

verweilen, so dass nicht nur ihre Körper, sondern auch ihre Kleider unversehrt blieben, so dass sie nur, weil sie ohne zu verwasen für so viele Jahren verbleiben, von diesen unwissenden und barbarischen Völkern verehrt werden. Diese werden dann, was ihre Kleidung angeht, für Römer angesehen. Als ein gewisser Mann, von Gier angeregt, einen entkleiden wollte, wie erzählt wird, verdorrten seine Arme, und seine Strafe hat die Übrigen so erschrocken, dass niemand es wagt, sie weiter anzurühren. Nur die Zukunft wird lehren, mit welchem Sinn die göttliche Vorsehung sie für so lange bewahrt. Vielleicht, weil es nicht anders sein kann als dass diese Christen sind, werden diese Stämme irgendwann durch ihre Predigten bekehrt.“<sup>14</sup> Auch hier wird ein Ort am Ende der Welt beschrieben.

In jedem Fall aber haben wir es hier nicht mit unzusammenhängenden, losen und willkürlich zusammen getragenen Erzählgütern zu tun, sie passen nämlich zueinander und erzählen synergetisch von einander – nicht nur in der Mathematik ist das Ganze mehr als die Summe seiner Teile.

Hier konnten nur einige der vielen Themen in Sure 18 *al-kaḥf* „die Höhle“ behandelt werden. Deutlich ist nur, dass sie keinen islamischen Inhalt im eigentlichen Sinn bieten. Da sie eine über zweitausendjährige Intertextualität voraussetzen, gleichgültig wie oder von wo der Erzählstoff in den Koran gelangte, können sie kaum – wer's glaubt, wird selig – die Offenbarung eines Engels an einen analphabetischen Propheten in der arabischen Wüste sein.

\*\*\*

<sup>14</sup> Historia Langobardorum I.4, vom Verfasser übertragen. Ursprünglicher Text: In extremis circium versus Germaniae finibus, in ipso Oceani litore, antrum sub eminenti rupe conspicitur, ubi septem viri, incertum ex quo tempore, longo sopiti sopore quiescunt, ita inlaesis non solum corporibus, sed etiam vestimentis, ut ex hoc ipso, quod sine ulla per tot annorum curricula corruptione perdurant, apud indociles easdem et barbaras nationes veneratione habeantur. Hi denique, quantum ad habitum spectat, Romani esse cernuntur. E quibus dum unum quidam cupiditate stimulatus vellet exuere, mox eius, ut dicitur, brachia aruerunt, poenaeque sua ceteros perterruit, ne quis eos ulterius contingere auderet. Videris, ad quod eos profectum per tot tempora providentia divina conservet. Fortasse horum quandoque, quia non aliter nisi Christiani esse putantur, gentes illae praedicatione salvandae sunt.

Inârah, Institut zur Erforschung der frühen Islamgeschichte und des Koran, hat einen achten Sammelband mit unterschiedlichen Beiträgen von Islamwissenschaftlern aus aller Welt veröffentlicht. Sie kreisen um zwei Problembereiche: I. Zur Vor- und Frühgeschichte des Islam, II. Zum Koran und seiner Sprache.

Ihre gemeinsame Leitlinie ist die Verpflichtung, sich ausschließlich auf nachprüfbar zeitgenössische Quellen und eine kritische Analyse des Koran zu stützen. Der Band (900 Seiten) hat den Titel „**Die Entstehung einer Weltreligion IV. Mohammed – Geschichte oder Mythos?**“ und ist erschienen im Verlag Hans Schiler, Berlin.

Statt einer Rezension soll im Folgenden als Exempel einer der Beiträge (S. 71-97), stark gekürzt und ohne Fußnoten, vorgestellt werden.

Karl-Heinz Ohlig

## Zum Einfluss des Judentums auf Koran und Islam – Einige Beobachtungen und Fragen

### 1. Vorbemerkung

...

Die Fragen betreffen zum einen (1) die Umschreibung des Begriffs Judentum, der genauer gefasst werden müsste; auf diesem Hintergrund ergibt sich dann (2) die Möglichkeit, dass in vielen Fällen allgemeiner von einem semitischen Christentum und seinem Einfluss auf den Koran zu sprechen wäre. Zum Dritten (3) ist der Frage nachzugehen, wie weit zur Zeit der Entstehung des Koran noch lebendige judenchristliche Gemeinden oder Bewegungen nachgewiesen werden können oder ob aufzeigbare judenchristliche Einflüsse nicht vor allem auf judenchristliche Literatur zurückzuführen sind.

### 2. Judentum – eine vielschichtige Größe – Aramäisches und hellenisiertes Judentum im frühen Christentum

An dieser Stelle müssen die christlichen Anfänge dessen, was Judentum

war, reflektiert werden. Deswegen ist ein kleiner Rückgriff in diese Vergangenheit erforderlich.

Das Christentum insgesamt, in all seinen Spielarten, basiert auf dem Judenchristentum. Jesus war Jude und hat in seinem jüdischen Umfeld gewirkt. Seine Jünger zu Lebzeiten und nach seinem Tod waren Juden, die sich zunächst auch weiterhin als solche fühlten, in den Tempel gingen und an Synagogengottesdiensten teilnahmen. Bald aber nach dem Tod Jesu ergab sich wegen der normativen Bedeutung Jesu für die Jüngerkreise ein Bruch mit ihrer Herkunftsreligion, und das Bewusstsein setzte sich durch, dass ihre Gruppen eine neue Richtung, nicht bloß eine Reformvariante des Judentums bildeten; die Trennung vom Judentum und das Empfinden der Zugehörigkeit zu einer neuen religiösen Bewegung, bald: der „Kirche“, setzte sich immer mehr durch.

Palästina gehörte damals zum Römischen Reich, dessen Kulturen und Religionen trotz aller regionalen und lokalen Besonderheiten hellenistisch geprägt waren. In Judäa und Umgebung war diese Prägung aber nicht so stark wie jenseits dieser „Grenzen“. Begünstigt von den Möglichkeiten, die das Römische Reich bot, hatten zahlreiche Juden in den Städten rund um das Mittelmeer eine neue Heimat gefunden und sich in Synagogengemeinden organisiert. Besonders stark war der jüdische Bevölkerungsteil – schon aus älteren Traditionen – in Ägypten, vor allem in Unterägypten und seiner bedeutendsten Stadt Alexandria, wo auch die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel, die Septuaginta (LXX), geschaffen wurde. Diese sogenannten Diasporajuden blieben den Überzeugungen und Bräuchen ihrer ererbten Jahwereligion verpflichtet, sprachen zu Hause weitgehend noch aramäisch, im Geschäftsleben und im täglichen Umgang übernahmen sie zugleich die griechische Sprache und auch viele Vorstellungen aus der hellenistischen Kultur.

Das Christentum verbreitete sich nach dem Tod Jesu relativ schnell, wenn auch zunächst vor allem – nicht ausschließlich – in der einfachen Bevölkerung. Dies geschah in zwei „Richtungen“: zum einen schlossen sich kleinere Gruppen von Juden in Palästina der neuen Bewegung an. Sie konnten, wie Jesus selbst und seine

ersten Jüngerkreise, weithin in ihrer jüdischen und aramäischen Tradition verbleiben. Neu war „nur“, dass sie Jesus als ihren religiösen Orientierungspunkt annahmen (er ist der Messias, der die Zeitenwende herbeiführt, der von Gott Gesandte, der große Prophet u.ä.), was dann für die nicht mehr alleinige Geltung der Thora Folgen hatte. Daneben aber konnten sie ihre ererbten jüdischen Traditionen weiter praktizieren, z.B. die Beschneidung, die Reinheitsgesetze, die Speisetabus usw. Die in der Apostelgeschichte (Apg) des unter dem Namen Lukas überlieferten „Geschichtswerks“, wenn auch mit legendarischen Zügen, vorgestellte Urgemeinde in Jerusalem mag hier als Modell dienen (Apostelgeschichte, Kapitel 1-5).

### 1.1 Das hellenisierte Diasporajudenchristentum

Aber schon in den ersten Jahren nach dem Tod Jesu schlossen sich auch Diasporajuden der neuen Bewegung an. Zu den ersten Gruppen gehörten wohl Diasporajuden, die sich damals in Jerusalem und Judäa aufhielten. Reminiszenzen finden sich bei Lukas in der Apostelgeschichte, weil die Diasporajudenchristen in Jerusalem bald in Konflikt mit den einheimischen Judenchristen gerieten:

„In diesen Tagen, als die Zahl der Jünger zunahm, begannen die Hellenisten (= griechisch sprechende Diasporajudenchristen) gegen die Hebräer (= aramäisch sprechende einheimische Judenchristen) zu murren, weil ihre Witwen bei der täglichen Versorgung übersehen wurden“ (Apg 6,1). Laut Apostelgeschichte führte dies zu einer gewissen organisatorischen Verselbständigung der griechisch sprechenden Judenchristen (Apg 6,2-6), wobei Stephanus eine Art Sprecherrolle zukam, die mit seiner Steinigung endete.

Nur wenige Jahre später begann aus den Kreisen der (auch) griechisch sprechenden Diasporajudenchristen eine engagierte Mission, die von Anfang an über die jüdischen Siedlungsgebiete in Palästina ausgriff. Ihr Horizont war nicht mehr auf Judäa und Samaria beschränkt, sondern richtete sich auf die ganze (damals bekannte) Welt, also das Römische Reich. Eine Reihe von Namen der Missionare („Apostel“) sind noch überliefert, der wichtigste unter ihnen wurde Paulus.

Diese Mission in den Städten rund um das Mittelmeer nahm ihren Ausgang vor allem in den jeweiligen Synagogengemeinden in der Diaspora und richtete sich zunächst an die dortigen Juden und Proselyten. Im Umfeld dieser Gemeinden gab es auch nicht wenige „gottesfürchtige Griechen“ (Apg 17,4), also Männer und Frauen aus dem „Heidentum“, die von der jüdischen Religion und vor allem ihrem Monotheismus angezogen waren, aber das Judewerden, somit die Beschneidung, also die Pflicht zur Übernahme der Thora und weiterer jüdischer Gebräuche, scheuten. Aus diesen Kreisen stießen wohl die ersten „Heiden“ zum Christentum, und im Fortgang der Mission wurden diese mehr und mehr zu den Adressaten der Missionierung. Dies zeigt sich eindeutig z.B. bei Paulus, der sich zu den Heiden gesandt sah. Dieser neue Schritt – die Bildung einer Kirche aus Juden und Heiden – brachte Auseinandersetzungen mit sich. Die Heidenmission konnte nur erfolgreich sein, wenn die Taufe auf den Namen Jesu nicht die Beschneidung, also das vorherige Judewerden und die Übernahme der Vorschriften des Gesetzes, voraussetzte. Nachdem das sogenannte Apostelkonzil prinzipiell das Christwerden ohne Beschneidung gebilligt hatte, konnte Paulus, ebenso die übrigen Missionare, einen Glauben unter Heiden verkünden, der die „Freiheit vom Gesetz“ mit sich brachte. In vielen Städten rund um das Mittelmeer wurden bald christliche Gemeinschaften gegründet. Diese Entwicklung verlief erstaunlich schnell und führte auch in Rom selbst zu Anfängen einer Christianisierung. Dies wird auch deutlich z.B. in seinem letzten Brief, den Paulus an die Christen in Rom (Römerbrief 1, 7) geschrieben hat, mit dem er sich der dortigen „Gemeinde“ vorstellen wollte, da er als Gefangener nach Rom verbracht werden sollte. Diese Gemeinde ist also nicht von Paulus gegründet, es gab sie schon länger, denn er schreibt, dass er sich schon oft vorgenommen habe, zu ihnen zu kommen. Und es handelte sich hauptsächlich um Heidenchristen: „denn wie bei allen Heiden soll mir meine Arbeit auch bei euch Frucht bringen“ (Röm 1,13).

Diese Beobachtung darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese frühen Christen erst kleine Gruppen bildeten

und vorwiegend wohl auf die Unterschicht und untere Mittelschicht beschränkt waren. Erst seit der Mitte des 2. Jahrhunderts scheinen auch Gebildete und Menschen aus der Oberschicht zum Christentum gestoßen zu sein. Um diese Zeit auch wurde in den Gemeinden das heidenchristliche Element prioritär und dominant. Ein lebendiges Judenchristentum trat zurück und bestimmte nicht mehr die theologischen Diskussionen oder die gemeindlichen Aktivitäten.

In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts waren die Zahlen der Christen wohl so weit angewachsen, dass sie die Aufmerksamkeit staatlicher Stellen erregten und verfolgt wurden. Aber noch zur Zeit Konstantins waren die Christen eine relativ kleine Minderheit im Römischen Reich. Dennoch blieben judenchristliche Denkweisen – in hellenistischer Interpretation oder Brechung – wirkmächtig. Das geschah aber vor allem durch die normative Geltung neutestamentlicher Schriften, wenn auch der Abschluss der Kanonbildung bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts dauerte. Die neutestamentlichen Schriften nun – viele von ihnen im westsyrischen Raum entstanden – sind von Judenchristen verfasst, die oft schon in Gemeinden mit heidenchristlichen Anteilen beheimatet waren und in griechischer Sprache schrieben. Alle Autoren und Redaktoren der später im Neuen Testament versammelten Schriften gehörten zu den griechisch sprechenden Diasporajudenchristen. Der früheste Autor ist Paulus, der seine insgesamt sieben (echten) Briefe zwischen dem Jahr 49 (der Erste Thessalonicherbrief) und rund 55-57 (Römerbrief) verfasst hat. Die synoptischen Evangelien sind zwischen 70 und rund 90 geschrieben worden, die anderen Schriften meist danach bis in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts. Dass sie alle Judenchristen waren, lässt sich an verschiedenen Faktoren erkennen, von der Kenntnis des Alten Testaments, der Benutzung der Septuaginta bis hin zu einem grundsätzlich geschichtsorientierten Denken, das Gott als den in der Geschichte Handelnden und Jesus in seiner heilsgeschichtlichen Rolle umschrieb (das gilt m.E. auch für den Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, „Lukas“, der oft auch, wohl fälschlich, als Heidenchrist beschrieben

wird). Dabei lässt sich aber dennoch ein Prozess immer stärkeren Einbruchs hellenistischen Denkens erkennen; je später die Entstehungszeit einer Schrift, um so stärker finden sich Einflüsse griechischen kosmologischen Denkens, so z.B. in Spätschriften des Neuen Testaments wie im Johannesevangelium oder in den Deuteropaulinen. Hier werden die heilsgeschichtlichen Vorstellungen über Gott und Jesus Christus in unterschiedlicher Form in die Ebene der Seinssphäre transponiert: Gott ist das höchste Sein, Jesus Christus ist Demiurg und von präexistenter Göttlichkeit.

Die Autoren- bzw. Redaktorentätigkeit der hellenistischen Diasporajudenchristen ist ein – oder besser: *der* – zentrale Faktor für die Vermittlung des in seinen Ursprüngen palästinischen oder aramäischen Christentums in die Welt des Hellenismus und damit für eine Rezeption und Inkulturation im Römischen Reich und in den auf dieses folgenden Kulturen. Wenn auch judenchristliches Denken bei den Verfassern der meisten neutestamentlichen Schriften bestimmend bleibt, hat die griechische „Übersetzung“ ihrer Theologie bewirkt, dass das spätere Neue Testament (*auch*, bald *ausschließlich*) hellenistisch gelesen und das Christentum im Hellenismus heimisch werden konnte (unvermeidlich natürlich auch um den Preis seiner Verfremdung).

Die bedeutendste Zäsur für die Theologie brachte für das hellenisierte Christentum der Wandel von einem heilsgeschichtlichen zu einem kosmologischen oder seinshaften Verständnis der Bedeutung Jesu: er ist nicht mehr nur heilsgeschichtlich der eschatologische Mensch, der im Namen Gottes die Zeitenwende einleitet, sondern er ist „physisch“ Sohn Gottes, von präexistenter Göttlichkeit, vorzeitlicher göttlicher Logos. Damit war der Weg zu einer christologischen Zwei-Naturen-Lehre und konsequent zu einer Binitätslehre initiiert.

Daneben aber dauerte auch judenchristliches Denken noch im zweiten Jahrhundert fort, wie manche Schriften, die zur Gruppe der sogenannten Apostolischen Väter gehörten, zeigen können. Jesus erscheint dort noch als Knecht Gottes. Aber im gleichen Jahrhundert schon wurden diese Verstehensmodelle in dem immer dominierender werdenden hellenistischen

Christentum – literarisch bei den Apologeten – zurückgedrängt bzw. wie von selbst hellenistisch gelesen und vereinnahmt.

## 1.2 Das aramäische Judenchristentum

Das Judenchristentum in Judäa und Umgebung sah ganz anders aus. Es scheint so, dass sich auch dort nicht wenige Juden auf den Namen Jesu taufen ließen. Diese Konversion wurde offensichtlich nicht – anders als bei den Diasporajudenchristen – als radikaler Bruch empfunden. Sie blieben zunächst Juden, auch wenn sie sich an Jesus orientierten, sprachen dieselbe aramäische Sprache wie Jesus und ihre jüdischen Zeitgenossen, hielten an Beschneidung und Gesetz fest und lebten weithin ihren ererbten jüdischen Traditionen gemäß.

Vielleicht hat der Bericht der Apostelgeschichte einen historischen Hintergrund. Es wird dort erzählt, dass Paulus gegen Ende seiner Laufbahn nach Jerusalem reiste. Dort wurde er von Jakobus und den Ältesten empfangen und berichtet über die Erfolge seiner Heidenmission.

„Als sie das hörten, priesen sie Gott und sagten zu ihm: Du siehst, Bruder, wie viele Tausende unter den Juden gläubig geworden sind, und sie alle sind Eiferer für das Gesetz. Nun hat man ihnen über dich erzählt, du lehrst alle unter den Heiden lebende Juden, von Mose abzufallen, und forderst sie auf, ihre Kinder nicht beschneiden zu lassen und sich nicht an die Bräuche zu halten.“ Damit diese Judenchristen ihn akzeptieren könnten, indem er seine Treue zum Judentum beweist, sollte er im Tempel das Nasiräatsgelübde praktizieren (Apg 21, 23-26).

Die palästinischen Judenchristen waren also in vollem Umfang Christen, weil sie Jesus nachfolgten und sich zu entsprechenden Gottesdiensten zusammenfanden, aber sie lebten auch in ihren jüdischen Traditionen: „Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und aßen miteinander ...“ (Apg 2,46). Offensichtlich hielten sie an der Beschneidung und jüdischen Bräuchen fest.

Bald folgte auch für sie die Trennung von Judentum und Tempel, dennoch aber scheinen sie deswegen ihre Lebensweise nicht – wie die Diasporajudenchristen –

völlig verändert zu haben. Ähnlich aber wie ihre Brüder in der Diaspora im Römischen Reich wurden sie Träger einer weitgreifenden Mission. Auslöser hierfür war wohl ihre Umsiedlung in den Osten, nach Mesopotamien. Im Gefolge der Kämpfe mit den Römern, die im Jahre 70 n.Chr. mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels endeten, und der neuerlichen Auseinandersetzungen in den Bar-Kochba-Aufständen im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts verließen viele Judenchristen ihre Heimat nach Osten hin.

Auch im Perserreich gab es an nicht wenigen Orten jüdische Synagogengemeinden. Manche von ihnen konnten über lange Jahrhunderte beeindruckende Aktivitäten entfalten, wie z.B. die Schaffung des babylonischen Talmuds, zeitlich ungefähr parallel zu den Anfängen der Koranentstehung. Über ihre Verbreitung gibt es nur sporadische Informationen. Wahrscheinlich nahm die Mission der aus Palästina geflohenen Judenchristen ihren Anfang in diesen jüdischen Gemeinden, mit denen sie nicht nur die Sprache, sondern auch die Schriften, die Beschneidung, das Gesetz und weitere Bräuche gemeinsam hatten. Vor allem hielten sie offensichtlich an ihrer judenchristlichen Theologie fest. Von den Ebioniten wissen wir nicht viel, aber sie sind wohl aramäische Judenchristen gewesen. Jesus war für sie der Messias oder Davidsson, aber – was ihre hellenistischen Gegner richtig sahen – „bloßer Mensch“ (ψιλός άνθρωπος). Um 150 wurden sie „im Westen“ häretisiert. Wenn also vom Einfluss des Judenchristentums auf den späteren Koran und Islam gesprochen wird, kann dies – abgesehen von der Lektüre, Geltung und Bearbeitung neutestamentlicher Schriften – nur in Bezug auf dieses „östliche“ Judenchristentum gemeint sein.

Es ist nicht bekannt, wie weit judenchristliche Gemeinden im Sassanidenreich verbreitet waren, wie zahlreich ihre Mitglieder und ob sie von Anfang an für nichtjüdische Christen offen waren. Da aber das Christentum, das von ihnen begründet wurde, relativ schnell weite Verbreitung in der syro-aramäischen Bevölkerung, später auch bei Persern fand, darf ihre Zahl nicht zu gering veranschlagt werden.

## 2. Ein semitisches oder aramäisches (später: syrisches) Christentum

### 2.1 Grundsätzliche Anmerkungen

Da ich zu diesem Problemfeld schon eine Reihe von Ausführungen publiziert habe, soll auf die Wiedergabe der Details verzichtet werden zu Gunsten einer mehr essayistischen Zusammenfassung.

Wie die baldige Verbreitung des Christentums im Sasanidenreich zeigt, nahmen auch viele nicht-jüdische Semiten (Aramäer, „Syrer“) das Christentum an. Hilfreich waren bei dieser Mission vergleichbare Denkweisen und wiederum die sprachliche und mentalitätsmäßige Nähe der dort lebenden Aramäer zu Juden und Judenchristen. Die genauen Konturen dieses im mesopotamischen Raum entstehenden *semitischen Christentums* sind nur andeutungsweise zu erarbeiten, weil die Quellenlage zu wünschen übrig lässt. Aber vieles spricht dafür, dass es sehr stark von dem missionierenden Judenchristentum geprägt war, möglicherweise auch – vielleicht nur in einzelnen Gruppen – einschließlich der Übernahme der Beschneidung oder jüdischer Speisetabus o.ä.

Jedenfalls trat wohl eine Entwicklung ein, die eine gewisse Parallelität zur Geschichte des Christentums im Römischen Reich hatte: wie dort immer mehr „Heiden“ zu Christen wurden, so dass sie bald die Majorität in den Gemeinden hatten und ihre judenchristlichen Mitglieder nicht nur dominierten, sondern im Verlauf der Zeit in die hellenistische Kirche integrierten, so war auch die Zunahme der Zahlen aramäischer und bald auch persischer Christen sehr stark.

„Archäologische Ausgrabungen, Bauaufnahmen und Arbeiten am Material aus dem Kunsthandel erbrachten eine Vielzahl von Belegen für Christen im Sasanidenreich, angefangen von Kirchenbauten, über Gräber, zu Gegenständen des täglichen Gebrauchs wie Siegel und Keramik ... Es wurde deutlich, dass die Ostkirchen in der Sasanidenzeit eine eigenständige Kirchenarchitektur herausbildeten, Christen auf vielerlei Art bestatteten und ihre Gräber mit Kreuzen kennzeichneten ...“

Diese semitischen Christen trieben auch Mission unter den Persern, durchaus er-

folgreich, wie die Existenz auch iranischsprachiger Gemeinden zeigen kann, wofür auch (kärngliche) Überreste von Übersetzungen christlicher Texte ins Mittelpersische ein Beleg sind. Das aber bedeutet, dass das semitische und persisch inkulturierte Christentum im Sasanidenreich die mögliche zahlenmäßige Dimension eines Judenchristentums, wenn es dieses auch später noch als „separate Gemeinden“ gegeben haben sollte, bei weitem überschritt. Dabei aber ist anzunehmen, dass es auf Grund der mentalen Affinität der Aramäer/Syrer zentrale Motive und Bräuche des Judenchristentums beibehielt.

Es gab in diesem Raum keinen Paulus, der einen scharfen Schnitt des sich bildenden Christentums zu den jüdischen Traditionen und Gebräuchen zog: „...laßt euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auflegen! ... Wenn ihr euch beschneiden laßt, wird Christus euch nichts nützen. Ich erkläre euch noch einmal: Jeder, der sich beschneiden läßt, ist verpflichtet, das ganze Gesetz zu halten. Wenn ihr also durch das Gesetz gerecht werden wollt, dann habt ihr mit Christus nichts mehr zu tun ...“ (Gal 5, 1-4; Einheitsübersetzung). Und im ‚antiochenischen Zwischenfall‘ übt Paulus harte Kritik an Petrus, der sich in Antiochien bei Judenchristen an die jüdischen Speisetabus hielt (Gal 2, 11-21).

Im aramäischen Umfeld war diese Meinung nicht vertreten worden – und als man seine Briefe kennlernte, blieb eine Distanz zu Paulus erkennbar. So konnten jüdische Praktiken sowohl im Judenchristentum wie auch in der aus ihm hervorgegangenen syrischen Kirche weiterleben. Darüber hinaus aber ist zu beachten: Da den aramäischen Christen, ebenso wie den aramäischen Judenchristen, die griechischsprachigen neutestamentlichen Schriften längere Zeit nicht zugänglich waren, haben sie in ihrer Theologie und in ihren Schriften ihre christlichen Aussagen vor allem mit den Mitteln des Alten Testaments – dieses war für sie lange Zeit „die“ Schrift – erläutert. Ein Beispiel mag Theophilus sein, der im Jahr 169 Bischof von Antiochien wurde. In seinem einzigen noch erhaltenen Buch *Ad Autolyicum*, nach 180 geschrieben, finden sich keine Zitate oder Hinweise aus neutestamentlichen Schriften, deren kanonische Geltung da-

mals auch im westsyrischen Bereich, zu dem Antiochien gehörte, durchaus im Entstehen war. Noch nicht einmal – immerhin war Theophilus christlicher Bischof – wird Jesus erwähnt. Nur „verdeckt (wird er) als der genannt, der uns durch sein Evangelium zum rechten Leben und zum Heil führt“. Theophilus übernimmt, recht verworren, Motive der Logoslehre Justins, hält sich aber durchgehend an das Alte Testament, das für ihn „die Schrift“ ist, und vertritt die Einzigkeit Gottes (obwohl er als erster das Wort Trias gebraucht). Im semitischen Christentum war also in seinen Anfängen, und das blieb noch längere Zeit so, „die Schrift“ das Alte Testament. Erst durch die Verbreitung der Evangelienharmonie des Tatian gegen Ende des zweiten Jahrhunderts wurden ihnen neutestamentliche Texte in ihrer aramäischen Sprache zugänglich. Die spätere sukzessive Übersetzung des ganzen Neuen Testaments in der Peschitta, im 4. und wohl noch im frühen 5. Jahrhundert, ermöglichte dann eine umfassende Kenntnis dieser Texte. Dieses Defizit findet sich bei den aramäischsprachigen sowie den späteren syrischen Christen, und der intensive Gebrauch des Alten Testaments ist keineswegs selbst schon ein Hinweis auf den judenchristlichen Charakter eines Schriftstücks.

Grundlegender aber war die „semitische“ Gemeinsamkeit eines vor allem heilsgeschichtlichen Verstehens. Wie die wenigen noch erhaltenen Texte bis zum 5. Jahrhundert zeigen – aber auch der Seitenblick auf die Diskussionen in der westsyrischen antiochenischen Theologie – konnten sie mit der im hellenistischen Raum entfaltenen Theologie nur wenig anfangen. Entweder kannten sie sie gar nicht, oder sie lehnten sie ab.

Ihrer semitischen Denkweise und Mentalität zufolge ist Jesus, der Sohn der Maria, für sie der schon lange verheißene und dann von Gott gesandte Prophet, Messias usf., der sich in seiner Aufgabe bewährt hat (vgl. die antiochenische „Bewährungschristologie“), dem es nachzufolgen gilt und der bei Gericht für uns eintreten wird. Damit war für (judenchristliches und allgemeiner) semitisches Denken die zentrale Funktion Jesu als (wenn man so will) „Heilsbringer“ umschrieben. Für ihre Heilshoffnung brauchten sie nicht, wie die

hellenistischen Christen, einen Vermittler auf der Seinsebene zwischen der Welt des Unendlichen, Gott, und unserer endlichen Verfasstheit. Es gab hier keine (soteriologische) Notwendigkeit für eine Zwei-Naturen-Christologie. Der Glaube an Jesus als den gottgesandten exemplarischen Menschen war zureichende Basis dieses Christentums.

Wie wenig hellenistische christologische Vorstellungen im semitischen Christentum „vor Nizäa“ – im semitischen Raum also vor der Synode von Seleukia-Ktesiphon im Jahre 410 – eine Rolle spielten, mag bei *Aphrahat dem Syrer* (gest. nach 345) anschaulich werden. Er geht auf viele Namen, die Christus gegeben wurden, ein. Dabei argumentiert er vor allem vom Alten Testament her. Bei seinen Ausführungen zum Titel „Sohn Gottes“ wird deutlich, dass er keine Kenntnis von der hellenistischen Interpretation dieses Begriffs hat, also auch nicht von Nizäa. Ganz unbefangen reflektiert er die Bedeutung von „Sohn Gottes“ als christologisches Prädikat. Er referiert aus dem Alten Testament Stellen, in denen Mose, Aaron, Salomo, ja ganz Israel „Sohn Gottes“ genannt werden und resümiert:

„Denn der ehrwürdige Name der Gottheit wurde auch gerechten Menschen beigelegt und denen, die seiner würdig waren. Die Menschen, an denen Gott sein Wohlgefallen hatte, nannte er ‚meine Söhne‘ und ‚meine Freunde‘. ... Auch wir nennen Christus Sohn Gottes ... Wir haben ihn (Jesus) Gott genannt, wie er (Gott) auch Mose mit seinem eigenen Namen bezeichnet hat.“

Jesus war – wie die berühmten Männer der alttestamentlichen Tradition – ein „gerechter Mann“, und dies in besonderem Maß auf Grund seiner Selbsterniedrigung und Demut bis zum Kreuzestod, also wegen seiner besonderen „Bewährung“. In dieser sollen wir ihm nachfolgen: „Also demütigen auch wir uns ... Nichts anderes wird von uns verlangt, als dass wir unsere Tempel schmücken.“ Dann wird uns Jesus einst, beim Gericht, „rühmen, weil wir ihn geehrt haben.“ Das Christentum ist also erschöpfend beschrieben als Nachfolge Jesu und als Bemühen, sich zu bewähren. Diese Auffassung ist meilenweit von dem entfernt, wie ein hellenistischer Christ den

Kern des Christentums beschreiben würde.

Dies gilt auch für das Verständnis des Todes Jesu. Er ist ein Moment der Bewährung, der Selbsterniedrigung Jesu. Von einem Opfertod wie im westlichen Christentum ist nicht die Rede. Dort ist, vor allem in der lateinischen Theologie seit Tertullian, die Vergebung unserer Schuld durch den Opfertod Jesu ganz zentral. Dass dieser Gedanke im semitischen Christentum keine Rolle spielte, kann noch im 6. Jahrhundert die syrisch-christliche Schrift *Die Schatzhöhle* verdeutlichen; sie führt aus: Die Inschrift, die Pilatus am Kreuz anbringen ließ („der König der Juden“) war

„auf griechisch, lateinisch und hebräisch. Und warum schrieb Pilatus kein Wort Syrisch darauf? Deshalb, weil die Syrer keinen Anteil *hatten* am Blut des Messias ...“ Offensichtlich hatten die Syrer mit dem Tod Jesu nichts zu tun. Das ist sicher nicht nur historisch zu verstehen, sondern zeigt auch, dass es für sie nicht so wichtig war, Anteil am Blut Christi zu haben; erlöst sind wir durch die Bewährung Jesu in seinem Leben (*bis zum* [nicht: *durch* den] Tod) und die entsprechende Nachfolge, nicht durch die Satisfaktion des Kreuzesopfers.

Die entsprechenden Aussagen des Koran, die als aus dem Judenchristentum übernommen erscheinen, können also durchaus mit der Herkunft der koranischen Bewegung aus dem aramäisch-syrischen Christentum erklärt werden. Selbst durch die Mission des Judenchristentums entstanden, von vergleichbarer Mentalität geprägt und längere Zeit von der alleinigen Geltung der Hebräischen Bibel und später noch von einer zentralen Rolle dieses Buchs bestimmt, lassen sich die Eigentümlichkeiten im Koran durchaus aus dem syrischen Christentum herleiten, das ja gegenüber judenchristlichen Gruppen bald majoritär wurde. Der unitarische Monotheismus, die (nicht-göttliche) Auffassung Jesu, die starke Verwendung des Alten Testaments waren schon bestimmend für dieses Christentum. Und wahrscheinlich wurden in – wenigstens – einigen Regionen auch judenchristliche Praktiken wie die Beschneidung oder Speisetabus von Christen weiter ausgeübt, als Folge ihrer Anfänge aus dem Judenchristentum, einer

verwandten Mentalität und auch der starken Stellung des Alten Testaments.

Schon im 4. Jahrhundert aber zeichneten sich Anfänge einer Rezeption hellenistisch-christlicher Theologie in der syrischen Kirche ab. Nachweisen lässt sich dies bei Ephräm dem Syrer (um 306-373), der in Nisibis geboren und aufgewachsen ist, dann aber nach Edessa wechselte, das damals zum Römischen Reich gehörte.

„Dort gehörte Nizäa, eine bini- bzw. trinitarische Terminologie und die Auseinandersetzung mit dem Arianismus zu seinen Kontexten. Deswegen finden sich in seinen Schriften und Liedern Anspielungen auf die Inkarnation, den göttlichen Logos und die Binität, ohne dass diese Vorstellungen begrifflich reflektiert würden.“ Einen weiteren und entscheidenden Schritt brachte das schon erwähnte Konzil von Seleukia-Ktesiphon im Jahre 410, das Nizäa anerkannte.

So lässt sich seit dem 5. Jahrhundert eine fortschreitende Hellenisierung aufzeigen, ebenso aber auch die Probleme, die aramäisch-syrische Theologen damit hatten. Deswegen orientierten sie sich zur Bewältigung dieser Spannung an der „antiochenischen Theologie“ des 4. und 5. Jahrhunderts in Westsyrien, die damit in einer noch radikaleren Weise befasst war. Die wichtigste Autorität wurde der differenzierteste Theologe der Antiochener, Theodor von Mopsuestia, daneben aber wurden auch Diodor von Tarsus und Nestorius zu Autoritäten. ...

...

Da der Koran sich polemisch von allen hellenistischen Entwicklungen in der syrischen Kirche abgrenzt, muss angenommen werden, dass die koranische Bewegung aus aramäisch-syrischen christlichen Kontexten hervorgegangen ist, die diese „Neuerungen“ allesamt ablehnten. Kreise von „Altgläubigen“ waren mit der Übernahme hellenistischer Begrifflichkeit nicht einverstanden, lehnten eine Bini- oder (später) Trinitätslehre ab, ebenso die Gottessohnschaft bzw. Göttlichkeit Jesu. Die in den Koran eingeflossene Polemik gegen diese Topoi spiegelt wohl eine solche syrisch-christliche Situation, weniger eine Argumentation judenchristlicher Art.

Wenn sich die koranische Bewegung aus judenchristlichen Gemeinden oder gar aus *einer* judenchristlichen Gemeinde abge-

spalten hätte, wäre erstens keine relevante Begründung dieser Trennung erkennbar, zum anderen wäre schwer vorstellbar, wie ihre Motive und Sprüche eine so weite Verbreitung in verschiedenen Regionen Mesopotamiens finden konnten. Dies lässt sich eher erklären, wenn ihre Wurzeln in einer Unzufriedenheit mit den neuen Tendenzen *im syrischen Christentum* angenommen werden; wahrscheinlich war ein Festhalten von „Altgläubigen“ an ihren tradierten Auffassungen und somit eine Fremdheitserfahrung mit den hellenistischen Tendenzen in der syrischen Großkirche flächenmäßig weiter verbreitet. Dies könnte der „Sitz-im-Leben“ für die in unterschiedlichen Regionen des mesopotamischen Raums entstehende und dann zunehmend sich etablierende koranische Bewegung sein.

Darüber hinaus wäre nicht einfach zu erklären, wieso eine aus judenchristlichen Kontexten entstehende Bewegung nicht nur deren zentrale Anliegen weiterführt, sondern auch in einem doch, wie sich immer mehr herausstellt, recht beeindruckenden Ausmaß auf Gedankengänge und Argumentationen einer Fülle von *spätantiker Literatur* zurückgreift, die in nicht wenigen „Fällen“ von christlichen, aber eben auch nicht-judenchristlichen Autoren stammt (wie z.B. Tertullian oder Laktanz). Ob auch die koranische Rezeption und Bearbeitung z.B. des Alexanderromans, zathustrischer, mandäischer oder manichäischer Motive in einer judenchristlichen Tradition möglich gewesen wäre, ist zumindest nicht wahrscheinlich. Vieles spricht dafür, dass diese Phänomene eher in ins Perserreich inkulturierten syrisch-christlichen Gemeinden beheimatet waren und von der koranischen Bewegung „mitgenommen“ wurden.

## 2.2 Gnostische Strömungen ...

### 3. Judenchristentum zur Zeit der Koranentstehung?

Ob es z.Zt der Koranentstehung noch ein real existierendes Judenchristentum gab, ist fraglich. Eher lässt sich dies für die früheren Jahrhunderte annehmen, weil es dort – von der Großkirche häretisierte – Strömungen gab, die zum einen die Göttlichkeit Jesu ablehnten, einen unitarischen Gott glaubten und zudem jüdische



Bräuche, z.B. die Beschneidung, praktizierten. Verwiesen wird vor allem, neben kleineren Richtungen, auf drei Bewegungen: die Nazoräer, die Kerinthäer und die Ebioniten.

Ihre genaueren Konturen und ihre Theologie sind nicht mehr zu greifen. Unsere „Informationen“ entstammen im Wesentlichen einigen Nebenbemerkungen antihäretischer Schriftsteller, besonders aber einem Werk des Bischofs von Konstantia bzw. Salamis (Zypern), Epiphanius von Salamis (gest. 403). Der in Judäa geborene Sohn jüdischer Eltern verfasste zwischen 374 und 377 das *Panarion* („Hausapotheke“ [gegen das Gift der Häresien]), in dem er achtzig häretische Richtungen beschreibt. Es wurde, neben dem früheren antihäretischen Werk des Irenäus von Lyon (um 180 verfasst), immer wieder abgeschrieben und benutzt.

Leider sind die Angaben zu den einzelnen Häresien recht ungenau und historisch mit Vorbehalt zu lesen. Mit Sicherheit trifft seine Charakterisierung der Ebioniten als Judenchristen zu. Von allen drei Richtungen wird tadelnd angemerkt, dass sie an der Beschneidung und an jüdischen Bräuchen festhalten, was für Epiphanius – trotz seiner Herkunft ein Verfechter der hellenistischen Orthodoxie – schon häretisch ist, durchaus im Sinne des Paulus. Aber ist das zwangsläufig judenchristlich? Denn diese Beobachtungen scheinen auch auf Richtungen des syrischen Christentums zuzutreffen, das ja die scharfe Antithese des Paulus nicht mitgemacht hatte. Von den Kerinthäern sagt Epiphanius, dass sie „einen Unterschied (machen) zwischen ‚Jesus‘ und ‚Christus‘ – Jesus war ein gewöhnlicher Mensch, das von Maria und Joseph gezeugte Kind, während der Christus auf ihn bei der Taufe niederkam und ihn bei der Kreuzigung verließ, ohne zu leiden.“ Auch diese Auffassung muss nicht unbedingt judenchristlich sein, weil diese Interpretation auch eine Variante der gemeinsemitischen Christologie (Jesus ist Mensch und nicht göttlich) sein kann.

Erst recht schwierig zu interpretieren sind die Ausführungen des Epiphanius zu den Nazoräern. Immerhin referiert er, dass früher „alle Christen *Nazoräer* hießen“. Das könnte eine Entsprechung sein zu der syrischen Bezeichnung der semitischen

Christen als *Nāsrāyā* (meist übersetzt mit Nazoräern oder Nazarenern) im Unterschied zu den hellenistischen Christen als *krestianoī* auf der Stele des zarathustri-schen Oberpriesters Kartir. Die mittelpersische Inschrift befindet sich neben einer Reliefabbildung des Kartir in Naqsch-e Radschab (etwa drei Kilometer nördlich von Persepolis) und wird auf die Zeit von 276-293 datiert. Auch im Koran werden Christen *Naṣārā* genannt.

Um 404 n. Chr. schreibt Hieronymus in einem seiner Briefe an Augustinus, dass die Nazoräer an Jesus Christus, seine Geburt durch Maria sowie die Kreuzigung und Auferstehung glaubten, aber gleichzeitig jüdische Regeln befolgten. Hier scheinen Nazoräer eine christliche Sondergruppe zu sein, meist wird an Judenchristen gedacht. So dient der Begriff Nazoräer auch für Epiphanius zur Kennzeichnung einer judenchristlichen Häresie – oder mehr als das: sie sind gar keine (richtige?) Christen, obwohl sie an Jesus glaubten: „Insgesamt gesehen, sind sie aber Juden und nichts anderes“, obwohl sie „den einen Gott verkünden und seinen Knecht Jesus Christus.“ Zu schwer wog für Epiphanius, dass sie die Beschneidung praktizierten; wahrscheinlich könnte man die polemische Schärfe der Aussage, dass die Nazoräer Juden und keine Christen seien, abmildern, indem man sie wenigstens als Judenchristen versteht. Immerhin glaubten sie an Jesus, sind also dann der Sache nach keine Juden mehr.

Doch bleibt auch hier die Frage, ob zwangsläufig von Judenchristentum gesprochen werden muss; die Verkündigung des unitarischen Gottes und Jesu als seines Knechts ist zwar ursprünglich auf das Judenchristentum und ihm nahe stehende Schriften zurückzuführen (vgl. von den sog. Apostolischen Vätern: Martyrium des Polykarp 14,1; Didache 10,2 und Erster Klemensbrief [1 Klem 59,2]). In allen Fällen wird Jesus *pais* (παῖς – sowohl „Kind“, als auch „Sklave, Knecht“) genannt, das aber – im Gegensatz zu dem in der hellenistischen Christologie gebräuchlichen *h̄yós* [tou] *theou* (ὁὸς [τοῦ] θεοῦ/ὁὸς [τοῦ] θεοῦ) nicht als *Kind Gottes*, sondern als *Knecht Gottes* aufzufassen ist. Zu bedenken aber ist die Möglichkeit, dass diese ursprünglich judenchristliche Begrifflichkeit Gemeingut der aramäischen/

syrischen Kirche bzw. der Kreise in ihr, die an einer semitischen Christologie festhalten wollten, geworden war – die allerdings im Koran dennoch abgelehnt wurde: Allah hat keine Kinder. Diese Ablehnung könnte aber auch auf eine innerchristliche Vorgeschichte zurückgehen, die auf Grund der Auseinandersetzungen mit dem hellenistischen Einfluss auch den Titel *pais* ablehnte, weil er – alltagssprachlich – auch als „Kind“ gedeutet werden könnte. Wenn es so war, hat sie allerdings nur im Koran Spuren hinterlassen. Fraglich ist also, ob die Zuordnung dieser Thesen an Judenchristen zutreffend ist.

Nach Epiphanius ist den genannten drei Gruppen gemeinsam die Benutzung eines hebräisch geschriebenen Evangeliums, ansonsten meist mit dem apokryphen Hebräerevangelium (erste Hälfte 2. Jahrhundert) identifiziert; es ist aber unsicher, ob dies zutrifft und wenn, ob alle drei Bewegungen das gleiche Evangelium benutzten. Mit „hebräisch“ ist wohl, wie schon bei Papias (gest. 135), der (fälschlich) meint, Matthäus habe sein Evangelium ursprünglich in hebräischer Sprache (Ἑβραϊκῆ διαλέκτῳ) verfasst, „aramäisch“ gemeint. Diese Bemerkung des Papias ist wohl auch der Grund, warum ein solches apokryphes Evangelium entstanden und gelegentlich, so auch bei Epiphanius, von einem hebräisch (aramäisch) geschriebenen Matthäusevangelium die Rede ist, das dann aber auch mit dem Hebräerevangelium identifiziert werden konnte. Diese Ausführungen sind ein wenig problematisch: Natürlich hat der Verfasser des ersten (anonym überlieferten) Evangeliums, erstmals von Papias als Matthäus bezeichnet, sein Evangelium von Anfang an in griechischer Sprache geschrieben, und von einem apokryphen aramäischen Matthäusevangelium gibt es nur kärgliche Belege. Das Hebräerevangelium aber ist nicht mit ihm identisch. Was also genau dieses aramäische Evangelium sein soll und ob es wirklich von allen genannten Richtungen benutzt wurde, bleibt z.Zt. noch unklar.

R.M. Kerr hält dennoch die Benutzung nur eines einzigen und zudem semitischen Evangeliums für „eine außerordentlich wichtige Beobachtung“ und damit auch für einen Hinweis auf die Bedeutung des Judenchristentums für den Koran, weil sich von daher das Sprechen des Koran vom

Evangelium in der Einzahl (arab.: *ingīl* - Singular!, nie: *die Evangelien*) erklären lasse. Allerdings ist dieser Zusammenhang nicht zwingend. Kerr selbst relativiert ihn: „Allerdings ließe sich dieser Umstand vielleicht auch aus der Benutzung des Diatesarons des Tatian erklären.“ Und nicht nur das: Kann im Koran „Evangelium“ nicht ein zusammenfassender Begriff für das Neue Testament sein, wie auch das meist hinzugefügte „Thora“ für die hebräische Bibel steht („Thora und Evangelium“)? Jedenfalls zeigen die erst neuerdings unternommenen exegetischen Analysen des Korantextes, dass sowohl das Erste wie das Neue Testament intensiv benutzt wurden und es eine beeindruckende Fülle von Anspielungen, Assoziationen und wörtlichen Textteilen aus dem ganzen Neuen Testament gibt; auch die Bedeutung paulinischer Briefe und Theologie ist nachweisbar – die Verfasser des Koran haben keineswegs nur *ein* Evangelium benutzt. So scheinen die Einflüsse des Judenchristentums auf recht einfachen und nicht überzeugenden Beobachtungen, z.B. dem Einfluss jüdischer Bräuche oder der Beschneidung, zu beruhen. Vielmehr scheint es einen umfassenderen Hintergrund gegeben zu haben: das semitische (und persisch inkulturierte) Christentum in seinen vielfältigen regionalen und ideologischen Varianten.

R.M. Kerr stellt zutreffend fest: „... die Berichte der Häresiologen über die Nazoräer hören *grosso modo* im fünften Jahrhundert auf – das Bekämpfen anderer Ketzerreien wurde hiernach wohl akuter, also wissen wir nichts über Entwicklungen und Veränderungen in den Auffassungen jener Bewegung(en).“

Muss man aus dieser unbestreitbaren Beobachtung nicht zwingend schließen, dass es im 7. und 8. Jahrhundert (vielleicht auch schon im 6. Jahrhundert?), als koranische Texte formuliert wurden, einfach kein nennenswertes und unterscheidbares Judenchristentum mehr gab? Es gab aber immer noch unzählige christliche Theologen, die bei jedem Anschein von Häresie oder abweichenden Meinungen zur Feder griffen. Wenn sie es nicht taten, dann doch wohl deshalb, weil das Judenchristentum als Gegenstand verschwunden war. Vielleicht war es, vergleichbar dem hellenisierten Judenchristentum im Römischen/By-

zantinischen Reich, von der erdrückenden Majorität der anderen Christen im mesopotamischen Raum aufgesaugt worden, so dass eventuell nur noch kleine, regional abgelegene Gruppen überlebt haben, die nicht mehr die Aufmerksamkeit von möglichen Gegnern auf sich zogen. Und dieses „Aufsaugen“ konnte im Osten unproblematischer von statten gehen als im Westen, in dem das Judenchristentum völlig umgedeutet – hellenisiert – werden musste. In den Ostkirchen aber war kein kultureller Bruch vonnöten, weil die Affinität des semitischen Christentums zum Judenchristentum sehr groß war. Das scheint auch der Grund dafür zu sein, dass hier die Beibehaltung judenchristlicher oder jüdischer Gebräuche nicht immer als Fremdelement empfunden wurde, ohne dass daraus mit einiger Mühe und nicht überzeugend auf ein doch noch vorhandenes Judenchristentum geschlossen werden könnte. So müht sich Shlomo Pines damit ab, judenchristliche Spuren zu entdecken, obwohl die dafür angeführten Kennzeichen (z.B. Nicht-Göttlichkeit Jesu, jüdische Gebräuche) durchaus auch Elemente des semitischen Christentums vom Euphrat bis Indien waren. Die von ihm angeführten Quellen sind in ihrem Alter sehr unterschiedlich und für die Argumentation nur begrenzt tauglich. So muss auch er schließlich einräumen, das Judenchristentum im 7. Jahrhundert sei „probably oblivious of its existence“ gewesen.

Dennoch blieb bis in die Zeiten der koranischen Bewegung der Einfluss des judenchristlichen Denkens erhalten: durch die Literatur, die sie hervorgebracht hatten und die offensichtlich sowohl im Koran wie im frühen Islam gelesen und benutzt wurde.

Dieser Beitrag will nicht die verbreiteten Vorstellungen zu judenchristlichen Einflüssen auf die koranische Bewegung bestreiten – sie sind durchaus richtig. Aber sie gehen wohl nur noch selten auf lebendige judenchristliche Gemeinden oder Gemeindeteile zurück. Was als judenchristlich erscheint, gehörte zu den Eigentümlichkeiten des semitischen Christentums im Perserreich. Dessen Kontexte sind eher geeignet, die beobachteten Phänomene zu erklären.

Robert M. Kerr lokalisiert die bei Epiphanius genannten judenchristlichen Gruppen

in „das Gebiet der Nabatäer, der Ghassiniden und Lakhmididen hinein“, wo auch „das koranische Arabisch und die Entstehung der arabischen Schrift zu orten sind“ und wo die koranische Version des semitischen Christentums in Opposition mit dem offiziellen Christentum zu einer eigenen Religion mutierte.

Es mag durchaus zutreffen, dass in diesen Regionen, in denen die Konfrontation mit einem immer rigideren dogmatischen hellenistischen Christentum schärfer war als im Inneren Mesopotamiens, aus der Konfrontation die auch formale Verselbständigung zu einer neuen Religion begonnen hat. Aber die Distanzierung semitischer „Altgläubiger“ von der (hellenisierten) syrischen Großkirche war älter und führte wohl lange „vor Mohammed“, in der noch funktionierenden Sassanidenzeit zu einer Produktion von Texten, die noch nicht in der späteren Koransprache verfasst waren und später in die koranische Sammlung aufgenommen wurden.

Vieles spricht dafür, dass diese ersten Distanzierungen auf Kreise tiefer im Osten Mesopotamiens zurückzuführen ist. In Frage kommen hierfür urbane Ballungsräume oder Zentren, in denen sowohl Thora und Evangelium, ihre Apokryphen, die Themen und Bilder aus (überwundenen) gnostischen Bewegungen sowie aus der spätantiken Literatur bekannt waren.

So dürfen wohl für die Bildung der koranischen Bewegung und die zunehmende Produktion von (später koranischen) Texten *zwei Phasen* angenommen werden: eine ältere seit der späteren Sassanidenzeit und eine jüngere in der Zeit der Omayyaden seit ‘Abd al-Malik, in der die alten Texte ins Koranarabische und die hierfür genutzte arabische Schrift transferiert und durch neue Texte ergänzt wurden.

Aber auch gegen Ende der Omayyadenzeit war der sich zunehmend bildende Koran (vom späteren Ergebnis her gesehen) noch fragmentarisch, weitere Texte – eine *dritte Phase* – kamen hinzu; wahrscheinlich dauerte diese Bildung einer Ganzschrift des Koran bis in die Anfänge des 10. Jahrhunderts hinein.

Weil sich um die Wende zum 9. Jahrhundert das Bewusstsein durchsetzte, nicht mehr nur eine Bewegung zu sein, die Thora und Evangelium richtig auslegte, sondern eine eigenständige Religion mit eige-

nem heiligen Buch, mussten die bisher defektiv überlieferten Korantexte für alle Gläubigen, auch die Nicht-Araber, lesbar gemacht werden. Sie wurden zunehmend mit diakritischen Zeichen und Vokalen versehen, wenn man so will, eine *vierte und letzte Phase* der Koranentstehung.

\*\*\*

Johannes Schmitt

## „Selig sind, die Verfolgung ausüben ...“

### Wie die Gewalt endgültig ins Christentum kam

Zu: Gerd Althoff, „Selig sind, die Verfolgung ausüben“. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter, Darmstadt 2013 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 254 S., ISBN 978-3-534-24711-0 (auch: Stuttgart 2013 (Konrad Theis Verlag), ISBN 978-3-8062-2751-2).

### Fragestellung

Zunächst, auf den ersten Blick, erscheint das Titelzitat in der grundlegenden Studie des renommierten Mediävisten Gerd Althoff, ein motorartiger Kernsatz aus einer Streitschrift des Bischofs Bonizo von Sutri, eines Propagandisten der gregorianischen Partei im Investiturstreit, als kontrafaktisch-ironische Umkehr eines Diktums der Bergpredigt: Nicht nur die seien selig zu preisen, die Verfolgung erlitten, sondern auch die – und das ist die neuartig revolutionär-dogmatische Sicht –, „die Verfolgung ausübten um der Gerechtigkeit willen“ (S. 11). Im so genannten Investiturstreit ging es daher nicht nur – und das scheint schon in diesem Zitat durch – um die Durchsetzung des Zölibates, den Kauf kirchlicher Ämter (Simonie) und schließlich die Einsetzung (Investitur) der Bischöfe, sondern das Papsttum intendierte aus einem „religiösen Fundamentalismus“ ein bis dahin nicht gekanntes Sendungsbewusstsein. Dieses beanspruchte im Sinne der erkannten Wahrheit gegen religiöse Abweichler – Häretiker – mit Gewalt vor-

zugehen und eine päpstliche Suprematie zu begründen. Dabei suchte es mit Verweisen auf die Bibel, kirchengeschichtliche Exempla und auch die Kirchenväter eine „neue Gewalttheorie der Kirche“ (S. 13) zu etablieren und auszuweisen.

### Anlage und Ziele

Gerd Althoff will in zehn Kapiteln – nicht alle sind hier zu behandeln – vor allem ausführlicher klären, „wie die neuen Geltungsansprüche des Papsttums auf Vorrang in Kirche und Welt begründet (...), mit welchen Argumenten in diesem Zusammenhang physische Gewalt und Zwang im Dienste und Auftrag der Kirche legitimiert worden sind“ (S. 31). Zu Beginn stehen die „Selbstzeugnisse Gregors VII.“ im Mittelpunkt, dann behandelt er die „Wegbereiter unter den frühen Reformern“, die insbesondere für diesen Zusammenhang die Bedeutung des Alten Testaments – dies wird hier ein zentraler Aspekt – zur Legitimierung der Gewalt herausgearbeitet haben. „Gegner“ und „Anhänger“ werden dann gegenübergestellt. Ausführlicher wird in weiteren Kapiteln untersucht, „wie das Papsttum und die Kirche die Gewaltanwendung gegen Ungläubige“ in den Kreuzzügen „gerechtfertigt“ haben und wie die neue „Gewalttheorie“ schließlich verbindlich in das Decretum Gratiani kirchenrechtlich – eigentlich bis heute gültig und nachhaltig – einfluss (S. 34).

### Gregors VII. „neue Geltungsansprüche“ und „ihre biblische Begründung“

Einen zentralen Stellenwert spricht Gerd Althoff der Herausarbeitung der Geltungsansprüche des Papsttums auf Herrschaftsbefugnisse in der Welt durch Gregor VII. im 11. Jahrhundert zu. Deshalb soll ausführlicher hier darauf eingegangen werden: Dieser Papst sieht sich „als Nachfolger Petri im Besitz der Wahrheit Christi“, die mit der „Übertragung der Binde- und Lösegewalt“ auf ihn, Gregor, gelangt sei (S. 42). „Diese Wahrheit Christi, an der Gregor als Vicarius Christi“ teilhabe, ist Grundlage für die angestrebte „päpstliche Suprematie“ (S. 42). Diese soll dazu führen, dass – und dies ist eigentliches Ziel und Stoßrichtung des Investiturstreites – in der Kirche die *Libertas Ecclesiae*, „die Freiheit der Kirche vom Einfluss der