

Dina El Omari

Zentrum für Islamische Theologie, Universität Münster

Der Logos und das koranische Schöpfungswort

Joh 1, 1–18 im Dialog mit dem Koran

Abstract

Der Johannesprolog (Joh 1, 1–18) zählt zu den zentralen theologischen Texten des Neuen Testaments und bietet wesentliche christologische Aussagen über die göttliche Natur Christi und seine Beziehung zu Gott. Besonders der Logos, das göttliche Schöpfungswort, spielt eine herausragende Rolle. Im Gegensatz zu den synoptischen Evangelien setzt der Johannesprolog nicht mit der Geburt oder Taufe Jesu an, sondern formuliert eine poetisch-theologische Reflexion über Ursprung und Ziel der Person Christi. Der Text fokussiert vier zentrale Themen: den Logos, Johannes den Täufer als Zeugen, das Wirken des Logos in der Welt und die Fleischwerdung des Logos in Jesus Christus. Diese vier Aspekte finden sich in modifizierter Form auch im Koran, ein Vergleich zwischen beiden Texten zeigt sowohl überraschende Anknüpfungspunkte für einen interreligiösen Dialog als auch theologische Grenzen.

The *Johannine Prologue* (John 1:1–18) is one of the most theologically significant texts of the *New Testament*, offering essential Christological statements about the divine nature of Christ and his relationship with God. The *Logos*, the divine creative word, plays a central role. Unlike the Synoptic Gospels, the Johannine Prologue does not begin with Jesus' birth or baptism but presents a poetic-theological reflection on the origin and purpose of Christ. The text focuses on four key themes: the Logos, John the Baptist as a witness, the activity of the Logos in the world, and the incarnation of the Logos in Jesus Christ. These four aspects can also be found in modified form in the *Qur'an*, a comparison between these two texts reveals both surprising points of connection for interreligious dialogue and theological boundaries.

Keywords: Logos; Gotteswort; dialogische Koranexegese; interreligiöser Dialog; interreligiöse Hermeneutik
Logos; Word of God; dialogical Quran exegesis; interreligious dialogue; interreligious hermeneutics

Einleitung

Der Johannesprolog (Johannes 1, 1–18) ist einer der bekanntesten und bedeutendsten Texte des Neuen Testaments. Er ist theologisch von großer Bedeutung, da er zum einen zentrale christologische Aussagen über die Natur Christi und seine Beziehung zu Gott trifft und daher auch innerchristlich immer wieder im Spannungsfeld um die göttliche Natur Christi steht. Zum anderen spielt der Logos, das göttliche Schöpfungswort, eine zentrale Rolle in dem Text. Auf inhaltlicher Ebene zeichnet sich der Prolog des Johannesevangeliums zudem dadurch aus, dass er entgegen dem Matthäus- und Lukasevangelium nicht mit der Geburt, Kindheit oder Taufe Jesu Christi beginnt, sondern ein höchst poetischer Text von hymnischem Charakter ist, der den Ursprung und das Ziel der Person Jesu Christi in den Fokus rückt. Dabei spielen vier Aspekte eine ausschlaggebende Rolle: der Logos, Johannes als der Bezeuger, das Wirken des Logos in der Welt und die Fleischwerdung des Logos in Gestalt Jesu Christi. Alle vier Themen lassen sich in gleicher oder modifizierter Weise auch innerhalb des Korans finden, wobei das Schöpfungswort allgemein in der Schöpfungslehre aufgegriffen wird, vor allem aber im Zusammenhang mit Jesus Erwähnung findet. Vergleicht man nun Prolog und Koran bezüglich der genannten vier Aspekte zeigen sich erstaunliche Anknüpfungspunkte für einen Dialog, aber auch Grenzen, die in dem folgenden Artikel näher dargelegt werden sollen. Dafür wird eine dialogische Perspektive gewählt, die den Johannesprolog und entsprechende koranische Verse in ein Gespräch auf Augenhöhe miteinander bringt. Diese Methode hat auch im Rahmen der Koranexegese durchaus ihre Daseinsberechtigung, da der Koran nicht in einem luftleeren Raum entstanden ist, sondern in einem Zeitraum von ca. 23 Jahren mündlich durch den Propheten Muḥammad an seine Zeitgenossen verkündet wurde, wobei das Lebensumfeld des Propheten, also der kulturelle, historische und linguistische Kontext sowie die Erlebnisse und Erfahrungen des Propheten und seiner Zeitgenossen konstitutiv für die Entstehung des Textes waren und sich in ihm widerspiegeln. Das bedeutet weiterhin, dass der Koran während seiner Verkündigungszeit an das Vorwissen der Erstadressaten anknüpft, dieses Wissen also immer wieder voraussetzt und zum Teil entsprechend seiner eigenen Inhalte modifiziert. Dieser Blick auf den Koran macht es also möglich, den Text nicht als Abbruch mit früheren Traditionen, sondern als eine Anknüpfung an diese zu verstehen.

1 Koran und Bibel dialogisch lesen am Beispiel des Prologs des Johannesevangeliums (Joh 1, 1–18)

Der Johannesprolog besteht aus 18 Versen und wird in der folgenden Analyse in drei Teile (Joh 1, 1–5, 6–13 und 14–18) eingeteilt. Diese werden dann entlang der vier oben erwähnten Schwerpunkte im Dialog mit entsprechenden koranischen Versen, teils aber auch mit theologischen Debatten, die sich mit Blick auf den Koran ergeben haben und wiederum relevant für das Verständnis des Johannesprologs sein könnten, analysiert.

1.1 Erster Teil des Prologs Joh 1, 1–5

1. Im Anfang war das Wort, der Logos, und der Logos war bei Gott, und von Gottes Wesen war der Logos. 2. Dieser war im Anfang bei Gott. 3. Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist auch

nicht eines geworden, das geworden ist. 4. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. 5. und das Licht scheint in der Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht ergriffen.¹

Die Verse 1–5 des Prologs setzen den Logos, das göttliche Schöpfungswort, ins Zentrum, wobei sich drei Aspekte festmachen lassen. 1. Die Vorstellung des Wortes als Logos, 2. die Beziehung des Schöpfungswortes zu Gott, denn diese wird zweierlei dargestellt: so war das Schöpfungswort bei Gott und es war Gott zugleich, und 3. die Beziehung des Schöpfungswortes zur Schöpfung, da es den Anfang der Schöpfung bildet und somit die gesamte Schöpfung aus ihm entsprungen ist. Wendet man sich dem ersten Aspekt zu, so wird deutlich, dass der Schöpfungsakt an einen Sprachakt gebunden ist: das Wort. Dieses Wort wird im Koran nicht allein mit „Wort“ (arab. *kalima*) benannt, sondern sprachlich mit dem Imperativ „Sei!“ (arab. *kun!*) näher bezeichnet und findet insgesamt in 8 Versen Erwähnung, die einerseits die belebende Kraft des Schöpfungswortes herausstellen, vor allem aber einen Bezug zu Jesus haben (Q 2:116–117; 3:45–47; 3:59–60; 16:38; 36:78–82; 40:67–68). Dabei steht stets die Allmacht und Schöpferkraft Gottes im Fokus, denn durch seinen Befehl mittels des Schöpfungswortes werden die Dinge existent bzw. zum Leben erweckt: „Der Schöpfer der Himmel und der Erde! Beschließt er eine Sache, spricht er zu ihr: ‚Sei!‘ (arab. *kun*) Und dann ist sie (arab. *fa-yakūn*).“² (Q 2:117). Auf der Grundlage dieser Aussage wird zudem deutlich: Dem Schöpfungsakt geht ein Willensakt voraus, der gemeinsam mit dem Schöpfungsakt das Erschaffen bildet. Dabei wird durch den Imperativ „Sei!“ das von Gott Gewollte materialisiert. Der Johannesprolog rückt nun, im Gegensatz zu den koranischen Versen, die das Schöpfungswort beinhalten, den Logos viel prominenter in den Vordergrund und drückt das göttliche Handeln durch das Wirken des Logos in der Welt aus, ohne dabei explizit auf die Schöpferkraft Gottes zu verweisen. Das ist zwar ein entscheidender Unterschied zwischen beiden Texten, kann aber durchaus ergänzend gelesen werden, denn wenn der Logos bereits ausführlich im Johannesevangelium vorgestellt wurde, kann der Koran als späterer Text an diese Gedanken anknüpfen, sie aber für sich nochmals anders pointieren. Die Hervorhebung des Schöpfergottes in den koranischen Versen lässt sich vor allem damit erklären, dass die göttliche Schöpferkraft immer wieder in Kontrast zum Nichtvermögen der Götzen gesetzt wird, dabei steht häufiger auch die Frage nach der Wiedererweckung der Toten, an der viele Zeitgenossen des Propheten zweifelten, im Vordergrund. Dies geschah vorrangig in der Konfrontation mit den polytheistischen Mekkanern, daher stammen die entsprechenden Verse auch aus jener Zeit, denn sie richten sich an diese:

78. Ein Gleichnis prägte er für uns, vergaß dabei jedoch, dass er geschaffen ist. Er sprach: ‚Wer kann die Gebeine lebendig machen, wenn sie schon zerfallen sind?‘ 79. Sprich: ‚Der macht sie lebendig, der sie ein erstes Mal erschuf. Wissen hat er von allem, was erschaffen ist. 80. Der euch vom grünen Baum Feuer machte, und siehe da, ihr nehmt die Glut davon. 81. Ja, der die Himmel und die Erde schuf, hat der nicht die Macht dazu, zu schaffen ihresgleichen? O ja! Denn er ist der Schöpfer, der Wissende. 82. Wenn er eine Sache will, lautet sein Befehl doch nur, dass er zu ihr sagt: ‚Sei!‘ (arab. *kun*) Und dann ist sie (arab. *fa-yakūn*).‘ (Q 36:78–82)

In der 16. Sure heißt es:

38. Sie haben bei Gott heilige Eide geschworen, dass Gott den, der stirbt, nicht auferwecken wird. O doch! Das ist ein Versprechen, an das er, als Wahrheit, gebunden ist – doch die meisten Menschen

¹ Übersetzung der Bibelstellen nach Zürcher Bibel, 2008.

² Koranübersetzungen nach Bobzin, 2016.

haben kein Wissen, 39. damit er ihnen klarmacht, worin sie uneins waren, und diejenigen, die ungläubig sind, erkennen, dass sie Lügner waren. 40. Vielmehr ist unsere Rede, wenn wir irgendetwas wollen, dass wir zu ihm sagen: ‚Sei!‘ (arab. *kun*) – und dann ist es (arab. *fa-yakūn*). (Q 16:38–40)

Auch die folgenden Verse der 40. Sure wenden sich an die Zweifler:

67. Er ist es, der euch erschuf aus Staub, dann aus einem Tropfen, dann aus einem Klumpen; dann bringt er euch als Kind heraus, auf dass ihr dann erreicht euer reifes Alter, dann schließlich Greise werdet – doch gibt es manchen unter euch, der vorher abberufen wird –, bis ihr dann den festgelegten Zeitpunkt erreicht. Vielleicht begreift ihr ja. 68. Er ist es, der lebendig macht und sterben lässt. Beschließt er eine Sache, so spricht er nur zu ihr: ‚Sei!‘ (arab. *kun*) Und dann ist sie (arab. *fa-yakūn*). 69. Sahst du denn die nicht, die über Gottes Zeichen streiten? Wie können sie sich nur so verleiten lassen? (Q 40:67–69)

Somit greift der Koran den im Johannesprolog formulierten Gedanken „Im Anfang war der Logos [...]“ auf, erweitert diesen allerdings um die Perspektive einer eschatologischen Dimension. Das zeigt sich auch in Bezug auf den Jüngsten Tag, denn auch hier handelt Gott mit dem Schöpfungswort:

73. Er ist es, der, in Wahrheit, die Himmel und die Erde erschaffen hat. Und am Tage, da er spricht: ‚Sei!‘ (arab. *kun*) – dann ist es (arab. *fa-yakūn*). Sein Wort ist die Wahrheit. Sein ist die Herrschaft an dem Tag, da geblasen wird in die Posaune. Der das Verborgene und Sichtbare kennt, er ist der Weise, der Kundige. (Q 6:73)

Der Grund für diese erweiterte Perspektive gerade in Mekka lässt sich damit erklären, dass im religiösen Denken der polytheistischen Mekkaner eine Widererweckung nach dem Tod sowie eine damit zusammenhängende Rechtfertigung für die eigenen Taten nicht vorhanden war. Daher liegt ein Schwerpunkt der koranischen Botschaft in der mekkanischen Phase auf der Etablierung einer solchen Vorstellung, um die Menschen zu einem verantwortungsvollen Handeln und dem Bewusstsein zu erziehen, dass ihnen nach ihrem Ableben eine Begegnung mit Gott sowie mit ihren Taten bevorsteht. Das Schöpfungswort steht somit am Anfang und am Ende der Schöpfung.

Während nun die koranischen Verse den Willen Gottes als Voraussetzung für den Schöpfungsakt ausdrücken, halten sie sich allerdings bezüglich einer klaren Definition der Beziehung zwischen Gott und Schöpfungswort zurück. Der Johannesprolog drückt diesbezüglich eine Ambivalenz aus: Der Logos war bei Gott und er ist von Gottes Wesen, somit wird das Wort nicht nur in Relation zu Gott bestimmt, sondern auch mit seinem Wesen gleichgesetzt. Das Schweigen des Korans zu dem Verhältnis Gott-Schöpfungswort könnte durchaus so gedeutet werden, dass durch die Verlagerung in den koranischen Versen auf den Schöpfer selbst sein Verhältnis zu seinem Schöpfungswort für das Anliegen der Verse keine Relevanz hat. Dennoch beschäftigte die Ambivalenz des Verhältnisses von Sprache und Gott gerade in Bezug auf die koranische Offenbarung die islamische Gelehrsamkeit schon sehr früh, genauer gesagt ab Ende des 8. Jahrhunderts. Diese Ambivalenz drückt sich vor allem in dem Spannungsverhältnis zwischen dem situativen Charakter der Offenbarung, der sich besonders in seinem Bezug zu aktuellen Ereignissen der sich formierenden muslimischen Gemeinde zeigt, und der koranischen Beschreibung einer „wohlverwahrten Tafel“ (arab. *lawḥ al-mahfūz*) bei Gott, die den Koran in seiner präexistenten Form enthalten habe, aus. Daher diskutierte man bereits im frühen 9. Jahrhundert darüber, ob der Koran und somit die göttliche Sprache (arab. *kalām Allāh*) erschaffen (arab. *ḥalq al-Qurʾān*) bzw. unerschaffen (arab. *ḡayr maḥlūq*) sei (Van

Ess, 1991–1997, Bd. IV, 625–626). Diese Debatte lässt sich in einen Gesamtrahmen über die Attribute Gottes verorten und dreht sich um die Frage, welche seiner im Koran beschriebenen Attribute Teil seines Wesens (arab. *ṣifāt aḍ-ḍāt*) und welche Handlungsattribute sind (arab. *ṣifāt al-fiʿl*). Dabei spielt auch die Sprache Gottes eine zentrale Rolle und ihr Verhältnis zu Gott selbst. Während die Muʿtaziliten sich für die These stark machten, dass die Sprache Gottes ein Tatattribut sei, sich also erst durch die Handlung Gottes in der Zeit realisieren würde, lehnten die Hanbaliten diese Position ab und vertraten die Ansicht, dass die Rede Gottes Teil seiner Essenz und somit ewig sei (Gimaret, EI³, (Art. Muʿtazila)). Die Aṣʿariten nahmen hingegen eine Mittelposition ein: Sie sahen zwar in der Sprache Gottes ein ewiges Wesensattribut, allerdings trafen sie in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen *kalām nafsī* „einfacher, ewiger und unsichtbarer mentaler Akt Gottes“ (Benzine, 2012, S. 129) und dessen Wirkung in menschlicher Sprache. Daher hält Abū l-Ḥasan al-Aṣʿarī (gest. 936) fest: „Der Koran, den wir hören, lesen und sehen, ist nicht das Wort Gottes“ (Benzine, 2012, S. 129). Obgleich nun der Koran selbst die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Schöpfungswort nicht aufgreift, wird sie nun im Rahmen dieser Debatte durchaus aufgeworfen und zwar mit derselben Fragestellung, wobei der muʿtazilitische Gelehrte Abū l-Ḥudayl (gest. 840) das Schöpfungswort keinesfalls mit Gott gleichsetzt, vielmehr definiert er es als ein Akzidens ohne Substrat außerhalb der Welt:

Das Erschaffen ist also wie das Schöpfungswort eine Art Hypostase. Als solche kann es nicht mit dem erschaffenen Ding identisch sein. Aber es ist gleichzeitig mit ihm da, ein Willensakt Gottes verwirklicht sich sofort. Analoges gilt für diesen Willensakt selber, für das Bestehen, das Vergehen und das „Wiederholen“ in der Auferstehung. All diese Akte sind selber erschaffen, weil sie mit einem bestimmten Objekt in die Existenz treten. (Van Ess, 1991–1997, Bd. IV, 629)

Abū l-Ḥudayl differenziert weiter:

Das Erschaffen ist im eigentlichen Sinne erschaffen nur, sofern es sich in einem Körper manifestiert; auch dieser ist ja [...] „Schöpfung“ und als solcher erschaffen. Als Sprech- und Willensakt Gottes dagegen ist es nur in übertragener Weise erschaffen zu nennen. Das *kun* bedarf darum keines weiteren *kun*; Gott könnte ja theoretisch auch ohne es auskommen. (Van Ess, 1991–1997, Bd. IV, 629)

Das Schöpfungswort so verstanden, steht im Einklang mit der Formulierung des Johannesprologs: „und der Logos war bei Gott [...] 2. Dieser war im Anfang bei Gott.“ Doch wie sieht es nun mit der weiteren Formulierung aus „und von Gottes Wesen war der Logos“? Hier nun sehen wir die Gegenposition zu Abū l-Ḥudayl, die u.a. von Yūsuf b. Yaḥyā al-Buwayṭī (gest. 846) vertreten wurde, dass der Koran deshalb als unerschaffen zu erachten sei, weil grundsätzlich alles von Gott Erschaffene durch das Schöpfungswort *kun* erschaffen werde. Dieses Schöpfungswort könne folglich nicht erschaffen sein und dies müsse demnach auch für die göttliche Rede gelten (Van Ess, 1991–1997, Bd. IV, 629). Daraus entstanden in der Folge zwei Fronten, wobei sich unter dem späteren Kalifen al-Mutawakkil (847–861), welcher der Muʿtazila abschwor und sich der sogenannten Orthodoxie zuwandte (Lewis in EI³, (Art. ʿAbbāsids)), dann das Dogma der Unerschaffenheit des Korans (arab. *ḡayr maḥlūq*) durchsetzte. Der prominenteste Vertreter dieses Dogmas war Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. 855), der sich mit den Attributen Gottes auseinandersetzte und sich in diesem Zusammenhang dafür aussprach, dass der Koran als das Wort Gottes unerschaffen sei. Dies begründet er mit dem Argument, dass die göttliche Sprache eine Eigenschaft von Gottes Wesen und der Koran mit dieser göttlichen Sprache gleichzusetzen sei. Dies bedeute folglich, dass er nur als ewig und unerschaffen verstanden werden könne (Laoust, EI³, (Art. Aḥmad b. Ḥanbal)). Beide

Thesen werden in der Analyse des letzten Teils des Prologs noch einmal eine Rolle spielen, denn auch wenn der Koran durch die Leerstelle beide Argumente ermöglicht, scheint er im Gegensatz zum Johannesprolog den Gedanken der Erschaffenheit zu etablieren und somit an dieser Stelle eine Akzentverschiebung vorzunehmen. Dies lässt sich in Bezug auf die Verbindung von Wort und Jesus aufzeigen, auf die weiter unten näher eingegangen werden soll.

Der letzte relevante Aspekt ist die Beziehung zwischen Schöpfungswort und Schöpfung. Die Formulierung des Johannesprologs „3. Alles wurde durch ihn, und ohne ihn wurde auch nicht eines, was geworden ist“ legt nahe, dass die gesamte Schöpfung dem Logos entspringt, und zwar im Sinne einer *creatio ex nihilo*. Diese Idee liegt zum großen Teil auch in Bezug auf die oben angeführten koranischen Verse nahe, allerdings wird auch hier Gott als der Schöpfer in den Mittelpunkt gestellt, der eine Sache beschließt und die, nachdem er „Sei!“ verbalisiert hat, materialisiert wird. In diesem Zusammenhang steht das Schöpfungswort aber auch für Leben und Belebung, denn in Sure 3 Vers 59 wird beschrieben, dass Gott den Menschen erschuf und ihn dann mit dem Schöpfungswort „Sei!“ (arab. *kun*) zum Leben erweckte: „Siehe, vor Gott gleicht Jesus Adam. Aus Staub erschuf er ihn, dann sagte er zu ihm: ‚Sei!‘ (arab. *kun*) Und dann war er (arab. *fa-yakūn*).“ Dieser Vorgang der Belebung wird in anderen Versen mit dem Einhauchen des Gottesgeistes in den ersten Menschen beschrieben.³ Die belebende Kraft des Logos zeichnet nun auch das Verhältnis von Schöpfungswort und Schöpfung im Johannesprolog aus, bringt aber noch eine entscheidende Komponente hinzu, nämlich das Licht: „4. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen; 5. und das Licht scheint in der Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht ergriffen“. Daraus lässt sich ableiten, dass das Leben dem Menschen zur Erkenntnis Gottes dienen kann, welche die Finsternis erleuchtet und in diesem Sinne auch als ein Licht der Rechtleitung verstanden werden kann. Daher bezeichnet der Koran auch die göttlichen Offenbarungen sowie Jesus selbst als ein Licht, denn sie verhelfen dem Menschen Gott zu erkennen: „O ihr Menschen! Zu euch kam ein Beweis von eurem Herrn, und wir sandten zu euch ein klares Licht herab.“ (Q 4:174). Diese Anerkennung der Schöpfung und des Schöpfers ist ein essentieller Gedanke im Koran und wird immer wieder genannt, um die Menschen rechtzuleiten: „Lobpreis sei Gott, der Himmel und Erde schuf und der die Finsternisse machte und das Licht! Doch dann stellen diejenigen, die nicht glauben, etwas ihrem Herrn Gleiches an die Seite.“ (Q 6:1).

1.2 Zweiter Teil des Prologs Joh 1, 6–13

6. Es trat ein Mensch auf, von Gott gesandt, sein Name war Johannes. 7. Dieser kam zum Zeugnis, um Zeugnis abzulegen von dem Licht, damit alle durch ihn zum Glauben kämen. 8. Nicht er war das Licht, sondern Zeugnis sollte er ablegen von dem Licht. 9. Er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der zur Welt kommt. 10. Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt. 11. Er kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. 12. Die ihn aber aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Gottes Kinder zu werden, denen, die an seinen Namen glauben, 13. die nicht aus Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott gezeugt sind.

³ Vgl. Q 15:29: „Wenn ich ihn dann wohlgestaltet und von meinem Geist (arab. *min rūḥī*) in ihn geblasen habe – dann fällt vor ihm, euch niederwerfend, nieder!“

Die zweite Passage des Johannesprologs geht nun auf Johannes sowie konkreter auf das Wirken des Logos in der Welt ein. Die Verse 6 bis 8 stellen Johannes als Gesandten Gottes vor, der über das Licht, also den Logos, Zeugnis ablegt. Dies ist gleichzeitig ein Verweis auf die späteren Verse 15 und 16 des Prologs, denn Johannes bezeugt die Fleischwerdung des Logos in der Person Jesu, wodurch ihm eine besondere Autorität und Rolle zukommt, denn er ist nicht nur selbst Gesandter, sondern Wegbereiter für die Botschaft Jesu und somit für die Entstehung des Christentums. Diese wegbereitende Funktion lässt sich ebenso im Koran finden, denn zum einen wird die Bezeugung über das Wort aufgegriffen und zum anderen verwebt der Koran die Erwähnungen des Johannes in den Suren 19 und 3 mit der Geburtsgeschichte Jesu. Dabei drücken die Verse eine besondere Würdigung des Johannes aus:

7. „O Zacharias, siehe, wir kündigen dir einen Knaben an. Sein Name sei Johannes, womit wir früher noch niemanden benannten!“ 8. Er sprach: „Mein Herr, wie soll mir denn ein Knabe werden, da meine Frau nicht fruchtbar ist und ich schon hochbetagt bin?“ 9. Er sprach: „So ist es. Dein Herr spricht: ‚Das ist mir ein Leichtes, da ich dich früher schon erschuf, als du noch nichts warst.‘“ 10. Er sprach: „Mein Herr, mach mir ein Zeichen!“ Er sprach: „Dein Zeichen sei, dass du nicht zu den Menschen sprichst drei Tage ohne Unterbrechung.“ 11. Da trat er aus dem Tempel vor seine Leute und machte ihnen kund: „Sprecht das Gotteslob in der Morgenfrühe und am Abend!“ 12. „Johannes! Nimm das Buch mit Kraft entgegen!“ Wir verliehen ihm schon im Knabenalter Weisheit, 13. Mitgefühl von uns und Lauterkeit – und er war gottesfürchtig – 14. und Ehrerbietung gegen seine Eltern. Er war kein Gewaltmensch, nicht widerspenstig. 15. Friede über ihn am Tag, da er geboren, am Tag, an dem er sterben wird, und am Tag, da er zum Leben wird auferweckt!
(Q 19:7–15)

In der zeitlich späteren Sure 3 heißt es:

38. Da betete Zacharias zu seinem Herrn und sprach: „Mein Herr, schenke mir gute Nachkommenschaft von dir! Siehe, du erhörst das Gebet!“ 39. Da riefen ihm die Engel zu, als er im Tempel stand und betete: „Gott kündigt dir Johannes an, der wird ein Wort von Gott bestätigen und wird ein Herr sein und Asket – und ein Prophet, einer von den Rechtschaffenen.“ (Q 3:38–39)

Neben der Würdigung des Johannes wird seine besondere Nähe zu Jesus zusätzlich durch die Beschreibung seiner Person verdeutlicht, denn diese greift der Koran in ähnlicher Form in Bezug auf Jesus selbst auf.⁴

Nachdem nun Johannes und seine Aufgabe der Zeugenschaft kurz im Prolog vorgestellt werden, wenden sich die folgenden Verse erneut dem Logos und seinem Wirken in der Welt zu, wobei, wie bereits in den Versen 4–5, zum einen die belebende Funktion des Logos, zum anderen die menschliche Erkenntnis im Mittelpunkt steht. Dabei wird erneut eine Verbindung zwischen dem Logos und dem Licht hergestellt, welches hier einen direkten Bezug zum Leben des Menschen darstellt, denn es „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der zur Welt kommt“. Diese Formulierung erinnert unweigerlich an die Erweckung des Menschen zum Leben durch das Einhauchen des Gottesgeistes: „28. Damals, als dein Herr zu den Engeln sprach: ‚Siehe, einen Menschen will ich schaffen aus Ton, aus wohlgeformtem Lehm. 29. Wenn ich ihn dann wohlgestaltet und von

⁴ Q 19:32ff.: 32. „Und Ehrerbietung gegen meine Mutter! Er machte mich zu keinem unglückseligen Gewaltmensch! 33. Und Friede über mich am Tag, da ich geboren ward, am Tag, an dem ich sterben werde, und am Tag, da ich zum Leben werde auferweckt!“ 34. Das ist Jesus, Sohn Marias, als Wort der Wahrheit, über das sie uneins sind.

meinem Geist (arab. *min rūḥī*) in ihn geblasen habe – dann fällt vor ihm, euch niederwerfend, nieder!“ (Q 15:28–29). Das menschliche Leben steht somit in einer unmittelbaren Verbindung zum Transzendenten, zum Göttlichen. Daher beschreibt der Koran die Nähe Gottes zur Schöpfung Mensch auch mit den Worten: „Wir schufen einst den Menschen und wissen ganz genau, was seine Seele ihm einzuflüstern sucht: Denn wir sind ihm viel näher noch als seine Halsschlagader.“ (Q 50:16). Der Mensch nun hat die Möglichkeit in der Anerkennung des Wirkens des Logos und seiner lebenserweckenden Funktion, Gottes Wirken und somit Gott selbst zu erkennen. Doch auch wenn einige Menschen zur göttlichen Erkenntnis gelangt sind (Verse 12–13), so betont der Prolog, dass vielen diese Erkenntnis nicht gelang: „10. Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt. 11. Er kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht auf.“ Daher brauchte es nun ein noch deutlicheres Wirken des Logos, um die Menschen rechtzuleiten, das sich in der Fleischwerdung des Logos in der Person Jesu verwirklicht und den Schwerpunkt der dritten und letzten Passage des Johannesprologs darstellt.

1.3 Dritter Teil des Prologs Joh 1, 14–18

14. Und das Wort, der Logos, wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie sie ein Einziggeborener vom Vater hat, voller Gnade und Wahrheit. 15. Johannes legt Zeugnis ab von ihm, er hat gerufen: Dieser war es, von dem ich gesagt habe: Der nach mir kommt, ist vor mir gewesen, denn er war, ehe ich war. 16. Aus seiner Fülle haben wir ja alle empfangen, Gnade um Gnade. 17. Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden. 18. Niemand hat Gott je gesehen. Als Einziggeborener, als Gott, der jetzt im Schoß des Vaters ruht, hat er Kunde gebracht.

Während nun in den vorherigen Versen der Logos in der Welt wirkte und die Lebensgeister der menschlichen Schöpfung weckte, wird er nun mit Jesus gleichgesetzt und begegnet den Menschen direkt in dessen Gestalt. Dabei bezeichnet ihn der Prolog als den einzigen Sohn des Vaters, eine Beschreibung, die sich metaphorisch auf das Verhältnis von Jesus zu Gott bezieht, denn der Logos wird eingangs mit den Worten beschrieben: „und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos“. Wenn sich nun dieser Logos in Jesus inkarniert, dann ist Jesus nicht nur der einzige in der Schöpfung, für den das gilt, sondern sein Verhältnis zu Gott wird durch eine besondere Nähe bestimmt. Das betont auch der Koran, und zwar zum einen implizit mit einem Verweis auf das Schöpfungswort und zum anderen explizit, indem er Jesus direkt als Wort Gottes bezeichnet. Im Zusammenhang mit dem Schöpfungswort heißt es in Q 19:35: „Es steht Gott nicht an, einen Sohn anzunehmen – gepriesen sei er! Beschließt er eine Sache, so spricht er nur zu ihr: ‚Sei!‘ (arab. *kun*) Und dann ist sie (arab. *fa-yakūn*).“ Eine ähnliche Formulierung finden wir in der chronologisch späteren Sure 3 Verse 45–48:

45. Damals, als die Engel sprachen: ‚O Maria! Siehe, Gott verkündet dir ein Wort von sich (arab. *bi-kalima minhu*). Sein Name sei: ‚Christus Jesus, Sohn der Maria! Er soll im Diesseits und im Jenseits angesehen sein und einer von den Nahestehenden.‘ 46. – zu den Menschen wird er sprechen in der Wiege und als reifer Mann – und einer von den Rechtschaffenen.‘ 47. Sie sprach: ‚Mein Herr, wie soll ich denn ein Kind empfangen, wo mich ein menschlich Wesen nie berührt?‘ Er sprach: ‚So ist Gott. Er erschafft, was er will! Beschließt er eine Sache, so spricht er nur zu ihr: ‚Sei!‘ (arab. *kun*) Und dann ist sie (arab. *fa-yakūn*).‘ 48. Lehren wird er ihn das Buch, die Weisheit, das Gesetz und auch das Evangelium.

Diese Verbindung von Wort und Jesus stellt nicht nur eine Besonderheit im Koran dar, sie trägt auch gewisse theologische Implikationen mit sich. In der klassischen Koranexegese wird hier häufig das Argument dienstbar gemacht, dass diese Formulierung ein Verweis auf die Zeugung Jesu durch göttlichen Willen und ohne männliche Zeugung sei. Dazu hält der Exeget Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209), der hier diesbezüglich exemplarisch genannt werden soll, fest:

Gewiss ist jede Empfängnis erschaffen durch ein vermitteltes Wort und dieses ist ‚kun‘ (dt. sei), außer im Fall von Jesus, bei dem das bekannte Mittel fehlte und dies war der Vater. Und seine Erscheinung in Verbindung mit dem Wort zu setzen war am angemessensten und vollständigsten. In dieser Auslegung wird er selbst zum Wort gemacht genauso wenn jemand hervorsteht durch seine Großzügigkeit, Freigiebigkeit und Güte, dann sagt man in Form der rhetorischen Übertreibung, dass er die Großzügigkeit, die Freigiebigkeit und die Güte selbst ist. Das ist hier auch der Fall. (altafsir.com, 04.05.2025)

Der Exeget betont an dieser Stelle zusätzlich zur Erschaffung Jesu ohne männliche Zeugung seine Besonderheit, ohne an dieser Stelle theologische Implikationen, die der Formulierung zugrunde liegen könnten, zu thematisieren. Interessant ist aber, dass er in der Folgeargumentation, diesbezüglich eine Verbindung zwischen Offenbarung und Jesus herstellt:

Ein gerechter Herrscher wird auch als ‚Schatten Gottes auf Erden‘ oder ‚Licht Gottes‘ bezeichnet, weil er der Grund dafür ist, dass der Schatten der Gerechtigkeit und das Licht der Wohltätigkeit erscheint. So war Jesus – Friede sei mit ihm, der Grund für die Erscheinung/Offenbarung von Gottes Wort, und zwar aufgrund seiner zahlreichen Erläuterungen und der Beseitigung von Zweifeln und Verfälschungen. Daher ist es nicht abwegig, ihn als Wort Gottes zu bezeichnen. (altafsir.com, 04.05.2025)

Ar-Rāzī bringt hier Jesus und die Offenbarung des Gotteswortes und somit Gott und Offenbarung in einen direkten Zusammenhang. Zwar tut er dies hier nur in seiner Funktion als Auslegender, jedoch setzt er ihn diesbezüglich mit dem Gotteswort gleich.⁵ Diese Äquivalenz kann noch ein Stück weiter gedacht werden und führt uns zurück zu unserer eigenen Argumentation, denn die Gleichsetzung von Jesus mit dem Gotteswort mit Blick auf das Verhältnis von Gott und Jesus ist diesbezüglich hochspannend und ragt in die Debatte um die Erschaffenheit und Unerschaffenheit des Korans hinein. Wenn nämlich Jesus das Wort Gottes ist, dann wäre er im Folgeschritt als Äquivalenz zur göttlichen Offenbarung zu denken und folglich auch zum Koran. Daran anknüpfend stellt sich dann die Frage, ob dieses geoffenbarte Wort nun erschaffen oder unerschaffen ist. Würde man es als geschaffenes Wort verstehen, dann wäre Jesus das erschaffene Wort Gottes. Im Umkehrschluss würde dies allerdings bedeuten, dass er als unerschaffenes Wort Gottes, Teil von dessen Essenz wäre, was wiederum diametral gegen die ablehnende Haltung des Korans bezüglich einer Vergöttlichung von Jesus laufen würde. Dabei betont der Koran, dass die Erschaffung Jesu durch die Transformation des Schöpfungswortes nicht im Sinne einer biologischen Sohnschaft

⁵ An dieser Stelle erfolgt nur ein kleiner Auszug aus der Exegese von ar-Rāzī als kurzes Beispiel, da eine vertiefte Auseinandersetzung mit den Positionen der klassischen Exegese zu der Bezeichnung Jesu als Wort Gottes nicht das Ziel des Aufsatzes ist und den Rahmen sprengen würde. Jedoch sei darauf verwiesen, dass eine vertiefte Diskussion dieser Positionen nicht nur äußerst spannend wäre, sondern derzeit auch von Bilgehan Asena Ayvaz in ihrem Dissertationsprojekt: „Jesu Bestimmung als ‚Gottes Wort‘ (kalimat Allāh) im Koran – Untersuchungen zur Rezeptionsgeschichte von Sure 3:39, 3:45 und 4:171 innerhalb der klassischen Koranexegese“ an der Universität Münster bearbeitet wird.

missverstanden werden darf, d.h. die Vorstellung, dass Jesus der leibliche Sohn Gottes und Marias ist, so wie es scheinbar im Offenbarungskontext des Korans in einigen Religionsgemeinschaften der Fall gewesen sein könnte, seien sie christlich oder pagan (Von Stosch, 2022, 250), und daher lehnt er kategorisch die Bezeichnung Jesu als Sohn ab. In diesem Sinne wenden sich die folgenden Verse direkt an diejenigen, die von einer solchen biologischen Sohnschaft ausgehen:

116. Sie sprechen: „Gott hat einen Sohn angenommen.“ Gepriesen sei er! Nein, sein ist, was in den Himmeln und auf Erden ist. Alle sind ihm demütig untertan. 117. Der Schöpfer der Himmel und der Erde! Beschließt er eine Sache, spricht er zu ihr: „Sei!“ (arab. *kun*) Und dann ist sie (arab. *fa-yakūn*). (Q 2:116–117)

Dabei fällt mit Rückbezug auf den oben erwähnten Vers Q 3:59 auf, dass sowohl Jesus als auch Adam als Wort Gottes bezeichnet werden. Zishan Ghaffar diskutiert diese Formulierungen des Korans als christologiekritische Passagen im Vergleich zu der Exegese von Ephraem dem Syrer zum Johannesprolog und ersten Schöpfungsbericht. In Bezug auf letzteren fasst Ghaffar zwei wesentliche Gedanken zusammen:

Zwei Sachverhalte sind Ephrem besonders wichtig: Erstens, dass das Schöpfungswort Gottes nicht aus dem Imperativ „Sei!“ (*hwi*), sondern gemäß dem Beginn von Buch Genesis aus dem Imperfekt besteht: *nehwē* („Es werde“). Zweitens behauptet Ephrem, dass Gottes Schöpfungswort durch Jesus als Erstgeborenen (*bukrā*) ausgeführt wird. Ansonsten kann auch keiner den Befehl des Schöpfungswortes ausführen, weder Adam, noch die Engel [...]. (Ghaffar, 2021, 351–352)

Diese beiden Aspekte dienen Ephraem dazu, den Schöpfungsgedanken christologisch aufzuladen, denn Gottes Aussprüche würden sich nicht durch das Schöpfungswort direkt materialisieren, sondern erst durch die Ausführung des Schöpfungswortes durch Jesu existent werden. Somit sei nur der Sohn in der Lage, das Werk Gottes auszuführen (Ghaffar, 2021, 352). Es braucht also nach Ephraem eine vermittelnde Instanz zwischen Schöpfer und Schöpfung, wodurch Jesus als Gotteswort eine besondere Rolle zukommt, die ihn von jeglichen anderen Geschöpfen, einschließlich Adam, unterscheidet (Ghaffar, 2021, 353). Diesbezüglich sieht Ghaffar nun in den Suren *Maryam* und *Al Imrān* eine deutliche Negierung „durch die kontrafaktische Inversion der entsprechenden Aussagen“ (Ghaffar, 2021, 353) und verweist zum einen darauf, dass der Koran die Geschöpflichkeit Jesu eindeutig betont, zum anderen aber klar zum Ausdruck bringt, dass es keine vermittelnde Instanz zwischen Schöpfer und Schöpfung gibt, vielmehr bestehe das Schöpfungswerk Gottes in der Materialisierung seines Schöpfungswortes (Ghaffar, 2021, 354). Gott redet also ein Schöpfungswort an, welches dann durch das Schöpfungswort ins Dasein gerufen wird (Von Stosch, 2022, 252). In Bezug auf Jesus und Adam bedeutet dies konkret, dass diese gleichermaßen durch das Schöpfungswort existent wurden. Dies ist im Zusammenhang mit Jesus und der Abwehr des Gedankens der Zeugung eines Sohnes durch Gott von besonderer Bedeutung, denn der Koran betont durch die gewählte Formulierung, dass er direkt und ohne Zeugung ins Dasein gerufen wurde (Von Stosch, 2022, 252). Dennoch stellen Jesus und Adam eine Besonderheit in der Schöpfung dar: „Aufgrund der jungfräulichen Geburt stellt die Geburt von Jesus eine besondere Manifestation des Schöpfungswortes dar. Er wurde wie Adam direkt ohne männlichen Samen durch das Schöpfungswort erschaffen, weswegen er in seiner Geburtsverheißung als Wort von Gott betitelt wird.“ (Ghaffar, 2021, 355). Im Fall von Jesus merkt Ghaffar zudem an: „Als Wort Gottes ist Jesus mehr als nur ein normaler Mensch, der geschaffen wurde. Die koranische Verkündigung hält dem kontrafaktisch entgegen, dass Jesus auch die Stimme Gottes sei (Q 19:34) und als

Wort von Gott sich ontologisch nicht von Adam unterscheide (Q 3:59).“ (Ghaffar, 2021, 355). Zu Ghaffars Gedanken kann man eine weitere Besonderheit im Koran bezüglich Jesu ergänzen: Zwar wird Jesus durch das Schöpfungswort wie auch der erste Mensch Adam belebt, er unterscheidet sich aber in zwei wesentlichen Punkten von diesem: Er ist sowohl Wort als auch Geist Gottes, wird also mit diesen gleichgesetzt, während dies für die restliche menschliche Schöpfung nicht gilt, denn die Menschen werden lediglich durch das Schöpfungswort zum Leben gerufen, wobei ihnen von dem göttlichen Geist eingehaucht wird. In Sure 4 Vers 171 heißt es daher: „Ihr Buchbesitzer! Geht nicht zu weit in eurer Religion, und sagt nur die Wahrheit über Gott! Siehe, Christus Jesus, Marias Sohn, ist der Gesandte Gottes und sein Wort (arab. *kalimatu-hu*), das er an Maria richtete, und ist Geist von ihm (arab. *rūḥ min-hu*) [...]“.

Wenden wir uns nochmals der Betonung der Geschöpflichkeit von Jesu und der koranischen Kritik an der Vorstellung einer biologischen Sohnschaft Jesu, wodurch Jesus zu einem Götzen gemacht werde, zu. Diese Kritik an der Beigesellung weiterer Instanzen zu Gott überträgt Klaus von Stosch nun in eine zeitgemäße Theologie:

Versucht man die koranische Kritik, die hinter diesen Versen steckt, in eine zeitgemäße Theologie zu übersetzen, so wird man die Götzen sicher als die Mächte im Leben des Menschen verstehen, an die er sein Herz hängt. Macht, Ansehen, Reichtum etc. werden nicht erst seit Luther gerne als solche Götzen angesehen. [...] Im Blick auf die zeitgemäße Relektüre des koranischen Textes könnte man vielleicht von einer neopaganen Einstellung sprechen, wenn andere Instanzen neben Gott treten und untereinander um Einfluss ringen. (Von Stosch, 2022, 253–254)

Diese Gefahr sieht von Stosch auch deutlich für das Christentum, nämlich insbesondere dann, wenn bei der Besonderheit Jesu Abstriche gemacht werden, indem er gerade im liberalen Christentum zu einer Einflussgröße neben anderen gemacht wird, was dazu diene, Kirche und gesellschaftlichen Mainstream in Einklang zu bringen. Diese vorschnelle Anpassung an einen Denkstil, der die Absolutheit Gottes nicht mehr präferiere, ließe sich auch mit der koranischen Kritik in Einklang bringen, daher hält von Stosch fest:

Es geht also beim ersten vom Koran benannten Problemkreis um die drohende faktische Paganisierung des Christentums, die in seinem theologischen Denken je nach Ausbildung von Christologie und Trinitätslehre nicht deutlich genug abgewiesen wird. Die koranische Kritik braucht nicht auf eine bestimmte historische Gruppierung bezogen zu werden, sondern weist auf eine bleibende innere Gefahr des Christentums hin – gerade, wenn es sich, so wie heute, ganz in seine Zeit hinein gibt und sich von ihr prägen lässt. (Von Stosch, 2022, 256)

Kehren wir nun zum Johannesprolog zurück: Die Verse 15 und 16 des Prologs verweisen nun erneut auf die Zeugenschaft des Johannes und seine wegbereitende Funktion für Jesus als Begründer des Christentums, bevor dann abschließend der Fokus wieder auf Jesus gerichtet wird. Dabei wird dieser zunächst in eine direkte Verbindung zu Moses und somit in seine Nachfolge gestellt: Während Moses das Gesetz erhalten hat, erhielt Jesus die Wahrheit. Dies ist ein weiterer Gedanke, den der Koran aufgreift, wobei zum einen die Kontinuität der religiösen Tradition betont wird. So heißt es in Sure 5 Verse 44–46:

44. Siehe, wir haben das Gesetz [die Thora] herabgesandt, worin Rechtleitung ist und Licht. Danach richteten die Propheten, die sich ergeben hatten, für die Juden [...] 46. In ihren Spuren ließen wir Jesus folgen, Marias Sohn; er bestätigte, was ihm vorlag vom Gesetz. Ihm gaben wir das Evangelium.

Darin ist Rechtleitung und Licht, und es bestätigt, was ihm vorlag vom Gesetz, und ist Rechtleitung und Mahnung für die Gottesfürchtigen.

Zum anderen wird aber auch der Aspekt der Wahrheit klar benannt, wobei auch hier wieder eine biologische Sohnschaft deutlich ausgeschlossen wird:

34. Das ist Jesus, Sohn Marias, als Wort der Wahrheit, über das sie uneins sind. 35. Es steht Gott nicht an, einen Sohn anzunehmen – gepriesen sei er! Beschließt er eine Sache, so spricht er nur zu ihr: „Sei!“ (arab. *kun*) Und dann ist sie (arab. *fa-yakūn*). 36. Siehe, Gott ist mein Herr und euer Herr, so dienet ihm! Das ist ein gerader Weg. (Q 19:34–36)

Jesus als Wort und Geist Gottes kommt demnach sowohl im Prolog als auch im Koran ein besonderer Stellenwert zu. Diese Besonderheit wird allerdings im Prolog abschließend auf eine Weise ausgedrückt, die auf den ersten Blick gänzlich im Gegensatz zum Monotheismus und somit zur koranischen Botschaft steht, die Gott als den alleinigen Gott und Schöpfer in den Mittelpunkt rückt: „Niemand hat Gott je gesehen. Als Einziggeborener, als Gott, der jetzt im Schoß des Vaters ruht, hat er Kunde gebracht.“ (Joh 1, 18). Stünde dieser Vers für sich, könnte man aufgrund der Formulierung darauf schließen, dass der Johannesprolog Jesus mit Gott gleichsetzt und es demnach zwei Götter gibt: den Vater und den Sohn. Setzt man diesen Vers jedoch in den Kontext des gesamten Prologs, ergibt sich ein anderer Gedankengang: Der Logos als das Wort Gottes wird eingangs nicht nur als etwas von Gott Erschaffenes, sondern als Teil seines Wesens definiert und entsprechend mit ihm gleichgesetzt: „und der Logos war bei Gott, und von Gottes Wesen war der Logos“. Dieser Logos bringt nun die gesamte Schöpfung hervor und im Erkennen dieser göttlichen Schöpferkraft kann der Mensch Rechtleitung erfahren. Da dies nun vielen nicht gelang, weil sie nicht in der Lage waren, Gott darin zu erkennen, wurde der Logos direkt zu Fleisch, und zwar in der Person Jesu, der eine „Kunde gebracht“ hat und zwar die göttliche Botschaft. Wenn nun der Logos Teil des göttlichen Wesens ist, wenn er mit Gott gleichgesetzt wird, dann bedeutet die Fleischwerdung des Logos, dass Jesus eben Teil des göttlichen Wesens ist. Daher die metaphorische Formulierung, dass er am Herzen des Vaters ruhe, denn seine Existenz geht direkt auf die Fleischwerdung des Logos zurück und der Logos wiederum auf Gott – ein Geschehen, das eben nur in Bezug auf Jesus ausgedrückt wird, und in diesem Zusammenhang wäre auch die Formulierung „und von Gottes Wesen war der Logos“ als Rückbezug zum Logos, der Teil des göttlichen Wesens ist, zu verstehen. Überträgt man diesen Gedankengang erneut auf die klassische Diskussion um die Erschaffenheit bzw. Unerschaffenheit des Schöpfungswortes sowie der göttlichen Sprache, kommt man nicht daran vorbei, Parallelen gerade hinsichtlich der Unerschaffenheit zu erkennen. Denn wenn das Schöpfungswort wie oben dargestellt unerschaffen ist, ist es ebenso Teil des göttlichen Wesens, und wenn der Koran nun Jesus als einzige Person mit diesem Wort und zudem mit dem Gottesgeist gleichsetzt, dann ergibt sich die gleiche Relation. An dieser Stelle müssen sich also Vertreter der Theorie der Unerschaffenheit der göttlichen Rede durchaus die Frage gefallen lassen, worin der Unterschied zwischen ihren Argumenten und denen des Johannesprologs in Bezug auf das Verständnis eines ewigen Wortes/Logos liegt, zumal sie die Besonderheit Jesu gerade in Bezug auf die koranischen Gleichsetzungen mit dem Wort und Geist Gottes in diesem Zusammenhang nicht näher diskutieren.

Schaut man sich nun in diesem Zusammenhang weitere koranische Beschreibungen über Jesus an, so wird deutlich, dass der Koran nicht nur eine biologische Sohnschaft ausschließt, sondern jede Form der Vergöttlichung der Person Jesu entschieden ablehnt (Q 4:171 und 19:35). Dabei

betont der Koran an vielen Stellen deutlich das Menschsein Jesu sowie seine Rolle als Gottes Gesandten und Propheten (Q 3:45–47). Setzt man diese Haltung des Korans voraus, kann man von Jesus selbst aus rückwirkend Schlüsse auf das Schöpfungswort ziehen, denn Jesus wird auch im Koran mit diesem gleichgesetzt, daher kann es nur erschaffen sein, andernfalls wäre eine Verbindung zu Gottes Wesen, wie zuvor dargestellt, nicht bestreitbar. Daraus könnte man weiterhin schlussfolgern, dass der Koran demnach den Gedanken des Prologs, Gottes Wesen und Logos sowie Logos und Jesus gleichzusetzen, nicht aufgreift, sondern lediglich letztere Verbindung. Und genau in jener Gleichsetzung von Wort und Jesus liegt die Besonderheit des Propheten, denn er überbringt die göttliche Botschaft nicht in Form einer Schrift, wie die Thora, oder in Form der mündlichen Verkündigung, wie der Koran, sondern er selbst ist diese Botschaft. Damit gilt allerdings in einem weiteren Schritt, dass alle Offenbarungen als erschaffen zu erachten sind, denn sie gehen auf ein geschaffenes Gotteswort zurück. An dieser Stelle setzt sich der Koran demnach deutlich vom Johannesprolog ab, der die Besonderheit Jesu an seiner göttlichen Natur, abgeleitet aus dem Logos, festmacht.

1.4 Fazit

Betrachtet man nun abschließend das Verhältnis von Johannesprolog und Koran, so kann festgehalten werden, dass zwischen beiden eine ganze Reihe an Parallelen besteht der Koran sich aber vom Prolog besonders bezüglich zweier Aspekte abgrenzt bzw. unterscheidet: Zum einen steht Gott als Schöpfer im Zentrum des Schöpfungsvorgangs, auf dessen Geheiß hin durch das Schöpfungswort die Welt entsteht, während im Prolog der Fokus deutlich auf dem Schöpfungswort liegt. Zum anderen lehnt der Koran jede mögliche Verbindung zwischen Gott und Jesus, die zu einer Vergöttlichung von Jesus führen könnte, ab, d.h. auch konkret eine Verbindung zwischen dem göttlichen Wesen durch die Gleichsetzung mit dem Logos. Vielmehr lässt sich von der menschlichen Natur Jesu ausgehend der Rückschluss auf das Wort Gottes ziehen, dass dieses erschaffen ist und somit eher dem Gedanken des Prologs „und der Logos war bei Gott“ als ein Wesensattribut Gottes verstanden, widerspricht. Der Koran hebt die Besonderheit Jesu dennoch hervor, denn er wird mit diesem Logos gleichgesetzt und stellt somit, so könnte man es formulieren, die göttliche Offenbarung selbst dar, d.h. es besteht eine Äquivalenz zwischen Koran und Jesus als Wort Gottes.

Literaturverzeichnis

- Altafsir.com (04.05.2025) <https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=4&tSoraNo=3&tAyahNo=45&tDisplay=yes&Page=1&Size=1&LanguageId=1>
- Bobzin, Hartmut (2016). *Der Koran*. C.H. Beck.
- Ess, Josef van (1991–1997). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Bd. IV. De Gruyter.
- Ghaffar, Zishan (2021). Kontrafaktische Intertextualität im Koran und die exegetische Tradition des syrischen Christentums. *Der Islam* 98(2/2021), 313–358.

Gimaret, Daniel. *Muʿtazila*. In: EI³.

Laoust, Henri. *Aḥmad b. Ḥanbal*. In: EI³.

Lewis, Bernard. *ʿAbbāsids*. In: EI³.

Stosch, Klaus von (2022). Kirche und Fremdprophetie. Muhammad als Herausforderung christlicher Identität. In Klaus von Stosch, Stefan Walser & Anne Weber (Hg.), *Theologie im Übergang. Identität – Digitalisierung – Dialog* (247–271). Herder.

Zürcher Bibel (2008). Deutsche Bibelgesellschaft.