

JESUS-TRANSFORMATIONEN INNERHALB DES KORANS

Klaus von Stosch

Im vorliegenden Text¹ will ich versuchen, exemplarisch zu zeigen, wie sich das Bild von Jesus innerhalb des Korans verändert hat, so dass man etwas pointiert von Jesustransformationen innerhalb dieses Buches sprechen könnte. Um die Entwicklungsschritte markant vor Augen zu stellen, will ich drei Etappen aus der innerkoranischen Entwicklung herausgreifen, die mir besonders markant zu sein scheinen. Ich gehe dabei dem Beispiel Angelika Neuwirths folgend diachron und surenholistisch vor, so dass ich mich aus methodischen Gründen auf die drei Suren des Korans beschränke, die sich am ausführlichsten mit Jesus von Nazaret auseinandersetzen. Sie stehen für markante Etappen in der Auseinandersetzung des Korans mit dem Christentum, so dass ich jeweils die Gesamtkomposition der Suren mit in den Blick nehme und die Jesusverse in diesem Kontext zu verstehen versuche. Die Art dieser Transformationen scheint mir aus komparativ theologischer Perspektive hochinteressant zu sein, auch wenn ich das bei dieser ersten Probebohrung nur andeuten kann.

I SURE MARYAM

Die erste Sure mit einem ausführlicheren Bezug zu Jesus von Nazaret entsteht in der mittelmekkanischen Zeit (615-618) und ist die nach Maria benannte Sure 19 des Korans. Sie verklammert die Geburtsgeschichte Jesu mit der Johannes des Täufers, so dass eines ihrer zentralen Themen die Verhältnisbestimmung dieser beiden Gestalten und ihrer Eltern ist. Es geht hier in beiden Fällen – wie später auch bei Abraham und seinem Vater – um Eltern-Kind-Beziehungen, die also im Zentrum der Sure stehen. Die Geburtsgeschichte des Johannes startet mit einer ausführlichen Porträtierung der Situation des Zach-

¹ Der vorliegende Text ist inzwischen in deutlich erweiterter und überarbeiteter Form erschienen in dem Buch M. KHORCHIDE/K. VON STOSCH, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg/Basel/Wien 2018, 95-175. In dem Buch befinden sich auch zahlreiche zusätzliche bibliografische und historische Hinweise, die ich hier weggelassen habe, um die Transformationsschritte deutlicher in den Blick zu bekommen.

arias, die zugleich den Anfang der Sure bildet und narrativ in ihr Thema einführt. Theologisch wird sie bereits im ersten Vers der Geschichte als Erinnerung an die Barmherzigkeit Gottes gedeutet (Q 19:2), womit zugleich auch das theologische Hauptthema der ganzen Sure genannt wäre: die Barmherzigkeit Gottes. Es ist interessant, dass die Barmherzigkeit Gottes in so prominenter Weise ausgerechnet in einer Sure dargestellt wird, die Eltern-Kind-Beziehungen thematisiert und zugleich auch Jesu Geburt so ausführlich schildert. Damit wird implizit das Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern unter der Leitkategorie der Barmherzigkeit bewertet und von ihr her erschlossen. Zudem wird auch Jesu Leben unter diese Leitkategorie gestellt und von ihr her gedeutet.

1.1 Zacharias und Johannes

Zacharias erscheint als frommer Mann, der sich ganz Gott hingibt und sich seiner Barmherzigkeit anvertraut. Sein dreitägiges Verstummen wird als Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit gedeutet, das ihm Mut schenken soll, der Verheißung Gottes zu trauen (Q 19:10). Das ist insofern bemerkenswert, als das gleiche Zeichen in der lukanischen Erzählung eine Strafe Gottes für das mangelnde Vertrauen des Zacharias ist und diesen auch deutlich länger als nur drei Tage trifft (vgl. Lk 1,20). Der biblische Gott erscheint hier ziemlich unsympathisch und hartherzig, weil er mit dem armen frommen Mann so hart ins Gericht geht, der doch nur allzu verständlicher Weise nach einem Fingerzeig fragt, der ihm Vertrauen in den Engel einflößen soll. Dieses Zeichen erhält er zwar auch in der Bibel. Aber dadurch dass er bis zur Geburt seines Sohnes stumm bleiben muss, kann er dieses Zeichen nicht weitergeben und leidet unter der Erfüllung seines Wunsches. Die Leserinnen der Geschichte lernen daraus, dass man besser nicht Gott mit seiner Unsicherheit belästigen und vor allem nicht nach Zeichen fragen, sondern direkt glauben sollte, auch wenn die Botschaft Gottes noch so unglaubwürdig klingt. Biblisch liegt eben die größte Seligkeit darin, zu glauben, ohne zu sehen, wie am Ende des Johannesevangeliums auch der zuerst ungläubige Thomas einsehen muss (vgl. Joh 20,29).

Koranisch dagegen ist das Verstummen des Zacharias einfach nur ein Zeichen, das ihm helfen soll, Vertrauen zu fassen. Der Gott des Korans ist also stets bereit, Zeichen zu geben. Er ist nicht so kleinlich und schnell eingeschneppelt wie der biblische Gott. Die nach außen hin unangenehme Situation des zeitweise stummen Zacharias ist koranisch gesehen aus der Innensicht des Zacharias reine Barmherzigkeit Gottes. Sein Verstummen wird für ihn ein Zeichen der Freude, das ihm hilft der großen Güte Gottes Raum in seinem Leben zu geben und sich auf das Vaterwerden vorzubereiten. Während Zacharias, der weise alte Priester, in der Bibel ziemlich übel blamiert ist, wenn er aus dem Tempel von seinem Tempeldienst zurückkommt und kein Wort mehr herausbringen kann (vgl. Lk 1,22), darf Zacharias sogar trotz der gegenteiligen Ankündigung erst einmal sprechen und zum Lob Gottes aufrufen, also

seinem priesterlichen Dienst nachkommen (Q 19:11). Während der biblische Zacharias also von Gott in seiner Potenz degradiert wird, behandelt Gott ihn im Koran mit Milde und Nachsicht. Allerdings spielt er dann im weiteren Verlauf der Sure keine Rolle mehr. Seine Degradierung findet also nicht in ehrverletzender Weise *coram publico* statt, sondern geschieht allenfalls durch den faktischen weiteren Verlauf der Geschichte implizit. Zacharias könnte sich durch sein Verhalten für größere Aufgaben disqualifiziert haben. Vielleicht ist er aber auch gar nicht für solche vorgesehen gewesen und hat einfach seine Pflicht getan, so dass er nun aus dem Scheinwerferlicht der Erzählung heraustreten kann. Immerhin ist es ja häufiger so, dass der Koran biblische Narrative nur anklingen lässt und sie an einigen Stellen mit neuen Akzenten versieht. Wenn dann ein bestimmter Teil des Narrativs nicht ausgestaltet wird, kann der Grund hierfür im Stil des Korans liegen, so dass es gut sein kann, dass der Koran Zacharias auch nicht implizit kritisieren will, sondern tatsächlich im Vergleich zur Bibel rehabilitiert.

In den Versen 12-15 wird dann die Geburt von Johannes dem Täufer geschildert und Johannes wird in ausführlicher Weise gewürdigt. Seine Eltern spielen nach seiner Geburt keine Rolle mehr, auch wenn der Koran festhält, dass Johannes ihnen immer mit Ehrerbietung begegnet. Aber der Fokus der Betrachtung geht auf den neuen Propheten über. Dagegen wird biblisch Zacharias nach der Geburt seines Sohnes rehabilitiert und ihm wird sogar ein in der Kirche berühmt gewordener Lobgesang in den Mund gelegt (vgl. Lk 1,68-79). Über Johannes selbst erfährt man dagegen nicht so viel. Offenkundig wird seine Rolle biblisch marginalisiert, während er koranisch wieder aufgewertet wird.

1.2 Jesus und Maria

Nach der Geburtsgeschichte des Johannes schildert der Koran die von Jesus, dem Sohn der Maria. Der Fokus der Vorgeschichte liegt jetzt nicht mehr auf dem Vater – wie bei Johannes –, sondern auf der Mutter, die der Sure 19 ja auch ihren Namen gibt. Eröffnet wird die Geburtsgeschichte durch die ausführliche Schilderung der Szene der Verkündigung der Geburt Jesu durch den Engel (Q 19:16-21). Die Szene ist ähnlich gestaltet, wie der Dialog Gottes mit Zacharias. Allerdings geht die Initiative diesmal von Gott aus. Ist es bei Zacharias so, dass er Gott um Hilfe bittet (Q 19:3-6) und dadurch die Verkündigung der Geburt Antwort auf sein Bitten ist (Q 19:7), so kommt die Verkündigung der Geburt Jesu zu Maria, ohne dass sie zuvor darum gebeten hat. Während Zacharias also ausdrücklich um ein Kind bittet, ist es bei Maria einfach so, dass sie sich aus nicht näher bestimmten Gründen vor den Menschen zurückzieht. Die Begegnung mit dem Geist Gottes in menschlicher Gestalt (Q 19:17) bringt sie dazu, Zuflucht bei dem Erbarmer zu suchen. Damit wird zum ersten Mal in der Sure der Gottesname des Erbarmers verwendet. In der Gestalt Mariens wird erkennbar, dass Gott nicht nur Zeichen der Barmherzigkeit sendet,

sondern in seinem Wesen der Erbarmer ist, so dass er auch als solcher ange-rufen werden kann.

Auch das Kind, das Maria angekündigt wird, soll nicht nur Zeichen sein, sondern wird selber als Barmherzigkeit bezeichnet (vgl. Q 19:21). Damit wird schon vor der Geburt Jesu das Thema der Barmherzigkeit Gottes im Kontext der Geburtsgeschichten immer weiter gesteigert – eine Entwicklung, die sich auch im biblischen Befund widerspiegelt, wenn man nur an den Preisgesang Mariens an die Barmherzigkeit Gottes erinnert, mit der sie auf die Verkündi-gung des Engels reagiert (vgl. Lk 1,46-55).

Nach der Verkündigung der Geburt folgt im Koran die Schilderung der Geburt Jesu, die ausführlich auch die Wehen Mariens schildert und die Pein, die diese ihr bereiten (Q 19:23). Interessanterweise werden die Wehen Mariens nirgends in der Bibel geschildert (vgl. etwa Lk 2,6 f.), so dass sich im Christentum die Idee entwickeln konnte, dass Maria die Geburt ohne Schmer-zen hinter sich brachte. Hintergrund dieser Auffassung war der Gedanke, dass Maria sündlos war und deshalb auch nicht vom entsprechenden Fluch Gottes gegen Eva (Gen 3,16) betroffen war. Ihre Jungfräulichkeit wurde so zu einer Jungfräulichkeit vor, während und nach der Geburt stilisiert, wobei die Jung-fräulichkeit während der Geburt so verstanden werden konnte, dass sie ohne Schmerzen gebären konnte. Hier erinnert der Koran auch aus christlicher Sicht völlig zu Recht an die volle Menschlichkeit Mariens, die eben auch be-deutete, dass sie voller Schmerzen gebären musste.

Der Koran spitzt diese Situation sogar noch zu. Maria hat nicht nur Schmerzen während der Geburt zu ertragen. Noch mehr ist sie nach ihrer Geburt bedroht. Denn die uneheliche Empfängnis wird ihr zum Vorwurf ge-macht und sie wird mit einer Dirne verglichen (Q 19:27 f.). Maria weiß sich nicht anders zu helfen als durch den Verweis auf Jesus, der sie verteidigen soll (vgl. Q 19:29). Sie verhält sich dabei ganz ähnlich, wie Maria zu Beginn des Johannesevangeliums. Auch hier verweist sie in großem Vertrauen auf Jesus (vgl. Joh 2,4 f.). Allerdings ist Jesus da schon erwachsen und es geht nicht um Mariens eigene Not, sondern um die der Hochzeitsgesellschaft. Der Koran dagegen spricht von Mariens eigenen Problemen und schildert, wie Gott ihr hilft. In den Nöten der Wehen in der Wüste erfrischt sie Gott durch ein Bächlein und frisches Obst (Q 19:24 f.). In der Not der Bedrängnis durch die Menschen, die nicht glauben wollen, dass sie als Jungfrau ein Kind be-kommen hat, hilft er ihr, indem er Jesus als Baby sprechen lässt. Jesu darauf folgende Selbstvorstellung will ich hier nicht näher kommentieren, weil ich das bereits an anderer Stelle ausführlich getan habe.² Im Vergleich zur Cha-rakterisierung des Johannes fällt jedenfalls auf, dass Jesus selbst spricht und

² Vgl. K. VON STOSCH, Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse im Ko-ran, in: DERS./M. KHORCHIDE (Hrsg.), Streit um Jesus. Muslimische und christliche An-näherungen, Paderborn 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 21), 15-44, hier 19-22.

sich als Diener Gottes bzw. als Gottesknecht vorstellt, der gänzlich von Gottes Heil umfungen ist.

Nach seiner Intervention findet sich in der Sure ein späterer Einschub, der klarstellt, dass man Jesus zwar als Wort der Wahrheit ansehen kann (Q 19:34)³, er aber keineswegs als Sohn Gottes anzusehen ist. Alle von Jesus zuvor ausgesagten Besonderheiten werden damit auf Gottes Souveränität zurückgeführt. Er ist es, der tun kann, was er will, und so auch alles ermöglicht hat, was Jesus tut (Q 19:35). Mehrfach wird deutlich, dass der Koran sich von Streitigkeiten abwendet, die offenkundig um Jesus entstanden sind (Q 19:34.37). Statt sich in solche christologischen Debatten zu verstricken, ruft der Koran auf, seine eigene theozentrische und eschatologische Ausrichtung ernst zu nehmen und sie zum Zentrum des eigenen Glaubens zu machen. D. h. die Geburtsgeschichten münden unmittelbar in eine leidenschaftliche eschatologische Botschaft (Q 19: 37-40), die einen Kerngedanken von Jesu Heilsvorsicht aufnimmt. So heißt es im Koran, dass »die Sache schon entschieden ist« und wir als Erben eingesetzt sind (Q 19: 39 f.). Das erinnert an die Zuversicht des historischen Jesu, dass die Mächte des Satans bereits besiegt sind und die Ankunft des Reiches Gottes unwiderruflich eingeläutet ist (vgl. Jesu Vision vom Satanssturz in Lk 10,18).

1.3 Ansätze einer Prophetologie

In den Versen 41-58 wird die vorher an Hand der Geburtsgeschichten entwickelte frohe Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes anhand der biblischen Patriarchen und Propheten verifiziert. Schon für Isaak und Jakob galt demnach, dass sie mit Gottes Barmherzigkeit beschenkt wurden (Q 19:50). Und auch Mose wird mit Gottes Barmherzigkeit beschenkt, wobei diese in der Gestalt seines Bruders Aaron konkret wird (Q 19:53). Damit wird deutlich, dass Barmherzigkeit im Koran zunächst einmal als soziale Beziehung verstanden und in ihr konkret wird. Erwähnt werden außerdem Ismael, der Gottes Wohlgefallen erregt (Q 19:55) und Idris, der von Gott erhoben wird (Q 19:57). Es wird deutlich, dass die Zuwendung, die Gott in Johannes und Jesus schenkt, bereits durch die Generationen hindurch den Menschen galt. Stammvater der Aufzählung ist dabei Abraham, von dem auch ein Familienkonflikt geschildert wird, so dass auch das Thema der Eltern-Kind-Beziehungen in die Vergangenheit hinein extrapoliert wird. Abrahams bereits in rabbinischen Erzählungen berichtetes Zerwürfnis mit seinem Vater bietet eine aufschlussreiche Kontrastfolie zur Beziehung Jesu zu seiner Mutter. Während Jesus seine Mutter verteidigen kann, weil sie gerecht ist, muss Abraham seinen Vater angreifen, weil er Götzen verehrt (Q 19:41-48). Auch für Abraham ist Gott der

³ Vom arabischen Wortlaut her könnte es sich hier auch um eine Parenthese handeln, die die koranische Aussage über Jesus als Wort der Wahrheit qualifiziert. Von daher sollte man sehr vorsichtig damit sein, aus Q 19:34 irgendwelche christologischen Folgerungen abzuleiten.

Erbarmer und wird als solcher benannt. Aber Gott ist auch ein fordernder Gott, der nicht dulden will, dass sich Abrahams Vater dem Satan verschreibt. Abraham tritt deshalb für seinen Vater bei ihm ein und bittet ihn um Vergebung. Abrahams Vater aber droht Abraham zu steinigen. Während Maria ganz ihrem Sohn vertraut, wendet sich Abrahams namenlos bleibender Vater gegen den Propheten. Wie Gott darauf reagiert, wird nicht geschildert, weil ausschließlich die Propheten selbst in dieser Passage der Sure interessieren. Jedenfalls wird in Abrahams Verhalten das vierte Gebot des Dekalogs erfahrbare Wirklichkeit. Der Sohn setzt sich auch dann noch für seinen Vater und zollt ihm Respekt, wenn dieser sich gegen ihn wendet und vom Glauben abfällt. Entsprechend wurde ja auch Johannes (V. 14) und Jesus (V. 32) betont, dass sie voller Ehrerbietung gegen ihre Eltern waren.

Übrigens bietet die Passage durchaus Ansätze für eine koranische Prophetologie, weil neben allgemeinen Aussagen auch jeweils spezifische Eigenheiten von den einzelnen Propheten ausgesagt werden. Während Abraham ähnlich wie in der Bibel als der große Fürbitter seines Volkes erkennbar wird, betont der Koran an Isaak und Jakob ihre Wahrhaftigkeit (Q 19:50). Bei Mose sticht als Charakteristikum seiner Prophetie das vertrauliche Gespräch hervor, zu dem Gott ihn an sich herankommen ließ (Q 19:52). Ismael gebietet »den Seinen Gebet und Armensteuer« (Q 19:53) und wird so als Stammvater der Muslime erkennbar, weil er zwei der für sie charakteristischen Gebote aufgetragen bekommt. Von Idris schließlich wird seine Erhöhung geschildert, weswegen man normalerweise davon ausgeht, dass es sich hier um Henoch handelt, dessen Himmelfahrt geschildert wird. Auch wenn die Verse noch keine ausgefaltete Prophetologie bieten, machen Sie doch exemplarisch deutlich, dass alle Propheten je besondere Berufungen, Aufgaben und Charismen haben und sich dadurch von den anderen Propheten unterscheiden. Zugleich sind alle in eine Reihe integriert, die in einer summarischen Formel noch einmal in ihren tiefen Gemeinsamkeiten sichtbar gemacht werden (Q 19:58) - eine Gemeinsamkeit, die zuerst auf dem Gnadenerweis bzw. der Erwählung Gottes beruht und jeweils darin ihre Resonanz findet, dass sie alle dem Erbarmer in Niederwerfung, Gebet und tiefer Gemütsbewegung antworten. Eben diese hier am Ende vollzogene Hingabe an den barmherzigen Gott war es ja, die bereits in Jesu Selbstvorstellung als Diener Gottes aufscheint. Auf diese Weise wird deutlich, dass die Besonderheiten Jesu, die im Koran geschildert werden, ihn nicht aus der Reihe der Propheten herausheben, sondern ihn in ihr qualifizieren - so wie die anderen Propheten je auch mit ihren Spezifika qualifiziert und in den Dienst genommen werden.

Nach einer erneuten eschatologischen Einbettung der Prophetologie in Form göttlicher Predigt (Q 19:59-73) mit einem interessanten Einschub zum Herabsteigen der Engel (64 f.) folgt ein weiterer redaktioneller Einschub, der ähnlich wie die Verse 34-40 die theologische Aussage der Sure präzisieren will (Q 19:74-98). Thema ist hier wie im gesamten letzten Teil der Sure die Diskussion darüber, wie Menschen die Anleitung Gottes annehmen bzw. ab-

lehnen. Für unsere Thematik besonders erwähnenswert ist die Abgrenzung von denen, die annehmen, dass der Erbarmer einen Sohn angenommen hat (Q 19:88.92). Dagegen wird betont, dass alle Menschen als Knechte vor Gott treten (Q 19:93) und von Gott gerichtet werden (Q 19:95). Dieses Gericht wird die Liebe Gottes für die offenbar machen, die glauben und Gutes tun (Q 19:96). Dadurch, dass an dieser Stelle nicht wie bei Ismael spezifisch muslimische Identitätsmarker verwendet werden, wird deutlich, dass die Sure die Barmherzigkeit Gottes für alle Menschen, die an ihn glauben und diesen Glauben leben, verkündet – also auch für Jüdinnen und Christinnen, die ja durch ihre Propheten mit in die Hoffnungsperspektive der Sure hineingenommen werden.

Zugleich wird betont, dass der Koran eine gute Botschaft für die Gottesfürchtigen seiner Zeit ist, denen nun die Barmherzigkeit Gottes in ihrer Sprache verkündet wird. Gott will damit dem widerspenstigen Volk Gottes ein Warnzeichen geben (Q 19:97). Die zuerst und bleibend Erwählten sollen verstehen, dass sie nur dann bleiben werden, wenn sie sich Gott hingeben und seiner Barmherzigkeit vertrauen – sonst wird man bald schon keinen Laut mehr von ihnen hören (Q 19:98). Die Erwählung der Muslime erscheint so nicht als Ablösung der Juden als Bundesvolk, sondern als Zeichen Gottes, dass er immer je neue Menschen für sich zu gewinnen vermag. Er will zwar nicht anders als mit den Menschen seinen guten Willen für diese Welt verwirklichen. Aber seine Kooperationswilligkeit und sein Erbarmen ersetzen niemals die frohe Einstimmung des Menschen in sein Tun, so dass er sich auch nach neuen Partnerinnen umsehen kann, wenn die Menschen sich ihm gegenüber verschließen.

Die insgesamt sehr frohe und ermutigende Botschaft der Sure Maryam spiegelt sich auch in der Weise ihrer Rezitation. Diese ist hell, freundlich und beschwingt und lädt somit den ganzen Menschen mit Herz und Verstand ein, sich von der Barmherzigkeit Gottes berühren zu lassen. Der einladende Charakter und überaus freundliche Tenor der Sure Christen gegenüber spiegelt sich auch darin wider, dass sie in der islamischen Auslegungstradition in die mittelmekkanische Zeit datiert wird. Sie wird den Muslimen vor ihrer ersten Hidschra im Jahr 615 auf dem Weg nach Abessinien mitgegeben, wo sie Asyl bei dem dortigen christlichen König suchen. Der Überlieferung nach ist dieser König, der Negus, auch ganz begeistert von der Sure Maryam, so dass sich Christinnen bis heute bleibend eingeladen fühlen sollten, diese Sure als Ansprache auch an sie zu lesen und in ihr Gottes Stimme zu hören.

2 SURE ĀL ‘IMRĀN

Die nach dem Haus des Vaters Mariens benannte dritte Sure des Korans, Āl ‘Imrān, dürfte in ihrem Kernbestand aus der frühen medinensischen Zeit stammen (also nach 622 entstanden sein). Zum Kernbestand zählen der Pro-

log in den Versen 1-32 und ein narrativer Kern in den Versen 33-62. Sie stehen jeweils im Kontext der Auseinandersetzung mit den Leuten der Schrift (*ahl al-kitāb*).

In den Versen 63-99 folgt ein Teil, in dem direkt die Leute des Buches angesprochen werden. Es dominiert ein religionspolitischer Diskurs, bei dem solche Juden und Christen kritisiert werden, die sich privilegiert fühlen, u.a. auch Vorwurf der Schriftfälschung (V. 80). Ab Vers 100 wendet sich das Gespräch bis zum Ende der Sure den Gläubigen zu, wobei der historische Kontext insbesondere ab Vers 121 eine Selbstvergewisserung der Gemeinde aufgrund der Schlacht von Uhud darstellt, also ca. 625 zu situieren ist. Die Sure schließt ab Vers 190 mit einem inklusiv verstehbaren Gebet aller Gläubigen, also aller Monotheisten mit Kritik an bestimmten Gruppen.

2.1 Prolog (Verse 1-32)

Der Prolog der Sure spiegelt eine Auseinandersetzung mit vorwiegend jüdischen Gelehrten, vielleicht aber auch mit christlichen Gesprächspartnern zur Ambiguität der Schrift wider. Hintergrund war ein Klärungsprozess innerhalb der muslimischen Gemeinde, wie mit mehrdeutigen Versen umzugehen sei.

Gleich zu Beginn der Sure wird nach der Wiederholung des gemeinsamen monotheistischen Bekenntnisses (Q 3:2) die Herabsendung des Buches mit der Wahrheit auf Muhammad geschildert. Zugleich wird bekannt, dass dieses Buch bestätigt, was vorher in Tora und Evangelium den Menschen als Geleit mit auf den Weg gegeben wurde (Q 3:3 f.). Schon die Verwendung der Fachtermini *inğil* und *taurāh* zeigt hier den Gesprächskontext mit Juden und Christen an. Der Koran kommt ihnen entgegen, indem er auch ihre Schriften als Offenbarungsschriften anerkennt. Umgekehrt reklamiert er damit für die Offenbarungen Muhammads die gleiche Dignität wie für die althehrwürdigen Schriften der älteren Religionen. Gott wird in seiner Allmacht, Allwissenheit und Fürsorge für den Menschen geschildert (Q 3:4-6), bevor dann der entscheidende Vers zur Ambiguität der Schrift folgt, der ausdrücklich zugesteht, dass es in der Schrift eindeutige und mehrdeutige Verse gibt (Q 3:7). Allerdings lassen sich nur Menschen, »in deren Herzen Verwirrung ist« von den mehrdeutigen Versen von dem richtigen Weg abbringen. Philologisch umstritten ist, ob der Vers so zu lesen ist, dass auch die Gläubigen und im Wissen fest gegründet die Bedeutung der mehrdeutigen Verse kennen. Theologisch plausibler ist hier die Deutung, dass Gott allein die Bedeutung der ambigen Schriftstellen kennt und die Gläubigen bleibend mit der Ambiguität der Schrift umgehen müssen. Auch die ambigen Verse gehören demnach mit zur Anrede Gottes an den Menschen, so dass er sich bleibend an ihnen abarbeiten muss.

Statt also die Schrift zu reinigen und eindeutig zu machen, fordert uns der Koran auf, mit Gott in Beziehung zu treten, damit er unsere Herzen ergreift und sie so davor bewahrt, abzuirren (Q 3:8). Zugleich warnt er davor, die Ambiguität mancher Verse zu verwenden, um die Klarheit der Schrift insgesamt

in Frage zu stellen. Dass Gott in seiner Barmherzigkeit zum Menschen steht und seine Versprechen einhält, dass aber die Möglichkeiten seiner vergebenden Nähe enden, wenn der Mensch sich definitiv von ihm abwendet (Q 3:8-10), ist als Grundbotschaft der Heiligen Schriften jenseits aller Ambiguität zu akzeptieren. Wer an dieser klaren Grundaussage zweifeln will, teilt aus der Sicht des Korans das Schicksal der alten Ägypter zur Zeit des Exodus und wird sich in der Hölle wiederfinden (Q 3:11 f.). Überhaupt folgen nun einige eschatologische Bildreden (Q 3:14-17) und der eindringliche Aufruf zum monotheistischen Bekenntnis (Q 3:18).

In diesem Kontext fällt auch das viel zitierte und diskutierte Stichwort, dass die Religion bei Gott der Islam ist (Q 3:19). Hierbei ist mit Islam aber noch keine verfasste Religion gemeint, sondern entsprechend der Wortbedeutung des arabischen Wortes die Hingabe an den einen Gott. Das wird auch daran deutlich, dass im Laufe der Sure Abraham (Q 3:67), Jesus und seine Jünger alle als Muslime bezeichnet werden. Der Koran warnt alle Monotheisten vor Hass und Neid untereinander (Q 3:19) und lädt sie ein, sich ganz Gott hinzugeben (Q 3:20). Statt zu meinen, dass die eigenen schönen Gedanken über Gott einen vor der Hölle bewahren (Q 3:24), gilt es, sich restlos auf Gott als Ziel des Lebens auszurichten (Q 3:28). Der Prolog kulminiert schließlich in dem Versprechen der wechselseitigen Liebe von Gott und Mensch, die für den Menschen in der Vergebungsbereitschaft Gottes erfahrbare Wirklichkeit wird (Q 3:31 f.). Es ist bemerkenswert, dass der Prolog der zweiten Sure des Korans, die sich ausführlich mit Jesus von Nazaret auseinandersetzt, in so intimer Weise das Verhältnis von Gott und Mensch als Liebesgemeinschaft ausgesagt wird. Damit wird der Kern der christlichen Botschaft von Gott unabhängig von einer Würdigung der Person Jesu vor Augen gestellt und doch indirekt mit ihm verknüpft, weil die Schilderungen die gleich zu entfaltende Prophetologie und Jesulogie in eben diesen Kontext hinein entwickeln. Ange deutet wird sie dadurch, dass Gott seine Knechte zur Liebe einlädt und damit die Selbstbezeichnung Jesu aus Q 19:30 aufnimmt, die keine Auszeichnung Jesu zum Ausdruck bringen will, sondern seine tiefe Menschlichkeit, zu der alle Menschen eingeladen sind: Eben zur Hingabe an den einen Gott, die dieser dann in seiner Liebe und Barmherzigkeit beantwortet.

Zugleich ist aufschlussreich, wie intensiv der Koran vor Streit im Glauben warnt (Q 3:19 f. 23) und darauf beharrt, dass nichts als Gott selbst der souveräne Herr in allem bleibt (Q 3: 26 f.). Offenkundig hat der Koran christliche und jüdische Glaubensstreitigkeiten vor Augen und ihren Versuch, Dinge zwischen Gott und den Glaubenden zu setzen. Auch die Verse der Heiligen Schrift können in dieser Weise missverstanden werden, so dass sie in dem Prolog sehr deutlich an Gott und seine Menschenfreundlichkeit zurückgebunden werden. Auch die Schrift zählt nichts, wenn sie nicht in die lebendige Gottesbeziehung hineinführt. Nur wenn sich der Mensch in seinem Herzen ganz an Gott bindet, kann er die Ambiguität der Schrift aushalten und auch im Streit Gott die Treue halten. Liebe wird so als Ermöglichung der Ambiguitäts-

toleranz erahnbar, die gläubige Menschen brauchen, um einander zum Segen zu werden.

2.2 Narrativer Kern (Verse 33-62)

Ab dem Vers 33 beginnt die narrative Entfaltung der Geburtsgeschichte Jesu, die ähnliche Motive und Themen wie die Sure Maryam aufnimmt. Während die erzählten Geschichten in dieser Sure nur lose miteinander zusammenhängen, werden sie in der Sure 3 in eine genealogische Beziehung hineingestellt, so dass die Sure zur Erzählung der Erwählung des Hauses 'Imrān wird, das ihr deshalb ja auch den Namen gibt. Bereits Angelika Neuwirth hat ausführlich darauf hingewiesen, dass das Haus 'Imrān in dieser Sure sinnbildlich für die Christen steht und dem Haus Abrahams und damit den Juden gleichberechtigt an die Seite gestellt wird (Q 3:33). Ebenfalls bereits Neuwirth ist aufgefallen, wie sehr die Sure die weibliche Genealogie Jesu herausstellt. 'Imrān, der Großvater von Jesus, wird zwar als Stammvater des Hauses genannt, aber er kommt als handelnde Person in der gesamten Geschichte gar nicht vor. Es ist seine Frau, die aktiv wird und die verspricht, ihr Kind Gott zu weihen (Q 3:35). Obwohl das Kind ein Mädchen wird, eben Maria, die Mutter Jesu, hält sie ihr Versprechen ein und lässt sie im Tempel groß werden. Maria wird so in ihrer besonderen Verbundenheit mit Gott erkennbar.

Zacharias wird im Tempel zur Pflugschaft für sie eingesetzt, so dass auf diese Weise auch die Genealogien von Johannes und Jesus miteinander verknüpft werden. So wie Zacharias auf Maria achtgeben soll, so könnte man auch Johannes als den verstehen, der auf Jesus achtgeben soll. Allerdings braucht Maria gar keine Versorgung, weil Gott sie auch im Tempel mit allem Nötigen versorgt (Q 3:37). Das männliche Element bleibt somit in der Genealogie Jesu reine Staffage. Auch Jesus braucht keinen männlichen Beschützer, sondern lebt wie Maria aus der Nähe Gottes heraus und wird von ihm gehalten.

Erst nach dieser Verschränkung der Genealogien beginnt auch in Sure Āl 'Imrān die eigentliche Geburtsgeschichte Johannes des Täuflers, die bereits die Sure Maryam eröffnet. Das die Handlung eröffnende Gebet des Zacharias ist auf seinen wesentlichen Gehalt reduziert. Dafür ist die göttliche Antwort – jetzt vermittelt durch die Engel – ausführlicher und charakterisiert Johannes als Propheten und rechtschaffenen Asketen (Q 3:39). Dafür verzichtet die Sure auf nähere Einzelheiten zum Charakter des Johannes, sondern bricht die Schilderung nach Wiederholung der Deutung des Verstummens des Zacharias als Zeichen ab. D. h. von der Sache her bleibt Gott der um den Menschen barmherzig sorgende Gott. Aber die narrative Ausschmückung wird ebenso zurückgefahren wie allzu anthropomorphe Anreden Gottes. Stattdessen werden Funktionen und Titel präzise benannt.

Diese Tendenz hält sich auch bei der Geburtsgeschichte Jesu durch. Marias Pein wird nicht geschildert, dafür wird ihre Erwählung in starken, an das Ave Maria erinnernden Worten bezeugt (Q 3:42). Zugleich wird sie in den

Rhythmus der islamischen Gebetspraxis hineingewoben, so dass einer verehrenden Isolierung ihrer Person vorgebeugt wird (Q 3:43). Die Sure Maryam ist hier deutungsoffener und dafür vielleicht auch anfällig für Missdeutungen durch pagane Araberinnen oder Christinnen, so dass der Status Mariens jetzt präziser bestimmt wird.

Besonders interessant ist die Zurückweisung des apokryphen Charakters der dem Koran vorgegebenen christlichen Zeugnisse. Während etwa das Prot-evangelium des Jakobus, auf das sich der Koran in seiner Mariologie stark bezieht, immer wieder den apokryphen und damit esoterischen Charakter seiner Einsichten betont, will der Koran die vorher verborgenen Geschichten offenbar machen. Er will keinen esoterischen Kult einer Elite, sondern die Menschenfreundlichkeit Gottes für alle Menschen offenbar machen.

Auch die Geburt Jesu wird stark reduziert geschildert. Sein Sprechen in der Wiege wird nur noch angedeutet (Q 3:46). Stattdessen bemüht sich der Koran um eine präzise theologische Würdigung seines Anspruchs, vermeidet dabei aber systematisch die Titel für Jesus, die innerchristlich zu Schismen und Streitigkeiten geführt haben. An dieser Stelle verzichte ich auf die genauere historische Verortung der Sure und ihre theologische Deutung von Q 3:4 – 61, die ich bereits an anderer Stelle vorgenommen habe.⁴ Im Blick auf Vers 48 wäre im Vergleich zum dort bereits schriftlich Ausformulierten noch zu bedenken, dass das Buch, mit dem Jesus belehrt wird, sich terminologisch auf das Buch der Wahrheit aus Vers 3 zurückbezieht, das Gott auch Muhammad schickt. Beide speisen sich also aus der gleichen Quelle. Zugleich ist Raum für unterschiedliche Gestalten dieses Wortes in Weisheit, Tora und Evangelium, die hier in keiner Weise gegenüber dem ursprünglichen Buch abgewertet werden. Offenkundig kommen alle einzelnen Heiligen Schriften aus dem einen *kitab*, dem Kern aller Botschaften Gottes, aus dem alle Religionen schöpfen. Aber das bedeutet nicht, dass die konkret geschichtlich vorhandenen Bücher irgendwie verfälscht wären und sich Christinnen und Jüdinnen nicht auf sie verlassen dürften. Sie bleiben allerdings der Ambiguität ausgeliefert, die sich nur dann überwinden lässt, wenn sich der Mensch in seinem Herzen von Gott ergreifen lässt und so nicht von ihm abirrt.

Abgeschlossen wird der narrative Kern der Sure abermals durch das monotheistische Bekenntnis (Q 3:62), das immer wieder an entscheidenden Nahtstellen der Sure den gemeinsamen Glauben der monotheistischen Religionen in Erinnerung ruft.

2.3 Religionspolitische Auseinandersetzung (Verse 63-99)

Die Verse sind eine nachträgliche Einfügung in die Sure, die die Auseinandersetzung mit Jüdinnen und Christinnen zuspitzt und die muslimische Position präzisiert. Historisch gesehen stellt die Auseinandersetzung eine Einladung an Jüdinnen und Christinnen dar, sich in den Auseinandersetzungen mit den

⁴ Vgl. wiederum STOSCH, Versuch, 33-36.

Mekkanerinnen auf die muslimische Seite zu schlagen und sich nicht von den Gruppierungen an der Solidarität mit den Muslimen hindern zu lassen, die Gottes Wort verdrehen.

Zunächst einmal werden jüdische und christliche Gruppierungen kritisiert, weil sie meinen, eine privilegierte Stellung für sich in Anspruch nehmen zu dürfen. Jede Art von Privileg religiöser Gruppen lehnt der Koran jedoch ab, und ebenso die übertriebene Verehrung von religiösen Führungsgestalten; denn wir sollen einander nicht zu Herren nehmen (Q 3:64). Entsprechend gilt es, sich von allen weltlichen Herrschaftsinteressen zu distanzieren, die die Religion verwendet, um menschliche Macht über Menschen zu legitimieren.

Zudem kritisiert er die Zerstrittenheit der Jüdinnen und Christinnen, die sich vor allem an ihrer Auseinandersetzung über die Frage festmacht, wer von ihnen näher an Gott ist bzw. wer von ihnen das Privileg des Bundes und der Erwählung durch Gott hat. Entsprechend stößt auch ihr Streit um Abraham den Koran ab (Q 3:65) und er versucht, einen versöhnenden Mittelweg für beide zu eröffnen.

Da sich Christinnen und Jüdinnen für diese überzogenen und aus koranischer Sicht unberechtigten Ansprüche auf ihre Schriften berufen, greift der Koran direkt die Autorität dieser Schriften an. Ausdrücklich wirft der Koran einer bestimmten jüdischen oder christlichen Gruppierung vor, die Schrift zu verfälschen (Q 3:78), so dass ihre Schriftzitate keine göttliche Dignität in Anspruch nehmen können. Die Lüge steckt hier aber nicht in der Schrift selbst, sondern in der bewussten Verfälschung durch die genannte Gruppierung. Dadurch, dass der Koran nicht offenlegt, welche Gruppe gemeint ist, erhält seine Mahnung bleibende Aktualität und richtet sich gegen alle, die über die Schrift verfügen wollen und sie dabei ihren eigenen Interessen entsprechend verbiegen.

Andere Gruppierungen verraten offenkundig in Leben und Denken den Anspruch ihrer eigenen Schrift. Sie verbergen die Wahrheit (Q 3:71), sprechen wissentlich Lüge über Gott und wollen geliehenes Geld nicht zurückgeben (Q 3:75). Wichtig ist, dass die Kritik ausdrücklich nur bestimmten Gruppierungen, nicht aber den Religionen insgesamt gilt (Q 3:69.72.75.78.100). Im Gegenteil betont der Koran ausdrücklich, dass Gott die liebt, die ihn fürchten und gut leben, ohne dabei eine bestimmte Religion einzufordern (Q 3:76).

Der Koran stellt also nicht in Frage, dass Jüdinnen und Christinnen von Gott in Tora und Evangelium angesprochen werden und ihnen diese Anrede bleibend gilt und ihnen auch bleibend einen Weg zu Gott eröffnet (Q 3:81). Aber wenn sie daraus ableiten, im Alleinbesitz der göttlichen Wahrheit zu sein, greift der Koran ein und weist ihre Ansprüche zurück. Zudem warnt er davor, irgendeinen Menschen, Propheten oder Engel mit göttlicher Autorität auszustatten und als Herrn zu akzeptieren. Stattdessen gelte es, theologisch mit den offenbarten Schriften zu arbeiten und selbständig zu denken (Q 3:79 f.).

Entsprechend wendet sich der Koran auch gegen Rangunterschiede unter den Propheten (Q 3:84) und beharrt darauf, dass jede Religion in die Hingabe an den einen Gott münden muss (Q 3:85). Auch wenn Jüdinnen und Christinnen als Augenzeugen der Zuwendung Gottes gewürdigt werden (Q 3:99), kritisiert der Koran sie, wenn sie nicht glauben und sich von Gott abwenden (Q 3:98.94). Stattdessen werden sie eingeladen in die eine Gemeinschaft der Menschen, die sich Gott hingeben.

2.4 Selbstvergewisserung der muslimischen Gemeinde (Verse 100–200)

In den ersten zwanzig Versen des ebenfalls nachträglich hinzugefügten Schlussteils der Sure wird zunächst einmal überlegt, wie es überhaupt zur Schlacht von Uhud (ca. 625) kommen konnte. Danach geht es ab Vers 121 um eine Aufarbeitung dieser Schlacht, in der die Muslime in ihrer Auseinandersetzung mit den Mekkanern eine empfindliche Niederlage einstecken mussten, so dass sie hier dringend der Selbstvergewisserung bedurften. Immer wieder finden sich daher in der Sure Trostaussagen und Versuche, den Muslimen Mut zuzusprechen. So heißt es, dass Gott vertraut ist mit dem, was die Gläubigen tun, das Innere ihrer Herzen kennt (Q 3:153 f.) und seine Versprechen gehalten hat (Q 3:152); er wird als Schutzherr geschildert (Q 3:150), der bereit zu vergeben (Q 3:129) und milde ist (Q 3:155). Immer wieder wird Gottes Barmherzigkeit betont (Q 3:159). Am Ende der Sure folgt ein gemeinsames Gebet aller Monotheisten (Q 3:190-198) und ein Aufruf zur Einheit aller Gläubigen (Q 3:199 f.).

Im Blick auf unseren thematischen Kontext können wir diesen Teil der Sure nicht mehr ausführlich besprechen. Vielmehr kann es nur darum gehen, auf einige interessante Details aufmerksam zu machen. Interessant ist, dass die eine Gemeinde bzw. Umma, zu der der Text aufruft (vgl. Q 3:104), durchaus auch Jüdinnen mit einschließen könnte. Dann würde die Sure immer noch die Grundidee des entsprechenden Vertrags von Medina widerspiegeln. Zugleich wird deutlich, dass die Polemik des Korans gegen interne Streitigkeiten eine wichtige politische Dimension hat, weil es angesichts der Herausforderung von Uhud darum gehen musste, die eigenen Reihen zu schließen. Ausdrücklich wird dabei zugestanden, dass es auch unter den Leuten der Schrift Gläubige gibt, die ihren Glauben in transparenter und überzeugender Weise leben (Q 3:113-115). Diese sind aus koranischer Sicht zwar in der Minderheit (Q 3:110), aber ihre Existenz wird bezeugt und sie gelten dem Propheten als potenzielle Bündnispartner.

Ein kleines Detail bleibt mir noch nachzutragen. Wenn es in Vers 145 heißt, dass es niemandem ohne die Erlaubnis Gottes zu sterben vergönnt ist, wird deutlich, dass auch Jesu Tod am Kreuz theologisch gesehen nicht das Werk der Jüdinnen oder Römerinnen, sondern das Handeln Gottes war. Von daher muss der Koran den Jüdinnen widersprechen, wenn sie meinen, Jesus getötet zu haben. Zudem heißt es im Blick auf die Märtyrer der Schlacht von

Uhud, dass wir die, die auf dem Wege Gottes getötet wurden, nicht für tot halten sollten (Q 3:169). Auch diese Aussage muss für Jesus gelten, so dass auch er nicht für tot gehalten werden darf, wenn er im Glauben an Gott sein Leben lässt. Vielmehr ist davon auszugehen, dass sein Kreuzestod nichts daran ändert, dass er bleibend bei Gott gerettet ist. Beide Verse scheinen mir die von mir an anderer Stelle ausführlich begründete Deutung von Q 4:157 zu untermauern, die die These stark macht, dass der Koran keineswegs den Kreuzestod Jesu leugnet.

3 SURE AL MĀ'IDA

Die fünfte Sure mit dem zunächst prosaisch klingenden Titel der Tisch ist vermutlich die letzte Sure des Korans – so zumindest argumentieren die meisten westlichen Islamwissenschaftler wie z. B. Theodor Nöldeke und Angelika Neuwirth. Nach islamischer Tradition gibt es zwar viele Gelehrte, die sie für die vorletzte Sure halten und stattdessen Sure 9 als die letzte Sure ansehen (so etwa Buchari, Muslim oder Tabari). Aber auch unter muslimischen Forscherinnen gibt es schon aus der Tradition prominente Stimmen, die die Sure al mā'ida als letzte Sure ansehen (beispielsweise Tirmidhi und Zamakshari). Die Spätdatierung zumindest der jüngeren Teile von Sure 5 kann man unter anderem daran festmachen, dass Muhammad hier eine Art Abschlusspredigt hält, die darauf verweist, dass seine Verkündigung zu einem gewissen Abschluss gekommen ist. So heißt es in Q 5:3: »Heute habe ich euch eure Religion vollständig gemacht und meine Gnade an euch vollendet und habe daran Gefallen, dass der Islam eure Religion ist.« Natürlich bedeutet das nicht, dass die Sure 5 insgesamt im Kontext dieser Abschlusspredigt anzusiedeln ist. Sure 5 und 9 sind beide längere Suren, die auch über einen längeren Zeitraum gewachsen zu sein scheinen. Aber im Blick auf die christologisch relevanten Verse beider Suren lässt sich klar zeigen, dass Teile der Überlegungen in Sure 5 chronologisch erst nach Sure 9 entstanden sein können, wie wir gleich noch genauer begründen werden.

3.1 Struktur und Themen der Sure

Grob lässt sich die Sure in vier größere Blöcke unterteilen. Gerahmt wird die Sure einerseits durch die Nennung rechtlicher Vorgaben der Gläubigen im Kontext von Muhammads Abschied an sie (Q 5:1-11) und durch Aussagen über Jesus, die einerseits noch einmal seine Besonderheit betonen, um dann abschließend die Einrichtung der Eucharistie zu schildern (Q 5:109-120). In den beiden längeren mittleren Teilen gibt es einerseits rechtliche Vorgaben für die Gläubigen (Q 5:87-108) und andererseits eine sehr ausführliche Anrede an Juden und Christen (Q 5:12-86) – lediglich mit kleineren Einschüben mit Muslimen als Ansprechpartnern. Thema ist der Bruch eines Bundes mit Gott (Vers 12 und 14), der Bruch von religiösen Gesetzen und der Aufruf diese

einzuhalten (42-50). Auch der Bruch einer Allianz mit Jüdinnen und Christinnen wird thematisiert (51-58). Insgesamt werden die Leute des Buches aufgefordert, die Gesetze in ihren Schriften einzuhalten (68-70) und nicht im Glauben zu übertreiben (72-77). Zum Ende des Blocks erfolgt eine deutliche Würdigung von Christen (82-86).

Neben dem Titel mit dem Hinweis auf den für Christen so bedeutsamen Tisch der Eucharistie gibt es in der muslimischen Tradition auch den Titel *al-uquud* (die Verträge) als Bezeichnung der Sure. Eigentlich bringt diese Bezeichnung noch viel besser den zentralen Topos der Sure zum Ausdruck. Denn immer wieder geht es um den Bund Gottes mit den Menschen, um Verträge, Allianzen, Gesetze und ihre Einhaltung. So beginnt die Sure mit der Aufforderung an die Gläubigen, die Verträge (*al-uquud*) einzuhalten. Dieses Thema zieht sich dann durch den gesamten Text: Die Gläubigen sollen die Vorschriften des Korans einhalten. Die Christinnen und Jüdinnen hätten den Bund mit Gott, die Gesetze in der Tora und das Wissen des Evangeliums befolgen sollen; die Jüdinnen hätten ihre Allianz mit den Musliminnen ernst nehmen sollen. Auch die Einsetzung des Abendmahles durch Jesus ist – ganz im Einklang mit den auf diese Weise angedeuteten Einsetzungsworten – wie der Abschluss eines Bundes: Gott warnt diejenigen, die danach ungläubig werden.

Ein zentraler Kontext der Sure *al mā'ida* sind schon zu Beginn und dann immer wieder kultische Zusammenhänge, wie Vorschriften für Rituale und Speisen. Auffällig ist, dass etwa in Vers 6 der Sure genauere Bestimmungen zur Waschung vor dem Ritualgebet erfolgen. Offenbar will der Text angesichts des kurz bevorstehenden Endes des Lebens Muhammads die rituellen Eckpfeiler der liturgischen Praxis der Musliminnen sichern. Im Bewusstsein der Tatsache, dass das lebendige Vorbild des Propheten bald nicht mehr da sein wird, kommt es der Sure darauf an, auch ohne die Präsenz des lebenden Propheten seine gottesdienstliche Praxis abzusichern. Dieser Zusammenhang ist aus christlicher Sicht deswegen besonders aufregend, weil es gerade die Sure *al mā'ida* ist, die die Einsetzung des letzten Abendmahls durch Jesus von Nazaret berichtet – wie ich bereits an anderer Stelle ausführlich erläutert habe.⁵ Von daher wird die Vollendung der muslimischen Religion am Ende des Lebens Muhammads und sein liturgisches Vermächtnis an seine Gemeinde in den Kontext des entsprechenden Vermächtnisses Jesu gestellt und die liturgische Praxis der Christinnen wird ausdrücklich bestätigt. Muhammad schreibt sich damit in positiver und produktiv-eigenständiger Weise in die christliche Tradition ein. Von daher bietet diese ja auch nach dem Tisch der Eucharistie benannte Sure einen sehr viel friedlicheren Zugang zum Christentum als bisher gesehen wird. Ich will mich im folgenden Text allerdings auf einige polemische Stellen konzentrieren, die deutlich machen, dass der Koran hier nicht mehr wie bisher primär die Gemeinsamkeiten mit den Christinnen betont,

⁵ Vgl. STOSCH, Versuch, 41-44.

sondern auch klar Konfliktbereiche benennt und sich von bestimmten christlichen Gruppierungen abgrenzt.

3.2 Kritik an jeder Vergöttlichung von Menschen

Ein erster zentraler Kritikpunkt der Sure spitzt den bereits in Q 3:64 eingeführten Vorwurf zu, dass manche Jüdinnen und Christinnen dazu tendieren, sich untereinander zu Herren zu nehmen und erläutert ihn. So heißt es jetzt, dass Jüdinnen und Christinnen sich selbst als »Söhne Gottes« und als seine Geliebten bezeichnen. (Q 5:18). Dieser Vorwurf ähnelt so sehr dem von mir bereits an anderer Stelle diskutierten Vorwurf in Q 9:30 f., dass viel dafür spricht, dass er auch historisch dieselbe Situation der Auseinandersetzung aufgreift. Offenbar hat der Koran mit Jüdinnen zu tun, die ihre Schriftgelehrten und Esra so sehr verehren, dass sie den Platz Gottes einzunehmen beginnen. In exakt der gleichen Stoßrichtung wendet sich der Koran gegen Christinnen, die ihre Bischöfe und Jesus an die Stelle Gottes setzen. Gegen solche Formen der Vergöttlichung des Menschen besteht der Koran darauf, dass alle Macht bei Gott allein ist und alle Menschen ihm unterworfen sind.

Auf dieser Linie liegt es auch, wenn gleich zweimal betont wird, dass diejenigen kritisiert werden, die Christus mit Gott gleichsetzen. So heißt es wörtlich: »Ungläubig sind, die sagen: ›Siehe, Gott ist Christus, Marias Sohn.« (Q 5:17.72) Beiden Versen folgt jeweils eine Entgegnung, die erahnen lässt, welche Position der Koran bei den hier kritisierten Gruppierungen diagnostiziert. Im ersten Fall macht er deutlich, dass Gott alleine alle Macht besitzt und also auch Christus und Maria vernichten kann. Dagegen scheinen Christinnen und Jüdinnen sich vor dem Gericht in Sicherheit zu wiegen, weil sie eine besonders privilegierte Beziehung zu Gott zu haben glauben. Sie missverstehen ihre Erwählung zur Hingabe an Gott als Privileg, das sie vor Gottes Gericht schützt und sie damit aus seiner Herrschaft ausnimmt (vgl. nochmals Q 5:18). Aus koranischer Sicht bleibt jeder Mensch, auch Jesus, Esra, die Schriftgelehrten und Bischöfe der Herrschaft Gottes unterworfen, dem alleine alle Macht gegeben ist.

Beim zweiten Fall gibt Christus selbst die Antwort, indem er sagt: »Ihr Kinder Israel! Dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn!« Siehe, wer Gott etwas beigesellt, dem wird Gott den Paradiesesgarten verwehren, und sein Zufluchtsort wird das Höllenfeuer sein.« (Q 5:72) Offenkundig wird Christi Botschaft hier ganz im Einklang mit der koranischen Botschaft als Einladung in die Hingabe an Gott verstanden, während der Koran Christinnen vor Augen hat, die Gott etwas beigesellen und damit letztlich den Monotheismus aufgeben.

3.3 Bruch mit dem Christentum?

Im weiteren Verlauf setzt sich die Sure al mā'ida mit einer Gottesvorstellung auseinander, die Jesus und Maria nicht nur an die Seite Gottes stellt, sondern den Glauben an sie an die Stelle Gottes setzt, so dass der Glaube an Gott ganz

verloren zu gehen scheint. So heißt es in V. 116: »Nehmt mich und meine Mutter zu zwei Göttern ohne/unter Ausschluss von Gott.«⁶ D. h. hier geht es in der koranischen Kritik offenkundig um die Kritik an einer christlichen Gruppierung, die den Glauben an Gott ganz verloren hat. Dazu passt, dass auch die Christenuskritik in Q 9:29 eine Form von Christentum attackiert, das gar nicht mehr im Sinne des Monotheismus interpretierbar ist. Liest man solche Passagen isoliert, könnte der Eindruck entstehen, als sei es gegen Ende des Lebens Muhammads zum endgültigen Bruch mit dem Christentum gekommen. In diese Richtung deutet auch der sehr harsche Vers 5:51, der es Musliminnen nahelegen scheint, keine freundschaftlichen Beziehungen mit Jüdinnen oder Christinnen einzugehen.

Die hier verwendeten Begriffe *waliy* und *auliya* (pl.) meinen im Koran allerdings weniger Freundschaften als vielmehr Allianzen und Klientelverhältnisse. *Waliy* kann auch der Vormund, Schutzherr, Helfer usw. sein. Deshalb ist die Übersetzung als Freund irreführend. Es geht darum, dass man die (vertragliche) Loyalität des eigenen Stammes und der eigenen Person nicht an diejenigen bindet, die eigentlich die eigene Religion verspotten und Heuchler sind. Aus Vers 57 ergibt sich jedenfalls eindeutig, dass sich der Vers nur gegen solche Jüdinnen und Christinnen richtet, »die mit ihrer Religion nur Spott und Scherz treiben.« Von daher sollte man diese Verse sehr genau in ihrem Kontext lesen. Dieser besteht zum einen natürlich in den bereits zitierten Formen der Kritik an Christologie und Trinitätstheologie, die ja tatsächlich auch eine Entfremdung zu bestimmten Formen des Christentums verdeutlichen.

Andererseits finden sich auch sehr positive Aussagen gerade über das Christentum. Liest man nach den polemischen Stellen gegen die Tritheiten und Julianisten weiter, so wird spätestens in Q 5:82 klar, dass der Koran in seiner Kritik nicht alle Christinnen über einen Kamm schert. Denn der Koran kritisiert hier scharf die Jüdinnen und »die, die beigeesellen« und dann heißt es: »Und du wirst wahrlich finden, dass die Menschen, die den Gläubigen am nächsten stehen, die sind, die sagen: ›Wir sind Christen.«« Im weiteren Verlauf wird dieses Lob noch dadurch begründet, dass gerade Priester und Mönche nicht überheblich sind und wie emotional und empathisch sie auch auf Muhammad reagieren (Q 5:83). Offenkundig gibt es nach dem Urteil des Korans also auch Christinnen, die sich nicht vergöttlichen und die daher auch keine Beigeseller sind. Mit solchen Christinnen sind dann durchaus auch freundschaftliche Verbindungen und auch Vertragsverhältnisse über Religionsgrenzen hinweg denkbar.

Interessant ist, dass die hier erwähnten Christinnen auch vom Koran zu Gehör gebracht werden. Sie berufen sich zu ihrer Verteidigung darauf, dass sie an Gott glauben (Q 5:84), so dass sie von dem Vorwurf in Q 5:116 nicht

⁶ Das arabische ... bedeutet nicht »neben« wie es in den meisten Übersetzungen heißt, sondern »unter Ausschluss von«.

angesprochen sein können, zumal ihnen auch eschatologische Belohnungen in Aussicht gestellt werden (Q 5:85). Auch an anderer Stelle der Sure wird den Buchbesitzern⁷ Vergebung in Aussicht gestellt (vgl. Q 5:65 f.) – und es wird ausdrücklich auf Jüdinnen und Christinnen hingewiesen, die an Gott und sein Gericht glauben und auch entsprechend positiv vor Gott dastehen (vgl. Q 5:69).

Von daher wird man ganz allgemein vor der Schlussfolgerung warnen dürfen, dass der Koran tatsächlich immer alle Jüdinnen und Christinnen meint, wenn er von den Jüdinnen oder den Christinnen spricht. Das koranische Arabisch meint die Rede von »den Juden« oder »den Christen« offenbar gerade nicht im Sinne des Allquantors, so dass es immer denkbar ist, dass nur bestimmte Gruppen aus diesen Religionen gemeint sind. Zudem können bei der Rede von »den Juden« auch deutliche politische Assoziationen vorherrschen, einfach wegen des begangenen Verrats durch die jüdischen Clans, die Muhammad bei den entscheidenden Schlachten gegen die Mekkaner in den Rücken gefallen sind.

Für die ganze Sure lässt sich feststellen, dass der Koran sich nicht gegen die Jüdinnen und Christinnen allgemein wendet, sondern konkrete Probleme benennt, die sich in bestimmten Gruppierungen dieser Religionen finden. Ausdrücklich macht der Koran auf innerjüdische und innerchristliche Streitigkeiten aufmerksam, die darauf zurückzuführen sind, dass manche von ihnen den Bund mit Gott gebrochen haben (Q 5:13 f.). In Vers 15 wird ihnen in einer deutlich antignostischen Polemik vorgeworfen, dass sie Teile des Buches verborgen haben und damit als esoterische Geheimlehre betrachteten. Der Vorwurf soll gerade nicht alle Christen unter Generalverdacht stellen und die Bibel als solche diskreditieren, sondern zur Unterscheidung der Geister dienen. Insgesamt bleibt die interreligiöse Tischgemeinschaft, zu der die Sure schon gleich zu Beginn aufruft (Q 5:5), immer als möglicher Horizont im Blick. Am Ende der Sure steht zudem das Versprechen, dass die Menschen selbst bei ihrer Bestrafung durch Gott niemals ihre Würde als Diener Gottes verlieren (Q 5:118), so dass die Sünde sie also niemals ganz von Gott trennen wird.

Aus systematischer Sicht gäbe es eine Menge zu den bisher skizzierten Jesus-transformationen im Koran zu sagen.⁸ An dieser Stelle will ich mich aber damit begnügen, sie sichtbar zu machen und zu einer differenzierteren Wahrnehmung Jesu im Koran einzuladen. Gerade wenn man herausfinden will, wie

⁷ Wieso die Christinnen immer wieder als Leute des Buches eingeordnet werden, werden wir noch einmal eigens prüfen müssen. Es könnte jedenfalls sein, dass sich die syrischen Christinnen selbst so bezeichnet haben.

⁸ Vgl. als erste noch sehr grobe Zusammenschau K. VON STOSCH, Jesus im Qur' ān. Ansatzpunkte und Stolpersteine einer qur' ānischen Christologie, in: DERS./M. TATARI (Hrsg.), Handeln Gottes – Antwort des Menschen, Paderborn 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 11), 109-133.

sich diese Jesustransformationen zum christlichen Diskursmilieu der Spätantike außerhalb des Korans verhalten, ist es wichtig, wahrzunehmen, wie vielfältig der Koran selbst von Jesus spricht und wie sich seine Jesuswahrnehmung im Lauf der Zeit veränderte. Von daher scheint es mir für die Forschung an dieser Stelle wichtig zu sein, erst einmal auch einfach nur diese Jesustransformationen darzustellen, ohne schon zu wissen, zu welchen Rezeptionen sie christlicherseits heute Anstoß geben können und ohne bereits aufzuklären, in welche weiteren Wechselverhältnisse sie verwoben sind. Gerade die präzise Nachzeichnung überraschender Transformationsmomente scheint mir ja ein Stärke des zu ehrenden Jubilars zu sein, von dem ich an dieser Stelle viel gelernt habe und von dessen Bescheidenheit ich jetzt auch in diesem Artikel zu lernen versuche, indem ich bewusst auf eine systematische Vogelperspektive auf die erworbenen Befunde am Ende des Artikels verzichte.