

Mohammed – ein Prophet auch für Christen?

Theologie des Zusammenlebens
Christliche und muslimische Beiträge

Herausgegeben von
Mahmoud Abdallah und Bernd Jochen Hilberath

Band 3
Mohammed – ein Prophet auch für Christen?

Elisabeth Migge

Mohammed – ein Prophet auch für Christen?

Eine kritische Auseinandersetzung mit neueren
christlich-theologischen Positionen
Aus christlich-theologischer Perspektive

Mit Geleitworten von Mahmoud Abdallah
und Bernd Jochen Hilberath

Matthias Grünewald Verlag

VERLAGSGRUPPE PATMOS

PATMOS
ESCHBACH
GRUNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN
VER SACRUM

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben

Diese Publikation wurde gedruckt mit Unterstützung der Laubach-Stiftung, Mainz.



Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dissertation, Universität Tübingen 2021

Alle Rechte vorbehalten

© 2022 Matthias Grünewald Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern

www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Druck: CPI books GmbH, Leck

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3287-7

Inhalt

Geleitwort von Bernd Jochen Hilberath	11
Geleitwort von Mahmoud Abdallah	13
Vorwort	28
Hinweise	31
Einführung	33

A Zu Mohammed

I	Bedeutung Mohammeds für Muslime	43
1	Die Person Mohammed	48
2	Mohammed im Koran	50
2.1	Mohammed als Gesandter (rasūl) und Prophet (nabī)	53
2.2	Mohammed als ‚Siegel der Propheten‘	58
3	Mohammed in der Sīra von Ibn Ishāq	61
4	Was es zu bedenken gilt	71
II	Mohammed im Spiegel neuerer kirchenoffizieller Dokumente	73
1	Schlüsseldokumente der katholischen Kirche	74
1.1	Lumen Gentium (1964) und Nostra Aetate (1965)	74
1.2	Dokumente des Päpstlichen Rats für den Interreligiösen Dialog	80
2	Dokumente der evangelischen Kirche	84
2.1	‚Die Begegnung von Christen und Muslimen‘ (62001)	87
2.2	‚Was jeder vom Islam wissen muss‘ (22011)	89

B Ausgewählte Positionen christlicher Theologen der Gegenwart

Hinführung	95
------------------	----

I Christian Troll (* 1937)	99
Einleitung	99
1 ‚Unterscheiden um zu klären‘ (2008)	100
1.1 „Muhammad – Prophet auch für Christen?“	100
1.2 Die Botschaft enthält aus christlicher Sicht „eindeutige theologische Irrtümer“	101
1.3 Mohammed verdient größte Aufmerksamkeit	104
1.4 Die Gestalt Mohammed – kein Ort der Begegnung	105
Kritische Würdigung	106
2 Der christliche Wahrheitsanspruch	107
II Reinhard Leuze (* 1943)	111
Einleitung	111
1 ‚Christentum und Islam‘ (1994)	111
1.1 War Mohammed ein Prophet Gottes oder nicht?	111
1.2 Die Botschaft vom einzigen Gott	112
1.3 Anerkennung Mohammeds als Propheten des einen Gottes	117
1.4 Konsequenzen für die christliche Lehre – der Preis, der zu zahlen ist	118
1.4.1 Zum Verständnis der Offenbarung	119
1.4.2 Zum Verständnis der Schrift	122
Kritische Würdigung und die Frage nach der Wahrheit	124
2 ‚Der Prophet Muhammad in christlicher Perspektive‘ (2001)	131
2.1 „Muhammad – ein Prophet des einen Gottes auch für unser christliches Verständnis?“	131
2.2 Mohammed verkündete „die Wahrheit des einen Gottes“	132
2.3 Mohammed – ein Prophet, aber nicht Gesandter	134
2.4 Konsequenzen auch für die Muslime	135
Kritische Würdigung	137
3 ‚Der Prophet Muhammad in christlich-theologischer Perspektive‘ (2002)	139
III Gerhard Gäde (* 1950)	147
Einleitung	147

1	„Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen“ (2009)	148
1.1	Welche Bedeutung hat Mohammed?	148
1.2	Mohammed verkündet ein an der Welt verborgenes Geheimnis	149
1.3	Mohammed kann als Prophet anerkannt werden	151
1.4	Konsequenzen?	153
2	Der „Interiorismus“ – eine Antwort auf die Frage nach der Wahrheit? 153	
	Kritische Würdigung	166
IV	Klaus von Stosch (* 1971)	173
	Einleitung	173
1	„Muḥammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung“ (2013)	174
1.1	„Muḥammad als Prophet?“	174
1.2	Eingehende Betrachtung von Einzelaspekten	174
1.3	Offenheit und Unentschiedenheit	182
1.4	Ein dialogisches Geschehen	184
	Kritische Würdigung	185
2	„Muhammad als Gottes Gesandter“ in „Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen“ (2016)	187
2.1	„Muhammad – ein Prophet auch für Christen?“	189
2.2	Detailbetrachtungen	189
2.3	„Von daher kann man Muhammad vielleicht durchaus in die Reihe derjenigen einreihen, die vom Geist Gottes ergriffen werden [...].“	192
	Kritische Würdigung	193
3	Die Komparative Theologie und die Frage nach der Wahrheit	194
V	Hans Küng (1928–2021)	213
	Einleitung	213
1	„Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus, Buddhismus“ (1984)	214
1.1	„Muhammad – ein Prophet?“	217
1.2	„Wie die Propheten Israels“	218

1.3	Die Nicht-Anerkennung Mohammeds als Propheten – nur ein dogmatisches Vorurteil?	225
1.4	Korrekturen sind vorzunehmen	226
	Kritische Würdigung	229
2	„Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft“ (*2010)	232
2.1	„Muḥammad – ein Prophet auch für Christen?“	233
2.2	„Wie die Propheten Israels“	234
2.3	Es gibt „auch nach Christus echte Propheten“	240
2.4	„Schwerwiegende positive Konsequenzen?“	242
	Kritische Würdigung	242
3	Die Frage nach der Wahrheit – Versuch eines anderen Weges	246
VI	Johann Ev. Hafner (* 1963)	253

C Systematische Zusammenschau

1	„Mohammed – ein Prophet auch für Christen?“ – Eine unangebrachte Frage?	259
2	Die Fragestellungen	262
3	Charakter und Lebensweise Mohammeds	264
3.1	Anwendung von Gewalt	266
4	Die Botschaft Mohammeds	269
4.1	Umgang mit aus christlicher Sicht kritischen Koranstellen	271
5	Plädoyer für eine neue Koranhermeneutik	286
6	Die Bedeutsamkeit der Begründungsstruktur und des theologischen Konzeptes	288
7	Zu den Antwortversuchen	293

D Ausblick

	Literaturverzeichnis	302
--	----------------------------	-----

Meiner Familie

Geleitwort von Bernd Jochen Hilberath

Die vorliegende Monographie wurde von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Das Projekt begleitet haben Karl-Josef Kuschel und ich, die wir uns auch als „(Un)Ruheständler“ des von Hans Küng gegründeten Instituts für Ökumenische und Interreligiöse Forschung im interreligiösen Dialog engagieren. Für die christlich-muslimische Kooperation haben wir in Mahmoud Abdallah vom Tübinger Zentrum für Islamische Theologie (ZITh) einen fachlich hochkompetenten und menschlich hochgeschätzten Kollegen gefunden.

Die Arbeit von Elisabeth Migge können wir hiermit als dritten Band in unserer Reihe *Theologie des Zusammenlebens* präsentieren. Wie wir auf der im ersten Band dokumentierten „Gründungstagung“ herausgestellt haben, sind wir unterwegs zu einer Theologie des christlich-muslimischen Zusammenlebens, zu einer oder auch mehreren, sich möglichst als kompatibel erweisenden theologischen Begründungen der *convivencia*. „Kein Weltfriede ohne Frieden unter den Religionen“ lautete eine der Thesen des von Hans Küng inaugurierten Weltethos. In dieser Spur bewegen wir uns auf der Suche nach dem, was uns – über ein bloßes Gentlemen’s Agreement hinaus – so verbindet, dass wir nicht nur „notgedrungen nebeneinanderher“, sondern wohl begründet miteinander leben und unser gesellschaftliches Leben gestalten. In unseren Seminaren mit christlichen und muslimischen Studierenden wie in den Vorträgen und Arbeitskreisen „vor Ort“ konnten wir vieles entdecken, was uns wechselseitig bereichert, bestärkt, herausfordert, weiterführt oder auch nachdenklich zurücklässt. Gelegentlich werden wir kritisch angefragt, ob wir nicht zu harmonisierend miteinander umgehen und nur das Gemeinsame zur Sprache bringen. So fragen vornehmlich Teilnehmer*innen, die die täglich in den Medien präsentierten Spannungen und gewalttätigen Auseinandersetzungen oft als einzige Informationsquelle nutzen. Wir geben eine doppelte Antwort: Ja, wir suchen das Gemeinsame, um von daher für das Informieren und Diskutieren bezüglich des Unterschiedlichen, des Unverständlichen und Trennenden eine Basis zu legen. Aber wir klammern weder die „klassischen“ gravierenden Lehrgegensätze noch aktuelle und alltägliche Probleme aus. Es kann sogar zur Erfahrung werden, durch die Arbeit am Gegensätzlichen, sich vielleicht nur auf den ersten Blick Ausschließenden zu einem wechselseitigen Verstehen zu kommen.

Das Dissertationsprojekt von Elisabeth Migge galt nun eindeutig einem zentralen Kontroverspunkt des christlich-muslimischen Dialogs: der Bedeutung des Propheten Muhammed für Christen. Wie das Geleitwort des Kollegen Mahmoud Abdallah ausführlich darlegt, handelt es sich nicht nur um ein, wenn nicht das Hauptthema des aktuellen theologischen Diskurses, sondern um das „Herzstück“ muslimischen Bekenntnisses und muslimischer Frömmigkeit. Mit diesen Ausführungen erhalten die Leser*innen, die sich nicht professionell mit der theologischen Thematik beschäftigen, einen hinreichenden Eindruck von der Bedeutung dieser Fragestellung: Mohammed – ein Prophet auch für Christen?

Elisabeth Migge untersucht mit ihrem systematischen Frageraster die von christlichen Autoren in den letzten Jahrzehnten eingenommenen Positionierungen, ausführlich die von vier katholischen (Troll, Gäde, von Stosch, Küng) und einem evangelischen (Leuze) Theologen. Geforscht wird nach der konkreten Fragestellung der Autoren und ihren Kriterien zur Beurteilung (z. B. Charakter und Lebensweise und/oder die Botschaft des Propheten). Aufmerksam achtet sie auf Entwicklungen und Spannungen, und sie hält mit ihren Anfragen nicht zurück. Besondere Aufmerksamkeit widmet sie der Frage, wie sich für christliche (katholische) Theologen die eigene dogmatische Überlieferung als herausgefordert erweist und in welcher Weise z. B. die Christologie und das trinitarische Dogma (modifiziert? bereichernd neu verstanden?) behauptet werden können. Anfragen richten sich aber auch an die muslimische Seite; Migge unterstreicht das „Plädoyer für eine neue Koranhermeneutik“.

Zusammen mit Mitherausgeber Mahmoud Abdallah freue ich mich, dass wir nun schon die zweite Arbeit einer Doktorandin in unserer Reihe aufnehmen können, und auch auf diese Weise die Leser*innen einen Einblick in unsere Arbeit erhalten. Wir wünschen eine informative Lektüre und der Autorin einen bereichernden weiteren Weg.

Tübingen, im Herbst 2021

Bernd Jochen Hilberath

Geleitwort von Mahmoud Abdallah

Prophetie ist ein religiöses Phänomen, das den monotheistischen Religionen gemein ist. Während das Wesen der Religionen darin besteht, eine göttliche Botschaft an die Menschen zu formulieren – die heiligen Schriften gelten dabei als das „Wort Gottes“ – kommt den Propheten die Rolle eines Vermittlers zu. Sie sind Gesandte Gottes mit dem Auftrag, den Menschen diese Botschaften zu vermitteln und die Menschen zum Glauben an den einen Gott einzuladen.

Sure 2, Vers 38 erklärt im Anschluss an die Schöpfungsgeschichte, dass Gott der Menschheit regelmäßig eine Rechtleitung schickt; wer dieser folge, müsse Trauer oder Angst nicht fürchten. Propheten können demnach als „Erlöser“ bezeichnet werden, deren Aufgabe es ist, die Menschen vor der Verführung des Satans und der des eignen Ichs zu beschützen und zu Gottergebenheit zu führen. Muḥammad werden in diesem Zusammenhang drei Aufgaben zugeschrieben: Er soll den Menschen die Verse Gottes vermitteln, die Menschen läutern und ihnen die Schrift und die Weisheit lehren (Sure 3:164 u. 62:2). „Der Prophet“ mag hier symbolisch für alle Propheten stehen, seine Aufgaben spiegeln (in veränderter Reihenfolge) jedenfalls das Bittgebet Abrahams, von dem in Sure 2:129 berichtet wird: „Unser Herr, schicke zu ihnen einen Gesandten von ihnen, der ihnen Deine Worte verliest und sie das Buch und die Weisheit lehrt und sie läutert.“ Propheten sind im Islam also weit mehr als „Religionsstifter“; sie sind Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes für die Menschheit (Moses: Sure 7:54; Jesus: Sure 19:21 und Muḥammad: Sure 21:107). Zugleich sind sie auch die ersten Exegeten und Interpreten der heiligen Schrift. Da die heilige(n) Schrift(en) ambivalent, mehrdeutig, in ihren Aussagen oft auch allgemein gehalten sind, da sie andererseits spezifische Fälle, Ereignisse und Handlungen beschreiben, sind die Propheten als deren Vermittler diejenigen, die am besten deren Sinn, Zweck und Bedeutung erläutern können. „Der Koran ist ein Text, der nicht sprechen kann; wir sprechen in seinem Namen“ ist ein oft dem vierten Kalifen zugeschriebenes Zitat. So befinden sich in den bekannten sechs Buchsammlungen der prophetischen Überlieferungen im Islam (arab. *al-kutub as-sita*) Kapitel zu dem Thema der Koranexegese (arab. *kutub at-tafsīr*), welche die Meinungen des Propheten Muḥammad zu bestimmten Koranversen zusammenstellen. Somit fällt der Prophetie im Islam eine neue Dimension zu: Prophetie dient der Würde des Menschen; Gott kommuniziert zu des Menschen Ehre

mit dem geehrten Geschöpf immer wieder – trotz dessen regelmäßigen Versagens und Abwendens.

Nach islamischem Verständnis ist der Begriff Offenbarung mehrdeutig; in der Geistesgeschichte des Islam ist damit „Wort Gottes“ gemeint, das dem Propheten Muḥammad auf unterschiedliche Weisen – die Sure 42:51 hat die wichtigsten Methoden erwähnt – mitgeteilt und teilweise zur Zeit der Offenbarung notiert und ab da wörtlich weitergegeben worden ist. Muḥammad soll einige seiner Gefährten mit dem Notieren des Koran beauftragt (arab.: *katabat al-wahy*) haben. Diese Aufgabe wurde dadurch erleichtert, dass der Koran nicht am Stück herabgesandt worden ist, sondern in einem Zeitraum von insgesamt 23 Jahren und somit die mekkanische (13 Jahre, die Muḥammad in Mekka verbracht hat) und die medinensische Periode (zehn Jahre) umfasst. Der Koran unterscheidet sich in den beiden Perioden inhaltlich und strukturell, und somit sprechen wir von den mekkanischen und medinensischen Suren, auch wenn Uneinigkeit über die Zuordnung besteht. Muḥammad war somit Vermittler und Prüfstellung des Geschriebenen, deshalb betont der Koran stets auch seine (des Korans) Originalität und sein „Beschützt-Sein“ (Gott als dessen Beschützer, Sure 51:9) vor Einfügung, Auslassung, Verfälschung oder Änderung. Sure 41:42 formuliert dieses folgendermaßen: „Falschheit kann nicht an es herankommen, weder von vorn noch von hinten. Es ist die Offenbarung von einem Allweisen, des Lobes Würdigen“; Sure 69:40–44 betont, dass die geöffneten Worte weder von einem Dichter noch von einem Besessenen oder Wahrsager kommen, sondern von Gott – als Erinnerung und Ermahnung für die Menschen. Die Verteidigung des Korans vor dem Vorwurf, er sei ein Produkt der Wahrsager, Dichter oder Besessenen, ist ein Beharren auf seiner göttlichen Quelle und erreicht ihren Höhepunkt in der koranischen Aufforderung an den verzweifelten Rezipienten, etwas Gleichartiges zu verfassen (52:33–34). Bis zum Tod des Propheten im Jahr 632 war schon in der ersten muslimischen Gemeinde die Überzeugung verankert, dass der Koran zweifellos Gottes Wort *per se* ist. Diese Wahrnehmung spiegelt sich im Verständnis von Prophetie und des Prophetentums Muḥammads sowie in dessen Rangstufe unter den Propheten: Der Islam ist die letzte Offenbarung, Muḥammad ist der letzte Gesandte Gottes und seine Prophetie stellt die Krone der Offenbarung Gottes an die Menschen dar, die mit Adam anfängt und mit Muḥammad endet. Demzufolge kann man sagen, dass das Prophetenbild ein Essential des Islam darstellt.

Näherhin gibt es für das Prophetentum zwei Bezeichnungen: Rasūl und nabī. Auch wenn keine Einigkeit über deren Definition herrscht, können wir als wichtige Unterscheidung zwischen den beiden Begrifflichkeiten festhalten, dass rasūl (wörtl.: Gesandter) eine Person beschreibt, die eine Offenbarungsschrift bringt, wie z. B. Moses oder Jesus. Ein nabī (wörtl.: Prophet) hingegen bringt keine eigene Offenbarungsschrift mit, sondern hat die Menschen zur Offenbarungsschrift, die vor ihm schon da war, zurückzuführen, wie z. B. Josef, Isaak oder Jonas. Demnach ist Muḥammad sowohl rasūl wie auch nabī, da im Islam das Alte und Neue Testament anerkannt und in ihrer Botschaft bestätigt sind¹ (Sure 3:3).

Der Koran spricht namentlich von 28 Propheten (in Sure 6 allein von 18), wobei bei dreien von ihnen Uneinigkeit darüber besteht, ob sie Propheten oder fromme Menschen waren. In der Menschheitsgeschichte soll es jedoch mehr Propheten gegeben haben, wie Sure 40:78 wörtlich feststellt: „Und sicher entsandten Wir schon Gesandte vor dir; darunter sind manche, von denen Wir dir bereits berichtet haben, und es sind darunter manche, von denen Wir dir nicht berichtet haben“ (vgl. auch Sure 4:164). Der Streit über die Zahl und die Namen der Propheten ändert nichts an der Tatsache, dass man im Islam an alle Propheten glauben soll, auch an die, deren Namen nicht bekannt gegeben sind (vgl. Sure 2:136, 285 u. 3:85).

Der koranische Diskurs über die Propheten ist stets positiv: Er schreibt ihnen nur gute Eigenschaften zu, sie sind auserwählte Menschen mit einem besonderen Charakter und einer besonderen Nähe zu Gott: „Und gedenke Unserer Diener Ibrahim, Ishāq und Ya‘qūb, die Kraft und Einsicht besaßen. Gewiss, Wir erlasen sie durch eine besondere Eigenschaft aus, mit dem Gedenken an die (jenseitige) Wohnstätte. Sie gehören bei Uns wahrlich zu den Auserwählten und Besten. Und gedenke Isma‘īls, Alyasas und Dū al-Kifl. Alle gehören zu den Besten.“ (Sure 38:44–48). Aufgrund dieser Eigenschaften gelten Propheten im Islam als Vorbilder in Glaubens- und Lebensfragen. In diesem Zusammenhang ist zu verstehen, warum der Koran auf persönliche Details aus dem Lebenslauf der Propheten verzichtet

¹ Der Gründer der zweiten Rechtschule im sunnitischen Islam, Imam Malik, sieht in ihr sogar eine Quelle der Rechtsprechung (*maṣḍar min maṣādir at-taṣrī‘*) in der Normenlehre. Das ist besonders wichtig, weil Malik die Handlungen der Anwohner von Medina, da sie den Propheten begleitet haben, ebenso als Quelle der Rechtsprechung anerkennt, vgl. al-Mazāhib al-fiqhiya al-arab‘a – a‘imatuha, aṭwāruha, uṣūluha, aṭāruha: Die vier Rechtschulen: Ihre Gründer, ihre Entwicklung, Rechtsquellen und ihr Einfluss, hrsg. vom Fatwa-Rat in Kuwait, Kuwait, 2015, 78.

und eher von konkreten Ereignissen berichtet, aus denen die Rezipienten Lehren ziehen sollen. In wenigen Fällen berichtet der Koran jedoch auch von der Kindheit und Jugendzeit mancher Propheten. So haben wir im Koran einen guten Einblick in die Kindheit von Jesus, Moses und Josef. Von Muḥammads Kindheit wird nicht berichtet und von seinem Leben nur wenig, was man nachvollziehen kann, wenn wir diese Prophetengeschichten als Berichte aus der Vergangenheit verstehen; einem lebendigen Menschen und seinen Gefährten vom eigenen Leben zu berichten, erscheint in diesem Zusammenhang unüblich. Zieht man die muslimische Überzeugung in Betracht, der Islam sei als letzte Offenbarung universal gedacht und gelte für jede Zeit, jeden Raum und jeden Ort, würde es verwundern, warum nicht so viel von dem „Siegel der Propheten“ berichtet wird – zumal um seine Vorbildfunktion zu unterstreichen.² Die Vorbildfunktion der Propheten zeigt sich auch in ihrer Art der Verkündung der Botschaft Gottes: So sollen sie sich an den Menschen mit schöner Ermahnung und Weisheit (Sure 16:25) wenden, mit ihnen in einem freundlichen und milden Ton (Sure 19:41–45) reden und sowohl ihre Herzen und Seelen wie auch ihre Ratio (17:93) ansprechen. Demnach müssen Propheten im Islam bestimmte Eigenschaften haben, die für ihre Glaubwürdigkeit bei ihren Völkern sorgen, wie etwa Wahrhaftigkeit (Sure 19:51 u. 12:24), Vertrauenswürdigkeit (Sure 26:123–125, 141–142 u. 160–162), Milde (Sure 3:159) und Sündlosigkeit (Sure 53:2–4).

Die Sündlosigkeit (arab. *‘isma*) ist ein zentrales Merkmal der Prophetie im Islam; Propheten sind vor der Möglichkeit zu sündigen geschützt. Innerhalb der muslimischen Theologie und Philosophie kam es aber zu Auseinandersetzungen über die Einzelheiten von *‘isma*: So wurde heftig diskutiert: Begehen Propheten grundsätzlich und durchgehend keine Sünden? Gilt diese *‘isma* für das ganze Leben, also vor und nach der Berufung, oder erst mit dem Zeitpunkt der Berufung? Betrifft *‘isma* weltliche und offenbarungsbezogene Handlungen sowie kleine und große Sünden oder nur die zweitgenannte Kategorie? Oder steht *‘isma* für den Schutz vor Vergesslichkeit, sodass Propheten nicht vergessen? Aber auch diesbezüglich ist

² Das bedeutet nicht, dass im Koran keine Berichte über das Leben Muḥammads zu finden sind, vielmehr haben solche Berichte durchgehend einen normativen Wert. Einige Stellen berichten von wichtigen (Miss-)Handlungen des Propheten, z. B.: Sure 80 korrigiert sein Verhalten gegenüber einem Blinden, Sure 24:11 erklärt ihm, wie er mit Verleumdungen gegenüber seiner Frau umgeht und Sure 33:37 bestätigt den Propheten in seinem Verhalten. Auf die letztgenannte Stelle berufen sich z. B. Gelehrte, die die Adoption im Islam ablehnen.

man uneins darüber, ob dies allgemein zu verstehen ist oder nur die Offenbarung betrifft, sodass Propheten weltliche Dinge vergessen können, aber die Offenbarung nicht.³ Auslöser dieser Diskussionen sind u. a. die Berichte von Propheten im Koran, die gegen das Konzept von *'isma* verstoßen; Adam, Jonas und Moses könnte man hier nennen (Suren 20:121, 68:48 u. 20:40). Der Prophet Muḥammad gilt in der muslimischen Wahrnehmung als die Person, die sündenlos ist im eigentlichen Wortsinn; er habe keine Taten begangen, die gesellschaftlich-moralisch oder theologisch verwerflich seien oder dem Ruf eines Menschen schaden könnten. So war er auch vor seiner Sendung als der Glaubwürdige und Zuverlässige bekannt und fungierte schon als Richter in schwierigen Situationen. Daher sorgten Koranstellen, die von Fehlhandlungen der Propheten reden, für eine Umdeutung. Im Falle von Muḥammad wird eine wörtliche Wahrnehmung vielen Muslimen schwerfallen. Dementsprechend bemühten sich manche Theologen Sure 48:2, die wörtlich davon berichtet, dass Gott Muḥammad seine früheren und späteren Sünden vergebe, umzudeuten. Demnach ist mit „frühere Sünde“ die Sünde seiner Ureltern, Adams und Evas, gemeint und „was später kommt“ steht für die Sünden, die seine Gemeinschaft, Umma, begehen wird.

Zur Sündlosigkeit gehört auch das Frei-Sein von ‚Herz- und Seelenkrankheiten‘ wie Neid, Gier, Feindseligkeit, Hass, List und Egoismus. Die Reinheit der Seele ist für die Prophetie Voraussetzung. Manche muslimischen Theologen und Philosophen führen sogar die Wunder der Propheten auf die Reinheit ihrer Seele zurück. Für wahrnehmbare Wunder (arab. *mu'gizāt ḥisiyya*) stehen im Koran Moses und Jesus als Musterbeispiel mit ihren zahlreichen Wundern, mit denen die Hoffnung verbunden ist, ihre Völker für den Monotheismus gewinnen zu können; bei Muḥammad wird der Koran als Haupt- und Ewigwunder betrachtet, wobei prophetische Berichte von vielen anderen Wundern erzählen, die sich als Analogie zum Handeln von Jesus und Moses interpretieren lassen. Die Seele besitzt laut diesen Gelehrten auch einen transzendenten Aspekt, so übersteigt ihr Einfluss den immanenten. Die Seele des Propheten vermag auf seinen Wunsch sogar „Stürme und Erdbeben hervorzurufen,

³ Im schiitischen Islam hat der Imam *'isma* im umfangreichsten Sinne, sodass man sagen kann, dass dort der Imam über den Propheten steht. Der Prophet kann – in Übereinstimmung mit dem sunnitischen Islam – die weltlichen Dinge vergessen; der Imam jedoch nicht.

sündige Menschen hinwegzufegen und Städte zu vernichten“.⁴ Al-Qazwīnī betont die Rolle der reinen Seele als Kraft, die die prophetischen Wunder bewirkt: Demnach ging Abraham mit dem Wirken seiner reinen Seele aus dem Feuer ohne Schaden hervor, Moses ließ kraft seiner reinen Seele mit einem Schlag zwölf Quellen entspringen, und Jesus bewirkte mit dem Willen Gottes mittels seiner reinen Seele zahlreiche unübertroffene Wunder.⁵ Muḥammad hatte nicht nur eine reine Seele, sondern es wird ihm auch eine besondere Rolle für die Seelenreinigung zugeschrieben: „Durch das ‚Meer der Seele‘ allein kann der Weltwanderer [...] das finden, was er sucht. Diese erlösende Erkenntnis wird ihm vom Propheten Muḥammad zuteil“, betont der Mystiker Farīduddīn ‘Aṭṭar in seinem Werk *muṣībatnāmā* (Buch der Leiden).⁶

Rangstufen der Propheten

Propheten unterscheiden sich im Islam nicht nur in ihren Aufgabenbereichen, sie nehmen auch unterschiedliche Rangstufen ein. Dies bedeutet keineswegs eine Abwertung für den einen oder den anderen, sondern soll so verstanden werden, dass eine Auszeichnung etwas mit der erbrachten Leistung eines Menschen zu tun hat und nicht mit dem Wert des Menschen an sich. Der Koran formuliert dieses Thema in Sure 2:253 folgendermaßen: „Dies sind die Gesandten. Wir haben einige von ihnen vor den anderen ausgezeichnet. Unter ihnen sind welche, zu denen Allah (wirklich) gesprochen hat, und einigen von ihnen hat Gott hohen Rang verliehen“ (vgl. auch 17:55). Die sogenannten *ulu al-‘azm*-Propheten gelten etwa wie Erzpropheten, insgesamt sind es fünf: Noah, Abraham, Moses, Jesus und Muḥammad. So tragen diese Propheten weitere Auszeichnungen, wie *Ḥalīlullāh* (enger Freund Gottes) für Abraham, *Kalīmullāh* (mit dem Gott wirklich gesprochen hat) für Moses, *Kalimatullāh* und

⁴ Aḍud ad-Dīn al-Iḡī, *al-Mawāqif*, (Hg.) ‘Abdulrahmān ‘Imīra, Beirut, 1997, Bd. 3, 330. Die Anführung dieser Vorstellung impliziert keine Bewertung und soll ausschließlich dem Leser dazu verhelfen, den Kontext der Debatte verfolgen zu können. Viele Theologen haben diese Sicht kritisch aufgegriffen, u. a. Al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, taḥqīq Sulaimān Duniyā, Bd. 1, Kairo, 1966, 247.

⁵ Al-Qazwīnī führt da zahlreiche (interessante) Beispiele an. Vgl. Zakarīa ibn Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwīnī, ‘Āġāyib al-maḥlūqāt wa ḡarāyib al-mauḡūdāt, (Hg.) Muḥammad b. Yusūf al-Qāḍī, Kairo, 2006, 9 ff.

⁶ Hemut Ritter, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ‘Aṭṭar*, Leiden, Brill, 1955, 614. (Hervorhebungen vom Autor).

Rūḥullāh (Wort und Geist Gottes) für Jesus und *Ḥabibullāh* (Geliebter Gottes) für Muḥammad.

Im Islam wird Muḥammad als der letzte und abschließende Prophet verstanden, der zugleich über eine Zusammenstellung der monotheistischen Gebote und Verbote verfügte. Er ist nicht bloß einer der Erzpropheten, sondern er soll den Propheten – einschließlich Abraham – in Jerusalem in einem Gemeinschaftsgebet als Imam vorgestanden haben. Al-Aṣḫānī (gest. 1038) zufolge berichtet der Koran von zwölf Auszeichnungen Muḥammads (im Vergleich zu den anderen Propheten), darunter, dass Gott mit den anderen Propheten einen Bund „*mīṭāq*“ geschlossen habe, dass sie alle an Muḥammad als Propheten glaubten, würden sie ihn erleben.⁷ Er wird auch am jüngsten Tag der Einzige sein, der den Mut und den Willen hat, für die Menschen Fürsprache bei Gott einzulegen, wenn alle anderen Propheten diese Aufgabe ablehnen. Die Auszeichnung Muḥammads ist aber nicht nur theologisch ausgerichtet, sondern hat auch gesellschaftliche und soziale Gründe: Er stammt aus einer angesehenen Familie und war als glaubwürdig bekannt, sah gut aus und sein Schweiß roch – anders als üblich – nur gut. Somit vereint er die religiös-inhaltlichen und körperlich-äußerlichen Vorzüge aller Propheten. Besonders der Bezug zu Abraham als Vater des Monotheismus ist daher nicht nur ein theologisch-inhaltlicher, sondern auch ein körperlich-äußerlicher. Die Theologie begnügt sich nicht damit, dass Abraham den Muslimen ihren Namen als erster gab, für sie die Gebetsstätte in Mekka errichtete oder dass die fünfte Säule im Islam, nämlich die Pilgerfahrt, gänzlich auf Abraham und die Opfergeschichte zurückgeht. Auf der Himmelsreise soll Muḥammad auch Abraham gesehen und den Erzengel Gabriel nach diesem ihm ähnlich sehenden Mann gefragt haben, weil die äußerliche Ähnlichkeit so auffällig war. Gabriel soll – was wenig überraschend ist – gesagt haben, dass dieser „dein Vater Abraham“ sei.

Muḥammad-Bild in der muslimischen Tradition

Um das Muḥammad-Bild im Islam kreieren zu können, muss man ein Mosaik erstellen. Der Koran enthält zwar, was bei vielen anderen Propheten auch der Fall ist, eine Sure mit der wörtlichen Überschrift ‚Muḥammad‘ (Sure 48), sie sagt jedoch wenig über seine Eigen-

⁷ Vgl. Abū Na‘īm al-Aṣḫānī, *Dalā’il an-nubuwa*, Bd. 1, Beirut, 1986, 40 ff.

schaften, seine Charakterzüge und seine Funktion als Prophet.⁸ Die Ausführungen oben zeigen jedoch, dass einer der Hauptunterschiede zwischen Judentum, Christentum und Islam das Prophetenbild ist. Propheten sind im Islam unfehlbare Menschen in dem Sinne, dass sie keine Sünden begehen, und sie legen sich auch mit Gott nicht an. Dementsprechend passen Passagen, in denen ein negatives Bild von den Propheten gegeben wird, nicht in den Koran, wie etwa die Berichte über einige Propheten im Alten Testament.

Schaut man sich Muḥammads Gesamtbild im Koran an, wird augenfällig, dass seine Person zur Norm wird, die stets als Vorbild und Maßstab präsent ist. Diese Stellung setzt ein bestimmtes Verhalten ihm gegenüber voraus. Der Koran mahnt die Gläubigen, dass sie ihre Stimmen über den Propheten erheben oder gar so zu ihm reden, wie sie zueinander reden würden (49:2). Die Frauen Muḥammads gelten als Mütter der Gläubigen, die folgerichtig von Muslimen – im Fall von Scheidung oder Tod – nicht geheiratet werden dürfen (49:53). Muḥammad ist zwar nicht der Vater der Gläubigen, dennoch muss er den Muslimen lieber und wichtiger sein als die eigenen Väter, Söhne, Brüder, Frauen und Verwandten und auch lieber als ihr Vermögen, ihr Handel und ihre Wohnstätten (Sure 9:24). Diese Bedeutung wird durch zahlreiche prophetische Überlieferungen bestätigt; so setzt eine Überlieferung diese Bedeutung als Bedingung für richtiges Glauben voraus: „Keiner von euch glaubt, bis er mich mehr liebt als seinen Vater, sein Kind und die gesamte Menschheit“ (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Kitāb al-Imān, Nr. 15). Mangelt es einem Muslim an seiner Hochachtung und bedingungslosen Liebe für den Propheten, hat er über seinen Glauben an Gott (und die Prophetie Muḥammads) nachzudenken, so Sure 48:9: „Damit ihr an Allah und Seinen Gesandten glaubt, ihm beisteht und ihn hochachtet.“ Das mag einerseits dem nicht-muslimischen Leser die große Aufregung – und teilweise gewalttätigen Auseinandersetzungen – vieler Muslime als Reaktion auf die Anti-Muḥammad-Karikaturen und Schmähd Filme⁹ etwa näherbringen – ohne dass diese Zeilen als

⁸ In der Sure werden dennoch zwei zentrale Aspekte augenfällig, die wiederum die normative Funktion und Aufgabe Muḥammads erklären, nämlich das Bezeugen der Einheit und Barmherzigkeit Gottes und Fehlbarkeit des Propheten (Vers 19), und das Studieren des Koran (Vers 24): „Wisse nun, daß es keinen Gott außer Allah gibt. Und bitte um Vergebung für deine Sünde und für die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen“ (24:19); „Wollen sie also nicht über den Koran nachdenken“ (47:24).

⁹ Vgl. Mahmoud Abdallah, „Ihr habt ja im Gesandten Allahs ein schönes Vorbild“: Verteidigung oder Zerstörung? Der Anti-Muhammad-Film und die Reaktion der

eine Rechtfertigung dieses Verhaltens zu verstehen sind – und andererseits erklären, warum Muslime große Erwartungen an die christliche Theologie haben, die Person Muḥammad angemessen zu würdigen und sein Wirken als Prophet unmissverständlich anzuerkennen.

Muḥammad ist nicht bloß ein Bindeglied der Menschen zu Gott, sondern auch eines innerhalb der Propheten; er vereint die Botschaften und Wunder vorhergehender Propheten in sich. So vertreten manche Theologen die Ansicht, dass es kein Wunder gibt, das ein Prophet je geübt hat, ohne dass bei Muḥammad ein entsprechendes oder besseres zu finden ist. Für das Wunder z. B., dass sich für Moses das Meer teilte, teilte sich der Mond für Muḥammad.¹⁰ Segen und Frieden, die Gott über seine Gesandten Nuh (37:79), Abraham (37:109), Moses, Aron (37:120) und auf Jesus (19:15) ausgießt, finden in einer erweiterten Form ihre Parallele bei Muḥammad. In Sure 33:56 wird berichtet, dass Gott und Seine Engel den Segen über den Propheten sprechen. Das Aussprechen des Segnungs-Bittgebets gilt als eine besonders segensreiche Handlung, die den Muslim mit dem Propheten verbindet. So werden in dem Vers die Gläubigen auch aufgefordert, den Segen über ihn zu sprechen und ihm Frieden und Ehrerbietung zu wünschen. Die Aufforderung wird zu einem Bestandteil des rituellen Gebetes; so muss man in jedem Gebet zumindest einmal, fünf Mal am Tag, Gott um Frieden und Segen für Muḥammad bitten, wie Er diesen Abraham schenkte. Es hat sich daher der Brauch etabliert, dass Muslime ihn – sowohl in der Gelehrsamkeit wie im Alltag – bei der Erwähnung des Prophetennamens mit der Formel ‚Gott segne ihn und schenke ihm Heil/ Der Segen und Frieden Allahs sei mit ihm‘ (arab.: ṣalla Allah ‘alayh wa sallam) würdigen.

Die normative Funktion Muḥammads erfährt durchgehend eine Zuspitzung, er ist nicht nur als Zeuge, Verkünder froher Botschaft und als Warner gesandt, sondern Muḥammads Gehorsam wird mit dem Gehorsam eines Menschen gegenüber Gott gleichgesetzt: „Wer dem Gesandten gehorcht, der gehorcht Gott“ (4:80). Diese Bedeutung wird in Sure 48:10 gestärkt, dort nimmt Vers 10 exemplarisch einen direkten Bezug auf ein reales Ereignis aus dem Leben Muḥammads, nämlich den Vertrag von Hudaibiya im Jahr 628 mit etwa 1200–1500 Muslimen, dass sie ihm, falls die Mekkaner ihm im Weg stehen,

Muslime, in: Yasar Sarikaya et al. (Hg.) *Muhammad, Ein Prophet – viele Facetten*, Münster, 2014, 283–300.

¹⁰ Vgl. Qāḍī ‘Iyāḍ, *aš-Šifa bi-ta’rīf ḥuqūq al-Muḥtafa*, Beirut, 2001, 119.

beistehen: „Wahrlich, diejenigen, die dir huldigen – sie huldigen in der Tat nur Allah; die Hand Allahs ist über ihren Händen.“

Die normative Funktion Muḥammads wird auf seine Gefährten übertragen, sodass auch ihr Handeln als Quelle des Islamischen Rechts betrachtet wird; sie selbst gelten unter den Muslimen als Sterne, die einem Reisenden in der Dunkelheit den richtigen Weg zeigen. Auch wenn dieser Punkt im sunnitischen und schiitischen Islam sehr umstritten ist – nicht die Funktion, sondern die Festlegung der Personen, die die Funktion innehaben, spielt im Alltag und in der Haltung der Muslime eine zentrale Rolle. In Sure 9 wird diese Funktion auf Muḥammads Gefährten übertragen; weil diese ihn begleitet haben, bekommen sie eine normative Funktion. So spricht Vers 100 denjenigen, die den ersten Gläubigen auf beste Weise gefolgt sind, das Wohlgefallen Gottes und das Paradies zu, worin sie auf immer bleiben. Diese Ausweitung setzt sich fort, um die ganze muslimische Glaubensgemeinschaft, Umma, zu umfassen. So gilt es als Konsens unter den Gelehrten, dass Gelehrte die Erben der Propheten sind und die muslimische Glaubensgemeinschaft sich nicht über Irrtum einigen kann.

Diese (normative) Funktion Muḥammads stellt für die Islamische Theologie durchgehend eine Herausforderung dar und sorgt im Alltag für viel Streit, für Praxisvielfalt und Flexibilität sowie Strenge und Einengung. Während einige Muslime jedes Detail aus seinem Leben nachzuahmen versuchen, sehen viele – was theologisch zu vertreten ist – eine Unterscheidung zwischen normativer und nicht-normativer Funktion Muḥammads als notwendig an. Ersteres betrifft die religiösen Rituale, das Zweitgenannte umfasst seine Haltungen zu weltlichen Angelegenheiten. Es wird schwierig, diesen Punkt hier auszuführen, es möge aber der Hinweis ausreichen, dass dieser Punkt im interreligiösen Dialog und im islamischen Religionsunterricht eine besondere Beachtung verdient. Das islamische Selbstverständnis von Muḥammad als Siegel der Propheten und von seiner Botschaft als letzte Offenbarung darf nicht in das Gefühl der Überlegenheit münden; dass Muḥammad ein Prophet mit vielen Facetten ist, darf kein Privileg der Gelehrten bleiben.

Muḥammad-Bild im Alltag der Muslime

Das Muḥammad-Bild im Alltag lässt sich schnell erfassen, wenn man an die Millionen von Muslimen denkt, die den Namen ‚Muḥammad‘

zu Ehren des Propheten tragen oder ihn ihren Kindern und Enkelkindern geben. Bedenkt man, dass auch Eigennamen wie Ahmed, Ahmet, Mahmoud, Mehmet, Mustafa oder Taha das gleiche Ziel haben, erscheint eine Weiterführung an dieser Stelle unnötig.

In der Praxis gaben sich die Muslime mit dem Muḥammad-Bild im Koran wenig zufrieden und führten Zuspitzungen, Spezifizierungen ein. Im Alltag ist er somit präsent: Als Kompliment für einen Besuch benutzt man die Metapher ‚Der Prophet hat uns besucht‘, ein Segenspruch in seinem Namen schützt vor Neid, er verteilt Segen wie Gott und wird als Vermittler beim Bittgebet herangezogen. In (mündlichen) Geschäften hat sich die Eidformel ‚Ich schwöre es bei dem Propheten‘ etabliert in Konkurrenz zur Formel ‚Ich schwöre es bei Gott‘. Diese Zuspitzungen im Volksglauben suchten ständig eine Rückkopplung an die Theologie. So verbreiten sich unter normalen Muslimen dem Propheten zugeschriebene Berichte, die davon erzählen, dass sich Muḥammad selbst über seine außergewöhnliche Auszeichnung gewundert haben soll und er sich an Gott wandte mit der Bitte um Aufklärung. Ihm fehlte eine sachliche Erklärung, womit er den höchsten Stellenwert erreicht; unter den Propheten gibt es ja welche, die Gott zum Freund genommen hat, mit anderen dagegen hat Er direkt gesprochen, anderen wiederum hat Er Seinen Geist eingehaucht. Eine prophetische Überlieferung, die diese Geschichte festhält, ist alltägliches Zitat und ein Bestandteil jeder Freitagspredigt um die Geburt und Himmelsreise Muḥammads. So wäre es angemessen, dem Leser/der Leserin – trotz der gebotenen Kürze eines Geleitworts – diesen Bericht anzuführen. Auf seiner Himmelsreise soll Muḥammad mit Gott folgenden Dialog geführt haben:

O, Gott, Du hast Adam mit Deinen eignen Händen erschaffen, ihm von Deinem Geist eingehaucht, ihm gegenüber die Engel zur Niederwerfung aufgefordert; und Abraham hast Du als engsten Freund genommen, mit Moses hast Du wirklich gesprochen, Idris hast Du zu einem hohen Ort erhoben, und David hast Du den Zabūr gegeben und ihm große Sünden vergeben, Salmon hast Du ein mächtiges Reich gegeben, und für ihn die Menschen, die Jinn, die Vögel und den Wind dienstbar gemacht, und Jesus hast Du mit Deinem Wort erschaffen; womit hast Du mich ausgezeichnet über sie? Gott, der Erhabene erwiderte: O, Muḥammad, wenn ich Adam mit meinen Händen erschaffen habe, habe ich ihn doch aus Lehm erschaffen, dich habe ich aber aus dem Licht Meines Gesichts erschaffen; wenn ich Abraham als Freund genommen habe, habe Ich dich doch zum Geliebten (ḥabīb)

genommen und ein Geliebter ist besser/näher als ein Freund; wenn Ich mit Moses wirklich gesprochen habe, habe ich es doch hinter einem Vorhang auf dem Gebirge Sinai gemacht, mit dir habe Ich jedoch ohne Vorhang auf dem Teppich der Nähe gesprochen; wenn Ich Idris zu einem hohen Ort erhoben habe, dann war das nur bis zum vierten Himmel, dich habe ich aber zu einem Ort erhoben, den keiner vor dir erreichte und keiner nach dir erreichen wird; wenn Ich Salmon ein mächtiges Reich gegeben habe, habe Ich dir doch sieben von den sich wiederholenden Versen und den großartigen Koran gegeben, in dem sich die eröffnende Sure (Sure 1), die Sure der Kuh (Sure 2) und die Sure des Stammes Imran (Sure 3) befinden; wenn ein Mensch sie liest, vergebe Ich ihm seine Sünden, auch wenn diese so viel sind wie Schaum am Meer oder Sand(körner) in der Wüste; wenn Ich Jesus mit Meinem Wort erschaffen habe, habe Ich doch deinen Namen mit Meinem verbunden, sodass kein Mensch meinen Namen erwähnt, ohne dich zu erwähnen, und wer deine Botschaft nicht anerkennt, dessen Handlungen werde Ich am Jüngsten Tag nicht annehmen und er gehört zu den Verlierern.

Dieser Bericht ist theologisch umstritten, er wird als erdichtet eingestuft, jedoch zeigt er unmissverständlich, wie das Bild Muḥammads im Volksglauben aussieht: er steht über allen Propheten, schließt die göttlichen Offenbarungen ab und ist deren Siegel. Bedenkt man die umfangreiche, überregionale und überzeitliche Verbreitung dieses Berichtes, lässt sich sagen, uns begegnet im Bericht ein „frommer“ Wunsch der Muslime, der in interreligiösen Begegnungen, in Arbeit und Kommunikation mehr Beachtung finden sollte.

Muḥammad-Bild im Christentum

Die Position der Kirche zur Prophetie und zum Bild Muḥammads gehört zu den meist diskutierten Themen auf interreligiösen Treffen, in Lehrveranstaltungen und persönlichen Gesprächen. Hier treffen – im wahrsten Sinne des Wortes – zwei unterschiedliche Welten aufeinander: eine verteidigende und eine relativierende bis ignorierende Position. In einem von mir und dem geschätzten Kollegen und Dialogpartner Bernd Jochen Hilberath, dem Doktorvater der vorliegenden Arbeit, geleiteten interreligiösen Seminar zu Kirche und Umma, in dem ich auch Frau Migge kennengelernt habe, legte eine muslimische Studierende die Zahl der Muslime fest, die ins Paradies

kommen werden. Als Antwort auf meine aus der Überraschung heraus schnell geschossene Frage „Woher haben Sie diese Zahl?“, antwortet sie, dass der Prophet diese Zahl mitteilte. Sie beruft sich auf eine prophetische Überlieferung, die besagt, dass so viele Muslime ohne Rechenschaft (einigen Überlieferungen nach sind es 70 000) in das Paradies eintreten, diese nehmen wiederum so viele mit. Die Studentin hat die Zahl wörtlich hingenommen und einfach hochgerechnet. Die Diskussion um den Kontext und die Interpretation des Textes war für sie überraschend, weil dies implizit den Propheten in Frage stellen würde.

Auf der anderen Seite stellt die Position der römisch-katholischen Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil zum Islam eine entscheidende Wende dar. Nicht selten wird mir von meinen christlichen Dialogpartner*innen und Kolleg*innen die Frage gestellt, ob ich Kritikpunkte bzw. Anmerkungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil hinsichtlich seiner Position gegenüber dem Islam hätte. Ich erwidere in der Regel, dass ich lieber einige Anmerkungen und die Rezeptionen meiner Studenten erwähnen möchte; als Theologe weiß ich, dass das Zweite Vatikanische Konzil eine unentbehrliche Grundlage für ein friedliches Zusammenleben der Religionen darstellt, was ich in meiner Arbeit mit Bernd Jochen Hilberath immer wieder feststelle.

Diese „Zuwendung“ bestätigt die katholische Kirche durch die gemeinsamen Begegnungen, Stellungnahmen und Aktionen in der interreligiösen Zusammenarbeit. Der Leser kann also schon erahnen, dass meine Studierenden das Fehlen einer wörtlichen Erwähnung Muḥammads sowie das Fehlen einer deutlichen Position gegenüber seiner Prophetie als Hauptaspekt ihrer Kritik erwähnen. Er verstehe nicht, meinte ein Kursteilnehmer, warum die Kirche nicht zur Sache komme und von Muḥammad rede; ohne Muḥammad gibt es keinen Islam und keine Muslime. Die Passagen zum Islam im Zweiten Vatikanischen Konzil habe ich so oft in Kopien von manchen Muslimen bekommen (ich habe mich nie getraut, „nein – ich kenne sie schon“ zu sagen, da das Gespräch oft sehr emotional verläuft), um mir zu zeigen, dass jede Rede von Muḥammad fehlt. Die wörtlich geäußerte Wertschätzung der Muslime und (des Judentums) gelten als Meilenstein auf diesem Gebiet. Nichtsdestotrotz wird von Muslimen oft der Vorwurf erhoben, das Zweite Vatikanische Konzil spare vorsätzlich an einer Position gegenüber der Prophetie Muḥammads – nicht nur das, sondern die Kirche bemühe sich gar nicht um eine ernsthafte Annäherung. Dass so viele christliche Theologen*innen das Thema der Prophetie Muḥammads aufgriffen und sich um eine

Annäherung der Positionen bemühen und bemühen, ist nicht zwangsläufig den vielen Studierenden und normalen Muslimen bekannt.

Diese Erfahrungen habe ich alle in Erinnerung gerufen, als ich die Doktorarbeit von Frau Elisabeth Migge bekam. Die Arbeit knüpft genau an diese Erfahrung an, bietet in diesem Zusammenhang eine gute Möglichkeit, sich näher mit den unterschiedlichen Ansätzen christlicher Theolog*innen zur Prophetie Muḥammads zu befassen. Diese Ansätze sollen nicht nur die Ernsthaftigkeit der Kirche hinsichtlich eines friedlichen Zusammenlebens demonstrieren, sondern sie gelten auch als Bereicherung für die islamische Lektüre zu Prophetie. Es ist selbsterklärend, dass eine christliche Perspektive keine Werthaltigkeit oder normative Relevanz für die Muslime in Anspruch nehmen kann – das gilt umgekehrt auch für die Arbeiten muslimischer Theolog*innen zu anderen Religionen. Eine nichtislamische Perspektive fungiert aber als Prüfstein für das Wissen über die eigene Religion und kann sicherlich wertvolle und bereichernde Erkenntnisse für die eigene Theologie bereithalten. Die nichtislamische Sicht soll daher dazu motivieren, mit anderen Religionen und deren Wissenschaftler*innen intensiver ins Gespräch zu kommen und ggf. sich frei von Berührungsängsten mit den Forschungen der „Outsider“ zu beschäftigen.

Die Arbeit von Frau Migge macht den muslimischen (und christlichen) Leser mit einer für das Miteinander unverzichtbaren Literatur vertraut und stellt somit einen weiteren Schritt auf dem Weg des „Füreinander“ und des „Zusammenlebens“ dar. Für den interreligiösen Dialog, den Religionsunterricht, aber auch für den Seminarraum schließt die Arbeit eine Lücke. Ich hoffe, dass auch auf muslimischer Seite noch mehr Arbeiten entstehen, die die Positionen muslimischer Theolog*innen zum Christentum präsentieren und den interreligiösen Dialog kritisch reflektieren. Wünschens- und förderungswert wären auch islamisch-theologische Arbeiten, die sich mit den christlichen Ansätzen zur Person und Funktion Muḥammads auseinandersetzen – jenseits der Polemik. Ich bin zuversichtlich, dass wir zukünftig diese Arbeiten vermehrt zu sehen bekommen (und davon in unsere Reihe Theologie des Zusammenlebens aufnehmen)

werden. Wollen wir gemeinsam die prophetische Verantwortung gegenüber Gott und Mensch fortsetzen.

Eine segensreiche Zeit mit der Lektüre!

Tübingen, im Herbst 2021

Mahmoud Abdallah