Der Koran als Reaktion auf fragile Ordnungsstrukturen

von Klaus von Stosch

Zusammenfassung

Der Koran reagiert auf politischer und auf religiöser Ebene auf fragil gewordene Ordnungsstrukturen. Auf politischer Ebene setzt er sich mit dem byzantinisch-persischen Krieg auseinander, auf religiöser Ebene bezieht er in der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung Stellung. In beiden Fällen weist er eine eschatologisch-apokalyptische Aufladung politischer Ereignisse zurück und bemüht sich um einen Interessensausgleich der antagonistischen Mächte. Er selbst entwickelt dabei ein Idealbild von Herrschaft, das sich kritisch von der konfliktträchtigen politischen Theologie seiner Zeit absetzt und für Werte eintritt, die wir heute als europäisch bezeichnen würden.

Schlüsselbegriffe

- Islam
- Koran
- Komparative Theologie
- Apokalyptik
- Politische Theologie

Abstract

The Quran reacts on a political and on a religious level to organizational structures which have become fragile. On the political level it treats the Byzantine-Persian War, and on the religious level it takes a stand in the Jewish-Christian dispute. In both cases it rejects political events that are eschatologically and apocalyptically charged and strives for a balancing of the interests of the antagonistic powers. In the process, the Quran itself develops an ideal of governance with which it sets itself apart from the conflict-laden political theology of its times and stands up for values which we would identify today as European.

Keywords

- Islam
- Quran
- comparative theology
- apocalypticism
- political theology

Sumario

Al nivel político y religioso, el Corán reacciona a estructuras de orden devenidas frágiles. En el nivel político tiene presente la guerra entre los bizantinos y los persas, en el nivel religioso las disputas entre judíos y cristianos. En ambos casos, el Corán rechaza una sobreinterpretación escatológico-apocalíptica de los acontecimientos políticos e intenta conseguir un compromiso entre los intereses de las potencias antagonicas. Al mismo tiempo, el Corán desarrolla una tipología del dominio político ideal, que se distancia críticamente de la conflictiva teología política de su tiempo y aboga por valores que hoy llamaríamos europeos.

Palabras clave

- Islam
- Corán
- teología comparativa
- apocalipsis
- teología política

In der Entstehungszeit des Korans erreichten die politischen und religiösen Ordnungsstrukturen im vorderen und mittleren Orient ein Ausmaß an Fragilität, das es nahelegt, den Koran als Reaktion darauf zu verstehen. Ich will deshalb in meinem Beitrag zunächst diese Fragilität rekonstruieren, um dann exemplarisch anhand ausgewählter Verse die Reaktion des Korans darauf ins Relief zu setzen. Ich konzentriere mich dabei auf die mittelmekkanische Periode des Korans, weil wir hier erstmals im koranischen Textbestand eine direkte Reaktion auf politische und religionspolitische Diskurse der Spätantike erkennen können. In der Regel wird in der Forschung angenommen, dass die mittelmekkanischen Verse ungefähr 615-618 n. Chr. entstanden sind. Für diesen Artikel will ich diesen ungefähren Wert einmal aus heuristischen Gründen als gegeben voraussetzen. Dies scheint mir schon deswegen legitim zu sein, weil in der jüngsten Forschung die revisionistische Spätdatierung des Korans viel Gegenwind erhält.¹ Wir werden aber auch sehen, dass die mittelmekkanischen Verse tatsächlich sehr gut in die politische Situation der 610er Jahre hineinsprechen.

1 Politischer Kontext: Die Eroberung Jerusalems durch die Sassaniden im Jahr 614

Die ersten Jahrzehnte des siebten Jahrhunderts waren geprägt vom machtpolitischen Gegensatz des byzantinischen und des sassanidischen Reiches. Das einschneidende Ereignis der 610er Jahre war in diesem Kontext die Eroberung Jerusalems durch die Sassaniden im Jahr 614. Das persische Reich hatte sich seit Ende des dritten Jahrhunderts unter der ostiranischen Dynastie der Sassaniden zur zweiten Großmacht der Spätantike neben dem Byzantinischen Reich entwickelt und es war für Jahrzehnte in kriegerische Auseinandersetzung mit Byzanz verwickelt. Auf byzantinischer Seite übernahm Kaiser Herakleios im Jahr 610 die Macht, die er bis zu seinem Tod 641 behielt.

Herakleios gilt in der Geschichtsschreibung als letzter großer Herrscher der Spätantike², geriet aber schnell in arge Bedrängnis. So erlitt er im Krieg mit den Persern 613 eine schwere Niederlage bei Antiochien, die den Weg für die anschließende Eroberung Jerusalems durch die Perser freimachte.³ Daraufhin hatte 615/616 der persische Schah Chosrau II. (reg. 590-628) den Beschluss gefasst, das byzantinische Reich zu liquidieren. Und dieser Beschluss war kein bloßes Wunschdenken: Die Armeen Chosraus konnten nicht nur Syropalästina, das in Handel und Wirtschaft des Byzantinischen Reiches eine Schlüsselrolle spielte, sondern auch die Kornkammer Konstantinopels, Ägypten, erobern und für längere Zeit besetzen. Damit war etwa die Hälfte des byzantinischen Territoriums in persischer Hand. Hinzu kam, dass es sich hier um die wirtschaftlich bedeutendsten Länder handelte und gleichzeitig auch der Balkan und Griechenland, also die europäische Hälfte des Byzantinischen Reiches, von wiederholten Einfällen der zeitweise mit den Persern ver-

1 Vgl. nur Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 91-104.

2 Vgl. hierzu und zum Folgenden Walter E. KAEGI, *Heraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003.

3 Im Folgenden übernehme ich einige Formulierungen aus Muna TATARI / Klaus VON STOSCH, *Jung-*

frau – Mutter – Freundin Gottes. Maria im Koran in der Perspektive Komparativer Theologie, Freiburg 2021 (im Druck), Kap. I. 4. a). Dort wird der weitere historische Kontext auch ausführlicher dargelegt.

4 Vgl. James HOWARD-JOHNSTON, *Heraclius' Persian campaigns and the revival of the East Roman Empire, 622-630*, in: *War in History* 6 (1999)

1-44, 36: »Almost the only type of aggressive action which Heraclius could take from 614 to 621 was the dissemination of propaganda. [...] The sack of Jerusalem by Shahrvaraz's troops in 614 provided a rich seam of material, with plenty of gory details and shocking deeds.«

bündeten Awaren, Slawen und Bulgaren destabilisiert war. So erschien der persische Plan, jetzt auch Konstantinopel – und damit das Reich selbst – zu erobern, zum ersten Mal in der langen Geschichte der persisch-byzantinischen Kriege durchaus realistisch. Herakleios hatte also alle Hände voll damit zu tun, die persischen Angriffe abzuwehren, und man kann mit Fug und Recht von einer Erosion der bekannten Ordnungsstrukturen im Umfeld des Byzantinischen Reiches sprechen.

Geradezu traumatisch war in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass durch die Eroberung Jerusalems im Jahr 614 das Heilige Land erstmals seit Jahrhunderten nicht mehr unter christlicher Herrschaft stand. Nicht zuletzt der Verlust der Kreuzesreliquie war ein Riesenthema in Byzanz. Bis 621 war Herakleios zu keiner Gegenoffensive in der Lage und reagierte eigentlich nur auf dem Feld der Propaganda.⁴

Eine der byzantinischen Propagandastrategien bestand darin, dass Herakleios mit David parallelisiert wurde. So können wir etwa durch Silberteller aus dieser Zeit rekonstruieren, dass die byzantinische Propaganda den Kampf von David mit Goliath mit dem Kampf von Herakleios mit Chosrau verglich.⁵ Selbst der Kritik an der umstrittenen Heirat des Herakleios mit seiner Nichte Martina 613/614 wurde durch die Parallelisierung mit Davids Heiratspolitik der Stachel genommen. So wie David politisch als Usurpator, aber mit dem Segen Gottes die Macht errang, so sah sich auch Herakleios nach seiner Machtergreifung unter Gottes besonderem Schutz. Im Hintergrund dieser Propaganda stand die Idee, dass das christliche Kaiserreich von Byzanz als Erfüllung der alttestamentlichen Hoffnungen eines messianischen Königreiches gesehen wurde. Indem Herakleios seine eigene Herrschaft in den Kontext dieses 1000jährigen Reichs einordnete, konnte er im Erstarken der Perser eine Interimsphase der Versuchung sehen, in der in Chosrau der Antichrist erscheint, ohne dass Zweifel an dem letztendlichen Sieg der Christen gerechtfertigt sind. Spätestens nach seinem Sieg über die Perser scheint er jedenfalls den Anbruch einer messianischen Zeit propagiert zu haben, zumindest legen das Texte seiner Hofdichter nahe.⁶

Nicht immer kann man die entsprechenden archäologischen Zeugnisse so genau datieren, dass wir sicher wüssten, ob sie noch die für Herakleios prekäre Situation der 610er Jahre reflektieren oder schon seinen Sieg über Chosrau in der Schlacht von Ninive von 627 und die triumphale Rückführung der Kreuzesreliquie nach Jerusalem 630. Aber wir dürfen davon ausgehen, dass Herakleios auch schon vor seinem Sieg seine Herrschaft durch Bezüge auf David zu legitimieren suchte.

Besonders brisant wird diese Strategie dadurch, dass ihr ganz offenkundig von jüdischer Seite widersprochen wurde und die Ereignisse von 614 zu einer regelrechten Propagandaschlacht zwischen jüdischen und christlichen Stimmen geführt zu haben scheinen. War für die christliche Seite die Zerstörung des zweiten Tempels im ersten Jahrhundert ein eschatologisches Zeichen und eine Strafe Gottes an den Juden, so sahen nun umgekehrt viele Juden in der Rückgewinnung der Stadt die Chance auf eine Wiederrichtung des Tempels und damit auf den Anbruch des messianischen Zeitalters.⁷ War aus christlicher Sicht die Zerstörung Jerusalems ein Mahnmal für den jüdischen Ungehorsam und die Kreuzigung

⁵ Vgl. hierzu und zum Folgenden Zishan GHAFAR, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyp-tik in den mittelmekkanischen Suren*, Paderborn u. a. 2019, 69–71.

⁶ Vgl. ebd., 72 mit Verweis auf Irfan SHAHID, *The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972) 293–320, 308.

⁷ Vgl. als Beleg für die Hoffnung auf eine derartige Wiedererrichtung des Tempels folgendes Zitat aus dem babylonischen Talmud: »Seine Schüler fragten R. Jose b. Qisma: Wann

kommt der Sohn Davids? [...] Da erwiderte er ihnen: Wenn dieses Thor einstürzen und wieder erbaut werden, einstürzen und wieder erbaut werden, und wiederum einstürzen wird, und bevor man noch dazu kommen wird, ihn wieder zu erbauen, wird der Sohn Davids kommen.« (b Sanhedrin 98 a).

des Gottessohnes, konnte man nun aus jüdischer Sicht argumentieren, dass sich das Blatt gewendet habe, und die Entwendung der Kreuzesreliquie ihrerseits als eschatologisches Unheilszeichen für das Christentum darstellen.

Sicher ist jedenfalls, dass die Eroberung Jerusalems durch die persische Armee und die zumindest 614/615 vorübergehende Aufhebung des Siedlungsverbots für Juden große Hoffnungen auf jüdischer Seite weckte.⁸ Insbesondere der Verlust des Kreuzes ließ wenigstens bei den palästinensischen Juden messianische Erwartungen entstehen,⁹ und diese dürften angesichts des Involvierenseins der dortigen Mächte in den byzantinisch-persischen Konflikt nicht ohne Resonanz auf der arabischen Halbinsel geblieben sein. Denn man darf nicht vergessen, dass die arabische Halbinsel schon durch die Vasallenreiche der mit Byzanz verbundenen Jafniden im Nordwesten und der mit den Persern verbündeten Lakhmiden im Nordosten in den byzantinisch-persischen Konflikt hineingezogen war – ganz davon abgesehen, dass die Perser in Südarabien in einen direkten machtpolitischen Gegensatz mit dem christlichen König von Aksūm verwickelt waren.¹⁰

Angesichts der sicher belegten starken jüdischen Präsenz auf der arabischen Halbinsel darf man davon ausgehen, dass jüdische Hoffnungen auf die Perser in Palästina auch Entsprechungen auf der arabischen Halbinsel hatten. Ein sprechender Beleg für die jüdisch-apokalyptischen Tendenzen in der Entstehungszeit des Korans ist das *Sefer Serubbabel*, das zwischen 604 und 630 in Palästina entstanden sein dürfte. Für die Autoren dieses Buches waren die Kriege zwischen den Byzantinern und den Persern »eschatologische Ereignisse, die zum Erscheinen des Messias führen werden«¹¹. Hatten die Kirchenväter immer wieder damit argumentiert, dass sich die Überlegenheit des Christentums über das Judentum darin zeige, dass Jerusalem christlich geworden war, bot es sich nun aus jüdischer Sicht an, den Beweis des Gegenteils anzutreten. Dabei wurden die politischen Ereignisse des Krieges eschatologisch aufgeladen, und es wurde nicht nur eine jüdische Messiasfigur eingeführt, sondern auch eine jüdische Mutter des Messias. Offenkundig war die imperiale Propaganda für eine militärisch erfolgreiche Jungfrau Anlass, hier ein jüdisches Gegenbild zu entwerfen. Die Figur einer Mutter des Messias entwickelte anscheinend auch für eine jüdische Perspektive Strahlkraft, sodass es Kräfte im Judentum der Spätantike gab, die dem etwas Eigenes entgegensetzen wollten.¹²

Dem Ringen der Großmächte des byzantinischen und des sassanidischen Reiches entspricht also ein Ringen der beiden großen monotheistischen Religionen der Spätantike, des Judentums und des Christentums, die auf der arabischen Halbinsel in der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts beide von großem Einfluss waren. Nicht nur politisch, sondern auch religiös waren damit die bekannten Ordnungsstrukturen erschüttert. Wer an dieser Stelle auf der Höhe der Zeit Deutungshoheit über das Geschehen der Zeit gewinnen wollte, musste auf beiden Ebenen, also religiös und politisch, auf den Propagandakrieg reagieren. Und genau das tut der Verkünder des Korans, wie wir im Folgenden sehen werden.

8 Vgl. James HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses of a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford 2010, 441. Im Folgenden fasse ich einige Überlegungen zusammen aus TATARU / VON STOSCH, *Jungfrau – Mutter – Freundin Gottes* (Anm. 3), Kap. I. 4. d).
9 Vgl. Martin HURBANIĆ, *The Avar Siege of Constantinople in 626. History and Legend*, Cham 2019, 84f.

10 Vgl. zur politischen Situation auf der arabischen Halbinsel zur Entstehungszeit des Korans Mouhamad KHORCHIDE / Klaus VON STOSCH, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg 2018, 54–66.

11 Martha HIMMELFARB, *Sefer Zerubbabel*, in: David STERN / Mark Jay MIRSKY, *Rabbinic fantasies. Imaginative narratives from classical Hebrew literature*, Skokie / Ill. 2001, 67–90, 67 (eigene Übersetzung).

12 Vgl. Martha HIMMELFARB, *The mother of the Messiah in the Talmud Yerushalmi and Sefer Zerubbabel*, in: Peter SCHÄFER (Hg.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen 2002, 369–390, 379: »From the point of view of a late ancient Jew living in close proximity to Christians, a mother for the messiah might have seemed a very enviable figure.« Entsprechend sei es also darum gegangen, »to beat Christians in the messiah competition«.

Damit kristallisieren sich mindestens drei Themen heraus, die in der Spätantike religionspolitisch kontrovers diskutiert wurden. Erstens war umstritten, wie das politische Ringen zwischen den Byzantinern und den Sassaniden zu bewerten war. Dann ging es zweitens darum, die davidische Stilisierung des Herakleios zu bewerten, aber vor allem auf die dahinter liegende messianische Propaganda zu reagieren. Und drittens galt es auf das Ringen um die Bedeutung des Tempels zu reagieren, der in der byzantinischen Theologie mariologisch neu besetzt wurde. Alle drei Themen werden in den mittelmekkanischen Versen ausführlich thematisiert. Beginnen wir also mit der politischen Einordnung des machtpolitischen Gegensatzes von Herakleios und Chosrau.

2 Die erste koranische Intervention:

Absage an die messianisch-apokalyptische Aufladung des Siegs der Byzantiner (Q 30:2-7)

Die Verse 2-7 aus der dreißigsten Sure sind ein direkter Beleg dafür, dass sich der Verkünder des Korans direkt mit den soeben geschilderten machtpolitischen Geschehnissen auseinandersetzt.¹³ Wörtlich heißt es an dieser Stelle: »Besiegt sind die Byzantiner im nahegelegenen Land. Doch sie werden nach ihrer Niederlage wieder obsiegen in ein paar Jahren! Bei Gott liegt die Entscheidung – vorher und nachher. Freuen werden sich die Gläubigen an jenem Tag über Gottes Hilfe. Er hilft dem, dem er helfen will. Er ist der Mächte, der Barmherzige. Die Verheißung Gottes! Gott bricht seine Verheißung nicht! Doch die meisten Menschen wissen nicht. Sie kennen nur das Äußere vom Leben hier auf Erden, doch kümmern sie sich nicht um das Jenseits.« (Q 30.2-7)¹⁴ Wenn es stimmt, dass dieser Text um 615 entstanden ist¹⁵, reagiert er auf die Niederlage der Byzantiner im nahe gelegenen Land Palästina. Ähnlich wie Byzanz mobilisiert er Hoffnungen auf den letztendlichen Sieg der Byzantiner. In ein paar Jahren wird sich das Schlachtenglück wenden und Byzanz wird den Sieg davontreten. Ebenfalls vorhergesagt wird, wie sehr sich die Gläubigen über diesen Sieg freuen werden. Dabei dürften neben der urmuslimischen Gemeinde durchaus auch Christen gemeint sein, die hier offenbar auf der Seite der Muslime gesehen werden – eine Konstellation, die für die mittelmekkanische Zeit historisch plausibel ist, weil die Anhänger Muhammads bei einem christlichen König, dem äthiopischen Negus, Schutz suchten. Außerdem enthält eine Sure die Erinnerung an einen erfolgreichen Abwehrkampf der Mekkaner gegen den christlichen König Abraha (vgl. Q 105), sodass es mehrere Indizien gibt, dass die mekkanischen Eliten, gegen die sich Muhammad mit seinen Anhängern zur Wehr setzen musste, in einem antagonistischen Verhältnis zu den verschiedenen christlichen Königreichen standen.

¹³ Vgl. zur ausführlichen Begründung dieser These GHAFAR, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext* (Anm. 5), 167-185, dessen vorzügliche Exegese ich mir im Folgenden zu Eigen mache.

¹⁴ Ich folge hier und bei den anderen Koranübersetzungen weitgehend der Übersetzung Hartmut Bobzins, modifiziere sie aber gelegentlich durch die Übersetzungsvorschläge von Zishan Ghaffar.

¹⁵ Auf den ersten Blick könnte man denken, dass der Text *ex eventu* formuliert wurde. Doch für die spätmekkanische Zeit ergibt die hier bezugte Konstellation des Bündnisses der urmuslimischen Gemeinde mit Byzanz keinen Sinn, sodass die Datierung in die mittelmekkanische Zeit stimmiger ist (vgl. GHAFAR, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext* [Anm. 5], 179-185, der den Text sehr instruktiv auf diese Frage hin mit Q 5:17 vergleicht).

Als Grund des Siegs der Byzantiner gilt im koranischen Text die Verheißung Gottes, die allerdings nicht weiter ausbuchstabiert wird. Auf die Verheißung Gottes berufen sich ja beide Seiten, und das Versprechen, dass Gott seine Verheißungen nicht bricht, kann auch als Zusage für die jüdische Seite fungieren, die ja nicht mit den Persern identisch ist und deren Hoffnungen in Chosrau ebenfalls schnell enttäuscht waren – noch lange vor der persischen Niederlage gegen Byzanz.

Entscheidend ist hier die theozentrische Perspektive des Textes und der Ausfall der apokalyptisch-messianischen Dimension. Nach dem Sieg der Byzantiner bricht eben kein messianisches Zeitalter an, wie Zishan Ghaffar zu Recht festhält. »Es beginnt nicht die Auferstehung und es folgt auch nicht der Kampf gegen Gog und Magog. Es ist nichts mehr von dem Vokabular apokalyptischer und eschatologischer Reflexion in der Verheißung des byzantinischen Sieges vorhanden.«¹⁶ Das heißt: der religionspolitischen Aufladung der byzantinischen Propaganda wird hier implizit widersprochen und der Sieg der Byzantiner wird seiner eschatologischen Bedeutung entkleidet. Damit wird er noch nicht zu einem rein profangeschichtlichen Ereignis, aber seiner messianischen Aufladung wird wirkungsvoll der Boden entzogen.

Damit wird deutlich, dass auch der koranische Gott geschichtsmächtig ist und das Geschehen in der Geschichte lenkt. Aber er ist seinen Verheißungen treu – eben den Verheißungen an alle Seiten, sodass auch die byzantinischen Christen auf eine Wende im Kriegsgeschehen hoffen dürfen, ohne dass es gerechtfertigt erscheint, daraus theologische Ableitungen im Blick auf Gottes Bund mit Israel vorzunehmen. Insbesondere erteilt der Verkünder des Korans hier jeder apokalyptischen Naherwartung eine Absage und ruft uns dazu auf, unsere letzten Hoffnungen nicht auf politische Entwicklungen in dieser Welt zu richten, sondern immer in letzter Instanz auf Gott zu hoffen, der das Heft des Handelns in seinen Händen hält und dabei barmherzig und mächtig allen Seiten zugewendet bleibt.

Gegen diese Deutung gibt es zwei Signale im Text, die in eine andere Richtung weisen könnten. Zum einen wird der Temporalpartikel *yaumad'idin* aus Q 30:4, der hier mit »an jenem Tag« übersetzt ist, gerne eschatologisch aufgeladen, was der Kontext an dieser Stelle aber nicht hergibt, wie Ghaffar in Auseinandersetzung mit Tommaso Tesei ausführlich herausarbeitet.¹⁷ Zum anderen meint Sidney Shoemaker, dass der Begriff *al-ʿamr* im selben Vers, den ich oben mit »Entscheidung« wiedergegeben habe, generell eschatologisch konnotiert sei und hier auf die eschatologische Gottesherrschaft hinweise. Doch wie Ghaffar ausführlich zeigt, irrt Shoemaker an dieser Stelle, und es lässt sich philologisch eindeutig zeigen, dass hier die Verfügungsgewalt Gottes in der Geschichte gemeint ist – ohne jede eschatologische Konnotation.¹⁸ Gegen die jüdische und christliche Propaganda der 610er Jahre, die beide je in ihrer Weise messianische und apokalyptische Deutungen der Geschichte in Anschlag bringen, ruft der Verkünder des Korans also dazu auf, von einer eschatologischen Aufladung gegenwärtiger politischer Ereignisse abzusehen. Zugleich scheint er eher die christliche Seite zu favorisieren, was allerdings nicht bedeutet, dass er die Verheißung Gottes an Israel relativiert, wie wir im Folgenden sehen werden.

16 GHAFFAR, Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext (Anm. 5), 176.

17 Vgl. ebd., 169–172, in Auseinandersetzung mit Tommaso Tesei, »The Romans will win!« Q 30:2–7 in light of 7th c. political eschatology, in: Der Islam 95 (2018) 1–29.

18 Vgl. ebd., 176–179, in Auseinandersetzung mit Sidney SHOEMAKER, The Apocalypse of the Empire. Imperial eschatology in late antiquity and early Islam, Philadelphia 2018, 138f.

19 Vgl. ebd., 15–26.

20 Vgl. ebd., 24.

3 Die zweite koranische Intervention: Die eschatologische Dekontextualisierung des Tempels (Q 17:4-8) und seine bundestheologische Neudeutung (Q 19:1-33)

Wir hatten bereits weiter oben gesehen, wie stark die jüdischen Hoffnungen auf die Wiedererrichtung des Tempels mit eschatologischen Hoffnungen verknüpft waren und wie sehr umgekehrt von christlicher Seite die Zerstörung des zweiten Tempels als eschatologisches Gericht über Israel verstanden wurde. Vor diesem Hintergrund ist es spannend zu sehen, wie der Verkünder des Korans vom Tempel spricht. So heißt es in Q 17:4-8: »Und wir bestimmten für die Kinder Israels im Buch: ›Zweimal werdet ihr Verderben anrichten auf Erden und werdet einen hohen Rang erringen! Wenn dann die erste der beiden Verheißungen kommt, so schicken wir über euch Knechte von gewaltiger Kraft, sie streifen durch die Häuser: und wahr wird die Verheißung! Dann werden wir euch wieder den Sieg gegen sie geben und euch mit Gut und Söhnen versorgen und euch an Truppen stärker machen. Wenn ihr Gutes tut, so tut ihr es für euch selber, und wenn ihr Böses tut, ist es gegen euch. Wenn die zweite Verheißung kommt, sollen sie euch Übles tun und sollen so in den Tempel eindringen wie beim ersten Mal und ganz und gar zerstören, wessen sie habhaft werden. Vielleicht wird euer Herr sich über euch erbarmen, und wenn ihr umkehrt, kehren auch wir um und machen die Hölle zum Gefängnis für die Ungläubigen.«

Diese Passage ist in ihren Bezügen nicht an allen Stellen leicht zu entschlüsseln. Die Verse 4 und 5 scheinen die Vorgeschichte der beiden Tempelzerstörungen zu beschreiben, ohne dass man zweifelsfrei die jeweiligen Bezüge herausarbeiten könnte. Deutlich wird auf die wechselvolle Geschichte Israels angespielt und Gottes Handeln in ihr. Eindeutig zuzuordnen ist erst die im Vers 7 genannte zweite Zerstörung des Tempels ca. 40 Jahre nach dem Tod Jesu, also jenes Ereignis, das in der christlichen Propaganda seit jeher als antijüdisches Fanal gedeutet wurde.¹⁹ Bemerkenswert ist, wie der Verkünder des Korans auf dieses traumatische Ereignis reagiert. Statt einer ewigen Verwerfung Israels das Wort zu reden oder das Exil als Strafe Gottes zu deuten, erinnert er an die Vergebungsbereitschaft Gottes und verknüpft das jüdische Schicksal mit dem der urmuslimischen Gemeinde. Auch die Bewegung um Muhammad wird sich durch die jüdische Umkehr zur Umkehr bewegen lassen, sodass nur Ungläubige bleibend von Gott getrennt sind. Während Christen und Juden sich gegenseitig in die Hölle wünschen, baut der Verkünder des Korans also eine Versöhnungsperspektive auf, die in der Umkehr zu Gott gründet und jegliche eschatologischen Bezüge verschwinden lässt. Auch beim Tempel geht es also nicht um eschatologische Heils- oder Unheilszeichen, sondern um die einzig entscheidende Frage, wie der Mensch zu Gott steht. Zugleich erinnert der Verkünder des Korans an die Treue Gottes, der zu seinen Verheißungen steht und Israel nicht im Stich lässt.

Von daher enthält die koranische Passage eine Zumutung sowohl für die christliche als auch für die jüdische Seite. Die Zumutung für die christliche Seite besteht in der Verteidigung Israels, das eben nicht für den Tod Jesu haftbar gemacht wird und dem auch keine Verwerfung oder Zerstörung angekündigt wird. Im Gegenteil kann es auch nach der zweiten Tempelzerstörung auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen. Allerdings wird zugleich – und das ist die Zumutung für die jüdische Seite – der Hoffnung auf einen dritten Tempel der Boden entzogen. Ghaffar macht darauf aufmerksam, dass deshalb bei der zweiten Tempelzerstörung entgegen der oben verwendeten Übersetzung Bobzins gar nicht von einer zweiten Verheißung bzw. Zerstörung des Tempels die Rede ist (*al-wa'd at-tāni*), sondern von der letzten Verheißung (*wa'du l-'āhira*).²⁰ Obwohl der Verkünder des Korans in mittelmekkanischer Zeit noch einer kultischen Orientierung an Jerusalem das Wort redet, bemüht er sich

also der Hoffnung auf eine Wiedererrichtung des Tempels als Zeichen des messianischen Zeitalters den Boden zu entziehen, indem eine neue Verheißung ausgeschlossen wird. Ganz im Sinne der Rabbinen wird die jüdische Hoffnung also nicht an neue prophetische Botschaften geknüpft, sondern mit der bekannten Geschichte Israels verbunden, deren Charakter als Unheilsgeschichte bestritten wird.

Wie sehr der Verkünder des Korans daran interessiert ist, die wechselseitigen Verwerfungen zwischen Christen und Juden zu überwinden und die Treue Gottes zum Bund mit Israel zu bekräftigen, ergibt sich auch aus einer näheren Betrachtung der Geschichte Mariens in der 19. Sure.²¹ Auch hier ist es wichtig, die üblichen christlichen Auslegungen der Geschichte Mariens in der Spätantike im Blick zu haben, um die koranische Intervention angemessen würdigen zu können. Im Lukasevangelium und im Protevangelium des Jakobus sterben jeweils Zacharias und Johannes der Täufer und markieren so das Ende des alten Bundes mit dem dazugehörigen priesterlichen Tempelkult. Dagegen schlüpft Maria als typologische Figuration der Kirche in die Rolle des Tempels und macht diesen überflüssig. Johannes wird zum Vorläufer Jesu degradiert, dessen ganzes Tun damit auf den neuen Bund ausgerichtet ist. Wenn laut Ez 44,1-3 das Osttor des Tempels verschlossen ist und bis zum Einzug des Messias verschlossen bleiben soll, wird dies typologisch auf Marias Jungfräulichkeit bezogen, die bei bleibender Verschlussheit ihres Mutterschoßes den Messias gebiert. D.h. der eigentliche Tempel ist Marias Leib, der den Messias und damit den neuen Bund aus sich hervorbringt. Der Bund Gottes mit Israel ist damit obsolet.

Aus dem oben bereits erwähnten *Sefer Serubbabel* kann man entnehmen, wie jüdischerseits in der Entstehungszeit des Korans auf diese Polemik reagiert wurde. Eine der dort geschilderten Messiasfiguren setzt den Opferkult wieder ein und bestreitet damit dessen Ablösung. Am Ende der Zeiten wird ein himmlischer Tempel gesandt – wiederum durch messianische Vermittlung. Und das im Christentum allegorisch auf Maria gedeutete Osttor des Tempels wird als Wirkungsort einer Figur verstanden, die im *Sefer Serubbabel* Mutter des Messias ist und eine kampfproben antimarianische Figur darstellt. Sie bewahrt das Osttor vor dem Eindringen des Antichristen Armilos und damit allegorisch vor dem Eindringen eines falschen Messias. Das Osttor steht damit nicht mehr für die Jungfräulichkeit Mariens, sondern es wird durch Jesus und Maria bedroht und muss von der wahren Mutter des Messias verteidigt werden.²²

Während der jüdisch-apokalyptische Text des *Sefer Serubbabel* also die christliche Allegorese unmissverständlich zurückweist, nimmt der koranische Text eine hochinteressante Vermittlungsposition ein, die auch unseren modernen Vorstellungen entgegenkommt. Während Maria im *Sefer Serubbabel* zu einer versteinerten, todbringenden Schönheit wird und ihre Jungfräulichkeit auf allegorischer und historischer Ebene zurückgewiesen wird, verteidigt der Koran die Figur Mariens genauso wie ihre Jungfräulichkeit und zeichnet sie in anrührender Schönheit.²³ Allerdings verzichtet der Koran auf eine allegorische Deutung Mariens, die sie in einen Gegensatz zum jüdischen Tempelkult bringt. Im Gegenteil wächst die koranische Maria im Tempel auf und erscheint in großer Harmonie mit allem, was mit

21 Vgl. ebd., 27-48. Dieser Passage verdanke ich auch viele der im Folgenden explizierten Überlegungen.

22 Vgl. nochmals HIMMELFARB, *Sefer Serubbabel* (Anm. 11).

23 Vgl. TATARI / VON STOSCH, *Jungfrau – Mutter – Freundin Gottes* (Anm. 3), Kap. II, 1-2.

24 Vgl. GHAFAR, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext* (Anm. 5), 46-48.

25 Vgl. ebd., 44f.

26 Vgl. KHORCHIDE / VON STOSCH, *Der andere Prophet* (Anm. 10), 109-112.

27 Vgl. dazu ausführlich TATARI / VON STOSCH, *Jungfrau – Mutter – Freundin Gottes* (Anm. 3), Kap. I.4.c).

28 Vgl. GHAFAR, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext* (Anm. 5), 71f.

dem Tempel zu tun hat. Zudem zieht sie sich vor ihrer Niederkunft an einen östlichen Ort zurück (Q 19:16). Der östliche Ort wird damit deallegorisiert, aber nicht zum Kampf gegen Maria verwendet, sondern er bleibt ein Ort, der ihr Schutz bietet. Maria steht im Koran für eine Neuausrichtung des Glaubens und wird in ihrer Vorbildlichkeit gelobt, sie ist nicht nur Verführerin und Götze wie im *Sefer Serubbabel*. Zugleich verliert sie ihre antijüdische Bedeutung.²⁴

Während Johannes der Täufer in den Evangelien sterben muss und damit nicht als Hoffnungsfigur für das Weiterleben des Tempels in Betracht kommt, erhält er koranisch den ungewöhnlichen Namen *yahyā* statt *yūhannā*, wodurch zum Ausdruck kommen soll, dass er lebt und das Erbe des Tempelkultes gerade nicht zu Ende geht.²⁵ Johannes wird somit koranisch zum legitimen Nachfolger des Zacharias und erhält damit einen bleibenden Wert, der nichts mit Jesus Christus zu tun hat. Das bedeutet nicht, dass der Verkünder des Korans die engen Bindungen von Johannes und Jesus kappen würde. Vielmehr wendet er sich implizit gegen die Vorstellung, dass Johannes nur Vorläufer und Wegbereiter ist, der auf Jesus hin lebt. Andererseits ist der Koran durchaus sensibel für die Besonderheit Jesu – auch im Verhältnis zu Johannes.²⁶ Und wie schon gesagt gibt es im Koran keinen Tempel mehr, sodass entsprechenden apokalyptischen Hoffnungen eine Absage erteilt wird.

Zwar hatte der jüdische Kult sich ohnehin auf den synagogalen Gottesdienst verlagert. Von daher darf man den Koran hier nicht antijüdisch missverstehen. Aber da sich nach der Eroberung Jerusalems durch die Perser eschatologische Hoffnungen an den Tempelkult knüpfen, wird diesen Hoffnungen genauso die Grundlage entzogen wie der christlichen Idee der Aufhebung des jüdischen Erbes im Christentum. Die Bundesverheißungen Gottes an Israel und die Kirche haben aus koranischer Sicht beide bleibend Geltung und sollten nicht gegeneinander in Stellung gebracht werden.

Besonders kritisch wendet sich der Verkünder des Korans dabei gegen die imperiale Inanspruchnahme von Christologie und Mariologie in Byzanz.²⁷ Je mehr der Kaiser seine militärischen Erfolge an die Kraft von Jesus und Maria bindet, desto entschiedener beharrt der Koran darauf, dass Gott allein die entscheidende Macht im Universum ist und auch Jesus und Maria nichts gegen ihn vermögen (Q 5:17). Aber damit greifen wir schon weit in die medinensische Zeit vor. Kehren wir also in die mittelmekkanische Auseinandersetzung um die Haltung zum Konflikt der Großmächte zurück und damit vor allem zur davidisch-messianischen Propaganda des Herakleios.

4 Die dritte koranische Intervention: Vom messianischen Ahnherrn zum bußfertigen Gottesdiener (David in Q 38:17-40)

Wir hatten bereits im Eingangskapitel daran erinnert, wie stark die byzantinische Propaganda die messianische Dimension der davidischen Herrschaft von Kaiser Herakleios machte. Greifbar ist diese Propaganda nicht nur in archäologischen Zeugnissen wie den oben genannten Silbertellern, sondern auch in den Texten seiner Hofschreiber. So betont beispielsweise Georg von Pisidien die göttliche Erwählung des Kaisers und lobt entsprechend seine vollkommenen physischen und geistigen Eigenschaften.²⁸ Wenn man diese Art von Propaganda im Hinterkopf hat, ist es auffällig, wie nüchtern David im Koran eingeführt wird. Vor allem ist es bemerkenswert, dass in der koranischen Schilderung des David alle messianischen Aspekte fehlen und übrigens ja auch die Bezeichnung Jesu als Messias in den

mittelmekkanischen Suren nicht vorkommt. So heißt es im Blick auf David: »Und denke an unseren kraftvollen Knecht David. Siehe, er war bereit zur Buße. Siehe, wir machten die Berge dienstbar, dass sie mit ihm das Lob erschallen lassen, am Abend und am lichten Morgen, zusammen mit der Vögel Schar. Ein jeder wandte sich ihm bußfertig zu. Und wir stärkten seine Herrschaft und gaben ihm Weisheit und Urteilskraft.« (Q 38:17-20) David wird hier als bußfertig beschrieben – genauso wie ein jeder unter seiner Herrschaft bußfertig war. Man kann in dieser bewusst demütigen Haltung sicher eine Kontrastfolie zur Herrschergestalt des Herakleios sehen, der jede Bußfertigkeit gerade durch seine davidische Stilisierung zurückwies und sich gegen Kritik zu immunisieren versuchte. Dagegen zeichnet der Verkünder des Korans eine Idealgestalt, die sich der eigenen Fehler bewusst ist und sie vor Gott bringt, die zugleich aber auch kraftvoll und weise ist. Offenbar ist es diese Herrschergestalt, an der sich auch Muhammad messen lassen will. Auch die für die biblische Tradition so wichtige poetische Seite Davids wird gewürdigt – ein versteckter Hinweis vielleicht auf die Bedeutung der Poesie für die Verkündigung von Gottes Botschaft. Jedenfalls ist ja auch für den Koran seine poetische Gestalt von kaum zu überschätzender Bedeutung.²⁹

In der koranischen Darstellung wird David im weiteren Verlauf mit dem Streit zweier Personen konfrontiert, die gewissermaßen die Mahnworte des Propheten Nathan aus 2 Sam 12 inszenieren und so Davids Missetaten vor Augen stellen, ohne sie eigens zu nennen.³⁰ Nur aus dem biblischen Zusammenhang weiß man von Unzucht und Mord Davids, aber nur aus diesem Zusammenhang ist die Reaktion Davids verständlich, der auf die Inszenierung durch Vergebungsbitte, Niederwerfung und Reue reagiert (Q 38:24). Gott vergibt ihm und schenkt ihm Nähe und Heimkehr (Q 38:25) – offenbar beides Kategorien, die in der Krise der mittelmekkanischen Verkündigung für die muslimische Gemeinde wichtig wurden. Von Herrschergestalten, ob in Mekka oder Byzanz, wird damit massiv eingefordert, dass sie zu ihren Fehlern stehen und sich bußfertig an Gott wenden, um von ihm her einen Neuanfang zu versuchen. David wird von Gott her als Nachfolger eingesetzt, sodass hier und jetzt mehr Gerechtigkeit möglich wird (Q 38:26). Von einer eschatologischen oder messianischen Aufladung findet sich keine Spur. Stattdessen wird an Gottes Schöpfungsordnung erinnert und die Eschatologie taucht allein als Gerichtsdrohung auf (Q 38:27) – eine Gerichtsdrohung, die allen ohne Unterschied gilt und also auch vor einem König oder Kaiser nicht Halt macht. David ist also keine messianische Gestalt, sondern einer, der von Gott angesprochen und in Dienst genommen wird. Laut Q 38:29 hat David sogar eine gesegnete Schrift erhalten, die helfen soll, Gottes Zeichen in dieser Welt zu erkennen. Damit tritt das ewige Königtum, das David biblisch verheißen wird, zurück, und auch Salomo erscheint weniger als derjenige, der die Genealogie des Königtums sichert, denn als weitere idealtypische Herrscherfigur, die mit David synchron-typologisch parallelisiert wird.³¹ Kein Wort fällt auch über die Kriege Davids und Salomos, ja die Auseinandersetzung Salomos mit der Königin von Saba wird zu einem friedlichen Streit um die größere Rechtgläubigkeit. Jede Form einer theokratischen Repräsentation der Herrschermacht Gottes wird dabei entschieden zurückgewiesen.³²

²⁹ Vgl. zur ausführlichen Begründung dieses Gedankens Klaus VON STOSCH, Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn ³2019, 28-33.

³⁰ Vgl. GHAFAR, Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext (Anm. 5), 63.

³¹ Vgl. ebd., 63-68.

³² Vgl. ebd., 85.

5 Fazit

Wenn man denkt, dass die koranische Auseinandersetzung mit der Propaganda des Herakleios nur historisch von Bedeutung ist, lohnt es sich, auf die gegenwärtigen politischen Diskurse in Ungarn zu schauen. Das endzeitliche Bedrohungsszenario, mit dem Herakleios sein Volk zur Entscheidungsschlacht mobilisieren wollte, wird von Viktor Orbán nicht minder martialisch und ebenso voller Anleihen an die apokalyptischen Bilder der Bibel verwendet, um den Abwehrkampf der Christen gegen den Islam zu mobilisieren. Nur der Feind hat sich hier also verändert und der vermittelnd auftretende Verkünder des Korans ist damit selbst zum Feindbild geworden. Von daher könnte man versuchen, die koranische Reaktion auf die entsprechenden Polemik in der Spätantike auch als politische Leitlinie für die Reaktion auf die pauschalen Diffamierungen muslimischer Position in der Gegenwart anzuwenden. Wenn man das tut, kann man aus den in diesem Text analysierten Versen mindestens drei Dinge lernen.

Erstens ist es aus koranischer Sicht illegitim, politische Ereignisse eschatologisch aufzuladen. Statt zum apokalyptischen Endkampf zu blasen, gilt es nüchtern und weise, demütig und bußfertig für mehr Gerechtigkeit einzutreten. Nur dann kann man hoffen, den Willen Gottes zu erfüllen. Zweitens wendet sich der Verkünder des Korans entschieden gegen jeden Kampf der Kulturen und Religionen. Seine Bewegung will den Entzweiungen von Juden und Christen dadurch entgegenzutreten, dass man neu auf das Wesentliche schaut und sich dem einen Gott zuwendet, an den eigentlich alle monotheistischen Religionen glauben. Hier gilt es im Guten zu wetteifern, statt gegeneinander zu kämpfen (vgl. Q 5:48). Und drittens bemüht sich die koranische Verkündigung um eine poetisch ansprechende und theologisch sensible Würdigung der ihr vorgegebenen theologischen Traditionen, um auf diese Weise in einer neuen Synthese die fragil gewordenen Ordnungsstrukturen ihrer Zeit zu reformieren. Alle drei Punkte dürften europäischer sein als die Ideen der selbst ernannten Verteidiger Europas, die derzeit im Islam ein neues Feindbild gefunden haben, ohne sich die Mühe zu machen, die normativen Grundlagen des Islams unvoreingenommen und gründlich zu studieren. ◆