

Frank van der Velden

Die Felsendomschrift als Ende einer christologischen Konvergenztextökumene im Koran

Der Felsendom auf dem Tempelplatz zu Jerusalem¹ sowie die Darstellung und Interpretation seiner Inschriften² sind in den vergangenen fünfzig Jahren zum Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Auseinandersetzungen geworden. Unbestritten ist die Inschrift am inneren Oktagon des Felsendomes zu Jerusalem ein Eckpunkt der theologischen Ausdifferenzierung des arabischen Bekenntnisses zu Ende des 7. Jhs. AD. Josef van Ess datiert die Inschrift auf 692 AD und sieht in ihr eine bewusste Abgrenzung des frühen Islam zur Christologie aller Kirchen des Orients. »Nirgendwo ... zeigt sich die Bewusstwerdung deutlicher als am Felsendom«³ und seinen älteren Inschriften aus der ersten Bauphase. »Wieder steht Sure 112 im Vordergrund; ... aber sie wird ... ergänzt durch den Schlussvers von Sure 17, der sich in ähnlicher Weise antitrinitarisch verstehen ließ. Jesus wird erwähnt, aber so, wie der Koran ihn verstand, als »Knecht Gottes«, und am Nordtor wird mit Sure 9/33 die prophetische Mission Muḥammads hervorgehoben ... Muḥammad ist vor allem auch derjenige, der am Jüngsten Tag für seine Gemeinde Fürsprache einlegen wird«.

Hingegen findet in der Felsendomschrift *keiner(!)* der koranischen Texte Erwähnung, die nach Kompatibilitäten mit christologischen Positionen der verschiedenen orientalischen Großkirchen suchen und die ich an anderer Stelle⁴ als

- 1 Literatur bei Kaplony, A., *The Haram of Jerusalem, 324-1099: temple, Friday mosque, area of spiritual power* (Freiburger Islamstudien 22), 2002, 123-164.
- 2 Eine fotografische Darstellung der Inschriften des inneren Oktagons findet sich bei Oleg Grabar (*The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem*, 1996, 56-71.92-99.184-186), zusammen mit der Wiedergabe des arabischen Textes und einer englischen Übersetzung (vgl. Grabar, O., *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*, *Ars Orientalis* 3 [1957] 33-62; ders., *The Dome of the Rock*, 2006). Entsprechend Nevo, Y.; Koren, J., *Crossroads to Islam, The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, 2003, 412-417; eine deutsche Übersetzung aller Inschriften des Felsendoms ist in den Arbeiten von Heribert Busse zu finden (*Die Inschriften im und am Felsendom in Jerusalem, Das Heilige Land* 109 [1977] 8-24; ders., *Monotheismus und islamische Theologie. Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem*, *Theologische Quartalschrift* 161 [1981] 168-178).
- 3 van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bde. I-VI, 1990-1995; hier Bd. I, 1991, 10.
- 4 Vgl. van der Velden, F., *Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie: Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64, OrChr 91* (2007) 164-203; ders., *Kotexte im Konvergenzstrang – die Bedeutung textkritischer Varianten und christlicher Bezugstexte für die Redaktion von Sure 61 und Sure 5,110-119, OrChr 92* (2008) 130-173.

Konvergenzstrang bezeichnet habe. Dies betrifft *Sure 19:1-33*, *Sure 61:1-14*, *Sure 3:33-64*, *Sure 5:110-119* und ihre kotextuellen Bezüge. Vielmehr formuliert die Felsendomschrift ein »christologisches« Bekenntnis, das sich sowohl mit diesen koranischen Konvergenztexten als auch mit den zeitgenössischen kirchlichen Lehren von Trinität und Inkarnation zunehmend kritisch auseinandersetzt.

Ich versuche, die komplexen Fragen um die Bedeutung der ältesten Inschriften, welche auf die erste Bauphase des Felsendoms (692 AD) zurückgehen, anhand folgender Matrix zu gliedern.

Architektonischer Ort der Inschrift

Nicht unerheblich für die Interpretation der Inschrift ist der Sinn und Zweck ihrer Anbringung und damit die Frage ihres architektonischen Ortes. Heribert Busse sieht in der muslimischen Tempelplatzarchitektur – der Felsendom als zentraler Erinnerungsort, davon getrennt die al-Aqsa-Moschee als Ort der Gebetsversammlung – einen bewussten Gegenentwurf zur christlichen Grabeskirche der römischen Epoche. Auch dort war die fünfschiffige Konstantinsbasilika als Ort des Gemeindegottesdienstes vom Kultort des Heiligen Grabes architektonisch getrennt⁵. Jerusalem war zur Zeit der arabischen Machtübernahme eine christliche Stadt. Der vorherrschende christliche Anspruch wurde nach Busses Theorie durch die älteren Felsendomschriften gekontert, welche die christologischen Aussagen auf das »islamisch mögliche« beschränken und dabei die Trinitätslehre ausschließen. Gleichzeitig wird die eschatologische Inschrift am Osttor um die bereits genannte Inschrift am Nordtor – dem Prophetentor – ergänzt, welche die Bedeutung Muḥammads hervorhebt⁶. Die Analyse von H. Busse basiert somit auf einer theologischen Gesamtsicht der Inschrift, welche dem christlichen Credo ein voll entwickeltes islamisches Dogma gegenüberstellt, das die theologische Entwicklung des Islam bis zum 9. Jh. AD bereits weitgehend vorwegnimmt. Letztlich sei durch den Felsendom über dem »Nabel der Welt« – hier lag nach jüdischer Vorstellung Adams Grab und Abrahams Moria, hier sollte der Messias durch das Osttor einziehen – die Wiedererrichtung des jüdischen Tempels inszeniert worden, wobei aufgrund des veränderten islamischen Paradigmas der Felsendom jedoch nicht als »Kultort« verstanden wurde.

Oleg Grabar⁷, der über ein halbes Jahrhundert hinweg zum Felsendom in Jerusalem publiziert hat, lehnt dagegen diese theologische Gesamtsicht Busses weitgehend ab. Die stadtarchitektonische Kontrapunktik zur Grabeskirche findet sich

5 Es bleibt zu fragen, wie viel dieser Architektur nach der Zerstörung durch die Perser im Jahr 614 AD noch übrig war.

6 Ebenso wie im äußeren Teil der Inschrift am inneren Oktagon.

7 Vgl. Grabar, O., *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*, *Ars Orientalis* 3 (1957) 33-62; ders., *The Shape of the Holy, Early Islamic Jerusalem*, 1996; ders., *The Dome of the Rock*, 2006.

auch bei O. Grabar, er beschreibt den Felsendom aber als ein Memorial in oktagonaler Form, welches in der römischen Reichsarchitektur zwar selten, aber doch an einigen signifikanten Beispielen⁸ nachweisbar ist. Der Felsendom war nach O. Grabar von Anfang als ein Ort der Zurschaustellung, sowohl des umschlossenen Felsens⁹ als auch der älteren Inschrift konzipiert. Das Paradigma einer islamischen Wiederaufnahme des jüdischen Tempels ist dagegen für ihn nicht entscheidend¹⁰, ebenso wenig der durch H. Busse definierte theologische Gegensatz. Die bei O. Grabar letztlich offene Frage der genauen politischen oder theologischen Motivation, welche ʿAbd al-Malik zur Errichtung eines solchen imperialen Memorials trieb, wurde zum Ausgangspunkt für eine ganze Reihe neuerer Forschungen, welche die Felsendomschrift aus der Sicht eines entstehenden Islam des 7. Jhs. AD neu interpretieren.

Äußere Form der Inschrift

Was aber ist die Inschrift ihrer äußeren Form nach? H. Busse vermutet eine Hinführung des Lesers von den Inschriften am Nord- und Osttor über die Außenseite bis hin zur Innenseite des inneren Oktagons, die also von außen nach innen gerichtet zu lesen sei. Dagegen behandle ich wie J. van Ess und O. Grabar¹¹ die Texte an der Innen- und Außenseite des inneren Oktagons als eine selbständige Einheit¹². Die Inschrift ist durch die sechsmal erscheinende Wendung »*lā ʿilāha ʿillā llāhu waḥdahu lā šarīka lahu*«¹³ gegliedert, die allein an der Außenseite fünfmal erscheint. Dass Allah keinen »Teilhaber« hat, kann somit als »Titel« und als ein Grundthema der Inschrift gelten. Beide Seiten der Inschrift besitzen darüber hinaus zwei wiederholte Eulogien, deren Text wir heute aus Sure 64:1, Sure 57:2 und Sure 33:56 kennen. Von innen nach außen gelesen rahmen diese Wiederholungen den Gesamttext und binden Innen- und Außenseite aneinander. Da nach der Wiederholung von Sure 64:1 und Sure 57:2 auf der Außenseite nur noch eine Schlussbitte, das Datum und die Bauherrenangabe folgen, wird die Inschrift wohl »von innen nach außen« zu lesen sein.

8 Vgl. Grabar, O., *The Dome of the Rock*, 2006, 98-107. Die Wiederentdeckung der antiken Wallfahrtskirche der *Kathisma* (Ruheplatz) Mariens zwischen Jerusalem und Bethlehem spielt dabei eine besondere Rolle, vgl. Avner, R., *The Recovery of the Kathisma Church*, in: Bottini, G. C. (Hg.), *One Land Many Cultures*, Jerusalem 2003.

9 Zur Emblematisierung des Ortes in der frühen islamischen Tradition vgl. van Ess, J., *Abd al-Malik and the Dome of the Rock: an analysis of some texts*, in: Raby, J.; Johns, J. (Hg.), *Bayt al-Maqdis. ʿAbd al-Malik's Jerusalem*, Vol. 1, Oxford 1992, 89-104.

10 Typisch ist die Kontroverse mit M. Rosen-Ayalon und H. Busse um die Interpretation der Ornamentik in der Kuppel: antikes Motiv oder Anspielung auf die Cherubim des jüdischen Tempels? Vgl. Busse, H., *Oleg Grabar, the Shape of the Holy* und andere neue Bücher über das frühislamische Jerusalem, *Der Islam* 75 (1998) 93-103.101.

11 Vgl. Grabar, O., 1996, 184.185.

12 Wohingegen Chr. Luxenberg nur die Texte an der Innenseite des inneren Oktagons behandelt.

13 Die Transliteration richtet sich nach der von Hans Zirker im Jahr 2007 angefertigten Umschrift.

Außenseite und Innenseite besitzen jedoch ein je eigenes Profil. Nach der einleitenden Eulogie wird die theologische Hauptaussage der *Innenseite* durch einen Textblock eingetragen, der sich mit Ausnahme zweier kurzer preisender Einlassungen (*tasbīḥ*) durchgehend argumentativ mit dem christologischen Bekenntnis auseinandersetzt. Diese Verse sind uns heute aus Sure 4:171f und aus Sure 19:33-36 bekannt und sind bereits von H. Busse und O. Grabar¹⁴ als das »Herzstück« der Inschrift beschrieben worden. Es folgen eine heute aus Sure 3:18f bekannte Bezeugung des bis dato Gesagten durch Gott und eine Ermahnung, sich daran zu halten, während diejenigen, welche diesen *ʿislām* (zur Bedeutung des Wortes s. unten) nicht befolgen können und die Zeichen Gottes »bedecken« (*kufri*), seiner Strafe anheimfallen. Wenig fehlt zu einem formalen Anathem, wie wir es aus christlichen Konzilsakten kennen.

Dagegen besitzen die Texte der *Außenseite* einen anderen Rhythmus, der durch die fünffach wiederholte Wendung des »Titels« und durch zwei weitere, heute aus Sure 112 und aus Sure 17:111 bekannte Texte geprägt ist, welche älteren »Slogans« (siehe unten) oder Gebeten entstammen. Anders als auf der Innenseite liegt auf der Außenseite ein durchgehend performativer Sprachgebrauch vor, welcher erst in der abschließenden Angabe des Datums und des Herrschers aufgegeben wird.

Dieser stete Wechsel von Eulogien und inhaltlicher Auseinandersetzung ließ H. Busse an die Form einer altkirchlichen Catene¹⁵ als Blaupause der Inschrift denken, während O. Grabar Übereinstimmungen zu einer christlichen Katechumenenmesse bemerkt. Beides führt aber nicht recht weiter, solange der Sinn eines solchen Schemas an einer Bauinschrift nicht geklärt ist. O. Grabar nimmt daher einen Abgleich mit zeitgleichen Inschriften vor und kommt zum Schluss, dass Sure 112 und 9:33 (Nordtor), sowie eine Anzahl formelhafter Preisungen Gottes und seiner Propheten zwar zum ältesten Bestand von Epigraphien auf Grabsteinen und an Moscheen gehörten, dass die stark argumentativen Teile der Innenseite aber kaum für eine Bauinschrift der Omayyadenzeit typisch sein können.¹⁶ Allerdings weist O. Grabar auf eine ähnliche Inschrift an der *ʿAmr Ibn al-ʿĀṣ*-Moschee in Kairo hin, welche im Zuge ihrer Erweiterung durch *ʿAbd al-Malik* (AH 93) in einigen Elementen ihrer Ornamentik das Vorbild des Felsendoms aufnahm¹⁷. Die auf grünen Tafeln angebrachte Inschrift ist leider verloren und nur durch eine französische Übersetzung aus dem 18. Jh. AD bekannt, so dass ihr

14 Vgl. Busse, H., 1981, 173f; Grabar, O., 1996, 66f.

15 Vgl. Busse, H., 1981, 171.

16 In späterer abbasidischer Zeit bestand ein fester Kanon von Inschrift-Texten, die bewusst als Korantexte zur Dekoration appliziert wurden. Unsere älteren Texte lassen dagegen keinen Kanon sichtbar werden, ganz abgesehen davon, dass sie in einigen Details vom Text des Korans abweichen.

17 Vgl. Behrens-Abouseif, D., *Islamic Architecture in Cairo*, 1989, 47-50.

Text nicht verlässlich überliefert ist¹⁸. Gleichwohl ist zu sehen, wie dieser Text die Formelsprache der Felsendomschrift offensichtlich aufnimmt und sowohl den »Titel« als auch die aus Sure 3:18f, 57:2, 9:33 (Nordtor) und 4:172 bekannten Verse reproduziert. Die wortgleiche Überleitung Folgeteil wird in der Kairo-Inschrift durch eine längere Eigenformulierung über Muḥammad gestaltet, während die Felsendomschrift mit dem heute aus Sure 19:33-36 bekannten Text bei der Person Jesu verbleibt. Längere Bauinschriften waren in der Zeit °Abd al-Maliks also wohl nicht nur auf den Felsendom beschränkt, sondern sie konnten auch aus einem gemeinsamen Formelschatz von Eulogien und Basistexten bestehen, auf die frei formulierte Texte folgten¹⁹. Auch hier zeigt sich, dass das Proprium der Argumentation der Felsendomschrift in den heute aus Sure 4:171 und 19:33-36 bekannten christologischen Texten vorliegt, die ich unten als ein arabisches Symbolon interpretiere. Um diesen Nukleus herum gruppieren sich wesentlich ältere performative Bezugstexte sowie der zeitgenössische reproduzierbare Formelschatz.

Anrederichtung der Inschrift

Wer spricht in der Inschrift, und wer ist angesprochen? Ein einzelnes Mal wird in der Einleitung (*»qull!«*) des heute aus Sure 112 bekannten Verses explizit auf einen göttlichen »Redeauftrag« verwiesen²⁰, ein weiteres Mal ist für wenige Worte Jesus Autor der direkten Rede²¹. Ganz überwiegend wird jedoch durch einen unbenannten Akteur gesprochen, teilweise abweichend von der Anrederichtung, die wir heute im Koran vorfinden²². So bleibt letztlich offen, ob als Autor Gott oder ein von Gott beauftragter Sprecher zu denken ist. Wichtiger ist allerdings die Frage nach dem Adressaten der Inschrift. Die zahlreichen Eulogien und Benediktionen der Außenseite haben als primären Adressaten Gott selber, wie aus den Biten um Fürsprache und Vergebung (zweimal *tuqbalu*) hervorgeht. Gleiches gilt für die direkte Anrede *»Allāhumma«* auf der Innenseite. Dort wird die Adressatenstruktur dann aber vielschichtiger, es wird eine Gruppe von Personen angesprochen, die entweder als »Schriftbesitzer« (*yā-ʿahla l-kitābi*) oder einfach in der

18 Mir liegt die von Gaston Wiet als No. 546 eingetragene Version vor (Wiet, G., *Matériaux pour un corpus inscriptionum Arabicarum. Première partie. Égypte. Tome deuxième, Kairo 1930, S. 6-10*).

19 O. Grabar (1996, 71) nennt zum Vergleich längere Inschriften aus byzantinischen Kirchen bis zum 9. Jh. AD, regt aber auch einen Bezug zum frühen Ikonoklasmus der Araber an. Eventuell ersetzen die Schriftbänder bewusst die bildhafte Darstellung in christlichen Kirchen (zur Problematik vgl. Crone, P., *Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm, Jerusalem Studies in Arabic and Islam 2 [1980] 59-95*; Griffith, S. H., *Images, Islam and Christian Icons*, in: Canivet, P. [Hg.], *La Syrie de Byzance à l'Islam [VIIe-VIIIe siècles]*, Damas 1992, 121-138).

20 Anders dagegen in den gleichlautenden Versen am Nord- und Osttor.

21 Siehe unten die Analyse des heute aus Sure 19:33-36 bekannten Textes.

22 Im Korantext von Sure 19:33 ist Jesus Akteur der Rede.

2. Pl. masc. erscheinen²³. Die klassische Schule identifizierte diese Gruppe als »die Christen«²⁴. Wenn wie bei H. Busse der Felsendom als exklusiver muslimischer Ort in Entgegensetzung zur christlichen Grabeskirche galt, war es aber wenig wahrscheinlich, dass die Inschrift von solchen »Christen« selber wahrgenommen werden konnte oder sollte. Als intendierter Leser, und in diesem Sinne als direkter Adressat der Inschrift an der Innenseite, musste dann ein »Muslim« gedacht werden, der Sinn der Inschrift wäre somit die apologetische Selbstvergewisserung des eigenen Glaubens gegenüber »den Christen«.

Die Felsendomschrift als frühchristliches Bekenntnis?

Die Selbstverständlichkeit dieser Annahme wurde zum einen durch die genannten architektonischen Analysen von O. Grabar in Frage gestellt²⁵, zum anderen wurde zunehmend überlegt, ob Sprache und theologische Begrifflichkeit der Felsendomschrift nicht selber auf ein archaisches christologisches Bekenntnis zurückgehen, dessen Entstehung zeitlich *vor* der orthodoxen Lehre der großen Kirchen des Orients zu suchen sei. So gehen Yehuda Nevo und Judith Koren für die ersten Jahrzehnte der arabischen Herrschaft von einem primitiven Monotheismus aus, der unter ^oAbd al-Malik um einen »Muḥammadismus« ergänzt wurde: »The Dome of the Rock inscription suggests that ^oAbd al-Malik held, or adopted, Judeo-Christian beliefs. To these he added the Prophet; and the results became – almost overnight! – the State's only form of official religious declaration, to be used in many kinds of formal documents and inscriptions.«²⁶ Dieser judenchristliche Glaube soll auf eine ältere Grundschrift zurückgehen, deren Texte sich auszugsweise auf der Innenseite der Felsendomschrift wiederfinden: »We suggest that both its content and its actual form were already part of a preexisting written literature or set of locutions belonging to a sect with obvious Judeo-Christian beliefs.«²⁷ Dagegen sollen die »Allāh-Texte« an der Außenseite auf Eigenformulierungen der Felsendomschrift zurückgehen, von denen nur ein kleinerer Teil sekundär als Sure 112 und Sure 17:111 in den Koran übernommen wurde. Diese Idee setzt voraus, dass ^oAbd al-Malik ein separates (judenchristliches) Bekenntnis besaß, das vor seiner Zeit nicht Gegenstand des Glaubens der Araber war, welches er aber über eine Modifikation (Muḥammadismus) mit dem

23 Im heute aus Sure 19:34 bekannten Text steht abweichend von der heutigen koranischen Version die 3. P. pl.

24 Die Einbeziehung der Juden, die ja auch ^{ahl} *al-kitāb* sind, scheint an dieser Stelle aufgrund der antitrinitarischen Auseinandersetzung mit dem christologischen Dogma kaum wahrscheinlich.

25 O. Grabar weist bereits darauf hin (1996, S. 67), dass der heutige Koran für die refutatio christlicher Dogmen härtere Verse bereithält als die in der Inschrift angeführten. Allerdings stimme ich ihm nicht zu, dass die Inschrift die wesentlichen Punkte der Auseinandersetzung mit dem orthodoxen christologischen Dogma vermeidet.

26 Nevo, Y.; Koren, J., 2003, 273f.

27 Nevo, Y.; Koren, J., 2003, 276.

älteren »primitiven arabischen Monotheismus« zu einer neuen Theologie kreativ verbinden und gleichzeitig im ganzen Reich installieren konnte – eine theologische und logistische Meisterleistung in so kurzer Zeit von knapp 30 Jahren! Der Kalif wird so zu einem großen produktiven Erneuerer der »arabischen« Religion, die Felsendomschrift zu einer *formula unionis*, die ob ihrer judenchristlichen Gründung auch den Christen des Reiches angedient werden konnte.²⁸ Ob zeitgleich neben den Texten °Abd al-Maliks bereits andere literarische Traditionen des späteren Korans existierten, kommt bei Y. Nevo und J. Koren nicht in Blick, war aber jedenfalls für die Entstehung der Christologie des °Abd al-Malik wohl nicht bedeutsam.

Eine ähnliche Konstruktion findet sich bei Chr. Luxenberg und K.-H. Ohlig²⁹. Für sie ist *ʿislām* nicht als »Eigenname« der Religion des Kalifen °Abd al-Malik vorstellbar, vielmehr ist mit dem Begriff die »Übereinstimmung« mit einem Rechtsverhalten (*dīn*) auf Grundlage einer gemeinsamen Schrift (*kitāb*) gemeint. Welches aber ist diese gemeinsame Schrift? Nicht der Koran im heutigen Sinne, sondern eine Vor-Schrift desselben, welche syrisch-christliches Vokabular und »vornizänische« Christologie transportierte. Daher habe °Abd al-Malik auch keinesfalls einen »arabischen Propheten« Muḥammad verkündet. Chr. Luxenberg schlägt vielmehr eine Übersetzung der Felsendomschrift in »syro-aramäischer Lesart« vor, die den Passus *muḥammad ʿabdu l-lāhi* nicht als Eigennamen des islamischen Propheten, sondern als Partizip versteht: »Gelobt sei der Knecht Gottes«³⁰. Diese Eulogie sei als christologischer Titel ursprünglich auf *Jesus* bezogen, und in *ihm* – nicht in Muḥammad – sei der »Hochgelobte« zu sehen. Wie häufig bei Chr. Luxenberg wäre anzufragen, ob das philologisch Machbare auch das Zutreffende ist,³¹ jedenfalls hat E. Gallez zu Recht darauf hingewiesen, dass

28 E. Gallez spricht in diesem Zusammenhang von der Felsendomschrift als einem Text aus »ökumenischer« Gesinnung °Abd al-Maliks; vgl. Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète*. Tome II – Du Muḥammad des Califes au Muḥammad de l'histoire, 2005, 99-107.

29 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; Ohlig, K.-H., *Das syrische und arabische Christentum und der Koran*, in: ders.; Puin, G.-R. (Hg.), *Die dunklen Anfänge*, 2005, 366-405; ders., *Vom muḥammad Jesus zum Propheten der Araber*, in: ders., *Der frühe Islam*, 2007, 327-376, hier 336ff.; ders., *Von Bagdad nach Merw*. Geschichte, rückwärts gelesen, in: ders.; Groß, M. (Hg.), *Vom Koran zum Islam*, 2010, hier 42-55.

30 Vgl. Luxenberg, Chr., 2005, 126.135f.

31 Wie geht Luxenberg mit der Erwähnung des Namens Muḥammad in frühen christlichen Texten um? »The earliest clear Christian reference to the Prophet is to be found in the Syriac chronicle of Thomas the Presbyter, a resident of northern Mesopotamia ... we may assume that Thomas was writing ca. 640 ... The Eastern-Syriac Khuzistan-Chronicle (›Chronicon Anonymum‹ ca. 660 AD) reports the decay of the Sasanian empire by the ›Ishmaelites ... their chef was Muḥammad‹ (Chr. Anon. 12, s. Sako 32). Sako, L. R. M., *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Ishoahb II de Gdala*, 1983, 29-34. ... The most detailed analysis of the ›Ishmaelite‹ creed prior to 692 AD we find in the writings of the Armenian cronicler Pseudo-Sebeos (wr. in the 660s). He knows about an ›Ishmaelite‹ Muḥammad, a trader who assumed a divine mission to profess the God of Abraham and to fight paganism« (Hoyland, R., *Earliest Christian Writings on*

Chr. Luxenbergs Übersetzungsvorschlag für die zeitgleichen Texte der Inschriften am Nord- und am Osttor, die Muḥammad ebenfalls nennen, nicht möglich ist.³²

Beide genannten Ansätze gehen davon aus, dass die »judenchristliche« oder »vornizänische« Theologie °Abd al-Maliks in Form einer selbständigen und unabhängigen literarischen Vorlage »von außen« in den koranischen Traditionsstrang integriert wurde. Das Bekenntnis des °Abd al-Malik sei also nicht organisch aus einem Dialog der unterschiedlichen Texttraditionen herausgewachsen, die wir heute als Teile des Korans kennen, sondern es entstamme einer »mythischen Gründungsstufe« vor den uns bekannten Korantexten und wurde durch eine heilsgeschichtliche Reise nach Jerusalem in den Text des heutigen Koran verbracht³³. Bei Karl-Heinz Ohlig³⁴ geht die Reise der »vornizänischen« Christologie von der syrischen Theologie des 3./4. Jhs. AD in den Ostiran nach Merw, wo sie die Stürme der ökumenischen Konzilien überdauert habe. Dort sei in Baktrien auch der ursprünglich christliche Ur-Koran auf Grundlage dieser frühen Christologie erstellt worden, bevor °Abd al-Malik ihn nach Syrien und Jerusalem zurück verbrachte. Der ausgelobte Preis dieser »Christus-Minne« des Kalifen ist die Bekenntniseinheit des Reiches auf dem Weg zurück zu den allen Christen gemeinsamen Wurzeln. Der Kalif wird quasi zum Parzival, und die Suche nach der verlorenen Einheit des christologischen Bekenntnisses in Form eines »liber unionis« (*kitāb*) zur Gralssuche.

Allerdings scheint mir die Annahme einer »mythischen Grundstufe« geradezu die Vorbedingung dafür zu sein, um die Christologie °Abd al-Maliks überhaupt als eine »judenchristliche« oder »vornizänische« erkennen zu können. Alle christologischen Titel der Felsendominschrift und des heutigen Korans lassen sich auch in der Lehre der großen christlichen Kirchen des Orients im 7. Jh. AD nachweisen, angefangen bei der »Erwählungschristologie« und der Vorstellung von Jesus als dem »Diener/Knecht Gottes«, welche noch im gesamten arabischen Mittelalter Gegenstand des Religionsgesprächs zwischen der ostsyrischen Kirche des

Muḥammad, in: Motzki, H. [Hg.], *The Biography of Muḥammad* [Islamic History and Civilization 32], 2000, 276-297, 277f.). Sind dies alles Hinzufügungen späterer Kopisten? Was ist aber dann mit den von C. H. Becker bereits Anfang des 20. Jhs. veröffentlichten arabisch-griechischen Papyrusprotokollen aus der Zeit um 88 H, die den arabischen Schriftzug Muḥammad mit dem Griechischen *Maquer* wiedergeben, also deutlich als Eigennamen verstehen? (Vgl. Becker, C. H., *Das Lateinische in den arabischen Papyrusprotokollen*, *Zeitschrift für Assyriologie* 22 (1909) 166-193, hier 170ff.).

32 Siehe die Rezension von E. Gallez zur englischen Übersetzung des genannten Artikels von Chr. Luxenberg in: http://www.lemessieetsonprophete.com/annexes/Hidden_origins_of_Islam.htm

33 Von Mekka nach Medina und weiter nach Irak und Jerusalem – unter Annahme einer judenchristlichen Bekanntschaft des historischen Muḥammad bereits im *Hiǧāz* – geht die Reise, wenn man dem traditionellen islamischen Bericht glaubt. Auf diesem Weg der Interpretation wandelt auch Hans Küng (*Der Islam*, 2006, 62-78 und 593-597), der an ein judenchristliches Bekenntnis denkt.

34 Vgl. Ohlig, K.-H., *Vom muḥammad Jesus zum Propheten der Araber*, in: ders., *Der frühe Islam*, 2007, 327-376.

Ostens und den Muslimen sind. Es wird zu häufig übersehen, dass die ostsyrische Kirche des Ostens diese Formulierungen ja nie aufgegeben hat – warum denn auch, Nestorius und Theodor von Mopsuestia galten ja weiterhin als Kirchenväter, und selbst der von K.-H. Ohlig oft angeführte Aphrahaṭ stand in Persien ja nicht auf dem Index. Vielmehr deutete die Kirche des Ostens diese Aussagen im Licht der später von ihr anerkannten ökumenischen Konzilien als *Nachweis* der göttlichen Natur des Christus³⁵. Nicht die Formulierungen der christologischen Titel, sondern die Ablehnung dieser deutenden Parameter unterscheiden also die Aussagen der Felsendomschrift von der Christologie der großen syrischen Kirchen des 7. Jhs. AD. Anders gesagt: Der Phänotyp der koranischen Christologie (und der Felsendomschrift) erklärt sich besser aus dem Dialog der uns vorliegenden koranischen Texte und ihrer Redaktionsstufen mit den zeitgenössischen Christen der großen Kirchen des Orients.

Nachvollziehbar ist dagegen die Vorstellung, dass die Felsendomschrift nicht ausschließlich auf den Binnenraum einer bereits vollständig abgegrenzten Religion »Islam« gerichtet war. Vielleicht ist die Inschrift ein wichtiger Schritt in diese Richtung, aber sie beschreibt im Jahr 692 AD jedenfalls noch einen »process in the making«, sowohl was ein separates »islamisches« Bekenntnis als auch was dessen koranische Textgrundlage betrifft. Daher muss die Inschrift als ein Text verstanden werden, der sich sowohl an »Gefolgsleute des Propheten« wie an »Christen«, »Juden« oder »Judenchristen« aller Couleur richtete und folgerichtig von allen diesen Gruppen rezipiert werden sollte – zu welchen unterschiedlichen Bedingungen auch immer. Damit liegt der von O. Grabar analysierte Stiftungszweck des Felsendoms als imperiales Memorial nahe.³⁶ °Abd al-Malik wählte mit dem Felsendom an historisch bedeutsamer Stätte wohl bewusst die Form des oktagonalen Memorials, das allen seinen Untertanen jenseits der religiösen Unterschiede vertraut war. *Ein* wichtiger Stiftungszweck des Felsendoms war es, die Inschrift – und damit die Christologie °Abd al-Maliks – an einem prominenten Platz als »official text« (Y. Nevo / J. Koren) darzustellen. Wenn die Inschrift aber als eine solche *Ekthesis* des Kalifen °Abd al-Malik zu verstehen wäre, der eine bestimmte Glaubensmeinung von allen Bewohnern seines Reiches wahrgenommen und vielleicht nachvollzogen sehen sollte, dann steht natürlich die Frage ihrer Rezeption durch die zeitgenössischen Christen des Orients im Raum.³⁷

35 Katholikos Timotheus d. Gr. argumentiert im 9. Jh. AD gegenüber Muslimen, dass die Bezeichnung »Knecht« für Jesus nie seine göttliche Natur in Frage stelle. Vgl. Hurst, T. R., Letter 34 of Timothy I, in: Lavenant, R. (Hg.), Symposium Syriacum IV (OCA 229), 1987, 367-382, hier 372f; vgl. van der Velden, F., 2007, 190f.

36 Auch wenn O. Grabar selber nicht an einen unlimitierten Zugang von »Nicht-Muslimen« zum Gebäude des Felsendoms denkt.

37 Sammlungen der christlichen Texte zum frühen Islam liegen vor bei: Hoyland, R. G., *Seeing Islam as others saw it*, Princeton 1997; Landron, B., *Chrétiens et Musulmans en Irak: Attitudes Nestorienne vis-à-vis de l'islam*, 1994.

Die Inschrift als »Ekthesis« und ihre frühe christliche Rezeption

Als °Abd al-Malik (685-705 AD) eine autoritative Meinung »des Christentums« zu seiner christologischen Meinung hören wollte, wandte er sich – wie es auch die sassanidischen Herrscher vor ihm gewohnt waren – an den Katholikos der Kirche des Ostens, *Ḥnānīšōʿ I.* (685-700 AD).³⁸ Dies kann angesichts der guten Erfahrungen der frühen Kalifen mit dem theologischen und politischen Engagement der Katholikai *Īšoʿyahb II.* (624-646 AD) und *Īšoʿyahb III.* (648-660 AD) nicht verwundern.³⁹ Dieses Mal erhielt der Kalif °Abd al-Malik allerdings eine unerwartet schroffe Abfuhr durch den Katholikos. Anders lässt sich das aus dem Jahr 691 AD bekannte Interview nicht einordnen: »The Nestorian patriarch Ḥnānīšōʿ I. (died 699/700), however, in mentioning a *new absurdity* that takes Jesus for a prophet, is undoubtedly referring to the Muslims (see G. Reinink, *Fragmente der Evangelienexegese des Katholikos Henanisho I*, R. Lavenant [ed.], *V Symposium Syriacum* [OCA 236], 1990, 89f)«⁴⁰.

Die Kirche des Ostens war mit den christologischen Positionen ihrer arabischen Herren aber bereits viel früher – jedenfalls weit vor der Felsendomschrift – und besser vertraut als bisher angenommen.⁴¹ Daher kann sich das entsetzte Erschrecken des Katholikos meiner Meinung nach nur darauf beziehen, dass er die von °Abd al-Malik präsentierte christologische Glaubensmeinung als Veränderung eines früheren status quo einschätzte – und in diesem Sinne als eine gefährliche »*new absurdity*«. Tatsächlich veröffentlichte °Abd al-Malik seine Glaubensmeinung kurze Zeit später in Form einer Ekthesis im Felsendom. Sicher ist auch, dass die schroffe Replik *Ḥnānīšōʿ I.* ins Exil verbrachte und dass der irakische Statthalter *al-Ḥaġġāġ* nach dem Tod des Patriarchen für 14 Jahre die Wahl eines Nachfolgers im Katholikate verhinderte.

Bereits zeitnah zur Felsendomschrift analysierten führende christliche Vertreter, wie der westsyrische Bischof und Theologe Jakob von Edessa⁴², deren Ansichten – und lehnen sie ab: »Auch die *Mehagrāīē* wollen nicht aussprechen, dass der wahre Messias, der gekommen ist und den die Christen erkannt haben, Gott und Sohn Gottes ist, obwohl sie fest bekennen, dass er der wahre Messias ist, der

38 Der Katholikos der Kirche des Ostens nahm bereits im persischen Sasanidenreich bei Hofe die Gesamtvertretung der Christenheit wahr und ist in dieser Funktion auch ab dem frühen Abbasidenreich wieder dokumentiert. Ein gut lesbarer Überblick findet sich bei: Baumer, Chr., *Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse. Eine Zeitreise entlang der Seidenstraße zur Kirche des Ostens*, 2005, 65-110 und 141-172.

39 Vgl. Ioan, O., *Muslime und Araber bei Ishoyahb III (649-659)*, (Göttinger Orientforschungen, Syriaca Bd. 37), 2009; Metselaar, M., *Die Nestorianer und der frühe Islam (THEION XXIII)*, 2009.

40 Reinink, G. J., *The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam*, *OrChr* 77 (1993), 165-187, 177.

41 Vgl. van der Velden, F., *OrChr* 92 (2008) 167ff.

42 Vgl. Prémare, A.-L., *Les fondations de l'Islam*, 2002, 180f.

gekommen ist und den die Propheten angekündigt haben. ... Vor allem behaupten sie, dass Jesus der Sohn der Maria und der Messias ist und nennen ihn das Wort Gottes, wie es auch in der Heiligen Schrift steht. Doch unwissend, wie sie sind, fügen sie hinzu, dass er der Geist Gottes sei, denn sie können nicht zwischen dem Wort und dem Geist unterscheiden, wie sie andererseits auch nicht bereit sind, den Messias Gott oder Sohn Gottes zu nennen.«⁴³ Jakob von Edessa beklagt in dieser kenntnisreichen und genauen Analyse eine Darstellung des christologischen Dogmas, welche zwar die richtigen christologischen Titel benennt, aber ihren Sinn verzerrt: Jesus als »Wort Gottes« ist nicht Gottes ewiger Sohn (der Logos), sein »göttlicher Geist« ist nicht wie der Heilige Geist, eine selbständige Entität, welche als Paraklet vom Logos gesandt wird.

Eine noch deutlichere Bezugnahme auf das christliche Verständnis des aus Sure 4:171 bekannten Textes findet sich im frühesten Zeugnis eines christlich-islamischen Religionsgesprächs, dem Dialog des Mönches von Bet Hale mit einem arabischen Notablen, das G. J. Reinink⁴⁴ auf ca. 720 AD datiert: »The monk exhorts the Arab either to confess Christ as Son of God or to distance himself from the Qur'anic phrase *Word of God and His Spirit*«⁴⁵. Ganz offensichtlich zieht der gelehrte Mönch aus diesem in der Felsendominschrift erscheinenden Text Konsequenzen, welche der arabische Counterpart als Bedingung der Aussage nicht mittragen kann und will.

Ich vertrete die Meinung, dass nicht nur die Replik von *Ḥnānīšō* I. sondern auch die entsprechenden Einlassungen von *Jakob von Edessa* und anderer christlicher Gelehrter zu Beginn des 8. Jhs. AD den Text der Felsendominschrift zum Anlass nehmen. Der Koran als käufliches Buch, in dem christliche Gelehrte lesen konnten, steht für mein Verständnis erst durch das »*maṣāḥif* -Projekt« des *al-Ḥaḡḡāḡ* zur Verfügung, das »in dem Zeitraum zwischen 84-85«⁴⁶, also in den letzten Jahren der Regierung des Abd al-Malik stattgefunden haben muss. Erst das spätere Werk des Johannes von Damaskus zeigt eine christliche Kenntnis des

43 Der Text stammt aus einem Brief Jakobs von Edessa an Johannes, den Styliten, über die Genealogie der Hl. Jungfrau - ROC., t. VI, p. 512-531. Zitiert wurde nach Flusin, B., Ist dies das Ende der Zeiten?, WuB 1/2005, 34-40.39, unter Abänderung der unzutreffenden Wiedergabe von syr. *Mehagrāīē* (»Hagar-Leute«?) als »Muslime«. Der Begriff Muslim erscheint in syrischen Texten des 7./8. Jhs. als Bezeichnung der arabischen Eroberer *nicht*. Vgl. Nau, F., Les Arabes Chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII au VIII siècle, 1933, 133). Vgl. Hoyland, R. G., Jacob of Edessa on Islam, in: Reinink, G. J.; Klugkist, A. C. (Hg.), After Bardasian (FS H. J. W. Drijvers), 1999, 149-160, hier 156f. Hoyland scheint jedoch an eine Kenntnis des Korantextes durch Jakob v. Edessa zu denken.

44 Vgl. Reinink, G. J., 1993, 185 (dort auch Literatur).

45 Roggema, B., A Christian Reading of the Qur'an: the Legend of Sergius-Bahira and its Use of Qur'an and Sira, in: Thomas, D. (Hg.), Syrian Christians under Islam, 2001, 57-73, hier 70.

46 Vgl. Hamdan, O., Studien zur Kanonisierung des Korantextes, Wiesbaden 2006, 135-174, hier 141.

muṣḥaf.⁴⁷ Es war also der Text der Felsendomschrift, der von den zeitgenössischen Christen früh rezipiert und kritisiert wurde, nicht nur weil man sie als unvereinbar mit den eigenen Ansichten empfand⁴⁸, sondern weil sie – so meine These – den gewohnten status quo der christologischen Diskussionen aus den ersten 50 Jahren der arabischen Herrschaft veränderte. Wenn es einen solchen früheren status quo aber gab, muss weiter gefragt werden: Worin bestand er, welche Texte des heutigen Koran beschreiben ihn, und in welchem Verhältnis steht die Felsendomschrift zu diesen (älteren) Texten?

Die Felsendomschrift und die Redaktion des entstehenden Koran

Wie A. Neuwirth bei anderer Gelegenheit zu Recht kritisierte⁴⁹, kommt bei den Arbeiten H. Busses das Verhältnis der älteren Inschriften am Felsendom zur gleichzeitigen Entstehungsgeschichte des Korantextes kaum in Blick. Auch O. Grabar postuliert die Untersuchung dieses Verhältnisses, ohne sie selber vorzunehmen. Für Y. Nevo und J. Koren sowie für Chr. Luxenberg und K.-H. Ohlig kommt dagegen hauptsächlich der Weg von der Inschrift zum Koran in Betracht, da die Inschrift als älter angenommen wird. Auch A.-L. de Prémare sieht in der Felsendomschrift das Zeugnis einer älteren Überlieferung der in ihr enthaltenen Korantexte. Bei der Einfügung in die Komposition der Suren sei die aus der Inschrift bekannte ältere Version redaktionell überarbeitet worden, wodurch sich die beschriebenen leichten Textabweichungen erklären. A.-L. de Prémare schreibt dabei der bekannten Neuausgabe des *muṣḥaf* durch ʿAbd al-Malik eine größere Bedeutung für die Fortschreibung der Texte und für die Redaktion der einzelnen Suren zu. »L'époque de ʿAbd al-Malik semble donc avoir marqué une étape décisive dans la constitution de ces textes. Ceux qui figurent sur le Dôme du Rocher en sont, en quelque sorte, les premiers manuscrites datables de façon cer-

47 Vgl. De Prémare, A.-L., ʿAbd al-Malik b. Marwan et le processus de constitution du Coran, in: Die dunklen Anfänge, 2005, 179-211. Johannes von Damaskus äußert sich aber ähnlich wie die oben genannten syrischen Theologen: »Noch einmal sagen wir ihnen (den Ismaeliten): ›Ihr sagt doch (selbst), dass Christus Logos Gottes und Geist (Pneuma) ist, wieso tadelt ihr uns dann als Beigeseller?‹« (Über die Häresien, Kapitel 100, in: Die Schriften des Johannes von Damaskus, Bd. IV, Liber de haeresibus. Opera polemica, hrsg. von Bonifatius Kotter (PTS 22), Berlin, New York 1981, 60-67). Zitat aus: Ohlig, K.-H., Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur »unter islamischer Herrschaft«?, in: ders. (Hg.), Der frühe Islam, 2007, 223-326, 302.

48 Gegen K.-H. Ohlig (2007, 256) kann ich in der Apologetik des eigenen byzantinischen Bekenntnisses im Hodegos des Athanasius vom Sinai keine positive Wertung zur Christologie des ʿAbd al-Malik erkennen. Athanasius sichert sich nur gegen ein Missverstehen seiner Position ab, zum Inhalt der Felsdominschrift selber nimmt er keine Stellung, so dass eine »positive« Wertung nur aus deren Nichterwähnung abgeleitet werden kann.

49 Vgl. Neuwirth, A., Erste Qibla – Fernstes Masgid: Jerusalem im Horizont des historischen Muhammad, in: Hossfeld, F.-L. (Hg.), Zion – Ort der Begegnung (FS L. Klein), 1993, 227-270, 268f.

taine»⁵⁰. Damit aber wären die redaktionelle Endbearbeitung der behandelten Texte und ihre Einfügung in die Komposition der Suren durch den Kontext des Zusammenlebens mit den Christen des Orients im ausgehenden 7. Jh. AD bestimmt: »C'est, en tout cas, à Jérusalem, lieu emblématique du christianisme oriental, que la polémique islamique anti-trinitaire et christologique telle qu'elle s'exprime dans les inscriptions du Dôme du Rocher, a son véritable *sitz im leben*»⁵¹. Da wir auch mit den ältesten Koranmanuskripten kaum vor die Zeit ʿAbd al-Maliks kommen, lässt sich diese These schlecht falsifizieren.

Tatsächlich fällt auf den ersten Blick auf, dass die meisten Texte der Felsendomschrift an ihrem kanonischen Ort Sonderpositionen einnehmen: *Eigenständig* ist Sure 112, da der Text eine ganze Sure wiedergibt. *Abständig* ist der aus Sure 19 bekannte Text, da Sure 19:33-40 eine metrisch abgegrenzte Einheit gegenüber der restlichen Sure bilden. *Randständig* sind Sure 17:111, Sure 64:1 und Sure 57:2 als jeweils letzte oder erste Verse ihrer Suren. *Randständig* ist aber auch Sure 4:171 als erster Vers eines selbständigen, metrisch abgegrenzten Sinnabschnitts zu Ende der Sure. Lediglich der heute aus Sure 3:18f. bekannte Text scheint unauffällig in das Gesamt der Einheit Sure 3:2-19 eingebettet zu sein. Allein dieser Anfangsbefund lässt es geraten erscheinen, den kanonischen Ort der einzelnen Texte bei ihrer folgenden inhaltlichen Analyse im Sinne der redaktionskritischen Frage genau in Augenschein zu nehmen und erst danach die für dieses Kapitel zu erwartenden Thesen abzuleiten.

Ältere performative Divergenztexte in der Felsendomschrift

Ein Bezug auf die vorkoranische mündliche Tradition in Sure 112

Auf die Bedeutung von Sure 112 für die Inschriften an der Außenseite des inneren Oktagons, sowie am Nord- und am Osttor ist bereits hingewiesen worden. M. Kropp⁵² hat in Sure 112 eine dreigliedrige anti-trinitarische Kurzformel rekonstruiert, die er vorkoranisch – also vor Beginn der Verschriftlichung der Offenbarung – verortet. Der Text beginnt nach dieser Rekonstruktion mit der ursprünglich syrischen Phrase ܘܗܘ ܐܠܗܐ ܘܗܘ ܐܠܗܐ ܘܗܘ ܐܠܗܐ (*Allāhā ḥad* »God, solus [dominus]), deren arabische Transliteration الله احد (*[huwa] l-lāhu ʿaḥad*) zu Problemen in Grammatik und

50 Prémare, A.-L., *Les fondations de l'Islam*, 2002, 299. Der Verfasser weist an gleicher Stelle darauf hin, dass die Hadithenliteratur die in der Felsendomschrift erscheinenden Verse nicht explizit als Teile des *Koran* zitiert.

51 De Prémare, A.-L., *Le processus de constitution du coran*, in: Ohlig, K.-H.; Puin, G.-R. (Hg.), *Die dunklen Anfänge*, 2005, 179-211, 185-189.

52 Vgl. zum folgenden: Kropp, M., *Tripartite, but Anti-trinitarian Formulas in the Qurʾānic Corpus, Possibly Pre- Qurʾānic*, in: Reynolds, G. (Hg.), *New Perspectives on the Qurʾān: The Qurʾān in its Historical Context 2* (Routledge Studies in the Qurʾān), 2011, 247-265.

Verständnis führt. Deswegen wird im späteren koranischen Text eine erklärende Glosse *الله الصمد* (*al-lā-hu ṣ-ṣamad*) zugefügt. Hieraus ergibt sich der durchlaufende Text: *ʾAllāhā ḥad* / (*al-lā-hu ṣ-ṣamad*) / *lam ya-lid wa-lam yū-lad* / *wa-lam ya-kun la-hū ka/ā-fū ʾa-ḥad*.⁵³

M. Kropp sieht für Sure 112 sowohl einen direkten Bezug auf performativ formulierende christliche Glaubenstexte – nämlich auf die ersten beiden Glaubensartikel des christlichen Credo – als auch eine kurz gefasste, sloganhafte Abwehr derselben. Wie aus der Überlieferung des *Muqātil Ibn Sulaymān* deutlich wird, formulierte auch die frühe christliche Gegnerschaft der Glaubenden ähnliche dreigliedrige »protrinitarische Slogans«: *lā šarīka lak / illā šarīka huwa lak / tamli-ku-hū wa-mā malak*.⁵⁴ («Keiner ist Dir Teilhaber / Außer Deinem einzigen Teilhaber / welchen Du selbst eingesetzt hast über alles, was er beherrscht»). Die Diskussion einer »Teilhaberschaft« und »Vergleichbarkeit« Gottes auf der Außenseite der Inschrift ist somit bereits in der frühesten Polemik zwischen den »Arabern« und den »Kirchen des Orients« nachweisbar. In einer Zeit, die noch keinen geschriebenen Korantext kannte, dienten sie nach M. Kropp als »religio-political slogans – a to be shouted in the streets of Mecca against religious adversaries or opponents – deriving from extra- and possibly pre-Qurʾānic materials. They were received and incorporated — but not without deep changes obfuscating their original structure and meaning — in the later authoritative version of the text« (a. a. O.). Die Felsendominschrift gibt den Text aus Sure 112 aber bereits als viergliedrige Formel mit der Ergänzung (*الله الصمد*) wieder.

Sure 17:111 als dreigliedrige performative Kurzformel

Ein weiteres Beispiel für eine alte dreiteilige anti-trinitarische Formel findet M. Kropp in einer Rekonstruktion von Sure 72:3: *ʾInna hū taʿālā ḥad⁵⁵ / rabb[a]nā mā [i]ttaḥad / ṣaḥaba wa-lā walad⁵⁶* («He – exalted be Him – is one [unique] / Our Lord hath not taken / neither companions nor son!«). Auch der aus Sure 17:111 bekannte Text an der Außenseite der Felsendominschrift geht meines Erachtens auf eine dreigliedrige Form zurück, die allerdings keinen durchgehenden Endreim aufweist: *lam yattaḥiḍ waladan / wa-lam yakun lahū šarīkun (fī l-mulki) / wa-lam yakun lahū waliyyun (mina d-dulli)*, («Er hat keinen Sohn / Es ward ihm kein Teilhaber [an der Königsherrschaft] / es ward ihm kein Erretter [aus dem Elend]«). Der Text verbindet die Abwehr der »Teilhaberschaft« *širk* mit der Abwehr der »Sohnschaft«. Hierbei scheint die Formulierung *lam yattaḥiḍ waladan*

53 *الله الصمد* \ لم يلد ولم يولد \ لم يكن له كفوا احد

54 لا شريك لك \ الا شريكا هو لك \ تملكه وما ملك

55 Das aus dem Syrischen entlehnte *حد* ist an dieser Stelle als durch seine ältere Verwendung in Sure 112 bekannt vorzusetzen.

56 انه تعالى حد \ ربنا ما اتخذ \ صحبة ولا ولد

eine fest geprägte Wendung zu sein, die im Koran öfter wortgleich erscheint (vgl. Sure 25:1 in einer ähnlichen Konstruktion). Erweitert wird dies um die Motive der »Königsherrschaft« (*mulk*), die Gott nicht mit einem »Sohn« teilen kann.⁵⁷

Weiterhin wird das Motiv des »Erretters aus dem Elend« variiert. *Muqātil ibn Sulaimān* weist zur Stelle explizit darauf hin, dass mit der Formulierung *wa-lam yakun lahū waliyyun mina d-dulli* Bezug auf ein älteres islamisches Stoßgebet genommen wird, dessen Text er jedoch leider nicht überliefert⁵⁸. Nun ist *المذل* einer der 99 schönen Namen Gottes, doch die Semantik passt nicht recht in den von *Muqātil ibn Sulaimān* genannten Kontext eines Stoßgebetes beim Erschrecken⁵⁹. Eher ist ein Stoßgebet vom Typ eines »*miserere Domine!*« zu erwarten. In eben diesem Gebets-Kontext steht auch *hebr.* מַלְאָכָה an zwei prominenten biblischen Stellen, in denen der *Messias* als Retter aus der Hilflosigkeit, Herrscher eines endzeitlichen Friedensreiches und Erlöser aus dem Elend, beschrieben wird.⁶⁰ In christlicher Auslegung werden beide Passagen auf die Wiederkehr Jesu als messianischer König und Weltenherrscher gedeutet. Das Stoßgebet des *Muqātil ibn Sulaimān* könnte daher folgende anti-christliche Spitze besessen haben: *Ich wende mich an Allah als Erretter aus dem Elend (und nicht wie Ihr an den göttlichen Messias).*

In der Felsendomschrift und in Sure 17:111 ist die dreigliedrige Form von zwei Preisungen (*tasbīḥ* und *takbīr*) gerahmt, wodurch sich ein Endreim vom Typ a/b/b/a ergibt. A. Neuwirth⁶¹ schlägt den Vers in dieser Form wohl zu Recht der frühen ritualisierten Gebetspraxis zu. An seinem kanonischen Ort wirkt der Vers Sure 17:111 aber seltsam unverbunden. Das in den Versen 107.109.110.111 mehrfach wiederholte *qul!* (»sprich!«) zeigt eine herausgehobene Bedeutung dieser Sequenz, die zudem mehrfache abrupte Wechsel der Erzählgegenstände bietet. Die angrenzenden Verse vermitteln den Eindruck von Erläuterungen oder Rubriken zur Gebetspraxis der vorausgehenden Einheit Sure 17:2-106, die durchgehende Rhythmen und Themenstränge aufweist. So entsteht auf der Ebene der Komposition, wie A. Neuwirth es beschreibt, ein durchaus schlüssiger Gesamttext.

57 Als prominenter christlicher Vergleichstext fordert Heb 1 im Rückbezug auf die Psalmen genau diesen Anspruch für Jesus ein, vgl. Ps 110; Heb 1,13: »Es sprach der HERR zu meinem HERRN: Sitze mir zur Rechten!«, und Ps 45G und Heb 1,8: »Dein Thron, o GOTT, steht für immer und ewig«. Ob ein direkter Bezug von Sure 17:111 zu Heb 1 besteht, ist schwer nachzuweisen, tatsächlich beginnt der Surenvers, wie auch Sure 112 etc., mit der Abwehr der Gottessohnschaft, deren Schriftnachweis nun wiederum den Hebräerbrief beschäftigt: »Mein Sohn bist Du, heute habe ich Dich gezeugt« Ps 2,7 (vgl. 2 Sam 7,14; Heb 1,5).

58 Vgl. *Muqātil ibn Sulaimān* II.277: *كما يلتمس الناس النصر ان فاجأهم أمر يكرهونه* (»so wie die Leute um die Hilfe rufen, wenn ihnen überraschend etwas zustößt, was sie verabscheuen«).

59 Der *Lisān al-ʿArab* definiert das Wort folgendermaßen: *المذل: هو الذي يلحق الذل عن يشاء من عباده وينفي عنه*. أنواع العز جميعها. Dies würde eher nach einem Stoßgebet gegen Feinde des Beters klingen, deren Erniedrigung er von Gott erfleht (»Ich nehme meine Zuflucht zu Gott, dem Erniedriger!«).

60 Ps 72,13: *יְהוָה עֲלֵדָל* »Er birgt den Hilflosen in seinem Schutz«; vgl. Jes 11,4 »... er richtet die Hilflosen gerecht«.

61 Vgl. zum folgenden Neuwirth, A., 1993, 240-258.

Trotzdem können die rahmenden Verse des Anfangs und des Abschlusses ein unabhängiges Vorleben gehabt haben. So sieht J. van Ess⁶² den einleitenden Vers von Sure 17:1 als unabhängig entstanden an. Dies gilt meiner Meinung nach auch für 17:111 am Schluss der Sure. Der Vers führt die Diskussion von Sure 17:105-109 nicht weiter, welche die Vollständigkeit und Schönheit der koranischen Offenbarung preisen. Er nimmt aber auch nicht direkt auf Sure 17:110 Bezug, wo eine Ausgewogenheit des täglichen Gebets gefordert wird. Insbesondere verleiht ihm die inliegende dreigliedrige Formel einen völlig anderen Rhythmus als den Versen 17:2-106.

Im Ergebnis scheinen die aus Sure 112 und Sure 17:111 bekannten Texte der Felsendomschrift auf ältere, teils vorkoranische Formeln zurückzugehen. Hinter Sure 112 steht wohl ein knappes dreigliedriges Traditionszitat, das man wie einen Slogan den Gegnern »um die Ohren schlagen« konnte. Sure 17:111 entstammt in ihrer ursprünglich ebenfalls dreigliedrigen Form wohl der älteren Gebetstradition. Eventuell geht der Vers auf ein vorkoranisches Stoßgebet zurück. Beide Texte setzen sich als Divergenztexte mit prominenten christlichen Apologien und Textverweisen auseinander, die wohl ebenfalls der performativen Tradition entstammen. Beide Texte sind für ihre Motive stilbildend, wie die häufige Verwendung des Textes von Sure 112 auf Grabsteinen etc. bereits der frühen arabischen Epoche und die formelhafte Verwendung des *lam yattahid waladan* (Sure 17:111; 25:1) bezeugen.

Die argumentative Mitte der Felsendomschrift als Divergenztext

Der aus Sure 4:171f. bekannte Text: Eine christologische Konsensformel?

Die Inschrift setzt an der Innenseite des inneren Oktagons mit der rahmenden Angabe des »Titels« oder Hauptthemas ein, welche insgesamt sechsmal erscheint: *lā ʿilāha ʿillā llāhu waḥdahu lā šarīka lahu* (»Kein Gott außer Allāh allein, er hat keinen Teilhaber«). Danach folgen zwei Eulogien, deren Text wir heute aus Sure 64:1, Sure 57:2 und Sure 33:56 kennen, und die am Ende der Inschrift an der Außenseite des Oktagons wiederholt werden. Es ist Y. Nevo / J. Koren zuzustimmen, dass der Terminus *šarīk* hier gegen die im Christentum angenommene synergetische Gemeinschaft Gottes mit Jesus Christus geht⁶³ – alles andere macht im Kontext der Inschrift auch wenig Sinn.

Die »argumentative Mitte« auf der Innenseite der Felsendomschrift beginnt mit einem Text, den wir wortgleich aus Sure 4:171 kennen: *yā-ʿahla l-kitābi lā taʿlū fī dīnikum wa-lā taqūlū ʿalā llāhi ʿillā l-ḥaqqā ʿinnamā l-masīḥu ʿisā bnu maryama*

62 Vgl. van Ess, J., *Le prémices de la théologie musulmane*, 2002, S. 47f.

63 Vgl. Y. Nevo / J. Koren, 2003, 276f.

rasūlu llāhi wa-kalimatuhū ʾalqāhā ʾilā maryama wa-rūḥun minhu fa-ʾāminū bi-llāhi wa-rusulihī wa-lā taqūlū talāṭatun-i ntahū ḥayran lakum ʾinnamā llāhu ʾilāhun wāḥidun subḥānahū ʾan yakūna lahū waladun lahū mā fī s-samāwāti wa-mā fī l-ʾarḍi wa-kafā bi-llāhi wakīlan

Eine Abweichung⁶⁴ vom heute bekannten Standardtext des Koran ist jedoch erwähnenswert: Für das schwierige *lā taʿlū fī dīnikum* («Überhebt Euch nicht in Eurem *dīn*?!») schlägt Chr. Luxenberg⁶⁵ eine syro-aramäische Lesart ܠܐ ܬܥܠܘ ܦܝ ܕܝܢܝܟܘܡ (*aʿlī bḏīnā*) vor und übersetzt entsprechend: »*Verfehlt Euch nicht in Eurem Urteil*«. Y. Nevo und J. Koren wählen »the correct way of behaving«⁶⁶ oder lassen den Begriff unübersetzt. Verständlich erscheint mir, dass *dīn* hier nicht als abgegrenzte »Religionsgemeinschaft«, im Sinne der späteren Entgegensetzung des historischen Islam zu den christlichen Kirchen verstanden werden kann (s. oben). Vielleicht kommt man der Sache mit der klassischen römischen Definition noch am nächsten, welche *religio* im doppelten Sinne als Hinwendung zur göttlichen Transzendenz (Laktanz) und als sorgsame Observanz der damit verbundenen liturgischen und heilsethischen Regeln (Cicero) versteht.

Nach einem Vorschlag von E. Gallez⁶⁷ bezieht sich der Begriff *ʾahl al-kitāb* auf das historische Buch par excellence, die Tora. In der Felsendomschrift (und im Koran) wären mit diesem Begriff also die »Leute der Tora« angesprochen – und zwar nur die Juden, nicht die Christen.⁶⁸ Daher sei der erste Teil des Verses (Sure 4:171a) als eine separate Mahnung an die rabbinischen Juden zu verstehen, die zur Anerkennung des Messias Jesus aufgefordert würden, und erst das folgende unpersonale »Ihr« des aus Sure 4:171b bekannten Versteiles würde sich gegen solche (orthodoxen) »Christen« richten, welche das trinitarische Dogma bekennen. Der Bereich der intendierten Glaubensaussage wäre entsprechend jenseits der rabbinisch-jüdischen und der großkirchlich-christlichen Position zu verorten. Darüber hinaus habe ʿAbd al-Malik gegenüber den Christen des Orients einen unbestimmten »Ökumenismus« gepflegt.⁶⁹ Skeptisch macht mich, dass diese Identifikation des *ʾahl al-kitāb* in Sure 4:171 erst aufgrund einer eingetragenen Kon-

64 Der Korantext von 4:171a lautet: يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم.

65 Vgl. Luxenberg, Chr., 2005, 127.136. Für *ta* einfach halte ich es dagegen, die koranische Variante von 4:171 *lā taḡhlū fī dīnikum* als eine sekundäre Verschreibung zu erklären, auch wenn E. Gallez (2008, 184) diesen Vorschlag bestätigend aufgreift.

66 Vgl. Nevo, Y. / Koren, J., 2003, 278.

67 Vgl. Gallez, E., »Gens du Livre« et Nazaréens dans le Coran: qui sont les premiers et à quel titre les seconds en font-ils partie?, OrChr 92 (2008) 174-186, hier 184f.

68 »Selon le texte originel du Coran, il apparaît ainsi que les chrétiens, pas plus que les musulmans, ne sont jamais dits être *gens du Livre*« (E. Gallez, 2008, 185).

69 Vgl. Gallez, E., Le messie et son prophète. Tome II – Du Muḥammad des Califes au Muḥammad de l'histoire, 2005, 99-107.

jektur möglich wird, deren Notwendigkeit nicht aus dem Text selber abzuleiten ist.⁷⁰ Für mein Verständnis wendet sich auch der erste Versteil an Christen.

Der weitere Text des Verses bietet keine philologischen Schwierigkeiten: »Der Messias Issa, Sohn der Maria, ist Gesandter Gottes, Sein Wort, das ER der Mariam injiziert (in sie hinein gegeben) hat und Geist von IHM«. Jesus wird anhand des soteriologischen Wirkens Gottes in ihm und an ihm besonders hervorgehoben: Während die ersten Propheten eine Botschaft von Gott erhielten (vgl. 4:163), sprach Mose direkt mit Gott (vgl. 4:164 und Ex 31). Jesus dagegen ist das Wort Gottes. Anders als die auf mehrfache Art verstehbare Erzählung in Sure 3:45, in der an Mariam ein »Wort von IHM« (bi-kalimatīn minhu) gerichtet wird, dessen Name Jesus ist, formuliert Sure 4:171 wie eine dogmatische Formel, die christologische Titel benennt. War der aus Sure 4:171f bekannte Text also als eine Art christologische Konsensformel gegenüber den Kirchen des Orients zu Ende des 7. Jhs. AD gedacht?

Die Analyse dieser koranischen Titel Jesu ist von anderer Seite gründlich geführt worden⁷¹. Es zeichnet sich ein breiter Konsens ab, welcher die Bezeichnungen »Gesandter Gottes, Wort Gottes, Geist von ihm, Diener Gottes« in den Rahmen einer (ost)syrischen »Erwählungschristologie« einpasst. Seltsam ist nur, dass maßgebliche (ost)syrische Theologen, die diese Erwählungschristologie ja auch im 7./8. Jh. AD noch vertraten, zu den ersten gehörten, die eben diese Aussagen der Felsendomschrift deutlich ablehnten (s. oben). Es wird wohl damit zu tun haben, dass die früheren christologischen Konvergenztexte, die zu dieser Zeit bereits vorlagen – z. B. Sure 3:33-59 - in der Felsendomschrift keine Berücksichtigung mehr finden. Vielmehr bricht die christologische Aussage nach der ersten Vershälfte von Sure 4:171 abrupt ab und wird in eine Ablehnung der christlichen Theologie (Gotteslehre) überführt: »So glaubt an Gott und sagt nicht: Drei (...) Allah ist Gott und ist EINER, er hat keinen Sohn (...) und keiner ist für Gott Mittler«. Hiermit wird ein deutlich polemischer Kontrapunkt gesetzt: GOTT ist nicht »Drei«, ER ist EINER, ER hat keinen Sohn, ER braucht keinen Mittler. Der aus Sure 4:171 bekannte Text drückt somit die Ablehnung der christlichen

70 Diese Form einer Konjektur des Textes aufgrund einer übergeordneten Konzept-Idee habe ich bei E. Gallez am Beispiel von Sure 61:6 schon einmal kritisiert (vgl. F. van der Velden, 2008, 137f.). Die von E. Gallez für die Grundschrift des Korans angenommene Christologie der Nazoräer gibt für die weitere Betrachtung der Christologie der Felsendomschrift übrigens wenig her. Die *Naṣārā* befinden sich in der Felsendomschrift in einem eigentümlichen Loch des Schweigens, wohl weil sie nach E. Gallez bereits zur Mitte des 7. Jhs. AD aus der offiziellen »arabischen« Theologie verdrängt wurden (vgl. Gallez, E., 2008, 177)?

71 Die unterschiedlichen theologischen Analysen des deutschsprachigen Bereichs sind komplett aufgelistet in: Bauschke, M., Jesus – Stein des Anstoßes, 2000, 280-420. Aus der neuesten Literatur vgl. weiter: Kuschel, K.-J., Juden, Christen und Muslime, 2007, 473-512; Küng, H., Der Islam, 2006, 588-620; Ohlig, K.-H., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, in: ders.; Puin, G.-R. (Hg.), Die dunklen Anfänge, 2005, 366-405; ders., 2007, 327-376.

Vorstellung der Trinität (vgl. Sure 5:73), der Gottessohnschaft⁷² und der Mittler-schaft (wakīl) Jesu aus, welche allen Großkirchen des Orients als Parameter zum Verständnis der genannten christologischen Titel dienten. Damit ist für christliche Ohren eigentlich alles gesagt.

Auffällig sind die zahlreichen kotextuellen Bezüge von Sure 4:171 zum Text von Sure 5:72-77⁷³. Diese Einheit spezifiziert den komplexen Terminus *kafara*, der auch in der Felsendomschrift (vgl. Sure 3:19) und in ihrem direkten Bezugsfeld (vgl. 19:37, s. unten) erscheint. Als *kafara* (*kufr*)⁷⁴ wird in Sure 5:72 die Vergottung des Messias Jesus beschrieben, gegen die der historische Jesus sich angeblich verwahrt habe. Die dazu in Sure 5:72 angeführte Selbstbezeugung Jesu ist wortgleich aus Sure 19:36 und damit auch aus der Felsendomschrift bekannt: »Gott ist mein und Eurer Herr, also glaubt an IHN!« (s. unten).⁷⁵ Deutlich wird das Bekenntnis zur Gottheit Jesu als *širk* bezeichnet, die eigentliche Titel- und Themenangabe der Felsendomschrift. Auf ein solches Vergehen steht Strafe. Anschließend wird *kufr* in Sure 5:73 als eine Gottesvorstellung beschrieben, die in Ihm »den, der Drei vollmacht«, also einen von dreien sieht.⁷⁶ Anders als Sure 5:72-77 steht Sure 4:171 nicht im Textzusammenhang einer solchen polemischen Erzählung, der Vers formuliert dogmatisch nüchtern: »Sagt nicht DREI!«.

Als weitere kotextuelle Bezüge zu Sure 4:171 führt Vers 5:75 den Begriff des »Gesandten« für Jesus an, und in Vers 5:77 liegt die einzige koranische Parallele der oben besprochenen Wendung *lā taghlū fī dīnikum* vor. Nebenbei bemerkt ist in diesem Vers der Ausdruck *ahl al-kitāb* für mein Verständnis deutlich auf die Christen bezogen, es sei denn man löst wie E. Gallez den Vers aus seiner Sinn-einheit 5:72-77 heraus und betrachtet ihn isoliert.⁷⁷ Die in diesen Punkten sehr genaue Kompositionsanalyse von M. Cuypers bezieht 5:77 aber deutlich auf den vorausgehenden Kontext von Sure 5:72-77.⁷⁸

An seinem kanonischen Ort passt der aus Sure 4:171 bekannte Text durchaus in die Thematik von Sure 4:136*-169: Das Wort Gottes in Jesus verdeutlicht auch

72 Dagegen wurde im älteren Konvergenztext von Sure 3:45 die zweite Hälfte des biblischen Zitats Lk 1,32 mit der Gottessohnproklamation lediglich unkommentiert weggelassen, vgl. van der Velden, F., 2007, 180-182.

73 Vgl. zum folgenden: Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mā'ida*, 2007, 263-286.

74 Eine moderne islamische Behandlung auf Grundlage der relevanten Koranstellen findet sich bei: Behr, H. H., *Wer sind denn die Ungläubigen? Eine Antwort aus muslimischer Perspektive*, Zeitschrift für Religionslehre des Islam 3 (2008) 26-32.

75 Im Sinne der Erzählung von Sure 5:72-77 richtet sich Jesus direkt an die Kinder Israels, der dogmatische Vorwurf richtet sich aber an die späteren Christen; vgl. Gallez, E., 2008, 180.

76 M. Cuypers (2007, 272f) diskutiert, ob es sich bei der Formulierung um die Aufnahme einer frühen innerchristlichen Polemik handeln kann, welche noch Tabarī bekannt zu sein schien, oder ob sich ein Bezug zu liturgischen Hymnen der syrischen Kirchen herstellen lässt; vgl., Griffith, S. H., »Christians and Christianity,« in Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (6 vols.; Brill: Leiden, 2001-2006), vol. I, pp. 307-316.

77 Vgl. E. Gallez, 2008, 185.

78 Vgl. M. Cuypers, 2007, 272f.

denen die Botschaft, welche an das geschriebene Wort und (eventuell) an das Wort Gottes zu Mose nicht glauben. Es gibt nach meiner Meinung aber etliche Argumente dafür, dass er ursprünglich nicht zu dieser Einheit gehört hat: Die Klimax der Argumentation ist mit der Bezeugung Gottes bereits in 4:169 erreicht, und die Einheit ist mit einer Strafandrohung abgeschlossen. In den Schlussversen der Sure wechselt das Metrum zwischen den Versen 4:170.171.172.173 mehrfach und bis zum Surende in Vers 176 gibt es noch einmal einen Themenwechsel. Alternativ wäre zu überlegen, ob beide Verse 4:171.172 mit einer Überleitung und einer Ausleitung (Sure 4:170.174) sekundär in die Komposition von Sure 4 eingefügt wurden, um die Funktion eines verstärkenden und konkretisierenden Kommentars zum Vorgesagten wahrzunehmen.

Unter dem Strich scheint Sure 4:171 eine Zusammenstellung der wichtigsten christologischen Titel zu sein, welche sowohl in den früheren koranischen Konvergenztexten als auch in der christlichen (ost)syrischen Erwählungschristologie eine bedeutende Rolle spielen. Der kotextuelle Bezug des Verses zu 5:72-77 ist dabei deutlich, wahrscheinlich ist 4:171 der jüngere Text, der aus der Erzählung 5:72-77 eine knappe dogmatische Formulierung formt, welche sich die narrative Polemik ihrer Vorlage spart. Sure 4:171 dürfte damit aber die Einschätzung der christlichen Glaubensaussage über Jesus als kufr bereits gekannt und akzeptiert haben. Die theologische Spitzenaussage der Wort-Gottes-Proklamation für Jesus wird in Sure 4:171 aus dem mehrfach verstehbaren narrativen Zusammenhang in Sure 3:45 herausgelöst, dogmatisch einengend umformuliert und dabei in ihrer Bedeutung für die Gotteslehre stark eingeschränkt. Vers 4:171 ist dabei wohl nicht nur jünger als sein Kotext in Sure 5:72-77, sondern auch jünger als sein kanonischer Kontext in Sure 4:136*-169. Ich halte es auch für wahrscheinlich, dass Vers 4:172 bereits vorlag⁷⁹, bevor Vers 4:171 spät in der Redaktionsgeschichte der koranischen Literatur entstand. Das Bemühen, narrative koranische Texte dogmatisch korrekt zu fixieren und die systematisierende Präsentation christologischer Titel weisen bereits sehr in die gleiche theologische Richtung, welche später in der Felsendomschrift Gestalt annimmt.

Der aus Sure 19:33-36 bekannte Text: Eine redaktionelle Radikalisierung der Aussage von Sure 19:35a

Die zweite Hälfte der »argumentativen Mitte« entspricht mit wenigen Ausnahmen dem aus Sure 19:33-36 bekannten Text. Dessen einleitende Segensformel wird in der Felsendomschrift *über* Jesus gesprochen, in Sure 19:33 aber in direkter Rede von Jesus selber geäußert, da sie dort Teil einer längeren Selbstbeschreibung Jesu ist (Sure 19:30-33). Zwischen beiden Versionen wurde also die

79 Der Vers erscheint übrigens auch in der erwähnten Bauinschrift der 'Amr ibn al-'Āṣ-Moschee in Kairo.

Anrederichtung verändert.⁸⁰ In Sure 19:34 beginnt der Text mit einer Formulierung, die deutliche Anklänge an Sure 3:60 besitzt: *dālīka ʿīsā bnu maryama qawlu l-ḥaqqi llaḏī fihi tamtarūna*. In der Felsendomschrift ist der Text in direkter Anrede (2. Pl. masc.) gehalten. In Koran 19:34 steht dagegen die 3. Person pluralis (mit Anredewechsel gegenüber dem Vorvers). Mehrere ältere Lesarten kennen diese Abweichung der Felsendomschrift aber auch als koranischen Text von Sure 19:34. Darüber hinaus liegen für diesen Vers auffällig viele Varianten alternativer Lesarten vor.⁸¹ Der genaue Wortlaut und die Anrederichtung des Textes der koranischen Version scheinen also in der frühen Zeit durchaus diskutabel gewesen zu sein.

Sure 19:35a - *mā kāna li-llāhi ʿan yattaḥiḏa min waladīn subḥānahū* - zeigt dagegen keine Textabweichungen zwischen Felsendomschrift, kanonischem Text und den bekannten älteren Lesarten. Dafür birgt der Vers eine textkritische Entdeckung: Palimpsest DAM 01-27.1 Folio 19v. ist eine alte unveröffentlichte Handschrift aus der großen Moschee von Sanaa.⁸² Während die jüngere Überschreibung den Text von Sure 19:35a(34) in der uns bekannten Form bietet, formuliert die unterliegende Schrift anders, und zwar: *mā kāna li-llāhi ʿan yattaḥiḏa waladan subḥānahū*. Diese Variation erscheint ansonsten nirgendwo in den bekannten alternativen Lesarten. Da durch den Palimpsest die relative chronologische Ordnung aber deutlich ist, haben wir es hier wohl mit dem seltenen Handschriftenbeleg einer gegenüber der kanonischen Variante und der Felsendomschrift *älteren* literarischen Vorstufe des Verses zu tun. Während sich diese ältere Formulierung noch eng an das oben beschriebene Motiv von Sure 17:111 hält⁸³ - »Gott hat *keinen Sohn*« (ولدًا - *waladan*) - wird in der Felsendomschrift und in der späteren kanonischen Version von 19:35a der Ton deutlich zugespitzt: »Gott hat absolut *nichts* von einem Sohn« oder »Gott hat *nichts Sohnhaftes* an sich« (من ولدٍ *min waladīn*). Die alte, bereits aus 17:111 bekannte formelhafte Wendung, wird damit im Kontext von Sure 19:34-36 pointiert gegen die christliche Inkarnationslehre gefasst, nach der in Jesus Christus menschliche und göttliche Natur sich nahe kommen. Die Argumentation wird also radikalisiert und zugespitzt.

80 Die Versgruppen 19:1-15 und 19:16-33 enthalten zwei durchgängig parallelierte Kindheitsgeschichten über Johannes den Täufer und über Jesus, welche 19:15 durch eine Preisung Johannes des Täufers und in Vers 19:33 durch eine gleichlautende Selbstpreisung Jesu abgeschlossen werden; vgl. van der Velden, F., OrChr 91 (2007) 164-203, hier 165-167.

81 Darüber hinaus kennen mehrere alte Kodizes unterschiedliche Varianten der Wendung قول الحق : Bei Ibn Masʿūd steht قال الحق, bei Ubayy Ibn Kaʿb liest man: ... قيل الحق الذي نلن الناس فيه ... قالوا الله الحق. Vgl. Jeffery, A., Materials for the history of the text of the Quran, Leiden 1937, 58, 145 und 293.

82 Zum folgenden vgl. Puin, E., Ein früher Koranpalimpsest aus Sana II (Dam 01-27.1) – Teil IV, in: Groß, M.; Ohlig, K. (Hg.), Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam, Berlin 2011, 311-402, hier 383. Elisabeth Puin datiert die Schreibunterlage des Codex in das 7. Jh. AD.

83 Vgl. S. 2:116; 25:2 u. ö.

Sure 19:35b-36 im Rahmen der aus Sure 19:34-40 bekannten Texteinheit

Mit Vers 34 zeigt sich in Sure 19 – und auch in der Felsendomschrift – ein metrischer Bruch. Das neue Metrum zieht sich bis Sure 19:40, danach erfolgt der Wechsel zurück zum Metrum der Verse 19:1-33.⁸⁴ Bereits die klassische islamische Interpretation trägt dem Rechnung, indem sie Sure 19:1-33 in das 6. Jahr der Offenbarung, den Rest von Sure 19 dagegen in das 7. Jahr der Offenbarung verortet.⁸⁵ Da Sure 19 ab Vers 41 zusätzlich zur Kindheits- und Familiengeschichte Abrahams übergeht, welche direkt an die Thematik von 19:1-33 anschließt, gibt es durchaus Argumente dafür, dass der aus Sure 19:34-40 bekannte Text selbständig verfasst und redaktionell an seinen kanonischen Platz eingefügt worden sein kann.⁸⁶

Auch von der christologischen Aussage her zeigt Sure 19:34-40 eine andere Ausrichtung als die sehr auf Konvergenzen bedachten Verse von Sure 19:16-33⁸⁷. Der Text von Sure 19:34-40 besitzt zahlreiche kotextuelle Übereinstimmungen mit Sure 43:57-65. Dort findet sich eines der ersten Streitgespräche über Jesus, dessen Gegnern Streitsucht, Uneinigkeit und Parteienbildung vorgeworfen wird (vgl. Sure 21:91-94; 42:11-15). Die klassische Datierung setzt diesen Text parallel zu Sure 19:1-33 an (6. Jahr der Sendung). Es ist also zu vermuten, dass bereits in der frühen Zeit der koranischen Textbildung divergente, kritische Texte neben christologischen Konvergenztexten wie Sure 19:1-32.33⁸⁸ existierten.

Sure 19:35b ist eine wörtliche Parallele zu Sure 3:47 (vgl. 3:59) und setzt sich mit der Art der Erschaffung Jesu durch Gott auseinander: *'iqdā qaḏā 'amran fa-'innamā yaqūlu lahū kun fa-yakūnu* (»Wenn Er eine Sache beschließt, so spricht er: Sei! Und es wird. Gott ist mein und Euer Herr, also dient ihm«). Im frühen Text von Sure 21:91, den auch die klassische Datierung zeitgleich zu Sure 19:1-33 ansetzt, machte die besondere Art seiner Erschaffung Jesus zu einem »Zeichen für die beiden Welten«.⁸⁹ Sure 21 spricht weiterhin vom Geist Gottes in Jesus (vgl. Sure 4:171; 66:12) und betont die Keuschheit Mariens (vgl. Sure 3:42-44), in die hinein Gott »Geist von Uns« einhaucht. Hingegen wird die Erschaffung Jesu in 19:35f. zwar als ein der Erschaffung Adams entsprechendes Wunder bezeichnet, aber damit auch auf ein vergleichbares menschliches Maß zurückgestuft. Er wurde durch den göttlichen Schöpfungsakt - *كن فيكون* - nicht anders erschaffen als z. B. Adam (vgl. Sure 3:47.59), der ebenfalls durch die Einhauchung des gött-

84 Vgl. Paret, R., Kommentar, 324.

85 Vgl. Bazargan, M., Und Jesus ist sein Prophet, 2006, 40 und 41.

86 So bereits Nöldecke/Schwally, Geschichte des Qoran, Bd. 1, 1909, 130.

87 Vgl. Bell, R., The Origin of Islam in its Christian Environment, 1926, 139.

88 Vgl. die freundlichen Einschätzungen der christlichen Umwelt in Sure 23:50; 28:52ff; 29:46; 35:29-32.

89 Der Anklang dieser Formulierung an das jüdisch-christliche, messianische Motiv des *nes 'ammim* (»Zeichen für alle Völker«, vgl. Jes 12,12) ist dabei kaum zu übersehen.

lichen Geistes zum Leben kam.⁹⁰ Bei meiner Analyse des Konvergenztextes von Sure 3:33-59 waren eben diese genannten Textelemente in Sure 3:47.59 als Teil einer späteren korrigierenden Redaktion analysiert worden.⁹¹

In Sure 19:36 ist die Passage *wa-ʿinna llāha rabbī wa-rabbukum fa-ʿbudūhu hādā širāṭun mustaqīmun* (19:36//3:51par) offensichtlich verbunden mit Sure 43:64 (*ʿinna llāha hūwa rabbī wa-rabbukum fa-ʿbudūhu hādā širāṭun mustaqīmun*).⁹² Der Bezug von Sure 19:34-40 auf Sure 43:64ff zieht sich auch durch den Folgetext von Sure 19:37ff, der nicht mehr in der Felsendomschrift erscheint: *fa-ḥtalafa l-ʿaḥzābu min baynihim fa-waylun li-llaḏīna (kafarū min mašhadi yawmin ʿaẓīmīn)*.⁹³ Weiterhin sind Sure 43:63 und Sure 3:50 wörtliche Parallelen. Es ergibt sich so ein kotextuelles Geflecht der Texte aus Sure 3:47.50.51, Sure 19:34-37 und Sure 43:57-65, dessen relative diachrone Ordnung jedoch eindeutig scheint: Sure 43:64f ist aufgrund der besseren Eingebundenheit in die kurze monothematische Sure wohl der gegenüber Sure 19:36f ältere Teil - selbst die klassische islamische Tradition will es so. Da Sure 3:45-59 der jüngste Teil dieser Dreiecksbeziehung ist, wird die Übernahme von Sure 43:64 nach Sure 19:36 und anschließend nach Sure 3:45-59 erfolgt sein. Dabei wurde der große Konvergenztext in Sure 3:45-59 korrigierend überarbeitet.⁹⁴

Ergebnis: Die Texteinheit von Sure 19:34-40 wurde unter Vorlage eines alten argumentativen Divergenztextes (Sure 43:57-65) komponiert. Die kotextuellen Bezüge finden sich insbesondere in den Versen 19:36-37. Auch in den Formulierungen der Verse 19:34-35 hielt sich der Text von Sure 19:34-40 eng an die konventionalisierte Sprache älterer Kotexte (vgl. Sure 17:111; 25:22; 2:116 ...). In dieser Form wurde er auch für die korrigierende Überarbeitung des Konvergenztextes von Sure 3:45-59 benutzt. Der Divergenztext von Sure 19:34-40 wurde dann en bloc hinter den großen Konvergenztext von Sure 19:1-33 eingestellt, dessen konvergente Aussagen somit durch ein redaktionelles Mittel gekontert wurden.⁹⁵ Der Divergenzstrang greift somit redaktionell in Form einer »korrigierenden

90 Die Formulierung findet sich vom menschlichen »Adam« in Sure 15:29//38:72; 32:9. Grundlage ist hier in 19:35 die islamische Version des Adam-Christus-Vergleichs, die eben nicht mehr der christlichen ostsyrischen Adam-Christus-Typologie entspricht.

91 Vgl. van der Velden, F., 2007, 180-182.188.

92 Die Aussage Jesu, dass Gott »mein und Euer Herr« sei, ist übrigens auch neutestamentlich bekannt (vgl. Joh 20,17).

93 Die Textveränderungen in Sure 19:37 stellen dabei gegenüber Sure 43:65 eine dogmatisch definierte Verschärfung dar. Aus den »Verdunklern« (ظلموا), der Begriff zielt eher auf das ungerechte Verhalten, werden in der Felsendomschrift die »*kāfirūn*« (كفروا). Dieser Begriff zielt auf die falsche Glaubensinterpretation der Christen, welche (nach Sichtweise der Felsendomschrift) durch die Inkarnationslehre einen Teil der Glaubenswahrheit zur Person Jesu »verdecken«; siehe oben zum Verhältnis von 4:171 zu 5:72-77.

94 Ähnlich kann es bereits zur Veränderung der älteren Version von Sure 61:6 (Ubayy Ibn Ka'b) zur kanonischen Lesart gekommen sein (vgl. Sure 43:63 بالبيانات عيسى عيسى, vgl. van der Velden, F., 2008, 136ff).

95 Ganz ähnlich wurden wohl zeitgleich dem Text von Sure 3:33-59 die Verse 3:60-64 beigelegt.

Textfortschreibung« auf den Konvergenzstrang über. Erst anschließend wurde in Sure 19:35a die wohl ältere Version (ولدا) ersetzt und damit eine dogmatische Zuspitzung und Verschärfung vorgenommen, durch die sich eine spezifische Abwehr des entscheidenden Punktes der christlichen Inkarnationslehre (من ولد) ergibt. Ich vermute, dass diese Textveränderung um der theologischen Bewegung willen vorgenommen wurde, an deren Ende die Felsendomschrift steht. Offensichtlich wurde diese verschärfende Wendung (من ولد) später allgemein als »kanonisch« akzeptiert, wohingegen bezüglich der geänderten Anrederichtung von Sure 19:34 (siehe oben) beide Lesarten erhalten blieben.⁹⁶

Der aus Sure 3:18f. bekannte Text

Die argumentative Mitte der Felsendomschrift wird durch eine Bezeugung ihrer Aussagen durch Gott abgeschlossen, die wir wortgleich aus dem Text von Sure 3:18f. kennen: *šahida llāhu ʿannahū lā ʿilāha ʿillā huwa wa-l-malāʾikatu wa-ʿulū l-ʿilmi qāʾiman bi-l-qisṭi lā ʿilāha ʿillā huwa l-ʿazīzu l-ḥakīmu * ʾinna d-dīna ʿinda llāhi l-islāmu wa-mā ḥtalafa llaḏīna ʿūtū l-kitāba ʿillā min baʿdi mā ḡāʾahumu l-ʿilmu baḡyan baynahum wa-man yakfur bi-ʿayāti llāhi fa-ʾinna llāha sarīʿu l-ḥisābi.*

Es gibt im Koran nur zwei Stellen, in denen Allah (zusammen mit den Engeln) *etwas* bezeugt (transitives Objekt), nämlich in Sure 4:166 und eben in Sure 3:18f.⁹⁷ In beiden Fällen bezeugt Gott am Ende einer Auseinandersetzung die Verlässlichkeit der herab gesandten Offenbarung (4:166) – und letztlich seine eigene Einzigkeit (3:2.18). In beiden Fällen werden auch die *gleichen Epitheta* für Gott gewählt (*huwa l-ʿazīzu l-ḥakīmu*; vgl. 3:6.18 und 4:165). In beiden Kontexten geht es um ein »Wissen Gottes (oder der Engel)« (*ʿilm*), von dem die Menschen durch die Kette der Bücher – Tora, Evangelium, der *furqān* und die »Mutter der Bücher« (vgl. Sure 3:3-7) – Kenntnis haben. Der *ahl al-kitāb*, den die Felsendomschrift meint (siehe oben), war aber offensichtlich durch das *geschriebene* Wort (*kitāb*) allein nicht zu überzeugen. Daher wird den Christen – so die argumentative Logik der Felsendomschrift – die sichere Kenntnis der Wahrheit nun durch Jesus *als* das Wort Gottes, oder besser: durch das *in* Jesus *sprechende* Wort Gottes (vgl. 4:171) vermittelt. Dies geschieht in Form der aus Sure 19:36 bekannten Eigenrede Jesu, welche in der Inschrift genau vor Sure 3:18f. steht. Diese Unmittelbarkeit der Gottesrede in/durch Jesus mag christlichen Ohren wohlklingen.

96 Letztere betreffen ja auch nicht den Konsonantenbestand (*rasm*) der weitgehend ohne diakritische Punkte geschriebenen ältesten Manuskripte.

97 Sonst wird im Koran Gott als Zeuge überwiegend in der festen Form *kaḏā bi-llāhi šahīdan baini wa-bainakum* (Sure 13:43 und öfter) angerufen. Dies geschieht regelmäßig am *Ende* eines Streites oder einer inhaltlichen Auseinandersetzung. Direkt danach folgt meist eine Strafandrohung für die, die immer noch nicht glauben, bzw. ein Versprechen für die Glaubenden. Regelmäßig wird danach das Thema gewechselt; vgl. Paret, R., *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 1980, 266 mit zahlreichen weiteren Belegen.

Inhaltlich wird aber in gezeigter Weise genau *gegen* das orthodoxe christliche Gottesverständnis argumentiert.

Nun wird abschließend durch den aus Sure 3:18f. bekannten Text gefordert: *ʿinna d-dīna ʿinda llāhi l-ʿislāmu*. (»Der *dīn* bei Gott ist *islām*«). Y. Nevo und J. Koren übersetzen diese Stelle: »*dīn* with Allah means unity«. Chr. Luxenberg übersetzt hingegen: »Als das Rechte (hinsichtlich des Schriftverständnisses) gilt bei Gott die Übereinstimmung (mit der Schrift)«⁹⁸. Die Frage der Übereinstimmung sei auf das Schriftverständnis bezogen, von dem die anschließend genannten Schriftbesitzer abgewichen seien.⁹⁹ Auch wenn man die traditionelle Übersetzung »Die Religion bei Gott ist der Islam« (im Sinne einer vollständig abgegrenzten ›Religion‹ namens ›der Islam‹) als unhistorisch ablehnt,¹⁰⁰ würde ich den Vers hier nicht auf das Schriftverständnis, sondern im Goetheschen Sinne auf den ›allgemeinen Islam‹ beziehen und übersetzen: »Die *religio* Allahs ist die bedingungslose Hingabe«¹⁰¹ - und zwar entweder an IHN, im Sinne einer persönlichen Aufgabe in den Gottglauben hinein, oder im Sinne der Hingabe an die genaue *Übereinstimmung* mit dem, was die Inschrift fordert.

ʿAbd al-Malik fordert für mein Verständnis an dieser Stelle schlichtweg *Konformität* gegenüber seinem in der Felsendomschrift veröffentlichten Bekenntnis ein. Sein Angebot gegenüber den Christen ist die Verwendung des Hoheitstitels *Wort Gottes* für Jesu. Dagegen wird die orthodoxe Interpretation dieses Titels, wie sie im Rahmen der christlichen Gotteslehre geschieht, kategorisch zurückgewiesen. Daher endet die argumentative Mitte der Inschrift mit einer göttlichen Wahrheitsbetuerung und (in allen drei Texten: Sure 3:19, Sure 4:167-169, Felsendomschrift¹⁰²) mit einer Strafandrohung für den Fall ihrer Ablehnung. Diese Abfolge erinnert an christliche Konzilsformeln, bei denen auf die abschließende Doxologie häufig ein formales Anathem folgte. Wenn man zudem bedenkt, dass die narrative Kraft und die midraschartige Bibelauslegung der großen koranischen Konvergenztexte aus Sure 19 und Sure 3 der eigentliche Pflanzboden für das Religionsgespräch der christlichen Kirchen mit den arabischen Herren waren, und dass diese nun auf dem Weg zur Felsendomschrift durch korrigierende Einlassungen konventionalisiert, redaktionell zurückgebunden und damit letztlich religionspolitisch aus dem Verkehr gezogen wurden, kommen wir zu einem tiefe-

98 Chr. Luxenberg führt seine Übersetzung auf eine syro-aramäische Translitteration von *dīn* als *𐩢𐩨𐩪* und *islām* als *𐩣𐩣𐩪𐩬* zurück. 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 128.

99 Ich nehme an, dass Chr. Luxenberg sich bei dieser Schrift das von K.-H. Ohlig angenommene Lektionar auf Grundlage einer vornizänischen Christologie vorstellt (Diskussion s. oben).

100 Vgl. Ohlig, K.-H., Von Bagdad nach Merw. Geschichte, rückwärts gelesen, in: ders.; Groß, M. (Hgg.), Vom Koran zum Islam, 2009, 29-107, hier 36-38.

101 Zur Problematik des *Religionsbegriffs* (*dīn*) s. oben.

102 In der Felsendomschrift ist der aus Sure 3:18f. bekannte Text das Ende der Inschrift auf der Innenseite – und damit der argumentativen Textführung.

ren Verständnis, wieso maßgebliche syrisch-christliche Theologen des späten 7. Jhs. AD die Felsendomschrift nicht als einen Konsenstext sondern als eine »*new absurdity*« betrachtet haben.

Ein Anachronismus bei Ibn Ishāq und die Felsendomschrift im Religionsgespräch mit den Christen des 8. Jhs. AD

Die argumentative Mitte der Felsendomschrift – also die aus Sure 19:1-40 und Sure 4:171f bekannten Texte – erscheinen ein weiteres Mal gemeinsam: in der *Sīra* des *Ibn Ishāq*, genauer in der bekannten Legende zur ersten Auswanderung der Muslime nach Äthiopien. Der Text selber stammt, wenn von *Ibn Ishāq*, dann aus dem 8. Jh. AD, wenn von *Ibn Hišām*, dann frühestens aus dem 9. Jh. AD.¹⁰³ Eigenartig ist, dass *Ibn Ishāq* dabei folgender Anachronismus unterläuft: Bei einem Religionsgespräch am Hofe des Negus, das traditionell ins Jahr 615 AD verortet wird, zitieren die muslimischen Exsulanten zur Person Jesu zuerst Sure 19, welche nach der klassischen Verortung mit den Versen 19:16-33 im 6. Jahr der Offenbarung und mit den Versen 19:34-40 im 7. Jahr der Offenbarung entstanden sein soll.¹⁰⁴ Dieser erste Teil von Sure 19, der tatsächlich die mit den Christen gemeinsamen Aussagen zu Jesus enthält, aber auch der zweite Teil (Sure 19:34-40), der in der Felsendomschrift erscheint und der die Gottessohnschaft bezweifelt, hätten nach der internen Logik der klassischen Datierung also bereits während der Auswanderung nach Äthiopien vorliegen und dort rezitiert werden können.¹⁰⁵ Bei einem zweiten Gespräch mit dem Negus zitieren die Gefährten dann aber noch einen weiteren Text, der ihnen von Muḥammad übermittelt worden sei. Dieser benennt christologische Titel und lehnt sich in der Formulierung eng an den Text von Sure 4:171a an, welcher nach der klassischen Datierung aber erst im 18. Jahr der Sendung (628/629 AD) offenbart worden sein soll und daher für die Rezitation noch nicht zur Verfügung hätte stehen dürfen. Der Text bei *Ibn Ishāq* lautet: »*Wir sagen über ihn, was unser Prophet uns geoffenbart hat, nämlich dass er der Diener Gottes, sein Prophet, sein Geist und sein Wort ist, das Er der Jungfrau Maria eingegeben hatte*«. Der Negus nahm daraufhin einen Stock vom Boden auf und sprach: »Wahrlich, Jesus ist nicht um die Länge dieses Stockes mehr als das, was Du gesagt hast.«¹⁰⁶

103 Eine deutsche Übersetzung findet sich bei Gernot Rotter, *Das Leben des Propheten*, 1999, 65-71. Der arabische Text findet sich in der Sammlung *al-ḡāme' al-kabīr* in Buch II, Seiten 179-181. Zur Sache vgl. van der Velden, F., *OrChr* 91 (2007) 164-203, hier 165-167.

104 Vgl. die klassischen Einordnungen bei: Bazargan, M., *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*, 2006.

105 Der arabische Text legt sich nicht auf bestimmte Verse fest: فقرا عليه صدرا من كهيعص kann entweder den ersten Teil der Sure bedeuten, oder ihren ursprünglichen Teil oder ihren am besten geeigneten Teil.

106 Übersetzung von G. Rotter. Hinter der eigenartigen Episode mit dem Stock steckt das arabische Wortspiel قال والله ما عدا عيسى ابن مريم ما قلت هذا العود.

Hier lohnt eine Synopse des arabischen Texts der *Sīra*: هو عبد الله ورسوله وروحه. Zum Vergleich folgt der aus Sure 4:171a bekannte Text der Felsendomschrift: انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم العذراء البتول منه. Die sprachliche Nähe beider Formulierungen ist sehr eng. Gerade die kleineren Umstellungen in der Wortfolge und kleinere Neukombinationen¹⁰⁷ – auch die Wendung هو عبد الله erscheint in der Felsendomschrift vor dem aus Sure 4:171a bekannten Text – lassen aber vermuten, dass *Ibn Ishāq* den Text des Glaubensbekenntnisses der Gefährten nicht aus dem ihm vorliegenden Koran, sondern aus der Felsendomschrift kompiliert hat.

Offensichtlich war *Ibn Ishāq* also mit dem Gebrauch der Felsendomschrift im Religionsgespräch mit Christen vertraut, was ob der Prominenz der Ekthesis weiter nicht verwundert. Die beiden Texte, die wir heute in Sure 4:171f und in Sure 19:33-36 finden, wurden im 8./9. Jh. AD im Gespräch mit Christen wohl so automatisch gemeinsam angeführt, dass auch *Ibn Ishāq* in seiner Geschichte gleiches tut und dabei sogar von den *asbāb el-nuzūl* zu Sure 4:171 absieht. Die Anekdote bei *Ibn Ishāq* ist daher wohl als historisierende Rückprojektion eines idealisierten Religionsgesprächs zu verstehen, eine paradigmatische Geschichte, welche die Erwartungshaltungen widerspiegelt, die im 8. Jh. AD an den Text der Felsendomschrift für das Religionsgespräch mit den Christen herangetragen wurden: Der Text sollte trotz seiner deutlich divergenten Aussagerichtung eine Übereinstimmung im Glauben ausdrücken, in der Hoffnung, dadurch die unvereinbaren theologischen Positionen auf einem gemeinsamen Weg zu halten.

Wen diese Erwartungshaltung nun wundert, der möge in die Rezeptionsgeschichte der ökumenischen Konzilien von Chalcedon (451 AD) bis Konstantinopel III (680 AD) schauen. Auch hier lagen Welten zwischen der kaiserlichen Erwartungshaltung an die Einheit bewahrende Wirkung der Konzilsformeln und der Einschätzung ihres Kontextes bzw. ihrer dogmatischen Folgewirkung durch die miaphysitischen Opponenten dieser Konzilien. Ähnlich reagierten nach 692 AD die genannten syrisch-christlichen Theologen verstimmt und abwehrend auf die argumentative Mitte der Felsendomschrift, da sie den divergenten Kontext dieses Symbolon sehr wohl erkannten. Wenn man Sure 4:171ab und 19:33-40 nach 692 AD in *diesem* Sinne noch als Konsensformel verstehen will, dann muss man einiges bewusst ausblenden.¹⁰⁸ *Ibn Ishāq* ist dabei sicher nicht der Erste gewesen, der versuchte, den Christen des Orients die Felsendomschrift als christologische Konsensformel zu vermitteln. Er war vielmehr der Erste, der behauptete, dafür ein gelungenes ›historisches‹ Beispiel nachweisen zu können.

107 Diese werden in der Intertextualitätsforschung für die Referentialität von Texten höher eingeschätzt als ein lineares Zitat, das ja auch auf eine dritte, »auswendig gelernte« mündliche Quelle zurückgehen könnte.

108 Immerhin hätte *Ibn Ishāq* im Sinne seiner historischen Texteinordnung ja auch bereits Sure 112 vor dem Negus zitieren lassen können!

Ein Entwicklungsmodell des christologischen Konvergenzstranges im Koran

Zum Abschluss sollen meine Analysen¹⁰⁹ einzelner Suren und der Felsendomschrift zu einem Entwicklungsmodell des christologischen Konvergenzstranges im Koran zusammengetragen werden. Ich gehe dabei davon aus, dass die konvergenten und die divergenten christologischen Texte des Korans grundsätzlich *nebeneinander*, im Sinne zeitgleicher, miteinander konkurrierender Ansichten entstanden sind. In beiden Fällen können aber die relative Chronologie und der fortschreitende Argumentationsgang von Text zu Text beschrieben werden, da diese Texte sich nachweisbar *aufeinander beziehen*. Solche *kotextuellen Bezüge* zeigen sich in gegenseitiger Zitierung, in Paraphrasierungen oder Referenzen und können bereits auf der Oberfläche des vorhandenen Textes der Kairener Standardausgabe mittels einer synchronen Textanalyse sichtbar gemacht werden¹¹⁰. In diesem Sinne ist der Koran, wie die Bibel, ein sich selbst auslegender Text.

Zu den ältesten christologischen *Divergenz*texten im Koran gehören sicherlich die drei- oder viergliedrigen Kurzformeln aus der ältesten Propaganda und Gebetspraxis, welche wir aus Sure 112 (und vielleicht aus Sure 17:111) kennen. Mit M. Kropp sehe ich Sure 112 als einen Text aus der Zeit vor der Verschriftlichung des Korans, der den allgemeinen Monotheismus pointiert und polemisch gegen den ersten und zweiten Artikel des christlichen Credo positioniert (siehe oben). Die narrative Weitergabe von biblischen und außerbiblischen Heiligengeschichten oder – wenn man so will – Prophetenlegenden, wie sie z. B. im Text von Sure 19:1-33 weiterverarbeitet werden, gehört hingegen zu einer frühen Stufe *konvergenter* Texte.

Spätestens die Verfassung und Fortschreibung komplexer konvergenter Texte wie der älteren Version von Sure 61:1-13 oder Sure 3:33-44 und Sure 3:45-59 weist aber auf eine andere Entstehungssituation der Texte hin. Theologisch versiert¹¹¹ wird durch narrative Texte, die formal an die midraschartige Katechese der syrischen Kirchen erinnern, die Übereinstimmung im Bekenntnis beschrieben. Inhaltlich finden sich viele Punkte aus der christologischen Sicht der syrischen Kirchen wieder, ohne dass die Texte einer bestimmten christlichen Konfession allein zuzuordnen wäre. Das komplexe Wissen umeinander und die (christlich)-theologisch kompetente Fügung der biblischen Bezüge, die sich in Sure 3:33-44 und Sure 3:45-49 zeigen, setzen für die Zeit ihrer Redaktion meines Erachtens bereits das tägliche Zusammenleben von Christen der großen Kirchen des Orients mit ihren neuen arabischen Herren auf dem Gebiet des heutigen Irak, Syrien und

109 Ich beziehe mich im folgenden auf meine beiden im Oriens Christianus veröffentlichten Arbeiten, vgl. van der Velden, F. 2007; 164-203; ders., 2008, 130-173.

110 Zur Einführung dieser Methode in die Koranwissenschaft s. 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., Literary structures of religious meaning in the Qur'an, 2002, 143-173, 167.

111 Zum folgenden vgl. van der Velden, F., 2007, 164-203.

Iran voraus¹¹² und sind eher das Ergebnis einer redaktionellen Schreibtischarbeit als einer oralen Traditionsweitergabe.

Dabei stoppen die Zitate, Paraphrasen und Bezugnahmen aus den kanonischen Evangelien regelmäßig an *den* Punkten, welche einen trinitarischen oder inkarnatorischen Bezug aussagen. Das Trennende ist also sehr wohl vorhanden, es wird auf dieser Ebene aber noch nicht formuliert, wohl auch, weil noch keine angemessenen Kategorien dafür zur Verfügung standen und weil die genaue Festlegung, wie das Bekenntnis der neuen arabischen Herren dogmatisch abzugrenzen sei, schlichtweg noch in Bewegung war. Den Briefen des ostsyrischen Katholikos Īšō'yahb III. (aus der Zeit 640 bis 660 AD) lässt sich entnehmen, dass ihm bereits früh bestimmte christologische Konvergenzen mit den »Arabern« bekannt waren, ja dass sich dieser Kirchenführer für sein eigenes kirchenpolitisches Anliegen viel von der theologischen Begründung einer Allianz mit den neuen arabischen Herren versprach: »For the Muslim Arabs (*ṭayyāyē mhaggrē*) do not aid those who say that God, Lord of all, suffered and died.«¹¹³ Auch Īšō'yahb III. unterstützt diese theologische Position vehement gegen alle Befürworter des Konzils von Ephesos (431 AD), die er polemisch als *Theopaschiten* bezeichnet. Es wäre denkbar, dass die monotheletische Ekthesis von Kaiser Heraclius I. (638 AD) – eine Kampfansage gegen die radikal-dyophysitische Christologie der ostsyrischen Kirche – den Anlass dafür gab, um vor dem Hintergrund des Monotheletenstreits auszuloten, was christologisch zwischen den arabischen Herren und der ostsyrischen Kirche möglich war. Politisch opportun war es allemal, nach außen gemeinsam gegen die byzantinische Konfession vorzugehen, aber auch innenpolitisch war es geschickt, um die aus dem Sassanidenreich gewohnte Rolle als Repräsentant *aller* Christen bei Hofe gegenüber den west-syrischen und melkitischen Patriarchen zu befestigen.

Doch werden die genannten Konvergenztexte in der Folge einer korrigierenden Bearbeitung unterzogen, welche ihre betonte Nähe zur ostsyrischen Großkirche einschränkt (Sure 3:33-59*; Sure 61:1-14).¹¹⁴ Die Texte werden dazu im Rückgriff auf ältere divergente Argumentationen bearbeitet, zu denen der aus Sure 43:57-64 und – von ihm ausgehend – der aus Sure 19:34-40 bekannte Text gehörten. Auch die älteste Glaubenspropaganda (Sure 112) und überliefertes Gebetsgut (Sure 17:111) werden dabei eine Rolle gespielt haben. Ich habe diesen

112 Der islamischen Geschichtsschreibung selber war bewusst, dass die Komplexität der christologischen Diskussion dieser Texte nicht ohne ein Zusammenleben mit Christen und ohne ein engagiertes Religionsgespräch plausibel zu machen war. Zudem sollen die Texte ja in Medina entstanden sein, wo der Tradition nach zwar Juden, aber kaum Christen wohnten. Daher werden die Texte in der Sira an theologische Diskussionen mit Delegationen christlicher Stämme gebunden, welche Muḥammad aus der Oase Naḡrān sowie allgemein aus Südarabien besucht haben sollen.

113 Letter No. 48 von Īšō'yahb III. an einige glaubensschwache Mitbrüder: Duval, R., *Ishoyahb Patriarchae III liber epistularum* (syr. 93-97 / lat. 71-74), zitiert nach Hoyland, R. G., *Seeing Islam as Others Saw it*, 1997, 179 und Anm. 23.

114 Zum folgenden vgl. van der Velden, F., 2008, 130-173.

Prozess als *Konventionalisierung* beschrieben. Hierdurch standen christologische Aussagen im Raum, welche die Gotteskindschaft ablehnen und auch spezifisch solche messianischen Prädikate zurückwiesen, welche als biblische Belegstellen für die christlichen Ideen der »Wesensgleichheit« und der Trinitätsspekulation gelten. Jesus wird vielmehr als »Zeichen (Gottes)« beschrieben. Die Art seiner Erschaffung wird in der geprägten Wendung (كن فيكون) definiert, wobei insbesondere die Auseinandersetzung mit der Adam-Christus-Typologie geführt wurde (Sure 3:59), welche wiederum in der Kirche des Ostens eine wichtige Rolle spielt.

Weitere Texte werden nur noch in *diesem* kotextuellen Zusammenhang redigiert, der für den sprachlichen Ausdruck des Trennenden geradezu stilbildend wird. Somit werden etwa zur Mitte des 7. Jhs. AD die Texte des entstehenden Korans in einem intensiven Dialog mit der syrischen Theologie zu einer »arabischen christologischen Glaubensaussage« (*confessio arabica*) redigiert, die sich in der Folge markant und immer stärker auch von der ostsyrischen Christologie absetzt. Der jüngste Text des Konvergenzstrangs (Sure 5:110-119) kann die Einheit nur noch in Form einer gemeinsamen konfessionsspezifischen Polemik gegen die Formel des Konzils von Ephesos – und damit besonders gegen die byzantinische Orthodoxie, aber auch gegen die miaphysitischen Kopten und West-Syrer – aussagen, welche in dieser Form (5:116) auch in der Häresiographie der ostsyrischen Kirche bekannt ist.

Die Felsendomschrift als Ende der Konvergenztextökumene des 7. Jhs. AD

Während der Konvergenzstrang von optimistischen Anfängen ausgehend immer skeptischer und eingeschränkter auf mögliche Konvergenzen schaut, setzt die Felsendomschrift völlig anders an. Die Inschrift verzichtet zwar auf die stark polemischen antichristlichen Texte des Koran (Sure 19:88-95; 3:20-31.65-85; 5:14-48.51-81; 9:29-35), aber es findet sich keine Erwähnung der Konvergenztexte mehr. Mit dem aus Sure 19:34-40 bekannten Text greift die Inschrift vielmehr auf den älteren divergenten Text von Sure 43:57-64 und auf die korrigierende Redaktion der Konvergenztexte zurück.¹¹⁵ Auch die ältesten antitrinitarischen Slogans und Bettraditionen (Sure 112 und 17:111) erscheinen in der Inschrift wieder. Ich rede in Form einer Arbeitshypothese von diesen Texten des Korans als einem christologischen *Divergenzstrang* – auch wenn an dieser Stelle nur *der* kleine Anteil dieser Texte, welcher in der Felsendomschrift erscheint, behandelt werden konnte. Zu einem bestimmten Punkt „X“ greift der Divergenzstrang korrigierend und redigierend auf den Konvergenzstrang über und schneidet ihn, bis dieser seine prägende theologische Rolle für die Verhältnisbestimmung zwischen den

115 Dabei wird der Text aus Sure 19:34 mit einer markanten Änderung der Anrederichtung (»IHR!«) übernommen, und zwar zu einem Zeitpunkt, als der aus Sure 19:34-40 bekannte Text bereits hinter dem frühen Konvergenztext von Sure 19:1-33 eingeordnet war. Auch Vers 33 wird bei der Übernahme in der Anrederichtung (V. 33) verändert.

Christen und ihrer arabischer Herrschaft weitgehend einbüßt. Dies ist offensichtlich deutlich *vor* der Felsendomschrift geschehen, deren religions- und kulturpolitische Aussage bereits ganz im Kontext der divergenten Texte steht. Lässt sich diese Textentwicklung zeitgeschichtlich plausibel einpassen?

Im Jahr 680 AD verwarf das 6. Ökumenische Konzil von Konstantinopel die *monotheletische* Lehre und versuchte damit, die große konfessionelle Bruchlinie des 7. Jhs. AD zu befrieden. Die Zeiten wurden dadurch allerdings nicht ruhiger, es wird sowohl von christlich-jüdischen Synkretismen¹¹⁶ als auch von unregelmäßig ausbrechenden christlichen Ikonoklasmen berichtet. Wir wissen, dass das arabische Reich 678 AD und 685 AD nach schweren militärischen Niederlagen einen byzantinischen Diktatfrieden akzeptieren musste und dass verheerende Pestepidemien und anschließende Hungersnöte die Jahre zwischen 685 und 690 AD bestimmten. Der Ḥiğāz und der Irak blieben noch bis in 690er Jahre unter der Herrschaft des Gegenkalifats. Hier im Irak hatte sich die ostsyrische Kirche vor dem Zweiten Arabischen Bürgerkrieg (680-685 AD) in eine politische Position manövriert, die Parteinahme für die Aliden bedeutete¹¹⁷. Nach deren Niederlage bleiben mit *ʿAbd al-Malik* und seinem irakischen Statthalter *al-Ḥağğāğ* zwei ausgesprochene Gegner des ostsyrischen Katholikats für lange Zeit (bis 714 AD) im Irak an der Macht, und der Stuhl des Katholikos bleibt nach dem Tod von *Ḥnānīšōʿ I.* (685-700 AD) für vierzehn Jahre lang vakant.

Wie man daraus ersieht, gibt es eigentlich keinen Grund, warum die Marwaniden, insbesondere *ʿAbd al-Malik*, in ihrem bis 690 AD stark reduzierten Herrschaftsbereich die Sache mit der Reichsbekennniseinheit weniger ernst hätten nehmen sollen als ihr Kriegsgegner Konstantin IV., der das 6. Ökumenische Konzil von Konstantinopel (680 AD) einberufen hatte. Immerhin war ihnen mit dem ostsyrischen Katholikos der oberste Repräsentant der Christenheit ihres Reiches und wahrscheinlich der wichtigste christliche Partner im Religionsgespräch zum Feind übergelaufen. Die Zeit war also reif für eine Neuordnung der politischen wie auch der theologischen Verhältnisse gegenüber den Kirchen des Orients. Die Grundlagen dafür waren in der christologischen Auseinandersetzung mit den eigenen Konvergenztexten ja bereits gelegt worden. Für mein Verständnis stellt sich *ʿAbd al-Malik* nun ganz bewusst in eine Reihe mit den byzantinischen Kaisern vor (und neben) ihm, indem er seine Aufgabe als Hüter der Bekenntniseinheit des Reiches verantwortungsvoll wahr nimmt und Ordnung schafft. Die auf seine Initiative hin kompilierte christologische Formel wird im neu errichteten Felsendom in der gleichen Form als Ekthesis angeschlagen, wie die byzantini-

116 Vgl. van der Velden, F., Relations Between Jews, Syriac Christians and Early Muslim Believers in Seventh-century Iraq, in: *al-Usūr al-Wustā. The Bulletin of Middle East Medievalists* 19/2 (2007) 27-34.42; hier S. 29.

117 Vgl. Morony, M., Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17 (1974) 113-135. 128.

schen Kaiser das Symbolon der ökumenischen Konzilien – so als erster Konstantin nach dem Konzil von Nicaea (325 AD) – oder ihre eigenen Glaubensformeln – so Heraclius I. mit seiner monotheletischen Formel (638 AD) – in dieser Form öffentlich ausgehängt hatten.

Der Inhalt dieses Symbolons ist der argumentative Text, den wir heute aus Sure 4:171 und Sure 19:34-36 kennen. Im ersten Teil (Sure 4:171) werden christologische Titel benannt, welche auch aus früheren konvergenten Texten bekannt waren und daher auch mit der Christologie der syrischen Kirchen durchaus kompatibel sind: »Knecht Gottes«, »Messias«, »Geist von ihm«. Ja die Rede von Jesus als dem »Wort Gottes« wird gegenüber der Vorlage in Sure 3:45 sogar sprachlich eindeutiger gefasst. An diesem Punkt hat man das Gefühl, als solle das Symbolon durch Verwendung solcher Hoheitstitel für christliche Vertreter unterschrittsreif gemacht werden. Dann aber fährt das Symbolon mit deutenden Parametern fort, die dezidiert den christlichen Glauben an »die Drei« ausschließen. Diese Parameter werden aus dem stark divergenten Text Sure 5:72-77 gezogen, der die christlichen Glaubensüberzeugungen pointiert als *kufir* bezeichnet. Die Polemik der Erzählung wird dabei aber in eine nüchterne dogmatische Formulierung überführt. Eine ähnliche Verschärfung der Interpretation lässt sich am Text von Sure 19:34-36 beobachten. Gegenüber der aus einem Palimpsest der Sanaa-Kodizes [DAM 01-27.1 Folio 19v] bekannten älteren Version von Sure 19:35a (ولدا) enthält der heutige Text eine markante inhaltliche Verschärfung (من ولد). Diese Textänderung von Vers 35a – und damit eine klare Wendung gegen die christliche Inkarnationslehre – wird wohl erst zur Zeit der Marwaniden die kanonische Lesart. Ob in diese Zeit auch die Endredaktion von Sure 4:171 weist?¹¹⁸

Bei der frühesten christlichen Rezeption, die bereits Ende des 7. Jhs. AD einsetzt, wird jedenfalls ein »Erstaunen« syrisch-christlicher Theologen deutlich, die den Text von Sure 4:171 – wohl aus ihrer Kenntnis der Felsendomschrift – als »new absurdity« begreifen, nicht zuletzt auch deshalb, weil sie aus den früheren Konvergenztexten eine andere Ebene des Dialogs gewohnt waren. Hiermit steht das Symbolon der Felsendomschrift in einem ähnlichen Dilemma wie die Konzilsformeln von Chalzedon (451 AD) oder Konstantinopel II (553 AD) oder auch wie die Ekthesis von Heraclius I. (638): durch Formeln ein Entgegenkommen zu signalisieren und somit Ordnung in die christologische Frage zu bringen, um dadurch die Reichsbekennniseinheit zu kitten, ist die *eine* Sache. Wenn die autoritative Auslegung dieser Formel durch die »kaiserliche« Partei aber gleich mitgeliefert wird und dadurch Ausschlusskriterien für wichtige Positionen der »nicht-

118 Selbst A. Neuwirth geht allgemein – wenn auch nicht zu dieser Stelle – von einer gewissen Grauzone der koranischen Textentwicklung aus: »Die Annahme, dass der in verschiedenen Zentren des entstehenden Reiches zunächst vor allem mündlich gelehrt Koran bereits früh, vielleicht schon um 655, spätestens aber in der Zeit Abdel-Maliks um 690, seine verbindliche Textgestalt ... erhalten hat, wird sich also kaum mehr von der Hand weisen lassen.« (Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 249-253, hier 252).

kaiserlichen Partei ausgedrückt werden, kann die Sache nur in einem Dissens enden. Die Felsendomschrift ist sozusagen die christologische Bekenntnisformel für ein »arabisches Konzil« zu Ende des 7. Jhs. AD, das niemals stattfand. Deshalb fordert sie *Konformität* mit ihren Aussagen ein und es folgt nach der Bezeugung ihres Textes durch Gott selber eine abschließende Strafandrohung (vgl. Sure 3:18f.) – auch christliche Konzilsformeln wurden regelmäßig mit einem Anathem versehen. Die Erwartungshaltung an diese Formel war auf islamischer Seite jedenfalls beträchtlich. Noch in einer Episode im »Leben des Propheten« des *Ibn Ishāq* (8./9. Jh. AD) wird die Bedeutung dieser Ekthesis für das Religionsgespräch mit den Christen hervorgehoben, obwohl *Ibn Ishāq* dabei eine historische Rückprojektion vornehmen muss, die den *asbāb el-nuzūl* von Sure 4:171 eigentlich zuwiderläuft.

So liegt ganz zum Schluss die Frage nahe, ob die Bedeutung der Felsendomschrift eher in der »Stiftung von Einheit im Glauben« oder in der Beförderung einer späterhin islamischen »konfessionellen Identität« liegt. Auch hier ist ein Blick in die christliche Spätantike lehrreich: Erst im 9. Jh. AD mussten sich die unterschiedlichen christlichen Kirchen des Orients gegenseitig einen konfessionellen Status quo zugestehen und lernten, zwischen parallel existierenden konfessionellen Strukturen auf Augenhöhe zu kommunizieren, ja später auch miteinander theologisch zu diskutieren.¹¹⁹ Wie man aus den Briefen *Īṣṓyahbs III.* (640-660 AD) ersehen kann, waren dagegen noch im 7. Jh. AD die Patriarchen im Allgemeinen damit beschäftigt, andere Konfessionen bei Hofe zu diskreditieren und darüber hinaus ihre persönliche Jurisdiktion über ihre Bistümer und Gemeinden aufrechtzuerhalten, bevor ein anderer Bischof oder Patriarch diese vereinnahmte. Dahinter steht, dass es im Bewusstsein der antiken Christenheit nur *eine* Religion geben kann, und diese eine Religion hat nur *ein* richtiges Bekenntnis (*confessio*). Auch das Judentum wurde von den christlichen Kirchen ja nicht etwa als gleichberechtigte *Religion* anerkannt – ein Dialog zu fairen Bedingungen war nicht beabsichtigt – sondern galt als schuldhaftes Glaubensverweigerung (man denke an das böse Wort *per-fidia*) gegenüber Jesus Christus.¹²⁰ Die christliche Beurteilung des Bekenntnisstandes der neuen arabischen Herren war dagegen verbindlicher: Wo, wie in der Felsendomschrift, gleich lautende christologische Titel offensichtlich abweichend interpretiert werden, da liegt nach der Erfahrung von vier Jahrhunderten erbitterter innerkirchlicher Diskussion das Urteil des Johannes von Damaskus ziemlich nahe, in diesen Formulierungen lediglich eine weitere christologische Häresie zu erblicken.¹²¹ Auch die Felsendomschrift selber ist ja

119 Vgl. Griffiths, S., Melkites, Jacobites and the Christological Controversies in Third/Ninth Century Syria, in: Thomas, D., Syrian Christians under Islam. The first thousand years, 2001, 9-55.

120 Anstelle eines jüdisch-christlichen Religionsgesprächs setzte man in Jerusalem nach Ende der persischen Besetzung im 7. Jh. AD daher auf Zwangstaufen.

121 Johannes von Damaskus versteht die koranische Christologie als ein arianisches Glaubensbekenntnis. Die Polemik dieser sachlich nicht zutreffenden Zuordnung wird ihm natürlich bewusst und recht gewesen sein, schließlich schreibt er an einer Häresiologie.

noch vollständig von dem Bewusstsein geprägt, dass es nur *eine* Religion geben kann, deren Gottergebenheit (*islām* - vgl. Sure 3:18f.) sich in der Übereinstimmung mit nur *einem* Bekenntnis (*confessio*) widerspiegeln muss.

Tatsächlich hängt an der Zeit ^cAbd al-Maliks vieles, was den Prozess hin zu einer eigenen arabischen Konfession oder zu einer eigenen Religion unumkehrbar macht. Wichtig dafür ist eine theologische Abgrenzung, die so markant und unvereinbar mit den Positionen christlicher Kirchen ist, dass die damals nicht seltenen Synkretismen ebenso eingeschränkt werden wie die Übernahme fremder Gemeinden durch einen Jurisdiktionswechsel (s. oben). Dies ergab sich spätestens durch das Symbolon der Felsendomschrift und seine Nicht-Annahme durch die christlichen Kirchen. Wichtig ist weiter die autoritative Interpretation der eigenen Traditionstexte, welche ihre Auslegung als Konvergenztexte verhindert oder einschränkt. Für diesen Punkt ließ die Analyse des koranischen Konvergenzstrangs sowie der divergenten Felsendomtexte einen Einblick in die Werkstatt der Redaktoren des Buches zu, das wir heute als »der Koran« kennen. Am Ende dieser Textfortschreibungen und redaktionellen Kompositionen sind die alten Konvergenztexte so umgeformt, dass das Textprodukt in die Aussage der Felsendomschrift münden kann. Zum dritten geht es um die Kanonisierung und Edition der Texte. Omar Hamdan geht davon aus, dass das »*maṣāḥif*-Projekt« des *al-Ḥaǧǧāǧ* »in dem Zeitraum zwischen 84-85«¹²², also in den letzten Jahren der Regierung des ^cAbd al-Malik stattgefunden haben muss. Unternommen wurde es im Irak unter der fachlichen Leitung von Ḥasan al-Baṣrī. Der bis dato vorliegende Text trug noch keine Basmala, keine Verszahlen und vor allem auch keine Zuordnung der Suren in mekkanische oder medinische. Dies bedeutet auch, dass die für unsere Thematik wichtige relative Chronologie der Texte erst jetzt offiziell festgelegt wurde. Offensichtlich ging es *al-Ḥaǧǧāǧ* auch darum, alternative Lesarten wie die kufische (*Ibn Mas^cūd!*) auszuschalten, »indem er offiziell befahl, dass man aus den neuen Exemplaren in den Moscheen der Großstädte lesen sollte ... ›Die Rezitation des Korans vom *Muṣḥaf* in der Moschee war keine alte Tradition unter den Leuten. Der erste, der es einführte, war *al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf*«. ¹²³ Erst ab diesem Zeitpunkt wird also der *muṣḥaf* prägend für den Koran, der Koran wird somit *Literatur* – ein käufliches Buch, das auch christlichen Rezensenten einen Blick auf den Gesamttext ermöglicht, welcher als Endprodukt der beschriebenen längeren Entwicklung entstanden war. Insgesamt ergibt sich somit um die Felsendomschrift herum ein Maßnahmenpaket, das in seiner Bedeutung an das erinnert, was im Bereich des römischen Reiches für die christliche Religion durch das Konzil von Nicäa (325 AD) geleistet worden war.

122 Vgl. Hamdan, O., Studien zur Kanonisierung des Korantextes, Wiesbaden 2006, 135-174, hier 141.

123 Hamdan, O., 2006, 172.