

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Klaus Von Stosch / Mouhanad Khorchide (eds.), *Streit um Jesus*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Von Stosch, Klaus

Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse im Koran

in: Klaus Von Stosch / Mouhanad Khorchide (eds.), *Streit um Jesus*. Muslimische und christliche Annäherungen, pp. 15–44

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie 21)

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657782567\\_003](https://doi.org/10.30965/9783657782567_003)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Klaus Von Stosch / Mouhanad Khorchide (Hrsg.), *Streit um Jesus* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Von Stosch, Klaus

Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse im Koran

in: Klaus Von Stosch / Mouhanad Khorchide (Hrsg.), *Streit um Jesus*. Muslimische und christliche Annäherungen, S. 15–44

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie 21)

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657782567\\_003](https://doi.org/10.30965/9783657782567_003)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

KLAUS VON STOSCH

## Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse im Koran

Es gibt mittlerweile eine unübersehbare Flut an Büchern und Artikeln über Jesus im Koran.<sup>1</sup> 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,<sup>2</sup> das zumindest eine grobe Zuordnung der Verse ermöglicht. *Angelika Neuwirth* hat dieses in vielerlei Hinsicht verfeinert,<sup>3</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu das von Angelika Neuwirth geleitete Projekt *Corpus Coranicum* der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften ([www.corpuscoranicum.de](http://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.

revisionistische Lesarten des Koran – auch keinen muslimischen Glaubensüberzeugungen widerspricht.<sup>4</sup>

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 zur Diskussion gestellt werden.<sup>5</sup> 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

---

<sup>4</sup> 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 MUHAMMAD HĀDĪ MA'RIFAT, *at-Tamhīd fi '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.

<sup>5</sup> 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.

muslimische Deutungsvorschläge.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

### 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

---

<sup>6</sup> 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 Khadomalsharieh 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.

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

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.<sup>8</sup>

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).<sup>9</sup> 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.

---

<sup>8</sup> 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).

<sup>9</sup> 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 19:1-33.51-57.66-71*<sup>10</sup>

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.<sup>11</sup> Außerdem taucht er jetzt immer wieder auf, um Verse des Koran zu charakterisieren (Q 2:252; 3:58 und vielleicht auch 5:75).<sup>12</sup>

Die Rede von dem Erweis der Barmherzigkeit durch Jesus (Q 19:21) bindet ihn an den in der mittelmekkanischen Zeit üblichen Gottesnamen. Diese

---

<sup>10</sup> 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).

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

<sup>12</sup> 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

Barmherzigkeit wird wenig später in überraschender Weise schon an Maria deutlich. Jesus (bzw. Gott selbst?)<sup>13</sup> 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 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?<sup>14</sup>

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-Zamaḥṣarī* die Tatsache des sprechenden Babys so, „dass Gott Jesus das Prophetentum (*nubbuwa*) schon in der Kindheit verliehen habe“<sup>15</sup> „und Gott das Kind bereits in diesem frühen Alter mit vollständiger Vernunft ausgestattet habe.“<sup>16</sup> 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

---

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.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> Ebd., 77.

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.<sup>17</sup>

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“<sup>18</sup> und ihn als „Epiphanie der göttlichen Schönheit“ ansieht.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> NAVID KERMANI, *Ungläubiges Staunen. Über das Christentum*, München 2015, 48.

<sup>19</sup> Ebd., 91.

<sup>20</sup> Vgl. ABŪ ABDULLĀH MUHAMMAD QURTUBĪ, *Al-Ġāmi li Ahkām al-Qurʾān*, Tafsir zu Sure 19:30-33, [altafsir.com](http://altafsir.com) [12.04.2015].

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).<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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,<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> 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).

<sup>22</sup> Vgl. CLAUS SCHEDL, Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran, Freiburg-Basel-Wien 1978, 565.

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

<sup>24</sup> Vergleicht man die Selbstvorstellung Jesu mit seiner Selbstvorstellung im arabischen Kindheitsevangelium, 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

Denn natürlich fällt auf, dass weder an dieser noch an einer anderen Stelle des Korans der von Deuterocesaja her naheliegende Gedanke des stellvertretenden Sühneleidens mit dem Titel verbunden wird. Überhaupt liefert der Koran kein Material, um die sich einstellende 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,<sup>25</sup> erteilt der Koran jeder Form einer erlösenden Kraft ritueller Opfer eine Absage.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> Jesus wäre dann derjenige, der mit dem Willen Gottes vertraut ist und aus ihm heraus lebt. Ja, vielleicht kann man

---

als Angelika Neuwirth meint – auch in seinen mekkanischen Suren schon in polemischer Absicht mit dem Christentum auseinander setzt.

<sup>25</sup> Vgl. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 557.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 556f., mit Verweis auf Q 22:36f.

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

sogar so weit gehen, Jesus selbst als die Botschaft Gottes zu sehen.<sup>28</sup> 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 Segens<sup>29</sup> – und zwar in allem, was er tut<sup>30</sup> –, er betet, gibt Almosen<sup>31</sup>, ehrt seine Mutter, ist friedfertig (Q 19:31f.)<sup>32</sup> und sein ganzes Leben von der Geburt bis zum Tod ist vom Heil Gottes umfassen (Q 19:33).<sup>33</sup> 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 gegeben<sup>en</sup> Zusammenhang beider aufgreift. Zugleich relativiert die Sure im Vergleich mit dem Lukasevangelium einige der Passagen, die die direkte Überlegenheit Jesu über Johannes betonen. Auch

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> Nach at-Tabarī 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*).

<sup>30</sup> Oder auch: wo immer er war (*wa-ğa'alanī mubārakan*) (Q 19:30).

<sup>31</sup> Es ist nicht ganz klar, ob *zakāt* hier wirklich schon wie später in den medinensischen 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.

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

<sup>33</sup> 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.

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 Jesus 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 Depotenzierung 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. anzunehmen, 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 mittelmekkanischer Zeit erfolgt, scheint aus dem Kontext von der ebenfalls mittelmekkanischen Sure 43 die Sure Maryam modifiziert zu haben.<sup>34</sup> Diese weiteren mittelmekkanischen 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.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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

---

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

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

<sup>36</sup> 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 Qur’ān, Christology, and Arab Orthodoxy*. In: *Al-Qanṭara* 33 [2012] 413-443, hier 419).

Inkarnation an Macht verliert,<sup>37</sup> so dass die mittelmekkanischen Suren offensichtlich primär als Kritik an paganen Theorien zu lesen sind.<sup>38</sup>

Allerdings scheint es offenbar auch mittelmekkanisch 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 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 Verseile 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

---

<sup>37</sup> Vgl. KLAUS VON STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn u.a. 2009, 47-49.

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

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.<sup>39</sup>

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.<sup>40</sup>

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 Kinder 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

---

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> 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.

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.<sup>41</sup>

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.<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup> Offenkundig steht ihm allzu deutlich vor Augen, wie leicht es zu Streitigkeiten über

---

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> 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

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 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).<sup>44</sup> Auf der anderen Seite werden gleich zu Beginn der medinensischen Verse zwei

---

einleuchtet. Allerdings hat sie natürlich Recht, dass der Koran selbstverständlich davon ausgeht, dass man Jesus keine göttliche Natur zuschreiben kann (vgl. ebd., 411).

<sup>44</sup> 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.

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-quḍus*, 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.<sup>45</sup>

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 Wundertaten Jesu verstanden wird. Die klaren Beweise als solche können allerdings nicht 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.<sup>46</sup> 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

---

<sup>45</sup> Nach der vierten bei ar-Rāzī referierten Deutung ist *ar-rūḥ* das, was Jesus eingehaucht wurde, und *quḍus* 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.

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

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 werden<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> 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).

<sup>48</sup> Vgl. RENE TARDY, *Najrân. Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beirut 1999, 165f. Tardy geht davon aus, dass dieser Monophysitismus julianistisch beeinflusst war (ebd., 172). Der

Dagegen waren die Antichalcedonier bzw. 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“<sup>49</sup>. Ja, die im arabischen Nordwesten ansässigen Ghassaniden scheinen insgesamt Antichalcedonier gewesen zu sein.<sup>50</sup>

Auch die Christen in Südarabien scheinen antichalcedonisch dominiert gewesen zu sein. Mitte des 5. Jahrhunderts hatte das Christentum beispielsweise bereits in Nağran Fuß gefasst.<sup>51</sup> Man nimmt an, dass es in Nağran auch eine antichalkedonische Hierarchie gab, während man davon ausgeht, dass die chalkedonische Richtung auf der arabischen Halbinsel nicht durch eine eigene Hierarchie vertreten war.<sup>52</sup> Äthiopien, das schon seit Mitte des 4. Jahrhunderts vollständig zum Christentum bekehrt war<sup>53</sup>, agierte offensichtlich als Schutzmacht für die Christen in Südarabien.<sup>54</sup> In einer zweiten Missionswelle war Äthiopien für die antichalcedonische Bewegung gewonnen worden,<sup>55</sup> so dass man davon ausgehen kann, dass Südarabien klar antichalcedonisch dominiert war.

---

Julianismus – benannt nach seinem Gründer Julianus – bzw. Apthartodoketismus 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; Vf.], 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).

<sup>49</sup> HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, 57.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 79.

<sup>51</sup> 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 Nağran und die Problematik ihrer Beziehungen zum frühen Islam*, Bonn 1973 (BOS 27/1); CLAUS SCHEDL, *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*, Freiburg-Basel-Wien 1978, 374-397. Die Christen von Nağran gelten in der islamischen Tradition auch als der Anlass der Offenbarung von Q 3:61-62.

<sup>52</sup> HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, 129.

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

<sup>54</sup> Vgl. ebd., 309.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., 308.

Das äthiopische Christentum scheint dabei auch stark vom Judenchristentum geprägt zu sein.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> Dabei betonen sie besonders die Messiaswürde Jesu, so dass der Messiasitel bei ihnen die Rolle spielt, die im Oströmischen Reich der Logostitel hatte.<sup>58</sup> 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.“<sup>59</sup> 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.“<sup>60</sup>

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 Eutychaner.“<sup>61</sup> Passender ist die Bezeichnung als „Miaphysiten“ oder als „Antichalcedonier“<sup>62</sup>, weil sie nicht etwa der häretischen Lehre des Eutyches folgten, sondern der Christologie des bekannten Kirchenvaters Kyrrill von Alexandrien.<sup>63</sup> Diese Antichalcedonier boten bereits in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts „ein Bild starker

---

<sup>56</sup> 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.

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

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 344.

<sup>59</sup> Ebd., 402.

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

<sup>61</sup> HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, 31.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., 33.

<sup>63</sup> Vgl. JOHANNES OELDEMANN, *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Kvelaer 2008, 23.

Zersplitterung von einander verurteilenden Gruppierungen<sup>64</sup> – 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 wird<sup>65</sup> – 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.“<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup>

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.

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

---

<sup>64</sup> 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.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 436.

<sup>66</sup> HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, 32.

der Person Christi mindestens sehr zurückhaltend gezeichnet, wenn nicht verdunkelt.“<sup>68</sup>

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.<sup>69</sup> 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“<sup>70</sup> gewesen, aber nach *Henri Lammens* auch Ärzte, Chirurgen und Zahnärzte.<sup>71</sup> Sicher ist jedenfalls, dass zumindest zeitweise christliche Händler in Mekka tätig waren.<sup>72</sup>

Nach Lammens ist es so, dass Mekka vor der Hidschra zeitweise von christlichen Abessiniern 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.<sup>73</sup> Unter den quraischitischen Clans seien es vor allem die Banu Asad gewesen, die Sympathien mit dem Christentum hatten,<sup>74</sup> insofern manche von ihnen wohl mit den Ghassaniden affiliert waren.<sup>75</sup> Trotz allem seien die Christen in Mekka vor der Hidschra aber

---

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

<sup>68</sup> Ebd., 655.

<sup>69</sup> Vgl. HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, 137 Fn. 2.

<sup>70</sup> Ebd., 138.

<sup>71</sup> 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.

<sup>72</sup> Vgl. JOHN SPENCER TRIMINGHAM, *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).

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

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 37.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., 38.

insgesamt äußerst schwach aufgestellt gewesen,<sup>76</sup> so dass Muhammad zwar etwas über sie erfuhr, aber keine präzisen theologischen Abgrenzungen vornehmen konnte oder wollte<sup>77</sup> – das änderte sich erst in Medina, vor allem durch die Präsenz von Juden.<sup>78</sup> Denn Christen scheint es in Medina kaum gegeben zu haben – so zumindest das Urteil in der bisherigen christlichen Geschichtsschreibung. So schreibt *Theresia Hainthaler*: „In Medina gab es nur wenige Christen, von denen kaum die Namen bekannt sind, sicher kein organisiertes Christentum.“<sup>79</sup> Da die arabischen Stämme und Bischöfe nach Chalcedon durch eine starke antichalcedonische Strömung bekannt wurden,<sup>80</sup> wird man aber davon ausgehen dürfen, dass Muhammad es auch in Medina am ehesten mit jakobitischen Christen zu tun bekam. Aber da Arabien ja schon seit dem 5. Jahrhundert ein Sammelbecken für christliche Häresien bildete<sup>81</sup>, darf man getrost auch mit anderen heterodoxen Spielarten des Christentums rechnen und wird genau auf den Text des Koran achten müssen, um hier klarer zu sehen.

### **3. Profilierung des islamischen Jesusbildes in Auseinandersetzung mit jüdischen und christlichen Gruppierungen in den medinensischen Versen**

Auch wenn Jesus also bereits in vor- bzw. frühmedinensischer Zeit durchaus profiliert in die Prophetologie eingebaut wird, dauert es offenbar einige Zeit bis Jesus wieder zu einem zentralen Thema des Koran wird. Dies geschieht in besonderer Weise in der Sure Āl ‘Imrān (Q 3), die Angelika Neuwirth in jüngster Zeit ausführlich kommentiert hat und zu der sie herausgearbeitet hat,

---

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 47.

<sup>77</sup> 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.

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

<sup>79</sup> HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, 140.

<sup>80</sup> „[A]ls Hauptvertreter sind zu nennen Petrus der Iberer, sein Biograph und späterer Bischof von Maiuma Johannes Rufus, Romanus und Gerontius.“ (GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 2/3, 160).

dass hier offenbar in antijüdischer Polemik das eigene Recht des Hauses ‘Imrān gegen das Haus Abrahams betont wird. ‘Imrān ist ja ebenso der Vater von Aaron wie der von Maria, so dass hier einerseits die alte priesterliche Dynastie neben die des Mose gestellt wird, aber andererseits eine matrilineare Dynastie von Maria her entwickelt wird, die offenbar genuin christlich ist und die besondere weibliche Züge erhält.<sup>82</sup> Eingebettet wird diese ausgesprochen pluralitätsfreundliche Konzeption in die zu Beginn sehr prominent vertretene Konzeption der Mehrdeutigkeit mancher Verse der Schrift (vgl. Q 3:7), so dass Neuwirth die Ambiguität der Schriftverse als das zentrale durch die Christologie ausgelöste Thema dieser Sure ausmacht.<sup>83</sup> Und in der Tat scheint mir auch der Tenor der Ansprache der Christen in der Sure so gestaltet zu sein, dass sie noch einmal in die Gemeinschaft der Gottergebenen eingeladen werden, dabei aber durchaus – vielleicht ja wegen der Ambiguität der Schrift – in ihrer Andersheit gewürdigt werden.<sup>84</sup>

Nach der muslimischen Tradition ist es eine Delegation der Christen von Nağran, die den Koran in der Sure Āl ‘Imrān dazu veranlasst, noch einmal die Rolle von Jesus zu erläutern. Wenn Jesus nicht der Sohn Gottes ist, was ist er dann – so lautete die Frage der Christen, auf die die Ausführung in Sure Āl ‘Imrān antworten will. Dabei kommen eine ganze Reihe von Hoheitstiteln Jesu ins Spiel, die teilweise auch an anderen Stellen wieder aufgenommen werden und die sich mit zentralen Kategorien traditioneller Christologie auseinandersetzen. Gleich die erste Einführung Jesu in Q 3:45 hat es in sich.

---

<sup>81</sup> Vgl. HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, 56.

<sup>82</sup> Zur Betonung der weiblichen Züge in der Sure Āl ‘Imrān vgl. ANGELIKA NEUWIRTH, *Mary and Jesus: Counterbalancing the Biblical Patriarchs. A re-reading of sūrat Maryam in sūrat Āl ‘Imrān* (Q. 3:1–62). In: *Parole de L’Orient* 30 (205) 231–260.

<sup>83</sup> Vgl. ANGELIKA NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie*, Berlin-Boston 2014, 87f.

<sup>84</sup> Es ist jedenfalls 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). Auch das Ende der Behandlung Jesu in Sure 3 ist versöhnlich gehalten und ruft die Einheit aller *muslimūn* in einer Weise an, dass sich Christen einbezogen fühlen dürfen (Q 3:84). Diesen Hinweis verdanke ich Mouhanad Khorchide.

Jesus wird hier als Wort Gottes verkündigt und erstmals wird sein Name Christus und damit der Messiasitel verwendet.

Während die Islamwissenschaften den Gebrauch der Christusbezeichnung meist als reine Übernahme des gängigen Namens Jesu deuten und insofern jede tiefere theologische Bedeutung in Zweifel ziehen, hat die klassische muslimische Exegese immer wieder versucht, den tieferen theologischen Sinn des Messiasitels aufzudecken. So meint die Bezeichnung Jesu als *al-masīh* nach *Ibn Abbas*, dass „Jesus die Kranken zur Heilung mit seiner Hand salbte“<sup>85</sup>. Nach *aṭ-Ṭabarī* hat Gott Jesus so genannt, „weil er von Sünden reinigte“ und auch selbst „von Sünden und Unreinheiten gereinigt wurde“<sup>86</sup>. 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 Gabrieles Flügel bei seiner Geburt berührt und damit geschützt worden vor der Berührung durch den Teufel.<sup>87</sup> Auch wenn man an dieser Stelle nicht so weit wie *Navid Kermani* gehen will, der deutlich macht, dass der Messias „auch im Koran ein singulärer, ja gottähnlicher Mensch“<sup>88</sup> sei, so machen die exegetischen Bemühungen doch deutlich, dass die Aufnahme des Messiasitels keineswegs selbstverständlich ist und eine Reihe von theologischen Deutungsmöglichkeiten eröffnet. Diese können auch Christen dazu ermutigen, diesen fast zum Namen verkommenen Christustitel neu zu entdecken. Insbesondere der Gedanke, dass die Berührung durch Christus und sein Berührtsein eine so hohe Bedeutung eingeräumt wird, scheint mir hochinteressant zu sein. Der Koran selbst nimmt hier keine Deutung vor,

---

<sup>85</sup> ÇINAR, Maria und Jesus im Islam, 41.

<sup>86</sup> Ebd., 133.

<sup>87</sup> Zudem argumentiert *ar-Rāzī*, dass *masīh* kann auch ein Titel sei, der deshalb unüblicher Weise vor seinem Namen stehe, damit seine Besonderheit und hohe Stellung hervorgehoben werde. Vgl. FAḤR AD-DĪN AR-RĀZĪ, *Tafsīr al-kabīr*, *Tafsīr zu Sure 3:45*, [altafsir.com](http://altafsir.com) [12.04.2015].

<sup>88</sup> KERMANI, Ungläubiges Staunen, 90. Kermani begründet diese Ansicht dadurch, dass der Messias der einzige unter allen Propheten sei, „der *rūḥullāh* ist: ‚der Geist Gottes‘“ (ebd.).

bettet dieses erste Vorkommen des Messiasititels aber so ein, dass positive Assoziationen mit ihm ausgesprochen naheliegend sind.

So wird im Folgenden von Jesus ausgesagt, dass er im Diesseits und im Jenseits Gott nahestehen wird.<sup>89</sup> 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.<sup>90</sup> 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 schon als Baby sein Wort verkündet (Q 3:46) und dem auch der Tod keine letzte Zerstörung bringen kann (Q 4:158).<sup>91</sup>

Es liegt also nahe, aus dieser besonderen Vertrautheit und Nähe Jesu zu Gott auch den Grund abzuleiten, warum er als Wort Gottes bezeichnet wird. Denn diese Kennzeichnung finden wir ebenfalls im Koran für keinen anderen Propheten und sie wird später sogar noch einmal wiederholt und verstärkt. In Q 4:171 wird die Nähe zwischen Gottes Heiligem Geist und Jesus so sehr zugespitzt, dass Jesus sogar als sein Wort und sein Geist bezeichnet wird. Ohne an dieser Stelle bereits auf die mit diesem Vers verbundene

---

<sup>89</sup> Wörtlich wird in diesem Vers nur gesagt, dass Jesus im Diesseits und Jenseits angesehen ist und einer von den Nahestehenden. Von daher ist meine hier vorgenommene Deutung, dass Jesus „im Diesseits und Jenseits von den Nahestehenden“ ist, nicht zwingend, scheint mir vom Text her aber ausgesprochen naheliegend zu sein. Wir sind in der Arbeitsgruppe dabei, diese Frage exegetisch zu überprüfen.

<sup>90</sup> In Q 19:52 wird gesagt, dass Gott Moses zu sich nahe bringt, so dass 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 zuteil wird.

<sup>91</sup> 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 Glauben an Jesu Auferstehung anzunähern, die natürlich in christlichen Augen in Jesus in einzigartiger Weise erfahrbare Wirklichkeit

antitrinitarische Stoßrichtung einzugehen, ist es interessant, dass die besondere Nähe, die Jesus durch seine Geisterfülltheit schon in der frühmedinensischen Phase zugesprochen wurde, jetzt so zugespitzt wird, dass Jesus nicht nur vom Heiligen Geist gestärkt, sondern mit dem Geist identifiziert und in einer eschatologischen Nähe zu Gott gesehen wird, die es erlaubt, ihn (und nur ihn) als Wort Gottes zu bezeichnen.<sup>92</sup> Offenbar liegt das ganze Gewicht des Jesusbildes der Aussage von Q 3:45 auf dem Gedanken, dass Jesus Wort Gottes ist, während dann die Bezeichnung als Christus hier ausdrücklich nur als Name eingeführt wird, so dass man diese Bezeichnung an dieser Stelle nicht christologisch in Anschlag bringen sollte. Man kann lediglich feststellen, dass der Koran offenbar keine Scheu hat, diesen wichtigsten aller christlichen Hoheitstitel für Jesus zu verwenden.

Gerade ältere Korankommentatoren sahen in der Beschreibung Jesu als Wort Gottes einen Hinweis auf die Besonderheit der Erschaffung Jesu, die ihn noch einmal von allen anderen Menschen unterscheidet.<sup>93</sup> 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.<sup>94</sup> „*Rāzī* ... [beispielsweise] versteht Jesu Wort- ebenso wie sein Geist-Sein auch in dem

---

geworden ist. Vgl. hierzu meine Ausführungen zum Kreuzigungsvers Q 4:157f. in STOSCH, *Jesus im Koran*, 17-21.

<sup>92</sup> Trotz dieser besonderen Hervorhebung der Rolle Jesu ist es für den Koran völlig klar, dass nicht nur Jesus, sondern vor allem auch Muhammad aus einer besonderen Nähe zu Gott leben (vgl. Q 53:9). Von daher ist die Besonderheit Jesu wohl nicht in der besonderen Nähe zu Gott zu sehen, sondern vielleicht eher in der Überzeugung, dass ihm diese Nähe schon von der Geburt an geschenkt ist, so dass er eben schon als ungeborenes Kind gottgeweiht ist (Q 3:35) und entsprechend schon Gottes Anrede an uns sein kann.

<sup>93</sup> Vgl. AYOUB, *A Muslim view of Christianity*, 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.“

<sup>94</sup> FRIEDMANN EIBLER, *Jesus und Maria im Islam*. In: CHRISTFRIED BÖTTRICH/ BEATE EGO/ FRIEDMANN EIBLER, *Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2009, 120-205, 177; vgl. JOSEF IMBACH, *Wem gehört Jesus? Seine Bedeutung für Juden, Christen und Moslems*, München 1989, 93.

Sinne, dass er als Person die frohe Botschaft von Gottes Barmherzigkeit verkörpere.“<sup>95</sup>

Zugleich ist aber auch deutlich, dass der Koran in einem emphatischen Sinne davon ausgeht, dass er 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.<sup>96</sup> Entsprechend wird der Koran immer wieder auch sprachlich in noch pointierterer Form als Wort Gottes bezeichnet als Jesus,<sup>97</sup> was aber nichts daran ändert, dass Jesus im Koran der einzige Mensch ist, der als Wort Gottes angesehen wird – eine Beobachtung, die man vielleicht ja auch aus muslimischer Sicht zu einer besonderen Würdigung Jesu nutzen kann.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Vgl. MARTIN BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln u.a. 2000 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte; 29), 115. Vgl. hierzu auch die Überlegungen Legenhausens: „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?“ (HAJJ MUHAMMAD LEGENHAUSEN, Appreciating Muslim and Christian Christologies, in: KLAUS VON STOSCH/ MOUHANAD KHORCHIDE [Hg.], Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen, Paderborn 2016, 12\*).

<sup>96</sup> Vgl. zu diesem Zusammenhang NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, 166f.; KLAUS VON STOSCH, Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans. In: ZKTh 129 (2007) 53-74.

<sup>97</sup> Während der Koran selbst immer wieder als *kalām ’Allāh* bezeichnet wird – etwa in Q 2:75 (hier sind die Worte Gottes für Juden gemeint und nicht der Koran); 7: 144 (hier ist die Tora bzw. Sprechen zu Mose und nicht der Koran); 9:6; 48:15 –, wird Jesus lediglich als *kalimat ’Allāh* benannt. Vom Wortlaut des Koran 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), so dass ich hier zögere der klassischen muslimischen Relativierung der Bezeichnung Jesu als *kalimat ’Allāh* zu folgen (vgl. zum Problem auch DANIEL MADIGAN, God’s Word to the World: Jesus and the Qur’an, Incarnation and Recitation. In: TERENCE MERRIGAN/ FREDERIK GLORIEUX [Hg.], Godhead here in hiding. Incarnation and the history of human suffering, Leuven 2012, 143-158, hier 145 Fn 3.).

<sup>98</sup> Vgl. dazu meine Überlegungen in STOSCH, Jesus im Koran, 117-120, die ich hier nicht noch einmal wiederholen will. Es ist dabei völlig klar, dass die muslimische Reflexion auf Jesus als Wort Gottes nicht in Richtung einer Vergöttlichung Jesu extrapoliert werden kann, so dass er keineswegs als im Ursprung göttliche Hypostase des Wortes Gottes angesehen werden kann.

Im weiteren Verlauf der Sure werden das Wunder der jungfräulichen Geburt und einige der Wunder Jesu aufgezählt und ganz wie im Johannesevangelium als Zeichen gewürdigt. Die Zeichen werden hier aber nicht als Beweise eingestuft, sondern sind ausdrücklich nur für Glaubende überzeugend (Q 3:49). Jesus wird zudem als Bestätigung der Tora bezeichnet (vgl. auch Q 61:6 und 5:46), der allerdings zugleich auch einige Bestimmungen der Tora aufzuheben scheint (Q 3:50).<sup>99</sup> Offenbar sucht der Koran hier einen Mittelweg zwischen der Position der Bergpredigt, derzufolge Jesus kein Jota der Tora geändert hat (Mt 5,17f.) und der Idee des Paulus, dass in Jesus der Weg der Tora für christusgläubige Heidenchristen zu Ende ist (Röm 10,4) – eine Vermittlungsposition, die sicher auch unter den arabischen Christen der damaligen Zeit weit verbreitet war und die breite biblische Evidenz für sich reklamieren kann. Jesus erscheint so also als Reformator des Gesetzes, nicht als sein Gegner.

Eine weitere spannende Aussage der Sure besteht darin, dass Gott Jesus zu sich abberufen und in den Himmel erheben wird (Q 3:55) – in christlicher Hermeneutik eine Anspielung auf Auferstehung und Himmelfahrt<sup>100</sup> – und dass er seinen Jüngern bzw. denen, die in seiner Nachfolge stehen bis zum Ende der Tage gegen die Ungläubigen beistehen wird (Q 3:55). Ja, Gott scheint sogar die Überlegenheit der Kirche über die Kräfte zu versprechen, die sie vernichten wollen – zumindest dann, wenn man sich klarmacht, dass Kirche ja nichts anderes ist als die Gemeinschaft der Jünger und dass ihre Überlegenheit ja zumindest auch bedeuten muss, dass die Ungläubigen sie nicht vernichten können (vgl. nochmals Q 3:55). Wenn der Koran nach der Erzählung von Christi Himmelfahrt betont, dass Jesus im Blick auf seine Erschaffung dem Adam gleicht (vgl. Q 3:59) und verdeutlicht, dass er genau wie Adam und wie sonst niemand unmittelbar durch Gottes Schöpferwort ins

---

<sup>99</sup> Der Vers ist nicht ganz eindeutig und könnte auch einfach nur meinen, dass Jesus den Juden erlaubt, was sie sich vorher selbst verboten haben. Es liegt aber nahe hier an Verbote der Tora zu denken, die Jesus reformiert.

Sein gekommen ist, fällt es mir schwer, darin eine Degradierung Jesu zu sehen. Immerhin wird so deutlich, dass Jesus ganz Mensch war, was von dem Koran ja auch später noch an vielen Stellen unterstrichen wird. Aber es ist zugleich auch deutlich, wie besonders Jesu Leben – vom Moment seiner Empfängnis bis zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt – war. Von daher scheint mir der Tenor der Sure Āl ‘Imrān insgesamt einer zu sein, der noch keine polemischen Absichten verfolgt und verschiedene Christustitel in prominenter Weise aufnimmt. Die Sure ist getragen von dem Wunsch nach Ausbildung eines monotheistischen *Common Sense*, der die Hingabe an den einen Gott in den Mittelpunkt stellt, dabei aber unterschiedliche Wege zu ihm erlaubt und in diesem Kontext Ambiguitätstoleranz im Rahmen des gemeinsamen monotheistischen Glaubens einübt. Christentumskritische Tendenzen sind eindeutig auf eine bestimmte Gruppe bezogen (Q 3:69) und werden nicht generalisiert.

#### **4. Polemische Auseinandersetzungen mit christlichen Häresien in den spätmedinensischen Versen**

Ist die Sure Āl ‘Imrān noch deutlich von einer positiven Einstellung gegenüber dem Christentum geprägt, mischt sich diese bleibende Wertschätzung bestimmter Facetten des Christentums in den späteren Versen des Koran immer stärker mit einer polemischen Auseinandersetzung mit bestimmten christlichen Sekten.<sup>101</sup> Zu Unrecht wird in diesem Kontext auch Q 4:156-159 oft als antichristliche Polemik gelesen. Hier scheint mir aber noch die

---

<sup>100</sup> Muslimisch gesehen liegt hier einfach eine Schutzhandlung Gottes vor. Der Text scheint mir aber deutungs offen zu sein.

<sup>101</sup> Vgl. den entsprechenden Ausblick bei NEUWIRTH, *Imagining Mary – Disputing Jesus*, 413. Der Koran selbst unterscheidet in seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum zwischen denen, die den christlichen Glauben überzeugend leben – etwa in „Milde, Barmherzigkeit und Mönchtum“ – und jenen, die sich nicht an das halten, was sie sich – etwa in der ewigen Profess – vorgenommen haben (vgl. Q 57:27). Entsprechend werden Mönche im Koran auch immer wieder kritisiert (vgl. Q 9:31,34). Dass der Koran nicht alle Christen über einen Kamm schert, sondern sehr genau zwischen ihnen differenziert, lässt sich also an expliziten Aussagen des Koran selbst ersehen. Vgl. auch Q 5:78, das diese Differenzierung auch in Richtung des Judentums ausweitet.

Wertschätzung dominierend und ich kann an dieser Stelle keine Polemik sehen, sondern meine sogar im Gegenteil eher eine Bestätigung des christlichen Auferstehungszeugnisses sehen zu dürfen.<sup>102</sup> Denn gegen die Behauptung der Juden, Jesus erledigt zu haben, betont der Koran, dass Jesus lebt und bei Gott gerettet ist, weil Gott ihn zu sich erhoben hat (vgl. Q 4:158). Der Koran leugnet hier ganz offensichtlich nicht seinen Tod, den er ja auch an anderen Stellen selbstverständlich voraussetzt,<sup>103</sup> sondern unterstreicht einfach nur, dass er dem Hass seiner Gegner nicht definitiv unterlegen ist. Jesus ist hier genauso wenig tot wie die Märtyrer, die ebenfalls bei Gott gerettet sind, obwohl niemand bestreitet, dass sie in ihrem Körper in dieser Welt gestorben sind (Q 3:169). Aufschlussreich ist in diesem Kontext auch Q 8:17, wo Gott Muhammad deutlich macht, dass nicht die Muslime, sondern er selbst ihre Gegner getötet hat. Gott erscheint hier also immer wieder als der eigentliche Akteur der Geschichte, so dass es eben nicht die Juden waren, die Jesus getötet haben, sondern Gott selbst. Zudem ist dieser Tod nicht die eigentliche Aussage und Wirklichkeit über Jesus, sondern diese besteht darin, dass er bei Gott gerettet ist (vgl. Q 4:157f.). Sein endgültiger Tod steht also noch aus und könnte erst erfolgen, wenn alle Christen und Juden zum Glauben gekommen sind (Q 4:159) – eine Aussicht, die man wohl kaum für diese Geschichte wird annehmen dürfen.

Ist der Kontext von Q 4:156-159 eindeutig eine Auseinandersetzung mit den Juden<sup>104</sup>, so scheint es mir in Q 4:171f. ebenso deutlich um eine

---

<sup>102</sup> Vgl. zur ausführlichen Begründung dieser These meine Ausführungen in STOSCH, Jesus im Koran, 130-132, die ich hier nicht noch einmal wiederholen will. Ausgesprochen erhellend im Blick auf die Interpretation von Q 4:157f. scheint mir auch der Nachweis von Todd Lawson zu sein, dass die Leugnung der Historizität der Kreuzigung ursprünglich von einem Christen in den Koran hineininterpretiert wurde – nämlich von Johannes von Damaskus (vgl. TODD LAWSON, The crucifixion and the Qur'an. A study in the history of Muslim thought, London 2009, 7).

<sup>103</sup> So sagt Jesus bereits in der Sure Maryam von sich selbst, dass er sterben wird (Q 19:33/ amutu) und Gott sagt über Jesus in der Sure Āl 'Imrān, dass er ihn abberufen wird (Q 3:55/ tawaffa). Später ist dann in Q 5:117 wieder vom Abberufen die Rede.

<sup>104</sup> Das merkt man eindeutig am Surenkontext. Denn der Kontext der Stelle ist nicht Leben, Sterben und Auferstehung Jesu, sondern der *kufir* der Juden, d.h. er ist ein Beispiel für ihre

Auseinandersetzung mit den „Tritheiten“ zu gehen (siehe Exkurs oben). Denn auffälligerweise wird nun – in einer doxologisch anmutenden Passage – betont, dass Christus Jesus nicht nur Gottes Wort, sondern auch sein Geist ist (vgl. Q 4:171). Wort und Geist, die beiden in der Geschichte erfahrbaren Elemente der Trinität, werden also an Jesus Christus rückgebunden, so dass jeder Spekulation im Sinne einer sozialen Trinitätstheologie von vornherein der Boden entzogen wird. Durch den nachfolgenden Satz wird klar, dass durch dieses Bekenntnis der Gedanke abgewehrt werden soll, dass Gott einer von dreien ist, und es pragmatisch gesehen besser für den Menschen ist, sich nicht in trinitätstheologische Spekulationen zu verlieren (Q 4:171; vgl. 5:73).

An einer späteren Stelle kritisiert der Koran eine Vorstellung des Trinitätsglaubens, der Maria als Teil der Trinität anzusehen scheint (vgl. Q 5:116). Auch diese Trinitätsvorstellung war ja in der damaligen Zeit auf der arabischen Halbinsel im Umlauf (siehe Exkurs oben) und wird im Koran völlig zu Recht scharf kritisiert. Die Tatsache, dass hier Maria als Teil der Trinität gedacht zu werden scheint,<sup>105</sup> macht deutlich, mit wie vielfältigen christlichen und jüdischen Gruppen der Koran zu tun hatte und wie vorsichtig man deshalb sein muss, wenn man seine Kritik allzu schnell auf heutige Glaubensformen überträgt.

Neben dem tritheitischen Missverständnis der Gotteslehre wird auch der Gedanke abgewehrt, dass Gott einen Sachwalter braucht (Q 4:171). Offenbar steht hier die Sorge Pate, dass etwas zwischen Gott und den Menschen treten könnte, und es wird deutlich, dass die Unmittelbarkeit des einen Gottes zum Menschen nicht durch die Einführung von Vermittlungsinstanzen gestört werden darf. Als solche Vermittlungsinstanz könnte Christus genauso

---

Treulosigkeit und ihr Nichtverstehen, wenn sie damit prahlen, Jesus getötet zu haben (vgl. ebd., 9).

<sup>105</sup> Letztlich ist diese Identifizierung nicht ganz deutlich. Ausdrücklich betont der Koran ja nur, dass man sich nicht Jesus und Maria zu Göttern nehmen soll. Ob er damit andeuten will, dass Maria anstelle vom Heiligen Geist als Teil der Trinität konzipiert wird oder ob es lediglich darum geht, allgemeine Tendenzen zur Divinisierung von Menschen in den christlichen und jüdischen Sekten der damaligen Zeit zu kritisieren, lässt der Text offen.

missverstanden werden wie die Engel, so dass von beiden betont wird, dass sie Diener Gottes sind. Die Erinnerung an den Titel des Gottesknechts ist es also, mit der der Koran jede Hybris des Christusglaubens abzuwehren sucht (vgl. Q 4:172). Es wäre spannend genauer herauszufinden, welche christliche Sekte bei diesem Einspruch gemeint ist und ob Christus vielleicht gerade in doketistischen Häresien wie ein Engel konzipiert wurde.<sup>106</sup>

Für eine antidoketistische Ausrichtung der koranischen Aussagen über Jesus spricht auch sein Insistieren auf der ja eigentlich scheinbar trivialen Aussage, dass Maria und Jesus wie gewöhnliche andere Sterbliche Speise zu sich genommen haben (vgl. Q 5:75). Interessant ist, dass diese eigentlich selbstverständliche Feststellung auch in der muslimischen exegetischen Tradition immer wieder als Argument gegen den christlichen Glauben ins Feld geführt wurde.<sup>107</sup> Diese in unserem heutigen Verständnis fast skurril wirkende Intervention und ihre prominente Rezeption werden sofort verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Kaiser Justinian noch 564 oder 565 ein Edikt erlassen zu haben scheint, das verkündete, dass der Leib des Herrn nicht nur „unempfänglich für die physischen und tadel freien Leiden [war]; er sagt so, daß der Herr schon vor dem Leiden so gegessen habe, wie er nach der Auferstehung aß.“<sup>108</sup> Menschen, die also glauben, dass der irdische Jesus nicht anders isst als der pneumatische Leib des Auferstandenen, wird man dringend in Erinnerung rufen müssen, dass er ganz normal gegessen hat wie wir auch. Heute ist in der Forschung zwar umstritten, ob es eine solche apthartische

<sup>106</sup> Vgl. dazu KLAUS VON STOSCH, Eine urchristliche Engelchristologie im Koran? Dieser Aufsatz wird demnächst in einem von Georges Tamer herausgegebenen Sammelband zur Koranhermeneutik Günter Lülings erscheinen.

<sup>107</sup> Vgl. etwa ÇINAR, Maria und Jesus im Islam, 155: „Zu dem Satz ‚Beide pflegten Speise zu essen‘ (Q 5:75) führt er (at-Ṭabarī; Vf.) aus, dass Jesus und seine Mutter normale Menschen gewesen seien, die Nahrung und Wasser brauchten. Dies sei ein deutlicher Beweis dafür, dass sie nicht göttlich und nicht der Schöpfer selbst sein könnten.“ Auch nach ar-Rāzī ist hier ein impliziter Vorwurf an die Christen am Werk, weil diese angeblich sagen, dass beide nur mit ihrem menschlichen, nicht aber mit ihrem göttlichen Teil gegessen haben. Vgl. FAḤR AD-DĪN AR-RĀZĪ, TAFSIR AL-KABIR, Tafsir zu Sure 5:75, [altafsir.com](http://altafsir.com) [12.04.2015].

<sup>108</sup> ALOIS GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler, Freiburg-Basel-Wien 1989, 492.

Aktivität des Kaisers tatsächlich gegeben hat. Aber dass man Justinians letzte religionspolitische Aktivität 565 zumindest als doketistische Häresie missverstehen konnte und dass sie auch so rezipiert wurde, ist breit belegt.<sup>109</sup>

Zudem ist man sich weitgehend einig, dass Justinian anders als sein Vorgänger offenbar eine miaphysitische Ausrichtung in der Christologie bevorzugte. Bedenkt man, dass auch der byzantinische Kaiser Herakleios (575-641, Kaiser ab 610) monotheletisch orientiert war und offensiv versuchte, „mit Hilfe der Lehre des Monotheletismus [...] die miaphysitischen Christen wieder in die Reichskirche zu integrieren“,<sup>110</sup> kann man ermessen, dass der vom Koran immer wieder kritisierte Monophysitismus genauso wie der Doketismus eine erschreckend weite Verbreitung hatte.<sup>111</sup>

Ein weiterer Einspruch gegen den christlichen Glauben, den wir nicht ganz sicher einer bestimmten Sekte zuordnen können, findet sich in Q 9:30f. Hier wird nicht nur den Christen vorgeworfen, Christus als Sohn Gottes zu verehren, sondern auch den Juden, dass sie dasselbe mit Esra tun (vgl. Q 9:30). Außerdem wird den Christen vorgeworfen, dass sie ihre Gelehrten und Mönche genauso wie Christus „an Gottes statt zu Herren genommen“ haben (vgl. Q 9:31). Diese Szene mutet insofern etwas surreal an, als mir keine Juden bekannt sind, die Esra als Sohn Gottes verehren und auch aus der Religionsgeschichte solche Gruppen nicht bekannt sind. Schon den traditionellen muslimischen Exegeten ist diese Unterstellung offenkundig etwas unangenehm, und sie mutmaßen, dass es in Medina wohl eine entsprechende jüdische Gruppierung gegeben haben müsse, geben aber zugleich zu, dass derartige Auffassungen im zeitgenössischen Judentum nicht

---

<sup>109</sup> Vgl. nur den Brief von Bischof Nicetius von Trier, in dem er im Sommer 565 den Kaiser der Häresie bezichtigt, der „am Ende seines Lebens zu einem Anhänger des Nestorius und Eutyches geworden sei, die beide die menschliche Natur Christi geleugnet hätten.“ (ebd., 494)

<sup>110</sup> Vgl. OELDEMANN, Die Kirchen des christlichen Ostens, 24.

<sup>111</sup> Zumindest der Monotheletismus war zur Zeit der Herabsendung des Koran also nicht nur auf der arabischen Halbinsel, sondern im gesamten Reich eine dominierende Strömung, die der Kaiser sogar teilweise gewaltsam durchsetzen wollte. Vgl. RAPHAEL WEICHLIN,

mehr existieren.<sup>112</sup> Vielleicht hat der Vers allerdings auch eine ganz andere Stoßrichtung. Der konkrete Vorwurf der Verehrung 'Uzayrs (beziehungsweise Esras, mit dem die traditionelle Exegese 'Uzayr üblicherweise gleichsetzt) könnte, so überlegt Patricia Crone mit Bezug auf Paul Casanova, auf eine falsche Lesart des Namens Azael zurückzuführen sein. Im Hintergrund könnten dann hier die gefallenen Engel aus äthHn stehen, die auch als Söhne Gottes bezeichnet werden. Auch wenn Casanovas Theorie nicht genug untermauert sei und noch Fragen offen lasse, so sei es doch die wahrscheinlichste Lösung, dass sich Q 9:30 auf die jüdische Verehrung eines engelhaften Mittlerwesens beziehe.<sup>113</sup>

Doch nicht nur der an Juden gerichtete Vorwurf bedarf einiger hermeneutischer Bemühungen, um ihn zu verstehen. Auch im Blick auf den an die Christen gerichteten Vorwurf kenne ich keine Christen, die ihre Gelehrten und Bischöfe wie Gott verehren. Allerdings stellt sich die Lage in der Zeit der Entstehung des Koran bei näherer Betrachtung anders dar: So findet sich etwa bei einem so prominenten Autoren wie *Pseudo-Dionysios Areopagita* bereits die Idee, dass die Bischöfe durch ihre Salbung göttlich sind.<sup>114</sup> Und *Holger Zellentín* stellt fest, wie sehr der Koran gerade diese besondere Verehrung kritisiert, so dass Q 9:30f. eben diese anzugreifen scheint.<sup>115</sup> Für eine derartige Deutung spricht auch der Befund, dass bereits in der klassischen muslimischen

---

Gottmenschliche Freiheit. Zum Verhältnis von Christologie und Willensfreiheit bei Maximus Confessor, Saarbrücken 2013.

<sup>112</sup> So macht Az-Zamahšarī beispielsweise deutlich, dass nur die in Medina lebenden Juden tatsächlich 'Uzayr als Gottes Sohn angesehen haben (ÇINAR, Maria und Jesus im Islam, 146 mit Verweis auf Q 9:30). „Ar-Rāzī erklärt weiter, dass diese Ansicht unter den Juden damals wahrscheinlich weit verbreitet war, inzwischen aber bedeutungslos geworden sei.“ (ebd., 148)

<sup>113</sup> Vgl. PATRICIA CRONE, *The Book of Watchers in the Qur'ān*. In: HAGGAI-BEN SHAMMAI/SHAUL SHAKED/ SARAH STROUMSA (Hg.), *Exchange and transmission across cultural boundaries. Philosophy, mysticism and science in the Mediterranean world*, Jerusalem 2013, 16-51, hier 41-51.

<sup>114</sup> Vgl. PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* V,2.1., zit. n. PETER NEUNER, *Ekklesiologie I. Von den Anfängen zum Mittelalter*, Graz-Wien-Köln 1994 (Texte zur Theologie. Dogmatik; 5,1), 63f.

<sup>115</sup> Vgl. HOLGER MICHAEL ZELLENTIN, *The Qur'ān's legal culture. The Didascalia Apostolorum as a point of departure*, Tübingen 2013, 221, 225.

Exegese, die Rede von den Söhnen Gottes in Q 9:30f. als Ausdruck des Hochmutes der Christen interpretiert wird.<sup>116</sup>

Dass eine derartige Hybris gemeint sein könnte, merkt man auch an dem zu einer ähnlichen Zeit geäußerten Vorwurf des Koran, dass Christen und Juden sich beide als Gottes Söhne und Günstlinge bezeichnen (Q 5:18). An dieser Stelle wird Sohn ebenso wie in Q 9:30 in Arabisch mit *ibn* bzw. *abnā* wiedergegeben, d.h. auch hier ist eine metaphorische Kennzeichnung gemeint, die dazu führt, Christus, Esra, Engel oder gegenwärtige Autoritäten in beiden Religionen mit göttlicher Macht auszustatten. Bereits die traditionelle islamische Exegese hat darauf hingewiesen, dass der Offenbarungsanlass von Q 5:18 darin bestand, dass jüdische Führungspersonlichkeiten die Gerichtsdrohungen Muhammads mit dem Hinweis ablehnten, dass sie als Söhne Gottes nichts zu befürchten hätten – ein Hintergrund, der auch im Blick auf Q 9:31 plausibel ist, wie *Mun'im Sirry* deutlich macht.<sup>117</sup>

Wie immer man diese historische Rekonstruktion beurteilt, so scheint es mir jedenfalls plausibel zu sein, dass sich die Stimme des Koran in Q 9:30f. gegen wirklich vorhandene missbräuchliche Praktiken in beiden Religionen wendet. In der Tat wird man anerkennen müssen, dass es im Christentum Traditionen des Klerikalismus und der Heiligenverehrung gab und gibt, die durchaus dem Verdacht des Koran Nahrung zu geben vermögen<sup>118</sup> – genau wie es möglicherweise Phasen des jüdischen Exils gab, in denen Esra und die mit ihm verbundene Rückkehr ins Gelobte Land eine übergeschichtliche Bedeutung bekam. Bei solchen Extremen schreitet die Stimme des Koran ein und warnt vor solcher „Verschobenheit“ (Q 9:30).

Es geht hier also gar nicht um eine allgemeine Kritik am christlichen oder jüdischen Bekenntnis, sondern um eine Kritik an übertriebenen Zuspitzungen

---

<sup>116</sup> Vgl. MUN'IM SIRRY, *Scriptural Polemics. The Qur'ān and other Religions*, Oxford 2014, 141.

<sup>117</sup> Vgl. ebd., 140.

<sup>118</sup> Vgl. die sehr konkrete Kritik in Q 9:34 an den Schriftgelehrten und Mönchen, die an Jesu Aussprüche über die Schriftgelehrten und Pharisäer erinnert und die sicher aus leidvollen Erfahrungen gespeist ist.

dieser Glaubensformen.<sup>119</sup> Speziell dem Christentum wird in diesem Kontext auch vorgeworfen, gelegentlich Gott direkt mit Christus zu identifizieren (Q 5:17 und 5:72), was sicher auch im Kontext des christlichen Glaubens fragwürdig ist, weil Gott ja nicht auf eine der trinitarischen Personen reduziert werden darf. Andererseits ist eine solche Identifizierung gerade in einer miaphysitischen Christologie durchaus naheliegend.<sup>120</sup>

Begründet wird dieser Vorwurf etwa in Q 5:116, wenn der Koran Jesus ausdrücklich sagen lässt, dass Gott zwar alles über Jesus weiß, umgekehrt Jesus aber keineswegs über göttliches Wissen verfügt. In der Tat hat man in der christlichen Tradition ausgehend von Stellen wie Joh 10,30 und Joh 16,15, aber auch von den Aussagen über das Vorherwissen Jesu bei den Synoptikern immer wieder versucht, so etwas wie eine göttliche Allwissenheit in Jesus hineinzuprojizieren. Aber spätestens die historisch-kritische Exegese hat der christlichen Theologie verdeutlicht, dass dieser Weg nicht gangbar ist und auch systematisch widerspricht er völlig dem Kenosisgedanken, der die Christologie prägen muss und dessen Konsequenzen für die Menschlichkeit Jesu ja auch im Koran immer wieder betont werden.

## 5. Christentumsfreundliche Passagen in den spätmedinensischen Versen

Ist es in der Sure Maryam noch so, dass der Geist Gottes zu Maria in Gestalt eines Engels kommt und sie durch sein Wort ermutigt (Q 19:17.19), aber

---

<sup>119</sup> Überhaupt wird man fragen dürfen, ob der Koran wirklich alle Christen oder alle Juden im Blick hat, wenn er *die* Christen oder *die* Juden kritisiert. So vertritt beispielsweise Muna Tatars die bedenkenswerte These, dass der bestimmte Artikel *al* im Koran eigentlich einfach nur zur Bezeichnung einer vorher bestimmten Menge aus einer größeren Menge dient, die bestimmte Merkmale im Unterschied zur allgemeinen Menge aufweist. Diese Funktion war bald schon nicht mehr im Sprachverständnis präsent und wurde zunehmend in der grammatischen Funktion des Allquantors verstanden – eine neue Deutung, die so aber keineswegs durch den ursprünglichen Wortlaut vorgegeben ist (wiedergegeben nach einer persönlichen Mitteilung).

<sup>120</sup> Auch in der muslimischen exegetischen Tradition gibt es durchaus Spuren eines Bewusstseins dafür, dass der Koran etwa bei Q 5:17 nicht das Christentum insgesamt, sondern nur eine bestimmte christologische Sekte vor Augen hat. Vgl. SIRRY, *Scriptural Polemics*, 146:

nichts direkt mit der Zeugung Jesu zu tun hat, spricht der medinensische Vers Q 66:12 davon, dass Gott ihr in ihre Scham hinein seinen Geist einbläst (vgl. auch Q 21:91). Das ist eine auffällige Formulierung, die sonst von niemandem ausgesagt wird und offensichtlich auf die jungfräuliche Geburt Mariens anspielt. Der Koran spricht zwar im Kontext von der Erschaffung Adams auch von dem Einblasen seines Geistes in den Lehm, aus dem der Mensch gemacht wurde (vgl. Q 38:72) und sieht in diesem Akt des Einblasens offenbar auch den Grund dafür, dass sich die Engel vor ihm niederwerfen sollen (vgl. Q 15:29). Doch bei aller Wertschätzung des Einblasens des Geistes in Adam, ist das Einblasen des Geistes in die Scham Mariens schon noch einmal etwas anderes als die Geistbegabung, die mit der Schöpfung jedem Menschen gegeben ist und die seine besondere Würde ausmacht. Sie ist ja auch das Zeichen der jungfräulichen Geburt, so dass es hier also um eine prochristliche Präzisierung des Gedankens der Jungfrauengeburt geht, der sehr an das christliche Bekenntnis zu einer Zeugung Jesu durch den Geist Gottes erinnert.<sup>121</sup>

Eine geradezu spektakulär christentumsfreundliche Aussage findet sich ganz am Ende der koranischen Aussagen über Jesus in Q 5:109-115. Hier werden zunächst ausführlich viele der positiven Aussagen des Koran über Jesus noch einmal summarisch wiederholt und dann um einige bemerkenswerte Momente ergänzt – so etwa durch den Hinweis darauf, dass Jesus Tote zum Leben erweckt hat<sup>122</sup> und ihn (während seiner Zeiten als Wanderprediger in Galiläa?) vor den Kindern Israels bewahrt hat (Q 5:110). Die entscheidende Pointe

---

“Qāsimī cites Rāzī’s observation, however, he notes that the verse may in fact refer to a group (*qawm*) of Christians who said that the reality of God is the Messiah and no other.”

<sup>121</sup> Ob man die Jungfräulichkeit Mariens dabei in einem biologischen Sinne verstehen muss, scheint mir auch vom Koran her offen zu sein. Jedenfalls misst der Koran solchen Mirakeln keinen bleibenden Wert zu.

<sup>122</sup> JÜRIG H. BUCHEGGER, *Das Wort vom Kreuz in der christlich-muslimischen Begegnung. Leben und Werk von Johan Bouman*, Basel 2013, 156, betont, „dass grammatikalisch kein Unterschied zwischen der Aktivität Jesu und Allahs bei der Auferweckung der Toten besteht.“ Er meint allerdings trotzdem festhalten zu müssen, dass es „dem Koran nicht [gelingt; Vf.], die Wunder mit der Sendung Jesu zu verbinden.“ (ebd., 157)

dieser Passage scheint mir allerdings darin zu bestehen, dass sie die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus bestätigt.

Der Anlass für die Auseinandersetzung mit der Eucharistie ist die Einsicht, dass die Jünger in ihrem Glauben dadurch angefochten sind, dass die Machttaten Jesu als Zauberei missverstanden werden, so dass sie einen festen Grund für ein Glaubenszeugnis suchen. Sie erbitten deshalb von Jesus, dass Gott ihnen einen Tisch (mit Speisen) vom Himmel schickt (Q 5:112). Jesus verlangt von ihnen zunächst, dass sie auch ohne ein solches Zeichen glauben (vgl. Joh 20,29). Doch als sie ihm ihre Kleingläubigkeit und Verunsicherung gestehen und um dieses Zeichen bitten, um Gewissheit im Glauben zu erlangen und zudem versichern, dass sie über den Tisch auch in Zukunft ihren Glauben bezeugen wollen (Q 5:113), erfüllt Jesus ihren Wunsch und bittet Gott, den Tisch herabzusenden, „der (mit seinem Mahl) für uns von jetzt an bis in alle Zukunft eine Feier und ein Zeichen von dir sein wird!“ (Q 5:114)

Kann man bis Vers 113 immer noch denken, dass es sich hier um ein Speisewunder nur für die Jünger Jesu handelt, macht dieser Vers m.E. unmissverständlich klar, dass es um einen kultischen bzw. rituellen Zusammenhang geht.<sup>123</sup> Das arabische Wort für „Feier“ (*‘aīd*) verweist auch auf die rituellen Feste, die sich im Islam entwickelt haben. Der Ausspruch „von jetzt an bis in alle Zukunft“ macht – ebenso wie die zuvor verdeutlichte Zeugenschaft der Jünger über den Tisch – deutlich, dass es nicht um ein einmaliges Zeichen geht, sondern um etwas, das immer wieder geschieht. Es wäre ja auch kaum verständlich, warum ein einmaliges Speisewunder die Jünger aus ihren Glaubenszweifeln retten sollte, wenn kurz zuvor doch sogar noch darauf verwiesen wird, dass Jesus Tote zum Leben erweckt, was ja wohl

<sup>123</sup> Dies wusste auch schon die muslimische Tradition, so dass es sicher kein Zufall ist, dass dieses Wunder nach der Aussage mehrerer traditioneller Exegeten an einem Sonntag stattgefunden und ein christliches Fest begründet hat. Vgl. etwa die entsprechenden Hinweise bei az-Zamaḥṣarī (ÇINAR, Maria und Jesus im Islam, 167). Ähnliche Aussagen finden sich bei at-Ṭabarī und ar-Rāzī. Vgl. ABŪ ĞĀ FAR AT-ṬABARĪ, Ğāmi’ al-bayān `an ta’wīl al-Qur’ān, Tafsir zu Sure 5:114, [altafsir.com](http://altafsir.com) [12.04.2015]; FAḤR AD-DĪN AR-RĀZĪ, Tafsir al-kabir, Tafsir zu Sure 5:114, [altafsir.com](http://altafsir.com) [12.04.2015].

auch für die Jünger um einiges spektakulärer sein dürfte als ein Speisewunder. In meinen Augen ist es deshalb die beste Erklärung dieser Koranstelle, wenn man sie als Anspielung auf die Eucharistie versteht. Denn diese ist ja für die Kirche das zentrale Ereignis, in dem ihr Gewissheit im Glauben geschenkt wird. Sie ist das Zeichen, an dem der christliche Glaube durch die Zeiten hindurch immer neu entspringt, und sie ist der zentrale Anhaltspunkt für die bleibende Berechtigung des christlichen Zeugnisses. Insofern ist es bemerkenswert, dass der Koran offensichtlich dieses Zeugnis akzeptiert und die Jünger und Jüngerinnen sogar darin bestärkt, dieses Zeugnis wirklich ernst zu nehmen. Denn in Vers 115 erfüllt Gott nicht nur den durch Jesus vorgetragenen Wunsch der Jüngerinnen und Jünger, sondern ruft sie auch in eine durch die Eucharistie begründete besondere Verantwortung. Wer trotz des eucharistischen Geschenks im Unglauben verharrt und wer also sehenden Auges die Gemeinschaft mit Christus im Herrenmahl verweigert, dem drohen die schlimmsten aller vorstellbaren Strafen. Diese Aussage passt genau zum christlichen Selbstverständnis, dass es nichts Schlimmeres gibt, als sich von Gottes Zusagewort abzuwenden, wenn es mir verbindlich und in verständlicher Weise geschenkt wird und wenn ich es in der Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger Jesu einmal angenommen habe. Sicher würde man in der Moderne auch an dieser Stelle weniger rabiati formulieren; aber im Blick auf spätantike und auch noch mittelalterliche Vorstellungen bestätigt der Text genau das, was Christen damals glaubten und ist auch für moderne Rezeptionsversuche offen.

Der Koran ist also durchaus bereit, einige der zentralen Ansatzpunkte für die Christologie zu bestätigen, stellt aber im selben Atemzug Warnschilder auf, die vor Fehlentwicklungen in der christlichen Theologie warnen und die m.E. von bleibender Bedeutung sind. Der Koran bestätigt die Wunder Jesu, erinnert aber daran, dass Jesus sie nur mit der Hilfe von Gott tun kann und dass er mit ihnen wie mit all seinen Taten von sich weg auf Gott hin verweisen will. Allerdings wird diese Bewegung auch vom koranischen Jesus vermittelt, der

deswegen ja in den Gehorsam rufen kann. Der Koran macht also deutlich: Indem ich auf Jesus höre und mich ihm anvertraue, kann ich lernen, mit ihm von ihm weg zu schauen und Gott in den Mittelpunkt meines Lebens zu stellen. Dabei ist dieser Weg immer ein Weg des Glaubens, der angefochten bleibt. In die Anfechtung hinein schenkt Gott seiner christlichen Gemeinde die Eucharistie, die zwar durch Jesus vermittelt gegeben wird, die aber zugleich betont, dass Gott der eigentliche Akteur dieser Handlung ist. Die Anspielung auf die Einsetzungsworte in Q 5:114 dürfte kein Zufall sein; denn hier wird deutlich, dass die Tradition von Einsetzungsworten Jesu, die den epikletischen Teil unterbetonen, zurückgewiesen wird. Es ist immer Gott, der schenkt und handelt, auch in der Kreuzigungsszene. Das bedeutet natürlich nicht, dass der Koran die menschlichen Handlungen leugnet, sondern dass er das Gewicht verschiebt weg von aufgeblasenen religiösen Menschen, die meinen alles selbst in der Hand zu haben und auf diese Weise immer wieder in Streit geraten, hin zur Perspektive auf den Menschen als Gottesknecht für die Jesus ein vorzügliches Beispiel darstellt.<sup>124</sup> Vielleicht ist es ja doch – zumindest in der Hermeneutik einer christlichen Lektüre – auch mit dem Koran möglich festzuhalten, dass die Besonderheit Jesu darin besteht, dass er so sehr vom Geist Gottes erfüllt ist, dass er uns zum Wort Gottes wird und uns durch sein Leben und seine Lehre veranschaulicht, was es heißt, ein Diener Gottes und gerade darin ein vorbildlicher Mensch zu sein.

---

<sup>124</sup> Es ist auffällig, dass der Koran Jesus an keiner Stelle kritisiert, obwohl er sogar Muhammad selbst durchaus kritisch zu betrachten scheint (vgl. Q 80:1f.) Allerdings besteht kein Zweifel, dass in der Sichtweise des Koran auch und gerade Muhammad als schönes Vorbild zu würdigen ist (vgl. Q 33:21), so dass die Betonung der Besonderheit Jesu an keiner Stelle zu Lasten der Würdigung Muhammads gehen darf, wenn sie muslimisch zustimmungsfähig sein soll.