

»Das Siegel der Propheten«. Anmerkungen zum Verständnis von Muhammads Prophetentum*

Hartmut Bobzin

In Sure 33,40 wird Muhammad als »Gesandter Gottes und Siegel der Propheten« (*rasūl allāh wa-ḥātam an-nabīyīn*) bezeichnet. Dies ist in der islamischen Tradition vielfach so verstanden worden, dass Muhammad als der *letzte* Prophet gilt. Hierbei wird *ḥātam* (»Siegel«) im Sinne der »Letztgültigkeit« verstanden, so dass es also keinen Propheten nach Muhammad mehr geben könne. Aber das bloße Faktum, dass es im Islam immer wieder prophetische Bewegungen gegeben hat, zeigt, dass das Wort *ḥātam* auch anders verstanden werden konnte und verstanden wurde, nämlich als »Besiegelung« im Sinn der »Bestätigung«, also eine Anknüpfung an frühere Propheten und die Bestätigung von deren Sendung durch Muhammads Prophetentum. Dies ließe sich durch einen Blick in Korankommentare und Hadithe vielfach belegen. Im Folgenden soll aber der bisher von der Forschung kaum beachtete zweite Bestandteil des »Siegelwortes« im Mittelpunkt stehen, nämlich der Begriff des »Propheten« (arab. *nabī*). Auffällig ist, dass *nabī* in Sure 33,40 in unmittelbarer Nachbarschaft zu dem anderen Begriff steht, der ebenfalls auf Muhammad angewendet wird, nämlich »Gesandter« (arab. *rasūl*). Der ganze Vers lautet:

»Muhammad ist nicht Vater irgendeines von euren Männern, sondern Gesandter Gottes und Siegel der Propheten.«¹

* Es handelt sich um eine gekürzte Fassung des Beitrags »Das Siegel der Propheten«. Maimonides und das Verständnis von Mohammeds Prophetentum, in: *Georges Tamer* (Hg.), *The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge*, Berlin 2005, 289–306. Mit freundlicher Genehmigung des Herausgebers und des Verlags de Gruyter.

1 »*Mā kāna muḥammadun abā aḥādīn min riḡālikum wa-lākin rasūla llāhi wa-ḥātama n-nabīyīna.*«

Auf die Bedeutung des ersten Teiles dieses Verses und den größeren Zusammenhang, in dem dieser Vers steht, werde ich später zurückkommen. Zunächst möchte ich etwas genauer auf das Wortpaar »Gesandter« (*rasūl*) und »Prophet« (*nabī*) eingehen.

1. Die Begriffe »Gesandter« (*rasūl*) und »Prophet« (*nabī*)

Beide Bezeichnungen werden heute auf Muhammad angewendet, oft ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied. So gibt z. B. Adel Theodor Khoury in seiner Koranübersetzung das Wort *rasūl* an einer Stelle mit »Prophet« wieder. Dass beide Wörter jedoch nicht in jedem Fall austauschbar sind, zeigen bestimmte Alltagswendungen.² So heißt das Geburtstagsfest Muhammads *maulid an-nabī* »Geburt des Propheten«, und die Aufforderung zum Segensspruch über Muhammad³ lautet: *ṣallū ʿalā n-nabī* »Betet für den Propheten!« Anders hingegen ist es im Glaubensbekenntnis, der *šahāda*, denn dort wird Muhammad als »Gesandter«, *rasūl*, bezeichnet: »Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott, und dass Muhammad der Gesandte Gottes ist« (*ašhadu an lā ilāha illā llāh wa-anna Muḥammadan rasūlu llāhi*). Auch in der frühen biographischen Literatur zu Muhammad, der *sīra*, ist überwiegend vom »Gesandten« Gottes (*rasūl allāh*) die Rede. Nur am Rande sei angemerkt, dass diese Wendung zwar im Koran sehr häufig vorkommt, nicht aber ihr Gegenstück »Prophet Gottes«, *nabī allāh*; sie begegnet erst, soweit ich sehe, im Hadith⁴ und bei Ṭabarī (gest. 923).

Es ist nun ein guter philologischer Grundsatz, zunächst einmal davon auszugehen, dass zwei verschiedene Wörter auch jeweils etwas Unterschiedliches bezeichnen, dass also im »Siegelwort« nicht ohne Grund die Formulierung »Siegel der Propheten« gewählt ist. Näheren Aufschluss kann hier eigentlich nur die Analyse des gesamten Korantextes liefern. Bezüglich des Gebrauchs der beiden Bezeichnungen *nabī* und *rasūl* sind dabei die folgenden drei Punkte auffällig:

Erstens: Das Wort *rasūl* kommt mit insgesamt 332 Belegen⁵ mehr als viermal so häufig vor wie das Wort *nabī* mit 75 Belegen⁶. Zweitens:

2 Vgl. auch *Moshe Piamenta*, Islam in Everyday Arabic Speech, Leiden 1979.

3 Vgl. Sure 33,56.

4 Vgl. *Arent Jan Wensinck* u. a., Concordance et Indices de la Tradition Musulmane, Leiden 1967, Bd. 6, s. v. *nabī*, 332 ff.

5 Im Einzelnen: sg. *rasūl* 236 Vorkommen, pl. *rusul* 96 Vorkommen.

Geht man von Theodor Nöldekes Chronologie der Suren aus,⁷ so zeigt sich, dass *nabī* ganz überwiegend in medinensischen Suren begegnet und in der frühen Verkündigung Muhammads praktisch keine Rolle spielt. Drittens: Auf Muhammad selbst angewandt, begegnet das Wort *nabī* erst in medinensischen Suren (bzw. Einschüben).

Damit steht der Sprachgebrauch des Korans, wenn man ihn ernst nimmt, in eindeutigen Widerspruch zu der häufig geäußerten Ansicht, es gäbe zunächst den »Propheten« von Mekka, später hingegen den »Staatsmann« von Medina. Diese Periodisierung, die sich nahezu unhinterfragt bei einer ganzen Reihe neuerer Biographen findet – von Karl Ahrens⁸ über Hans Heinrich Schaeder⁹ bis hin zu William Montgomery Watt¹⁰ –, geht oft mit der Annahme eines grundlegenden »Bruchs« in Muhammads Wirken einher. Eine solche Auffassung von Muhammads Wirksamkeit ist – kurz gesagt – eng verknüpft mit dem Prophetenverständnis der modernen westlichen, vor allem protestantischen, Theologie. Danach ist der Prophet eine göttlich inspirierte oder jedenfalls bevollmächtigte Person, deren Aufgabe in der Verkündigung einer bestimmten – auf die Zukunft gerichteten – Botschaft besteht, die durchaus politisch-sozialen Charakter haben kann, wie es etwa bei den »klassischen« Schriftpropheten Amos, Jesaja oder Hosea der Fall ist. Aber die Propheten sind nicht selber »Politiker«. Der Alttestamentler Walther Zimmerli hat gerade diesen Punkt als – wie er sich ausdrückt – entscheidenden »Fehler« Muhammads herausgestellt:

6 Im Einzelnen: sg. *nabī* 54 Vorkommen, pl. *nabīyūn* 16 Vorkommen, pl. *anbiyā'* 5 Vorkommen.

7 Theodor Nöldeke, Geschichte des Qorāns. Zweite Auflage bearbeitet von Friedrich Schwally. Erster Teil: Über den Ursprung des Qorāns, Leipzig 1909.

8 Karl Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, Leipzig 1935 (Nachdruck Nendeln 1966). Ahrens periodisiert Mohammeds Leben in die Stationen »Der Prophet«, »Der Lehrer« und »Der Gesetzgeber«.

9 Hans Heinrich Schaeder, Muhammed, in: Arabische Welt 5, Heidelberg 1944, 1–72; wiederabgedruckt in: *ders.*, Der Mensch in Orient und Okzident. Grundzüge einer eurasiatischen Geschichte, München 1960, 307–396.

10 William Montgomery Watt, Muhammad. Prophet and Statesman, London u. a. 1961. Watt fasst hierin die Ergebnisse seiner beiden vorhergehenden umfassenden Studien »Muhammad at Mecca« (Oxford 1953) und »Muhammad at Medina« (Oxford 1956) für ein breiteres Publikum zusammen.

»Der Fehler Muhammads besteht darin: In dem Augenblick, wo die Macht ihm angeboten wird, ist er nicht mehr Prophet.«¹¹

Man wird ohne weiteres einsehen, dass es methodisch fragwürdig ist, mit dem Vorverständnis alttestamentlicher Prophetie zu arbeiten, wenn man Muhammads Prophetentum verstehen will. Aber ebenso fragwürdig ist es auch, das Prophetenverständnis der muslimischen Muhammad-Biographen, d. h. des Ibn Ishāq und seiner Nachfolger, unhinterfragt zum Ausgangspunkt für das Verständnis des koranischen »Gesandten und Propheten« Muhammad zu machen, so wie das in der Islamwissenschaft noch häufig geschieht.¹²

In der *sīra*, so wie Ibn Ishāq sie als Gattung geschaffen hat, findet sich nämlich bereits eine ganz bestimmte Vorstellung davon, wie ein Prophet beschaffen sein muss, und wie – nach dieser Vorstellung – das Leben Muhammads verlaufen ist. Von daher ist die *sīra* für die Analyse der koranischen Vorstellungen von Prophetie nur mit allergrößter Zurückhaltung zu gebrauchen. Das einzig legitime Verfahren ist die sorgfältige Untersuchung des koranischen Wortgebrauchs selber und der darauf aufbauende Versuch, die dem Koran eigene theologische Konzeption von Muhammads Prophetentum aufzuzeigen. Ob es auf diesem Wege allerdings auch gelingen kann, Muhammads *Selbstverständnis als Prophet* zu eruiieren, möchte ich offenlassen. Um es in äußerster Kürze zu formulieren: Selbst wenn der Koran als »historische Quelle« unbestreitbaren Rang besitzt,¹³ so ist er jedoch in erster Linie ein kerygmatischer Text, d. h. er stellt die Übermittlung einer religiösen Botschaft dar, er ist »Verkündigung«.

11 *Walther Zimmerli*, Der Prophet im Alten Testament und im Islam, in: *ders.*: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze Bd. II, München 1974, 284–310, 310.

12 Eben dies hat schon vor längerer Zeit *Rudolf Sellheim* in seiner Arbeit »Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishāq« implizit kritisiert (in: *Oriens* 18/19 [1965/66], 33–91).

13 Vgl. dazu *Rudi Paret*, Der Koran als Geschichtsquelle, in: *Der Islam* 37 (1961), 24–42; *William Montgomery Watt*, Muhammad's Mecca. History in the Qur'ān, Edinburgh 1988, hier vor allem das erste Kapitel »The Qur'ān as Historical Source« (1–4).

2. Muhammad im Koran

Als was erscheint nun Muhammad im Koran? In den frühesten Suren¹⁴ findet man bekanntlich rein beschreibende Bezeichnungen für Muhammad. Die älteste und klarste ist »Warner« (*nađīr* Sure 51,50 f. bzw. *mundīr* Sure 79,45), sodann »Mahner« (*muđakkīr* Sure 88,21); erst danach tritt die Bezeichnung »Bote« bzw. »Freudenbote« hinzu (*bašīr* bzw. *mubaššīr*) – interessanterweise jedoch nie unabhängig, sondern immer zusammengeordnet mit »Warner«. Und schließlich das Wort »Gesandter« (*rasūl*): Zweimal wird es mit dem Beiwort *mubīn* (Sure 44,13 und 43,29) genannt, und das heißt »unzweideutig, vollkommen klar verständlich, offkundig«. Noch häufiger tritt dieses Beiwort übrigens zum »Warner«.

Vor dem Hintergrund der »Klarheit« von Muhammads Aufgabe, wie sie in diesen Bezeichnungen zum Ausdruck kommt, gewinnen auch die Abgrenzungen eine neue Deutlichkeit. Muhammad ist weder ein »Dichter« (*šā'ir* Sure 69,41; 52,30) noch von einem Dämonen (*ǧinn*) »besessen«, d. h. *maǧnūn* (Sure 68,2.51; 52,29), wie das für Dichter galt,¹⁵ noch ist er ein »Zauberer« (*sāhir*), noch ein altarabischer »Orakelpriester« (*kāhin*). Wenn man diese abgrenzenden Äußerungen zusammenfassend charakterisieren will, dann gilt für sie zweierlei:

Zum einen umreißen sie das Spektrum altarabischer Ekstatiker, für die bestimmte Bezeichnungen feststanden und die mit bestimmten kulturellen oder sozialen Institutionen verbunden waren. Genau das aber gilt für Bezeichnungen wie »Warner« und vor allem auch »Gesandter« nicht. Denn sie bezeichnen in sprachlich eindeutiger Form bestimmte Aufgaben und Funktionen, die Muhammad für sich selber reklamiert oder aber früheren Gestalten beilegt. Zum andern: Die »Rede« (*qaul*) dieser »Ekstatiker« war in jedem Fall »kunstvoll«. Die Qasiden der Dichter waren metrisch gebunden und voller Bilder und Vergleiche; auch die Reimprosa (*saǧʿ*) der »Orakelpriester« (*kāhin*) war, soweit sich das am spärlichen Material zeigen lässt, keineswegs kunstlos. Demgegenüber bezeichnet Muhammad seine Rede als »klar« (*mubīn*).

14 Im Folgenden wird die Chronologie Nöldekes vorausgesetzt – aber nur deshalb, weil es, trotz insgesamt enormen Erkenntnisfortschrittes, noch keinen überzeugenderen Gesamtentwurf gibt.

15 Vgl. Sure 37,36: »Sollen wir etwa einem besessenen Dichter (*šā'ir maǧnūn*) zuliebe unsere Götter aufgeben?«

Die Eigenart von Muhammads Tätigkeit in Mekka lässt sich noch schärfer herausarbeiten, wenn man systematisch die Imperative bzw. die Verbote sammelt, mit denen sich nach koranischem Zeugnis Gott an Muhammad wendet. Nach inhaltlichen Kriterien lassen sich dabei zwei Gruppen unterscheiden. Die erste umfasst Befehle, die mit Muhammads öffentlichen Aufgaben verbunden sind, und zwar in Begriffen, die mit den zitierten Funktionsbezeichnungen wie »Warner« oder »Mahner« korrespondieren: »Steh auf und warne« (*qum fa-andīr* Sure 74,2); »verkünde ihnen schmerzliche Strafe« (*fa-bašširhum bi-ʿadābin alīm* Sure 84,24), oder ganz kurz und absolut: »Mahne!« (*ḍakkir* vgl. Sure 87,9; 88,21; 51,55; 52,79). D. h. hier wird Muhammads Aufgabe als »Bußprediger« für seine »Stadt« (*qarya*) bzw. sein »Volk« (*umma*) beschrieben. Die zweite Gruppe bezieht sich auf Muhammad als Person und sein Verhältnis zu Gott. In diesen »Befehlen« werden von Muhammad bestimmte Tugenden gefordert, z. B. *ṣabr* »Geduld, Standhaftigkeit«, oder *tawakkul* »Gottvertrauen«, oder dass Muhammad Gott das Handeln überlassen soll (*ḍarnī ...*). Gefordert sind aber auch bestimmte Frömmigkeitsübungen, wie sie vor allem in den Verben *sabbaha* »preisen, loben«, *ḍakara* »erwähnen«¹⁶ und später auch *sağada* »niederfallen« zum Ausdruck kommen: »Preise deinen Herrn, wenn du aufstehst« (Sure 52,48: *sabbih bi-ḥamdi rabbika hīna taqūmu*); »Gedenke morgens und abends des Namens deines Herrn; und wirf dich in Anbetung vor ihm nieder, wenn der Tag um ist, und preise ihn die lange Nacht!« (Sure 76,25 f.: *wa-ḍkur-i sma rabbika bukratan wa-ašīlan wa-min-a l-laili fa-sğud lahū wa-sabbihhu lailan tawīlan*). Gerade bei diesen Anweisungen zeigen sich ganz klar Züge eines asketischen, um nicht zu sagen mönchischen Frömmigkeitsideals. Dazu sind die nächsten Parallelen im Mönchtum der syrischen Christenheit zu finden.

Wenn man also aufgrund dieser an den frühen mekkanischen Suren gemachten Beobachtungen Muhammad charakterisieren will, so könnte man ihn einen asketischen Bußprediger nennen. Er warnt vor einem herannahenden Gericht, an dem es für den Menschen keinen Fürsprecher gibt vor dem gerechten Richtergott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, der töten und wieder zum Leben auferwecken kann. Mit dieser Botschaft stößt Muhammad bei den Mekkanern auf Unglauben und Widerstand. Um seine Sendung zu legitimieren und ihr das nötige Gewicht zu geben, greift er auf das Beispiel früherer Gottgesandter (pl. *rusu*)

16 Verbunden mit dem Namen Gottes; vgl. Sure 73,8; 76,25.

zurück. Das geschieht in Form von Geschichten, die seit den Forschungen von Josef Horowitz als »Straflegenden« bezeichnet werden.

3. Die Propheten, die Gesandten und ihre Merkmale

In diesen Geschichten findet sich mit später zunehmender Systematisierung der Gedanke, dass jedem »Volk« sein Gesandter (*rasūl*) von Gott geschickt wird, um es zu warnen. In den sieben gleichsam »klassischen« Fällen, die der Koran erwähnt, bezichtigt »das Volk« (oder dessen Repräsentanten) den Gesandten der Lüge, und die Strafe folgt auf dem Fuß. Das Volk geht zugrunde und der Gesandte überlebt, zum Teil, wie im Falle Noahs, mit einer kleinen Schar gläubiger Anhänger des Gesandten.

Im Zusammenhang dieser Geschichten taucht nun erstmals auch explizit der Begriff des »Propheten« (*nabī*) auf – am eindrücklichsten in einer Art »Katalog« in Sure 19. Betrachtet man nun die Gestalten genauer, denen im Koran die Titel »Prophet« (*nabī*) bzw. »Gesandter« (*rasūl/mursal*) zuerkannt werden, dann ergibt sich folgender Befund: Explizit als *rasūl* bzw. *mursal* werden bezeichnet: Noah, Lot, Ismael, Mose, Aaron, Elia, Jona, Hud, Šāliḥ, Šu‘aib, Jesus und Muhammad. Explizit als *nabī* werden bezeichnet: Idris, Noah, Abraham, Ismael, Isaak, Jakob, Mose, Aaron, David, Salomo, Jona, Hiob, Johannes der Täufer, Jesus und Muhammad. Aus verschiedenen Listen geht hervor, dass die Bezeichnung *nabī* auch für Adam, Lot, Joseph, Samuel, Elia, Elisa und Zacharias gilt.

Alle *nabī*-Gestalten entstammen also der jüdisch-christlichen Überlieferung; Arent Jan Wensinck hat alle diese Propheten übrigens sehr anschaulich als »Bibelheilige« bezeichnet.

Für die »Gesandten« gilt dieser Bezug zur jüdisch-christlichen Überlieferung jedoch nicht in dieser generellen Weise, wie man an den drei »arabischen« Gestalten Hud, Šāliḥ und Šu‘aib sehen kann; ihre Zahl ist im Übrigen wesentlich geringer. Die eben gegebene Zusammenstellung zeigt aber auch, dass der immer wieder zu hörende Satz »Nicht jeder *nabī* ist ein *rasūl*, aber jeder *rasūl* ist ein *nabī*« in dieser Form nicht zutreffend ist.

Versucht man nun, die Charakteristika dieser beiden Gruppen ausschließlich auf koranischer Grundlage herauszuarbeiten, dann ist zunächst eine Reihe von Gemeinsamkeiten zu beobachten, die für »Propheten« wie für »Gesandte« gelten, wie z. B. die »Schrift« (*kitāb*), »Wunderzeichen« (*āyāt*) oder Inspiration (bzw. Offenbarung, *waḥy*).

Allein aufgrund dieser Merkmale ist keine scharfe Abgrenzung zwischen den Begriffen *nabī* und *rasūl* möglich. Hingegen ist für den *rasūl* die Sendung zu einem bestimmten Volk (*umma*) konstitutives Merkmal. Das kann nun für die namentlich genannten Propheten schon deshalb nicht gelten, weil bei ihnen das genealogische Moment entscheidend ist, d. h. sie stammen alle aus einer ganz bestimmten »Nachkommenschaft« (*ḡurrīya*):

»Wir schenkten ihm (d. h. Abraham) Isaak und Jakob und machten in seiner Nachkommenschaft die Prophetie (*nubūwa*) und die Schrift (*kitāb*).« (Sure 29,27)

»Wir sendeten Noah und Abraham und machten in ihrer Nachkommenschaft die Prophetie (*nubūwa*) und die Schrift (*kitāb*).« (Sure 57,26)

Für die im Koran namentlich genannten Propheten lässt sich nun ein weiteres wichtiges Merkmal festhalten, nämlich die »Erwählung«¹⁷. Für die spätere Verehrung Muhammads im Islam spielt genau dieser Gesichtspunkt keine geringe Rolle: Muhammad ist der »Erwählte«, und zu seinen Ehrennamen zählen *al-muṣṭafā* oder *al-muḥṭār*. Drei weitere Gruppen gelten als »erwählt«, nämlich: das Geschlecht Abrahams, die Kinder Israels und das Geschlecht ʿImrāns. Man könnte diese Gruppen auch mit andere Etiketten versehen, man könnte sprechen von den jüdischen Patriarchen bzw. dem vormosaischen Judentum, dem mosaischen Judentum und dem nachjesuanischen Juden- bzw. Judenchristentum. Das heißt: Ein wesentliches Merkmal der im Koran genannten Propheten und ihrer Nachkommenschaft ist ihre »Erwählung«.

Es gibt aber noch ein weiteres Charakteristikum der koranischen Propheten. Gott nimmt nämlich von ihnen eine »Verpflichtung« (*mīṭāq*) bzw. einen »Bund« oder »Vertrag« (*ʿahd*) entgegen. Ein solcher »Bund« ist nun aber nicht nur auf »Propheten« beschränkt, sondern bezieht sich in vollem Umfang auf die gerade genannten »Erwählten«. Im Koran gibt es also das Konzept eines »Bundes« ebenso wie das einer »Erwählung«: Damit ist die Kennzeichnung der Muslime in ihrer Gesamtheit als auserwähltes Gottesvolk und Träger der Verheißung gemeint.

Das koranische Konzept der Propheten, wie es sich uns bis jetzt dargestellt hat, ist, und das ist das wichtigste Ergebnis, verknüpft mit der »Erwählungsgeschichte« des Gottesvolkes: des Alten Bundes wie des

17 Die dafür verwendeten Verben sind *iṣṭafā*, *iḡtabā* und *iḥṭāra*.

Neuen Bundes. Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis kann man im Übrigen auch gelangen, wenn man die Begriffe der »Nachfolge« und die des »Erbes« genauer untersucht. Das haben in anderen Zusammenhängen bereits Karl Prenner¹⁸, Heribert Busse¹⁹ und Wolfdietrich Fischer²⁰ getan.

Der Titel »Gesandter« (*rasūl*) hingegen hat, trotz gewisser Anklänge an den Apostelbegriff des Neuen Testaments und der Alten Kirche, diese Vorgeschichte nicht; denn er kann ohne weiteres auch für Gestalten der arabischen Geschichte Verwendung finden, für Hūd, Ṣāliḥ, Šuʿaib – und eben auch Muhammad, für den ja zunächst ganz überwiegend die Bezeichnung *rasūl* Verwendung findet.

4. Die Übernahme des Prophetentitels für Muhammad

Wie also kommt es zur Übernahme des Prophetenbegriffs durch Muhammad bzw. auf Muhammad? Es sei hier noch einmal in Erinnerung gerufen, dass die Verwendung des Titels »Prophet« (*nabī*) für Muhammad selbst nach koranischem Befund erst in Medina stattfindet. Die medinensischen Suren sind nun, wenn man ihren Inhalt auf die wichtigsten thematischen Schwerpunkte reduziert, durchzogen von der Auseinandersetzung mit dem Gedankengut, um nicht zu sagen: den Einwänden der dort in Medina ansässigen Juden. Natürlich ging es in Medina, rein politisch gesehen, um die Macht. Diese Auseinandersetzung spiegelt sich auch im Koran wider, jedoch nicht als historischer Bericht, sondern – sozusagen »verfremdet« – in theologischer Form, die diese Geschichte zugleich in heilsgeschichtlicher Perspektive deutet. Und danach steht Erwählungsanspruch gegen Erwählungsanspruch, oder, um es noch pointierter zu formulieren: Welche Gemeinde ist das wahre erwählte Gottesvolk, die Juden von Medina oder die muslimischen Neuankömmlinge aus Mekka? Um seinen eigenen Anspruch und den seiner Gemeinde, der Muslime, zu begründen, greift Muhammad, so möchte ich es sehen, zum

18 Vgl. *Karl Prenner*, Muhammad und Mūsā. Analytische und theologischgeschichtliche Untersuchungen zu den mekkanischen Musa-Perikopen im Qurʾān, Altenberge 1986.

19 Vgl. *Heribert Busse*, Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation, Darmstadt² 1991.

20 Vgl. *Wolfdietrich Fischer*, Das geschichtliche Selbstverständnis Muhammads und seiner Gemeinde. Zur Interpretation von Vers 55 der 24. Sure des Koran, in: *Oriens* 36 (2001), 145–159.

Titel des »Propheten«, und das hat, so merkwürdig es zunächst klingen mag, *genealogische* Gründe! Da nämlich alle Propheten Bestandteil der biblischen Heilsgeschichte und mithin »erwählt« sind, reiht sich Muhammad nun selber als (bisher letztes) Glied in diese Geschichte ein.

Und genau dafür findet man in Sure 33, der das »Siegelwort« entstammt, wichtige Hinweise. Rein äußerlich ist dabei zu beachten, dass knapp ein Viertel aller Belege für *nabī* (nämlich 17 von 75) auf diese Sure entfallen; man könnte sie regelrecht als »Prophetenermahnung« verstehen: sechsmal markiert die Anrede »Prophet!« (*yā ayyuhā n-nabīyu*) neue und jeweils wichtige Abschnitte dieser Sure. Auffällig ist im Übrigen, dass in dieser Sure eine ganze Reihe von »Vorrechten« des Propheten, auch und gerade im Verhältnis zu Frauen, begründet werden, aber auch andere, vor allem für die spätere Prophetenverehrung außerordentlich wichtige Aussagen sich hier finden: Muhammad ist »das schöne Vorbild« (*al-uswa al-ḥasana*), dessen Leben es nachzueifern gilt (Sure 33,21). Auch wird Muhammad als »leuchtende Lampe« (*as-sirāğ al-munīr*) bezeichnet: Ausgangspunkt für die später in Volksglaube und Mystik verbreitete, mit Muhammad verknüpfte Lichtsymbolik (Sure 33,46). Über Muhammad sprechen, so Sure 33,56, »Gott und seine Engel den Segen« (*inna llāha wa-malā'ikatahū yuṣallūna 'alā n-nabī*): Ausgangspunkt für den obligatorischen Segenswunsch über den Propheten bei seiner Erwähnung.

Aber die in unserem Zusammenhang wichtigsten Verse sind das »Siegelwort« (Sure 33,40) sowie Vers 7, der zunächst zitiert werden soll:

»Und als wir von den Propheten ihre Verpflichtung entgegennahmen, – und zwar von dir, von Noah, von Abraham, von Mose und Jesus, dem Sohn der Maria, – da nahmen wir von ihnen eine feste Verpflichtung entgegen.«

Mit diesem Satz, bei dem das »von dir« (*minka*), d. h. »von Dir, Muhammad!«, geradezu emphatisch am Anfang, also vor Noah und den anderen Propheten steht, reiht sich Muhammad in die Genealogie der »erwählten« Propheten ein; die Verpflichtung gilt zugleich für sein Volk, seine *umma*. Und in *diesem* Sinne wird Muhammad in einem medinensischen Zusatz in Sure 7 zweimal (Vers 157 f.) als *ar-rasūl an-nabī al-ummī* bezeichnet, d. h. als »der Gesandte, der Prophet, der seiner [arabischen] *umma* zugehört«²¹, nicht jedoch den »Schriftbesitzern« (*ahl al-*

21 Vgl. *Carlo Alfonso Nallino*, *Chrestomathia Qorani Arabica*, Lipsiae 1893, rist. Roma 1963, 20, s. v. *ummī*: »ad *umma* pertinens, λαϊκός. Itaque *al-*

kitāb); insofern ist Muhammad also ein den »Heiden« (*ummīyīn*) entstammender Prophet.²²

Und von diesem Propheten heißt es nun in Sure 7,157 im Hinblick auf die Juden und Christen, dass sie »bei sich von ihm geschrieben finden, in Thora und Evangelium«²³. Auf welche konkreten Schriftstellen hier Bezug genommen wird, soll später erörtert werden. Jedenfalls dürfte erst vor dieser Positionsbestimmung in vollem Umfang klar werden, worum es in Medina in der Auseinandersetzung mit den Juden vor allem ging, nämlich um die uralte Abgrenzung zwischen »wahrer« und »falscher« Prophetie oder, wie es Johan Bouman ausgedrückt hat, um die »Weigerung der Juden, Muhammad als Prophet in der Tradition des Judentums anzuerkennen«²⁴. Dafür waren nach Bouman, der hier z. T. an Wensincks Forschungen zu den Juden in Medina²⁵ anknüpft, vor allem zwei Gründe maßgebend: »Nach jüdischer Tradition strebt ein Prophet nicht nach politischer Herrschaft. Dass Muhammad dies tut, erbringt den Beweis, dass er kein Prophet ist. Und ein Prophet [...] folgt nicht seinen fleischlichen Gelüsten, wie Muhammad dies tut.«²⁶

5. Die paradigmatische Bedeutung von Mose

Verhandelt werden soll an dieser Stelle lediglich der zweite Aspekt, nach dem ein Prophet nach jüdischem Verständnis nicht nach politischer Herrschaft strebe. Diese Anschauung aber gründet sich nicht auf genuin jüdische Quellen, sondern zum größten Teil auf Äußerungen, die von den frühen arabischen Historikern als Äußerungen von Juden gekennzeichnet sind. Viel einleuchtender scheint mir die gerade aus jüdischen Quellen reichlich belegbare Auffassung, »Prophetie« sei ein im Wesentlichen auf Israel beschränktes Phänomen. Diese Ansicht wird von Ibn Iṣḥāq auch – durchaus sachgerecht – den Juden in den Mund gelegt, die ‘Abdallāh b.

ummīyūn sunt Arabes gentilitii, nullos sacros libros habentes, oppos. *ahl al-kitāb*.«

22 Zur Bedeutung von *ummī* vgl. die Diskussion bei *Rudi Paret*, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1971, 21 f.

23 »*ar-rasūlu n-nabīyu l-ummīyu llaḏī yağīdūnahū maktūban ‘indahum fī t-taurāti wa-l-inğīl*«.

24 *Johan Bouman*, *Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie*, Darmstadt 1990, 69.

25 Vgl. *Arent Jan Wensinck*, *Muhammed and the Jews of Medina*, Berlin 1982.

26 *Bouman*, *Koran* (s. Anm. 24), 70.

Sallām, den damals prominentesten jüdischen Konvertiten, nach seiner Annahme des Islams zur Rede stellen:²⁷ »Prophetie gibt es unter den Arabern nicht, sondern dein Herr ist ein König« – d. h. jemand, der mit der spezifisch prophetischen Tradition der Juden gar nichts zu tun hat. In umgekehrter Akzentuierung findet sich bei aṭ-Ṭabarī (gest. 923) eine noch interessantere Stelle. Als Abū Sufyān, der Führer der mekkanischen Gegner Muhammads, kurz vor seiner Annahme des Islams zu Muhammads Oheim ‘Abbās sagt: »Die Macht (*mulk*) deines Neffen ist aber gewaltig geworden«, antwortet dieser: »Wehe dir! Es ist das Prophetentum (*nubūwa*).«²⁸ D. h. dem heidnischen Mekkaner wird hier verdeutlicht, dass es sich hier um eine besondere Art der Macht handelt, der er sich jetzt beugen muss, einer Macht, die zugleich »Prophetie« ist.

Es steht hier nicht zur Diskussion, wie Muhammad seinen Anspruch als *nabī* gegenüber den medinensischen Juden politisch durchgesetzt, sondern wie er diesen Anspruch theologisch begründet hat. Darauf gibt der Koran eine klare Antwort. Sie liegt in der Gestalt des »Gesandten und Propheten« Mose. Es kann wohl kaum auf Zufall beruhen, dass Mose die Prophetengestalt ist, von der im Koran am häufigsten die Rede ist. Es ist der bereits früher genannten Untersuchung von Prenner zu verdanken, dass die Mosegeschichten im Koran heute als Metaphern für die heilsgeschichtliche Konzeption der Sendung von Muhammad viel klarer verstehbar geworden sind. Liest man die Mosegeschichten unter diesem Gesichtspunkt, dann leuchtet es unmittelbar ein, dass es nach koranischer Konzeption keinen »Bruch« in der Entwicklung Muhammads gibt: Mose als der Bußprediger vor dem Pharao, dann als der Herausführer seines Volkes aus Ägypten, dann als der Gesetzesverkünder in der Wüste. Eines ergibt sich zwingend aus dem anderen. Wenn es einen vergleichbaren »Wendepunkt« im Leben beider gibt, der aber eben keineswegs als »Bruch« interpretiert werden darf, so ist es der Exodus, der Auszug aus Ägypten hier, die Hiğra, die Auswanderung nach Medina dort.

Ist die paradigmatische Bedeutung von Mose für Muhammad auf theologischer Ebene erst einmal erkannt, dann lassen sich leicht weitere Analogien finden. Dafür nur ein in meinen Augen besonders bedeutsames Beispiel: Zu Beginn von Sure 5, in der eine Reihe von Speisevor-

27 »*mā takūnu n-nubūwatu fī l-‘arabi wa-lākinna šāhibaka malikun*«; in: Das Leben Muhammed’s nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischām, hg. von *Ferdinand Wüstenfeld*, Göttingen 1858 (repr. Frankfurt 1961), 400; vgl. *Alfred Guillaume*, *The Life of Muhammad*. A Translation of Ibn Ishāq’s *Sīrat Rasūl Allāh*, Oxford 1955, 270.

28 *Annales I*, 1633.

schriften eingeführt werden, häuft sich in auffälliger Weise der Gebrauch von *al-yauma* »heute«; der theologisch bedeutsamste Satz lautet: »Heute habe ich (an) euch eure Religion vollendet und meine Gnade an euch zu Ende gebracht und Gefallen gefunden am Islam als Religion für euch.« Auf welchen Tag wird hier Bezug genommen? Nöldeke/Schwally gehen von irgendeinem Tag im letzten Lebensjahr Muhammads aus,²⁹ Erwin Gräf³⁰ – mit mehr Recht – von einem Datum kurz nach der Hiğra, »als Muhammad noch um die Gunst der Juden geworben hat, als er sich noch zu zeigen bemühte, wie sehr er mit ihren Gesetzen vertraut war und mit ihnen übereinstimmte«.

Meiner Ansicht nach ist jedoch die Frage als solche falsch gestellt. Um hier mehr Klarheit zu gewinnen, greife ich eine Anregung von Hartwig Hirschfeld auf.³¹ Er spricht vom »deuteronomistischen« Charakter dieser Passage.³² Was ist damit gemeint? Im 5. Buch Mose, dem Deuteronomium, beginnt Mose seine große Gesetzesrede, an deren Beginn die zehn Gebote stehen, so: »Höre Israel, die Satzungen und Rechte, die ich euch heute verkündige [...]« (Dtn 5,1); und dieses »heute« zieht sich durch die ganze Rede, die der Erneuerung des Bundes am Horeb dient. In gleicher Weise scheint mir der Anfang von Sure 5 Teil einer solchen »Bundesrede« zu sein, auf die auch der bereits zitierte Vers aus Sure 33,7 verweist:

»Und als wir von den Propheten ihre Verpflichtung entgegennahmen – und zwar von dir, von Noah, von Abraham, von Mose und Jesus, dem Sohn der Maria, – da nahmen wir von ihnen eine feste Verpflichtung entgegen.«

29 Vgl. Nöldeke, Geschichte (s. Anm. 7), 228.

30 Vgl. Erwin Gräf, Jagdbeute und Schlachtvieh im islamischen Recht. Eine Untersuchung zur Entwicklung der islamischen Jurisprudenz, Bonn 1959, 52.

31 Vgl. Hartwig Hirschfeld, New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran, London 1902, 133.

32 »Such speeches of a deuteronomic character from the framework of Sūra V., the bulk of which was preached on the occasion of the last pilgrimage in the presence of a huge congregation. – We can take it for granted that Muhammad was acquainted with the Jewish interpretation of the character of the Deuteronomy as a repetitional injunction of the Law (*Mishneh Tôrah*). Why not follow this example? As an exterior deuteronomic feature in the first portion of our *sūra* I regard the three instances of *alyauma* (»today,« vv. 4.5.7 [i. e.: 3 bis. 5]), which in the same application is particular frequent in the Biblical book of Deuteronomy.«

Ein solcher Bundesschluss ist nun aber, pointiert, nicht Teil der Geschichte, sondern der Heilsgeschichte, er ist sozusagen ein »kerygmatisches« Datum und als solches historisch nicht festzumachen. Hirschfelds Hinweis kann aber heute in noch ganz anderer Weise fruchtbar gemacht werden. Unter dem »Deuteronomisten« ist ein Bearbeiter der historischen Bücher des Alten Testaments zu verstehen, in dessen Konzeption den Propheten als den Predigern des Einen Gottes eine besondere Rolle zufällt. Hier findet sich erstmals der Gedanke vom »gewaltsamen Geschick« der Propheten, der auch im Koran wiederkehrt. Im Buch Deuteronomium selber aber findet sich eine äußerst wichtige Passage über Wahrsager aller Art und wahre und falsche Propheten (Dtn 18,9 ff.). Und in diesem Kapitel verkündet Mose den »Kindern Israel«: »Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, Dein Gott, aus der Mitte deiner Brüder erstehen lassen; auf den sollt ihr hören« (Dtn 18,15).

Ich hatte vorhin den wichtigen Satz aus Sure 7,157 f. über den »arabischen« bzw. »heidnischen Propheten« zitiert, in dem gesagt wird, dass die »Buchbesitzer« »von ihm bei sich geschrieben finden in der Thora und im Evangelium«. Es ist keineswegs abwegig, darin einen Hinweis auf die eben zitierte Stelle Dtn 18,15 zu sehen, so wie es die muslimische Apologetik übrigens schon immer tat.³³

Um zusammenzufassen: Muhammads Prophetentum, so wie der Koran es darstellt, ist auf charakteristische Weise mit der Gestalt des Mose in eine typologische Beziehung gebracht. Das uns hier begegnende Bild des Mose ist deutlich den Anschauungen des Judentums und Judenchristentums verpflichtet. Und an dieser Mosegestalt konnte für Muhammad die Idee der Theokratie reifen: »Fürchtet Gott und folgt seinem Gesandten!« Und wie Jesus nach judenchristlicher Anschauung als Prophet die Prophetie des Mose »bestätigte« und »vollendete«, so vollendete aus koranischer Sicht auch Muhammad das Werk des Mose.

33 Vgl. *Hava Lazarus-Yafeh*, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, 104.