Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Klaus Von Stosch / Muna Tatari (eds.), *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:
Von Stosch, Klaus
Jesus im Qurʾān. Ansatzpunkte und Stolpersteine einer qurʾānischen Christologie
in: Klaus Von Stosch / Muna Tatari (eds.), Handeln Gottes – Antwort des Menschen, pp. 109–133
Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie 11)
URL: https://doi.org/10.30965/9783657772827_008

Access to the published version may require subscription.
Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:
https://www.schoeningh.de/page/open-access

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Klaus Von Stosch / Muna Tatari (Hrsg.), *Handeln Gottes – Antwort des Menschen* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:
Von Stosch, Klaus
Jesus im Qurʾān. Ansatzpunkte und Stolpersteine einer qurʾānischen Christologie
in: Klaus Von Stosch / Muna Tatari (Hrsg.), Handeln Gottes – Antwort des Menschen, S. 109–133
Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie 11)
URL: https://doi.org/10.30965/9783657772827_008

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.
Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: https://www.schoeningh.de/page/open-access

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Jesus im Qurʾān

Ansatzpunkte und Stolpersteine einer qurʾānischen Christologie

von Klaus von Stosch (Paderborn)

1. Einleitung

Die Christologie gilt unter Christen und Muslimen gemeinhin als der entscheidende Differenzpunkt beider Religionen. Während für Christen der Glaube an Jesus Christus als Sohn Gottes den entscheidenden Glaubenskern darstellt, scheint eben die Absage an dieses Bekenntnis für die islamische Identität konstitutiv zu sein. Nicht der Glaube an Gott oder das Gottesbild gilt deswegen in der Regel als das Hauptproblem im islamisch-christlichen Dialog, sondern das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem Christus.[1] Das Gespräch über Jesus scheint „also notwendigerweise zu den zentralen Kontroverspunkten des christlich-islamischen Dialogs" zu führen.[2]

Auf der anderen Seite gibt es wahrscheinlich keine andere Religion neben dem Christentum, die in den normativen Grundlagen ihres eigenen Glaubens eine so tiefe Wertschätzung von Person und Werk Jesu von Nazaret vorfindet wie der Islam. Von daher kann man in der islamischen Tradition immer wieder eine beachtliche Faszination wahrnehmen, die die Gestalt Jesu schon immer auf Muslime ausgeübt hat.[3] Jesus von Nazaret erhält an einigen Stellen sogar „eine höhere Stellung als Mohammed"[4], so dass man berechtigterweise fragen kann, ob man nicht auch die Besonderheit Jesu als des Christus ausgehend von islamischen Quellen bezeugen kann. Entsprechend verletzt reagieren Muslime immer, wenn ihre Wertschätzung Jesu von Nazaret von christlicher Seite so wenig gewürdigt wird. Umgekehrt reagieren Christen immer wieder leicht gereizt, wenn Muslime ihre Bewunderung für Jesus ausdrücken, dabei aber eine Ausdrucksweise verwenden, die aus der Geschichte christlicher Häresien bekannt zu sein scheint.

Könnte man an dieser Stelle einen Schritt weiterkommen und von christlicher Seite die muslimischen Würdigungen Jesu von Nazaret als Christologie anerkennen, die auch Christen etwas Entscheidendes zu sagen hat? Galt diese Möglichkeit um der Identität beider

---

[1] Vgl. HORST GEORG PÖHLMANN, Jesus im Islam und Christentum. In: Gerhard Hotze/ Egon Spiegel (Hg.), Verantwortete Exegese. Hermeneutische Zugänge – exegetische Studien – systematische Reflexionen – praktische Konkretionen. FS F.G. Untergaßmair, Berlin u.a. 2006, 497, sowie die Rede von „ultimately irreconcilable differences between the two faiths" bei AMAR DJABALLAH, Jesus in Islam. In: The Southern Baptist journal of theology 8 (2004) 24.

[2] Vgl. JOHANNES TRIEBEL, Das koranische Evangelium. Kritische Anmerkungen zur koranischen Darstellung der Person und Botschaft Jesu. In: Theologische Beiträge 38 (2007) 269-282, hier 269.

[3] Vgl. TARIF KHALIDI, Islam: Jesus und die Welt des Dialogs. In: Concilium 39 (2003) 442-453, hier 444, der an dieser Stelle hinzufügt: „es ist, also ob Jesus für die Moslems zu wichtig ist, um ihn den Christen allein zu überlassen." Vgl. zur Rezeption Jesu in der sunnitischen Literatur TARIF KHALIDI, The Muslim Jesus. Sayings and stories in Islamic literature, Cambridge 2003, und in šiʿītischen Ḥadīṯüberlieferungen vgl. MUHAMMAD LEGENHAUSEN, Preface. In: Jesus. Through the Qur'an and Shi'ite narrations. Selected by MAHDI MUNTAZIR QA'IM. Übers. v. AL-HAJJ MUHAMMAD LEGENHAUSEN, Qom 2009, 9-37.

Religionen willen lange Zeit als ausgeschlossen, so mehren sich in letzter Zeit die Stimmen auf christlicher und islamischer Seite, die an dieser Stelle einen Neuaufbruch für möglich halten. So schrieb beispielsweise der evangelische Theologe Martin Bauschke, der vermutlich die gründlichste Studie zum Qurʾānischen Jesusbild der letzten Jahre vorgelegt hat[5], bereits vor über 10 Jahren, dass es an der Zeit ist, „das Jesusbild des Qurʾāns als einen Sonderfall externer Christologie zu akzeptieren."[6] Seine Begründung, dass die qurʾānische Christologie an Christen gerichtet ist und also auch Christen angeht[7], greift allerdings etwas kurz. Denn auch wenn der Qurʾān fraglos Passagen enthält, die auch an Christen gerichtet sind, bedarf es einer eingehenden Untersuchung, ob diese Anrede aus christlicher Sicht etwas Fruchtbares zu einem christlichen Nachdenken über Jesus beizutragen vermag.

Genau dies behaupten neuerdings verschiedene muslimische Theologen, wenn sie wie beispielsweise der amerikanische Pionier islamischer Beschäftigung mit Jesus von Nazaret Mahmoud Ayoub von einer legitimen Christologie auf dem Boden des Qurʾāns sprechen[8] oder wenn sie wie der in Qom lehrende schiitische Theologe Muhammad Legenhausen sagen, dass die Zeit gekommen ist, in der Muslime sich in den Diskurs der Christologie einklinken sollten.[9] Legenhausen ist dabei der Meinung, dass auf diese Weise die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Islam und Christentum in einem neuen Licht erscheinen können und erhebt den bemerkenswerten Anspruch, dass Muslime Christen möglicherweise helfen können, Jesus noch besser und tiefer als Heiler und Retter zu erkennen.[10] Kann man christlich also tatsächlich etwas vom qurʾānischen Verständnis Jesu

---

[4] TRIEBEL, Das koranische Evangelium (Anm. 2), 269.

[5] MARTIN BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln u.a. 2000 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte; 29). Das Werk bietet neben einer gründlichen Diskussion des qurʾānischen Jesusbildes einen hervorragenden Überblick über dessen Rezeption in der neueren deutschsprachigen Theologie. Methodisch ist Bauschke einem religionswissenschaftlichen Zugriff verpflichtet und sieht es entsprechend als seine „Aufgabe an, so unvoreingenommen und einfühlsam wie möglich das qurʾānische Jesusbild gemäß dem Selbstverständnis des Qurʾāns nachzuzeichnen und dabei die islamische Interpretation der qurʾānischen Christologie mitzuberücksichtigen." Entsprechend hält er programmatisch fest: „Ich bediene mich der Methode der *Epoché* und versuche, den Stoff so wiederzugeben, daß ich mich dabei jeglichen normativen Wertens und subjektiv-willkürlichen Urteilens enthalte" (ebd., 97). So verdienstvoll die Studie von Bauschke auch in islamwissenschaftlicher Sicht ist, so kann sie wegen ihrer Beschränkung auf eine methodische Außenansicht des Islam und Bauschkes gleichzeitiger Parteinahme für die pluralistische Theologie der Religionen (vgl. ebd., 403) doch eine Behandlung aus der Perspektive der Komparativen Theologie nicht ersetzen. Als ersten Überblick über die neuere muslimische Diskussion über Jesus Christus vgl. ODDBJØRN LEIRVIK, Images of Jesus Christ in Islam, London-New York [2]2010, 127-220.

[6] MARTIN BAUSCHKE, Der koranische Jesus und die christliche Theologie. In: MThZ 52 (2001) 30.

[7] Vgl. ebd., 32.

[8] Vgl. MAHMOUD AYOUB, A Muslim view of Christianity. Essays on dialogue by Mahmoud Ayoub. Edited by Irfan A. Omar, Maryknoll/ N.Y. 2007, 156.: „there is an authentic Islamic understanding of Christ that deserves careful consideration as a legitimate Christology."

[9] Vgl. LEGENHAUSEN, Preface (Anm. 3), 27f.: „The time has come for Muslims to begin work in this area, as well. Through the development of an Islamic Christology we can come to a better understanding of Islam as contrasted with Christianity, and Islam in consonance with Christianity, too."

[10] Vgl. ebd., 30: „The Muslim always seems to appear as a stranger to the Christian, but perhaps it is from the stranger that the Christian can best come to know his savior."

von Nazaret lernen?[11] Oder ist an dieser Stelle die Abgrenzung für die eigene Identitätsbildung so elementar, dass die Abwertung des anderen für beide Seiten konstitutiv und unverzichtbar ist?

Der vorliegende Beitrag möchte einen ersten Gehversuch zur Beantwortung dieser Fragen aus der Perspektive Komparativer Theologie leisten. Als Beitrag zu einer christlichen Komparativen Theologie besteht sein Ziel darin, die islamische Würdigung Jesu von Nazaret möglichst ernst zu nehmen und zu prüfen, ob sie ohne Preisgabe der eigenen Wahrheitsansprüche in die eigene Theologie integriert werden kann. Es geht also um die Sondierung, ob ich dem qurʾānischen Zugang zu Jesus von Nazaret gewissermaßen ein Wohnrecht in der eigenen Glaubensreflexion zubilligen kann und ob ich die Fremdheit dieses Zugangs als Bereicherung der eigenen Identität entdecken kann.[12] Zugleich stellt er eine Einladung an eine muslimische Komparative Theologie dar, auch aus ihrer Sicht das Verhältnis von christlichem Bekenntnis zu Jesus als dem Christus und den qurʾānischen Aussagen neu zu überdenken, um auch von muslimischer Seite zu prüfen, ob man moderner Christologie nicht doch auch ein Wohnrecht im islamischen Denken geben kann. Dabei stellt die vorliegende Untersuchung natürlich nur einen ersten Gesprächsauftakt dar, der intensivere Forschungsbemühungen einleiten soll.[13] Insbesondere stellt die diachrone Erforschung der qurʾānischen Bezüge zu Jesus von Nazaret und ihre genauere historische Verortung in die entsprechende Theologiegeschichte noch ein Desiderat dar, das auch dieser Beitrag noch nicht zufriedenstellend zu befriedigen vermag. Mir scheint es aber legitim zu sein, im Sinne einer ersten Orientierung erst einmal eine synchrone Lesart des Qurʾān zu wählen und nur an besonders auffälligen Stellen auf diachrone Aspekte der Exegese einzugehen.[14]

Ich will in meinem Beitrag so vorgehen, dass ich zunächst die qurʾānische Wertschätzung der Person Jesu von Nazaret entlang der qurʾānischen Titel Prophet, Gottesknecht, Messias, Heiler, Wort und Geist Gottes zu würdigen versuche (2.). Danach gehe ich auf die qurʾānische Absage von Jesus als Sohn Gottes und andere scheinbar antichristliche Interpretationen Jesu von Nazaret ein und verorte diese in ihrem historischen Entstehungskontext (3.). Schließlich wende ich mich dem aus christlicher Sicht schwierigsten

---

[11] Davon geht ganz selbstverständlich PÖHLMANN, Jesus im Islam und Christentum (Anm. 1), 500, aus, wenn er schreibt: „Wie auch immer, der Islam erkennt etwas Wahres an Christus, das wir innerchristlich vergessen haben und das wir durch ihn wieder entdecken."

[12] Vgl. zur Methodologie Komparativer Theologie KLAUS VON STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6), 203-208.

[13] Grundlage dieser Ausführungen war das gemeinsame Seminar, das ich im Sommer 2011 gemeinsam mit Mahmoud Ayoub für muslimische und christliche Studierende an der Universität Paderborn anbieten konnte. Für die inspirierenden Dialoge bei dieser Veranstaltung danke ich dem Kollegen Ayoub herzlich. Außerdem danke ich den Kollegen Hamideh Mohagheghi, Muna Tatari und Mouhanad Khorchide, die die ersten Versionen des vorliegenden Beitrags kritisch durchgesehen haben und die ihn durch ihre Rückmeldungen zum Zeugnis einer dialogisch entwickelten Theologie machen.

[14] Vgl. zur Erforschung einer diachronen Lesart des Qurʾān unter Einbeziehung seines spätantiken Entstehungskontexts die äußerst hilfreichen Analysen von ANGELIKA NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike. Eine europäischer Zugang, Berlin 2010.

Problemfall islamischer Christologie zu: der Weigerung des Qurʾāns, den Kreuzestod Jesu zu würdigen (4.), um auf diese Weise Probleme und Chancen der qurʾānischen Christologie auszuloten. In einem kurzen Fazit versuche ich dann ein erstes Zwischenergebnis zu Chancen und Grenzen einer qurʾānischen Christologie zu formulieren (5.).

2. Zur qurʾānischen Wertschätzung der Person Jesu von Nazaret

Jesus von Nazaret ist einer der am häufigsten erwähnten Propheten im Qurʾān. Martin Bauschke spricht von 15 Suren, sechs mekkanischen und neun medinensischen, und insgesamt 108 Versen, die Jesus erwähnen oder sich auf ihn beziehen.[15] Wegen der indirekten Erwähnungen könnte man ggf. noch 15 Verse hinzuzählen, so dass sich 18 Suren und 123 Verse ergeben.[16] In diesem Beitrag kann ich natürlich nicht auf alle diese Verse eingehen, sondern beschränke mich auf solche, die für die Bewertung der qurʾānischen Christologie zentral sind. In diesem Kapitel konzentriere ich mich auf die wichtigsten Titel, Attribute und Beinamen, die Jesus von Nazaret im Qurʾān gegeben werden.

a) Jesus als Prophet und Gottesknecht

Die bekannteste qurʾānische Kennzeichnung Jesu von Nazaret dürfte die des Propheten sein. Der Qurʾān betont immer wieder, dass Jesus Prophet ist (19:30; 33:7).[17] Erst in medinensischer Zeit wird Jesus dann auch als Gesandter (*rasūl*) Gottes gewürdigt (3:48f.; 4:171; 5:75.111; 57:27; 61:6). Der Titel des Gesandten wird im Qurʾān nur auf neun Personen angewandt, wobei nur vier, nämlich Abraham, Mose, Jesus und Muḥammad als „Besitzer der Standhaftigkeit“ besonders gewürdigt werden.[18] Bereits der Prophetentitel ist eine der höchsten Auszeichnungen, die der Qurʾān zu vergeben hat. Gemeinsam mit den anderen Titeln wird deutlich, dass Jesus die höchste Ehre zu Teil wird, die der Qurʾān einem Menschen zubilligen kann.[19]

Zugleich kann man auch aus christlicher Sicht zugeben, dass der Jesustitel „Prophet“ im Zentrum des Neuen Testaments steht.[20] Der Grund dafür, dass die qurʾānische Auszeichnung als Prophet bzw. Gesandter christlicherseits auf so wenig Gegenliebe stößt,

---

[15] BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes (Anm. 5), 22.
[16] Vgl. ebd., Anm. 229. Die meisten der Suren, die sich mit Jesus befassen, stammen also aus medinensischer Zeit und beschäftigen sich hauptsächlich mit seiner Geburt. Vgl. JOHN FLANNERY, Christ in Islam. In: One in Christ 41 (2006) 27-36, hier 27.
[17] Die Qurʾānverse werden von mir in der Regel im Fließtext in Klammern eingefügt. Ich beziehe mich dabei auf die Übersetzung von Hartmut Bobzin.
[18] Vgl. BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes (Anm. 5), 129.
[19] Vgl. ABDULLAH T. ANTEPLI, Muslim Mary and Jesus. In: American Baptist quarterly 26 (2007) 298-312, hier 301.
[20] Vgl. PÖHLMANN, Jesus im Islam und Christentum (Anm. 1), 499.

besteht darin, dass der Qurʾān hier zugleich betont, dass Jesus nur *ein* Prophet neben anderen ist. Programmatisch erklärt er mehrfach: „Wir machen zwischen keinem von ihnen einen Unterschied." (2:136 und 3:84) Diese Aufforderung wird zwar an anderer Stelle relativiert und insbesondere Jesus wird immer wieder herausgehoben.[21] Aber das ändert nichts daran, dass er wie die anderen auch „nichts als ein Gesandter" ist (5:75), so dass sich dieser Titel nicht so zu eignen scheint, um die Besonderheit Jesu ausreichend zu würdigen.

Ein anderer Titel, der im Qurʾān mehrfach auf Jesus von Nazaret angewendet wird, ist der des Gottesknechts. Bereits in der Wiege bezeichnet der qurʾānische Jesus sich als „der Knecht/ Diener Gottes" (19:30), der, wo immer er auch ist, vom Segen Gottes begleitet wird (19:31). Interessant ist, dass er gerade als dieser Knecht Beispiel für Israel ist und es aus seiner Streitsucht befreien kann (43:58f.). Offenbar ist dieser Knecht der, der Frieden ausstrahlt und sich der Gewalt verweigert (19:32f.). Damit steht er nicht nur vom Wortgebrauch her (hebräisch *ebed* entspricht hier arabisch *ʿabd*), sondern auch in seinen inhaltlichen Bestimmungen dem Gottesknecht nahe, den wir aus den Gottesknechtsliedern des Propheten Jesaja kennen und die vermutlich auch für das Selbstverständnis des historischen Jesus von hoher Bedeutung waren.

Sicher ist die Selbstprädikation Jesu als Knecht Gottes auch eine Korrektur übertriebener Ansprüche, die Jesus etwa in den apokryphen Kindheitsevangelien in den Mund gelegt werden.[22] Wie an vielen Stellen im Qurʾān soll also auch hier jede Übertreibung in der Jesusverehrung zurückgewiesen werden. Zugleich ist die Kennzeichnung Jesu als Knecht Gottes keine Herabwürdigung seiner Person, sondern „die erste urchristliche Bekenntnisformel. Diese lautete nicht ‚Jesus ist der Kyrios!', sondern ‚Jesus ist der Knecht Gottes!'"[23] In der Tat fällt an dieser Stelle die Analogie zu ganz ähnlichen Aussagen bei Paulus ins Auge.[24] Auch wenn sich im Qurʾān keine spezifischen Anspielungen auf Paulus finden[25], ist die spezifisch paulinische Verknüpfung des Knechtseins Jesu mit seinem Herrsein und seinem Vollmachtsanspruch auch im Qurʾān zu finden. Denn Jesus wird im Qurʾān nicht nur als Knecht dargestellt, sondern auch als der, dem (die Juden) unbedingt Gehorsam leisten sollen: „So fürchtet Gott, und leistet mir Gehorsam!" (3:50; 43:63) – so heißt es gleich mehrfach im Qurʾān.

---

[21] Vgl. 2:253: „Das sind die Gesandten. Einigen von ihnen gaben wir den Vorrang vor den anderen. … Und einige von ihnen erhöhte er um Stufen. Jesus, Marias Sohn, brachten wir Beweise."

[22] Vgl. HORST BÜRKLE, Jesus und Maria im Koran. In: GÜNTER RISSE u.a. (Hg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Paderborn 1996, 575-586, hier 583: „Anstelle der Selbstbezeugung des Jesusknaben im apokryphen Kindheitsevangelium (‚Ich bin Jesus, der Sohn Gottes') lässt der Qurʾān das Jesuskind jetzt sagen: ‚Wahrlich ich bin der Diener Allahs.' (19:30)"

[23] CLAUS SCHEDL, Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran, Freiburg-Basel-Wien 1978, 565.

[24] Vgl. PÖHLMANN, Jesus im Islam und Christentum (Anm. 1), 499.

[25] Vgl. JOACHIM GNILKA, Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche, Freiburg-Basel-Wien 2007, 91; BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes (Anm. 5), 162 Fn. 170.

Sicher ist die qurʾānische Christologie auch an diesen Stellen immer strikt theozentrisch ausgerichtet.[26] Jesus ist gerade als Knecht derjenige, der radikal von sich weg und auf Gott hin verweist. Der Gehorsam zu ihm ist immer eingebettet in den Dienst an Gott (vgl. 3:51). Insofern ist Jesus ein Modell für das, was Islam eigentlich ausmacht, eben die totale Hingabe an Gott.[27] Entsprechend gilt Jesus für Mahmoud Ayoub als Beispiel erfüllter Menschlichkeit[28]; in ihm kann ich sehen, wozu der Mensch bestimmt ist und in welches Gottesverhältnis er hineingestellt ist.[29] Die Besonderheit Jesu sieht er dabei darin, dass Jesus in einzigartiger Weise, die Liebe und Kreativität, den Glauben und die Hoffnung des Menschen ausdrückt.[30]
Jesus ist in dieser Interpretation „viel mehr als ein bloßer Mensch oder als ein einfacher Gesandter"[31]. Seine Besonderheit würde gerade in der Radikalität seines Menschseins liegen, das in der islamischen Tradition immer wieder „mit Attributen wie Liebe und Sanftmut ausgezeichnet" wird.[32]
Betrachtet man die neueren christologischen Entwürfe bei Theologen wie Wolfhart Pannenberg oder Georg Essen, aber auch schon die suchende Christologie eines Karl Rahner, so wird deutlich, dass diese Konzentration auf das Menschsein Jesu durchaus im Einklang mit einer modernen Christologie stehen könnte, so dass man hier vor einer vorschnellen Abgrenzung nur warnen kann.[33] So geht Essen in seinem viel diskutierten und bedenkenswerten Entwurf einer freiheitsanalytischen Aneignung der neuchalkedonischen Enhypostasielehre von Pannenbergs oft zitierter Einsicht aus, dass Jesus gerade aufgrund seiner besonderen Art des Menschseins Gott ist.[34] Aber auch bereits Karl Rahner sieht bekanntermaßen gerade die besondere Menschlichkeit Jesu als Anknüpfungspunkt für die Christologie. Die Göttlichkeit Jesu wird demnach auch bei modernen christlichen Zugängen nicht in irgendwelchen supranaturalen und übermenschlichen Eigenschaften Jesu gesucht, sondern gerade an seiner Menschlichkeit festgemacht. Ob sich die Besonderheit der Freiheit Jesu, die Essen als Ausgangspunkt seiner Christologie verwendet, auch vom Qurʾān her

---

[26] Vgl. ebd., 192: „Diese Christologie ‚von unten' ist konsequent *theozentrisch* ausgerichtet. Sie ist als Gottesknechts- und Gesandten-Christologie integriert in die Prophetologie des Korans."
[27] Vgl. AYOUB, A Muslim view of Christianity (Anm. 8), 117: „Jesus is a model of true Islam, or total submission to God."
[28] Deshalb gilt Jesus auch in islamischer Tradition nicht nur als "the example of piety, love, and ascetism …, but also the Christ who exemplifies fulfilled humanity." (ebd., 152) "The humanity of Jesus is evident in the narrations of the Shi'ah, but it is a humanity transformed, a perfected humanity, and as such there is no denying its supernatural dimension." (LEGENHAUSEN, Preface [Anm. 3], 30)
[29] Vgl. AYOUB, A Muslim view of Christianity (Anm. 8), 115.
[30] Vgl. ebd., 111: „The human spirit in all its richness, its faith and hope, its love and creativity, is mirrored and indeed celebrated in the life of Jesus."
[31] Vgl. ebd., 152.
[32] TRIEBEL, Das koranische Evangelium, 276.
[33] Leider sind solche vorschnellen Abgrenzungen immer noch die Regel. So betont beispielsweise Josef Imbach, dass der Gottesknechtstitel im Qurʾān keinerlei Gemeinsamkeit mit dem biblischen Gebrauch des Titels aufweist, weil es nicht um einen Ehrentitel geht, sondern darum, dass Jesus von Nazaret nichts als ein Knecht ist (JOSEF IMBACH, Wem gehört Jesus? Seine Bedeutung für Juden, Christen und Moslems, München 1989, 103) – eine Interpretation, die aufgrund des qurʾānischen Kontexts der Gottesknechtsprädikationen in meinen Augen sehr fragwürdig ist.

einsichtig machen lässt, wäre zu prüfen, scheint mir aber von dem bisher Gesagten her zumindest nicht ausgeschlossen zu sein.

b) Jesus als Messias und Heiler

Noch offensichtlicher anschlussfähig an eine Christologie als die Titel Prophet und Gottesknecht scheint die Tatsache zu sein, dass der Qurʾān Jesus immer wieder als Messias bezeichnet. Diese Kennzeichnung Jesu als Messias begegnet insgesamt 11mal im Qurʾān und zwar v.a. in medinensischen Suren.[35] Im islamwissenschaftlichen Diskurs gilt es mittlerweile als ausgemacht, dass dieser Titel aus dem Judenchristentum stammt[36] und eine wörtliche Übersetzung des Christustitels ist.[37] Zudem wird normalerweise davon ausgegangen, dass ihm keine erkennbare titulare Bedeutung zukommt, sondern dass es sich hier einfach um einen Eigennamen handelt.[38] Allerdings kann im Umfeld der Entstehung des Qurʾāns natürlich nicht unbekannt sein, dass der Messiastitel eine Reihe von christologischen Konnotationen evoziert. Und auch für die traditionellen Kommentatoren des Qurʾāns ist klar, dass der Messiastitel eine theologische Würdigung Jesu darstellt. In der Regel wird dies so verstanden, dass Jesus der mit dem Segen Gottes Gesalbte und der ohne Sünde ist.[39] Auch wenn die Sündlosigkeit aus traditionell muslimischer Sicht nicht nur Jesus zukommt, und insbesondere im schiitischen Islam unverzichtbares Kennzeichen aller Propheten und Imame ist, ist es auffällig, dass auf diese Weise die für Christen zentrale Besonderheit Jesu von Nazaret als Sündloser aufgegriffen wird. Damit ist ein theologisch entscheidender Bezugspunkt für eine islamische Würdigung der Besonderheit Jesu von Nazaret gegeben, der einen großen Schritt auf moderne Konzepte der Christologie zugeht.
Jesus wird im Qurʾān aber nicht nur in seinem Beinamen als Messias bezeichnet, sondern auch durch eine weitere Eigenschaft gewürdigt, die christlich zentral zum Messias gehört: er wird als Heiler und Retter erfahrbar. So macht der Qurʾān deutlich, dass Jesus Blinde und Aussätzige heilt und Tote wieder lebendig macht.[40] Dadurch dass der Qurʾān zugleich in

---

[34] Vgl. GEORG ESSEN, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Freiheitsphilosophie, Regensburg 2001 (ratio fidei; 5), 206-241, als ausführliche Explikation des Schlüsselsatzes Pannenbergs: „Als dieser Mensch ist Jesus Gott."
[35] Vgl. BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes (Anm. 5), 107, beispielsweise in 3:45.
[36] Vgl. zur Bedeutung der Judenchristen für den Koran auch GNILKA, Die Nazarener und der Koran (Anm. 25), 111f., sowie insgesamt zum Judenchristentum HANS-JOACHIM SCHOEPS, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Hildesheim 1998.
[37] Vgl. BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes (Anm. 5), 108.
[38] Vgl. GNILKA, Die Nazarener und der Koran (Anm. 25), 117; TRIEBEL, Das koranische Evangelium, 277.
[39] Vgl. ADEL THEODOR KHOURY, Jesus Christus im Koran. In: Communio 40 (2011) 466-473, 467; AYOUB, A Muslim view of Christianity (Anm. 8), 117.
[40] 3:49; 5:110. Vgl. ANTEPLI, Muslim Mary and Jesus, 308; TRIEBEL, Das koranische Evangelium, 274. Der Qurʾān legt dabei darauf Wert, dass Jesus diese Wunder nur mit Gottes Erlaubnis vollbringen kann. Christlich kann das als Kritik am besonderen Vollmachtsanspruch Jesu aufgefasst werden, ist aber eigentlich eine Selbstverständlichkeit, weil auch der biblische Jesus sich ganz von Gott her und auf ihn hin versteht und nur von ihm her seine Vollmacht empfängt.

keiner Weise an die apokalyptischen Auslegungstradition der Messiasprädikation anknüpft, wird der Beiname und Ehrentitel Jesu in einen neuen Zusammenhäng gerückt. Damit nimmt der Qurʾān einige zentrale Merkmale des charismatischen Wunderheilens Jesu auf und übernimmt vor allem den biblischen Gedanken, die Wunder als Zeichen zu verstehen. In diesem Sinne betont beispielsweise Mahmoud Ayoub, dass alle Wunder Jesu im Qurʾān auf einen Zweck ausgerichtet sind und also immer eine Zeichenfunktion haben.[41] Und Mehdi Bazargan stellt heraus, dass der Qurʾān auf diese Weise Jesus Besonderheiten zubilligt und eine Stellung einräumt, „die er keinem anderen Propheten … zugesteht.“[42] Jesus erscheint eben nicht nur als ein Prophet neben vielen, sondern erhält eine einzigartige Stellung, die insbesondere in seiner heilenden und rettenden Funktion besteht. Mahmoud Ayoub ist es, der hier das Retten und Erlösen vom Heilen her versteht und der auf diese Weise dann den christlichen Messiasgedanken im Heilungs- und Rettungsgeschehen aufnimmt.[43] Und Muhammad Legenhausen geht sogar so weit, Jesus als Retter von der Sünde anzusehen, ohne hier aber die Exklusivität zu akzeptieren, die man aus christlicher Sicht Jesus in der Sündenvergebung zubilligen würde.[44]

Insgesamt wird man die qurʾānische Messiasbezeichnung Jesu also nicht als theologisch funktionslos abtun dürfen, sondern sollte auch hier aufmerksam untersuchen, ob nicht Anknüpfungsmöglichkeiten für eine genuin qurʾānische Christologie denkbar sind. Die spannendste Bezeichnung Jesu im Qurʾān dürfte für christliche Ohren allerdings seine Würdigung als Wort Gottes sein, auf die ich nun in einem dritten Schritt eingehen möchte.

c) Jesus als Wort, Geist und Zeichen Gottes

Ich hatte bereits im letzten Abschnitt auf die Zeichenfunktion der Wunder Jesu hingewiesen, die der Qurʾān ganz im Einklang mit der Bibel festhält. Aus christlicher Sicht *tut* Jesus aber nicht nur Zeichen Gottes, sondern er *ist* das Zeichen. Jesus spricht nicht nur das Wort Gottes, sondern er ist es und ist eben dadurch das Fleisch gewordene Zusagewort Gottes an die Welt. Gibt es für diese Sicht auch Hinweise im Qurʾān?

Hierzu sind verschiedene Stränge des Qurʾāns zu betrachten. Zum einen ist es tatsächlich so, dass Jesus im Qurʾān direkt als *ein* Wort von Gott bezeichnet wird – und zwar in einer der ersten Suren aus medinensischer Zeit (3:45). Wenig später wird er sogar *das* Wort

[41] Vgl. AYOUB, A Muslim view of Christianity (Anm. 8), 112.
[42] MEHDI BAZARGAN, Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen. Mit einer Einleitung von Navid Kermani. Aus dem Persischen von Markus Gerhold, München 2006, 26.
[43] Vgl. AYOUB, A Muslim view of Christianity (Anm. 8), 115: „He is the savior of us all, for what is salvation but healing?“
[44] Vgl. LEGENHAUSEN, Preface (Anm. 3), 28: „Muslims accept Jesus as savior, along with all the other prophets, for the prophetic function is to save humanity from the scourge of sin… Islam denies that salvation is through redemption resulting from the crucifixion.”

Gottes genannt, das er offenbar schon kurz nach seiner Geburt ist.[45] Gerade ältere Kommentatoren sahen in dieser Beschreibung Jesu einen Hinweis auf die Besonderheit der Erschaffung Jesu, die ihn noch einmal von allen anderen Menschen unterscheidet.[46] Einige meinen sogar, dass dieser Titel deutlich machen soll, dass Jesus „die Verkörperung von der frohen Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes" darstellt und liegen damit schon sehr nah am Kern der christlichen Interpretation.[47] „*Rāzī* … [beispielsweise] versteht Jesu Wort- ebenso wie sein Geist-Sein auch in dem Sinne, dass er als Person die frohe Botschaft von Gottes Barmherzigkeit verkörpere."[48] Nicht zuletzt aus apologetischen Gründen wurde dieser Weg im Laufe der islamischen Theologiegeschichte aber immer seltener betreten.

Umso interessanter ist es, dass derartige Deutungen in der zeitgenössischen iranischen Theologie wieder an Boden gewinnen. In kritischer Weiterentwicklung der Positionen des äußerst einflussreichen modernen Theologen Muḥammad Ḥusain Tabātabāʿī (gest.1981) unterscheidet beispielsweise Muhammad Legenhausen drei verschiedene Weisen der Interpretation von Jesus als Wort Gottes, die er gleichermaßen für legitim hält. Zunächst einmal referiert er eine Deutung, die Jesus als Wort Gottes bezeichnet, weil er als die Erfüllung von Gottes Versprechen an die alttestamentlichen Propheten gilt.[49] Und in der Tat gibt es einige Qurʾānstellen, die es nahe legen, Jesus als die Erfüllung der Tora anzusehen. So spricht beispielsweise der qurʾānische Jesus: „Ich kam zu euch, um zu bestätigen, was vor mir war von der Tora, und um euch manches von dem zu erlauben, was euch verboten war." (3:50) Außerdem heißt es an anderer Stelle über ihn: „Ihm (Jesus; Vf.) gaben wir das Evangelium. Darin ist Rechtleitung und Licht, und es bestätigt, was vor ihm von der Tora bestand, und ist Rechtleitung und Mahnung für die Gottesfürchtigen. Die Leute des Evangeliums sollen nach dem richten, was Gott in ihm herabgesandt hat." (5:46f.) Damit wird ausdrücklich die Autorität Jesu für die nach dem Evangelium Lebenden bestätigt und Jesus erscheint als die Bestätigung und Erfüllung der Tora. Jesus übernimmt für die Christen gewissermaßen die Funktion, die die Tora für die Juden hatte – eine Verhältnisbestimmung, der man auch aus einer modernen christlichen Hermeneutik einiges abgewinnen kann.[50]

---

[45] Vgl. BÜRKLE, Jesus und Maria im Koran. 579, mit Verweis auf 4:171: Er ist „sein Wort, das er an Maria richtete". Zumindest ist es die wahrscheinlichste Deutung dieser Stelle, dass Jesus von Nazaret bereits kurz nach seiner Geburt zu seiner Mutter spricht (vgl. BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes [Anm. 5], 118).

[46] Vgl. AYOUB, A Muslim view of Christianity (Anm. 8), 129: „While earlier commentators saw a special creation in Jesus as , the Word of God', more recent ones have consistently attempted to play down any distinction between Jesus and the rest of humankind."

[47] FRIEDMANN EIßLER, Jesus und Maria im Islam. In: CHRISTFRIED BÖTTRICH/ BEATE EGO/ FRIEDMANN EIßLER, Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009, 120-205,177; vgl. IMBACH, Wem gehört Jesus?, 93.

[48] Vgl. BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes (Anm. 5), 115.

[49] Vgl. LEGENHAUSEN, Preface (Anm. 3), 14: „According to the promissory interpretation, Jesus is called the Word of God because he was the fulfillment of God's promise to the Hebrew prophets that he would send a Messiah. According to the revelatory interpretation Jesus is the Word of God because he was the recipient of divine revelation. According to the creative interpretation Jesus is the Word of God because God created Jesus without a father. 'Allamah argues in favor of the creative interpretation and rejects the others. To the contrary, I would suggest that all three are consistent."

[50] Vgl. K. V. STOSCH, Philosophisch verantwortete Christologie als Komplizin des Antijudaismus? In: ZKTh 125 (2003) 370-386.

Eine weitere von Legenhausen unterstützte Deutung der Bezeichnung Jesu als Wort Gottes besteht darin, dass Jesus als Wort Gottes bezeichnet wird, weil er Empfänger der göttlichen Offenbarung ist. Und schließlich referiert er die – übrigens von Tabātabāʿī selbst favorisierte – Möglichkeit, dass Jesus wegen seiner jungfräulichen Geburt als Wort Gottes bezeichnet wird. Die jungfräuliche Empfängnis markiert seine Geburt in dieser Sichtweise als direkt von von Gott kommend und zwar als direkter Ausdruck der göttlichen Macht, so dass sie eine besondere Auszeichnung Jesu darstellt.[51] Die Erschaffung Jesu wird ganz offenkundig parallelisiert mit der Erschaffung der Menschheit. In beiden Fällen sagt Gott: Kun fa-yakūn (Sei! Und dann war er.“).[52]

In der klassischen muslimischen Theologie wird an dieser Stelle immer betont, dass Jesus damit auf die Ebene von Adam gestellt wird und dass er damit auf eine reine Menschlichkeit degradiert wird. Gerne wird in diesem Zusammenhang dann auch herausgestellt, dass Adam ohne biologischen Vater, ja sogar ohne biologische Eltern ist. Und in der Tat wird Jesus im Qurʾān deutlich auf eine Stufe mit Adam gestellt: „Siehe, vor Gott gleicht Jesus Adam.“ (3:59) Allerdings wird auch näher erläutert wie diese Gleichstellung gemeint ist: „Aus Staub erschuf er ihn und dann sagte er zu ihm: ‚Sei!‘ Und dann war er.“ (3:59) Es geht also darum, dass beide direkt von Gott erschaffen werden. Damit ist aber keine Gleichrangigkeit präjudiziert, sondern nur dass beide eine bestimmte Schlüsselrolle in Gottes Schöpfungsplan einnehmen und deswegen anders erschaffen werden als alle anderen Menschen. Bedenkt man, dass der Qurʾān natürlich die biblische Zeichnung Jesu als neuer Adam kennt, kann man ihn durchaus in dieser Tradition sehen. Der alte Adam wird erneuert durch Jesus, der den Menschen das neue Wort Gottes gibt und es für sie lebt – so könnte man durchaus im Einklang mit dem Qurʾān festhalten.

Die Rede vom Wort Gottes kann also qurʾānisch als Titel verstanden werden, der dem christlichen Bekenntnis zur Gottessohnschaft gegenüber gestellt wird. Die Gegenüberstellung meint hier keinen direkten Widerspruch, sondern eher die Fokussierung auf einen anderen Aspekt, den der Qurʾān offenbar für wichtiger und weniger missverständlich hält. Ja, vielleicht kann man hier sogar mit Muhammad Legenhausen von einer ähnlichen Bedeutung der biblischen und qurʾānischen Rede sprechen, wenn man erst einmal von der qurʾānischen Absage an die Rede von Jesu Sohnschaft absieht, die uns gleich noch unter 3. beschäftigen wird.[53] Jedenfalls gibt es einige Qurʾānstellen, die eine solche positive Anknüpfung an die biblische Tradition nahe legen – nicht zuletzt auch die Rede von Jesus als „Wort der Wahrheit“ (19:34), die doch sehr an den johanneischen Jesus

[51] Vgl. KENNETH CRAGG, Jesus and the Muslim. An exploration, London u.a. 1985, 32.
[52] Vgl. ebd., mit Verweis auf 3:59.; EIßLER, Jesus und Maria im Islam, 177. Interessanterweise scheint dieser Vers auch der chronolologisch erste zu sein, der zu Jesus von Nazaret offenbart worden ist.
[53] Vgl. LEGENHAUSEN, Preface (Anm. 3), 15: „So, since the Qur’an uses the expression ‚Word of God‘ where the Bible uses ‚Son of God‘ and the Biblical term is used to explain the virgin birth, we could consider the phrase of the Qur’an as having as similar significance minus the idea of divine fathering to which the Qur’an objects.”

erinnert, der dort bekanntermaßen als Wort/ Logos (Joh 1,1) und Wahrheit (Joh 14,6) bezeugt wird.

Interessant ist, dass der Qurʾān Jesus nicht nur als Wort Gottes, sondern auch als seinen Geist bekennt und damit die im Christentum üblichen trinitätstheologischen Unterscheidungen in Unordnung bringt. Jesus ist *ein* Geist von Gott – so heißt es im Qurʾān (4:171). Damit ist nicht nur die Kennzeichnung Jesu als Wort Gottes, sondern auch die als Geist Gottes im Qurʾān etwas, was ihn von allen anderen Menschen unterscheidet.[54] Von dieser direkten Identifizierung von Wort und Geist abgesehen, die offensichtlich gegen überzogene trinitätstheologische Spekulationen gerichtet ist, wird der Geist Gottes allerdings im Qurʾān in einer sehr ähnlichen Beziehung zu Jesus von Nazaret gesehen wie in der Bibel. Besonders auffällig ist das an Lk erinnernde Bekenntnis, dass Jesus vom Geist Gottes empfangen ist (21:91), wobei hier durch die Parallelisierung mit Adam die Rede zugleich wieder relativiert wird (15:29). Darüber hinaus sieht der Qurʾān Jesus als mit dem Geist der Heiligkeit bzw. mit dem Heiligen Geist gestärkt (2:87; 2:253; 5:110). Er ist gestärkt mit dem Heiligen Geist, um so in seinem ganzen Leben Gottes Botschaft verkünden zu können – „in der Wiege und als reifer Mann." (5:110). Gottes Geist ist es, der die Gesandten stärkt und auch die Empfängnis Jesu ankündigt; hierbei wird in der Tradition dieser Geist mit Gabriel identifiziert, ohne dass der Qurʾān das selber tut (26:192f; 58:22; 70:4;78:38; 97:4).

Noch wichtiger als dieser interessante Seitenstrang zum Geist Gottes, scheint mir für das richtige Verstehen der qurʾānischen Rede von Jesus als Wort Gottes allerdings die qurʾānische Zeichentheologie zu sein. Nach dieser Theologie ist die ganze Welt voller ‚Zeichen' (*āyāt*), die auf Gottes Güte und Allmacht verweisen. An dieser Stelle kommt Jesus von Nazaret eine ganz besondere Stellung zu, so dass er im Qurʾān gleich dreimal als Zeichen Gottes bezeichnet wird. Einmal betont der Qurʾān, dass Gott Jesus zu einem Zeichen für die Menschen macht, das zugleich Ausdruck der göttlichen Barmherzigkeit ist, ja diese geradezu personifiziert." (19:21) Als „Zeichen für die Weltbewohner" (21:91; vgl. 23:50) ist diese Rolle Jesu offenbar auch nicht auf Israel oder die Christenheit beschränkt, sondern von universaler Bedeutung. Jesus ist also ein göttliches Zeichen für die Welt, nicht ein bloßes Mirakel[55], und das gilt nicht bloß für seine Geburt, sondern sein ganzes Leben.[56] „Jesus ist ganz und gar der Mensch Gottes und als solcher in seinem Sein, Tun und Reden ein ‚Zeichen' Gottes."[57] Wie sonst nur Adam und die Schöpfung als Ganze „ist Jesus sogar schon vor seiner Geburt ein auf Gottes Allmacht verweisendes Zeichen".[58] So wie Jesus

---

[54] Vgl. FLANNERY, Christ in Islam, 34: „for the Qur'an no other being is said to be *Kalima* of God, *ruh* of God."

[55] Vgl. LEGENHAUSEN, Preface (Anm. 3), 17.

[56] Vgl. MOHAMMAD ALI SHOMALI, Mary, Jesus and Christianity: An Islamic perspective. In: DERS./ ANTHONY O'MAHONY/ WULSTAN PETERBURS (Hg.), Catholics and Shi'a in dialogue. Studies in Theology and Spirituality, London 2011, 71-86, hier 73.

[57] BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes (Anm. 5), 192.

[58] Ebd., 114. Auch Sayyid Qutb bestätigt in diesem Zusammenhang die einzigartige Besonderheit des Zeichencharakters Jesu (vgl. ebd., 193).

nach der paulinischen Tradition Zeichen und Bild Gottes ist (vgl. Kol 1,15), sieht also auch der Qurʾān in Jesus ein Zeichen für die Menschheit.[59] Und offenkundig sieht er hier eine Besonderheit Jesu, die ihn vor den anderen Propheten auszeichnet, so dass man von diesem Gedanken her auch verstehen kann, warum nur Jesus als Wort Gottes bezeichnet wird. Offenbar ist auch für den Qurʾān nur er die personifizierte Anrede Gottes, die zeichenhaft und realsymbolisch die barmherzige Nähe Gottes zu den Menschen erfahrbar macht.

So jedenfalls könnte man den Qurʾān aus christlicher Perspektive lesen und auch seinen Deutungen der Person Jesu etwas abgewinnen, wenn nicht andere Qurʾānstellen gegen eine solche christentumsfreundliche Interpretation sprechen. Dies scheint aber der Fall zu sein, weil eine Reihe von Qurʾānstellen immer wieder als explizite Ablehnung der spezifisch christlichen Vorstellungen angesehen wird. Mit derartigen scheinbar antichristlichen Abgrenzungen will ich mich im folgenden Kapitel auseinandersetzen.

3. Antichristliche Abgrenzungen?

a) Die Rolle Jesu im Endgericht

Betrachtet man die muslimische Ḥadīṯliteratur, so könnte man den Eindruck gewinnen, dass Jesus sich aus muslimischer Sicht eschatologisch als Vernichter des Christentums gebärdet. Jesus wird hier immer wieder als vollkommener Muslim geschildert, der alle Christen tötet, die sich nicht zum Islam bekehrt haben.[60] Derartige Deutungen können sich allerdings nicht auf den Qurʾān stützen. Der Qurʾān erwähnt die endzeitliche Wiederkunft Jesu nicht ausdrücklich, auch wenn die klassische Exegese in 4,159 und 43,61 und gelegentlich auch an anderen Stellen Anspielungen darauf sieht.[61] Jedenfalls findet sich im Qurʾān kein Beleg für die Vorstellung, dass Jesus ein endzeitliches Massaker an Christen veranstalten wird. Wohl aber gibt es Hinweise darauf, dass Jesus eschatologisch eine richtende Funktion innehaben wird. Zumindest kann man Sure 4:159f. so verstehen – je nachdem, wen man hier für das grammatische Subjekt hält.

Da diese Richterfunktion nun aber zentrales Merkmal der christlichen Vorstellung von Jesus von Nazaret ausmacht, ist dieser qurʾānische Hinweis gerade als positiver Anknüpfungspunkt für die Christologie bedeutsam und nicht etwa als antichristliche Abgrenzung zu werten. Auch die muslimische Tradition hat ja die Erinnerung aufbewahrt,

---

[59] Vgl. MARTIEN E. BRINKMANN, Christian-Muslim dialogue: The relationship between Jesus and God. In: Reformed world 59 (2009) 103-110, hier 108.
[60] Vgl. KHOURY, Jesus Christus im Koran (Anm. 39), 470f.
[61] Vgl. NEAL ROBINSON, Christ in Islam and Christianity. The representation of Jesus in the Qur'ān and the classical Muslim commentaries, Basingstoke u.a. 1991, 78.

dass Jesus bei Gericht Fürsprache für die an ihn Glaubenden einlegen kann und dass er insofern als eschatologischer Zeuge auftreten wird.[62] Und von daher kann man es eigentlich als gemeinsames Kennzeichen von Islam und Christentum ansehen, dass die Vollendung der Welt mit der Wiederkunft Jesu in Verbindung gebracht wird, auch wenn die Rolle Jesu in der islamischen Tradition natürlich noch einmal relativiert wird.

b) Zur Zurückweisung der christlichen Deutung Jesu als Sohn Gottes

Deutlicher antichristlich als die spärlichen eschatologischen Andeutungen scheint die qurʾānische Zurückweisung der Bezeichnung Jesu als Gott bzw. als Sohn Gottes zu sein. So wird im Qurʾān immer wieder die Identifizierung von Gott mit Christus abgewehrt: „Ungläubig sind, die sagen: ‚Siehe, Gott ist Christus, Marias Sohn.'" (5:17 und 5:72; ähnlich 19:35) Hier wird man noch sagen können, dass das orthodoxe Christentum ja auch nicht Gott und Christus gleichsetzt.[63] Jesus Christus ist ja auch nach christlichem Verständnis nicht der dreieine Gott, sondern nur der göttliche Logos, also das Zusagewort Gottes an die Menschen. Die christliche Rede kann hier also an das qurʾānische Verständnis von Jesus als Wort Gottes anknüpfen und deutlich machen, dass Jesus eben dieses Wort Gottes in Menschengestalt ist. In der Tat gibt es keine biblische Stelle, die Gott und Christus direkt identifiziert.[64]

Doch der Qurʾān wendet sich nicht nur gegen die Identifizierung Gottes mit Christus, sondern auch gegen den Glauben, dass Jesus der Sohn Gottes ist. So heißt es: „Gott ist *ein* Gott; fern sei es, dass er einen Sohn habe." (4:171). Denn Gott braucht keinen Mittler (10:68; 2:116f.). Immer wieder betont der Qurʾān, dass Jesus von Nazaret ein normaler Mensch bzw. „nichts als ein Gesandter" ist (5:75) und bezeichnet ihn deswegen konsequent als „Sohn der Maria" (2:87 u.ö.).[65]

---

[62] Vgl. KHOURY, Jesus Christus im Koran (Anm. 39), 471; BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes (Anm. 5), 186.

[63] Auch Angelika Neuwirth betont zumindest im Blick auf Q 19:35, dass derartige Aussagen über Jesus noch nicht als Polemik gegen christliche Glaubenswahrheiten zu verstehen sind, sondern im Kontext der Auseinandersetzung mit paganen Gegnern stehen (vgl. NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, 491).

[64] Durch die etwas ungenaue Übersetzung von Joh 1,1 könnte der Eindruck entstehen, dass hier der Logos mit Gott identifiziert wird. Tatsächlich ist es aber so, dass das Wort hier als bei Gott (HO THEOS) seiend bekannt wird, aber nur mit THEOS identifiziert wird, so dass man besser übersetzen sollte, dass das Wort von Gottes Wesen ist, aber nicht dass es Gott ist. Wenn Thomas in Joh 20,28 Jesus mit „Mein Herr und mein Gott" anredet, so ist auch hier offenkundig keine metaphysische Rede gemeint, sondern davon Zeugnis abgelegt, dass Jesus hier die Rolle einnimmt und überbietet, die im heidnischen Umfeld Kaiser Domitian beansprucht, der sich ja auch als Herr und Gott verehren ließ, ohne dass die Menschen deswegen geglaubt hätten, dass er vom Götterhimmel gefallen ist. Offenbar geht es Johannes an dieser Stelle nicht um theologische Spekulation, sondern darum, dass dieses Fleisch gewordene Wort Gottes alle auf Erden nur denkbare Autorität in Anspruch nehmen und unbedingten Gehorsam verlangen darf – ein Gedanke, der dem Qurʾān ja, wie wir bereits gesehen hatten, in Bezug auf Jesus nicht fremd ist.

[65] Martin Bauschke bezeichnet den Jesus des Qurʾān in Anknüpfung an die Rede vom „Sohn der Maria" als den Vaterlosen schlechthin, ohne göttlichen und ohne irdischen Vater (vgl. BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes [Anm. 5], 124). Wie viele andere Interpreten sieht er in der Rede vom Sohn der Maria im Qurʾān die „Funktion eines Gegenbegriffs zu ‚Sohn Gottes'" (TRIEBEL, Das koranische Evangelium, 278). Allerdings könnte „Sohn der

Achtet man jeweils auf den Kontext dieser Abgrenzungen, wird allerdings fraglich, ob der Qurʾān sich wirklich gegen ein richtig verstandenes Christentum wendet und wirklich die orthodoxe Christologie kritisiert. Wenn er beispielsweise in 5:75 die Menschlichkeit Jesu betont, argumentiert er, indem er darauf aufmerksam macht, dass sich Jesus genauso wie seine Mutter ganz normal ernährt hat. Dem Qurʾān ist also wichtig, dass es sich um reale menschliche Personen mit menschlichen Bedürfnissen handelt, was vom Christentum ja weder in Bezug auf Maria noch in Bezug auf Jesus bestritten wird. Außerdem wendet sich der Qurʾān gegen die Vorstellung, Gott brauche einen Sohn, um sich den Menschen zuwenden zu können (10:68), was wiederum auch nicht von christlicher Seite behauptet wird. Schließlich warnt der Qurʾān davor, dass Menschen an die Stelle Gottes gesetzt werden[66], wobei der Kontext deutlich macht, dass es hier zunächst einmal um die Vergöttlichung von Schriftgelehrten oder Priestern geht. Die Szene mutet schon deshalb etwas surreal an, weil hier den Juden vorgeworfen wird, Esra als Gottes Sohn zu verehren (9:30), was für keine mir bekannten Juden der Geschichte und Gegenwart zutrifft. Offenbar hat der Qurʾān hier sehr spezifische Gruppen von Juden und Christen vor Augen, denen er verdeutlicht, dass sie nichts an die Stelle Gottes setzen dürfen. Ob seine Kritik an der Verehrung Jesu als Sohn Gottes dagegen wirklich gegen das orthodoxe christliche Verständnis gerichtet ist, wird man nur schwer entscheiden können.

Aufschlussreich scheint mir in diesem Zusammenhang eine Beobachtung von Mahmoud Ayoub zu sein. Er macht darauf aufmerksam, dass der Qurʾān dem Christentum an keiner Stelle vorwirft, Jesus als *walad* von Gott anzusehen. Und nur gegen die Kennzeichnung eines Menschen als *walad* von Gott, also gegen eine biologisch verstandene Sohnschaft, wehrt er sich. „Sohn“ im Sinne dessen, der aus der Liebe des Vaters kommt und sich metaphorisch auf ihn bezieht, wäre im Arabischen *ibn*. In der Bibel meint Sohnschaft aber dieses metaphorische Verständnis der Liebe und Intimität zwischen Jesus und Gott, so dass es besser durch *ibn* zu übersetzen wäre. Die Angriffe des Qurʾān gegen die Idee, Gott einen *walad* hinzuzufügen, richten sich also – Ayoubs Diagnose zufolge – gegen die mekkanischen Araber, die ihre Göttinnen als Kinder Gottes ansehen und nicht gegen die Christen.[67] Jedenfalls sei an keiner Stelle klar, dass wirklich das orthodoxe Christentum Ziel der qurʾānischen Angriffe ist. Ayoub verortet den eigentlichen Gegensatz zwischen Christen und

---

Maria“ auch mit der Anknüpfung an eine besondere Marienverehrung zu tun haben und dem Einfluss äthiopischer Christen geschuldet sein (vgl. BÜRKLE, Jesus und Maria im Koran, 578).

[66] „Sie ahmen die Rede der Ungläubigen vor ihnen nach. Gott verfluche sie! …/ Sie nahmen sich ihre Schriftgelehrten und Mönche zu Herren an Gottes alleiniger statt – und Christus, Marias Sohn. Doch wurde ihnen befohlen, nur einem Gott zu dienen.“ (9:30f.)

[67] Vgl. AYOUB, A Muslim view of Christianity (Anm. 8), 125. Auch Angelika Neuwirth macht deutlich, dass sich Passagen wie Q 19:35f. (noch) nicht gegen christliche Glaubenswahrheiten richten, sondern pagane Gegner vor Augen haben (NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, 491) und auch sie sieht im Begriff walad „eine Polemik gegen das pagane Pantheon“ (ebd., 497).

Muslimen deshalb nicht beim Streit um die Sohnschaft Jesu, sondern um seine Göttlichkeit.[68] Dabei übersetzt er allerdings Joh 1,1 ungenau[69], so dass er zu der von Joh gar nicht behaupteten direkten Identifizierung Gottes mit Jesus bzw. dem Logos Stellung nimmt, nicht aber darüber nachdenkt, was es heißen könnte, dass Jesus Christus von Gottes Wesen ist. Denn wenn man wirklich mit dem Qurʾān ernst nimmt, dass Jesus tatsächlich das Wort Gottes ist, dürfte es metaphysisch nicht nachvollziehbar sein, wie man ihm dann eine – wie auch immer näher zu denkende – Teilhabe am Wesen bzw. an der Natur Gottes vorenthalten kann.[70]

Mir scheint also mehr als fraglich zu sein, ob sich der Qurʾān wirklich gegen die Form der Christologie wendet, die wir heute in den Großkirchen finden. Man kann vielleicht sogar mit Kenneth Cragg sagen, dass eben die „Logik, die den Qurʾān davon abhält, Jesus als Sohn Gottes zu bezeichnen, es ist, die Paulus und das Neue Testament dazu bringt, ihn als solchen zu bekennen".[71] Sicher wird man als Unterschied zwischen Christen und Muslimen festhalten dürfen, dass Muslime in Jesus Gott finden, ohne ihn deswegen zu vergöttlichen.[72] Aber ob man deswegen so weit gehen muss, jede Besonderheit und Einzigartigkeit Jesu zu negieren, scheint mir fragwürdig.[73] Und insbesondere scheint mir fraglich, an wen die qurʾānische Kritik im Blick auf Verirrungen in der Christologie und Trinitätslehre gerichtet ist. An dieser Stelle scheint es mir hilfreich zu sein, einen Blick auf die historische Lage der Christologie des siebten Jahrhunderts auf der arabischen Halbinsel zu werfen. Denn auch wenn man annimmt, dass der Qurʾān das letztgültige Wort Gottes darstellt, wird man kontextualisierend nachvollziehen müssen, an wen er sich in welcher Situation eigentlich richtet bzw. welche historische Situation er in seiner Botschaft vor Augen hat.[74]

c) Historische Lage zur Christologie im 7. Jh. auf der arabischen Halbinsel

---

[68] Vgl. ebd., 122: „the disagreement between Christians and Muslims is not over the divine sonship of Christ, figuratively speaking, but over his divinity." Auch al-Ġazālī scheint durchaus offen für den Gedanken gewesen zu sein, dass es im christlichen Sprachspiel auch aus muslimischer Sicht legitim sein kann, Jesus als Sohn Gottes zu bezeichnen (vgl. HANS ZIRKER, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 151f.).

[69] Vgl. MAHMOUD AYOUB, The word of God in Islam. In: The Greek orthodox theological review 31 (1986), 73. Wie viele muslimische Interpreten achtet er nicht darauf, dass Joh hier keinen direkten Artikel von THEOS setzt.

[70] Vgl. bereits die entsprechende Nachfrage bei Johannes von Damaskus (JOHANNES VON DAMASKUS/ THEODOR ABU QURRA, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Glei und Adel Theodor Khoury, Würzburg-Altenberge 1995 (Corpus Islamo-Christianum; 3), 79: „Da ihr doch selbst sagt, dass Christus das Wort und der Geist Gottes ist, wieso schmäht ihr uns als ‚Beigeseller'? Denn das Wort und der Geist sind von dem, in dem sie sind, nicht trennbar: Wenn also in Gott etwas als sein Wort ist, dann ist klar, dass dies auch Gott ist." Den Hinweis auf diese Textstelle verdanke ich Georg Seelmann.

[71] CRAGG, Jesus and the Muslim, 30, vgl. zustimmend FLANNERY, Christ in Islam, 31.

[72] Vgl. LEGENHAUSEN, Preface (Anm. 3), 27.

[73] Gegen SHOMALI, Mary, Jesus and Christianity, 81, der sich dagegen wendet, die Einzigartigkeit Jesu herauszustellen, weil das der muslimischen Auffassung widersprechen würde, dass alle Propheten die gleiche Botschaft und Rolle haben. Ich hatte oben bereits darauf hingewiesen, warum ich meine, dass man hier 2:253 gegen Shomali ins Feld führen kann.

[74] Vgl. FAZLUR RAHMAN, Islam and modernity. Transformation of an intellectual tradition, Chicago-London 1982, 6.

Schon lange geht man in der Orientalistik davon aus, dass wir zur Zeit der Herabsendung des Qurʾān auf der arabischen Halbinsel einen zugespitzten Streit zwischen monophysitisch und nestorianisch orientierten Interpretationen der Christologie hatten.[75] Während es im südlichen Arabien christliche Siedlungen syrischen Ursprungs gab, die durch monophysitische Einflüsse in der Christologie geprägt waren[76], dominierte der Nestorianismus in Persien, weil er durch die Perserkönige zwischenzeitlich gewissermaßen zur Staatsreligion gemacht wurde.[77] Entsprechend scheinen auch die im arabischen Nordwesten ansässigen Ghassaniden Monophysiten gewesen zu sein, während die im Nordosten residierenden Lachmiden dagegen Nestorianer waren.[78] Nirgendwo in Arabien gab es eine allgemein anerkannte Christologie, „sondern verschiedene, im christologischen Dauerstreit befindliche, regional-nationale Kirchentümer und Sekten, die zum Teil recht unterschiedliche Formen von Christologie verfochten.“[79]

Innerhalb der offenbar in Arabien besonders starken Monophysiten gab es auch deutlich tritheistische Tendenzen, die beispielsweise bei Johannes Grammaticus Philoponus (gest. um 575) greifbar werden.[80] Erklären lässt sich diese tritheistische Schlagseite der orientalisch-christlichen Frömmigkeit durch auch in Äthiopien immer noch einflussreiche altägyptische Vorstellungen von Göttertriaden.[81] Eng hiermit zusammen hängt die im Monophysitismus bereits seit Cyrill von Alexandrien verbreitete göttliche Verehrung Mariens. So erwähnt beispielsweise Epiphanius von Salamis „eine Gruppe trakischer Frauen, die nach Arabien ausgewandert waren und der Muttergottes … göttliche Verehrung erwiesen. Analog zum rituellen Genuss des Leibes Jesu brachten sie Maria besondere (Brot-)/ Kuchen … dar. *Theodor Klauser* zufolge ist es ‚so gut wie sicher, dass diese Sektenbildung auf der Annahme beruhte, dass mit dem sich einbürgernden Gottesgebärerintitel Marias Göttlichkeit ausgesprochen werden sollte‘.“[82] In diese Richtung weisen auch Tendenzen in der judenchristlichen, koptischen und syrischen Theologie, die den Heiligen Geist mit Maria identifizieren, „woraus die triadische Gottesvorstellung Vater (Gott) – Mutter (Geist) – Sohn (Jesus) resultierte. Diese weibliche, besser: mütterliche Pneumatologie ist bereits bei den Judenchristen in Ägypten bekannt, wie das *Hebräerevangelium* dokumentiert. In Fragment 3 wird das *Pneuma Hagión* ausdrücklich als die Mutter Jesu bezeichnet.“[83] Auch ein als Marianiten bezeichneter Zweig der Montanisten hielt Maria wie Jesus für gottgleich[84] und in der monophysitischen Kirche Abessiniens, „der Kirche, wo Maria – als Erbin der Isis – eine

---

[75] Vgl. TOR ANDRAE, Der Ursprung des Islam und das Christentum, Uppsala 1926, 27f.
[76] Vgl. BÜRKLE, Jesus und Maria im Koran, 575.
[77] Vgl. ANDRAE, Der Ursprung des Islam und das Christentum, 16f.
[78] Vgl. HARTMUT BOBZIN, Mohammed, München ^{3}2006, 57.
[79] BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes (Anm. 5), 104.
[80] Vgl. ebd., 153.
[81] Vgl. ebd., 154.
[82] Vgl. ebd., 154f.; BOBZIN, Mohammed, 56.
[83] BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes, 156f. „Auch die judenchristliche Sekte der Elkesaïten vertrat eine weiblich-mütterliche Pneumatologie.“ (ebd., 157 Fn. 157)

Verehrung genossen hat wie sonst nirgends in der Christenheit“, wurde Maria ebenfalls in geradezu anstößiger Weise verehrt.[85] So kommt Martin Bauschke zu dem überzeugenden Fazit: „Religionsgeschichtlich kann kein Zweifel daran sein, dass Maria im Orient an die Stelle der Kulte der Muttergöttinnen trat.“[86]

Diese monophysitische Überformung des christlichen Glaubens auf der arabischen Halbinsel war natürlich nie Mehrheitsmeinung im Christentum. Im Gegenteil wurden die Monophysiten im Byzantinischen Reich unterdrückt und zeitweise verfolgt. Aber auch in Arabien selbst gab es Widerstand gegen den Monophysitismus – allerdings nicht so sehr durch die Orthodoxie, sondern viel mehr von den Gegenspielern der Monophysiten auf dem Konzil von Ephesus, den Nestorianern. So widerrief die nestorianisch geprägte Kirche in Ostsyrien bereits 484 offiziell auf der Synode von Beth Lapat das Konzil von Ephesus und identifizierte damit Marias Titel als Gottesgebärerin als Wurzel aller Probleme. Dieses nestorianische Christentum breitete sich von Südarabien seit dessen Eroberung durch die Perser 597 auch über die arabische Halbinsel aus, so dass zur Zeit Muḥammads eben auch der Nestorianismus erheblichen Einfluss in Arabien hatte.[87]

Betrachtet man vor dem Hintergrund dieser historischen Auseinandersetzungen die Stellungnahmen des Qurʾāns, dann wird deutlich, dass sich dieser eindeutig gegen den Monophysitismus und die ihm inhärenten tritheistischen Tendenzen positioniert. Von daher dürfte sich auch der Vorwurf des Unglaubens in Sure 5:17,72 konkret gegen monophysitische Christen richten, die in ihren Gottesdiensten selbstverständlich Christus mit ‚unser Gott‘ oder sogar mit ‚allmächtiger Gott‘ anriefen.[88] Und es ist fraglich, ob der Qurʾān nur die triadisch-tritheistischen Gottesvorstellungen der orientalisch-christlichen Volksfrömmigkeit zurückweist oder sich tatsächlich auch gegen die orthodoxe Trinitätstheologie wendet.[89] Jedenfalls macht der Blick auf den historischen Zusammenhang deutlich, dass die qurʾānischen Abgrenzungen im Zusammenhang der Christologie nicht so eindeutig als antichristlich einzuordnen sind, wie dies auf den ersten Blick wirkt. Allerdings gibt es eine qurʾānische Aussage, die es aus christlicher Sicht äußerst schwierig macht, im Qurʾān Ansätze für eine auch christlicherseits ernst zu nehmende Christologie zu finden; und das sind die qurʾānischen Aussagen zur Kreuzigung Jesu.

---

[84] Vgl. ebd., 155.

[85] ANDRAE, Der Ursprung des Islam und das Christentum, 205.

[86] BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes (Anm. 5), 155.

[87] Vgl. ebd.,156, mit Verweis auf ANDRAE, Der Ursprung des Islam und das Christentum, 7ff., 201ff., sowie SEBASTIAN BROCK, The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries. In: DERS., Studies in Syriac Christianity. History, literature and theology, Hampshire/ Brookfield 1992, 125-142.

[88] Vgl. BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes, 151. Auch nach *aṭ-Ṭabarī* richtet sich diese Stelle gegen die monophysitischen Jakobiten (vgl. ebd., 152).

[89] Vgl. zu dieser spannenden Frage MUNA TATARI/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Trinität – Anstoß für das muslimisch-christliche Gespräch, Paderborn u.a. 2013 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 7).

4. Der Streit um das Kreuz

In der Regel werden die für die Frage nach der Kreuzigung Jesu entscheidenden Qurʾānverse so verstanden, dass sie die historische Tatsache des Kreuzestodes Jesu leugnen. Hält man diese Interpretation für zwingend, wird es aus christlicher Sicht so gut wie unmöglich, den Qurʾān als mögliches Wort Gottes anzuerkennen und seiner Christologie mit Wertschätzung zu begegnen. Denn nicht nur ruht der christliche Erlösungsglaube auf dem Kreuz. Auch rein historisch ist die Kreuzigung Jesu ein kaum bezweifelbares Faktum, mit dem die Christenheit selbst Jahrhunderte größte Schwierigkeiten hatte.

Umgekehrt wird der christliche Erlösungsglaube und die damit zusammenhängende Kreuzestheologie nach gängiger islamwissenschaftlicher Auffassung im Qurʾān nicht kommentiert, so dass man kaum sagen kann, dass der Qurʾān sie kritisiert.[90] Versteht man 4:157f. aber als Absage an die Möglichkeit einer historischen Kreuzigung, ist die Ablehnung der christlichen Soteriologie damit implizit mitgegeben. Schauen wir also, ob die Verse in 4:157f. in dieser Weise verstanden werden müssen. Sie lauten in der Übersetzung von Hartmut Bobzin:

> Und weil sie (die Juden; Vf.) sprachen: „Wir haben Christus Jesus,
> den Sohn Marias, den Gesandten Gottes getötet!“
> Aber sie haben ihn nicht getötet und haben ihn auch nicht gekreuzigt.
> Sondern es kam ihnen nur so vor.
> Siehe, jene, die darüber uneins sind,
> sind wahrlich über ihn in Zweifel.
> Kein Wissen haben sie darüber, nur der Vermutung folgen sie.
> Sie haben ihn nicht getötet, mit Gewissheit nicht,
> vielmehr hat Gott ihn zu sich erhoben.

In der islamischen Tradition werden diese Verse gewöhnlich durch eine *Substitutionstheorie* gedeutet. Der Versteil, den Bobzin mit „es kam ihnen nur so vor“ übersetzt, wird dann als „er (ein anderer) wurde ihm (Jesus) ähnlich gemacht“ verstanden. Das Problem dieser Übersetzung ist, dass im arabischen Text Plural steht, also *šubbiḥa lahum* und nicht *šubbiḥa lahu* und dass keine andere Person im Text genannt wird.[91] Auch theologisch schafft diese Übersetzung Probleme, weil sie voraussetzt, dass Gott einen Unschuldigen an Stelle von Jesus tötet. Selbst wenn man davon ausgeht, dass diese Person ein Verbrecher war oder sich freiwillig gemeldet hat – in der muslimischen Tradition wird hier oft davon ausgegangen, dass Judas von Gott hierzu ausersehen wurde oder sich irgendein anderer Jünger freiwillig

[90] Laut Bauschke ist Idee der Heilsbedeutung des Kreuzes dem Qurʾān unbekannt, „was wohl daran liegt, dass Muhammad Paulus und seine Kreuzestheologie gar nicht kannte“ (BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes [Anm. 5], 162 Fn. 170). Abgesehen davon, dass diese Formulierung unterstellt, dass der Qurʾān durch die Begrenztheit der Kenntnisse Muḥammads eingeschränkt ist, was aus islamischer Sicht keineswegs eingeräumt werden kann, bin ich auch inhaltlich angesichts mancher Qurʾānstellen (z.B. 17:15) nicht sicher, ob Bauschke hier Recht hat, will die genauere Untersuchung dieser Frage, aber einer späteren Studie überlassen.

[91] Vgl. BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes (Anm. 5), 164.

für diese Aufgabe gemeldet hat[92] –, bleibt der Vorgang anstößig, weil hier durch Gottes Intervention jemand mit einer Strafe für ein Tun behaftet wird, das ihn gar nicht betrifft. Denn Jesus ist es ja, der im Prozess darauf beharrt, der Messias zu sein und damit die römische Gerichtsbarkeit dadurch dazu bringt, ihn zu töten. Von daher ist es Jesus, der eigentlich für sein Tun einstehen müsste, und es ist merkwürdig, dass Gott da einen Unschuldigen mit hineinzieht. Ohne Gottes Intervention hätte eine derartige Verwechslung jedenfalls nicht unerkannt bleiben können, da die Frauen unter dem Kreuz, allen voran die Mutter Jesu, mit Sicherheit diese Substitution aufgefallen wäre, wenn Gott sie nicht entsprechend verwirrt hätte. Schon Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī fragt an dieser Stelle völlig zu Recht, wieso Gott die Menschen so sehr in Konfusion geführt haben sollte, dass sie diese Verwechslung nicht bemerken.[93] Wenn Gott tatsächlich einfach nur zeigen wollte, dass seine Propheten unter einem besonderen Schutz stehen und Jesus deshalb vor dem Kreuzestod bewahrt hat, ist es nicht verstehbar, wieso er das erst knapp 600 Jahre nach diesem Ereignis verrät und die armen Christen jahrhundertelang mit diesem katastrophalen, für sie traumatischen Ereignis allein lässt. Von einem barmherzigen Gott sollte man erwarten, dass er die Mutter eines zu Tode Verurteilten nicht so bösartig mit Blindheit schlägt, damit sie denkt, dass ihr Sohn gestorben ist, obwohl dieser in Wirklichkeit bei Gott gerettet ist. Außerdem gibt es einige andere Qurʾānstellen, die selbstverständlich davon ausgehen, dass Jesus gestorben ist[94], so dass auch sie gegen die Vorstellung sprechen, dass jemand anders an Jesu Stelle getötet wurde. Theologisch ergibt die Substitutionstheorie also keinen Sinn, und auch philologisch ist sie angreifbar.[95]

Verwirft man deshalb die Substitutionstheorie, so bietet sich als Alternative die *Doketismustheorie* an, die insbesondere von den Ismaeliten und gnostizierenden Interpreten des Qurʾān favorisiert wird, aber nur wenig Anhänger unter den klassischen muslimischen Kommentatoren hat. Sie geht davon aus, dass durch Gottes Eingreifen nur Jesu äußere, menschliche Hülle gekreuzigt und getötet wurde, „doch sein göttliches Wesen sei unantastbar geblieben."[96] In ähnlicher Stoßrichtung hält auch Claus Schedl fest, dass die Juden zwar den Leib des Messias kreuzigen konnten, aber den Geist-Messias konnten sie

---

[92] Vgl. ebd., 165f.

[93] Vgl. ebd., 168.

[94] So sagt der qurʾānische Jesus selbst in der Wiege: „Friede über mir am Tag, an dem ich sterben werde, und an dem Tag, da ich zum Leben auferweckt werde." (19:33), so dass man davon ausgehen kann, dass Jesus von seinem eigenen Tod ausgeht. An den anderen Qurʾānstellen ist die Rede vom Dahinscheiden Jesu (*tawaffā*), und es ist umstritten, ob das heißen muss, dass Jesus von Nazaret wirklich gestorben ist. Allerdings scheint mir tawaffā einfach nur eine frommere Ausdrucksweise für das Wort *sterben* zu sein und den realen Tod von Jesus nicht in Abrede zu stellen. Diese Frage ist innerislamisch insbesondere wegen des traditionellen Glaubens an die Wiederkunft Jesu allerdings umstritten (siehe oben).

[95] Dass sie dennoch in der islamischen Kommentartradition so prominent wurde, könnte damit zu tun haben, dass derartige Substitutionstheorien auch in frühchristlichen Häresien verbreitet waren, die die muslimische Kommentartradition möglicherweise beeinflusst haben. „Nach Auskunft von Irenäus soll bereits Basilides (gest. 160) gelehrt haben, dass nicht Jesus, sondern Simon von Cyrene … an Jesu statt gekreuzigt worden sei" (vgl. ebd., 175; IMBACH, Wem gehört Jesus?, 97).

[96] BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes (Anm. 5), 170.

nicht töten, weil er von Gott gerettet und zu sich erhöht wurde.[97] Gegen derartige Deutungen spricht der latente Dualismus und die Leibfeindlichkeit, die in ihnen zum Ausdruck kommt. Entsprechend betont Mahmoud Ayoub, dass der Islam keine Form des Doketismus anerkennt.[98]

Lehnt man deshalb eine doketistische Lösung oder auch eine Phantomtheorie[99] ab, kann man dennoch einige Fäden der soeben entwickelten Deutung aufgreifen und den in ihr enthalten Dualismus zu vermeiden suchen. Hierzu haben Kenneth Cragg und Hans Zirker interessante Vorarbeiten geleistet. Cragg geht in seiner Deutung zunächst einmal von der Beobachtung aus, dass auch der Qurʾān das Kreuz thematisiert. Der Qurʾān akzeptiert ganz offenkundig, dass Jesus gekreuzigt werden soll und dass Jesus sich mit diesem Foltertod auseinandersetzt.[100] Von daher kann man nicht davon ausgehen, dass der Qurʾān die Erinnerung an das Kreuz ganz verdrängen will und man darf ganz unbefangen fragen, ob er nicht vielleicht auf einen ganz anderen Punkt hinauswill.

Vielleicht – so die Vermutung von Cragg – soll einfach nur deutlich gemacht werden, dass es nicht die Juden waren, die Jesus getötet haben, sondern Gott selbst oder die Römer.[101] Und in der Tat ist der Kontext der Qurʾānstelle zur Kreuzigung ja ein Gespräch Gottes mit den Juden, die behaupten, dass sie Jesus von Nazaret getötet haben. Bestritten wird von Gott lediglich, dass sie, also die Juden, ihn getötet und gekreuzigt haben, nicht aber dass er überhaupt getötet und gekreuzigt wurde. Man kann diese Stelle also auch so verstehen, dass hier deutlich wird, dass Gott in allem der handelnde Akteur bleibt und sich das Heft des Handelns nicht aus der Hand nehmen lässt. Die Juden hätten dann Unrecht, weil sie für sich reklamieren, was in Gottes Vorsehung beschlossen wurde.

Noch interessanter wäre die Deutung, dass Gott an dieser Stelle deutlich machen will, dass nicht die Juden, sondern die Römer die Hinrichtung Jesu vollzogen haben. In der Tat wissen wir ja heute, dass die Evangelien aus missionstaktischen Gründen die Schuld der Römer an der Hinrichtung Jesu eher klein reden und es durchaus sein kann, dass doch die Römer die eigentlichen Drahtzieher der Ermordung Jesu waren. Immerhin war die Kreuzigung sicher eine Form von Strafe, die nur den Römern zustand und die Versuche der Evangelien hier trotzdem den Juden die Hauptschuld zuzuschieben, wirken etwas gekünstelt. Gottes projüdische Intervention würde dann gewissermaßen im Hinblick auf den um sich greifenden

---

[97] „Der Irrtum der Juden bestand vielmehr darin, ‚dass sie im Menschen Jesus nicht den gekommenen Messias anerkannten. Sie konnten zwar den Leib des Messias, d.i. den Menschen Jesus kreuzigen, den Geist-Messias aber konnten die Nägel nicht mehr erreichen, da ihn Allah zu sich erhöhte (vgl. Sure 3,55).'" (IMBACH, Wem gehört Jesus?, 98, mit Verweis auf SCHEDL, Muhammad und Jesus, 469f.).

[98] Vgl. AYOUB, A Muslim view of Christianity (Anm. 8), 160: „Islam, however, does not admit of docetism in any form."

[99] Die Phantomtheorie stammt von Ibn Arabi und geht davon aus, dass „weder Jesus noch ein Ersatzmann gekreuzigt [wurde], sondern ein Phantom, welches Gott extra zu diesem Zweck erschaffen habe." (BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes [Anm. 5], 171) Sie bringt allerdings einige der oben aufgeführten Schwierigkeiten mit sich, die auch die Substitutionstheorie kritikwürdig erscheinen lassen. Insbesondere bleibt die Frage offen, warum Gott diese Konfusion nicht früher aufgeklärt hat.

[100] Vgl. CRAGG, Jesus and the Muslim, 168.

Antijudaismus die Juden in Schutz nehmen und zugleich deutlich machen, dass Folter und Tod nicht das letzte Wort über Jesus von Nazaret hatten, sondern Gott ihn zu sich erhoben hat, er also auferstanden ist.

Auch wenn man einer derartigen projüdischen Deutung misstraut, weil sie nicht in der islamischen Tradition verankert ist, kann man der hier aufgezeigten Deutungslinie folgen und wie etwa Hans Zirker folgern, die qurʾānische Darstellung der Begleitumstände von Jesu Kreuzigung ließe die Deutung zu, Jesus habe sich im (tatsächlich erfolgten) Tod am Kreuz letztlich als stärker erwiesen (als der Tod).[102] Zirker kommt so zu der überraschenden Deutung, dass Sure 4:156-159 als Bestätigung des christlichen Auferstehungsbekenntnisses verstanden werden kann.[103] Zirker wörtlich: „Die Gegner Jesu wollten ihn mit der Kreuzigung vernichten; sie dachten, dass sie den Gesandten Gottes ausrotten könnten. Dem Anschein nach ist ihnen dies auch gelungen; aber sie erlagen dabei einem Irrtum. Der Tod hat nicht über Jesus triumphiert; Gott hat ihn zu sich erhoben." Zirker fährt fort: „In solcher Paraphrase wird der Text [des Qurʾāns, Vf.] zu einem Stück Osterverkündigung."[104]

Entscheidend für die Frage, ob eine solche Deutung vom Qurʾāntext her zulässig ist, ist die oben bereits diskutierte Frage, ob sich *šubbiḥa* auf „ihn" oder „es" bezieht, ob es sich also um eine nicht offensichtliche wirkliche Kreuzigung geht oder ob es nicht wirklich Jesus war, der gekreuzigt wurde. Geht man hier wie Kenneth Cragg und viele andere Exegeten davon aus, dass ‚es', also die Kreuzigung gemeint ist[105], scheidet die Substitutionstheorie als Deutungskategorie aus und es wird spannend in welcher Weise man die Doketismustheorie weiterdenkt. Auch Cragg zeigt in diesem Zusammenhang verschiedene Deutungen, die allesamt in die Richtung gehen, dass hier dennoch nicht das reale Geschehen einer historischen Kreuzigung geleugnet wird.[106] Akzeptiert man einmal diese Deutung, dann müsste sich der Qurʾān – so die Diagnose bei Cragg – nicht einmal gegen die Verbindung von Kreuz und Heil richten, sondern nur gegen die Exklusivität dieser Bindung.[107] Abgelehnt wird im Qurʾān letztlich – so ist auch die Auffassung von Mahmoud Ayoub – lediglich die Macht des Menschen, das Wort Gottes zu vernichten.[108] In dieser Absage weiß er sich mit

---

[101] Vgl. ebd., 170.

[102] Vgl. ZIRKER, Islam (Anm. 68), 135–142.

[103] Vgl. ebd., 136, mit dem Verweis auf Joh 3,14; 12,34; Apg 2,33 und Phil 2,9. Zirker hält die von ihm vorgetragene Deutung zwar vom Qurʾāntext her für legitim, macht sich jedoch wenig Hoffnung, dass gläubige Muslime seinem Vermittlungsvorschlag Folge leisten werden, weil er allzu deutlich dem christlichen Credo entspricht. Der neue Gesprächskontext Komparativer Theologie gibt mir aber Anlass zu der Hoffnung, dass das von ihm entwickelte Deutungsangebot, durchaus auch von muslimischer Seite als mögliche Deutung anerkannt werden kann.

[104] Vgl. ebd., 141. Zirker macht freilich direkt im Anschluss an diese Deutung deutlich, dass sie in der Gefahr steht, den muslimischen Glauben besser zu verstehen als er sich selbst. Von daher wird man abwarten müssen, ob eine derartige Deutung auch von muslimischer Sicht rezipiert wird. Mahmoud Ayoub hat in diese Richtung jedenfalls bereits wichtige Vorarbeiten geleistet.

[105] Vgl. CRAGG, Jesus and the Muslim, 172.

[106] Vgl. ebd., 175. In eine ähnliche Richtung weist die Studie von TODD LAWSON, The crucification and the Qur'an. A study in the history of Muslim thought, Oxford 2009, 95, 143, wie beispielsweise TOBIAS SPECKER, Das Kreuz – der trennende theologische Skandal. In: ThPQ 161 (2013) 243-252, hier 246, deutlich macht.

[107] Vgl. CRAGG, Jesus and the Muslim, 183.

[108] Vgl. AYOUB, A Muslim view of Christianity (Anm. 8), 176.

dem Christentum einig, und es ist eine offene Frage, ob man seine Ausführungen zu Jesus von Nazaret nicht doch als Christologie würdigen kann, die auch dem Christentum Bedeutsames zu sagen hat.

5. Ausblick

Dieser erste Durchgang durch qurʾānische Aussagen zu Jesus von Nazaret aus dem Blickwinkel Komparativer Theologie sollte deutlich machen, dass die qurʾānischen Aussagen an vielen Stellen in größerer Konvergenz zur modernen christlichen Theologie stehen als das bisher in der Forschung gemeinhin gesehen wird. Von daher ist es gar nicht so selbstverständlich, dass eine Absage an das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem Christus tatsächlich für die islamische Identität konstitutiv sein muss. Im Gegenteil bieten die muslimischen Würdigungen Jesu von Nazaret eine Reihe von Anregungen, die man durchaus auch in eine orthodoxe Christologie einbauen kann, die auch Christen Wichtiges zu sagen hat.

So scheint es mir durchaus lohnend für die Christologie zu sein, der Rolle Jesu als Prophet und Gottesknecht wieder mehr Raum zu geben, und die Entwicklung der letzten Jahrzehnte hat gezeigt, wie wichtig es für eine überzeugende Christologie ist, an der Menschlichkeit Jesu anzusetzen. Die muslimische Würdigung Jesu als Verkörperung der Barmherzigkeit Gottes und die Betonung seiner friedensstiftenden Kraft, kann ebenso als hilfreicher Anstoß wirken, wie die Entschlüsselung des Erlösungsbegriffs durch den des Heilers und Retters. Auch wenn man hier aufpassen muss, dass die christliche Soteriologie auf diese Weise nicht unterbestimmt wird, zeigt gerade die Entwicklung in den indigenen Christologien Afrikas und Lateinamerikas, wie fruchtbar die Wiederentdeckung Jesu als Heiler ist. Zudem könnte auch das qurʾānische Verstehen Jesu von Adam her vielleicht einen neuen Zugang zur entsprechenden paulinischen Typologie bahnen. Schließlich dürfte die Rede von Jesus als Wort und Zeichen Gottes eine Ergänzung der traditionellen Rede von der Sohnschaft Jesu darstellen, die für ein modernes Verständnis interessante Rezeptionsmöglichkeiten bahnt.

Insgesamt provoziert die qurʾānische Christologie den christlichen Zugang zu Jesus von Nazaret dadurch, dass sie Jesus tendenziell in die Reihe der Boten Gottes einreiht und so seine Besonderheit aus den Augen zu verlieren droht. Trotz dieser aus christlicher Sicht gefährlichen Tendenz kann dieses Hineinholen Jesu von Nazaret ins menschliche Verstehen und in die biblische Tradition hilfreich sein, um einen Zugang zu ihm zu bekommen und um ihn auch als Kind Israels angemessen zu würdigen. Denn die traditionelle christliche Rede von Jesus Christus steht immer in der Gefahr, Jesus durch ihre dogmatischen Formeln so

weit vom Menschen und seiner eigenen Religion wegzurücken, dass seine heilende und erlösende Kraft gar nicht mehr erfahrbar wird.

Umgekehrt ist es natürlich auch die spannende Frage an die islamische Theologie, ob sie bereit ist, auch für das christliche Verständnis von Jesus von Nazaret ein Wohnrecht im eigenen Denken zu suchen. Entscheidend dürfte hierzu die Frage sein, wie Muslime ihr Verständnis zur biblischen Tradition bestimmen. Sind sie bereit, den Weg den Christen in den vergangenen Jahrzehnten im Blick auf das Judentum gegangen sind, in Hinsicht auf die biblischen Religionen zu gehen und Juden und Christen als ältere Geschwister im Glauben an den einen Gott anzuerkennen? Sind sie dabei bereit, der Bibel ein Eigenrecht zuzubilligen und etwa auch die Evangelien hermeneutisch für das muslimische Verstehen Jesu fruchtbar zu machen? Wenn eine solche Bereitschaft bestehen sollte, wäre es durchaus auch aus der Mitte des muslimischen Glaubens heraus möglich, die Besonderheit Jesu von Nazaret zu würdigen und ihn in seiner einzigartigen Rolle anzuerkennen. Die christliche Art der Hervorhebung Jesu wird dabei für muslimische Ohren immer auch anstößig und übertrieben wirken. Aber sie muss vom Qurʾān her nicht Anlass für Abgrenzung und Herabwürdigung des Christentums sein, sondern sie kann durchaus zu einer behutsamen Würdigung der Besonderheit Jesu führen, die dann in ihrer Weise das Gespräch über Jesus als den Christus voranbringt.