

Die Boten Gottes – Auswertung und Ausblick in dialogischer Perspektive

Mohammad Gharaibeh/Anja Middelbeck-Varwick

Es ist zusammenführend bereits eingangs zu konstatieren, dass das mit der Tagung begonnene Nachdenken über das Phänomen der Prophetie in Christentum und Islam das breite Spektrum der vielen Einzelpropheten, die Bibel und Koran kennen, kaum ausloten kann.¹ Nur am Rande war etwa die Rede von den alttestamentlichen Schriftpropheten, wie z. B. Jesaja, Elija und Habakuk, oder den ausschließlich koranischen Propheten, wie etwa Ismāʿīl und Šāliḥ. Ebenso wenig fokussierte sich das Gespräch auf die vielen beiden Traditionen gemeinsamen Propheten, wie z. B. Hiob, Jona, Ezechiel oder Daniel.² Ein großes Versäumnis der Tagung bleibt es, das Phänomen der Prophetie durchgängig als Phänomen »mit männlicher Trägerschaft« betrachtet zu haben, obwohl dies zumindest der bibelexegetischen Forschung nicht gerecht wird. Vielmehr ist die Geschichte der Prophetie als Geschichte von Propheten und Prophetinnen zu lesen.³ Bestimmend für die Tagung war die Suche nach einer präzisen Definition der Verstehens- und Wirkweisen von Prophetie. Auch die Frage, was prophetisches Handeln (für) heute meinen kann,

-
- 1 *Brannon M. Wheeler*, Prophets in the Quran. An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis, London/New York 2002; *Hans-Peter Müller*, Art. *nabi*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 5, 140–163; *Bernhard Lang/Gerhard Dautzenberg*, Art. Prophet, in: Neues Bibel Lexikon, Bd. 3, 172–188.
 - 2 Es sei schon hier auf die grundlegende Bedeutung der Aufnahme der alttestamentlichen Einzelpropheten für das Verständnis des Neuen Testaments verwiesen, exemplarisch z. B. *Christoph Dohmen*, Wofür steht Jona als Zeichen? Jona als Verstehenshilfe für die Botschaft Jesu, in: Bibel und Kirche 66 (2011), 36–39; *Silvia Pellegrini*, Elija – Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung zum Markusevangelium, Freiburg 2000.
 - 3 Dies findet sich für den Kanonenteil der Prophetie überzeugend aufgezeigt bei: *Irmtraud Fischer*, Gotteskinderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002.

wurde grundlegend erörtert. Damit einher ging die Frage, mit Hilfe welcher Kriterien das Phänomen der Prophetie anhand der Schriften und Traditionen beider Religionen begründet werden kann. Doch nicht allein ob der Vielfalt der Textbefunde und ihrer Lesarten, vielmehr hinsichtlich ihrer höchst diversen Relevanz im Glaubensverständnis von Christen und Muslimen entzog sich das Phänomen der Prophetie bis zuletzt einer Allgemeinbestimmung. Es lassen sich dennoch vier Linien ausmachen, entlang derer die zentralen Fragen diskutiert wurden.

- (1) Das Gespräch über die »Boten Gottes« in Christentum und Islam ließ vor allem ein Thema immer wiederkehren: die Benennung von jeweiligen Kriterien zur Bestimmung des Phänomens Prophetie. Abschließend sei daher gebündelt erörtert, was die jeweiligen Beiträge als wesentliche Kennzeichnungen vortrugen, um vor allem den Blick darauf zu lenken, was diese jeweiligen Definitionen für das christlich-muslimische Gespräch implizieren.
- (2) Mit Blick auf die jeweilige Nachbarreligion verwundert es nicht, dass explizit vor allem Mose, Jesus und Muhammad thematisiert wurden, indizieren doch gerade sie die Verschiedenheit des Stellenwertes des »Prophetischen« in beiden Religionen. Diesem Befund sei unter Bezugnahme auf ausgewählte Thesen der Beiträge dieses Bandes ein zweiter Abschnitt gewidmet.
- (3) Der Frage nach der Abgeschlossenheit der Prophetie stellte ebenfalls eine Leitfrage der Tagung dar: Insbesondere der Prophetenstatus Muhammads, der mit Blick auf die Geschichte der christlich-muslimischen Beziehungen ein seit dem frühen Mittelalter viel diskutierter und bis heute heikler Punkt ist, soll hier noch einmal zusammenführend aufgegriffen werden.
- (4) Schließlich sei der Frage nachgegangen, welche Relevanz die »Prophetie« gegenwärtig innerhalb der beiden Religionsgemeinschaften besitzt.

1. Einige Kennzeichnungen von »Prophet« und »Prophetie«

Die Funktion von Prophetie als Mahnung, Warnung, Gerichtsansage, Ruf zur Umkehr stellt sich rasch als Konsens beider Religionen heraus. In der Regel wird diese Funktion verbunden mit dem Übermitteln einer spezifischen Botschaft, die darauf zielt, ein Leben, das Gottes Geboten entspricht, in Erinnerung zu rufen. Doch so eindeutig die Übereinstimmung

hier ist, so scheinen die Verschiedenheiten doch insgesamt größer, wie die nachfolgenden, jeweiligen Bestimmungsversuche zeigen.

1.1 »Wer aber prophetisch redet, redet zu Menschen: er baut auf, ermutigt, spendet Trost.« (1Kor 14,3) – christliche Begriffsbestimmungen

Der Singular einer christlichen Begriffsbestimmung des Phänomens der Prophetie ist kaum möglich: Zu kontextgebunden ist die Frage zu beantworten, warum Propheten gesandt werden. Nicht nur das Spektrum Schriftprophetie ist immens und höchst komplex, dies gilt auch für die prophetischen Phänomene im Frühchristentum und ihre Deutung im Laufe der Tradition. Nicht zuletzt wirft die »Gabe der Prophetie«, von der das Neue Testament als einer Gabe des Geistes spricht, in Bezug auf die gegenwärtig immer wirkmächtiger erscheinenden prophetischen Bewegungen – von politischen bis hin zu den pentacostalen – heute neue Fragen auf. Die Propheten bezeugen auf vielfältige Weise die rettende Macht Gottes, predigen die Umkehr, um die Menschen so auf den Weg zu Gott zu führen. Die Propheten als von Gott beauftragte Boten und Angerufene agieren keinesfalls allesamt als Helden oder erscheinen gar makellos, sie sind häufig Menschen mit Schwächen und Fehlern und werden auch als solche von Gott – gegen ihren Willen – erwählt und zur Prophetie befähigt.

Im alttestamentlichen Verständnis sind Propheten (hebr. *nebiim*, Sg. *nabi*) zunächst »Boten Gottes«: Das passive »Von Gott berufen werden« drückt sich hierin ebenso aus wie das aktive »Sprecher im Namen Gottes sein«. ⁴ Doch verweist schon die in 1Sam vorgenommene »Definition« des Phänomens Prophetie zurück auf die Weite des zu untersuchenden Feldes, wenn es dort heißt: »Früher sagte man in Israel, wenn man hinging, um Gott zu befragen: Wir wollen zum Seher gehen. Denn wer heute Prophet genannt wird, hieß früher Seher.« (1Sam 9,9) Nimmt man also die biblische Prophetie in den Blick, so verbinden sich mit ihr eine Vielgestalt von Phänomenen, wie das Stichwort »Seher« indiziert: Erscheinungen, Auditionen, Ekstasen, Inspirationen kennzeichnen die Begegnung mit Gott, dem Erhabenen. So sind Propheten auch Visionäre oder, wie z. B. in 1Kön 13, auch »Gottesmänner« oder Traumdeuter bzw.

4 Dies unterstreicht auch die im Beitrag von *Schmitz* grundlegende Definition Otto Kaisers.

Orakelspezialisten.⁵ Auch wäre hinsichtlich der Vielfalt dessen, was im Ersten Testament unter »Prophetie« zu verstehen ist, des Weiteren die Gruppenprophetie sowie die Hof- und Kultprophetie zu unterscheiden. Doch im Kern lässt das Phänomen der Prophetie zunächst an die »Boten Gottes« denken, wie sie mit den so genannten »Schriftpropheten« Amos, Jeremia oder Daniel vor Augen stehen: »Vor allem die Gruppe der alttestamentlichen Propheten hat begriffsbildend innerhalb der Religionswissenschaft gewirkt: Meist gelten ein persönliches Verhältnis zwischen Prophet und monotheistischem Gott, dessen Initiative beim Offenbarungsvorgang sowie die Annahme, der Prophet sei eine soziale Außen-seitergestalt, als Merkmale.«⁶

Auch im Neuen Testament gelten die Propheten als »Boten« bzw. »Sprachrohre« Gottes, die etwas kundtun. Während vor allem viele Passagen des Neuen Testaments die alttestamentliche Prophetie interpretieren, treten darüber hinaus neue Propheten auf (wie z. B. Agabus in Apg 21,10 f.), Gemeindeglieder gelten ebenso als Propheten wie Johannes der Täufer, der als endzeitlicher Buß- und Gerichtsprediger auftrat; auch prophetische Zeichenhandlungen und Glossolalie zählen zum Bedeutungsspektrum dessen, was mit »Prophetie« zu benennen ist. In den urchristlichen Gemeinden ist das prophetische Sprechen zu Erbauung der Gemeinde verankert (1Kor 14,3). Dass auch Jesus unter anderem als Prophet verstanden wurde, lässt sich ebenfalls in den verschiedenen Schichten der Evangelientradition aufzeigen (Mk 6,15; Lk 7,16; Joh 6,14).⁷ *Werbick* verweist zudem auch für das Neue Testament auf die Bedeutung der Gerichtsprophetie bzw. Apokalyptik und formuliert diesbezüglich, dass auch die Predigt Jesu mit der Naherwartung eines Endgerichts verbunden gewesen sei. Jesu Botschaft vom kommenden Gottesreich und vom zu erwartenden Endgericht ist nur in diesem Referenzrahmen zu sehen. Umso mehr Gewicht kommt dem Prophetischen der Predigt Jesus zu.

Im Neuen Testament finden viele der alttestamentlichen Propheten explizit Erwähnung, so dass die Prophetie ein zentraler Bestandteil der neutestamentlichen Schriften ist. Dies zeigt, wie z. B. die häufige Formel »Mose und die Propheten« belegt, dass das Alte Testament als der »dem

5 *Jörg Jeremias*, Art. Prophet/Prophetin/Prophetie. II. Altes Testament, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 6, 1694–1695.

6 *Bärbel Beinhauer-Köhler*, Art. Prophet/Prophetin/Prophetie, I. Religionswissenschaftlich, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 6, 1693.

7 Vgl. ebd.

Neuen Testament vorgegebene Wahrheitsraum«⁸ verstanden werden muss, der den Rahmen und die Grundlage für jede Deutung Jesu und seiner Verkündigung des Reiches Gottes darstellt.⁹ Gerade mit Blick auf die bedeutende Rolle, die der Prophetie im Neuen Testament zukommt, sind theologische Deutungen, die Christus im Neuen Testament entsprechend einer monolinearen Überbietungs- und Ablösungslogik höher als die Propheten ansetzen, zu problematisieren, steht doch die antijüdische Wirkungsgeschichte eines solchen Schemas von alttestamentlicher Verheißung und neutestamentlicher Erfüllung deutlich vor Augen.¹⁰ Vielmehr sind Propheten wie Mose, Elija, David und Jesaja zentrale Schlüsselfiguren für die neutestamentliche Deutung Jesu. Die Wahrheit und soteriologische Relevanz Jesu, seine Heilsbedeutung, kann ohne die Prophetie letztlich nicht verstanden werden. In diesem Sinne ist Rainer Kamplings Forderung zuzustimmen, die überkommene Lesarten geradezu umkehrt: »In der Soteriologie sollte der Aspekt des Heilswerks Christi stärker hervorgehoben werden, dass der Kirche aus den Völkern durch Jesus Christus Zugang zum Gott Israels und seinem Gesetz gewährt wurde. «¹¹ Zustimmungsfähig im Dialog scheint in diesem Sinn auch, was Scheliha als Ziel der Prophetie benennt: »Ermahnung«, »Erbauung« und »Tröstung«.

8 Dies findet sich in Bezug auf Elija formuliert bei *Frank Crüsemann*, Elija und das Neue Testament. Zu einem angemessenen christlichen Umgang mit einem alttestamentlichen Propheten, in: *Bibel und Kirche* 66 (2011), 30–35, 32.

9 So ist beispielsweise die Frage, »warum Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien so wenig über das Gesetz spricht, einfach zu beantworten: Jesus lebte aus einem vorgegebenen Thoraverständnis, das keiner Problematisierung bedurfte« (*Rainer Kampling*, »Und er ging nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Synagoge«. Jesuanisches zur Frage nach dem Ursprung des christlichen Antijudaismus, in: *ders.*, *Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel*, Stuttgart 2002, 101–119, 114).

10 Gleichwohl findet sich die Rede von Jesus als »Siegel der Propheten« auch bei den Kirchenvätern (z. B. Tertullian). Vgl. weiterführend *Carsten Colpe*, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Juden, Judentum, Heiden und frühem Islam*, Berlin 1989; *Marco Frenschkowski*, *Offenbarung und Epiphanie*, Bd. 1: *Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens*, Anhang II: *Das Siegel der Propheten*, Tübingen 1995, 208 f.

11 *Rainer Kampling*, *Ist das Christentum die humanere Religion? Antijüdische Implikationen einer konstruierten Wahrnehmung*, in: *ders.*, *Angesicht* (Anm. 7), 221–237, 236.

1.2 »Dient nur Gott!« (z. B. Sure 46,21) – muslimische Begriffsbestimmungen

1.2.1 Zu den Termini *nabī* und *rasūl*

In den vorangehenden Beiträgen wurde zwischen zwei verschiedenen Arten von islamischen Propheten unterschieden, die auf die koranischen Bezeichnungen *nabī* und *rasūl* zurückgehen: Dabei stammt der Begriff *nabī* als Partizip Aktiv vom arabischen Verb *na-ba-ʿa* (verkünden, mitteilen) und der Begriff *rasūl* als Partizip Passiv vom Verb *ra-sa-la* (senden, schicken) ab. Die wörtlichen Übersetzungen lauten daher Verkünder (*nabī*) und Gesandter (*rasūl*). Beide »Arten« von Propheten übernehmen verschiedene Aufgaben im göttlichen Dienst. Ein Gesandter wird von Gott zu dem Volk geschickt, aus dem er stammt, mit einer Botschaft, einer eigenen *šarīʿa*, welche sich in dem Monotheismus mit anderen vorangegangenen göttlichen Botschaften gleicht, aber in Detailfragen wie Art der Gottesdienste, Essensvorschriften und anderen Regelungen unterscheiden kann.¹² Im Koran wird in Verbindung mit den Gesandten oft auch von einer »Schrift« (*ṣaḥīfā*, pl. *ṣuḥuf*) gesprochen, welche Gott den Gesandten mitgab,¹³ wobei diese nicht unbedingt als schriftliches Dokument vorgelegen haben muss und auch eine Bestätigung und Bekräftigung ihres Bundes mit Gott und dessen Botschaft darstellen kann. Vermutlich erhält der Gesandte seine Bezeichnung genau aus diesem Umstand; er bringt seinem Volk eine Botschaft von Gott, die sie zu Gott führen soll.

In Abgrenzung zum Gesandten (*rasūl*) wird der Verkünder (*nabī*) ohne eigenständige bzw. neue Botschaft von Gott beauftragt. Er soll »lediglich« einen bereits bestehenden Bund mit Gott erneuern bzw. sein Volk an diesen Bund erinnern, wenn dieser in Vergessenheit geraten ist oder das Volk diesem zuwiderhandelt. Das trennende Charakteristikum zwischen dem Gesandten und einem Verkünder ist folglich der Umstand, dass der Gesandte mit einer neuen Botschaft zu seinem Volk gesandt

12 Der Begriff »*šarīʿa*« kann vorsichtig mit »göttliches Gesetz« übersetzt werden. Er bezeichnet jedoch die Gesamtheit des religiösen Systems einer Religion. So kann ohne weiteres aus muslimischer Sicht von der *šarīʿa* Adams, Abrahams oder Mose gesprochen werden. Vgl. dazu auch die koranischen Aussagen in 5,48.

13 Vgl. dazu beispielhaft die Nennung der Schriften Ibrāhīms und Mūsās in Sure 87,18 f.

wird, wohingegen der Verkünder den bereits bestehenden Bund den Menschen wieder ins Bewusstsein rufen und erneut verkünden soll.

Da dennoch die Gesandten und die Verkünder den gleichen Bedingungen unterliegen und im Koran viele Gesandten auch als Verkünder, allerdings einige Personen ausschließlich als Verkünder bezeichnet werden, schließen muslimische Gelehrte daraus, dass jeder Gesandte ebenfalls ein Verkünder, aber nicht jeder Verkünder ein Gesandter sei (*Lejla Demiri*). Dementsprechend habe Gott nach koranischer Vorstellung mehr Verkünder denn Gesandte berufen.¹⁴ Beide Typen werden als Propheten bezeichnet werden. Die terminologische Unterscheidung scheint lediglich eine Binnendifferenzierung zu sein, welche sich im Koran findet und sich nach der »Aufgabe« der jeweiligen berufenen Propheten orientiert. Während Verkünder nichts Neues bringen, sondern einen bestehenden Bund zwischen Gott und einem Volk bekräftigen, entsendet Gott Gesandte, um mit einem Volk entweder einen neuen Bund zu schließen oder einen bestehenden zu verändern. Die unterschiedlichen Bestimmungen für die jeweilige »Umma« haben parallele Gültigkeit, sofern nicht ein Gesandter entsandt wird, der die Botschaften anderer Völker aufhebt und ersetzt. Aus muslimischer Sicht werden beispielsweise die Bestimmungen Mose durch die von Jesus für die Kinder Israels ersetzt (Sure 3,48–51). Die Botschaft Muhammads auf der anderen Seite ist eine, die alle vorangehenden aufheben und ersetzen soll. Nichtsdestotrotz gelten hier die bekannten Ausnahmen für Juden und Christen, die trotz des universalen Anspruchs des Islams an ihrem alten Bund mit Gott festhalten dürfen. Insofern kann der Prophet Muhammad aus islamischer Perspektive ohne Zweifel als eine Brücke im Dialog gelten.

1.2.2 Zur Funktion und Kennzeichnung von Prophetie

Gott hat den Menschen als Statthalter (*ḥalīfa*) auf Erden und als Diener (*‘abd*) Gottes geschaffen (*Hamdan/Hibaoui*). Um ihm diese beiden Verantwortungen anzuvertrauen, teilt sich Gott den Menschen über Propheten mit. Ihnen kommt die Aufgabe zu, die Botschaft Gottes zu übermitteln. Sie sollen ihre Mitmenschen auf den Weg zu Gott führen und ihnen seinen Willen mitteilen. Da Gott am Tag des Jüngsten Gerichts den Menschen beurteilen wird, ob er der jeweiligen göttlichen Botschaft Folge geleistet hat, muss diese Botschaft in ihren konkreten Forderungen bekannt sein. Entsprechend wird die Entsendung der Propheten zur theolo-

14 Vgl. dagegen anders *Bobzin* in diesem Band.

gischen Notwendigkeit. Durch ihre Verkündung der göttlichen Botschaft kommt die Prüfungssituation im diesseitigen Leben zustande, in dem sich die Menschen bewähren müssen. Zwar hat Gott den Menschen mit dem Vermögen geschaffen, Gott bzw. dessen Existenz zu erkennen (*fiṭra*); wie der Mensch jedoch Gott dienen soll und welche Aufgaben er auf Erden zu erfüllen hat, teilt Gott dem Menschen über Propheten mit. Die Propheten nehmen innerhalb des »göttlichen Plans« dadurch eine zentrale Rolle ein. Ihren Sinn und ihre Funktion begründen *Hamdan* und *Hibaoui* damit, dass der Mensch den Sinn seiner Existenz und seinen Auftrag nur mittels der offenbarten deutlichen und praktischen Anweisungen verstehen könne, weshalb das Prophetentum notwendig sei. Denn obwohl der Mensch die Fähigkeit der Gotteserkenntnis (arab. *fiṭra*) besitzt, benötigt er die göttliche Offenbarung, um zu erfahren, welcher Weg zu Gottes Wohlgefallen führt. Dies hat allerdings auch zur Folge, dass Gott niemanden für seine (Misse-)Taten zur Rechenschaft zieht, solange ihm nicht die göttliche Botschaft zuteilwurde. Die im Koran erwähnte Prüfungssituation ergibt sich erst, nachdem die Propheten ihre Botschaft übermitteln. Im Koran heißt es diesbezüglich: »Wir strafen nicht, ehe wir nicht einen Gesandten schicken.« (Sure 17,15)¹⁵

Die Propheten, sowohl die Verkünder als auch die Gesandten, heben sich von ihren Mitmenschen durch einige Besonderheiten ab, mit denen Gott sie ausgezeichnet hat. Neben den oben erwähnten »Bedingungen« für die Berufung können dem Koran und den prophetischen Aussprüchen einige Gemeinsamkeiten entnommen werden, welche scheinbar die meisten gemein haben: Die Propheten werden von Gott nicht berufen, bevor

15 Die hier dargestellte Position entspricht der der Aš'ariya und der Māturīdiya. Für sie sind Gut und Böse zwar auch durch die Vernunft begreifbar, werden jedoch abschließend von der göttlichen Offenbarung definiert. Daraus folgte für sie, dass sich Menschen erst dann vor Gott am Jüngsten Tag zu rechtfertigen haben, wenn ihnen die Kunde darüber durch einer Offenbarung und einen Propheten zuteilwurde. Vgl. *Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bāḡūrī*, *Faḥ al-maḡīd fī bayān tuḥfa al-murīd 'alā ḡauhara at-tauḥīd* (= Der ruhmreiche Beistand bei der Erläuterung des Werkes »Das Geschenk für jenen, der die Perle des Monotheismus verstehen will«), Damaskus 2002, 84–86. Einige Mu'taziliten vertraten hingegen die Meinung, dass der Mensch auch ohne Offenbarung in der Lage sei, Gut und Böse (auch im religiösen Sinne) zu erkennen, was sie zur Annahme führte, dass vernunftbegabte Menschen auch ohne Offenbarung am Tag des Jüngsten Gerichtes gerichtet werden würden. Vgl. *Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī*, *al-Ġāmi' li-aḥkām al-qur'ān* (= Die Sammlung der koranischen Regelungen), 20 Bde., Beirut 2004, Bd. 10, 203.

sie nicht das 40. Lebensjahr erreicht haben. Sie treten als Propheten mit göttlicher Botschaft auf und sagen von sich selbst, sie seien hierzu von Gott berufen und auserwählt. Das soll sie von rechtschaffenen Menschen abheben, die zwar für das Gute einstehen, aber keine Propheten sind, weil sie es nicht explizit behaupten.¹⁶ Um ihre Behauptung zu beweisen, unterstützt Gott seine Propheten, indem er sie zu Wundern befähigt. Dies kann wie bei Sulaimān durch die Dienstbarmachung von Tieren und Vögeln geschehen, wie bei Mūsā durch die Teilung des Meeres, wie bei ʿĪsā durch das Lebendigmachen von Toten oder wie bei Muhammad durch den Koran oder die Mondspaltung etc.¹⁷ Gleichzeitig sollen die Wunder die Propheten von falschen Propheten unterscheiden. In der Geschichte christlicher Apologetik ist die Frage nach dem Wunder im Zusammenhang mit dem islamischen Propheten sehr belastet: Die Bestreitung der Echtheit der Prophetie Muhammads, des »Wunders des Korans« und das Zeichnen entsprechender Zerrbilder findet hier einen zentralen Ausgangspunkt.¹⁸

Die Berufungsszenarien der Propheten unterscheiden sich durch die jeweiligen Situation und die Propheten selbst. Das im Koran am ausführlichsten beschriebene Szenarium ist das des Propheten Mose. Über das Berufungsszenarium Muhammads erfährt man im Koran hingegen kaum etwas. Die Prophetenbiographie berichtet dafür umso ausführlicher darüber (*Isṭik*). Obwohl sich die beiden Szenarien unterscheiden, lassen sich dennoch einige Gemeinsamkeiten herausstellen. Beide Propheten waren von der Berufung sichtlich überrascht und verunsichert. Erst durch die

16 Gott teilt sich allerdings nicht ausschließlich Propheten und Gesandten mit. Im Koran werden Personen genannt, denen Gott rechtes Handeln eingibt und ihnen göttliches Wissen zukommen lässt. Zu diesen Personen gehören beispielsweise Ḥiḍr, Luqmān oder auch Maryam. Ob auch sie als Propheten betrachtet werden können, ist vor allem deswegen strittig, weil von ihnen nicht bekannt ist, ob ihnen ebenfalls die Verkündung dessen aufgetragen wurde, was Gott ihnen offenbarte.

17 Für eine ausführliche, aber auch nicht immer den Konsens muslimischer Gelehrter treffende Darstellung der Wunder Muhammads vgl. *Aḥmad ʿA-waḍ Abū aš-Šabāb*, k. al-Ḥabar al-yaqīn fī muʿǧizāt an-nabī al-amīn (= Die gewisse Kunde über die Wunder des vertrauenswürdigen Propheten), Beirut 2003.

18 Vgl. ausführlich dazu: *Anja Middelbeck-Varwick*, Der projizierte Prophet. Zur Wahrnehmung Muhammads im Kontext christlicher Theologie, in: Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik, 2/2011, 1–36 (www.ethik-und-gesellschaft.de, 16.9.2012).

Hilfe und Unterstützung anderer haben sie gelernt, ihre von Gott übertragene Verantwortung zu schultern.

Zu den Propheten nahm Gott in unterschiedlichen Formen Kontakt auf. Neben der direkten Offenbarung, die entweder direkt von Gott selbst stammt oder durch einen Boten übermittelt wurde, teilt Gott den Propheten auch über Visionen göttliches Wissen mit. Dies ist ebenfalls entweder Teil der Offenbarung selbst, kann aber auch Blicke in die Zukunft oder zusätzliches Wissen enthalten. Den Propheten können diese Visionen im wachen Zustand überkommen, treten jedoch meistens in Träumen auf, von denen der Prophet Muhammad aussagte, dass sie das Letzte seien, was von Prophetentum nach ihm bleiben wird.¹⁹

Die Zahl der entsandten Propheten wird im Hadith mit 144.000 bzw. 240.000 angegeben (*Hamdan/Hibaoui*). Namentlich werden folgende 25 Verkünder und Gesandte im Koran genannt: Ādam, Nūḥ, Ilyās, Idrīs, al-Yasaʿ, Hūd, Ṣāliḥ, Aiyūb, Ibrāhīm, Lūṭ, Ismāʿīl, Ishāq, Šuʿaib, Yūnus, Yaʿqūb, Yūsuf, Mūsā, Hārūn, Dā l-Kifl, Dāwūd, Sulaimān, Zakariyā, Yaḥyā, ʿĪsā b. Maryam und Muhammad.²⁰ Darüber hinaus heißt es, dass es noch weitere gebe, die Gott im Koran nicht erwähnt, aber berufen hat. Über die im Koran erwähnten Propheten erfährt man zudem nur relativ wenig. Die Prophetengeschichten erzählen jeweils nur Ausschnitte vom Wirken der Propheten, die darauf verweisen sollen, dass es bei allen Propheten im Wesentlichen um dasselbe geht: Es geht um die eine, den rechten Monotheismus einfordernde, mahnende und zugleich rechtleitende Botschaft: »Dient nur Gott!« (z. B. Sure 46,21) und damit um die islamische Grundbotschaft schlechthin. Uri Rubin schreibt bezüglich Sure 33,40: »Hierzu betont der Koran, dass Muhammad denselben Offenbarungsprozess erlebt habe wie alle Propheten vor ihm (4,163).«²¹

19 Dies geht aus mehreren Aussprüchen hervor, von denen einer hier angeführt werden soll. Der Prophet habe gesagt, dass von dem Prophetentum (*an-nubūwa*) nach ihm lediglich die frohen Verheißungen (*mubašširāt*) übrig blieben, welche sich in von Gott gegebenen Träumen ausdrückten. Vgl. *Muḥammad b. Ismāʿīl al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (= Die authentischen Überlieferungen des al-Buḥārī), Kapitel »Die frohen Verheißungen« (*bāb al-mubašširāt*), Nr. 6990.

20 Darüber hinaus ist unklar, ob die im Koran erwähnten Personen Ḥiḍr, Luqmān oder ʿAzīz ebenfalls Propheten waren oder es sich bei ihnen lediglich um Rechtschaffene (*ṣāliḥūn*) bzw. Gottesfreunde (*auliyāʿ*) handelt.

21 *Uri Rubin*, Artikel »Prophet/Prophetin/Prophetie« V. Islamisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 6, 1706 f. Zu überlegen wäre in diesem Zusammenhang weiter, wie die von Schmitz notierte Beobachtung, dass der Koran in diesen Prophetenreihen keine nichtbiblischen Propheten

Eine derart klare Verbindungslinie hinsichtlich der kompakten prophetischen Botschaft des Korans lässt sich jedenfalls für die biblischen Schriften und ihre jeweiligen theologischen Programme bzw. prophetischen Gestalten nicht gleichermaßen ziehen.

2. Von Mose über Jesus zu Muhammad – drei Protagonisten und ihre interreligiösen Relationen

Die interreligiöse Reflexion über die Erwählung Muhammads zum Propheten reicht weiter als nur bis zur Benennung von *Ansprüchen* auf eine jeweilige Offenbarungswahrheit. Diese Einsicht scheint im christlich-muslimischen Gespräch inzwischen angekommen. Dennoch wird an Muhammad gewissermaßen prototypisch deutlich, inwiefern im Dialog die Prophetie als Berührungspunkt und Grenze zugleich fungiert. Wenn gleich die Bedeutungsdimensionen von Prophetie in den beiden Traditionen überlappend erscheinen, so zeigen sich doch gerade in ihren jeweiligen Ausgestaltungen die (offenbarungs-)theologischen Spezifika. Die jeweiligen Implikationen seien nicht nur an Muhammad, sondern auch an Mose und Jesus noch einmal »dialogisch« in den Blick genommen.

2.1 Mose – nicht nur ein Prophet

Der Beitrag von *Eißler* verdeutlicht, dass Mose schon mit Blick auf die alttestamentlichen Texte eine Gestalt ist, der eine Fülle von Gesetzen, die Übermittlung zentraler Glaubensinhalte und eine breite Vielfalt für das Glaubensverständnis wesentlicher Erzählungen zugeordnet werden. Es handelt sich bei Mose somit auch um eine konstruierte Idealfigur, erzählerisch verdichtet als Autorität, Vorbild und Sprecher Gottes.²² Mose ist

anführt, zu bewerten ist. Kann gesagt werden, dass damit die Einheit der Botschaft in besonderer Weise reklamiert werden soll?

22 *Georg Fischer*, Das Mosebild der Hebräischen Bibel, in: *Eckart Otto* (Hg.), Mose. Ägypten und das Alte Testament, Stuttgart 2000, 84–120. Fischer deutet die Rolle Mose als Gesetzgeber: »Während die Endfassung der Tora also darin übereinstimmt, dass nahezu alle Gesetze auf Mose zurückgehen, sieht die moderne Exegese darin eine Vielzahl von einzelnen Vorschriften und Gesetzessammlungen aus unterschiedlichen Zeiten. Wir müssen uns hier mit diesem Hinweis begnügen, dass Dekalog, Bundesbuch, Bestimmungen für das Heiligtum, Privilegrecht, Opferregelungen und das so genannte Heiligtumsgesetz, die Gesetze des Deuteronomium und andere völlig verschiedene Hintergründe und völlig verschiedene Adressaten haben. Die

als der Vermittler des Sprechens Gottes zu sehen, er vermittelt den Gott Israels. Wenn Mose im Buch Deuteronomium schließlich Prophet genannt wird, ist dies wie folgt zu verstehen: »Man darf die eigenartige Bezeichnung Mose als Prophet (hierfür gibt es nur 3 Stellen!) wohl so deuten, dass er in der Sicht der Endfassung von Deuteronomium unübertroffenes Maß sowie bleibendes Ideal für Prophetie darstellt und damit über allen Propheten steht.«²³

Eine derart komplex komponierte Mose-Figur wirft viele theologische Fragen auf. Insbesondere die Rückfrage nach dem »historischen Mose« wird hierbei zu einem nahezu aussichtslosen Unterfangen.²⁴ *Eißler* nennt Mose zu Recht eine »multifunktionale Gestalt in der Bibel«. Indem er seine Analyse auf die neutestamentliche Aufnahme der Mose-tradition konzentriert und sie in ihrer Motivik als eine fundamental bedeutsame Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament ausweist, tritt ein Fragezusammenhang zutage, an dem sich wiederum für eine christlich-muslimische Relationierung von Prophetie und Offenbarungswahrheit Entscheidendes demonstrieren lässt. Denn so sehr Mose jeweils Typos, Vorbild oder Wegbereiter für Jesus bzw. Muhammad ist, so grundlegend unterscheidet sich gerade an dieser Stelle das Ineinander der jeweiligen Verhältnisbestimmungen. Das Gewicht, das Mose im Neuen Testament wesentlich als Repräsentant der Tora, als Gesetzgeber und in Verbindung mit dem Exodus besitzt, verdeutlicht, dass die Botschaft Jesu, so betont *Eißler*, nur als Auslegung und Zusammenfassung der Sinaitora angemessen verstanden werden kann. Mose und Jesus stehen hierbei somit *nicht* in einem Ablösungsverhältnis oder bilden gar Antitypen, da die Wahrheit und Gnade in Jesus Christus der Tora unmöglich entgegenstehen kann. Mit Blick auf die Botschaft des Evangeliums erfüllt sich in diesem Sinn das Verheißene in Jesus, als dass die Zusage zur erfahrbaren Gegenwart wird, der die Bedeutung des Mose nicht aufhebt, sondern gerade aus ihr heraus verstehbar wird, aus ihr selbst besteht. In

Zuschreibung nahezu aller Gesetze erweist sich hierbei als Konstruktion, verschiedene Rechtssammlungen werden hier vereint und so auch der Kritik enthoben. Mose steht für die unhinterfragbare Geltung der Gesetze, sein Name garantiert ihre Gültigkeit.«

23 Ebd., 94.

24 Vgl. *Erich Zenger*, Art. Mose/-lied/-segen/-schriften, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 23, 30–341, 320. Zenger spricht hier von der Problematik der »massive[n] Differenz zwischen dem biblischen und dem historisch-kritischen Mosebild«.

der Auferstehung Jesu erweist sich die Treue Gottes, besteht der Neue Bund, liegt die versprochene Rettung und Befreiung.

Die in Jesus Christus geschehene Zuwendung Gottes versteht sich erst im Licht der Geschichte Israels. Am Beitrag *Demiris*, der Mose als Prophet des Islams vorstellt, wird deutlich, dass innerhalb der islamischen Prophetologie insgesamt weit weniger Spannungen bestehen. Die Propheten lassen sich in Funktion wie Inhalt deutlich einheitlicher beschreiben. Dabei geht es allen Propheten letztlich darum, die Ergebenheit in den Einen Gott zu erinnern und die bereits ergangene Botschaft zu bestätigen. Mit Mose, dem in der Reihe der Propheten eine große Bedeutung zukommt, wird sowohl Exodus als auch Toragabe verbunden, allerdings, so ist im Vergleich zur Bibel anzumerken, beides eher als knappe Episode (z. B. Sure 20,77–79 zum Exodus) und nicht heilsgeschichtlich verhandelt. Eine wichtige Differenz liegt darin, dass die biblischen Erzählungen sich in die Geschichte Israels einordnen und ohne diesen Gesamtkontext nicht zu verstehen sind. Mose spiegelt innerkoranisch betrachtet vielmehr die Situation Muhammads; es geht nicht primär um die Befreiung Israels, sondern um die Annahme des Glaubens an die Rechtleitung.²⁵ So zeichnen die Geschichten Mose den Prozess der *biʿta* (der Prophetwerdung Muhammads) nach und sollen Letzteren begreifbar machen (*Işık*).²⁶ Mose gilt hier (wie Abraham) als »typologischer Vorläufer«, als Typus des Verkünders. Mose im Koran ist derjenige, der direkt mit Gott spricht (Sure 4,164). Der Bundschluss zwischen Gott und allen Menschen besteht seit jeher und gilt universal und muss daher im Koran nicht mehr explizit auf Mose zurückgeführt bzw. partikular an

25 Vgl. weiterführend *Friedmann Eibler*, Mose im Islam, in: *Christfried Böttrich/Beate Ego/ders.*, Mose in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2010, 112–181, bes. 131–133.

26 Der Prophet Muhammad übermittelt den Koran, die Botschaft, dass die Menschen sich auf den einen Gott ausrichten sollen, doch dies bedeutet mehr als das Überbringen einer Schrift: »Was hier ›Botschaft‹ genannt wurde, erlebte Muhammad als Abfolge von Auditionen und Visionen, die er nach anfänglichem Zögern als Offenbarung deutete.« (*Gudrun Krämer*, Einheit, Vielfalt und die Spannung zwischen diesen beiden. Eine Einführung in den Islam, in: *Karl Lehmann* [Hg.], Weltreligionen. Verstehen – Verständigung – Verantwortung, Frankfurt/Leipzig 2009, 137–156, 140). *Angelika Neuwirth*, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, 653, schreibt dazu: »Durch Moses Bild konnte der Verkünder wie durch ein Brennglas die psychologischen Konturen einer Prophetwerdung [...] klar wahrnehmen und so im Spiegel der Vita des Mose seine eigene Entwicklung als göttlich gelenktes Geschehen erfahren.«

Israel gebunden werden.²⁷ Seine besondere Funktion als Gesandter und Prophet besteht entsprechend darin, den Kindern Israels die göttliche Schrift zu überbringen, wengleich diese Schrift schon seit jeher, wie auch *Demiri* betont, in universaler Geltung steht. Gott offenbart sich ihm als »Herr der Welten«, wie analog auch *Işık* ausführt, die sich insbesondere der Berufung des Mose widmet. Das Spezifikum der koranischen »Aneignung« des Mose liegt in seiner Ausgestaltung als Wegbereiter Muhammads.²⁸ Inwiefern sich die im Koran im zugewiesenen Gesetze als Entsprechungen zu biblischen Geboten erweisen, wäre hier weiterführend zu untersuchen, doch auch so kann festgestellt werden, dass der Prophet Mose im Koran zweifelsohne für die Kontinuität der Kundgabe Gottes steht.

Demiri betont in diesem Zusammenhang, dass muslimische Gelehrte Dtn 18,15 »als Zeugnis für den koranischen Bericht« zitieren und den dort angekündigten Propheten mit Muhammad gleichsetzen.²⁹ Als Beleg für die Authentizität der koranischen Erzählung gelte insbesondere dessen Gleichsetzung mit Mose. *Schmitz* hatte diesbezüglich aufgezeigt, wie Sure 2,129 diesen biblischen Verweis wie eine »Kopie« des entsprechenden Mosegebets nach Dtn 18,18 – nun aber als Rede Abrahams – einfügt. Auch werde Muhammad unter die in Dtn 18 im Einzelnen genannten Kriterien gestellt, die dazu dienten, einen Propheten als echt zu erkennen und ihn vom Lügenpropheten zu unterscheiden. Stefan Wild nennt diese verweisende bzw. retrospektiv legitimierende Bezugnahme Kennzeichen »wahrer Prophetie«: »Der Prophet ist gekommen, um die früheren von Gott gesandten Propheten zu bestätigen, in der Offenbarung des Propheten Mohammed dürfen sie nicht fehlen. Denn ein Kennzeichen des wahren Propheten ist, dass er in seiner Rede auf seine Vorgänger verweist und sie bestätigt, so wie auf der anderen Seite frühere Propheten spätere voraussagen. Juden und Christen können bei rechtem

27 Vgl. ebd., 667 ff., wo von einem neuen, universalen »Bund der Transzendenz« die Rede ist (668).

28 *Bobzin* in diesem Band betont, Mose besitze für Muhammad paradigmatische Bedeutung.

29 Dass die verbreitete Deutung von Dtn 18,15–22 – analog Joh 15,26 – dem christlichen Glaubensverständnis nicht entspricht, ist vielfach betont worden, so auch *Bobzin* in diesem Band. Vgl. z. B. die ausführliche Diskussion der Beiträge im Band von *Timo Güzelmansur* (Hg.), *Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung*, Regensburg 2012.

Lesen ihrer Schriften erkennen, dass die prophetische Botschaft des Moses und die des Propheten Jesus auf Mohammed verweisen.«³⁰

Deutlich geworden ist, dass die biblische und koranische Tradition in Mose in vielerlei Hinsicht eine identitätsstiftende Leitfigur sehen, insbesondere was seine Autorität als Gesetzesmittler angeht. Gleichwohl gehen die inhaltlichen Interpretationen nicht nur ob der Vielfalt der gewichtigen Motive der Mose-Erzählungen auseinander, sondern vielmehr dadurch, dass Mose *einerseits* parallel zu Muhammad gestaltet wird, sich *andererseits* Jesus Christus als neuer Bundesmittler in die Mosegeschichte einschreibt.

2.2 »Das ist der Prophet Jesus von Nazaret in Galiläa« (Mt 21,11): zum Streitpunkt Christologie

Der christliche Glaube geht davon aus, dass das durch die Propheten des Ersten Testaments zugesagte Heil Gottes in Jesus Christus geschieht. Er ist der erwartete Messias (hebr. *māšīah*; griech. *christos*), der rettet und richtet. Mit ihm bricht die Endzeit an, deren eschatologische Vollendung noch aussteht. In Jesus Christus hat sich – so das christliche Verständnis – Gott endgültig geoffenbart. Die Zuwendung Gottes zu den Menschen ereignet sich in Leben, Tod und Auferstehung Jesu.

Entsprechend wird im Gespräch mit dem Islam von christlicher Seite immer wieder entschieden die Einzigartigkeit des Christusgeschehens in Abgrenzung und im Gegenüber zur »bloßen« Prophetie betont. *Schmitz* unterstreicht entsprechend, dass Jesus Christus und Muhammad nur bedingt in dieselbe Kategorie des Propheten einzuordnen seien. Er begründet dies damit, dass Jesus nicht nur als Verkünder der Botschaft auftritt, sondern als Sohn Gottes selbst diese Botschaft darstelle und damit ein einmaliges Phänomen sei. Durch Christus werde das Verhältnis der Menschen zu Gott neu, der Messias-Titel erhalte eine spezifisch christliche Gestalt. Hingegen widerspräche das koranische Verständnis von Jesus als Prophet, so *Schmitz* weiter, dem Glauben an Jesus, den Christus, da es ja gerade einschliesse, dass er *nicht* der Christus und *nicht* der Sohn Gottes sei. Folglich könne Jesus, so *Schmitz*, kein Prophet sein, auch wenn er diesem Phänotypus zu entsprechen scheine. Jesus Christus einen Prophet zu nennen, gehe »am Eigentlichen« vorbei. *Scheliha* hatte entsprechend als die *zentrale* Differenz zwischen Christentum und Islam formuliert,

30 *Stefan Wild*, Mensch, Gott und Prophet im Koran. Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne, Münster 2001, 12.

dass man im Christentum zwar vom prophetischen Wirken Jesu spreche, seine eigentliche Bedeutung jedoch in seinem universalen Heilswerk als Retter, Erlöser und Versöhner bestehe. Hingegen gelte Muhammad den Muslimen dezidiert »nur« als Prophet bzw. das »Siegel der Propheten« (Sure 33,40).

So richtig diese Aussagen sind, so sei doch an dieser Stelle auf mögliche andere Akzentsetzungen verwiesen. Denn im Neuen Testament findet sich zur Bezeichnung »Jesus« schließlich auch der Titel »Prophet«: Diese Bezeichnung Jesu als *Prophet* ist für die christliche Tradition nicht bestimmend geworden ist, sondern vor allem andere christologische Hoheitstitel (wie neben dem o. g. Titel »Messias« auch »Herr« [*kyrios*] oder »Sohn Gottes«, »Menschensohn«, »Sohn Davids«, »König« u. a. m.). »Obwohl dies ein problematisches Thema ist, scheinen einige vermutlich authentische Passagen nahezu legen, dass Jesus sich selbst als Prophet verstand (Mk 6,4 par.; Lk 13,31–33). Aus der späteren Perspektive wurde er in die eschatologische Kategorie »des P. wie Moses« (Apg 3,22 f.; 7,37) eingeordnet.«³¹ Die Bezeichnung Jesu als Prophet entsprach vermutlich seinem Selbstverständnis bei der Verkündigung des Reiches Gottes, seinem Ruf zur Umkehr und seiner Mahnung.³² Sie wird in aller Regel in andere christologische Verstehensweisen Jesu einbezogen, die die entscheidende Differenz der Heilswirksamkeit Jesu, die ihm zukommende Erlösung stärker verdeutlichen. »Im Unterschied zum Täufer stellt Jesus die frohmachende Botschaft (urkirchlich *euangelion* genannt) von Gottes gnadenvoll-rettender Zuwendung zu seinem Volk in den Vordergrund und betont erst von daher die notwendige Umkehr als sich-Einlassen auf die positive Zusage von Gottes rettendem Kommen. [...] Markus schildert hier [i. e. Mk1,14 f.] Jesu Auftreten nach Art eines beauftragten Boten unter deutlicher Bezugnahme auf den »Freudenboten« von Jes 52,7.«³³ *Scheliha* hatte in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen dem prophetischen und dem priesterlichen Amt Jesu stark gemacht. Während das *prophetische Amt* während Jesu irdischen Lebens dominiere, trete das *priesterliche Amt* erst mit der Pas-

31 *David E. Aune*, Art. Prophet/Prophetin/Prophetic, IV. Christentum, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 6, 1703. Vgl. zum Themenfeld immer noch: *Franz Schnider*, Jesus der Prophet, Freiburg 1973; *Gottfried Nebe*, Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas, Stuttgart 1989.

32 Besonders deutlich wird dies z. B. in den Wehe-Rufen der Feldrede in Lk 6,24–26.

33 *Klaus Koenen/Roman Kühschelm*, Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, Würzburg 1999, 63.

sion in den Vordergrund. Gewiss sind diese Dimensionen zu trennen und fallen gleichsam ins Gewicht. Angemerkt sei aber, dass die Tatsache, dass die neutestamentlichen Schriften Jesus immerhin *auch* als Propheten verstehen, in einer klassisch-christologischen Argumentation, die immer schon »von oben« einsetzt, kaum in den Blick kommen kann. Im christlich-muslimischen Gespräch bleibt es daher ein Desiderat, diese Prophetentitulatur (im Zusammenklang mit dem Messiasstitel) umfassender wahrzunehmen. Denn dass vor allem im Gespräch mit Muslimen der neutestamentliche Prophetentitel Jesu reflexartig minimiert wird, ist augenfällig. Es besteht hier die Gefahr, den Christus des Glaubens geradezu gegen den irdischen Jesus zu lesen. Zumindest übersieht die überkommene Apologie möglicherweise aus zu großer Sorge um eine unzulässige Reduzierung Christi diese biblische Dimension und verkürzt zugleich den entsprechend in Überbietung verwendeten Christus-Titel um eine wichtige Grunddimension.

Aus der christologischen Argumentation resultiert die Ablehnung des Prophetentitels für Muhammad, wie sie sich ebenfalls in den Beiträgen von *Scheliha* und *Schmitz* benannt findet, die hierfür plausible dogmatische Gründe benennen. Eben diese Gründe werden in allen christlichen Apologien seit Johannes von Damaskus zu Recht immer wieder mit Eifer vorgetragen: Die koranische Bestreitung der Inkarnation und Gotte Sohnschaft, die Ablehnung des Kreuzestodes und der Trinität steht einer Anerkennung der Prophetie Muhammads durch Christen deutlich entgegen. Muhammad wie der Koran, so Schmitz, stehe daher außerhalb der Offenbarungsautorität des Christentums. Zweifelsohne ist die Botschaft des Korans nicht identisch mit den genannten christlichen Glaubensaussagen. Ob eine derartige dogmatische Geschlossenheit – bei aller Notwendigkeit des Streitens über bleibende Differenzen – daher zwingend ist, ist dennoch in Frage zu stellen. Denn zu sehr verstellt die Verteidigung des eigenen Glaubensgutes hier das Selbstverständnis der Nachbarreligion und verleitet dazu, die koranische Jesuslogik gar nicht erst in den Blick zu nehmen, die doch immerhin eine äußerst hohe Würdigung Jesu bedeutet. Das Gespräch über die Prophetie vom Isa des Korans zu beginnen, eröffnet möglicherweise neue Dimensionen wechselseitigen Verstehens. Auch die Anregung *Schelihas*, statt der bestehenden Differenzen das neutestamentlich benannte Ziel des prophetischen Wirkens (Erbauung, Ermahnung, Tröstung gemäß 1Kor 14,3) stärker zu fokussieren, kann hier gewiss aus tradierten Engführungen befreien.

Auch wenn von vornherein feststehen mag, dass die Anerkennung Muhammads als Prophet christlicherseits nicht erfolgen kann, kann Mu-

hammad ein *Ort der Begegnung* von Christen und Muslimen sein.³⁴ Denn eine kritische Würdigung des islamischen Propheten kann nur dann gelingen, wenn *vor* der Darlegung der theologischen Eigensicht und *vor* jedem Vergleich die muslimische Eigensicht nachvollzogen und nicht nur nach Gemeinsamem bemessen wird.³⁵ So gilt es zunächst, Muhammads Sendung und seinen Auftrag in seinem Anspruch, in seiner Originalität verstehen zu wollen und sein Glaubenszeugnis als Verweis auf den *einen* Gott zu deuten.³⁶

2.3 Muhammad

Die für christliche Gläubige größte Herausforderung im Anspruch Muhammads auf Prophetie liegt wohl nicht nur im Aufbrechen des Gedankens der Abgeschlossenheit der Prophetie aus christlicher Sicht, sondern auch darin, dass Muhammad behauptet, weiterzuführen und zu beenden, was die biblischen Propheten vor ihm anfangen. Dadurch wird zum einen Jesus lediglich als Prophet betrachtet, und zum anderen läuft die Interpretation biblischer Erzählungen aus muslimischer Sicht nun nicht mehr auf Jesus, sondern auf Muhammad zu. Mit der Berufung Muhammads zum Propheten fand zudem ein Perspektivenwechsel statt, der den Fokus nicht mehr auf die Geschichte Israels legt, sondern zum einen das Volk der Araber involviert, und zum anderen wurde – aus islamischer Sicht – die Botschaft ins Universale geweitet. Muhammads Botschaft soll für alle Menschen Gültigkeit haben, die diese vernehmen würden (*Demiri*).

34 Christian Troll lehnt dies dezidiert ab (vgl. *Christian Troll*, Muhammad – ein Prophet auch für Christen?, in: *Stimmen der Zeit* 225 [2007], 291–303). Wenngleich Troll gewiss darin zustimmen ist, dass das Bekenntnis zu Christus und eine Ablehnung desselben, wie sie eine Zuerkennung des Prophetentitels bedeuten würde, einander ausschließen, so wäre doch genau an dieser Stelle, an der sich die Geister scheiden, das Gespräch immer wieder zu beginnen.

35 Vgl. *Hans Zirker*, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt 1999, 187.

36 Vgl. ausführlich *Anja Middelbeck-Varwick*, »Muhammad gebührt das Lob aller Menschen [...]« – Bewertungen des islamischen Propheten in katholisch-theologischer Perspektive, in: *Ayşe Başol/Ömer Özsoy* (Hg.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam heute – Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge*, Freiburg 2012 (i. E.). Die im Titel anklingende christliche Antwort auf die Frage nach Muhammad verweist auf die weisen, würdigen Worte von Timotheus I., die zugleich die Verwandtschaft biblischer Prophetie andeutet: »Mohammed gebührt das Lob aller Menschen, und dies wegen seines Verhaltens auf dem Wege der Propheten und dafür, dass er einer ist, der Gott liebt.«

Muslimische Geistliche machen für die Prophetie Muhammads mehrere Charakteristika fest, welche sie ebenfalls auf andere Propheten übertragbar halten.³⁷ Zunächst betonen Gelehrte, dass der Prophet Muhammad ein aufrichtiges Leben geführt habe. Er war schon früh in seiner Umgebung für ein lauterer Leben bekannt gewesen. Insbesondere die Vertrauenswürdigkeit (*amāna*), Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) und ein aufgeweckter Geist (*faṭāna*) sind Eigenschaften, mit denen der Prophet Muhammad und auch alle anderen beschrieben wurden.³⁸ Dabei wird jedoch stets die menschliche Natur Muhammads betont. Sein Handeln soll menschlich und göttlich inspiriert zugleich sein und dadurch dem Gläubigen als greifbar erscheinen.

Zu diskutieren ist in Anbetracht der menschlichen Natur des Propheten seine Stellung innerhalb des Islams und in Bezug zum Koran. Er ist zwar das bedeutendste Wunder³⁹, das dem Propheten Muhammad als Bekräftigung seiner Prophetie mitgegeben wurde, es wurde allerdings diskutiert, in welchem Verhältnis das prophetische Handeln zu ihm steht. Die im Koran erwähnten Regelungen stellen nur ein Bruchteil dessen dar, was Muhammad seiner Gemeinde an Gottesdiensten und Handlungsanweisungen vorgegeben hat. Die außergewöhnliche Stellung des Korans leitet sich vielmehr aus seinem Charakter als Wort Gottes ab. Die Worte, welche verschriftlicht wurden, sind mehr als nur göttlich inspiriert. Gott selbst wählte sie aus und sie entsprangen der ewigen göttlichen Eigenschaft der Rede.⁴⁰ In Abgrenzung zum Koran sind die Worte und Handlungen des Propheten »lediglich« göttlich inspiriert. Sie sind wie der Prophet selbst menschlich. Jedoch resultiert daraus nicht, dass diese

37 Wenn nicht auf die Beiträge des Bandes verwiesen wird, orientiert sich die folgende Darstellung an dem Lehrgedicht »Ġauhara at-tauḥīd« (Perle des Monotheismus), welches in der aš'itischen Glaubenslehre verfasst wurde und von muslimischen Gelehrten weite Akzeptanz erfuhr. Es wurde von Burhān ad-Dīn Ibrāhīm b. Ḥasan al-Laqqānī (gest. 1632) verfasst und liegt heute in zahlreichen Erläuterungen vor, von denen an dieser Stelle die des Sohnes des Verfassers, 'Abd as-Salām b. Ibrāhīm b. Ibrāhīm al-Laqqānī (gest. 1668) und die des ehemaligen Direktors der Azhar al-Bāġūrī (gest. 1860) hervorgehoben werden soll.

38 Vgl. dazu *al-Bāġūrī*, Fath, (Anm. 15), 282–286.

39 Vgl. weiterführend *Matthias Radscheit*, »Iġāz al-Qur'ān« im Koran?, in: *Stefan Wild* (Hg.), *The Qur'ān as Text*, Leiden u. a. 1996, 113–123.

40 Vgl. dazu ausführlich *Mohammad Gharaibeh*, Das muslimische Schrift- und Offenbarungsverständnis, in: *Christof Breitsameter* (Hg.), *Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis* (Theologie in Kontakt) (i. E.).

dem Koran untergeordnet sind. Zum einen sind die koranischen Vorgaben zahlenmäßig gering und meist allgemein gehalten, so dass auf die prophetische Tradition zurückgegriffen werden muss. Zum anderen finden sich auch zahlreiche Beispiele, in denen prophetische Regelungen die koranischen aufheben.⁴¹ Der von einigen Wissenschaftlern getätigten Einschätzung, die Achtsamkeit auf das Vorbild des Propheten bleibe jedoch stets entschieden der Achtsamkeit auf den Koran nachgeordnet, der im Mittelpunkt des islamischen Glaubens stehe⁴², kann aus islamtheologischer Sicht nur eingeschränkt zugestimmt werden. Die Rolle des Propheten beschränkt sich in vielen Fällen eben nicht nur auf eine Vorbildfunktion, sondern ist vielmehr als entscheidende Instanz für religiöse Normen zu sehen. In diesem Sinn ist Sure 4,59 zu verstehen: »O ihr Gläubigen! Gehorcht Gott und gehorcht dem Propheten [...]«

Das Motiv des Aufrufens und die Forderung zum Gehorsam zieht sich durch den gesamten Koran. Wie *Vísse* unter Berufung auf Angelika Neuwirth betont, kann der Koran sogar als eine »programmatisch« prophetische Rede betrachtet werden. Im Unterschied zur Bibel sei der Koran in umfassenderem Sinn als prophetische Rede zu sehen, da er demselben appellatorischen Druck unterliegt, der prophetische Rede kennzeichnet. »[Er] ist durchgängig ›Anrede‹ an Hörer und bedient sich daher auch besonderer stilistischer Strategien.«⁴³

Auch wenn diese These hier nicht im Einzelnen entfaltet werden kann, so verdeutlicht sie doch, wie grundlegend das Prophetische die muslimische Glaubensidentität bestimmt. Die im Koran immer wieder-

41 Dies gilt auch in umgekehrter Folge, wenn koranische Regelungen die prophetischen aufheben. Aufschluss über die gültige Regelung gibt hier aber wieder die Praxis des Propheten und der Gemeinschaft (*umma*). Vgl. ausführlich zur Rolle der prophetischen Sunna in der islamischen Theologie und zum Prozess des Abwiegens von koranischer und prophetischer Regelungen aus klassischer Sicht *‘Alā’ ad-Dīn ‘Abd al-‘Azīz b. Aḥmad al-Buḥārī, Kašf al-asrār ‘an uṣūl faḥr al-islām al-bazdawī* (= Die Enthüllung des Verborgenen des Werks zu den Grundlagen der Religion des Faḥr al-Islām al-Bazdawī), Beirut³ 1997, Bd. 3, 297–422.

42 Vgl. *Krämer*, Einheit (s. Anm. 26), 149. Sie unterstreicht: »Hochachtung vor dem Propheten ist das eine, ein regelrechter Prophetenkult etwas anderes. [...] Gott, so berichtet der Koran, hat Muhammad als seinen Gesandten erwähnt und vor den Menschen ausgezeichnet [...] – aber Muhammad ist ein Mensch wie alle anderen.«

43 Vgl. ausführlich zu ihrer Argumentation *Neuwirth*, Der Koran als Text der Spätantike (s. Anm. 26), 596 f.

kehrende Aufforderung »Sprich!«⁴⁴ markiert zweifelsohne die prophetische Sprache Muhammads. Die innerkoranischen Gesprächsrichtungen zwischen Gott, Prophet und den Hörenden sind als prophetische Kommunikationsmuster und in Abgrenzung von biblischen Botenspruchformeln und dem Status der Bibel als Wort Gottes von der Konferenz wenig bedacht worden. Hier wären die Ergebnisse der Konferenz weiterzuführen unter der Fragestellung, in welcher Hinsicht die »Boten Gottes« Gottes »Sprachrohre« sind und sich im Gesamt des jeweiligen Offenbarungsgeschehens platzieren lassen.⁴⁵

3. Die Frage der Abgeschlossenheit der Prophetie

Nach muslimischer Vorstellung ist Muhammad der letzte von Gott gesandte Prophet. Die Formel aus Sure 33,40, auf die sich muslimische Gelehrte dabei stützen lautet: »[...] *wa-ḥātām an-nabīyīn*« ([...] und das Siegel der Propheten). Den diesbezüglichen Ausführungen von *Schmitz*, *Bobzin*, *Lang* und *Hamdan* kann hinzugefügt werden, dass muslimische Gelehrte aus folgendem Grund zur Annahme gelangten, dass Muhammad der letzte Prophet sei: Der in diesem Vers benutzte Begriff ist der Plural des arabischen *nabī*, das mit Verkünder zu übersetzen ist. Dies lässt zunächst vermuten, dass der Koran lediglich Verkünder nach Muhammad ausschließt, aber Gesandte eventuell nach ihm folgen könnten. Jedoch wird vor dem Hintergrund, dass jeder Gesandte auch ein Verkünder ist, geschlossen, dass mit der Negation eines weiteren Verkünders auch im selben Moment ein weiterer Gesandter abgelehnt wird. Um einer redundanten Ausdrucksweise vorzubeugen, sei im Koran lediglich der Begriff *nabī* negiert bzw. Muhammad als Siegel der *nabīyīn* (Verkünder) bezeichnet.⁴⁶

Für den Anspruch von Mirza Ghulam Ahmad (vgl. *Lang*) kann dies nur bedeuten, dass er weder Verkünder noch Gesandter nach Muhammad sein kann. Denn seine Behauptung, nicht nur ein Verkünder nach Muhammad zu sein, sondern auch selbst Offenbarungen erhalten zu haben, würde letztlich den Koran und den Propheten Lüge strafen, wodurch sich

44 Vgl. *Wild*, Mensch (Anm. 28), 11. Wild verweist darauf, dass sich diese Formel mehr als 300-mal im Koran findet.

45 Vgl. ebd.

46 Vgl. dazu exemplarisch *ʿAbd Allāh b. Aḥmad an-Nasafī*, *Madārik at-tanzīl wa-ḥaqāʾiq at-taʾwīl* (= Die Offenbarung und ihre Deutung), Beirut 1996, Bd. 3, 445.

Ahmad selbst des Fundaments beraubt, auf das er sich stützt. Ebenfalls wirkt sein Anspruch, die Rückkehr des Messias (d. h. Jesu bzw. ʿĪsā) und die vor ihm erwartete endzeitliche Figur des Mahdī zu sein, nicht nur vor dem Hintergrund des ausbleibenden Endes der Welt fragwürdig. Die beiden Personen werden in der islamischen Gelehrsamkeit mit Bezugnahme auf verschiedene prophetische Traditionen als zwei unterschiedliche Personen identifiziert.⁴⁷

Abgesehen von dem illegitimen Anspruch, Prophet zu sein, muss die Ablehnung nachfolgender Propheten nicht bedeuten, dass es nach Muhammad prophetisches Handeln nicht mehr geben wird. Der Ausschluss bezieht sich auf Personen, die die Charakteristika von Propheten im koranischen Sinne (wie oben aufgeführt) tragen. *Nach* Muhammad wird es keinen Menschen geben, der von sich behaupten kann, von Gott gesandt worden zu sein, eine neue Offenbarung zu bringen oder Wunder zu vollbringen. Auch die Offenbarungswege sind mit dem Tod Muhammads eingestellt. Gott wird nicht mehr direkt mit den Menschen sprechen oder einen Engel mit einer Offenbarung senden und damit einen weiteren »Berufsprpheten« berufen. Gott hat sich aber nicht ausschließlich Propheten und Gesandten mitgeteilt. Im Koran werden Personen genannt, denen Gott rechtes Handeln eingibt und ihnen göttliches Wissen zukommen lässt. Zu diesen Personen gehören beispielsweise Ḥiḍr⁴⁸, Luqmān⁴⁹ oder auch Maryam⁵⁰. Darüber hinaus darf aus dem prophetischen Ausspruch, dass lediglich die wahren Träume vom Prophetentum übrig bleiben, geschlossen werden, dass sich Gott vor allem frommen Menschen (*ṣāliḥūn*) und sogenannten Freunden Gottes (*auliyāʾ*)⁵¹ aus der muslimischen Gemeinde mitteilt. Diese Mitteilungen müssen allerdings den im Koran offenbarten Botschaften entsprechen und dürfen diesen nicht widersprechen. Andernfalls handelt es sich bei den Träumen und Einge-

47 Vgl. zu einer neueren Darstellung der endzeitlichen Ereignisse wie die Rückkehr Jesu und das Erscheinen des Mahdīs *Yūsuf b. ʿAbd Allāh b. Yūsuf al-Wābil*, *Aṣrāt as-sāʿa* (= Vorzeichen der letzten Stunde), Riad 2002, 249–273 und 337–364.

48 Vgl. dazu Sure 18,60–82.

49 Vgl. z. B. Sure 19,17–21.

50 Vgl. dazu Sure 31,12–19. Ob auch sie als Propheten betrachtet werden können, ist vor allem deswegen strittig, weil von ihnen nicht bekannt ist, ob ihnen ebenfalls die Verkündung dessen aufgetragen wurde, was Gott ihnen offenbarte.

51 In der Literatur auch oft als Heilige übersetzt.

bungen nicht um göttliches Wissen und wahre Träume, sondern nur um Einbildungen etc.

Neben den Frommen gibt es einen Personenkreis, den der Prophet Muhammad explizit erwähnte und die von Zeit zu Zeit für die Religion eintreten und den islamischen Glauben »erneuern«. In einem Ausspruch heißt es, dass alle 100 Jahre ein Erneuerer (*muğaddid*) kommen wird, der dem Islam seine alte Dynamik verleiht und die Muslime auf den rechten Weg zurückbringen soll.⁵² Da der Prophet keine konkreten Namen oder Hinweise auf die Personen gab, ist auch hier schwer festzustellen, wer in der Geschichte als Muğaddid gezählt werden kann. Teilweise ziehen vom Mainstream abweichende Strömungen einen Teil ihrer Legitimation aus der Behauptung, der Gründer der Bewegung sei ein solcher »Erneuerer« gewesen. So auch die Wahnabiya, die solches von ihrem Gründer Muḥammad b. ʿAbd al-Wahnāb behauptet. Bei dem Anspruch, ein Erneuerer zu sein, gilt aber wie auch schon bei den Träumen und Eingebungen, welche die Frommen und Gottesfreunde erhalten können, dass die Erneuerer zur Botschaft Muhammads aufrufen, nichts Neues bringen und nicht den Anspruch erheben, ein Prophet zu sein.

Im christlich-muslimischen Gespräch bleibt die Frage der Abgeschlossenheit der Prophetie eine der *quaestiones disputatae*.⁵³ Bobzin verweist darauf, dass die Rede vom »Siegel der Propheten« nicht in erster Linie zur Reklamation der Letztgültigkeit, sondern vielmehr auch im Sinne der Bestätigung des Vorausgegangenen gelesen werden sollte. So geht es beim Verstehen islamischer Prophetie kaum primär um die Wahrheitsfrage, vielmehr kommt in ihr ein Grundcharakteristikum muslimischen Gläubigseins zum Ausdruck. Insofern ist die Prophetie – nicht zuletzt in ihrer Gebundenheit an die koranische Rede Gottes – in anderen Weisen zentral, gar »notwendig« für das gläubige Selbstverständnis, als sie es im Christentum ist.

52 Der Wortlaut des Hadith ist bei Abū Dāwūd überliefert und lautet: »Gott entsendet zu dieser Gemeinschaft alle 100 Jahre jemanden, der die Religion wieder erneuert.« Vgl. *Abū Dāwūd as-Siğistānī*, Sunan abī dāwūd (= Die Hadith-Sammlung des Abū Dāwūd), Nr. 4291.

53 Carsten Colpe sieht in ihr gar den Grund für die »abendländische Angst vor dem Islam darin, daß der Islam die vertraute Heilsgeschichte sprengt. [...] Man mußte sich klar werden, ob einer, der nach Christus gekommen war, wenigstens als Prophet noch ein wahrer sein könne, wenn er auch als Erlöser nicht mehr in Frage kam.« (*Carsten Colpe*, Problem Islam, Frankfurt 1989, 17).

Für die christliche Perspektive wird die Abgeschlossenheit der Offenbarung an das endgültige Heilsgeschehen in Jesus Christus gebunden, von dem her und auf den hin Prophetie gedeutet wird. Im Ereignis dieser *Selbstmitteilung* Gottes ist die Offenbarung auch inhaltlich abgeschlossen.⁵⁴ Gotthold Hasenhüttl formuliert: »Nochmal, alle Offenbarungen, die nach Christus geschehen (eventuell Mohammed), können inhaltlich nur als Ereignis auf das abgeschlossene Offenbarungsgeschehen hinweisen.«⁵⁵ Wenngleich die christliche Perspektive über die Abgeschlossenheit der Offenbarung »streng« entscheidet, so impliziert das Christusergebnis doch gerade das Fortbestehen von Prophetie, das gleichwohl nur in Übereinstimmung mit dem in Jesus Christus offenbar Gewordenen prophetisch genannt wird und in Rückbindung an seine Botschaft Auftrag der Glaubensgemeinschaft ist. Hiervon wird abschließend zu sprechen sein.

4. Prophetisches Handeln heute?

Immer wieder war die Bedeutung der Kontexte für das Verstehen von Prophetie betont worden: Dies gilt insbesondere, wenn die Frage nach Ort, Zeit und Möglichkeit von Prophetie in der multiplen Moderne gestellt wird. Christen und Muslime sehen sich vor dieselben Voraussetzungen gestellt, wenn es gilt, aus der Glaubenshaltung heraus für eine gerechte Gesellschaft einzutreten. So lässt sich die hierzu notwendige Kursbestimmung vielleicht gut mit dem Terminus der Prophetie verbinden, wenngleich, wie zu sehen war, dieser innerhalb der beiden Traditionen unterschiedlich verankert ist. So gewinnt die Gnade der Geistsendung, das prophetische Wächteramt der Kirche, seine Ausrichtung in der Nachfolge Jesu. Eine heutige politische Positionierung bedarf entsprechend einer steten biblischen Vergewisserung.⁵⁶

Auch ohne das *munus propheticus* oder die »Gabe der Prophetie« in derselben Weise zu kennen, ist das Vorbild des Propheten in der islamischen Tradition ein entscheidender Orientierungspunkt: »When the term

54 Vgl. hierzu ausführlich *Anja Middelbeck-Varwick*, Der eine Gott, »[...] der zu den Menschen gesprochen hat« (NA 3). Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen?, in: Theologische Quartalschrift 191 (2011), 148–167.

55 *Gotthold Hasenhüttl*, Glaube ohne Mythos, Bd. 1: Offenbarung, Jesus Christus, Gott, Mainz 2001, 137.

56 Wie sie zum Beispiel an Jes 58,7 f. erfolgen kann, wie *Tietz* gezeigt hat.

»Muhammadan character« [...] is used in various Islamic languages, it always implies this sense of kindness and joy, combined with the simplicity, nobility and truthfulness already mentioned. [...] He transformed the world and carried out the most remarkable tasks under unbelievable hardships but always with the kindness and generosity which characterizes the friends of God. In him the highest perfections were assembled.«⁵⁷ Gleichwohl stellt die eigentliche Maßgabe und Richtschnur die durch den Propheten überbrachte Rechtleitung dar, die das, was gut und heilschaffend ist, als unmittelbar zu befolgende Forderung enthält. Auch das, was die Sunna als gemeinschaftsfördernd bestimmt, ist ebenfalls auf die heutige Gesellschaftsordnung anzuwenden. Außer Frage steht, dass für Muslime die Möglichkeit eines ähnlichen Redens besteht, sich wie der Prophet Amos einzumischen und gesellschaftliche Mißstände anzuprangern, an der Gestaltung einer gerechten Gemeinschaft für alle aktiv mitzuwirken.

Aus muslimischer Sicht kann es vor dem Hintergrund der Abgeschlossenheit der Prophetie keine Propheten mehr geben. Auf der anderen Seite ist aus muslimischer Sicht ebenfalls klar, dass prophetisches Handeln – verstanden als Handeln in prophetischer Sache – fester Bestandteil des islamischen Glaubens ist. Die dringenden Bedingungen für die Authentizität solcher prophetischen Handlungen für den Erneuerer (*muğaddid*), den Frommen (*ṣāliḥūn*) oder Gottesfreund (*auliyāʾ*) ist die Konformität mit den Lehren des jeweiligen Propheten. Im Falle des Islams müssen die Lehren bzw. Handlungen solcher Personen mit den Lehren Muhammads übereinstimmen. Daraus ergibt sich allerdings ein nicht zu vernachlässigendes Problem: Nicht jede Situation wurde im Koran aufgegriffen, und nicht zu allem hat der Prophet Muhammad Lösungen angeboten. Noch dringender stellt sich das Problem in Fällen, in denen es aus heutiger Sicht »gerechter« erscheint, entgegen einigen Lehren Muhammads zu handeln, oder wenn gar einige Lehren des Islams selbst als »ungerecht« oder »nicht zeitgemäß« verstanden werden. Kann in diesen Fällen religiös motivierter Aktivismus dann noch als prophetisches Handeln bezeichnet werden?

So schwer die Frage zu beantworten ist, umso deutlicher zeigt sie, dass vor dem Horizont der Komplexität des gesellschaftlichen Lebens »theologische Theorie« nicht immer leicht anzuwenden ist. Dabei ist bereits schon viel geholfen, wenn die prophetischen Sendungen auf ihre Grundzüge heruntergebrochen werden, wie es *Bodenstein* und *Werbick*

57 *Seyyed Hossein Nasr*, *Muhammad. Man of God*, Chicago 1995, 78.

getan haben. Nach ihnen ist es eine der wichtigsten Aufgaben eines Propheten, gegen herrschende kultische bzw. soziale Missstände zu protestieren.⁵⁸ Zwar ist die Berufung Bodensteins auf das Naturrecht und dessen überzeitliche Gültigkeit nicht zuletzt auch durch die im Zuge des Postkolonialismus aufkommende Idee der Rechts- und Kulturpluralität fragwürdig, jedoch findet überall da, wo Menschen sich gegen Ungerechtigkeit, Unterdrückung und soziale sowie wirtschaftliche Missstände auflehnen, ein Prozess prophetischen Handelns statt. Ob Bodensteins anregender Vergleich der Botschaft und des Handelns Muhammads mit Camus' Vorstellung von Revolte passend gewählt ist, wird zu erörtern sein. Zunächst scheinen die beiden Ansätze bereits in ihren Voraussetzungen nicht kompatibel zu sein. Denn Muhammad ruft zur von Gott gewählten Ordnung auf und erinnert den Menschen an seinen Bund mit Gott. Dies ist keine Revolte gegen das Absurde. Auch wenn Muhammad dabei gegen Unterdrückung vorgeht, so ist sein Handeln primär die Befolgung eines göttlichen Auftrags, der eine Beseitigung von Unrecht vorsieht. Ob nun weitergedacht Handeln gegen alle Formen der Ungerechtigkeit im Allgemeinen aus islamischer Sicht als prophetisches Handeln oder daraus abgeleitet als Befreiungstheologie bezeichnet werden können, hängt zu einem großen Teil an der immer noch nicht überwundenen und geklärten Frage, ob die Lehren Muhammads in der von ihm praktizierten Form übernommen werden müssen oder sie lediglich in ihrem Grundcharakter »weiterentwickelt« werden können. Abhängig davon, wie die Frage beantwortet wird, kann entweder von prophetischem oder aber von im prophetischen Sinne lobenswertem Handeln heute noch gesprochen werden. An der positiven Beurteilung des Aufbegehrens gegen soziale Ungerechtigkeit kann hingegen kein Zweifel bestehen. Wengleich das prophetische Phänomen in beiden Religionen in sehr unterschiedlicher Weise zum Tragen kommt, so stellt es auf der Handlungsebene doch eine Brücke dar, die die guten Taten, die gute Zukunft als Grundbewegung des gläubigen Ausgerichtetseins markiert. Hier sollte jedoch nicht der Fehler gemacht werden, das Vorbild des Propheten auf derselben Ebene wie die »prophetische Gabe« anzusiedeln. Zu prüfen wäre, inwiefern es eher als individuelles *role-model* denn als gemeinschaftsbildend bedeutsam ist.

Darüber hinaus deutet sich mit Lk 6,31: »Was ihr wollt, dass euch die Leute tun, das tut ihnen auch« an, dass die Optionen gemeinsamen

58 Der von *Werbick* in diesem Band vertretenen Position kann muslimischerseits voll zugestimmt werden.

Handeln von Christen und Muslimen sich nicht allein mit dem »kategorischen Imperativ« zu ihrer Begründung begnügen müssen. Die gläubige Verbundenheit im Bekenntnis des einen Gottes, der auf vielfältige Weise zu den Menschen gesprochen hat, lässt hier mehr zum Tragen kommen. Das Beispiel der Prophetie verdeutlicht, dass es nicht nur vernunftgeleitete Argumentationen sind, die für das gemeinsame Handeln von Christen und Muslimen Gewicht besitzen. Kraft geschöpft werden kann vielmehr aus der Fülle der gemeinsamen religiösen Bilder und aus dem Vertrauen auf die größere Gerechtigkeit Gottes, die den Widerspruch gegen Missstände fordert, um so einzutreten für Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit – sowie um gemeinsam Barmherzigkeit, Nächstenliebe und Fürsorge zu verwirklichen.