

## Der Islam – eine (juden-)christliche Sekte?

*Eine kurze dogmengeschichtliche Betrachtung**Von Peter Bruns, Bamberg*

Die Frage, ob man im Rahmen einer christlichen Dogmengeschichte auf den Islam überhaupt eingehen dürfe, stellte sich bereits Adolf Harnack in seiner Leipziger Lizentiatsarbeit aus dem Jahre 1874 mit dem anspruchsvollen lateinischen Titel: *Muhamedanismum rectius quam Manichaeismum sectam Christianam esse dixeris*.<sup>1</sup> Er ging dabei von den »frappanten Übereinstimmungen zwischen den beiden Religionen« aus und diskutierte die Möglichkeit, den Islam in irgendeinem Sinne aus der Geschichte der christlichen Kirche<sup>2</sup> abzuleiten. Seit jener Zeit ist das Interesse der Forschung an einer genauen Verhältnisbestimmung des Islams zum Christentum und nicht zuletzt der beiden Religionsstifter<sup>3</sup> zueinander gewaltig gewachsen. Für den Historiker im allgemeinen und dem Kirchenhistoriker im besonderen ist es eine bare Selbstverständlichkeit, sakrale Texte in ihrem jeweiligen geschichtlich gewachsenen Kontext zu interpretieren. Für den Islamkundler<sup>4</sup>, selbst für einen säkularen, ist dies hinsichtlich des Korans weitgehend unbetretenes wissenschaftliches Neuland, obwohl angesehene Religionsgeschichtler wie Richard Bell<sup>5</sup> und Tor Andrae<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Dieses Jugendwerk wurde in den Beigaben zum Lehrbuch der Dogmengeschichte. II. Band. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I (Tübingen <sup>4</sup>1909), Darmstadt 1990, 529–538, publiziert.

<sup>2</sup> Vgl. HARNACK, Lehrbuch II, 529.

<sup>3</sup> Vgl. Wolfgang KLAUSNITZER, Jesus und Muhammad. Ihr Leben, ihre Botschaft. Eine Gegenüberstellung, Freiburg 2007; Joachim GNILKA, Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt, Freiburg <sup>6</sup>2007, und zuletzt noch ders., Die Nazarener und der Koran, Freiburg 2007.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Tilman NAGELS Plädoyer für eine säkulare Islamwissenschaft und eine historisch-kritische Koran- und Leben-Mohammeds-Forschung in der F.A.Z. v. 21. 09. 2007. Daß einer rein säkularen Betrachtungsweise methodologische Grenzen gesetzt sind, zeigt der in dogmengeschichtlicher Hinsicht eher unbefriedigende Islam-Artikel von Lutz RICHTER-BERNBURG im *Lexikon des Mittelalters* V, 680–686, der die Ausstrahlung der Religionen des Fruchtbaren Halbmonds (judenchristliche Sekten, Manichäismus, Zoroastrismus) bzw. Äthiopiens unterbewertet. Doch sind gerade Judentum und Christentum, letzteres in zwei syrischen Konfessionen, auf der Arabischen Halbinsel stark vertreten. Religiös unmusikalische Islamkundler neigen dazu, das Phänomen »Islam« nicht adäquat als Religion zu begreifen, sondern auf seinen kulturellen Aspekt zu reduzieren. Wesentlich ertragreicher sind die Ausführungen von Josef VAN ESS in Hans KÜNG / Josef VAN ESS, Christentum und Weltreligionen – Islam, München 1994, die sich in ihrer sachlichen Klarheit wohltuend von denen KÜNGS abheben.

<sup>5</sup> Richard BELL, The origin of Islam in its Christian Environment, repr. 1968 (London 1926), basierend auf den Edinburger Vorlesungen von 1925.

<sup>6</sup> Vgl. Tor ANDRAE, Les origines de l'islam et le christianisme, Paris 1955. Dieses lesenswerte Werk enthält zahlreiche zutreffende Beobachtungen zum arabischen Christentum in Nadschran, Al Hira und unter den Ghassaniden, den mit den Byzantinern verbündeten, zumeist aber miaphysitischen westsyrischen Arabern. Vor allem Ephräms Hymnen waren in der Meß- und Tagzeitenliturgie der Syrer sehr beliebt, und auch wenn sie im sechsten Jahrhundert noch nicht ins Arabische übersetzt waren, kann man davon ausgehen, daß sie von christlichen Mönchen und Kaufleuten fern ihrer Heimat gesungen wurden.

bereits vor fast einem Jahrhundert auf die Beziehungen zwischen den Ursprüngen des Islams und dem zeitgenössischen orientalischen, vor allem aber syrischen Christentum hingewiesen haben. Vieles bleibt gerade in diesem Bereich noch zu tun, und daher ist eine erste grobe, etwas holzschnittartige Problemskizze aus dogmengeschichtlicher Perspektive angezeigt, ohne daß wir uns dabei zu sehr in philologische Einzelheiten verlieren. Schließlich darf man bei der Auswertung des reichen Quellenmaterials die spätere polemische Literatur zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter<sup>7</sup> nicht gänzlich aus dem Blick verlieren.

### *Schleifung der Bastionen – Der Streit um den »Urkoran«*

»Der Muhamedanismus ist ein starres, das ganze Leben in festen Formen umfassendes System. Die Bibel dagegen hat den furchtbaren Stoß der historischen Kritik ertragen und konnte ihn überstehen, weil sie den Relativismus in dem Verhältnis ihrer beiden Teile bereits in sich selber trägt und weil das Neue Testament die Verschiedenheit des Herrenworts und des Apostelworts enthält. Der Islam vermag den Stoß nicht zu ertragen, wenigstens ist nicht abzusehen, wie das gelingen könnte. Er liegt eben nicht nur auf Allah, sondern auch auf Muhamed fest – auf den Muhamed, welcher »das Buch«, nämlich der von Fabeln und Inferioritäten angefüllte Koran ist.«<sup>8</sup> Einen solchen, im Harnackschen Sinne das Lehrgebäude des Islams erschütternden Stoß vollführten vor einiger Zeit der Erlanger Orientalist Günter Lüling<sup>9</sup> und in seinem Gefolge ein unter dem Pseudonym Christoph Luxenberg<sup>10</sup> schreibender Autor, der in islamkundlichen Fachkreisen<sup>11</sup> jüngst für einigen Aufruhr sorgte. Da beide Autoren explizit auf das vorislamische Christentum der arabischen Halbinsel Bezug nehmen, ist in diesem Falle auch das Urteil des Syrologen und Kirchengeschichtlers gefragt.

Die traditionelle Islamkunde speist sich aus drei Quellen: dem Koran, der normgebenden Überlieferung (Hadith) und schließlich den Viten Mohameds (Sîra). Zu

<sup>7</sup> Vgl. dazu Erdmann FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, Breslau 1930. Viele Texte sind noch nicht ediert, und manche vorhandene Edition verdient nicht den Namen »kritisch«.

<sup>8</sup> HARNACK, *Lehrbuch II*, 538.

<sup>9</sup> Vgl. Günter LÜLING, *Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran* (Erlangen 1973), <sup>2</sup>1993.

<sup>10</sup> Vgl. Christoph LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin 2000), Berlin <sup>3</sup>2007. Aus verständlichen Gründen will der Verfasser, ein syrischer Christ, ungenannt bleiben.

<sup>11</sup> Vgl. Christoph BURGMEYER (Hg.), *»Streit um den Koran«. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, Berlin 2007. In seinem Vorwort verkehrt Burgmer die traditionelle religionsgeschichtliche Sicht, wenn er sagt, daß durch den »um christlich textuale Kontexte« erweiterten Forschungsgegenstand der »Blick in die Genese des Christentums« frei werde. Also führt der Weg nicht vom (Juden-)Christentum zum Islam, sondern der Islam hätte umgekehrt etwas zur Entstehung des Christentums zu sagen.

den letzteren gehören die Standardbiographie des Ibn Ishâq (gest. 767/68)<sup>12</sup> in der Bearbeitung des Ibn Hishâm (gest. um 834)<sup>13</sup> und schließlich die Annalen des Tabari (gest. 923), der dank seiner nestorianischen Gewährsmänner sehr viel iranisches Material aus der Sasanidenzeit überliefert hat. Vergleicht man diese Viten mit der Jesus-Überlieferung, die im wesentlichen innerhalb weniger Jahrzehnte zwischen der Auferstehung Jesu und der Zerstörung Jerusalems fixiert wurde – auch Paulus schreibt, obwohl er den Herrn nicht im Fleische gekannt hat, seine Briefe noch immer sehr zeitnah zum Christusereignis –, so erstaunt der immense Abstand zwischen dem Leben Mohameds und der Darstellung seiner Biographen. Dies alles hat radikalen Zweifel bis hin zur totalen Skepsis bezüglich der historischen Verlässlichkeit der Quellengattung »sîra«<sup>14</sup> aufkommen lassen.

Spätestens seit dem ausgehenden neunzehnten Jahrhundert schwand dann auch das Vertrauen der europäischen Islamwissenschaft in die historische Aussagekraft der mündlichen Überlieferung (Hadith). Kein geringerer als der große Islamkundler Ignaz Goldziher<sup>15</sup> hat erkannt und im einzelnen nachweisen können, daß ein *ḥadīth* auf vielfältige Weise den frühislamischen, Jahrzehnte, ja Jahrhunderte nach Moha-

<sup>12</sup> Vgl. Gernot ROTTER, *Ibn Ishâq. Das Leben des Propheten. As-sîra an-nabawîya*. Aus dem Arabischen übersetzt, Katern 1999. Dieses seit der Erstauflage 1976 immer wieder nachgedruckte und zuletzt mit zahllosen arabischen Schnörkeln (»Friede über ihm« etc.) versehene Werk verfolgt ziemlich plump propagandistische Ziele, wie seine Plazierung in dem für die entsprechende islamische Literatur einschlägig bekannten Spohr-Verlag vermuten läßt. Von einer kritischen Sichtung des Quellenmaterials ist Rotters Übersetzung weit entfernt. Seit den Tagen Wüstenfelds hat sich offensichtlich wenig getan, vgl. Ferdinand WÜSTENFELD, *Das Leben Muhammads nach Muhammad Ibn Ishâq*, bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishâm (Göttingen 1858), repr. Frankfurt 1961. So fehlen bei Rotter Hinweise auf die Überlieferung des Urtextes, auf eine mögliche kritische Ausgabe etc. und eine Einordnung in die zeitgenössische Literatur. Als die Vita Mohameds zu Papier gebracht wurde, hatte es bereits eine lange Tradition christlicher Hagiographie im Orient gegeben. Gerade in ihrem antichristlichen Duktus stellt die *sîra* einen literarischen Gegenentwurf zum Leben Christi dar. Stammbaum, Geburtslegende und Himmelsreise Mohameds (Rotter 25–34. 80–89) sind ebenfalls an die Evangelien angelehnt und haben keinen Anhalt im Koran. Indes sind solche form- und motivgeschichtlichen Untersuchungen zu diesem Themenkomplex noch immer Desiderata.

<sup>13</sup> In den Viten fehlt jeglicher Hinweis auf die satanischen Verse. Dieser Überlieferungsstoff war den Biographen aus apologetischen Gründen wohl doch zu gewagt, denn ihnen war bewußt, daß dort, wo sich zwei satanische Verse fanden, sich noch weitere hätten einschleichen können.

<sup>14</sup> Vgl. KLAUSNITZER, *Jesus und Muhammad* 40–42. Andererseits gilt es zu konstatieren, daß Mohameds Biographen keineswegs unkritisch die brutalen und eines Gottesmannes unwürdigen Charakterzüge ihres Helden wie etwa die Fememorde, das Umhacken der Palmen, die Ermordung von Juden und Dissidenten, die Vertragsbrüche und Frauengeschichten (besonders mit Aischa, der Mohamed hörig war) wegreuschert haben. All dies spricht natürlich für eine gewisse historische Glaubwürdigkeit der Überlieferung.

<sup>15</sup> Immer wieder lesenswert und äußerst anregend sind Ignaz GOLDZIHERS *Muhammedanische Studien I–II* (Halle <sup>2</sup>1888), repr. Hildesheim 2004, zum Hadith vgl. Bd. II, 1–274, zum NT vgl. Bd. II, 382–400. Mohamed, der im Gegensatz zu Jesus keine Wunder gewirkt hat, vgl. KLAUSNITZER, *Jesus und Muhammad* 77f, und auch FRITSCH, *Islam und Christentum* 9. 33. 38, wird später bei den Muslimen in antichristlicher Manier zum großen Wundertäter hochstilisiert. Goldziher's süssigste Bemerkungen über den Islam und die »muhammedanische« Theologie unterscheiden sich in ihrer unmißverständlichen Klarheit von den bisweilen betulichen und eher um politische Korrektheit bemühten Äußerungen moderner westlicher Islamkundler. Freilich eckte Goldziher schon zu seiner Zeit bei einigen seiner Fachkollegen an, vgl. die etwas weinerliche Kritik bei Martin Hartmann in: Martin HARTMANN / Ludmilla HANISCH, »Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht«. Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894–1914, hrsg. und kommentiert von Ludmila Hanisch, Wiesbaden 2000.

meds Tod ausgebrochenen Parteienzwist widerspiegeln und viel außerislamisches, auch christliches Material verarbeitet habe, aber auf keinen Fall, wie orthodoxe Muslime oder manche westliche Islamkundler glauben, Authentisches zu Leben und Werk Mohameds beizutragen habe. Entsprechend groß war vor kurzem in der Türkei die Aufregung um eine vom Religionsministerium in Aussicht gestellte kritische Edition des Hadith, die von manchem Beobachter enthusiastisch als »revolutionäre Neuinterpretation des Islams«<sup>16</sup> angepriesen wurde. Angezielt werde eine »radikale Modernisierung der Religion«, die den Islam insgesamt modernitätskonformer, d. h. beispielsweise nicht gar so demokratie- oder frauenfeindlich<sup>17</sup>, erscheinen läßt. Auf absehbare Zeit wird die Hadithforschung<sup>18</sup> indes ein schwer vermintes Feld bleiben, um das Theologen wie Philologen einen großen Bogen machen sollten. Nach dem Abflauen der ersten Schockphase hat man sich allmählich daran gewöhnt, methodologisch zwischen dem Muhammad der Geschichte und dem der Frömmigkeit<sup>19</sup> bzw. Legende strenger zu unterscheiden. Die liberale Leben-Jesu-Forschung grüßt still von fern.

Bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts<sup>20</sup> herrschte noch ein gewisser Optimismus hinsichtlich der historischen Verwertbarkeit des koranischen wie des außerkoranischen Materials. Die Ergebnisse Watts und auch der älteren Koranforschung von Nöldeke<sup>21</sup> und Schwally erschienen in dem Augenblick völlig wertlos, als die Echtheit des Korans selbst und die geschichtliche Existenz Mohameds in Frage gestellt wurden. In der Tat verwundert die ungeheure Naivität westlicher Islamkundler, mit der bis dato an der muslimischen Mär von der Redaktion des Korans unter dem

<sup>16</sup> Vgl. Rainer HERMANN in der F.A.Z. v. 12. 03. 2008. Methodologische Fragen zum Verständnis der Sunna und des Hadith sowie ihrer Kommentierung in der neueren türkischen Staatstheologie diskutiert Mehmet GÖRMEZ, *Sünnet ve hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında metodoloji sorunu*, Ankara 2000. Dem Projekt droht indes, durchaus wörtlich verstanden, der Todesstoß, seit bekannt wurde, daß ein in Ankara lebender deutscher Jesuit als »Beobachter« zugelassen war. Dieser Vorgang mag als Indiz dafür herhalten, wieviel Allotria gegenwärtig in der katholischen Theologie betrieben wird. Ganze Bibliotheken christlich-arabischer Autoren bleiben unediert und unbearbeitet, während die abstrusesten »Prophetensprüche« die gesamte Aufmerksamkeit der Wissenschaft in Anspruch nehmen. Das Fehlen einer gesunden katholischen Kontroverstheologie macht sich allenthalben negativ bemerkbar.

<sup>17</sup> Ein Koran in (gender-)gerechter Sprache steht nicht einmal unter Reformmuslimen zur Debatte.

<sup>18</sup> GÖRMEZ entwickelt dazu folgende Kriteriologie: Erstens würden jene Hadithe aufgehoben, also für nicht mehr rechtskräftig erklärt, die zwar in der Überlieferung Mohamed zugesprochen werden, aber doch nicht von ihm stammen. Zweitens müßten die falsch interpretierten richtig interpretiert werden, und drittens sollen die richtig interpretierten Hadithe unter den Bedingungen des Heute verstanden werden. Kurzum, es geht also um ein muslimisch-türkisches Aggiornamento. Als Außenstehender darf man gespannt sein, wie das Ringen in dieser Religionsgemeinschaft, die kein vom Heiligen Geist geleitetes *summu magisterium* und keine Kirche kennt und daher auf Gedeih und Verderb den staatlichen Behörden ausgeliefert ist, ausgehen wird.

<sup>19</sup> Vgl. Annemarie SCHIMMEL, *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, München 31995. Vgl. Tilman NAGEL, *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008.

<sup>20</sup> Man lese dazu etwa den Klassiker William Montgomery WATT, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953; ders., *Muhammad at Medina*, Oxford 1956.

<sup>21</sup> Vgl. Theodor NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*, 2. Auflage bearbeitet von Friedrich SCHWALLY u. a., I–III (Leipzig 1909. 1919. 1938), repr. Hildesheim 1961.

»rechtgeleiteten« Kalifen ʿUtmân um 653<sup>22</sup> festgehalten wurde. Dieselben Exegeten, welche die Nachrichten eines Bischofs und Kirchenschriftstellers Eusebius über die Entstehung der Evangelien und des neutestamentlichen Schrifttums entrüstet ablehnen würden, folgen um so blinder den Angaben später muslimischer Tradition. So krankt die moderne Gegenüberstellung von Bibel und Koran, Jesus und Mohamed, an der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen oder, anders ausgedrückt, an der Asymmetrie der methodologischen Vorgehensweise: hier Hyperkritik und grundsätzliches Mißtrauen in die kirchliche Überlieferung, dort blindes Zutrauen in die späten literarischen Quellen muslimischer Historiker. Dabei hätte ein erster Blick in die zeitgenössische Kirchengeschichtsschreibung die modernen Historiker eines besseren belehren können. Fritsch konstatiert im Jahre 1930: »Die Kenntnis und damit Widerlegung des Qorân setzt bei den christlichen Autoren erst im 8. Jh. ein (wohl deshalb, weil er vorher literarisch noch nicht fixiert war).«<sup>23</sup> Nach den Untersuchungen Minganas<sup>24</sup> aus dem frühen zwanzigsten Jahrhundert kennen christliche Schriftsteller des siebten Jahrhunderts, wie der Katholikos Ischojahb III., die *chronica minora* sowie Johannes bar Penkaje<sup>25</sup>, noch kein heiliges Buch der Muslime. Selbiges läßt sich auch von dem koptischen Autor Johannes von Nikiu sagen. Erst mit Johannes von Damaskus († ca. 750), dem nestorianischen Katholikos Timotheus I. († 785) sowie dem Melkiten Theodor abû Qurra († um 800) beginnt eine systematische Widerlegung des Korans. Die christliche Kritik zielt sowohl auf die Textüberlieferung als auch auf den Inhalt. Es war den Christen nämlich keineswegs entgangen, daß der Koran nicht von Anfang an eine feste und allgemein anerkannte Textform hatte. Besonders der Apologet ʿAbd al-Masiḥ (Christodoulos) al-Kindi<sup>26</sup> zeigt sich im neun-

<sup>22</sup> Der apologetische Charakter dieser Behauptung ist leicht ersichtlich; eine solche frühe Redaktion wäre dann noch vor dem »Schisma« zwischen Sunniten und Schiiten anzusetzen. Faktum ist, daß die arabische Sprache erst ab Beginn des achten Jahrhunderts das Griechische als offizielle Verwaltungssprache in Ägypten, Syrien und Palästina abgelöst hat. Nicht vor dieser Phase konnte sich die religiöse Überlieferung der Muslime konsolidieren und das, was man »Koran« zu nennen pflegt, im großen Stil verbreitet werden. Anordnung und Umfang einzelner Suren wechseln noch zur Zeit des Fihrist (ed. Flügel I, 26f) und konnten auch von den Koranexegeten nicht gelegnet werden. Vgl. etwa die Umstellung der Suren bei Richard BELL, *The Quran I–II*, Edinburg 1937.

<sup>23</sup> Vgl. FRITSCH, *Islam und Christentum* 96–102, Zitat auf S. 97.

<sup>24</sup> Alphonse MINGANA, *The transmission of the Qurʾân according to Christian writers*, in: *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* 5 (1915/16), 34–42. Der rührige Chaldäer Mingana besaß nicht nur viele syrische Manuskripte, sondern sammelte darüber hinaus eifrig alte Koranexemplare, welche für die Textgeschichte nicht unbedeutend sind. Das Faktum einer fehlenden christlichen Auseinandersetzung mit dem Koran im siebten Jahrhundert mag man als *argumentum e silentio* abtun. Doch erscheint es andererseits um so beredter, als die christliche Polemik tatsächlich in der Mitte des achten Jahrhunderts, und dann äußerst heftig, einsetzt. Da die muslimische Geschichtsschreibung relativ spät beginnt, kommt den nichtmuslimischen Quellen eine um so größere Bedeutung bei der Rekonstruktion des frühen Islams zu, vgl. das exzellent recherchierte, stets aus den Quellen schöpfende Werk von Robert G. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton 1997.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu Peter BRUNS, *Von Adam und Eva bis Mohammed – Beobachtungen zur syrischen Chronik des Johannes bar Penkaye*, in: *Oriens Christianus* 87 (2003) 47–64.

<sup>26</sup> Vgl. Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. II, Rom 1947, 135–145. Bemerkenswert ist der Hinweis, vgl. GRAF, *Geschichte* 142, daß al-Kindi seine Apologie mehr als zweihundert Jahre nach der Verkündigung des Korans, der wohl erst in seinen Tagen festgeschrieben worden ist, verfaßt habe.

ten Jahrhundert über Entstehung und Sammlung des Korans gut informiert. Al-Kindî gehört zu den schärfsten Korankritikern. Im einzelnen unterscheidet er drei Formen des Gesetzes: das vollkommene der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe, welches Christus uns gebracht hat, das des Ausgleichs, welches das des Moses ist (Aug' um Aug' etc.), und schließlich das »satanische Gesetz der Gewaltanwendung« (s. »satanische Verse«!), wie es aus dem Koran und den »läppischen Erzählungen« Mohameds (*hadîth*) abgeleitet wird. Andere Widerlegungen des Korans wie die des Abû Nûh al-Anbârî (9. Jh.) sind leider nicht auf uns gekommen. Muslimische Apologeten indes brachte die verschlungene Textgeschichte des Korans in arge Verlegenheit, da sie es gewohnt waren, Juden und Christen eine Fälschung (*tahrîf*) der Bibel<sup>27</sup> zu unterstellen, während sie selbst mit ihrem heiligen Buch keinen Deut besser daran waren.

Eine Wende in der Koranforschung zeichnete sich unter John E. Wansbrough<sup>28</sup> ab, der radikal mit den bis dato vorherrschenden Lehrmeinungen brach. Nach seiner Auffassung entstand das, was man heutzutage Koran zu nennen pflegt, in einem sich bis ins neunte Jahrhundert erstreckenden Zeitraum. Dies würde sich in etwa mit den bei Al-Kindî gemachten Angaben decken. Innerhalb dieser zwei Jahrhunderte wären die verschiedenen, wie auch immer gearteten Textfragmente im Rahmen eines anonymen Redaktionsprozesses zu einem heiligen Text zusammengewachsen. Der Koran kann daher nicht als *ipsissima vox Mahometi*, geschweige denn *Dei* gelten. Die Frage, die sich Tilman Nagel noch stellte, wie denn der abrupte Wandel in Mohameds Biographie vom Dulder zum Machtmenschen zu erklären sei, oder anders gesprochen, wie sich die mekkanische zur medinischen Lebensphase<sup>29</sup> verhalte, entpuppt sich als purer Schein, da die Gestalt Mohameds fiktiv und ihre Beziehung zum literarischen Produkt »Koran« nicht gegeben ist. Wansbrouchs Hypothese war durch Lülings Untersuchung vorbereitet und wurde durch Luxenberg zur Rekonstruktion einer nichtarabischen, syrischen Grundschrift ausgebaut. Der hermeneutische Schlüssel, oder besser Generalschlüssel, für diese Art der Koranexegeese ist das Postulat einer vorislamischen-christlichen Grundschrift, eines syrischen »Urtextes«, der erst im Laufe eines langen Redaktionsprozesses zu einem arabischen Text geworden sei. Völlig überraschend kehrt hier ein altes apologetisches Motiv in einem neuen Gewand zurück. Aus der Geschichte der muslimisch-christlichen Polemik<sup>30</sup> ist nämlich hinreichend bekannt, daß arabische Christen den Spieß des Schriftbe-

<sup>27</sup> Vgl. FRITSCH, Islam und Christentum 54–74.

<sup>28</sup> Vgl. John E. WANSBROUGH, *Quranic Studies*, Oxford 1977; ders., *The sectarian milieu. Content and composition of Islamic salvation history*, Oxford 1978. Der Begriff »Heilsgeschichte« ist in einem islamischen Kontext völlig mißverständlich, da der Islam strenggenommen keine Erlösungsreligion ist, keinen Sündenfall, keinen Erlöser und kein Heil kennt. Aufs Ganze gesehen, gelingt es Wansbrough ausgezeichnet, die Herleitung des frühen Islams aus einem heterodoxen judenchristlichen Milieu nachzuzeichnen.

<sup>29</sup> Auch PARETS psychologisierende Sicht des »Propheten« wäre nach den neueren Theorien hinfällig (sie wird heute noch von Bobzin vertreten), da der Koran kein Psychogramm des Verfassers, wer immer dieser gewesen sein mag, zuläßt, vgl. das immer wieder neu aufgelegte, flüssig geschriebene und gut verständliche Standardwerk von Rudi PARET, *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart 82001.

<sup>30</sup> Vgl. FRITSCH, Islam und Christentum 20f.

weises umkehrten, indem sie einzelne Koranzitate zum Beweis für die Wahrheit des eigenen Glaubens gegen die Muslime anführten, den Feind also mit seinen eigenen Waffen schlugen. Für die traditionelle Koranexegese, auch vieler westlicher Islamkundler, bedeutet die Einsicht in die Text- und Überlieferungsgeschichte des Korans allerdings eine schwere Erschütterung, die noch immer nicht richtig verdaut ist.

Die Thesen des Oxforder Gelehrten fielen in der französischen Fachwelt u. a. bei Dominique und Marie-Thérèse Urvoy auf fruchtbaren Boden. Ihre Studie «L'action psychologique du Coran» untersucht die rhetorischen Muster der islamischen Propaganda und der erzieherischen Absichten im Koran. Bezüglich des Korans und seiner Entstehung resümieren die Autoren:

«L'histoire du texte coranique est marquée par toute une série de choix socio-politiques: établissement et imposition progressive d'une version officielle éliminant d'autres recensions; ralliement des intellectuels autour de cette version consensuelle, même si cela constitue – dans le cas des philosophes – une simple concession au nombre; durcissement, par les théologiens, de cet unanimité au moyen d'une interprétation privilégiant les critères culturels d'un groupe (les Arabes) au sein de l'ensemble du monde musulman. À ce titre, le texte coranique apparaît bien comme le résultat d'une véritable « mise en forme » collective.»<sup>31</sup>

In die gleiche Richtung weisen die Untersuchungen von Édouard-Marie Gallez<sup>32</sup>. Die Thesen dieses Autors sind insofern klassisch zu nennen, als sie den Islam von einer judaeo-nazarenischen Sekte herleiten, welche als Zweig des alten Judenchristentums («Qumrangemeinde») den politisch-nationalen jüdischen Messianismus aufsprengt und den Erwählungs- und Herrschaftsgedanken auf die Araber übertragen hätte. Der Islam wird hier zur Herrscherideologie der Omaiaden und der Abbasiden, während sich die Gestalt des historischen Mohamed im Dunste der Geschichte verflüchtigt und lediglich als Projektionsfläche später muslimischer Herrschaftsansprüche erhalten muß.

Solche oder ähnliche Thesen stoßen bei deutschen Forschern wie Tilman Nagel und dem Erlanger Hartmut Bobzin<sup>33</sup> eher auf Zurückhaltung oder gar feindselige Ablehnung, ein erstaunliches Phänomen, das Lüling einmal sarkastisch im Anschluß an einen Ungenannten so formuliert hat: »Die deutschen Arabisten/Islamisten tragen

<sup>31</sup> Dominique et Marie-Thérèse URVOY, *L'action psychologique du Coran*, Paris 2007, 25f.

<sup>32</sup> Édouard-Marie GALLEZ, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'Islam. Tome I: De Qumrân à Muhammad. Tome II: Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire*, Paris 2005.

<sup>33</sup> Der Erlanger Islamkundler Hartmut BOBZIN, *Mohammed*, München 2000, 78, erklärt, »daß an der Echtheit des prophetischen Erlebens von Mohammed nicht gezweifelt werden kann«. Es verwundert sehr, mit welcher Entschlossenheit moderne Islamkundler an einem »Bekehrungserlebnis« Mohameds, was gänzlich subjektiv und historisch unüberprüfbar wäre, festhalten, während man im Bereich der liberalen Leben-Jesu-Forschung jegliches besonderes Sohnesbewußtsein des historischen Jesus ausblendet und es als nachösterliche Gemeindebildung abtut. Hüben und drüben wird halt doch viel vom Historiker geglaubt.

im Geiste alle einen Turban.«<sup>34</sup> In der Tat, die Ängste der traditionellen Islamkundler sind gerade auf dem Hintergrund mancher Exzesse der modernen Bibelexegese durchaus nachvollziehbar. Wird nämlich die Gestalt Mohameds erst einmal durch das Säurebad der historischen Kritik gezogen, dann bleibt von ihr nicht mehr viel übrig, und am Ende wird die angestrebte Entmythologisierung – analog zur Forschungsgeschichte der Bibelexegese – Opfer ihrer eigenen Dialektik. Indem sich die »neue, kritische Islamwissenschaft« von den Prämissen muslimischer Mohamed-Deutung zu emanzipieren trachtet, was ihr nur sehr zögerlich gelingt, kommt sie zu fragwürdigen Konklusionen. Die einzig historisch sichere Antwort ist dann paradoxerweise die Eliminierung des Forschungsgegenstandes, und exakt in diesem Punkte erweist sie sich als Zwillingschwester der liberalen Leben-Jesu-Forschung<sup>35</sup>, der sie methodologisch verpflichtet ist.

Am radikalsten ist die Entmythologisierung des historischen Mohamed bei dem Saarbrücker Theologen und Religionswissenschaftler Karl-Heinz Ohlig<sup>36</sup> fortgeschritten. Doch nur vordergründig geht es Ohlig, der vor allem auf dem Felde der Christologie<sup>37</sup> gearbeitet hat, um Mohamed und den frühen Islam. Die Beschäftigung mit dem Islam dient lediglich als Vorwand, um im Orient nach Zeugnissen für ein antitrinitarisches Christentum<sup>38</sup> zu forschen, das für Ohlig – man weiß nicht, auf Grund welcher Kriterien – das authentische gewesen sein soll. Jesus ist bloßer Mensch, nicht Sohn, sondern Knecht Gottes, dies soll das urchristliche und zugleich urislamische Kerygma gewesen sein, eine These, die Ohlig von Lüling<sup>39</sup> entlehnt

<sup>34</sup> LÜLING, Urkoran XI. Nach LÜLING habe die Unfähigkeit und Interesselosigkeit in Sachen Kritik der christlichen Dogmen eine merkwürdige Kritiklosigkeit gegenüber den Dogmen des Islam zur Folge gehabt. Doch liegen die Dinge bei der politischen Korrektheit unserer Tage anders. Die Ergebnisse der liberalen Leben-Jesu-Forschung werden heute von denselben Gelehrten, welche die Anwendung dieser Methoden auf den entstehenden Islam ablehnen, wie Dogmen verteidigt. Es ist in der Tat eine völlig paradoxe Situation eingetreten, da Islamkundler als nominelle Christen, protestantische Pfarrer und Jesuiten als Architekten des interreligiösen Dialogs die Sache des orthodoxen Islam in der liberalen Öffentlichkeit vertreten. Im Bereich der Blasphemie liegt der Fall heute ähnlich: Spott am Judentum verbietet sich aus historisch nachvollziehbaren Gründen, eine Mohamed-Karikatur kann tödliche Folgen haben, bleiben also nur noch christliche Symbole als wohlfeile Zielscheiben der Kabarettisten und Karikaturisten.

<sup>35</sup> Wird auf die Gestalt Jesu ausschließlich das bekannte »Differenzkriterium« angewandt, vgl. KLAUSNITZER, Jesus und Muhammad 56–58, dann kann man in einer *conductio ad absurdum* historisch sicher nur das eine behaupten, daß Jesus kein Jude war und mit der Kirche nichts zu tun hatte. Letztere These ist das unumstößliche Urdogma aller Modernisten und scheint nur wenige wirklich zu schockieren, erstere hingegen entzieht dem heute arrivierten jüdisch-christlichen Dialog den Boden unter den Füßen und löst Jesus aus dessen zeitgenössischem Kontext, vgl. KLAUSNITZER, Jesus und Muhammad 59.

<sup>36</sup> Vgl. Karl-Heinz OHLIG u. a. (Hg.), »Die dunklen Anfänge«. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin 2006; DERS., »Der frühe Islam«. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen, Berlin 2007. Und schon zuvor DERS., Weltreligion Islam. Eine Einführung, Mainz / Luzern 2000.

<sup>37</sup> Vgl. Karl-Heinz OHLIG, Fundamentalchristologie im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986.

<sup>38</sup> Vgl. Karl-Heinz OHLIG, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum »Mysterium« der Trinität, Mainz 1999.

<sup>39</sup> Lüling ist ein Kind der fränkischen Aufklärung, welche mit der lutherischen Orthodoxie seit gut drei Jahrhunderten in Fehde liegt. Sein ressentimentgeladenes Vorwort läßt eine gewisse Abneigung gegen die Theologie erkennen, welche er als junger Mann studiert, dann aber nach der Lektüre von Martin WERNER, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Stuttgart 1959, verworfen hat.



hat. Die Ausführungen des hypothesenfreudigen Saarbrücker Religionswissenschaftlers krankten allerdings an der mangelnden philologischen Kompetenz ihres Autors, weshalb sie trotz ihres aufklärerischen Pathos von namhaften Islamkundlern als dilettantisch verworfen werden.

Im Augenblick ist nicht zu erkennen, wie der von Harnack prognostizierte Stoß der historischen Kritik gegen den Islam abgefedert werden könnte. Denn noch immer ist das Hauptdesiderat gegenwärtiger Islamforschung nicht erfüllt: die kritische Koran Ausgabe. Allen Semitisten dürfte indessen klar sein, daß der gegenwärtig im Umlauf befindliche Kairoer *textus receptus* kritischen Ansprüchen in keiner Weise genügt. Das an der FU Berlin am Lehrstuhl für Semitistik und Arabistik angesiedelte Vorhaben *Corpus Coranicum*<sup>40</sup> möchte daher zwei weitgehend unbearbeitete Felder der Koranforschung beackern: (1) die Dokumentation des Korantextes in seiner handschriftlichen und mündlichen Überlieferungsgestalt und (2) einen umfassenden Kommentar, der den Text im Rahmen seines historischen Entstehungskontextes auslegt. Da das Schriftsystem früher Koranmanuskripte z. T. mehrdeutig ist (etwa durch das Fehlen von Vokalzeichen oder die Konsonanten unterscheidenden Diakritika)<sup>41</sup>, empfehlen die Herausgeber eine strikte Trennung zwischen handschriftlichem Befund einerseits und den mündlich überlieferten Lesungen des Textes andererseits. Die Textdokumentation soll nach ihrer Aussage beide Überlieferungswege dokumentieren und gegenüberstellen. Der geplante Kommentar werde, so heißt es, den Koran aus diachroner Perspektive in den Blick nehmen, als ein im Zeitraum von mehr als zwanzig Jahren (sic!)<sup>42</sup> gewachsenes Textkorpus, das formale und inhaltliche Differenzen aufweise und in dem frühere Texte durch spätere Rückbezüge und Ergänzungen aus- und umgedeutet würden. Außerdem versprechen die Herausgeber einen Kommentar unter Heranziehung jüdisch-christlicher Intertexte, was immer das sein mag. Man darf daher gespannt sein, ob die Angaben der syrischen, koptischen und arabischen christlichen Autoren in angemessener Weise Berücksichtigung finden werden. Der Ansicht der Herausgeber, bei dem Text des Korans handle es

<sup>40</sup> Das *Corpus Coranicum* befindet sich derzeit in einer Sondierungs- und Aufbauphase; eine Internetveröffentlichung der ersten Ergebnisse ist für 2009 geplant:

<http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/Coran/>

<sup>41</sup> Auf dieser Mehrdeutigkeit, die ungleich größer als die der hebräischen Masora ist, basieren die Untersuchungen Lülings und Luxenbergs. Als Beispiel diene Ms 328 (a) aus der Bibliothèque Nationale de France auf dem Cover von Luxenbergs Standardwerk. Der Schriftduktus erinnert ein wenig an eine nestorianische Kursive, hat aber auch durchaus Ähnlichkeit mit manichäischen Manuskripten. Vor allem der Manichäismus ist Buchreligion *par excellence* und hat seine Spuren in der islamischen Buchmalerei hinterlassen, vgl. Thomas ARNOLD, *Survivals of Sasanian and Manichaean Art in Persian Painting*, Oxford 1924. Man beachte ferner, daß im nordostarabischen Kufa, unweit der von den Invasoren zerstörten christlichen Klosterstadt Al-Hira, das erste große Zentrum arabischer Kalligraphie und Gelehrsamkeit entstand. Die Manuskripttradition aus dem Jemen, aus Sana, einem alten christlichen Bischofssitz, ist für die kritische Koranedition noch nicht ausgewertet.

<sup>42</sup> Die Herausgeber unter der Leitung von Angelika Neuwirth scheinen sich nur mühsam von der Vorstellung einer Koranredaktion unter den »rechtgeleiteten« Kalifen verabschieden zu können. Aber vielleicht will man auch potentielle (reformfreudige) muslimische Drittmittelgeber nicht von vornherein abschrecken. Zwanzig Jahre ist für den Kanonisierungsprozeß einer heiligen Schrift ein viel zu kurzer Zeitraum; die von Al-Kindī geschätzten zwei Jahrhunderte dürften der tatsächlichen Kanongeschichte des Korans eher gerecht werden.

sich um »ein Dokument der spätantiken Welt«, muß der Historiker indes entschieden widersprechen. Mit einer Redaktion im achten oder frühen neunten Jahrhundert ist das Mittelalter erreicht; selbst ein griechischer Apologet wie Johannes von Damaskus ist nur unter gewissen Einschränkungen noch der Spätantike zuzuordnen.

### *Vorislamisches Christentum auf der arabischen Halbinsel*

Das christlich-jüdische und auch altarabisch-heidnische Umfeld, in dem der frühe Islam entstand, ist für die muslimische Historiographie weitgehend ohne Belang, da die Epoche vor Mohamed von den Geschichtsschreibern gerne unter die *Dschahilija*<sup>43</sup>, die Zeit der Finsternis und der Barbarei, gefaßt wird. Julius Wellhausen<sup>44</sup> wies seinerzeit darauf hin, daß das nach Arabien eingedrungene Christentum nicht das offizielle, orthodoxe der Reichskirche gewesen sei. Über die verschiedenen Christentümer auf der arabischen Halbinsel<sup>45</sup> und ihre konfessionelle Zusammensetzung sind wir durch literarische (syrische und griechische Quellen) und archäologische Zeugnisse hinreichend unterrichtet. Vor dem Auftreten des Islam stoßen wir auf eine christliche Bevölkerung schwerpunktmäßig in drei Regionen:

- Die mit Byzanz verbündeten Ghassaniden beherrschten den syrisch-palästinischen Raum und deckten in etwa das alte Nabatäergebiet über Syrien bis hin zum Euphrat ab. Während die palästinischen Araber, die seit dem Konzil von Nicaea (325) von sogenannten »Zeltbischöfen« seelsorgerisch betreut wurden, auf Grund ihrer räumlichen Nähe zu den Lauren des Heiligen Landes und des Sinai dem chalcedonischen Mehrheitsbekenntnis des Reiches treu blieben, hingen die Banû Ghassân überwiegend dem miaphysitischen Bekenntnis an. Ihr Stammesfürst al-Mundhir stand zeitweilig in einem spannungsreichen Verhältnis zu Kaiser Mauricius.
- Die mit Persien verbündeten Lakhmiden siedelten im Nordosten der arabischen Halbinsel am fruchtbaren Euphratknie in der Oase al-Hîra (syr. Hirtâ). Auch wenn die zoroastrischen Sasaniden das Christentum in ihrem Reich nicht förderten, waren die einzelnen christlichen Gemeinden doch sehr lebendig; verschiedene Bischöfe und Ärzte stiegen sogar zu Beratern des Großkönigs auf. In ihrem Bekenntnis vertraten die Ostsyrer einen extremen Diphysitismus, d. h. sie lehnten die Konzilien von Ephesus und Chalcedon ab. Hirtâ ist seit 410 als Bischofssitz erwähnt, und seine zahlreichen Klöster dienten während der nicht seltenen Christenverfolgungen im Sasanidenreich als Zufluchtsort für den höheren Klerus. Auch sind einige Katholikoi von Seleukia-Ktesiphon dort unter den Arabern bestattet worden.

<sup>43</sup> Vgl. GOLDZIHNER, Muhammedanische Studien I, 219–228.

<sup>44</sup> Vgl. JULIUS WELLHAUSEN, Reste des arabischen Heidentums (Berlin <sup>2</sup>1927), repr. Saarbrücken 2007, 230–234, hier 232. Es ist ärgerlich, daß die Herausgeber es versäumten, dem Nachdruck Bibliographie und Register beizufügen.

<sup>45</sup> Vgl. zuletzt noch Theresia HAINTHALER, Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit, Löwen 2007. Auf das Problem der »Judenchristen« geht die Autorin nur sehr beiläufig ein.

– Ein weiterer Stützpunkt christlichen Lebens befand sich am Ende der Weihrauchstraße im Süden mit den Provinzen Himyar und Hadramaut, dem heutigen Jemen. Am Golf von Aden existierte seit dem vierten Jahrhundert griechisches Christentum, es bestand überwiegend aus Kaufleuten und Gewürzhändlern mit Kontakten nach Indien<sup>46</sup>. In den großen Handelsmetropolen des Südens wie Zafar, Sana und Nadschran gab es größere Kirchen und Basiliken für die unterschiedlichen Konfessionen der Äthiopier, Römer und Perser.

Darüber hinaus stoßen wir auf einzelne arabische Stämme, die mehrheitlich christlich waren, wie etwa die Tanûkh, die Taghlib und die Ijâd, neben den Föderationen der Qudâ'a und der Rabi'a. Die im syro-mesopotamischen Fruchtländchen Tanûkh besaßen im philosophisch gebildeten Bischof Georgius († 724) einen eifrigen Seelenhirten. Die Taghlib widersetzten sich am längsten der Islamisierung und blieben bis in die Abbasidenzeit christlich. Unter dem islamischen Anpassungsdruck zu Beginn des achten Jahrhunderts brachten sie einige Märtyrer hervor. Von der muslimischen Propaganda wurden diese Christen als »Weinsäuerer«<sup>47</sup> geschmäht, da sie sich als Araber weigerten, die entehrende Kopfsteuer zu entrichten.

Archäologische Zeugnisse<sup>48</sup> in Gestalt von repräsentativen Kirchen, Inschriften und Bronze- oder Perlmutterkreuzen<sup>49</sup> finden wir im Nordosten der Arabischen Halbinsel, vor allem in der Oase Al-Hîra, deren Bevölkerung zu einem Drittel aus christlichen Tanûkh bestand, in Qatar und Bahrain<sup>50</sup> sowie an der Straße von Hormuz in Oman (Mazûn), wo die syrischen und persischen Kaufleute auf dem Weg nach Indien Station machten. Beeindruckende Kirchenbauten, dreischiffige Basiliken in Kreuz- oder Tauforn mit angegliederten Nebenräumen, standen im jemenitischen San'a<sup>51</sup>. Auch wenn ihre konfessionelle Zugehörigkeit zwischen Chalcedoniern und Antichalcedoniern umstritten war, zeugen sie doch von Wohlstand und Frömmigkeit ihrer Erbauer, die sich den Verwandten im Nordwesten der Arabischen Halbinsel überlegen fühlten. Kulturell und religiös unterschied sich der hochentwickelte Süden nicht unbeträchtlich von dem Heidentum des Nordwestens und Zentralarabiens. Von wenigen Ausnahmen – etwa die Königin Hind, Gattin des Arethas (Harith), die ein Kloster stiftete – abgesehen, blieben die Kinda im Inneren der Halbinsel sowie ihre Vettern im Hidschaz mit den Zentren Mekka<sup>52</sup> und Jathrib (später Medina) heid-

<sup>46</sup> Vgl. Nina PIGULEWSKAJA, Byzanz auf den Wegen nach Indien. Aus der Geschichte des byzantinischen Handels mit dem Orient vom 4. bis 6. Jahrhundert, Berlin 1969.

<sup>47</sup> So ein angeblicher Ausspruch des Ali, des Schwiegersohnes und Veters Mohameds, vgl. hierzu HAINTHALER, Christliche Araber 144, Anm. 4.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu auch HAINTHALER, Christliche Araber 145, Anm. 8. Erst seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde in Saudi-Arabien mit den Ausgrabungen begonnen. Das Interesse der örtlichen muslimischen Monarchien an der vorislamischen Geschichte ist verständlicherweise nicht gerade sehr ausgeprägt, da man mit ihr noch immer klischeehaft den Aspekt der *Dschahilija* verbindet.

<sup>49</sup> Vgl. hierzu Daniel T. POTTS, Nestorian Crosses from Jabal Berri, in: Arabian archaeology and epigraphy 5 (1994) 61–65.

<sup>50</sup> Vgl. die Angaben von FIEY bei HAINTHALER, Christliche Araber 95.

<sup>51</sup> Vgl. die Grundrisse der Kirche des Abraha von Barbara FINSTER in HAINTHALER, Christliche Araber 130f. Nach der Zerschlagung des jüdischen Reiches fühlten sich die Äthiopier als Herren am Afrikanischen Horn und stellten ihren Anspruch in gewaltigen kirchlichen Repräsentationsbauten zur Schau.

<sup>52</sup> Henri LAMMENS, L'Arabie occidentale avant l'Hégire, Beyrouth 1928.

nisch. Hier sickerte das Christentum nur sehr spärlich ein und scheint keine nachhaltigen Spuren hinterlassen zu haben. In Khaibar und Jathrib war das Judentum besonders stark vertreten, vielleicht ein Grund für die schwache Präsenz des Christentums in dieser Region. Von Bischöfen oder Bischofssitzen ist nichts bekannt, große Kirchbauten wie im Süden oder Nordosten sucht man dort vergebens. Weinhändler, Wanderchirurgen und Zahnreißer, hin und wieder auch christliche, meist »nestorianische« Mönche<sup>53</sup> ließen sich in diesen Gegenden für kurze Zeit nieder, um bald darauf wieder zu verschwinden. Einer der klassischen Dichter der Dschahilija, al-A<sup>c</sup>scha, soll Christ gewesen sein: »Woher hatte al-A<sup>c</sup>scha seine christlichen Ideen? – Von den hiresischen Weinhändlern, bei denen er Wein kaufte; die brachten sie ihm bei.«<sup>54</sup> Wie auch immer die Überlieferungsgeschichte im einzelnen abgelaufen sein mag, der Verfasser des Korans konnte in diesem Milieu unmöglich dogmatisch präzise Informationen über das Christentum erhalten. Eine oberflächliche Kenntnis christlicher Bräuche, Riten und Lehren, vor allem aber der biblischen Geschichten<sup>55</sup> waren zur Zeit Mohameds in Mekka allerdings verbreitet. Mekkanische Kaufleute schöpften ihr Wissen von der jüdischen und christlichen Religion auf ihren langen Reisen in den Jemen, nach Abessinien, Syrien (Bosra)<sup>56</sup> und ins Zweistromland (Hirta).

Die Epigraphik<sup>57</sup> hat in den vergangenen Jahrzehnten gerade bezüglich des süd-arabischen Raumes zu erstaunlichen Ergebnissen geführt, welche die traditionelle Sicht auf die *Dschahilija* der Araber schwer erschüttern dürfte. Demnach können wir im Jemen verschiedene Phasen in der Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus ausmachen:

– Um 350 wandte sich der aksumitische König Ezânâ dem Christentum<sup>58</sup> zu und betrieb eifrige Glaubensverbreitung in seinen Landen. So ließ er Münzen mit christlicher Aufschrift<sup>59</sup> prägen, kümmerte sich um den Bau von Kirchen und sorgte für

<sup>53</sup> Die Bahira-Legende birgt als historischen Kern eine dunkle Erinnerung an die Mission nestorianischer Mönche auf der Arabischen Halbinsel, doch ist sie völlig fiktiv, wenn sie Mohameds christlichem Gesprächspartner die Namen von Allahs Töchtern in den Mund legt, vgl. ROTTER, *Leben des Propheten* 36–38. Sie verfolgt die apologetische Tendenz, einen Weissagungsbeweis für Mohamed aus der christlichen Tradition herzuleiten.

<sup>54</sup> Zitiert nach WELLHAUSEN, *Reste* 231. Leider macht der Autor keine Angaben zur Herkunft und Aussageabsicht dieses Zitates. Eine pejorative Konnotation kann es nicht verbergen.

<sup>55</sup> Vgl. Heinrich SPEYER, *Die biblischen Erzählungen im Koran* (Breslau 1931), repr. Hildesheim 1988, XIII: »Darüber hinaus aber stellen die meisten Sagen des früheren oder späteren Islam Ausläufer der jüdisch-christlichen Haggada dar, deren Geschichte bis jetzt noch nicht geschrieben ist.« Speyer trägt eine Fülle an Parallelen aus der rabbinischen und syrisch-christlichen Literatur (Aphrahat und Ephräm) zusammen. Auf die Textgeschichte des Korans geht er indes nicht näher ein.

<sup>56</sup> Auch die *sira* geht davon aus, daß Mohamed die arabische Halbinsel zeit seines Lebens nicht verlassen hat. Auf der Weihrauchstraße kam er bis ins arabische Bosra, wo er dem Mönch Bahira begegnet sein soll, vgl. ROTTER, *Leben des Propheten* 36.

<sup>57</sup> Vgl. dazu Christian J. ROBIN, *Le judaïsme de Himyar*, in: *Arabia I* (2003) 97–172.

<sup>58</sup> Zum »göttlichen Werk der Barbarenbekehrung«, wie es die griechischen Väter verstanden, vgl. Heinzgerd BRAKMANN, *To para tois barbarois ergon theion*. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum, Bonn 1994.

<sup>59</sup> So verschwindet beispielsweise die beliebte Mondsichel, welche durch ein Kreuz in der Münzlegende ersetzt wird, vgl. die Abb. 5 bei BRAKMANN, *Einwurzelung*. In ikonographischer Hinsicht kehrt der Islam also bewußt zum vorchristlichen Heidentum Arabiens zurück.

die Übersetzung der wichtigsten christlichen Literaturdenkmäler aus dem Griechischen ins Altäthiopische. Bis etwa 380 dauerte dieser erste Christianisierungsschub diesseits und jenseits des Roten Meeres.

- Von 380 bis 520 begegnen wir dem Phänomen eines »unparteiischen« Monotheismus, der sich weder auf das Judentum noch auf das Christentum festlegen will. Es handelt sich, so könnte man meinen, um eine Form der »natürlichen Theologie«, die den einen Gott mit den Mitteln der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen erkennt und dabei zu einer gewissen Sicherheit über die göttliche Existenz gelangt. Die Herkunft des sogenannten Hanifentums konnte nie ganz geklärt werden. Die spätere muslimische Apologetik sah im *ḥanīf* ein Urbild des Stammvaters Abraham, der im Koran zu Ibrahim<sup>60</sup> mutierte. Doch steht die syrische Sprachgeschichte diesem Befund entgegen: die *ḥanpe* sind hier die »Heiden«<sup>61</sup>, also die Polytheisten. Man kann in den »Gottsuchern« vielmehr jene Araber erkennen, welche dem Heidentum entsagten, wegen der Schwere des jüdischen Gesetzes das vollständige Proselytentum nicht annahmen, aber auch nicht – aus Gründen politischer Konvention – offiziell zum Christentum konvertieren wollten. Im vierten und fünften Jahrhundert war das Christentum in Südarabien die Religion der Äthiopier und Byzantiner, der nicht jeder Araber angehören wollte. So blieben die Dinge für viele Gläubige in einem Schwebezustand: Man war nicht mehr heidnisch, noch nicht jüdisch oder christlich, sondern schlicht »gottgläubig«.
- Das dritte Jahrzehnt des sechsten Jahrhunderts ist durch die Regentschaft des jüdischen Königs Joseph (dhu Nuwâz) geprägt, der von 522 bis 530 regierte und mit Rückendeckung der zoroastrischen Perser eine Zwangsjudaisierung unter den arabischen Stämmen betrieb. Ziel dieser Politik war es, das bei Juden und Persern verhaßte Christentum in Arabien auszulöschen und die Präsenz der Äthiopier und Byzantiner zu beenden. Jüdische Satellitenstaaten sollten im Verbund mit den Sasaniden das Horn von Afrika kontrollieren und Byzanz von seinen Handelswegen nach Indien abschneiden.
- 530 schlug der Negus von Äthiopien, Abraha, mit aller Macht zurück, brach in mehreren harten Feldzügen den Widerstand der jüdischen Stämme und errichtete in Sana und Nadschran neue Provinzen. Bis 570 etwa kann man mit gutem Recht von einem christlichen Jemen sprechen. Diese Phase der christlichen Restauration, die sich in glänzenden Kirchbauten Ausdruck verschaffte, endete dann abrupt mit der Invasion der Perser, welche, von Oman kommend, die Äthiopier vertrieben, den Jemen besetzten und sich nach Norden gen Mekka durchkämpften. Das Christentum hatte jetzt auf der Arabischen Halbinsel seine wichtigste politische Stütze eingebüßt. Der nachfolgende byzantinisch-persische Krieg ist nicht mehr unser Thema, doch hat er zu einer nachhaltigen Schwächung beider Imperien geführt, die dann im siebten Jahrhundert dem arabischen Expansionsdrang erliegen sollten.

<sup>60</sup> Der Wechsel von Abraham zu Ibrahim ist ein weiteres schönes Beispiel für den Umstand, daß der »Urkoran« nicht vokalisiert war und der Konsonantenbestand des Eigennamens falsch »punktiert« wurde.

<sup>61</sup> Man sieht, der Rückgriff auf eine syrische Vorgeschichte gelingt nicht immer. Zwischen den verwandten semitischen Sprachen gibt es manche »falsche Freunde«.

Zur Zeit Mohameds war das arabische Christentum bereits stark geschwächt, die äthiopischen Kriegsgefangenen konnten ein geregeltes kirchliches Leben nicht mehr aufrechterhalten, und an eine offene Mission unter den Arabern im bisherigen Stil war auch nicht mehr zu denken, ganz zu schweigen etwa von einer gelehrten Theologie, wie sie in Alexandria oder den Zentren des Zweistromlands zu jener Zeit betrieben wurde.

Betrachtet man nun die religiöse Gemengelage vor dem Auftreten des Islams, so scheint es nicht die Frage gewesen zu sein, ob, sondern lediglich wann der Monotheismus im Hidschaz und in Zentralarabien Fuß fassen und sich endgültig durchsetzen konnte. Von einer Epoche der Gottesfinsternis vor Mohamed kann in der bewegten arabischen Religionsgeschichte keine Rede sein. Strenggenommen hat denn der frühe Islam auch nicht das Ende des altarabischen Heidentums gebracht, wie es Wellhausen<sup>62</sup> noch meinte, er hat es vielmehr in Form der Wallfahrt, der Verehrung eines schwarzen Steines und eines archaischen Prophetenbildes<sup>63</sup> perpetuiert.

In religionsgeschichtlicher Hinsicht höchst aufschlußreich ist das Martyrium Arethae aus dem südarabischen Nadschran<sup>64</sup>. Dieses ereignete sich während des jüdischen Feldzugs gegen die Äthiopier. König Joseph (Yûsuf dhu Nuwâz) eroberte Zafar und tötete die dortigen Abessinier, zog in die Küstenebene und verbrannte auf dem Wege dorthin alle christlichen Kirchen. Anschließend belagerte er Nadschran, stürmte die Stadt und ließ die überwiegend christliche Bevölkerung massakrieren. Das Martyrium spricht von 4.252 Ermordeten – was wohl den historischen Tatsachen entspricht, die spätere muslimische Tradition weiß von 20.000 zu berichten –, darunter befand sich auch Hârith, gräzisiert Arethas, der christliche Bürgermeister der Stadt. 427 Personen hatten in der Kirche Zuflucht gesucht und wurden von den jüdischen Rebellen verbrannt. Ein Bischof wird in den Quellen nicht erwähnt. Paul war schon zwei Jahre zuvor gestorben; ihm blieb daher der Anblick seines geschändeten Gotteshauses erspart. Der namentlich erwähnte niedere Klerus, Priester und Diakone, spiegelt die drei Konfessionen sowie die im gemeinsamen Martyrium vereinten Völkerschaften der Perser, Byzantiner und Äthiopier paritätisch wider. Die Namen der laikalen Märtyrer sind überwiegend arabisch, eine wahre Fundgrube für die christliche Prosopographie. Bei dem Verhör verlangt der jüdische Kommandant Masrûq von den christlichen Kriegsgefangenen einen Akt der Apostasie mit den folgenden Worten:

<sup>62</sup> Vgl. WELLHAUSEN, Reste 234. Vgl. auch S. 74: »Die Heiligkeit der Ka'ba, stammte nicht daher, dass ein Idol darin stand. Der schwarze Stein war das eigentliche Heiligtum [...].« Die vom frühen Islam propagierte Ibrahim-Legende stellt das klassische Beispiel für eine erfolgreiche Kultätologie dar. Nur so konnte der Lokalkult um den El von Mekka, Hubal, unterdrückt und der Hagg begründet werden.

<sup>63</sup> Der Verfasser des Korans kennt die Schriftpropheten des Alten Bundes nicht, auch wenn Mohamed standardmäßig als *nabi* bezeichnet wird. Letzterer fällt viel eher unter die Kategorie der altarabischen Wahrsager (*kâhin*), die auch bei Erdgottheiten zu schwören pflegten. Der arabische *kâhin* ist trotz gemeinsamer Wurzel bedeutungsverschieden vom hebräischen *kôhen*, erst recht vom syrischen *kâhnâ*, der den christlichen Opferpriester bezeichnet.

<sup>64</sup> Vgl. HAINTHALER, Christliche Araber 121–127.

»Seid folgsam meinen Worten und verleugnet Jesus Christus, den Mariensohn! Denn er ist nur Menschenkind und sterblich wie jedermann. Spuckt auf dieses Kreuz hier und werdet mit uns zusammen Juden! Dann werdet ihr leben. Wenn ihr aber meinen Worten nicht gehorcht, bei Adonai-Allah, dann werde ich euch mit Feuer peinigen, und euer Leben wird darin vergehen, denn ihr betet einen sterblichen Mann an, der, obwohl er nur Menschenkind war, von sich selbst sagte, er sei Sohn des barmherzigen Gottes (*alâhâ rahmânâ*). Und jetzt, seht ihr, hat sich seine Irrlehre verbreitet, doch mögen alle Lande erkennen, daß er Mensch und nicht Gott ist!«<sup>65</sup>

Das Martyrium Arethae liegt in syrischer Sprache vor, doch wurde die Verhandlung auf arabisch geführt. Sehr leicht läßt sich im Munde Masrûqs das herauskristallisieren, was man heute allzu gerne als »koranische Christologie« bezeichnen würde: Jesus ist nur Marien-, nicht aber Gottessohn, er ist Geschöpf, bloßer Mensch und sterblich wie jedermann. Immerhin wird aber doch von jüdischer Seite zugegeben, daß Jesus sich selbst als »Sohn des barmherzigen Gottes« bezeichnet habe. Die Gottessohnschaft erscheint hier nicht als die nachösterliche Erfindung der Apostelkirche, sondern geht in ihrem Anspruch auf Jesus selbst zurück. Sie stellt, vom jüdischen Standpunkt aus betrachtet, eine mit allen Mitteln zu bekämpfende Irrlehre dar. Auffällig ist ferner die verräterische Terminologie: der jüdische Adonai wird in Masrûqs Schwurformel mit dem arabischen Allah (syrisch *alâhâ*) identifiziert. Vorislamisch ist das Gotteseipheton *rahmânâ* (arab. *ar-rahmân*). Es geht zwar im Kern auf den *El rahûm wa-hanûn* in Ex 34, 6 zurück, hat jedoch, wie die Epigraphik<sup>66</sup> zeigt, eine lange, bis auf das Palmyrenische zurückreichende Geschichte im arabischen Sprachraum. Und schließlich ist das Kreuz nicht nur den jemenitischen Juden des sechsten Jahrhunderts, sondern auch den Muslimen späterer Zeiten steter Stein des Anstoßes<sup>67</sup> geblieben. In gewisser Weise hat das jemenitische Judentum seinen Haß auf das Kreuz und die Gottessohnschaft Jesu dem frühen Islam vererbt.

Jüdisch-jemenitische, christlich-äthiopische und schlicht heidnisch-archaische Einflüsse auf den entstehenden Islam sind nach all dem bisher Gesagten nicht zu verleugnen. Auch wenn man den Thesen Lühlings und Luxenberg hinsichtlich eines aramäischen Urkorans nicht folgen will, so ist es unbestrittene Tatsache, daß die syrische Sakralsprache unmittelbar auf das Koran-Arabisch eingewirkt hat. Die religiösen Grundbegriffe im Arabischen wie Fasten<sup>68</sup>, Beten<sup>69</sup>, ja selbst das Wort

<sup>65</sup> Wir übersetzen hier nach dem syrischen Text der Ausgabe von Axel MOBERG, *The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto unknown Syriac work*, Lund/Leipzig 1924, 13a.

<sup>66</sup> Vgl. hierzu die von ROBIN, *Judaïsme* 115–117, angeführten Beispiele.

<sup>67</sup> Vgl. FRITSCH, *Islam und Christentum* 119: »Der leidende Christus ist dem Muslim etwas Unbegreifliches.« Dies hätten jüngst alle an der Kermani-Affäre Beteiligten wissen müssen; zum vorgeblichen Kreuzesglauben des Autors vgl. S.Z. v. 15. 05. 2009.

<sup>68</sup> Der Islam ist von Hause aus keine asketische Religion; die Muslime haben das Fasten (*çûm*) den Juden und vor allem den christlichen Mönchen abgeschaut, vgl. WELLHAUSEN, *Reste* 143.

<sup>69</sup> Das arab. Wort für das rituelle Gebet leitet sich von syr. *çlôtâ* her; besonders das nächtliche Gebet dürfte den Wanderasketen abgeschaut worden sein. Vgl. WELLHAUSEN, *Reste* 232: »Der menschen scheue *rahîb* in einsamer Klause, mit seiner Lampe, die nachts den Karawanen leuchtet, ist in der arabischen Poesie eine populäre Figur.«

»Koran«<sup>70</sup> haben allesamt eine christlich-syrische Vorgeschichte. Andere Schlüsselwörter entstammen dem Ge<sup>ez</sup>, dem Altäthiopischen<sup>71</sup>, was angesichts des weitverbreiteten aksumitischen Christentums auf der Arabischen Halbinsel nicht ernstlich verwundert. Und ganz gewiß ist es kein Zufall, daß wir von einer arabischen Bibelübersetzung in vorislamischer Zeit<sup>72</sup> nichts erfahren. Orientalische Christen erzählen sich zur Erläuterung des erstaunlichen Umstands eine ziemlich wirre Geschichte von einem Kalifen<sup>73</sup>, der sich von einem syrischen Bischof ein arabisches Evangelium<sup>74</sup> erbittet, das auch er lesen könne, ein Evangelium, in dem nicht von der Gottheit Christi, vom Kreuz und der Taufe die Rede (sic!) sein sollte. Mit der Antwort des Bischofs, daß es ein solches Evangelium nicht gebe, endet denn auch ziemlich abrupt der erste christlich-islamische »Dialog« in Damaskus. Was wir aus dieser seltsamen orientalischen Erzählung lernen können, ist folgendes: Eine arabische Bibel vor Mohamed hat es nicht gegeben, das Christentum bei den Arabern war stark, aber nicht ausschließlich syrisch geprägt, und es hatte noch bis ins achte Jahrhundert hinein Bestand. Die *lingua sacra* unter den Arabern war das Syrische, und man geht nicht fehl in der Annahme, daß es von den einzelnen Stämmen im fruchtbaren Halbmond leidlich verstanden wurde. Arabisch war in der Frühzeit nicht die Sprache der Liturgien, wurde aber als Schriftsprache von den christlichen Dichtern gebraucht, die einige wenige, recht bescheidene Literaturdenkmäler<sup>75</sup> schufen. Die altarabische Beduinendichtung hingegen trägt ausschließlich profanen Charakter; sie preist im wesentlichen die Schönheit der Frauen, die Schnelligkeit der Kamele und die Heldentaten der Stammeskrieger. In der Vielheit ihrer rhythmischen Ausdrucksformen und der eintönigen Abwandlung der gleichen, sich stets wiederholenden dichterischen Stoffe hat sie die lyrischen Passagen des Korans entscheidend beeinflusst.

<sup>70</sup> Entstanden aus syrisch *qeryânâ*, was die *lectio divina* bedeutet. Weitere Fremdwörter sind das arab. *furqân* vom syr. Äquivalent für »Erlösung« oder die Pervertierung vom syr. *sâhdâ* (Märtyrer) zum arab. *schâhid*, einem Gefallenen des Dschihads; die Liste ließe sich beliebig verlängern.

<sup>71</sup> Vgl. WELLHAUSEN, Reste 232, Anm. 1. Die koranische Tischleindeckdich-Geschichte (Sure 5, 112–115) hat einen korrumpierten eucharistischen Hintergrund. Denn der »Tisch« (*mâida*) ist ursprünglich kein arabisches Möbel, sondern als Fremdwort aus dem Äthiopischen in den Koran eingedrungen. Für gewöhnlich speiste man auf dem Boden hockend. Der Verfasser des Korans konnte mit dem Altar als einer *mensa Domini* offensichtlich nicht viel anfangen, vgl. auch BELL, Commentary I, 173. Auch das koranische Wort für »Himmelfahrt« (*mîrâg*) ist äthiopischen Ursprungs und war schon lange vor Mohamed bei den Christen Abessinians und des Jemens im Gebrauch.

<sup>72</sup> So auch HAINTHALER, Christliche Araber 144, Anm. 6.

<sup>73</sup> Vgl. François NAU, Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716, dans: *Journal Asiatique* 5 (1915) 225–279.

<sup>74</sup> »Evangelium« begegnet immer im Singular, ein Indiz dafür, daß der Verfasser des Korans das Tetraevangelium nicht gekannt hat. Vermutlich waren noch einige Exemplare von Tatians alter Evangelienharmonie, der Bibel der syrischen Kirchenväter Aphrahat und Ephräm, im Umlauf.

<sup>75</sup> Vgl. GRAF, Geschichte I, 32f.



*Von Jesus zu Isa –  
Christologie im Sog des christlich-islamischen Dialogs*

Studien zum koranischen Jesusbild<sup>76</sup> haben heutzutage Hochkonjunktur. Vordergründig geht es dabei um ein besseres menschliches Miteinander zwischen Muslimen und Christen, doch wird dieser im Geiste der Verbrüderung geführte Dialog oft auf der Basis einer recht eigenwilligen, um nicht zu sagen eher defizitären Kenntnis der Dogmen- und Theologiegeschichte geführt, weshalb der Patrologe bei diesem Diskurs nicht abseits stehen darf. Doch zunächst einmal beginnt die historische Rückfrage nach dem Jesus des Korans mit einer philologischen Monstrosität: Fünfzehn Suren des Korans erwähnen in etwa hundert Versen den Namen eines gewissen Isa<sup>77</sup>, des Sohnes der Marjam. Nun sind die biblischen Eigennamen im Koran – eine seltsame Figur gibt auch Idris (Henoch?)<sup>78</sup> ab – ein Kapitel für sich, doch hat es mit dem Namen Jesu etwas Besonderes auf sich. Einig ist man sich in der Forschung lediglich in dem einen Punkt, daß der arabische *ʿĪsā* eine (ost-)syrische Vorgeschichte<sup>79</sup> hat. Ausgeschlossen ist eine Herkunft aus dem Äthiopischen, da die Form *Iasus* im Geʿez ihren Zusammenhang mit dem Griechischen kaum verleugnen kann; im christlichen Arabischen hingegen ist stets von *Iasūʿ al-masīh* die Rede. Geht man nun vom ostsyrischen *Ischoʿ* aus, oft in Manuskripten mit anlautendem Alaf geschrieben, dann bleibt zu klären, wie aus dem Alaf ein Ain im Arabischen werden konnte. Nöldeke/Schwally<sup>80</sup> vermuten einen Umweg über die Täufersekte der Mandäer, die ähnlich wie die modernen Juden und Äthiopier keinen Unterschied in der Aussprache von Aleph und Ain machen. Doch für die Araber kommt dies unter keinen Umständen in Betracht. Luxenberg denkt an eine Verschreibung für Ischai, den Vater Davids (das arab. *ya* müßte dann diphthongisch gesprochen werden)<sup>81</sup>, und in diesem Falle hätten wir es mit einer kontaminierten (juden-)christlichen Sohn-Da-

<sup>76</sup> Aus der Fülle des Materials sei hier nur auf Martin BAUSCHKE, *Jesus im Koran. Ein Schlüssel zum Dialog zwischen Christen und Muslimen* (Köln 2001), repr. Erfstadt 2007, verwiesen. Dieses Buch enthält eine erweiterte und überarbeitete Zusammenfassung von Kapiteln aus seinem früheren Werk »Jesus – Stein des Anstoßes«. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln 2000, rezensiert von Friedrich NIEWÖHNER in der F.A.Z. v. 05. 03. 2001, Nr. 54, S. 55. Bauschkes Jesus ist für den muslimischen Leser kein Stein des Anstoßes mehr, er ist eher glatt wie ein im Bachbett weichgespülter Kiesel.

<sup>77</sup> Es berührt seltsam, daß Bauschke auf das Problem des Jesus-Namens in der koranischen Überlieferung nur *en passant* eingeht. Er weiß sich völlig unkritisch der traditionellen Datierung der Suren verpflichtet. Die neueren Untersuchungen von Wansbrough zum Koran werden im ansonsten recht üppigen Literaturverzeichnis bewußt ignoriert.

<sup>78</sup> Vom Konsonantenbestand ist an eine Verballhornung des syr. Andris (Andreas) zu denken.

<sup>79</sup> Vgl. Michel HAYEK, *L'origine des termes ʿĪsā al-Masīh (Jésus-Christ) dans le Coran*, in: *L'Orient Syrien* 7 (1962) 223–254. 365–382.

<sup>80</sup> Vgl. die Diskussion bei LUXENBERG, Lesart 26–29. Lexem und Phonem liegen in diesem Falle weit auseinander. Der koranische Konsonantenbestand *ʿ-y-s-y* wird heute als *ʿĪsā* gelesen, das Schluß-*ya* ohne Diakritika als langes *ā* behandelt, wie z. B. in *Mūsā*, dem arab. Moses. Kein Problem stellt im Semitischen der Wechsel von *sch* nach *s* dar, wie schon das hebräische Schibboleth beweist. Ohne Diakritika liegt die Lesung von *s* oder *sch* auch im Arabischen nicht fest.

<sup>81</sup> Unter orthographischem Gesichtspunkt betrachtet, könnte auch noch das hebräische *ʿĒsaw* Pate gestanden haben. Für den Wechsel von *w* nach *y* hat auch Luxenberg keine plausible Erklärung. Vielleicht wurde der Name Jesu ursprünglich vollkommen ohne die *mater lectionis* geschrieben.

vids-Tradition zu tun. Viel wahrscheinlicher scheint mir indes eine andere Möglichkeit, daß man nämlich die arabische Konsonantenfolge  $^c\text{-}y\text{-}s\text{-}y$  als eine Art Anagramm des syrischen  $y\text{-}s\text{-}w\text{-}^c$  ansieht. Außergewöhnlich erscheint dies nicht, bedenkt man die Tatsache, daß etwa das Altsüdarabische »rückwärts«<sup>82</sup>, d. h. rechtsläufig, gelesen werden konnte. Namenszauber ist im Altarabischen kein seltenes Phänomen<sup>83</sup>; so wird z. B. im syrischen Manuskript des Martyrium Arethae der Name des jemenitischen Juden und Christenhassers, des »eingefleischten Satans« Masrûq, stets auf dem Kopf geschrieben. Es ist durchaus nachvollziehbar, daß im Kontext einer religiösen Polemik der Name des Gegners entstellt wird, und in einem solchen Falle tut es dann überhaupt nichts zur Sache, ob der Verfasser des Korans den Namen Jesu selbst verkehrt hat oder er diese Verkehrung bereits in der Überlieferung vorgefunden hat. Ganz gleich wie man die philologische Monstrosität des Isa im Koran auflöst, anstößig bleibt dieses Faktum allemal.

Obwohl der Verfasser des Korans keine dogmatisch zuverlässigen Informationen hinsichtlich des Christentums im allgemeinen und der Gestalt Jesu im besonderen zur Verfügung hatte, wird das Heilige Buch<sup>84</sup> der Muslime neuerdings im christlich-islamischen Dialog als Quelle einer authentischen »Christologie« gesehen. Bauschkes Jesus-Buch enthält eine detaillierte Analyse aller koranischen Aussagen über Isa. Wichtige koranische Begriffe werden, der Übersetzung Khourys folgend, erläutert, der umfangreiche Anmerkungsapparat verarbeitet die Forschungsliteratur in breitem Umfang, auch unter Hinzuziehung muslimischer Kommentare. Ein Kapitel zur Wiederkunft des Propheten Isa in islamischer Auslegung vervollständigt das Werk, wobei der Autor sorgfältig zwischen dem Jesusbild des Korans und dem der muslimischen Tradition unterscheidet. Das Ergebnis der Analyse ist stets dasselbe: Isa ist im Koran nur Mensch, irdisches und sterbliches Geschöpf, dem weder Gottähnlichkeit noch Gottgleichheit zugesprochen werden kann. Der Koran widerspricht den Berichten, Isa sei gekreuzigt worden, und er streitet wider jede Art von Christuskult. Isa im Koran ist ausschließlich Diener und Prophet Gottes, ein »Zeigefinger« Gottes, der sich nicht selber in den Mittelpunkt seiner Botschaft gestellt habe.

Bauschkes Analysen sind auch für einen christlichen Leser recht beeindruckend – man erfährt sehr viel über die Technik der muslimischen Koranexegese und noch mehr über den Zustand der protestantischen Theologie in Deutschland –, aber nötigt

<sup>82</sup> Vgl. Maria HÖFNER, *Altsüdarabische Grammatik* (Leipzig 1943), repr. Osnabrück 1976, 13. Die Schrift-richtung von rechts nach links ist im Sabäischen weitaus am häufigsten (im Ge<sup>c</sup>ez ist es genau umgekehrt). Doch findet sich in alten Inschriften auch die gegenläufige Schriftrichtung.

<sup>83</sup> Vgl. WELLHAUSEN, *Reste* 1–10. Namen sind bei den Semiten eben nicht Schall und Rauch, gerade den theophoren Eigennamen wohnt eine besondere Kraft inne.

<sup>84</sup> BAUSCHKE, ordinerter Pfarrer der Württembergischen Landeskirche, geht in seinem Werk »Jesus im Koran«, S. 7, sogar von einer Inspiration des Korans aus: »Es besteht weder an der Authentizität des Prophetentums Muhammads noch an seiner schöpferischen Originalität – theologisch im Sinne des Islams gesprochen: am Offenbarungscharakter des Korans – ein Zweifel.« Quellenscheidung kennt der kritische Religionswissenschaftler nur in bezug auf die Evangelien, beim Koran hingegen hat ihn das methodologische Selbstbewußtsein verlassen. Auch wenn man, vgl. ebd., eine literarische Abhängigkeit Mohameds von dem Neuen Testament, den Apokryphen und den Verlautbarungen altkirchlicher Synoden ausschließt, hat der Religionswissenschaftler doch das religiöse Umfeld, in dem eine Heilige Schrift entsteht, gefälligst zur Kenntnis nehmen.

gerade dieser nichtchristliche und nichtkirchliche Jesus, den der Koran fälschlicherweise Isa nennt, einen christlichen Theologen heute dazu, seinen Jesus von Nazareth an dem koranischen zu messen und theologisch neu zu bedenken, wie der Autor dies immer wieder fordert? Was hat ein Buch, das sieben Jahrhunderte nach den kanonischen Evangelien entstand und nicht einmal den Namen Jesu richtig schreiben kann, einem Christen heute zu sagen? Bauschke will in dem Isa des Korans den »historischen Jesus von Nazareth« wiedergefunden haben, eben jenen Jesus, den das nizänische Dogma angeblich verstellt hätte, und im Hinblick auf den interreligiösen Dialog unserer Tage wird der christliche Theologe dazu ermuntert, sich durch den Koran in seinem eigenen Nachdenken über Jesus inspirieren und befruchten zu lassen. Die »koranische Christologie« wird so zu einem Instrument der Kritik am kirchlichen Dogma. Dies ist die theologische These des Buches, auf deren Ungenügen bereits Niewöhner in seiner Besprechung hingewiesen hat. Denn in bezug auf den Koran kann man unmöglich von einer Christologie, auch nicht von einer Jesuologie, allenfalls von einer Isalogie sprechen. In vielen Einzelpunkten, etwa was den Tod Jesu anbelangt, steht der Koran den gnostischen Apokryphen näher als den Evangelien. Sein Isa hat mehr mit dem manichäischen Jesus als dem irdischen Jesus von Nazareth, dessen Leiden und Sterben die kanonischen Evangelien beschreiben, gemein.

Daß man muslimische Korankommentare bei der Deutung schwieriger Stellen heranzieht, ist an sich nicht verwerflich – auch die Kirchenväter haben viel Geschietes zu den Evangelien zu vermelden –, doch sollte man den christlichen Leser nicht darüber im unklaren lassen, mit wem man sich gerade im interreligiösen Dialog verbrüdert und wes Geistes Kind die zitierten Autoren sind. So stellt es einen groben Fauxpas dar, Sayyid Qutb<sup>85</sup> als Kronzeugen für die eigene Zeichentheorie (»Isa als Allahs Zeichen«) zu zitieren und nicht gleichzeitig darauf hinzuweisen, daß es sich bei diesem 1966 hingerichteten ägyptischen Journalisten um einen militanten Vordenker des islamistischen Terrors handelt.

Um es sich mit den Muslimen im interreligiösen Dialog nicht zu verderben, verlangt Bauschke<sup>86</sup> vom christlichen Gesprächspartner folgenden Umbau der Christologie:

- Eine auf den Grundkonsens zwischen Christen und Muslimen hinarbeitende Christologie solle »theozentrisch und subordinatianisch« konzipiert sein. Theozentrisch, nicht christozentrisch heißt in der muslimischen Diktion (»es gibt keinen Gott außer Allah, und Isa ist sein Gesandter«)<sup>87</sup>, die sich Bauschke zu eigen macht, daß Isa/Jesus nicht Gott, sondern bloßer Mensch ist.
- Die zwischen Muslimen und Christen konsensfähige Christologie müsse ferner prophetisch akzentuiert sein. Jesus ist als bloßer Mensch Gottes Prophet und Weis-

<sup>85</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 126. Qutb, 1906 in Assiut, einer Stadt mit großem koptischen Bevölkerungsanteil geboren, war in religiöser Hinsicht Autodidakt, betätigte sich nach seiner »Erweckung« als Journalist und Schriftsteller. 1966 wurde er wegen seiner offenkundigen Umsturzabsichten gehenkt. Neben Korankommentaren verfaßte er revolutionäre Pamphlete, vgl. Olivier CARRÉ, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*, Paris 1984.

<sup>86</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 136–152.

<sup>87</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 140. Dort auch die Umdeutung der Schahâda im Anschluß an Abû Hâmid al-Ghazzâlî.

- heitslehrer. Das gnostische Thomasevangelium, das Bauschke wie den Koran unter die inspirierten Schriften rechnet, stehe für ein »Prophetenbuch« ohne Passionsgeschichte. Zur Christologie gehören »Kreuz und Auferstehung« nicht unbedingt dazu. Es ist leicht einsichtig: Eine solche »Christologie« mag zwar noch unter nominellen Christen und echten Muslimen konsensfähig sein, entspricht aber kaum der paulinischen Sicht oder dem Anliegen der Reformatoren, zu deren kirchlicher Gemeinschaft<sup>88</sup> unser Verfasser zählt.
- Die neue »charismatische Christologie« knüpft an die Traditionen des alten (häretischen) Judenchristentums an, indem sie an der besonderen Geistbegabung des Propheten Isa festhält, aber seine Gottheit oder auch nur Gottähnlichkeit beharrlich leugnet.
  - Die zwischen Muslimen und Christen konsensfähige Christologie solle ferner metaphorisch und nicht mehr metaphysisch akzentuiert sein. Die zahllosen neutestamentlichen Gottessohnprädikate, die auch Bauschke nicht leugnen kann, seien lediglich in einem übertragenen Sinne zu verstehen; der Titel »Sohn Gottes« sei ausschließlich deklaratorisch, juristisch und adoptianisch zu deuten. Die »hohe« Christologie der altkirchlichen Konzilien, vor allem des Nicaenums, habe Judentum und Judenchristentum verachtet und das Christentum angeblich (im Harnack-schen Sinne der Hellenisierung) von seinen semitischen Wurzeln getrennt. Es ist daher im christlich-muslimischen Dialog absolut verpönt, von Jesus als dem Sohn Gottes in einem substanz-ontologischen Sinne zu sprechen. Der Beitrag des christlichen Gesprächspartners zu dieser Art des interreligiösen Dialogs kann daher auch kein substantieller mehr sein, und eine »Christologie« ohne Wesensmetaphysik hat im doppelten Sinne nur Unwesentliches zu verkünden.
  - Der derart sinnentleerte und seines Gegenstandes beraubte Dialog zwischen Christen und Muslimen braucht sich über die Person Jesu nicht mehr weiter zu verständigen. Es reicht völlig, wenn er »im Geiste Jesu« – hier spricht der Leiter des Berliner Büros der Hans-Küng-Stiftung »Weltethos« – zu einem gemeinsamen Handeln von Vertretern der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften animiert. Welchen konkreten Beitrag Mohamed zur Humanisierung der Welt und zu einem veröhnten Miteinander der Religionen zu leisten vermag, teilt uns der Verfasser leider nicht mit. Mag noch Jesus von Nazareth die Frommen aller Religionen irgendwie zur Nachfolge stimulieren, als moralisches Vorbild taugt Mohamed<sup>89</sup> da schon weit weniger.

<sup>88</sup> Es sei dahingestellt, ob die Ausführungen des Verfassers den Maßgaben der eigenen kirchlichen Gemeinschaft entsprechen, vgl. EKD-Texte 86, Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland, Hannover 2006. Innerhalb des Christentums dürften sie nicht konsensfähig sein.

<sup>89</sup> Die Frage, was Mohamed Gutes gebracht habe, stellt sich nicht erst seit der berühmten Regensburger Rede Benedikts XVI., sie ergibt sich allein schon aus der historischen Rückfrage nach den Meuchelmorden, vgl. PARET, Mohammed 140–142, und den brutalen Feldzügen, vgl. KLAUSNITZER, Jesus und Muhammad 105: »De facto ist Muhammad damit der einzige unter den Religionsstiftern großer Weltreligionen, der die Ausrottung einer gegnerischen Gruppe aus militärischen Gründen verantwortet hat.« Man kann sich fundamentaltheologisch nicht damit herausreden, ebd. 106, daß im Islam halt nicht der *Mensch* Muhammad, sondern seine *Botschaft* zähle. Denn die Predigt mit Taten ist allemal anschaulicher als die mit Worten, und was ist von einer Religion zu halten, in der die Gottesidee gänzlich von der konkret gelebten Sittlichkeit gelöst erscheint? Gerade die »aufgeklärte«, liberale Theologie – und nicht nur sie – nimmt daran zu Recht Anstoß.

Dem Autor ist schon bewußt, daß diese Versuche einer Neu- und Uminterpretation fundamentaler Dogmen einer Selbstaufgabe des Christentums<sup>90</sup> im Namen des christlich-islamischen Dialogs gleichkommen. Doch wird ein solcher Effekt nicht nur bedauernd in Kauf genommen, sondern ausdrücklich begrüßt. Man gewinnt den Eindruck, daß der christlich-islamische Dialog, wie er von einigen protestantischen Pfarrern praktiziert wird, nicht in erster Linie dem besseren Verständnis der muslimischen Position dient, sondern allein der ideologischen Selbstbestätigung der eigenen völlig defizitären Christologie. Auffallend ist Bauschkes Rückgriff auf die Häresien der Kirchengeschichte zur Begründung des eigenen Standpunktes. Als *captatio benevolentiae* gegenüber dem muslimischen Gesprächspartner führt er aus, daß das Christentum nicht immer und überall eine Göttlichkeit Jesu<sup>91</sup> vertreten habe: Das Judenchristentum<sup>92</sup>, die Vertreter der Antiochenischen Schule<sup>93</sup>, die Arianer<sup>94</sup>, die Sozianer des 16. und 17. Jahrhunderts<sup>95</sup>, die Unitarier sowie zahllose Anhänger des theologischen Liberalismus bis hin zu Schleiermacher, Harnack<sup>96</sup> oder Schweitzer und zuletzt die Templer hätten sich im Geiste Jesu (sic!) gegen das Dogma von der substantiellen Gottgleichheit ausgesprochen. Bauschkes Behauptung, daß es vor Mohamed »nirgendwo in Arabien oder Syrien eine allgemein anerkannte christliche Christologie«<sup>97</sup> (sic!) gegeben habe, trifft ebensowenig zu wie die These, der »Nestorianismus« lehne die Zweinaturenlehre der Großkirche und die trinitarische Gottesvorstellung<sup>98</sup> ab. Alle christlichen Konfessionen der Byzantiner, der Perser, der Äthiopier und der Westsyrer bekennen sich zum Konzil von Nicaea und benutzen

<sup>90</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 147.

<sup>91</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 148.

<sup>92</sup> Vf. scheint die Dogmengeschichte nur recht lückenhaft zu kennen; beim Judenchristentum muß man zwischen den heterodoxen Sekten und der Urkirche, zu der auch konvertierte Juden gehörten, unterscheiden, s. u.

<sup>93</sup> Gemeint ist wohl Paul von Samosata, erst Kämmerer der Zenobia und dann Bischof von Antiochien, der 268 wegen seiner »Christologie von unten« verurteilt wurde. BAUSCHKE, Jesus im Koran 146f, beruft sich für seine »Inspirationschristologie« auf den religionspluralistischen Ansatz von John Hick und dessen Umdeutung der »frühen Antiochenischen Schule«. Leider übersehen beide die ganz frühe Antiochenische Schule mit Ignatius Eph 1, 1, die inkarnatorisch vom »Blute Gottes« spricht. Die Leugnung der Fleischwerdung ist das eigentliche Antidogma, das die Gnostiker, einige Judenchristen und später die Muslime zu einer großen Koalition eint.

<sup>94</sup> Der Hinweis auf die Arianer verfängt gleichfalls nicht, denn Arius sieht in Jesus mehr als einen bloßen Menschen. Er ist für ihn Gott, aber nicht Gott im strengen Sinne, sondern ein zweiter, dem Vater untergeordneter Gott. Arius' Adoptianismus bezieht sich primär auf den präexistenten Logos. Die Ablehnung der Wesensgleichheit führt daher zu einer Aufweichung des strengen Monotheismus; in diesem Sinne stellt das arianische System eine viel stärkere Paganisierung und »Hellenisierung« des Christentums als die orthodoxe Lehre des Nicaenums dar, vgl. Friedo RICKEN, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: *Theologie und Philosophie* 44 (1969) 321–351.

<sup>95</sup> Calvin ist mit den Antitrinitariern nicht gerade zimperlich verfahren; 1553 wurde in Genf Michael Servet wegen Leugnung christlicher Grunddogmen vor das kirchliche Rätegericht gestellt, zum Tode verurteilt und, da er nicht widerrief, verbrannt. Das Antitrinitariertum in Teilen der heutigen protestantischen Pfarrerschaft entwickelt sich immer mehr zu einer schweren Belastung der christlichen Ökumene. Denn auf welchen Gott wollen Pfarrer taufen, welche die Trinität und die Gottheit Jesu beharrlich leugnen?

<sup>96</sup> Harnacks harsche Kritik am erstarrten Muhamedanismus war Bauschke wohl entgangen.

<sup>97</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 7.

<sup>98</sup> So Gilles Quispel zitiert bei KLAUSNITZER, Jesus und Muhammad 194, Anm. 39.

seit dem Anfang des sechsten Jahrhunderts in ihren Meßliturgien ein um den dritten Artikel bezüglich des Heiligen Geistes erweitertes Glaubensbekenntnis. Seit Ephräm († 373) sind alle Westsyrer strenge Nizäner, seit 410 ist die »Kirche des Ostens« nizänisch, und 484/86 wird die neunizänische Trinitätslehre des Theodor von Mopsoestia (»eine Wesenheit, drei Hypostasen«) als verbindliche Lehrmeinung im Synodikon festgehalten. Es ist eine gewisse Ironie der Kirchengeschichte, daß die nicht-chalcedonischen Gemeinschaften die eifrigsten Verteidiger des Konzils von Nicaea wurden, weil sie aus einer Haltung des Konservatismus heraus die Lehre von der hypostatischen Union als eine ungebührliche Neuerung verwarfen. Wo die hierarchischen Obödienzen geklärt sind, gibt es im Orient eindeutige konfessionelle Markierungen; völlig anders ist die Situation hingegen bei den zahlreichen gnostischen und judenchristlichen Sekten.

### *Mohamed und das Judenchristentum – eine Problemanzeige*

Im Rahmen des christlich-islamischen Dialogs werden von den christlichen Gesprächspartnern gerne die Irrtümer des dritten Jahrhunderts als die zukunftsweisenden christologischen Modelle des dritten Jahrtausends<sup>99</sup> angepriesen. Vehement fordert man heute eine Rückkehr zu den dogmengeschichtlich längst überwundenen judenchristlichen Christologien<sup>100</sup>, ohne sich im einzelnen über deren weltanschauliche Implikationen Rechenschaft zu geben. Terminologisch ist indes zu unterscheiden zwischen dem Judenchristentum<sup>101</sup> im weiteren Sinne, dem alle aus dem Judentum stammenden Christgläubigen angehören, und im engeren Sinne jenen christusgläubigen Juden des frühen Christentums, welche im Unterschied zu den gesetzesfrei lebenden Heidenchristen an Beschneidung, Sabbat und Gesetz festhielten. Diese wiederum sind von den Judaisierern der späteren Generationen, welche gnostisch-synkretistische und andere christologische Häresien aufgesogen haben, abzugrenzen. Die Vielgestaltigkeit des Phänomens »Judenchristentum« zeigt sich u. a. an den verschiedenen Namen, mit denen diese Gruppierungen von den Kirchenvätern bezeichnet werden. Seit Irenaeus, *haer.* I, 26, 2 ist die Bezeichnung »Ebioniten« belegt, die in den nachfolgenden Jahrhunderten andere Namensgebungen verdrängte. Epiphanius erwähnt in *haer.* XXIX, 56, 6 die sogenannten »Nazoräer«, und Hieronymus, *vir. ill.* 3, lokalisiert diese Gruppe im Raum von Aleppo/Beröa. Deren ganzer Stolz besteht in dem Besitz eines hebräischen (aramäischen?) Matthäus-Evangeliums. Unklar ist, ob es sich hierbei um eine verlorene Grundschrift des kanonischen

<sup>99</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 151. Symptomatisch ist auch das Jesus-Buch des protestantischen Pfarrers Ulrich von Hasselbach, *Der Mensch Jesus. Leitbild für das dritte Jahrtausend*, Stuttgart 1987. Die Grundthese dieses Buches, auf das Bauschke sich stützt, ist die, daß Jesus »gottdurchdrungen, aber nicht Gott« war.

<sup>100</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 125.

<sup>101</sup> Noch immer nicht überholt ist Hans Joachim SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949; das Quellenmaterial wurde aufbereitet von Albertus F. J. KLIJN, *Patristic evidence for Jewish-Christian sects*, Leiden 1973.

Evangeliums handelt, eine Variante des sogenannten Nazoräer-Evangeliums oder schlicht um eine syrische Übersetzung des Matthäus, vielleicht auf der Basis des Diatessaron. Eine weitere Gruppe benannte sich nach ihrem Gründer Elkasai (aus griech. Alexius?) und berief sich für ihre propagandistischen Aktivitäten auf ein angeblich vom Himmel herabgefallenes Buch. Einen anderen Traditionsstrang des Judenchristentums stellen die im syrischen Raum verbreiteten Ps-Klementinen dar, deren Grundschrift, die Kerygmata Petrou, eine eigenwillige Prophetenkunde von Adam bis Jesus bieten. Geographischer Schwerpunkt all dieser Gruppierungen ist das südöstliche Palästina mit der angrenzenden römischen Arabia bis hinunter in den Jemen sowie der syro-mesopotamische Raum, also jenes Gebiet, in dem auch der frühe Islam entstand: *Arabia ferax haereseon*<sup>102</sup>.

Nach Harnack<sup>103</sup> ist die Mehrzahl der judenchristlichen Sekten gekennzeichnet 1) durch einen strikten Monotheismus, welcher die Mehrheit göttlicher Hypostasen ausschließt, 2) durch die Hintanstellung des Erlösungsgedankens, 3) durch die Auffassung des Gottesreiches im buchstäblichen Sinne einer irdischen Theokratie und damit zusammenhängend eine gewisse ethische Gleichgültigkeit, die sich 4) in der Wahl der Propagandamittel und der Anwendung physischer Gewalt nicht eben zimperlich erweist. Für den liberalen Protestanten ist der Islam »eine Umbildung der vom gnostischen Judenchristentum selber schon umgebildeten jüdischen Religion auf dem Boden des Araberthums durch einen großen Propheten«<sup>104</sup>. Mit sieben kühnen Thesen schlug Harnack einst die Brücke vom häretischen Elkesaitismus<sup>105</sup> zum Islam. Nimmt man nun noch die Ausführungen des syrischen Exegeten Theodor bar Koni hinzu, der gegen Ende des achten Jahrhunderts den Islam mit keinem Wort erwähnt, dafür aber die Präsenz der Elkasaiten im nordwestlichen Arabien<sup>106</sup> bezeugt, dann kann ein überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhang nicht mehr ganz ausgeschlossen werden, wie Hans Joachim Schoeps resümiert:

»Mag auch der exakte Nachweis des Zusammenhangs nicht durchzuführen sein, so ist die indirekte Abhängigkeit Muhammeds vom sektiererischen Judenchristentum doch über jeden Zweifel erhaben. Und somit ergibt sich als Paradox wahrhaft weltgeschichtlichen Ausmaßes die Tatsache, daß das Judenchristentum zwar in der christlichen Kirche untergegangen ist, aber im Islam sich konserviert hat und in einigen seiner treibenden Impulse bis in unsere Tage hineinreicht.«<sup>107</sup>

<sup>102</sup> Vgl. WELLHAUSEN, Reste 232.

<sup>103</sup> Vgl. HARNACK, Lehrbuch II, 534.

<sup>104</sup> Vgl. HARNACK, Lehrbuch II, 537.

<sup>105</sup> Vgl. HARNACK, Lehrbuch II, 535; Wilhelm BRANDT, Elchasai. Ein Religionsstifter und sein Werk (Leipzig 1912), repr. Amsterdam 1971; L. CIRILLO, Elchasai e gli Elchasaiti, Cosenza 1984; Gerard P. LUTTIKHUIZEN, The revelation of Elchasai, Tübingen 1985. Letzterer erwähnt das Zeugnis des Theodor bar Kon(a)i mit keinem Wort.

<sup>106</sup> Vgl. Mimra XI, 46 über die Sabier (Sampsäer/Elkasaiten): «Ces Sampséens sont interprétés aussi [Elqasaites]: ils habitent en Arabie à côté de la Mer Rouge. C'est quelqu'un du nom d'[Elqasai], qui était un faux prophète, qui les égara. De la race de celui-là furent deux, Marthous et Marthana, qui étaient honorées et adorées par eux comme des déesses. Ils pensent en toute chose comme les Ébionites.» CSCO 432, 229).

<sup>107</sup> SCHOEPS, Theologie 342. Zur Auseinandersetzung mit Harnack, den Elkasaiten und den Ebioniten und ihren Bezügen zum entstehenden Islam vgl. die S. 325–341.