

Klaus von Stosch, Mouhanad Khorchide (Hg.)

Streit um Jesus

BEITRÄGE ZUR KOMPARATIVEN THEOLOGIE

HRSG. VON

KLAUS VON STOSCH

BD. 21

Klaus von Stosch, Mouhanad Khorchide (Hg.)

Streit um Jesus

Muslimische und christliche Annäherungen

FERDINAND SCHÖNINGH

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Umschlagabbildung:
Der gute Hirte (Mausoleum der Galla Placidia, Ravenna)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2016 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-506-78256-4

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
I. KORANISCHE ZUGÄNGE ZU JESUS CHRISTUS	
KLAUS VON STOSCH	
Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse im Koran	15
MOUHANAD KHORCHIDE	
Jesus als Verkörperung des Wirkens Gottes in vollkommener Weise? Replik auf die Lektüre Klaus von Stoschs der Jesusverse im Koran	45
HAJJ MUHAMMAD LEGENHAUSEN	
Appreciating Muslim and Christian Christologies	59
DARIUS ASGHAR-ZADEH	
Der Koran als <i>locus alienus</i> der christlichen Frage nach Jesus. Überlegungen zur Deutungsoffenheit des Koran in komparativ- theologischer Perspektive	81
II. KORANISCHE JESUSVERSE IM KONTEXT DER SPÄTANTIKE	
ZISHAN AHMAD GHAFFAR	
Der Koran und das Thomasevangelium im Kontext spätantiker Religionsdiskurse	99
TOLOU KHADEMALSHARIEH	
Christologie – Prophetologie – Imāmologie. Theologische Transformationen in der Spätantike im Licht exegetischer Ansätze der Typologie und des Weissagungsbeweises	119
III. CHRISTLICHE ZUGÄNGE ZU JESUS CHRISTUS IM DIALOG MIT ISLAMISCHER THEOLOGIE	
WOLF KRÖTKE	
Vorösterlicher Jesus – nachösterlicher Christus. Dialogische Perspektiven in der Christologie	155

DINA EL OMARI	
Jesus als Brücke zwischen den Religionen? Eine Replik auf den Aufsatz „Vorösterlicher Jesus – nachösterlicher Christus. Dialogische Perspektiven in der Christologie“ von Wolf Krötke	167
REINHOLD BERNHARDT	
Christologie im Kontext der Religionstheologie	177
BERNHARD NITSCHKE	
Die gottmenschliche Einheit Jesu Christi in konsequent chalcidonischer Perspektive	195
HAJJ MUHAMMAD LEGENHAUSEN	
Reflections on a Chalcedonian Perspective from an Islamic Perspective	233
JÜRGEN WERBICK	
Vergöttlichung Jesu? Die koranischen Jesus-Deutungen als Herausforderung zu christlich-christologischer Selbstreflexion	255
Autorenverzeichnis	271
Verwendete Literatur in Auswahl	275
Personenregister	279

Einleitung

Die Christologie gilt unter Christen und Muslimen gemeinhin als der entscheidende Differenzpunkt beider Religionen. Während für Christen der Glaube an Jesus Christus als Sohn Gottes den entscheidenden Glaubenskern darstellt, scheint eben die Absage an dieses Bekenntnis für die islamische Identität konstitutiv zu sein. Nicht der Glaube an Gott oder das Gottesbild gilt deswegen in der Regel als das Hauptproblem im islamisch-christlichen Dialog, sondern das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem Christus und dem Sohn Gottes.

Auf der anderen Seite gibt es wahrscheinlich keine andere Religion neben dem Christentum, die in den normativen Grundlagen ihres eigenen Glaubens eine so tiefe Wertschätzung von Person und Werk Jesu von Nazaret vorfindet wie der Islam. Jesus erscheint hier als Prophet und Heiler, aber auch als Wort, Geist und Zeichen Gottes. Der Koran erwähnt im Blick auf Jesus von Nazaret Besonderheiten, die er von keinem anderen Propheten aussagt und die Jesus von seiner Geburt aus der Jungfrau Maria an mit einer ganz besonderen Aura umgeben.¹ Mahmoud Ayoub und einige andere muslimische Theologen gehen deswegen so weit, von einer koranischen Christologie zu sprechen², und viele Muslime meinen, dass Jesus von Nazaret in herausragender Weise im Koran gewürdigt wird. Diese besondere Wertschätzung der Gestalt Jesu wird von christlicher Seite aber selten genauerhin gewürdigt, weil der Blick immer wieder schnell auf die christologischen Streitpunkte gleitet und zu apologetischen Abwehrbewegungen führt. Jesus, der Sohn der Maria, erscheint so als Haupttrennungsgrund der beiden Religionen, nicht aber als Ausgangspunkt fruchtbarer Gespräche.

Die beiden Herausgeber dieses Buches haben deswegen schon vor einigen Jahren ein Forschungsprojekt begonnen, das danach fragen will, ob es von christlicher Seite aus denkbar ist, die koranischen Würdigungen Jesu von Nazaret als Christologie anzuerkennen, die auch Christen etwas Entscheidendes zu sagen hat. Einer christlichen Komparativen Theologie stellt sich in diesem Kontext die Frage, ob sie die islamische Würdigung Jesu von Nazaret ernst nehmen kann, ohne die eigenen gerade in der Christologie so konstitutiven Geltungsansprüche preiszugeben. Es geht also um die Sondierung, ob man dem koranischen Zugang zu Jesus von Nazaret gewissermaßen ein Wohnrecht in der eigenen Glaubensreflexion zubilligen und ob man die Fremdheit dieses Zugangs als Bereicherung der eigenen Identität entdecken kann.

Zugleich stellt sich einer muslimischen Komparativen Theologie die Frage, ob auch aus ihrer Sicht das Verhältnis von christlichem Bekenntnis zu Jesus als dem

1 Vgl. als erste Übersicht KLAUS VON STOSCH, Jesus im Koran. Ansatzpunkte und Stolpersteine einer koranischen Christologie. In: DERS./ MUNA TATARI (Hg.), Handeln Gottes – Antwort des Menschen, Paderborn 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 11), 109-133.

2 Vgl. MAHMOUD AYOUB, A Muslim view of Christianity. Essays on dialogue by Mahmoud Ayoub. Edited by Irfan A. Omar, Maryknoll/ N.Y. 2007.

Christus und den koranischen Aussagen so neu gedacht werden kann, dass man von muslimischer Seite einer modernen Christologie ein Wohnrecht im islamischen Denken geben kann. Da die innermuslimische Debatte an dieser Stelle zwischen Sunniten und Schiiten spezifische Unterschiede aufweist und auch in der Hadithliteratur und den Kommentierungstraditionen unterschiedliche Zugänge zu Jesus von Nazaret vorliegen, kommen in diesem Band Gelehrte beider Denominationen zu Wort. Auch in unserem diesem Band zugrundeliegenden Forschungsprojekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft haben wir sowohl schiitische als auch sunnitische Zugänge zum Koran und zu Jesus von Nazaret in den Blick genommen.

Ziel unserer Überlegungen ist nicht die Dokumentation einer gemeinsamen Wahrnehmung Jesu Christi und schon gar nicht die Ausarbeitung eines Kompromiss- oder Konsenspapiers. Islam und Christentum unterscheiden sich bleibend in ihren Perspektiven auf Jesus, den Sohn der Maria. Aber es geht darum zu sondieren, ob diese bleibend verschiedenen Perspektiven als Bereicherung füreinander entdeckt werden können, ob also wechselseitige Lernprozesse eintreten können, ohne die Unterschiede zwischen beiden Religionen zu nivellieren. Können die Grenzen zwischen Islam und Christentum auf diese Weise als wohltuende Grenzen erlebbar werden, die beide Religionen in ein produktives Verhältnis zueinander bringen?

Der vorliegende Band stellt nicht mehr als einen ersten Schritt auf der Suche nach einer solchen Verhältnisbestimmung dar. Er vereint Beiträge von evangelischen und katholischen, sunnitischen und schiitischen Theologen und Theologinnen aus verschiedenen Ländern und Kontinenten, die jeweils ihre eigenen Erkundungsgänge im Blick auf die Möglichkeit einer koranischen Christologie vorlegen bzw. die das christliche Terrain der Christologie im Blick auf den Dialog mit dem Islam neu vermessen.

Unser Band beginnt zunächst einmal mit einer Dokumentation einiger erster Hypothesen, die sich aus der Arbeit des ersten Jahres an unserem Projekt ergeben haben und die jeweils auf den koranischen Zugängen zu Jesus Christus basieren. Eröffnet wird der Band deswegen von einem ersten Werkstattbericht, den der christliche Projektleiter unseres Forschungsprojektes vorlegt und der deutlich in christlicher Perspektive geschrieben ist. *Klaus von Stosch* stellt dabei den Versuch der interreligiös besetzten DFG-Arbeitsgruppe vor, die Verse des Korans diachron statt – wie allgemein üblich – synchron zu lesen. Dabei wird eine Entwicklung des Jesusbilds deutlich, das anfangs noch weniger abgrenzend, sondern eher friedlich und unpolemisch entfaltet wird, ehe Jesus in eine koranische Prophetologie eingliedert und dieses Jesusbild gegenüber verschiedenen Gruppen des Judentums und Christentums profiliert wird. Einer Polemik gegenüber christlichen Häresien folgen in der Spätphase, so von Stosch weiter, erstaunlich christentumsfreundliche Passagen.

Die ganze Spannweite der Forschungsbemühungen des dem vorliegenden Sammelband zugrundeliegenden Projekts wird gleich zu Beginn dadurch deutlich, dass der muslimische Projektleiter in einer direkten Replik auf von Stosch sichtbar andere Schwerpunkte als er setzt und insbesondere von Stoschs Betonung der Beson-

derheit Jesu relativiert. *Mouhanad Khorchide* sieht die auch für ihn wahrnehmbaren Besonderheiten weniger als Auszeichnung von Jesus als vielmehr als Einladung an jeden von uns, diese Besonderheiten auch im eigenen Leben Gestalt finden zu lassen. Khorchide versteht die Prophetenerzählungen im Koran insgesamt als theologische Aussagen über Gott und sein Handeln in der Welt und mit den Menschen, die weniger an Qualitäten einzelner Propheten als an Potenzialen zu mehr Menschlichkeit interessiert sind. Bezüglich der koranischen Jesus-Erzählungen hält er fest, dass Jesus zwar Besonderheiten im Koran zugeschrieben werden – gerade durch diese Besonderheiten werde durch ihn deutlich, dass Gott durch den Menschen handelt. Zugleich lehnt er aber nicht nur die Vergöttlichung Jesu, sondern auch jede Hierarchisierung in der Prophetologie ab.

Andere Schwerpunkte als Khorchide legt in seiner Kritik an von Stosch der schiitische Religionsphilosoph *Hajj Muhammad Legenhausen*. Er bezieht sich dabei auf einen älteren Aufsatz von Stoschs (Fn.1), den er einerseits nutzt, um Jesus von Nazaret auch aus schiitischer Sicht in seiner Besonderheit zu würdigen. Andererseits weist er klar einige der Deutungsangebote von Stoschs zurück – beispielsweise im Blick auf Jesu Kreuzestod.

Zusammen machen Legenhausens und Khorchides Reaktionen auf von Stosch deutlich, wie schwierig, aber auch diskussionswürdig von Stoschs Versuch ist, den Koran als *locus alienus* christlicher Zugänge zu Jesus von Nazaret ernst zu nehmen. Entsprechend liegt es nahe, im Anschluss einem Nachwuchswissenschaftler das Wort zu geben, der eben dieses Anliegen, den Koran als *locus alienus* christlicher Theologie zu würdigen, im Blick auf die Christologie entfaltet und komparativ theologisch fundiert. Diesen Versuch unternimmt *Darius Asghar-Zadeh*, der die Deutungsoffenheit des Korans als Ausgangspunkt dafür nimmt, um im Sinne einer komparativ-theologischen kooperativen Auseinandersetzung die koranischen Aussagen für die christliche Rezeption zu öffnen, um jeweils eine Bereicherung im eigenen Jesusverständnis zu ermöglichen.

Geht es im ersten Teil unseres Bandes also in allen vier Beiträgen um den Versuch, den Koran als Quelle für die Christologie ernst zu nehmen und dieses Ernstnehmen im Ringen christlicher und muslimischer Deutungszugänge zu verantworten, wendet sich der zweite Teil unseres Bandes einer weiteren Facette unseres Forschungsprojektes zu und lässt zwei der muslimischen Projektbeteiligten zu Wort kommen. Beide knüpfen in ihren Überlegungen methodisch und inhaltlich an Forschungsbemühungen Angelika Neuwirths an, die ja auch bereits bei der diachronen Ausrichtung unserer Lektürebemühungen des Korans Pate gestanden hat. Beide Beiträge lesen den Koran stark als Text der Spätantike und versuchen ihn aus seinen spätantiken Kontexten besser verständlich zu machen. Ausgehend vom Phänomen der sekundären Oralität weist der sunnitische Theologe *Zishan Ahmad Ghaffar* auf aufschlussreiche Zusammenhänge zwischen dem Koran und dem apokryphen Thomasevangelium hin. Besonders aufregend für eine christliche Rezeption ist dabei seine Einsicht, dass der Koran offenkundig gerade die gnostischen Tendenzen des Thomasevangeliums überwindet und sich in klarer Abgrenzung zu diesem in die biblische Heilsgeschichte einschreibt.

Gleich drei Exegesetraditionen nimmt die schiitische Theologin *Tolou Khademalsharieh* in ihrer umfassenden Untersuchung in den Blick, beginnend bei der Auslegung der hebräischen Bibel im Neuen Testament über die koranische Auslegung biblischer und nichtbiblischer Erzählungen bis hin zu den Auseinandersetzungen der zwölf Imāme mit dem Koran. Mit ihrer Auseinandersetzung mit Christologie, koranischer Prophetologie und Imāmologie zeigt sie anhand von vier Fallstudien die – auch schon in Ghaffars Beitrag zentrale – Funktion der Typologie auf und erläutert, wie die Person Jesu Christi im Koran und der imāmischen Tradition dargestellt wird.

Der evangelische Theologe *Wolf Krötke* eröffnet den dritten Block des Bandes, der christliche Zugänge zu Jesus Christus im Dialog mit islamischer Theologie vorstellt. Er sieht im Kern der Botschaft Jesu Anknüpfungspunkte an eine Gemeinschaft der Religionen, ohne jedoch für das christliche Selbstverständnis bedeutsame, interreligiös aber strittige (Streit-)Punkte wie Kreuzestod und Auferstehung oder göttliche Natur Jesu und Trinität aufzugeben. Dass diese für das Christentum essentiellen Elemente deutliche Abgrenzungen zwischen den beiden Vorstellungen schaffen, stellt auch die sunnitische Theologin und Projektbeteiligte *Dina El Omari* in ihrer islamisch-theologischen Replik fest; dennoch stehen bei ihr aber die dialogfördernden Aspekte in Krötkes Ausführungen, darunter seine Schleiermacher-Rezeption, im Vordergrund.

Nach diesem ersten Gesprächsversuch folgen zwei weitere christliche Zugänge zur Christologie, die für eine muslimische Kommentierung neue Wege eröffnen könnten. Der evangelische Theologe *Reinhold Bernhardt* will sein Gesprächsangebot als Beitrag zu einer Religionstheologie verstanden wissen, die er den komparativ theologischen Bemühungen der Projektbeteiligten vorordnen will. In Anlehnung an Philo von Alexandrias Hypostasenlehre entwickelt er drei jeweils biblisch begründete Zugänge zur Christologie, die gestützt auf die Begriffe „Weisheit“, „Logos“ und „Geist“, eigene Zugänge zu Jesus von Nazaret ermöglichen. In engem Dialog mit dem Koran entfaltet der katholische Theologe *Bernhard Nitsche* die gottmenschliche Einheit Jesu in konsequent chaledonischer Perspektive. Wissend, dass sein trinitarisches Verständnis für den Dialog nicht unproblematisch ist, stellt er nach seiner umfassenden Darstellung detaillierte Rückfragen an die islamische Theologie – etwa nach dem Begriff der Einheit, bei dem es Nitsche zufolge entscheidend sei, ob er starr als „Einsheit“/ „Einfachheit“ oder in einem dynamischen Sinn einer „Vereinigung“ verstanden werde. In seinem zweiten Beitrag zu diesem Band gibt *Hajj Muhammad Legenhausen* eine Response zu den Ausführungen Nitsches und erklärt, dass die muslimischen Reaktionen auf christliche Perspektiven Extreme von Billigung und Zustimmung bis hin zu Verurteilung und Verdammung umfassen können. Er macht deutlich, wie vielfältig verschachtelt die Diskussionslage gerade auf schiitischer Seite ist, so dass eine direkte Antwort auf Nitsches terminologische Angebote nur Anlass für neue Missverständnisse bieten könne. Ganz im Sinne Komparativer Theologie macht sich Legenhausen für ein gegenseitiges Verständnis im Glauben im vollen Bewusstsein der bleibend bestehenden Differenzen stark.

In dieser komparativ theologischen Perspektive bewegt sich auch der Schlussbeitrag des Bandes von *Jürgen Werbick*, der zu dem Ergebnis kommt, dass die besondere Auserwähltheit und Geisterfülltheit Jesu muslimischerseits bestätigt wird, so lange „nur“ von der einzigartigen *Menschlichkeit* Jesu die Rede ist, während die Trinitätslehre und die damit verbundene soteriologische Konsequenz abgelehnt werde. Dennoch, so lautet sein versöhnliches Fazit, sollten Menschen, die dieses „staunenswerte Geschehen“ nicht nachvollziehen können, nicht „ins Unrecht gesetzt“ werden.

Der vorliegende Band geht zurück auf eine von den beiden Herausgebern organisierte Expertentagung an der Katholischen Akademie Schwerte vom 20.-22. August 2014 zum Thema *Christologie – Die Besonderheit Jesu Christi in Islam und Christentum*, an der noch einige weitere Kollegen und Kolleginnen beteiligt waren, die zwar keinen Beitrag abgeliefert, uns aber in unserem Denken bereichert haben – u.a. Ömer Özsoy, Milad Karimi und Lejla Demiri. Unser Dank gilt neben unseren Kollegen insbesondere Dr. Ulrich Dickmann, dem stellvertretenden Leiter dieser Akademie, für seine Gastfreundschaft und die gute Zusammenarbeit.

Finanziert wurde die Tagung ebenso wie die Drucklegung dieses Bandes und das gesamte Forschungsprojekt, dessen erste Suchbewegungen hier dokumentiert werden, durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft. Bei den redaktionellen Arbeiten für diesen Band wurden die Herausgeber von Cornelia Dockter und Jan Christian Pinsch unterstützt. Letzterer hat auch die Register erstellt und beide zusammen haben alle Schritte von der Erfassung der Beiträge bis zu ihrer Drucklegung begleitet. Cornelia Dockter hat uns ebenso wie Hamideh Mohagheghi in verlässlicher und vorzüglicher Weise an vielen Punkten auch inhaltlich zugearbeitet. Lena Steindl hat uns bei der Literaturbeschaffung und der Tagungsorganisation unterstützt. Ihnen allen gilt unser herzlicher Dank. Ohne sie wäre die Forschung, deren Anfang hier dokumentiert wird und die uns noch einige Jahre in Atem halten wird, nicht möglich. Dem Lektor des Schönigh-Verlags Herrn Dr. Jacobs danken wir schließlich für die wie immer reibungslose und unkomplizierte Zusammenarbeit.

Klaus von Stosch und Mouhanad Khorchide im Januar 2016

I.

KORANISCHE ZUGÄNGE
ZU JESUS CHRISTUS

Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse im Koran

Es gibt mittlerweile eine unüberschbare Flut an Büchern und Artikeln über Jesus im Koran.¹ Bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Ergebnisse haben sie methodisch gesehen doch eines gemeinsam: Fast alle betrachten die Verse in synchroner Perspektive, d.h. sie achten gar nicht bzw. sehr wenig darauf, wie sich die koranische Sicht auf Jesus im Laufe der Entwicklung des Korans entwickelt. Dies hat sicher auch damit zu tun, dass innerhalb der Forschung keineswegs Einigkeit über die diachrone Zuordnung der einzelnen Koranverse besteht. Und doch ist es so, dass sich seit den bahnbrechenden Forschungen von *Theodor Nöldeke* ein grundlegendes Schema etabliert hat,² das zumindest eine grobe Zuordnung der Verse ermöglicht. *Angelika Neuwirth* hat dieses in vielerlei Hinsicht verfeinert,³ so dass es mittlerweile so ausgereift ist, dass man es zumindest in heuristischer Absicht einmal auf die Koranverse zu Jesus von Nazaret anwenden kann. Legitim scheint mir diese Vorgehensweise auch aus einer komparativ theologischen Sicht gerade deswegen zu sein, weil die hier unterstellte Chronologie auch in klassischen muslimisch-theologischen Exegesetraditionen ganz ähnlich angenommen wird und – anders als revisionistische Lesarten des Koran – auch keinen muslimischen Glaubensüberzeugungen widerspricht.⁴

Übernommen habe ich die hier verwendete chronologische Ordnung von den muslimischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern einer Arbeitsgruppe zu Jesus im Koran, deren Forschungsergebnisse im vorliegenden Sammelband gebündelt und

1 Vgl. meine erst jüngst erschienene Auswertung in KLAUS VON STOSCH, *Jesus im Koran. Ansatzpunkte und Stolpersteine einer koranischen Christologie*. In: DERS./ MUNA TATARI (Hg.), *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*, Paderborn 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 11), 109-133.

2 Vgl. THEODOR NÖLDEKE, *Geschichte des Qorāns, Erster Teil: Über den Ursprung des Qorāns*, bearb. von Friedrich Schwally, zweiter reprografischer Nachdruck der 2. Auflage 1909, Hildesheim-New York 1970.

3 Vgl. hierzu das von Angelika Neuwirth geleitete Projekt *Corpus Coranicum* der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (www.corpuscoranicum.de). Zur chronologischen Einteilung der Suren siehe auch ANGELIKA NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010; DIES., *Der Koran. Band 1: Frühmekkanische Suren*, Berlin 2011.

4 Selbstverständlich gibt es auch signifikante Abweichungen, die aber alle nicht so gravierend sind, dass sie die grundlegenden Einsichten dieses Artikels verändern. Eine authentische traditionelle Chronologie als Alternative zu der hier im Anschluss an Nöldeke und Neuwirth vorgenommenen ist die von MUḤAMMAD HĀDĪ MA'RIFAT, *at-Tamhīd fī 'ulūm al-Qur'ān*, Bd. 1, Qom 1994/5, 135ff. Diesen Überlegungen zufolge sind die entsprechenden Suren folgendermaßen einzuordnen: Mekka: 1, 19, 17, 10, 6, 42, 43, 21, 23; Medina: 2, 3, 33, 4, 57, 66, 61, 5, 9.

zur Diskussion gestellt werden.⁵ Auch wenn die Anordnung der Verse also einer Chronologie folgt, die von Islamwissenschaftlern und muslimischen Theologen entwickelt wurde, ist ihre theologische Deutung weder islamwissenschaftlich noch islamisch-theologisch perspektiviert. Vielmehr versuche ich die Koranstellen über Jesus von Nazaret aus einer christlich-theologischen Perspektive zu lesen.

Mein leitendes Interesse ist dabei ausdrücklich kein apologetisches, und ich will nach Möglichkeit keine Deutungsangebote machen, die aus muslimischer Sicht dem Koran widersprechen. Zugleich ist es klar, dass eine christliche Lektüre des Koran auch dann zu anderen Ergebnissen kommen wird als eine muslimische Lektüre, wenn sie in heuristischer Absicht den Koran als Wort an sich heranlässt, das auch ein Christ als Wort Gottes hören könnte. Eben dies will ich im Folgenden tun und dabei prüfen, ob der Text mir Wichtiges und vielleicht auch Neues zu sagen hat – auch dann wenn ich an meinem christlichen Glauben festhalte. Die hier gewählte Perspektive will den Koran also als bedeutsamen, möglicherweise von Gott kommenden Text ernst nehmen und muslimische Auslegungstraditionen dieses Textes ebenso respektieren und in die eigene Deutung einbeziehen wie zeitgenössische muslimische Deutungsvorschläge.⁶ Bei allem Bemühen, den muslimisch theologischen Einsichten gerecht zu werden, bleibt mein eigener Zugang doch erkennbar christlich verortet und versucht sich durch die Auseinandersetzung mit dem Koran im eigenen Zugang zu Jesus Christus bereichern zu lassen. Eben durch diese Perspektivierung scheint mir das hier gewählte Vorgehen exemplarisch für die Methodik Komparativer Theologie zu sein.

Zugleich wird man dem Text anmerken, dass er noch entwicklungsbedürftig ist. Es handelt sich um nicht mehr als einen ersten Werkstattbericht zu den Forschungen, die zu diesem Thema derzeit in der erwähnten interreligiös besetzten Arbeitsgruppe an den Universitäten Münster und Paderborn stattfinden. Alle hier genannten Punkte sind dabei aber nicht als Ergebnis der Gruppe, sondern als Versuch einer christlichen Lektüre der Jesusverse im Koran zu verstehen. Sie sind also allein von dem christlichen Verfasser des Textes zu verantworten und weichen nicht selten von den Einsichten seiner muslimischen Kolleginnen und Kollegen ab.⁷

5 Vgl. dazu Einleitung und Danksagung dieses Buches. Im Einzelnen gehe ich in diesem Artikel von folgender Reihenfolge der Suren aus: Mittelmekkanische Periode: 19, 43, 23, 21, 17; spätmekkanische Periode: 42, 10, 6; medinensische Periode: 2, 3, 61, 57, 4, 33, 22, 66, 9, 5.

6 Während sich die entsprechenden zeitgenössischen Versuche aus den Diskussionen unserer muslimisch-christlichen Arbeitsgruppe ergeben – besonders viel verdanke ich den wiederholten und gründlichen Einsprüchen und Hinweisen von Tolou Khademalsharieh und Zishan Ghaffar zu früheren Versionen dieses Textes –, verdanke ich den Zugriff auf die sunnitischen und schiitischen Auslegungstraditionen insbesondere meinen Paderborner Kolleginnen Hamideh Mohagheghi und Muna Tatari, die systematisch eine ganze Reihe von klassischen Tafsirwerken zu den hier behandelten Jesusversen ausgewertet haben.

7 Wichtige Hilfestellungen bei der Abfassung des Textes verdanke ich meiner christlichen Projektmitarbeiterin Cornelia Dockter.

1. Die mittelmekkanischen Verse über Jesus

Die ersten koranischen Aussagen über Jesus finden sich in der mittelmekkanischen Zeit, die normalerweise auf die Jahre 615-618 n. Chr. datiert wird. Die in dieser Frühphase entstandenen Verse enthalten noch kein theologisch ausgefeiltes Bild von Jesus, ja sie scheinen gar nicht so sehr an seiner Person interessiert zu sein und vermeiden viele der gängigen mit seiner Person verbundenen Titel. Entfaltet wird das Jesusbild immer wieder in engem Kontext mit der Rede von Maria – insbesondere im Kontext der gleich noch genauer zu betrachtenden Sure Maryam (Q 19). Zudem scheint die Stimme des Korans in dieser Zeit noch nicht zwischen dem Islam und den anderen monotheistischen Religionen im Sinne von unterschiedlichen Religionsgemeinschaften zu unterscheiden. Hier werden zunächst einmal christliche Traditionen positiv aufgenommen – vielleicht in der Hoffnung, dass sich auf diese Weise eine einheitliche monotheistische Glaubensgemeinschaft entwickeln lässt.⁸

Der Koran beobachtet in dieser Phase und auch später noch die Zerstrittenheit jüdischer (Q 43:63) und christlicher Sekten untereinander (Q 19:37; 43:58) bzw. der Juden und Christen miteinander (2:139f.) und will in der mittelmekkanischen Periode zu einer einheitlichen monotheistischen Gemeinde einladen, die auch Raum für Christen bieten soll und deshalb einige sehr spezifische Aussagen über Jesus und Maria in das eigene Konzept integriert, dabei aber neu formatiert. Im Hintergrund steht hier offenbar die Vision einer Einheit, die durchaus Vielheit zu tragen und zu versöhnen bereit ist und die in spätmedinensischer Zeit noch mehr an Bedeutung gewinnt. Erst in medinensischer Zeit kann man im Koran erkennen, dass in der Zerstrittenheit bzw. Vielfalt der Juden und Christen offenbar der Wille Gottes am Werk ist, ohne dass allerdings näher ausgeführt würde, was Gott mit ihr bezwecken will (Q 2:253).⁹ In dieser Zeit greift er auch stärker in korrigierender Absicht in die christologischen Debatten der Christen ein und bietet eine originelle Neucodierung ihrer Grundideen. Implizit sind derartige Eingriffe auch schon in mekkanischer Zeit gegeben.

8 Vgl. die Rede von der einen einzigen Gemeinschaft in Q 21:92. Angelika Neuwirth sieht im Ruf nach Einheit eine Reminiszenz an Joh 17,11, das in merkwürdigem Kontrast zur faktischen christlichen Zerstrittenheit erscheine (vgl. ANGELIKA NEUWIRTH, *Imagining Mary – Disputing Jesus. Reading surat Maryam and related Meccan texts within the qur'anic communication process*. In: BENJAMIN JOKISCH/ ULRICH REBSTOCK/ LAWRENCE CONRAD [Hg.], *Fremde, Feinde und Kurioses. Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn*, Berlin 2009, 383-416, 411).

9 Auch die viel zitierte Stelle Q 5:48 weist darauf hin, dass die Vielfalt unterschiedlicher Glaubenswege im Heilsratschluss Gottes begründet ist.

a) Grundbestand der Sure Maryam: Q 19:1-33.51-57.66-71¹⁰

Im Grundbestand der Sure Maryam ist an keiner Stelle ausdrücklich von Jesus die Rede. Scheinbar geht es in ihr um Maria, die ja auch nicht von ungefähr auch der Sure 19 ihren Namen gibt. Aber dennoch werden in ihr auch einige bedeutsame Aussagen über Jesus transportiert, die auch für das Christentum von hoher Bedeutung sind, ohne dass sie zu einer eigenen Lehre über Jesus verdichtet werden. Im Einzelnen sind das folgende Punkte:

Zunächst einmal wird Jesus von Gott als ein „Zeichen für die Menschen“ vorgestellt, das er den Menschen gibt, um ihnen Barmherzigkeit zu erweisen (Q 19:21). Jesus kommt hier allerdings nicht selbst zu Wort, sondern Gott bzw. der Engel spricht vor seiner Geburt über ihn, um Maria Mut zu machen. Der dabei entwickelte theologische Gedanke von Jesus als Zeichen Gottes bleibt in der mekkanischen Rede von Jesus zentral und wird mehrmals genannt (vgl. Q 23:50; 21:91), dabei aber immer auch auf Maria bezogen. Zugleich ist deutlich, dass die Zeichenfunktion von Jesus und Maria nicht nur für Israel, sondern für alle Menschen, ja für alle Welten gilt (Q 21:91). In der medinensischen Periode wird der Zeichenbegriff ganz ähnlich wie in Joh auf die Wunder Jesu bezogen (Vgl. Q 3:49f.), aber nicht mehr auf Jesus als Person.¹¹ Außerdem taucht er jetzt immer wieder auf, um Verse des Koran zu charakterisieren (Q 2:252; 3:58 und vielleicht auch 5:75).¹²

Die Rede von dem Erweis der Barmherzigkeit durch Jesus (Q 19:21) bindet ihn an den in der mittelmekkanischen Zeit üblichen Gottesnamen. Diese Barmherzigkeit wird wenig später in überraschender Weise schon an Maria deutlich. Jesus (bzw. Gott selbst?)¹³ ermutigt sie und macht sie auf ein Rinnsal unter ihr aufmerksam und zeigt ihr, wie sie an Datteln kommen kann. Wie der Engel in der

10 Ich gehe jetzt nur auf die Verse ein, die sich explizit mit Jesus auseinandersetzen. Die anderen Verse des Grundbestandes von Sure Maryam verweben die Geschichte Mariens mit der Elisabeths. Sie entfalten die Besonderheit Johannes des Täufers (Q 19:12-15) sowie die Erwählung von Mose, Aaron und Idris (Q 19:51-57). Keiner von ihnen wird dabei aber in derselben spektakulären Weise vorgestellt wie Jesus. Schließlich endet die Sure mit eschatologischen Bezügen (Q 19:66-71).

11 Auf die Verwendung des Zeichenbegriffs in Q 5:114 komme ich noch weiter unten zu sprechen.

12 Schon an dieser Terminologie wird eine Analogie zwischen der Funktion Jesu und den Versen des Koran deutlich, die mir für das christlich-muslimische Gespräch bedeutsam zu sein scheint, weil es beiden Seiten jeweils hermeneutische Verstehenszugänge zum Anderen ermöglicht: So wie es für Christen hilfreich sein kann, den Koran in Analogie zu Jesus zu sehen und zu verstehen, können sich Muslime dazu ermutigen lassen, den Menschen Jesus als funktionales Äquivalent der Verse des Koran zu verstehen; beide sind Zeichen Gottes.

13 Es ist sprachlich nicht ganz klar, ob in Vers 24 wirklich Jesus spricht oder nicht doch Gott. Aber da Jesus ja in Vers 30 auch als Baby sprechen kann und da Maria in Vers 29 auf Jesus verweist, damit er sie vor den sie als Hure bezeichnenden Menschen verteidigt, spricht viel dafür, dass hier tatsächlich Jesus der Sprecher ist. Zumindest ist das die einfachste Erklärung dafür, dass Maria auf die ja etwas überraschende Idee kommt, dass ein Baby zu ihrer Verteidigung reden kann. Sicher könnte sie auch durch eine Eingebung Gottes auf diesen Gedanken gebracht werden. Aber zumindest wird im Koran nichts von einer solchen Eingebung berichtet, so dass die von mir favorisierte Erklärung einfacher und damit unter Anwendung des Ockhamschen Messers zu bevorzugen ist.

Wüste den Propheten Elija (1 Kön 19, 5-7) fordert er sie auf zu essen und zu trinken, um so neuen Mut zu finden (vgl. Q 19:24-26).

Schon durch diese (mögliche) erste Intervention Jesu ist deutlich, warum er ein „Zeichen für die Menschen“ ist. In Q 19:30-33 wird diese Intervention nun öffentlich und Jesus spricht nicht nur zu seiner Mutter, sondern vor allen Menschen. Grund ist auch hier die Barmherzigkeit bzw. das Eintreten für seine Mutter. An dieser Stelle gibt es keinen Zweifel darüber, dass Jesus spricht. Wie kann man dieses Sprechen eines Babys verstehen?¹⁴

In der muslimischen Auslegungstradition wird diese Ermächtigung Jesu oft so verstanden, dass Jesus bereits so früh von Gott zum Propheten bestellt wird. So versteht beispielsweise *az-Zamahšari* die Tatsache des sprechenden Babys so, „dass Gott Jesus das Prophetentum (*nubbuwa*) schon in der Kindheit verliehen habe“¹⁵ „und Gott das Kind bereits in diesem frühen Alter mit vollständiger Vernunft ausgestattet habe.“¹⁶ Hierbei sollte man allerdings bedenken, dass die mit dem arabischen Begriff *aql* gemeinte Fähigkeit im Herzen angesiedelt ist, so dass diese Vernunftbegabung nicht so verstanden werden sollte, dass man Jesus zu einem Superhirn stilisiert oder ihm supranaturale Verstandesfähigkeiten zuschreibt. Vielmehr kann es hier nur um eine Herzenseinsicht gehen, die nach der Vorstellung der Stimme des Koran offenkundig auch schon ein Kind haben kann – ein bemerkenswertes Zutrauen dieser Stimme, das uns einlädt, die Fähigkeiten und Begabungen von Babys und Kindern mit neuer Aufmerksamkeit zu betrachten.¹⁷

Das Prophetenamt Jesu steht also von Anfang an unter einem Vorzeichen, das ihn von anderen Propheten unterscheidet. Es wird ihm bereits in der Wiege verliehen und muss insofern mit Eigenschaften zu tun haben, die man einem Menschen schon von Anfang an zusprechen kann. Hierzu passt gut die sufische Tradition, die Jesus ja „unter allen Propheten [...] zur Verkörperung der [...] Liebe erklärt“¹⁸ und

¹⁴ Es ist klar, dass das Motiv des sprechenden Babys Jesus dem Verkünder des Koran von den Kindheitsevangelien her bekannt war. Da er sich die dort verkündigte Göttlichkeit Jesu sicher nicht zu eigen machen will, muss man umso sorgfältiger fragen, wieso er dieses Motiv aufgreift.

¹⁵ HÜSEYİN İLKER ÇINAR, *Maria und Jesus im Islam. Darstellung anhand des Korans und der islamischen kanonischen Tradition unter Berücksichtigung der islamischen Exegeten*, Wiesbaden 2007 (Arabisch-Islamische Welt in Tradition und Moderne; 6), 56.

¹⁶ Ebd., 77.

¹⁷ Natürlich war diese Deutung in der muslimischen Tradition umstritten. So lehnt etwa ar-Rāzī die Vorstellung, dass Jesus schon als Kind ein Prophet war, strikt ab, da Propheten immer vollkommen sein müssen und ein Kind niemals vollkommen sein kann (ebd., 78) – eine dogmatische Setzung, die wenig über den Heiligen Text und viel über die Vollkommenheitsvorstellungen von ar-Rāzī sagt. Zugleich deutet er den weiter unten noch zu diskutierenden Vers Q 3:46 so, dass Jesus tatsächlich bereits in der Wiege und also im Säuglingsalter sprechen konnte (ebd., 72). Er betont, „dass es zwischen dem Sprechen Jesu als Säugling und seinem Sprechen als Erwachsener keinen Unterschied gebe.“ (ebd., 87) Durch diese Deutung wird die Szene zu einer supranaturalistischen, etwas pittoresk anmutenden Wundertat, die ganz gegen die sonst anzutreffende Nüchternheit und Entmythologisierungstendenz des Koran spricht. Sie scheint mir deswegen nur begrenzt hilfreich zu sein, wenn man die eigentliche Bedeutung der entsprechenden Verse verstehen will.

¹⁸ NAVID KERMANI, *Ungläubiges Staunen. Über das Christentum*, München 2015, 48.

ihn als „Epiphanie der göttlichen Schönheit“ ansieht.¹⁹ Jesus wird so als Bild Gottes erahnbar, das die Liebe und Barmherzigkeit Gottes erfahrbar macht. Sein Sprechen als Baby wird von daher wohl metaphorisch zu verstehen sein und könnte etwas mit dem eschatologischen Hereinbrechen der Schönheit Gottes zu tun haben. Hierfür spricht zumindest die Deutung *Qurtubis*, demzufolge Jesus im Säuglingsalter so sprach, wie Gott die innersten Wesen (Diamanten) am jüngsten Tag sprechen lassen wird.²⁰

Statt nun aber länger im Allgemeinen über die Bedeutung der Tatsache zu sinnieren, dass die Stimme des Koran Jesus schon als Baby zu Wort kommen lässt, wollen wir uns nun dem Inhalt von Jesu Selbstvorstellung zuwenden. Diese beginnt mit der Selbstbezeichnung Jesu als Diener Gottes (Q 19:30).²¹ Lange Zeit hat die christliche genauso wie die muslimische Exegese in der Bezeichnung Jesu als Diener Gottes eine Depotenzierung seiner Besonderheit gesehen. Dabei übersieht sie, dass der hier in so prominenter Weise von Jesus selbst in Anspruch genommene Ausdruck die älteste urchristliche Bekenntnisformel aufnimmt.²² Sie zitiert den zentralen Titel des Ebed (arabisch: ‘abd) JHWH aus Jes 52,13-53,12 und den anderen Gottesknechtsliedern. Dies ist als Selbstbeschreibung deshalb so bemerkenswert, weil der historische Jesus nach modernen exegetischen Erkenntnissen, eben diese Gottesknechtslieder zur Deutung seines Schicksals verwendet,²³ so dass diese Selbsteinschätzung auch historisch sehr gut nachvollziehbar ist und für den theologisch bewanderten Leser bereits in der ersten Äußerung Jesu sein Lebensschicksal aufblitzen lässt. Eine solche Selbstbeschreibung finden wir für keinen anderen Menschen im Koran. Es ist zwar üblich, dass Gott von seinen Dienern spricht und viele Menschen werden jeweils als sein Diener bezeichnet. Aber dass jemand sagt, dass er der Diener Gottes ist, also der Gottesknecht, ist ein einmaliger Vorgang. Hier wird also ein christologischer Hoheitstitel aufgenommen und wahrscheinlich durchaus auch in kritischer Absicht neu kontextualisiert.²⁴

Denn natürlich fällt auf, dass weder an dieser noch an einer anderen Stelle des Korans der von Deuterocesaja her naheliegende Gedanke des stellvertretenden Süh-

19 Ebd., 91.

20 Vgl. ABŪ ABDULLĀH MUḤAMMAD QURTUBĪ, *Al-Ġāmi li Aḥkām al-Qur’ān*, Tafsir zu Sure 19:30-33, altafsir.com [12.04.2015].

21 Dass Jesus Gottesknecht ist, bleibt auch in den späteren mittelmekkanischen Verdeutlichungen der Christologie wichtig (Q 43:59; 21:26). Auch in der medinensischen Christologie bleibt die Bezeichnung Jesu als Gottesknecht erhalten, wird aber nur noch einmal erwähnt und zwar in einem Zusammenhang, der uns noch später beschäftigen wird (vgl. Q 4:172).

22 Vgl. CLAUDIUS SCHEDL, Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran, Freiburg-Basel-Wien 1978, 565.

23 Vgl. HELMUT MERKLEIN, Studien zu Jesus und Paulus II, Tübingen 1998 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 105), 188.

24 Vergleicht man die Selbstvorstellung Jesu mit seiner Selbstvorstellung im arabischen Kindheits-evangelium, kann man auch zu dem Schluss kommen, dass der Koran hier ganz bewusst eine aus seiner Sicht falsche Form von Christologie korrigiert. Historisch ist angesichts der gegenwärtigen Quellenlage kaum rekonstruierbar, ob der Koran sich – anders als Angelika Neuwirth meint – auch in seinen mekkanischen Suren schon in polemischer Absicht mit dem Christentum auseinandersetzt.

neleidens mit dem Titel verbunden wird. Überhaupt liefert der Koran kein Material, um die sich einstellenden Assoziation an den Tod Jesu zu bedienen. Offensichtlich ist hier eine der bedeutsamen Leerstellen des Korans gegeben, der ja nicht selten durch Auslassung neue theologische Akzente setzt. Genauso wie insgesamt das für die Evangelien so wichtige Bild des am Kreuz leidenden Christus vermieden wird,²⁵ erteilt der Koran jeder Form einer erlösenden Kraft ritueller Opfer eine Absage.²⁶ Der Gottesknechtstitel wird so neu besetzt und wieder in seinem breiteren biblischen Kontext verankert (vgl. Gen 34,5 und Jos 1,13 mit Bezug auf Mose; Ijob 1,8 in Bezug auf Ijob; Ps 113,1 und Esr 5,11 in Bezug auf Israel, um nur einige zu nennen). Allerdings stellt seine pointierte Verwendung für Jesus trotzdem eine außergewöhnliche Hervorhebung seiner Person dar, die durchaus offen für christologische Implikationen ist.

Nach der Selbstbezeichnung als Gottesknecht geht die Selbstvorstellung Jesu mit der Aussage Jesu weiter, dass Gott ihm die Schrift gegeben hat. Im Arabischen ist hier beim Wort „Schrift“ von „Kitab“ die Rede. In muslimischer Tradition wird diese Stelle normalerweise so gedeutet, dass Jesus, wie den anderen Gesandten auch, eine Schrift im Sinne eines Buches gegeben wurde. Damit muss – wie etwa *Tabataba'i* in seiner Exegese verdeutlicht – aber kein Buch gemeint sein, sondern die Aussage kann sich auch auf die Lehre Jesu beziehen, so dass einfach gemeint ist, dass Gott Jesus seine Botschaft anvertraut hat.²⁷ Jesus wäre dann derjenige, der mit dem Willen Gottes vertraut ist und aus ihm heraus lebt. Ja, vielleicht kann man sogar so weit gehen, Jesus selbst als die Botschaft Gottes zu sehen.²⁸ Wie das genau zu denken ist, ist der Stimme des Koran an dieser Stelle nicht wichtig, weil sie zu diesem Stadium der Verkündigung noch keine Prophetologie entwickelt und es hier auch nicht darum geht, Jesus als Gesandten zu präsentieren, sondern nur als Propheten (vgl. Q 19:30).

Wichtig ist es der Stimme des Korans eher, den prophetischen Auftrag Jesu anthropologisch einzubetten. Jesus wird präsentiert als jemand, der von Anfang an alles tut, was einen frommen und vorbildlichen Menschen ausmacht: er hat die Gabe des Segens²⁹ – und zwar in allem, was er tut³⁰ –, er betet, gibt Almosen³¹, ehrt

25 Vgl. NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, 557.

26 Vgl. ebd., 556f., mit Verweis auf Q 22:36f.

27 Genauso kann auch das Jesus gegebene Evangelium in Q 57:27 und Q 5:46 das gelebte und gelehrt Evangelium sein.

28 In diese Richtung denkt auch HAJJ MUHAMMAD LEGENHAUSEN, Jesus as Kalimat Allah, the Word of God. In: MOHAMMAD ALI SHOMALI (Hg.), Word of God, London 2009, 129-156.

29 Nach at-Ṭabarī kann das bedeuten, „dass der Segen Jesu darin bestehe, das Gute zu fördern und das Schlechte zu verhindern.“ (ÇINAR, Maria und Jesus im Islam, 54), ja Jesus sei durch den Segen Gottes Lehrer des Guten (mu'allim al-khair).

30 Oder auch: wo immer er war (*wa-ğā'alani mubārakan*) (Q 19:30).

31 Es ist nicht ganz klar, ob *zakāt* hier wirklich schon wie später in den medinensichen Versen als Almosen zu übersetzen ist. Von seiner Wurzel her kann das Wort auch als „(innere) Reinigung“ verstanden werden. Diese Beobachtung ändert aber m.E. nichts daran, dass hier Jesus in seiner Vorbildlichkeit vor Augen gestellt werden soll.

seine Mutter, ist friedfertig (Q 19:31f.)³² und sein ganzes Leben von der Geburt bis zum Tod ist vom Heil Gottes umfassen (Q 19:33).³³ Gerade diese das ganze Leben Jesu umspannende Perspektive verstärkt den Eindruck, dass es bei Jesus nicht so sehr auf eine bestimmte Phase seines Lebens oder eine bestimmte Botschaft ankommt, sondern auf sein Leben und seine Lehre insgesamt.

Auffällig ist schließlich am Grundbestand der Sure Maryam noch, dass die Sure die Geschichte Jesu mit der Johannes des Täufers parallelisiert und damit den hier auch biblisch gegebenen Zusammenhang beider aufgreift. Zugleich relativiert die Sure im Vergleich mit dem Lukasevangelium einige der Passagen, die die direkte Überlegenheit Jesu über Johannes betonen. Auch Johannes wird als ganz besonderer Mensch geschildert, der schon im Knabenalter mit Weisheit, Mitgefühl und Lauterkeit begabt ist. Auch bei ihm wird seine Ehrerbietung gegenüber den Eltern betont und Friede umfängt sein ganzes Leben – vom Tag der Geburt bis zum Tod (Q 19:12-15). Von daher sollte man sich davor hüten, die Besonderheit Jesu überzubetonen. Offenbar geht es dem Koran nicht um eine Vollkommenheit Jesu, die ihn von anderen Propheten unterscheidet, sondern um eine Besonderheit, die das näher qualifiziert, was prophetisches Dasein ausmacht. Allerdings wird Johannes nicht als Gottesknecht dargestellt und er kann auch nicht schon als Baby sprechen. Zudem fehlen Aussagen zu seiner Zeichenfunktion, so dass er – bei aller koranischen Depotenzenierung Jesu – insgesamt als weniger bedeutend als Jesus erscheint.

Trotz dieser bleibenden Hierarchisierung ist es wichtig wahrzunehmen, dass der Koran von Anfang an Jesu Rolle relativiert und sich auf diese Weise bleibend vom Christentum abgrenzt. Fraglich scheint mir allerdings dabei zu sein, ob diese Abgrenzung wirklich notwendig mit einer Abwertung Jesu von Nazaret oder des recht verstandenen christlichen Glaubens einhergehen muss. Vielleicht werden hier erst einmal nur Differenzen markiert, ohne gleich zu polemischen Abgrenzungen zu kommen.

- b) Weitere mittelmekkanische Texte zu Jesus (Q 43:57-65.81f.; 23:50; 21:25-29.91-93; 17:111) und spätere Zusätze der Sure Maryam mit Bezug zu Jesus: Q 19:34-40.88-94

Die friedlich-unpolemischen Perspektiven auf Jesus und Maria des Grundbestandes der Sure Maryam scheinen schon bald Präzisierungen erforderlich gemacht haben, um gerade im Blick auf die paganen Araber deutlich zu machen, dass es aus koranischer Sicht nicht legitim ist, Jesus als Sohn Gottes anzusehen bzw. anzuneh-

32 Zumindest wird all dies Jesus als Auftrag gegeben und nichts im Koran macht die Annahme plausibel, dass Jesus diesen Auftrag nicht eingelöst hat.

33 Bemerkenswerterweise spricht die Stimme des Korans in Vers 33 sowohl von dem Tag, an dem Jesus stirbt, als auch dem Tag, an dem er auferweckt wird. Offenbar geht sie also ganz selbstverständlich davon aus, dass diese beiden für das Christentum so wichtigen Ereignisse tatsächlich stattgefunden haben. Vgl. zur Diskussion, ob Jesus tatsächlich am Kreuz gestorben ist meine Überlegungen in Stosch, Jesus im Koran, 17-21.

men, dass Gott Kinder haben könne. In diese Richtung zielt offenkundig der Einschub in Sure 19, der direkt im Anschluss an die soeben referierte Passage erfolgt (19:34-40 und dann auch noch 88-94). Dieser Einschub, der wohl auch noch in mittelmeckkanischer Zeit erfolgt, scheint aus dem Kontext von der ebenfalls mittelmeckkanischen Sure 43 die Sure Maryam modifiziert zu haben.³⁴ Diese weiteren mittelmeckkanischen Texte entfalten noch keine eigene Prophetologie, präzisieren aber – wie gesagt wahrscheinlich herausgefordert durch Missverständnisse paganer Araber, also noch nicht durch den Disput mit Christen oder Juden – ihre Aussagen über Jesus. In Sure 43 geht es zunächst um die Frage, ob Gott Töchter haben kann.³⁵ Die paganen Araber scheinen die Aussagen über Jesus so verstanden zu haben, als ob Jesus in diesem Sinne als biologischer Sohn von Gott verstanden werden kann. Jesus wäre dann *walad* von Gott, was in Q 19:35 klar zurückgewiesen wird. Das ist allerdings nicht als allgemeine Kritik an Christen gemeint, weil Christen Jesus ja in der Regel nicht als „walad“ von Gott verstehen, sondern als *ibn*, wie auch im Umfeld der Entstehung des Koran bekannt gewesen sein muss.³⁶ Auch Q 19:88 (und ebenso 43:81) ist damit nicht gegen Christen gerichtet, sondern gegen pagane Araber, die meinen, dass Gott einen „walad“ hat. Dies kann man auch an den Argumenten sehen, die der Koran verwendet, um sich gegen die Möglichkeit zu verwahren, dass Gott Kinder haben kann. Q 17:111 beispielsweise befürchtet, dass die Rede von einem Kind Gottes bedeuten würde, dass Gott seine Macht teilen müsste und „wegen seiner Schwäche eines Freundes bedarf“. Aber der christliche Selbstoffenbarungsgedanke will ja gerade ausschließen, dass Gott aus Bedürftigkeit handelt oder durch seine Inkarnation an Macht verliert,³⁷ so dass die mittelmeckkanischen Suren offensichtlich primär als Kritik an paganen Theorien zu lesen sind.³⁸

Allerdings scheint es offenbar auch mittelmeckkanisch einige christliche Anfragen zu geben, mit denen sich der Koran auseinandersetzt und so kann man auch im Blick auf Q 17:111 fragen, ob hier nicht doch auch christliche Gruppierungen vom Koran kritisiert werden. Vorausgesetzt wäre dann allerdings, dass diese christlichen Gruppierungen Auffassungen vertreten haben, die nach heutiger Sicht zu

34 Vgl. zu den formalen Gründen für diese These NEUWIRTH, *Imagining Mary – Disputing Jesus*, 401.

35 Vgl. Q 43:15-22 sowie die entsprechenden Erläuterungen ebd., 405.

36 Vgl. MAHMOUD AYOUB, *A Muslim view of Christianity. Essays on dialogue by Mahmoud Ayoub*. Edited by Irfan A. Omar, Maryknoll/ N.Y. 2007, 125. Walad ist ja die Nachkommenschaft ohne Geschlechtsangabe. Auch deshalb sprechen etwa syrische Christen von Jesus als *ibn* Gottes. Sidney Griffith, dem ich diesen Hinweis verdanke, weist zudem darauf hin, dass Q 6:101 klar mache, dass der Koran die Idee eines walad mit der heidnischen Idee assoziiert, dass Gott eine Gemahlin hat, die ja nun offenkundig von Christen nicht vertreten wird (vgl. SIDNEY H. GRIFFITH, *The Melkites and the Muslims: The Qurʾān, Christology, and Arab Orthodoxy*. In: *Al-Qanṭara* 33 [2012] 413-443, hier 419).

37 Vgl. KLAUS VON STOSCH, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn u.a. 2009, 47-49.

38 Diese Einsicht spiegelt sich auch in manchen klassischen Kommentaren wieder. So heißt es auch im *Tafsir al-kabir* von ar-Rāzī (gest. 1209), dass die Mekkaner die Adressaten von Q 17:111; 19:88; 43:81 sind. Vgl. FAḤR AD-DĪN AR-RĀZĪ, *Tafsir al-kabir*, altafsir.com [12.04.2015].

Entstellungen des christlichen Glaubens führen – etwa indem die Inkarnation als Handeln aus einer Bedürftigkeit Gottes heraus interpretiert wird oder Maria als Gemahlin Gottes in die Trinität aufgenommen wird. Zudem könnten die einzelnen Versteile einfach als unterschiedliche Stellungnahmen gegen den Monotheismus gewertet werden, ohne dass der eine Versteil als Erläuterung des anderen verstanden werden müsste. Aber auch in diesem Fall können Christen nur dann als Adressaten gedacht werden, wenn man sie des Tritheismus bezichtigt, was natürlich aus einer orthodoxen christlichen Auffassung unzulässig ist. Wir werden deshalb noch in einem eigenen Abschnitt bedenken müssen, mit welchen christlichen Gruppierungen es der neu entstehende Islam eigentlich zu tun hatte, um besser verstehen zu können, wie die Stimme des Korans sich hier ausdrückt.

Doch kehren wir zunächst einmal zu dem Einschub in die Sure Maryam zurück. Nach der Feststellung, dass Gott kein Kind haben kann (Q 19:35), stellt Q 19:36 in Aufnahme von Q 43:64 klar, dass Gott der Herr Jesu und der Menschen ist, d.h. er wehrt den Gedanken einer Vergöttlichung Jesu ab. Vermutlich ist hier an eine monophysitische Christologie oder mythologische Christusdeutung gedacht, die Jesus eben doch als „walad“ Gottes sieht oder ihn irgendwie vergöttlicht. Es kann auch sein, dass hier einfach einer paganen Inanspruchnahme der koranischen Aussagen in Sure Maryam über Jesus der Boden entzogen werden soll. Angelika Neuwirth geht jedenfalls davon aus, dass es hier um eine polemische Auseinandersetzung mit den heidnischen Mekkanern ging, die Jesus in ihren Götterpantheon eingereiht haben, zugleich aber darauf bestanden, dass ihre eigenen Göttinnen ihm überlegen sind.³⁹

Im weiteren Verlauf des Einschubs in die Sure Maryam stellt die Stimme des Koran warnend die Parteiungen im Glauben vor Augen und ruft im Blick auf die eschatologische Entschiedenheit der Sache zum Glauben auf (Q 19:37-40). Erst in Q 19:88-92 wiederholt sie dann noch einmal, wie ungeheuerlich es ist, Gott einen Sohn zuzuschreiben. Und Q 19:93-95 stellt klar, dass alle einzeln als Diener zur Auferstehung kommen, so dass nur Gott als Richter in Frage kommt und nicht etwa Jesus. Allerdings dient Jesus als „Erkennungszeichen der Stunde des Gerichts“ (Q 43:61), so dass ihm auch im Koran eschatologisch eine besondere Rolle zuzukommen scheint.⁴⁰

Überhaupt geht Sure az-Zuḥruf (43), deren Interventionen ja offenkundig die Vorlage für den Einschub in Sure Maryam bildete, keineswegs nur kritisch mit der Verehrung Jesu um. So betont Q 43:59 betont, dass Jesus ein „Beispiel für die Kin-

39 Vgl. NEUWIRTH, *Imagining Mary – Disputing Jesus*, 406, mit Verweis auf Q 43:57-59. Neuwirth versucht dabei durch sprachlich-stilistische Argumente zu zeigen, dass Q 43:57-65 als Vorlage für den polemischen Einschub Q 19:34-40 gedient hat, so dass die antipagane Stoßrichtung auch dieses Einschubs aus ihrer Sicht erwiesen ist (vgl. ebd., 407f.). Gleichwohl hält auch sie die Deutung als implizite Kritik an monophysitischen Formen der Christologie nicht für ausgeschlossen.

40 Hier ist der grammatische Bezug allerdings nicht klar. Es könnte auch sein, dass nicht Jesus, sondern der hier genannte Vers selbst das Erkennungszeichen des Gerichts ist. Immerhin entspricht die oben genannte Vorstellung auch der Volksfrömmigkeit und diversen Überlieferungen, die alle Jesus als wiederkehrende Endzeitfigur betrachten.

der Israels“ darstellt. Begründet wird das später im Verlauf der Sure auch dadurch, dass Jesus „klare Beweise“ (Q 43:63) im Blick auf Israel erhalten hat, so dass er Gehorsam gegenüber seiner Person einfordern kann (Q 43:63). Diese Aufforderung richtet sich allerdings in erster Linie an die Kinder Israels, so dass man in dieser Passage auch den Versuch des Korans sehen kann, die Juden einzuladen, Jesu Besonderheit wahrzunehmen, damit auf diese Weise das schreckliche Gezänk zwischen Juden und Christen aufhören kann und der Weg frei wird für die eine Gemeinde Gottes (s.o.).

Die Rolle des Heiligen Geistes bei der Geburt Jesu ist in den mittelmekkanischen Suren nur angedeutet bzw. sie wird nicht besonders herausgestellt. Wenn es heißt, dass Maria von Gottes Geist eingeblasen wird (Q 21:91), ist das noch ganz im Einklang mit dem Einblasen des Geistes Gottes bei der Erschaffung der ersten Menschen.⁴¹

Die mittelmekkanische Periode enthält also viele positive und auch für christliche Ohren bedenkenswerte Aussagen über Jesus, auch wenn viele zentrale Titel und Zuschreibungen zu Jesus noch fehlen. Jesus wird als Zeichen Gottes eingeführt, das die Barmherzigkeit Gottes verdeutlicht.⁴² Jesus erscheint zudem als der Gottesknecht und vorbildliche Mensch, als derjenige, der mit dem Willen Gottes vertraut ist und aus ihm heraus lebt, und auf diese Weise Prophet ist, so dass auch die ihm geschenkte Schrift in seiner Lehre liegen könnte. Jesus tritt mit Beweisen auf und ruft zum Gehorsam auf, ordnet sich aber radikal Gott unter und wehrt sich gegen jede Vergöttlichung seiner Person. All das könnte auch eine christliche Quelle über Jesus sagen und sie würde dabei einige interessante Anhaltspunkte für eine moderne Rekonstruktion christologischer Gedanken bieten.

Zugleich fällt das offensichtliche Desinteresse des Korans auf, wegen der erkennbaren Besonderheit Jesu über seine Natur nachzudenken.⁴³ Offenkundig steht ihm allzu deutlich vor Augen, wie leicht es zu Streitigkeiten über derartige Fragen kommen kann, als dass er sich an Spekulationen über diese Frage beteiligen möchte. Entsprechend fängt der Koran auch mittelmekkanisch bereits damit an, christologische Übertreibungen zurückzuweisen, drückt sich dabei in einer Weise aus, dass man sich fragt, mit welchen historischen Formen der Christologie er sich auseinandersetzt. Zudem ist noch nicht zureichend geklärt, welche der bisher gemachten

41 Vgl. etwa die mittelmekkanischen Verse 15:29; 38:72 sowie aus spätmekkanischer Zeit Q 32:9. Auffällig ist dabei, dass derselbe Terminus des „Einblasens“ auch in dem Zusammenhang des Vogelwunders verwendet wird (vgl. Q 3:49; 5:110), so dass Jesus hier in eine göttliche Rolle schlüpft und verständlich wird, wieso er in medinensischer Zeit auch als Geist Gottes angesehen wird.

42 Mir scheint es sogar so zu sein, dass das Jesusbaby die Barmherzigkeit Gottes gewissermaßen inkarniert. Ich habe zumindest Mühe mir vorzustellen, wie ein Baby spricht, so dass ich eher das Sein des Babys und seine Ausstrahlung als Grund dafür sehen würde, dass die Menschen sich hier überzeugen lassen.

43 Vgl. NEUWIRTH, *Imagining Mary – Disputing Jesus*, 408. Neuwirth meint sogar, dass der Koran Jesus im Vergleich zu Maria nur eine untergeordnete Rolle zuweist – eine Behauptung, die mir angesichts der zahlreichen oben genannten Aussagen über Jesus nicht so recht einleuchtet. Allerdings hat sie natürlich Recht, dass der Koran selbstverständlich davon ausgeht, dass man Jesus keine göttliche Natur zuschreiben kann (vgl. ebd., 411).

Aussagen nur für Jesus gelten und wo von ihm nur gesagt wird, was auch für andere Propheten gilt. Von daher braucht es dringend die Einordnung der bisher gemachten Aussagen über Jesus (und Maria) in eine eigene koranische Prophetologie, die in spätmekkanischer und frühmedinensischer Zeit auch tatsächlich vorgenommen wird und die wir im Folgenden kurz rekonstruieren wollen. Danach soll zumindest skizzenhaft der Forschungsstand zur Christologie zur Zeit der Herabsendung des Korans referiert werden.

2. Die spätmekkanischen und frühmedinensischen Verse: Entwicklung einer koranischen Prophetologie unter Würdigung der Besonderheit Jesu

Die koranischen Verse über Jesus aus spätmekkanischer und frühmedinensischer Zeit bieten eine eigene Prophetologie, die es erlaubt, Jesus in die Reihe der Propheten einzugliedern (Q 6:83-88) und damit seine Rolle zu relativieren, zugleich aber auch seine Besonderheit genauer zu konturieren. In relativierender Stoßrichtung wird immer wieder betont, dass wir keine Unterschiede zwischen den Propheten machen dürfen (Q 2:136; 3:84).⁴⁴ Auf der anderen Seite werden gleich zu Beginn der medinensischen Verse zwei besondere Charakteristika Jesu ausgesagt: Gott habe ihm „die klaren Beweise gegeben und ihn mit dem heiligen Geist gestärkt“ (Q 2:87; 2:253). Dass hier eine Besonderheit Jesu gegeben ist, die seinen besonderen Rang begründet, wird ausdrücklich ausgesagt (Q 2:253) und ist in der koranischen Prophetologie also integriert. Auch der Textbefund des Korans macht deutlich, dass zumindest bei der Stärkung mit dem *rūḥ al-qudus*, also dem Heiligen Geist ein in medinensischer Zeit auch später noch einmal wiederholtes Spezifikum Jesu ausgesagt wird (Q 5:110), insofern sonst im Koran nie davon die Rede ist, dass Gott einen Menschen mit dem Heiligen Geist stärkt.⁴⁵

Das zweite in Q 2:253 genannte Charakteristikum Jesu besteht in dem Zuspruch, dass Jesus eine Mitteilung bzw. Botschaft erhalten hat, die keinen Raum für Zweifel lässt, eben die *bayyina*, also etwas Klares, deutlich Begründetes und Offensichtliches, das in der muslimischen Tradition in der Regel im Sinne der Wunder-taten Jesu verstanden wird. Die klaren Beweise als solche können allerdings nicht

⁴⁴ Allerdings kommt auch schon dieser Punkt auf die Leseweise an, insofern hier auch nur gemeint sein kann, dass aus Gottes Perspektive keine ontologischen Wertunterschiede zwischen den Gesandten gemacht werden dürfen, sich die Propheten aber sehr wohl in ihren verschiedenen Gaben und Aufgaben unterscheiden und das von Gott selbst auch ausgeführt wird. Nach dieser Deutung dürften wir Menschen also nur keine Unterschiede aus eigener Deutungshoheit machen, während es legitim bliebe, die göttlichen Hinweise in einer Prophetologie auszuwerten, die die jeweiligen Spezifika der Propheten festhält.

⁴⁵ Nach der vierten bei ar-Rāzī referierten Deutung ist *ar-rūḥ* das, was Jesus eingehaucht wurde, und *qudus* ist Gott selbst (ÇINAR, Maria und Jesus im Islam, 124). Damit ist ar-Rāzī ein Beispiel dafür, dass die islamische Tradition den Heiligen Geist keineswegs durchgehend mit dem Erzengel Gabriel identifiziert, sondern durchaus sensibel dafür ist, dass wir es hier mit dem Atem und Geist Gottes selbst zu tun haben, der Jesu jungfräuliche Empfängnis allererst ermöglicht.

als Besonderheit Jesu eingestuft werden, weil sie auch anderen Propheten wie beispielsweise Mose zur Verfügung standen (vgl. u.a. Q 3:184; 5:32; 9:70; 14:9; 40:22). Sie sind also eher ein allgemeines Kennzeichen von Propheten im Koran, die eben im Sinne dieser Klarheit Gottes Wort so bezeugen können, dass es für die Menschen verständlich wird, gewissermaßen in einer klaren Rede.⁴⁶ Es wird allerdings auch immer wieder im Koran thematisiert, dass diese klaren Beweise nicht so erfolgreich gewirkt haben wie man erwarten sollte und eben auf Unglauben und Argwohn gestoßen sind. So wird gemutmaßt, dass es sich bei diesen Wundern nur um Zauberei handeln könnte (vgl. Q 61:6; 5:110). Vielleicht hat die Klarheit der Beweise bei Jesus also mit seiner Stärkung mit dem Heiligen Geist zu tun, so dass sie ihre letzte Überzeugungskraft und die Klarheit ihrer Rede (vgl. dieselbe Wortwurzel in Q 55:4) nur entfaltet werden kann, wenn sie mit Hilfe des Geistes gesehen werden⁴⁷ bzw. wenn der Geist die Menschen daran hindert, die eigentlich offensichtliche Wahrheit zu verhüllen. Und auch für Jesus wäre die Klarheit seiner Zeichen dann von seiner Stärkung durch den Heiligen Geist vermittelt. Das würde dann auch den Wundern und Zeichen selbst eine andere Qualität als bei den alttestamentlichen Propheten geben, weil sie jetzt hier Ausweise einer besonderen geistgewirkten Verbundenheit mit Gott und Autorisierung durch ihn sind.

Eine solche Überlegung bleibt aber spekulativ, zumal der Koran in diachroner Rekonstruktion seiner Aussagen über Jesus erst später beginnt, seine Aussagen über Jesus genauer zu differenzieren. Um diese Differenzierungsschritte genauer verstehen zu können und auch die bisher gemachten Andeutungen ein wenig einordnen zu können, ist es wichtig, sich wenigstens skizzenhaft mit der Christologie auf der arabischen Halbinsel zur Zeit der Herabsendung des Koran auseinanderzusetzen.

Exkurs: Christologie zur Zeit der Herabsendung des Koran

Auf der arabischen Halbinsel scheint im 7. Jahrhundert die Mehrheit der Christen zu den Gegnern des Konzils von Chalcedon gehört zu haben, zu den sogenannten *Jakobiten* bzw. *Antichalcedoniern*. Dagegen scheint es so zu sein, dass der nestorianische Einfluss nach der „Befriedung“ des Landes durch die Perser 570 weitgehend auf die Hauptstadt San'a begrenzt blieb, so dass der Nestorianismus auf der arabischen Halbinsel ein Randphänomen blieb.⁴⁸ Dagegen waren die Antichalcedonier bzw.

46 Vgl. den Hinweis auf die klare Rede in Q 55:4, das ebenfalls auf dieselbe Wurzel wie *bayyina* nämlich *bāna* zurückgeht.

47 Das würde gut zur Brotrede im Johannesevangelium passen. Auch dort geht es in Joh 6,30 darum, dass die Jünger Zeichen (klare Beweise) fordern, die sie jedoch dann in der Art und Weise wie sie von Jesus gegeben werden nicht verstehen (Joh 6,35f.). Der Autor des JohEv möchte herausstellen, dass Jesu Gabe des „Brottes des Lebens“ nur mit Hilfe des Geistes verstanden werden kann (Joh 6,63). Und gerade darin unterscheidet sich ja auch Jesus von den alttestamentlichen Propheten, die gerade im 6. Kapitel im Hinblick auf Jesu Wirken stark abgewertet werden (siehe Joh 6,49).

48 Vgl. RENÉ TARDY, *Najrân. Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beirut 1999, 165f. Tardy geht davon aus, dass dieser Monophysitismus julianistisch beeinflusst war (ebd., 172). Der Julianismus – be-

Jakobiten zwar nur mit einer schwachen kirchlichen Hierarchie auf der arabischen Halbinsel vertreten, aber mit großer Beliebtheit unter den Gläubigen, insbesondere „im Umkreis der Ghassaniden-Residenzen“⁴⁹. Ja, die im arabischen Nordwesten anässigen Ghassaniden scheinen insgesamt Antichalcedonier gewesen zu sein.⁵⁰

Auch die Christen in Südarabien scheinen antichalcedonisch dominiert gewesen zu sein. Mitte des 5. Jahrhunderts hatte das Christentum beispielsweise bereits in Naḡran Fuß gefasst.⁵¹ Man nimmt an, dass es in Naḡran auch eine antichalkedonische Hierarchie gab, während man davon ausgeht, dass die chalkedonische Richtung auf der arabischen Halbinsel nicht durch eine eigene Hierarchie vertreten war.⁵² Äthiopien, das schon seit Mitte des 4. Jahrhunderts vollständig zum Christentum bekehrt war⁵³, agierte offensichtlich als Schutzmacht für die Christen in Südarabien.⁵⁴ In einer zweiten Missionswelle war Äthiopien für die antichalcedonische Bewegung gewonnen worden,⁵⁵ so dass man davon ausgehen kann, dass Südarabien klar antichalcedonisch dominiert war.

Das äthiopische Christentum scheint dabei auch stark vom Judentum geprägt zu sein.⁵⁶ Insbesondere die Abessinier scheinen in ihrer Theologie den Gedanken gepflegt zu haben, dass die Erwählung Israels auf sie übergegangen ist und sie jetzt das erwählte Volk Gottes sind.⁵⁷ Dabei betonen sie besonders die Messiaswürde Jesu, so dass der Messiasstitel bei ihnen die Rolle spielt, die im Oströmischen Reich der Logostitel hatte.⁵⁸ Ihre Theologie und Frömmigkeit war dabei so ausgerichtet, dass in ihr „die Mariologie in einzelnen Fällen ein solches Übergewicht bekommt, dass sogar eine eucharistische Anaphora marianisch stilisiert wird.“⁵⁹

nannt nach seinem Gründer Julianus – bzw. Aphthartodoketismus lehrte die Unvergänglichkeit des Leibes Jesu. Wir werden auf diese Position noch weiter unten bei der Diskussion von Q 5:75 zurückkommen. Auch Theresia Hainthaler bestätigt, dass die Nestorianer nach 570 „wohl sicher in den Städten und besonders in den Häfen von Jemen zu finden [waren; VÉ.], aber es gibt keinen Beleg, dass sie unter der Landbevölkerung Wurzel fassten.“ (THERESIA HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung*, Leuven-Paris-Dudley/ MA 2007 [Eastern Christian Studies; 7], 134).

49 HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, 57.

50 Vgl. ebd., 79.

51 Vgl. ALOIS GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 2/4: *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451*. Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler, Freiburg-Basel-Wien 1990, 312. Vgl. auch WERNER SCHMUCKER, *Die christliche Minderheit von Naḡran und die Problematik ihrer Beziehungen zum frühen Islam*, Bonn 1973 (BOS 27/1); SCHEDL, *Muhammad und Jesus, 374-397*. Die Christen von Naḡran gelten in der islamischen Tradition auch als der Anlass der Offenbarung von Q 3:61-62.

52 HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, 129.

53 Vgl. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 2/4, 306.

54 Vgl. ebd., 309.

55 Vgl. ebd., 308.

56 Vgl. HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, 139. Zur Diskussion um judenchristliche Einflüsse auf den Islam vgl. die Hinweise bei NEUWIRTH, *Imagining Mary*, 412, die aber – anders als beispielsweise François de Blois – nicht viel von der Behauptung einer judenchristlichen Beeinflussung des Korans hält.

57 Vgl. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 2/4, 345.

58 Vgl. ebd., 344.

59 Ebd., 402.

Diese abessinische Kirche wird in der Orientalistik deshalb schon lange als die Kirche bezeichnet, „wo Maria – als Erbin der Isis – eine Verehrung genossen hat wie sonst nirgends in der Christenheit.“⁶⁰

Die syrisch geprägten Antichalcedonier waren Angehörige der westsyrisch-orthodoxen Kirche von Antiochien und gingen in ihrer Christologie davon aus, dass Christus „eine fleischgewordene Natur (oder Hypostase) des Gott-Logos [ist; Vf.]. ... Die Polemik warf ihnen Vermischung vor und nannte sie Monophysiten oder Eutychnianer.“⁶¹ Passender ist die Bezeichnung als „Miophysiten“ oder als „Antichalcedonier“⁶², weil sie nicht etwa der häretischen Lehre des Eutyches folgten, sondern der Christologie des bekannten Kirchenvaters Kyrill von Alexandrien.⁶³ Diese Antichalcedonier boten bereits in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts „ein Bild starker Zersplitterung von einander verurteilenden Gruppierungen“⁶⁴ – und alles spricht dafür, dass sich diese Lage im siebten Jahrhundert eher noch zugespitzt hat. Wie weit verbreitet der miaphysitische Ansatz in der syrischen Kirche war, wird etwa daran deutlich, dass in der Disputation von Antiochien 596 eine Präexistenz der menschlichen Natur Jesu angenommen wird⁶⁵ – eine aus Sicht der heute dominierenden Christologien völlig unannehmbare Vorstellung.

Mitte des 6. Jahrhunderts hat sich innerhalb der Antichalcedonier die Gruppe der sogenannten *Tritheiten* abgespalten, „deren Vorstellungen durch Johannes Philoponos eine philosophische Begründung erfuhren.“⁶⁶ Der Tritheismus scheint in der Zeit der Entstehung des Korans insbesondere in Syrien unter den Antichalcedoniern weit verbreitet gewesen zu sein. Er behauptet ganz gegen die heutige kirchliche Lehre die Existenz von drei trinitarischen Hypostasen mit je einer eigenen Ousia, Physis und Gottheit;

ein weiterer Mönch namens Polykarp verbreitete diesen „Polytheismus“ in den Gebieten von Asia und Karien. Selbst die kaiserliche Familie zeigte sich für solche Spekulationen anfällig, da Johannes in Athanasius, dem Enkel der Kaiserin Theodora, einen begeisterten Anhänger fand.⁶⁷

Wir müssen also davon ausgehen, dass der Tritheismus von Syrien aus auch die Christologien auf der arabischen Halbinsel beeinflusst hat und es also nicht verwunderlich ist, wenn sich Anspielungen auf ihn im Koran finden.

60 TOR ANDRAE, *Der Ursprung des Islam und das Christentum*, Uppsala 1926, 205.

61 HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, 31.

62 Vgl. ebd., 33.

63 Vgl. JOHANNES OELDEMANN, *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Kevelaer 2008, 23.

64 ALOIS GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*. Hg. v. THERESIA HAINTHALER, Freiburg-Basel-Wien 2002, 403.

65 Vgl. ebd., 436.

66 HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, 32.

67 GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3*, 280f. Auch bei dem eben erwähnten Philoponos sind „Vater, Sohn und Geist drei Hypostasen in der Form von drei konkreten Einzelnaturen“ (ebd., 290).

Die westsyrische Christologie betont im Übrigen sehr stark die göttliche Natur Jesu Christi und versucht seine menschliche Natur zu marginalisieren – sicher auch in polemischer Abgrenzung von dem angeblichen Nestorianismus der ostsyrischen Theologie. „Aus Angst vor Nestorianismus hat Jakob [von Sarug, einer der bekanntesten westsyrischen Theologen; Vf.] wohl menschliche Züge der Person Christi mindestens sehr zurückhaltend gezeichnet, wenn nicht verdunkelt.“⁶⁸

Die außerkoranischen Quellen lassen nur wenige Rückschlüsse auf die genaue Verbreitung von Christen in Mekka und Medina zu. Zumindest kann man aber davon ausgehen, dass Mekka als Handelszentrum im Kontakt mit Syrien stand und zumindest zwei Karawanen jährlich regelmäßig zwischen Mekka und Syrien verkehrten.⁶⁹ Christen scheinen in Mekka allerdings nur einen sehr geringen Einfluss gehabt zu haben, und es lassen sich keine Hinweise auf kirchliche Strukturen finden. „Die Christen, von denen wir wissen, seien eine Anzahl Sklaven, Abenteurer, Kaufleute, Weinverkäufer“⁷⁰ gewesen, aber nach *Henri Lammens* auch Ärzte, Chirurgen und Zahnärzte.⁷¹ Sicher ist jedenfalls, dass zumindest zeitweise christliche Händler in Mekka tätig waren.⁷²

Nach Lammens ist es so, dass Mekka vor der Hidschra zeitweise von christlichen Abessinern besetzt war. Zudem habe Mekka offenbar intensive Beziehungen nach Nağran und zu anderen christlichen Zentren im Jemen gehabt – wie man an der entsprechenden Bedeutung der Nağraniten in der *sīra* und der frühen Koranexegese sehe.⁷³ Unter den quraischitischen Clans seien es vor allem die Banu Asad gewesen, die Sympathien mit dem Christentum hatten,⁷⁴ insofern manche von ihnen wohl mit den Ghassaniden affiliert waren.⁷⁵ Trotz allem seien die Christen in Mekka vor der Hidschra aber insgesamt äußerst schwach aufgestellt gewesen,⁷⁶ so dass Muhammad zwar etwas über sie erfuhr, aber keine präzisen theologischen Abgrenzungen vornehmen konnte oder wollte⁷⁷ – das änderte sich erst in Medina, vor allem durch die Präsenz von Juden.⁷⁸ Denn Christen scheint es in Medina kaum gegeben zu haben – so zumindest das Urteil in der bisherigen christlichen

68 Ebd., 655.

69 Vgl. HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, 137 Fn. 2.

70 Ebd., 138.

71 Vgl. ebd., 140, mit Verweis auf HENRI LAMMENS, *Les chrétiens à la Mecque à la veille de l'hégire*. In: DERS., *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, Beyrouth 1928, 1-49, hier 29, den sie bis heute für die beste und umfassendste Quelle zu den Christen in Mekka hält.

72 Vgl. JOHN SPENCER TRIMMINGHAM, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic times*, London-New York 1979, 260. Da Mekka wohl ein Zentrum des Sklavenhandels war, dürfte auch die Existenz christlicher Sklaven sehr wahrscheinlich sein (vgl. LAMMENS, *Les chrétiens à la Mecque à la veille de l'hégire*, 12).

73 Vgl. LAMMENS, *Les chrétiens à la Mecque à la veille de l'hégire*, 16.

74 Vgl. ebd., 37.

75 Vgl. ebd., 38.

76 Vgl. ebd., 47.

77 Natürlich kann es auch so sein, dass in dieser Frühzeit der Offenbarung einfach nur aus strategischen Gründen keine präzisen theologischen Aussagen vorgenommen werden, um die Debatte erst einmal zu eröffnen.

78 Vgl. LAMMENS, *Les chrétiens à la Mecque à la veille de l'hégire*, 48.