Frank van der Velden

Kotexte im Konvergenzstrang – II die Bedeutung textkritischer Varianten und christlicher Bezugstexte für die Redaktion von Sure 61 und Sure 5,110-119

Im Anschluss an meine Analyse von Sure 19,1-33 und Sure 3,33-64¹ ist festzustellen, dass weitere Texte des Korans, die sich mit der Person Jesu und mit dem Christentum auseinandersetzen, durch lineare Zitate, Motivaufnahmen und andere kotextuelle Verweise mit S. 3,45-59 verbunden sind. Es handelt sich im Wesentlichen um folgende Texte: Sure 5,110-119, wo acht Textzitate in übereinstimmender Reihenfolge eine Paraphrase zu Sure 3,46-52 nahe legen (vgl. 3,46.48.49.52 zu 5,110 sowie 3,52 zu 5,111)². Weiterhin Sure 61, die zu beiden genannten Suren(teilen) deutliche Bezüge besitzt (vgl. 3,50 zu 61,6 und 3,52 zu 61,14; weiter 61,6 zu 5,110 sowie 61,14 zu 5,110). Die Untersuchung dieser Textbezüge und ihrer Überlieferung in alten Codices mit nichtkanonischen Lesarten ermöglicht die Aufstellung einer relativen Chronologie der genannten Surentexte. In ihren einzelnen Entwicklungsstadien und ihrer Abfolge lassen diese Textbezüge eine Auseinandersetzungsgeschichte mit dem Christentum des 7. Jhs. AD erkennen, die sich in drei Stufen gliedert: Suche nach Konvergenz, Aufstellen der Konvention, Bestimmung der Konfession. Da die aufeinander bezogenen Texte in Sure 19, Sure 3, Sure 61 und Sure 5 das Christentum durchaus positiv bewerten, Gemeinsamkeiten suchen, Unterschiede respektvoll thematisieren und dabei auf Konformitätszwang und abwertende Abgrenzung weitgehend verzichten, spreche ich von diesem Textzusammenhang als einem »Konvergenzstrang«.

Gegenstand und Pragmatik des Textes von Sure 61 nach der kanonischen Version

Sure 61 – *al-saff* gilt in der klassischen Auslegung als ein einheitlich durchkomponierter Text aus medinischer Zeit, offenbart im 14. Jahr der Sendung (Schlacht von Badr, 624 AD), der in der relativen Chronologie knapp *vor* Sure 3,33-64 eingeordnet wird. Die Sure schildert die Gläubigen als eine fest gefügte Gemein-

1 Vgl. van der Velden, F., Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie: Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64, OrChr 91 (2007) 164-203.

2 Zu beachten ist auch, dass S. 3,53 und S. 5,83 einander linear zitieren.

schaft (S. 61,4). Dem entspricht auch der Titel der Sure (*al-ṣaff* »Reih und Glied«). Der Text von Sure 61 enthält ungewöhnlich viele unterschiedliche Lesarten in den von Jeffery³ untersuchten alten Codices.

Gegenstand der Sure ist das Scheitern und der Erfolg der Propheten gegenüber »ihrem« Volk: *Moses* kann seine Mission aufgrund des Unglaubens der Kinder Israels nicht vollenden, denn Gott selbst hat ihr Herz verschlossen, so dass sie zu einem »Volk der Frevler« wurden (S. 61,5). *Jesus* wurde zu ihnen mit deutlichen Beweisen gesandt - und ebenfalls abgelehnt (S. 61,6). Als Konsequenz ergibt sich die Verheißung eines weiteren Gesandten mit »hochlöblichem« Namen (*aḥmadu*, S. 61,6) durch *Jesus*, und die Gläubigen werden dazu aufgerufen, ihre exklusive *Hingabe an Gott* und ihre *Übereinstimmung (islām - S. 61,7)* mit den *ersten beiden Gesandten* zu bekennen. Dann aber schickt Gott selber *seinen* Gesandten, der »das Rechte / die wahre Religion« (S. 61,9) bringt. Ihm zu folgen bringt für die, die mit ihm glauben, Heil und Belohnung, und diese »Gute Nachricht« gilt es zu verkünden (S. 61,10-13).

Ist der von *Jesus* verheißene »Hochlöbliche« (*aḥmadu*, S. 61,6) aber identisch mit dem neuen Gesandten, den Gott schickt (61,9) oder handelt es sich schlichtweg um den im Johannesevangelium (Joh 15,23-16,1 und öfter) angekündigten »Beistand« (Paraklet), unter dem das Christentum den Hl. Geist versteht? Explizit wird diese Frage im Textzusammenhang von S. 61,1-13 nicht beantwortet. Der Text scheint auch ohne weiteres konzis und komplett. Auf eben diese Fragestellung aber spitzt Vers 14 die Pragmatik der ganzen Sure (61,1-14) zu und verändert sie damit entscheidend: Während VV. 10-13 die aktuellen Gläubigen (des 7. Jhs. AD) zum Glauben an den neuen Gesandten *Gottes* (vgl. 61,9) und zum Einsatz für seine Sache aufgerufen wurden, wird das Engagement *dieser* Gläubigen nun (S. 61,14) von Gott selbst mit dem der historischen *Jünger Jesu* verglichen, die ihrerseits »*Jesu* Helfer (auf dem Weg) zu Gott« waren. *Jesus* aber verkündete in S. 61,6 einen »hochlöblichen« Gesandten, welcher nach ihm kommen soll. Somit wird die historische Verkündigung *Jesu* in 61,6 über den vergleichbaren *Glauben* seiner der Jünger und der zeitgenössischen Gläubigen auf die aktuelle Sendung des neuen Gottespropheten (61,9) hin orientiert. Dabei sind die Anfrage *Jesu* und die Antwort der Apostel in S. 61,14 und S. 3,52 wortgleich formuliert, es liegt ein längeres lineares Zitat vor. Textpragmatisch bedeutet dies: Die Aufnahme des Kotextes aus Sure 3,52 in die Komposition von Sure 61,14 führt die Deutung des von *Jesus* verheißenen *aḥmadu* (61,6) auf den neuen Gesandten *Gottes* (61,9)

3 Vgl. Jeffery, A., *Materials for the history of the text of the Quran*, Leiden 1937. Bei den Textvarianten halte ich mich an die von Jeffery zusammengestellte Auflistung, da die anderen Sammlungen über ihn hinaus nichts wesentliches liefern (vgl. *ʿAbd al-Laṭīf al-Ḥaṭīb, Muʿǧam al-Qiraʿāt*, 12 Bde. Damaskus 2006). Man beachte besonders auch Jefferys Addenda auf den Seiten 351f.

enge. In dieser Identifizierung ist der innere Sinn der Komposition von Sure 61,1-14 zu erkennen.

Ein zweites kommt hinzu: Wie Jesu Jünger gegenüber der jüdischen Religionsgemeinschaft, so müssen auch die Gläubigen des neuen, von Gott gesandten Propheten gegenüber ihrer Umwelt mit Ablehnung oder nur teilweiser Anerkennung rechnen (61,4.14). Die Gemeinschaft der Gläubigen wird sich so ihrer historischen Bedeutung bewusst. Einige Textvarianten von Sure 61 streichen genau diesen Punkt besonders heraus.

Die Beschreibung der Textvarianten

Aufkommen und Bedeutung der Textvarianten

Veränderter Textsinn: Die Textvarianten lassen für Vers 61,14 eine vielfältige Textform erkennen, insofern als in *mehreren* Versionen ganze Versteile unterschiedlich überliefert sind oder ganz fehlen. S. 61,14b wird zudem eine Lesart – was sonst in Sure 61 nicht vorkommt – von *Ubayy Ibn Ka'b*, *Ibn Mas'ūd* und *weiteren kufischen Textzeugen* gemeinsam gegen die kanonische Version durchgehalten.

In zwei weiteren Fällen (61,6 in der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* und 61,12 in der Version des *Ibn Mas'ūd*) ergibt sich aus den Varianten jeweils *eines* Überlieferers ein abweichender Textsinn, während der Vers bei den anderen Textzeugen übereinstimmend überliefert scheint.

Textergänzungen in Form kommentierender Glossen finden sich in den Versen 61,5.9.11 und betreffen die Version des *Ibn Mas'ūd*, welche Jeffery in seinen Addenda angibt (S. 351f.).

Schreibvarianten: In den Versen 61,6.10.11.12.14b finden sich unterschiedliche Schreibvarianten, die kleinere semantische Unterschiede signalisieren, ohne dass sich dadurch ein abweichendes Textverständnis ergibt. Immerhin fällt auf, dass die Schreibvarianten der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* in 61,11.12 meist selbständig sind, wohingegen *Ibn Mas'ūd* in 61,6.10 gegen ihn mit anderen frühen Codices der »Kufaner« (Jeffery) übereinstimmt.

Verteilung der Textvarianten in den Versen Sure 61,1-13

Ohne Textvarianten, also übereinstimmend überliefert sind die Verse 61,1-4. Hingegen finden sich Kommentierungen und Alterierungen in der Klimax der Beschreibungen des Moses, Jesu und des »neuen Gesandten Gottes« (61,5.6.9):

Vers 61,5 besitzt eine erläuternde Glosse zu Mose in der Version des *Ibn Mas'ūd*⁴, ist ansonsten aber übereinstimmend überliefert.

4 *Ibn Mas'ūd* ergänzt: لم تؤذونني وانا رسول الله اليكم (vgl. die Addenda bei Jeffery, S. 351).

Vers 61,6 besitzt einen völlig anderen Textsinn bei *Ubayy Ibn Ka'b*. Die veränderten Versteile betreffen nun genau den Text, der in der *kanonischen Lesart* mit Sure 3,50 und Sure 5,110 übereinstimmt. Dieser Befund erfordert eine eigene Analyse (siehe unten). Bei den anderen Textzeugen ist der Vers dagegen einheitlich überliefert, mit Ausnahme einer »kufischen Lesart« für ساحر, die auch *Ibn Mas'ūd* unterstützt.

Verse 61,7-9 sind mit Ausnahme einer Vokalisierungsvariante in 61,7 und einer erläuternden Glosse zum »neuen Propheten Gottes« (61,9) in der Version des *Ibn Mas'ūd*⁵ ohne Varianten überliefert. Es fällt auf, dass dies alle Verse betrifft, die eine allgemein ermahrende paränetische Funktion besitzen (61,1-4,7,8).

Die **Verse 61,10-13** zeigen kleinere Varianten in 61,11. Hier liest *Ibn Mas'ūd* die Verben in der 3. Pl. der Vergangenheit, während *Ubayy Ibn Ka'b* eine abweichende Schreibart von der kanonischen Variante wählt (جهد III »kämpfen«). Für 61,12 aber findet sich ein abweichender Textsinn in der Version des *Ibn Mas'ūd*, wobei seine Version einem Textteil von Sure 2,25 entspricht⁶. Auch dieser Befund erfordert eine gesonderte Analyse (siehe unten). Weiterhin finden sich in der Version des *Ibn Mas'ūd* eine erläuternde Glosse zum »neuen Propheten Gottes« (61,11)⁷ und eine Schreibvariante (61,10)⁸, die von einigen kufischen Textzeugen mitgetragen wird. Schließlich finden sich zwei kleinere Schreibvarianten (61,11,13) in der Version des *Ubayy Ibn Ka'b*, die von den anderen Textzeugen *nicht* mitgetragen werden.

Sure 61,12 und die Version des Ibn Mas'ūd

Die Schreibvarianten von *Ibn Mas'ūd* und einiger kufischer *Codices* gegen sowohl die *kanonische Version* als auch gegen *Ubayy Ibn Ka'b* weisen auf eine eigenständige kufische Lesart von Sure 61 hin, die allerdings nahe an der kanonischen Version formuliert. Diese beiden Versionen kennen alle kotextuellen Bezüge in 61,6,14 zu Sure 3 und Sure 5. Die Besonderheit der Textbasis von *Ibn Mas'ūd* scheint es zu sein, dass er an dieser kufischen Lesart mehrere kommentierende Glossen zu den drei Gottesgesandten überliefert (61,5,9,11), von denen nur *eine* sinnverändernd ist: *Ibn Mas'ūd* schreibt ارسل رسوله بالهدى für ارسل نبيه الى عباده in 61,9. Ich sehe hierin allerdings keinen Grund dafür, weitere Schlüsse abzuleiten, ebenso wenig wie aus seiner mit weiteren kufischen *Codices* übereinstimmenden Variante هذا ساحر مبين in 61,6.

5 *Ibn Mas'ūd* ergänzt: ارسل نبيه الى عباده (vgl. die Addenda bei Jeffery, S. 351).

6 *Ibn Mas'ūd* schreibt: وممكن طيبة في (=2,25par) anstelle von ولکم فيها ازواج مطهره وانتم فيها خالدون جنت عدن ذلك الفوز العظيم.

7 *Ibn Mas'ūd* ergänzt: بالله وحده ورسوله الذي ارسل اليكم (vgl. die Addenda bei Jeffery, S. 352).

8 *Ibn Mas'ūd*, Ibn Dharr und Ar-Rabī *Ibn Huṭaim* schreiben: عذاب الأليم (vgl. die Addenda bei Jeffery, S. 352).

Interessanter erscheint, dass *Ibn Mas'ūd* offensichtlich einige abweichende kontextuelle Bezüge zu Sure 61 kannte: In 61,12 ist *Ibn Mas'ūd* ganz offensichtlich der Bezug von *تحتها الانهر من تجري من تحتها الانهر* zur Parallelstelle in Sure 2,25 gut vertraut, denn er führt *seine* Version von 61,6 ganz wie in Sure 2,25 fort: *ولكم فيها أزواج ومسكن طيبة في جنت* - «- und مسكن طيبة في جنت» - verheißt, zustande kommt, weiß ich nicht zu beurteilen⁹. Auffällig ist aber, dass die spätere Übernahme des Verses 61,12 nach Sure 5,119 gerade diesen umstrittenen («unsicheren«?!) Textteil auslässt und dagegen die *kanonische Variante* bevorzugt.

Das textkritische Problem von Sure 61,14

Die besondere Bedeutung von Vers 14 für die Textpragmatik von Sure 61,1-14 (siehe oben) und seine textkritische Ausnahmesituation erfordern seine gesonderte Behandlung. Vers 61,14 besitzt eine insgesamt disparate Überlieferung. Zur besseren Orientierung unterteile ich den Vers in neun willkürlich gesetzte Abschnitte (61,14a-i) und führe ihn in seinen unterschiedlichen Lesarten unten an.

<p>61,14 Ubayy Ibn Ka'b</p> <p>ياايها الذين امنوا انتم انصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله فامنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة فثبتنا الذين امنوا ثم نصرناهم على عدوهم فاصبحوا ظهريين</p>	<p>61,14 kanonische Lesart</p> <p>a ياايها الذين امنوا b كونوا انصار الله c كما قال عيسى ابن مريم للحواريين d من انصاري الى الله e قال الحواريون نحن انصار الله f فامنت طائفة من بني اسرائيل g وكفرت طائفة h فثبتنا الذين امنوا على عدوهم i فاصبحوا ظهريين</p>
<p>61,14 Ar-Rabī' Ibn Ḥuṭaim</p> <p>ياايها الذين امنوا انتم انصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله فامنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة فنصرنا الذين امنوا بقتالهم مع ابن عم نبيهم على عدوهم ...</p>	<p>61,14 Ibn Mas'ūd</p> <p>ياايها الذين امنوا (كونوا) انتم انصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله فامنت معه طائفة من بني اسرائيل ... فثبتنا الذين امنوا منهم على عدوهم فاصبحوا ظهريين</p>

Bereits in 61,14b wird eine Lesart – was sonst in Sure 61 nicht vorkommt – von *Ubayy Ibn Ka'b*, *Ibn Mas'ūd* und weiteren kufischen Textzeugen gemeinsam ge-

9 Nach der klassischen Chronologie bewegen wir uns mit diesen beiden Surenteilen zwischen dem 14. und 16. Jahr der Sendung, der zeitliche Unterschied sagt daher für eine relative Chronologie nicht allzu viel aus. Vgl. Bazargan, M., Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen, 2006, 48-63.

gen die kanonische Version durchgehalten. Der einzige größere Textblock, der unumstritten bleibt, ist der lineare kotextuelle Bezug 61,14c-e / 3,52par (Text kursiv)¹⁰. Zu diesem kotextuellen Bezug findet sich in 61,14f. eine erläuternde Glosse von *Ibn Mas'ūd*, die das Zitat aus 3,52 in den Kontext von 61,14 einbindet. Dafür scheint er die Kritik gegen den sich verweigernden Teil der Juden (61,14g) auszulassen. In 61,14h wird das أيد der kanonischen Version von *Ubayy Ibn Ka'b* und *Ibn Mas'ūd* durch jeweils unterschiedliche Versionen von ثبت ersetzt. Dadurch geht gegenüber der kanonischen Version der kotextuelle Bezug dieses Versteils zu S. 5,110 verloren. Auch im weiteren Verlauf von 61,14h besitzt die Version von *Ubayy Ibn Ka'b* Textergänzungen, die teilweise mit *Ibn Huṭaim* übereinstimmen. Die »Shia reading« des *Ar-Rabi' Ibn Huṭaim*, »one of the early Kūfan readers«¹¹ (gest. 64 AH), stellt durch die Einfügung قتالهم einen Bezug zur ähnlichen Formulierung in 61,4 her – und damit zur Themenangabe von Sure 61: يقتلون في سبيله صفا.

Sure 61,14 – Thesen zur Entstehungsgeschichte des Verses

Im Schlussvers Sure 61,14 ist der kotextuelle Bezug zu Sure 3,52 das tragende Gerüst der Textübereinstimmung in (fast) allen Versionen. Für den Rest des Verses steht infrage, ob er sich in Weiterführung des kotextuellen Bezugs (vgl. Sure 3,55) auf die Auseinandersetzung *Jesu mit den Juden* seiner Zeit – und damit nach 61,6 auf seine Vorhersage des neuen Propheten Gottes – oder (auch) auf die 61,4 genannte Streitsituation der zeitgenössischen *muslimischen Gemeinde* bezieht. Hierzu bestehen neben der *kanonischen Variante* drei unterschiedliche Alternativen:

Ibn Mas'ūd bindet durch eine Kommentierung معه in 61,14f den Gesamtvers an das vorausgehende Textzitat aus 3,52, und damit an die historische Situation Jesu und seiner Jünger. Allerdings lässt er 61,14g aus, wodurch der kotextuelle Bezug zu 3,52.55 und zu 5,110 geschwächt wird. In Sure 61,14h fehlt durch den Ersatz des أيد der Bezug zu Sure 5,110. Wie bereits oben bemerkt, wertet *Ibn Mas'ūd* auch für 61,14 die kotextuellen Bezüge etwas anders als die *kanonische Lesart*, schließt sich ihrer Interpretation, in der es in 61,14 zuvorderst um die Legitimation und Prädikation des »neuen Gesandten Gottes« aus der historischen Situation der Verkündigung Jesu geht, aber durchweg an.

Ibn Huṭaim (Jeffery: »A Shia reading«): Diese Lesart geht häufig mit anderen kufischen Varianten überein – auch mit *Ibn Mas'ūd* – und trägt auch das *minor*

10. Bei Jeffery wird nicht so richtig deutlich, ob die kleine Schreibvariante ٱ bei *Ibn Mas'ūd* und *Ibn Darr* in 61,14b auch die Antwort der Jünger am Schluss von 61,14e betrifft. Wenn nicht, dann wäre dies ein gewichtiger Grund, die direkte Übernahme des Textes von 3,52 anzunehmen! Sure 3,52 selbst kennt diese Variante in keiner Handschrift.

11. Vgl. Jeffery, A., *Materials for the history of the text of the Quran*, Leiden 1937, 287: »Ar-Rabi' B. Khuthaim (or some said Khaitham) ath-Thawri was one of the early Kūfan readers (Nashr I,8), and was known as having a *riwāya fi ḥurūf* from Ibn Mas'ūd«.

agreement in 61,14b mit. Sie kennt in 61,14hi aber eine ganz eigenständige Version. *Ibn Huṭaim* bezieht Vers 61,14 mit der Textergänzung قَتَلَ auf 61,4 und ergänzt den Passus مع ابن عم نبيهم على عدوهم (Mit dem Onkelsohn [*Ibn 'Ammi* = *Ali*], ihrem Propheten, gegen ihre Feinde ...). Das »ihr« bezeichnet deutlich die Gemeinschaft der Glaubenden – und zwar der Partei Alis – in einer aktuellen Anfeindungssituation, und somit entscheidet sich diese Version eindeutig für die zweite Alternative.

Ubayy Ibn Ka'b zeigt in seiner unterschiedlichen Überlieferung von 61,6, die keinen Textbezug zu 3,50 und 5,110 erkennen lässt (siehe unten!), und durch seine singulären Schreibvarianten in 61,11.13, dass seine Lesart zu 61,1-13 unabhängig von der *kanonischen Version* und von den *kufischen Lesarten* ist. Im Schlussvers 61,14 trägt er dagegen die genannten *minor agreements* gegen die *kanonische Lesart* in 61,14bh mit und kennt im weiteren Verlauf von V. 14 Textergänzungen, die teilweise mit *Ibn Huṭaim* übereinstimmen. In der Sachfrage der textpragmatischen Ausrichtung von S. 61,14 scheint er nicht festgelegt, allerdings lässt seine Version von S. 61,6 erkennen, dass er keinen besonderen Nachdruck auf die Frage einer Legitimation des neuen Propheten (61,9) durch die Aussagen des historischen Jesus legt.

Die disparate Textbasis von S. 61,14f-i bringt also unterschiedliche textpragmatische Interpretationen des Gesamttextes S. 61,1-14 hervor. Während in den Versen 1-13 drei Überlieferungsstränge nebeneinander her laufen – *kanonische Version*, *kufische Lesarten*, *Ibn Mas'ūd* (als ein Teil dieser Lesarten) und die Version des *Ubayy Ibn Ka'b* – ist der Text von S. 61,14 mit Ausnahme des kotextuellen Bezugs zu S. 3,52 in wenigstens vier Varianten unterschiedlich überliefert. Zudem zeigen S. 61,14bh unerwartete *minor agreements* der anderen Textzeugen gegen die kanonische Version. Offensichtlich existierte von V 14 mindestens *eine* ältere oder zeitgleiche Alternativversion zur *kanonischen Lesart*, die aufgrund der Textvielfalt der älteren Codices aber nicht mehr recht rekonstruierbar ist. Deutlich wird nur: Je nach Entscheidung für eine der textkritischen Varianten von S. 61,14 wird aus der ursprünglichen Einheit Sure 61,1-13 ein etwas anders lesbarer Text S. 61,1-14. Daraus kann durchaus der Schluss gezogen werden, dass S. 61,14 ursprünglich unabhängig vom Resttext S. 61,1-13 überliefert worden ist.

Sure 61,6 und die Version des Ubayy Ibn Ka'b

Formal ist die Erwähnung Jesu (61,6) in einem deutlichen Parallelismus zu der des Moses (61,5) gestaltet. Der einleitende Versteil wendet sich jeweils an die Kinder Israels, denen in übereinstimmender Formulierung jeweils Moses und Jesus als Gesandte von Gott geschickt werden. Der ausleitende Versteil setzt mit der Konjunktion »als aber« (فلما) ein und schildert die Ablehnung beider Gesandten, bei Moses *aufgrund* der von Gott bewirkten Verstockung der Herzen, bei Jesus *trotz* seiner deutlichen Zeichen. Die von Gott bewirkte Verstockung

sus *trotz* seiner deutlichen Zeichen. Die von Gott bewirkte Verstockung Israels ist ein regelmäßiges Merkmal christlicher adversus Judaeos-Texte, die hierin ein im Alten Testament bekanntes Motiv des Handelns Gottes gegen seine Feinde aufnimmt (hebr. *פִּי* *pi.*, z. B. gegen Pharaon in Ex 4,21; 9,12; 10,12.27; 11,10; 14,4.8.17 oder gegen heidnische Könige in Jos 11,20). In jüdischer Selbstkritik dagegen wird zwar das Abirren von Gottes Wegen regelmäßig beklagt (vgl. Jes 1,1ff. und die deuteronomistische Prophetenklage), ein dauerhaftes, irreführendes Verstocken des eigenen Volkes durch Gott gegen seinen Gesandten Moses ist aber schwer vorstellbar.

Anders als Moses in Sure 61,5 übermittelt Jesus in Sure 61,6 den Israeliten aber eine spezielle Botschaft, die allerdings in der kanonischen Version und in der Version des Ubayy Ibn Ka'b unterschiedlich überliefert ist.

Sure 61,6	Sure 61,5
a واذ قال عيسى ابن مريم b يا بني اسرائيل انى رسول الله اليكم c مصنفًا لما بين يدي من التوريه d وميشرا برسول e يأتى من بعدى اسمه احمد f فلما جاءهم بالبينات g قالوا هذا سحر مبين	واذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذونى وقد تعلمون انى رسول الله اليكم فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم والله لا يهدى القوم الفاسقين

Sure 61,6 Version des Ubayy Ibn Ka'b ¹²	
a واذ قال عيسى ابن مريم b يا بني اسرائيل انى رسول الله اليكم c وابشركم بنبى d امته آخر الامم e يختم الله به الانبياء والرسول g قالوا هذا سحر مبين	

Der Deutung von E. Gallez, der eine ursprüngliche Form des Verses S. 61,6 in den Versteilen von S. 61,6abg rekonstruiert, die der kanonischen Versionen und *Ubayy Ibn Ka'b* gemeinsam sind¹³, kann ich an dieser Stelle nicht folgen. Dieser

12 Die Version findet sich bei Jeffery, A., *Materials for the History of the Text of the Quran*, Leiden 1937, 170. Vgl. Blachère, R., *Le Coran*, 1957, 593: Et [*rappelle ceci:*] Quand Jésus, fils de Marie, dit: »O Fils d'Israël!, je suis l'Apôtre d'Allah [*envoyé*] vers vous et je vous annonce un Prophète dont la communauté sera la dernière communauté et par lequel Allah mettra le sceau aux Prophètes et aux Apôtres« [*quand Jésus dit cela*], les Fils d'Israël dirent: »Ceci est sorcellerie évidente«.

13 »Il apparaît que, si l'on retranche la partie litigieuse 6c-f, on obtient un texte beaucoup plus cohérent et qui s'intègre mieux au co-texte« (Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète*. Tome II – Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire, 2005, 135-137). Meine Analyse von S. 61,6 im Rahmen ihrer Kotexte S. 5,110 und S. 3,50 macht es unwahrscheinlich, dass beide Versionen – die kanonische Variante und die von *Ubayy Ibn Ka'ab* – wirklich einer solchen Interpolation unterzogen wurden.

Vorschlag besitzt keine nachweisbare Textbasis in den alten Codices. Das Argument beruht ausschließlich auf der formalen ästhetischen Wertung, durch die Textausscheidung eine »größere Kohärenz« zu erreichen. Mit diesem Argument könnte man genauso gut in der kanonischen Lesart von V 6abfg die originale Textform postulieren, da dies Konstrukt immerhin im genauen parallelismus membrorum zum vorangehenden Vers S. 61,5 steht (siehe oben). Aufgrund des fehlenden Handschriftennachweises muss an dieser Stelle die Regel der *lectio difficilior* gelten.

Eine Besonderheit der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* von Sure 61,6 besteht darin, dass er den formalen Parallelismus zu Vers 5 in Form des mit der Konjunktion »als aber« (فلما) einsetzenden Versteiles der kanonischen Version auflöst. Die »deutliche Zauberei«, welche die Israeliten Jesus hier vorwerfen, kann nun nicht mehr im Zusammenhang mit seinen Wundertaten stehen, sondern bezieht sich offensichtlich auf seine Ankündigung eines *besonderen* Propheten, der die Reihe der Propheten und Gesandten »versiegelt«. C. Colpe hat hierin ein apokalyptisches Motiv rekonstruiert, das bereits in der Tora (vgl. Dan 9,24)¹⁴ belegt ist, andererseits aber auch in der neutestamentlichen und patristischen Christus-Verkündigung mit einer antijüdischen Konnotation erscheint. Bindeglied ist die Annahme eines »doppelten« Messias in jüdisch-messianischen und judenchristlichen Kreisen¹⁵. C. Colpe vermutet eine Wanderung dieses Motivs über messianisch-jüdische oder judenchristliche Kreise bis in die Verkündigung Muhammads, der später selber als Siegel der Propheten verstanden wurde (vgl. noch Sure 33,40)¹⁶. Auf welcher Stufe der Motivwanderung befindet sich aber die Lesart von *Ubayy Ibn Ka'b*?

In der christlichen Tradition ist Christus selber die Versiegelung der Prophetie und weist damit auf seine endzeitliche Wiederkehr und die letzte Glaubensgemeinschaft (امتة اخر الامم) hin, die wiederum sein Siegel-Zeichen (signum, vgl. Apk 7,4ff.) erhält. Der erste und der zweite Messias fallen so in seiner Person zusammen. Den christlichen Lesern des 7. Jhs. AD dürfte dabei die prominente Argumentationsfigur des nordafrikanische Kirchenvaters Tertullian bekannt gewesen sein, der im 3. Jh. AD *dieses* »Siegel der Prophetie« zu einer antijüdischen Polemik benutzte, nach der die Verheißung der »Kinder Israels« vom historischen Judentum auf das historische Christentum übergegangen sei, so dass *in* Jesus alle

14 »In der Endzeit wird der Prophet versiegelt« (Colpe, C., Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam, 1990, 245).

15 Zur Unterscheidung eines ersten Messias (z. B. Jesus) und eines endzeitlichen Messias im messianischen Judentum und im Judenchristentum, s. Gallez., E.-M., Le messie et son prophète. Tome I – De Qumrân à Muhammad, 2005, 167-309. Bereits M. Cook geht davon aus, dass diese Unterscheidung auch den schiitischen Vorstellungen vom verborgenen Imam und Mahdi zugrunde liegt.

16 Erst sekundär sei aufgrund der Bedeutung des Symbols im Koran eine Übernahme in den arabischen Manichäismus geschehen, der Mani als Paraklet und »Siegel der Propheten« kennt, vgl. Colpe, C., Das Siegel der Propheten, 1990, 234.

Verheißung Israels aufgehoben erscheint: Christus selber, in Kreuz und Tod »versiegelt«, erweist sich bereits in seiner Taufe – die erste Offenbarung als Gottessohn nach dem Matthäus-Evangelium – als endgültiges messianisches »Siegel der Propheten«, und damit als Aufhebung und Ende aller Prophetie der »Kinder Israels«¹⁷:

In der messianisch-jüdischen oder judenchristlichen Interpretation könnte man den Vers S. 61,6 in der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* dagegen so verstehen, dass Jesus als erster Messias (vgl. Sure 3,45) – der leidende משיח בן־יוסף – einen endzeitlichen, nämlich den zweiten Messias – den siegreichen משיח בן־דוד – verkündet habe. Im Prinzip ist damit die Gleichrangigkeit beider Figuren im Heilsplan Gottes und ebenfalls die »Versiegelung der Prophetie« *Israels* verbunden.

Diskutabel erscheint mir auch die Hypothese von G. Tartar¹⁸, dass die Einfügung des *aḥmadu* in der kanonischen Version von Sure 61,6 die redaktionelle Änderung einer älteren, von *Ubayy Ibn Ka'b* überlieferten Lesart durch die Redaktion des Kalifen Osman darstelle¹⁹, der an dieser Stelle nur die Verheißung eines weiteren, letzten Propheten (an *Israel*!?) gekannt habe.

17 Text: *Tertullian, adversus Judaeos, cap. VIII (Migne, Patrologia Latina 0614C – 0615B, in eigener Übersetzung)*: Gezeigt hat sich die ewige Gerechtigkeit, und gesalbt wurde das Allerheiligste, das ist Christus; versiegelt wurden Vision und Prophetie, und erlassen wurden die Sünden, welche, durch den Glauben an den Namen Christi, allen, die ihn bekennen, vergeben werden.

[0615A] Dies ist auch die Bedeutung der Wendung »versiegelt werden Vision und Prophetie«, da alle Propheten von ihm selber gekündet haben, dass er kommen werde und leiden müsse. Schließlich, da die Prophetie durch seine Ankunft erfüllt wurde, sagte man, dass danach Vision und Prophetie versiegelt würden, da er selber ja die Versiegelung (*signaculum*) aller Propheten ist, weil er alles erfüllt, was vor ihm die Propheten angekündigt haben. Nach der Ankunft Christi und nach seiner Passion gibt es keine Vision und keinen Propheten mehr, die den »Gesalbten«/Messias (Christum) als einen kommenden ankündigen. Schließlich, wenn dem nicht so wäre, dann hätten die Juden etliche Bände von Prophetenbüchern »nach Christus« herausgebracht, oder sichtbare Wunder etlicher Engel (scil. behauptet), so wie vordem die Patriarchen sie bis zur Ankunft des »Gesalbten«/Messias (Christi) sahen, der schon gekommen ist, und danach (nach Christi Ankunft) ist die Vision und die Prophetie endgültig versiegelt worden, das ist sicher. So sagt es auch der Evangelist: [0615B] »Das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes dem Täufer« (Mt 11,13). Nachdem Christus nämlich getauft war, das heißt durch seine Taufe die Wasser heiligte, verschwanden alle Fülle der vorher bestehenden geistlichen Gnadengaben in Christus, der alle Vision und Prophetien versiegelt, da er sie in seiner Ankunft erfüllt hat. Von woher mit absoluter Sicherheit gesagt werden kann, dass seine Ankunft Vision und Prophetie versiegelt.

18 Vgl. Tartar, G., *Jésus, a-t-il annoncé la venue de Muhammad? Exégèse du verset coranique 61/6*, in: Khalil, S. (Hg.), *Actes du 3e congrès international d'études arabes chrétiennes*, 1988, 311-328, 322.

19 Im 9./10. Jh. sah es die syrische Version der christlichen Bahīra-Legende interessanterweise genau andersherum und lastete Ibn Ka'b selber die Verfälschung an: »He changed whatever Sargis wrote or taught, and he said to them that what he (i. e. Sargis) had said to them about Christ, the son of Mary, viz., I shall go and I shall send to you the Paraclete, this one is Muhammad« (Griffith, S., *The Prophet Muhammad: His Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century*, in: Toufic, F., *La vie du Prophète Mahomet*, 1983, 99-146, 138; Zitat nach Gottheil art. cit., 13 [1898], p. 213).

Folgt man dieser Interpretationslinie, so verbleibt der von Jesus in S. 61,6 genannte Prophet im Rahmen der Prophetie *Israëls*, wenn nicht gar in einer christlich-antijüdischen Interpretation ihrer Versiegelung. Die Brücke zu dem späterhin mit der Rechtleitung gesandten Prophet (S. 61,9), mit dem Gott sich an eine andere *Umma* wendet, scheint noch nicht sicher geschlagen.

Es sei noch erwähnt, dass S. 61,6 in der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* für einen zeitgenössischen Christen des 7. Jhs. AD viele Elemente der üblichen Polemik eines christlichen adversus-Iudaeos-Textes sichtbar werden lässt: Moses (61,5) wird von den Kindern Israels abgelehnt, weil *Gott* ihr Herz verstockt. Es wird nicht wie in der kanonischen Version erwähnt, dass Jesus die Tora bestätigt. Die Botschaft Jesu an die Juden in S. 61,6 wäre so als Versiegelung aller Prophetie *Israëls* durch einen letzten Propheten zu verstehen - entweder durch Jesus selbst in seinem endzeitlichen Wiederkommen oder durch einen weiteren politisch erfolgreichen »Propheten«, der den Kampf gegen allen »Unglauben« und gegen das historische Judentum führt, bevor Christus wiederkommt. Christliche Apokalypsen des 7. und 8. Jhs. AD, das zwischen beiden Religionen von Synkretismen, gegenseitiger Missionierung und Konversionen geprägt war²⁰, bedienen dieses Schema häufig²¹. Diese Versiegelung *ihrer* Prophetie wäre gegenüber Jesus (S. 61,6) von den Juden als (Schadens?-)Zauber verurteilt worden.

Zur Deutung des aḥmadu in der kanonischen Version von Sure 61,6

In der kanonischen Version von S. 61,6 besitzt der Inhalt der Verkündigung Jesu dagegen einen Bezug zu Sure 3,50 (Der Kotext ist im arabischen Text unterstrichen). Wortgleich wird in beiden Texten die Übereinstimmung Jesu mit der Tora geschildert, allerdings stellt Sure 3,50 sofort in Anschluss daran auch die Souveränität Jesu über die Tora heraus. Dieses Detail findet sich nicht in S. 61,6. Das souveräne Abweichen Jesu von der Tora in S. 3,50 wird in Sure 61, die zur »Übereinstimmung« (*islām*)²² im Glauben aufruft (vgl. 61,7), vielmehr ersetzt durch seinen Hinweis auf den ihm nachfolgenden Propheten (*aḥmadu*). Damit wird die Versiegelung der Prophetie über Jesus hinausgeschoben. Der jüdische Vorwurf der Zauberei richtet sich hier nicht gegen die Verkündigung dieses Ge-

20 Vgl. van der Velden, F., Relations between Jews, Christians, and Early Muslims, *al-Usur al-Wusta. The Bulletin of Middle East Medievalists* 19/2 (2007), 27-33, hier 29.

21 Zum Beispiel die Rolle des letzten christlichen Königs in der Apokalypse des Ps.-Methodios, vgl. Flusin, B., Ist dies das Ende der Zeiten?, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 1/2005, 34-40.

22 Kazimirski übersetzt *أسلم* mit »professer la religion de la résignation«. Unabhängig davon, ob Chr. Luxenberg mit seiner etymologischen Rückführung des Wortes *Islam* in der Felsendomschrift (vgl. Sure 3,19) auf syr. *šalmūtā* (»Übereinstimmung«) recht hat, scheint diese Übersetzung die Semantik und Aussageabsicht des arabischen Wortes hier wohl besser wiederzugeben (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 139.142): völlige Hingabe an Gott und Übereinstimmung mit der als konstant angenommenen Botschaft seiner Gesandten.

sandten, sondern gegen die bestätigenden Wunder Jesu, eine im innerjüdischen Raum bekannte Argumentationsfigur der Kritik an Jesus²³, aber auch der Selbstkritik (vgl. Ps 106,6f. u. ö.). Die anti-jüdische Spitze des Textes wird so gemildert, die Souveränität Jesu wird zugunsten des verheißenen *aḥmadu* eingeschränkt. Der Text fügt sich insgesamt flüssiger in den endredigierten Gesamttext von Sure 61,1-14 ein.

Wer aber verbirgt sich hinter dem *أحمد*? »Wahrscheinlich ist *aḥmadu* gar nicht als Eigenname gemeint, sondern bloßer Komparativ (oder Elativ)²⁴. Paret gibt dafür die Bedeutung »dessen Name löblicher (oder hochlöblich) ist« an. Die christliche Assoziation bezieht sich an dieser Stelle natürlich auf die Verheißung des Hl. Geistes, des Beistands und Fürsprechers (Paraklet) durch Jesus. Bereits der erste vollständige Koran-Kommentar von *Muqātil Ibn Sulaymān* benennt diese christliche Tradition, indem er zu Sure 61,6 (kanonische Version) einfach konstatiert: »*aḥmadu* bedeutet auf Syrisch *Pharaqliṭha*«²⁵. Das aber ist philologisch nicht einfach: »Indessen Sure 61,6, wo Jesus verheißt, dass nach ihm Gott einen Prediger senden werde, dessen Name Ahmad sei, geht unmittelbar auf keine Stelle des Neuen Testaments zurück«²⁶. Die Deutung setzt eine Verlesung des griechischen Textes in Joh 15,26 von *παράκλητος* (Beistand = Heiliger Geist) zu *περικλυτός* (sehr berühmt, erhaben) voraus²⁷, wohlgemerkt ohne dass entsprechende Textvarianten aus den griechischen Handschriften bekannt sind.

Daher ist der Hinweis *Muqātil Ibn Sulaymān*s auf eine syrisch-christliche Quelle wertvoll. Bei den Christen der syrischen Tradition – ob sie nun im syrischen oder im griechischen, arabischen oder persischen Sprachraum lebten – war in Gottesdienst und in der wissenschaftlichen Arbeit die syrische Bibelübersetzung der *Pešittā* vorherrschend, die bereits ab dem vierten Jahrhundert nach Christus im Orient das *Diatessaron* des Tatian ergänzte und bei den Syrern bald darauf ausschließliche Verwendung fand. Dies gilt ohne Ausnahme auch für die Verwendung syrischen Bibeltextes in der Zeit des 7. bis 9. Jhs. AD. »Dieser war ... mindestens auf dem Boden des im mesopotamischen Ostens maßgeblichen nestorianischen Christentums mit unbedingter Ausschließlichkeit derjenige der P(shitta)«²⁸.

Die *Pešittā* gibt das griechische Wort Paraklet im Johannes-Evangelium nicht mit einem syrischen Äquivalent des Begriffs wieder, sondern behält den Begriff

23 In den Parallelstellen Sure 5,110 und 61,6 (nach der kanonischen Version) bezieht sich der Vorwurf der Zauberei allgemein auf die Wundertaten Jesu, wie es auch aus der jüdischen antichristlichen Polemik bekannt ist (vgl. im NT Mt 12,24; im Talmud Sanh. 43a; eine Zusammenstellung der Texte findet sich bei Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète*, tome II, 2005, 139).

24 Paret, R., *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 2001, 476.

25 *Muqātil Ibn Sulaymān*, *Tafsīr*, ed. A. Farid, Bde. 1-3, Neudruck Beirut 2003, Bd. 3, S. 356.

26 Nöldeke, Th., *Entstehung des Qorans*, 1909, 9.

27 Vgl. Gnilka, *Bibel und Koran*, 2004, 111.

28 Baumstark, A., *Arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die Sure 21,105 zitierte Psalmenübersetzung*, *OrChr* 9 (1934)165-188, 180.

fāraqliṭā als griechisches Fremdwort bei. Dies war bereits von Baumstark bemerkt worden. Dabei ist die syrische Transkription des griechischen Wortes schon innerhalb *einer* Handschrift unterschiedlich und variiert zudem von Handschrift zu Handschrift erheblich. *Codex syr. 30* aus dem Sinai-Kloster²⁹ schreibt *frqlīṭā* (ܦܪܩܠܝܬܐ)³⁰ in Joh 14,16, aber *frqlṭā* (ܦܪܩܠܝܬܐ)³¹ in Joh 14,26; 15,26 und 16,7. Für die einzige weitere Belegstelle des Begriffs »Paraklet« in 1 Joh 2,1 gibt Barbara Aland gleich mehrere Textvarianten an: Die *Pešitta* (in der Ausgabe von Gwiliam) transkribiert das Wort zu *frqlṭā* (ܦܪܩܠܝܬܐ), die *Harklensis* mit *fārāqlīṭā* (ܦܪܩܠܝܬܐ) und einer Variante *frqlīṭā* (ܦܪܩܠܝܬܐ) (H2.3). Weiterhin ist die Variante *fārqlīṭā* (ܦܪܩܠܝܬܐ) bekannt³². Manche dieser syrischen Textvarianten lassen eine Verlesung im Sinne des »Hoch Erhabenen« immerhin als möglich erscheinen. Man hat ja in syrischen Buchstaben z. B. das Wort ܦܪܩܠܝܬܐ vor Augen, das bei entsprechendem Willen sowohl als das Griechische *parakletos* wie auch als *periklytos* translitteriert werden könnte. Es kommt also wohl eher darauf an, die *Absicht* einer solchen, recht willkürlichen Verlesung plausibel zu machen, die ein im Syrischen wohlbekanntes griechisches Fremdwort durch eine syrisch-griechische Translitteration zu dem recht ausgefallenen *periklytos* ersetzt, von dem zudem unklar ist, ob es noch irgendeinem griechischen Sprachgebrauch im 8. Jh. AD entsprach³³. Immerhin, christliche Informanten oder Konvertiten, die gleichermaßen souverän Syrisch und Griechisch beherrschten, um diese »Exegese« auf dem Niveau eines *Da-Vinci-Codes* durchzuführen, bei dem der Zweck die Mittel der Methode heiligt, waren im Bereich der syrischen Kirchen, die sich im Grenzgebiet zwischen Byzanz und dem Sassanidenreich bewegten, durchaus vorhanden. Vielleicht darf man darauf hinweisen, dass im Bagdad des 9. Jhs. AD der ostsyrische Konvertit *ʿAlī Ibn-Rabban al-Ṭabarī*, der Verfasser des *kitāb ad-dīn wad-daula* und einer »Widerlegung des Christentums«, eine ganz ähnliche »Revolverexegese« betrieb, um die Sendung Muhammads aus der Bibel nachzuweisen. Noch im Korankommentar von *Ġaʿfar aṭ-Ṭabarī* (9. Jh.) werden christli-

29 Vgl. Bensly, R. L. (Hg.), *The Four Gospels in Syriac, transcribed from the Sinaitic Palimpsest*, Cambridge 1894, 292-296.

30 Dies ist die normale Schreibweise nach Brockelmann, Karl, *Lexicon Syriacum*, 1928, 606b.

31 Diese Normaltranskription nennt Kiraz, G. A., *A Computer-generated Concordance to the Syriac New Testament*, Vol. III, 1993, 2371.

32 Aland, B. (Hg.), *Das Neue Testament in syrischer Übersetzung, I. Die großen katholischen Briefe*, 1986, K 83. Diese unterschiedlichen Formen der Transkription verwundern weniger, wenn man z. B. die unterschiedlichen Varianten der Transkription des Namens »Mohamed« in der deutschen Literatur betrachtet: Joh. W. von Goethe findet die Schreibweise »Mohamed« bei Oelsner vor, schreibt aber selber »Mahomet«, Nöldeke schreibt »Muhammad« etc. Es liegt dem also wohl weniger die Unfähigkeit der syrischen Übersetzer und Kopisten, als eine allgemeine Schwierigkeit bei der Transkription von Worten aus Sprachen mit einer anderen Schrift zugrunde.

33 Vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Māʿida*, 2007, 329: »Mais l'histoire du texte et des traductions de l'Évangile, jointe au fait que le mot *periklytos* n'était pas courant en grec contemporain, montre que c'est impossible (J. Schacht, »Ahmad, EI)«.

che Informanten ganz offen als Quellennachweis benannt, zum Beispiel bei der Besprechung von Sure 17,7: »... von Ibn Ishaq, von Abu Attab, einem Mann aus dem Taglibstamm, der während eines großen Teils seines Lebens Christ war, später sich zum Islam bekehrte, den Koran las und in der Religion forschte; man sagt, dass er vierzig Jahre im Christentum und ebensoviel im Islam gelebt habe«³⁴. Dieser ehemalige Christ lieferte *Ṭabarī* auch »einen Kommentar zu Jes 53ff. und (Jes) 1,3 als Verkündigung des ›letzten Propheten der Israeliten‹«³⁵, nämlich Muhammads. Cuypers Einschätzung und Nöldekes Aussage zum Thema, dass »eine solche Textverderbnis durch nichts zu erklären sei«³⁶, sind daher wohl mit Vorsicht zu behandeln.

Exkurs: Eine klassische *crux interpretum* –
die »Ankündigung Muhammads« im Johannes-Evangelium

Die Kenntnis des christlichen Neuen Testaments war bei Muslimen des 8. und frühen 9. Jhs. AD noch soweit vorhanden, dass *Ibn Ishāq* in seiner Lebensbeschreibung des Propheten Muhammad einen zusammenhängenden Text des Johannes-Evangeliums (Joh 15,23-16,1) auf Arabisch zitiert³⁷ und dabei eine Umdeutung des von Jesus den Jüngern verheißenen »Beistands« auf den Propheten Muhammad vornimmt. Die überragende Stellung seiner Prophetenbiographie (*as-Sira an-Nabawiyya*), die *Ibn Ishāq* ca. um 750 AD schrieb, geht einerseits auf die Fülle seiner kompilatorischen Arbeit zurück und andererseits auf seine zahlreichen Zitate aus älterer Überlieferung, die mit den Gewährsmännern *az-Zuhrī* (gest. 742 AD) und *ʿUrwa Ibn az-Zubayr* (gest. 712 AD) bis ins 7. Jh. AD zurückreicht³⁸. Überliefert ist das Werk in der Redaktion von *Ibn Hišām* (gest. nach 830 AD). Neben großer Bewunderung für *Ibn Ishāq* wurde aber von Zeitgenossen und Späteren auch Kritik gegen ihn laut, »weil er Juden und Christen als Informationsquellen benutzte und sie als Träger der alten Wissenschaft (ahl al-ilm al-awwal) würdigte (bei Jakut, ed. Margoliouth VI 401, 7)«³⁹. Gewährsmann für jüdische Glaubensinhalte ist bei ihm häufig *Wahb Ibn Munabbih*, »gewöhnlich durch Vermittlung *eines in seiner Zuverlässigkeit unbedenklichen Anonymus*«⁴⁰.

34 Zitiert nach Goldziher, I., Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, 1920, 90.

35 Goldziher, I., Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, 1920, 90..

36 Nöldeke, Th. Entstehung des Qorans, 1909, 9, Anm. 1.

37 Vgl. Wüstenfeld, F., Das Leben Muhammads nach Muhammad Ibn Ishaq, bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hisham, Göttingen 1858, Band I/1 Text, 149f. und Textvarianten im kritischen Apparat a.a.O., Band II: Einleitung, Anmerkungen und Register, 1860, 48.

38 »Diese zeitliche Nähe der Berichterstatter zum Geschehen erklärt nicht zuletzt die überraschende Menschlichkeit, mit der Muhammad geschildert wird, und auch manchen kritischen Ton, der sich trotz Ibn Hishams redaktionellem Eingreifen erhalten hat« (Ibn Ishaq, Das Leben des Propheten [übersetzt von Gernot Rotter], 1999, 12).

39 Goldziher, I., Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, 1920, 58, Anm. 2.

40 Goldziher, I., Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, 1920, 89, Anm. 5.

Jesus, so *Ibn Ishāq* zur genannten Stelle bei Johannes, habe die Sendung eines *Munḥamannā* (eines »Hoch Erhabenen«) angekündigt. Die Deutung setzt, wie gerade gesehen, eine Verlesung des griechischen Textes in Joh 15,26 von *parakletos* (Beistand = Heiliger Geist) zu *periklytos* (sehr berühmt, erhaben) voraus⁴¹. Dabei weist *Ibn Ishāq* darauf hin, dass er von der Interpretation der Johannes-Perikope »erfahren habe«. Nur: von wem und warum?

Auffällig ist, dass auch *Ibn Ishāq* seine Quelle als eine *syrische* benennt, aber in einem erweiterten Wortzusammenhang. »*Munḥamannā* bedeutet auf Syrisch Muhammad, auf Griechisch ist es Paraklit«⁴². Philologisch ist dies offensichtlich inkorrekt. *Munḥamannā* kann zwar syrisch sein, bedeutet dann aber nach der Auskunft von Baumstark den »Erwecker (der Toten)« als terminus technicus für Jesus Christus – im Sinne eines messianischen Prädikats, vgl. *Lk 7,18-23* mit *Jes 26,19; 29,18; 35,5f.* (und *Sure 3,49; 5,110*). Wusste *Ibn Ishāq* es nicht besser oder verwendet er das Wort hier gar nicht im philologischen Sinn, sondern in der Bedeutung von »in der syrischen Tradition«, der die ihm vertrauten Christen angehört haben dürften?

Das Wort *Munḥamannā* entstammt nach Baumstark dem palästinensisch-christlichen Arabisch und ist im Jerusalemer Evangelien-Lektionar (HierEv) als Entsprechung für den Hl. Geist in der Bedeutung »Tröster« gut belegt⁴³. Rotter gibt eine syrisch-palästinensische Herkunft des Wortes an⁴⁴. Es handelt sich also um ein Wort auf der Sprachstufe des Übergangs der orientalischen Christen vom Griechischen⁴⁵ zum Arabischen über die im 4. und 5. Jahrhundert in Westsyrien und Palästina verbreitete palästinensische Landessprache, einen aramäischen Dialekt, der in syrischer Schrift geschrieben wurde. Bereits Nöldeke⁴⁶ weist für den jüdischen aramäischen Sprachraum auf den Bezug des Wortes zu hebr. *Menaḥem*, als Bezeichnung für den Messias hin. Als solches, so muss man annehmen, entstammen das Wort und der von *Ibn Ishāq* zitierte Text der griechisch-christlichen Tradition des Jerusalemer Patriarchats, nicht aber der ostsyrischen Tradition im Irak. Weiter weist Baumstark darauf hin, dass es sich bei dem Text

41 Vgl. Gnilka, *Bibel und Koran*, 2004, 111.

42 *Ibn Ishaq, Das Leben des Propheten* (übersetzt von Gernot Rotter), 1999, 44.

43 Vgl. Graf, G., *GCAL*, 1944, 43, mit Verweis auf Baumstark, A., Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen, in *Zeitschr für Semitistik und verwandte Gebiete* 8 (1932) 201-209.

44 *Ibn Ishaq, Das Leben des Propheten* (übersetzt von Gernot Rotter), 1999, 263, Anm. 5.

45 Dies würde für eine Entstehung des Textes »aus dem kirchlichen Gebiet Jerusalems« weisen. »War hier für die Übertragung von Evangelien und Psalter ins Arabische, sei es unmittelbar, sei es durch Vermittlung eines christlich-palästinensischen Zwischengliedes, griechischer Text als Vorlage das Gegebene, so konnte im nestorianischen Osten nur ein syrischer Text in Betracht kommen« (Baumstark, A., *OrChr* 9 [1934] 168).

46 Vgl. Nöldeke, Th., *Entstehung des Qorans*, 1909, 9.

um eine »targumähnliche Schöpfung«⁴⁷ handelte, also nicht um eine Bibelübersetzung, sondern um eine kommentierende Wiedergabe des biblischen Textes.

Das bereits von Baumstark bemerkte logische Problem besteht nun darin zu erklären, wie *Ibn Ishāq* auf die Bedeutungsverbindung von *Munḥamannā*, das syrisch den Totenerwecker (Jesus), christlich-palästinensisch aber den »Tröster« (Hl. Geist) bedeuten soll, zum »Hochgerühmten« (*aḥmadu* / *Muḥammad*) kommt, während das Wort im Sprachgebrauch der *Pešittā* weder den Hl. Geist noch den »Erhabenen« bezeichnet.

»Perhaps the straightforward explanation is the best one. The Qur^ʿan says that Jesus foretold the coming of a messenger (cf. also al-A^ʿraf (7):157). The only person whose coming Jesus foretells in the Gospel is the Paraclete. Therefore, the paraclete must be Muhammad⁴⁸. Weiter oben habe ich aufzuzeigen versucht, wie die kanonische Variante von S. 61,14 den textpragmatischen Bezug der ganzen Sure 61 auf eben diesen Punkt gegenüber einer älteren Version stärker herausstellt. »The same identification of the Paraclete with the Prophet recurs in the earliest extant commentaries on Quran 61:6. Already Muqātil Ibn Sulaymān (d. AH 150) says that ›Ahmad‹ in Syriac is *fāraqliṭā* (II, fol. 195a)»⁴⁹.

Auffällig in dieser frühen Zeit ist aber, dass die genannten muslimischen Autoren sich mit viel Ernst an einer korankonformen Exegese biblischer Texte versuchen, also wohl grundsätzlich von einer gemeinsamen Hermeneutik der Heiligen Schriften von Juden, Christen und Muslimen ausgehen. Es fehlt auf dieser Stufe noch die dogmatische Verallgemeinerung eines systematischen Verfälschungsvorwurfes (*tahrīf*) von Tora und Evangelium durch ihre »Schriftbesitzer«. Dies ändert sich nachweisbar bis zu den Disputationen des nestorianischen Katholikos Timotheus d. Gr. mit Kalif al-Mahdī (ca. 780 AD). »Parlant du témoignage des prophètes, Timothée affirme qu'il n'y a pas un seul texte dans l'Évangile, ou chez les prophètes, qui témoigne de Muhammad, de ses œuvres et de son nom (p. 238). Al-Mahdī pose la question relative au ›Paraklet‹. Timothée répond que le ›Paraklet‹ est l'Esprit de Dieu. Il ne concerne nullement Muhammad (p. 239). Al-Mahdī parle alors de la falsification des Ecritures et du refus des chrétiens de reconnaître Muhammad ...«⁵⁰. Hierbei zeigt auch der Kalif eine erstaunliche Belesenheit in der christlich-jüdischen Heiligen Schrift und zitiert Dn 18,15 und Jes 21,5 als intertextuelle Bezüge, die auf einen Propheten nach Jesus hinweisen

47 Vgl. Graf, G., GCAL, 1944, 43, mit Verweis auf Baumstark, A., Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen, in Zeitschr für Semitistik und verwandte Gebiete 8 (1932) 201-209.

48 Griffith, S., The Prophet Muhammad: His Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century, in: Toufic, F., La vie du Prophète Mahomet, 1983, 99-146, 140.

49 Rubin, U., The Eye of the Beholder. The life of Muhammad as viewed by the Early Muslims, 1995, 23. Der Text stammt aus *Muqātil ibn Sulaymān. Tafsīr al-Qurʿān*. MS Istanbul, Ahmet III, 74/I-II, ed. Abdallah Mahmoud Shihata, 5 volumes, Cairo 1979.

50 Tartar, G., Jésus, a-t-il annoncé la venue de Muhammad? 1988, 311-328, 322.

sollen. Ebenso werden von ihm die zwei Reiter in Jes 21,7 als Hinweis auf den »Eselreiter« Jesus und den »Kamelreiter« Muhammad verstanden, welche Auslegung Timotheus widerlegen muss⁵¹.

Auswertung 1: Sure 61 im Rahmen ihrer Kotexte

Vier Lesarten von Sure 61,1-13 und ihre koranischen Kotexte

Im zentralen Teil des Textes von Sure 61 bilden die Verse 5 bis 9 eine dreistufige Klimax »Moses-Jesus-Gottes neuer Gesandter«, während die Verse 10 bis 13 die Belohnung Gottes für diejenigen schildern, die diesen neuen Gesandten Gottes unterstützen. Dies ist die Gute Nachricht (61,13). Alle Textzeugen überliefern die Verse 1-4.7.8 übereinstimmend. Für die VV. 5-6 und VV. 9-13 liegen dagegen unterschiedliche Lesarten vor, von denen die kanonische Lesart und die des *Ibn Mas'ūd* die kotextuellen Bezüge zu anderen Suren (61,6 zu 3,50 und 5,110) deutlich betonen. Die Lesart des *Ubayy Ibn Ka'b* ist relativ unabhängig, kennt für 61,6 eine völlig andere Textbedeutung und verzichtet auf die genannten kotextuellen Bezüge zu anderen Suren.

In der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* stehen die drei Propheten – Moses, Jesus und der neue Prophet Gottes (S. 61,6) – zwar in einer Bedeutungsklimax, aber letztlich doch souverän und unabhängig mit ihren jeweiligen Aufgaben nebeneinander, ohne dass Moses und Jesus ihr eigenes Scheitern vorausahnen. Der von Jesus verkündete endzeitliche Prophet kann durchaus noch im christlich-antijüdischen Kontext einer »Versiegelung der Prophetie« *Israels* verstanden werden.

Die kanonische Version, aber auch einige Kufaner, *Ibn Mas'ūd* und *Ibn Huṭaim* setzen Jesus dagegen in stärkere Beziehung zum »neuen Propheten Gottes« in 61,9 und kappen die anti-jüdische Interpretationsmöglichkeit. Dazu werden die Bezugnahmen auf andere Suren betont. Das stilistische Mittel dazu ist der genannte intertextuelle Bezug des Verses S. 61,6 zu Sure 3,50.

Im kanonischen Text von S. 61,6 wird so gegenüber der Version von *Ubayy Ibn Ka'b* zusätzlich die »Übereinstimmung« Jesu mit der Tora eingefordert. Andererseits wird in S. 3,45-59 selber nicht nur die Übereinstimmung Jesu mit der Tora, sondern in S. 3,50 *auch* die Souveränität Jesu gegenüber der Tora deutlich betont, was letztlich *gegen* den Duktus der Änderung durch die kanonische Version von S. 61,6 verläuft. Die Übernahme wird also von S. 3,45-59 als Vorlage von S. 61,6.14 erfolgt sein, und nicht anders herum.

Weiterhin wird in der kanonischen Version von S. 61,6 die Verheißung des *aḥmadu* durch Jesus angefügt. Der »neue Prophet Gottes« (S. 61,9) erscheint nun

51 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, 2001, 75-106, 97f.

nicht mehr als ein unvermittelter Neuansatz Gottes, mit dem Gott sich nach der Verwerfung Israels an eine andere *Umma* wendet, sondern als eine konsequente Erfüllung einer schon von Jesus vorhergesagten Verheißung.

Sure 61,14 und ihre Bedeutung für die Pragmatik des Gesamttextes in den unterschiedlichen Versionen

Vers 14 ist in allen Varianten als eine kommentierende Übernahme von S. 3,52 zu verstehen. Es scheint aber, aufgrund der *minor agreements* der wichtigsten nicht-kanonischen Textzeugen in S. 61,14bh gegen die kanonische Lesart, eine Alternativversion gegeben zu haben, die für die Versteile 61,14a-e übereinstimmend bei *Ubayy Ibn Ka'b*, *Ibn Mas'ūd* und *Ibn Huṭaim* bekannt war, für die Versteile 61,14f-i dagegen bei den einzelnen Überlieferern starke Differenzen aufwies. Wo in den hinteren Versteilen der Bestand dieser Alternativlesart sichtbar wird und wo die redaktionelle Arbeit des einzelnen Überlieferers überwiegt, ist daher nicht eindeutig zu rekonstruieren.

Deutlich ist aber, dass die Entscheidung für die eine oder andere Version von S. 61,14 die textpragmatische Wirkung bestimmt, die dieser Vers auf das Gesamt von Sure 61 ausübt. In der kanonischen Variante und bei *Ibn Mas'ūd* wird die Identifikation des von Jesus verheißenen *aḥmadu* mit dem von Gott gesandten »neuen Gesandten / Propheten« (61,9) betont. Die kanonische Lesart und die meisten kufischen Textzeugen halten zu diesem Zweck am Bezug des ganzen Verses auf die historische Konfrontation jüdischer Kreise mit Jesus (vgl. 61,14g zu 61,6) und am kotextuellen Bezug zu 5,110 fest.

Die islamische Tradition späterer Zeit hat die Konfliktsituation Muhammads und seiner Gefährten mit ungenannten Gegnern in 61,1-4 an Ereignisse um die Schlacht von Badr (624 AD) gebunden. Dagegen scheint die »Shia reading« des *Ibn Huṭaim* (gest. 64 AH) die Verse 61,1-4 sehr direkt auf eine Konfliktsituation der Aliden (in der Nachfolge Muhammads) mit der islamischen Mehrheitsfraktion hin auszulegen. Darauf weist ihre abweichende Textüberlieferung von 61,14. Man kann hierin ein Beispiel für eine »materialistische Koranexegeese« sehen.

Ubayy Ibn Ka'b stimmt in den Versteilen S. 61,14f-i teilweise mit dieser »Shia reading« von *Ibn Huṭaim* überein und bezieht diesen Versteil ebenfalls stärker auf eine (ungenannte) Konfliktsituation der muslimischen Gemeinde – und weniger auf eine heilsgeschichtliche Zuordnung Jesu zum »Propheten Gottes« (S. 61,9).

Die bereits für Verse 1-13 beschriebene Bekanntheit von Sure 3,45-59 und Sure 61 wird zusätzlich in der linearen Zitation der Parallelen von Sure 3,52 und Sure 61,14 deutlich. Da die Kotexte aus Sure 3,50.52 die Pragmatik des Textes von Sure 61 signifikant verändern – insbesondere wenn S. 61,6 ursprünglich in

der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* vorgelegen haben sollte - ist S. 61,1-13 als ursprünglich eigenständiger Text anzunehmen, dem Vers 14 zugefügt wurde.

Die Einfügung dieses Verses als Schlussvers von Sure 61 lässt somit einen Blick auf die redaktionelle Arbeit der frühen Überlieferer des Korans erhaschen. Der ursprünglich selbständige Text von S. 61,1-13 gerät durch die Anfügung von V 14 zunehmend in den Einflusskreis des Kotextes Sure 3,33-59. Soweit sind sich alle Tradenten einig. Wie weit aber wird diese kotextuelle Bezugnahme gestaltet? *Ubayy Ibn Ka'b* überliefert die eigenständigste Variante des Gesamttextes, an einer Stelle (vgl. 61,6!) sogar einen theologisch signifikant abweichenden Schriftsinn, und er legt am wenigsten Wert auf die kotextuelle Übereinstimmungen zwischen den Suren. Auch *Ibn Mas'ūd* bewahrt nicht alle kotextuellen Bezüge der kanonischen Version (vgl. 61,12.14), obwohl er hier im Allgemeinen der kanonischen Textinterpretation folgt.

Gegenüber den anderen Textvarianten legt die kanonische Version das deutlichste Gewicht darauf, den beschriebenen Dialog der koranischen Texte von Sure 3 und Sure 61 aufrecht zu erhalten - *Scriptura ipsa loquitur*. Damit werden alternative Versionen von Sure 61 - wie die des *Ubayy Ibn Ka'b* - ausgeschlossen, indem die unterschiedlichen Lesarten von Sure 61 auf eine Konvention anerkannter Kotexte hin korrigiert werden. Diese Konvention dürfte mit Ende des Textbildungsprozesses von Sure 3,33-64 Bestand gehabt haben. Zur weiteren Übernahme der Kotexte aus Sure 61 in die spätere S. 5,110-119 hinein (siehe unten) dienen dann nur noch solche Textvarianten, die über die kanonische Lesart - und damit über S. 3,33-64 - konventionalisiert wurden.

Gegenstand und Pragmatik des Textes von Sure 5,110-119

Sure 5,110-120 «one of the latest parts of the Qur'an»⁵², gilt in der klassischen islamischen Auslegung als eine späte Komposition zu Ende der Offenbarung, aus dem 21. Jahr der Sendung am Ende des Lebens des Propheten⁵³. Das Teilstück beinhaltet eine ganze Reihe prominenter Sujets, wie den berühmten antichristlichen Tritheismus-Vorwurf, der Maria zur Trinität zählt, aber auch die Episode eines von Jesus vollbrachten »Tischwunders«, das der ganzen Sure 5 *al-Mā'ida* ihren Namen gibt.

Eine Kompositionsanalyse von Sure 5 hat letztlich M. Cuypers vorgenommen (Le Festin. Une lecture de la sourate *al-Mā'ida*, Paris 2007). Cuypers benutzt als Methode eine synchrone Textanalyse, die die Oberfläche des vorliegenden Textes nach der Kairoer Standardausgabe untersucht⁵⁴. Auf dieser Ebene findet er Ar-

52 Bell, R., *The Origin of Islam in its Christian Environment*, 1926, 136.

53 Vgl. Bazargan, M., *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*, 2006, 81-84.

54 Zur Verwendung dieser in der christlichen Exegese mittlerweile recht etablierten Methode für die Koranwissenschaft vgl. Neuwirth, A., *Referentiality and Textuality in Surat al-Hijr*. Some

gumente dafür, dass Sure 5 eine zusammenhängende Komposition auf Grundlage einer spät an Muhammad ergangenen Offenbarung – Sure 5,3 als letzter Vers der Offenbarung - sei, die den Abschied Muhammads nach der Art des Abschieds der beiden anderen großen Stifterfiguren der monotheistischen Glaubensgemeinschaften, Moses und Jesus gestaltet. So sucht und findet er auch außerhalb des Koran kotextuelle Bezüge auf die Abschiedsreden Mose im Deuteronomium und zu den Abschiedsreden Jesu im Johannes-Evangelium (Joh 6)⁵⁵.

Die Frage, wer diese kenntnisreiche Zusammenstellung von jüdisch-christlichen Traditionsbezügen verfasst haben mag, und ob diese Kompilation oder ihre Redaktion nicht eher auf das Werk späterer Redaktoren aus dem Konvertitenmilieu weist – dann wohl nach dem Lebensende Muhammads - wird von Cuypers eindeutig *nicht* beantwortet. So äußert er sich zurückhaltend bezüglich der Fragen, *wann* genau die Komposition von Sure 5 vorgenommen wurde und inwiefern diese Komposition auf einen oder mehrere Redaktoren hinweisen könnte: »*littérairement* la sourate a été rédigée de telle manière qu'elle soit considérée comme le texte conclusif de la révélation«⁵⁶.

Sure 5,110-119 in der Analyse von M. Cuypers

Die Verse 5,109-120 konstituieren auch in Cuypers Analyse⁵⁷ eine abgrenzbare Kompositionseinheit (séquence B3). Sie werden von ihm – nach der gerade dargestellten Methode - nicht als eine sekundäre Einfügung einer *Redaktion*, sondern in ihrer Funktion für die *Gesamtkomposition* von Sure 5 beschrieben. Die Einheit nimmt dabei nach Cuypers eine wichtige textpragmatische Funktion wahr, indem sie eine zu Beginn der Sure (»séquence A2« = VV. 12-24) eingeläutete Thematik – der Glaube an die Sendung der Propheten Moses und Jesus - zu Ende der Sure wieder aufnimmt und bündelt⁵⁸. Nach Cuypers tabellarischer Aufstellung (auf Seite 366) betreffen diese kotextuellen Bezüge zwischen »séquence A2« (VV. 12-24) und unserer »séquence B3« überwiegend die Verse 5,110-111 und Verse 5,117-119. Hier finden sich spezifische auffällige Textverbindungen zwischen beiden Sequenzen: Die zwölf Ältesten Israels in S. 5,12 entsprechen den zwölf Aposteln in S. 5,111. Die Verse 5,12 und 5,119 äußern eine gleichartige Paradiesverheißung, in beiden Einheiten wird mit ähnlichen Ermahnungen zum Glauben aufgerufen. Diese Analyse der Inbeziehungsetzung zweier Einheiten auf Ebene der Gesamtkomposition von Sure 5 ist erhellend. Es mag hierin der Grund liegen, wieso die Einheit VV. 110-119 an eben diese Stelle eingefügt wurde. Die Frage ist nur, ob S. 5,110-119 ursprünglich aus diesem Textzusammenhang stammt, oder ob

Observations on the the Qur'anic »Canonical Process«and the Emergence of a Community, in: Boullata, Issa J. (Ed.), *Literary structures of religious meaning in the Qur'an*, 2002, 143-173, 167.

55 Vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, 2007, 392.

56 Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, 2007, 391.

57 Vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, 2007, 321-358.

58 Vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, 2007, 366-368.

sie selbständig entstanden ist und sekundär in die Komposition von Sure 5 eingefügt wurde. Zeigt sich an dieser Stelle also eine durchgängige Textschöpfung oder das kompositorische Geschick eines Redaktors?

Ein Kriterium dafür könnte sich zum Beispiel aus der Vergleichung von Sure 5,110-119 mit ihren koranischen Kotexten *außerhalb* von Sure 5 gewinnen lassen, wenn diese Texte eine diachrone Schichtung und Ordnung nahe legen. Diese kotextuellen Zusammenhänge, zum Beispiel von Sure 5,110f. zu Sure 3,49, werden von Cuypers durchaus bemerkt, es fällt aber hier wie an manch anderen Stellen seiner Untersuchung auf, dass er die Methode der synchronen Textanalyse in einer Form benutzt, die solchen diachronen Fragestellungen der Textentstehung nicht konsequent nachgeht.

Die kotextuellen Bezüge der Einheit Sure 5,110-119 im Koran außerhalb von Sure 5

Die zahlreichen Bezüge von *S. 5,110f.117-119* zu *S. 61,1-14* und *S. 3,33-64*⁵⁹ legen eine Untersuchung der Einheit in ihrem kotextuellen Bezugfeld nahe. Meine Analyse schließt dabei organisch an die der beiden anderen Texte an und beschreibt im ersten Schritt die genannten innerkoranischen kotextuellen Bezüge *außerhalb* von Sure 5. Dabei werden *erstens* die relative Chronologie dieser koranischen Texte, die sich mit christlichen Glaubensaussagen beschäftigen, und *zweitens* die Entwicklungslinie der theologischen Auseinandersetzung rekonstruiert. Die wichtigsten kotextuellen Bezüge innerhalb des Korans und außerhalb von Sure 5 sind dabei folgende:

S. 5,110-111 im Rahmen ihrer Kotexte

<p>Sure 3,46 ويكلم الناس في المهد وكهلا ومن الصالحين</p>		<p>Sure 5,110 اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك اذ ايدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلا واذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل واذ تخلق من الطين كهنة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وتبرئ الاكمه والابرص باذني واذ تخرج الموتى باذني واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جنتهم بالبينات</p>
<p>3,48/9 ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ورسولا الى بني اسرائيل انى قد جنتكم باية من ربكم انى اخلق لكم من الطين كهنة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله وابرى الاكمه والابرص واحي الموتى باذن الله ...</p>		<p>...</p>
<p>Sure 3,50/51 ومصدقا لما بين يدي من التوراة ...</p>	<p>Sure 61,6 واذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل انى رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومباشرا برسول ياتى من بعدى</p>	<p>ان هذا الاسحر مبين</p>

59 Es fällt weiterhin auf, dass auch S. 5,83 und S. 3,53 lineare Zitate sind.

	اسمه احمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين	
3,52	61,14 يا ايها الذين امنوا كونوا انصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله فامنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة فايدنا الذين امنوا على عدوهم فاصبحوا ظهريين	111 واذ وحيت الى الحواريين اذ امنوا بي ويرسولي قالوا امنا واشهد باننا مسلمون
Folgt 3,53=5,83par!!		

Sure 5,110.111 liegen acht lineare Textbezüge zu S. 3,46.48.49.52 und vier Textbezüge zu S. 61,6 vor⁶⁰.

S. 5,110 übernimmt im Mittelteil sechs lineare Zitate aus Sure 3,46-49, welche die Bedeutung der Person und die Taten Jesu herausstellen. Hierbei werden seine Kindheitswunder und die Erfüllung der messianischen Verheißungen in der Zeit seines Erwachsenseins beschrieben. Die christlichen Kotexte zu Sure 3,45-59 wurden von mir überwiegend als messianische Verheißungen im bekannten Deutungsrahmen der synoptischen Evangelien analysiert⁶¹.

Der Anfang und das Ende von S. 5,110 zeigen dagegen jeweils zwei Bezüge zu Sure 61,6.14 aus den Teilen ihres Textbestandes, die *nicht* von Sure 3,33-59 abhängig sind (siehe dort). Zu Beginn des Verses 5,110 werden die Redeeinleitung Jesu aus S. 61,6 in eine direkte Anrede Gottes *an* Jesus umformuliert und wie in S. 61,14 (*kanonische Lesart!*) die göttliche Hilfe mit der Wurzel ايد ausgedrückt.

Zu Ende des Verses wird die Ablehnung der Sendung Jesu durch die Kinder Israels genannt. Hierbei sind zwei Bezüge zu Sure 61,6 sichtbar, die sich ebenfalls auf die *kanonische Variante* beziehen: Der übernommene Versteil بالبينات fehlt in der Lesart des *Ubayy Ibn Ka'b*, wohingegen - am Beispiel der Übernahme مبين سحر - eine *kufische Lesart*, die auch *Ibn Mas'ūd* unterstützt, an dieser Stelle abweichend ساحر liest.

In S. 5,111 wird der feste Glaube der Jünger Jesu in Form einer wörtlichen Entsprechung zu Sure 3,52 genannt.

Diese Verse formulieren also in weitgehender Übereinstimmung mit S. 3,45-59 und S. 61,1-14 und bieten wenig Eigenmaterial über diese Texte hinaus.

60 Unterstrichen sind die Bezüge von Sure 61 und Sure 5, *kursiv* sind die Bezüge von Sure 3 und Sure 61, unterpunktet sind die Bezüge von Sure 3 und Sure 5.

61 Vgl. van der Velden, F., Konvergenztexte, OrChr 91 (2007) 164-203, hier 181ff.

Sure 5,117-119 im Rahmen ihrer Kotexte

Sure 3,45-59	Sure 61,4-13	Sure 5, 117-119
S. 3,51 إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبِّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ...		S. 5,117 مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ إِنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبِّكُمْ ...
	S. 61,12 يَغْفِر لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ	S. 5,118 S. 5,119 قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صَدَقْتُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Sure 5,117-119: V. 117 beschreibt mit Bezügen zu S. 3,51.55 ein kurzes Glaubensbekenntnis Jesu («Dienet Gott, meinem und Eurem Herrn», S. 3,51par; vgl. S. 61,9 in der Version des *Ibn Mas'ūd*) und die Sorge Gottes um die Gemeinde der Glaubenden in der Zeit nach der Abberufung Jesu (vgl. S. 3,55). VV. 118f. nennen die Belohnung der Glaubenden in »Gärten, in deren Niederungen Bäche fließen«, entsprechend S. 61,12, wobei die kanonische Version gegenüber der Lesart des *Ibn Mas'ūd* den Vorzug erhält⁶².

S. 5,117 besitzt einen längeren kotextuellen Bezug zu 3,51. Anschließend werden die Abberufung Jesu und die Bewahrung seiner Jünger durch Gott geschildert, wie sie auch in der Folge S. 3,55 thematisiert werden.

S. 5,119 besitzt zwei lineare wortgleiche Zitate aus S. 61,12, die durch einen jeweils selbständigen Mittelteil getrennt sind. Dabei entspricht der erste kotextuelle Bezug von S. 61,12 / S. 5,119 auch der Formulierung von S. 2,25. Der Bezug wird durch eine Variante von *Ibn Mas'ūd* (gest. 33 AH) für S. 61,12 erhärtet, die auch in ihrem Mittelteil Sure 2,25 weiterhin folgt. Régis Blachère gibt sie folgendermaßen an: (ولكم فيها أزواج مطهرة وانتم فيها خالدون) «dans lesquels vous aurez des épouses purifiées et où vous resterez immortels»).

Die Übernahme nach S. 5,119 erfolgte also bevorzugt aus den Teilen, die in S. 61,12 allen Lesarten gemeinsam sind und hält sich ansonsten an die kanonischen Lesart. Allerdings kennt der Zwischenteil von S. 5,119 trotz ihrer weitgehend selbständigen Formulierung die Wendung خالدین فيها. Vielleicht ist diese Wendung vom Text S. 2,25 inspiriert, der zum Zeitpunkt der Komposition von S. 5,110-119 wohl bereits vorlag.

62 Die koranischen Varianten und ihre relevanten christlichen Verweistexte finden sich in meinen genannten Arbeiten zu Sure 3 und Sure 61.

Sure 5,110-111.117-119 als Übernahme einer Konvention älterer Kotexte

Durch diese Zusammenstellung der koranischen Kotexte zeigt die Einheit S. 5,110-119 eine klassische Rahmung: VV. 110-111 und VV. 117-119 umgeben mit vielen Bezügen auf S. 3,45-59 und S. 61,4-13 zwei kleine Einheiten, die in den VV. 5,112-115 (»Tischwunderepisode«) und im V. 116 (»Tritheismusvorwurf«) bisher nicht bekanntes Textmaterial in den Koran einbringen. Sure 5,120 wird man als abschließende Doxologie verstehen dürfen, die sich wohl auf den Gesamttext von Sure 5 bezieht.

Zur Übernahme nach S. 5,110-111.117-119 dienten neben den Texten aus S. 3,46-55 nur *solche* Textvarianten aus Sure 61, die über die *kanonische* Lesart von S. 61 geprüft waren – und damit in Beziehung zu S. 3,33-64 standen: Aus S. 61,6 finden sich drei Textteile der Mehrheitslesart gegen *Ubayy Ibn Ka'b* in S. 5,110. Aus S. 61,12 finden sich nur die zwischen der kanonischen Lesart und *Ibn Mas'ūd* unstrittigen Teile in S. 5,119 wieder. Aus S. 61,14 wird gegen viele andere Textzeugen die *kanonische Lesart* für eine Übernahme nach S. 5,110 gewählt. Diese hält die größte Nähe zu S. 3,55, und S. 5,110 besteht in ihrem Restbestand aus acht linear zitierten Übernahmen aus S. 3,46-52. Unsere Einheit ist also *jünger* als die kanonischen Lesarten von Sure 3,33-64 und Sure 61,1-14 und entstammt ihrem Überlieferungsstrang.

Es wird an der Übernahme dieses Textmaterials nach S. 5,110-119 also deutlich, dass man sich auf die bereits vorliegenden christologischen Konvergenztexte (Sure 3,33-44.45-59.60-64) bezog⁶³, aber nach einer stärkeren Konventionalisierung der Aussage suchte, wohl auch um die freie weitere Suche nach Konvergenzen einzuschränken, die z. B. in der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* zu S. 61,6 noch sichtbar ist. In der so *konventionalisierten* Form dienten Sure 3,46-52 und Sure 61,6.14 als Vorlage der Komposition von Sure 5,110-111 und 5,117-119.

Die »Himmelstischepisode« der VV. 112-115 und der »Tritheismusvorwurf« in V. 5,116a-c sind im Koran dagegen einmalig, besitzen also keine innerkoranischen Textbezüge. Auch Cuypers Kompositionsanalyse zeigt keine direkten formalen Bezüge dieser Verse zur »séquence A2« auf.

Dies bedeutet für S. 5,110-119 nun nichts anderes, als dass diese Einheit offensichtlich als eine Komposition aus Versatzstücken bereits konventionalisierter Korantexte und zweier neuer, bis dato unerzählter Episoden entstanden ist, die im weiteren Verlauf noch analysiert werden müssen. Deren Rahmung durch konventionalisierte Sprache weist darauf hin, dass diese Einbettung für nützlich oder notwendig gehalten wurde, wohl um die Akzeptanz der neuen Episoden zu erhöhen. Offensichtlich war es bereits den Redaktoren von S. 5,110-119 bewusst, dass beide Episoden für ihre zeitgenössische Leserschaft einige »Aufreger« boten. Es gibt also gute Argumente dafür, die Entstehung der Einheit S. 5,110-119 primär

63 Vgl. van der Velden, F., Konvergenztexte, OrChr 91 (2007) 162-201.

aus sich selbst heraus und aus ihrem kotextuellen innerkoranischen Bezugfeld außerhalb von Sure 5 zu verstehen. Die von Cuypers zutreffend analysierte Einfügung der Einheit in die Komposition von Sure 5 ist demgegenüber nach meiner Meinung ein zweiter Schritt.

Die »Himmelstischepisode« in Sure 5,112-115

Cuypers entschlüsselt die »Himmelstischepisode« aus S. 5,112-115 anhand einer Analyse christlicher, also *außerkoranischer* Vergleichsstellen, insbesondere der Himmelsbrotrede im Johannes-Evangelium (Joh 6). Dieser Textbezug soll auch den rätselhaften Titel von Sure 5 *al-Mâ'ida* erklären⁶⁴. Cuypers geht dabei von einer äthiopischen Herkunft des Wortes *Mâ'ida* aus, für dessen arabisierte Sprachstufe in Sure 5 er - anders als zum Beispiel M. Kropp⁶⁵ - die Bedeutung »Speise« annimmt. Diese Übersetzung ermöglicht es Cuypers, den genannten kotextuellen Bezug zur Himmelsbrotrede im Johannes-Evangelium (Joh 6,22-71), in der Jesus sich selber als das »wahre Brot vom Himmel« und das »Brot des Lebens« bezeichnet, besonders hervorzuheben. Doch bereits die Himmelsbrotrede Jesu in Joh 6 steht in einem biblischen Traditionsbezug⁶⁶ zur Manna-Speisung des Volkes Israel in der Wüste (vgl. Ex 16,31-35 und öfter) und zu deren literarischer Verarbeitung in Psalm 78,19-25 (»Brot vom Himmel hast Du ihnen gegeben«, Ps 78,24).

Für Cuypers werden im Vergleich dieser Texte drei zentrale Glaubenserfahrungen aus jüdischer, christlicher und islamischer Tradition gebündelt und zueinander ausgerichtet: Die Himmelspeise (Manna) ist *pars pro toto* der im Judentum zentralen Exodus-Erfahrung und die (metaphorisierte) Himmelspeise ist ein wichtiges Symbol der im Christentum zentralen Jesus-Erfahrung. Diese »Speise vom Himmel« wird in Sure 5,112-115 gegenüber den vorliegenden Kotexten umgedeutet, und zwar als die »Botschaft Jesu« im islamischen Sinn (das *Inǧīl*?!). Verstanden. Dadurch werden das im Islam zentrale Verständnis einer durch Gott vom Himmel her gesandten Offenbarungsschrift ergänzt und das Beziehungsverhältnis der drei genannten Texte entsprechend ausgerichtet: »La péricope de la ma'ida, du fait qu'elle reprend nombre d'éléments du chapitre 6 de l'évangile selon saint Jean, doit être lue à la lumière de ce texte. Elle est la promesse d'une nourriture céleste qui semble symboliser, dans le Coran, le pain de la Parole (ce qui correspond, en partie, à Jn 6)«⁶⁷.

64 Vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, 2007, 333-340.

65 Vgl. Kropp, M., *Viele fremde Tische, und noch einer im Koran: Zur Etymologie von äthiopisch ma'ad(də) und arabisch mā'ida / mayda*, *OrChr* 87 (2003) 140-143.

66 Vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, 2007, 344f.

67 Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, 2007, 345.

Der Korantext in Sure 5,112-115 scheint dabei die jüdische Tora, die Psalmen und das christliche Johannes-Evangelium nicht gleichberechtigt nebeneinander zu sichten, sondern er macht sich bereits die christliche Interpretation des Vorgangs zu eigen: »C'est à travers la lecture du Nouveau Testament (Jn 6), dans le Coran, qu'il a été possible de rejoindre l'Exode et le psaume 78«⁶⁸. Nach dieser Beschreibung ihrer zentralen theologischen Aussage setzt Cuypers' Kompositionsanalyse die Einheit S. 5,112-115 in Entsprechung zu S. 5,3 am *Anfang* der Sure, der als traditionell letzter Vers der Offenbarung eine besondere Qualität besitzt. Der Vers beschreibt die »Bereitung der neuen Religion« und ihre Vollendung durch rituelle Speisegesetze und – in traditioneller Auslegung – mit der Erwähnung der (letzten) Wallfahrt Muhammads als zentralem Jahresfest der neuen Gemeinschaft⁶⁹.

Zur philologischen Analyse von arabisch Mā'ida

Eine Anfrage an Cuypers ergibt sich an dieser Stelle aus der philologischen Analyse von M. Kropp, der die Deutung von *Mā'ida* als »Speise« weitgehend ablehnt⁷⁰. Es handele sich vielmehr um ein Lehnwort aus dem Äthiopischen, das eine bestimmte Art von Tisch bezeichnet. Die Grundbedeutung von äthiop. *ma'əd(də)* wird von M. Kropp wiederum aus dem spätlateinischen *má(g)ida* abgeleitet, welches ursprünglich einen Beistelltisch mit einer hölzernen Tafel oder einer Arbeitsfläche (zum Beispiel zum Teigkneten) bezeichnet habe. Ein solches Mobiliar sei im Kulturgepäck reisender Handelspartner des aksumitischen Reiches aus der östlichen Mittelmeerregion durchaus plausibel. Dabei »bleibt – zunächst – im historischen Dunkel, warum nicht die konkurrierenden Wörter *tabula* oder *trapeza* den Weg fanden, die Übersetzer der äthiopischen Bibel *má(g)ida* = *ma'əd(də)* den Vorzug unter den zur Auswahl stehenden Fremd- und Lehnwör-

68 Vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mā'ida*, 2007, 378f.

69 Cuypers vermerkt eine kompositionelle Funktion von S. 5,3 am *Anfang* der Sure, welche der von S. 5,114 am *Ende* der Sure diametral entspricht. Hier bündeln sich – siehe oben – die zentralen Glaubenserfahrungen der »Schriftbesitzer« über »Speise«-Gebote (konkretes und metaphorisches Himmelsbrot). Die »Schriftbesitzer« werden auf die islamische Interpretation dieser Glaubenserfahrungen verwiesen (»pain de la Parole«) - und die Christen werden zu einer regelmäßigen zeichenhaften »Feier bis in alle Zeiten« aufgefordert (V 5,114). Cuypers beschreibt diese Feier aufgrund ihrer kompositionellen Entsprechung zu Sure 5,3 als »fête annuelle chrétienne du don de la nourriture céleste«. Man müsste danach annehmen, der frühe Islam habe die Christen zu einer Feier in Entsprechung zur islamischen Jahreswallfahrt auffordern wollen, wohl auch um dadurch ihre freiwillige Ein- und Unterordnung in das islamische heilsgeschichtliche Verständnis einzugestehen. Da diese »christliche Feier« letztlich aber völlig enigmatisch bleibt und nirgendwo einen Nachweis findet, ist dieses Argument, das hauptsächlich auf einer kompositionellen Entsprechung beruht, schwer nachzuvollziehen.

70 »Versuche einer Erklärung aus dem Arabischen – die Beispiele im Lisān al-⁶Arab einer Ableitung aus den Wurzeln MDD bzw. MYD seien hier nur erwähnt – dann aus den verwandten semitischen Sprachen scheitern«: Kropp, M., *Viele fremde Tische*, und noch einer im Koran, *OrChr* 87 (2003) 140-143, 141.

tern gaben«⁷¹. Von dieser äthiopischen Sprachstufe aus soll das Wort ins Koran-arabische übernommen worden sein.

Diese philologische Analyse weist eine interessante Konjektur zur syrisch-christlichen Auslegungen von Bibeltexten auf, die Cuypers in Verbindung zur Himmeltischepisode von Sure 5,112-115 sieht: Laut Ps 78,19 verlangten die Israeliten von Gott nicht einfach das Manna, sondern einen »gedeckten Tisch in der Wüste«. Das hebräische Wort für »Tisch« (טִּשְׁבָּן), genau wie die jüdische Übersetzung von Ps 78,19 ins Griechische (LXX zu Ps 77,19: τράπεζαν)⁷² schließt die Deutung als »Altar« aus, da dieser in der jüdischen Tradition als ein behauer-ner Opferstein (בִּזְבָּחִים), nicht aber als Tisch verstanden wird. Auch die christlichen Altäre der byzantinischen und römischen Tradition wurden später ausnahmslos aus Stein und nicht aus Holz gebaut. Dagegen stellt der Diatessaron-Kommentar des *syrischen* Kirchenvaters Ephrem⁷³ zur Himmelsbrotrede Jesu in Joh 6 einen direkten Bezug zwischen Ps 78,24 (»Brot vom Himmel hast Du ihnen gegeben«) und zur traditionellen typologischen Auslegung von *Altar* und *Eucharistie* als ritueller Teilhabe am »Himmelsbrot« her⁷⁴. Auch in den syrischen Liturgiekomentaren der frühen islamischen Zeit wird das Manna in der Wüste mit *dem* lebensspendenden Brot in Verbindung gesetzt, das nach christlichem Glauben die Person Jesu selber und die eucharistische Teilhabe (syr. *šautāpūtā*) an ihm ist⁷⁵. Die orientalistisch-christlichen Übersetzungen des »Tisches« in Ps 78,19 bevorzugen mit syr. *pātōrā* und äth. *maʾəd(də)*⁷⁶ Wiedergaben, die auch »Altar« bedeuten können.

Ein interessantes Detail der christlichen Liturgiegeschichte ist dabei, dass in der syrischen Tradition sowohl Holtaltäre als auch Steinaltäre bekannt sind⁷⁷.

71 Kropp, M., Viele fremde Tische, und noch einer im Koran, OrChr 87 (2003) 140-143, 143.

72 Ob dabei ein Bezug zu den späteren »Schaubrottischen« (vgl. Ex 25,30 und öfter) im jüdischen Kult besteht, ist diskutabel. Auch die spätere (christliche) Vulgata übersetzt noch »mensam«, wobei hier aber zusätzlich bereits die christliche Assoziation »ad mensam Domini« mitschwingt, die den Tisch des letzten Abendmahles Jesu bezeichnet.

73 Vgl. Lange, Chr., The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron (CSCO Subs. 118), 2005.

74 Als Schriftargumente dieser Motivverbindung gelten seit der Altväterexegese die auch von Cuypers angeführten »Zeichen« Jesu - der Verwandlung von Wasser in Wein (Joh 2) und der Brotvermehrung (Joh 6) - und die anschließende autoritative Auslegung dieser Wunder durch Jesus in der genannten »Himmelsbrotrede«. Ephrem selber verweist dazu auf Joh 6,51, wo im »Essen des Lebensbrottes Jesu« der spirituelle »Tisch des Wortes« (also die Botschaft Jesu) vom eucharistischen Vollzug nicht gut abzukoppeln ist; vgl. Lange, Chr., Ephrem Syrus: Kommentar zum Diatessaron (Fontes Christiani 54), 2008; 375f.

75 Vgl. Moses Bar Kepha, Explanation of the Mysteries, in: Conolly/Codrington 24f. Bis an diesen Punkt ist die Interpretation auch in nicht-syrischen christlichen Kirchen gebräuchlich - Ephrem und Ps.-Dionysios Areopagita wurden ja bis in die Hochscholastik hinein auch in Europa gelesen, vgl. zum Beispiel Hugo von St. Victor.

76 »... aber auch den Tisch des Herrn, den Altar«: Kropp, M., Viele fremde Tische, OrChr 87 (2003) 140-143, 140.

77 Zum folgenden vgl. Sader, J., Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le »de oblatione« de Jean de Dara (OCA 223), 39-41.53-56.

Westsyrische Kommentatoren unterscheiden öfter syr. *maḏbhā* als terminus technicus für den Altarbereich von syr. *pāṭōrā*, das den Tisch des Altares bedeutet, während ostsyrische Theologen syr. *maḏbhā* für beides verwenden. Der Terminus *pāṭōrā*⁷⁸ bezeichnet in der ostsyrischen Tradition dagegen die Patene. Die syrischen Liturgiekommentare der frühen arabischen Periode vermerken dazu, dass der Altar nicht nur - in Übernahme der klassischen Interpretation des Johannes Chrysostomos - das »Grab Christi«⁷⁹, sondern auch das »Holz« der menschlichen Natur Jesu und den Lebensbaum des Paradieses symbolisiere⁸⁰. Dahinter steht die besonders für die ostsyrische Tradition wichtige Adam-Christus-Typologie. Der bedeutendste Liturgiekomentator der syrisch-orthodoxen Kirche - Moses Bar Kepha (gest. 903 AD) - wandte sich zwar gegen eine Interpretation des Holzaltars als »Kreuzesbaum«, um dem Missverständnis zu begegnen, dass Christus in jeder Liturgie neu gekreuzigt werde⁸¹, die ältere Praxis der Holzaltäre und ihre auf den »Lebensbaum« des Paradieses und die menschliche Natur Christiweisende Symbolik ist aber weiterhin im Kommentar des Johannes von Dara (9. Jh. AD)⁸² und in späteren Kommentaren bezeugt.

Eine weitere Besonderheit der syrischen Tradition ist zu vermerken: Dionysius Bar Ṣalībī (12. Jh. AD) beschreibt in seinem Liturgiekommentar, dass die menschliche Natur Christi in der Liturgie durch eine quadratische Holztafel (syr. *ṭablītā*)⁸³ auf dem Altar symbolisiert werde, die während der Liturgie die Gaben von Brot und Wein trage.

Dionysius Bar Salibi, *Expositio liturgiae*, cap. VII: De Tabula. – Tabula idem est ac altare, et tabula vocatur quia quadrata est; e ligno constituitur eo quod Salvator noster lignum et arbor vitae adpellatus est. Huic tabulae scutellae calicesque aurei argentei plumbei vitrei imponuntur. Hanc vero e ligno incorruptibili decet exstrui⁸⁴.

78 C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 1928, 618: »1. mensa ... 3. patella hostiarum«. Vgl. zur Übersetzung von Ps. 78, 19: *The Old Testament in Syriac. Peshiṭta Version*, Bd. 2,3 *The Book of Psalms*, Leiden 1980, 90. Zur Bezeichnung des Altares durch syr. *maḏbhā* und syr. *pāṭōrā* vgl. Dionysius Bar Salibi, *Expositio liturgiae* 32/55.

79 Vgl. den Liturgiekommentar des Ostsyrsers Gabriel Qaṭrāyā (1. Hälfte des 7. Jhs. AD), der dabei bereits auf eine ältere Quelle zurückgeht: Brock, S., *An early Syriac Commentary on the Liturgy*, *Journal of Theological Studies* NS 37 (1986) 387-403, hier 401f. und Brock, S., *Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy*, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 6/2 (2003) 1-53 (Internetveröffentlichung auf <http://syrcom.cua.edu/Hugoye>).

80 Diese Tradition ist im 5. Jh. AD bei Ps.-Dionysius Areopagita beschrieben (*Eccl. Hier.* cap IV, ed. Migne, [PG III 484D]) und auch in frühislamischer Zeit im Liturgiekommentar des »Arabischbischofs Georg« (sic!), der im Jahr 724 AD starb (*An Exposition of the Mysteries of the Church*, ed. Conolly/Codrington, Oxford 1913, 17).

81 Vgl. *An Exposition of the Mysteries of the Church*, ed. Conolly/Codrington, Oxford 1913, 34f.

82 Vgl. Sader, J. (Hg.), *Le de oblatione de Jean de Dara. Text und Übersetzung* (CSCO 308/309, scr. Syri 132/133), 1970, hier CSCO 309, 15-17.

83 Das Wort wird von Brockelmann als eine ursprüngliche jüdisch-aramäische Übernahme von lateinisch *tabula* mit mehreren Zwischenstufen (τράβα, תבליט) beschrieben. Hiervon leitet sich auch das spätere ar. طوله ab, das allerdings im Koran noch nicht belegt ist.

84 Dionysius Bar Salibi, *Expositio liturgiae* (ed. H. Labourt, CSCO 13+14, Louvain 1955+1961), 32/54f.

Die Verwendung dieser quadratischen Holztafel auf dem Altar ist über die Kanones des Johannes von Tella ab dem 6. Jh. AD bezeugt und wird auch von Johannes von Dara (9. Jh. AD) bestätigt⁸⁵. Jean Sader beschreibt eine in Takrit gefundene Tafel als hölzerne, rechteckige Platte von 53cm x 29cm Kantenlänge und einer Stärke von 7mm, deren kreuzweise angeordnete Inschrift das Weihe-datum und den Namen des konsekrierenden Bischof angibt⁸⁶.

Es kann daher als Besonderheit der syrischen Liturgie festgehalten werden, dass die menschliche Natur Christi durch das Holz des Altartisches (ostsyrr. *maḏbḥa* / westsyrr. *pāṭōrā*) oder durch das Holz der *ṭablītā* symbolisiert wurde. Über diese liturgische Motivverbindung wird die Brücke zum herab gesandten Tisch in Ps 78,19 geschlagen und ein primärer eucharistischer Bezug zur Himmelsbrotrede Jesu (Joh 6) hergestellt, wie sie aus der Exegese Ephrems bekannt war. Angemerkt sei weiterhin, dass die von M. Kropp herausgearbeitete Semantik von äthiop. *maʾəd(də)* - »Holztafel« oder »hölzerne Arbeitsplatte eines Tisches« – und die Semantik von syr. *ṭablītā* eine gewisse Schnittmenge besitzen. Reicht dies aber aus, um in S. 5,112-115 einen Bezug zum »herab gesandten Tisch der Eucharistie« in syrisch-christlicher Tradition zu sehen?

Das Tischwunder als Bestätigung Jesu in der Nachfolge des Moses

Es erscheint unwahrscheinlich, dass die kleine Einheit S. 5,112-115 ursprünglich aufgrund ihrer kompositionellen Funktion für Sure 5 entstanden ist. Sie weist meines Erachtens keine wichtigen kotextuellen Bezüge zu den VV. 12-24 (»séquence A2«) auf – es sei denn, man stellt diesen Bezug durch eine Übersetzung als »Speise« erst her. Aber auch die Übersetzung als »hölzerne Tischplatte« ist erklärungs-würdig: Wie soll die oben vermutete eucharistische Anspielung verstanden werden, wenn man nicht mit Chr. Luxenberg davon ausgehen möchte, dass Muslime der ganz frühen Jahre den regelmäßigen Besuch der christlichen Sonntagsliturgie positiv sahen?⁸⁷

Einen weiterführenden Hinweis für das Verständnis der Verse scheint mir wiederum der im Orient viel gelesene Diatessaron-Kommentar Ephrem des Syrers zu geben. Für ihn liegt der Schlüssel zur Himmelsbrotrede von Joh 6 darin, dass die Juden ein Speisewunder in Analogie zum Manna in der Wüste forderten (vgl. Joh 6,30) als Nachweis, ob Jesus zu Recht in der *prophetischen Nachfolge*

85 Vgl. Sader, J., *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le «de oblatione» de Jean de Dara* (OCA 223), 55f. Johannes von Dara bezeichnet diese hölzerne Tafel recht unkompliziert als das symbolische Kreuz Jesu, vgl. Sader, J. (Hg.), *Le de oblatione de Jean de Dara. Text und Übersetzung* (CSCO 308/309, scr. Syri 132/133), 1970, hier CSCO 309, 19.

86 Vgl. Sader, J., *Le lieu de culte et la messe* (OCA 223), 1983, 55f. und die Abbildung auf Tafel XIV. Die Tafel konnte allerdings auch aus Stein sein.

87 Mit Neuübersetzung von Sure 96,19, vgl. Luxenberg, Chr., *Die syroaramäische Lesart des Koran*, 2000, 276-298, hier 296. Oder deuten die in Sure 5,83 (3,53 par) beschriebenen interreligiösen Treffen gemeinsame gottesdienstliche Feiern an?

des Mose stehe: »si tu nous fais quelque chose de semblable, nous croyons; sinon, nous ne te voyons plus; car Moïse nous a dit: *Il vous suscitera un prophète comme moi (Deut. 18,15)*«⁸⁸. Dieses Bestätigungswunder ist für Ephrem die Brotvermehrung, welche die 5000 sättigt, aber auch der »Tisch der Eucharistie« (vgl. Joh 6,51), welcher die ganze christliche Welt spirituell nährt. Somit besteht ein typologischer Bezug zu *dem* »gedeckten Tisch«, der in Ps 78,19.24 vom Himmel herab gesandt wird und zur Manna-Speisung. Damit ist für Ephrem der Nachweis über Jesu prophetische Nachfolge des Moses geführt.

Ein vergleichbares Problem mit der prophetischen Legitimation Jesu stellte sich im Kotext der *kanonischen Version* von Sure 61,6.14 und im Rahmen der Textpragmatik von Sure 61 insgesamt (siehe dort), die in den Mehrheitslesarten die heilsgeschichtliche Hinordnung der Person Jesu auf den »neuen Propheten Gottes« (S. 61,9) betont. Jesus erfüllt dort unter anderem die Tora des Moses, dann aber muss er sein eigenes Scheitern vor der Ablehnung der »Kinder Israels« akzeptieren und über sich hinaus auf einen »Erhabenen« (S. 61,6) weisen. Seine eigene prophetische Legitimation gegenüber *Moses* – wie Jesus also die Göttlichkeit seiner Sendung nachweist – wurde dort nicht explizit ausgedrückt. Dies wird für das kotextuelle Bezugsfeld *S. 61,1-14 – S. 3,33-64 – S. 5,110-119* nun offensichtlich durch die »Himmelstischepisode« als Bestätigungswunder analog zum Manna in der Wüste nachgeholt. Ein direkter Bezug zur christlichen Eucharistie ist dabei für den koranischen Text schwer nachzuweisen. Es ist wohl eher so, dass mit dem Bestätigungswunder ein christlicher Symbolkomplex übernommen wurde, der über das Detail des »Himmelstisches« eben auch liturgisch konnotiert war. Dass die zeitgenössische syrische Liturgie mit dem Holz dieses Tisches der Eucharistie nun gerade auf die Menschlichkeit Jesu hinwies, mag im Religionsgespräch als eine kleine weitere Konvergenz bemerkt worden sein.

Zur Methode: synchrone Textanalyse und christliche Traditionsbezüge

Eine Analyse von Aufnahmen christlicher Text- und Glaubenstraditionen im Koran muss – wenn sie denn nachvollziehbar und vollständig sein soll – Kriterien benennen, unter denen solche »christliche Bezugstexte« eines Koranverses gefunden, und andere ausgeschlossen werden. Ein ästhetisches Argument, mit dem ein Autor eine Motivaufnahme oder Allusion »erspürt«, ist dabei nicht ausreichend. Es müssen sich am Textbestand des Korans vielmehr Zitationen, Paraphrasierungen und Referenzen nachweisen lassen, wie sie zum Beispiel die Intertextualitätsforschung beschreibt⁸⁹.

88 Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, Paris 1965. 219.

89 Zu den Möglichkeiten der Intertextualitätsforschung, solche Textbezüge zu vermessen, vgl. van der Velden, F., Ps 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen (Stuttgarter biblische Beiträge 37), 1997, 99-125; ders., Konvergenztexte, *OrChr* 91 (2007) 164-203, hier 170-175.

Trotzdem gelangt man natürlich immer wieder zu unterschiedlichen Bewertungen kotextueller Bezüge: Die Bezugnahmen der Einheit S. 5,112-115 konzentrieren sich nach Cuypers auf die Himmelsbrotrede in Johannes 6. Dagegen ist der mögliche Textbezug von Sure 5,114 zu Apg 10,9, wo dem Petrus vom Himmel her ein Leinentuch mit allerlei reinen und unreinen Tieren zur Speise gereicht wird, für Cuypers weniger entscheidend. Die Unterscheidung reiner und unreiner Speisetiere ist aber auch ein wichtiger Gegenstand des Verses Sure 5,3, den Cuypers als eine kompositionelle Entsprechung zu Sure 5,114 analysiert, während sich Joh 6 mit dem Thema der reinen und unreinen Speisetiere überhaupt nicht auseinandersetzt. Damit die Ergebnisse der eigenen kotextuellen Analyse das Interesse an möglichen »christlichen Bezugstexten« nicht zu stark leiten, müssen die einzelnen Methodenschritte in ihrer Wertigkeit geordnet werden. Hier wäre der in Sure 5,112-115 vorliegende philologische Befund zu arab. *māʾida* meiner Meinung nach höher anzusetzen als das Ergebnis einer Kompositionsanalyse, mit deren Hilfe M. Cuypers an dieser Stelle die Übersetzung als »Speise« vorschlägt, um damit die Kongruenz innerhalb der Komposition zu wahren (siehe oben).

Für die umgebenden Verse 5,110-111 und 5,116-119 analysiert Cuypers in der Heilung des »Blindgeborenen« (*al-akmah* – l'aveugle-né) von Sure 5,110 (3,49 par) einen Bezug nur auf Joh 9. Meine eigene Analyse von Sure 3,49, des *Paralleltexts* von S. 5,110, hat für die zwischen beiden Suren wortgleichen Passagen mesianische Bezüge zu Texten des Lukas- und Matthäus-Evangeliums erkennen lassen⁹⁰. Sure 3,33-64 ist gegenüber Sure 5,110 aber wohl der ältere Text.

Offensichtlich ist es also notwendig, auch die *innerkoranischen* Bezugstexte von S. 5,110-119 *außerhalb* von Sure 5 zu untersuchen. Weisen zum Beispiel die behandelten Texte von Sure 61, Sure 3 und Sure 5 auf eine zeitliche Nacheinanderordnung, eine innere Hierarchie hin, die erklärt, warum der gleiche oder ähnliche Text ein zweites oder drittes Mal an anderer Stelle im Koran aktualisiert wurde? Was bedeutet *dies* für die Textentwicklung einer ganzen Sure? Man sieht an dieser Stelle, dass gerade die synchrone Textvergleiche als Methode, wenn sie denn *vollständig* betrieben wird, automatisch in die diachrone Fragestellung führt, ja sie nicht vermeiden darf, weil sie ansonsten unvollständige Ergebnisse liefert⁹¹. Damit werden aber auch redaktionelle Bearbeitungen des kanonischen

90 Vgl. van der Velden, F., Konvergenztexte, OrChr 91 (2007) 164-203, hier 181.184. Gleiches gilt für S: 5,111, wo Cuypers noch einen weiteren kotextuellen Bezug zu Joh 6,29 sieht. VV. 116d-117 scheidet Cuypers dagegen aus der Komposition gleich ganz aus (warum?). Immerhin handelt es sich um einen von ihm angegebenen Textbezug zu Joh 17,8-11 (vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Māʾida*, 2007, 358).

91 In diesem Sinne wird die Methode der synchronen Textanalyse auch von denjenigen biblischen Exegeten betrieben, die A. Neuwirth rezipiert, zum Beispiel B. S. Childs, Chr. Dohmen (vgl. A. Neuwirth, 2004, 73ff.) oder auch F.-L. Hossfeld »Historico-philological approaches thereby converge with discourse analysis, much as is the case in modern Biblical scholarship, see particularly the commentary on the Psalms compiled by E. Zenger and H. L. Hossfeld ...« (Neuwirth, A., *Referentiality and Textuality in Surat al-Hijr*, 2002, 143-173, 167).

Endtextes von S. 61,1-14, S. 3,33-64 und S. 5,110-119 sichtbar, und es lässt sich die Entwicklung einer innerkoranischen Argumentationslinie im Dialog mit ihren synchronen und synchoren religiösen Texten beschreiben.

Exkurs: Canonical approach – synchrone oder kanonische Koranauslegung
bei Angelika Neuwirth

Bereits im Vorwort von M. Cuypers Monographie aus dem Jahre 2007 wird auf die neuere *synchrone* Textauslegung verwiesen. Diese auch als »kanonische Auslegung«⁹² bekannte Methode, die erst auf der Oberfläche des »kanonischen« Textes nach Querverweisen und Bezügen sucht, bevor sie eine diachrone Schichtung vornimmt, hat in die Koranwissenschaft hauptsächlich A. Neuwirth eingeführt⁹³.

Der wichtigste Unterschied zur klassischen redaktionskritischen Untersuchung liegt darin, dass diachrone (induzierte) Textbildungshypothesen –der Koran sei eine lose Logiensammlung ursprünglicher Worte Muhammads, die als Knorpelhöfe des Textkorpus vorauszusetzen seien (Wainsbrough), oder durch eine metrische oder sprachliche »Quellenscheidung« könne ein »Ur-Lektionar« rekonstruiert werden (Lüling, Luxenberg) – zugunsten einer vergleichenden Analyse auf der Ebene des Endtextes hintan gestellt werden.

A. Neuwirth untersucht den Dialog der in mündlicher Form offenbarten koranischen Texte und versteht den Textbildungsprozess als Teil der Kommunikation

92 Die Methode der kanonischen (organischen) Schriftauslegung hat sich in den vergangenen 20 Jahren in der Auseinandersetzung mit den Thesen von B. S. Childs in der deutschsprachigen (besonders alttestamentlichen) Exegese als anerkannte Methode etabliert. Es liegen gute Erfahrungen aus dem interreligiösen Bereich vor (christliche und jüdische Schriftauslegung). Vgl. Childs, B.S., Die theologische Bedeutung der Endform eines Textes, Theologische Quartalschrift 167 (1987) 242-251; Hossfeld, F.-L., Probleme einer ganzheitlichen Lektüre der Schrift. Dargestellt am Beispiel Ez 9-10, Theologische Quartalschrift 167 (1987) 266-277; Miller, P.D., Der Kanon in der gegenwärtigen amerikanischen Diskussion, Jahrbuch für biblische Theologie 3 (1988) 217-239; Oeming, M., Text- Kontext – Kanon: ein neuer Weg alttestamentlicher Theologie? Zu einem Buch von B. S. Childs, Jahrbuch für biblische Theologie 3 (1988) 241-251; Zenger, E., Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?, in: Reiterer, F. V. (Hg.), Ein Gott, eine Offenbarung (FS N. Fuglister), 1991, 397-413; Zenger, E. (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung (Herders biblische Studien 1), 1994; Dohmen, Chr.; Oeming, M., Überblick über die aktuelle Kanondebatte, in: dies., Biblischer Kanon. Warum und wozu? (Quaestiones disputatae 137), 1992, 11-27; Dohmen, Chr., Hermeneutik des Alten Testaments, in: Dohmen, Chr.; Stemberger, G., Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, 1996, 133-210.

93 Vgl. hierzu Neuwirth, A., Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: Zur Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung des islamischen Kultus, in: Wild, St. (Hg.), The Qur'an as Text, 1996, 69-105; Neuwirth, A., Meccan Texts, Medinan Additions? Politics and the re-reading of liturgical Communications, in: Arnzen, R.; Thielmann, J. (Hg.), Words, Texts and Concepts cruising the Mediterranean Sea (FS Endress), 2004, 71-93; Neuwirth, A., Referentiality and Textuality in *Surat al-Hijr*: Some Observations on the the Qur'anic »Canonical Process« and the Emergence of a Community, in: Boullata, Issa J. (Hg.), Literary structures of religious meaning in the Qur'an, 2002, 143-173.

der ersten muslimischen Gemeinde mit dem historischen Muhammad⁹⁴. Dabei sieht sie den koranischen Textnukleus in kurzen monothematischen Suren der ersten mekkanischen Periode, die von späteren Suren immer wieder als Referenzen zitiert werden, bis sich aus der Verkündigung eine alternative heilsgeschichtliche Vision ergibt, die »einfache Formen der Gott-Mensch-Beziehung im Licht der Erfahrungen der biblischen Prophetie remodelliert«⁹⁵. Solche Textbezüge werden von ihr mithilfe einer synchronen Textanalyse auf der Oberfläche der Kairener Standardausgabe beschrieben. A. Neuwirth geht davon aus, dass dieses abgegrenzte heilsgeschichtliche Bewusstsein bereits Bestand hatte, bevor es in Medina auf die Vertreter und Erben der biblischen Schriften – nämlich die jüdischen Gemeinden – traf. Die weitere Textentwicklung ist nicht zuletzt durch Anfragen der Schriftbesitzer bestimmt. Weitere Verkündigungen ergehen, welche wiederum von der Gemeinschaft der Glaubenden in antwortendes Handeln umgesetzt werden. Diese praktische Interpretation durch die »exegetical community« erfordert ein wieder ein bestätigendes oder korrigierendes Eingreifen neuer Verkündigung, so dass sich ein stetes Wechselspiel von externer Anfrage, Verkündigung, interner Auslegung und neuer Verkündigung ergibt. A. Neuwirth nimmt an, dass dieses Wechselspiel – und damit die Überlieferung eines ersten *mushaf* – bereits mit dem Ende der Verkündigung, also noch zu Lebzeiten Muhammads als abgeschlossen betrachtet werden müsse⁹⁶.

Andererseits führt ein synchroner Textvergleich auf der Ebene des Endtextes auch bei A. Neuwirth automatisch zur Frage einer relativen Chronologie der koranischen Bezugstexte und setzt diese in Beziehung zur außerkoranischen Literatur und Theologie – überwiegend zur jüdischen und christlichen Religionsgeschichte des 7. Jhs. AD. A. Neuwirth selber analysiert in diesem Sinne »Medinan intersections or additions to Meccan texts«⁹⁷ – zum Beispiel in ihrer Behandlung der mehrfachen Erzählung des Goldenen Kalbes im Koran (Sure 20,83-98 und 2,51-54.92-93)⁹⁸. So ist für sie der Koran grundsätzlich »a work in

94 »The Qur'anic texts obviously display an involvement of the community in an extended argument with the group of the Medinan Jews ... – a type of speech act that is alien to midrashic literature«, Neuwirth, A., Meccan Texts, Medinan Additions?, 2004, 71-93, 92.

95 Vgl. Neuwirth, A., Meccan Texts, Medinan Additions?, 2004, 71-93, 74.

96 In diesem Sinne sei die Textbildung des Korans ein Beispiel für die Assmannsche These eines »*canon from below*«, vgl. A. und J. Assmann, Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien, 1987, 2-27.

97 Vgl. Neuwirth, A., Meccan Texts, Medinan Additions?, 2004, 71-93, 75-79.

98 Am Beispiel der mehrfachen Erzählung des Goldenen Kalbs im Koran: »Rather than a literary reworking of the Biblical story, the Qur'anic texts obviously display an involvement of this community in an extended argument with the group of the Medinan Jews that must have been going on at the times the texts were pronounced«, Neuwirth, A., Meccan Texts, Medinan Additions?, 2004, 71-93, 92.

progress«. Allerdings schließt bei A. Neuwirth dieser Textbildungsprozess mit der vor-redaktionellen Phase⁹⁹.

An diesem Punkt wird A. Neuwirths Verständnis redaktionskritischer Methoden deutlich, da sie eine »lebendige« Kommunikationssituation - die »pre-redactional stage of development« eines ‚Textes‘ - von der redaktionellen Bearbeitung als einem »literary reworking« abgrenzt, das nicht mehr im direkten Bezug zu dieser Kommunikationssituation zu sehen sei. Die hier implizierte Wertung von lebendiger Kommunikation *versus* tote Schreibtischarbeit ist meiner Meinung nach nicht korrekt. Redaktionelle Fortschreibungen und die Methoden ihrer Analyse verdecken nicht notwendigerweise einen lebendigen, sich im Diskurs entwickelnden Text, sondern sind als Teil seiner »Lebendigkeit« zu verstehen. »Instances of intertextuality, puns, allusions, self-referential remarks ... thus the Qur'an as a *work in progress*«¹⁰⁰ können das Ergebnis mündlicher Kommunikationssituationen oder aber redaktioneller Schreibtischarbeit sein. Der Text ist solange „lebendige“ Kommunikation, bis er eben in der festen Form einer kanonisierten Ausgabe zur Ruhe kommt.

Wäre es anders, so müsse man argumentieren, dass die Verkündigung Jesu von Nazareth und seine »lebendige Kommunikation« mit Jüngern und Zuhörern durch die redaktionelle Arbeit der vier biblischen Evangelisten eher verdeckt als befördert worden sei. Dieses häufig von Muslimen zu hörende Argument geht aber nicht nur an der christlichen Sicht der Dinge, sondern auch an den methodischen Grundlagen einer synchronen Textvergleichen vorbei. Im Gegenteil war es die genuin theologische Vision der großen Interpreten wie Paulus und Johannes und der großen »Redaktoren des Lebens Jesu« – wie Markus, Matthäus und Lukas – die sowohl den Dialog der jüdischen und neutestamentlichen Texte untereinander¹⁰¹ als auch die lebendige Kommunikation der urchristlichen Gemeinde mit der verkündeten Botschaft Jesu erst herstellten – und damit zu dem gestalteten, was wir heute als Christentum kennen.

Daher hat es keine Not, die »literary function« eines Textes und seine lebendige Kommunikationsfähigkeit auf die *vorschriftliche* Verkündigung zu beschrän-

99 »A diachronic reading ... is apt to shed light on the process of the Qur'an's re-writing itself. Viewed at its 'pre-redactional stage of development ... the Qur'an mirrors a process of both debating Scriptural materials and of politically significant social interaction.« Neuwirth, A., *Meccan Texts, Medinan Additions?*, 2004, 71-93, 93.

100 Neuwirth, A., *Meccan Texts, Medinan Additions?*, 2004, 71-93, 71f.

101 Dies wird an der Armentheologie des Psalters und an der messianisch-prophetischen Verkündigung deutlich, welche die Autoren und Redaktoren des Neuen Testaments ausdauernd rezipieren (Dt.-Jesaja: Gottesknechtlieder). Gerade der bei Paulus, Matthäus oder Lukas redaktionell hergestellte »Dialog der Texte« schreibt den ursprünglichen Text der Verkündigung Jesu fort und bewahrt die Brisanz des ursprünglichen Charismas. Ohne diese auch redaktionelle Arbeit hätte sich im 1. Jh. AD wahrscheinlich allein der *common sense* der Mehrheitsfraktion durchgesetzt, also der rabbinische, und das Jesus-Ereignis wäre lediglich als eine der vielen messianischen Episoden aus der Spätzeit des 2. Tempels in die Geschichte eingegangen.

ken und damit die späteren Redaktoren lediglich als Präparatoren eines fixierten Dokuments mit endgültigen, historisch unberührten Statements zu verstehen, es sei denn, man wolle behaupten, dass es für den Koran diese redaktionellen Textfortschreibungen als Teil einer zusammenhängenden Entwicklung von der ersten Verkündigungssituation bis zum kanonisierten Endtext nicht gegeben habe. Die von mir untersuchten koranischen Konvergenztexte zum Christentum zeigen dagegen häufig den Charakter einer gelehrten, an christlichen Traditionstexten geschulten, sorgsam und fachkundig am Schreibtisch gefügten Redaktionsarbeit, die den Dialog vorliegender Korantexte befördert und diese zu gesetzten Bedingungen fortschreibt. Auch dieser Dialog der Texte ist lebendige Kommunikation und kann mithilfe einer synchronen Textanalyse und mithilfe der Intertextualitätsforschung beschrieben werden, zeigt dann aber die relative Chronologie der Texte, ihre Entwicklungsstufen und ihre Argumentationsgeschichte mit dem Christentum des 7. Jhs. AD als Teil des Textbildungsprozesses auf.

Sure 5,116 und ihre christlichen Traditionsbezüge

Klassische Positionen der westlichen Orientalistik

Die These, dass Muhammad aufgrund falscher Informationen durch »häretische« Christen des Orients das wahre Christentum verzeichnete, ja falsch verstehen *musste*, bestimmte schon im 19. Jh. das Bild der westlichen Orientalistik¹⁰². Lange Zeit versuchte man, eigenartige Meinungsäußerungen des Korans über christliche Glaubensfragen, wie eben das »Missverständnis« der Trinität in Sure *al-Mā'ida* 5,116, auf einen Kontakt Muhammads zu solchen Sektierern, z. B. den Kollyridianerinnen¹⁰³, zu erklären. Dies setzt letztlich aber zuviel voraus. Wie ist ein Kontakt Muhammads zu dieser Gruppierung plausibel zu machen, über deren »Vergöttlichung Mariens« und über deren Verbreitung nur bekannt ist, was ihre Gegner im 5. Jh. nach Christus über sie schrieben? Ersetzt man hier nicht die eine Wissenslücke durch eine andere, ohne überhaupt ein zeitliches oder räumliches Zusammentreffen plausibel machen zu können? Im Prinzip gelten diese Vorbehalte auch für den Versuch, die eigenartige Beschreibung der christlichen Trinität als Einheit Gottes mit Jesus und seiner Mutter mit frühen christlichen oder judenchristlichen Gruppen in Verbindung zu bringen. So z. B. mit der Aussage des apokryphen Hebräer-Evangeliums, in dem Jesus sagt: »A moment ago, my Mother, the Holy Spirit took me by one of my hairs«¹⁰⁴.

102 Vgl. Oelsner, K. E., Mohamed. Darstellung des Einflusses seiner Glaubenslehre auf die Völker des Mittelalters, 1810; Weil, G., Biblische Legenden der Muselmänner, Frankfurt/M. 1845, 2.

103 »Es liegt nahe, dass Muhammad an der zitierten Koranstelle an eine solche christliche Gruppe gedacht hat«, Busse, H., Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum, 1988, 22f.

104 Zitiert nach Klijn, A. F. J., Jewish-Christian Gospel Tradition (Suppl. VigChr 17), 1992, 52.

Dagegen schätzte Richard Bell bereits im Jahr 1926 den Informationsstand Muhammads über das zeitgenössische Christentum eher skeptisch ein. »Er leugnet für die mekkanische Zeit jeden unmittelbaren Verkehr Muhammads mit Christen und beschränkt ihn auch für Medina auf die späteren Jahre«¹⁰⁵: »He (Muhammad) had very little idea of Christian teaching or of what the Christian Church was. In fact, he never did acquire very intimate knowledge of these things. As Nöldeke pointed out long ago, the man who made such a stupid story of the Chief Christian sacrament, as that in Surah V verse 111ff., one of the latest parts of the Qur'an, could not have known much about the Christian Church«¹⁰⁶. Noch an den Arbeiten Rudi Paret's (ab 1950) ist gut zu beobachten, wie lange auch die modernen Orientalisten weiter auf dieser bereits von Theodor Nöldeke (gest. 1930) bezogenen Positionen verharrten: »Zur Zeit des Propheten konnte man sich eben in Mekka nur mangel- und bruchstückhaft über das Christentum orientieren«¹⁰⁷. Andererseits ist aber H. Busse durchaus Recht zu geben, dass auch »die Annahme, der Prophet hätte aus schierer Unwissenheit eine abwegige Definition der Trinität gegeben«¹⁰⁸, kaum etwas erklärt.

In der Konsequenz gab es immer wieder Forschungsrichtungen, welche die Theologie der großen christlichen Kirchen des 7. Jhs. AD selber als Quelle dieses »Missverständnisses« in Betracht zogen. Tor Andrae¹⁰⁹ und später J. Henninger¹¹⁰ schlugen einen äthiopischen miaphysitischen Zusammenhang vor, ähnlich auch K.-H. Ohlig im Jahr 1999: »Eine solche Auffassung ist nur in einem Umfeld denkbar, in dem es, wie in monophysitischen Gemeinden, eine drastische Marienverehrung gab; dort konnte es von außen so aussehen, als werde Maria wie eine Göttin verehrt«¹¹¹.

Als erster hat meines Wissens F. Nau den Verdacht geäußert, dass der koranische Vorwurf auf eine innerchristliche Argumentationsfigur ostsyrischer Christen zurückgehen könne¹¹². In ihren neuesten Publikationen vertreten auch K.-H.

105 Zitiert nach Ahrens, Karl, *Christliches im Koran*, ZDMG 84 (1930), 16.

106 Bell, R., *The Origin of Islam in its Christian Environment*, 1926, 136.

107 Paret, R., *Mohammed und der Koran*, 1957, 16. Aufl., 1985, 15f.

108 Busse, H., *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 1988, 24.

109 Vgl. Andrae, Tor, *Entstehung des Islam*, 1926, 111/210.

110 Vgl. Henninger, J., *L'influence du christianisme oriental sur l'islam naissant*, in: *L'oriente christiano nella storia della civiltà*, 1964, 379-410.

111 Ohlig, K.-H., *Der Koran als Gemeindeprodukt*, in: Hans-Caspar Graf von Bothmer, Karl-Heinz Ohlig und Gerd-Rüdiger Puin, *Neue Wege der Koranforschung*, 1999, 33-37.44, hier 36.

112 »F. Nau, qui ... trouve dans les formules coraniques un écho de la doctrine nestorienne, niant le titre de Mère de Dieu (LM 43 (1930), p. 238) ... Selon Anton Baumstark (OC 37 [IVe série, vol. 1, 1953], p. 6, note 1), il faut compter avec un triple influence, c'est-à-dire avec l'idée gnostique d'un Saint-Esprit féminin, le titre theotókos et les croyances des Collyridiens«: Henninger, J., *L'influence du christianisme oriental sur l'islam naissant*, in: *L'oriente christiano nella storia della civiltà*, 1964, 379-410.

Ohlig¹¹³ und M. Cuypers diese Herleitung: »Or, la formule du concile d'Ephèse, largement entrée dans les liturgies chrétiennes, se prêtait assurément à une critique de ce genre. Ne la trouve-t-on pas déjà chez Nestorius qui s'écriait: Il ne faut pas faire de Marie une déesse! Marie n'a pas enfanté la divinité! Il se peut d'ailleurs que le milieu nestorien et les Nestoriens convertis à l'Islam ne soient pas étrangers à l'expression coranique«¹¹⁴.

Die klassische islamische Auslegung

Was sagen die klassischen muslimischen Korankommentare zu Sure 5,116f.? Abu Ġāfar at-Ṭabarī (839-923 AD) nennt als Anlass der Frage Gottes an Jesus (Sure 5,116) ein Glaubens-Examen Jesu am Tag der Auferstehung. Dabei geht er auf die Darstellung Marias als Teil der Trinität gar nicht ein! Er nennt auch keine Beispiele von Christen, die Maria als Teil der Trinität anbeten. Mehr noch: Diese Aussage scheint ihm gar nicht als Problem aufzufallen! Er bietet daher auch keinen Verstehensvorschlag an. Dies ist insgesamt doch mehr als merkwürdig, zumal Ṭabarī bekannt war für seine exzellente Kenntnis jüdischer und christlicher Quellen und nachweislich intensiven Kontakt mit Christen und christlichen Konvertiten pflegte. Auch Ġazī beobachtet, dass zu seiner Zeit (13. Jh. AD) keine Christen leben, die Maria als Teil der Trinität betrachten. Immerhin bietet Ġazī dazu eine Hypothese an: Es müsse sich wohl um eine ältere Sekte zur Zeit Muhammads handeln, die im Koran kritisiert wird.

Hier mag eine zweite Beobachtung weiterhelfen: Bei Ġāfar at-Ṭabarī verbindet sich an anderer Stelle der *taḥrīf*-Vorwurf an die Christen¹¹⁵ mit einer differenzierten Kenntnis einzelner christlicher Kirchen und ihrer unterschiedlichen Positionen zur inkarnatorischen Naturenvereinigung. Er benutzt in seinem Koran-Kommentar eine entsprechende Polemik gegen die arabischen byzantinischen Christen (Melkiten). Ṭabarī unterstellt den Melkiten folgende Meinung: »Isa is third of three; he is a god, his mother is a god, Allah is god«¹¹⁶. Auch die miaphysitischen westsyrischen Christen werden bei Ṭabarī Zielscheibe der Polemik – sie setzen angeblich Jesus und Gott ineins – während allein die ostsyrischen Christen

113 »So spiegelt sich in der Ablehnung einer Trinität aus Gott, Jesus und Maria (S. 5,116.117) wohl die Polemik der syrischen Theologie gegen jakobitisch-monophysitische Vorstellungen« (Ohlig, K.-H., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, in: ders.; Puin, G.-R. [Hg.], Die dunklen Anfänge, 2005, 366-405, 395).

114 Cuypers, M., Le Festin. Une lecture de la sourate *al-Mā'ida*, 2007, 346ff., hier 352. Auch die Auslegung der Stelle Joh 20,17, wo Jesus Gott als *seinen Herrn* bezeichnet, besitzt in der »Erwählungschristologie« der ostsyrischen Tradition eine gewisse Bedeutung. Sure 5,117 und mehrere der untersuchten Konvergenztexte des Korans (vgl. S. 3,51; 19,35), kennen entsprechende Formulierungen.

115 Zum Vorwurf der Verfälschung der Schrift an die Juden, siehe *Aṭ-Ṭabarīs* Koran-Kommentar zu Sure 2,57.75; 4,46; 5,13; 7,162.

116 Abdelmajid Charfi, Christianity in the Qur'an Commentary of Tabari, in: *Islamochristiana* 6 (1980) 105-148, 140. Das Zitat stammt aus Ṭabarīs Kommentar zu S. 19,34.

unter Verzicht auf jede Polemik sachgemäß beschrieben werden: Sie sagen, dass Jesus »Gottes Sohn« sei. So bezieht *aṭ-Ṭabarī* die koranische Polemik, die Christen würden Maria als Teil der Trinität bezeichnen, insbesondere auf die melkitische Konfession. Wie kommt er aber dazu?

Der Vorwurf des Koran an die Christen, sie würden in der Trinität neben Gott nicht nur Jesus, sondern auch Maria anbeten, ähnelt frappierend dem, was ostsyrische christliche Theologen seit Ephesos (431 AD) ihren byzantinischen christlichen Widersachern vorwarfen, was ostsyrische christliche Theologen seit Ephesos (431 AD) ihren byzantinischen christlichen Widersachern vorwarfen, nämlich im Dogma des θεοτόκος Gottes Leidensfähigkeit zu behaupten (Vorwurf des Theopaschitentums). Entsprechend diente dies auch in der islamischen Zeit den ostsyrischen Christen als Standardpolemik gegen die byzanztreuen Melkiten. Eine Kenntnis dieser Zusammenhänge kann bei *aṭ-Ṭabarī* im Bagdad des 9. Jhs. als Information durch Konvertiten aus dem ostsyrischen Christentum – z. B. sein Namensvetter *ʿAlī ibn-Rabban aṭ-Ṭabarī*, der Verfasser des *kitāb ad-dīn wad-daula* und einer »Widerlegung des Christentums« - durchaus plausibel gemacht werden.

Warum aber gibt der *Koran* dann an dieser Stelle keine korrekte Information über die Trinität wieder, obwohl zu seiner Entstehungszeit zahlreiche Kontakte zu syrisch-christlichen Gemeinden in Syrien, im Irak und auf der arabischen Halbinsel existierten? Könnte das, was oben an *aṭ-Ṭabarī* deutlich wurde, auch bereits für den Text von Sure 5,116 selber gelten? Wenn wir im Text von Sure 5,116f. nicht ein »Missverständnis«, sondern einen Bezug auf die theologischen Streitigkeiten zwischen den großen christlichen Kirchen des 7. Jhs. AD, genauerhin die Aufnahme einer syrischen *innerchristlichen* Polemik (gegen die Gefahr des *Theopaschitentums*) sehen, so bietet sich dazu tatsächlich eine recht einfache Lösung an.

Der liber epistularum von ʿĪṣōʿyahb III.

Die Aussage von Sure 5,116f. entspricht der Standardpolemik der ostsyrischen Kirche gegen den im Konzil von Ephesos (431 AD) wider Nestorius dogmatisierten *Theotokos*-Titel für Maria. Gerade in der Zeit des 7. Jhs. AD kämpften die ostsyrischen Christen wieder neu gegen alle Befürworter des Konzils von Ephesos als vorgebliche »*Theopaschiten*«. Hintergrund sind die *monotheletischen* Streitigkeiten, die mit der Ekthesis Kaiser Heraclius I. im Jahre 638 AD einen ersten Höhepunkt erreichten. In der Folge musste sich die ostsyrische Kirche missionarischer Aktivitäten sowohl der kaisertreuen Byzantiner unter arabischer Herrschaft als auch einer Gegenmission der miaphysitischen West-Syrer erwehren. Ein polemischer Reflex dieser Zeit findet sich im *Synodicon Orientale*, in der Synode von 612 AD: »In Persia, since the time of the Apostles till our days, no heresy

showed itself nor provoked any schism or division. In the lands of the Romans, on the contrary, since the time of the Apostles till nowadays, there have been many and various heresies which infected many people; and when they were expelled and fled from there, they reached, with their pest, our country. That is the case of the Manichees, Marcionites, Severians, Theopaschites, with their insane doctrines¹¹⁷.

Des Weiteren findet sich ein aussagekräftiger Bezug zur theologischen Diskussion mit den neuen arabischen Herren in der Korrespondenz des ostsyrischen Katholikos *Īšō'yahb III.* (648-660 AD). Er hinterließ eine Sammlung von Briefen, die Anfang des 20. Jhd. von R. Duval herausgegeben und mit einer lateinischen Übersetzung versehen wurden. Diese Briefe decken seine Zeit als Bischof, Metropolit und Katholikos ab¹¹⁸. Seine Briefe als Bischof und Metropolit gehen deutlich auf die Zeit vor 648 AD zurück – also in die ersten Jahre der arabischen Herrschaft in Persien (ab 638 AD).

Īšō'yahb III. wird häufig wegen seiner offenen und freundlichen Einstellung gegenüber seinen neuen arabischen Herren zitiert: «Not only do they not oppose Christianity, but they praise *our* faith, honour the priests and saints of our Lord, and give aid to the churches and monasteries¹¹⁹» (Brief Nr. 15 – 648 bis 660 AD). Allerdings muss dieses Zitat im Kontext seiner Zeit und seiner weiteren Korrespondenz verstanden werden.

Die erste Erwähnung der neuen arabischen Herren durch *Īšō'yahb III.* findet sich in Brief Nr. 48 (vor 648 AD). In einer strengen Ermahnung fordert er drei »glaubensschwache Mitbrüder« dazu auf, in ihren eigenen Gemeinden entschlossen gegen Bilderverehrer und gegen – wie er sie nennt - «*Theopaschiten*« vorzugehen¹²⁰. Dies trifft ziemlich genau die oben beschriebene innerchristliche Rivalität im 7. Jh. AD, die sich in Ikonoklasmen und gegenseitigen Missionsversuchen zwischen *monotheletischen*, *anti-monotheletischen* und *miaphysitischen* Fraktionen ausdrückte. Die ostsyrische »Kirche des Ostens« hielt dagegen an der *radikal-dyophysitischen* Lehre des Theodor von Mopsuestia und des Nestorius fest.

Dann kommt *Īšō'yahb III.* auf den Punkt: «The heretics are deceiving you [when they say] there happens what happens by order of the Arabs, which is cer-

117 Zitiert nach der Übersetzung von V. Poggi (Synodicon orientale, syr. 567, transl. 585), in: The Three Chapters Controversy, in: Pro Oriente – Syriac Dialogue Bd. II, 1996, 142-153, 149.

118 »(He) had blazed a trail through the church ranks, becoming bishop of Nineveh in the 620s, metropolitan of Arbela by 640« (Hoyland, R.G., Seeing Islam as Others Saw it, 1997, 175).

119 Vgl. Duval, R., *Īšō'yahb III Patriarchae liber epistularum 1904, 1905* (CSCO scr. syr. II, 64), textus syr. 251; versio latina (CSCO scr. syr. II, 64), 182. Zitiert nach Hoyland, R. G., Seeing Islam as Others Saw it, 1997, 181 (die von mir gesetzte *Kursive* ist in diesem Kontext durchaus aussagekräftig).

120 *Īšō'yahb III.* ermahnt seine Mitbrüder, die genannten Missstände abzustellen. Bis dahin dürfen sie keine anderen Gemeinden besuchen - sie stehen also unter Quarantäne – und auch die *communicatio in sacris* mit Mitgliedern anderer Gemeinden ist ihnen untersagt.

tainly not the case. For the Muslim Arabs (*tayyāyê mhaggrê*) do not aid those who say that God, Lord of all, suffered and died. And if by chance they do help them for whatever reason, you can inform the Muslims (*mhaggrê*) and persuade them of this matter as it should be, if you care about it all. So perform all things wisely, my brothers”¹²¹.

Offensichtlich reflektiert dieser Brief die Turbulenzen in der ersten Dekade der arabischen Herrschaft in Persien (von 638 bis 648 AD) am Beispiel von Missionaren, die eine angebliche Meinung oder Anordnung der neuen arabischen Herren zur Unterstützung ihrer eigenen Missionspraktiken vorweisen. Doch *Īšō’yahb III.* war bereits in diesen frühen Jahren sehr gut über das informiert, was er den Glauben der *Hagariten* nennt - also das Bekenntnis der arabischen Herren - und so weist er diese Fehlinformation polemisch, aber theologisch kompetent zurück: Die Araber werden von ihrem Selbstverständnis her sicherlich keine *Theopaschiten* unterstützen!

Für diese gute Informationslage lassen sich drei Gründe anführen: 1.) Die Präsenz ostsyrischer Missionare auf der arabischen Halbinsel, die seit dem 5. Jh. AD von *al-Hīra* (in der Nähe des späteren *Kufa*) aus operierten; 2.) Die Beteiligung christlicher arabischer Stämme bei der Eroberung des Sassanidenreich und der byzantinischen Gebiete; 3.) Die diplomatischen Aktivitäten seines Vorgängers Katholikos *Īšō’yahb II.* (628 to 646 AD)¹²². Seine Vertrautheit mit der theologischen Situation lässt es *Īšō’yahb III.* politisch korrekt erscheinen, seinen Mitbrüdern die Denuntiation der Gegner bei den neuen arabischen Herren anzuraten - und somit, wenn man so will, eine *anti-theopaschitische* Allianz anzubieten

Diese frühen Erfahrungen stellen den oben zitierten, späteren Brief Nr. 15 (648 bis 660 AD) in ein anderes Licht. Wieder hat es *Īšō’yahb III.* mit einem »Häretiker« zu tun, der das Bistum von Revardašir in Unruhe versetzt, aber diesmal scheint dieser »Häretiker« die Vorteile einer *Konversion* zum Bekenntnis der arabischen Herrn herauszustellen. Das hier von *Īšō’yahb III.* angebrachte Argument «they praise *our* faith « soll in Wahrheit eine falsche Forderung der Konversion abwehren: «Why do your *Mrwnaye* reject their faith on a pretext of theirs? And this when the *Mrwnaye* themselves admit that the Arabs have not compelled them to abandon their faith, but only asked them to give up half of their possessi-

121 Brief Nr. 48 von *Īšō’yahb III.* an einige glaubensschwache Mitbrüder: Duval, R., *Īšō’yahb III Patriarchae liber epistularum* (syr. 93-97 / lat. 71-74), zitiert nach Hoyland, R. G., *Seeing Islam as Others Saw it*, 1997, 179 und Anm. 23. Hoyland nimmt eine spätere Datierung an, spricht aber nicht gegen die relative Chronologie früher als Brief Nr. 15 aus seiner Zeit als Patriarch.

122 Spätere Quellen, wie die *Chronik von Seert* (11. bis 12. Jh. AD) berichten von einer Delegation *Īšō’yahb II.* zu Muhammad und Abū Bakr im Jahre 632 AD, sowie über weitere diplomatische Kontakte zu Kalif ‘Umar. Die Verlässlichkeit dieser Quellen ist aber immer wieder bezweifelt worden, vgl. Sako, L. R. M., *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Ishoahb II.* de Gdala, 1983, 75-79.

ons in order to keep their faith»¹²³. An diesem Punkt wird klar, dass die formulierte theologische Konvergenz – die «*anti-theopaschitische* Allianz» – politisch nicht tragfähig sein wird. *Īṣō'yahb III.* wird trotzdem gegenüber seinen arabischen Herren um die Bewahrung des *status quo* seiner Kirche zu kämpfen haben¹²⁴. Man wird den Text dieses Briefes - gegen den gewohnten Strich - daher wohl im Kontext einer Enttäuschung von Hoffnungen lesen müssen, die ein jüngerer Bischof etliche Jahre vorher gehegt hatte.

Sure 5,116 - ein letzter konfessionsspezifischer Versuch eines Konvergenztextes?

Die Zurückweisung «*theopaschitischer*» Argumente reflektiert also die Standardpolemik ostsyrischer Christen gegen die *monotheletische*, wenn nicht insgesamt *byzantinische* und *miaphysitische* Konfession im 7. Jh. AD. «Brief Nr. 48» zeigt die Hoffnung *Īṣō'yahb III.*, in seinen neuen arabischen Herren einen machtvollen Alliierten gegen diese innerchristlichen Widersacher zu finden und diese Allianz auf gemeinsame christologische Aussagen zu gründen.¹²⁵ Mit dem Argument der »Vergottung Mariens« wurde auch unter arabischer Herrschaft speziell gegen die byzantinischen Christen polemisiert. Ging diese theologische Diskussion aber soweit in die Tiefe, dass sich Spuren davon in den älteren Texten der arabischen Bekenntnisschriften, also zum Beispiel im Koran finden? Kann der angeblich *antichristliche* Vorwurf in Sure 5,116f., nämlich Gott, Jesus und Maria in einer Trias anzubeten, in Wahrheit als ein letzter gemeinsamer, konvergenter Formulierungsversuch *zweier* theologischer Schulen - der koranischen und der ostsyrisch-christlichen - gegen die Gefahr des *Theopaschitentums* verstanden werden? Drückt diese Mahnung denn nicht auch genau die Aussageabsicht des Korans in Sure 5,116f. aus?

Aus diesen Überlegungen leite ich folgende These ab: Sure 5,116 bewegt sich auf der Ebene einer *konfessionsspezifischen* Argumentation mit dem zeitgenössischen Christentum Syriens und des Iraks im 7. Jh. AD. Nach einer Zeit relativ

123 Zitiert nach Hoyland R. G., *Seeing Islam as Others Saw it*, 1997, 181. Dort findet sich auch Literatur zur umstrittenen Herleitung des Eigennamen.

124 »What seems to upset Īṣō'yahb more than these conversions is that the dissenting bishops have informed the local Arab authorities that they are no longer under obedience of the catholicos. Īṣō'yahb is thus forced to negotiate with the Arab authorities to whom he is responsible, rather than keeping the quarrel within the confines of his church« (Erhart, V., *The Church of the East during the period of the four rightly-guided caliphs*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 78/3 [1996] 55-71, hier 70).

125 Wie geht diese Beobachtung mit der üblichen Annahme zusammen, dass es kaum christologische Argumentationen zwischen den Christen des Orients und den arabischen Herren vor 692 AD gegeben habe? Noch zwanzig Jahre nach der arabischen Eroberung weiß der armenische Chronist Ps.-Sebios (661 AD) über eine besondere Affinität Muhammads gegenüber Moses zu berichten – und benennt keine besonderen Verbindungen zum christlichen Bekenntnis: »Il semble que, pour Muhammad, le modèle en fût Moïse, perçu comme fondateur d'un peuple autour d'une loi de Dieu et d'un objectif de conquête: ›Il était très instruit et très versé de l'histoire de Moïse‹, observait la chronique arménienne de 660« (Prémare, A.-L., *Les fondations de l'Islam*, 2002, 91f.).

freier Suche nach Konvergenzen, welche die älteren Textstufen von Sure 3,33-64 und Sure 61,1-14 prägt, und nach einer Phase der Konventionalisierung ihrer theologischen Formulierungen, ist dies ein konsequenter dritter Schritt der Auseinandersetzung. Nach wie vor besteht die Bereitschaft, Gemeinsamkeiten mit christlichen Positionen zu finden und zu beschreiben. Aber es wird eine Grenze gezogen zu bestimmten Bekenntnissen christlicher Gruppen, die in dieses Religionsgespräch nicht mehr integrierbar scheinen. Die *konfessionelle* Grenze an dieser Stelle ist die »Grenze des θεοτόκος« gegenüber den byzantinischen Kirchen, die von ostsyrischen Christen und – so meine These – auch in S. 5,116f. polemisch der »Vergottung Mariens« bezichtigt werden. Dieser gemeinsame Vorwurf des Theopaschitentums gegenüber der melkitischen Konfession steht im historischen Kontext der monotheletischen Streitigkeiten von 638 AD und bis zum Sechsten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (680 AD), das die *monotheletische* Lehre wieder verwarf.

Welche der oben dargestellten neueren Theoriebildungen zu Sure 5,116 man auch bevorzugt, es scheint sich abzuzeichnen, dass die koranische Aussage an dieser Stelle in engem Kontakt mit den verschiedenen Christologien der orientalischen Kirchen des 7. Jhs. AD entstanden ist, und dass dabei Konvergenzen und Divergenzen fach- und sachkundig ausgelotet wurden. Dies ist nun bis in den aktuellen christlich-islamischen Dialog bedeutsam. Für Christen ergibt sich ein verändertes Bild, wenn Sure 5,116f. als Aufnahme einer ursprünglich *innerchristlichen* Auseinandersetzung um den θεοτόκος -Titels und um dessen Nähe zum *Theopaschitentum* verstanden werden kann. Immerhin hat an dieser Stelle auch das Christentum gegenüber dem Islam für die längste Zeit der gemeinsamen Existenz an einem Verfälschungsvorwurf festgehalten. Diese über Jahrhunderte kolportierte Polemik, nach denen die Aussagen des Koran zu Jesus ein Sammelurium peinlicher Missverständnisse und christlicher »Irrlehren« seien, die Muhammad entweder aus Ignoranz oder aus Böswilligkeit der islamischen Lehre beigefügt habe, lässt sich falsifizieren¹²⁶. Die Aufgabe der These vom »Missverständnis« des Christentums durch Muhammad hat also Konsequenzen für das christliche Verständnis der koranischen Christologie, da ihr die hier sichtbare Ernsthaftigkeit der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Christentum eine höhere Legitimität verleiht.

126 Der von Hans Küng geäußerten Ansicht kann man durchaus zustimmen: »Man sollte daher aufhören zu sagen, Muhammad habe nur eine mangelhafte Kenntnis des Christentums gehabt; sicher setzt er sich im Koran nicht mit den Lehrmeinungen der Konzilien der Westkirche auseinander; das Gesamtbild, das wir aus unseren Untersuchungen gewonnen haben, dürfte aber zeigen, dass er die Grundstruktur der syrisch-semitischen Christologie sehr wohl gekannt und eigenständig weiterentwickelt hat« (Küng, Hans; van Ess, Josef, Christentum und Weltreligionen. Der Islam, 1998, 184f., Zitat nach Schedl, C., Muhammad und Jesus, 1978, 565f.).

Auswertung 2: Sure 5,110-119 im Rahmen ihrer Kotexte

M. Cuypers beschränkt sich in seiner Analyse von Sure 5 weitgehend auf eine Kompositionsanalyse auf der Oberfläche des vorliegenden Textes. Dabei setzt er die Einheit S. 5,110-119 (»séquence B3«) textpragmatisch in Beziehung zu S. 5,12-24 (»séquence A2«). S. 5,110-119 bündelt abschließend eins der großen Themen der Sure, welches S. 5,12-24 vorgegeben ist: Das Verhältnis der Schriftbesitzer zum Islam. Zum »Vorleben« der einzelnen Einheiten - also ihre in der Forschung häufig angenommene eigenständige Existenz als ein Text, der erst sekundär in die Komposition von Sure 5 eingefügt wurde - sagt M. Cuypers wenig.

Meine eigene Analyse der Kotexte von S. 5,110-119 *außerhalb* von Sure 5 begann ebenfalls mit einem synchronen Textvergleich, wies dann aber durch die relative chronologische Ordnung der Bezugstexte auf die Notwendigkeit einer *redaktionskritischen* Fragestellung hin. Die kotextuelle Analyse ergab, dass die Verse S. 5,110-111 und S. 5,117-119 überwiegend aus Zitaten und Übernahmen von S. 61,1-14 und S. 3,45-59 in ihrer *kanonischen* Lesart bestehen. Sie setzen also die beschriebene Konventionalisierung ihrer Bezugstexte (siehe oben zu S. 153) bereits voraus. In diese Rahmung hinein werden zwei kleine Einheiten eingepasst - S. 5,112-115 (»Himmelstischepisode«) und S. 5,116 (»Tritheismusvorwurf«) - die keine Parallelen im Koran finden. Hieraus ergab sich die doppelte Aufgabe, einerseits die beiden gerahmten Episoden inhaltlich zu klären, und andererseits die Motivation für ihre Rahmung durch Verse aus älterem Traditionsmaterial zu finden.

Zu den innerkoranischen Kotexten der Rahmenverse (S. 5,110-111.117-119): Mit der erarbeiteten relativen Chronologie der innerkoranischen Bezugstexte zeichnete sich auch die Entwicklung einer Argumentationslinie von Text zu Text ab. Dies betrifft in der Entwicklung von Sure 61,1-14 und Sure 3,45-59 zu Sure 5,110-119 die Frage der Legitimation der prophetischen Nachfolge von Moses zu Jesus, sowie von Jesus zu dem von ihm verheißenen »Hochgelobten« (*aḥmadu*), dem »neuen Propheten Gottes« (S. 61,9). S. 3,33-59 in ihrer Grundform und S. 61,1-14 in der nichtkanonischen Lesart des *Ubayy Ibn Ka'b* kennen noch die größere Souveränität Jesu gegenüber der Tora, die sich aus seinen messianischen Wundern ergibt. Jesus verkündet in dieser älteren Lesart von S. 61,6 die eschatologische Versiegelung der Prophetie Israels - ein prominentes Thema, dass sich in jeweils unterschiedlicher Ausprägung auch in jüdisch-messianischen und judenchristlichen Kreisen, aber auch in der christlichen Patristik im Rückbezug auf Tertullian findet. Die *kanonische* Lesart von Sure 61 beschränkt dagegen diese (Selbst)verkündigung Jesu und die anti-jüdische Spitze ihrer christlichen Interpretation, indem sie Jesus über sich hinaus auf den »*aḥmadu*« (S. 61,6) als den »neuen Propheten Gottes« (S. 61,9) weisen lässt.

Die kleine Einheit S. 5,112-115 legitimiert Jesu prophetische Nachfolge des Moses durch ein Bestätigungswunder. Hiermit wird eine Aufgabe abgeschlossen,

die im Kotext der *kanonischen Version* von Sure 61,6.14 und der Textpragmatik von Sure 61 insgesamt noch offen geblieben war, indem Jesu Einordnung in die koranische Prophetengeschichte abgeschlossen wird. Der Traditionsbezug dieser »Himmelstischepisode« ist das »Manna in der Wüste« (Ex 16,31-35 und öfter), der »gedeckte Tisch in der Wüste« (Ps 78,19) und die »Himmelsbrotrede« (Joh 6), deren prominenter eucharistischer Bezug im Christentum – etwa über die typologische Exegese des Diatessaron-Kommentars von Ephrem – bekannt gewesen sein mag. Die philologische Analyse von *Māʿida* nach M. Kropp legt jedenfalls eine Übersetzung als *hölzerne Tisch(platte)* nahe. Möglicherweise wurde die syrische Eigenheit, die durch das Holz des Altartisches auf die Menschheit Jesu hinwies, wie es die syrischen Liturgiekommentare des 7. bis 11. Jhs. AD beschreiben, im Religionsgespräch bemerkt. Für den Traditionsbezug zum koranischen Text dürfte aber der Aspekt des Bestätigungswunders ausreichend gewesen sein.

Sure 5,116 greift mit einer ursprünglich innerchristlichen Polemik diejenige christliche Bekenntnisformulierung an, die sich nach koranischer Meinung nicht mehr in das Religionsgespräch des 7. Jhs. AD integrieren ließ. Dabei werden konfessionelle Argumente sichtbar, die den Titel »Gottesgebärerin« für Maria (θεοτόκος) als »Vergottung Marias« und als Theopaschitentum werten – und die im Zusammenhang mit den *monotheletischen* Streitigkeiten nach 638 AD stehen dürften. In der ostsyrischen Tradition findet sich diese häufige Polemik unter anderem im *synodicon orientale* (Synode von 612 AD), ja Katholikos Īšōʿyahb III. (648-660 AD) äußert in seiner Korrespondenz sogar die Erwartung einer »anti-theopaschitischen Allianz« mit den neuen Herren. Unter Umständen stehen wir hier an dem Punkt, an dem die byzantinischen Christen unter arabischer Herrschaft – deren *Konfession* sich jenseits der Grenze des θεοτόκος bewegt – aus dem Religionsgespräch herausfallen. Politisch opportun war es ohnehin, doch zeigt sich hier, wie dies mit den theologischen Argumenten eines gegnerischen *christlichen* Lagers geschehen konnte.

Die beiden neuen Episoden – S. 5,112-115 und S. 5,116 – wurden, da sie im Gespräch mit den Christen des 7. Jhs. AD einiges Sprengmaterial für beide Seiten bereithalten, in gezeigter Weise durch kotextuelle Bezüge auf ältere *Konvergenztexte* (S. 3,45-59 und S. 61,4-13) gerahmt, um ihren Rückbezug auf die anerkannte *Konvention* (siehe oben zu S. 61) zu klären und dadurch ihre Legitimation zu stärken. Insbesondere S. 5,116 stellt gegenüber S. 61,1-14 und S. 3,33-64 eine *kritische Fortführung und Weiterentwicklung des Religionsgesprächs* dar. Der Vers thematisiert theologische Besonderheiten einzelner christlicher Kirchen und lässt sich so auf eine *konfessionelle* Diskussion ein. Von der relativ offenen Suche nach Konvergenzen, die die frühen koranischen Texte bestimmt, ist man über die Aufstellung einer Konvention zur Formulierung christologischer Texte als dritte Stufe nun soweit gelangt, dass Anforderungen und Problemlösungen konfessionsspezifisch formuliert werden.