

Kirche und Fremdprophetie

Muhammad als Herausforderung christlicher Identität

Klaus von Stosch

Die katholische Kirche speist sich – wenigstens idealiter – zentral aus dem Anspruch heraus, Herausforderungen christlicher Identität nicht durch die Negierung und Bekämpfung prophetischer Stimmen von außen anzugehen, sondern durch ihre Inklusion.¹ Von daher muss sich ihre Katholizität an ihrer Integrationskraft erweisen. Die Unterscheidung der Geister dürfte demnach nicht so gedacht werden, dass sie die sichtbaren Kirchenmauern zum Kriterium prophetischer Authentizität erhebt, sondern sie müsste es ermöglichen, berechnete prophetische Kritik auch von außen lernbereit zu hören und sich durch sie verwandeln zu lassen. Die *ecclesia semper reformanda* kann nur dann glaubwürdig ihre Katholizität im Wandel der Zeiten bewahren, wenn es ihr immer wieder gelingt, sich auch durch Stimmen von außen bereichern zu lassen.

Im Folgenden soll es darum gehen, ob die Stimme Muhammads in einem solchen Sinne als prophetische Stimme gehört werden kann. Wir haben in diesem Buch bereits durch den Beitrag von Anna Bonta Moreland gesehen, dass es selbst aus traditioneller thomistischer Sicht durchaus möglich ist, Muhammad als prophetische Gestalt anzuerkennen. Allerdings wird diese Denkmöglichkeit bei ihr dadurch erkaufte, dass offen gelassen wird, ob nicht zentrale Teile der Botschaft Muhammads verfehlt sind. Auf diese Weise ergibt sich bei ihrem Zugang erst aus christlicher Sicht, welche Teile des Korans als prophetisch anerkannt werden können und die „Privatoffenbarung“ Muhammads kann keinerlei autoritative Kraft gegenüber der Kirche entwickeln. Diese Position ist zwar erst einmal legitim, weil aus katholischer Sicht natürlich wirklich nur anerkannt werden kann, was zu Jesus Christus führt. Allerdings weiß die Kirche auch,

¹ Vgl. ausführlich zu dieser Grundbestimmung katholischer Identität: A. Langenfeld, K. von Stosch, Allumfassend. Vielfalt als Grammatik des Katholischen, Freiburg i. Br. 2022.

dass sie die Wahrheit bzw. Christus niemals besitzt und immer noch zu ihm unterwegs ist.² Deshalb ist es wichtig, dass sie eine mit prophetischem Gestus vorgetragene Kritik nicht vorschnell durch das eigene, ja nur vorläufige Verständnis von Jesus Christus bewertet. Vielmehr muss es darum gehen, diese prophetische Kritik erst einmal sehr genau und lernbereit zu hören, bevor man auf sie reagiert. Alles andere wäre eine unzulässige Selbstimmunisierung. Und vielleicht lässt sie sich dann ja in ihren berechtigten Kernanliegen in die eigenen theologischen Denkbewegungen inkludieren.

Wenn sich katholisches Denken in eben dieser Inklusionsbereitschaft dem Islam und dem prophetischen Anspruch Muhammads zu öffnen versucht, wird Neuland betreten und eine Schwelle überschritten, über die sich bisher nur verwegene Einzelstimmen gewagt haben.³ Es geht hier also im wahrsten Sinne des Wortes um eine Theologie im Übergang, und auch in Zeiten der Veränderung muss die Kirche gut abwägen, ob sie einen solchen Weg mitgehen will. Gegen ein solches Wagnis sprechen vor allem zwei Gründe. Zum einen enthalten die gängigen Berichte über das Leben Muhammads einige anstößige Punkte, die es – gerade angesichts der großen Sensibilität für sexualisierte Gewalt und antijudaistische Tendenzen, die das katholische Denken der Gegenwart zu Recht prägt – schwierig machen, die prophetische Stimme Muhammads zu würdigen. Deshalb war es so wichtig, dass der Beitrag David Kochs in diesem Band sich diesen beiden „Baustellen“ widmet und die mit ihnen verbundenen Bedenken im Blick auf die Integrität Muhammads zerstreut. Zum anderen scheint die Botschaft Muhammads sich aber inhaltlich direkt gegen den Kern der christlichen Botschaft zu wenden. Selbst wenn man also keine Zweifel an der persönlichen Integrität Muhammads hat und die kulturelle und religiöse Leistung des Islams wertschätzen möchte, scheint eine Anerkennung von Muhammad als

² Vgl. P. J. Griffiths, *Problems of Religious Diversity*, Malden – Oxford 2001, 62: „The Church, however, does not think of herself as already explicitly teaching all religious truth; she has not, to put it a bit more theologically, given explicit formulation to all the religiously significant truths implied by the revelation she preserves and transmits.“

³ Vgl. zum *status quaestionis* in der christlichen Theologie: E. Migge, *Mohammed – ein Prophet auch für Christen? Eine kritische Auseinandersetzung mit neueren christlich-theologischen Positionen* (Theologie des Zusammenlebens 3), Mainz 2022.

Prophet unmöglich zu sein, weil er sich direkt gegen die hohe Christologie und damit gegen den Kern christlicher Identität wendet.⁴

Entsprechend wollen wir uns im Folgenden diesem Kernpunkt der prophetischen Kritik Muhammads am Christentum zuwenden. Quelle für Muhammads prophetische Stimme soll dabei in diesem Artikel allein der Koran sein. Damit soll die Bedeutung der Sunna nicht herabgesetzt werden und es soll auch kein Urteil darüber gefällt werden, wer die Verfasserschaft des Korans beanspruchen darf. Es wird nur eingeräumt, dass Muslime den Koran als das entscheidende Beglaubigungswunder für den prophetischen Anspruch Muhammads ansehen, sodass seine prophetische Stimme nur von ihm her Legitimität beanspruchen kann. In weiteren Schritten wären also die Muhammad zugeschriebenen mündlichen Überlieferungen einzubeziehen. Genauso wäre der koranische Blickwinkel zu erweitern, wenn man die zur Diskussion gestellten Thesen genauer begründen wollte. Erst einmal beschränken wir uns für diesen Artikel also ganz auf die koranischen Stellungnahmen zur Christologie und versuchen hier drei Kernpunkte dieser Kritik herauszuarbeiten. Ziel ist dabei nicht, diese Kritik in Gänze zu erheben und zu kontextualisieren, sondern pointiert die wichtigsten Eckpfeiler dieser Kritik auf die Frage anzuwenden, ob es möglich ist, diese Kritik aus katholischer Sicht lernbereit zu hören und sie im Sinne einer Fremdprophetie in das Zeugnis der Kirche zu integrieren.

Die drei Stellproben, die wir hier vornehmen wollen, beziehen sich auf die drei wichtigsten Phasen der Auseinandersetzung mit der Christologie, die wir koranisch feststellen können. Für diesen Artikel werden diese Phasen drei Problemkreisen zugeordnet, die die koranische Verkündigung zu beschäftigen scheinen.⁵

⁴ Vgl. nur als ein Beispiel neben vielen die entsprechende Argumentation bei: S. K. Samir, Die prophetische Mission Muhammads, in: CIBEDO 1 (2/2006) 4–11, hier: 10.

⁵ Vgl. zur Unterscheidung dieser Phasen und zur vollständigen Sichtung der koranischen Verse und der um sie entstandenen Deutungstraditionen: M. Khorchide, K. von Stosch, Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg i. Br. 2018. Der vorliegende Aufsatz geht systematisch gesehen deutlich über die Einsichten dieses Buches hinaus und entfaltet einige neuere Beobachtungen aus M. Tatari, K. von Stosch, Prophetin – Jungfrau – Mutter. Maria im Koran, Freiburg i. Br. 2021, sowie Gedanken, die sich insbesondere dem Gespräch mit Zishan Ghaffar verdanken.

1 Problembereich zur Gefahr der Anpassung an den (neu-)paganen Zeitgeist (Q 19 und 43)

Die erste Phase der kritischen Auseinandersetzung mit der Gestalt Jesu im Koran erfolgt in mittelmekkanischer Zeit ausgehend vom ersten Teil der Sure Maryam (Q 19:1–33). Wie vielfach beschrieben handelt es sich beim Grundtext der Sure Maryam um eine ausgesprochen freundliche Perspektive auf Jesus, die leicht in ihrer inspirierenden Kraft rezipiert werden kann.⁶ Ein kritischer Ton zur Christologie ergibt sich erst aus der anschließenden Passage, die in literarkritischer Hinsicht in der Regel als späterer Einschub angesehen wird (Q 19:34–40). Besonders die Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu Christi in Q 19:35 scheint eine direkte Zurückweisung eines Kernbekenntnisses des Christentums darzustellen.

Allerdings ist die christentumskritische Deutung dieses Verses in jüngster Zeit immer wieder bestritten worden.⁷ Offenkundig – so etwa die Diagnose von Angelika Neuwirth – wendet sich der Verkünder des Korans hier gegen Gegner, die „Jesus als einen Sohn Gottes (*min waladin*) ins Gespräch bringen wollen. Dabei sind nicht Christen vorauszusetzen, Jesus gilt ihnen als zur göttlichen Familie gehörig.“⁸ Und eine solche Zugehörigkeit Jesu zu einer göttlichen Familie weist auf ein paganes Weltbild hin. Dieser Deutung zufolge setzt sich der koranische Einschub in Q 19:34–40 also nicht mit dem Christentum, sondern allein mit einem paganen Missverständnis seiner Person auseinander.

Hintergrund dieser Einschätzung ist die auffällige Nähe unseres Einschubs mit der längeren Passage aus Q 43:57–75. So ist Q 43:65 annähernd identisch mit Q 19:37. In beiden Fällen wird die Uneinigkeit der Jesuanhänger betont und es erfolgt eine eschatologische Strafandrohung. Q 43:64 hält ebenso wie Q 19:36 fest, dass Jesus sich Gott unterordnet – jeweils mit dem Zusatz: „Dies ist ein gera-

⁶ Vgl. Khorchide, von Stosch, *Der andere Prophet* (s. Anm. 5), 98–126; Tatari, von Stosch, *Prophetin – Jungfrau – Mutter* (s. Anm. 5), 139–205.

⁷ Vgl. M. Ayoub, *A Muslim View of Christianity. Essays On Dialogue*, hg. von I. A. Omar (FMF 6), Maryknoll, NY 2007, 125.

⁸ A. Neuwirth, *Der Koran*, Bd. 2/1: *Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk: ‚Biblisierung‘ des altarabischen Weltbildes. Handkommentar mit Übersetzung*, Berlin 2017, 619.

der Weg.“ Und auch sonst finden sich Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen beiden Versgruppen, sodass Neuwirths Diagnose, dass die Versgruppe Q 43:57–65 als „Modell für die stilistisch isolierte und argumentativ ihren Kontext sprengende Versgruppe Q 19:34–40“⁹ fungiert, kaum von der Hand zu weisen ist.

Überlegt man näher, auf welche Gesprächspartner die jesuskritischen Verse in Q 43 hindeuten, so wird schnell klar, dass diese nicht ohne Weiteres als Christen bezeichnet werden können. Neuwirth spricht wiederum gut begründet von einer „offenbar paganen gegnerischen Gruppe [...], die Jesus in ihr Pantheon aufgenommen hatte“¹⁰. Hintergrund dieser Einordnung ist die Tatsache, dass sich die Sure 43 zentral und unmissverständlich „gegen die Verehrung mehrerer Gottheiten“ wendet, „die in verschiedenster Gestalt begegnet, sei es als Annahme weiblicher Gottheiten als Engel (Q 43:15–22) oder als blinde Nachfolge in den Spuren der Väter [...] (Q 43:26–28)“¹¹. Die Sure erzählt auch in der uns vor allem interessierenden Passage davon, wie die Ägypter durch den Zorn Gottes vernichtet werden. Offenbar werden sie mit den Mekkanern parallelisiert und für ihre polytheistischen Auffassungen angegriffen. Umstritten ist laut Q 43:58 „die Rangstellung Jesu im paganen Pantheon“¹² – ein Rangstreit, der innerhalb einer christlichen Gruppierung kaum zu verstehen ist. Denn Christen könnten unmöglich so wie diese fragen, ob Jesus besser ist als die Götter der Mekkaner, und sie müssten auch nicht darüber belehrt werden, dass Jesus nur ein Knecht ist, der aus Gottes Huld lebt (vgl. Q 43:59). Von daher kann Q 43:57–65 laut Neuwirth nur auf pagane Gruppierungen gemünzt sein, die eine eigene Jesusverehrung ausgebildet haben. Diese Gruppierungen scheinen in sich zerstritten gewesen zu sein¹³ und scheinen in ihrer Jesusverehrung so angepasst und pagan geworden

⁹ A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 493.

¹⁰ Neuwirth, *Der Koran 2/1* (s. Anm. 8), 620.

¹¹ Wörtliche Zitate aus: Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike* (s. Anm. 9), 492.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. Q 43:65: „Doch die Gruppen unter ihnen waren uneins.“ Neuwirth versteht das so, dass die Gemeinde Jesu in Sekten auseinanderfällt, vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike* (s. Anm. 9), 493.

zu sein, dass der Koran hier keine eigene christologische Theoriebildung mehr wahrnimmt.¹⁴

Blickt man auf diesen paganen Hintergrund der in Q 19:35 kritisierten Jesusanhänger, könnte man denken, dass diese Passage gar nichts mit dem Christentum zu tun hat und also weder eine kontroverstheologische noch eine fremdprophetische Kraft entfalten kann. Doch jüngst hat Zishan Ghaffar darauf hingewiesen, wie deutlich sich die christologiekritische Passage aus Q 19:35 an Ephraem dem Syrer (um 306–373) abarbeitet.¹⁵ Schauen wir uns deswegen im Anschluss an Ghaffars Entdeckung diesen Vers etwas genauer an. Im koranischen Text heißt es: „Es steht Gott nicht an, einen Sohn [*walad*] anzunehmen – das sei ferne! Beschließt er eine Sache, so spricht er nur zu ihr: ‚Sei!‘ und dann ist sie.“ (Q 19:35)

Der letzte Teil dieses Satzes hat auffällige Parallelen in Q 2:117 und in Q 3:47. Immer redet Gott als Schöpfer eine Sache an, um sie dann durch den Imperativ „Sei!“ ins Dasein zu rufen. Da es bei allen drei Versen um die Abwehr der Zeugung eines Sohnes durch Gott geht, so ist die angesprochene Sache hier immer ein Mensch, der also durch Gottes Daseinswort direkt und unvermittelt ins Dasein gerufen wird. Wenigstens in Q 3:59 wird diese unmittelbare Schöpfungsanrede im Blick auf Adam auch explizit festgehalten.

Vergleicht man die koranische Formulierung mit dem ersten Schöpfungsbericht der Bibel, so fällt auf, dass hier das Schöpferwort nicht imperativisch formuliert ist. Die biblische Struktur ist immer „Gott sprach: Es werde [...]. Und es wurde“ (Gen 1,3). Bei der Erschaffung des Menschen heißt es: „Lasst uns Menschen machen [...]“ (Gen 1,26). Wie Ghaffar gezeigt hat, verwendet Ephraem diese Formulierungen um den Schöpfungsgedanken christologisch aufzuladen. Gerade die letzte Formulierung des „Lasst uns machen“ ist in Ephraems Augen eine Steilvorlage für die Schöpfungsmittlerschaft Christi. Denn Gott kann in seiner Logik nicht zu Adam gesagt haben, dass er mit ihm den Menschen erschaffen soll. Die Anrede der Geschöpfe als Schöpfungsmodus scheidet für

¹⁴ Zum Verzicht auf christologische Theoriebildung vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike* (s. Anm. 9), 494.

¹⁵ Vgl. Z. Ghaffar, *Kontrafaktische Intertextualität im Koran und die exegetische Tradition des syrischen Christentums*, in: *Der Islam* 98 (2021) 313–358.

ihn generell aus.¹⁶ „Zu klein ist das Geschöpf, dass es schüfe zusammen mit seinem Schöpfer die Schöpfung.“¹⁷ Nicht etwa die Engel, nur der Sohn sei dazu in der Lage, das Werk der Schöpfung auszuführen.¹⁸ Entsprechend sei es der Sohn, der auch bei den Formulierungen des „Es werde“ angesprochen sei. Gott befahl nicht den Werken, „sie sollten sich selber machen. [...] Der Vater befahl durch (seine) Stimme, der Sohn vollführte das Werk.“¹⁹

Stellt man sich dieses wiederholte Insistieren darauf, dass nur der Sohn die Schöpfung zu vermitteln vermag vor Augen, erweist sich die koranische imperativische Anrede des Menschen als präzise Zurückweisung von Ephraems Argument. Der Mensch ist aus koranischer Sicht keineswegs zu klein, um von Gottes Schöpferwort angesprochen und ins Leben gerufen zu sein. Gott braucht hier keine vermittelnde Instanz, sondern kann direkt durch den Imperativ „Sei“ schaffen. Damit ist Gott genau zu dem imstande, was Ephraem nicht für möglich hält.²⁰ Und der Mensch wird zum direkten Gegenüber der Anrede Gottes, der ohne jede Vermittlungsinstanz direkt von ihm ins Dasein gerufen wird.

Ghaffar ist zuzustimmen, dass hier eine deutliche kontrafaktische Intertextualität zwischen Ephraem und dem koranischen Text zu konstatieren ist. Bedeutet das, dass Q 19:35 doch nicht pagane Araber, sondern Christen adressiert und kritisiert? Diese Frage muss historisch betrachtet offen bleiben. Wir wissen nicht viel über das Christentum in Mekka, und die koranischen Verse aus mekkanischer Zeit vermeiden eine elaborierte theologische Fachsprache. Die koranischen Formulierungen lassen es bewusst offen, ob die von ihm kritisierten Gruppen als christlich anzusehen sind. Es ist nur klar, dass sie intern zerstritten sind und dass sie Jesus dadurch zum Götzen machen, dass sie ihn in einen Wettstreit mit anderen Göttern bringen.

Versucht man die koranische Kritik, die hinter diesen Versen steckt, in eine zeitgemäße Theologie zu übersetzen, so wird man

¹⁶ Vgl. E. Beck (Hg.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De fide*, Bd. 2: *Versio* (CSCO 155), Rom 1955, VI, 10.

¹⁷ Ebd. VI, 11.

¹⁸ Vgl. ebd. VI, 8.

¹⁹ Ebd. VI, 13.

²⁰ Vgl. insgesamt nochmals Ghaffar, *Kontrafaktische Intertextualität im Koran und die exegetische Tradition des syrischen Christentums* (s. Anm. 15).

die Götzen sicher als die Mächte im Leben des Menschen verstehen, an die er sein Herz hängt. Macht, Ansehen, Reichtum etc. werden nicht erst seit Martin Luther (1483–1546) gerne als solche Götzen angesehen.²¹ Die „Christen“, gegen die sich der koranische Text wendet, sind also Menschen, für die die eigene Orientierung an Jesus in ein Konkurrenzverhältnis zu ihrem Streben nach Profit, Glück und Einfluss geraten ist. Damit ist die göttliche Macht, die sich aus christlicher Sicht eigentlich in Christus manifestiert, unkenntlich geworden. Denn diese verträgt keinen Machtkampf, sondern fordert unbedingte Hingabe. Im Blick auf die zeitgemäße Relecture des koranischen Textes könnte man vielleicht von einer neopaganen Einstellung sprechen, wenn andere Instanzen neben Gott treten und untereinander um Einfluss ringen. Wenn die Kirche in Anpassung an ein solches neopaganes Denken Jesus als eine Einflussgröße neben anderen zur Geltung bringt, verliert sie ihre Identität und ist als solche nicht mehr erkennbar. Sie ist auch durch christologische Kritik nicht mehr adressierbar, weil sie ihre Identität an ihre neopagane Umgebung angepasst hat. An dieser Stelle nützt es gar nichts, wenn im neopaganen Denken, Jesus positiv wahrgenommen und Versatzstücke des christlichen Erbes aufgegriffen werden, weil Jesus in diesem Denken längst wie andere selbstgemachte Instanzen, an die der Mensch sein Herz hängt, seine Besonderheit verloren hat. Die Rede von ihm als Sohn Gottes muss dann zurückgewiesen werden, weil sie nur scheinbar in Kontinuität zum christlichen Glauben steht, diesen faktisch aber längst aufgegeben hat.

Nimmt man wahr, dass man unser gegenwärtiges gesellschaftliches Klima und sein viel beschworenes Lob des Polytheismus²² durchaus als neopagan ansehen kann, und behält man zudem im Blick, dass gerade das liberale Christentum sich gerne in Allianz mit eben diesem Klima sieht und bereit ist, bei der Besonderheit Jesu Abstriche zu machen, wenn dadurch die Harmonie zwischen Kirche und gesellschaftlichem Mainstream gewahrt bleibt, wird er-

²¹ Vgl. J. Werbick, *Gott-menschlich. Elementare Christologie*, Freiburg i. Br. 2016, 88.

²² Vgl. O. Marquardt, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: H. Poser (Hg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin – New York 1979, 40–58; J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Darmstadt 2000, bes. 53–61.76–85.

sichtlich, wie aktuell die koranische Kritik ist. Sie wäre dann ein gewisses Störfeuer an die vorschnelle Anpassung an einen Denkstil, der die Absolutheit des Anspruchs des einen Gottes nicht mehr zu hören bereit ist, sondern sich lieber einem Gewirr unterschiedlicher Stimmen und Medien aussetzt, die diesen Gott auf vielfältige Weise bezeugen und dabei durch ihre eigene Relativität im Wettstreit miteinander stehen. Dagegen kann Jesus aus koranischer Sicht nicht als Medialität oder Verkörperung Gottes angesehen werden, sondern nur als sein Wort (vgl. Q 3:45; 4:171), das, insofern es als Wort des einen Gottes gilt und erkannt wird, keine hierarchisierende Bewertung verträgt, sondern glaubende und dienende Hingabe hervorgerufen will.

Ephraems befremdliche Schöpfungsvorstellung, die den Pluralis Majestatis der Schöpfungserzählung in latent supersessionistischer Weise für eine soziale Trinitätstheologie in Anspruch nimmt, muss hier also gar nicht im Zentrum der koranischen Kritik stehen. Gleichwohl könnte gerade diese Schöpfungsvorstellung es gewesen sein, die es erlaubt hat, pagane Anschlussmythen mit dem christlichen Glauben zu amalgamieren. Zumindest ist die Idee eines sich mit Jesus unterhaltenden Schöpfergottes vor der Schöpfung, der dann Jesus dazu auffordert, den Menschen zu erschaffen, mehr als befremdlich. Es ist tatsächlich fraglich, wie man diese seltsame Vorstellung anders als mythologisch verstehen soll. Sicher gibt es in der christlichen Theologie auch heute noch die Vorstellung eines sozialen Miteinanders in Gott im Moment der Schöpfung.²³ Aber auch heute noch sind solche theologische Denkbewegungen in der Gefahr, den Schöpfungsgedanken mythologisch und polytheistisch aufzuladen und die Trinität im paganen Sinne misszuverstehen.²⁴ Nicht umsonst betont der Koran deswegen ja auch, dass man die trinitarischen Personen nicht zählen kann (vgl. Q 4:171). Grundsätzlich entspricht ein solcher Rat auch der christlichen Trinitätstheologie, die in ihren klassischen und als orthodox angesehenen Modellen die Einfachheit und Einheit Gottes verteidigt. Aber man wird nicht be-

²³ Vgl. zur Darstellung und Kritik entsprechender trinitätstheologischer Modelle K. von Stosch, *Trinität* (Grundwissen Theologie), Paderborn 2017.

²⁴ Man denke nur an den Erfolg der offenkundig polytheistischen Trinitätsvorstellung aus dem Roman W. P. Young, *Die Hütte. Ein Wochenende mit Gott*, Berlin 2011.

streiten können, dass mit der koranischen Kritik eine bleibende innere Gefährdung des Christentums benannt ist, die auch in der Gegenwart von bedrängender Aktualität ist.

Es geht also beim ersten vom Koran benannten Problembereich um die drohende faktische Paganisierung des Christentums, die in seinem theologischen Denken je nach Ausbildung von Christologie und Trinitätslehre nicht deutlich genug abgewiesen wird. Die koranische Kritik braucht nicht auf eine bestimmte historische Gruppierung bezogen zu werden, sondern weist auf eine bleibende innere Gefahr des Christentums hin – gerade, wenn es sich, so wie heute, ganz in seine Zeit hineingibt und sich von ihr prägen lässt.

2 Problembereich zur Gefahr supersessionistischer Identitätsbildung (Q 3)

Immer wieder thematisiert der Koran den internen Streit der Gläubigen (vgl. etwa Q 3:19f.23), den er an vielen Stellen als Streit rivalisierender christlicher und jüdischer Gruppen vorfindet. Wie sehr den Verkünder des Korans dabei gegenseitige Überbietungsansprüche stören, kann man an der narrativen Entfaltung der Geburtsgeschichte Jesu in Sure *Āl ‘Imrān* erkennen (vgl. Q 3:35–84). Um die prophetische Kritik wahrzunehmen, die in der scheinbar harmlosen koranischen Narration steckt, ist es wichtig, sich in Erinnerung zu rufen, wie die Gestalten des Zacharias und des Johannes des Täufers in der Spätantike typologisch gedeutet wurden. Zishan Ghaffar macht darauf aufmerksam, dass beide typologisch mit dem Judentum identifiziert werden.²⁵ Ihr im Christentum natürlich anerkannter positiver Wert besteht demnach allein in ihrer Verweisfunktion auf Christus. Das Judentum wird damit zu einer Vorläuferreligion, die ihre Erfüllung in Christus findet.

Wie politisch aufgeladen dieser Diskurs gerade in der Entstehungszeit des Korans war, wird dann deutlich, wenn man sich die Debattenlage nach der Eroberung Jerusalems durch die Perser im Jahr 614 n. Chr. ansieht. War bis dahin die christliche Oberhoheit über Jerusalem für die Kirchenväter ein Beweis für den Sieg der Kir-

²⁵ Vgl. ausführlich Z. Ghaffar, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren* (Beiträge zur Koranforschung 1), Paderborn 2020, 29f.

che über die Synagoge und die Zerstreung der Juden ein Beleg für Gottes Bestrafung der Ermordung Jesu Christi, kommen nun apokalyptische jüdische Diskurse auf, die heftig gegen Maria polemisieren und sich Hoffnungen auf die Rückkehr nach Jerusalem sowie die Wiederrichtung des Tempels machen.²⁶

In eben diese aufgeheizte Debattenlage, in der Zacharias gerne als typologischer Vertreter des Judentums und Maria als Sinnbild der Kirche gesehen wird, setzt der koranische Text Zacharias zur Pflegerschaft über sie ein. Zacharias will sich um sie kümmern, aber Maria bekommt ihre Speise direkt von dem Engel Gottes (vgl. Q 3:37). Typologisch gesehen werden beide also positiv aufeinander bezogen, ohne dass einer von beiden über dem anderen steht und ohne dass einer vom anderen abhängig ist. Wie in Q 19:4–6 betet Zacharias um einen Nachkommen (vgl. Q 3:38). Im koranischen Kontext wird dabei Zacharias als Priester des Tempels sichtbar, sodass es bei der Bitte um Nachkommenschaft nicht nur um seine persönliche Zukunft, sondern auch um die Zukunft Israels geht. Durch die Geburt des Johannes wird sein Gebet von Gott erhört (vgl. Q 3:39; dazu auch Q 19:7). Sein Name Yaḥyā ist ein Name, der nach koranischem Verständnis nie zuvor einem Menschen gegeben wurde und auch tatsächlich vorkoranisch unbekannt ist. Wörtlich übersetzt besagt er „er lebt“ und verdeutlicht damit, dass Johannes als Lebenszeichen und Gewähr für die bleibende Bedeutung des alten Bundes gedeutet werden kann (vgl. Q 19:7).²⁷

Schon das auch biblisch bekannte Verstummen des Zacharias wird koranisch aufgewertet und als Zeichen Gottes gedeutet, das Zacharias Mut machen soll (vgl. Q 3:41). Zugleich wird er ermutigt, in seiner priesterlichen Funktion fortzufahren und von daher als Repräsentant Israels und seines Kultes von Gott gewürdigt. All diese typologischen Aufwertungen des Judentums führen aber nicht zu einer Abwertung des Christentums. Maria als typologische Vertreterin der Kirche wird in ihrer Integrität und Reinheit vor Augen gestellt (vgl. Q 3:36.42). Auch für die Besonderheit Jesu findet der Koran eine eigene Sprache, indem er ihn als Messias und Wort Gottes an-

²⁶ Ebd. 30–38; Tatari, von Stosch, Prophetin – Jungfrau – Mutter (s. Anm. 5), 131–135.

²⁷ Vgl. Ghaffar, Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext (s. Anm. 25), 44.

erkennt (vgl. Q 3:45). Seine Bezeichnung als Gott Nahestehender qualifiziert ihn ebenfalls noch einmal anders als Johannes den Täufer, von dem derartige Dinge nicht gesagt werden. Von daher will der Verkünder des Korans die Besonderheit Jesu einholen, ohne deswegen das Judentum und seine typologischen Repräsentanten abzuwerten.²⁸

Folgerichtig wird Jesus nicht nur mit dem Evangelium assoziiert, sondern auch mit der Tora (vgl. Q 3:48). Und seine Sendung gilt den Kindern Israels, sodass seine Israelbezogenheit bleibend bestätigt wird (vgl. Q 3:49). Wenn der Koran gerade in diesem jüdisch-christlichen Gesprächskontext betont, dass Jesus seine Wunder mit Erlaubnis Gottes tut, so könnte das eine Reaktion auf die rabbinischen Vorwürfe gegen ihn sein, die seine besonderen Kräfte einfach nur als Magie ansehen.²⁹ Der Koran würde hier also die halachische Legitimität Jesu verteidigen, ohne ihn dadurch über das Judentum zu stellen. Ausdrücklich wird Jesus deshalb auch so verstanden, dass er die Tora bestätigt (vgl. Q 3:50). Zugleich reflektiert der Koran, dass Christen manche Gebote der Tora nicht mehr halten und führt auch das auf Jesus zurück. Auf diese Weise erscheinen beide Formen der rechtlichen Praxis als legitim und werden ohne Hierarchisierung nebeneinander gestellt. Die Entscheidung, wer von beiden Seiten Recht hat, wird letztlich Gott überlassen (vgl. Q 3:55). Rechtlich gesehen sollen beide Wege als legitim angesehen werden.

In diesem Sinn kann man übrigens auch den ganz ähnlich strukturierten Vers Q 5:110 verstehen. Auch hier werden die Machttaten Jesu in ihrer rechtlichen Legitimität gegen den Vorwurf der Zauberei verteidigt. Zudem wird dann in Q 5:111 deutlich, dass selbst das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem Gesandten Gottes legitim ist und dass die daraus folgende liturgische Praxis der Eucharistie sogar rechtlich verbindliche Kraft für Christen hat (vgl. Q 5:115). Wenn die Praxis der Eucharistie im Schlussteil der Sure zum Kernbestand des Vermächtnisses Jesu wird, fällt auf, dass es damit spiegelbildlich dem Vermächtnis Muhammads gegenübergestellt wird,

²⁸ Vgl. ausführlich zu den hier nur angerissenen exegetischen Beobachtungen: Tatari, von Stosch, Prophetin – Jungfrau – Mutter (s. Anm. 5), 137–258.

²⁹ Vgl. V. Mahdavi Mehr, *Is The Qur'an Supersessionist? Identifying The Quran's Theological Framework of Engagement With Earlier Abrahamic Traditions*, [Diss. masch.], Paderborn 2021, 95f.

der zu Beginn derselben Sure die kultische Praxis des Ritualgebets zu seinem Vermächtnis macht.³⁰

Allergisch reagiert der Koran nur dann, wenn sich Menschen „untereinander zu Herren nehmen neben Gott“ (Q 3:64). Dieser Gedanke wird auch später verschiedentlich aufgegriffen und gegen bestimmte christliche und jüdische Gruppierungen gewendet. So werden diese dafür kritisiert, „ihre Schriftgelehrten und Mönche zu Herren an Gottes alleiniger statt“ (Q 9:31) zu setzen. Auch der Glaube an Jesus als Sohn Gottes wird in diesem Kontext aufs Korn genommen (vgl. Q 9:30). Er wird also wieder in seiner paganen Verführungskraft vor Augen gestellt. Zusätzlich wird jetzt aber kritisiert, dass die Religionen insgesamt nicht mehr theozentrisch auf Gott ausgerichtet sind, sondern untereinander in Konkurrenz geraten, weil sie sich jeweils für privilegiert halten. Entsprechend werden Juden und Christen auch in Q 5:18 dafür kritisiert, dass sie sich für Gottes Kinder und Geliebte halten und sich dadurch über andere erheben.

Im weiteren Verlauf von Sure *Āl ‘Imrān* wird Juden und Christen in ganz ähnlicher Stoßrichtung vorgeworfen, dass sie sich um und über Abraham streiten (vgl. Q 3:65). Tora und Evangelium kommen diesem Gedanken zufolge erst nach dem Bund Gottes mit Abraham, in dem eigentlich beide zusammenfinden können. Denn „Abraham war weder Jude noch Christ“ (Q 3:67). Stattdessen war er gottergeben, und offenkundig will der Verkünder des Korans Juden und Christen dazu auffordern, an einer Bewegung der Gottergebenen teilzuhaben.³¹ Es ist nicht davon die Rede, dass sie deswegen zum Islam konvertieren müssen. Vielmehr geht es dem Koran darum, dass Juden, Christen und Muslime aufhören, sich über die anderen zu stellen und besser sein zu wollen. Von daher erscheint es mir für die koranische Theologie durchaus angemessen, sie als non-supersessionistisch zu bezeichnen. Der Koran sucht nach einer Sprache, die die Eigenheiten von Judentum und Christentum benennt, ohne die je andere Religion abzuwerten. Und er versucht auch die eigenen Anliegen so zu formulieren, dass sie die beiden älteren Geschwisterreligionen nicht ablehnen, sondern mit sich vereint. Entsprechend

³⁰ Vgl. zur Gesamtstruktur der Sure und dieser auffälligen Parallele bereits Khorchide, von Stosch, *Der andere Prophet* (s. Anm. 5), 157–162.

³¹ Vgl. F. Donner, *Muhammad And The Believers. At The Origins of Islam*, Cambridge, MA 2010.

hält Q 3:84 summarisch fest, dass die Eigenheiten des Glaubens Abrahams, Isaaks und Jakobs genauso respektiert werden wie die Botschaften von Moses, Jesus und Muhammad. „Wir machen zwischen keinem von ihnen einen Unterschied. Wir sind Gott ergeben!“, heißt es am Ende des genannten Verses. Und das danach folgende Bekenntnis zum Islam (vgl. Q 3:85) kann gar nicht den Islam als Religion meinen, sondern nur die monotheistische Sammlungsbewegung, für die Muhammad zeit seines Lebens eingetreten ist.

So jedenfalls kann und soll man den Koran neueren exegetischen Bemühungen zufolge verstehen.³² Wenn wir in dieser Lesart keine Unterschiede zwischen den Gesandten machen sollen, so wendet sich der koranische Verkünder gegen alle Hierarchisierungen zwischen ihnen. Unterschiede, die durch Gott gesetzt sind und die beispielsweise die Besonderheit Jesu würdigen, werden dadurch nicht gelehnet, sondern gehören gerade zum inklusiven Programm des Korans. Seine Theologie will die Besonderheit von Judentum und Christentum genauso würdigen wie die Besonderheit des Islam, wobei dessen Besonderheit gerade sein will, nicht besonders zu sein und auf sämtliche Formen des Supersessionismus zu verzichten.

Natürlich kann man die hier recht holzschnittartig angedeutete Koraninterpretation auch kritisieren. Sie begegnet mir aber in der neueren islamischen Theologie und kann erst einmal eine hohe Plausibilität beim Blick auf den koranischen Text beanspruchen. Aufregend ist sie deswegen, weil sie eine ausgesprochen spannende Form von prophetischer Kritik zu implizieren scheint. Denn sie fordert Christen dazu auf, ihre Christologie so zu reformulieren, dass sie auch ohne antijudaistischen Supersessionismus auskommt. Diese Forderung impliziert keinen Verzicht auf eine hohe Christologie, sondern fordert dazu auf, die Besonderheit und Exklusivität Jesu so zu artikulieren, dass sie nicht zur Abwertung Israels führt.³³ Ist eine

³² Vgl. nochmals Mahdavi Mehr, *Is The Qur'an Supersessionist?* (s. Anm. 29); Donner, *Muhammad And The Believers* (s. Anm. 31).

³³ Vgl. als erste Versuche diese Forderung einzulösen K. von Stosch, *Wechselseitig aufgehoben? Zum jüdisch-katholischen Verhältnis*, in: *IkaZ* 48 (2019) 202–215; ders., *Die Einzigkeit Jesu Christi als Implikat der Einzigkeit Israels. Plädoyer für eine mutual inklusive Lesart der Christologie in der Israeltheologie*, in: C. Danz, K. Ehrensperger, W. Homolka (Hg.), *Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser* (Dogmatik in der Moderne 30), Tübingen 2020, 291–309.

solche Möglichkeit gefunden, so sollte es Christen aus koranischer Sicht auch möglich sein, den Islam in die eigenen Hoffungsfiguren einzubeziehen und auch hier auf jede Form des Supersessionismus zu verzichten. Im Kern besteht die koranische Herausforderung darin, dass sie es Christen ermöglichen will, das entscheidend und unterscheidend Christliche ohne Abwertung der abrahamischen Schwesterreligionen auszusagen.

Auch hier wird man nicht behaupten können, dass die Kirche diese Aufgabe schon in Gänze durchdrungen und in all ihren Implikationen durchdacht hätte. Gerade für die katholische Version des Christentums ist sie deswegen besonders interessant, weil sich diese prophetische Kritik genau aus der hermeneutisch inklusiven Haltung speist, die wir eingangs als im Wortsinn „katholisch“ gekennzeichnet hatten. Damit erhebt der Verkünder des Korans genau den alles inkludieren wollenden universalen Anspruch, der eigentlich die Katholizität der Kirche verbürgen soll. Er lädt damit zu einer wechselseitig inklusiven, die Unterschiede respektierenden, letztlich ökumenischen Haltung ein. Auch dieser Problemkreis ist nicht nur historisch bedeutsam, sondern bis heute brennend aktuell und wird noch vieler gemeinsamer Denkanstrengungen bedürfen, um angemessen bearbeitet werden zu können.

3 Problemkreis zur Gefahr der Übernahme imperialer Theologien (Q 5 und 9)

Kommen wir zu einem dritten unabgegoltenen Motiv der Christologiekritik des Korans, das zu dechiffrieren mir erst jüngst gelungen ist. In *al-Mā'ida*, einer der spätesten Suren des Korans, findet sich eine auf den ersten Blick besonders seltsame Formulierung im Blick auf Jesus und Maria. Für beide wird energisch und in deutlich christentumskritischer Absicht festgehalten, dass sie zu essen pflegten (vgl. Q 5:75). Die Formulierung ist deswegen so seltsam, weil weder aus der Geschichte noch aus der Gegenwart Christentümer bekannt wären, die eine solche Eigenschaft für Jesus und Maria ablehnten. Im Gegenteil ist es für den christlichen Kult zentral, dass Jesus gegessen und getrunken hat und das letzte Abendmahl als gemeinsames Mahl mit seinen Jüngern gefeiert hat. Auch seine Festmähler in Galiläa, die schließlich zu dem zugespitzten Vorwurf geführt haben, er selbst sei ein Fresser und Säufer (vgl. Mt 11,19), vertragen sich nicht

mit der Vorstellung eines niemals essenden Jesus. Und sein von Maria herausgefordertes erstes Wunder im Johannesevangelium bekommt einen sehr seltsamen Beigeschmack, wenn Jesus und Maria gar nicht von dem köstlichen Wein tranken, dessen Genuss Jesus ermöglicht hat (vgl. Joh 2,1–11).

Blickt man sehr präzise auf die verwendete Verbform im Koran, ändert sich das Bild. Offenbar zielt der Koran nicht auf das faktische Essen Jesu, sondern auf seine Gewohnheit des Essens. Es geht also darum, ob seine Natur so beschaffen ist, dass er essen musste oder nicht. In der Tat gab es Kirchenväter wie Maximus Confessor (um 580–662), die die hypostatische Union in Jesus so verstanden, als ob er nichts essen müsste.³⁴ Eine solche Theorie ist aber in keiner je vorgekommenen Interpretation des Christentums auf Maria angewendet worden. Es kann hier also nicht um die hypostatische Union gehen. Von daher legt sich die Heranziehung einer ebenfalls in der Patristik breit bezeugten theologischen Idee nahe: Viele Kirchenväter dachten, dass die Notwendigkeit des Essens und Trinkens ebenso wie die Notwendigkeit des Leidens und Sterbens eine Folge des Sündenfalls des ersten Menschenpaars war. Adam und Eva mussten demzufolge vor dem Sündenfall nichts essen, sondern aßen nur aus reinem Übermut. Angesichts der vielfältigen Früchte im Paradies hatten sie Anlass und Lust zum Essen. Aber ihre Natur machte das Essen nicht notwendig – so der Gedanke etwa bei Origenes (um 185–254), Gregor von Nyssa (um 338–394) und Ephraem dem Syrer.³⁵

Diese für ein modernes Verständnis bizarre Konzeption der Natur Jesu gründete also in der Idee, dass Jesus frei von der Ursünde ist. Wie bei Adam vor dem Sündenfall gab es demnach in Jesus keine biologische Notwendigkeit zum Essen. Wenn er also nach 40 Tagen in der Wüste wieder zu seinen Freunden zurückkehrt, muss er nicht etwa um seiner Lebenserhaltung willen etwas essen. Vielmehr isst er auch an dieser Stelle nur, weil er essen will, und er will essen, weil er mit den Menschen solidarisch sein will. Von daher besteht auch für diese Kirchenväter kein Zweifel an dem wirklichen Essen Jesu. Sie sind keine Dokeristen. Und doch ist dieses Essen keine biologische Notwendigkeit, sondern freier Liebeserweis Gottes.

³⁴ Vgl. Tatari, von Stosch, Prophetin – Jungfrau – Mutter (s. Anm. 5), 273.

³⁵ Vgl. ebd. 274.

Aus moderner Sicht könnte man erwarten, dass eine solche Theorie auch auf Maria übertragen wird. Denn auch Maria ist dem katholischen Dogma zufolge frei von der Ursünde, sodass für sie dieselbe Logik gelten könnte wie für Jesus. Angesichts der vielfältigen Zeugnisse von Kirchenvätern für Maria als der neuen Eva wäre eine nicht essen müssende Maria eine durchaus naheliegende Vorstellung, selbst wenn man konzidiert, dass das Dogma von ihrer unbefleckten Empfängnis erst im Jahr 1854 eingeführt wurde.

Doch überraschenderweise gibt es bei den Kirchenvätern keine entsprechenden Behauptungen. Selbst die uns bekannten häretischen Gruppen aus der Spätantike behaupten nicht, dass Maria einen unverderblichen Leib hatte und deswegen nichts essen musste – wie es von Jesus aufgrund seiner Ursündenfreiheit immer wieder behauptet wurde. Von daher scheint die Übertragung des Nicht-Essen-Müssens von Jesus auf Maria eine absolute Randposition zu sein, die selbst bei häretischen Gruppen marginalisiert wird.³⁶ Und es fragt sich, wen der Koran bei seiner Formulierung aufs Korn nimmt, wenn man nicht annehmen will, dass er sich mit Sondermeinungen innerhalb häretischer Gruppierungen beschäftigt.

Näher könnte man einer Lösung kommen, wenn man sich mit der Theologie am Hof des Kaisers Herakleios (um 575–641) in der Entstehungszeit des Korans auseinandersetzt. Bei einer Belagerung durch die Awaren im Jahr 619 wurde ein in der Kirche von Blachernai vor den Stadttoren von Byzanz aufbewahrtes Kleidungsstück Marias zum Schutz gegen die Belagerer herausgeholt und blieb dabei wun-

³⁶ Auch nach intensivem Suchen haben wir nur zwei entsprechende Hinweise finden können. In einem Brief an Severus von Antiochien (um 456–538), dem großen Gegenspieler des Julian von Halikarnassus († um 527), werden Häretiker kritisiert, die Maria genauso wie Jesus für unverweslich halten, vgl. S. P. Brock, *A Letter From The Orthodox Monasteries of The Orient Sent to Alexandria, Addressed to Severos*, in: J. D'Alton, Y. Youssef (Hg.), *Severus of Antioch. His Life And Times (Texts and Studies in Eastern Christianity 7)*, Leiden – Boston 2016, 32–46, hier: 39. Sebastian P. Brock meint in seinem Kommentar, dass eine solche Position sonst nirgends bezeugt ist (vgl. ebd. 43). Ein anderer Beleg ist, dass Leontios (um 490–542) seinen julianistischen Gegner fragt, ob er angesichts seiner Argumentation nicht auch Marias Leib als unverweslich ansehen müsste. Dieser Gegner weist das zwar zurück, gibt aber zugleich zu, dass andere Anhänger seiner Position eine solche Meinung vertreten (vgl. Leontius von Byzantium, *Complete Works*, hg. übersetzt und mit einer Einleitung versehen von B. E. Daley [OECT], Oxford 2017, 350–352).

derbarerweise völlig intakt. Den Menschen erschien es so, als sei dieses Kleidungsstück unzerstörbar. In der imperialen Theologie und in der Volksfrömmigkeit von Byzanz entstand so die Idee einer Unverderblichkeit der Leibes Mariens, der sich auf ihre Kleidung übertragen hat und so nun die Stadt gegen militärische Angriffe schützen konnte.³⁷ Der sonst nicht nachweisbare Gedanke einer Übertragung der Unverderblichkeit des Leibes Jesu auf den Leib Mariens findet sich also nicht bei irgendwelchen häretischen Randgruppen auf der arabischen Halbinsel, sondern mitten im Herzen des Reiches am Kaiserhof. Auch 623 war es gerade der Mantel von Blachernai, dem man entscheidenden Anteil am Sieg über die Awaren gab, die auch damals die Stadt belagerten.³⁸ Zum allgemeinen Durchbruch kam dieser Glaube in Byzanz dann durch die epochale Belagerung der Stadt 626.

Der Kaiser ist mit dem Großteil seiner Armee im Kampf mit den Persern im Osten beschäftigt, und die Stadt ist der Bedrohung durch die Awaren nahezu schutzlos ausgesetzt.³⁹ In dieser verzweifelten Lage weiß man sich in Byzanz nicht anders zu helfen als durch Marias unzerstörbare Kleidung. Und tatsächlich hilft Marias Schutz und führt aus byzantinischer Sicht zur Zerstörung der gegnerischen Flotte genau vor dem Marienheiligtum vom Blachernai – wohl durch einen Seesturm.

Der byzantinische Hofschriftsteller Theodor Synkellos ist sich sicher, dass Maria die Schlacht ganz allein für Konstantinopel entschieden hat – und zwar durch ihre „Stärke und Macht“⁴⁰. Seiner Diagnose zufolge habe der Khagan der Awaren lernen müssen, dass es keine Macht gebe, die sich der Jungfrau entgegenstellen könne.⁴¹ Maria wehrt in der Darstellung der Hoftheologen den Angriff der

³⁷ Vgl. A. Wenger, *Les interventions de Marie dans l'église orthodoxe et l'histoire de Byzance*, in: Ponteficia Academia Mariana Internationalis (Hg.), *De primordialis cultus Mariani*, Rom 1970, 423–431, hier: 424.

³⁸ Vgl. ebd. 429; M. Hurbanič, *The Avar Siege of Constantinople in 626. History And Legend (New Approaches to Byzantine History And Culture)*, Cham 2019, 324.

³⁹ Vgl. ebd. 247.

⁴⁰ Ebd. 218 [eigene Übersetzung]; vgl. auch A. Cameron, *The Theotokos in Sixth-Century Constantinople. A City Finds Its Symbol*, in: *JThS* 24 (1978) 79–108, hier: 79f.

⁴¹ Vgl. Theodore Synkellos, 313.9f., zit. nach: Hurbanič, *The Avar Siege of Constantinople in 626* (s. Anm. 38), 248f.

Awaren persönlich ab,⁴² und Konstantinopel erscheint nun als das neue Jerusalem. Theodor spricht von Maria als Beschützerin und Feldherrin.⁴³ Nach der Schlacht organisiert der Patriarch eine große Dankprozession zum Schrein,⁴⁴ die den Auftakt für jährliche liturgische Feiern bildet, die jeweils an die unbesiegbare Maria erinnern.⁴⁵ Marias Rolle als Beschützerin des byzantinischen Imperiums – Cameron spricht sogar von ihr als einer Art Kriegsgöttin – war damit ein großes Thema der 620er-Jahre.⁴⁶ Und der Mantel und Schleier Mariens avancierten zu den äußerlich sichtbaren Insignien des Schutzes der imperialen Macht durch die Jungfrau.⁴⁷

Behält man diesen politischen Zusammenhang im Blick erklärt sich, warum der Verkünder des Korans so sehr darauf beharrt, dass Jesus und Maria zu essen pflegten. Sie sind damit wie alle Menschen nach dem Sündenfall verletzlich und zerstörbar und dürfen nicht als Garanten imperialer Macht in Anspruch genommen werden. Auch ihren Kleidern kann keine magische Schutzwirkung zugesprochen werden und sie besitzen keine übernatürliche militärische Macht. Diese antiimperiale Stoßrichtung erklärt dann auch einige andere Verse derselben Sure. So heißt es in Q 5:17:

„Ungläubig sind, die sagen: ‚Siehe, Gott ist Christus, Marias Sohn.‘ Sprich: ‚Wer besitzt denn irgendeine Macht gegenüber Gott, wenn er vernichten wollte Christus, Marias Sohn, und seine Mutter und wer sonst auf der Erde ist – allesamt?‘ Gottes ist die Herrschaft über die Himmel und die Erde und dessen, was dazwischen ist. Er erschafft, was er will. Gott ist aller Dinge mächtig.“

⁴² Vgl. R. George-Tvrtković, *Christians, Muslims, and Mary. A history*, New York – Mahwah 2018, 25.

⁴³ Vgl. Theodore Synkellos, 313.19, zit. nach: Hurbanič, *The Avar Siege of Constantinople in 626* (s. Anm. 38), 248: „Constantinople was a God-protected city, but Mary was its protector and ‚the leading warrior‘.“

⁴⁴ Vgl. Hurbanič, *The Avar Siege of Constantinople in 626* (s. Anm. 38), 269f.

⁴⁵ Vgl. ebd. 285.

⁴⁶ „By the time of the victories of Heraclius the efficacy of the Theotokos as a warrior-goddess was clear to everyone.“ (Cameron, *The Theotokos in Sixth-Century Constantinople* [s. Anm. 40], 97, mit Verweis auf Georg von Pisidien, *Belium Avaricum*, 1–9).

⁴⁷ Vgl. Cameron, *The Theotokos in Sixth-Century Constantinople* (s. Anm. 40), 104.

Dieser Vers erweist sich durch die soeben angestellten Analysen als präzise Zurückweisung der imperialen Inanspruchnahme Jesu und Mariens durch die imperiale Propaganda des Herakleios. Wenn Herakleios seine Hofschreiber sagen lässt, dass Maria und Jesus unbesiegbar und unverwundbar sind und dies auch noch durch ein entsprechendes Sendschreiben im ganzen Reich bekannt macht,⁴⁸ macht der Koran unmissverständlich klar, dass es keine Macht der Welt gibt, die gegen Gott Bestand haben kann. Deswegen gibt es auf menschlicher Seite weder Unverwundbarkeit noch Unbesiegbarkeit und so werden auch Maria und Jesus in ihrer Verletzlichkeit gezeigt.⁴⁹ Das bedeutet nicht, dass der Verkünder des Korans tatsächlich eine Zerstörung von Jesus und Maria befürworten würde. Im Gegenteil scheint es ja so zu sein, dass Muhammad ein Bild der beiden als einziges vor dem Bildersturm nach der Einnahme der Kaaba bewahrt hat.⁵⁰ Wahrscheinlich handelte es sich um ein Wandbild mit der thronenden Maria, die das Jesuskind auf dem Schoß hat.⁵¹ So wie der Koran Jesus und Maria als Zeichen Gottes respektiert und ins Relief setzt (vgl. Q 21:91; 23:50), so stellt er sich nicht grundsätzlich gegen ihre bildliche Präsenz. Wenn diese aber wie bei Herakleios militärisch und politisch ausgenutzt werden soll, greift der Verkünder des Korans ein und weist die entsprechenden Ansprüche zurück. Aus koranischer Sicht ist es Gott allein, der bestraft und vergibt (vgl. Q 5:118) und der aller Dinge mächtig ist (vgl. Q 5:120), sodass Jesus und Maria nur von ihm her und auf ihn hin ihre Zeichenfunktion zu erfüllen vermögen. Auch Jesus als Wort Gottes und Erlöser darf nicht als eigene Macht neben Gott verstanden werden, sodass Gottes Unverfügbarkeit jeder politischen Inanspruchnahme entzogen bleibt.

Dagegen wird jede Theologie kritisiert, die imperiale Interessen und theologische Anliegen miteinander vermischt und die Christo-

⁴⁸ Vgl. Ghaffar, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext* (s. Anm. 25), 179–185.

⁴⁹ Vgl. nur die Schwangerschaft Mariens in Q 19, aber auch der breite Raum, den das Kind Jesus erhält, wenn es seine Mutter verteidigt und das Vogelwunder vollbringt.

⁵⁰ Vgl. S. Seppälä, *Reminiscences of Icons In The Qur'an?*, in: *ICMR* 22 (2011) 3–21, hier: 14.

⁵¹ Vgl. G. R. D. King, *The Paintings of The Pre-Islamic Ka'ba*, in: *Muqarnas* 21 (2004) 219–229, hier: 221 [Themenheft „Essays In Honor of J. M. Rogers“].

logie damit imperial auflädt. Ein weiteres gutes Beispiel hierfür aus Sure *al-Mā'ida* ist folgender Vers, der unmittelbar vor der Passage steht, in der vom Essen Mariens und Jesu die Rede ist.

„Ungläubig sind, die sagen: ‚Siehe, Gott ist der Dritte von dreien.‘ Kein Gott ist außer einem Gott! Und wenn sie nicht mit dem aufhören, was sie sagen, so wird die Leugner unter ihnen schmerzhafte Strafe treffen.“ (Q 5:73)⁵²

Die arabische Formulierung *talītu talātatīn*, die in der hier verwendeten Übersetzung mit *Gott ist der Dritte von dreien* wiedergegeben wird, ist nach Sidney Griffith eine Lehnprägung aus dem Syrischen, die den von Kaiser Justinian (um 482–565) aus machtstrategischen Gründen eingeführten Christustitel des „einen aus der Trinität“ aufgreift.⁵³ Hinter diesem vom Koran abgelehnten Ehrentitel steht eine theopaschitische Tendenz, die gut zur damals vertretenen neuchalcedonischen Theologie passt und die im Erbe Kyrill von Alexandriens (um 380–444) steht, gewissermaßen im rechtskyrillianischen Flügel seiner Schule, die in Konstantinopel weit verbreitet war, aber auch bei einigen Syrern Anklang fand. Für den wichtigen miaphysitischen Theologen Philoxenos von Mabbug (um 450–523) beispielsweise war klar, dass Gott es selbst war, der am Kreuz starb. Aus dieser zugespitzten Theologie, die auch heute noch viele Christen ablehnen würden – ihrer prominenten Rezeption bei Jürgen Moltmann zum Trotz⁵⁴ –, wurde ein Erkennungszeichen für westsyrische Christen, vor allem in polemischer Abgrenzung gegen die Ostsyrer und Chalcedonier. Die imperiale Theologie versuchte nun durch die Einführung des neuen Christustitels dieses Erkennungszeichen aufzugreifen, um dadurch die Westsyrer wieder für Byzanz zu gewinnen.

⁵² Der folgende Abschnitt wiederholt eine Einsicht aus: Tatari, von Stosch, Prophetin – Jungfrau – Mutter (s. Anm. 5), 267f.

⁵³ Vgl. S. H. Griffith, *Al-Nasārā In The Qur'an: A Hermeneutical Reflection*, in: G. S. Reynolds (Hg.), *New Perspectives On Ohe Qur'an. The Qur'an In Its Historical Context 2*, London – New York 2011, 301–322, hier: 317; vgl. ausführlicher bereits S. H. Griffith, *Syriacisms In The ‚Arabic Qur'an‘: Who Were Those Who Said ‚Allāh Is the Third of Three‘ According to al-Mā'ida 73?*, in: M. M. Bar-Asher u. a. (Hg.), *A Word Fitly Spoken. Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'an*, Jerusalem 2007, 83–110, hier: 100–108.

⁵⁴ Vgl. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

Auffällig ist zudem, dass die merkwürdige Satzstellung, der zufolge Gott einer aus der Trinität ist, auf die imperiale Theologie des Justinian zurückverweist. So wie einen Vers vorher auch schon Gott als Christus bezeichnet wird – statt wie sonst üblich umgekehrt – wird eine zugespitzte theologische Integrationsbemühung aufs Korn genommen, bei der Justinian durch eine theologische Kompromissformel auf die Miaphysiten zugehen wollte.⁵⁵ Damit ist die in Q 5:72 und Q 5:73 abgelehnte zugespitzte christliche Theologie also eine imperiale Theologie, die der Verkünder des Korans vermutlich nicht nur aus theologischen Erwägungen heraus ablehnt. Theologisch gesehen ist diese imperiale Theologie nach modernen Kriterien, aber auch nach der gängigen philosophischen Theologie der Spätantike nur schwer nachvollziehbar. Letztlich wird hier die Christologie zum Mittel imperialer Machtpolitik und ist eben deshalb für die koranische Theologie diskreditiert.

Der damit nachgezeichnete dritte Problemkreis koranischer Kritik der Christologie ist zwar in historischer Perspektive hochinteressant, könnte aus einer modernen Sicht aber besonders schnell als obsolet erscheinen. Denn wer wollte heute noch durch den christlichen Glauben imperiale Ansprüche begründen? Doch bei der Zurückweisung dieser scheinbar absurden Idee sollte man nicht zu schnell sein. Zum einen gibt es in der US-amerikanischen Politik immer wieder die Narration, bei der Verfolgung der eigenen imperialen Politik für den christlichen Glauben einzutreten. Zum anderen ist bei politischen Begründungen imperialer Politik zwar häufig nicht direkt vom Christentum, sondern eher von westlichen Werten die Rede. Aber in der postkolonialen Kritik islamischer Intellektueller wird immer wieder darauf hingewiesen, wie leicht sich säkulare, westliche und christliche Anliegen miteinander verbinden lassen.⁵⁶ Von daher ist die vom Verkünder des Korans angeprangerte Verknüpfung des Christentums mit imperialer Macht auch heute noch virulent.

Interessant ist, dass es gerade die medinensischen Suren des Korans sind, die diese Verknüpfung besonders wirkmächtig kritisieren und damit politisch auf für den Westen unangenehme Weise intervenieren. Vor diesem Hintergrund sollte es zu denken geben, dass

⁵⁵ Vgl. Khorchide, von Stosch, *Der andere Prophet* (s. Anm. 5), 166.

⁵⁶ Vgl. J. Ralston, *Law And The Rule of God. A Christian Engagement With Shari'a* (Current Issues In Theology 15), Cambridge 2020, 115–133.

gerade diese politischen Passagen koranischer Theologie in der westlichen Rezeption gerne übersehen oder des politischen Radikalismus verdächtig werden. Offenbar fällt es uns schwer, die politisch-theologische Botschaft des Korans ernst zu nehmen. Auch hier könnte Kirche, indem sie sich sensibel für Fremdprophetie erweist, eine wichtige Vermittlungsfunktion für unsere Gesellschaft übernehmen.

4 Von Muhammad als Prophet lernen

Alle drei durch die koranische Verkündigung benannten Problemkreise betreffen Fragestellungen, die die Kirche lernbereit hören kann, ohne ihre Identität zu verlieren. Schon generell hat uns die Auseinandersetzung mit George H. Mead (1863–1931) und Erik H. Erikson (1902–1994) im ersten Teil des Buches gezeigt, dass sich Identität erst im Dialog mit signifikant Anderen bilden lässt. Nun wird deutlich, wie sehr die koranische Kritik helfen kann, die christliche Position zu klären und auf den Punkt zu bringen. Dieses lernbereite Hören setzt nicht voraus, dass Muhammad in allem ein Prophet auch für Christen ist. Auch setzt es nicht voraus, dass der Koran insgesamt als Wort Gottes auch für Christen zu gelten hat.⁵⁷ Unsere leitende Idee war nur die, dass das prophetische Potenzial Muhammads erst dann sichtbar werden kann, wenn wir uns den Facetten seiner Botschaft zuwenden, die für das Christentum herausfordernd sind. Die korrektivische Funktion des prophetischen Zeugnisses ist von vornherein stillgelegt, wenn nur das als prophetisch anerkannt wird, was man sowieso schon glaubt. Von daher ging es in unseren Bemühungen darum, einen zentralen Dissensbereich zwischen Christentum und Islam näher zu betrachten, um eben hier bei der Betrachtung bleibender Differenz nach Inklusions- und Lernmöglichkeiten zu suchen. Nur bei einem solchen Zugehen auf die herausfordernde Kritik des Korans kann man ernsthaft von einer Auseinandersetzung mit Fremdprophetie sprechen.

Hoffentlich hat sich gezeigt, dass ein solcher Versuch, die Stimme des Korans als prophetische Stimme für christliche Ohren verstehbar zu machen, anregendes Potenzial für die Kirche und die hohe Chris-

⁵⁷ Zu beiden Fragen vgl. K. von Stosch, Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn ⁶2019, 11–60.

tologie besitzt. Es sollte deutlich geworden sein, dass sich das Christentum auch heute noch davor hüten muss, sich paganen Interpretationen der Besonderheit Jesu Christi zu öffnen (1. Problemkreis). Zugleich wird es eine Sprache und ein Denken finden müssen, die seine Einzigkeit und Göttlichkeit ohne Abwertung von Judentum und Islam zu artikulieren lernt (2. Problemkreis). Und schließlich wird sie sensibel und wach für imperiale und politisch-hegemoniale Aneignungen des eigenen Erbes bleiben (3. Problemkreis). Muhammad hat zu allen drei Problemkreisen eigene Visionen vorgelegt, die selbst wieder durch seine eigenen Anhänger supersessionistisch und imperial ausgelegt wurden. Das sollte die Kirche aber nicht dazu verleiten, sich einfach nur an diesen Interpretationen abzuarbeiten, sondern sie muss Mittel und Wege finden, den Glutkern des prophetischen Wirkens Muhammads an sich herankommen zu lassen. Wenn ihr das gelingt, kann das zum Modell für das lernbereite Hören auch auf andere prophetische Stimmen werden, das wiederum Grundlage der Katholizität der Kirche sein sollte.