

Identität durch Ambiguität?

Eine Auseinandersetzung mit der Sure *Āl ʿImrān* aus katholischer Perspektive

Klaus von Stosch

Im Koran gibt es einen Vers, der ausdrücklich konzediert, dass es das Phänomen der Ambiguität im Sinne von Mehrdeutigkeit auch im Koran selbst gibt. An der entsprechenden Stelle heißt es:

„Er ist es, der auf dich das Buch herabgesandt hat. Einige seiner Verse sind klar zu deuten – sie sind der Kern des Buches, andere sind mehrfach deutbar. Doch die, in deren Herzen Verwirrung ist, die folgen dem, was darin mehrfach deutbar ist, um Zweifel zu erwecken und um es auszudeuten. Doch nur Gott kennt dessen Deutung. Und die im Wissen fest gegründet sind, die sagen: ‚Wir glauben daran. Alles kommt von unserem Herrn.‘“ (Q 3:7)

In dieser Bobzin folgenden Übersetzung kennt also nur Gott selbst die Bedeutung der mehrdeutigen Verse, und es wird zur Tugend der Interpreten, die Ambiguität der Verse auszuhalten und als gottgegeben zu akzeptieren.¹ Allerdings ist diese gerade im sunnitischen Islam

¹ Der vorliegende Beitrag übernimmt in aktualisierter und deutlich veränderter und erweiterter Form eine Reihe von Gedanken und Formulierungen aus folgenden beiden Büchern: *M. Tatari/K. von Stosch*, Prophetin – Jungfrau – Mutter. Maria im Koran, Freiburg i. Br. 2021, 206–258; *M. Khorchide/K. von Stosch*, Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg i. Br. 2018, 127–156. Aus intertextueller Perspektive kann man annehmen, dass die Idee einer solchen Unterscheidung zwischen ambiguen (*mutašābih*) und klaren (*muḥkam*) Textstellen in den spätantiken Debatten, insbesondere in den innerchristlichen Auseinandersetzungen um die Schrifthermeneutik, so geläufig war, dass sie sich auch für den Verkünder des Korans anbot. Bereits Irenäus von Lyon (spätes 2. Jh.) argumentiert gegen eine Tendenz der „Gnostiker“, sehr ambigüe Schriftstellen zur Grundlage ihrer Theologie zu machen, und erklärt, dass „für Menschen mit Verstand die Ambiguität sich nicht durch eine andere Ambiguität auflösen lässt, und auch nicht die Rätsel durch ein noch größeres Rätsel; sondern die derartigen [Stellen] lassen sich aus den offenkundigen und kohärenten und klaren [Stellen] heraus klären“ („nec ambiguitas per aliam ambiguitatem solvetur apud eos qui sensum habent, aut aenigmata per aliud maius aenigma; sed ea quae sunt

weit verbreitete Deutung nicht unumstritten. Denn der Vers könnte auch bedeuten, dass nicht nur Gott die Bedeutung der mehrfach deutbaren Verse kennt, sondern auch die, die im Wissen fest gegründet sind. Die grammatikalische Struktur der Sätze lassen an diesem neuralgischen Punkt unterschiedliche Interpunktionen zu, die eben in einer der beiden möglichen Varianten diese zweite Lesart ermöglichen.² Dann wäre es gerade keine Tugend für Exegeten Ambiguität zu akzeptieren, sondern sie wären aufgefordert, ihr Wissen fest zu gründen und so zu einer eindeutigen Auslegung zu kommen. Welche Deutung von Q3:7 richtig ist, lässt sich aus seiner philologischen Analyse nicht erschließen. Die koranische Explikation seiner Ambiguität ist also selber ambigue.

Will man an dieser Stelle klarer sehen, welche Strategie hinter dieser koranischen Überlegung steckt, lohnt es sich, den Gesamtzusammenhang der entsprechenden Sure einer genaueren Untersuchung zuzuführen. Wir wollen dadurch klären, ob das Auftreten von Ambiguität im Sinne von Unbestimmtheit, Mehrdeutigkeit und Widersprüchlichkeit³ nur als Problem anzusehen ist oder auch Chancen bietet. Nicht selten geht die westliche Koranexegese davon aus, dass Q3:7 ein nachträglicher Eintrag in die Sure ist, der auf die Inanspruchnahme mehrdeutiger Verse nach dem Tod Muhammads reagiert.⁴ Die Konzessionierung von Ambiguität wäre dann ein Krisenphänomen und letztlich ginge es allein um ihre Zählung und Beherrschung. Möglicherweise lässt sich – wenigstens aus der Sicht

talia ex manifestis et consonantibus et claris accipiunt resolutiones“, *Adversus Haereses* 2.10.1, s. D. W. Jorgensen, *Treasure Hidden in a Field: Early Christian Reception of the Gospel of Matthew*, Berlin – Boston 2016, bes. 82, Fn. 170).

² Vgl. A. Neuwirth, *The house of Abraham and the house of Amram. Genealogy, patriarchal authority, and exegetical professionalism*, in: Dies./N. Sinai/M. Marx (Hrsg.), *The Qurʾān in Context. Historical and literary investigations into the Qurʾānic milieu (Texts and Studies of the Qurʾān; 6)*, Leiden 2010, 499–532, 515: „Verse 3:7 is a *crux interpretum* that has been the subject of numerous debates since the expression *ar-rāsikhūna fi l-ʿilm*, ‘those firmly rooted in knowledge,’ can be construed both as the end of the sentence preceding it, and as the beginning of the one following it, thus either reserving the prerogative of exegesis to God or attributing it to both God and the learned.“

³ Vgl. M. Bauer/J. Knappe/P. Koch/S. Winkler, *Dimensionen der Ambiguität*, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 158 (2010) 7–75, 7.

⁴ Vgl. N. Sinai, *The Qurʾān. A historical-critical introduction*, Edinburgh 2017, 52–54.

heutiger Koranrezipienten – die Einführung der Kategorie der Ambiguität aber auch produktiv wenden und sie ermöglicht eine reichere Sicht auf die Sure.⁵

Bereits Angelika Neuwirth hat vorgeschlagen, Q3:7 als hermeneutisch bedeutsame Leseanweisung für die gesamte Sure zu sehen. Sie sieht ihn einerseits als Tribut an die rabbinische Tradition der Exegese, die ja zentral darin besteht, Ambiguität auszuhalten und unterschiedliche Lesarten nebeneinander stehen zu lassen. In dieser Lesart signalisierte der Vers die Entdeckung der Ambiguität durch die koranische Gemeinde, die sie von rabbinischen Traditionen in Medina übernimmt.⁶ Andererseits setzt sich die Sure *Āl ʿImrān* aber auch intensiv mit der Christologie und Mariologie auseinander, so dass Neuwirth auch schon überlegt hat, ob der Vers nicht als christologischer Hinweis zu lesen ist, der die Ambiguität von Christustiteln thematisiert und damit vorbereitet, dass der Koran in dieser Sure Titel aus der hohen Christologie aufgreift.⁷ Die Lektüreeanweisung könnte dann bedeuten, dass es darum geht, dass die Aussagen des Korans über Jesus und Maria bewusst ambig gestaltet sind, um eine christliche Lesart zu ermöglichen. Zugleich soll es aber auch möglich sein, die Verse als Distanzierung von einer hohen Christologie zu deuten. Die Verse wären dann bewusst mehrdeutig, um christliche und jüdische Deutungen auszubalancieren und der neu entstehenden islamischen Gemeinde hier eine Identität zu geben, die an dem entscheidenden Trennungsgrund von Judentum und Christentum eine Festlegung vermeidet.

⁵ Unser Artikel wird deswegen einmal heuristisch die Perspektive entfalten, dass die in Q3:7 diagnostizierte Ambiguität tatsächlich auch in der Sure anzutreffen ist und positiv verstanden werden kann. Ob sich diese These tatsächlich historisch in dem Sinne erhärten lässt, dass die koranische Gemeinde bzw. der Verkünder des Korans bewusst Ambiguität einsetzt oder ob dieses Phänomen eher in der Rezeption ermöglicht wird, soll hier auf historischer Ebene nicht entschieden werden. Sicher erscheint uns lediglich, dass der Koran Leerstellen bzw. Unbestimmtheiten aufweist, die sich im Sinne der noch zu entfaltenden Überlegungen dieses Artikels deuten lassen.

⁶ Vgl. A. Neuwirth, *The house of Abraham and the house of Amram* (s. Anm. 2), 518.

⁷ Vgl. A. Neuwirth, *Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie*, Berlin – Boston 2014, 87f.

In jedem Fall ist es offensichtlich, dass die Sure *Āl ʿImrān* eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Christentum leistet und dabei einen bedeutsamen Schritt auf das Christentum zuzumachen scheint, indem es wichtige Christustitel aufgreift, die der Verkünder des Korans vorher noch zu vermeiden gesucht hat. Die muslimische Tradition erklärt diese Auseinandersetzung durch die Begegnung Muhammads mit einer Delegation der Christen von Nağran, die den Koran in der Sure *Āl ʿImrān* dazu veranlasst, noch einmal die Rolle von Jesus zu erläutern.⁸ Es lohnt sich also genauer zu überprüfen, ob die Aussagen zu Christentum und Judentum in der Sure so verstanden werden können, dass sie Ambiguität zu tolerieren bereit sind, um eine inklusive Verhältnisbestimmung vorzunehmen. Dann hätte die bewusst in Kauf genommene Ambiguität die Funktion missverständliche Aussagen aus Christologie und Mariologie so einzubinden, dass sie zwar mehrdeutig bleiben und auch eine christliche Lesart zulassen, aber zugleich in ihrer Ambiguität so gezähmt sind, dass sie in die koranische Theologie eingebettet werden können.

Oder aber die Auseinandersetzung mit den abrahamischen Schwesterreligionen wäre als harte Abgrenzung zu verstehen. Dann wären die scheinbar ambigen Aussagen von ihrer Mehrdeutigkeit zu befreien und in eine antichristologische Deutung umzuwandeln. Welche Deutung richtig ist, lässt sich nur durch eine genaue Textanalyse erschließen.

Wir wollen bei dieser Lektüre so vorgehen, dass wir im ersten Schritt fragen, wie die Identität der neu entstehenden muslimischen Glaubensgemeinschaft bestimmt wird. Wir werden sehen, dass diese Identität inklusiv und nicht abgrenzend geltend gemacht wird, nichtsdestotrotz aber eine gewisse Ambiguität in der Identitätsbestimmung bleibt – gerade wenn man das Verhältnis zum Christentum bedenkt (1). Dieses Verhältnis wollen wir dann in einem zweiten Schritt genauer untersuchen, indem wir uns den Christustiteln der Sure zuwenden, die sich durchgehend als ambigue erweisen (2). Im dritten Schritt wollen wir aus dem narrativen Kern unserer Sure einen

⁸ Vgl. *ʿAlī ibn Aḥmad al-Wāḥidī*, *Asbāb nuzūl al-Qurʿān*, hrsg. v. K. Basyūnī Zağlūl, Beirut 1991/1411, 99f. Nach den traditionellen Erzählungen endet diese Begegnung allerdings im Streit, d. h. den Christen der Zeit Muhammads war das Entgegenkommen seitens des Verkünder des Korans offenbar nicht weitgehend genug.

Deutungsvorschlag für diese bleibende Ambiguität in der muslimischen Identitätsbestimmung und dem Verhältnis zum Christentum machen (3). Diese erweist sich dann als Herausforderung katholischer Identität, die es noch abschließend zu bedenken gilt.

1. Zur Ambiguität in der Formierung islamischer Identität

Bemüht man sich ausgehend von Sure *Āl 'Imrān* um die Bestimmung islamischer Identität, so bewegt man sich nach allem bisher Gesagten also im Kontext einer prononcierten Artikulierung von Ambiguität in den koranischen Versen selbst. Allerdings wird diese Ambiguität nicht für alle Verse behauptet. Vielmehr ist klar, dass es im Koran auch klar verständliche Aussagen gibt, die zugleich Grundlage der Deutung der ambigen Verse sein sollen. Überlegt man, welche Aussagen an dieser Stelle gemeint sein könnten, so wird man beim Blick auf die Sure schnell fündig. Schon ihr Prolog beginnt mit der prominentesten Bestimmung des islamischen Glaubensbekenntnisses überhaupt: „Gott: Kein Gott ist außer ihm.“ (Q 3:2) Am Ende der einleitenden Verse wird dieses Bekenntnis wiederholt (Q 3:6), sodass es die gesamte Einleitungspassage vor Vers 7 rahmt und damit eine verlässliche Orientierung dafür gibt, worin die zentrale Botschaft der klaren Verse des Korans besteht und worauf islamische Identität nicht verzichten kann. Auch in Auseinandersetzung mit dem Christentum wird in der Sure immer wieder das Bekenntnis zu dem einen Gott als unverhandelbarer Kern des Glaubens bestimmt, z. B. in Q 3:62 und Q 3:64.

Ebenso prominent prägen eschatologische Gerichtsankündigungen die Sure. So heißt es bereits in Q 3:9: *Siehe, du wirst die Menschen sammeln zu einem Tage, über den kein Zweifel herrscht: Siehe, Gott bricht das Versprechen nicht.* Interessant ist, wie sehr hier kurz nach der Thematisierung von Ambiguität und Zweifel in Q 3:7 von der eschatologischen Klarheit die Rede ist, die keinen Raum für Zweifel lässt. Auch die Ausschmückung der Gerichtssituation in Q 3:10–17 und an vielen anderen Stellen ruft in die Entscheidung und lässt keinen Raum für Ambiguität. In Q 3:18 folgt dann wieder das Bekenntnis zu dem einen Gott, der jetzt passend zum Gerichtskontext in seiner Gerechtigkeit gepriesen wird. Und dann kommt der berühmt-berühmte Vers: *Siehe, die Religion bei Gott ist der Islam* (Q 3:19). In Nazaret

etwa prangt dieser Vers über einer Moschee am Fuß des Wegs zur Geburtskirche und wird eindeutig auf den Islam als Religion bezogen. In diesem Kontext kann er nur als Bekenntnis zu einem religionstheologischen Exklusivismus verstanden werden. Doch im Kontext des Korans ist die Sache alles andere als klar.

Denn das koranische Wort für Religion, *dīn*, bedeutet unter anderen *Recht*, *Gericht* oder *Gesetz*.⁹ Und das hier als *Islam* übersetzte Wort meint erst einmal nur das *Sich-Hingeben* an Gott. Das heißt Q 3:19 könnte erst einmal einfach nur besagen, dass es bei Gott nur ein Gesetz gibt, nämlich die Gottergebenheit bzw. das Sich-Hingeben an seinen guten Willen. Ob nicht auch Christentum und Judentum in diesem Sinne eine solche Gottergebenheit bewirken können, wäre dann an dieser Stelle nicht ausgesagt. Der nachfolgende Vers macht zumindest deutlich, dass das Kriterium der Gottergebenheit das Entscheidende ist und nicht das Bekenntnis zu einer bestimmten Religion. So heißt es:

„Wenn sie mit dir streiten, sprich: ‚Ich habe mich Gott ganz ergeben, ich und wer mir folgt.‘ Und sprich zu denen, denen das Buch gegeben ward, und zu den Unkundigen: ‚Wollt ihr euch denn nicht ergeben?‘ Wenn sie sich ergeben, dann sind sie rechtgeleitet.“ (Q 3:20)

Damit wird schon klar, dass es Juden und Christen gibt, die ebenfalls gottergeben sind, die also ebenfalls Muslime sind. Denn ein Muslim ist von der Wortbedeutung her eben ein Gottergebener. Hier deutet sich also an, dass es den Islam und das Muslimsein nicht nur als abgrenzende Bestimmung der Identität einer neuen Religion gibt, sondern auch als inklusive Bestimmung einer neuen Bewegung, zu der auch Christen und Juden gehören dürfen, ohne ihre spezifisch christliche und jüdische Identität aufzugeben. Und offenkundig ist es letztere Bedeutung, die in der Sure *Āl ‘Imrān* angezielt ist.

Diese inklusive Bestimmung der islamischen Identität bestätigt sich auch dadurch, dass in der Sure mehrfach deutlich gemacht wird, dass es auch Gläubige bzw. Gottergebene unter den Buchbesitzern gibt und damit unter Juden und Christen (Q 3:110.113 f.). Besonders

⁹ Vgl. G. el Masri, *The Semantics of Qur’anic Language: al-Āḥira*, Leiden – Boston 2022, 175, Fn. 10. Die weiteren Grundbedeutungen von *dīn* sind Offenbarung/Religion und Schuld/Verpflichtung (ebd.; vgl. auch L. Gardet, Art. *Dīn*, in: *Encyclopaedia of Islam*, Zweite Auflage, online: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0168 [abgerufen am 12.09.2022]).

prominent wird dies im vorletzten Vers der Sure, der geradezu programmatisch betont:

„Siehe, unter den Buchbesitzern ist wahrlich mancher, der an Gott glaubt und an das, was zu euch herabgesandt ward und zu ihnen. Demütig sind sie gegen Gott und verkaufen Gottes Zeichen nicht für geringen Preis.“ (Q 3:199)

Damit spielt der Verkünder des Korans auf einen Vers weiter oben in derselben Sure an, der eben dieses Verkaufen der Zeichen Gottes für geringen Preis bestimmten Juden oder Christen vorgeworfen hatte (Q 3:77). Diese Buchbesitzer verbergen die Wahrheit (Q 3:71), sprechen wissentlich Lüge über Gott und wollen geliehenes Geld nicht zurückgeben (Q 3:75). Dabei macht der Wortlaut einer ganzen Reihe von Versen deutlich, dass es immer nur um bestimmte Gruppierungen in Judentum und Christentum geht, nicht aber um die Religionen insgesamt (vgl. Q 3:69.72.75.78.100). Von daher dürfen auch Verse, die sich ohne eine solche explizit gemachte Einschränkung direkt an die Schriftbesitzer wenden, so verstanden werden, dass sie jeweils bestimmte Gruppen vor Augen haben.¹⁰ Entsprechend betont der Koran ausdrücklich, dass Gott die liebt, die ihn fürchten und gut leben, ohne dabei eine bestimmte Religion einzufordern (Q 3:76).

Im Blick auf die Frage, ob also auch Christen als Gottergebene angesehen werden können, ist es auffällig, dass die Jünger Jesu ebenso als *muslimūn* bezeichnet werden (Q 3:52) wie die Christen, die den Monotheismus als gemeinsame Grundlage akzeptieren (Q 3:64). Interessant ist, dass sich die Jünger Jesu in Q 3:52 als Helfer (*anṣār*) Gottes bezeichnen – eine Bezeichnung, die der Verkünder des Korans auch für die medinensischen Helfer Muhammads verwendet (vgl. etwa Q 9:100.117) –, sodass hier ein weiteres Indiz für ein inklusives Verständnis der Bestimmung islamischer Identität in Sure *Āl Imrān* gegeben ist. Auch das Ende der Behandlung Jesu in der Sure ist ver-

¹⁰ Dies gilt insbesondere für die Verse Q 3:70 f., die eine solche generelle Kritik enthalten. Die Einschränkung der Auseinandersetzung auf bestimmte Gruppen unmittelbar vor- und nachher macht aber deutlich, dass auch diese Kritik nur spezifische Gruppen von Juden und Christen meint. Auch in Suren, die in ähnlicher Zeit entstanden sind, wird explizit deutlich gemacht, dass die jeweilige Kritik an Christen und Juden nur bestimmte Gruppen von ihnen meint, wobei man hier den Eindruck gewinnt, dass die Mehrheit der Vertreter dieser Religionen jeweils kritikwürdig ist (vgl. Q 57:26 f.).

söhnlich gehalten und ruft die Einheit aller *muslimūn* in einer Weise an, dass sich Christen einbezogen fühlen dürfen (Q 3:84). Entsprechend kann man festhalten, dass Sure *Āl ‘Imrān* eine Reihe von Hinweisen enthält, die sie in eine produktive Beziehung zum Christentum und insbesondere zu Jesus Christus stellt.

Auch eine im weiteren Verlauf der Sure *Āl ‘Imrān* referierte Debatte um Abraham deutet in eine ähnliche Richtung. So wird Juden und Christen vorgeworfen, dass sie sich um und über Abraham streiten (Q 3:65). Tora und Evangelium kommen diesem Gedanken zufolge erst nach dem Bund Gottes mit Abraham, in dem eigentlich beide zusammenfinden können. Denn „Abraham war weder Jude noch Christ“ (Q 3:67). Stattdessen war er gottergeben und offenkundig will der Verkünder des Korans Juden und Christen dazu auffordern, an einer Bewegung der Gottergebenen teilzuhaben.¹¹ Ob diese Bewegung rein politisch zu verstehen ist oder auch religiöse Implikationen hat, ist nicht ganz klar. Sicher ist nirgends davon die Rede, dass Christen und Juden wegen ihrer Teilnahme am politischen Kampf zum Islam konvertieren müssen. Und es ist gut bezeugt, dass es in der islamischen Expansionsbewegung auch christliche Stämme gab, die an der Seite Muhammads und seiner Nachfolger kämpften und den neu entstehenden Islam vielleicht erst einmal nur als politische Bewegung wahrnahmen.¹²

Allerdings ist vom koranischen Wortlaut deutlich, dass die Teilnahme am *believers’ movement* aus koranischer Perspektive nicht nur politisch zu verstehen ist. Es war schon die Rede davon, wie wichtig dem Koran der Glaube an den einen Gott und seine Gerichtsmacht ist und wie sehr sie unsere Sure prägen. Derartige Glaubensaussagen sind auch aus jüdischer und christlicher Sicht nachzuvollziehen. An anderer Stelle scheinen allerdings auch rituelle Fragen einbezogen zu

¹¹ Vgl. F. Donner, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge (Mass.) 2010. Zur Kritik an einigen Aspekten der historischen Rekonstruktion Fred Donners s. R. Hoyland, *Besprechung von F. Donner, Muhammad and the Believers*, in: *International Journal of Middle East Studies* 44 (2012) 573–576, und J. Tannous, *Besprechung von F. Donner, Muhammad and the Believers*, in: *Expositions* 5 (2011) 126–141.

¹² So etwa – bereits sehr früh – der christliche arabische Stamm Bali, s. R. Hoyland, *In God’s Path: The Arab Conquest and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford 2015, 95, mit Fn. 29, mit den entsprechenden Hinweisen auf arabische und syrische historiographische Quellen.

sein. So scheint Q 3:95–97 zu implizieren, dass das geforderte Folgen der Glaubensweise Abrahams eine Pflicht zur Teilnahme an seiner Pilgerfahrt bedeutet – und damit kann eigentlich in der koranischen Logik nur die Pilgerfahrt zur Kaaba gemeint sein. Das würde darauf hindeuten, dass es auch spezifisch rituelle Praktiken der Muslime gäbe, die Juden und Christen mitvollziehen müssen, wenn sie als Gott-ergebene angesehen werden sollen.

Allerdings handelt es sich hier nicht um die Festsetzung einer allgemeinen Regel, sondern wie so oft um die Anrede einer bestimmten Gruppe. Wie ambigue diese Anreden der Buchbesitzer sind, machen gerade die nächsten beiden Verse der Sure deutlich. Auch hier finden wir eine direkte Anrede der Buchbesitzer, wobei unklar bleibt, wer genau gemeint ist. Man kann die Verse so verstehen, als ob nur jene Juden und Christen gemeint sind, die die Gläubigen vom Wege Gottes abhalten und also von ihrem Glauben abzubringen suchen (Q 3:99). Das würde bedeuten, dass andere Juden und Christen in ihrer Eigenheit gewürdigt werden und keinerlei Mitvollzug islamischer Glaubensvollzüge notwendig ist, um zum *believers' movement* zu gehören. Zugleich wirft der Koran Juden und Christen aber auch vor, nicht an die Zeichen Gottes zu glauben (Q 3:98). Die Zeichen Gottes können im Koran die Verse des Korans sein, aber auch Jesus und Maria oder Zeichen in der Schöpfung. Da der Koran später dazu aufruft, dass eine Gemeinde entstehen soll (Q 3:104), könnte man den Vers so verstehen, als ob auch Juden und Christen die spezifisch an Muslime ergehenden Zeichen Gottes anerkennen müssen – so wie ja auch Muslime die Zeichen anerkennen, die spezifisch jüdisch oder christlich sind. Dann wären christliche und jüdische Identität nur dann koranisch legitim, wenn sie sich zur Anerkennung des Islams als Schwesterreligion durchringen. Philologisch kann man den Vers aber auch so verstehen, dass die Zeichen Gottes von Juden und Christen nur dann zu glauben sind, wenn diese direkt an sie gerichtet sind, während sie sich zum Anspruch des Korans, selbst als Zeichen Gottes zu gelten, nicht verhalten müssen.

Sicher scheint uns, dass die neu entstehende islamische Bewegung sich in Sure *Āl Imrān* nicht gegen Christen und Juden wendet, sondern die islamische Identität inklusiv zu bestimmen versucht. Juden und Christen können auch dann als *muslimūn* gewürdigt werden und das wahre Gesetz bei Gott erfüllen, wenn sie auf die ihnen gegebenen Zeichen in ihren Schriften und in Jesus Christus hören. Auf dieser

Deutungslinie könnte man sagen, dass der Koran nach einer Sprache sucht, die die Eigenheiten von Judentum und Christentum benennt, ohne die je andere Religion abzuwerten. Und er versucht auch die eigenen Anliegen so zu formulieren, dass sie die beiden älteren Geschwisterreligionen nicht ablehnen, sondern mit sich vereint. Entsprechend könnte man dann die summarische Festsetzung in Q3:84 so verstehen, dass die Eigenheiten des Glaubens Abrahams, Isaaks und Jakobs genauso respektiert werden wie die Botschaften von Moses, Jesus und Muhammad. „Wir machen zwischen keinem von ihnen einen Unterschied. Wir sind Gott ergeben!“ heißt es am Ende des genannten Verses. Und das danach folgende Bekenntnis zum Islam (Q3:85) könnte dann nicht den Islam als Religion meinen, sondern nur die monotheistische Sammlungsbewegung, für die Muhammad zeit seines Lebens eingetreten ist. Wenn wir in dieser Lesart keine Unterschiede zwischen den Gesandten machen sollen, so wendet sich der koranische Verkünder gegen alle Hierarchisierungen zwischen ihnen. Unterschiede, die durch Gott gesetzt sind und die beispielsweise die Besonderheit Jesu würdigen, würden dadurch nicht gelehnet, sondern gehörten gerade zum inklusiven Programm des Korans. Seine Theologie würde dann die Besonderheit von Judentum und Christentum genauso würdigen wie die Besonderheit des Islams, wobei dessen Besonderheit gerade sein will, nicht besonders zu sein und auf sämtliche Formen des Supersessionismus zu verzichten. Dazu würde passen, dass Gott nach Q3:76 diejenigen liebt, die ihn fürchten und gut leben, ohne dabei eine bestimmte Religion einzufordern.

Man kann Q3:84 aber auch als Kritik an Judentum und Christentum verstehen. Denn offenkundig machen beide Religionen ja Unterschiede zwischen den Propheten. Während Juden Mose für den wichtigsten Propheten halten, würden Christen die ganze Prophetologie aus der Christologie entwickeln und durch sie normieren. In dieser Deutung wäre die Besonderheit jüdischer und christlicher Identität nur so lange akzeptabel, wie sie sich in das koranische Koordinatensystem einfügt. Die Inklusion würde nur so weit gehen, wie die islamische Identität unmissverständlich gewahrt bleibt.

Wie also ist die monotheistische Sammlungsbewegung Muhammads im Licht der Sure zu verstehen? Werden Juden und Christen in ihrer jeweiligen Eigenheit eingeholt und wird es ihnen ermöglicht, sich mit dieser Bewegung politisch zu verbinden, ohne ihr entscheidendes Proprium zu verlieren? Oder geht es lediglich um die Integra-

tion ethnischer Identitätsmarker in einer neuen Religion, die letztlich auf die Vereinheitlichung der monotheistischen Religionen zielt? Wir versuchen, einer Antwort auf diese Fragen im folgenden Kapitel dadurch näher auf die Spur zu kommen, dass wir schauen, wie sich unsere Sure mit den Christustiteln auseinandersetzt. Lassen diese Raum für eine Besonderheit Jesu, die ihn gegenüber den anderen Propheten auszeichnet? Ist koranisch vielleicht sogar die Inklusion einer hohen Christologie möglich, sodass Christen mit dieser Christologie in die muslimische Sammlungsbewegung eingeladen sind?

2. Zur bleibenden Ambiguität der koranischen Christustitel

In der Sure *Āl ‘Imrān* gibt es mindestens zwei Titel, die neu durch die Sure in den Sprachgebrauch des Korans eingeführt werden und die beide herausragende Bestimmungen der hohen Christologie verarbeiten: Die Rede von Jesus als *Wort Gottes* und als *Messias/Christus*. Beide Titel werden durch denselben Vers in den Koran eingeführt. Der Vers sei hier gleich im Zusammenhang der darauffolgenden Verse vor Augen geführt:

„Damals, als die Engel sprachen: ‚Maria! Siehe Gott verkündet dir ein Wort von sich. Sein Name sei: ‚Christus Jesus, Sohn der Maria‘. Er soll im Diesseits und im Jenseits angesehen sein und einer von den Nahestehenden – zu den Menschen wird er sprechen in der Wiege und als reifer Mann – und einer von den Rechtschaffenen.‘ Sie sprach: ‚Mein Herr, wie soll ich denn ein Kind bekommen, wo mich kein menschliches Wesen je berührte?‘ Er sprach: ‚So ist Gott, er erschafft, was er will! Beschließt er eine Sache, so spricht er nur zu ihr: ‚Sei!‘ und dann ist sie.‘ Lehren wird er ihn das Buch, die Weisheit, die Tora und das Evangelium.“ (Q 3:45–48)

Beginnen wir mit dem ersten christologisch brisanten Stichwort, nämlich der Rede von Marias Sohn als Wort von Gott. So wie in der Sure Maryam der Begriff des Gottesknechtes zur ersten Charakterisierung Jesu verwendet wird (vgl. Q 19:30), so beginnt auch Sure *Āl ‘Imrān* mit einem Paukenschlag, wenn sie den christologisch so stark aufgeladenen Begriff des Wortes Gottes aufnimmt und neu zu kontextualisieren sucht. Dieser Neuansatz erschien der muslimischen Exegese schnell als derart steil, dass er immer wieder philologisch

wegerklärt wurde. So bezieht sich der Fachterminus Wort (*kalima*) nach dem frühislamischen Exegeten Ṭabarī nicht auf Jesus, sondern das Wort ist in seiner Interpretation der später genannte Imperativ „Sei!“, mit dem Gott Jesus erschafft.¹³ In Ṭabarīs Interpretation bringt Gott Maria die frohe Botschaft (Jesus) durch eine Sendung (*risāla*) und ein Wort (*kalima*), dem er befiehlt, Maria zu treffen, damit Gott daraus einen Menschen schaffen kann, ganz ohne Ehemann. Allerdings bezieht sich das Possessivpronomen „sein“ im nächsten Satz eindeutig auf *kalima* und ist doch im Maskulinum, obwohl *kalima* im Femininum steht. Deshalb gehen die meisten Kommentatoren auch schon klassisch davon aus, dass hier *kalima* und Jesus identifiziert werden.¹⁴

Gerade ältere Korankommentatoren sehen in der Beschreibung Jesu als *Wort Gottes* einen Hinweis auf die Besonderheit der Erschaffung Jesu, die ihn noch einmal von allen anderen Menschen unterscheidet.¹⁵ Einige meinen sogar, dass dieser Titel deutlich machen soll, dass Jesus „die Verkörperung von der frohen Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes“ darstellt und liegen damit schon sehr nah am Kern der christlichen Interpretation.¹⁶ „*Rāzī* [...] [beispielsweise] versteht Jesu Wort- ebenso wie sein Geist-Sein auch in dem Sinne, dass er als Person die frohe Botschaft von Gottes Barmherzigkeit verkörpere.“¹⁷ In jüngster Zeit hat Muhammad Legenhausen in dieser

¹³ Vgl. *Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Ġarīr at-Ṭabarī*, *Tafsīr at-Ṭabarī: Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*. Bde. 1–25, hrsg. v. ʿAbdallāh ibn ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī, Kairo 2001, Bd. 5, 407.

¹⁴ Vgl. beispielsweise *M. ibn ʿUmar Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*, *at-Tafsīr al-kabīr: Mafātiḥ al-ġayb*. Bde. 1–32, Beirut 1981, hier Bd. 8, 55.

¹⁵ Vgl. *M. Ayoub*, *A Muslim view of Christianity. Essays on dialogue*, hrsg. v. I. A. Omar, Maryknoll/N.Y. 2007, 129: „While earlier commentators saw a special creation in Jesus as ‚the Word of God‘, more recent ones have consistently attempted to play down any distinction between Jesus and the rest of humankind.“

¹⁶ Vgl. *F. Eißler*, *Jesus und Maria im Islam*, in: C. Böttrich/B. Ego/F. Eißler (Hrsg.), *Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2009, 120–205, 177; vgl. *J. Imbach*, *Wem gehört Jesus? Seine Bedeutung für Juden, Christen und Moslems*, München 1989, 93.

¹⁷ *M. Bauschke*, *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 29)*, Köln u. a. 2000, 115. Vgl. auch den Kommentar *Rāzīs* zu Q 4:171 (*Ar-Rāzī*, *Tafsīr*, s. Anm. 14, Bd. 11, 117f.).

Tradition Argumente für die Idee vorgetragen, dass Jesus in seinem Personsein als Stimme und Wort Gottes zu verstehen ist.¹⁸

Zugleich ist aber auch deutlich, dass der Verkünder des Korans in einem emphatischen Sinne davon ausgeht, dass der Koran selbst das Wort Gottes ist. Der Platz, der in christlicher Tradition von Jesus Christus eingenommen wird, ist von daher aus Sicht des Korans gewissermaßen besetzt, und zwar durch ihn selbst und seine mündliche Rezitation, in der Gottes Wort gegenwärtig wird.¹⁹ Entsprechend wird der Koran immer wieder auch sprachlich in noch pointierterer Form als *Wort Gottes* bezeichnet als Jesus.²⁰ Man sollte deswegen aber die Tatsache nicht wegreden, dass im Koran auch Jesus als Wort bzw. Logos Gottes bezeichnet wird. Allerdings könnte der Grund für die terminologische Anknüpfung an die christliche Tradition auch darin liegen, eine neue eigene Deutung des Titels entwickeln zu wollen. Und diese Deutung könnte eben in der inklusiven Weitung der Rede vom Wort Gottes liegen, die nun vom Koran in eine neuartige Theologie eingeholt wird.

¹⁸ Vgl. *M. Legenhausen*, Jesus as Kalimat Allah, in: M. A. Shomali (Hrsg.), *Word of God*, London 2009, 129–156; *Ders.*, Appreciating Muslim and Christian Christologies, in: K. von Stosch/M. Khorchide (Hrsg.), *Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen* (Beiträge zur komparativen Theologie 21), Paderborn 2016, 59–80, 69: „Since love of God, virtue and supererogation are characteristics that the Qur’an ascribes to God’s most favored servants, it is clear that the Qur’an would include Jesus among those for whom the veils of separation have been rendered asunder. If God becomes the tongue by which Jesus speaks, can this not be a way of understanding how Jesus is a word of God?“

¹⁹ Vgl. zu diesem Zusammenhang *A. Neuwirth*, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 166 f.; *K. von Stosch*, Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 129 (2007) 53–74.

²⁰ Während der Koran selbst immer wieder als *kalām ’Allāh* bezeichnet wird – etwa in Q 9:6 und Q 48:15 –, wird Jesus lediglich als *kalimat ’Allāh* benannt. Vom Wortlaut des Korans her ist die Abgrenzung zwischen beiden allerdings nicht ganz klar, und es gibt parallele Passagen, in denen diese Worte geradezu austauschbar zu sein scheinen (vgl. Q 48:15 und 6:34), sodass ich hier zögere, der klassischen muslimischen Relativierung der Bezeichnung Jesu als *kalimat ’Allāh* zu folgen (vgl. zum Problem auch *D. Madigan*, *God’s Word to the World: Jesus and the Qur’an, Incarnation and Recitation*, in: T. Merrigan/Frederick Glorieux [Hrsg.], *Godhead here in hiding. Incarnation and the history of human suffering*, Leuven 2012, 143–158, 145 Fn 3.).

Schauen wir uns deswegen den Kontext unseres Verses etwas genauer an. In Q 3:47 heißt es wie gesagt: „*So ist Gott, er erschafft, was er will! Beschließt er eine Sache, so spricht er nur zu ihr: ‚Sei!‘ und dann ist sie.*“ Wie bereits in Q 19:35 und Q 2:117 redet Gott hier als Schöpfer eine Sache an, um sie dann durch den Imperativ „Sei!“ ins Dasein zu rufen. Da es bei beiden Versen um die Abwehr der Zeugung eines Sohnes durch Gott geht, ist die angesprochene Sache hier immer ein Mensch, der also durch Gottes Daseinswort direkt und unvermittelt ins Dasein gerufen wird. Wenigstens in Q 3:59 wird diese unmittelbare Schöpfungsanrede im Blick auf Adam auch explizit festgehalten.

Vergleicht man die koranische Formulierung mit dem ersten Schöpfungsbericht der Bibel, so fällt auf, dass hier das Schöpferwort nicht imperativisch formuliert ist. Die biblische Struktur ist immer „Gott sprach: Es werde [...] Und es ward“ (Gen 1,3.6f.) Bei der Erschaffung des Menschen heißt es: „Lasst uns Menschen machen [...]“ (Gen 1,26). Wie Zishan Ghaffar in seinen Analysen gezeigt hat, verwendet Ephräm der Syrer in einem bekannten Intertext der koranischen Verkündigung diese Formulierungen, um den Schöpfungsgedanken christologisch aufzuladen.²¹ Gerade die letzte Formulierung des „Lasst uns machen“ ist in Ephräms Augen eine Steilvorlage für die Schöpfungsmittlerschaft Christi. Denn Gott kann in seiner Logik nicht zu Adam gesagt haben, dass er mit ihm den Menschen erschaffen soll. Die Anrede der Geschöpfe als Schöpfungsmodus scheidet für ihn generell aus.²² „Zu klein ist das Geschöpf, dass es schüfe zusammen mit seinem Schöpfer die Schöpfung.“²³ Nur der Sohn, nicht etwa die Engel, sei dazu in der Lage, das Werk der Schöpfung auszuführen.²⁴ Entsprechend sei es der Sohn, der auch bei den Formulierungen des „Es werde [...]“ angesprochen sei. Gott befahl nicht den Werken, „sie sollten sich selber machen. [...] Der Vater befahl durch (seine) Stimme, der Sohn vollführte das Werk.“²⁵

²¹ Vgl. Z. Ghaffar, Kontrafaktische Intertextualität im Koran und die exegetische Tradition des syrischen Christentums, in: Der Islam 98 (2021) 313–358.

²² Vgl. E. Beck (Hrsg.), Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De fide, Bd. 2, Versio (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 155), Rom 1955, VI, 10.

²³ Ebd., 11.

²⁴ Vgl. ebd., 8.

²⁵ Ebd., 13.

Stellt man sich dieses wiederholte Insistieren darauf, dass nur der Sohn die Schöpfung zu vermitteln vermag, vor Augen, erweist sich die koranische imperativische Anrede des Menschen als präzise Zurückweisung von Ephräms Argument. Der Mensch ist aus koranischer Sicht keineswegs zu klein, um von Gottes Schöpferwort angesprochen und ins Leben gerufen zu sein. Gott braucht hier keine vermittelnde Instanz, sondern kann direkt durch den Imperativ „Sei“ schaffen. Damit ist Gott genau zu dem imstande, was Ephräm nicht für möglich zu halten scheint. Und der Mensch wird zum direkten Gegenüber der Anrede Gottes, der ohne jede Vermittlungsinstanz direkt von ihm ins Dasein gerufen wird.²⁶

Ghaffar ist zuzustimmen, dass hier eine deutliche kontrafaktische Intertextualität zwischen Ephräm und dem koranischen Text zu konstatieren ist. Allerdings ist offen, ob der koranische Wortlaut damit die hohe Christologie als solche angreifen will oder nur ihre Ausarbeitung im Rahmen einer sozialen Trinitätstheologie. Denn auch aus der Logik einer hohen Christologie heraus kann man sich gegen Ephräms befremdlich klingende Schöpfungsvorstellung wenden.²⁷ Sicher wird man christlich die Schöpfung trinitarisch vermittelt denken. Aber im Rahmen der dominierenden Vorstellung der Tradition darf die trinitarische Vermittlungsfigur nicht intersubjektiv aufgeladen werden. Anders als in der sozialen Trinitätstheologie kann wenigstens in der dominanten Tradition der Trinitätstheologie nicht die Rede davon sein, dass Gott Vater den Sohn mit dem Werk der Schöpfung

²⁶ Der Gegensatz ist freilich dann weniger groß als Ghaffar denkt, wenn man Ephräms Trinitätstheologie im Blick hat. Auch für ihn und für die (neu)nizänische Theologie, die er vertritt, ist Gott selbstverständlich zu einem unvermittelten Schöpfungsakt imstande. Der Sohn ist ja keine vermittelnde Instanz, weil er Gott ist. Er spielt sozusagen eine besondere Rolle im Schöpfungsakt, der allerdings – wie alle außertrinitarischen Handlungen – ein gemeinsames Werk der Dreifaltigkeit ist: Das ist die dogmatische Grundlage der Theologie Ephräms, die er mit den griechischen und lateinischen neunizänischen Theologen seiner Zeit teilt. Dies zeigt sehr gut *U. Possekel*, Ephrem's Doctrine of God, in: A. McGowan (Hrsg.), *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, Leiden 2009, 195–237, bes. 217–220.

²⁷ Ephräm entwickelt seine trinitarische Gottesrede ganz wie die Kappadokier, und seine Gemeinde wusste, dass die anthropomorphen Stellen nicht so verstanden werden durften, als ob Gott auf eine Schöpfungsmittlerschaft angewiesen wäre. Das ändert aber nichts daran, dass seine Ausführungen nicht nur für die koranische Gemeinde befremdlich klingen.

beauftragt und ihn entsprechend als Subjekt anspricht, wie ein Ich ein Du anspricht.²⁸ Eine solche Interpretation kann gerade im polytheistischen Kontext der arabischen Halbinsel eigentlich nur zu paganen Missverständnissen des christlichen Glaubens führen und der Koran selbst ist Beleg dafür, dass es auch innerhalb des Christentums selbst zu paganen Selbstmissverständnissen des Christentums gekommen ist.²⁹

Die Rede von Jesus als Logos Gottes soll hier also gegen pagane Missverständnisse verteidigt und von seiner polytheistischen Interpretation gereinigt werden. Ob eine Inanspruchnahme des Titels im Rahmen einer hohen Christologie koranisch legitimierbar ist, bleibt offen. Der Koran empfiehlt seiner Gemeinde sicher keine hohe Christologie und schon gar keine Wesensspekulation über die Natur Christi. Von daher wäre schon der Begriff Christologie aus koranischer Sicht fragwürdig. Dennoch fragt sich, ob der Koran, der ja sicher auch Christen ansprechen will, diese nicht doch auch einlädt, mit ihrem Glauben (der ohne hohe Christologie nicht denkbar ist) an der Bewegung der Glaubenden teilzuhaben. Zu entscheiden wäre eine solche Möglichkeit aus koranischer Sicht an der Kohärenz der Rede von Jesus als Wort Gottes mit dem Koran als Wort Gottes. Doch genau diese Kohärenz ist chronisch unklar, sodass die Aufnahme des Wort-Gottes-Titels im Koran weiter die Frage offenlässt, ob die koranische Inklusionsbewegung eine eigenständige christliche Identität auch jenseits einer koranischen Ambiguitätszähmung dauerhaft legitimieren will oder nicht. Wie inklusiv und ambiguitätstolerant die koranische Identität gedacht wird, bleibt also selbst ambigüe.

Diese Lage wiederholt sich, wenn wir den zweiten christologischen Titel aus Q 3:45 betrachten. Wenn es im koranischen Text heißt *Sein Name sei: ‚Christus Jesus, Sohn der Maria‘*, so wirkt der arabische Text auf den ersten Blick so, als ob nur Jesus als Name eingeführt wird, während „Christus“ als Titel eingeführt wird. Denn

²⁸ Auch bei Ephräm führt seine dialogisch-poetische Ausdrucksweise nicht dazu, dass er eine soziale Trinitätstheologie konzipiert. Wenn der Koran also seinen Stil kritisiert, tut er ihm möglicherweise Unrecht, nimmt aber christlich-theologische Denkfiguren in den Blick, die bis heute verbreitet sind.

²⁹ Vgl. K. von Stosch, Kirche und Fremdprophetie. Muhammad als Herausforderung christlicher Identität, in: Ders./S. Walser/A. Weber (Hrsg.), Theologie im Übergang. Identität – Digitalisierung – Dialog (Kirche in Zeiten der Veränderung 12), Freiburg i. Br. 2022, 247–270, 250–256.

Christus, arabisch *al-masīḥ*, steht hier mit dem bestimmten Artikel und scheint daher als Adjektiv bzw. Attribut zu fungieren. Dann müsste man also übersetzen: „Sein Name, also der Name des Wortes, das der Messias ist, das ist Jesus.“ Allerdings wird im Koran bei allen Nennungen des Christustitels der bestimmte Artikel verwendet, auch da, wo in Spätmedina der Name Jesus weggelassen wird und von ihm einfach nur als „der Christus“ gesprochen wird. Das macht es wieder unklar, ob Christus hier wirklich als Titel eingeführt werden soll. Vielmehr könnte man auch denken, dass Christus Jesus einfach insgesamt als Name eingeführt wird, um ihn auf diese Weise der christlich zugewiesenen soteriologischen Funktion zu entheben.

Ob Christus als Titel oder als Name zu verstehen ist, ist bereits in der klassischen Kommentarliteratur umstritten. Es gibt durchaus prominente Stimmen, die Christus doch als Titel und nicht nur als Name verstehen wollen³⁰ und eine ganze Reihe von christologisch hochinteressanten Deutungsvorschlägen machen. So meint die Bezeichnung Jesu als *al-masīḥ* nach Ibn ‘Abbās, dass „Jesus die Kranken zur Heilung mit seiner Hand salbte“.³¹ Nach aṭ-Ṭabarī hat Gott Jesus so genannt, „weil er von Sünden reinigte“ und auch selbst „von Sünden und Unreinheiten gereinigt wurde“.³² Nach ar-Rāzī gilt der Begriff als eine Bezeichnung für Jesus, weil er nie einen (Pest-)Kranken berührt hatte, ohne ihn zu heilen, er sowohl die Wesire als auch die Sünder berührt hat und weil er den Waisen für Gott über die Köpfe gestrichen hat. Zudem sei er mit reinem und gesegnetem Öl gesalbt worden und er sei von Gabriels Flügel bei seiner Geburt berührt und damit geschützt worden vor der Berührung durch den Teufel.³³

³⁰ Zamaḥṣarī beispielsweise versteht wie viele andere Exegeten *al-Masīḥ* als *Laqab* und damit als Titel und nicht als Namen (*ism*). Als Bedeutung schlägt er aufgrund der lexikalischen Wortbedeutung vor, Christus als den Gesegneten zu verstehen. Vgl. *Maḥmūd Ibn ‘Umar az-Zamaḥṣarī*, *al-Kaššāf ‘an Ḥaḡā’iq at-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-ta’wīl*, hrsg. v. A. b. M. b. al-Munaiyir, Bd. 1, Kairo 2012, 172.

³¹ *H. I. Çinar*, *Maria und Jesus im Islam. Darstellung anhand des Korans und der islamischen kanonischen Tradition unter Berücksichtigung der islamischen Exegeten (Arabisch-Islamische Welt in Tradition und Moderne 6)*, Wiesbaden 2007, 41.

³² Ebd., 133.

³³ Zudem argumentiert ar-Rāzī, dass *masīḥ* auch ein Titel sei, der deshalb unüblicher Weise vor seinem Namen stehe, damit seine Besonderheit und hohe Stellung hervorgehoben werde (vgl. *ar-Rāzī*, *Tafsīr* [s. Anm. 14], Bd. 8, 55).

Auch wenn man an dieser Stelle nicht so weit wie Navid Kermani gehen will, der meint, dass der Messias „auch im Koran ein singulärer, ja gottähnlicher Mensch“³⁴ sei, so machen die exegetischen Bemühungen doch deutlich, dass die Aufnahme des Messiasititels keineswegs selbstverständlich ist und eine Reihe von theologischen Deutungsmöglichkeiten eröffnet – zumindest dann, wenn man die Rede von Jesus als Christus als Titel verstehen will. Ob das allerdings legitim ist, bleibt vom Wortlaut des Korans her unentscheidbar. Wiederum sind wir mit einer Ambiguität der koranischen Beschäftigung mit der Christologie konfrontiert, die offenlässt, ob sich Christen in diesen Formulierungen wiederfinden dürfen oder nicht.

Übrigens führt der Verkünder des Korans auch noch eigene Christustitel ein, die die hier beschriebene Ambiguität noch einmal verschärfen. So wird in der oben zitierten Formulierung ja auch von Jesus ausgesagt, dass er im Diesseits und im Jenseits Gott nahestehen wird.³⁵ Dieses dauernde Nahestehen Jesu zu Gott erinnert als adverbiale Bestimmung des Ortes an das christliche Bekenntnis, dass Jesus zur Rechten Gottes sitzt. Als Gott Nahestehender ist Jesus einer derjenigen, die vorausziehen in die Gärten der Wonne (vgl. Q 56:10–12) und dort aus der Quelle trinken (vgl. Q 83:28). Interessanterweise wird im Koran zwar immer wieder die eschatologische Kategorie der Nahestehenden genannt, aber sonst nie mit einem bestimmten Propheten in Verbindung gebracht.³⁶ Jesus scheint also in ganz ausgezeichneter Weise der Gott Nahestehende zu sein, der Gott von Anfang seines Lebens an nahesteht und gerade deswegen ja auch

³⁴ N. Kermani, *Ungläubiges Staunen. Über das Christentum*, München 2015, 90. Kermani begründet diese Ansicht dadurch, dass der Messias der einzige unter allen Propheten sei, „der *rūḥullāh* ist: ‚der Geist Gottes‘“ (ebd.).

³⁵ Vgl. nochmals Q 3:45. Wörtlich wird in diesem Vers nur gesagt, dass Jesus im Diesseits und Jenseits angesehen ist und einer von den Nahestehenden. Von daher ist unsere hier vorgenommene Deutung, dass Jesus „im Diesseits und Jenseits von den Nahestehenden“ ist, nicht zwingend, scheint uns vom Text her aber ausgesprochen naheliegend zu sein.

³⁶ In Q 19:52 wird gesagt, dass Gott Moses zu sich nahebringt, sodass hier dieselbe Wurzel wie bei Nahestehenden verwendet wird. Allerdings geht es hier um eine besondere Auszeichnung des Mose zu einem vertraulichen Gespräch. Offenbar ist Jesus in jedem Moment seines Lebens bereits in dieser besonderen Vertrautheit mit Gott, die Mose nur augenblickhaft aufgrund einer besonderen Intervention Gottes zuteilwird.

schon in der Wiege sein Wort verkündet (Q 3:46) und dem auch der Tod keine letzte Zerstörung bringen kann (Q 4:158).³⁷

Betrachtet man die hier besprochenen Christustitel insgesamt, so bemüht sich der Verkünder des Korans offenkundig um eine Ambiguitätszähmung, um die christliche Botschaft besser von paganen Fehldeutungen abgrenzen zu können. Zugleich leistet er eine Würdigung der Besonderheit Jesu, die ihn nicht einfach nur als einen Propheten neben anderen erscheinen lässt. Ob diese Würdigung so weit geht, dass auch eine hohe Christologie für Christen koranischerseits als legitim anerkannt werden kann und ob es also legitim ist, dass Christus für Christen in der gleichen Weise normativ als Wort Gottes zu verstehen ist, wie der Koran für Muslime als Wort Gottes in Geltung ist, verrät der koranische Wortlaut nicht. Seine Botschaft bleibt ambig, weil sie das Verhältnis zum Christentum nicht klärt, sondern nur erste Orientierungsmarker bietet, die in der islamischen Theologie und seiner politischen Praxis zu entwickeln sind. Wir wollen im Folgenden überlegen, ob diese bleibende Ambiguität als identitätspolitische Inklusionsstrategie verstanden werden kann. Dafür wenden wir uns dem narrativen Kern der Sure *Āl ‘Imrān* zu.

3. Ambiguität als identitätspolitische Strategie: Zur narrativen Balance zwischen Christentum und Judentum

Immer wieder thematisiert unsere Sure den internen Streit der Gläubigen (vgl. etwa Q 3:19 f.23), den er an vielen Stellen als Streit rivalisierender christlicher und jüdischer Gruppen vorfindet.³⁸ Wie sehr den Verkünder des Korans dabei gegenseitige Überbietungsansprüche stören, kann man an der narrativen Entfaltung der Geburtsgeschichte Jesu erkennen (vgl. Q 3:35–84). Um die prophetische Kritik wahrzunehmen, die in der scheinbar harmlosen koranischen Narration steckt, ist es wichtig, sich in Erinnerung zu rufen, wie die Gestalten

³⁷ Letzteres gilt aus muslimischer Sicht natürlich nicht exklusiv von Jesus, sondern beispielsweise auch von Muhammad. Auch christlich ist hier keine Exklusivaussage gemeint, auch wenn ich hier versuche, mich dem christlichen Glauben an die Auferstehung anzunähern, die natürlich in christlichen Augen in Jesus in einzigartiger Weise erfahrbare Wirklichkeit geworden ist.

³⁸ In diesem Kapitel werden einige Formulierungen aus *K. von Stosch*, *Kirche und Fremdprophetie* (s. Anm. 29), 256–261, aufgegriffen.

des Zacharias und des Johannes des Täufers in der Spätantike typologisch gedeutet wurden. Zishan Ghaffar macht darauf aufmerksam, dass beide typologisch mit dem Judentum identifiziert werden.³⁹ Ihr im Christentum natürlich anerkannter positiver Wert besteht demnach allein in ihrer Verweisfunktion auf Christus. Das Judentum wird damit zu einer Vorläuferreligion, die ihre Erfüllung in Christus findet.

Wie politisch aufgeladen dieser Diskurs gerade in der Entstehungszeit des Korans war, wird dann deutlich, wenn man sich die Debattenlage nach der Eroberung Jerusalems durch die Perser im Jahr 614 n. Chr. ansieht. War bis dahin die christliche Oberhoheit über Jerusalem für die Kirchenväter ein Beweis für den Sieg der Kirche über die Synagoge und die Zerstreung der Juden ein Beleg für Gottes Bestrafung der Ermordung Jesu Christi, kommen nun apokalyptische jüdische Diskurse auf, die heftig gegen Maria polemisieren und sich Hoffnungen auf die Rückkehr nach Jerusalem sowie die Wiedererrichtung des Tempels machen.⁴⁰

In eben diese aufgeheizte Debattenlage, in der Zacharias gerne als typologischer Vertreter des Judentums und Maria als Sinnbild der Kirche gesehen wird, setzt der koranische Text Zacharias zur Pflegerschaft über sie ein.⁴¹ Zacharias will sich um sie kümmern, aber Maria bekommt ihre Speise direkt von dem Engel Gottes (Q3:37). Typologisch gesehen werden beide also positiv aufeinander bezogen, ohne dass einer von beiden über dem anderen steht und ohne dass einer vom anderen abhängig ist. Wie bereits in Q19:4–6 betet Zacharias auch in Q3:38 um einen Nachkommen. Im koranischen Kontext wird dabei Zacharias als Priester des Tempels sichtbar, sodass es bei der Bitte um Nachkommenschaft nicht nur um seine persönliche Zukunft, sondern auch um die Zukunft Israels geht. Durch die Geburt des Johannes wird sein Gebet von Gott erhört (Q3:39; vgl. Q19:7).

³⁹ Vgl. ausführlich Z. Ghaffar, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren* (Beiträge zur Koranforschung 1), Paderborn 2020, 29f.

⁴⁰ Vgl. ebd., 30–38; M. Tatari/K. von Stosch, *Prophetin – Jungfrau – Mutter* (s. Anm. 1), 131–135.

⁴¹ Wie wichtig diese narrative Innovation aus koranischer Sicht ist, kann man daran ersehen, dass sie durch eine eigene Offenbarung an den Propheten begründet wird (vgl. Q3:44). Dabei scheint eine Kritik und Korrektur an apokryphen Traditionen des Christentums durch – in diesem Fall des PsEvJak.

Sein Name Yahyā ist ein Name, der nach koranischem Verständnis nie zuvor einem Menschen gegeben wurde. Wörtlich übersetzt besagt er „er lebt“ und verdeutlicht damit, dass Johannes als Lebenszeichen und Gewähr für die bleibende Bedeutung des alten Bundes gedeutet werden kann (vgl. bereits Q19:7).⁴²

Schon das auch biblisch bekannte Verstummen des Zacharias wird koranisch aufgewertet und als Zeichen Gottes gedeutet, das Zacharias Mut machen soll (Q3:41). Zugleich wird er ermutigt, in seiner priesterlichen Funktion fortzufahren und von daher als Repräsentant Israels und seines Kultes von Gott gewürdigt. All diese typologischen Aufwertungen des Judentums führen aber nicht zu einer Abwertung des Christentums. Maria als typologische Vertreterin der Kirche wird in ihrer Integrität und Reinheit vor Augen gestellt (Q3:36.42). Auch für die Besonderheit Jesu findet der Koran eine eigene Sprache wie wir im zweiten Abschnitt gesehen haben. Offenbar will der Verkünder des Korans die Besonderheit von Jesus und Maria einholen, ohne deswegen das Judentum und seine typologischen Repräsentanten abzuwerten.⁴³

Folgerichtig wird Jesus nicht nur mit dem Evangelium assoziiert, sondern auch mit der Tora (Q3:48). Und seine Sendung gilt den Kindern Israels, sodass seine Israelbezogenheit bleibend bestätigt wird (Q3:49). Wenn der Koran gerade in diesem jüdisch-christlichen Gesprächskontext betont, dass Jesus seine Wunder mit Erlaubnis Gottes tut, so könnte das eine Reaktion auf die rabbinischen Vorwürfe gegen ihn sein, die seine besonderen Kräfte einfach nur als Magie ansehen.⁴⁴ Der Koran würde hier also die halachische Legitimität Jesu verteidigen, ohne ihn dadurch über das Judentum zu stellen. Ausdrücklich wird Jesus deshalb auch so verstanden, dass er die Tora bestätigt (Q3:50). Zugleich reflektiert der Koran, dass Christen manche Gebote der Tora nicht mehr halten und führt auch das auf Jesus zurück. Auf diese Weise erscheinen beide Formen der rechtlichen Praxis als legitim und werden ohne Hierarchisierung neben-

⁴² Vgl. Z. Ghaffar, Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext (s. Anm. 39), 44.

⁴³ Vgl. ausführlich zu den hier nur angerissenen exegetischen Beobachtungen M. Tatar/K. von Stosch, Prophetin – Jungfrau – Mutter (s. Anm. 1), 137–258.

⁴⁴ Vgl. V. M. Mebr, Is the Qur'an Supersessionist? Identifying the Quran's Theological Framework of Engagement With Earlier Abrahamic Traditions, [Diss. masch.], Paderborn 2021, 95 f.

einandergestellt. Die Entscheidung, wer von beiden Seiten Recht hat, wird letztlich Gott überlassen (Q 3:55). Rechtlich gesehen sollen beide Wege als legitim angesehen werden. Im Kern besteht die Herausforderung dieser Rekonstruktion des koranischen Wortlautes also darin, dass sie es Christen ermöglichen will, das entscheidend und unterscheidend Christliche ohne Abwertung der abrahamischen Schwesterreligionen auszusagen.

Allerdings bleibt es letztlich ambig, ob es aus koranischer Sicht möglich ist, diese nichtsupersessionistische Deutung des Verhältnisses der abrahamischen Religionen auch unter den Prämissen einer hohen Christologie vorzunehmen. Letztlich macht der Verkünder des Korans Christen ein Angebot, das man durchaus im Sinne einer mutual inklusiven Katholizität verstehen kann, wenn man Katholizität ganz im Wortsinn als Allumfassendheit versteht. Es ist geknüpft an den gemeinsamen Glauben an den einen Gott und sein Gericht, das durch spezifische christliche Glaubensinhalte nicht relativiert werden darf. Von den eindeutigen Versen, die dieses Angebot entfalten, ausgehend, entwickelt der Koran mehrdeutige Überlegungen, die auch dem christlichen und jüdischen Glauben eine eigene Berechtigung zu geben vermögen. Ob es angesichts dieser Einladung christlich möglich ist, in dem Sinne katholisch zu sein, dass Islam und Judentum in ihren jeweiligen Eigenheiten in die eigenen Geltungsansprüche inkludiert werden können, kann nicht Gegenstand dieses Artikels sein, sondern würde eigene Reflexionsgänge zur Christologie erfordern.⁴⁵ Man kann die Ambiguität des Korans an dieser Stelle auch als Lernoffenheit verstehen. Würden die oben referierten ambiguen Formulierungen zur Christologie in der Geschichte des Islams schnell im Sinne eines umfassenden religionstheologischen Inklusivismus verstanden und damit hierarchisierend distanziert – ganz im Einklang mit dem entsprechenden klassischen christlichen Selbstverständnis –, so könnte ein neues christliches Bemühen um wechselseitige Inklusivität unter dem Vorzeichen der Katholizität dazu führen, dass die ambiguen Potenziale des Korans zu einer islamischen Neuinterpretation führen. Erste spannende Anzeichen dafür gibt es inzwischen⁴⁶, und sie zeigen, wie wichtig gerade das Ringen um die Chris-

⁴⁵ Vgl. vorerst *M. Khorchide/K. von Stosch*, Der andere Prophet (s. Anm. 1), 67–94.

⁴⁶ Vgl. vor allem die oben zitierten Werke von *M. Ayoub*, A Muslim view of

tologie im islamisch-christlichen Dialog der nächsten Jahre werden wird. Immerhin endet die Sure *Āl ‘Imrān* mit einem gemeinsamen Gebet aller Monotheisten (Q 3:190–198) und einem Aufruf zur Einheit aller Gläubigen (Q 3:199 f.). Von daher kann man vielleicht hoffen, dass die gegebene Ambiguität der Koranverse genauso wie die offensichtliche Ambiguität der christlichen Glaubensstradition zu einer Neubestimmung des islamisch-christlichen Verhältnisses zu führen vermag, in der gerade die Unterschiede beider Religionen zu wichtigen Lernorten einer inklusiven Weiterentwicklung der eigenen Identitätsbildung werden.⁴⁷

Christianity (s. Anm. 15), Z. Ghaffar, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext* (s. Anm. 31) und V. M. Mehr, *Is the Qur’an Supersessionist* (s. Anm. 44).

⁴⁷ Vgl. bereits K. von Stosch, *Identität durch Abgrenzung? Anmerkungen zur Lage des christlich-muslimischen Dialogs*, in: *Cardo* 6 (2008) 5–10; sowie jetzt neuerdings A. Langenfeld/K. von Stosch, *Allumfassend – Vielfalt als Grammatik des Katholischen*, Freiburg i. Br. 2022.