

Frank van der Velden

## Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie: (I) Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64

### Einleitung

Der folgende Artikel versucht eine Auslegung von Sure 3,33-64 auf Grundlage der von ihr benutzten christlichen Traditionstexte. Die Untersuchung bewegt sich dabei erst einmal synchron auf der Ebene des uns vorliegenden (»kanonischen«) Korantextes und sammelt die koranischen, außerkoranischen und christlichen Bezugstexte (Ko-Texte). Mit Hilfe dieser Synopse und nach den Grundlagen der Intertextualitätsforschung<sup>1</sup> ergeben sich Antworten auf die Frage, wie ein solcher Text auf christliche Leser im 7. Jh. AD gewirkt haben mag – denn der Text von Sure 3,33-64 stellt meiner Meinung nach den Versuch eines christologischen Konvergenztextes im 7. Jh. dar und richtet sich daher sowohl an muslimische als auch an geneigte christliche Leser.

Hierbei sind drei Punkte wichtig: Zum einen gibt diese traditionsgeschichtliche Auslegung durch die Art der Verwendung des christlichen Traditionsmaterials konkrete Hinweise auf eine diachrone Entwicklungsgeschichte des Textes von Sure 3,33-64. Diese wäre allerdings noch durch eine umfassende text- und literarkritische Exegese zu überprüfen, was im Rahmen dieses Artikels nicht geleistet werden kann. Zum zweiten ist zu beachten, daß die im folgenden an Sure 3,33-64 entwickelte Sichtweise nur einen Teil der koranischen Christologie darstellt, nämlich den im 7. Jh. AD als konvergent vermuteten. Andere Texte, wie sie besonders in der Felsendomschrift (692/4 AD) und den ihr aussagegleichen Texten des Koran (Sure 4,171f.; 9,33; 17,111; 19,33-36; 112) erscheinen, formulieren dagegen stark kontroverstheologisch. Auch dieser Zusammenhang ist erklärungsbedürftig und kann im Rahmen dieses Artikels nicht behandelt werden. Drittens zeigt die traditionsgeschichtliche Analyse, daß sich Sure 3,33-64 aus der Auseinandersetzung mit der ihr zeitgenössischen syrisch-christlichen Theologie des 7. Jhs. genügend erklärt, ohne daß ein Rekurs auf judenchristliche, archaisch-christliche oder jüdisch-messianische Christologien genommen werden müßte, wie mehrere aktu-

1 Vgl. Broich, U.; Pfister, M., Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), 1985. Vgl. weiter: Holthuis, S., Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption (Stauffenberg Colloquium 28), 1993, 26-32; Phillips, G. A., Sign / Text / Différance. The Contribution of Intertextual Theory to Biblical Criticism, in: Plett, H. F. (Hg.), Intertextuality (Research in Text Theory 15), 1991, 78-101.

elle Studien nahezulegen versuchen, mit denen sich der Artikel abschließend auseinandersetzt.

### Typologisch-heilsgeschichtliche Exegese im Koran? - Sure 3,33-44

#### Eine Deutung von Sure 19,1-33 als Konvergenztext bei Ibn Ishāq

Ein Jahrhundert nach der arabischen Eroberung des fruchtbaren Halbmondes äußert der Prophetenbiograph *Ibn Ishāq* in Medina deutlich seine Erwartungen an das christlich-muslimische Religionsgespräch: Beide Religionen sollen ihre Heiligen Schriften voneinander ausbreiten, nach Übereinstimmungen suchen und diese in Konvergenztexten formulieren. Dabei bezeichnet *Ibn Ishāq* Sure 19,1-33 als einen herausragenden Text für das christlich-islamische Religionsgespräch. Er schildert in seiner *as-sīra an-nabawīya* die legendäre Flucht der frühen Gefährten Muḥammads vor den ungläubigen Quraišiten in Mekka. Muḥammad selber empfiehlt daraufhin den Gefährten das Asyl beim christlichen Negus in Äthiopien: »Denn dort (so sprach er) herrscht ein König, bei dem niemandem Unrecht geschieht. Es ist ein freundliches Land. Darauf zogen die Gefährten des Propheten nach Abessinien, da sie die Versuchung fürchteten, vom Islam abzufallen, und sich mit ihrem Glauben zu Gott flüchten wollten. Es war dies die erste Hīgra<sup>2</sup>. Am Hof des Negus kommt es dann zu einem Religionsgespräch zwischen den Gefährten und christlichen Würdenträgern, das *Ibn Ishāq* folgendermaßen schildert. *Umm Salāma*, (später eine der Frauen Muḥammads) überlieferte dazu: »Der Negus hatte auch seine Bischöfe holen lassen, die ihre Heiligen Schriften um ihn herum ausbreiteten. ... ‚Hast Du etwas von der Offenbarung dabei, die euer Prophet euch brachte?‘ fragte der Negus. ... Ğa‘far rezitierte einen Abschnitt aus der Sure ‚Maria‘ (Sure 19) und wahrlich, der Negus weinte, bis sein Bart feucht war. Und auch seine Bischöfe weinten, bis Tränen die Heiligen Schriften benetzten. Dann wandte sich der Negus an die beiden Abgesandten der Mekkaner und sprach: ‚Diese Offenbarung und die Offenbarung Jesu kommen aus derselben Nische‘.« Sure 19 soll aus der ersten mekkanischen Phase stammen und gilt nach Paret als einheitlich durchkomponierter Text<sup>3</sup>, wobei umstritten ist, ob sich dies auch auf die Verse 34-40 und 88-95 bezieht, die sich kritisch mit der christlichen Gottessohn-Prädikation auseinandersetzen<sup>4</sup>. »In any case, the Surah has been ad-

2 *Ibn Ishāq* bewertet die Flucht zu Christen also ausdrücklich als lobenswerte Glaubensstat, als erste *Hīgra*. Dieser und die folgenden Texte werden zitiert nach: Rotter, G., *Ibn Ishaq – Das Leben des Propheten*, 1999, 65-71, hier 65f.

3 Vgl. Paret, R., *Der Koran – Kommentar und Konkordanz*, 6. Aufl., 2001, 65, zu Sure 3,33f.

4 »V. 35 bis 41 kann Muhammad erst später, etwa im Anfang des dritten oder am Ende des zweiten Zeitraums, hinzugefügt haben, und zwar als dogmatische oder polemische Ergänzung zu den in der Sprache wie auch im Reim abweichenden Versen über Jesus« (Nöldeke/Schwally, *Geschichte des Qoran*, Bd. 1, 1909, 130).

ded to at a later date, and while the stories of Zacharias, John, and the Virgin Mary, with which it begins might possibly belong to that early time, some additions have been made to what is there said about Jesus"<sup>5</sup>. Die im Anschluß behandelten Kotexte von Sure 3,33-64 beziehen sich mit *zwei* Ausnahmen<sup>6</sup> ebenfalls nur auf die Verse 19,1-33. Die Einheit umfaßt zwei große Teile, die in Form und Inhalt zahlreiche Parallelen und Bezüge zu christlichen Texten<sup>7</sup> bieten.

#### A. Sure 19,1-15 – Zacharias und Johannes der Täufer

1. Sure 19,1-6 - ein nur aus dem Koran bekanntes längeres Gebet des Zacharias um Nachkommenschaft.
2. Sure 19,7-11 - die Verkündigung Johannes d. Täufers an Zacharias (vgl. Lk 1,10-20).
3. Sure 19,12-15 - ein nur aus dem Koran bekannter Text zur Bedeutung der Erwählung des Johannes.

#### B. Sure 19,16-33 – Maria und Jesus

1. Sure 19,16-21 - der Bericht der Verkündigung Jesu (vgl. Lk 1 und JakEv 11).
2. Sure 19,22-26 - seine Geburt an einem östlichen Ort zu Füßen einer Palme, nach Motiven, die sich ähnlich im Diatessaron Tatians und später im 20. Kapitel des Ps-Matthäus (8./9. Jh.) finden<sup>8</sup>.
3. Sure 19,27-30 - die Errettung Mariens durch das wunderbare Sprechen des Jesuskindes als Säugling, nach Motiven aus apokryphen Kindheitsevangelien.
4. Sure 19,31-33 – ein nur aus dem Koran bekanntes Selbstzeugnis des Jesus-Knaben über die Bedeutung seiner Erwählung.

Durch das längere Gebet des Zacharias bleibt der Umfang beider Teile mit einem Verhältnis von 15 zu 17 Versen ausgeglichen. Beide Teile benutzen christliches Traditionsmaterial kanonischer oder apokrypher Form, wobei unklar ist, ob der Bezug als Paraphrase von Gehörtem oder von einer literarischen Vorlage zu verstehen ist. Beide Teile verbindet die wunderbare Verkündigung eines Sohnes an Zacharias bzw. an Maria. Die ausführlichere Schilderung der Wunder des Jesus-Knaben wird dadurch ausgeglichen, daß die Bedeutung der Erwählung Jesu (19,31-33) streng mit der Bedeutung der Erwählung des Johannes (19,12-15) par-

5 Bell, R., *The Origin of Islam in its Christian Environment*, 1926, 139.

6 Zu den Bezügen von Sure 19,35 zu Sure 3,47.59 und von Sure 19,36 zu Sure 3,51 siehe unten.

7 Zusammenstellungen der christlichen Literaturbezüge und der traditionellen islamischen Erklärungsversuche finden sich bei: Bauschke, M., *Jesus im Koran*, 2001, 13-33; ders., *Jesus – Stein des Anstoßes*, 2000, 97-196; Busse, H., *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 1988, 117ff.; Hagemann, L. / Pulsfort, E., *Maria, die Mutter Jesu*, in *Bibel und Koran*, 1992, 87-106; Akin, N., *Untersuchungen zur Rezeption des Bildes von Maria und Jesus in den frühislamischen Geschichtsüberlieferungen*, 2002; Robinson, N. *Christ in Islam and Christianity*, 1991, 156ff.; Rudolf, W., *Die Abhängigkeit des Qoran von Judentum und Christentum*, 1922; Speyer, H., *Die biblischen Erzählungen im Koran*, 1931; Schedl, C., *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Korans neu übersetzt und erklärt*, 1978.

8 Zur Sache s. van Reeth, J., *L'évangile du prophète*, in: *al-kitab. La sacralité du texte dans le monde de l'islam. Actes du colloque international à Leuven (29. 5. - 1. 6. 2002)*, 2004, 155-174, hier 165f.

allelisiert ist: »30 Er sagte: Ich bin der Diener Gottes. *Er hat mir die Schrift gegeben und mich zu einem Propheten gemacht* 31 Und er hat gemacht, daß mir, wo immer ich bin, Segen verliehen ist, und mir das Gebet und die Armensteuer anbefohlen, solange ich lebe 32 *und gegen meine Mutter pietätvoll. Und er hat mich nicht gewalttätig und unselig gemacht.* 33 *Heil sei über mir am Tag, da ich geboren wurde, am Tag, da ich sterbe und am Tag, da ich zum Leben auferweckt wurde*«<sup>9</sup>.

Die *kursiv* gesetzten Aussagen entsprechen inhaltlich und teilweise wörtlich denen der Verse 12-15. Dieser als Selbstzeugnis des Jesus-Knabens geschriebene Text von Sure 19,30-33 macht unmißverständlich klar, daß in der Erwählung Jesus nicht wesentliches über Johannes den Täufer hinaus geschieht. Das von *Ibn Ishāq* überlieferte Religionsgespräch ist daher wohl kaum als historischer Bericht glaubhaft. Zwar wird nicht deutlich, welcher Teil von Sure 19 angeblich rezitiert wurde, aber gerade der monophysitische Negus von Äthiopien hätte sich kaum mit der in Sure 19,30-40 dargestellten ontologischen Gleichordnung Jesu mit Johannes dem Täufer zufriedengegeben. Die Geschichte gibt wohl eher wieder, wie sich *Ibn Ishāq* und seine früheren Überlieferer die christlich-islamische Begegnung des späteren 7. und 8. Jhs. gewünscht hätten, oder wie sie ihnen vertraut war: Man breitet gegenseitig die Heiligen Schriften aus, vergleicht und erkennt sich gegenseitig die Heiligkeit der Texte an, insbesondere dort, wo sie, wie in Sure 19,1-29, größere Gemeinsamkeiten aufweisen. Darauf weist das ehrfurchtsvolle »Weinen« bei der Schriftrezitation hin, das im Übrigen aus der Mönchsaskese der syrischen Kirchen bekannt ist und auch Sure 5,83 Erwähnung findet<sup>10</sup>.

#### Der Paralleltext in Sure 3,33-41.42-44 und seine christlichen Traditionsbezüge

Die Verheißung Jesu und Johannes des Täufers wird in Sure 3,33-57 ein zweites Mal erzählt, ein Text, der von Nöldeke und anderen ohne Anbindung an die *Sīra*, also ohne einen direkten Bezug zu einer Situation im Leben des Propheten, der späteren medinischen Periode zugeordnet wird. Nöldeke zählte die zentralen Texte der Auseinandersetzung des Korans mit dem Christentum nicht zu den ältesten Teilen des Korans, mit Ausnahme von Sure 19 (*Maryam*)<sup>11</sup>. Das Schwergewicht der Christentums-Materialien in den Suren 2.3.4.5.9 etc. rechnete er aufgrund ihres überwiegend lehrhaften und apologetischen Charakters unter die späteren

9 Die Koranübersetzungen werden zitiert nach Paret, R., Der Koran, 8. Aufl. 2001.

10 Zur Sache s. unten die Auslegung von Sure 3,53.

11 Kleinere Bezüge in frühen Suren finden sich noch in Sure 6,85; 21,91; 23,50; 42,13; 43,81-83. Vgl. Bauschke, M., Jesus als Beispiel der Gott-Mensch-Beziehung im Koran, in: Schmid, H. (Hg.), Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?, 2004, 101-121, hier 106. Die kurze Sure 112 wird allgemein der früheren mekkanischen Zeit zugeordnet, aber ihre Interpretation als antichristlicher Text soll aus späterer Zeit stammen, vgl. van Ess, J., Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Bd. 1, 1991, 10.

medizinischen Anteile des Korans. Häufig schien für ihn kein Anhaltspunkt zur genauen Datierung gegeben, da sich die Texte offensichtlich nicht auf ein bestimmtes Ereignis im Leben des Propheten beziehen lassen. Zu einer der Kernstellen der christlichen Auseinandersetzung schrieb er: »Wann der erste Teil (V. 1-86) von Sur. 3 geoffenbart wurde, ist ziemlich ungewiß. Falls er ganz aus einer Zeit stammt, muß er später als die Schlacht von Badr sein, da V. 11 unverkennbar auf diese anspielt«<sup>12</sup>. Und wenn er nicht ganz aus *einer* Zeit stammt – so möchte man ergänzen – dann fehlt wohl jeder direkte Anhaltspunkt zur Datierung der Verse Sure 3,33-64, obwohl diese zu den prominentesten christlichen Belegstellen im Koran gehören. Eine solche Zuordnung in die medizinische Periode bei Nöldeke ist so häufig bedeutungsgleich mit der Aussage: genaue Zuordnung sehr unsicher oder nicht möglich.

### *Abgrenzung der Texteinheit*

Im Gegensatz zur älteren Sure 19,1-33, die als einheitlich komponierter Text galt, handelt es sich bei Sure 3,33-57.58-64 um eine redaktionelle Zusammenfügung mehrerer vorliegender Texteinheiten<sup>13</sup>. »Die Geschichte von Jesus und seiner Mutter Maria, Zacharias und Johannes dem Täufer wird ausführlich in Sure 3:33-57 erzählt. Sie zerfällt in zwei Teile: Der erste Teil reicht bis zur Verkündigung der Geburt Jesu (V. 33-44), der zweite Teil von der Verkündigung bis zur Himmelfahrt (V. 45-57)«<sup>14</sup>. Der kanonische Text des Koran läßt aber selber eine noch genauere Gliederung erkennen:

Sure 3,31.32 setzen durch zwei kurze Aussprüche des Propheten, die mit der Aufforderung »*qul!*« (*Sprich!*) beginnen, offensichtlich eine Zäsur. Danach folgt ein Themenwechsel zu unserer Einheit.

1. Sure 3,33.34 – die Verse setzen mit einer Genealogie der Prophetenfamilien Abrahams und 'Imrāns, des Vaters von Mose, Aaron und Mirjam ein.
2. Sure 3,35-37 – insgesamt viermal wird in unserem Text eine Einheit durch einen verkürzten Zeitsatz mit der Konjunktion *id* (»damals als«) eingeleitet<sup>15</sup>. Geschildert wird die Verkündigung Mariens, wie sie aus dem apokryphen Jakobus-Evangelium bekannt ist.
3. Sure 3,38-41 – die Verkündigung Johannes des Täufers, in einer gegenüber Sure 19,1-15 stark gekürzten Version, die wenige zusätzliche Elemente aus Lk 1,10-20 bietet. V 40 formuliert die Art der Menschwerdung Johannes des Täufers in Anlehnung an Sure 19,35.
4. Sure 3,42-44 – zum zweiten Mal wird eine Einheit durch einen verkürzten Zeitsatz mit der Konjunktion *id* (»damals als«) eingeleitet. Geschildert wird die Erwählung Mariens mit Details, die

12 Nöldecke/Schwally, Geschichte des Qoran, Bd. 1, 1909, 189f.

13 Vgl. Schedl, C., Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran, 1978, 398-446.

14 Busse, H., Theologische Beziehungen, 1988, 117.

15 Diese Konjunktion bezeichnet im Koran häufig formale Abschnittsgrenzen, die einen Themenwechsel innerhalb zusammenhängender Texte oder auch selbständige Einheiten signalisieren.

ebenfalls aus dem Jakobus-Evangeliums bekannt sind. V 44 wird die Erwählung Marias ausdrücklich als Gegenstand (und Anlaß?) dieser neuen Offenbarung an Muḥammad bezeichnet.

5. Sure 3,45-47 – zum dritten Mal wird eine Einheit durch einen verkürzten Zeitsatz mit der Konjunktion *id̄* (»damals als«) eingeleitet. Weiter wird mit dem Übergang von Johannes dem Täufer und Maria zur Person Jesu der oben beschriebene Wechsel vom ersten zum zweiten Teil der »Geschichte« vollzogen. Beides zusammen kann nach Paret und Busse als Indiz für den Beginn einer neuen Texteinheit gesehen werden, »weil dieser Teil ursprünglich ein selbständiges Stück gewesen ist«<sup>16</sup>. Geschildert wird die Verkündigung, die Geburt und ein Kindheitswunder Jesu, der als »Christus (= Messias), Sohn der Maria« (V 45) bezeichnet wird. Der Text ist viel kürzer als sein Pendant in Sure 19,16-29 und setzt die Schilderung der Verkündigung voraus, wie sie aus Lk 1,28-38 bekannt ist<sup>17</sup>. Hinzu kommen mehrere Anspielungen, die erst aus messianischen Texten des AT verständlich werden. V 47 formuliert die Art der Menschwerdung Jesu wortgleich mit Sure 19,35.

6. Sure 3,48-54 – die Taten des Messias, seine Jünger und seine Gegner, wie sie besonders aus Schilderungen des Lukas-Evangeliums und aus apokrypher Literatur bekannt sind, mit zahlreichen Bezügen auf messianische Texte des AT. V 51 formuliert wortgleich mit Sure 19,36. Die Glaubensantwort der Jünger in V 53 wird wortgleich in Sure 5,83 als Gebet christlicher Priester genannt.

7. Sure 3,55-59 – zum vierten Mal wird eine Einheit durch einen verkürzten Zeitsatz mit der Konjunktion *id̄* (»damals als«) eingeleitet. Geschildert ist die Abberufung, Himmelfahrt und erwartete Wiederkunft des Messias, die auch aus dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte bekannt sind.

8. Sure 3,58-63 – Weniger deutlich ist die Abgrenzung der Einheit nach hinten. Busse läßt sie mit V. 57, also mit der Himmelfahrt Jesu und der Verheißung des göttlichen Gerichts enden. V 58 scheint mit einem Argument ähnlich V 44 das Gesagte als (neue) Offenbarung zu resümieren. V 59 nimmt aber in der Adam-Jesus-Parallele noch einmal auf die Genealogie von V 33 Bezug. Beide Verse bilden so eine genealogische Klammer. Weiterhin formuliert V 59 die Art der Menschwerdung Jesu wortgleich mit V 47 – und damit wortgleich zu Sure 19,35. Diese innertextlichen Bezüge sprechen gegen eine vorschnelle Abtrennung der VV 58-59 von der vorausgehenden Einheit. Die Adam-Christus-Analogie besitzt weiterhin in 1 Kor 15,21f. und in Röm 5,12.18 zwei prominente Verweistellen paulinischer Theologie.

9. Sure VV 60-62 beteuern die Wahrheit des Gesagten und fordern die Ungläubigen zu einem Schwuranthem, einer sogenannten Mubahala, heraus (V 61). V 62 ließe sich als abschließende Doxologie verstehen (s. unten zur Textpragmatik).

Sure 3,63.64 – Nach einer Überleitung (V 63) wird in Sure 3,64 mit dem Imperativ »*qul!*« (*Sprich!*) offensichtlich wieder eine Zäsur gesetzt. Es folgt die berühmte Aufforderung Muḥammads an die »Leute der Schrift« zu einem Religionsgespräch. »Es ist fraglich, ob Vers 64 mit dem Vorhergehenden sachlich näher zusammenhängt ... Vielleicht ist ein Wort des Ausgleichs, der goldenen Mitte gemeint, auf das sich beide Parteien einigen können, ... vielleicht aber auch ein offenes, deutliches Wort, das eine klare Entscheidung zwischen den Parteien bringen soll«<sup>18</sup>. In der Folge (3,65-80) ist der Ton der Auseinandersetzung deut-

16 Busse, H., Theologische Beziehungen, 1988, 120.

17 Zu beachten ist, daß die Verkündigung Jesu, wie sie das Jakobus-Evangelium (Kap. 11) schildert, dem kanonischen Lukas-Evangelium in vielen Details ähnelt.

18 Paret, R., Der Koran – Kommentar und Konkordanz, 6. Aufl., 2001, 71.

lich von Abgrenzung und Mahnung bestimmt – ganz im Gegensatz zu dem von uns behandelten Text der Verse 3,33-64.

Bereits dieser kurze Überblick zeigt, daß die kanonische Gestalt des vorliegenden Textes Sure 3,33-64 durch zahlreiche redaktionelle Elemente und ausgeprägte Bezüge zu christlich überlieferter Literatur bestimmt ist und außerdem eine eigene Textpragmatik besitzt. Es ist daher naheliegend, daß sich das »Warum« der Komposition von Sure 3,33-64 im Textvergleich mit Sure 19,1-40 und in der Behandlung der zahlreichen christlichen Traditionsbezüge erschließen kann.

#### Zur qualitativen Bewertung der christlichen Textbezüge in Sure 3,33-41.42-44

Das »medizinische Kindheitsevangelium« von Sure 3, 33-49 wird von den meisten Forschern in Abhängigkeit zum apokryphen Jakobusevangelium gesehen. Grund ist die sachliche Übereinstimmung von Sure 3,35-37.42-44 mit Texten dieser Schrift<sup>19</sup>. Manche Forscher gehen noch weiter und halten aufgrund der sprachlichen Nähe von JakEv 5.1 zu Sure 3,35-36 eine literarische Abhängigkeit für zwingend: »Bei diesem Sachverhalt wird man wohl literarische Kenntnis voraussetzen müssen. ... die Frage, auf welchem Wege das Protoevangelium des Jakobus zu Muhammad kam, wird nicht einheitlich beantwortet. ... Doch für die literarische Übereinstimmung reicht die mündliche Überlieferung allein nicht aus«<sup>20</sup>.

Für Sure 3,38-41 (die Verkündigung des Johannes) ist weiterhin die Kenntnis von Sure 19,1-15 vorauszusetzen, die ihrerseits die biblische Verkündigung des Johannes (Lk 1,10-20) paraphrasiert<sup>21</sup>. Sure 3,38-41 fügt über Sure 19 hinaus neue Textdetails aus Lk 1,10-20 ein. V 39 nennt explizit den Tempel als Ort der Verkündigung des Johannes (vgl. Lk 1,10)<sup>22</sup>, er weiß von einer Verkündigung durch »Engel« (vgl. Lk 1,11) und von der zukünftigen Größe und vom Asketentum (vgl. Lk 1,15) des Täufers. Gegenüber Sure 19,7 unterläßt er die leicht mißverständliche Erläuterung des Namens »Johannes, wie wir noch vorher keinen genannt haben«<sup>23</sup>. Die Kürzungen gegenüber Sure 19 betreffen das längere Gebet des Zacharias (Sure 19,1-6) und die Parallelisierung des Täufers zu Jesus aus Sure

19 Vgl. Paret, R., *Der Koran – Kommentar und Konkordanz*, 6. Aufl., 2001, 65: »Die koranische Geburts- und Kindheitsgeschichte der Maria ist offensichtlich vom Protoevangelium des Jakobus abhängig. Siehe Wilhelm Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qoran von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922, S. 77. Zu 3,35f. ist besonders Protoevangelium 4,1; 5,2; 6,1 zu vergleichen, zu 3,37 Protoevangelium 7 und 8.« Zum folgenden vgl. die weiter unten angeführte synoptische Zusammenstellung der wichtigsten Textbezüge in und außerhalb des Koran.

20 Schedl, C., *Muhammad und Jesus*, 1978, 406.

21 Eine literarische Vorlage des Lukas-Textes konnte dort nicht nachgewiesen werden (s. oben).

22 In Sure 19 wird diese Information vorausgesetzt und nachgeschoben (19,11).

23 Die Bemerkung geht auf Lk 1,61 zurück, daß es *in der Familie des Zacharias* niemand mit Namen Johannes gab und daher die Namensgebung auffallend war. Im jüdischen Bereich der hellenistischen Epoche war der Name dagegen verbreitet, vgl. den Hohenpriester Johannes Hyrkanus I. (134-104 v. Chr.) zur Zeit des Makkabäeraufstands.

19,12-15. Hingegen wird die Art der Verkündigung des Täufers in Anlehnung an Sure 19,35 formuliert: »Das ist Gottes Art: Er tut, was er will!« (vgl. 3,47.59). Im Vergleich zu Sure 19 tritt in Sure 3 dabei das Trennende zwischen christlicher und islamischer Orthodoxie, wie es Sure 19,1-12.30-33.34-40 formuliert (siehe oben), weitgehend zurück. Offensichtlich standen aber auch weitere Detailinformationen des Textes von Lk 1,10-20 zur Verfügung, die in der Reihenfolge der Ordnung von Lk 1,10-15 wiedergegeben werden.

Sure 3,42-44 begründet die Notwendigkeit dieser neuen Offenbarung (über Sure 19 hinaus) an Muḥammad: »Dies gehört zu den Geschichten, deren Kenntnis dir verborgen ist. Wir geben es dir ein« (3,40). Als letzter direkter Bezug stimmen das Staborakel und der Streit um die Fürsorge Mariens (Sure 3,44) mit JakEv.9,1 überein. An dieser Stelle endet der nachweisbare Bezug von Sure 3,33-64 zu Sure 19,1-33 und zum Jakobusevangelium. Die folgenden Bezüge ab V 45 entstammen der Tradition anderer kanonischer und apokrypher Schriften<sup>24</sup>. Geht man, wie oben beschrieben, von einer Eigenständigkeit des Textes von Sure 3,33-44 aus, so setzt dieser eine intensive Bekanntschaft mit Sure 19,1-33 sowie mit dem Jakobusevangelium voraus, wobei die Autoren auch noch auf Informationen aus Lk 1,11-20 zurückgreifen konnten, die über das in Sure 19,1-33 Gebotene hinausgehen. Hieraus ergibt sich die Frage, in welcher Form die genannten Texte vorlagen und wie die literarische Abhängigkeit einzuschätzen ist.

#### *Welcher Textbestand lag den Redaktoren des Koran für Sure 3,33-44 vor?*

Eine alte Diskussion, die hier nur angesprochen werden kann, geht um die Herkunft der im Koran verarbeiteten biblischen Bezüge. Gab es eine frühe arabische Übersetzung, wenigstens des Neuen Testaments, wie sie A. Baumstark geltend machte? Im neutestamentlichen Bereich ging Baumstark davon aus, daß eine vorislamische arabische Evangelienübersetzung in Abhängigkeit von der *Pešittā* und vom Diatessaron Tatians anzunehmen sei, »die im Patriarchat Antiochien entstanden, schon vor der Epoche des siegreichen Perserkrieges des Heraklios, in das Nachbarpatriarchat Jerusalem übertragen wurde«<sup>25</sup>. Auch wenn ihm die Mehrheit der Forscher bis heute in der Annahme einer frühen arabischen Übersetzung der kanonischen Evangelien nicht folgt<sup>26</sup>, wurde die von ihm gelegte Spur zum Diates-

24 Auch die Darstellung der Verkündigung Jesu in Sure 3,45-47 richtet sich wohl eher nach der Version des Lukas-Evangeliums (Lk 1,28-38), das von der Version des Jakobusevangeliums (Kap. 11) leicht abweicht.

25 Baumstark, A., Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen, *Zeitschrift für Semitistik* 8 (1932) 201; vgl. ders., Arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die Sure 21,105 zitierte Psalmenübersetzung, *OrChr* 9 (1934) 165-188.

26 J. Henninger legte in den 60er Jahren eine weitgehende Kritik an diesen Untersuchungen Baumstarks vor: »Il n'est pas établi non plus qu'il y avait alors des traductions arabes de la Bible«: ders., *L'influence du christianisme sur l'islam naissant*, in: *L'orient cristiano nella storia della civiltà*, 1964, 379-410, 408. Vgl. ders., *Arabische Bibelübersetzungen vom Frühmittelalter bis zum 19. Jh.*,

saron des Tatian hin weiterverfolgt.<sup>27</sup> »Der Koran, oder, wie H. Busse schreibt, Mohammed, ‚weiß offenbar nichts von der Vierzahl der Evangelien‘ (Theologische Beziehungen, 1988, 116). In Ostsyrien war bis ins 6. Jahrhundert hinein noch das Diatessaron in Gebrauch. Ist der Vorwurf, die Christen hätten die Schrift verfälscht, gegen die Verdrängung des Diatessaron durch die vier Evangelien (in der *Pešitta*) gerichtet?«<sup>28</sup>

Ist also eine Kenntnis des Diatessarons durch den historischen Muḥammad plausibel zu machen? »It is not agreed wheter the Diatessaron was originally in Greek or in Syriac ... The only early complete text of the Diatessaron is that of the Arabic Diatessaron translated from a Syriac MS in the ninth century«<sup>29</sup>. Oder geht der intertextuelle Bezug nur auf mündliche Traditionen und Informanten zurück?<sup>30</sup> Eine Belegstelle sieht van Reeth<sup>31</sup> in Sure 3,42. Er vermutet eine Bezugnahme unseres Textes auf das Diatessaron Tatians aus folgenden Gründen: Der Gruß des Engels Gabriel an Maria, wie er auch im Text Lk 1,28 bekannt ist, wird im Koran ergänzt durch den Passus: »Er hat Dich über die Frauen aller Welt erwählt«, der im Lukas-Evangelium etliche Verse später (Lk 1,42) von Elisabeth über Maria gesprochen wird, allerdings ohne die Worte »aller Welt«. Genau die koranische Versverbindung – mit den Worten »aller Welt« - zeigt aber das Diatessaron. Zusammen mit weiteren Übereinstimmungen in anderen Suren gilt van Reeth dies als starkes Argument für einen Bezug des Propheten Muḥammad auf das Diatessaron Tatians.

Die Komplexität dieser Bezüge zeigt sich an folgender Überlegung: Zum einen steht die genannte Verskombination auch im Jakobus-Evangelium, das als literarische Vorlage von Sure 3,33-44 diskutiert wird. Hier findet sich auch der Zusatz »aller Welt« - zwar nicht in der Verkündigungsszene JakEv 11.1, sondern in der anschließenden Seligpreisung Marias durch den Hohenpriester in JakEv 12.1. Da mit ziemlicher Sicherheit weder vom Diatessaron noch vom Jakobus-Evangelium im 7. Jh. arabische Übersetzungen vorlagen, müßte man bei einer Übernahme aus einer literarischen Vorlage aber auf jeden Fall von syrisch-christlichen Theologen als Informanten ausgehen, die diese Schriften auf Griechisch oder Syrisch lasen und auf Arabisch weitererzählten. Diese Theologen lasen aber auch ihre patristi-

in: Neue Zeitung für Missionswissenschaften 17 (1961) 201-223. Vgl. Griffith, S., The Gospel in Arabic: an inquiry into its appearance in the first Abbasid century, OrChr 69 (1985) 126-167.

27 Vgl. Bowman, J., The debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 19 (1964) 177-201, hier 187ff.

28 Ohlig, K.-H., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, in: ders.; Puin, G.-R. (Hg.), Die dunklen Anfänge, 2005, 366-405, 401.

29 Bowman, J., The debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity, 187.

30 Auch Bowman geht nicht von einer schriftlichen Vorlage des arabischen Diatessarons zur Zeit Muḥammads, sondern eher von syrischen Predigern aus, die auf Grundlage des Diatessarons den christlichen Glauben verkündeten. Diese Predigten habe Muḥammad gehört.

31 Vgl. van Reeth, J., L'évangile du prophète, 165f.

sche Literatur und könnten die Motivkombination somit auch dem Diatessaronkommentar des Ephrem entnommen haben.

Die Anfügung von Lk 1,42 an Lk 1,28 entspricht zum anderen auch der Gebets-tradition der christlichen Kirche, zum Beispiel im Hauptgebet des Ave Maria. In der westlichen Tradition wird dieses Gebet als »Englischer Gruß« verstanden und an die Verkündigungsszene von Lk 1 gebunden (»Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft ...«). Eine ähnliche Tradition gibt es von alters her in der orientalischen Christenheit. Daher verwundert es nicht, daß bereits neutestamentliche Schriftzeugen der *Pešittā* in der Verkündigungsszene des Lukasevangeliums diese Verskombination als biblische Textvariante kennen, was auch van Reeth vermerkt. Die *Lex Orandi* scheint hier bereits zur *Lex legendi* geworden zu sein.

Die Herleitung dieser Tradition aus einer schriftlichen Vorlage ist daher nur eine Möglichkeit unter mehreren, es könnte schlichtweg auch eine Übernahme aus der Gebets-tradition sein. Das Diatessaron mag als einer unter mehreren Texten (vielleicht über den Kommentar Ephrems) bekannt gewesen sein, sicher aber lagen das Jakobus-Evangelium und zusätzliche Informationen aus Lk 1 vor. Die Bezugnahme auf die christliche Tradition war also kompilatorisch, wie es auch der syrisch-christlichen Auslegungstradition entspricht, die in homiletisch und paränetisch geprägten Sequenzen an einem Bibeltext entlang geht, in dieser Art der Behandlung den jüdischen Midraschen ähnlich.

Wie aber vermißt man Textbezüge, um zu einer halbwegs sicheren Einschätzung ihrer literarischen Abhängigkeit zu kommen? Mit den gleichen Argumenten wie van Reeth - einer auffälligen Übereinstimmung von Formulierungen und Motiven - argumentiert Claus Schedl für eine literarische Vorlage von JakEv 5.1 für Sure 3,35f<sup>32</sup>. Die Intertextualitätsforschung schätzt aber in solchen Fällen eines linearen Zitates (von Gehörtem oder Gelesenem) den referentiellen Bezug auf den Ursprungstext - nach Broich und Pfister - für relativ schwächer ein. Wichtiger für das Erkennen einer Abhängigkeit sind dagegen auffällige Bearbeitungen und Änderungen gegenüber dem Ursprungstext, zum Beispiel die Identifikation des anonymen Hohenpriesters in JakEv 8.2 und 9.1 mit Zacharias in Sure 3,37. Nach dem JakEv ist Zacharias Hoherpriester *des* Jahres, in dem die Verlobung der 12jährigen Maria stattfindet, nicht aber des Jahres der Überstellung der 3jährigen Maria in den Tempel und der Jahre ihrer Kinderzeit. Der Koran nimmt - wider besseres Wissen? - diese Bearbeitung vor, um in der Person des Zacharias den leiblichen Vater Johannes des Täufers und den Ziehvater Marias im Tempel zusammenfassen zu können. Es handelt sich also um eine *Motivtransposition* (*hohe*

32 »Und siehe, ein Engel des Herrn trat zu ihr und sprach: Anna, Anna, der Herr hat Deine Bitte erhört. Du wirst empfangen und gebären und Deine Nachkommenschaft wird in der ganzen Welt genannt werden. Da sprach Anna: So wahr der Herr mein Gott lebt, wenn ich gebären werde, sei es ein Knabe oder ein Mädchen, so will ich es dem Herrn meinem Gott als Opfergabe darbringen, und es soll ihm Dienste verrichten alle Tage seines Lebens« (JakEv 5,1).

*Referentialität*). Die Gründe dafür dürften heilsgeschichtlicher Natur gewesen sein, wie unten anhand der Genealogie von Sure 3,33 erläutert wird.

Dagegen wird der Hohepriester, der die Verlobung Marias vornimmt, im Koran genausowenig genannt wie ihr Bräutigam Josef (vgl. Sure 3,44). Diese Geschichte wird im Koran ausdrücklich als verborgene und als *ad hoc* neu bekanntgemachte Offenbarung bezeichnet. In diesem Vers (Sure 3,44) liegen keine auffälligen Gemeinsamkeiten in der Formulierung mit dem Text von JakEv 9 und 10 vor, sondern das Verständnis des Koran-Textes scheint ohne das implizite Vorwissen der nur im JakEv geschilderten Vorgänge nicht möglich: Weder das »Werfen der Stifte« (*aqlām*), noch das »miteinander streiten« läßt ohne Vorwissen die Geschichte erkennen, nach der die Witwer des Volkes ihre Patriarchenstäbe in den Tempel mitbringen, von denen allein der des Josef erblüht. Josef, bereits ein alter Mann und wenig glücklich über seine Auswahl, streitet mit Zacharias, um diese Verantwortung nicht übernehmen zu müssen. Überhaupt bleibt zu überlegen, ob das hier seltsame »*qalam*« nicht eine arabisierende Verschreibung des originalen *hebr./syr.* »*maq(q)ēl*« sei, das sowohl den Stab des Losorakels (vgl. Ez 21,26), als auch die Patriarchenstäbe (Jer 48,17) und Rechenstäbe (Gen 30,37.41) bezeichnet. Der Hörer von Sure 3,44 wird somit auf den vorgewußten Text von JakEv 9 und 10 verwiesen, ohne den der Text von Sure 3,44 schlicht unverständlich bleibt. Der Fachterminus *hebr./syr.* »*maq(q)ēl*« findet dabei eine arabisierende Erklärung (*hohe Dialogizität*). Die genannten Textveränderungen lassen Sure 3,35-37.42-44 als eine *Paraphrase* des JakEv erscheinen. Es handelt sich hier um eine für den Hörer *wahrnehmbare Bearbeitung (hohe Kommunikativität)* von JakEv 9 und 10, die ihren Bezug zum Ursprungstext als »bis dato verborgene Offenbarung« selber zum Thema macht (*Autoreflexivität*).

Es finden sich also deutliche Hinweise auf einen literarischen Bezug von Sure 3,33-44 auf das Jakobus-Evangelium, die *in diesem Fall* eine schriftliche Textvorlage wahrscheinlich erscheinen lassen. Die Intertextualitätsforschung zeigt aber gleichzeitig, wie schwierig der saubere Nachweis eines solchen Sachverhaltes ist, es sei denn, man untersucht Schriften *innerhalb* eines Korpus, zum Beispiel biblische Schriften, die sich ausgesprochenermaßen häufig auf sich selber beziehen. Im Koran ist zudem eine Umarbeitung vieler Ursprungstexte von der prosaischen in die poetische Form gegeben, eine Eigenheit, wie sie auch in den biblischen Psalmen erscheint. Gerade in der poetischen Form der biblischen Psalmen ist der Übergang von Bezügen aus Textvorlagen (z. B. dem Jerusalemer Geschichtswerk oder der babylonischen Priesterschrift) oder der mündlichen Tradition (Mischna) fließend. Eine direkte Textvorlage ist häufig nur durch Übernahme ganzer Cluster oder aber an einer besonderen Auffälligkeit in der Bearbeitung plausibel zu machen<sup>33</sup>. Bei Motiven und Geschichten, die – wie bei der koranischen Aufnahme

33 Vgl. van der Velden, F., Ps 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen (Stuttgarter biblische Beiträge 37), 1997, 99-125.

biblischer und apokrypher Literatur gegeben – durch den Raum der arabischen Halbinsel und des Fruchtbaren Halbmondes in schriftlicher und mündlicher Form diffundierten – ist ganz allgemein der Nachweis einer Textvorlage schwierig.

Die Textpragmatik von Sure 3,33-44 – offen für christliches  
und islamisches Verstehen

*Die Parallelisierung Johannes des Täufers und Mariens, der Reinen – Sure 3,33-41.(42-44)*

Während Sure 19 die Prophetengestalten Johannes der Täufer und Jesus weitgehend parallelisiert und gleichberechtigt behandelt, ist in Sure 3,33-64 eine Parallelisierung des Täufers mit *Maria*, und damit seine Unterordnung unter Jesus zu erkennen: Sure 3,35-37 beschreibt in drei Versen die wunderbare Empfängnis Mariens, danach folgen vier Verse (3,38-41) mit der Schilderung der wunderbaren Empfängnis des Täufers. Drei weitere Verse (3,42-44) bezeichnen die Erwählung Mariens als Gegenstand der neuen Offenbarung von Sure 3,33-64, wonach in drei Versen (3,45-47) die wunderbare Empfängnis des Messias Jesus Christus geschildert wird. Die weiteren 12 Verse schildern nur noch die Taten des Christus.

Maria ist in mehrfacher Hinsicht als Bindeglied zwischen Johannes und Jesus gezeichnet. Zacharias, der leibliche Vater des Johannes, ist im Koran der Ziehvater Marias im Tempel. Wie Johannes stammt sie – nach Aussage des Korans – aus dem Stamm Levi, also aus priesterlichem Geschlecht: Als »Tochter *Imrāns*« (Sure 3,33) leitet sie sich genealogisch auf die »Propheten« Moses, Aaron und Mirjam (vgl. Num 26,59) zurück<sup>34</sup>. Die aus Sure 19,28 bekannte Titulierung als »Schwester Aarons« deutet darauf hin, daß ihre Würde mit der eines Moses oder Aaron durchaus vergleichbar erschien. Johannes dagegen kann sich über das Priestergeschlecht seines Vaters (Abija) und über die vornehme aaronidische Abstammung seiner Mutter (vgl. Lk 1,5) im gleichen Stammbaum nicht ganz so weit zurückführen. Über die Abstammung, die Erwählung und die kultische Reinheit Mariens im Tempel wird ihr Sohn Jesus bereits vor seiner Empfängnis in Sure 3,33-41 deutlich über Johannes den Täufer herausgehoben. Nimmt man die Begründung von V 44 wörtlich, so ist die Erwählung der Maria der eigentliche Grund für das Herabsenden der *neuen Offenbarung* von Sure 3,33-44 an Muḥammad.

Die direkte Abstammung Marias aus der Familie des Mose wird im Christentum nicht deutlich betont, allerdings gilt Elisabeth als ihre Verwandte (Lk 1,36).

34 Zur Erklärung dieses genealogischen Zusammenhangs in der islamischen Koranlegung und zur frühen christlichen typologischen Interpretation, vermutet E. Gallez die Quelle sowohl der christlichen als auch der islamischen Interpretation in einer frühen jüdisch-christlichen Tradition, vgl. Gallez, E., *Le Coran identifie-t-il Marie, Mère de Jésus, à Marie, sœur d'Aaron?*, in: Delcambre, A.-M.; Bosshard, J. (Hg.), *Enquêtes sur l'Islam* (Festschrift A. Moussali), 2004, 139-151.

Was im Koran als Abstammungsverweis erzählt wird, besitzt aber in den christlichen Kirchen des Orients zwei Analogien, die als *typologisch-heilsgeschichtliche* Aussagen über Maria gut belegt sind<sup>35</sup>. Typologisch entspricht Mirjam, die Schwester des Aaron, die nach dem rettenden Handeln Gottes am Roten Meer ihrem Gott das Preislied singt (Ex 15,30-33), der Maria, die das erlösende Handeln Gottes an ihr – die Verkündigung Jesu – im Magnifikat preist (Lk 1,46-55). Das Magnifikat besitzt seinerseits enge Bezüge zum »Preislied der Hanna« (1 Sam 2,1-11) – und die Geschichte der Hanna wiederum verläuft ganz entsprechend den Vorgängen um die Empfängnis Marias im Jakobusevangelium: Hanna, die lange kinderlos war, gelobt Gott ihre erste Nachkommenschaft zum Tempeldienst. Ihr Sohn Samuel wächst daher im Tempel auf, ist ein Muster an Glaubenskraft und Tugend und salbt später David zum König, der sein Volk aus großer Not erretten wird. Typologisch interpretiert bringt Maria, die rein im Tempel aufwächst, der Welt den Messias, den Sohn Davids, der die ganze Welt erlösen wird – dies ist die Vision des Jakobusevangeliums, die der Koran in der *neuen Offenbarung* von Sure 3,33-44 weitgehend rezipiert.

*Die »genealogische Klammer« Sure 3,33-59 zeigt Jesus Christus, den Messias, als Schnittpunkt der Prophetenfamilien*

Die genealogischen Verweise der Verse 33.34 stehen vor der ersten erzählenden Einheit (VV 35-37), die durch den verkürzten Zeitsatz mit der Konjunktion *id* (»damals als«) eingeleitet wird. Sie stellen die Bedeutung Marias, und damit Jesu heraus und klammern in der Wiederaufnahme des Adam-Christus-Themas (V 59) die einzelnen Textteile von Sure 3,33-59 aneinander. Auch hier zeigt sich die genaue Fügung erst im Vergleich der Verse mit dem biblischen Bezugstext der Genealogie Jesu aus Lk 3,23-38<sup>36</sup>. Während im Koran die Linie der (islamischen) Prophetenvorfahren Jesu von Adam (vgl. Lk 3,38) über Noah (vgl. Lk 3,36) und Abraham (Lk 3,34) eingleisig und geradlinig verläuft (vgl. Sure 3,33), trennt sie sich nach Isaak und Jakob in »Sippen«, um im Sprachgebrauch der Koranübersetzung Paret's zu bleiben: Eine Sippe führt sich über den Jakob-Sohn *Levi* auf Abraham zurück. Aus ihr stammt im weiteren Verlauf Amran – also die *Sippe Imrāns*

35 J. Henninger (L'influence du christianisme, 1964, 393f.) weist auf eine entsprechende Interpretation bei den orientalischen Kirchenvätern hin: »Erwin Gräf a mentionné, récemment, un hymne de Rabbula où il est dit que Moïse a vu la sainte Vierge sur le mont Horeb quand le feu brûlait dans le buisson d'épines. Mahomet aurait pris à lettre ce texte allégorique ... et aurait fait ainsi de Marie une contemporaine de Moïse« (ZDMG 111 [1961] 396).«

36 Von beiden kanonischen Genealogien Jesu (Mt 1,1-17 und Lk 3,23-38) führt nur Lukas den Stammbaum Jesu wie Sure 3,33.(59) bis auf Adam zurück. Matthäus hört bei Abraham auf. Das Diatessaron Tatians enthält dagegen *keine* Genealogien Jesu! Vgl. Bowman, J., The debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity, 187.

des Koran (3,33.35). Dies entspricht durchaus der biblischen Genealogie<sup>37</sup>. Aus dieser Linie stammen Johannes der Täufer und – in der Genealogie des Korans und anders als in der biblischen Genealogie – Maria, die Mutter Jesu. Die zweite prominente Sippe führt sich über den Jakob-Sohn *Juda* auf Abraham zurück (vgl. Lk 3,30) und bringt im weiteren Lauf weitere Propheten des Islam wie die König David (vgl. Lk 3,30) und Salomo hervor.

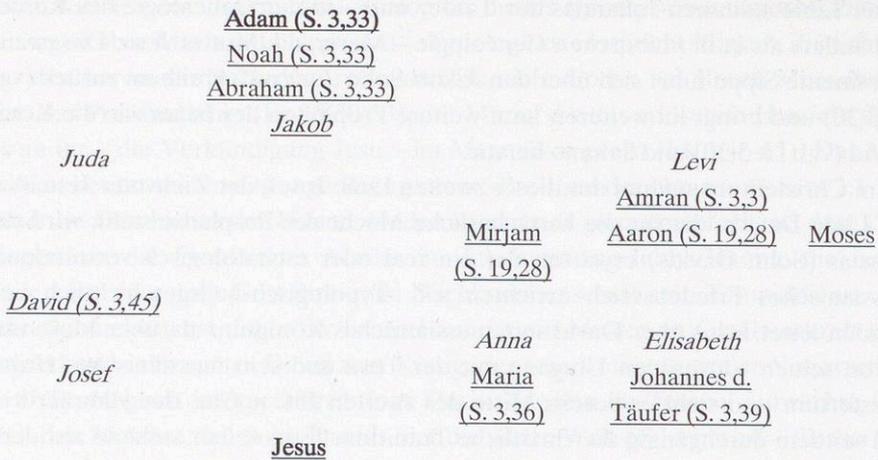
Im Christentum stammt aus dieser zweiten Linie Josef, der Ziehvater Jesu. Aus der Linie Davids, die für die herrscherliche Macht der Prophetie steht, wird der Messias (Sohn Davids) erwartet, der ein real oder eschatologisch verstandenes messianisches Friedensreich errichten soll. Typologisch-heilsgeschichtlich verstanden leitet Jesus über David sein messianisches Königtum ab, über Mose und Aaron seinen souveränen Umgang mit der Tora und sein messianisches Hohepriestertum – so sieht es bereits Mitte des zweiten Jhs. n. Chr. der Hebräerbrief und seitdem durchgängig die christliche Tradition. Jesus selber steht so als ideeller Sohn Davids und natürlicher Sohn der Maria – die ihrerseits typologisch Mirjam und Eva entspricht – im Kreuzungspunkt beider heilsgeschichtlichen Genealogien, die durch ihn wieder vereint sind. Zu beachten ist, daß bereits im syrischen Christentum ab dem 5. Jh. dieser typologisch-heilsgeschichtliche Zusammenhang als eine (symbolische?) *genealogische* Herleitung diskutiert wurde. Jakob von Sarug sagt in einer *Homilie zur Verkündigung des Herrn*<sup>38</sup>: »Die Erwählten gingen von Abraham aus; bis zu David, und bis zu Maria« ... und beide Linien fallen in Jesus wieder zusammen.

Sure 3,33.34 scheint nun über diese syrisch-christliche Tradition hinaus wenig mehr zu tun, als aus der typologischen Entsprechung Mirjam-Maria und der symbolischen Herleitung ihrer Beziehung zur Familie des Moses eine feste genealogische Bindung herzustellen. Aaron und Moses gelten über die Verwandtschaft mit Maria als direkte Vorfahren Jesu. Rechnet man nun noch den in Sure 3,45 genannten Christus-Titel (=Messias) Jesu hinzu, der ihn – christlich gesprochen – als Davidssohn ausweist, so steht zum ersten Mal seit den Zeiten der Patriarchen wieder ein Prophet in direkter Linie »unter« Adam (s. die Grafik unten). So jedenfalls mußte es ein gebildeter syrischer Christ verstehen, der diese Verse des Koran las – und offensichtlich wurde dieser Zusammenhang tatsächlich zum Teil einer erneuten Diskussion unter syrischen Christen im späten 7. und frühen 8. Jh. um die davidische Abkunft Marias, wie ein später Brief von Jakob von Edessa zeigt<sup>39</sup>.

37 »Die Frau Amrans hieß Jochebed: sie war die Tochter Levis, die dem Levi noch in Ägypten geboren wurde. Sie gebar dem Amran Aaron und Mose sowie deren Schwester Mirjam« (Num 26,59).

38 Vgl. Samir, Kh., Un exemple des contacts culturels entre les églises syriaques et arabes: Jacques de Saroug dans la tradition arabe, in: Lavenant, R. (Hg.), Symposium Syriacum III (OCA 221), 213-245, hier 223.

39 Vgl. Nau, F. (Hg.), Lettre de Jacques d'Edesse sur la généalogie de la Sainte Vierge, ROC 6 (1901) 512-531. Vgl. Reinink, G. J., The Beginnings of Syriac Apologetic Literature, 179ff.

*Grafik zur Genealogie:*

Diese Konstruktion ist dem Christentum im Sinne einer typologisch-heilsgeschichtlichen Interpretation des Adam-Christus-Vergleichs durchaus vertraut: Christus ist der *neue Adam*, »Adam ist die Gestalt, die auf den Kommenden hinweist« (Röm 5,14), denn: »Wie in Adam alle sterben, werden in Christus alle lebendig gemacht werden« (1 Kor 15,22). Dem *einen* sündigenden Adam am Anfang der Heilsgeschichte steht der *eine* Erlösung gewährende Christus an deren Ende gegenüber. Die beiden typologischen Entsprechungen Adam-Christus und Mirjam-Maria eröffnen daher einen christlich-heilsgeschichtlichen Zugang zum vorliegenden Text. Natürlich ist dies Verständnis letztlich der heutigen orthodoxen islamischen Glaubensmeinung konträr – aber was *im Text* verbietet ein solches typologisch-heilsgeschichtliches Verstehen?<sup>40</sup> Ist es nicht vielmehr der vorgewußte *Kontext* der unterschiedlichen christlichen und islamischen Überzeugungen, der dies Verständnis ausschließt?

Zwischenergebnis: Warum läßt die Redaktion von Sure 3,33-44 eine typologisch-heilsgeschichtliche Interpretation des Textes zu?

Die bis hierhin geführte Untersuchung legt für Sure 3,33-44 neben einer literarischen Abhängigkeit vom Jakobus-Evangelium auch eine Kenntnis von Lk 1 nahe,

40 Eine andere, ebenfalls heilsgeschichtliche Interpretation von Sure 3,33 im Sinn der biblischen »Fünf Bundesschlüsse« Gottes mit Adam, Noah, Abraham, Mose und dem messianischen »Neuen Bund« (Jer 31,31-34 als Verheißung des Christus-Bundes) findet sich bei Déclais, J.-L., *Les ouvriers de l'onzième heure ou la parabole du salaire contesté* (De l'évangile au midrash et au hadith), *Islamochristiana* 21 (1995) 46-63. Kh. Samir führt dazu eine Analogie im *Kitāb al-burhān* des Eutychius von Alexandria an, das er dem Buṭrus al-Bayt Ra'sī (9. Jh.) zuschreibt, vgl. Samir, Kh., *The Prophet Muhammad as seen by Timothy I and other Christian Authors*, in: Thomas, D., *Syrian Christians under Islam. The first thousand years*, Leiden 2001, 75-106, hier 82f.

die über die aus Sure 19,1-15 bekannten Bezüge hinausging. Diese Kompilation vieler kanonischer und apokrypher Bezüge zeigt so vor allem die enge Bekanntschaft der Verfasser mit christlichen Texten, mit syrischer homiletischer Literatur und mit christlichen Frömmigkeitstraditionen. Die Anzahl und Dichte der christlichen Traditionsverweise sind dabei so deutlich, daß man sich weiterhin fragen muß: Wer besaß im 7. Jh. die christlich-theologische Kompetenz, eine solche Textfügung vorzunehmen? Ist diese intime Art der Kenntnisnahme für die Zeit des historischen Muḥammads plausibel zu machen, oder weist sie bereits auf eine spätere Situation des Zusammenlebens der Redaktoren des Korans mit syrischen Christen im Fruchtbaren Halbmond des 7./8. Jhs.?

Die Komposition der Einheit Sure 3,33-44.45 öffnet sich inklusive der genealogischen Klammer weit für ein christliches Verständnis dieser Texte als typologisch-heilsgeschichtlicher Aussage. Mit dieser im christlichen Syrien weit verbreiteten Schriftauslegung finden sich so viele Anknüpfungspunkte in Sure 3,33-40, daß syrische Christen, die ihre »Heiligen Schriften« um den Text von Sure 3,33-44 ausbreiten, auch hier eine erstaunliche Nähe zur eigenen Terminologie und Hermeneutik finden. Dadurch ergibt sich eine große Flexibilität des koranischen Textes gegenüber christlichen Lesern - so wie es oben bereits am Beispiel des kurzen Konvergenztextes im idealen Religionsgespräch bei *Ibn Ishāq* gezeigt wurde.

Der Text scheint sich so einem doppelten Verstehen zu öffnen. Es geht in Sure 3,33-44 daher nicht nur um die Frage, ob die genannten christlichen Textbezüge als Paraphrase von Gehörtem oder als Übernahme einer literarischen Vorlage zu verstehen sind. Vielmehr muß man sich fragen: Wieso geschieht in Sure 3,33-44 der Bezug auf die christlichen Textbelege in einer Form, die gegenüber einem typologisch-heilsgeschichtlichen Verständnis der syrisch-christlichen Tradition Kompatibilität signalisiert? Gerade wenn man weiß, daß der spätere orthodoxe Islam die typologisch-heilsgeschichtliche Textdeutung vehement ablehnt und die genannten Aussagen und genealogischen Verweise exklusiv im Sinne einer ontologischen Gleichordnung aller Propheten versteht, muß man sich nachgerade fragen, wie Muslime im christlich bestimmten Umfeld des Orients des 7. Jhs. einen solchen Text redigieren oder als kanonisch anerkennen konnten.

### Liegt Sure 3,45-59 ein syrisch-christlicher Konvergenztext zugrunde?

Sure 3,45-59 ist Teil einer größeren redaktionellen Zusammenstellung von Texten aus der christlichen Tradition im Koran. »Die Geschichte von Jesus und seiner Mutter Maria, Zacharias und Johannes dem Täufer wird ausführlich in Sure 3:33-57 erzählt. Sie zerfällt in zwei Teile: Der erste Teil reicht bis zur Verkündigung der Geburt Jesu (V. 33-44), der zweite Teil von der Verkündigung bis zur Him-

melfahrt (V. 45-57)«<sup>41</sup>. Mit Sure 3,45 beginnt also der *zweite* Teil des Berichts, eingeleitet durch einen verkürzten Zeitsatz mit der Konjunktion *id* »damals (als)«. Dies kann nach Paret und Busse als Indiz für den Beginn einer neuen Texteinheit gesehen werden, »weil dieser Teil ursprünglich ein selbständiges Stück gewesen ist«<sup>42</sup>. Die Häufung christlicher Verweisstellen unterschiedlichster Herkunft in diesem Abschnitt, der sich intensiv mit der Person Jesu auseinandersetzt, wurde bereits von Andrae und Ahrens beobachtet<sup>43</sup>: Allerdings endet mit Sure 3,44 die nachweisbare Abhängigkeit vom Jakobus-Evangelium (s. oben), so daß die Bedeutung der christlichen Verweisstellen für die Textfügung von Sure 3,45-59 unterschiedlich bewertet wird. So werden die Wunder der Verse 50ff. von Schedl und anderen als eine Aufnahme apokrypher Evangelienstellen - Thomas-evangelium, arabisches Kindheitsevangelium - durch Muḥammad erklärt<sup>44</sup>. »Da es zum koranischen Verkündigungsbericht keine apokryphen Parallelen gibt – ob solche noch gefunden werden, steht aus – drängt sich der Schluß auf, daß Muḥammad die Überlieferung selbständig neu gestaltete«<sup>45</sup>. Die Texteinheit Sure 3,45-59 bietet jedoch nicht nur *viele* Bezüge zu christlicher Literatur, diese scheinen vor allem auch *geordnet* zu sein. Es handelt sich um eine Abfolge von Schriftbezügen aus dem lukanischen Doppelwerk zur Messias-Erwartung, die in Jesus Christus als erfüllt gesehen wird, kombiniert mit den dazu passenden Zitaten aus der alttestamentlichen messianischen Prophetie, und an zwei Stellen kommentiert durch Texte aus apokryphen Kindheitsevangelien. Bereits K. Ahrens war daher der Meinung: »Dieses Gemenge von Erinnerungen an apokryphe und kanonische Evangelien spricht nicht für außerchristliche Überlieferung des Stoffes«<sup>46</sup>.

#### Tabellarische Übersicht der christlichen Textbezüge und der Auslassungen in Sure 3,45-59

Zur besseren Übersicht werden alle identifizierten biblischen Verweise in der Abfolge von Sure 3,47-59 tabellarisch zusammengestellt und die Verse anschließend einzeln untersucht. Hierbei fällt auf, daß die biblischen Originalstellen eine doppelte Veränderung erfahren haben: erstens durch markante Omissionen, also durch *Kürzungen der Originalzitate*, die in der zweiten Spalte mit Angabe der Stelle ergänzt werden. Zweitens durch korrigierende Ergänzungen, wahrscheinlich der koranischen Verfasser, die **fett** hervorgehoben werden.

41 Busse, H., Theologische Beziehungen, 1988, 117.

42 Busse, H., Theologische Beziehungen, 1988, 120.

43 Zusammenstellung bei Busse, H., Theologische Beziehungen, 1988, 116-124.

44 Vgl. Schedl, C., Muhammad und Jesus, 1978, 428-431.

45 Schedl, C., Muhammad und Jesus, 1978, 426.

46 Ahrens, K., Christliches im Qoran, ZDMG 84 (1930) 15-68.149-190, 173.

Aya	Bibl. Bezugstellen & <b>Ergänzungen</b>	Auslassungen
	A. JESUS, DER MESSIAS	... UND SOHN GOTTES
45	Lk 1,28-35: Verkündigung des »Wortes« ( <i>kalima</i> ), das der »Christus« (= Messias) ist, an Maria (vgl. Jes 7,14; 9,5)	Lk 1,32: Er wird ... Sohn des Höchsten genannt werden ...
46	Kindheitsevangelium: Wundertaten des »Heiligen Kindes«	
47	Lk 1,33: Seine Empfängnis ohne Zutun des Mannes <b>Das ist Gottes Art. Er sagt nur: sei!</b>	Lk 1,34f.: Das »Heilige Kind« wird Sohn Gottes genannt
48	Jes 11,2: Der Messias wird von Gott in der Weisheit unterrichtet.	
49	<b>Zeichen</b> Kindheitsevangelium: Der Messias schafft Leben  Lk 7,18-23: Der Messias heilt Blinde, Lahme, Aussätzige und weckt Tote auf (vgl. Jes 26,19; 29,18; 35,5f). <b>Zeichen</b>	
50	Lk 16,17: Der Messias bestätigt die Tora  Lk 16,16: In der messianischen Endzeit steht er aber souverän über ihr. <i>Aufruf zum Glauben</i> <b>Zeichen</b>	
51	Apg 2,34f. & Ps 110,2: Gott ist der Herr auch des Messias. Vgl. 1 Kor 15,27 <i>Aufruf zum Glauben</i>	Apg 2,34f. & Ps 110,2: Der Messias ist Herr, weil Gott ihn zu seiner Rechten setzt und ihm die Herrschaft überträgt.
	B. WER AN IHN GLAUBT	... HAT ANTEIL AN DER SOHNSCHAFT
52	Lk 10,1-12: Die Jünger als Typos der Gemeinde folgen dem Messias	
53	Gebet der Priester um »Verzeichnung der Glaubenden im Buch« ( <i>messianisches Motiv</i> , vgl. Mal 3,16).	Mal 3,17ff.: Die »Verzeichneten« werden Söhne Gottes genannt.

Aya	Bibl. Bezugstellen & <b>Ergänzungen</b>	Auslassungen
	C. CHRISTI (= DES MESSIAS?) HIMMELFAHRT	
54	Antijüdische Polemik	
55	Lk 24,50 und Apg 1,9-11: Der Messias wird entrückt bis zum Tag der Entscheidung	
	D. PARÄNESE	
56	Bestrafung der Ungläubigen im Diesseits und Jenseits durch Gott	
57	Belohnung der Glaubenden (durch wen genau? - Subjektwechsel)	
	E. DIE ANTHROPOLOGIE DER INKARNATION	<i>... UND DIE THEOLOGIE DER INKARNATION</i>
58	<b>Zeichen</b>	
59	Röm 5; 1 Kor 15,20f.: Das Symbolon der Menschlichkeit Jesu (nach syrischer Tradition?) <b>Er sagt nur: sei!</b>	<i>1 Kor 15,23-28: die messianische Herrschaft Jesu, des Sohnes Gottes, der zu seiner Rechten sitzt, dem Gott alles zu Füßen legt (vgl. Ps 110,1; 8,7)</i>

#### A. Jesus, der Messias (... und Sohn Gottes?): Sure 3,45-51

##### *Vers 45*

Der Text beginnt mit der Verkündigung eines »Wortes« (*kalima*) an Maria. Bezugstext ist Lk 1,28-35, die Verkündigung Jesu an Maria durch den Erzengel Gabriel, die sich wiederum auf die Verheißungen des jüdischen Messias in Jesaja 7 und 9 bezieht. In Jes 7,14 wird dem verheißenen Kind der Titel »Immanuel« (»Gott mit uns«) beigelegt<sup>47</sup>. Diese Verbindung der beiden Titel »Messias« (hebr. »Der Gesalbte« = griech. »Christos«) und »Immanuel« (hebr. »Gott mit uns«) mit der Person Jesu wurde von Christen seit alter Zeit als impliziter Hinweis auf die göttliche Natur des durch Gabriel verkündigten »Wortes« verstanden, dessen Name Jesus *Christus* ist. Sachlich korrekt – für christliches Verstehen – wird hier im Koran gegenüber der biblischen Version zum Namen Jesus daher auch der

47 »Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, sie wird einen Sohn gebären und sie wird ihm den Namen Immanuel (Gott mit uns) geben.«

Titel »Christus« ergänzt<sup>48</sup>. Der Messias ist im Diesseits und Jenseits angesehen und steht Gott nahe (vgl. Jes 52,13-53,12 und Jes 9,5f).

#### *Vers 46*

Der Vers belegt die Besonderheit des »heiligen Kindes« durch Wundertaten aus dem Kindheitsevangelium<sup>49</sup>. Dieser apokryphe Text folgt midraschartig dem kanonischen Bezugstext aus dem Lukas-Evangelium.

#### *Vers 47*

Die Vorstellung einer Empfängnis Jesu durch Gottes Wirken und ohne Zutun eines Mannes geht auf Lk 1,34 zurück. Der Bezug auf den Lukas-Text bricht jedoch gerade an der Stelle ab, die christologisch interessant wäre. Der biblische Text fährt an dieser Stelle fort: »Der Heilige Geist wird über dich kommen, die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden« (Lk 1,35f). Im christlichen Text wird so die Linie Jesus-Christus/Messias-Immanuel (siehe oben) bis hin zur expliziten »Sohn Gottes«-Proklamation weiter ausgezogen.

#### *Fortführung des koranischen Textes nach Sure 19,35=3,47=3,59*

Vers 47 führt dagegen die Aufnahme von Lk 1,34 mit einem Bezug auf Sure 19,35 weiter: »Er spricht nur: Es werde! – und es ward«. Das Erscheinen des Heiligen Kindes wird so mit der Erschaffung der Welt durch Gott verbunden. Diese Diktion ist auch in der jüdisch-christlichen Tradition typisch für das göttliche Schöpfungshandeln<sup>50</sup>. Der Hinweis, daß auch das Heilige Kind, wie die restliche Welt, von Gott erschaffen (also nicht *gezeugt*) sei, ist an dieser Stelle eine islamisierende Korrektur des ursprünglichen christlichen Glaubenssinns von Lk 1,35f. Entsprechend ist der Einschub in Vers 59 zu verstehen. Der gleiche Text findet sich in den kontroverstheologischen Formulierungen der Felsendominschrift.

#### *Vers 48*

Gott belehrt Jesus in der Weisheit und in der Erkenntnis der Schrift, wie auch in der Bibel der Messias von Gott belehrt wird (Jes 11,2). Diese Bildungsvermittlung war nach christlichem Verständnis aber bereits in der frühen Jugend Jesu abgeschlossen, da er zu seiner Bar Mizwa im Tempel bereits seinerseits die jüdischen

48 Diese exegetische Überlegung trifft die Sachlage für mein Verständnis besser als die eher problematische Frage, ob »*kalima*« hier als Anspielung auf den präexistenten (göttlichen) »Logos« zu verstehen sei.

49 Das Sprechen des Jesuskindes in der Wiege ist alte arabische und koptische Überlieferung.

50 Vgl. Genesis 1,3 und öfter.

Theologen unterrichtet (Lk 2,41-52). Hingewiesen sei auf die Parallelstelle Sure 5,110f.

#### *Vers 49*

Hier zeigt sich die Schöpfermacht Jesu, der - analog zur Erschaffung des Menschen durch den Schöpfergott - selber aus Ton lebendige Vögel erschafft<sup>51</sup> (aus Ton formen und Leben einhauchen, vgl. Genesis 2,7); der Text aus dem Kindheitsevangelium spielt im christlichen Original ebenfalls in der Kindheit Jesu und kann als Midrasch zum Vorvers verstanden werden. Die im weiteren Verlauf angegebenen Heilungswunder Jesu beziehen sich in dieser Kombination auf die Frage Johannes' des Täufers an Jesus, ob er der Messias sei, die Jesus durch einen Verweis auf die in der messianischen Zeit erwarteten und durch ihn eingetroffenen Heilungen bejaht (vgl. Lk 7,18-23; vgl. Jes 26,19; 29,18; 35,5f.)<sup>52</sup>. Zweimal in diesem Vers werden die Taten des Messias als *Zeichen* verstanden.

#### *Vers 50*

Jesus, der Messias, bestätigt die Tora (Lk 16,17; vgl. Mt 5,17-19). Die Gute Nachricht des Messias steht aber souverän über dem Gesetz und erklärt einiges Zusätzliche für erlaubt, weswegen viele sich zum Evangelium drängen. Diese Kombination scheint ein Bezug zu Lk 16,16f. zu sein, wo ebenfalls diese beiden Motive kombiniert werden. Der hohe Wert, der der Tora hier zugeschrieben wird, ist typisch für die Kirchen der syrischen Tradition, wenn auch kein Ausschlusskriterium. Der Vers schließt mit einer dritten Bezeichnung der Taten des Messias als *Zeichen*.

#### *Vers 51*

Jesus ruft zum Glauben an Gott, »mein und Euer Herr«, auf. Auf den ersten Blick scheint dies als islamische Ablehnung seiner Göttlichkeit gedacht zu sein. Es handelt sich aber auch um ein wichtiges Motiv der jüdisch-christlichen Messiasverheißung: Gott, der Schöpfer, wird Psalm 110,1 als »Herr« des königlichen und hohepriesterlichen Messias verstanden<sup>53</sup>. Diese frühe Auslegung von Ps 110,1 innerhalb des Christentums bezeugen bereits im Neuen Testament Apostelgeschichte 2,34f und 1 Kor 15,28. Auch hier bricht das Zitat wieder an der christologisch entscheidenden Stelle ab. Im Fortgang von Ps 110,1 wird dem Messias von Gott die Herrschaft übergeben, er ist selber der »Herr« (Apg 2,36) und sitzt zur

51 Die Legende ist apokryph überliefert im Protoevangelium des Jakobus und im Thomasevangelium, die beide syrische Herkunft haben und im ganzen Orient gelesen wurden.

52 Vgl. Sure 18,33, wie bereits Tor Andrae bemerkte; vgl. Der Ursprung des Islam und das Christentum, 1926, 97-244.

53 Vgl. »Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und Euerm Gott« (Joh 20,17).

Rechten Gottes. In der christlichen Auslegung der Stelle gab dieser Gedankengang Raum für die später verurteilte »Erwählungs-Christologie« (s. unten). Jesus selber beschreibt weiterhin in Vers 51 den Dienst an Gott als »rechten Weg« (*širāṭ mustaqīm*). Der Dienst Gottes als »rechter Weg« (hebr. »*derek tamīm*«) ist ein auch aus den Psalmen bekanntes Motiv (besonders Psalm 119,1-5, vgl. Psalm 1,6; 25,4; 27,11; 101,2). Beide Motive von V 51 erhalten ihre bekannte kontroverstheologische Bedeutung nicht aus dem Text von Sure 3,51 selber, sondern aus dem Kontext ihrer späteren Verwendung in der Felsendomschrift, wo der gleiche Text (vgl. Sure 43,64) mit Sure 4,171f. kombiniert wird, sowie aus dem Kontext von Sure 19,34-37, einer wohl späteren Hinzufügung zu Sure 19,1-33 (s. oben).

B. Wer an ihn glaubt ( ... hat Anteil an der Sohnschaft?): Sure 3,52-54

#### *Vers 52-53*

Die Verse 52 und 53 wechseln das Thema. Sie bezeugen den Glauben der Jünger (vgl. Lk 10,1-2; Mt 10,1-4), die typologisch auch für alle Glaubenden stehen können. Das »Verzeichnet-Sein« der Glaubenszeugen vor Gott ist ebenfalls ein gängiges Motiv in der messianisch-apokalyptischen Vorstellung (vgl. Mal 3,16). Dort auch mit der anschließenden Verheißung der Gottessohnschaft für die Bekenner (Mal 3,17; vgl. Sap 2,18).

#### *Vers 54*

Der Vers ist eine antijüdische Wendung zum »Unglauben der Kinder Israel«, die als fester Topos in der christlich-antijüdischen Polemik des Orients im Anschluß an Jes 1,1 häufig erscheint<sup>54</sup>. Hierzu kontrastiert der Glauben der Jünger in V 52f.

#### *Muslime und christliche Mönche bei gemeinsamer Schriftlesung in Sure 5,83 und Sure 3,53 - der Sitz im Leben der Einheit?*

Sure 3,53 ist durch ein direktes intertextuelles Zitat mit Sure 5,83 verbunden, die den gleichen Text als Äußerung christlicher Mönche während eines Treffens mit Muslimen überliefert:

5,82 ... Und du wirst sicher finden, daß diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: »Wir sind Našārā«. Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt, und weil sie nicht hochmütig sind. 83 Wenn sie hören, was zu dem Gesandten herabgekommen ist, siehst du, wie ihre Augen auf Grund der Kenntnis, die sie von der Wahrheit haben, von Tränen überfließen. Sie sagen: »Herr! Wir glauben. Verzeichne uns unter der Gruppe derer, die bezeugen! 84 Warum sollten wir nicht an Gott glauben und an das, was von der Wahrheit zu uns gekommen ist, und danach verlangen, daß unser Herr uns zusammen mit den Rechtschaffenen ins Paradies ein-

54 Vgl. aus dem 10. Jh.: *Sawirus Ibn al-Muqaffa'*, Bischof vom Ašmonit, *Tariḥ baṭārika al-kanisat al-mašriyya* (arabisch), Nachdruck Kairo 1943, 91-100.

führe?« 85 Und nun belohnt sie Gott mit Gärten, in deren Niederungen Bäche fließen, daß sie darin weilen. Das ist der Lohn derer, die fromm sind.

Chr. Luxenberg ist mit der umstrittenen These hervorgetreten, daß die Konvergenzen von Kirche und Moschee in den ersten Jahrzehnten nach dem Tod des Propheten so weit gingen, daß im Koran sogar der Besuch der christlichen Sonntagsliturgie (*syr. Qurōbō*) für Muslime empfohlen worden sei<sup>55</sup>. Aber auch bei traditionellem Textverständnis interpretiert R. Paret den Kontext von Sure 5,83 mit einem gottesdienstlichen Hintergrund<sup>56</sup>. Es kann dabei erst einmal offenbleiben, ob den christlichen Mönchen bei der Verlesung und Auslegung *koranischer* Texte («... was zu *dem Gesandten* herabgekommen ist«, V 83) oder bei der Verlesung der *eigenen* Heiligen Schriften («... aufgrund der Kenntnis, die *sie* von der Wahrheit haben«, ebd.) die Augen naß wurden. Wichtig ist, daß diese Verse (regelmäßige) Treffen von christlichen und muslimischen Würdenträgern voraussetzen, bei denen auf beiden Seiten wohl nicht (nur) der rituelle gottesdienstliche Vortrag der islamischen *qurrā'* oder der christlichen *Lektoren*, sondern auch eine theologische Auslegung und Vergleichung der Texte gefragt war. Der Koran selber bietet durch das intertextuelle Zitat Sure 3,53 / 5,83 einen entsprechenden Sitz im Leben des Sure 3,45-59 zugrundeliegenden syrisch-christlichen Konvergenztextes (s. unten) an, der zu diesem Zweck auch bereits in einer arabischen Übertragung hätte vorliegen müssen. Es scheint hier eine ähnliche Situation der Begegnung auf, wie sie bereits oben am Beispiel des von *Ibn Ishāq* überlieferten idealen Religionsgesprächs beschrieben wurde<sup>57</sup>.

Ob es sich bei den »Mönchen, denen die Tränen aus den Augen schießen, wenn sie das Wort Gottes nur hören« (Sure 5,83), um ostsyrische Mönche handelt, deren häufiges Weinen zu ihrer Rezitationspraxis gehörte, wie Tor Andrae nachzuweisen versuchte<sup>58</sup>, muß als Frage wohl offenbleiben: »Avant tout, les larmes sont l'accompagnement des récitations et des prières quotidiennes des moi-

55 Mit Neuübersetzung von Sure 96,19 bei: Luxenberg, Chr., *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2000, 293-298.

56 Vgl. die Übersetzung von Sure 5,83 in: Paret, R., *Der Koran, Übersetzung*, 8. Aufl., 2001.

57 Der Vortrag einer Schnittmengenbestimmung zur Person Jesu Christi durch syrisch-christliche Mönche in einem solchen Rahmen verliert einiges von seiner Seltsamkeit, wenn man sich die gängige Praxis bei interreligiösen Treffen des 20./21. Jahrhunderts vor Augen hält. Auch heute wird in Feierstunden zur »Woche des ausländischen Mitbürgers« in Kirchen und Moscheen häufig nur das Gemeinsame am Bekenntnis hervorgehoben; das Trennende, um das gleichwohl jeder weiß, bleibt häufig außen vor.

58 »... Pleurer par méthode et exercice devint souvent, ... un moyen d'atteindre à un merveilleux état d'extase, aussi riche pour l'âme de joies spirituelles inexprimables que pauvre d'idées et de conceptions claires. Ephrem assure: « Sachez, frères, qu'il n'y a rien de plus aimable sur terre que la joie qui vient de la contrition. Y a-t-il quelqu'un parmi vous qui a été illuminé de cette joie de larmes? Quand quelqu'un a éprouvé la douceur des larmes et se met à prier, il désirera être élevé de la terre. A cet instant, il est entièrement hors de son corps, hors de ce monde; il ne marche plus sur terre« (Zitat s. Ephrem der Syrer, *Opera Gr.*, II, 55), Andrae, Tor, *Der Ursprung des Islam und das Christentum*, 1926, 132.133.

nes. Le saint Abraham passait ses nuits debout pendant qu'il lisait l'office (mechammech), il pria avec ferveur et il pleurait. Pleurer est presque l'expression technique employée pour désigner les exercices nocturnes. Mar Simeon était très attaché au zèle pour les œuvres spirituelles. Deux fois il autorisa les frères à se reposer, mais lui, il se retirait dans sa cellule «pour réciter l'Évangile et pleurer ainsi jusqu'à l'aube. C'est ainsi que les conquérants arabes trouvèrent les moins syriens. *Al-Kuṭayyir* loue 'les moines de Madian; ceux que je visitais étaient assis, pleurant de crainte devant le châtiment (de l'au.delà)'«. Somit war diese für die ostsyrische Mönchsaskese typische Rezitationspraxis den Muslimen also bekannt.

### C. Christi (des Messias) Himmelfahrt: Sure 3,55

#### *Vers 55*

Der Vers übergeht die Kreuzigung und Auferstehung und setzt mit der Himmelfahrt Jesu wieder ein (Lk 24,50, Apg 1,9-11). Christliche Apologetik hat seit biblischen Zeiten die Himmelfahrt des Messias mit der »Erhöhung« Christi am Kreuz und mit seinem »Sitzen zur Rechten des Vaters« verbunden<sup>59</sup>. Insbesondere dort, wo gegenüber Nicht-Christen das Herausstellen des Kreuzes als Heilszeichen problematisch war (*Skandalon Crucis*), trat die »Erhöhungschristologie« an diese Stelle. Das bekannteste biblische Beispiel ist die Rede des Stephanos: »Ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes sitzen« (Apg 7,56; vgl. Lk 22,69 u. ö.). In der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam findet sich das Argument z.B. im frühen 9. Jh. bei *Ibrāhīm aṭ-Ṭabarānī*<sup>60</sup>.

### D. Paränese: Sure 3,56-57

#### *Verse 56-57*

Die Verse 56-57 haben keine auffälligen Bezüge zu christlicher Literatur. Sie haben zum Abschluß der Einheit paränetische Funktion.

#### *Einschub der koranischen Redaktion oder Weiterführung der Paränese?*

Vers 58 nimmt zum vierten Mal das *Zeichen*-Motiv auf. Analog zur textpragmatischen Bedeutung von Sure 3,44 scheint der Vers einen Grund für die neue Offenbarung von Sure 3,45-57.59 angeben zu wollen.

59 »Wenn ich erhöht bin, werde ich alles an mich ziehen« (Joh 12,32). In der Grabeskirche zu Jerusalem wird diese Verbindung bis heute durch ein Fresko aus der Kreuzfahrerzeit in der Golgotha-Kapelle deutlich.

60 Vgl. Samir, Kh., *The Prophet Muhammad as seen by Timothy I and other Christian Authors*, 80f.

### E. Die Anthropologie ( ... und die Theologie?) der Inkarnation: Sure 3,59

Als eine der Kernstellen gegen die christlich-orthodoxe Lehre der Inkarnation und des Kreuzestodes Jesu werden Sure 3,59 und Sure 4,157f. verstanden, die bereits früh mit christlich-orientalischen »Irrlehren« in Verbindung gebracht wurden. Häufig wird dabei aber übersehen, daß der Adam-Christus-Vergleich in Sure 3,59 eine der wenigen Bezüge zu paulinischer Theologie (vgl. Röm 5,12-21 und 1 Kor 15,20-28) im Koran ist. Da Christus als neuer Adam die gesamte Menschheit von Adam an erlöst, kann Sure 3,59 im christlichen Sinne als Beschreibung der *Anthropologie* der Inkarnation verstanden werden<sup>61</sup>. Auch hier in V 59 ist das biblische Zitat unvollständig und bricht wieder an der christologisch entscheidenden, weil *unterscheidenden* Stelle ab, die die *Theologie* der Inkarnation beschreibt: »Denn er (Christus) muß herrschen, bis Gott ihm alle Feinde unter die Füße gelegt hat ... Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem« (1 Kor 15,23.28).

#### *Einschub der koranischen Redaktion in Sure 3,59=3,47=19,35*

Im zweiten Teil nimmt der Vers das göttliche Schöpfungshandeln (»Hierauf sagte er zu ihm nur *sei!*, da war er«) von V 47 wieder auf. Es gilt auch hier das zu V 47 Gesagte, indem dieser Halbvers – aber eben *nur* dieser Halbvers - eine ergänzende Korrektur oder Klarstellung gegenüber dem ursprünglich christlichen Bekenntnis von V 59 vornimmt. Die entsprechende glossarische Redaktion der VV 47 und 59 ist ein gutes Argument dafür, daß der koranischen Redaktion bereits ein Gesamttext vorgelegen haben muß, der Sure 3,59 umfaßte.

#### *Das Symbolon von Sure 3,59 und sein christlicher traditionsgeschichtlicher Hintergrund*

Sure 3,59 gilt als eine islamische Abwehr des christlichen Gedankens einer göttlichen Natur Christi, die auf eine christlich-nestorianische Häresie zurückgehen soll. Als Kommentar zu Sure 3,59 führt R. Paret noch in der 6. Auflage seines Korankommentars aus dem Jahr 2001<sup>62</sup> - und im Rückgriff auf eine ältere Arbeit von O'Shaughnessy aus dem Jahr 1953 - *Cassians* Polemik gegen Nestorius an: »Du (Nestorius) behauptest, daß Jesus, der Herr, in allem Adam vollständig gleich gewesen sei; Adam wahrlich ohne Samen und Jesus auch ohne Samen; der erste nur ein Mensch und der zweite ebenfalls ein Mensch und nichts darüber hinaus« (Cassianus, *De Incarnatione Christi*, lib.7, cap.6, M. G.50, col. 214: eigene Übersetzung). Diese angeblich nestorianische Lehre habe als Vorinformation der

61 Auch hier ist wieder ein direkter Bezug zu Ps 110,1f. gegeben (vgl. Sure 3,51).

62 Vgl. Paret, R., *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, 6. Aufl., 2001, 70.

koranischen Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu in Sure 3,59 zugrundelegen: »Jesus ist (was seine Erschaffung angeht) vor Gott gleich wie Adam. Den schuf er aus Erde«<sup>63</sup>.

Differenzierter stellt sich die Lage dar, wenn man die Auslegung der biblischen Belegstellen des Adam-Christus-Vergleichs (Röm 5,12.18 und 1 Kor 15,20-28) in der Theologie der syrischen Kirchen betrachtet. Der Vergleich von Adam und Christus erfüllt eine doppelte Funktion: Heilsgeschichtlich ist Christus der neue Adam, wie es die paulinische Theologie des Neuen Testaments lehrt (Röm 5,12-21 und 1 Kor 15,20-28, s. oben). Phylogenetisch wurde die menschliche Natur Jesu natürlich von Gott geschaffen, und zwar ohne »Samen« des Mannes durch das Wort Gottes – ganz wie Adam. Die Häresie besteht erst auf der Ebene der Unterstellung Cassians, Nestorius habe von Jesus »nichts darüber hinaus« gesagt. Hat er aber: Obwohl ohne Samen geschaffen, ist Jesus dennoch vollständiger Mensch ohne *Vermischung* mit der ungeschaffenen (»gezeugten«) göttlichen Natur des Christus, die Nestorius gleichwohl annimmt. Nur eben von Anfang an *unvermischt*, selbständig. Daher lautet der Standardvorwurf der orthodoxen Kirchenväter, Nestorius lehre eine rein menschliche Entstehung Jesu (Ablehnung des Theotokos-Titel für Maria), der erst späterhin von der göttlichen Natur Christi angenommen worden sei (Vorwurf des Adoptianismus). Mit der neueren dogmengeschichtlichen Forschung wird man aber auch diese Einschätzung korrigieren müssen. Eine der besten Kennerinnen der syrisch-christlichen Traditionen, Luise Abramowski, urteilte im Jahre 1993: »Today nobody can detect in the literary relics of Nestorius the gross adoptianism which Cyril attributed to him and which the victim always repudiated«<sup>64</sup>. »Nestorius opposed an 'Appolinarian' interpretation of Theotokos, but he took up the expression in a sermon (of 430) ... It is *not* the teaching of Nestorius that Jesus was *constituted* divine Son of God by his merits«<sup>65</sup>. Abramowski kann sich hierbei auf einen weiten Konsens der modernen dogmengeschichtlichen Forschung stützen<sup>66</sup>. Die Aussage von Sure 3,59

63 K.-H. Ohlig kritisiert am Beispiel von C. Schedl zu Recht diese Versuche: »Wegen der schroffen Ablehnung trinitarischer Vorstellungen und einer Gottessohnschaft Jesu wird vielfach die Meinung vertreten, die entsprechenden Passagen seien nestorianisch geprägt«: Ohlig, K.-H., *Das syrische und arabische Christentum und der Koran*, 397, Anm. 103. Mit dieser Rezeption des aktuellen Forschungsstandes scheint K.-H. Ohlig seine eigenen Thesen aus dem Jahr 1999 weitgehend modifiziert zu haben: »Betrachtet man die Inhalte, die aus der biblischen Tradition übernommen sind, so lässt sich z. B. an den – im weiteren Sinn – neutestamentlichen Stoffen zeigen, daß sie in der Hauptmasse eine ostsyrische (nestorianische) Theologie verraten, der zufolge Jesus nicht Gott sondern gotterwählter Mensch und sein Knecht war (z. B. S. 3,42-48; 3,51; 3,59; 4,171; 5,116.117; 19,30.34.35 usw.)«, vgl. Ohlig, K.-H., *Der Koran als Gemeindeprodukt*, in: *Neue Wege der Koranforschung – magazin forschung* 1/1999, 33-37, hier 36.

64 Abramowski, L., *The History of Research into Nestorius*, in: *Pro Oriente, Syriac Dialogue. First Non-Official Consultation on Dialogue Within the Syriac Tradition*, Band 1, 1994, 61.

65 Abramowski, L., *The History of Research into Nestorius*, 1994, 62.

66 Vgl. Grillmeier, A., *Mit ihm und in ihm*, 1975; ders., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 1990, de Halleux, A., *Nestorius, histoire et doctrine*, in: *Irenikon* 66 (1993).

gibt tatsächlich einen *Teil* der Theologie des Nestorius gut wieder, allerdings den Teil seiner Theologie, der unbestritten orthodox, weil biblisch begründet ist, solange man ihn um die Theologie der Inkarnation ergänzt. Dieser (orthodoxe) Adam-Christus-Vergleich diente dem nestorianischen Patriarchen Timotheus d. Gr. (727-823 n. Chr.) dazu, die in Sure 19,30f. (und Sure 3, 30.170.172) geäußerte Ansicht abzuwehren, Jesus sei lediglich der Sklave/Diener (*'abd*) Gottes (und nicht Gottes Sohn), wobei er explizit darauf hinwies, daß für sein Verständnis weder Nestorius noch Theodor von Mopsuestia den Christus in seiner Hypostase (*qnōmtānā'īt*) einen Sklaven/Diener Gottes genannt hätten<sup>67</sup>.

*Innerchristliche Rivalitäten* waren ein Konstituens in der Religionsgeschichte des Orients, spätestens seit der Zeit der Staatskirchlichkeit im römischen Reich, und wurden zu Beginn der arabischen Epoche den neuen kultuspolitischen Gegebenheiten angepaßt<sup>68</sup>. Sie wurden dabei mit Hilfe von Häresievorwürfen getragen, die bereits seit den ökumenischen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts weitgehend standardisiert waren. Nicht nur der Adam-Christus-Vergleich wurde von Gegnern der Theologie des Nestorius, wie Cassian, polemisch zur Häresie verdreht. Bereits im Sasanidenreich wurde der nestorianische Patriarch Bāḅai (497-502) in Anwesenheit von König Kawad I. von einem jakobitischen Theologen der »Judaisierung« des christologischen Dogmas beschuldigt<sup>69</sup>. Aber auch andersherum diente der Adam-Christus-Vergleich der »nestorianischen« Kirche des Ostens als biblisches Argument ihrer Polemik sowohl gegen die »Monophysiten«, denen sie vorwarf, eine *Entmenschlichung* Jesu zu betreiben, so daß Christus und Gott ineins fielen (Vorwurf des Eutychianismus), als auch gegen die Melkiten, denen sie vorwarf, Maria zu »vergöttlichen« - aufgrund des in Ephesos (431) dogmatisierten Theotokos-Titels für die Gottesmutter. Spätestens ab dem 9. Jh. waren diese Zusammenhänge auch muslimischen Theologen bekannt. Bereits *Ĝa'far aṭ-Ṭabarī* polemisierte gegen einzelne christliche Kirchen mit den gleichen Argumenten, wie sie auch nestorianische Theologen seiner Zeit benutzten. So unterstellte er den Melkiten folgende Meinung: »Isa is third of three; he is a god, his mother is a god, Allah is god«<sup>70</sup>. Auch die antichalcedonischen »monophysitischen« Jakobiten werden bei *aṭ-Ṭabarī* Zielscheibe der Polemik – sie setzen angeblich Jesus und Gott ineins – während allein die Nestorianer unter Ver-

67 Vgl. Hurst, T. R., Letter 34 of Timothy I, in: Lavenant, R. (Hg.), Symposium Syriacum IV (OCA 229), 1987, 367-382, hier 372-374.

68 Vgl. Griffiths, S., Melkites, Jacobites and the Christological Controversies, 18ff.42f.

69 Vgl. Baumer, Chr., Frühes Christentum, 2005, 90 und Grillmeier, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 2002, 266.273. Jakob Baradäus beschimpft im 6. Jh. die Nestorianer als »Mensch-anbeter« (Baumer, 2005, 107 und Gillman, I.; Klimkeit, H.-J., Christians in Asia before 1500, 1999, 52).

70 Abdelmajid Charfi, Christianity in the Qur'an Commentary of Tabari, in: Islamochristiana 6 (1980) 105-148.140.

zucht auf jede Polemik sachgemäß beschrieben werden: Sie sagen, daß Jesus Gottes Sohn sei.

Der Adam-Christus-Vergleich diente der nestorianischen Apologetik daher als ein biblisch-begründetes Argument nach zwei Seiten: Gegenüber Muslimen wurde so mit einer typologisch-heilsgeschichtlichen Interpretation (vgl. Sure 3,33.59) gegen die Polemik von Sure 19,30f an der Gottessohnschaft Jesu festgehalten. In der innerchristlichen Auseinandersetzung diente der Vergleich dazu, die Selbstständigkeit und Vollständigkeit der Menschheit Jesu nach der Inkarnation zu betonen. Somit steht der Adam-Christus-Vergleich im Kontext des polemischen Vorwurfs des »Theopaschitentums«, den die nestorianische Kirche gegenüber ihren monophysitischen und chalcedonischen Gegnern erhob<sup>71</sup>. Eine Kenntnis dieser Zusammenhänge in der muslimischen Theologie spätestens ab dem 9. Jh. ist nachweisbar.

#### Zwischenergebnis: Bewertung der Omissionen und der korrigierenden Ergänzungen in Sure 3,45-59

Zwei unterschiedliche Bearbeitungsmethoden des ursprünglichen Textes sind in der Analyse zutage getreten: die gezielte Auslassung bestimmter Textteile der biblischen Verweisstellen und die deutlich *korrigierenden* Ergänzungen.

Durch die zahlreichen *Omissionen* fehlt in Sure 3,47-62 regelmäßig der für das christliche Bekenntnis typische Verweis auf die Göttlichkeit des Christus: Sure 3,45-47 zitiert aus Lk 1,31-34, scheidet aber die Verse Lk 1,32.34f. aus. Sure 3,51 nimmt Ps 110 in der Auslegung von Apg 2 auf, kürzt aber die Herrschaftsaussagen über den Messias. Sure 3,53, wenn sie denn auf Mal 3 Bezug nimmt (Bezug unsicher!), läßt nach Mal 3,16 den Text abbrechen und kürzt somit die Verheißung der Gottessohnschaft für die Glaubenden. Sure 3,59 übernimmt die Adam-Christus-Analogie aus Röm 5,12-21 und 1 Kor 15,20f., läßt dagegen die Weiterführung in 1 Kor 15,23-28, die wiederum unter Aufnahme von Ps 110 (vgl. das zu Sure 3,51 Gesagte!) die göttliche Herrschaft des Christus betont, wegfallen. In den einzelnen Formulierungen liegt durch die Auslassungen für Christen nichts Anstößiges – es handelt sich ja überwiegend um Bezüge aus der eigenen biblischen Tradition. Unvereinbar mit der christlichen Orthodoxie wäre dagegen zu behaupten, daß der Text von Sure 3,45-62 das christliche Dogma *vollständig* wiedergeben würde.

71 Insbesondere seit dem Drei-Kapitel-Streit (6. Jh.) und den monotheletischen Streitigkeiten des 7. Jhs. galt des Nestorianern auch die byzantinische Reichskirche wieder neu der theopaschitischen Häresie verdächtig: So sieht es noch Timotheus d. Gr. Zu Beginn des 9 Jhs.: »The Kingdom of the Romans attributed suffering and death in the flesh to the one who cannot suffer and die in any way and through any process« (Samir, Kh., The Prophet Muhammad as seen by Timothy I and other Christian Authors, 95).

Die *korrigierenden Ergänzungen* sind auf die vierfache Einfügung des »Zeichen«-Charakters (V 49[2x],50.58) der Handlungen Jesu und auf die Glosse »Gott ... sagt nur: sei!, dann ist sie« (V. 47) beschränkt. Dieses letztgenannte Element wird aber in V 59 (»Hierauf sagte ER zu ihm nur: sei!, da war er«) wieder aufgenommen. Diese Formulierung der VV 47 und 59 kann auch in christlicher Terminologie das Schöpfungshandeln Gottes adäquat ausdrücken (vgl. Gen 1,3 und öfter), aber ihre Anwendung auf den Gott-Logos Jesus Christus läßt an dieser Stelle die »islamisierende« anti-christliche Korrektur erkennen. In V 51 wird eine solche Korrektur nicht durch den Text selber, sondern erst durch den Kontext dieses Verses in der Felsendomschrift – bzw. durch den Kontext der späteren Ergänzung der VV 34-37 zu Sure 19,1-33 – ausgedrückt. Auf eine aggressive kontroverstheologische Formulierung der Unvereinbarkeiten der islamischen und der christlichen Sicht, wie sie in Sure 19,34-37 sehr wohl deutlich werden, wurde dagegen weitgehend verzichtet. Daher sind es nicht so sehr die »korrigierenden« Ergänzungen, als vielmehr die Auslassungen gegenüber den christlichen Originalzitataten, die den Text in seiner pragmatischen Eigenheit bestimmen.

Auf dieser ersten Stufe der Bearbeitung beinhaltet der omittierte Text hingegen so ziemlich alles, was Christen und Muslime *gemeinsam* zur Person Jesu Christi aussagen können. Er erweist sich als eine Schnittmengenbestimmung zwischen Christentum und Islam, die sich bewußt auf die Formulierung der Gemeinsamkeiten beschränkt und die Kontroverstheologie hintanstellt. Wer aber ist für diese planvollen Ausscheidungen christlicher Textteile verantwortlich, die sehr wohl ein genaues Verständnis der christlichen biblischen Tradition verrät? Insbesondere die fachlich-versierte Zusammenfügung der neu- und alttestamentlichen Bezüge zu einem Ganzen im Sinne einer Verkündigung des Messiasanspruchs Jesu Christi ist außerhalb einer Verfasserschaft durch christliche Theologen schwer vorstellbar. Wer nun immer die Verse 45 bis 59 gestaltete, hat sie als Konvergenztext christlicher und islamischer Aussagen über den Messias Jesus gestaltet, die in ihrer theologischen Aussage und in ihrer Anlehnung an christlich-jüdische Traditionsstellen weit über das Maß von Sure 19 hinausgehen. Es entsteht so ein Konvergenztext, der durch bewußte Auslassungen das unterscheidend Christliche gegenüber dem gemeinsamen Bekenntnis zum »Messias Jesus« zurückstellt und der so die Schnittmenge zwischen syrisch-christlicher Christologie und dem Jesus-Bild der arabischen Eroberer des 7. Jhs. bestimmt.

**Vom syrisch-christlichen Midrasch zum christologischen Konvergenztext  
im Koran: Sure 3,33-64**

*Synopse der christlichen Bezugstexte und Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64*

Sure 19,1-33 Sure 19,34-37	Sure 3	Textpragmatik	Christliche Bezugstexte
	33-34	<b>Genealogische Klammer 1</b>	
	35-37	<i>Verkündigung Marias</i>	JakEv 5.1; 6.2.; 8.2; 9.1
1-6	38	<i>Verkündigung Joh. d. Täufers</i>	
7-11 (Lk 1,11-20)	39-41		(Lk 1,11-20)
12-15			
	42-44	<i>Erwählung Marias</i>	JakEv 11.1; 12.1; 9.3; 10.1
16-19 (JakEv 11.1; Lk 1,28)	45	Midrasch zur messianischen Christologie: Verkündigung, Kindheit und messianisches Wirken Jesu	JakEv 11.1 Lk 1,28 (Jes 7,14; 9,5)
29f. (Kindheitsev.)	46		Kindheitsevangelien
20-21.35 (JakEv 11.1.2.; Lk 1,34-37)	47		JakEv 11.1.2 Lk 1,34-37
36	48-51		Dichte messianische Verweise (s. o.)
	52-54		Glauben der Jünger
	55 56-58	Himmelfahrt Jesu Paränese	
35	59	<b>Symbolon</b> <b>Genealogische Klammer 2</b>	1 Kor 15,21f Röm 5,12.18
	60-62	Wahrheitsbeteuerung Schwuranthem Mubahala »Doxologie«	
	63	Überleitung	
	64	Propheten-Logion	

### *Zusammenfassung der Ergebnisse bisher*

Sure 3,33-44 und Sure 3,45-59 liegen zwei in ihrer Entstehung selbständige Texte zugrunde. Sure 3,33-44 wurde als Paraphrase unter literarischer Vorlage des Jakobus-Evangeliums gestaltet. Darüber hinaus standen den Autoren Detailkenntnisse aus dem Lukas-Evangelium zur Verfügung, die über die Bezüge zu Lk 1, wie Sure 19,1-15 sie bietet, hinausgehen. Sure 3,45-59 lag in Form eines christlichen Konvergenztextes vor, der textpragmatisch an einen Midrasch zur messianischen Sendung Jesu erinnert. Die Verfasser verfügten über intime Kenntnisse einer messianischen Christologie, die sich am lukanischen Doppelwerk und zahlreichen alttestamentlichen Bezügen festmacht. Weiterhin war ihnen die syrische Väterexegese (Ephrem) methodisch (heilsgeschichtliche Typologien und midraschartiger Predigtstil, Textpragmatik einer Homilie) und textlich (kanonische Texte und Apokryphen) vertraut.

Bereits der Sure 3,45-59 zugrundeliegende syrisch-christliche Text wies Omissionen auf, die ihn für Christen und Muslime im Sinne einer Schnittmengenbestimmung gemeinsamer Ansichten über Jesus, den Christus, den Sohn der Maria, aussagbar machen. Weder das orthodox-christliche Dogma, noch die spätere muslimische Ansicht werden auf dieser Ebene vollständig ausgedrückt. Auf christlicher Seite betreffen die Auslassungen jeglichen direkten Verweis auf die Göttlichkeit des Logos. Gleichwohl wird – anders als in Sure 19 – die Bedeutung Jesu Christi weit über Johannes den Täufer hinausgestellt.

Der vorliegende christliche Traditionstext benannte dabei folgende Glaubensaussagen (*... die ausgelassenen Aussagen aus den gekürzten Bibelziten werden in Kursive ergänzt*): Aus den klassischen Belegstellen des Lukasevangeliums (Verkündigung, Wundertaten des Messias, sein Verhältnis zur Tora) und aus messianischen Verheißungen des Alten Testaments (Jesaja und Maleachi, Psalm 110) bemüht sich der Autor im ersten homiletischen Teil um den Nachweis des Messias-Anspruchs Jesu (Lk 1,28f.33) (*... und um den Nachweis seiner Gottessohnschaft, vgl. Lk 1,32.34f.*). An zwei Stellen folgt ein populärer Beleg aus den apokryphen Kindheitsevangelien den Lukas-Stellen in Form eines Midrasch nach. Gott ist der Herr des Messias (1 Kor 15,20f.; Ps 110,2; Apg 2,34), (*... wie auch der Messias göttlicher Herrscher ist, weil Gott seinem Sohn Jesus Christus alles zu Füßen legt*; 1 Kor 15,23-28; Ps 110,1f.; 8,7; Apg 2,34f.). Dieses Motiv ist auch für die Weiterführung von V 59 beherrschend. Ein Einschub VV 52.53 (vgl. auch V 57) verheißt den Lohn der »Jünger« (typologisch für Priester, Mönche und die ganze Gemeinde), die im Glauben festbleiben. Wie die Jünger bitten die Gläubigen, Priester und Mönche um das Verzeichnet-Sein im Buche Gottes aufgrund des Glaubens (Mal 3,16), (*... auf daß er sie seine Söhne nenne*, Mal 3,17), auch dies ein messianisches Motiv. Im zweiten homiletischen Teil folgen die Beschrei-

bung der Herrlichkeit des Messias (... *durch Kreuz und Auferstehung*), die Himmelfahrt Jesu und der endzeitliche Tag des Herrn.

Der in Sure 3,45-59 sichtbare syrisch-christliche Midrasch hatte als solcher Bestand, bevor er von seinen christlichen Verfassern um den Anteil des in Sure 3,33-44 zugrundeliegenden Konvergenztexts ergänzt wurde. Ist der *Sitz im Leben*, den das intertextuelle Zitat Sure 3,53 / 5,83 andeutet, stichhaltig, dann ist der Text von Sure 3,45-59 und wahrscheinlich auch von Sure 3,33-44 bereits von seinen christlichen Verfassern in die arabische Sprache übertragen worden. Beide Teile wurden mit Hilfe der genealogischen Klammer (Verse 33 und 59) miteinander verzahnt, die den zentralen heilsgeschichtlich-typologischen Verweis des ersten Teils mit dem zentralen Symbolon des zweiten Teils in einer gemeinsamen Aufnahme des Adam-Christus-Vergleichs verbindet.

Näher kann man in christlicher Theologie ohne direkte Proklamation des Gottessohn-Titels kaum an das Mysterium der Inkarnation herantreten. Gesetzt den Fall, daß eine Verständigung über die *Göttlichkeit* des Christus zwischen syrischen Christen und arabischen Eroberern von vornherein als aussichtslos erscheinen mußte, so ist es das Verdienst dieses Textes, daß er von der *Anthropologie* der Inkarnation ausgehend den Großteil der christlichen Sicht auf den Messias Jesus als Basis einer gemeinsamen christlich-islamischen Glaubensformulierung sichert. Wer Christ war, mochte sich die bekannten omittierten Zitateile hinzudenken; wer Muslim war, akzeptierte hiermit zuallererst einen christlich-theologischen Ansatz zur Messias-Verheißung, die in Jesus Christus mehr als erfüllt gesehen wurde.

Der so vorliegende Text wurde von den koranischen Autoren in gezeigter Weise überarbeitet und so zum uns vorliegenden Text von Sure 3,33-59 ergänzt. Auch auf dieser Ebene wahrt Sure 3,33-64 den Charakter eines Konvergenztextes, insofern als durch die dreifache Parallelität von Sure 3,47.51.59 mit den auch aus Sure 19,35.36 und aus der Felsendomschrift bekannten Versen zwar deutliche Klarstellungen zur Menschheit Jesu Christi unternommen werden, eine aggressiv kontroverstheologische Formulierung, wie in Sure 19,34-37, aber unterbleibt. Der Duktus ist allgemein irenisch, der Text läßt die deutliche Herausstellung Jesu Christi über Johannes den Täufer hinaus ebenso bestehen wie diejenigen inhaltlichen Aussagen und textpragmatischen Elemente, die christlichen Lesern einen typologisch-heilsgeschichtlichen Zugang ermöglichen können.

#### *Die Textpragmatik der Verse 60-62*

Dem überarbeiteten Text wurden auf der gleichen Ebene die folgenden Verse 60-64 redaktionell beigefügt: Es folgt eine doppelte Wahrheitsbeteuerung (VV 60.62), die eine direkte Aufforderung zum Bekenntnis des Glaubens einschließt (V 61). Vers 61 fordert weiterhin die Gegner zu einem Wahrheitsschwur

mit der Androhung des Anathems<sup>72</sup> – eine sogenannte *Mubahala*<sup>73</sup> – heraus. Implizit wird damit die Annahme von Sure 3,33-62 als Glaubenstext gefordert. Der Text schließt (V 62) mit einer kurzen, preisenden Glaubensformel, ähnlich einer »Doxologie«. Der Gesamttext Sure 3,33-62 bekommt dadurch eine neue Pragmatik als »offizielle« Version des theologischen Redens über die Person Jesu. Die Aufforderung zum Bekenntnis des Glaubens (V 61) wird ergänzt durch einen imperialen Machtgestus (VV 60-62), der wahrscheinlich auf eine Autorisierung des Textes zur Zeit der Redaktion des Korans hinweist: Der ursprünglich syrisch-christliche Midrasch wird überarbeitet und im Zusammenhang von Sure 3,33-62 zum konvergenten Teil einer christologischen »*confessio arabica*« bestimmt. Unter Umständen geschah dies in der Erwartung, durch diesen Konvergenztext von Sure 3,33-59 eine für alle Untertanen des arabischen Reiches aussagbare Schnittmengenbestimmung zur Person Jesus Christus, Sohn der Maria und »Wort« Gottes, erstellt zu haben. Der Text mag sich in diesem Sinne an die arabischen Eroberer *und* an die Christen unter arabischer Herrschaft im 7. Jh. gewandt haben<sup>74</sup>, so wie sich später auch die Felsendomschrift als Formulierung des *kontroversen* Teiles der christologischen »*confessio arabica*« an beide Bevölkerungsteile wendet<sup>75</sup>.

72 Sowohl aus christlichen ökumenischen Konzilsakten als auch aus dem Umgang der arabischen Eroberer mit christlichen Bevölkerungsteilen auf der arabischen Halbinsel sind Praktiken bekannt, nach denen das Anathem Exil oder Zwangskonversion bedeutete. Der Tradition nach wurde bereits die christliche Gemeinde von Jemen-*Nağran* von Muḥammad zu einem Schwuranathem, der *Mubahala*, aufgefordert. Die Verweigerung der *Mubahala* führte zu einer temporären Duldung und – nach dem Tod des Propheten – zur Vertreibung der Christen aus Nağran unter dem Kalifen Omar. Vgl. Baumer, Chr., Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse, 2005, 150, mit Verweis auf *aṭ-Ṭabarī*, Chronique, 1871, Bd. III, 213.

73 »*Mubahala* represents a kind of dialogue to establish the claim of a person or group as the truth. In the context of Holy Qur'an, *Mubahala* is a solemn meeting in which both sides should summon not only their men, but their women and children and earnestly swear by Allah that they are on the right. They also pray for the wrath of Allah to be on those who should lie. The logic is clear, those who had a pure and sincere faith would not hesitate. The Qur'an sums up the essential ingredients of *Mubahala* in chapter three, verse 61", Maccido, M., The Qur'anic Handling of Tolerance and Peaceful Co-existence, in: The Supreme Council for Islamic Affairs (A. R. E.), Tolerance in the Islamic Civilization, 2004, 13-21, 17.

74 Die Parallele von Sure 3,53 und Sure 5,83 legte dies ebenfalls nahe (s. oben).

75 »Solcher Art ist Jesus, Sohn der Maria – um die Wahrheit zu sagen, über die IHR im Zweifel seid«. Neben der auch aus Sure 4,171 bekannten direkten Anrede an die *ahl al-kitāb* weist Chr. Luxenberg darauf hin, daß sich die Felsendomschrift hier in direkter Rede *an* die Christen wendet, anders als der koranische Paralleltext (Sure 19,34), der das Gleiche *über* die Christen (3. P. pluralis) aussagt! – vgl. Luxenberg, Chr., Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, in: Ohlig, K.-H.; Puin, G.-R. (Hg.), Die dunklen Anfänge, 2005, 124-148, hier 127f.

*Die Legitimation von Sure 3,33-62 durch das Prophetenlogion Sure 3,64*

Der Text von Sure 3,33-62 wird durch die Koranredaktion mit einer kurzen Überleitung (V 63) direkt vor das Propheten-Logion Sure 3,64 gestellt<sup>76</sup>: »Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs (der Gemeinsamkeit oder der Klärung?!) zwischen uns und euch! Daß wir Gott allein dienen und ihm nichts beigesellen, und daß wir uns nicht untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen.« Der von den koranischen Verfassern überarbeitete syrisch-christliche Midrasch (Sure 3,33-62) wurde so redaktionell mit dem Propheten-Logion kombiniert<sup>77</sup>, daß sich die Forderung Muḥammads nach einem ausgleichenden Wort zwischen Christen und Muslimen im Konvergenztext Sure 3,33-64 zu verwirklichen scheint. Dies *ist* das Wort des Ausgleichs zwischen beiden Religionen zum Thema »Jesus, der Christus« – wenigstens nach Meinung der Koranredaktoren!<sup>78</sup>

Lassen sich die christologischen Aussagen und die benutzten Traditionstexte einer bestimmten christlichen Kirche zuordnen?

Fragt man nach der Herkunft des christlichen Traditionsmaterials von Sure 3,45-59 und nach der Art seiner Verwendung, so spricht beides für eine Entstehung des ursprünglichen Konvergenztextes im Raum der syrischen Kirchen der frühen arabischen Periode. Eine genauere Eingrenzung bleibt aber schwierig, da bei genauem Hinsehen keine »häretischen« – oder sagen wir besser; keine ausschließlich auf *eine* Kirche weisenden – dogmatischen Aussagen oder patristischen Verweise erkannt werden können. Der Adam-Christus-Vergleich in der »genealogischen Klammer« (VV 33.59) und im zentralen Symbolon von V 59 erinnert stark an eine

76 »Es ist fraglich, ob Vers 64 mit dem Vorhergehenden sachlich näher zusammenhängt. ... Vielleicht ist ein Wort des Ausgleichs, der goldenen Mitte, gemeint, auf das sich beide Parteien einigen können (siehe Bell, *Origin of Islam*, S.147; M. Watt, *Mohammad at Medina*, Oxford 1956, S. 200f.), vielleicht aber auch ein offenes, deutliches Wort, das eine klare Entscheidung zwischen beiden Parteien bringen soll (vgl. 8,58 und 21,109)«, Paret, R., *Kommentar und Konkordanz*, 6. Aufl., 2001, 71 zu Sure 3,64.

77 Auch Tilmann Nagel, der die orthodoxe muslimische Ansicht einer Redaktion des koranischen Endtextes durch den Kalifen ʿUṭmān (644-656) gleichwohl beibehält, legt sich diesbezüglich nicht weiter fest und scheint eine solche Möglichkeit nicht generell auszuschließen: »Nimmt man dies (die Redaktion ʿUṭmāns, Anm. d. Verf.) als geschichtliche Tatsache – und bei vorurteilsfreier Erwägung der Quellen kommt man daran nicht vorbei – dann bleibt umstritten, wie das Material beschaffen war, aus dem damals der bis heute gültige Text zusammengestellt wurde« (Nagel, T., *Geschichte der islamischen Theologie*, 1994, 23).

78 Bereits J. Wansbrough ging davon aus, daß ein Midrasch bei diskutablen Sachstand auch als Auslegung eines Propheten-Logions in den Text des Korans treten konnte: »That the evidence both of style and of content should point to the popular sermon as *Sitz im Leben* of haggadic exegesis is hardly surprising« ... »It seems clear from the manner in which textual problems were treated, or ignored, that development of the haggadic type preceded in time the refinement of method characteristic of masoretic exegesis. An alternative would be to suppose that the two types developed in mutual isolation and perhaps simultaneously.« Wansborough, J., *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, 1977, 145f.

Argumentationsfigur der ostsyrischen Kirche in der zeitgleichen innerchristlichen sowie christlich-islamischen Polemik, die spätestens ab dem 9. Jh. auch islamischen Theologen bekannt war. Letztlich ist die Bezeichnung Jesu als »neuer Adam« aber eine biblische Typologie auf Grundlage prominenter Paulus-Stellen – und als solche keine ausschließlich »nestorianische« Schöpfung. Richtig ist allerdings auch, daß die identifizierten Elemente – die midraschartige Exegese mit einer typologisch-heilsgeschichtlichen Methode, die Bevorzugung des lukanischen Doppelwerkes, die Betonung des hohen Wertes der Tora, das starke Gewicht auf dem »Messiasnachweis« Jesu, die Verwendung apokrypher Midrasche, der Ansatz bei der Anthropologie der Inkarnation durch die Christus-Adam-Typologie – in der Theologie der ostsyrischen Kirche traditionell eine herausgehobene Rolle spielen<sup>79</sup>. Wichtiger als die Identifikation einzelner Aussagen als »nestorianisch« o. ä. ist aber folgende Beobachtung: Die im synchronen Textvergleich – ergänzt um Elemente der Intertextualitätsforschung – ermittelten kontextuellen Bezüge legen nahe, daß die Verfasser und Redaktoren des Koran mit Sure 3,33-64 nicht auf die Bekanntschaft mit »häretischen« christlichen Gruppen des Ḥiğāz, sondern auf die Situation des Zusammenlebens mit den großen syrischen Kirchen im 7. Jh. reagierten, indem sie in gezeigter Weise einen syrisch-christlichen Konvergenztext redigierten und durch ihn die christologische Schnittmenge zwischen Christen und arabischen Eroberern zu bestimmen versuchten. Dieses Ergebnis steht in Opposition zu einigen aktuellen Interpretationsversuchen, die eine Ableitung der entsprechenden Aussagen des Koran aus archaisch-christlichen oder jüdisch-messianischen Christologien versuchen.

*Das Problem des »missing link«: Spuren messianischer oder archaischer Christologie in Sure 3,33-59?*

In beiden Teilen des Sure 3,33-59 zugrundeliegenden christlichen Textes erschien der Messiasnachweis Jesu als ein zentrales Thema der christologischen Aussage. Dabei fielen die starke Heranziehung des lukanischen Doppelwerkes und die intensiven Querverweise zur messianischen Literatur des AT auf. Dies erinnert an Heikki Raisänen's Rekonstruktion einer »syrisch-semitischen Christologie«<sup>80</sup>. »Insbesondere verweist Raisänen auf die Reden der Apostelgeschichte, wo Lukas altes Traditionsmaterial benutzt, das Jesus ganz Gott unterordnet: Es ist deutlich die Rede von Jesus als *Gottes Knecht*, *Gottes Christus*, *Gottes Auserwähltem*: Gott handelt durch ihn, Gott war mit ihm; er wurde getötet nach Gottes Plan,

79 Diese theologischen Aussagen führten bereits im 5. Jh. zu einer innerchristlichen Polemik gegen die ostsyrische Kirche, sie würde das christliche Bekenntnis »judaisieren« (s. oben zum Symbolon 3,59). Der problematische Kampfbegriff »nestorianisch« sollte daher als Bezeichnung der ostsyrischen Orthodoxie heute nur noch mit Vorsicht benutzt werden.

80 Vgl. Raisänen, H., *The Portrait of Jesus in the Qur'an*, in: *The Muslim World* 70 (1980) 122-133.

aber Gott hat ihn von den Toten erweckt, zum Herrn und Christus gemacht und ... zum Gottessohn eingesetzt. Haben alle diese («adoptianisch» eingefärbten) lukanischen Aussagen nicht durchaus Platz im Rahmen eines strengen jüdischen oder islamischen Ein-Gott-Glaubens?<sup>81</sup> Hans Küng sieht hierin ein Argument für die judenchristliche Herkunft der Aussagen des Koran über Jesus im Sinne einer frühen messianischen Christologie. Allerdings sind die »Gottesknechtschaft« Jesu und seine »Erwählung« durch den Vater biblische Begriffe, die im Neuen Testament den Messiasanspruch Jesu untermauern sollen: Sie spielen wie gezeigt in der Theologie der ostsyrischen Kirche eine große Rolle und weisen daher nicht nur in die judenchristliche, sondern genauso gut in die ostsyrisch-christliche Richtung<sup>82</sup>.

An anderer Stelle vermutet Küng, die koranische Bezeichnung für Christen – *naṣārā* – sei eine direkte Übernahme des Begriffs »Nazoräer«<sup>83</sup>, einer von drei rekonstruierten größeren judenchristlichen Gruppierungen, die zudem ein eigenes Evangelium – das Nasoräerevangelium – hinterließen. Ganz ähnlich versucht auch E.-M. Gallez in seiner im Jahre 2005 veröffentlichten, umfassenden Studie<sup>84</sup> eine Herleitung der koranischen Bezeichnung *naṣārā* (vgl. Sure 5,83) von messianischen »Judaenazarenern«<sup>85</sup>. Andererseits wurde bereits im persischen Sasanidenreich des 4. Jhs. nachweislich zwischen *krestīāni* – die aus dem oströmischen Byzanz zugewanderten Christen – und *naṣrāni* – die einheimischen ostsyrischen Christen des Perserreiches – unterschieden<sup>86</sup>.

Man ist geradezu versucht, über H. Küng hinaus weiterfragen: Kannte Muḥammad vielleicht nicht nur Judenchristen, sondern ist das Eine *Inḡīl*, das der Koran kennt, in Wahrheit gar das Nasoräerevangelium<sup>87</sup>? E. M. Gallez geht tat-

81 Küng, Hans; van Ess, Josef, Christentum und Weltreligionen. Der Islam, 1998, 180.

82 »Die Aspekte, die einen judenchristlichen Einfluss vermuten lassen könnten, sind alle auch im syrischen Christentum mit seiner großen Nähe zum Alten Testament, seiner Vorliebe für die Gestalt des Mose oder die Propheten usf. zu finden« (Ohlig, K.-H., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, 397).

83 Vgl. Küng, H., Der Islam, 2006, 72. Zu einer möglichen anderen Herleitung des Begriffs *naṣārā* aus der Kultuspolitik des persischen Sasanidenreiches s. unten.

84 Gallez, E.-M., Le messie et son prophète. Tome I – De Qumrân à Muhammad, Tome II – Du Muhammad des Califes auf Muhammad de l'histoire, 2005. In Form einer *Quellenkritik* erstellt Gallez ein »Essener-Dossier«, das die Grundlage einer jüdisch-messianischen Religion (»Judéonazaréens«) in Schriften und Gedanken rekonstruiert und darin den Ausgangspunkt der messianischen Eschatologie des Korans sieht. Der zweite Band widmet sich der *Redaktionskritik* und forscht nach idealisierenden Rückprojektionen aus dem Kalifatsparadigma der Abbasidenzeit des frühen 9. Jhs., die das Bild des »historischen Muḥammad« zu überlagern scheinen.

85 Vgl. Gallez, E.-M., Le messie et son prophète. Tome II, 2005, 83-90.

86 Vgl. Braun, O., Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, 1915, 8f. und Baumer, Chr., Frühes Christentum, 2005, 74. Gallez selbst erwähnt diese Diskussion mit der dazu gehörenden Literatur, zieht aber einen anderen Schluß daraus, vgl. Gallez, E.-M., Le messie et son prophète. Tome I, 2005, 280ff (Anm. 480).

87 Ein Versuch von islamischer Seite, das eine *Inḡīl* des Koran mit der Logienquelle Q zu identifizieren, findet sich bei: al-Azami, Muhammad Mustafa, The History of the Qur'anic Text. From

sächlich noch einen Schritt weiter: Zum einen versucht er sich an der schwierigen Aufgabe, in der weiten Landschaft judenchristlicher, messianisch-christlicher, messianisch-jüdischer und gnostisch-eschatologischer Vorstellungen zwischen dem 2. Jh. v. Chr. und dem 7. Jh. eine Religion der von ihm so genannten »Judaeonazarener« in ihren theologischen Inhalten und Schriften trennscharf abzugrenzen und diese gleichzeitig geographisch zu lokalisieren<sup>88</sup>. Darüber hinaus versucht er aber noch ein zweites Problem zu heben, indem er behauptet, das lange gesuchte *missing link* zum Koran in Form einer älteren jüdisch-messianischen Textvorlage (»Nazarener-Lektionar«) nachweisen zu können: »La présente étude a mis en lumière ce lien direct qui relie un groupe judéo-chrétien – ou plutôt ex-judéo-chrétien – aux événements du 7<sup>e</sup> siècle«<sup>89</sup>. Mit den dazu notwendigen, großzügigen Umdeutungen<sup>90</sup> der klassischen Topographie und Historiographie des frühen Islam kann hier keine Auseinandersetzung erfolgen, es kann aber an zwei Beispielen angefragt werden, was diese quellen- und redaktionskritische Rückführung des Koran auf ein »Nazarener-Lektionar« zur Erklärung von Sure 3,33-64 und der von uns bisher untersuchten koranischen Texte zum Christentum beiträgt.

So scheint es auf den ersten Blick plausibel, die eigenartige Vision der christlichen Trinität als Personeneinheit Gottes, Jesu und seiner Mutter in Sūrat al-Mā'ida 5,116f. mit der Aussage des judenchristlichen Hebräer-Evangeliums in Verbindung zu bringen: »... in which is said of the person of the Saviour: A moment ago, my Mother, the Holy Spirit took me by one of my hairs«<sup>91</sup>. Gallez ist durchaus zuzustimmen, wenn er dabei von einem plumpem »Mißverständnis« der Trinität im Koran abrückt und auf die »aramäische« Sprachform der Weiblichkeit des Heiligen Geistes Gottes verweist, in der sich eine ironische Polemik gegenüber bestimmten trinitarischen Vorstellungen spiegele<sup>92</sup>. Der Sinn der Übernahme einer solchen Polemik in den Koran kann sich aber auch – in gezeigter Weise<sup>93</sup> – aus der ebenso »aramäischen« Denkweise der ostsyrischen Christen und aus den innerchristlichen christologischen Auseinandersetzungen des 7. Jhs. erschließen.

Revelation to Compilation. A comparative study with the Old and New Testaments, Leicester 2003. Zur Identifikation des einen *Inǧīl* mit dem Diatessaron Tatians s. oben.

88 Sollte Gallez in diesem Punkt recht behalten, so könnten der Verbleib und die Ideologie nicht-rabbinischer messianischer Juden und ihrer Gemeinden im Großraum des fruchtbaren Halbmonds und »Arabien« bis zum 7. Jh. AD deutlich genauer bestimmt werden als bisher. In dem religiösen Konzert von byzantinisch-christlichem Staatskult und diversen anderen christlichen Konfessionen, von rabbinischen und nicht-rabbinischen jüdischen Gemeinden, von zoroastrischem Staatskult im Sasanidenreich und Manichäismus, von gnostischer und esoterischer Spekulation, das die Konfession der Araber im 7. Jh. umgab, wäre *eine* Stimme deutlicher zu definieren. Das allein würde die Publikation schon gerechtfertigt haben.

89 Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète*. Tome II, 2005, 506.

90 Zum folgenden s. Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète*. Tome II, 2005, 267-297.

91 Zitiert nach Klijn, A. F. J., *Jewish-Christian Gospel Tradition* (Supl. VigChr 17), 1992, 52.

92 Vgl. Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète*. Tome II, 2005, 74-83.

93 Vgl. oben die traditionsgeschichtlichen Bezüge zur Sure 3,59.

Die Aussage von Sure 5,116f. entspricht eben auch der Standardpolemik der ost-syrischen Kirche gegen alle »Theopaschiten« – und als solche galten dieser Kirche die miaphysitischen West-Syrer und Kopten gleichermaßen wie die Monotheliten und Melkiten unter den Byzantinern.

Abschließend noch ein Beispiel aus dem ersten Band mit Bezug zu unserem Text in Sure 3,35: Zum Thema der »beiden Marien« – Maria, die Mutter Jesu und Mirjam, die Schwester Aarons und Mose – im Koran ist es sicherlich gewinnbringend, ihre Vergleichung über das Motiv des lebenspendenden »Wassers in der Wüste« bei frühen jüdischen und christlichen Autoren zu erfahren<sup>94</sup>. Auch hier fehlt bei Gallez aber wieder die Auseinandersetzung mit der typologischen Exegese der großen syrischen Kirchen<sup>95</sup>, die in der Zeit des frühen Islam diese alte Tradition der heilsgeschichtlichen Entsprechung Miryams und Marias weiterführten und als direkter Gesprächspartner für die arabischen Eroberer zur Verfügung standen<sup>96</sup>.

K.-H. Ohlig<sup>97</sup> dagegen erkennt im Koran die Folie einer »vornicaenischen syrischen Christologie«, wie sie im fruchtbaren Halbmond, in Arabien und im Iran des 3. und 4. Jhs. Verbreitung gefunden haben soll. Anders als Raisänen, den er nicht nennt, bezieht er sich nicht primär auf das lukanische Doppelwerk sondern auf entsprechende Aussagen in der Didache, bei Tatian und in der Folge bei Paul von Samosata etc., so daß sich ein häufiges cross-over zu monarchianistischen Ideen aus dem syrischen Raum ergibt<sup>98</sup>. Nach diesem Modell wurde die ursprüngliche »syrisch-arabische Christologie« von den nicaenischen Kirchen<sup>99</sup> bereits ab dem 4. Jh. aus dem fruchtbaren Halbmond abgedrängt und hielt sich nur noch in den abgelegenen Gegenden Arabiens – also z. B. im Hiğāz? – von wo aus sie über ein »christliches Lektionar«, das nach dieser Theorie von den arabischen Eroberern aus dem Iran mitgebracht wurde, in den uns bekannten Koran wandert. Das

94 Vgl. Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète*. Tome I, 2005, 17-34; vgl. ders., *Le Coran identifie-t-il Marie, Mère de Jésus, à Marie, sœur d'Aaron?*, in: Delcambre, A.-M.; Bosshard, J. (Hg.), *Enquêtes sur l'Islam* (Festschrift A. Moussali), 2004, 139-151.

95 »Wenn im Koran Maria die Tochter Amrams und Schwester Aarons (19,28) genannt wird, schwingt darin die sogenannte typologische Bibelauslegung nach, wie sie schon in der alten Kirche üblich war. Mirjam, die Schwester Mose und Aarons, die am Ufer des Schilfmeeres das Siegeslied der Frauen anstimmte (Ex 15,20f) und nach Micha 6,4 Anteil an der Rettung der Israeliten hatte, war der Typus der Maria wegen ihres Anteils am Erlösungswerk«, Busse, H., *Die bedeutenden biblischen Gestalten im Koran*, WuB 15, 1/2000, 51-59, 57.

96 Zudem legt eine genaue Analyse des *ganzen* koranischen Verkündigungsberichts in Sure 3,33-44.45 tatsächlich dessen literarische Abhängigkeit vom Jakobus-Evangelium nahe, wenn man sich nicht, wie Gallez, nur auf die Verse 3,35.36 beschränkt, s. oben.

97 Ohlig, K.-H., *Das syrische und arabische Christentum und der Koran*, 366-405.

98 Dies wundert weiter nicht. Auch die bei Ohlig genannten Theologen des 3./4. Jh. mußten sich ja biblisch irgendwo verankern, und das lukanische Doppelwerk stand auch für die biblische Begründung der Ansichten der genannten syrischen Theologen Pate.

99 »Das Konzil von Nizäa verurteilte die arianische These vom zeitlichen Anfang und von der Kreatürlichkeit des Sohnes Gottes«, Ohlig, K.-H., *Das syrische und arabische Christentum und der Koran*, 384.

Überleben von Gemeinden oder die Existenz von Missionen, die vornicaenische Christologie vertraten, sowie deren Kontakt zum historischen Muḥammad sind allerdings höchst spekulativ<sup>100</sup>. Das oben zur judenchristlichen Hypothese Gesagte gilt auch in diesem Fall: Die Aussagen, die Ohlig als syrische vornicaenische Christologie im Koran rekonstruiert, verschwanden auch *nach* Nicaea nicht spurlos aus der Theologie der großen syrischen Kirchen, sondern sie wurden im Kontext der anerkannten ökumenischen Konzilien und ihrer Formulierungen gelesen<sup>101</sup>.

Ein gutes Beispiel dafür ist gerade die ostsyrische Theologie des 6./7. Jhs., als die nestorianische Kirche in der Person Bāḥai d. Gr. den theologischen Ausgleich mit der Orthodoxie suchte. K.-H. Ohlig versteht diese unter Bāḥai d. Gr. betriebene Befruchtung der ostsyrischen Christologie durch die Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalcedon nicht als Kontinuität originaler ostsyrischer Theologie, sondern primär als Identitätsverlust und kulturelle Verfremdung (Hellenisierung)<sup>102</sup>, durch die das typisch syrische christologische Profil dieser Kirche verlorengegangen sei – *vor* ihrer Begegnung mit dem Islam, versteht sich. Dieser Blick ist jedoch einseitig. *Īṣō‘yahb II.*, der ostsyrische Katholikos zur Zeit der arabischen Eroberung, besaß eine durchaus kritische Einschätzung des Konzils von Chalcedon: »Although those who gathered at the Synod of Chalcedon were clothed with the intention of restoring the faith, yet they too slip away from the true faith: owing to their feeble phraseology, wrapped in an obscure meaning, they provided a stumbling block to many<sup>103</sup>. Sebastian Brock erwähnt darüber hinaus die häufige stillschweigende »Verbesserung« des chalcedonischen Symbolons in ostsyrischen Akten bis zum 7. Jh., die anstelle der »zwei Naturen Christi« von sei-

100 Nach der bisherigen Forschungslage ist aber nur die christliche Arabermission der nicaenischen Großkirchen und der ostsyrischen Nestorianer ab dem frühen 5. Jh. nachgewiesen. »Henri Charles vermutet für deren Missionierung (der arabischen Stämme, Anm. d. Verf.) das 4., ganz sicher aber das 5. Jahrhundert (Le Christianisme des Arabes nomades ..., 1936, 55-61). Von der Eigenart der koranischen Materialien her aber sind, wie noch zu zeigen sein wird, frühere Zeiträume – 3. und 4. Jahrhundert – anzunehmen« (Ohlig, K.-H., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, 371f.). Diese Annahme Ohligs steht letztlich aber auf der Grundlage eines Zirkelschlusses: »Daß die vornizienische ostsyrische Theologie im Koran noch im 7. und 8. Jahrhundert zu finden ist, zeigt, daß die Araber das Christentum schon in früher Zeit angenommen hatten« (a. a. O. 401).

101 Wie Ohlig selber sagt: »Die theologischen Schriften westsyrischer (»antiochenischer«) Theologen wurden meist, in aramäischer Version, auch in Ostsyrien gelesen« (Ohlig, K.-H., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, 370).

102 Ohlig, K.-H., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, 392-394. An anderer Stelle vermutet Ohlig einen syrisch-monophysitischen Einfluß auf Muḥammads Vorstellung von der Trinität, wohl weil sich diese Kirche im 7. Jh. weniger hellenisiert zeigte (vgl. ders., Der Koran als Gemeindeprodukt, in: Neue Wege der Koranforschung, 1999, 36).

103 Brock, S., The Church of the East in the Sassanian Empire up to the Sixth Century and its Absence from the Councils of the Roman Empire, in: Pro Oriente, Syriac Dialogue I, 1994, 69-87, 78. Zitat nach Sako, L. R. M., Lettre christologique du patriarche syro-oriental Ishoḥab II de Gdala, 1983, 42, tr.pp. 146-147.

nen beiden *qnōmē* sprechen<sup>104</sup>. Die ostsyrische Christologie gab daher weder ab dem 7. Jh. ihre eigene Terminologie zugunsten einer hellenisierten Begrifflichkeit auf, noch wurden die Elemente, die andernorts für eine »syrisch-semitische« oder »vornicaenische« Christologie in Anschlag gebracht wurden, in dieser Zeit aus der ostsyrischen Christologie entfernt. Daher geraten für K.-H. Ohlig die syrischen Großkirchen des 7. Jhs., insbesondere die Nestorianer, für die Vermittlung eines »syrischen« Christentums an die einzelnen Textstufen des Koran zu schnell aus dem Blick.

Die Einschätzung K.-H. Ohligs – »Im Koran ist eine vornicaenische syrische Theologie gegeben, die kämpferisch gegenüber der syrischen Theologie des 7. und 8. Jahrhunderts, die der zeitgenössischen ‚Leute der Schrift‘, vertreten wird«<sup>105</sup> – postuliert wie bei H. Küng und E.-M. Gallez die Notwendigkeit einer archaischen Christologie als theologischer Grundlage der Aussagen über Jesus Christus in der ersten Textbildungsstufe des Koran. Diese Notwendigkeit läßt sich am Text von Sure 3,33-64 und anhand der Analyse seiner koranischen und christlichen Ko-Texte so nicht ablesen. Ich möchte thetisch dagegen formulieren: Zur Textfassung und Redaktion eines alten Traditionsstücks wie Sure 19,1-33 brauchte es *keine* Bekanntschaft der Verfasser und Redaktoren des Korans mit einer archaischen Christologie, wie immer diese rekonstruiert wird. Für spätere theologische Texte wie Sure 3,33-64 brauchte es *mehr* als dies, nämlich die intensive Auseinandersetzung mit der Theologie der großen syrischen Konfessionen, z. B. der ostsyrischen Nestorianer, wie sie sich am besten in der Situation einer täglichen Konvivenz im 7. Jh. erklärt. Es fragt sich daher: Ist die große Volte über mehrere Jahrhunderte, Regionen und Metamorphosen einer rekonstruierten Religion der »Judaeonazarener«–oder einer »vor-nicaenischen Christologie« – überzeugend, wenn die in Frage stehenden Punkte mit geringerer Systemkomplexität<sup>106</sup> auch aus einer synchronen und synchoren Begegnung der Redaktoren des Korans mit ihren christlichen Landsleuten im Syrien und im Irak des 7. Jhs. AD erklärt werden können?

104 Vgl. Brock, S., *The Church of the East in the Sassanian Empire*, 69-87; ders., *The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to the Early seventh centuries*, Athens 1985.

105 Ohlig, K.-H., *Das syrische und arabische Christentum und der Koran*, 398.

106 Wenn man denn, wie H. Küng, E.-M. Gallez, A. de Prémare und K.-H. Ohlig davon ausgeht, daß der späteren redaktionellen Arbeit (z.B. Abd el-Maliks und al-Haggags) in Syrien und im Irak eine konstitutive Bedeutung für die Formung der koranischen Suren und für ihren Kanonisierungsprozess zukommt, um wie viel einfacher würden sich dann solche Bezüge durch einen direkten Kontakt mit Theologie und Sprachgebrauch der großen christlichen Kirchen in Syrien und Irak zur angenommenen Zeit dieser Koranredaktion erklären! Vgl. Prémare, A.-L. de, Abd el-Malik b. Marwan et le processus de constitution du coran, in: *Die dunklen Anfänge*, 2005, 179-211.