

Mouhanad Khorchide
Klaus von Stosch

**DER
ANDERE JESUS
PROPHET IM
KORAN**

HERDER

Mouhanad Khorchide
Klaus von Stosch
Der andere Prophet

Mouhanad Khorchide
Klaus von Stosch

Der andere Prophet

Jesus im Koran

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: © Christoph Pittner (Pittner-Design)
Umschlagmotiv: © Designed by visnezh / Freepik
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-38154-6
ISBN E-Book 978-3-451-81294-1

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	9
2	Zur Lage der Christologie im siebten Jahrhundert	19
2.1	Streitfall Chalcedon	20
2.2	Ein dogmenpolitischer Kompromiss?	26
2.3	Die neuchalcedonische Enhypostasielehre	30
2.4	Christologische Debatten bei den Antichalcedoniern	36
2.5	Die arabische Halbinsel als Sammelbecken der Häresien?	46
2.6	Zur Situation auf der arabischen Halbinsel im siebten Jahrhundert	54
3	Neuaufbrüche in der Christologie der Gegenwart	67
3.1	Der Ansatzpunkt der Bewusstseinschristologie	69
3.2	Der neuzeitliche Paradigmenwechsel zur relationalen Ontologie und seine Auswirkungen auf die Christologie	76
3.3	Bewährung im Blick auf den historischen Jesus	83
3.4	Mehrfache Inkarnation?	90
4	Surenholistische Lektüre der Suren 19, 3 und 5 im Kontext einer diachronen Lektüre der Jesusverse des Korans	95
4.1	Jesus in der Sure Maryam	98
4.1.1	Zacharias und Johannes	100
4.1.2	Maria und ihr Kind	102
4.1.3	Selbstvorstellung Jesu	107

4.1.4	Antichristliche Interventionen in Q 19:34–40? . . .	113
4.1.5	Weitere Themen der Sure Maryam	120
4.1.6	Verdichtung der Prophetologie in spätmekkanischer und frühmedinensischer Zeit . . .	124
4.2	Sure Āl ‘Imrān	127
4.2.1	Prolog (Verse 1–32)	129
4.2.2	Narrativer Kern (Verse 33–62)	132
4.2.3	Religionspolitische Auseinandersetzungen (Verse 63–99)	143
4.2.4	Selbstvergewisserung der muslimischen Gemeinde (Verse 100–200)	146
4.2.5	Kreuzestod Jesu?	147
4.3	Sure al-Mā’ida	156
4.3.1	Struktur und Themen der Sure	157
4.3.2	Kritik an jeder Vergöttlichung von Menschen . .	162
4.3.3	Bruch mit dem Christentum?	169
5	Einordnung in die koranische Prophetologie (ZISHAN GHAFAR)	176
5.1	Frühmekkanische Suren: Eschatologische Prophetie . .	179
5.1.1	Eschatologische Naherwartung?	185
5.2	Mittelmekkanische Suren: Prophetologie zwischen Errettung, Erwählung und Barmherzigkeit	189
5.2.1	Die neuen Rahmenbedingungen der Verkündigung in Mittelmekka und ihre zentralen Topoi	190
5.2.2	Die koranische Apostellehre in Mittelmekka . . .	194
5.2.3	Die Geburt der Prophetie aus der Barmherzigkeit Gottes	203
5.2.4	Muhammad als Moses redivivus – Die Verdichtung der koranischen Prophetologie in Mittelmekka	206
5.3	Spätmekkanische Prophetologie: Die Apologie des Gesandten	209

Inhaltsverzeichnis

5.4 Die koranische Prophetologie in Medina	214
5.4.1 Von der existentiellen zur textuellen Typologie	214
5.4.2 Von der Schicksalsgemeinschaft zur universalen Bundesgemeinschaft. Die koranische Propheto- logie zwischen Universalität und Exklusivität	216
5.4.3 Der Gesandte Muhammad als Gesetzgeber und seine besondere Dignität als prophetischer Würdenträger	219
5.4.4 Prophetologie als Gegendiskurs zur Christologie?	221
6 Das Werk Jesu Christi und der Koran: Spurensuche auf der Ebene funktionaler Äquivalente	227
6.1 Selbstoffenbarung Gottes in der islamischen Tradition? (unter Beteiligung von DARIUS ASGHAR-ZADEH)	229
6.2 Das Gott-Mensch-Verhältnis als Freiheitsverhältnis	241
6.3 Zur soteriologischen Relevanz des Korans (unter Beteiligung von DARIUS ASGHAR-ZADEH)	254
6.4 Kann Gott leiden?	265
6.5 Koranische Impulse, um Emotionen in Gott zu denken	275
7 Neue Perspektiven auf den Koran	289
7.1 Systematische Schlussfolgerungen aus christlicher Sicht	289
7.2 Systematische Schlussfolgerungen aus muslimischer Sicht	295
8 Literaturverzeichnis	303
Textnachweis	318

1 Einleitung

Der christliche Glaube ist wesentlich Glaube an Jesus als den Christus. Von daher ist es für Christinnen und Christen im interreligiösen Gespräch von schwer zu überschätzender Wichtigkeit, zu erfahren, was die Gesprächspartner aus der anderen Religion von Jesus Christus halten. Auf der anderen Seite ist es aus muslimisch theologischer Perspektive eine große Bereicherung, sich mit Jesus fernab einer innerislamischen Perspektive auseinanderzusetzen. Denn diese führte in der Vergangenheit oft zu einer apologetischen Haltung dem Christentum gegenüber, insofern der Koran als pauschale Kritik am Christentum verstanden wurde. Es wurde in der innerislamischen Diskussion bislang versäumt, die unterschiedlichen christlichen Perspektiven auf Jesus im Verlauf der christlichen Geschichte, besonders zur Entstehungszeit des Korans, genauer zur Kenntnis zu nehmen. Dabei lädt gerade der Koran die Muslime dazu ein, sich auf christliche Perspektiven einzulassen und diese auf der Basis des gemeinsamen Glaubens an den einen Gott ins Gespräch zu bringen. So heißt es im Koran ausdrücklich: „Sprecht: ‚Wir glauben an das, was auf uns herabgesandt und was auf euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott sind einer. Ihm sind wir ergeben.“ (Q 29:46)¹ Der Koran distanziert sich keineswegs von Christen. Im Gegenteil verspricht er ihnen sogar die ewige Glückseligkeit (Q 2:62; Q 5:69).

Wie können Muslime allerdings diese Zusage an Christen im Lichte der mitunter kritischen Auseinandersetzung des Korans mit christlichen Vorstellungen verstehen? Wie trägt eine theologisch intensive Beschäftigung mit Jesus im Koran dazu bei, dass Muslime ein besseres Verständnis von dem im Koran angespro-

¹ Wir folgen in diesem Buch immer, wenn wir es nicht ausdrücklich anders vermerken, der Koranübersetzung von Hartmut Bobzin.

chenen gemeinsamen Gott der Muslime und Christen erhalten und wie trägt diese Beschäftigung letztendlich zu einem besseren Verständnis koranischer Aussagen über Jesus bei? An dieser Stelle ist gerade das Gespräch von Christen und Muslimen brisant, weil es die entscheidende Offenbarungsurkunde des Islams selbst ist, die sich ausführlich mit dem Messias Jesus, dem Sohn der Maria, auseinandersetzt. In insgesamt 108 Versen in 15 verschiedenen Suren des Korans wird Jesus direkt erwähnt, an vielen anderen Stellen wird auf ihn angespielt. Wie wir noch sehen werden, ist die Christologie ein zentrales Thema des Korans, mit dem sich der Verkünder des Korans² und die frühe muslimische Gemeinde ebenso gründlich wie kritisch auseinandersetzt.

Bedenkt man, dass der Koran für Muslime das Ergebnis einer Kommunikation zwischen Gott und den Erstadressaten der Verkündigung Muhammads darstellt und somit einen göttlichen Ursprung besitzt, ergibt sich aus diesem Befund eine explosive Mischung für das Miteinander von Christen und Muslimen. Denn es ist offensichtlich, dass der Koran stark von der üblichen christlichen Sicht auf Jesus abweicht und ihr zumindest auf den ersten Blick an zentralen Stellen widerspricht. An diesem Punkt gewinnt man den Eindruck, dass folgende Alternative unausweichlich ist: Entweder man verteidigt die Christologie gegen die koranische Kritik und scheint dadurch den islamischen Glauben anzugreifen. Oder aber man gibt der koranischen Kritik an der Christologie Recht und wertet dadurch möglicherweise den christlichen Glauben ab. Denn wenn der Koran auf Gott zurückgeht, dann kann Gottes kritischer Einspruch nur Anlass für die Revision des eigenen Glaubens sein, nicht aber für eine apologetische Erwiderung. Der Streit um Jesus scheint deshalb geradezu eine Sollbruchstelle für das muslimisch-christliche Miteinander zu sein, und seine Bearbeitung ist eine der vordringlichsten Aufgaben für eine Theologie, die sich ein friedliches Miteinander der Religionen zum Ziel gesetzt hat.

² Wenn wir von dem Verkünder des Korans sprechen, ist bewusst offen gelassen, ob es sich um Gott oder Muhammad oder beide handelt, sodass unterschiedliche Lesarten des Buches möglich sind.

Doch die Auseinandersetzung mit der Jesusdarstellung im Koran ist nicht nur für den Dialog beider Religionen bedeutsam. Auch innerchristlich und innermuslimisch stellt sie vor wichtige Herausforderungen. Aus muslimischer Sicht ist es ausgesprochen irritierend, dass der Koran eine Reihe von Aussagen macht, die die Besonderheit Jesu in – für die islamische Schultheologie – herausfordernder Weise würdigen. Offenkundig gibt es im Koran zugleich eine bemerkenswerte Würdigung der Bedeutung Jesu Christi und eine kritische Auseinandersetzung mit der christlichen Rezeption dieser Bedeutung. Will man die koranische Prophetologie und die koranische Selbstreflexion richtig verstehen, hängt viel davon ab, wie man seine diskursive Auseinandersetzung mit der Christologie auswertet. Von daher ist die Art der Würdigung Jesu im Koran für ein adäquates Verstehen des Korans viel bedeutsamer, als das bisher gemeinhin erkannt wird.

Umgekehrt steckt in der Darstellung Jesu Christi im Koran auch ein wichtiges Lernpotenzial für die christliche Theologie. Zumindest ist es eines der wichtigen Anliegen dieses Buches, genau dies zu zeigen. Christen können ihren Zugang zu Jesus Christus und ihr Verstehen der eigenen Geschichte vertiefen, wenn sie die koranischen Aussagen über Jesus lesen. Der Koran hat Christen bleibend Bedeutsames über Jesus Christus mitzuteilen, sodass sich das genaue Hinhören auf den Koran auch aus rein innerchristlichen Gründen lohnt. Diese Aussage ist alles andere als selbstverständlich und kann hier nicht in Kürze begründet werden. Sie soll aber gewissermaßen als Versprechen diesem Buch vorangestellt werden und der Leser bzw. die Leserin mag am Ende prüfen, ob es den Autoren gelungen ist, es einzulösen.

Kurz gefasst hat unser Buch also drei Ziele. Es will erstens den Streit um Jesus im Koran historisch nachzeichnen und überlegen, wie seine präzise Aufarbeitung zu einem produktiven Miteinander von Christen und Muslimen heute beitragen kann. Es will zweitens zeigen, welche große hermeneutische Bedeutung die Auseinandersetzung mit der Christologie für ein adäquates Verstehen des Korans hat. Und es will drittens Perspektiven aufzeigen, wie Christen ihren Glauben an Jesus als den Christus durch eine Auseinandersetzung mit dem Koran vertiefen und reinigen können.

Um diese Ziele zu erreichen, verwenden wir im Wesentlichen vier innovative methodische Schritte, die in dieser Form alle noch nicht auf das Thema der Darstellung Jesu im Koran angewendet wurden. Diese Tatsache ist besonders deshalb bemerkenswert, weil es mittlerweile unzählige Bücher zu diesem Thema gibt, sodass man denken könnte, dass bereits alles Wissenswerte über die uns hier beschäftigenden Fragen gesagt wurde. Doch keines der uns bekannten Bücher verwendet auch nur eine der vier Besonderheiten, die in methodischer Hinsicht unser Buch kennzeichnen.

Zunächst einmal ist unser Buch das bisher einzige Buch über Jesus im Koran, das von einem christlichen und einem muslimischen Autor gemeinsam verantwortet wird. Diese gemeinsame Autorenschaft ist nicht etwa so zu verstehen, als ob der muslimische Autor bestimmte Kapitel geschrieben hätte und der christliche Autor andere. Vielmehr sind fast alle Kapitel in einem insgesamt sechsjährigen gemeinsamen Schaffensprozess entstanden, sodass sie alle von beiden gemeinsam verantwortet werden. Beide wurden dabei von einem Team von Forscherinnen und Forschern aus Islam und Christentum unterstützt, und wir werden gleich in der Danksagung noch ausführlicher darauf eingehen, wie wertvoll uns die dabei zuteilgewordene Unterstützung ist. An dieser Stelle ist es uns nur wichtig, darauf hinzuweisen, dass wir durch diese Unterstützung nicht nur exegetische Kompetenzen in Anspruch nehmen konnten, die wir alleine nie besessen hätten. Vielmehr wurde es uns so auch möglich, Perspektiven anderer Konfessionen aus unserer je eigenen Religion in den Blick zu nehmen. So haben wir nicht nur sunnitische und katholische, sondern auch schiitische, evangelische und syrisch-orthodoxe Perspektiven in unser Nachdenken einfließen lassen können. Natürlich beanspruchen wir nicht, alle diese Perspektiven in angemessener Weise berücksichtigt und ihre Anliegen aufgenommen zu haben. Aber wir haben zumindest gänzlich versucht, auf konfessionelle Zuspitzungen zu verzichten und ein interreligiöses Miteinander zu entwickeln, das in unsere beiden Religionen in ihrer ganzen Breite hineinwirken kann.

Bei aller inklusiven Bemühung bleibt unser Text natürlich erst einmal nur die Verständigung der beiden Autoren, die am Ende

des Buches jeweils in getrennten Kapiteln offenlegen, was sie aus diesem gemeinsamen Prozess für ihr eigenes konfessionelles Nachdenken mitnehmen. Aber von diesen Abschlussreflexionen im Schlussteil und der knappen Vorstellung moderner Christologie im dritten Kapitel abgesehen, handelt es sich um einen gemeinsamen Text, den wir gemeinsam verantworten. Entsprechend gab es für uns beide noch nie einen Text, bei dem wir so intensiv um jede einzelne Formulierung gerungen haben. Gerade im koranexegetischen Teil gibt es mittlerweile so viele Überarbeitungen, dass wir selbst staunen, wie sehr sich unsere Positionen durch den Dialog fortentwickelt und wie sehr wir voneinander und miteinander gelernt haben.

Die zweite methodische Besonderheit unseres Buches besteht darin, dass wir in der gesamten koranexegetischen Darstellung konsequent diachron arbeiten und uns um eine präzise historische Einbettung der Entwicklungsgeschichte der koranischen Aussagen über Jesus bemühen. Gerade solche historischen Einordnungen gibt es natürlich bereits vielfach. Aber selten werden diese Einordnungen mit einer diachronen Entwicklungsgeschichte der koranischen Aussagen verbunden. Vor allem geschieht dies sonst an keiner Stelle in einer Weise, die auf revisionistische Neukonzeptionen des Korans verzichtet. D. h., das vorliegende Buch operiert ähnlich wie das *Corpus-Coranicum-Projekt* Angelika Neuwirths³ ausgehend von der heuristischen Annahme, dass der Koran tatsächlich im Wesentlichen zu Lebzeiten des Propheten Muhammad entstanden ist. Zugleich wird die Entwicklungsgeschichte der koranischen Aussagen über Jesus, den Sohn der Maria, entsprechend der auch im *Corpus Coranicum* zugrunde gelegten Chronologie zurückverfolgt.

Diese methodische Grundannahme kann exegetisch sicher hinterfragt werden und ist nicht alternativlos. Aber sie erscheint uns erstens historisch plausibler als die gegenwärtigen revisionistischen Modelle.⁴ Und sie hat zweitens den Vorzug, dass sie keinen

³ Vgl. zur Einführung ANGELIKA NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.

⁴ Vgl. als Überblick und Kritik zu diesen Modellen ebd., 91–104.

muslimischen Glaubensüberzeugungen widerspricht, sodass die in diesem Buch vorgelegten Erkenntnisse auch von muslimischer Seite rezipiert werden können. Zumindest enthält unser methodisches Vorgehen keine hermeneutischen Prämissen, die in Spannung zu muslimischen Glaubensannahmen stehen.

Die dritte methodische Besonderheit unseres Zugangs zu Jesus im Koran besteht darin, dass wir zumindest die wichtigsten Suren über Jesus holistisch lesen. Wir bemühen uns also, die sonst gängige Atomisierung des Korans zu überwinden und die jeweiligen Suren als literarische Einheiten in den Blick zu bekommen. Natürlich kann das angesichts des begrenzten Raums dieser Untersuchung nicht für alle Suren geleistet werden, in denen Verse über Jesus vorkommen. Aber zumindest die Hauptsuren, die sich mit Jesus auseinandersetzen, werden wir jeweils in ihrer Gesamtheit in den Blick nehmen und so den literarischen Zusammenhang der jeweiligen Überlegungen in unserer Deutung zu berücksichtigen suchen.

Schließlich besteht die vierte methodische Besonderheit unseres Buches darin, dass es sich an den Prinzipien *Komparativer Theologie* orientiert.⁵ Das bedeutet für uns beide, dass wir uns wechselseitig in unsere Glaubensperspektiven einzufühlen versuchen und uns gegenseitig darin stützen wollen, den eigenen Glauben möglichst überzeugend zu formulieren. Am Ende steht schließlich eine ausdrückliche Reflexion auf den je eigenen theologischen Standpunkt. Auf diese Weise bleibt das konfessionelle Moment des jeweiligen theologischen Nachdenkens erhalten.

Zugleich wollen wir einer agonalen Verhältnisbestimmung unserer Religionen entgegentreten. Es geht uns nicht darum, in einem Wettstreit zu klären, wer die bessere Perspektive auf Jesus von Nazaret hat, sondern darum, unsere Perspektiven weiterzuentwickeln und dabei der Wahrheit treu zu bleiben, der wir uns jeweils verpflichtet wissen. Dafür bearbeiten wir historisch und exegetisch die anstehenden Herausforderungen gemeinsam

⁵ Vgl. zu unserem Verständnis der Methodik *Komparativer Theologie* KLAUS VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6), Paderborn u. a. 2012, 193–215.

und versuchen auch funktionale Äquivalente für die Christologie im Koran ausfindig zu machen. Auf diese Weise stellen wir uns gemeinsam den großen Herausforderungen, die unser Thema philologisch, historisch und systematisch stellt. Wir beziehen zudem – im Sinne der für komparatives Arbeiten so wichtigen Instanz des Dritten – möglichst viele weitere Perspektiven mit ein, um die jeweils gefundenen Einsichten immer neu zu hinterfragen. Aber wir streben keine allumfassende synthetische Einsicht an, sondern getrennte und doch dialogisch aufeinander verweisende theologische Schlussfolgerungen.

Im Einzelnen gehen wir so vor, dass wir nach einer gründlichen historischen Einführung zur Lage der Christologie im siebten Jahrhundert und zur mutmaßlichen Situation auf der arabischen Halbinsel (Kapitel 2) zu einer Rekonstruktion exemplarischer gegenwärtiger Denkfiguren in der Christologie kommen (Kapitel 3). Auf diese Weise soll einerseits klar werden, in welcher historischen Gemengelage sich der Verkünder des Korans in die Diskurse um Jesus einschaltet. Zugleich soll zumindest angerissen werden, wie sich diese Diskurse bis heute weiterentwickelt haben, um vor Augen zu haben, wie sich der Koran auch auf diese geänderte Diskursituation beziehen lassen könnte. Die systematische Rekonstruktion des dritten Kapitels ist allein aus christlicher Sicht geschrieben, weil sie lediglich das Ziel einer Bestandsaufnahme moderner Zugänge zur Christologie verfolgt und dabei offenlegen soll, aus welcher christologischen Perspektive heraus der christliche Autor dieses Buches schreibt.

Danach folgt das eigentliche Herzstück unseres Buches: die exegetische Auseinandersetzung mit den Jesusversen im Koran (Kapitel 4). Diese erfolgt, wie bereits gesagt, surenholistisch und diachron und liefert somit einen exegetisch neuartigen Befund, der sich in sehr interessanter Weise auf die vorher erarbeitete historische Situation im siebten Jahrhundert beziehen lässt und neue Gesprächsmöglichkeiten mit zeitgenössischen christologischen Modellen ermöglicht. Eine der wichtigsten Erkenntnisse unserer exegetischen und historischen Bemühungen wird sein, dass sich der Verkünder des Korans dadurch von den christologischen Diskursen seiner Zeit abgrenzt, dass er eine eigene Prophetologie

konzipiert. Diese im Koran grundlegende Prophetologie ist als solche ein eigener Forschungsgegenstand, dessen umfassende Würdigung mindestens ein weiteres Buch verlangte. Um hier wenigstens erste Eckpunkte unserer Überlegungen in dieses Buch zu integrieren, haben wir unseren muslimischen Projektmitarbeiter Zishan Ghaffar gebeten, einen ersten Entwurf einer solchen Prophetologie vorzulegen, der in diesem fünften Kapitel Eingang in unser Buch gefunden hat. Das Kapitel ermöglicht es uns, die Aussagen über Jesus präziser koranisch zu kontextualisieren.

Konzentrierten sich unsere Überlegungen bis zum fünften Kapitel immer auf die Person Jesu Christi, soll es im sechsten Kapitel wenigstens ansatzweise um das Werk Jesu Christi gehen. Genauehin wollen wir in diesem Kapitel auf die offenbarungstheologische und soteriologische Funktion Christi zu sprechen kommen. In diesem Zusammenhang ist offenkundig, dass der Koran den christlichen Ausführungen nicht folgt, weil in der Mitte seiner Offenbarungsvorstellung nicht Jesus Christus, sondern der Koran selbst steht. An dieser Stelle gilt es nun zu klären, ob sich entsprechend der koranische Diskurs selbst auch als funktionales Äquivalent des Erlösungswerks Jesu Christi verstehen lässt. Abgeschlossen wird unser Buch dann wie bereits angekündigt durch je eigene Schlussreflexionen der beiden Autoren dieses Buches, in denen sie die geleistete historische und exegetische Arbeit zu eigenen systematischen Schlussfolgerungen verdichten.

Bevor wir inhaltlich in unser Buch einsteigen, wollen wir diese Einleitung noch nutzen, um denen zu danken, die dieses Projekt ermöglicht haben. An erster Stelle ist hier die *Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)* zu nennen, die uns insgesamt vier Jahre lang mehrere Stellen finanziert hat, damit wir unsere Forschungen vorantreiben können. Außerdem hat sie drei Tagungen finanziert – zwei in Deutschland und eine in den USA –, die uns, ebenso wie eine Forschungsreise in die USA, geholfen haben, unsere Ideen dem wissenschaftlichen Diskurs zu stellen und sie auf diese Weise weiterzuentwickeln. Ohne diese Unterstützung und Ermutigung wäre dieses Buch nie Wirklichkeit geworden.

Wir wollen aber auch unseren Projektmitarbeiterinnen und Projektmitarbeitern danken, die nicht nur intensiv an diesem

Buch mitgearbeitet, sondern uns auch durch ihre exegetischen, historischen und systematischen Kenntnisse unterstützt haben. Auf muslimischer Seite sind hier insbesondere Hamideh Mohagheghi und Dr. Zishan Ghaffar zu nennen, die uns jeweils unermüdlich zu genauer philologischer Arbeit ermutigt und uns in wirkungsvoller Weise zugearbeitet haben. Dr. Zishan Ghaffar stellte zudem ein unverzichtbares Bindeglied zur Arbeit des *Corpus-Coranicum-Projektes* und zu Prof. Dr. Angelika Neuwirth dar, die uns durch vielfältige Interventionen in unserer Arbeit vorangebracht und immer wieder neu beflügelt hat. Ohne diese Zusammenarbeit hätten wir nicht einmal im Ansatz die exegetische und philologische Genauigkeit erreichen können, die wir jetzt vorzulegen hoffen. Ein ganz besonderer Dank gilt auch unserer christlichen Projektmitarbeiterin Cornelia Dockter, die während der gesamten Laufzeit unseres Projekts immer alle Fäden in der Hand behielt und uns bei unzähligen Arbeitsschritten, Recherchen und Suchbewegungen unschätzbare Dienste erwiesen hat. Auch ohne sie und ihre tatkräftige Hilfe wäre das Buch nicht möglich gewesen. Schließlich ist unser Projektmitarbeiter Dr. Darius Asghar-Zadeh zu nennen, der sich insbesondere um wichtige Passagen des sechsten Kapitels verdient gemacht hat.

Neben diesen dank der DFG in unserem Projekt fest angestellten Personen gibt es eine Reihe von weiteren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die für den Erfolg unseres Projektes einen wichtigen Beitrag geleistet haben. Dr. Dina El Omari hat uns immer wieder durch ihre exegetischen Kompetenzen zugearbeitet, Martina Aras hat darauf geachtet, dass die syrisch-orthodoxe Perspektive im Projekt präsent blieb, Jun.-Prof. Dr. Muna Tatari und Tolou Khadomalsharieh haben vor allem in der Anfangsphase des Projekts wertvolle Hilfestellungen geliefert und Christine Schlichtig hat über den gesamten Projektzeitraum unsere Arbeiten mitgetragen. Als studentische Mitarbeiterinnen haben Eva-Maria Leifeld und Lena Steindl lange in dem Projekt mitgeholfen. Am Ende war es dann vor allem Katharina Holtmann, die den Drucklegungsprozess des Buches begleitet und vorangebracht hat. Ein besonderer Dank gilt schließlich allen Kolleginnen und Kollegen, die unser Projekt mit Rat und Tat begleitet haben und die uns

wertvolle Anregungen zur Überarbeitung unseres Manuskripts gegeben haben. Namentlich genannt seien Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, Prof. Dr. Lejla Demiri, Prof. Dr. Georg Essen, Prof. Dr. Hans-Peter Großhans, Dirk Hartwig, Narjes Javandel, Prof. Dr. Milad Karimi, Prof. Dr. Elisa Klapheck, Prof. Dr. Wolf Krötke, Prof. Dr. Leo Lefebure, Prof. Dr. Hajj Muhammad Legenhausen, Prof. Dr. Bernhard Nitsche, Prof. Dr. Ömer Özsoy, Prof. Dr. Ahmad Pakatchi, Prof. Dr. Peter C. Phan, Prof. Dr. Aho Shemunkasho, Prof. Dr. Angelika Strotmann, Prof. Dr. Georges Tamer sowie Prof. Dr. Holger Zellentini. Besonders hervorheben möchten wir Prof. Dr. Sidney Griffith und Prof. Dr. Jürgen Werbick. Sidney Griffith hat dem christlichen Autor dieses Buches während seines Forschungsfreisemesters in Georgetown in wöchentlichen Gesprächen Gelegenheit gegeben, eine erste Version des Buches Satz für Satz durchzudiskutieren und dabei unzählige Anregungen zum Thema gegeben. Auch war er der amerikanische Gastgeber einer gemeinsamen Tagung zum Thema des Buches an der *Catholic University of America*, die beiden Autoren sehr weitergeholfen hat. Jürgen Werbick war es, der den Gesprächszusammenhang zwischen den beiden Autoren des Buches im Rahmen des Münsteraner Exzellenzclusters zum Thema Religion und Politik zu vertiefen geholfen hat und der den Entstehungsprozess des Buches von Anfang an intensiv begleitet hat. Seine Impulse waren und sind beiden Autoren eine ganz besondere Inspiration.

Paderborn/Münster am Fest der Geburt Jesu 2017.

Klaus von Stosch und Mouhanad Khorchide

2 Zur Lage der Christologie im siebten Jahrhundert

Um einschätzen zu können, welche Christologien zur Entstehungszeit des Korans im Umlauf waren, ist es erforderlich, sich die Entwicklung der Christologie nach dem Konzil von Chalcedon (451) zu vergegenwärtigen, da der Streit um die Entscheidungen dieses Konzils gerade das östliche Christentum bis ins siebte Jahrhundert hinein maßgeblich beeinflusste. Wir können deshalb davon ausgehen, dass diese Streitigkeiten auch auf die Formen des Christentums Auswirkungen hatten, die im siebten Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel präsent waren.

Die Christologie im Vorfeld des Konzils war von einem weitreichenden Streit von zwei theologischen Schulen geprägt, die entsprechend der Herkunft ihrer maßgeblichen Protagonisten als Schule von Antiochien und Schule von Alexandrien bezeichnet werden. Die *Schule von Antiochien* bestimmte die Einheit von Göttlichem und Menschlichem in Jesus Christus als eine rein funktionale Einheit im Wollen bzw. im Handeln. Auf diese Weise wahrte sie die Integrität des Menschseins Jesu Christi ebenso wie sein Gottsein, ohne die Einheit beider Elemente zureichend bestimmen zu können. Sie stand so in der Gefahr, ein bloß äußerliches Beieinander der beiden Naturen in Jesus Christus anzunehmen, ohne seine Personseinheit begrifflich angemessen einholen zu können. Ihr wurde vorgeworfen, letztlich von zwei Söhnen Gottes auszugehen, einem göttlichen Christus und einem menschlichen Jesus, ohne erklären zu können, wie beide eine Person sein können.

Dem gegenüber stand die *Schule von Alexandrien*, die die Personseinheit Jesu Christi so stark betonte, dass sie nicht von zwei Naturen in Jesus Christus sprechen wollte. Sie gab sich nicht damit zufrieden, nur von einer funktionalen Einheit von Göttlichem

und Menschlichem in Jesus zu sprechen, sondern wollte die wesenhafte Verbindung beider Seiten betonen. Sie stand so in der Gefahr, nicht recht erklären zu können, wie die menschliche Natur in Jesus intakt bleiben konnte, wenn sie von der göttlichen Natur umfassen wurde.

431 hatte das *Konzil von Ephesus* diesen Streit zugunsten der alexandrinischen Seite entschieden, indem es den führenden Vertreter der antiochenischen Seite und damaligen Patriarchen von Konstantinopel Nestorius (386–451) in seiner Auseinandersetzung mit dem Schuloberhaupt seiner alexandrinischen Gegenspieler, dem Patriarchen von Alexandria Kyrill (um 375/380–412), zwang, die Bezeichnung Mariens nicht nur als Christus-, sondern auch als Gottesgebälerin zu akzeptieren.¹

Der Hauptgrund, warum diese Entscheidung nicht gleich zur Kirchenspaltung führte, besteht darin, dass Nestorius selbst die Entscheidung akzeptierte und seine Anhänger sich erst einmal innerhalb der Kirche für eine stärkere Berücksichtigung ihrer Theologie stark machten. Und in der Tat merkt man dem nächsten Konzil an, dass es sichtbar um eine Vermittlung der Interessen und Ideen beider Schulen bemüht war.

2.1 Streitfall Chalcedon

In den katholischen, evangelischen und byzantinisch-orthodoxen Kirchen gilt das *Konzil von Chalcedon* (451) als maßgeblicher, bis heute gültiger „dogmenpolitischer“ Kompromiss, der die Extrempositionen der verschiedenen, im Widerstreit liegenden theologischen Schulen ausschloss und Eckpunkte für jede Christologie festsetzte. Dagegen ist das Konzil von Chalcedon für die orientalisches-orthodoxen Kirchen der entscheidende Grund für die Trennung von der byzantinisch-römischen Kirche gewesen², sodass

¹ Vgl. ALOIS GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon, Freiburg – Basel – Wien 1979, 646–691.

² Aus orthodoxer Sicht ist es natürlich nicht so, dass sich die orientalischen Kirchen von der Großkirche abgespalten haben, sondern dass die Neuerun-

der hier erreichte Kompromiss zugleich Grund der ersten größten Kirchenspaltung der Christentumsgeschichte war – eine Spaltung, die insbesondere im Raum des entstehenden Islams von kaum zu überschätzender Bedeutung war.³ Aber auch sonst erscheint es uns als angemessen, von einer traumatischen Wirkung dieser Kirchenspaltung für das damalige Christentum zu sprechen. Wenn man sich vergegenwärtigt, dass weite Teile Europas in der Spätantike noch nicht christianisiert waren und an eine Christianisierung Amerikas sowieso noch nicht zu denken war, wird schnell klar, dass diese Spaltung die Christenheit bis ins Mark erschütterte und im Kern traf. Betrachtet man sich die betroffenen Gebiete auf der Landkarte, kann man davon ausgehen, dass die Christenheit durch diese Kirchenspaltung in zwei etwa gleich große Teile zerbrach.

Dieses Zerbrechen vollzog sich aber natürlich nicht von einem Tag auf den anderen. Vielmehr kam es zu einem Ringen um die Rezeption des Konzils von Chalcedon, das bis weit ins sechste

gen des Konzils von Chalcedon die Einheit der Kirche zerstört haben. Vgl. ALOIS GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 2/3: *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*. Hg. v. THERESIA HAINTHALER, Freiburg – Basel – Wien 2002, 193: „Die Gegner Chalcedons, allen voran die alexandrinischen Patriarchen Dioscorus und Timotheus Aelurus, im 6. Jahrhundert endlich Severus von Antiochien und seine Anhänger, waren nicht der Überzeugung, selbst die Neuerer und Spalter der Einheit zu sein. Sie betrachteten sich als den originären Stamm der Christenheit, als die Träger der genuinen Tradition. Die zerstörerische Funktion einer Revolution des Glaubens schrieben sie – und schreiben ihre Nachfolger bis heute – dem Konzil von Chalcedon und seinen Anhängern zu.“

³ Wegen der Beschlüsse Chalcedons haben sich im Laufe des fünften und sechsten Jahrhunderts das Patriarchat von Antiochien, das Patriarchat von Alexandrien, die armenische und die äthiopische Kirche von der Großkirche getrennt. Vgl. WILHELM DE VRIES, *Die Gründe der Ablehnung des Konzils von Chalcedon durch die altorientalischen Kirchen*. In: RUDOLF KIRCHSCHLÄGER / ALFRED STIRNEMANN (Hg.), *Chalzedon und die Folgen*. 1. Wiener Konsultation mit der Orientalischen Orthodoxie. Dokumentation des Dialogs zwischen der armenisch-apostolischen und der römisch-katholischen Kirche sowie des Dialogs zwischen chalzedonensischer und nicht chalzedonensischer Orthodoxie. FS 60. Geburtstag v. Bischof Mesrob K. Krikorian (Pro Oriente; 14), Wien 1992, 124–131, hier 124.

Jahrhundert hinein anhielt. Zunächst wurde das Konzil von Chalcedon regional sehr unterschiedlich rezipiert, und es gab im Reich direkt nebeneinander Bischöfe, die das Konzil ablehnten, und solche, die es verteidigten. Auch die Kaiser bezogen hier in unterschiedlicher Weise Stellung. So war etwa Kaiser Zenon und seinem Patriarchen Akakios von Konstantinopel so sehr daran gelegen, auch die alexandrinisch geprägten Christen in das Reich zu integrieren, dass er faktisch das Konzil von Chalcedon außer Kraft setzte. Dies führte allerdings zu einer vorübergehenden Kirchenspaltung mit Rom, dem sog. *Akakianischen Schisma* (484–519), das erst dadurch beendet werden konnte, dass Kaiser Justin I. die römische Vorstellung akzeptierte und sich aktiv für die Rezeption Chalcedons im Reich einsetzte.

Sein Nachfolger Justinian (527–565) gilt vielen als der erste Kaiser, der Chalcedon wirklich durchsetzen wollte und das Bekenntnis auch mit Polizeigewalt zur allgemeinen Leitlinie machte.⁴ Und in der Tat versuchte sich Justinian selbst als großer und besonders orthodoxer Theologe zu inszenieren, verfasste eigene theologische Traktate und versuchte in Disputen am Hof die Gegner von Chalcedon von dem Konzil zu überzeugen. Er galt deshalb als sehr frommer und überzeugter Anhänger der einen Kirche, der asketisch lebte und als Glaubensvorbild verstanden werden wollte. Eifrig war er um Christianisierung des ganzen Reiches bemüht und schloss schon 529 die neuplatonische Philosophenschule in Athen. Doch trotz all seiner Bemühungen (oder vielleicht gerade ihretwegen) entwickelte sich schon früh in seiner Amtszeit eine eigene nichtchalcedonische Hierarchie, insbesondere durch den Einfluss von Johannes von Ephesus und Severus von Antiochien, sodass er Anfang der 530er Jahre seine Politik änderte und nach einer Wiederannäherung der verfeindeten Parteien suchte.⁵

Schon vor seinem Amtsantritt war Justinian als starker Mann hinter Justin I. in den Theopaschitenstreit verwickelt und ver-

⁴ Vgl. W. H. C. FRENCH, *The rise of the monophysite movement. Chapters in the history of the church in the fifth and sixth centuries*, Cambridge 1972, 255–295.

⁵ Vgl. VOLKER MENZEL, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008, 186–191.

suchte die Position skythischer Mönche, die darauf bestanden, dass einer aus der Trinität am Kreuz gelitten habe, mit der römischen Interpretation von Chalcedon zu vermitteln.⁶ Er folgte hier offenbar Johannes Maxentius, dem Führer der skythischen Mönche, der darauf bestand, dass man nicht nur sagen könne, dass Jesus der Gott-Logos sei, sondern auch umgekehrt, dass der Gott-Logos Jesus sei⁷ – eine sehr ungewöhnliche Formulierung, die uns noch im Kontext unserer Koranexegese beschäftigt wird. 533 machte er die Rede von dem *einen aus der Trinität* – ebenfalls ein im Koran diskutierter Christustitel –, der gekreuzigt wurde, in einem Edikt für das ganze Reich verbindlich und gewann 534 Rom dafür, sich dieser Formulierung anzuschließen.⁸

Insgesamt bemühte er sich also, das Anliegen alexandrinischer Theologie mit Chalcedon zu vereinbaren und so eine Kirchenspaltung zu vermeiden. Als diese Annäherungspolitik durch Papst Agapetus gestoppt wurde – Hintergrund war sein Versuch, über einen von ihm eingesetzten Patriarchen in Konstantinopel eine indirekte Kritik an Chalcedon zu üben –, übernahm seine Frau Theodora (um 500–548) die Rolle, Hoffnungsschimmer für die Antichalcedonier am Hof zu sein, indem sie sich ab 535/536 öffentlich als nichtchalcedonisch bekannte.⁹ In der Forschung ist umstritten, ob ihre Opposition nur taktischer Natur war oder sie tatsächlich im theologischen Streit mit ihrem Mann lag.¹⁰ Auch wenn sie in den Quellen immer wieder als leidenschaftliche Gegnerin Chalcedons gesehen wird, vermuten die meisten Forscher heute eher, dass ihre Politik mit ihrem Mann abgesprochen war und das Kaiserpaar so auch die Gegner Chalcedons ins Reich integrieren wollten.¹¹ 542 setzte Justinian dadurch ein Versöhnungszeichen, dass er zwei Antichalcedonier offiziell als Bischöfe einsetzte: Jakob Baradäus und Theodore – ein Zeichen, das aller-

⁶ Vgl. KARL-HEINZ UTHEMANN, Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe. In: *Augustinianum* 33 (1999) 5–83, hier 21–23.

⁷ Vgl. ebd., 20.

⁸ Vgl. ebd., 34f.

⁹ Vgl. MENZEL, Justinian, 208.

¹⁰ Vgl. ebd., 209.

¹¹ Vgl. etwa ebd., 227 f.

dings zugleich die Spaltung weiter institutionalisierte.¹² Diese Spaltung wird freilich von der syrisch-orthodoxen Seite bis heute als unabdingbarer Schritt zur Verteidigung des syrischen Denkens gegen die imperiale und intolerante Politik des byzantinischen Hofes gesehen.

Angesichts der sich abzeichnenden, nun auch institutionell greifbaren Kirchenspaltung wurde die Aufgabe der Versöhnung der einander entgegengesetzten theologischen Parteien für das Kaiserpaar eine immer dringlichere Aufgabe. Auch das *zweite Konzil von Konstantinopel* 553 war vom Kaiser deshalb offenbar als Unionsbemühung geplant. Und tatsächlich erreichte er eine teilweise Revision von Chalcedon, indem er einige der Schriften antiochenisch gesinnter Theologen, die Chalcedon entscheidend mitgeprägt haben, verurteilen ließ, nämlich den Brief von Ibas von Edessa an den Perser Mari und einige der dogmatischen Schriften von Theodor von Mopsuestia und Schriften von dem Kirchenhistoriker Theodoret von Kyros.¹³ Sogar den Papst zwang er diese Verurteilungen mitzutragen. Doch den Antichalcedoniern reichte das alles nicht.¹⁴ Zwar war es dem Kaiser gelungen, viele von ihnen nach Konstantinopel zu holen. Aber sie weigerten sich, am Konzil teilzunehmen und nach einem Ausgleich zu suchen, weil sie einfach schon zu viele Opfer für ihren Widerstand gegen Chalcedon gebracht hatten¹⁵; es reichte ihnen nicht mehr, eine innere Aushöhlung des Konzils zu erreichen, sondern sie wollten die formale Rücknahme. Zugleich gaben ihnen die eigenen Missionserfolge im Osten genügend Selbstvertrauen, sich nicht einhegen zu lassen.¹⁶

¹² Vgl. RICHARD BELL, *The origin of Islam in its Christian environment. The Gunning lectures*, Edinburgh University 1925, London ²1968, 21.

¹³ Vgl. MENZEL, *Justinian*, 265 mit Verweis auf UTHEMANN, *Kaiser Justinian*, 48–76.

¹⁴ Vgl. MENZEL, *Justinian*, 266.

¹⁵ Vgl. ebd., 269.

¹⁶ Justinian hielt es für taktisch klug, bei diesen vor allem von Johannes von Ephesus ausgehenden Missionsbemühungen als Schirmherr zu fungieren, um auch direkt selbst diese Gruppen an sich zu binden. Zugleich konnten ihm die

Wir können also davon ausgehen, dass das gesamte sechste Jahrhundert noch intensiv von dem Streit von Chalcedoniern und Antichalcedoniern geprägt war und das dadurch entstehende Schisma erst nach und nach institutionell sichtbar wurde.¹⁷ Im Laufe der Regierungszeit Justinians entstand jedenfalls eine Situation, in der es immer mehr Städte gab, in der chalcedonische und antichalcedonische Bischöfe in einer Stadt residierten und gegeneinander Politik machten. Auch in den Jahrzehnten nach ihm war die sich nun immer mehr institutionalisierende Kirchenspaltung und die ihr zugrunde liegende Uneinigkeit in der Christologie das beherrschende Thema in allen theologischen Auseinandersetzungen. D.h., das Christentum befand sich noch zu Lebzeiten Muhammads im Zustand eines erbitterten Streits um die rechte Christologie, der sich bis auf die Ebene der örtlichen Kirchen durchtrug und gerade im Osten traumatische Folgen hatte. Man kann sicher davon ausgehen, dass dieser christologische Streit auch zur Entstehungszeit des Korans auf der arabischen Halbinsel präsent war.

Chalcedonier schlecht vorwerfen, wenn er gegen Heiden vorging (vgl. ebd., 263–265).

¹⁷ Versuchte der Nachfolger Justinians Justin II. (565–578) noch auf die Miaphysiten zuzugehen, um den Zerfall in zwei Christentümer zu verhindern, und war auch die Religionspolitik seiner Nachfolger Tiberios I. (578–582) und Maurikios (582–602) erst noch von der Suche nach Kompromissen geprägt, so wurde sie im Laufe der Zeit immer kompromissloser gegenüber den Gegnern Chalcedons, sodass sich die mehrheitlich miaphysitische Bevölkerung in Syrien und Nordafrika in immer größere Gegnerschaft zum Kaiser geriet und die Muslime später als Befreier begrüßte (vgl. FRENCH, *The rise of the monophysite movement*, 316–325). Besonders deutlich wird die Gegnerschaft zu den Antichalcedoniern in den letzten Regierungsjahren des Maurikios (vgl. ebd., 329–336). Wir können deshalb davon ausgehen, dass sich ab den 580er Jahren die Kirchenspaltung in der ganzen Breite auch institutionell verfestigte (vgl. dazu auch AZIZ AL-AZMEH, *The emergence of Islam in late antiquity. Allāh and his people*, Cambridge 2014, 264).

2.2 Ein dogmenpolitischer Kompromiss?

Doch schauen wir jenseits der politischen Verwerfungen auf den eigentlich theologischen Kern des Streits. Die entscheidende Formel des Konzils von Chalcedon besagt, dass von Jesus Christus gilt:

„derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und derselbe wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde (vgl. Hebr 4,15); ... ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in *einer* Person und *einer* Hypostase vereinigt“ (DH 301 f.).

Umstritten war im Blick auf die Kontroverse mit den späteren orientalischen Kirchen insbesondere die Frage, ob die Personseinheit Jesu Christi *in* zwei Naturen besteht oder *aus* zwei Naturen entstanden ist. Spricht man wie das Konzil von Chalcedon von einer Einheit *in* zwei Naturen, so betont das die Integrität der menschlichen Natur Jesu, und man wendet sich implizit gegen die auf dem Konzil von Ephesus noch siegreiche Christologie der Schule von Alexandrien. Entsprechend richten sich auch die Adverbien *unvermischt* und *unveränderlich* gegen diese Form der Christologie. Denn – so lautete die Argumentation der chalcedonisch geprägten Theologen an dieser Stelle – wenn die göttliche Natur zu eng mit der menschlichen Natur verwoben wird, wird die menschliche Natur zerstört, weil sie als Bedingtes nicht im Unbedingten bestehen kann – so wie ein Honigtropfen im Meer nicht mehr nach Honig schmecken wird und auch als solcher nicht mehr zu erkennen ist, um ein klassisches Beispiel der spätantiken Debatten zum Thema zu nennen. Und wenn sich die menschliche Natur Jesu durch die Annahme durch den Logos verändert beziehungsweise gar nicht mehr als genuin menschliche existent ist, dann ist es nicht mehr unser ganz normales Menschsein, das durch Jesus Christus erlöst und zur Gottesgemeinschaft erhoben wird.

Von daher besteht bei einer alexandrinisch geprägten Christologie die Gefahr – so die Befürchtung der nichtorientalischen Kirchen bis heute –, die Menschheit Jesu bzw. seine menschliche Natur zu verkürzen. Als klassisches Beispiel für einen Theologen, der hier schon lange vor Chalcedon die rote Linie orthodoxer Christologie überschritten hat, gilt Apollinaris von Laodicea (315–390), dem zufolge in Jesus die Seele bzw. der göttliche Seelenfunken (NOUS) durch den göttlichen Logos ersetzt war¹⁸; der Logos galt im Apollinarismus also – wie bei anderen Menschen die Seele – als mit dem Leib in einer einzigen Natur (MIA PHYSIS) verbunden. Ein anderes Beispiel einer eindeutig häretischen monophysitischen Christologie ist die Position des Eutyches, von dem auch der oben genannte Gedanke stammt, dass die Menschheit Christi von der Gottheit des Logos aufgesogen wurde wie ein Honigtropfen im Meer.¹⁹ Er weigert sich nicht nur, von zwei Naturen in Jesus Christus zu sprechen, sondern geht auch davon aus, dass Jesus nicht wesensgleich mit uns Menschen ist – eine Position, die den Kern christlicher Soteriologie infrage stellt. Denn nach einem altkirchlichen Diktum, das beispielsweise Gregor von Nazianz immer wieder ins Feld geführt hatte, kann nur erlöst werden, was auch von Gott geteilt wird.²⁰ Wenn Jesus Christus also nicht wirklich unsere menschliche Natur geteilt hat und nicht wirklich unverändert die menschliche Natur zu seiner gemacht hat, können wir nicht von ihm berührt und verwandelt werden – so die altkirchliche Überzeugung.

Entsprechend skandalös war es in den Augen der lateinischen Kirche, dass der alexandrinische Patriarch Dioskur im Jahr 449

¹⁸ Vgl. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1, 480–490.

¹⁹ Eutyches übersteigerte in der Folge des Konzils von Ephesus 431 die dort vertretene alexandrinische Tendenz ins Häretische und wurde deshalb exkommuniziert. Vgl. KARL-HEINZ MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn, Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 257 f.

²⁰ Wörtlich heißt es bei ihm: »[...] car ce qui n'a pas été assumé n'a pas été guéri, mais c'est ce qui a été uni à Dieu qui est sauvé«. In eigener Übersetzung: „Denn das, was nicht angenommen wurde, wurde nicht geheilt, aber das, was mit Gott geeint wurde, ist gerettet.“ (*Ep* 101,32: SC 208,50)

eine Synode nach Ephesus einberief, in deren Rahmen er nicht nur den zuvor durch den Patriarchen von Konstantinopel Flavian verurteilten Monophysiten Eutyches rehabilitierte, sondern zudem die Verlesung des später in Chalcedon so wichtigen sogenannten *Tomus Leonis* verhinderte. Dieser dogmatische Text, der sich eindeutig gegen eine überspitzte alexandrinische Christologie positionierte und von Papst Leo als Unterstützung Flavians verfasst worden war, fand erst mit dem Tod des auf Seiten Dioskours stehenden Kaisers Theodosius II. seine Anerkennung. Die christologischen Gedanken Papst Leos flossen durch die Unterstützung des Kaisers Marcian und seiner Ehefrau Pulcheria maßgeblich in die Konzilsentscheidungen von Chalcedon mit ein und provozierten so die Opposition derjenigen, die hierin das Wiedererleben des „Nestorianismus“ zu erkennen meinten.²¹

Der vom oben erwähnten Patriarchen Nestorius abgeleitete Begriff des *Nestorianismus* wird in der neueren Forschung in der Regel als diskriminierend zurückgewiesen.²² Wenn von Nestorianern die Rede ist, ist normalerweise die ostsyrische Kirche gemeint, die sich stark in die Tradition der antiochenischen Christologie stellte und von daher die theologischen Grundoptionen von Nestorius teilte. Die Kirche widerrief bereits 484 offiziell auf der Synode von Beth Lapat das Konzil von Ephesus und identifizierte dabei Marias Titel als *Gottesgebärerin* als Wurzel aller Probleme. Sie befürchtet, dass auf diese Weise das Menschsein Jesu nicht mehr genügend ernst genommen werde.

Doch nicht nur die Ostsyrer und Chalcedonier, sondern auch die meisten miaphysitischen Gegner des Konzils wollten keine Lanze für eine Verkürzung des Menschseins Jesu brechen. Entsprechend kann man *Eutychianismus* und *Apollinarismus* als monophysitische Häresien bezeichnen, die heute in allen Kirchen abgelehnt werden. Dagegen hat sich in der ökumenischen Diskussion die Bezeichnung *Miaphysitismus* für diejenigen Kirchen und

²¹ Vgl. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1, 731–739, 753 f.; vgl. auch DE VRIES, *Die Gründe der Ablehnung des Konzils von Chalcedon durch die altorientalischen Kirchen*, 124–126.

²² Vgl. JOHANNES OELDEMANN, *Die Kirchen des christlichen Ostens*. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen, Kevelaer 2008, 27.

Theologien durchgesetzt, die in der Tradition der Schule von Alexandria das Konzil von Chalcedon ablehnen. Sie werden vom Konzil kritisiert, weil ihre Theologie als einseitig angesehen wird. Aber ihre Theologie muss nicht im Gegensatz zu Chalcedon interpretiert werden, wie wir noch genauer sehen werden.

Denn das Konzil von Chalcedon kritisiert nicht nur die alexandrinische Christologie, und hier erweist sich der Kompromisscharakter des Textes. Denn die Adverbien *ungetrennt* und *unteilbar* sollen auch die Gefahr einer antiochenisch geprägten Christologie bannen. Denn wenn man die menschliche und göttliche Natur nur funktional verbunden denkt, droht die Gefahr, dass sie ontologisch gesehen auseinanderfallen, und man würde am Ende tatsächlich von zwei Söhnen Gottes sprechen müssen. Auch bestünde die Gefahr, dass nicht mehr alle Ereignisse des Lebens und Sterbens Jesu von dem einen Logos erlebt und erlitten werden – eine Auffassung, die die christliche Soteriologie in arge Bedrängnis brächte. Entsprechend trieb die meisten orientalischen Kirchen bei ihrem Kampf gegen das Konzil von Chalcedon die Sorge um, dass eben dieses rein äußerliche Nebeneinander der beiden Naturen durch die Formulierung des Konzils bestärkt wird. Sie bestanden deswegen auf der Rede von Jesus Christus *aus* zwei Naturen (statt *in* zwei Naturen).²³ Sie sahen die Gefahr, die Personseinheit Jesu Christi nicht mehr anschaulich machen zu können und Gottes volle Präsenz in dem Menschen Jesus nicht mehr zu bekennen, wenn man Jesus Christus in zwei Naturen bekennt.

Natürlich waren sich die Konzilsväter dieser Gefahr bewusst. Durch ihre Formulierung wird der eine göttliche Logos als Subjekt

²³ Die Formulierung „in zwei Naturen“ stammt aus dem von Papst Leo I. an den Patriarchen von Konstantinopel, Flavian, gerichteten *Tomus ad Flavianum*. Dieses Lehrschreiben wurde zum maßgeblichen Text für das Konzil von Chalcedon und richtete sich unter anderem gegen die Irrlehren des Eutyches. Die Formulierung „aus zwei Naturen“ entsprach der Theologie des Patriarchen von Alexandria, Dioskur, der hier eine Formulierung der Eutychianer übernahm, wenngleich er sich von Eutyches selbst distanziert hatte. Vgl. DE VRIES, Die Gründe der Ablehnung des Konzils von Chalcedon durch die altorientalischen Kirchen, 124–126; GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1, 731–733, 742 f.