

Schriften des Historischen Kollegs  
Kolloquien 82

# Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts

Herausgegeben von  
Lothar Gall und Dietmar Willoweit



Oldenbourg

Judaism, Christianity, and Islam in the  
Course of History:  
Exchange and Conflicts

Herausgegeben von  
Lothar Gall und Dietmar Willoweit

R. Oldenbourg Verlag München 2011

# Inhalt

<i>Lothar Gall/Dietmar Willoweit</i> Vorwort .....	IX
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren .....	XI
<i>Friedrich Wilhelm Graf</i> Der eine Gott in vielerlei Gestalt. Die konfliktreiche Pluralisierungsdynamik in den drei monotheistischen Weltreligionen .....	1
Sektion 1: Religionsgelehrsamkeit	
<i>Hartmut Bobzin</i> Einführung .....	19
<i>Georges Tamer</i> Hellenistic Ideas of Time in the Koran .....	21
<i>Thomas E. Burman</i> Wie ein italienischer Dominikanermönch seinen arabischen Koran las ....	43
<i>Claude Gilliot</i> Das jüdischchristliche Umfeld bei der Entstehung des Koran und dessen Bedeutung für die islamische Korankommentierung, Christen und Christentum in der frühen islamischen Exegese des Koran .....	61
Sektion 2: Europa und die Islamische Welt. Zur gegenseitigen Wahrnehmung in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg	
<i>Tilman Nagel</i> Einführung .....	75
<i>Michael Kreutz</i> The Greek Classics in Modern Middle Eastern Thought .....	77
<i>Maurus Reinkowski</i> Zionismus, Palästina und Osmanisches Reich. Eine Fallstudie zu Verschwörungstheorien im Nahen Osten .....	93
<i>Yavuz Köse</i> „Ich bin Sozialist, gib mir die Hälfte deines Vermögens“. Rezeption des Sozialismus und Kommunismus in spätosmanischer Zeit (1870–1914) ....	105

## Sektion 3: Gesellschaftliche Integration und Bewahrung der Identität

*Michael Brenner*

Einführung ..... 123

*John M. Efron*

Sephardische Schönheit im Auge des aschkenasischen Betrachters ..... 125

*Reinhard Schulze*Islam und Judentum im Angesicht der Protestantisierung der Religionen  
im 19. Jahrhundert ..... 139*Micha Brumlik*Juden, Muslime, Konvertiten – Begründer eines jüdisch-islamischen  
Dialogs ..... 167

## Sektion 4: Kultur, Bildung, Fremdwahrnehmung

*Hans Maier*

Einführung ..... 181

*Peter Heine*

Muslime und das Judentum – Das deutsche Exempel ..... 185

*Wolfgang Loschelder*Religiöse Unterweisung als Merkmal kultureller Identität. Die Ausein-  
andersetzung über Religionskunde und Religionsunterricht für Muslime in  
Deutschland 1970 bis heute ..... 197*Roland Löffler*Triolog in der Schule?! Der Weg von einer Studie zum kulturellen Pluralis-  
mus in europäischen Lehrplänen zum Wettbewerb „Schulen im Triolog“  
der Herbert Quandt-Stiftung und sein Beitrag zur aktuellen Bildungsstan-  
dard-Diskussion ..... 215

## Sektion 5: Rechtsverständnis

*Dietmar Willoweit*

Einführung ..... 235

*Israel Jacob Yuval*

The Orality of Jewish Oral Law: from Pedagogy to Ideology ..... 237

*Hans-Jürgen Becker*Weltliche und religiöse Elemente im Rechtsdenken der okzidentalen  
Christenheit ..... 261

## Sektion 6: Austausch und Konflikte I – Mittelalter und Frühe Neuzeit

*Heinz Schilling*

Einführung ..... 283

*Thomas Kaufmann*Kontinuitäten und Transformationen im okzidentalen Islambild des  
15. und 16. Jahrhunderts ..... 287*Yosef Kaplan*Between Christianity and Judaism in Early Modern Europe:  
The Confessionalization Process of the Western Sephardi Diaspora ..... 307*Matthias Pöblig*Annäherungen – Zum Verhältnis von Religion und Politik im frühneuzeitlichen  
Osmanischen Reich in vergleichender Perspektive ..... 343

## Sektion 7: Recht und Wirtschaft

*Mathias Robe*

Einführung ..... 371

*Asher Meir*The conditions for sanctification of economic activity in jewish rabbinical  
and mystical tradition ..... 375*Karl Homann*

Schwierigkeiten der christlichen Theologie mit der Marktwirtschaft ..... 387

*Kilian Bälz*

Sharia Jet Set? Perspectives on Religion, Law, and the Economy in Islam ..... 399

## Sektion 8: Austausch und Konflikte II – 19. und 20. Jahrhundert

*Gudrun Krämer*

Einführung ..... 413

*Lucette Valensi*Is Religion Always Relevant? The Case of Tunisia (First Half of the  
19<sup>th</sup> century) ..... 415*Leila Fawaz*

Exchanges in Times of War: Coping with War ..... 425

*Martin Tamcke*

Mission und Kulturkonflikt: Deutsche Missionen im Iran des 19. Jahrhunderts .....	433
Podiumsdiskussion der Sektionsleiter .....	447

*Claude Gilliot*

# Das jüdischchristliche Umfeld bei der Entstehung des Koran und dessen Bedeutung für die islamische Korankommentierung

## Christen und Christentum in der frühen islamischen Exegese des Koran

### I. Einführung

Was zunächst auffällt, wenn man die islamische Exegese des Koran vom Standpunkt des sogenannten „Miteinanders der Religionen“<sup>1</sup> aus studiert, ist die relative Kontinuität zwischen den Aussagen des Koran über Christen und Christentum und den Aussagen mancher der ältesten Exegeten. Man könnte das ganz normal finden, denn die Interpretation eines Textes bleibt in gewisser Abhängigkeit vom Ausgangstext. Was aber damit gemeint ist, ist nicht so platt und abgedroschen, wie man auf den ersten Blick meinen könnte. Man darf nicht vergessen, dass der Koran ein Dokument der Spätantike ist,<sup>2</sup> das heißt einer Zeit des kulturellen und religiösen Synkretismus. Derjenige oder diejenigen, die den Koran verfasst bzw. zusammengesetzt haben, gehörten zu dieser Zeit und zu diesem Milieu. Die arabische Halbinsel war kein kultureller Kerker, wo nur sogenannte reine „Heiden“ in der sogenannten *ġābiliyya* (Zustand der Unwissenheit oder der Ungelehrsamkeit) lebten. Nach den islamischen Quellen existierte bereits eine Art Schreib- und/oder Lesekundigkeit in Mekka und Yathrib/Medina zur Zeit Mohammeds und schon etwas vor ihm.<sup>3</sup> Mekka hatte viele Kontakte mit al-Ḥīra, wo

<sup>1</sup> Mehr Einzelheiten und Literatur dazu finden sich bei: Claude Gilliot: Christians and Christianity in Islamic Exegesis. In: David Thomas (Hg.): Christian-Muslim relations. A Bibliographical history. Vol. I. (600–900). Leiden 2009, S. 31–56.

<sup>2</sup> Sidney H. Griffith: Christian lore and the Arabic Qurʾān. The ‚Companions of the Cave‘, in Sūrat al-kahf and in Syriac Christian tradition. In: Gabriel Said Reynolds (Hg.): The Qurʾān in its historical context. London 2007, S. 109–137, hier: S. 109; Angelika Neuwirth: The „Late Antique Qurʾān“: Jewish-Christian Liturgy, Hellenic Rhetoric and Arabic Language. Konferenz der Princeton University, 3. 6. 2009: <http://video.ias.edu/stream&ref=261> (letzter Zugriff am 11. 5. 2010).

<sup>3</sup> Claude Gilliot: Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten. In: Hans-Heinz Ohlig/

Christen und Manichäer lebten. Die arabische Halbinsel war keine terra deserta et incognita, denn sie stand in Beziehung zu ihrer Umwelt – ganz besonders zu der aramäischen, jüdischen und christlichen (Syrien, Ḥīra, Anbār etc.). Wir haben sogar Beweise dafür, dass es eine manichäische Gruppe gab,<sup>4</sup> deren Leiter Abū ‘Āmir war.

Schon mit dem „Namen“ des Propheten des Islam befinden wir uns in einem synkretistischen Kontext. Es ist fast sicher, dass Muḥammad nicht sein ursprünglicher Name war, sondern nur ein Epithet.<sup>5</sup> Auch der „Name“ Aḥmad (Koran 61,6)<sup>6</sup> ist ein Komparativ/Elativ<sup>7</sup>, den die islamische Tradition für eine Variante von Muḥammad hält; es ist wahrscheinlich eine Formveränderung des persischen Namens Manūḥmēd oder Manvahnēd, einer manichäischen Form des Vahman der alten iranischen Religion. Diese bezeichnet damit den Intellekt, den Heiligen Geist und den „Lebenden“, der immer wieder in der Reihenfolge der Propheten Mensch wird. Vahman ist nichts anderes als die Seele des Parakleten oder des Propheten. Diese Lehre fußt auf einer judenchristlichen Tradition der alten syrischen Engelchristologie,<sup>8</sup> mit einer „heterodoxen“ Dreiheit (triade), die aus drei Erzengeln besteht, wobei der Paraklet die Reihenfolge oder die Liste der Propheten abschließt. Er ist der Logos Gottes (vgl. das koranische *kalimat Allāh*), der in der Erscheinung oder in der Gestalt Gabriels durch die Propheten spricht. Er sendet letzten Endes seine Offenbarung durch Manes (Latein; Griechisch: *Manes* oder *Manichaïos*; Aramäisch: *Mānē*; Arabisch: *Mānī*) oder Muḥammad.

Manes wuchs bekanntermaßen in der frühchristlichen Sekte der Elkesaiten auf, einer aramäischsprachigen christlichen Täufersekte, die um 100 im Ostjordanland

Gerd-Rüdiger Puin (Hg.): Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. Berlin 2005, S. 148–169.

<sup>4</sup> Moshe Gil: The creed of Abū ‘Āmir. In: Israel Oriental Studies 12 (1992), S. 9–57.

<sup>5</sup> Aloys Sprenger: Das Leben und die Lehre des Moḥammad. Bd. I–III. Berlin 21869, hier: Bd. I, S. 153–162; Claude Gilliot: Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d’Aladin? In: Manfred Kropp (Hg.): Results of contemporary research on the Qur’an (= Beirut Texte und Studien, Bd. 100). Würzburg 2007, S. 33–137, hier: S. 76–78.

<sup>6</sup> Beachtung verdient eine Stelle im Kodex des Ubayy, in der „aḥmad“ nicht vorkommt; vgl. Heikki Räsänen: Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans. Helsinki 1971, S. 54–56.

<sup>7</sup> Wie Sprenger: Leben (wie Anm. 5), Bd. I, S. 159, es schon bemerkt hatte: „Im Schriftarabischen bedeutet die Wurzel (ḥmd), von welcher sowohl Aḥmad wie Moḥammad abgeleitet wird, preisen, loben; aber in den verwandten Dialekten, mit denen auch das Arabische, wie es in der syrischen Wüste gesprochen wurde, viel übereinstimmte, heisst sie wünschen, ersehen. Aḥmad würde demnach der ‚Ersehnteste‘ und Moḥammad ‚der Ersehnte, Desideratus‘ heissen“. Er gibt dafür, unter anderem, das Beispiel von Haggai 2,8 (Vulgata): „et veniet Desideratus cunctis gentibus“. Diese Stelle wurde von den Christen und von den Juden als eine messianische Weissagung betrachtet. Für weitere Literaturhinweise vgl. Yehuda Nevo/Judith Koren: Crossroads to Islam. The origins of the Arab religion and the Arab state. Amherst 2003, S. 260–269; vgl. auch Koran 61,6 und Jn 14,16.

<sup>8</sup> Günter Lüling: Über den Ur-Qur’an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenhlieder im Qur’an. Erlangen 1974, S. 15, S. 472, Anm. 11 et passim.

entstand.<sup>9</sup> Das erbliche Prophetentum war eine der Grundlehren der Elkesaiten, die später vom Manichäismus und Islam übernommen wurden. In der hagiographischen Vita Mohammeds des Ibn Ishāq (gest. 150/767)<sup>10</sup> finden wir die syrische Form des Wortes Paraklet: *Mənaḥḥemānā*, dessen Wurzel im alten Aramäischen „trösten“ bedeutet.<sup>11</sup> Die Prophetenlehre des Koran ist in ihren Hauptzügen mit der judenchristlichen Lehre identisch. Auch hier heißt es, dass alle Propheten im Wesentlichen die gleiche Botschaft brachten.<sup>12</sup>

Was für den Namen des Propheten des Islam hier gesagt wurde, trifft ähnlich auch für das Wort *qurʿān* (eigentlich „Rezitationstext“) zu. Denn in den verschiedenen Kirchen pflegten die Christen – wie es auch die Juden taten – die Heiligen Schriften öffentlich zu lesen, und zwar nach dem Prinzip des Lektionars. In den syrischen Kirchen oder Klöstern war (und ist bis jetzt) das Lektionar (*kitaba d-qəryānā*) das Übliche. Es enthielt ausgewählte Passagen vom Gesetz (*urait̃ha*), von den Propheten und von der Apostelgeschichte. Genauso bestand das Evangelion aus ausgewählten Passagen der vier Evangelien oder aus dem Diatessaron (Evangelienharmonie). Ein anderer Band enthielt Lesungen aus den Briefen der Apostel (*egroto d-shliḥé*), ein anderer aus den Psalmen. Endlich gab es einen Band, *Turgama* (Interpretierung) genannt, mit oft metrischen Homilien oder liturgischen Gedichten (*mēm̃rā*), die nach dem *qəryānā* und dem *shliḥa* gelesen wurden, z. B. die *mēm̃rā* über die „Siebenschläfer“ in Syrisch, die Jakob von Serug (gest. 521) zugeschrieben wird, oder seine Predigt über Alexander, den gläubigen König, und über das Tor, das er gegen Gog und Magog baute. Sie wurden in den Kirchen als *Turgama* vorgelesen.

## II. Einige Quellen des Koran über Christentum und Judenchristentum

Einige Islamkundler und Kirchengeschichtler, bzw. solche, die sich mit dem Judenchristentum befassen, sind überzeugt, dass das unter den Arabern vor dem

<sup>9</sup> Joseph Reuss: Art. Elkesaiten. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. III. Freiburg 21959, Sp. 823 f.

<sup>10</sup> Ferdinand Wüstenfeld (Hg.): Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischām. Aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gotha und Leyden. 2 Bde. in drei Teilbänden. Göttingen 1858/1859/1860, S. 150; Das Leben Mohammeds nach Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam. Aus dem Arabischen übersetzt von Gustav Weil. 2 Bde. Stuttgart 1864; Alfred Guillaume: The Life of Muhammad. A translation of Ibn Ishāq's *Sirat rasūl allāh*. London 1955, ND Karachi u. a. 1978, S. 104.

<sup>11</sup> Jan F. M. Van Reeth: La zandaqa et le prophète de l'islam. In: Christian Cannuyer u. a. (Hg.): *Incroyance et dissidences religieuses dans les civilisations orientales* (= Acta Orientalia Belgica, Bd. 20). Bruxelles 2007, S. 65–80, hier: S. 68–70.

<sup>12</sup> François de Blois: Elchasai–Manes–Muḥammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich. In: *Der Islam* 81 (2004), S. 31–48, hier: S. 45 f.

Islam bekannte Christentum<sup>13</sup> vor allem „syrischer Art, entweder jakobitisch oder nestorianisch war“.<sup>14</sup> Man hat sich gefragt, ob die religiöse Gemeinschaft Mohammeds und seiner Informanten nicht von der elkesaitischen Bewegung<sup>15</sup> oder vom Manichäismus<sup>16</sup> abhängig gewesen sei. Eine sehr ernst zu nehmende und annehmbare Hypothese wäre, dass „die erste Erscheinung des Islam ein nicht-konformistischer Sprössling des Manichäismus war“.<sup>17</sup> Manes' prophetisches Selbstverständnis als Ebenbild des Parakletos, vielleicht sogar als der von Jesus verheißene Parakletos selbst, war auch ein eschatologisches,<sup>18</sup> genauso wie das prophetische Selbstverständnis Mohammeds. Muslimische Autoren schreiben Manes den Anspruch zu, er sei das Siegel der Propheten (*ḥātam al-nabiyyin*).<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Zum Christentum bei Arabern vgl. Richard Bell: *The origin of Islam in its Christian environment*. London 1926, S. 2–63; Henri Charles: *Le Christianisme des Arabes nomades sur le limes*. Paris 1936; René Dussaud: *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'islam*. Paris 1955; Tor Andrae: *Les origines de l'islam et le christianisme*. Paris 1955, S. 15–38 (erschien zuerst in mehreren Teilen auf Deutsch in: *Kyrkohistorisk Årsskrift* (1923), S. 149–206, (1924), S. 213–292, (1925), S. 45–112); John Spencer Trimmingham: *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*. London, Beirut 1979; Edmond Rabbath: *L'Orient chrétien à la veille de l'Islam*. Beirut 1980; Alfred Havenith: *Les Arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed*. Louvain-la-Neuve 1988; S.B. al-ʿĀyib: *al-Masīḥiyya al-ʿarabiyya wa taṭawwuruḥā*. Beirut 1998; Michele Piccirillo: *L'Arabie chrétienne*. Paris 2002; zu den Religionen in Hira vgl. „A. ʿAbd al-Ghanī: *Tārīḥ al-Ḥīra fī al-ḡāhiliyya wa al-islām*. Damascus 1993, S. 471–495; zur Wichtigkeit der Beziehungen zwischen Mecca und Hira vgl. Meir J. Kister: *al-Ḥīra. Some notes on its relations with Arabia*. In: *Arabica* 15 (1968), S. 143–169; Gilliot: *Reconstruction* (wie Anm. 5), S. 66f.

<sup>14</sup> Arthur Jeffery: *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*. Baroda 1938. ND Leiden 2006, S. 20f.

<sup>15</sup> Adolph von Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 2: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas* 1. Tübingen 1909, S. 535 ff.; Gerard P. Luttikhuisen: *The Revelation of Elchasai*. Tübingen 1985, S. 9f.; Van Reeth: *La zandaqa* (wie Anm. 11), S. 67; Sprenger: *Leben* (wie Anm. 5), Bd. I, S. 30, Anm. 1, S. 32–42, S. 91–102, und Bd. II, S. 208, S. 232. Dieser große Meister der Orientalistik hat bereits den Einfluss der Elkesaiten auf Mohammed bemerkt.

<sup>16</sup> R. Simon: *Mānī and Muḥammad*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21 (1997), S. 118–141, hier: S. 134: „Both Manicheism and Islam assert the seriality of prophets“; Andrae: *Origines* (wie Anm. 13), S. 209; Karl Ahrens: *Muhammed als Religionsstifter*. Leipzig 1935, S. 130–132; Mondher Sfar: *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*. Paris 1998, S. 408–425 (Kap. 11, „Aḥmad, le prophète manichéen“); zu Manichäismus in Arabien vgl. Guy Monnot: *Islam et religions*. Paris 1986, S. 33, nach Ibn al-Kalbī (st. ca. 204/820); Gil: *The creed* (wie Anm. 4); Van Reeth: *La zandaqa* (wie Anm. 11), S. 67–70.

<sup>17</sup> Gil: *The creed* (wie Anm. 4), S. 22; Sfar: *Le Coran* (wie Anm. 16), S. 408–425; Van Reeth: *La zandaqa* (wie Anm. 11), S. 68.

<sup>18</sup> Guy G. Stroumsa: *Aspects de l'eschatologie manichéenne*. In: *Revue de l'Histoire des Religions* 198 (1981), S. 163–181.

<sup>19</sup> Shahrastani: *Livre des religions et des sectes*. Bd. I. Paris 1986, S. 662, wahrscheinlich ein Einschub zu Gunsten Mohammeds: Mani sagte: „Dann wird das Siegel der Propheten vom Land der Araber kommen“; Henri-Charles Puech: *Le Manichéisme*. Paris 1949, S. 146, Anm. 248; Michel Tardieu: *Le Manichéisme*. Paris 1981, S. 19–27; Julien Ries: *Les Kephalaia. La catéchèse de l'Église de Mani*. In: Daniel De Smet/Godefroid de Callatay/Jan M.F. Van Reeth (Hg.): *Al-Kitab: la sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du symposium*

Der Manichäismus wurde in Ḥīra ca. 272 AD<sup>20</sup> eingeführt, eine Stadt, die mit Mekka in engem Kontakt stand.<sup>21</sup>

Für Tor Andrae, den modernen Wissenschaftler, der am intensivsten die Dankeschuld des Koran und Mohammeds dem syrischen Christentum gegenüber systematisch erforscht hat, ist „die eschatologische Frömmigkeit Muhammads“ oder des Koran in hohem Maß vom syrischen Christentum und ganz besonders vom syrischen Mönchtum<sup>22</sup> beeinflusst. Er hat auf die „evident relations between the language of the Koran and that of the Christian churches in Syria“ hingewiesen.

Nach dem christlichen irakischen Semitisten Alphonse Mingana erscheinen die Eigennamen der biblischen Personen, wie sie im Koran vorkommen, in ihrer syrischen Form<sup>23</sup> und stammen aus der offiziellen Übersetzung der Bibel, der *Peshitta* (die „einfache“, das heißt „übliche“ Übersetzung), die in den syrischsprachigen christlichen Ländern benutzt wurde.

John Bowman (1916–2006) ist noch weiter gegangen, indem er die Anwesenheit von Monophysiten in Nağrān und auch unter den verbündeten arabischen Sippen, z. B. den Ghassāniden, hervorgehoben hat. Er geht von Kontakten Mohammeds mit Jakobiten (Monophysiten) aus, die das syrische Diatessaron<sup>24</sup> zusammen mit anderen Texten und den nichtkanonischen Evangelien in ihren Gottesdiensten benutzten<sup>25</sup>, und erklärt so die Prophetologie und die biblischen Kenntnisse des Koran. Der Prophet des Islam habe diese Texte freilich für seine eigenen Zwecke „ediert“.<sup>26</sup>

international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1 juin 2002. Bruxelles 2004, S. 143–154, hier: S. 143–148.

<sup>20</sup> Michel Tardieu: L'arrivée des manichéens à al-Ḥīra. In: Pierre Canivet/Jean-Paul Rey-Coquais (Hg.): La Syrie de Byzance à l'Islam VII<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles. Damascus 1992, S. 15–24, hier: S. 18.

<sup>21</sup> Nach Ibn 'Abbās, den Ibn al-Kalbī zitiert: Manichäismus (zandaqa) wurde durch „Qorayschiten“ eingeführt, die Geschäftsreisen nach Hira machten und dort Christen trafen; Monnot: Islam (wie Anm. 16), S. 33; vgl. Kister: al-Ḥīra (wie Anm. 13).

<sup>22</sup> Andrae: Origines (wie Anm. 13), S. 67–199, S. 107, S. 145, S. 190, S. 204; ders.: Zuhd und Mönchtum. In: Le Monde Oriental 25 (1931), S. 296–327, hier: S. 298.

<sup>23</sup> Alphonse Mingana: Syriac influence on the style of the Kur'an. In: John Rylands Library Bulletin 11 (1927), S. 77–98, hier: S. 81f.; online: <http://answering-islam.org/Books/Mingana/Influence/index.htm> (letzter Zugriff am 12. 5. 2010).

<sup>24</sup> Zum Diatessaron: Tjitze Baarda: Essays on the Diatessaron. Kampen 1994; William L. Petersen: Tatian's Diatessaron. Its creation, dissemination, significance, and history in scholarship. Leiden 1994.

<sup>25</sup> John Bowman: Holy scriptures, lectionaries and the Qur'ān. In: Anthony H. Johns (Hg.): International congress for the study of the Qur'ān, Canberra (May 1980). Canberra 1983, S. 29–37; John Bowman: The debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity. In: Nederlands Theologisch Tijdschrift 19 (1964–65), S. 177–201 (wieder abgedruckt in: Evan C.B. MacLaurin (Hg.): Essays in honour of Griffiths Wheeler Thatcher. Sydney 1967, S. 191–216, von Griffith: Christian lore, S. 112, zusammengefasst).

<sup>26</sup> Lee Martin McDonald: The integrity of the biblical canon in light of its historical development. In: Bulletin for Biblical Research 6 (1996), S. 95–132, hier: S. 121; Robert P. Casey: The Armenian Marcionites and the Diatessaron. In: Journal of Biblical Literature 57 (1938), S. 185–194.

Jan Van Reeth hat im Detail gezeigt, dass zahlreiche Züge Christi und des Christentums im Koran nur durch Beziehungen zwischen dem Koran und dem Diatessaron zu erklären sind. Koran 48,29 zum Beispiel ist eine Kombination von zwei Perikopen, nämlich von Markus 4,26–27 und Matthäus 12,23. Im Koran lesen wir:

„Dies ist ihr Gleichnis in der Thora; ihr Gleichnis im Evangelium: Wie Saat, die treibt ihren Halm, und macht ihn wachsen, dass er anschwillt und schwebt auf seinem Schafte, freuend den Sämann, dass sich ärgern an ihnen die Ungläubigen. Gott hat verheißen denen, die glaubten und das Gute thaten unter ihnen, Barmherzigkeit und großen Lohn“ (Übersetzung Fr. Rückert).

Dieselbe Kombination oder Zusammenfügung erscheint schon in dem Diatessaron der Lütticher Übersetzung ins Mittelniederländische und in der arabischen Übersetzung.<sup>27</sup>

Van Reeth hat auch für die koranischen Legenden der Kindheit Mariä (Koran 3,35–48), Johannes des Täufers (19,3) und Jesu (3,37; 19,22–26) gezeigt, dass der Koran hier ebenfalls in der Tradition des Diatessaron steht.<sup>28</sup> Wenn auch die Heranziehung des Diatessaron nicht alle Einzelheiten erklärt, die der Koran über das Leben Jesu berichtet, „so konnte doch Mohammed auf der Einheit des Evangeliums bestehen, indem er sich, natürlich ohne es zu sagen, auf das Diatessaron stützte, genau so wie Manes es vor ihm getan hatte. Auf diese Weise trat er die Nachfolge von Markion, Tatian und Manes an, die das wahre Evangelium herstellen oder wiederherstellen wollten, um dessen ursprüngliche Bedeutung wiederzugeben. Sie dachten (ganz besonders Manes und Mohammed), dass sie dieses Werk der Harmonisierung oder Annäherung tun dürften, weil sie sich für den Parakletos hielten, den Jesus verheißen hatte.“<sup>29</sup>

Die entsprechenden Themen im Koran – nämlich Zacharias, Johannes der Täufer, Maria, Jesus usw. betreffend – hat man mit dem Neuen Testament, den neutestamentlichen Apokryphen,<sup>30</sup> dem Diatessaron, der Peshitta verglichen. Diese können mögliche direkte oder indirekte Quellen des Koran sein.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Cebus C. de Bruin (Hg.): *Diatessaron Leodiense*. Leiden 1970, S. 92, §§ 93–94; A.-S. Marmardji (Hg.): *Diatessaron de Tatiën, texte arabe*. Beirut 1935, S. 159f.

<sup>28</sup> Jan Van Reeth: *L'évangile du prophète*. In: De Smet/de Callatay/Van Reeth (Hg.). *Al-Kitab* (wie Anm. 19), S. 155–174, hier: S. 163; zu einem möglichen Einfluss des Diatessaron und der apokryphen Evangelien auf den Koran vgl. Joachim Gnilka: *Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche*. Freiburg im Breisgau 2007, Kap. 6; ders.: *Qui sont les chrétiens du Coran?* Paris 2008.

<sup>29</sup> Van Reeth: *L'évangile du prophète* (wie Anm. 28), S. 174; vgl. Simon: *Mānī* (wie Anm. 16), S. 134: „Both Manicheism and Islam assert the seriality of prophets“; Andrae: *Origines* (wie Anm. 13), S. 209; Ahrens: *Muhammed* (wie Anm. 16), S. 130–132.

<sup>30</sup> Zum Beispiel Edgar Ludwig Hennecke: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 2 Bde. Hg. von Wilhelm Schneemelcher. Tübingen <sup>3</sup>1959–1964; James K. Elliott: *The apocryphal New Testament. A collection of apocryphal Christian literature in an English translation*. Oxford 1993 [ANT]; ders.: *The apocryphal Jesus. Legends of the Early Church*. Oxford 1996; Abraham Terian: *The Armenian Gospel of the Infancy. With three versions of the Protoevangelium of James*. Oxford 2008; Francois Bovon/Pierre Geoltrain (Hg.): *Ecrits apocryphes chrétiens*. Paris 1997 [EAC].

<sup>31</sup> Wilhelm Rudolph: *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*. Stutt-

Dass die koranischen Berichte, die christliche Themen behandeln, zutiefst durch apokryphe Evangelientexte geprägt sind, wird bereits daraus ersichtlich, dass in Sure 3,35–37 der Zyklus der Erzählungen mit der Geschichte von Mariä Geburt und Kindheit eröffnet wird, die ihre breite Entsprechung in dem Protoevangelium des Jakobus (entstanden nach 150)<sup>32</sup> und in dem Pseudo-Matthäusevangelium (entstanden wahrscheinlich im VIII. Jahrhundert) hat. Das Protoevangelium des Jakobus war in der Ostkirche und besonders bei den Ebioniten hoch geschätzt.<sup>33</sup>

Unter anderem werden hier noch zwei Episoden aus den Kindheitsgeschichten Jesu erwähnt, die nicht in dem (edierten) Protoevangelium des Jakobus aufzeichnet sind, aber im Koran stehen, und zwar das Vogelwunder (16,49; 5,110) und der Bericht über die rettende Palme (19, 23–26).<sup>34</sup> Das vom Jesuskind gewirkte Vogelwunder wird in dem Kindheitsevangelium des Thomas (Ende des II. Jahrhunderts) erzählt. Es findet an einem Sabbat statt, und ein Jude nimmt daran Anstoß, ein Detail, das ein Indiz für den jüdenchristlichen Hintergrund dieses Evangeliums sein könnte.<sup>35</sup>

Das Wunder der rettenden Palme spielt im Pseudo-Matthäusevangelium auf der Reise nach Ägypten, im Koran (19,23–26) aber an einem „fernen Orte“.<sup>36</sup> Diese „Verwechslung“ könnte von der Tradition des Tatian herkommen, in der man viele „wilde Lesungen/wild readings“ findet, die das Diatessaron besonders in manichäistischer Tradition kennzeichnen.<sup>37</sup>

gart 1922; Heinrich Speyer: Die biblischen Erzählungen im Qoran. Hildesheim 31988, S. 449–458; Karl Ahrens: Christliches im Koran. Eine Nachlese. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 84 (1930), S. 15–68; Daniel Sidersky: Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes. Paris 1933, S. 135–154; Bartolomeo Pirone: La tradizione dei testi evangelici nell'ambiente formativo di Muhammad. In: Roberto Tottoli (Hg.): Corano e Bibbia. Brescia 2000, S.133–175. Vgl. auch Van Reeths oben genannten Artikel.

<sup>32</sup> Protoevangelium des Jakobus, Kap. 5–8. In: Hennecke: Apokryphen (wie Anm. 30), Bd. I, S. 281–283; Elliott: ANT (wie Anm. 30), S. 59f.; Bovon/Geoltrain (Hg.): EAC (wie Anm. 30), S. 86–89; Pirone: La tradizione (wie Anm. 31), S. 157f.

<sup>33</sup> Gnllka: Die Nazarener (wie Anm. 28), S. 99f.

<sup>34</sup> Ebd., S. 102f.

<sup>35</sup> Kindheitsevangelium des Thomas, Kap. 2, in: Hennecke: Apokryphen (wie Anm. 30), Bd. I, S. 293f.; Elliot: ANT (wie Anm. 30), S. 75f. (Greek A) und S. 81 (Greek B); Bovon/Geoltrain (Hg.): EAC (wie Anm. 30), S. 309, S. 196; Pirone: La tradizione (wie Anm. 31), S. 142f.

<sup>36</sup> Pseudo-Matthäusevangelium 20, in: Hennecke: Apokryphen (wie Anm. 30), Bd. I, S. 307f.; Elliot: ANT (wie Anm. 30), S. 95f.; Bovon/Geoltrain (Hg.): EAC (wie Anm. 30), S. 138; Pirone: La tradizione (wie Anm. 31), S. 167f.

<sup>37</sup> Van Reeth: L'évangile (wie Anm. 28), S. 165f.; de Bruin (Hg.): Diatessaron (wie Anm. 27), S. 16 (englische Übersetzung, S. 17): „They found a shed made of twigs in the street“.

### III. Die frühen Exegeten

Die frühen islamischen Exegeten bleiben im Großen und Ganzen in der Kontinuität der judenchristlichen Ausrichtung. Die exegetische Tätigkeit der frühesten Exegeten wird nicht in selbständigen Büchern greifbar. Ihre exegetischen Traditionen, oder solche, die ihnen zugeschrieben sind, findet man in späteren koranischen Kommentaren, meistens mit Tradentenketten versehen. Die für das Bild vom Christentum und vom Judenchristentum – oder für die Vorstellungen davon – wichtigsten sind:<sup>38</sup> ‘Abd Allāh b. ‘Abbās (st. ca. 69/687), Sa‘īd b. Ġubayr (st. 95/713), Muġāhid b. Ġabr (st. 104/722), ‘Ikrima (st. 105/723), der ein Klient des Ibn ‘Abbās war, al-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim (st. 105/723), Ḥasan al-Baṣrī (st. 110/728), Muḥammad b. Ka‘b al-Quraṣī (st. 118/736), Qatāda b. Di‘āma (st. 118/736), der kufische Erzähler al-Suddī (al-Kabīr, st. 127/746), al-Rabī‘ b. Anas (st. 136/756 oder 139) von Baṣra, der in Transoxanien wirkte, und al-Kalbī (Muḥammad b. al-Sa‘īb, st. 146/763), dessen Exegese oft als abhängig von Ibn ‘Abbās angesehen wird. Er hatte eine šī‘itische Ausrichtung.

Wir haben auch Exegeten, deren Kommentare auf uns gelangt und ediert worden sind: Muqātil b. Sulaymān (st. 150/767), der Yemenit Ma‘mar b. Rāšid (st. 154/770), der Baṣrier Yaḥyā b. Sallām (st. 200/815), der Baṣrier jüdischer Herkunft Abū ‘Ubayda (Ma‘mar b. al-Muṭannā, st. 206/821), der kufische Grammatiker al-Farrā’ (st. 207/822). Andere gelten nicht als Exegeten. Trotzdem haben sie exegetisches, geschichtliches und pseudo-historisches Material mitgeteilt, wie Ka‘b al-Aḥbār (Heb. ḥāber, st. ca. 32/652), ein yemenitischer Jude, der zum Islam übertrat. Die Berichte, die ihm zugeschrieben werden, bestehen aus judenislamischen oder judenchristlichen Traditionen. Wahb b. Munabbih (st. 114/732), „der Manetho der Südaraber“, ist Yemenit persischer Herkunft. Ihm wird zu Unrecht ein Korankommentar zugeschrieben. Muḥammad b. Isḥāq (st. 150/767) war der Historiograph und der Autor einer Vita des Propheten Mohammed.

### IV. Nazarener (Christen?) et alii – die „wahren“ Christen sind die Muslime

Die Exegese von Koran 28,52–55 ist sehr charakteristisch für das theologische Imaginaire (die Geisteswelt) des Islam:

„(52) Diejenigen, denen wir die Schrift zuvor gaben, die glauben daran. (53) Und wenn es ihnen verlesen wird, sprechen sie: Wir glauben daran, es ist die Wahrheit von unserm Herrn. Siehe, wir waren Muslime, bevor es kam [...].“

<sup>38</sup> Weitere Angaben und eine Bibliographie dazu bei Claude Gilliot: Art. Exegesis of the Qur’ān: Classical and Medieval. In: Encyclopaedia of the Qur’ān, Bd. II. Leiden 2002, S. 99–124; ders.: Art. Traditional disciplines of Qur’anic studies. In: Encyclopaedia of the Qur’ān, Bd. V. Leiden 2006, S. 318–339; ders.: Kontinuität und Wandel in der ‚klassischen‘ islamischen Koranlegung (II./VIII.–XII./XIX. Jh.). In: Der Islam 85 (2010), S. 1–155, hier: S. 6–22.

Nach Muğāhid waren diese Leute: „die Muslime (*maslama/muslimī ahl al-Kitāb*) unter den Leuten des Buches (oder die Schriftbesitzer)“.<sup>39</sup> Im Allgemeinen haben die Exegeten nicht gern, wenn etwas nicht identifiziert ist. Sie versuchen daher, die im Koran nicht spezifizierten Personen, Gegenstände oder Episoden mit historischen, pseudo-historischen und erbaulichen Anekdoten und Berichten zu identifizieren, das heißt, was „unklar“ oder „mehrdeutig“ ist, zu benennen (*ta'yīn al-mubham*).<sup>40</sup> Dieser Prozess wurde allmählich zu einem exegetischen Genre: *asbāb al-nuzūl*, „die Ursachen der Herabkunft“ (der Suren oder der Verse), anders gesagt „die Anlässe der Offenbarung“.

Für unser Thema sei hier nur kurz angemerkt, dass die Polemik über die sogenannte „Änderung, Fälschung, oder Verdrehung“ (*tagyīr, taḥrīf, tabdīl*) der Schrift durch Juden und Christen in der frühen Exegese schon eine gewisse Rolle spielt. Sie bleibt aber ganz allgemein im Unterschied zur Exegese der kommenden Jahrhunderte. Dort entfaltet sich die Polemik und wird präziser, ganz besonders bei den sogenannten Verheißungen der Bibel, die auf Mohammed bezogen werden.<sup>41</sup> Für die Exegeten sind die Muslime die „wahren“ Christen und die wahren Anhänger Christi, so Muqātil b. Sulaymān: „Die Leute der Religion Jesu sind die Muslime. Sie stehen über allen Religionen.“<sup>42</sup> Deswegen werden Personen angeführt, die „Leute des Buches waren, die an die Torah und das Evangelium (*al-inḡīl*) glaubten. Dann trafen sie Muḥammad und glaubten an ihn.“<sup>43</sup> Darunter ist zu verstehen, dass sie „Muslime“ geblieben waren: Sie kannten die „unverfälschte“ Torah und das „unverfälschte“ Evangelium, in denen Moḥammed verheißt sein sollte. Verschiedene Gewährsleute werden dafür genannt, z. B. Juden

<sup>39</sup> Ṭabarī: Tafsīr. Bis Koran 14, Ibrāhīm, 27, hg. von Mahmūd M. Šakir/A. M. Šakir, Bd. I–XVI, Kairo 1954–1968, für den Rest des Korans: hg. von A. Sa'īd 'Alī u. a., Bd. XIII [S. 219 (14, Ibrāhīm, 28)]–XXX. Kairo 1954–1957, hier: Bd. XX, S. 89: *fī maslama ahl al-kitāb*; Muğāhid: Tafsīr. Bd. I–II. Hg. von 'Ar. B. Tāhīr b. M. al-Sūrātī. Qatar 1976, hier: Bd. II, S. 488: *fī muslimī*.

<sup>40</sup> Ignaz Goldziher: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden 1970, S. 289–306.

<sup>41</sup> Martin Schreiner: Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 42 (1888), S. 591–675, hier: S. 595, neu gedruckt in: ders.: Gesammelte Schriften. Islamische und jüdisch-islamische Studien (= Collectanea, Bd. 11). Hg. von Moshe Perlmann. Hildesheim 1983, S. 75–159; Ignaz Goldziher: Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitāb. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 32 (1878), S. 341–387, neu gedruckt in: ders.: Gesammelte Schriften. Hg. von Joseph de Somogyi. Bd. 2. Hildesheim 1968, S. 1–47; Hava Lazarus-Yafeh: Art. *Taḥrīf*. In: Encyclopédie de l'Islam, Bd. X. Leiden 2002, S. 120f.; Norman Roth: Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain. In: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 54 (1987), S. 203–236; Camilla Adang: Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm. Leiden 1996.

<sup>42</sup> Muqātil b. Sulaymān: Tafsīr. Bd. I–V. Hg. von Al. Mahmūd Šiḥāta. Kairo 1980–1989, hier: Bd. I, S. 279, ad Koran 3,55.

<sup>43</sup> Al-Ḍaḥḥāk b. Muẓāḥim. In: Ṭabarī: Tafsīr (wie Anm. 39), Bd. XX, S. 88, ad Koran 28,51–52.

wie ʿAṭīyya al-Quraẓī,<sup>44</sup> Abū Rifāʿa, ʿAbd Allāh b. Salām oder der Zoroastrier/Christ Salmān al-Fārisī.<sup>45</sup> Für andere Exegeten wie Muqātil b. Sulaymān, war der Anlass für die Offenbarung von Koran 28,52, dass „vierzig Muslime, Männer von den Leuten des Evangeliums mit Ġaʿfar b. a. Ṭālib [al-Ṭayyār] (als er von Äthiopien zurückkam),<sup>46</sup> zusammen mit acht Männern aus Syrien: Baḥīrā, Abraha, al-Ashraf, Durayd, Tammām, Ayman, Idrīs and Nāfi“<sup>47</sup> nach Medina kamen.<sup>47</sup>

Dem Mönchtum bzw. dem Zölibat oder der Askese einer christlichen Gruppe wird das „Mönchtum“ des Islam entgegengesetzt, so in einer prophetischen Tradition: „Jeder Prophet hat sein Mönchtum; das Mönchtum dieser Gemeinde ist der heilige Krieg (*al-ġihād fi sabīl Allāh*).“<sup>48</sup>

Der Standpunkt der ersten Generationen von Muslimen der Askese gegenüber blieb ambivalent. Einerseits wurden gewisse Formen der Askese zurückgewiesen. Andererseits erzählte man, dass Mohammed schon vor der Offenbarung einen Monat oder mehrere Tage und Nächte hintereinander in der Höhle des Berges von Ḥīrāʾ allein zu leben pflegte und sich dort asketischen Übungen bzw. Andachtsübungen (*taḥannut*) hingab, wie es Sitte bei manchen Qurayschiten gewesen sein mag. Nach Beendigung dieser frommen Übungen speiste er die Armen, die zu ihm kamen.<sup>49</sup> Diese asketische Ausrichtung ging so weit, dass zehn Gefährten Mohammeds<sup>50</sup> die Absicht gehabt haben sollen wie Eunuchen zu leben und als Büsser in der Welt umherzuwandern (*an yasīḥū*, das heißt die *siyāḥa* praktizieren, wie Asketen umherwandern):<sup>51</sup> im Zölibat leben (*tabattalū*), in Mönchskutten ge-

<sup>44</sup> Über ihn vgl. Ibn al Aṭīr ʿIzz al-Dīn: *Usd al-gāba fi maʿrifat aṣ-ṣaḥāba*. Bd. I–VII. Hg. von M. Fāyid u. a. Kairo 21970, hier: Bd. IV, S. 46, Nr. 3689; die jungen Kinder, die unbärtig waren, wurden nicht getötet; *Wüstenfeld* (Hg.): *Leben* (wie Anm. 10), S. 688–692; Guillaume: *The Life of Muhammad* (wie Anm. 10), S. 463–51.

<sup>45</sup> Ṭabarī: *Tafsīr* (wie Anm. 39), Bd. XX, S. 88 f.

<sup>46</sup> Nach Saʿīd b. Jubayr waren sie Äthiopier; Sprenger: *Leben* (wie Anm. 5), Bd. II, 380 f.

<sup>47</sup> Muqātil: *Tafsīr* (wie Anm. 42), Bd. III, S. 348–349, ad Koran 28,52; vgl. Ibn al Aṭīr: *Usd al-gāba fi maʿrifat al-saḥāba*. Bd. I–VII. Hg. von Mahmūd Fāyid u. a. Kairo 1963, hier: Bd. I, S. 56; Sprenger: *Leben* (wie Anm. 5), Bd. II, S. 380 f., nach al-Wāḥidī, mit Unterschieden in den Namen und der Rechtschreibung, die ohnehin unsicher ist.

<sup>48</sup> Ibn Ḥanbal: *Musnad*. Bd. I–VI. Kairo 1895, hier: Bd. III, S. 266, auch Bd. III, S. 82; vgl. auch Ibn Ḥanbal: *Musnad*. Hg. von Šākir u. a. Bd. I–XX. Kairo 1995, hier: Bd. XI, S. 278, Nr. 13742 und Bd. X, S. 257, Nr. 11713.

<sup>49</sup> *Wüstenfeld* (Hg.): *Leben* (wie Anm. 10), S. 152 f.; *Das Leben Mohammeds*. Aus dem Arabischen übersetzt von Gustav Weil (wie Anm. 10), Bd. 1, S. 113 f.; Guillaume: *The Life of Muhammad* (wie Anm. 10), S. 105 f.; Sprenger: *Leben* (wie Anm. 5), Bd. I, S. 330–337; Meir J. Kister: *al-Taḥannuth*. An inquiry into the meaning of a term. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31 (1968) 2, S. 223–236, mit vielen anderen Referenzen; Gerald R. Hawting: *Art. Taḥannuth*. In: *Encyclopédie de l’Islam*, Bd. 10. Leiden 2002, S. 106.

<sup>50</sup> Muqātil: *Tafsīr* (wie Anm. 42), Bd. I, S. 498 f., gibt die Namen, vor allem ʿUṭmān b. Maʿzūm al-Ġumaḥī. Über ihn vgl. Ibn Saʿd: *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Bd. I–IX. Beirut 1957–1959, hier: Bd. III, S. 393–395; vgl. Sprenger: *Leben* (wie Anm. 5), Bd. I, S. 579, S. 388 f.

<sup>51</sup> Daniel Caner: *Wandering, begging monks. Spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity* (= *The transformation of the classical heritage*, Bd. 33). Berkeley 2002.

hen, sich mancher Speisen enthalten und sich entmannen (*an yaqta‘a ba‘ḍuhum madhākīrahum: exstirpare testiculos suos*).<sup>52</sup>

Bemerkenswert ist, dass das koranische sogenannte Hanifentum (*al-ḥanafiyya*) mit dem Manichäismus<sup>53</sup> bzw. mit den Sabiern verbunden sein kann. Nach al-Kalbī (st. 146/763): „Die Sabier sind Leute zwischen Juden und Christen; sie rasieren die Haare in der Mitte des Kopfes und entmannen sich (*yağubbūna mağā-kīrahum*).“<sup>54</sup> Oder nach Muqātil: „Sie sind Leute, die Gott bekennen, die Engel verehren, die Psalmen rezitieren (*al-zabūr*) und in die Richtung der Ka‘ba beten; sie haben von jeder Religion etwas genommen.“<sup>55</sup> Die oben erwähnten asketischen Elemente, die – wie bemerkt – im Koran und von Mohammed aufgegeben wurden, waren vor Mohammed und zu seiner Zeit in Arabien bekannt. Es ist gar nicht erstaunlich, dass Mohammed bei seinen heidnischen Volks- und Zeitgenossen als Sabier angesehen wurde, sogar von ‘Umar selbst, bevor dieser sich der neuen Religion unterwarf (*aslama*): „Ich will Mohammed (töten), dieser Sabier (*ḥādā l-ṣābi‘*), der die Quraisch für Toren erklärt, ihren Glauben geschmäht und ihre Götter gelästert hat.“<sup>56</sup>

Elemente von kulturellem Gedächtnis findet man auch in Koran 57,27 und dessen Exegese:

„Als dann ließen wir unsre Gesandten ihren Spuren folgen; und wir ließen Jesus, den Sohn der Maria, folgen und gaben ihm das Evangelium und legten in die Herzen derer, die ihm folgten, Güte und Barmherzigkeit. Das Mönchtum (*al-rahbaniyya*)<sup>57</sup> jedoch erfanden sie selber; wir schrieben ihnen nur vor, nach Gottes Wohlgefallen zu trachten, und das nahmen sie

<sup>52</sup> Ṭabarī: Tafsīr (wie Anm. 39), Bd. X, S. 514–521, ad Koran 5,87 nach ‘Ikrima, Ibn ‘Abbās, Ibn Zayd, Qatāda, al-Suddī, Muğāhid etc.; Ṭa‘alabī: al-Kašf wa al-bayān [Tafsīr]. Bd. I–X. Hg. von Abū Muḥammad ‘Alī ‘Āšūr. Beirut 2002, hier: Bd. IV, S. 101; vgl. al-Bukhārī: Ṣaḥīḥ, 67, Nikāḥ, 8. In: Le Recueil des traditions mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismaīl el-Bokhari. Bd. I–IV. Hg. von Ludolf Krehl, fortgesetzt von Theodoor Willem Juynboll. Leiden 1862–1908, hier: Bd. III, S. 413 f.

<sup>53</sup> Gil: The creed (wie Anm. 4), S. 13–15; Guy Monnot: Sabéens et idolâtres selon ‘Abd al-Jabbār. In: ders.: Islam et religions (= Islam d’hier et d’aujourd’hui, Bd. 27). Paris 1986, S. 207–237, hier: S. 207–227, et passim.

<sup>54</sup> Ṭa‘alabī: Tafsīr (wie Anm. 52), Bd. I, S. 209, ad Koran 2,61; vgl. Muqātil: Tafsīr (wie Anm. 42), Bd. I, S. 112; Sprenger: Leben (wie Anm. 5), Bd. I, S. 579, S. 388 f.

<sup>55</sup> Ṭa‘alabī: Tafsīr (wie Anm. 52), Bd. I, S. 209.; vgl. Muqātil: Tafsīr (wie Anm. 42), Bd. I, S. 112, ungefähre dasselbe; Qurtūbī: Tafsīr = al-Gāmi‘ li-ahkām al-Qur‘ān. Bd. I–XX. Hg. von Ahmad ‘Abd al-‘Alīm al-Bardūnī u. a. Kairo 1952–1967, hier: Bd. I, S. 434, nach Ḥasan al-Basrī; vgl. al-Ğaṣṣās: Ahkām al-Qur‘ān. Bd. I–III. Istanbul 1916–1919, hier: Bd. III, S. 9.

<sup>56</sup> Wüstenfeld (Hg.): Leben (wie Anm. 10), S. 225; vgl. Das Leben Mohammeds. Aus dem Arabischen übersetzt von Gustav Weil (wie Anm. 10), Bd. 1, S. 168, dort wird al-ṣābi‘ mit „abtrünnig“ übersetzt; Guillaume: The Life of Muhammad (wie Anm. 10), S. 156, übersetzt den Begriff mit „apostate“; Julius Wellhausen: Reste arabischen Heidentums. Berlin 21897, S. 236, übersetzt die Stelle mit „Çabier“ (Täufer).

<sup>57</sup> Andrae: Zuhd und Mönchtum (wie Anm. 22); Edmund Beck: Das christliche Mönchtum im Koran. In: Studia Orientalia (Helsinki) 13 (1946) 3, S. 1–29; Sara Sviri: Wa-rahbāniyyatan ibtada‘ūhā. An analysis of traditions concerning the origin and evaluation of Christian monasticism. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 13 (1990), S. 195–208; Sidney H. Griffith: Art. Monasticism and monks. In: Encyclopaedia of the Qur‘ān, Bd. III. Leiden 2003, S. 405–408, hier: 405–407.

nicht in acht, wie es in acht genommen zu werden verdiente. Den Gläubigen unter ihnen aber gaben wir ihren Lohn, wiewohl viele von ihnen Frevler waren“.

Für Muqātil b. Sulaymān (nach Jesus dem Sohn Mariä)

„nahm die Zahl der Polytheisten zu, und sie besiegten und erniedrigten die Gläubigen, die sich zurückzogen und in Kläusen wohnten. Da aber diese Situation lange dauerte, ließen manche von ihnen von der Religion Jesu ab (*rağāʿa ʿan*) und erfanden das Christentum (*al-naşrāniyya*), deswegen sagt Gott ‚das Mönchtum jedoch erfanden sie‘, sie lebten entsagend/keusch (*tabattalū*) im Dienste Gottes [...]. Aber [indem sie so lebten] sie hielten nicht ein, was ihnen befohlen wurde, als sie als Juden und Christen handelten [oder: sich Juden und Christen nannten]. Manche von ihnen aber verharteten (*aqāma ʿalā*) bei der Religion Jesu, bis sie die Zeit Muḥammads erreichten. Da glaubten sie an ihn. Sie waren vierzig: zwei und dreißig von Abyssinien, und acht von Syrien.“<sup>58</sup>

Diese Mischung von kulturellem Gedächtnis einerseits und von polemischen und apologetischen Zügen andererseits erscheint auch in der Art und Weise, in der sich die Exegeten die „Geschichte“ der Spaltungen der Christen nach Jesus vorstellen und sie darstellen. Der allgemeine Rahmen ihrer Berichte ist der folgende: Nach Jesus spalteten sich die Christen in zwei, drei oder vier Gruppen, die alle den Lehren Jesu untreu waren; nur eine einzige Gruppe blieb ihnen treu, die sogenannten „Muslime“. Sie wurden aber von den anderen (untreuen) Gruppen besiegt, bis Mohammed kam. Da erkannten manche Anhänger dieser treuen Gruppe in ihm den Propheten, den Jesus angekündigt hatte.

So berichtet Ibn ʿAbbās, in der Überlieferung des Saʿīd b. Ğubayr:<sup>59</sup> Als Jesus von Gott zum Himmel erhoben wurde, sagte eine Gruppe (*firqa*): „Gott war unter uns, so lange er es wollte, dann ist er zum Himmel aufgestiegen.“ Das sind die Jakobiten. Eine zweite Gruppe sagte: „Gottes Sohn war unter uns so lange Gott es wollte, dann hat Gott ihn zu sich erhoben.“ Das sind die Nestorianer. Eine dritte Gruppe sagte: „Der Diener und Gesandte Gottes (*ʿabd Allāh wa rasūlūhū*) war unter uns so lange Gott es wollte, dann hat er ihn zu sich erhoben.“ Das sind die Muslime. Die zwei ungläubigen Parteien (das heißt die zwei ersten Gruppen) machten gemeinsame Sache gegen die Muslime und töteten sie. Der Islam wurde unterdrückt bis Mohammed kam. Da erkannten ihn diejenigen der Söhne Israels (Judenchristen), die gläubig geblieben waren, das heißt diejenigen, die „Muslime“ geblieben waren.

Oder nach Muqātil b. Sulaymān:

„Die Christen (*Naşārā*, Nazarener oder Nazoräer) spalteten sich in drei Gruppen: Die Nestorianer sagten, dass Jesus Gottes Sohn ist; die Jakobiten (*al-mār yaʿqūbiyya*), dass er Gott ist; die Melkiten (*al-Malkāniyyūn*), dass er ein dritter von dreien ist (vgl. Koran 5,73).“<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Muqātil: Tafsīr (wie Anm. 42), Bd. IV, S. 246.

<sup>59</sup> Ṭabarī: Tafsīr (wie Anm. 39), Bd. XXVIII, S. 92, ad Koran 61,14; Ibn ʿAsākir: Taʾrīḥ madīnat Dimaşq. Bd. I–LXXX. Hg. von Muhibb al-Dīn al-ʿAmrawī u. a. Beirut 2001, hier: Bd. XLVII, S. 475; Suleiman A. Mourad: Jesus according to Ibn ʿAsākir. In: James E. Lindsay (Hg.): Ibn ʿAsākir, and early Islamic history (= Studies in late antiquity and early Islam, Bd. 20). Princeton 2001, S. 24–43, hier: S. 30 und Anm. 21.

<sup>60</sup> Muqātil: Tafsīr (wie Anm. 42), Bd. II, S. 628, ad Koran 19,37; vgl. Ṭabarī: Tafsīr (wie

In Sure 2,89 heißt es:

„Nachdem nun ihnen kam ein Buch von Seiten Gottes, bestätigend das, was sie selber haben; da sie nach Gottes Hülfe sonst gerufen gegen die Verleugner [*yastaftihūna ‘alā lladīma kafarū*, oder: „und zuvor hatten sie um Sieg über die Ungläubigen gefleht“], – nachdem nun ihnen kam, was [der Messias] sie erkannten wol, verleugneten sie’s doch; Gott aber hat geflucht den Leugnern.“ (Übersetzung Fr. Rückert).

Man geht davon aus, dass sich diese Passage auf die Juden in Medina bezieht, die Moḥammed [den Messias/parakletos] nicht anerkennen wollten. So al-Suddī:

„Wenn die Araber bei den Juden vorübergingen, quälten diese sie. Die Juden aber hatten in der Torah den Muḥammad [vorhergesagt] gefunden. Sie baten Gott, dass er ihn sende, damit sie unter seiner Anführung die Araber bekämpfen könnten. Als er aber gekommen war, verleugneten sie ihn (*kafarū bibi*), weil er nicht israelitischer Abkunft war.“<sup>61</sup>

## V. Zusammenfassung

Die Behandlung des Themas Christen und Christentum im Koran und in der frühislamischen Exegese ist ambivalent. Einerseits kann sie positiv sein; andererseits aber überwiegen die direkten oder indirekten kritischen und polemischen Berichte.<sup>62</sup> Die guten Christen seien diejenigen, die der sogenannten Urreligion (Islam) treu geblieben seien, oder die Christen, die Mohammed als Prophet anerkennen würden. Der Koran und die islamische Frühexegese enthalten Elemente von kulturellem Gedächtnis, die im Dienst der Polemik gegen Christentum und Judentum benutzt werden. Sie dienen auch dazu, die theologischen Vorstellungen (französisch: *l’imaginaire religieux*) mit historischen, pseudo-historischen und mythischen Berichten abzusichern.<sup>63</sup> Wenn man das alles mit dem Thema der Informanten Mohammeds<sup>64</sup> und mit anderen Berichten der früheren islamischen Tradition verknüpft,<sup>65</sup> gelangt man zu einer Geschichte des Korans vor dem Ko-

Anm. 39), Bd. X, S. 482, ad Koran 5,73; Abd al-Majid Charfi: *Christianity in the Qur’an* commentary of Ṭabarī. In: *Islamochristiana* 6 (1980), S. 105–148, hier: S. 140f.

<sup>61</sup> Ṭabarī: *Tafsīr* (wie Anm. 39), Bd. II, S. 330, Nr. 1527; Sprenger: *Leben* (wie Anm. 5), Bd. I, S. 160. Sprenger verweist ebd. auf dieselbe Tradition nach „Dzohaby, Tarych, S. 5“. Sprenger hat eine Handschrift von Dr. J. Lee [wahrscheinlich Samuel Lee, 1783–1852, der berühmte englische Orientalist] benutzt. Vgl. dazu jetzt ad-Dahabī *Geschichte des Islam: ad-Dahabī: Ta’rīḥ al-islām*. Bd. I–LIII. Hg. von ‘U. ‘A. Ṭadmūrī. Beirut 1487–1997, hier: *al-Mağāzī* (1987), S. 34f.

<sup>62</sup> Jane Dammen McAuliffe: *Qur’ānic Christians. An analysis of classical and modern exegesis*. Cambridge 1991, S. 134–138; Charfi: *Christianity* (wie Anm. 60), S. 134–138.

<sup>63</sup> Vgl. Gilliot: *Christians* (wie Anm. 1) zur sog. Rolle des Heiligen Paulus in den Vorstellungen der frühen islamischen Quellen.

<sup>64</sup> Claude Gilliot: Les „informateurs“ juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d’un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998), S. 84–126; ders.: Art. Informants. In: *Encyclopaedia of the Qur’an*, Bd. II. Leiden 2002, S. 512–518; ders.: *Herkunft* (wie Anm. 3).

<sup>65</sup> Gilliot: *Reconsidering the Authorship of the Qur’an. Is the Qur’an Partly the Fruit of a*

ran, und ganz besonders zur Hypothese der „aramäischen Spur“, die ich an anderer Stelle behandelt habe.<sup>66</sup>

## Abstract

In this paper we intend to show a relative continuity between the narratives of the Koran on Jesus, Mary, and relative topics (*materia christiana*) and the exegetical traditions of early Muslim exegetes on these matters. The sources of the Koran on them are above all the Diatessaron and the Apocrypha of the New Testament, above all several apocryphal Gospels. It appears that Mohammed and some of those who helped him were in relation with Pre-Nicean Christians or Jewish-Christians and also influenced by Manicheism. It is not surprising because the Koran is a document of Late Antiquity, a period of syncreticism. As for the Christians (or the Nazarenes), for the Koran and for the Islamic exegesis the “true Christians” are the Muslims.<sup>67</sup>

Progressive and Collective Work? In: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur'an in Its Historical Context* (= Routledge studies in the Quran). Abingdon 2007, S. 88–108.

<sup>66</sup> Ebd., S. 96–101; Claude Gilliot: *Le Coran, fruit d'un travail collectif?* In: De Smet/de Calatay/Van Reeth (Hg.): *Al-Kitāb* (wie Anm. 19), S. 185–231; vgl. Christoph Luxenberg: *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin 2000; ders.: *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A contribution to the decoding of the language of the Koran*. Berlin 2007.

<sup>67</sup> These matters have been more developed in: Gilliot: *Christians and Christianity* (see note 1).