

THEMA Juden und Judentum im Koran

Juden und Judentum im Koran

Zoom-Vortrag von Angelika Neuwirth im Rahmen der Israel Inter-faith Association

Vielen Dank für die freundliche Einladung in Ihren Kreis. Ich freue



mich, zu einem Text sprechen zu dürfen, der mich schon lange beschäftigt. Das konkrete Thema, das mir von Ihrer Seite angetragen wurde, ist in mehrfacher Hinsicht aktuell: „Juden und Judentum im Koran“. Man fragt sich berechtigt angesichts des heute – vielerorts – bestehenden Antagonismus zwischen diesen beiden Religionskulturen, ob ein solche Spannungsverhältnis bereits in der Geschichte angelegt war oder ob es nicht vor allem aus der in der Moderne bestehenden politischen Rivalität zwischen ihnen zu erklären ist. Es ist jedenfalls ein dringendes

Thema unserer Zeit, und es war, wie ich zeigen möchte, schon vor 200 Jahren ein dringendes Thema, wenn auch vor dem Hintergrund eines ganz anderen Kräfteverhältnisses. Lassen Sie mich deshalb mit einem Rückblick auf die Anfänge der Koranwissenschaft beginnen, die sie einer Gruppe jüdischer Gelehrter des 19. Jahrhunderts verdanken. Danach sollen einige Zeugnisse jüdischer Tradition im Koran

vorgestellt werden, die die genetische Verwandtschaft, aber auch die kreative Debatte zwischen den beiden Religionen dokumentieren, zunächst aus der Frühzeit der Koran-Verkündigung in Mekka, dann aus der Phase der Kohabitation der frühen Gemeinde mit gebildeten Juden in Medina. Die Ausführungen beschränken sich ganz bewusst auf die hermeneutische Präsenz der Juden im Umkreis der Hörergemeinde Muhammads, während für historische jüdische Gruppen, die im Koran im Zusammenhang politischer und militärischer Konflikte Erwähnung finden, auf die Forschungsliteratur verwiesen werden muss.¹

Die Entdeckung des Judentums als „hermeneutische Grundlage“ des Koran durch die „Wissenschaft des Judentums“

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Situation in der für das Miteinander von Religionen in der Moderne kursbestimmenden Geschichtsepoche des 19. Jht.s, als europäische Juden sich einen Platz in der 'Akademia', eine Aufnahme ihrer Kultur in den Bildungskanon der Zeit zu erstreiten versuchten. Ihre Gruppen-Selbstbezeichnung als „Wissenschaft des Judentums“ war Programm: die Gelehrten waren gezwungen, außeruniversitär zu forschen und zu arbeiten, ohne ihre Tradition als „Wissenschaft des Judentums“ in den Fächerkanon der Universitäten einbringen zu können. Um dennoch ihr Ziel, das Judentum zu reformieren, zu erreichen, bedienten sie sich derselben – damals noch neuen – Methode, die sich in der Klassischen Philologie und der christlichen Bibelwissenschaft durchgesetzt hatte: des historisch-kritischen Zugangs. Ihr Vorgehen war innerhalb der jüdischen Glaubensgemeinde keineswegs unkontrovers, denn es bedeutete nicht weniger, als die im religiösen Leben lebendigen Texte zu 'toten Gegenständen' historischer Nachfrage zu machen, kurz: die Hebrä-

¹ Siehe etwa Johan Bouman, Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.. Darmstadt 1990.

ische Bibel wie auch spätere jüdischen Schriften „aus der Synagoge in den Lehrsaal“ zu transferieren.

Es ist auf den ersten Blick überraschend, dass diese Initiative auch den Koran einschloss. Der Koran, der vorher als ein exotischer, zwar ästhetisch reizvoller, aber doch theologisch irrelevanter und fragwürdiger Text rezipiert worden war, wurde in den Händen der jüdischen Gelehrten erstmals zu einem Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. Die Gründe dafür sind komplex. Dass die in semitischen Sprachen bewanderten und in den postbiblischen Traditionen versierten jüdischen Gelehrten dafür besonders qualifiziert waren, war eine wichtige Voraussetzung. Ausschlaggebend war aber eine andere Motivation: Der Koran, dessen Prägung durch das Judentum nachweisbar war, konnte als Beweisstück dafür angeführt werden, dass die jüdische Kultur einmal eine formative Rolle in der Geistesgeschichte gespielt hatte und so einen Platz auch in der Wissenschaft der Zeit beanspruchen konnte.

Als Zeugnis der Vitalität und Kreativität jüdischer Kultur konnte der vormoderne Orient im weiteren Sinne gelten, dessen gelehrte Produktion auf den Gebieten der Philosophie und Wissenschaft ja unbestritten war, ebenso aber auch das islamische Andalusien, in dem die „Conviviencia“ der drei Religionen eine legendäre Blüte erreicht hatte. Dieser Tradition fühlte man sich zugehörig, was sich unübersehbar etwa an der Synagogenarchitektur des 19. Jht.s im ‚andalusischen Stil‘ ablesen ließ. Jüdische Intellektuelle, in der westlichen Gesellschaft ohnehin oft als „Orientale“ verunglimpft, drehten den Spieß um und assoziierten sich mit der islamischen Kultur des Orients.

Der Koran selbst, der Anfang der „orientalischen Kultur“ konnte als Spiegel der Präsenz und formativen Kraft jüdischen Wissens in dieser wichtigen Epoche gelesen werden. So präsentiert er sich im Werk des Begründers der „Wissenschaft des Judentums“, Abraham Geiger, der als sehr junger Mann, als 23-jähriger Rabbiner, 1833 eine Dissertation mit dem Titel „Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenom-

men?“ vorlegte. Geiger fand im Koran eine große Anzahl von Reminiscenzen rabbinischer Bibelauslegung, mit denen die bis dahin zumeist als missverstandene Wiedergaben von Bibelstellen betrachteten „Unterschiede“ zur Bibel erklärt werden konnten. Sein analytischer Zugang zum Koran machte Schule. Die hier initiierte Koranerklärung vor dem Hintergrund der jüdischen Tradition setzte sich durch und konnte sich hundert Jahre lang behaupten, bis sie in den 1930er Jahren abrupt zum Stillstand kam. Einer der letzten, der zu dieser Schule gehörte, war kein anderer als der Vater des heutigen israelischen Präsidenten: Joseph Joel Rivlin, Autor einer Dissertation über das Gesetz im Koran, der später den Koran auch ins moderne Hebräisch übersetzte. Dieser Gruppe von Wissenschaftlern verdanken wir die heute wieder verfolgte Perspektive auf den Koran: als einen Text, der in der Atmosphäre eines interreligiösen und interkulturellen Austausches entstand.

Nach diesen Betrachtungen zu den jüdischen Anfängen der Koranstudien, wenden wir uns nun der These der frühen Gelehrten zu, die das Judentum als hermeneutische Basis des Koran betrachtet, was wir an einigen Beispielen illustrieren wollen.

Wir setzen dabei die grobe Einteilung des Koran in zwei Entstehungsperioden voraus: die Mekkanische Zeit der Verkündigung – von 610–622 – und die von der Hidschra, der Emigration, an berechnete Medinische Zeit – von 622–632.

Die Mekkanische Periode: Transformation des Tempels zu einem Messianischen Symbol

In der ersten Phase der Koranverkündigung ist die jüdische Präsenz wenig hervorstechend auffallend, denn die mekkanische Gemeinde war von Paganen, wenigen Christen und Synkretisten, kaum aber Juden umgeben. Ihr dennoch unbestreitbare Wissen über Jüdisches, vor allem rabbinische Auslegungen von biblischen Narrativen, dürfte über mündliche Tradition nicht näher bestimmbarer Herkunft nach

Mekka gelangt sein, in dessen halbinselarabischer Umgebung es mehrere jüdische Siedlungen gab.

Jedenfalls zeichnen sich bereits in dieser Zeit eine Anzahl religiöser Praktiken, vor allem das Gebet und die Gebetszeiten im Koran ab, die man mit den Juden teilte, wobei eine christliche Zwischenüberlieferung allerdings nicht auszuschließen ist. Noch auffälliger als die – zunächst drei – Gebetszeiten war vielleicht die Gebetsrichtung nach Jerusalem, die sich für eine Zeit nachweisen lässt, in der sich auch eine Art Kanon biblischer Geschichten herausbildet – von Adam über Noah, Abraham, Mose u.a. bis zur Tempelzerstörung, die im Laufe der Zeit an die Stelle der vorher erzählten halbinsel-arabischen „Straflegenden“, den Berichten über die erfolglosen Bekehrungsversuche lokaler monotheistischer Gottgesandter berichten. Aus der Aneignung der biblischen Vergangenheit – anstelle der lokalen – erwuchs bald eine enge Beziehung zu dem imaginierten Heiligen Land, der Land der Israeliten.

Was uns allerdings noch mehr interessiert als diese narrativen Referenzen ist die Art, wie die jüdische Identität zur damaligen Zeit wahrgenommen wurde, d.h. was das Entscheidende in den Diskussionen der jüdischen Zeitgenossen war, wenn diese der neuen Gemeinde auch nicht aus eigener Erfahrung, sondern durch Referate von Überlieferern bekannt geworden sein sollten.

Da gab es tatsächlich ein Thema, das deutlich im Zentrum stand: der Tempel. Der Tempel spielte eine immens wichtige Rolle nicht nur in den rabbinischen Diskussionen, sondern auch in der Wahrnehmung durch Monotheisten allgemein, sogar in peripheren Gebieten des Orients, wie eben der Arabischen Halbinsel. Doch um welchen Tempel handelt es sich hier? Wir dürfen nicht vergessen, dass die neue Gemeinde, um die es uns geht, erst spät in die Religionsgeschichte eintrat. Sie kamen als eine Art „Seiteneinsteiger“, deren Bibelwissen nicht auf einem gediegenen Kanon wie bei Juden und Christen beruhte, sondern auf den Deutungen, die dieses Wissen zu ihrer Zeit angenommen hatte. Sie wussten also wenig über die Geschichte des

Tempels, über seine Bedeutung als Grundstein des monotheistischen Opferkultes, denn zu ihrer Zeit, dem 7. Jht., existierte der Tempel physisch schon lange nicht mehr, vielmehr war er zu einem großen Symbol geworden. So stellten sie sich nicht das von Salomo errichtete und von Herodes noch einmal zu anderswo unerreichter Größe erhobene Gebäude vor, sondern das, wozu der Tempel inzwischen geworden war: der „Thron Davids“, der Ort der Verwirklichung messianischer Hoffnungen, wie sie im 7. Jahrhundert wieder besonders virulent waren. Diese „Spur des Tempels“, war an die Stelle der Geschichtserinnerung getreten.

Eine Nebenbemerkung drängt sich hier auf: Man hört heute oft, Muslime „leugneten den Tempel“. Das mag oberflächlich betrachtet so erscheinen, angemessener wäre es aber, davon zu sprechen, dass sie die Bedeutung des physischen Tempels, nach dem die Archäologen ja heute suchen, nicht erkennen, da die Realität des Tempels für ihre Religionstradition ausschließlich in seiner später-jüdischen messianischen Signifikanz bestand. Ihre Sicht, die natürlich auch bewusst die religionspolitische Bedeutung des Tempels für die heutige Auseinandersetzung ignoriert, basiert auf einer Koranperikope, die über die (zweimalige) Zerstörung des Tempels berichtet.

Sure 17:4–8

Wir bestimmten für die Israeliten in der Schrift; „Zweimal werdet ihr Verderben stiften im Lande und werdet dabei mächtig und anmaßend werden! Wenn die erste der beiden Verheißungen eintritt, schicken wir über euch Diener von uns von gewaltiger Kraft, sie dringen gewaltsam in die Wohnstätten ein, das ist eine Verheißung, die sich erfüllen wird. Dann lassen wir euch wieder die Oberhand über sie gewinnen und werden euch viel Gut und zahlreiche Söhne geben und euch an Truppen stärker machen. Wenn die Verheißung des letzten Mals eintritt, sollen sie euch schlimm zusetzen und in die Gebetsstätte eindringen wie beim ersten Mal und ganz und gar zerstören, was sie in ihre Gewalt bekommen. Vielleicht wird euer Herr sich über euch erbarmen, wenn ihr umkehrt, kehren auch wir um.“

Der Hintergrund für diese Perikope sei kurz beleuchtet: In der Theologie und Volksfrömmigkeit der Spätantike war gerade zur Zeit der von Herakleios geführten Kriege (610–641) apokalyptisches Gedankengut beherrschend. Die Erwartungen von Juden und Christen konzentrierten sich auf Jerusalem als den Schauplatz entscheidender endzeitlicher Ereignisse. Solche apokalyptischen Erwartungen schienen 614, als Jerusalem dem byzantinischen Reich durch die sassanidischen Perser entrissen wurde, unmittelbar vor ihrer Erfüllung zu stehen. Wenig spätere Berichte sprechen von Massenermordungen christlicher Einwohner, dem Niederbrennen von Kirchen und der Verschleppung der Reliquie des Heiligen Kreuzes. Auch in jüdischen Kreisen flammten messianische Hoffnungen auf, die in haggadischen Erzählungen und liturgischen Gesängen, Piyyutim, Ausdruck fanden. Reflexe dieser apokalyptischen Wellen zeichnen sich im mittelmekkanischen Koran deutlich ab. Die Tempelzerstörungsperikope spricht indirekt von der zeitgenössischen Katastrophe.

Denn mit der Erinnerung an die Tempelzerstörungen verbanden sich von sehr früher Zeit an jüdischerseits Hoffnungen auf einen Wiederaufbau, wenn nicht in der Gegenwart, so doch in messianischer Zeit. Dieser schien sich nun, nach 614, realisieren zu lassen. Die Ereignisse von 614 sind also durch ihre messianische Brisanz eng mit der alten Katastrophe der Tempelzerstörung verbunden. Die koranische Lehre stellt diese messianische Signifikanz rigoros in Abrede, indem sie die Geschichte als eine (negative) Verheißungsgeschichte erzählt. Es gibt nur zwei Verheißungen (wa'd) für die Israeliten, und beide sind Zerstörungsverheißungen, es gibt keine Verheißung eines Wiederaufbaus durch einen Messias. Dort, wo sie erfolgen müsste, findet sich eine Leerstelle, gefolgt von dem Verweis auf die gegenenteilige Sicht: die exklusiv göttliche Verfügung über die Geschichte. Aber auch die Wiederholung der christlichen Schuldzuweisung an die Juden, der zufolge die Zerstörung wegen der jüdischen Mitschuld an der Kreuzigung Jesu zerstört worden sei, bleibt aus – ein klares Statement, dass man die christliche Sicht nicht teilte. Keine historische

Wertung der Zerstörung also, aber auch keine Stärkung der Hoffnung auf einen Wiederaufbau des Tempels! Dies, obwohl es sogar Traditionen gibt, die den Tag der Tempelzerstörung mit dem Tag der Geburt des Messias identifizieren. Zerstörungstrauma und Messias-Hoffnung – in der jüdischen Tradition untrennbar miteinander verbunden – bleiben im Koran unerwähnt. Der Bericht ist also auffällig „lückenhaft“. Der Tempel – hier nach dem neuen Heiligtumskonzept *masdjid*, „Gebetsstätte“, genannt – wird nur als architektonisches Artefakt fokussiert, dessen historische Zerstörung den Weg zur Etablierung eines spirituellen, unräumlichen Heiligtums freimacht.

Die dezidierte Ausgrenzung des Messianismus hat mit der zeitgeschichtlichen Situation zu tun, in der der Koran verkündet wurde: des ausgeweiteten Krieges zwischen den beiden damaligen Großmächten, Byzanz und Persien. Die persischen Sassaniden wurden von den Juden favorisiert, die während ihrer zeitweiligen Besetzung Jerusalems von 614–628 anfangs auch jüdische Versuche, den Tempel wiederaufzubauen unterstützen, während die Byzantiner, die die Stadt in den vorausgehenden 300 Jahren zu einer christlichen Stadt mit herausragenden Heiligtümern gemacht hatten, die nächsten 14 Jahre hindurch militärisch alles daran setzten, den alten status quo, in welchem das Christentum triumphierte, wieder herzustellen. In einer solchen Situation, die von der Bedrohung durch weitere Kriege überschattet war, waren alle monotheistischen Gruppen gerufen, Position zu beziehen.

Man kann die berühmte „Nachtreise des Propheten nach Jerusalem“ (*al-isrāʾ*, Q 17), eine visionäre Ortsversetzung nach dem Vorbild jüdischer und christlicher Seher, als eine solche Einbringung der neuen Gemeinde in die Debatte um den Status Jerusalems verstehen. Es ist das jüdisch und christlich apokalyptisch überhöhte Jerusalem, das nun – zu einem transzendenten oder doch fast-transzendenten Ort spiritualisiert – theologisch zum Symbol-Ort der sich nun weltgeschichtlich orientierenden Religion wird.

Es heißt in Sure 17:1:

Gepriesen sei, der seinen Diener nachts ausziehen ließ von der heiligen Gebetsstätte zur ferneren Gebetsstätte, die wir ringsum gesegnet haben, um ihm von unseren Zeichen zu zeigen. Er ist der Hörende, der Sehende.

Das Ziel dieser visionären Reise, al-masdjid al-aqṣā, die „fernere (oder fernste) Gebetsstätte“, ist offenbar ein nichtirdischer Ort, der aber lose mit dem Heiligen Land, das „wir ringsum gesegnet haben“, verbunden ist. Angesichts des längst feststehenden Ranges Jerusalems als Mittelpunkt der Welt konnte al-masdjid al-aqṣā als zwischen Himmel und Erde oszillierend vorgestellt werden. Muhammads visionäre Reise, typologisch Moses Aufstieg zum Berg Sinai entsprechend, markiert einen Wendepunkt in seiner prophetischen Erfahrung, der ihm den Blick auf ein nicht länger räumlich bestimmtes Heiligtum, sondern nun ein masdjid, eine „Gebetsstätte“, eröffnet. Al-masdjid al-aqṣā wird für die Folgezeit bis ins Jahr 2 der Hidschra das spirituelle Heiligtum der Gemeinde, anerkannt als ihre qibla, das Ziel ihrer täglichen Gebete.

Der Vers ist aber auch ein politisches Statement, eine Intervention in die Debatte um den Status Jerusalems: Die Gemeinde ist gehalten, sich im Streit um das von Juden und Christen gleichermaßen beanspruchte Heiligtum Jerusalem keiner der beiden Parteien anzuschließen, sondern das himmlische, 'entfernte' Heiligtum, das in dem heiligsten Punkt der irdischen Welt einen 'Stellvertreter' hat, als ihr spirituelles Zentrum anzustreben – eine Absage an beide, die Jerusalem als Herrschaftssymbol reklamierenden Christen und die auf die Wiedererrichtung des Tempels hoffenden Juden. Die apokalyptische Reichsideologie wie auch der jüdische Messianismus ließen weitere, nun sogar endzeitliche Kriege befürchten.

Der große Einschnitt in die Geschichte der frühen Gemeinde liegt bei ihrer Emigration in das ca. 140 km nordwestlich gelegene Medina.

Die Medizinische Periode:

Medina war anders als Mekka keine städtische Siedlung, sondern eine landwirtschaftlich genutzte Oase. Unter den Bewohnern waren drei jüdische Stämme, die – wie wir aus den koranischen Zeugnissen schließen können – über religiöse Bildung verfügten, so dass sich die Gelegenheit zu einem direkten intellektuellen Austausch ergab.

Die Einführung des Fastens

Einem Bericht aus der Prophetenbiographie zufolge geht die Anteilnahme der neuen Gemeinde an den Bräuchen der Juden von Medina bereits auf den Tag ihres Eintreffens an ihrem Exilort zurück, es heißt dort: „Der Prophet – Gottes Segen und Frieden seien mit ihm – kam nach Medina und sah, wie die Juden den Tag von ‘Āshura’, d.h. Yom Kippur, mit Fasten begingen. Darauf fragte er: „Was bedeutet das?“ – Sie sagten: „Dieses ist ein Festtag, der Tag, an dem Gott den Propheten Israels, d.h. Mose, vor ihren Feinden gerettet hat, und bereits Moses hat an ihm gefastet.“ – Er (Muhammad) antwortete: „Dann habe ich sogar mehr Anrecht auf ihn als ihr!! – So fastete er den Tag hindurch und ordnete das Fasten an diesem Tag an“. In der Tat ist eine der frühesten religiösen Anordnungen die Aufforderung zum Fasten: So heißt es:

Sure 2:183–184

Ihr, die ihr glaubt! Vorgeschrieben ist euch das Fasten so wie es denen vorgeschrieben war, die vor euch waren, vielleicht dass ihr gottesfürchtig sein wollt; an einer bestimmten Zahl von Tagen, doch wer unter euch krank ist oder auf einer Reise für den gilt eine Anzahl anderer Tage.

Mit der Aufforderung: „Fastet also eine bestimmte Anzahl von Tagen“ dürften die zehn Tage der Jamim ha-Nora'im- die Tage der Umkehr zwischen dem Jüdischen Neujahrsfest und dem Jom Kippur gemeint sein. Aber auch aus der Liturgie selbst hallt Wichtiges im Koran nach:

mTa'anit 2,4:

Er, der Abraham auf dem Berg Moria antwortete, wird dir antworten und die Stimme deines Weinens heute hören. Gesegnet seist Du, Ewiger, der Israel erlöst. Er, der unseren Vätern am Schilfmeer antwortete, wird dir antworten und die Stimme deines Weinens heute hören. Gepriesen seist Du Ewiger, der all dessen, was vergessen wird, gedenkt. Er, der Jona im Bauch des Fisches erhörte, wird dir antworten und die Stimme deines Weinens heute hören. Gesegnet seist Du, Ewiger, der in Zeiten der Bedrängnis antwortet.

Dies ist reflektiert in Sure 2:186:

Wenn dich meine Diener nach mir fragen, so bin ich nahe. Ich antworte dem Ruf des Rufenden, wenn er mich ruft.

Die religiöse Bildung der medinischen Juden, von denen die neue Gemeinde lernen konnte, reflektiert sich vor allem in solchen Zitaten, die nicht aus der Bibel stammen (woher sie ja auch von Christen hätten überliefert werden können) sondern aus der jüdischen Liturgie, wie das genannte. Nun wissen wir, dass das Fasten an einem Tag oder an den Zehn Jamim ha-Nora'im (Bußtagen) so nicht fortgeführt wurde, sondern auf 30 Tage, den Ramadan, ausgeweitet wurde. Auch das geschah bereits sehr früh. Wir können es ungefähr datieren. Im Jahr 2 der Hidschra (der Jahreszählung nach dem muslimischen Kalender), war die muslimische Gemeinde großer Gefahr ausgesetzt, als sie von den ihnen zahlenmäßig weit überlegenden Mekkanern angegriffen wurden. Die Schlacht entschied sich aber wie durch ein Wunder zugunsten der Emigranten. Diese Erfahrung erinnerte sie an die Errettung des Volkes des Mose, das durch den Exodus und den Durchzug durchs Schilfmeer aus seiner Bedrängnis erlöst wurde.

Damit traten Assoziationen zu Pessach in den Vordergrund. Die Schlacht von Badr wurde mit der Rettung vor Pharao verglichen. Ein biblischer Text vor allem scheint deutlich eine jüdische Erfahrung nachhallen zu lassen, jedoch wieder durch die Vermittlung seines liturgischen Gebrauchs – diesmal in der Pessah-Haggada.

Im Koran heißt es in Sure 8:26:

Erinnert euch daran, wie ihr wenige wart und unterdrückt im Lande, und fürchtetet, dass euch die Menschen ergreifen! Doch er bereitete euch eine Zuflucht, stärkte euch mit seiner Hilfe und versorgte euch mit guten Gaben, so dass ihr dankbar sein könnt.

Dieses Gebot, sich der Zeiten der Unterdrückung und des darauf folgenden Triumphs zu erinnern, klingt ähnlich wie die Aufforderung in Deuteronomium 26, 5–8, wo allerdings von zwei Befreiungen die Rede ist:

Dann sollst du anheben und sagen vor dem HERRN, deinem Gott: Mein Vater war ein Aramäer, dem Umkommen nahe, und zog hinab nach Ägypten und war dort ein Fremdling mit wenig Leuten und wurde dort ein großes, starkes und zahlreiches Volk. Aber die Ägypter behandelten uns schlecht und bedrückten uns und legten uns einen harten Dienst auf. Da schrien wir zu dem HERRN, dem Gott unserer Väter. Und der HERR erhörte unser Schreien und sah unser Elend, unsere Angst und Not und führte uns aus Ägypten mit mächtiger Hand und ausgerecktem Arm und mit großem Schrecken, durch Zeichen und Wunder, und brachte uns an diese Stätte und gab uns dies Land, darin Milch und Honig fließt. Nun bringe ich die Erstlinge der Früchte des Landes, das du, HERR, mir gegeben hast.

Diese Worte aus dem Deuteronomium stellen einen Höhepunkt der am Pessach gefeierten Gedächtnisabends dar. Sie wurden in der Pessach Haggada allerdings durch midraschische Zusätze ergänzt, die die Aussage über die gefährdete Situation Israels überlagern und die nicht in den Koran eingegangen sind. Was übernommen wird, ist das Modell der Erinnerung an die eigene Zeit überstandener Bedrängnis.

Feststellung des Fastenbeginns

Unverkennbar ein Verweis auf die jüdische Herkunft einer fastenspezifischen Anordnung findet sich in

Sure 2:187:

Esst und trinkt, bis ihr im Morgengrauen einen weißen von einem schwarzen Faden unterscheiden könnt.

Der scheinbare Verweis auf Haushaltsutensilien in einer Oasenkultur ist überraschend. Die genaue Feststellung des Tagesbeginns durch den Blick auf schwarze bzw. weiße Fäden ist dagegen im rituellen Kontext naheliegend, der Gebetsmantel, Tallit, der jüdischen Männer hält die entsprechenden schwarzen/weißen Schaufäden bereit. Er ist in der Tat dem Talmud zufolge das geeignete Instrument zu der Feststellung des (Fasten-)Tagesbeginns.

In mBerachot 1:2 heißt es:

Von welcher Zeit an darf man morgens das Shema Israel rezitieren?
Wenn man den blauen und den weißen Faden voneinander unterscheiden kann.

Babylonischer Talmud, bBerachot 9a:

Dies ist eine Referenz zu den rituellen Schaufäden, die aus blauen (Num 15,38) und weißen Fäden gemacht wurden. Und man muss eben unterscheiden können zwischen den blauen und den weißen rituellen Schaufäden.

Die Bemessung des Fastens, vor allem aber das Mittel zur Festlegung des Beginns und Ende des Fastentages ist ein deutlicher Beweis für die enge Beziehung der Gemeinde zu den Traditionen der jüdischen Nachbarn, die die frühe Kohabitation in Medina bestimmte. Die Praxis der Orientierung an den Schaufäden bezeugt eine geradezu in die Privatsphäre hineinreichende Kooperation der beiden Religionsgruppen. Mose ist dabei die beiden gemeinsame Autorität.

Die Änderung der Gebetsrichtung: der Verzicht auf Jerusalem

Komplizierter wird die Lage dort, wo sich die beiden Traditionen voneinander distanzieren. Es geht dabei um Besitzrechte. Die neue Gemeinde muss feststellen, dass wichtige unreflektiert als eigene Tra-

dition betrachtete Praktiken bereits von den anderen, den ihnen in ihrem biblischen Wissen ja weit überlegenen Juden 'besetzt' sind. Eine der ersten Innovationen des Ritus betrifft die Gebetsrichtung, die qibla. Sie wurde nach der bestandenen Kraftprobe, der Schlacht von Badr, geändert. Nicht mehr nach Jerusalem, sondern nach Mekka sollen sich die Beter verneigen.

Sure 2:142–144:

Die Toren unter den Menschen werden sprechen: „Was hat sie von ihrer Gebetsrichtung abgebracht, die sie vorher eingehalten hatten.“

Sprich: „Gottes ist der Osten und der Westen. Er leitet, wen er will, auf einen geraden Weg.“

Das erste Argument zur Verteidigung des Schrittes, der offenbar auf heftigen Widerspruch stieß, ist die Herunterspielung der bis dahin eingenommenen Himmelsrichtung: es kommt Gott nicht auf eine Richtung an, sei es der Osten wie bei den Christen, oder der Westen (nach Jerusalem) wie bei den Juden. Osten mag auf die Gebetsrichtung der Christen zielen. Doch war die Aufgabe der Jerusalemer Richtung zu gravierend, um einfach als bindend festgeschrieben zu werden, es bedurfte eines Ausgleichs, der Versicherung eines neuen Ranges der Gemeinde.

Sure 2:143:

So machten wir euch zu einer Gemeinde der Mitte (Umma wasat), so dass ihr Zeugen seid für die Menschen und der Gesandte Zeuge für euch.

Er besteht in der Zusicherung einer historischen Aufgabe. Der Ausdruck „Umma wasat“ kommt nur an dieser Stelle im Koran vor, offenbar eignet der neuen Zusicherung besonderes Pathos. Auch klingt sie so, als sollte sie eine Antwort auf eine bereits bekannte Auszeichnung sein. Eine vergleichbar gewichtige Privilegierung wäre im Judentum die des „Eigentums-Volkes“, `am segula. Es ist denkbar, dass die Gemeinde der Mitte gerade ein Gegenmodell zu diesem Konzept sein sollte.

Exodus 19,5:

Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern, li segula mi-kol ha-ammim, denn die ganze Erde ist mein.

Dieser Gedanke der göttlichen Erwählung wird im Koran kritisch gesehen. Die neue Gemeinde soll das Gegenteil davon sein: kein privilegiertes Volk. Sie soll weder zu den einen Gottesvolk noch zu den anderen gehören. Man kann den Vers durchaus als eine Unabhängigkeitserklärung lesen.

Gleichwohl stellt die Ersetzung Jerusalems durch Mekka ein Problem dar. Jerusalem war bereits durch das Tempelweihegebet Salomos als der Ort etabliert, zu dem hin die Gebete, auch die in der Diaspora gesprochenen, konvergieren, bevor sie zu Gott aufsteigen. Mekka dagegen besaß zwar ein Heiligtum, jedoch eines, das seit langem von Nicht-Monotheisten in Anspruch genommen wurde. Was konnte Mekka der Aura Jerusalems entgegensetzen? Es scheint, dass die medinischen Juden selbst auf das Verdienst aufmerksam gemacht haben, auf das es hier ankam: die Gründung des Heiligtums durch Abraham. Was Jerusalems Tempel auch in der Wahrnehmung der Diaspora-Juden zu dem wichtigsten Heiligtum machte, war ein genealogischer Aspekt. Der dortige Tempel war – so die spätantike Deutung – an der Stelle erbaut worden, an der Abraham einst zusammen mit seinem Sohn Isaak den Altar für die Akeda (der 'Bindung' Isaaks) errichtet hatte. Die Heiligkeit des Tempels war also untrennbar von dem Gründungsakt der Jüdischen Religion, Abrahams Darbringung seines Sohnes Isaak, des Stammvaters der Juden, so dass den Juden ein besonderes Vorrecht auf diesen Ort zukam – als ihren nationalen Gründungsort. Eben eine solche abrahamitische Stiftung war auch für Mekka zu reklamieren. Dazu konnte eine Strategie verfolgt werden, die schon die Christen angewandt hatten, als sie typologisch das Sohnesopfer Gottes vom Tempelberg nach Golgatha transferierten. Im Koran war einmal in der mekkanischen Periode von der Akeda die

Rede gewesen, ohne Namensnennung des Sohnes, ohne topographische Angaben und auch ohne eine theologische Überhöhung des Hergangs. Abraham ist im Koran eher der große Dulder und treue Gottesdiener. Doch ließ sich die Perikope unter dem neuen politischen Aspekt, den die Akeda in Medina angenommen hatte, auch anders lesen. Es heißt in der mekkanischen Sure:

Sure 37:102:

Als er (Abraham) mit ihm (dem ihm nach langem Warten doch noch geschenkten Sohn) bis zu dem Ritus des Sa`i (ein Ritual, das während der Hadjdj vor dem Opferritus praktiziert wird) gekommen war, sprach er: „Mein Sohn, ich sah im Traum, dass ich dich opfern soll. Was meinst du dazu?“ Er sprach: „Mein Vater, tu, wie dir befohlen wird; du wirst mich, so Gott will, geduldig finden.“

Die Geschichte geht dann so weiter, wie wir sie aus der Bibel kennen: Die traumatische Erfahrung der Tötung des Sohnes bleibt Abraham erspart:

Sure 37:103–107:

Als die beiden sich in ihr Geschick ergeben hatten und er ihn auf die Stirn geworfen hatte, da riefen wir ihm zu: „Abraham! Du hast den Traum wahr gemacht“ (...) Durch ein gewaltiges Schlachtopfer schafften wir Ersatz für ihn.

Das ist auf den ersten Blick die bekannte Akeda-Geschichte. Doch zeigt der überlange Vers 102 mit seiner Erwähnung eines Hadsch-Rituals, der später hinzugefügt worden ist, dass das Ereignis nicht im Heiligen Land, sondern in der Nähe von Mekka spielt. Damit dürfte auch der als Opfer dargebrachte Sohn nicht Isaak, sondern der arabische Abraham-Sohn Ismael sein. Durch die „Targumisierung“, das a-jour-Bringen der alten Sure konnte die neue Deutung der Akeda als eines Mekka betreffenden Ereignisses durchgesetzt werden. Kurz danach gibt es eine Sure, die explizit sagt, dass Abraham und Ismael die Fundamente 'des Hauses', bait, d.h. des mekkanischen Tempels, der Kaaba, errichteten:

Sure 2:127:

Damals, als Abraham die Fundamente des Hauses aufrichtete mit Ismael: „Unser Herr! Nimm dies (das Opfer) von uns an! Du bist der Hörende, der Wissende.“

In dem Gebet um Annahme der Gabe wird noch einmal deutlich an Abrahams Bereitschaft erinnert, seinen Sohn zu opfern, eine Geste, die wie in Jerusalem so auch in Mekka das Fundament des lokalen Tempels, nun der Kaaba, ist.

Die Verlegung der Jerusalem Gebetsrichtung, die von altersher im Dienst der jüdischen Liturgie stand, nach Mekka konnte nur mithilfe einer Abraham-Genealogie überzeugend gemacht werden. Mochte sich der Symbolwert der althergebrachten Jerusalem-Gebetsrichtung auch rational minimieren lassen – für die Etablierung von Mekka an Jerusalems Statt war die Herkunft des Heiligtums von Abraham unverzichtbar. Jerusalem als nationales Heiligtum des jüdischen Volkes einerseits und als spirituelles universales Heiligtum der Monotheisten andererseits – diese Konstellation war in Medina schwer vermittelbar.

Die Freisprechung der Juden von der Anschuldigung, „Jesus Christus getötet zu haben“ – *Improperia redressed*

Ein eher verborgener theologischer Durchbruch verdient dennoch erwähnt zu werden die koranische Freisprechung der Juden von der Anschuldigung, „Jesus Christus getötet zu haben“.

Ein Problem liegt freilich darin, dass der hier einschlägige Koranvers nicht auf diese Freisprechung selbst zielt, sondern die Negierung des Mordes an Jesus Christus durch die Juden – sogar in einem polemischen Kontext eingebettet ist. Dennoch kann diese Freisprechung der Juden von dem schrecklichen Vorwurf, Gottesmörder zu sein, wie er von frühen Christen erhoben worden ist, nicht hoch genug bewertet werden. Wir finden Belege für die christliche Position in der Kar-

freitagsliturgie, in den sogenannten Improperia, die das „unangemessene“ Verhalten der Juden anklagen und den Vorwurf der Undankbarkeit dem Gekreuzigten selbst in den Mund legen. Bereits Melito von Sardes, gest. 180, hat den Vorwurf in eine Serie von rhetorischen Fragen gekleidet. In seiner berühmten Predigt zu Ostern sagt er:

Melito von Sardes, d.180, Katalog der Gunsterweise Gottes:

Undankbares Israel! Wie sehr schätztest du die Zehn Plagen? Wie sehr schätztest Du die nächtliche Feuersäule und die Wolkensäule am Tage? Und das Durchqueren des Schilfmeeres?

Diese Vorwürfe werden erweitert und in den Karfreitagsgottesdienst übernommen. Der Gekreuzigte selbst spricht die Israeliten an:

Mein Volk, was habe ich dir getan? Wie habe ich dich beleidigt?
 Antworte mir! Ich habe dich aus Ägypten geführt, aus der Sklaverei in die Freiheit, aber Du hast deinen Erlöser ans Kreuz gehängt. ...
 Mein Volk, was habe ich dir getan? Wie habe ich dich beleidigt?
 Antworte mir! Ich habe dich aus der Sklaverei in die Freiheit geführt und deine Verfolger im Meer ertrinken lassen, aber du hast mich deinen Hohepriestern ausgeliefert.

Dies ist ein Ausschnitt aus einer langen Litanei, der zuerst die Gunsterweise Gottes an den Israeliten aufzählt und dann ihre Undankbarkeit anklagt. Israel Yuval, der die Verflechtungen zwischen Judentum und Christentum in der Antike erforscht, hat nachgewiesen, dass diese Vorwürfe nicht unbeantwortet blieben.

Er sieht die Antwort im Dayyenu-Lied der Pessach-Haggada, ebenfalls ein Katalog göttlicher Gunsterweisungen:

Hätte er uns aus Ägypten geführt, hätte aber keine Strafgerichte an den Ägyptern vollzogen, es wäre uns genug gewesen!

Hätte er Gerichte an ihnen ausgeübt, nicht aber auch an ihren Göttern, es wäre uns genug gewesen!

Hätte er ihre Götter zerstört, ohne zugleich auch ihre Erstgeborenen zu erwürgen, es wäre uns genug gewesen!

Hätte er ihre Erstgeborenen erwürgt, ohne uns auch der Ägypter Reichtum zu schenken, es wäre uns genug gewesen!

Hätte er uns ihren Reichtum geschenkt und uns nicht auch das Meer gespalten, es wäre uns genug gewesen!

Hätte er uns das Meer gespalten, ohne uns trocken durchzuführen, es wäre uns genug gewesen!

Hätte er uns trocken durchgeführt, ohne unsere Feinde darin zu versenken, es wäre uns genug gewesen?

Hätte er unsere Feinde darin versenkt, ohne weiter für unseren Unterhalt in der Wüste vierzig Jahre lang zu sorgen, es wäre uns genug gewesen?

Hätte er für unseren Unterhalt in der Wüste vierzig Jahre lang gesorgt, ohne uns mit Mann zu nähren, es wäre uns genug gewesen?

Hätte er uns mit Manna genährt und uns nicht auch den Sabbat gegeben, es wäre uns genug gewesen!

Hätte er uns nur den Sabbat gegeben, ohne uns weiter vor den Berg Sinai zu führen, es wäre uns genug gewesen!

Hätte er uns vor den Berg Sinai geführt, ohne uns weiter die Thora zu geben, es wäre uns genug gewesen!

Hätte er uns die Thora gegeben, ohne uns in das gelobte Land zu führen, es wäre uns genug gewesen!

Hätte er uns in das gelobte Land geführt und uns keinen Tempel gebaut, es wäre uns genug gewesen!

Hier wird deutlich gemacht, dass Gott nicht nur einmal, sondern unzählige Male zugunsten der Israeliten eingegriffen hat, und dies durchaus mit Dankbarkeit registriert worden ist. Die Israeliten sind dankbar! Wir haben hier also eine Antwort auf die Improperia vor uns. Es ist interessant, dass der Koran seinerseits nicht auf die Zusammenstellung einer eigenen Serie von Improperia verzichtet. Sie finden sich in

Sure 4:153–158:

Die Leute der Schrift fordern von dir, dass du eine Schrift vom Himmel auf sie herabsendest. Doch von Mose forderten sie noch Größeres als dies und sagten, lass uns Gott mit eigenen Augen sehen. Da

packte sie der Donnerschlag in ihrem Unrecht. Dann nahmen sie sich das Kalb nachdem die klaren Zeugnisse zu ihnen gekommen waren. Doch wir verziehen das und gaben Mose eine klare Vollmacht (...) Wir nahmen von ihnen einen festen Bund entgegen. Doch weil sie ihren Bund brachen, Gottes Zeichen leugneten und die Propheten ungerecht töteten, (...) und weil sie Maria ungerecht verleumdete und sprachen: „Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes, getötet!“ – Aber sie haben ihn nicht getötet und haben ihn auch nicht gekreuzigt. Sondern es kam ihnen nur so vor. Die über ihn uneins sind, sind selbst über ihn ihm Zweifel. Sie wissen darüber nichts und vermuten nur. Sie haben ihn nicht getötet. sondern Gott hat ihn zu sich erhoben (...).

Sure 4:160:

Ja, wegen des Frevels derer, die zum Judentum gehören, haben wir ihnen gute Dinge verboten, was ihnen vorher erlaubt waren.

Einzelne dieser Vorwürfe sind Stereotype in der spätantiken Polemik, wie die Verleumdungen der Jungfrau Maria und das Töten der Propheten. Dass die Juden von sich selbst behaupten, an der Tötung Jesu beteiligt gewesen zu sein, ist dagegen neu. Die Aussage könnte mit einer Talmud-Stelle gestützt werden, bT Sanhedrin 43a:

Abaje sagte: Er [der Herold] muß auch sagen: An diesem und jenem Tag, zu dieser und jener Stunde und an diesem und jenem Ort (wurde das Verbrechen begangen); falls es welche gibt, die etwas (gegenteiliges) wissen, so sollen sie kommen und (den Zeugen der Anklage) beweisen, daß sie falsche Zeugen sind, (die vorsätzlich falsches Zeugnis abgelegt haben). Und ein Herold geht vor ihm etc. vor ihm her, ja! doch nicht, vorher! Aber, es wird doch (im Gegensatz dazu) gelehrt (tanja): (Am Vorabend des Sabbat und) am Vorabend des Passahfestes wurde Jesus von Nazareth gehängt (tela'uhu). Und ein Herold ging 40 Tage vor ihm aus (und verkündete): Jesus von Nazareth wird hinausgeführt, um gesteinigt zu werden, weil er Zauberei praktiziert (kischschef) und Israel aufgewiegelt (hesit) und (zum Götzendienst) verführt (hidiach) hat. Jeder, der etwas zu seiner Entlas-

tung weiß, soll kommen und es vorbringen. Aber weil man nichts zu seiner Entlassung fand, hängte man ihn (am Vorabend des Sabbat und) am Vorabend des Passahfestes. Ulla sagte: Meinst du denn, daß Jesus von Nazareth jemand war, für den man eine Entlastung hätte vorbringen können? Er war doch ein mesit (einer der Israel zum Götzendienst anstiftete), über den der Barmherzige [Gott] sagt: Du sollst kein Erbarmen mit ihm haben und (seine Schuld) nicht bedecken (Deut 13,9). Mit Jesus von Nazareth verhält es sich anders, weil er der Regierung (malkhut) nahestand.²

Doch wird die Ablehnung der Möglichkeit, dass die Juden die Tötung Christi zu verantworten haben, wie es die Christen ihnen unterstellen, zu nachdrücklich artikuliert, um nur eine historische Richtigstellung darzustellen. Implizit heißt das: die christlichen Vorwürfe, die Juden hätten Jesus, den Sohn Gottes, getötet, sind unrechtmäßig und nicht haltbar. Sie haben es nicht getan! Das ist umso wichtiger, da wir den aus der Schuldzuweisung, für den Tod Jesu Christi verantwortlich zu sein, letztlich erwachsenen Urteilsspruch nur zu gut kennen und wissen, wie dieses Verdikt in Form von Antijudaismus und Antisemitismus in die Geschichte hineingewirkt hat. – Die koranische Position verdient es also, theologisch ernstgenommen zu werden.

In Jerusalem kann man erleben, wie präsent die Problematik des vor Ort ja allpräsenten Symbols des Kreuzes ist. Wenn die Pilgerführer der Franziskaner freitags ihre Prozession durch die Via Dolorosa vollziehen, tragen sie ein großes Holzkreuz mit sich. Die muslimischen Markthändler im Suq Khan al-Zayt empfinden dies ihrer koranischen Lehre widersprechend. So hörte ich einmal, wie jemand im Angesicht der Prozession den Koranvers zitierte: „Aber sie haben ihn nicht gekreuzigt und nicht getötet.“ Er tat dies in einem sehr überzeugten Ton: 'Wie können sie sich mit dem Symbol des Kreuzes so sicher sein? Denn wir wissen doch aus dem Koran, dass jedenfalls die Juden ihn nicht gekreuzigt haben.

² Talmud zitiert nach Peter Schäfer, *Jesus im Talmud*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, S. 130–132.

Übersetzt von Gabriele Zander und von der Autorin durchgesehen. »Angelika Neuwirth studierte 1963 Persische Literatur an der Universität Teheran, dann von 1964 bis 1967 Orientwissenschaften (Semitistik und Arabistik) und Klassische Philologie an der Georg-August-Universität Göttingen. Von 1967 bis 1970 studierte sie an der Hebräischen Universität Jerusalem Arabistik und Islamwissenschaft und beendete ihr Studium mit einem Abschluss als Magister Artium. 1972 wurde sie an der Universität Göttingen zum Dr. phil. promoviert. Von 1972 bis 1975 erhielt Neuwirth ein Habilitationsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft. 1977 habilitierte sie sich an der Universität München in Arabistik und Islamwissenschaft. Nach ihrer Habilitation lehrte Neuwirth sechs Jahre lang Arabische Philosophie an der Universität von Jordanien in Amman. Von 1981 bis 1983 leitete sie dort eine Sektion an der Royal Academy for Islamic Civilization. Nach einigen Lehrstuhlvertretungen und Gastprofessuren übernahm sie 1991 den Lehrstuhl für Arabistik an der Freien Universität Berlin. Von 1994 bis 1999 war sie Direktorin des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut und Istanbul. 1999 kehrte sie zu ihrem Lehrstuhl in Berlin zurück. Angelika Neuwirth war assoziierte Ko-Direktorin des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin. Neuwirth gehört dem Wissenschaftlichen Beirat des Zentrums für Jüdische Kulturgeschichte an der Universität Salzburg an.« (wikipedia)

