

Ralf K. Wüstenberg

## Jesus im Islam

### Eine problemorientierte Literatursichtung aus systematisch-theologischer Perspektive

Aus christlicher Sicht weitgehend bekannt ist, dass Jesus (ʿĪsā<sup>1</sup>) viele Male im Koran erwähnt wird (etwa in den Geburts- und Kindheitsgeschichten). Weniger bekannt sind die Nennungen Jesu in der islamischen Tradition,<sup>2</sup> und noch weniger bekannt dürfte die Fülle an Literatur sein, die sich sowohl mit dem koranischen Jesus als auch mit dem Jesus des Hadith (ḥadīṭ) beschäftigt.<sup>3</sup> Sie gilt es, im Folgenden problemorientiert zu sichten und eine Schneise zu schlagen durch die Interpretationsvielfalt Jesu im Islam.

#### I Literatur und Quellen

Literaturhinweise zum Themenfeld sind nach der großen annotierten Bibliographie von Don Wisner<sup>4</sup> aus dem Jahr 1977 gegenwärtig vor allem monographischen Werken zu entnehmen,<sup>5</sup> vereinzelt Aufsätzen<sup>6</sup> (hier auch zum shiʿitischen Islam<sup>7</sup>) sowie

1) Der arab. Name ʿĪsā taucht fünfundzwanzigmal im Koran auf; die Bezeichnung »Sohn der Maria« sechzehnmal (sämtliche dt. Koranzitate nach der Übersetzung von A. M. Karimi, Freiburg/Basel/Wien 2014). Während früher die These vertreten wurde, dass ʿĪsā von Esau herzuleiten sei (weil Juden Jesus so bezeichnet hätten, etwa S. Zwemer, *The Moslem Christ: An Essay on the Life, Character, and Teachings of Jesus Christ according to the Koran and Orthodox Tradition*, Edinburgh 1912, 33), wird heute meist davon ausgegangen, dass die arab. Bezeichnung auf syrisch Yeshuʿ (hebr. Yeshuaʿ = Jahwe hilft) zurückzuführen ist, ja vielleicht sogar der ursprüngliche Name für Jesus gewesen sei. Die Jakobiten Westsyriens nannten Jesus so. Vgl. zur Forschungsgeschichte N. Robinson, Art. Jesus, in: J. McAuliffe (ed.), *The Encyclopaedia of the Qurʿān* Vol. 3, Leiden 2003, 7–21.

2) Aus den Hadith-Sammlungen hervorzuheben ist die Sammlung nach Bukhari: *The translation of the meanings of al-Bukhari (Arabic-English)*, Vol. 1–9, transl. M. Khan, Saudi Arabia: Darussalam 1997. Zum Überblick über die verschiedenen Hadith-Sammlungen (Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Tamidi u. a. m.) vgl. *Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition*, übersetzt und ausgewählt von A. T. Khoury, Bde. 1–5, Gütersloh 2008–2011 (im Band 4 der Ausgabe findet sich eine breit angelegte Sammlung von »Aussprüchen Jesu« und »Erzählungen über Jesus«, 148–215).

3) In meiner Recherche in Cambridge stieß ich auf über einhundert Aufsätze sowie dutzende von Monographien zu Kernthemen muslimischer Christologie, die exemplarisch im Folgenden angeführt werden.

4) D. Wisner, *The Islamic Jesus: an annotated bibliography of sources in English and French*, New York 1977.

5) Etwa O. Leirvik, *Images of Jesus Christ in Islam*, London 2010, hierin (7–18) forschungsgeschichtlicher Abriss vom 19. Jh. bis zur Gegenwart sowohl aus christlicher Sicht (von Gerock, Manneval, Rösch über Zwemer und Robson bis zu Parrinder, Schumann, Schirmacher und Borrmann) als auch aus muslimischer Perspektive (von H. Goddard über K. Zebirizü ägyptischen Autoren wie M. Kamil Hsayin oder N. Mahfuz zu M. Ayoud); A. Renz, *Der Mensch unter dem Anspruch Gottes: Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*, Würzburg 2002. Renz diskutiert wichtige Islambeiträge des 20. Jhs zum Teil mit Bezug auf das Jesus-Bild, u. a. W. C. Smith 63–126, K. Cragg 127–199; H. Küng 201–234; H. Zirker 235–293; R. Leuze 294–338.

6) Vgl. etwa W. Bijlefeld, *Other Faith Images of Jesus: Some Muslim Contributions to the Christological Discussion*, in: *Christological Perspectives – Essays in Honor of Harvey McArthur*, ed. R. F. Berkley, S. A. Edwards, New York 1982, 200–303.

Quellenbänden<sup>8</sup>, problemorientierten Kompendien<sup>9</sup> oder systematischen Übersichten<sup>10</sup>. Arabische Quellen bedeutender islamischer Theologen in ihrer differenzierten Auseinandersetzung mit christlichen Dogmen (u. a. Al-Nāshīʿ al-Akbar, Abū Manšūr al-Māturīdī, Abū Bakr al-Bāqillānī) sind ebenso wie Kommentare in verschiedenen englischen Ausgaben für die nicht arabischkundige Leserschaft erschlossen,<sup>11</sup> Gleiches gilt für den sufisch geprägten Islam<sup>12</sup> (Rūmī, al-Ghazālī, Ibn ʿArabī); Sammlungen zu Jesus-Aussprüchen in der islamischen Mystik liegen auch in deutscher Übersetzung vor.<sup>13</sup> Eine vollständige Sammlung der islamischen Jesus-Evangelien bietet ein vielzitiertes englischsprachiger Band aus dem Jahr 2003.<sup>14</sup>

#### II Zur Vielstelligkeit des Jesus-Bildes im Islam: Koran und »Muslim Gospel«

Ähnlich wie in der Christologie lässt sich nicht ein einziges, homogenes Jesus-Bild der Muslime zeichnen. Wie Christologie immer

7) Vgl. z. B. den großen Überblicksartikel, der die Positionen zahlreicher shiʿitischer Theologen, vor allem aus dem Iran, zusammenstellt: S. Tivassoli / T. Howarth, »Shiʿi Muslim Encounter with Christian Thought«. *Transformation* 22 (1) 2005, 28–48.

8) Exemplarisch sei genannt: G. Barker, S. E. Gregg (eds.), *Jesus beyond Christianity: The Classic Texts*, Oxford 2010, 143–149.

9) Beispielhaft sei genannt: *Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie*, hrsg. v. S. Heine, Ö. Özsoy, Chr. Schwöbel, A. Takim, Gütersloh 2015, vgl. besonders Kapitel VII: »Jesus und Christus«, 174–200, 357–358.

10) Wiederum exemplarisch M. Bauschke, *Der Sohn Marias. Jesus im Koran*, Darmstadt 2006; Lit. unter Einbeziehung historischer Quellentexte, 182–198.

11) Die genannten islamischen Gelehrten werden ausführlich dokumentiert in dem Quellenband: D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, Leiden 2008. Vgl. auch die in Anm. 8 erwähnte Quellensammlung Barker/Gregg (eds.), hierin: 83–150: »Muslim Perceptions of Jesus«. Es werden Auszüge aus Quellentexten knapp dokumentiert und eingeführt, u. a. von at-Taʿlabī, ar-Rāzī, al-Būṣṭrī. Islamische Kommentare finden sich bei N. Robinson, *Christ in Islam and Christianity: The representation of Jesus in the Qurʿān and the classical Muslim commentaries*, Basingstoke 1991.

12) Vgl. zu den nachfolgend genannten Vertretern des Sufismus den Überblick bei O. Leirvik (s. Anm. 5) »Jesus in Sufism« (83–105). Bei Leirvik nicht diskutiert wird die Neuausgabe der Schrift al-Ghazālīs »Wider die Gottheit Jesu«, in der der große islamische Reformtheologe al-Ghazālī (gest. 1111) das Johannesevangelium auslegt; vgl. M. Beaumont; M. El Kaisy-Friemuth, *Al-Radd al-Jamil, A fitting refutation of the divinity of Jesus, attributed to Abū Hāmid al-Ghazālī*, Leiden 2016. Beaumont spricht sich gegen die Echtheit der Schrift aus und vertritt die These, dass ein Konvertit sie verfasst habe; anders die dt. Quellenausgabe und Kommentierung »Al-Ghazālīs Schrift wider die Gottheit Jesu« (Hrsg. F.-E. Wilms), Leiden 1966.

13) Vgl. etwa A. Schimmel, *Jesus und Maria in der islamischen Mystik*, München 1996; J. Nūrbakhsh, *Javād, Jesus in the eyes of the Sufis*, London 1992 (dt. *Jesus in den Augen der Sufis*, Dalir Azar 1995).

14) T. Khalidi, *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*, Cambridge, MA 2003. Khoury (s. Anm. 2) bezieht sich in der deutschen Wiedergabe muslimischer Jesus-Hadithe auf Khalidi, gibt ihn aber nicht vollständig wieder. Wir folgen in der Zitation daher Khoury und Khalidi.

nur mehrstellig (als Christologien<sup>15</sup>) erscheint, wird auch für den muslimischen Jesus konstatiert: »There is no single image of Christ in Islam.«<sup>16</sup> Ein Großteil der eingesehenen Literatur trägt der Pluralität des Jesus-Bildes durch eine mehrfache Differenzierung Rechnung, nämlich zwischen dem Jesus-Bild im Koran und dem des Hadith sowie der islamischen Mystik und des Sufismus – mit samt den disparaten Kontexten: Lehrauseinandersetzungen mit dem (nichtorthodoxen) Christentum im Koran, vor allem der Nestorianer, Jakobiten, Melkiten, Kopten,<sup>17</sup> das beispielhafte Verhalten Jesu als des wahren Muslims in den muslimischen Evangelien; schließlich der asketische Jesus der islamischen Mystik, Vorbild und Leitbild für Gottesliebe bei den Sufis.

Zum koranischen Jesus merkt Khalidi,<sup>18</sup> der die Forschung bis 2003 überblickt, knapp an: »Much has been written on Jesus as he appears in the Qur’ān«. Das Jesus-Bild im Koran – so exemplarisch Claus Schedl –<sup>19</sup> »systematisch zusammenzufassen« sei nicht »sinnvoll«, »weil der Kontext nicht mehr mitschwingt.« Am Beispiel der späteren medinensischen Suren verdeutlicht Schedl, warum »das Christusproblem einen viel größeren Raum ein(nimmt) als in den mekkanischen«<sup>20</sup>. Muhammad habe sich nach der Machtergreifung in Medina dem Christentum gegenüber noch entscheidender profilieren müssen, »als dies im Kampf gegen die Heiden in Mekka notwendig war.« Diese Profilierung materialisierte sich in neun der sechsundzwanzig medinensischen Suren, die sich unmittelbar auf christologische Lehraussagen beziehen und in direkter Auseinandersetzung mit den (teilweise unorthodoxen) christlichen Strömungen im Umfeld Muhammads stehen (u. a. galt es, die Trias *Allāh – ‘Isā – Maryam* abzuwehren).

Neben den kontroversen christologischen Suren der medinensischen Zeit konzentriert sich ein anderer Teil der Literatur auf drei weitere Felder des koranischen Jesus, nämlich seine Geburts- und Kindheitsgeschichten, seine Wundertaten und seine Verweise auf Gott als den allein Anbetungswürdigen. Im ersten Bezugsfeld erscheint uns Jesus im Assoziationszusammenhang mit (und in Abhängigkeit von) neutestamentlichen Apokryphen bzw. unbekanntenen Quellen<sup>21</sup> sowie literarischen Niederschlägen Jesu in syrischer, koptischer und äthiopischer Literatur.<sup>22</sup> Wie im Bezugsfeld der Wundergeschichten steht in den Geburts- und Kindheitsgeschichten nicht die Erzählung im Mittelpunkt, sondern der Erweis von Gottes Kraft, die Jesus zuteilwird. Der theozentrische Zug sei auch in den Wundergeschichten (Heilung und Totenerweckung) leitend. Es lassen sich in diesem Bezugsfeld Gemeinsamkeiten mit der neutestamentlichen Spruchquelle Q aufweisen. So lehrt der koranische Jesus: »Wahrlich, Gott, Er ist mein Herr und Euer Herr. So dient Ihm!« (Sure 43,64) Zwar gebe es kaum »wörtliche Übereinstimmungen des Korans mit der Botschaft Jesu, wie sie im Neuen Testament bezeugt ist. Dennoch steht der Grundcharakter des

koranischen Evangeliums Jesu in großer Nähe zur Verkündigung des historischen Jesus«<sup>23</sup>. Andere Interpreten<sup>24</sup> verweisen darauf, dass das hermeneutische Gefälle der koranischen Jesus-Botschaft im Gegensatz zu dem der synoptischen Evangelien nicht voraus auf die Passion weise (und von ihr her verstanden werden will), sondern zurück auf die Geburt (und Jesus eben als Sohn der Maria verstanden wissen will). Man könnte mit einem geflügelten Kähler-Wort sagen: Anders als die synoptischen Evangelien ist das koranische Evangelium keine »Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung«<sup>25</sup>, sondern eine Geburtsgeschichte mit langem Ausklang.

Das Bild, das uns von Jesus im Koran gezeichnet wird, ist das des gehorsamen Propheten (Khalidi), des »highly exalted prophet«<sup>26</sup> (Lawrence), des treuen Gesandten (Bauschke), kurz: »Islam’s Jesus is neither God nor just a saint«<sup>27</sup> (Saritoprak). Auffällig bleibt im koranischen Jesus-Bild: keine Bergpredigt, kaum Gleichnisse, und vor allem keine Passionsgeschichte. Und doch: »The legacy of Jesus is gentleness, compassion, and humility.«<sup>28</sup>

### III Jesus-Bild im »Muslim Gospel«

Vom koranischen Jesus abgehoben wird das islamische Jesus-Bild, wie es zuerst in den großen Sammlungen der frühen asketischen Literatur gezeichnet wurde, vor allem bei Ibn al-Mubārak (gest. 797) und Ibn Hanbal (gest. 855), später in Anthologien, etwa von Ibn Qutaiba (gest. 889), und dann unter dem Einfluss des Sufismus zunächst bei Abu Talib al-Makki (gest. 996) und Abū Nu’aim al-Isfahānī (gest. 1038) und schließlich bei al-Ghazālī (gest. 1111) und Ibn ‘Arabī (gest. 1240). Die Strömungen und Sammlungen zusammenfassend wird vom »Muslim Gospel« (Khalidi) gesprochen.

Die ersten Sammlungen der ca. vierundachtzig Jesus-Sprüche werden in verschiedene Gruppen untergliedert: in Aussprüche mit eschatologischem Inhalt; in solche, die den synoptischen Evangelien unmittelbar ähneln; in asketische Jesus-Worte und in solche, die innermuslimische Debatten spiegeln und in denen die Autorität Jesu als Lehrperson ins Feld geführt wird. In der ersten Gruppe wird das eschatologische Bild ausgemalt: Jesus als der einzige Prophet, der am Ende der Zeit zurückkehrt, was Muhammad selbst vorausgesagt habe: »God will not disgrace a community of which I am the beginning and Jesus is the end.«<sup>29</sup> Mit der Rückkehr Jesu am Ende der Zeit verbindet sich nach der Untersuchung Zeki Saritopraks<sup>30</sup> die eschatologische Hoffnung, dass Islam und Christentum in ihren Lehren konvergieren. In der zweiten Gruppe von frühen Jesus-Sammlungen erscheint uns Jesus in Ähnlichkeit zu den synoptischen Evangelien, zum Teil aber mit einem »distinctly Islamic stamp«<sup>31</sup>. Ähnlich der Bergpredigt (Mt 6,34) fordert der muslimi-

15) Vgl. zum Problemfeld etwa R. K. Wüstenberg, *Christologie. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann*, Gütersloh 2009, 49 f. 53 f.

16) Leirvik (s. Anm. 5), 14.

17) Vgl. zur dezidierten Berücksichtigung des Kontexts des Christentums in Arabien in vorislamischer Zeit sowie deren orientalisch-syrisches bzw. monophysitisches Christusbild G. Riße, »Gott ist Christus, der Sohn der Maria.« Eine Studie zum Christusbild im Islam, Bonn 1989.

18) Khalidi (s. Anm. 14), 6.

19) Vgl. pointiert und exemplarisch C. Schedl, *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*, Wien/Ereburg/Basel 1978, 5.

20) Schedl (s. Anm. 19), 556.

21) Bauschke (s. Anm. 10), 61 f., nennt z. B. »anonyme Gleichnisse Jesu aus allen Phasen der Wirksamkeit Muhammads«, wie u. a. »Das Doppelgleichnis vom Säen, Wachsen und Ernten sowie vom Platzregen« oder »Das Gleichnis von den beiden Wegen«.

22) Vgl. hierzu Nachweise bei Khalidi (s. Anm. 14), 14.

23) Bauschke (s. Anm. 10), 52, verweist in diesem Zusammenhang auf die historische Jesus-Forschung (vgl. Die Spruchquelle Q, Studienausgabe. Griechisch und Deutsch, hrsg. P. Hoffmann; Chr. Heil, Darmstadt 3. Aufl. 2006).

24) Vgl. exemplarisch (auf dem Forschungsstand von 2001) Khalidi (s. Anm. 14), 14.

25) M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892, 60.

26) C. Lawrence, *Jesus as Prophet in Christianity and Islam. A model for interfaith dialogue*, Delhi 1997, 336.

27) Z. Saritoprak, *Islam’s Jesus*, California 2014, 157.

28) Khalidi (s. Anm. 14), 15. Obiges Zitatstück vom »obedient prophet«, ebd.

29) Zitiert nach Saritoprak (s. Anm. 27), 157.

30) Saritoprak (s. Anm. 27), 159, im Anschluss an seine Analyse zentraler Hadithe 55–70 sowie Sure 5,48: »Zu Gott werdet ihr zurückkehren, allesamt; dann wird er euch offenlegen, worüber ihr uneins wart.«

31) Khalidi (s. Anm. 14), 33.

sche Jesus: »Trachtet nicht nach der Versorgung für den Morgen, es genügt dem Tag, was es darin gibt, und der Morgen befasst sich mit seiner eigenen Aufgabe.«<sup>32</sup> Mit »islamischem Stempel« versehen – der Tempel wird zur Moschee – taucht in der Sammlung von Ibn Hanbal das Jesus-Wort aus Mt 24,1–2 auf: »Die Jünger sagten: O Christus Gottes, schau auf das Haus Gottes, wie schön es ist! Er sagte: Amen, Amen, in Wahrheit sage ich euch: Gott wird keinen Stein von dieser Moschee auf dem anderen lassen.«<sup>33</sup> In der dritten und größten Gruppe an gesammelten Aussprüchen ist Jesus Vorbild religiöser Askese. Bei Ibn al-Mubārak wird entsprechend überliefert: »Jesus, der Sohn Marias, sagte: Vier Eigenschaften treffen nicht bei einem einzigen Menschen zusammen, ohne dass sie Stauern hervorrufen: Das Schweigen – es ist der Anfang der Gottesverehrung –, die Demut vor Gott, der Verzicht auf das Diesseits und die Knappheit der Dinge.«<sup>34</sup> Eine vierte Gruppe früher Jesus-Worte rankt um die frühen dogmatischen Lehrstreitigkeiten im Islam (etwa um Prädestination und freien Willen)<sup>35</sup> und weist Jesus als Zeugen für die je richtige Lehre aus. So wird Jesu Autorität z. B. angeführt als Hauptzeuge einer islamischen Schule für die Vorbestimmung (arab. *qadar*): »Jesus said, »Qadar is the mystery of God. Therefore, do not ask about the mystery of God.«<sup>36</sup>

In späteren Sammlungen nimmt das Jesus-Bild einen universellen und weisheitlichen Charakter an; die asketische Tradition lebt in ihm weiter, der christlich-jüdische Kontext wird verarbeitet, und zugleich der Auftakt und Übergang zur sufischen Jesus-Rezeption markiert. Bei Ibn Qutaiba ist z. B. dieses Jesus-Wort<sup>37</sup> bezeugt: »Christus sagte: Das Diesseits ist eine Brücke; überquert sie, aber baut nicht darauf.« Al-Ghazālī nimmt diesen Satz in seine Sammlung von Jesus-Worten auf und verbindet ihn mit dem Liebesmotiv: Jesus wurde befragt, wie es wäre, Gott ein Haus zu bauen, um ihn darin zu verehren. Dieser habe geantwortet: »Geht, baut ein Haus auf Wasser. Sie sagten: Wie kann ein Bau auf Wasser feststehen? Er sagte: Und wie kann Gottesverehrung mit der Liebe zum Diesseits einhergehen?«<sup>38</sup> Annemarie Schimmel merkt an: »Wenn der Mensch wie Jesus geworden, das heißt ganz vergeistigt ist, dann bedarf er auch keines Hauses mehr.«<sup>39</sup> In manchen Sufi-Gruppen wird im mystischen Aufstieg dieser »Jesus-Status« (Schimmel) angestrebt.

Jesus bleibt »in der ältesten Literatur der Sufis ein Vorbild für Askese und Gottesliebe. Die Quellen berichten vom Kontakt, ja der Freundschaft zwischen muslimischen Asketen und christlichen Mönchen und Einsiedlern«<sup>40</sup>. Khalidi kommentiert im Querblick auf den christlichen Kontext: »The Jesus of the Gospel fitted comfortably into the role of the Sufi preacher.«<sup>41</sup> Bei al-Ghazālī, der in seiner vierzigbändigen »Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften«<sup>42</sup> die größte Zahl an Jesus-Worten in jedweden islami-

schen Textkorpus überlieferte (vgl. bei Khoury Nr. 4841–4867), erscheint Jesus als »Prophet des Herzens par excellence« (Khalidi). Drei Generationen nach al-Ghazālī bezieht sich ein anderer Sufi, nämlich Ibn 'Arabī (gest. 1240) auf Jesus, aber nicht als Sammler seiner Worte, sondern als ihr Interpret. Für Ibn 'Arabī sind nämlich die muslimischen Propheten »Manifestationen jeweils eines bestimmten Namens Gottes«<sup>43</sup>. Jesus wird zum Sinnbild für »Heiligkeit«, ja zum »Siegel der Heiligkeit«. Neben Philosophie und Theologie sei noch ein Satz zu den Dichtern gesagt, unter denen Attar (gest. 1221) aus dem östlichen Iran hervorsticht, der neben Rūmī die »geschlossenste Gruppe von Erzählungen über Jesus«<sup>44</sup> bietet. Hier, bei Attar, erscheint nach Annemarie Schimmel Jesus nicht nur als Asket, sondern »gebetsmächtiger Heiler, der auch den größten Namen Gottes kennt.«

#### IV Fragestellungen im systematischen Querschnitt

In den gezeichneten Jesus-Bildern aus Koran und »Muslim Gospel« lassen sich Frage- und Themenstellungen identifizieren, deren Literatur nachfolgend im christologischen Bezugsrahmen erörtert werden soll:

- die Frage der Voraussetzungen der Rede von Jesus, seine Gottessohnschaft, seine göttliche Natur sowie sein Verhältnis zum Geist Gottes (Problem der Trinität);

- die Frage der menschlichen Natur Jesu, seine Sendung und Verkündigung (sowie seine Sündlosigkeit, die in der islamischen Theologie an dieser Stelle [sic] thematisiert wird, nämlich der Prophetie);

- die Frage der Heilsbedeutung Jesu und damit – klassisch-christologisch gesprochen – seines Werkes, vor allem des Kreuzes (Problem der Soteriologie);

- das alle drei Fragekreise durchziehende Problem des »historischen Jesus« als konstruktiv-hermeneutisches Interpretament für die in jüngerer Zeit auch in der islamischen Theologie aufgeworfene Frage nach dem »historischen Muhammad«<sup>45</sup> oder als kritische Widerlegung des christlichen Jesus-Bildes in der polemischen Islam-Literatur.<sup>46</sup>

Thetisch umrissen wird die in der Auffächerung bereits ange-deutete Problemlage in einem vielzitierten englischsprachigen Beitrag: »Islam differs from Christianity on two crucial points. First, it denies the divinity of Christ, but without denying his special humanity. Second, it denies the expiatory sacrifice of Christ on the cross as a ransom for sinful humanity, but again denies neither

32) Aus der Sammlung Ibn Hanbal, zit. nach Khoury (s. Anm. 2), Nr. 4764, Bd. IV, 194 (= Khalidi, 75).

33) Ebenfalls bei Ibn Hanbal, zit. nach Khoury (s. Anm. 2), Nr. 4643, Bd. IV, 160 (= Khalidi, 71).

34) Zit. nach Khoury (s. Anm. 2), Nr. 4734, Bd. IV, 187 (= Khalidi, 13).

35) Darstellungen der schulbildenden Meinungen der ascharitischen bzw. mu'tazilitischen Theologieschule zum Thema finden sich an vielen Stellen; sehr knapp R. K. Wüstenberg, *Islam ist Hingabe. Eine Entdeckungsreise in das Innere einer Religion*, Gütersloh 2016, 84–91; hier auch zu *qadar*.

36) Zit. nach Khalidi (s. Anm. 14), 37.

37) Zit. nach Khoury (s. Anm. 2), Nr. 4778, Bd. IV, 195 (= Khalidi, 99).

38) Zit. nach Khoury (s. Anm. 2), Nr. 4856, Bd. IV, 210 (= Khalidi, 220).

39) Schimmel (s. Anm. 13), 48.

40) Schimmel (s. Anm. 13), 24.

41) Khalidi (s. Anm. 14), 41.

42) Vgl. »Ihya' Ulum Ad-Din »Revival of Religion's sciences«, transl. M. M. al-Sarīf, Libanon 2011; einzelne Bücher sind in der Reihe »Islamic Texts Society« er-

schienen, wie das Buch 36 zur Gottesliebe »Love, Longing, Intimacy and Contentment«, transl. E. Ormsby, Cambridge 2011; auf Deutsch etwa Bücher 31–36 unter dem Titel »Die Stufen der Gottesliebe« (= Freiburger Islamstudien Bd. 10), Freiburg 1984. Zusammengefasst liegt sein Werk vor unter dem Titel »Elixier der Glückseligkeit«, übers. H. Ritter, Braunschweig 2004.

43) O. Schumann, *Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur*, Köln 1988, 82.

44) Schimmel (s. Anm. 13), 26. Nachfolgendes Zitatstück, ebd.

45) Vgl. zur Forschungsgeschichte (ab 1977 mit den Arbeiten von Crone und Cook) S. Shoemaker, *The Death of a Prophet*, Oxford 2012, 1–17. Shoemaker (274) vertritt die These, dass die Quellen zum »historical Muhammad« nicht nur nicht besser seien als die zum »historical Christ«, sondern im Gegenteil seien sie aufs Ganze gesehen eher schlechter. Ähnlich F. Peters, *The quest of the Historical Muhammad*, in: *The Routledge Reader in Christian-Muslim Relations*. Ed. M. Siddiqui, London 2013, 237 f.

46) So steht etwa für A. Mouli, *Muhammad and Christ*, Lahore 1921, 15, fest: »The Christian religion is laid on the most unreliable record«, eine Feststellung, die in vielem an die Grundfragen des historischen Jesus seit Reimarus erinnert. Damit einher geht auch in islamischen Jesus-Darstellungen die Ansicht, dass das Leben Jesu aus den Evangelien (unter Absehung von und im Gegensatz zur paulinischen und johanneischen Theologie) rekonstruierbar sei.

the actual death of Christ nor his general redemptive role in human history.«<sup>47</sup>

## V Islamische Christologie im Themen- und Problemfeld Trinität

Ein Bündel an Fragen durchzieht die Literatur in diesem Themenfeld: von solchen nach dem göttlichen Ursprung Jesu, und überhaupt nach den Voraussetzungen der Rede von Jesus im Islam, über andere nach dem Gehalt der koranischen Rede von Jesus als »Wort von Gott« (3,39) oder »Sein Geist« (4,171), bis zu denen nach den Ursprüngen der antitrinitarischen Formulierungen im Koran, nach deren Stoßrichtung und den Inhalten: Ist der Vater Jesu Christi der Gott Muhammads? Glauben wir an denselben Gott? Glauben wir an einen Gott? Welche Implikationen hätte es, leugneten wir Letzteres? Viele weitere Fragen tauchen auf, können hier aber nicht behandelt werden.<sup>48</sup>

Bereits die Frage nach den Voraussetzungen Jesu, etwa nach seinem göttlichen Ursprung, wird disparat beurteilt. Über den zitierten Ibn 'Arabī wird in der englischsprachigen Literatur die These vertreten: »Ibn 'Arabī believes that the mode of Jesus coming into being is so miraculous that he must be not only human but also divine.«<sup>49</sup> Der Grund hierfür wird, etwa bei Olaf Schumann, in der Interpretation der Geburtsgeschichte gesehen, in der Jesus mit der Kraft ausgestattet wird, das »Wort Gottes« vollmächtig zu führen und mit dem Geist tote Dinge zum Leben zu bringen. Ibn 'Arabī argumentiert: »Da nun der »getreue Geist« [...], das heißt Gabriel, der Maria in Gestalt eines »vollkommenen Mannes« (19,17) erschien, so meinte sie, er sei ein Mensch, der sie beschlafen wolle; daher nahm sie bei Gott Zuflucht [...]. Als er aber zu ihr sagte (19,19): »Ich bin nur ein Gesandter von deinem Herrn, um dir einen reinen Knaben zu schenken«, da erholte sie sich von dieser Beklemmung und ihre Brust weitete sich; in diesem Augenblick hauchte ihr Gabriel Jesus ein. [...] So ging also Jesus als ein Wesen hervor, das Tote auferweckt: denn er ist ein göttlicher Geist und das Wiederbeleben der Toten gehört Gott an.«<sup>50</sup>

Während Interpretieren des »größten systematischen Denkers« (Schumann) zumindest Frage- oder Assoziationszusammenhänge zur Inkarnation zulassen – William Chittick spricht zusammenfassend von »Ibn 'Arabī's participatory vision«<sup>51</sup> –, leugnet die große Mehrheit der islamischen Literatur Sohnschaft, göttliche Natur Christi und grundlegend die Trinität: »Regarding the Christians, the Qur'anic criticism is directed to three main points: the doctrines of the Trinity and Incarnation, and the crucifixion.«<sup>52</sup> Oddbjørn Leirvik fasst zusammen: »Although most Muslims tend to object the notion »Son of God«, Sufi Islam has been ready to accept it in a meta-

phorical or generalized sense.«<sup>53</sup> Neben Ibn 'Arabī könnte auch al-Ghazālī hier als Beispiel für die Gruppe der Sufi angeführt werden, wieder im koranischen Rückverweis auf die Geburt Jesu: »The Spirit breathed into humanity by God; this Spirit belongs to God.«<sup>54</sup> Exemplarisch für die erste Gruppe der Kritiker mögen Islamgelehrte des 9. Js wie al-Rassi oder 'Isā Muḥammad ibn Hārūn al-Warrāq angeführt werden, die heterodoxe christologische Entwürfe vor Augen hatten: »Both Muslims share the apparent attitude that Christians have deviated from the truth, which is that God is totally one and totally other, and so have sunk into doctrinal incoherence and inconsistency.«<sup>55</sup> Bei anderen Islamgelehrten der Zeit begegnen indessen moderate Stimmen, wie die des shi'itischen Gelehrten Ali ar-Rīdā (766–818), der christliche Schriften studierte: »It is valid to say that Monotheism (tawḥīd) is explicit in the New Testament, while the Trinity (taṭlīl) is only implicit.«<sup>56</sup>

Vielzitierte Suren wie 4,171 (»Sag nicht: Drei!«) oder 5,73 (»Geleugnet haben die, die sagen: »Gott ist der dritte von Dreien!«) sind aus dem Kontext des Wirkens Muhammads in Medina zu verstehen. Danach kritisiert der Koran unorthodoxe Vergöttlichungstendenzen nicht nur in Bezug auf Jesus, sondern auch auf Maria. Wir verwiesen bereits auf die Koransicht bei Schedl oben: Muhammad habe sich gegen die Trias *Allāh – 'Isā – Maryam* verwahrt. Diskutiert wird aber, ob die koranische Polemik tatsächlich nur gegen eine sektiererische Mariologie, andere christliche Häresien oder den paganen Kult im Umfeld Muhammads gerichtet ist. Gelten sie nicht vielmehr ganz direkt dem orthodoxen Christentum? Die Diskussion steht im Zusammenhang mit Sure 112: »Sag: »Er ist Gott, der Eine; Gott der Vollkommene; nicht hat Er gezeugt und nicht ist Er gezeugt. Und nicht gleich ist ihm einer.«« Während etwa Bauschke unter zusammenfassender Referierung islamischer Kommentatoren in der Formulierung »er zeugt nicht und wurde nicht gezeugt« einen Protest, ja »ein konsequentes Nein nicht nur zum familiären Tritheismus, sondern gegenüber jeder möglichen Form eines trinitarischen Gottesbildes, gelte es christlicherseits nun als orthodox oder als häretisch«<sup>57</sup> ausmacht, erblicken z. B. Susanne Heine und Ömer Özsoy in dieser Wendung keine Antithese zum trinitarischen oder christologischen Dogma. Im Gegenteil: »Das muslimische Bekenntnis der Sure 112 zu dem einen Gott, der nicht zeugt und nicht gezeugt wurde, wird von Christen und Christinnen ohne Einschränkung geteilt.«<sup>58</sup> Es beziehe sich nämlich nicht auf einen schöpferisch-biologischen Akt, wie er sich auf andere Geschöpfe beziehen könnte; statt »gezeugt« müsse gr. »gennethenta« daher besser mit »hervorgegangen aus« übersetzt werden. Ähnlich argumentieren islamische Theologen: »The Qur'anic denials of Jesus Christ's sonship should primarily be read as a rejection of the notion of divine offspring in a physical sense.«<sup>59</sup> Denn die Vorstellung, die sich islamischerseits mit Sohnschaft und Zeugung verbindet, sei: »God married a woman and begat a son.«<sup>60</sup>

47) M. Ayoub, *Towards an Islamic Christology II. The death of Jesus, Reality or Delusion?* in: *The Routledge Reader in Christian-Muslim Relations*. Ed. M. Siddiqui, London 2013, 176–197, hier 178.

48) Vgl. den umfassenderen Fragehorizont unter Einbeziehung der frühen Lehrentwicklung bei M. Sirry, *Qur'anic Denials of Sonship, Human-Divinity, and the Trinity*, in: Dies., *The Qur'an and other religions*, Oxford 2014, 133–166, sowie im systematischen Querschnitt G. D'Costa, *The Trinity in Interreligious Dialogues*, in: *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford 2011, 573–585, und D. Burrell, *Trinity in Judaism and Islam*, in: *The Cambridge Companion to the Trinity*, ed. P. Phan, Cambridge 2011, 344–362.

49) Lawrence (s. Anm. 26), 175.

50) Fusus al-Hikam (dt. »Ringsteine der Weisheit«), übers. H. Kofer, zitiert nach Schumann (s. Anm. 43), 82–83.

51) W. Chittick, *Ibn 'Arabī on participation in the mystery*, in: *The participatory turn. Spirituality, Mysticism, Religious Studies*, eds. J. Ferrer; J. Sherman, New York 2008, 245–264, hier 260.

52) H. Yaman, *The Criticism of the People of the Book in the Qur'an. Essential or Contextual*, in: *Gregorianum* 2011, 183–198, hier 190.

53) Leirvik (s. Anm. 5), 237.

54) D. Singh, *Rethinking Jesus and the Cross in Islam*, *Mission Studies* 23 (2), 239–260, hier 244 in Bezug auf al-Ghazālī.

55) D. Thomas (s. Anm. 11), 7. Der Einwand der Inkohärenz gegenüber der christlichen Trinitätslehre wird bis in die Gegenwart von Islamgelehrten aufrechterhalten. Vgl. jüngst T. Winter, *The Trinity is Incoherent*, in: *Debating Christian Theism*, ed. J. P. Moreland et. al. Oxford 2013, 347–357. Sein Hauptargument: »The doctrine appears incompatible with the faith of Jesus and the apostolic generations.« (353)

56) Zitiert aus: Sirry (s. Anm. 48), 147.

57) Bauschke (s. Anm. 10), 106.

58) Heine/Özsoy/Schwöbel/Takim (s. Anm. 9), 187.

59) M. Ayoub, *Jesus the son of God*, in: Y. Haddad, W. Haddad (eds.), *Christian-Muslim Encounters*, Gainesville 1995, 65–81, hier 70.

60) Singh (s. Anm. 54), 248.

Wir sehen, dass in islamischer Perspektive christologische und trinitarische Themen eng verknüpft sind. »For Muslims, accepting any one of them could put the unity of God at risk.«<sup>61</sup> Bedeutet das aber, dass Muslime und Christen an verschiedene Götter glauben? Mum'im Sirry verneint die aufgeworfene Frage: »I would argue that the difference between Christianity and Islam over the doctrine of the Trinity is not a question about the oneness of God. It is a question about the nature of that oneness.«<sup>62</sup> Hierin liegt nach Christoph Schwöbel der »markante Unterschied« zum Islam; denn »das Christentum (geht) mit den drei Personen vom inneren Wesen Gottes als von einem lebendigen Beziehungsgeschehen aus. Eine solche Aussage darf aus muslimischer Sicht vom Wesen Gottes nicht gemacht werden.«<sup>63</sup> Felix Körner<sup>64</sup> weist unter Einbeziehung von Sure 29,46 (»Unser Gott und euer Gott ist einer«) und mit Verweis auf Lehrentscheidungen der katholischen Kirche darauf hin, dass selbst dort, wo Zuschreibungen sich unterscheiden, sie sich doch auf *einen* Gott beziehen können. Breit diskutiert wird in diesem Zusammenhang die Frage, wie weit die Annahme der Einheit im Gottesgedanken reicht. »Is the God of Islam the God of Christianity and Judaism also?« (Oliver Leaman<sup>65</sup>); »Is the father of Jesus the God of Muhammad?«<sup>66</sup> (Timothy George); »Do we worship the same God?«<sup>67</sup> (Miroslav Volf). Während die meisten Theologen an der Einheit im Gottesgedanken festhalten, ohne damit jedoch Wesensaussagen desselben Gottes bestätigen zu können,<sup>68</sup> gehen andere weiter und vertreten bis in die Gotteslehre hinein die Auffassung, dass wir an denselben Gott glauben.<sup>69</sup> Wieder andere halten die Verbindung beider Auffassungen für sinnlos.<sup>70</sup>

## VI Islamische Christologie im Themen- und Problemfeld der Prophetie

Wieder durchziehen viele Fragen die eingesehene Literatur und wieder können nur einige<sup>71</sup> exemplarisch behandelt werden, wie die nach der Botschaft und dem Stellenwert der Propheten: Entsprechen die Propheten des Koran denen der Bibel? Wie zuverlässig sind historische Prophetenreihen? War Jesus mehr als ein Prophet, und wenn ja, worin läge der Mehrwert? Was bedeutet in diesem Kontext »Sündlosigkeit«?

Jesu Berufung zum Propheten wird lapidar in Sure 19 geschildert. Auf dem Arm der Maria soll er knapp über seine Sendung von

61) Sirry (s. Anm. 48), 165.

62) Sirry (s. Anm. 48), 166.

63) Heine/Özsoy/Schwöbel/Takim (s. Anm. 9), 71–72.

64) F. Körner, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008, 173.

65) O. Leaman, *Controversies in contemporary Islam*, London/New York 2014, 155.

66) T. George, *Is the father of Jesus the God of Muhammad?* Grand Rapids 2002.

67) M. Volf, *Do we worship the same God?* Grand Rapids 2012.

68) Exemplarisch T. George (s. Anm. 66), 129 f. Für George ist der Vater Jesu der Gott Allahs, weil es nur einen Gott gibt. Zugleich ist er nicht der Gott Allahs, weil im Lichte der Trinität (»trinity matters«) Christen durch Jesus der Blick ins väterliche Herz gewährt wird (unter Zitation Luthers, 133).

69) M. Volf, *Allah. A Christian Response*, New York 2011, etwa das Kapitel »The same God. Without the Trinity?«, 143 f.

70) Exemplarisch Leaman (s. Anm. 65), 157: »We may accept that there is just one God, but if we disagree about the ways he is described, what does it mean to say he is the same person?«; ähnlich G. McDermott, *A Trinitarian Theology of Religions. An Evangelical Approach*, Oxford 2006 (z. T. in expliziter Auseinandersetzung mit Volf).

71) Nicht behandelt wird z. B. ein Vergleich der Prophetenämter von Muhammad und Jesus. Vgl. hierzu F. Peters, *Jesus and Muhammad: parallel tracks,*

Gott ausgesagt haben: »Gegeben hat Er mir die Schrift und mich bestimmt zum Propheten« (Sure 19,30). Der Koran reiht ihn ein: Noah-Abraham-Mose-Jesus (Sure 42,13); daneben kennt Muhammad (vermutlich aus dem Judentum) auch große Prophetenreihen (wie Sure 4,163 f.: Noah-Abraham-Ismael-Isaak-Jakob-Jesus-Ijob-Jona-Aaron-Salomo-David-Mose). Umstritten ist bisweilen, ob mit derselben Nennung der Prophetennamen in Bibel und Koran auch univoke Inhalte einhergehen.<sup>72</sup> Umstritten ist noch grundlegender, ob die jüdisch-christliche Einbettung der Prophetenämter nicht überhaupt eine nachträgliche Einzeichnung darstellt.<sup>73</sup> Weniger umstritten, aber breit diskutiert wird der Stellenwert der seit Samuel Zwemer vertretenen These, im Islam sei Jesus »nur« Prophet gewesen.<sup>74</sup> Interessant ist, dass zur Widerlegung der These auch Calvin und das christliche Prophetenverständnis herangezogen werden.<sup>75</sup>

Exemplarisch soll aus der eingesehenen Literatur jener Mehrwert des islamischen Prophetenamts Jesu an fünf Autoren umrissen werden. Während Bauschke Jesus als »Prophet« im Zusammenhang der koranischen Würdetitel »Gerechter« bzw. »Rechtschaffener« sowie »Gesandter« interpretiert, führt Lawrence die Bedeutung Jesu als »Diener Gottes«, »Freund Gottes« an; bei Ghasem Kakaie<sup>76</sup> begegnet die Interpretation der spezifischen Koranverse, in denen Jesus als »Wort von Gott« (Sure 3,39) bzw. »Wort von ihm« (3,45) oder als »sein Wort« bzw. »sein Geist« (4,171) bezeichnet wird. Unter Einbeziehung der Hadith-Literatur sowie des Sufismus wird sowohl bei Lawrence als auch bei Schumann die eschatologische Bedeutung Jesu hervorgehoben, wie sie in Strängen der sunnitischen, aber auch shi'itischen Tradition entwickelt wurde,<sup>77</sup> sowie die bereits erwähnte Ansicht von Jesus als »Siegel der Heiligkeit« (Ibn 'Arabī). Ein anderer Strang der Literatur – und hier sei exemplarisch Robert Shedinger<sup>78</sup> genannt – reiht das prophetische Wirken Jesu im Koran in das der kleinen Propheten der Hebräischen Bibel ein (die großen Schriftpropheten Jesaja und Jeremia werden

parallel lives, New York 2011; W. Phipps, *Muhammad and Jesus: A comparison of the prophets and their teachings*, London 1996.

72) Am Beispiel der Bedeutung von Hiob und Bibel und Koran wird dies entschieden bestritten. Vgl. Leaman (s. Anm. 65), 153: »Are the prophets in the Q the same as those in the bible?« Während der biblische Hiob laut über sein Leiden klagt, fügt sich der koranische Hiob in sein Schicksal ein und nimmt das Leiden als gerecht an. »He only worries that it will lead to a weakening of his relationship with God.« (154)

73) Aus Perspektive der historischen Muhammad-Forschung heißt es: »Only after Muhammad's death and the prolonged delay of the Hour did his followers shed these early ideas: ... Arab ethnicity, Muhammad's unique prophecy, and a sacred geography.« (Shoemaker [s. Anm. 45], 277).

74) Vgl. S. Zwemer, *The Moslem Christ* (s. Anm. 1), 182. Im Kontext der Missionskonferenz von Edinburgh entstanden, will das Buch Muslime zum Christentum bekehren: »Moslems who know Jesus as a mere prophet will for this very reason welcome a larger knowledge of His character, and be let from the Koran caricature to the Gospel portrait.«

75) Etwa bei Lawrence (s. Anm. 26), zu Calvin: 111–113. Nach Inst. II, 15 weist das prophetische Amt bekanntlich über das bloße Lehramt und die Verkündigung hinaus.

76) G. Kakaie, *The dialogue between Islam and Christianity as viewed by Ibn 'Arabī and Eckhart in: Studies in Interreligious Dialogue* 14/2, 2004, 177–201.

77) Vgl. Lawrence (s. Anm. 26), 150–155, er verweist auf die Ambivalenz der eschatologischen Rolle Jesu im Islam. Während in manchen Hadithen sowie der Sufi-Tradition ihm diese Rolle zugeacht ist (»Jesus who is alive in heaven will descent to the earth and will lead Islam to its final victory«, 152), wird diese Vorstellung von vielen Muslimen nicht geteilt, weil es kaum Anhaltspunkte im Koran gibt. Die shi'itische Tradition erwartet nicht Jesus als Messias, sondern Mahdi, den 12. und letzten Imam – »(he) will come back as the awaited Messiah.« (154) Im sunnitischen Islam wird u. a. die These vertreten, dass es grundsätzlich unnötig sei, an einen eschatologischen Propheten zu glauben; der Glaube an die Rückkehr Jesu mache Muslime passiv.

78) R. Shedinger, *Was Jesus a Muslim? Questioning Categories in the Study of Religion*, Minneapolis 2009, nachfolgendes Zitat: 133.

bekanntlich im Koran nicht zitiert). Jesus ist hier Anwalt sozialer Gerechtigkeit und gesellschaftlicher Veränderung (»prophet of social justice and fundamental societal transformation«), allerdings auch im koranischen Kontext weniger erfolgreich als Muhammad, was in der islamischen Literatur immer wieder zum Gegenstand antichristlicher Polemik wird.<sup>79</sup>

Der Würdetitel »Gerechter« bzw. »Rechtschaffender«<sup>80</sup> erweist Jesus nach Sure 19 als Vorbild für die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (und damit in der koranischen Interpretation in seiner Gotteshingabe als vorbildlicher Jude und Muslim zugleich). Mit dem Titel »Gesandter«<sup>81</sup> ist Jesus nicht nur ein Mahner, Warner und beständig an die Botschaft von der Einheit Gottes Erinnernder. Wie vor ihm schon Mose ist er erstens »zu besonderen Zeichenhandlungen befähigt«. Zweitens bringt er wie andere Gesandte vor ihm »eine Offenbarungsschrift mit« (vgl. Sure 35,25). Drittens wird Jesus in allen muslimischen Schulen »Sündlosigkeit« zugeschrieben, aber die systematisch-theologische Verbindung von Sünde und Tod<sup>82</sup> merkwürdig ausgespart. Viertens schließlich wird ihm in Verbindung mit seinem Prophetenamt Heiligkeit zugeschrieben. Die zitierte Wendung (»Siegel der Heiligkeit«) wird aber verschieden gedeutet: Während die einen hierin eine Quelle des vollkommenen Wissens von Gott erkennen, die über das Prophetenamt hinausreicht,<sup>83</sup> darf nach anderen<sup>84</sup> nicht überinterpretiert werden; für Ibn 'Arabī handelt Jesus ausschließlich »mit der Erlaubnis Gottes«. Er tut Wunder und heilt nur durch das in ihn gelegte »Wort Gottes«, den »Geist Gottes«. Gott ist handelndes Subjekt, wenn Jesus z. B. die Toten belebt. Ibn 'Arabī dialektisch: »Er und nicht er«.

## VII Islamische Christologie im Themen- und Problemfeld der Soteriologie

Erneut durchziehen Schlüsselfragen die eingesehene Literatur, die ihrerseits nur in kleiner Auswahl diskutiert werden können. Fragen, die die historische Leugnung des Kreuzestodes behandeln: Ist Jesus am Kreuz gestorben oder nicht?<sup>85</sup> Wenn nein, ist er »aufgehoben« worden<sup>86</sup> oder lebte er weiter?<sup>87</sup> Fragen, die die Mehrheitsmeinung der »Aufhebung« teilen, sie aber in Verbindung mit einer

Soteriologie bringen, exemplarisch: Wäre Jesus Jesus, wenn er nicht gekreuzigt wurde? Ist Auferstehung dasselbe wie Aufhebung?<sup>88</sup> Fragen, die eine Verbindung zwischen Prophetenamt und Soteriologie herstellen; etwa: »Is teaching saving?«<sup>89</sup>; und schließlich: Gibt es eine eigenständige islamische Christologie?<sup>90</sup>

Die sogenannte Kreuzigungssure 4,157-158 hat eine riesige Auslegungsgeschichte,<sup>91</sup> deren Tradition indessen nur selten hinterfragt wird.<sup>92</sup> Aus den diskutierten Modellen (Substitutions-, Dokerismus-, Mysteriumstheorie) mitsamt den disparaten Interpretationsvarianten (Verwechslung, Illumination, Kreuzigung als undurchschaubares Mysterium) sind bestimmte Ausformungen der Dokerismustheorie von Interesse, nicht nur, weil sie – wie David Singh<sup>93</sup> herausarbeitet – die Bedeutung der sufischen Christologie bei al-Ghazālī und Ibn 'Arabī unterstreicht, sondern weil sich hier exemplarisch bei Mahmoud Ayoub eine eigenständige islamische Christologie andeutet. Nach Ayoub ist der zentrale Vers nicht historisch, sondern theologisch zu verstehen. »The words, »they did not kill him, nor did they crucify him«, go far deeper than the events of ephemeral human history; they penetrate the heart and conscience of human beings. The claim of humanity (here exemplified in the Jewish society of Christ's earthly existence) to have this power against God can only be an illusion. »They did not slay him [...] but it seems so to them.« They only imagined doing so.«<sup>94</sup>

Ayoub gibt der Illuminationstheorie eine stellvertretende Deutung, der in der Literatur eine soteriologische Dimension zuerkannt wird (»general redemptive role«<sup>95</sup>). In seinem Überblick rückt Bijlefeld andere muslimische Interpreten (u. a. Al-Nowaihi, Ali Merad) in einen ähnlichen Zusammenhang. Ausgelegt werde je die »special humanity of Jesus and his uniqueness.«<sup>96</sup> Hierin liege die eigenständige islamische Christologie begründet, die nicht auf den Verirrungen früher christlicher Häresien beruhe. Vielmehr entfalte sie sich zunächst von der Geburt Jesu her, der Annahme, dass Gottes Wort und Geist auf Jesus »übertragen« wird;<sup>97</sup> dann in seinem Glaubensgehorsam, seinem theozentrischen Verweis auf Gott, den Barmherzigen. Kennzeichen solcher Christologie (und entsprechende *tertia comparationis*) sind daher: ein voluntaristisches Gottesbild (*Jesu Gottesbeziehung durch Hingabe und Gehor-*

79) Vgl. exemplarisch S. Akhtar, *The final Imperative. An Islamic Theology of liberation*, London 1991, z. B. 109: »History gives us no example of a more honest statesman than Muhammad, this prophet-politician from Mecca.«

80) Vgl. Bauschke (s. Anm. 10), 44-45.

81) Vgl. Bauschke (s. Anm. 10), 46-49; nachfolgende Zitate: 49.

82) Bauschke sieht zwar eine interessante Parallele zwischen der Lehrentwicklung in den großen muslimischen Schulen mit denen der Alten Kirche hinsichtlich der Dogmatisierung der Sündlosigkeit Jesu; allerdings bleibt seine Untersuchung bei der eher äquivoken Wortverwendung (»Sündlosigkeit«) stehen. Wo vordergründig die größte Übereinstimmung zwischen muslimischer und christlicher Jesus-Deutung angenommen wird, dürfte hintergründig ein großer Unterschied liegen: die Rede von der Sündlosigkeit Jesu und seiner Menschlichkeit. Vgl. gerafft zum Proportionalitätsgedanken im Anschluss an das Chalcedonense Wüstenberg, *Christologie* (s. Anm. 15), 80-81.

83) Exemplarisch Lawrence (s. Anm. 26), 173.

84) Im Folgenden Schimmel (s. Anm. 13), 133.

85) Nach den meisten klassisch-muslimischen Kommentaren starb Jesus nicht am Kreuz. Jüngere Auslegungen interpretieren anders, z. T. in Verbindung mit seiner Wiederkehr. Exemplarisch G. Reynolds, »The Muslim Jesus: Dead or alive?« *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72/2, 2009, 237-258. »The Qur'an rather accepts that Jesus died, and indeed alludes to his role as a witness against his murderers in the apocalypse.« (258)

86) In der Literatur wird u. a. darauf hingewiesen, dass auch der Islam den »erhöhten Christus« kenne, »der in den Himmel aufgenommen ist und in Herrlichkeit wiederkehren wird, aber nicht um zu richten, sondern um dem Islam durch Kampf zur universalen Herrschaft zu verhelfen.« H. Busse, »Jesu Errettung

vom Kreuz in der islamischen Koranexegese von Sure 4:157«, *Oriens* 36 (2001), 160-195, hier: 190.

87) Vgl. etwa Azis Chaudhary, *Jesus among the lost sheep*, Islam International Publications 1992; A. Ghulām, *Jesus in India: Jesus' deliverance from the cross & journey to India*, Islam International Publications 2015.

88) Vgl. zum grundlegenden Unterschied J. van Ess, »Vision and Ascension: Sūrat Al-Najm and Its Relationship with Muḥammad's Mi'rāḡ« *Journal of Qur'anic Studies* 1/1, 1999, 47-62.

89) Vgl. etwa K. J. Largan, *Jesus' Prophethood and Islam: Insights from the Risale*, in: *Nur dialog: A journal of theology* 53/3, 2014, 203-212, hier: 205 f.

90) Bijlefeld (s. Anm. 6), 208.

91) Vgl. die Forschungsgeschichte bei Busse (s. Anm. 86), 160-195; einen knappen systematischen Abriss bietet etwa M. Bauschke, *Jesus, Stein des Anstoßes: Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, Köln 2000, 163-172.

92) Exemplarisch M. Wittingham, *How could so many Christians be wrong? The role of Tawatur (recurrent Transmission of Reports) in understanding Muslim views of the Crucifixion*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 19/2, 2008, 167-178. Wittingham bezweifelt die Verlässlichkeit der Tradition (»its role is secondary to that of the qur'anic text itself«, 167).

93) Singh (s. Anm. 54), 260: »Few have attempted to engage with the strong Mystical traditions in Islam representing what may be called as the alternative theological structure.«

94) Ayoub (s. Anm. 47), 192.

95) Bijlefeld (s. Anm. 6), 211.

96) Bijlefeld (s. Anm. 6), 208.

97) Bijlefeld (s. Anm. 6), 208: »Jesus being »His Word« which is conveyed unto man and a »spirit of Him, Sura 4:171.«

sam bestimmt)<sup>98</sup>, eine Repräsentationschristologie (*Jesus als Zeichen von Gottes Barmherzigkeit*)<sup>99</sup>, eine Soteriologie, verbunden mit einem relationalen Gottesbild<sup>100</sup> (*Wiederherstellung von Beziehung zwischen Gott und Mensch als Entfernung des trennenden Schleiers*)<sup>101</sup>.

### VIII Schlussbetrachtung

Eine Schneise durch die Interpretationsvielfalt Jesu im Islam zu schlagen, erweist sich im Rückblick als Herausforderung, der wir in systematisch-theologischer Perspektive in einem Doppelschritt begegnen: der Nachzeichnung der Erscheinungsformen des Jesus-Bildes (in Koran und »Muslim Gospel«) und ihrer Erörterung im christologischen Bezugsrahmen. Die äußerst plurale Diskussionslage am Schluss schematisch zwingen zu wollen, würde dem facettenreichen Literaturbefund nicht gerecht werden. Allenfalls dürfte es geboten sein, Konturen der vielfältigen Jesus-Betrachtung voneinander abzuheben und aufeinander zu beziehen. Das hermeneutische Gefälle der koranischen Jesus-Botschaft hebt sich als eine Kontur in der Literatur ab. Der muslimische Jesus will von der Geburt her (als Sohn der Maria) verstanden werden (und nicht von der Passion). Eine andere Kontur ist auf diese bezogen, aber von ihr abzuheben, nämlich die Interpretation dieses Geschehens: Im Gegensatz zum klassischen Islam sind im mystischen Zweig Assoziations- und Fragezusammenhänge zur Inkarnation erkennbar, ohne dass diese aber im Sufismus bestätigt wurden – es bleibt beim:

98) Vgl. etwa Leirvik (s. Anm. 5), 238: »Cross can be accepted to Muslims as the ultimate expression of Christ's obedience to God«.

99) Prominent in der Geburtsgeschichte: Jesus werde »zu einem Zeichen für die Menschen« und »zu einer Barmherzigkeit« (Sure 19, 21). Singh (s. Anm. 54), 253, merkt knapp an: »The notion of mercy (rahma) is as important to Islam as love (agape) is to Christianity.«

100) Anders als im klassischen Islam, der keine Aussagen zum inneren Wesen Gottes als eines lebendigen Beziehungsgeschehens treffen kann (s. o. zur Trinität), nimmt Singh (s. Anm. 54), 239, unter Bezugnahme auf al-Ghazālī und Ibn 'Arabī eine »complex unity of God« an, »locating the experience of relationship and its demands in the very heart of God.«

101) Exemplarisch hebt Leirvik (s. Anm. 5) hervor, dass im mystischen Islam und besonders bei Ibn 'Arabī das Außergewöhnliche in Jesus nicht in der Aufzählung moralischer Qualitäten bestehe, sondern in der besonderen Beziehung zwischen Gott und Mensch, letzter Wirklichkeit und geschaffenen Wort (»in the [...] particular relationship with God and man, [...] ultimate reality and the created world.«, 97) Schumann (s. Anm. 43) unterstreicht ergänzend, es sei Jesu Aufgabe »als Wort und Geist«, den »trennenden Schleier« zwischen Gott und Mensch »zu entfernen«, womit er »lebendig« macht und die »Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf« wiederherstellt (vgl. 83).

»Er und nicht er« (Ibn 'Arabī). Eine andere Diskussionslinie konturiert die Voraussetzungen dieser Interpretation im Gottesgedanken. Ist Jesu als »Geist von Gott« bzw. »Wort von ihm« im Rahmen eines im Wesen Gottes liegenden inneren Beziehungsgeschehens zu begreifen? Oder gilt: »Superior and inferior beings simply do not unite as this would imply change in God and affect his unity.«<sup>102</sup> Sufische und klassisch-islamische Theologie heben sich konturenreich ab; entsprechend auch die Interpretationen von Jesus als dem »Siegel der Heiligkeit« (christozentrisch im Sinne der personalen Vertretung der Heiligkeit Gottes; theozentrisch als Verweis auf Gott, den allein Heiligen). Ähnliches gilt beim Thema Leiden und Tod. Klassisch islamisch: »God is one who is absolutely powerful and merciful, thus, his servants (prophets and messengers), cannot conceivably be subjected to unreasonable suffering and certainly not to death.«<sup>103</sup> Im mystischen Islam dagegen die Öffnung zum Dialog, die wir ans Ende stellen: »The Cross can stay as the ultimate evidence of the divine compassion and mercy. To suggest God cannot suffer would limit God and his power who exercises his limitless compassion and mercy ›inside‹ his being before he shares it with beings ›outside‹ his being. Nothing would ennoble the godliness of this God and nothing would endear him to his creation more than his willingness to suffer for them.«<sup>104</sup>

### Abstract

The contribution pursues the intention to trace a path through the variety of interpretations of Jesus in Islam, while neither schematically forcing the multi-faceted literature findings, nor discussing the plural situation without any systematic frame of reference. In a double step, we, first, trace the manifestations of the image of Jesus (in Qur'an and »Muslim Gospel«) and, second, discuss the findings in a Christological frame of reference. In doing so, contours of the multifaceted Jesus interpretations are taken apart from each other and related to each other. The hermeneutical slope of the Qur'anic message of Jesus rises, for example, as one contour in the literature. The Muslim Jesus wants to be understood by birth (as a son of Mary) (and not by his Passion). Another contour is related to this, but to stand out from it, namely the interpretation of this event: in contrast to classical Islam are in the mystical branch associations to incarnation recognizable.

102) Singh (s. Anm. 54), 248; hier: Wiedergabe der klassisch-islamischen Position.

103) Singh (s. Anm. 54), 248; Wiedergabe der klassisch-islamischen Position.

104) Singh (s. Anm. 54), 254.