
Das Prophetische am Islam

von Felix Körner

Ist der Islam prophetisch? Muslime berufen sich in ihrem Glauben auf die Worte, die durch eine Gründerfigur ergingen, nämlich durch Muḥammad (gest. 632); das Verkündete wurde sofort festgehalten, und zwar »in den Herzen der Gläubigen«,¹ bald auch schriftlich.² Der heutige Glaubende kann sich also unmittelbar auf die Ausgangsworte beziehen. Er ist nicht etwa angewiesen auf die lebendige Beziehung zu einem Lehrer, der in einer Kette von Überlieferern steht, zu der der Schüler einst selbst gehören soll. Seit dem Interesse Muḥammads, *kitāb* zu liefern, »Schrift«, ist der Islam also die prophetische Religion schlechthin; so die Religionsphänomenologie.³ Der Form nach ist der Islam demnach weniger mystisch als eben: prophetisch. – Wer fragt, ob der Islam prophetisch ist, möchte allerdings möglicherweise noch mehr wissen. Die Frage nach dem Prophetischen im Islam führt über die formale Einordnung hinaus auf drei Forschungsgebiete. Sie lassen sich in aller Naivität erst einmal so benennen: 1. Ist der Islam wahr? 2. Was wollte der Islam? 3. Was bewirkt der Islam?

Genauer bedacht, zeigt sich, dass alle drei Fragen nach dem Prophetischen des Islam weniger banal sind, als sie hier gestellt wurden. Sie verweisen nämlich auf bedeutsame Felder der Theologie, genauerhin auf 1. Offenbarungstheologie – Kriterien für Prophetie; 2. Sendungstheologie – Teilhabevorstellungen; und 3. Geschichtstheologie – Islam im Westen.

1 Offenbarungstheologie – Kriterien der Prophetologie⁴

1.1 Der biblische Prophetenbegriff

Was ist das, ein Prophet?⁵ Die Gliederung der Hebräischen Bibel in drei Teile,⁶ deren zweiter »Propheten« lautet, verführt dazu, den Titel »Prophet« einer sehr beschränkten Anzahl von Figuren zuzugestehen, den Schriftpropheten wie Jesaja und Amos sowie von den biblischen Geschichtsbüchern als Propheten bezeichneten Personen wie Debora, Elija, Elischa. Für die Rabbiner gilt die Prophetie als beendet.⁷ Die neutestamentliche Geschichtstheologie sieht dagegen keinen Abbruch von Prophetie nach Maleachi. Vielmehr scheint die Prophetie bis genau zur Jesuszeit hin zu reichen. Die betagte Hanna heißt Prophetin (Lukas 2,36); Johannes der Täufer gilt dann in gewisser Weise als letzter Prophet.⁸ Propheten sind damit chronologische Vorläufer, die die Erfüllung verheißen haben, wie sie in Christus geschehen ist.⁹ Faktisch aber ist der Prophetenbegriff der Bibel noch weiter:

a Schon Abraham (Genesis 20,7) wird Prophet genannt. Die Geschwister des Moses, Aaron und Mirjam, sind Propheten (Exodus 7,1; 15,20); schließlich heißt Moses selbst Prophet (Deuteronomium 15,18). – Also auch Figuren aus dem Thora-Teil der Hebräischen Bibel.

b Die Apostelgeschichte nennt auch David mit seinen Psalmen einen Propheten (2,30); damit ist auch eine Person aus dem »Schriften«-Teil der Hebräischen Bibel Prophet.

c In den Gemeinden, die Paulus kennt, gibt es das Amt des Propheten (1 Korinther 12,28), also nach Christus.

d Die Geschichtstheologie des Lukasevangeliums lässt die Prophetie des Alten Bundes bis zu Johannes dem Täufer weiterbestehen; und am Pfingsttag bricht das Prophetentum erneut an (Apostelgeschichte 2,17).

Könnte man angesichts eines so großzügigen biblischen Sprachgebrauchs auch Muḥammad als Propheten bezeichnen? Hier ist theologisch normativ zu fragen, nicht mehr nur die Einordnung in phänomenologische Kategorien zu leisten. Aber was befragt eine theologisch normative Untersuchung genau, wenn es um Prophetie geht?

Die hebräische Bibel (Jeremia 14,14; Ezechiel 13,9; Sacharja 13,3) weiß wie das Neue Testament (Markus 13,22), dass auch Falschpropheten auftreten können. Der Anspruch, im Namen Gottes zu orakeln (Ezechiel 22,28), und der Versuch, dies mit Wundertaten zu autorisieren (Matthäus 24,24), macht also noch nicht den Propheten. Die Bibel verwendet den Prophetentitel klar mit einem inhaltlichen Wahrheitsbekenntnis, also nicht nur als Formkategorie, etwa »Verkündiger mit Offenbarungsanspruch«, sondern normativ. Der Anspruch selbst ist zu untersuchen. Deswegen ist, wie der Erste Johannesbrief sieht, Prüfung (δοκιμάζειν) der Geister verlangt (4,1).

1.2 Kriterien

Ein Maßstab zur Beurteilung von Prophetieanprüchen wird bereits im Deuteronomium angelegt: »Wenn ein Prophet im Namen des Herrn spricht und sein Wort sich nicht erfüllt und nicht eintrifft, dann ist es ein Wort, das nicht der Herr gesprochen hat. Der Prophet hat sich nur angemaßt, es zu sprechen« (18,22). Ein ›Prophet‹, dessen Vorhersage nicht eintritt, ist also ein Falschprophet. Das Kriterium ist klar; es hilft aber nur begrenzt weiter. Denn was verkünden die von uns zu untersuchenden Propheten? Sie reden von einer noch ausstehenden Zukunft.¹⁰ Wir haben es also mit Propheten zu tun, die über Ereignisse reden, die nicht eingetreten sind, ohne dass sie dadurch schon widerlegt wären. Denn die Erfüllung steht noch aus. Müssen wir uns bei der Betrachtung derartiger Prophetie jeden Urteils enthalten? Wir müssen mit Vorbehalt sprechen, nämlich im Bewusstsein, dass der Wahrheitserweis der prophetischen Worte, die wir bedenken, noch erwartet wird. Das aber verlegt Geisterprüfung nicht ins Beliebig. Wir haben ja gute Gründe für das, was wir im Glauben als die Erfüllung der Geschichte erhoffen. Glauben versteht sich

1 Theodor NÖLDEKE, *Geschichte des Qorāns*, Band 2, Leipzig 2¹⁹¹⁹, 4.

2 Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, verarbeitet die neuere Forschung 237-242.

3 Friedrich HEILER, *Erscheinungsform und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 339.

4 Das Wort ist längst eingeführt und wird etwa bei Josef HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, 44 wie selbstverständlich verwendet.

5 Der Titel wurde bereits als »Rahmenwort« ohne konkreten Inhalt bezeichnet: Erich FASCHER, Προφήτης. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung, Gießen 1927, 51, zit. nach Markus ÖHLER, *Jesus als Prophet*. Eine Problem-anzeige, Biblisches Forum, <http://www.bibfor.de/archiv/99-2.oebler.htm>.

6 Im Lukasevangelium bezieht sich auch der Auferstandene auf diese Einteilung: »Alles muss in Erfüllung gehen, was im Gesetz des Moses, bei den Propheten und in den Psalmen über mich gesagt ist« (24,44).

7 Jüngst wieder Rabbinder David MEYER, Monothéisme et particularism divin, in: *Gregorianum* 92 (2011) 118-138, 122.

8 Lukas 16,16: »Bis zu Johannes hatte man nur das Gesetz und die Propheten. Seitdem wird das Evangelium vom Reich Gottes verkündet und alle drängen sich danach, hineinzukommen.«

9 So klingen Hebräer 1,1f und Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 64f.

10 Als Beispiel seien die Verse 19: 88-96 angeführt. Geboten wird hier und im Folgenden, mit geringfügigen Abwandlungen, Rudi PARETS

Übersetzung. »Sie (d. h. die Ungläubigen, oder: die Christen?) sagen: ›Der Barmherzige hat sich ein Kind zugelegt.‹ (Sag:) Da (d. h. mit dieser eurer Behauptung) habt ihr etwas Schreckliches begangen. Schier brechen die Himmel (aus Entsetzen) darüber auseinander und spaltet sich die Erde und stürzen die Berge in sich zusammen, dass sie dem Barmherzigen ein Kind zuschreiben. Dem Barmherzigen steht es nicht an, sich ein Kind zuzulegen. Es gibt niemand im Himmel und auf der Erde, der (dereinst) nicht als Diener zum Barmherzigen kommen würde. Er hat sie (alle) gezählt und errechnet. Und sie alle werden am Tag der Auferstehung einzeln zu ihm kommen. Denen, die glauben und tun, was recht ist, wird der Barmherzige (dereinst) Liebe zukommen lassen.«

als begründetes Vertrauen.¹¹ Kriterium ist etwa, ob das Erhoffte das Bisherige einbezieht und als sinnvolles Ganzes erkennbar werden lässt.¹²

Ganz anders geartet scheint das Merkmal echter Prophetie bei Johannes. Wahre Propheten sind für Johannes eindeutig zu erkennen am Bekenntnis zu Jesus Christus (1 Johannes 4,2), dem Sohn Gottes (3,23), der im Fleisch gekommen ist (4,3). Das erscheint nun aber zirkulär. Denn wer sagt, dass Johannes mit seinem so entschieden christologischen Kriterium recht hat? Müssen wir nicht auch auf ihn den Maßstab echter Prophetie anwenden? Durchaus ja! Nochmals aber ist zu sagen: Es sind hier Prophetien zu prüfen, die sich auf die Erfüllung aller Geschichte an deren Ende beziehen. Denn dies gilt auch für den Christustitel selbst. Das Bekenntnis, dass Jesus der Christus ist, bezieht sich nämlich auf das ewige Heil; ob Jesus tatsächlich der Endzeitanbruch ist, wird sich erst am Ende der Geschichte erwiesen haben. Aber, wiederum: Das ist keine beliebige Entscheidung; man kann vielmehr Gründe dafür anführen. Hier kann man wiederum die Erklärungskraft befragen, die ein solcher Glaube hat: Wenn Jesus der Anbruch der Erfüllung der Geschichte ist, finden die Ereignisse unseres Lebens darin einen guten Platz? Weiterhin wäre auf die Osterereignisse zu verweisen.

Die beiden Maßstäbe für echte Prophetie sind also nicht beliebig, und sie sind eng verwandt, die Kriteriologie des Deuteronomium – Prophet ist, wessen Vorhersage eintritt – und des Johannes – Prophet ist, wer Jesus als Christus bekennt. Doch stellt sich eine weitere Frage. Inwiefern kann das Prophetentum eines Jeremia oder Jesaja dann als echt gelten? Immerhin bezeichnet das Neue Testament sie ausdrücklich als Propheten (Matthäus 2,17; 3,3), ohne dass wir von ihnen ein Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes hätten. Die christliche Geschichtsdeutung gibt den Propheten die Funktion der Vorbereitung,¹³ und sie lässt sich verstehen als vorweggenommene Bezeugung Jesu Christi durch den Geist (προμαρτυρεῖν, 1 Petrus 1,11).¹⁴

Mit dem deuteronomischen Kriterium der Vorhersagerichtigkeit, dem johanneischen Kriterium des Christusbekenntnisses und der petrinischen Einbeziehung des Vorbereitungs-bekenntnisses lässt sich nun ein christlicher Prophetenbegriff entwickeln. Neutestamentlich gerechtfertigt wäre die Bestimmung: Prophet ist, wer mit einer neuen Verkündigung auf die Begegnung mit Jesus Christus dem Sohn Gottes vorbereitet.

11 Zur Rede vom begründeten Vertrauen vgl. Felix KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam*. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008, 48.

12 Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt ²1977, 348.

13 *Katechismus der katholischen Kirche*, Nr. 74: »Er [d. i. Gott] bereitet dieses Volk [d. h. die Nachkommen Abrahams] durch die Propheten darauf vor, das für die ganze Menschheit bestimmte Heil zu empfangen.«

14 Im Blick auf die Schrifttexte der Osternacht sagte Benedikt XVI. in seiner Predigt am 23. April 2011: »In der liturgischen Überlieferung wurden alle diese Lesungen Prophetien genannt. Auch wenn sie nicht direkt Voraussagen künftigen Geschehens sind, haben sie prophetischen Charakter, zeigen sie uns den inneren Grund und die Richtung der Geschichte. Sie lassen Schöpfung und Geschichte durchsichtig werden auf das Wesentliche. So nehmen sie uns an die Hand und führen uns zu Christus hin, zeigen uns das wahre Licht.«

15 Kriterium für echte Prophetie ist auch für Paulus, dass sie geistgewirkt ist, was sich im Bekenntnis zu Christus als Herrn zeigt (1 Korinther 12,3).

16 Markus 14,65; Matthäus 14,5; 21,11; Lukas 7,16; Johannes 4,19; 6,14; 9,17. Wenn Petrus in der Halle Salomos seinen jüdischen Zuhörern die Mosesverheißung (Deuteronomium 18,15) zitiert und auf Jesus anwendet, deklariert er Christus nicht als einen Propheten, sondern zeigt, dass Jesus der Verheißene ist, und erinnert in Anspielung auf das Taborerlebnis (Lukas 9,35) daran, dass Jesus die Mosesautorität innehat. »Moses hat gesagt: Einen Propheten wie mich wird euch der Herr, euer Gott, aus euren Brüdern erwecken. Auf ihn sollt ihr hören in allem, was er zu euch sagt« (Apostelgeschichte 3,22).

17 Vgl. z. B. John P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Band 2, Mentor, Message, and Miracles, New York 1994.

Zur Erklärung:

a Wir sprechen von Vorbereitung »auf die Begegnung mit Jesus Christus«, nicht »auf Jesus Christus«, damit klar ist, es handelt sich nicht nur um Vorbereitung auf Jesu geschichtliches Auftreten; auch nach Ostern ist Vorbereitung auf eine Christusbegegnung möglich. Die Propheten der paulinischen Gemeinden leisten dies etwa.¹⁵

b Damit aber das Charisma des Lehrers (1 Korinther 12,28) vom Propheten unterscheidbar bleibt, wurde in die Begriffsbestimmung oben die Bezeichnung »neue Verkündigung« eingefügt. Unerhörtheit gehört zum Prophetischen.

c Ist aber nicht auch Jesus selbst Prophet? Wo Jesus mit dem Prophetentitel belegt wird, handelt es sich um eine noch nicht zum Christusbekenntnis gelangte Erkenntnis.¹⁶

1.3 Ist der Islam prophetisch?

Mit der soeben entwickelten Begriffsbestimmung lässt sich nun viererlei über das Prophetische am Islam sagen.

a Dem koranischen Selbstanspruch nach wird nichts Neues geboten (2:89), sondern das anderswo Verkündigte nur wiederholt und wiederhergestellt (2:91). Dennoch hat der Koran Neuheitscharakter (20:113), vor allem nämlich ergeht Gotteswort nun auf Arabisch (26:195) und kann gleich vor Entstellung geschützt werden (4:46; 5:41; vgl. auch 12:1-4).

b Weiterhin will der Koran ein Bekenntnis zu Jesus sein, den er auch Christus (*masīḥ*) nennt (3:45).

c Aber der Koran lehnt das christliche Christusbekenntnis ab; er sei nämlich nicht Gott (5:72), nicht Sohn Gottes (9:30), nicht Herr (9:31). Christus wird in die Reihe der Gesandten eingeordnet (5:75), hat also keine grundsätzlich andere Bedeutung als ein Moses oder Muḥammad. Somit lässt sich nicht sagen, der Koran beabsichtige, auf eine Begegnung mit Jesus Christus dem Sohn Gottes vorzubereiten; nach 1 Johannes 4 ist der Koran damit keine Prophetie. Der Koran bietet ein Jesusbild, das vom biblischen Zeugnis abweicht, aber auch von einem Jesus, den Historiker herausarbeiten können.¹⁷ Denn in jedem Fall lässt sich sagen, dass Jesus sich als der verstand, mit dem Gottes neue Zeit hereinbricht. Ist Jesus nur als ein weiterer Gesandter gezeichnet innerhalb jener Reihe, die vom Koran geschlossen und abschließend gedeutet wird, geschieht keine Vorbereitung auf eine Christusbegegnung.

d Es gehört zum Christsein, von und mit Muslimen in Hochachtung vor ihrer Religion zu sprechen (Nostra Aetate 2). Hochachtung ist aber nicht die Behauptung, dass schon alles stimmen wird, was im Koran steht. Christen können nicht zugleich Christus als Gottessohn anerkennen und den Koran als Gotteswort (vgl. 9:30). Dennoch kann der Islam in der Heilsgeschichte prophetisch wirken, und zwar in der Weise der Vorbereitung, des Gerichts und der Vertiefung. Dies haben die folgenden beiden Abschnitte zu verdeutlichen.

2 Sendungstheologie: Teilhabevorstellungen

Hier ist eine Untersuchung der koranischen Prophetologie anzuschließen. Dazu seien zuerst zwei Verse aus der der längsten Sure des Koran angeführt.

2:177 Die Frömmigkeit besteht nicht darin, dass ihr euch (beim Gebet) mit dem Gesicht nach Osten oder Westen wendet. Sie besteht vielmehr darin, dass man an Gott, den jüngsten Tag, die Engel, die Schrift und die Propheten glaubt und sein Geld – mag es einem noch so lieb sein – den Verwandten, den Waisen, den Armen, dem Sohn des Wegs, den Bettlern und für (den Loskauf von) Sklaven hergibt, das Gebet verrichtet und die Almosensteuer bezahlt. (...)

2:285 Der Gesandte (Gottes) glaubt an das, was von seinem Herrn (als Offenbarung) zu ihm herabgesandt worden ist, und (mit ihm) die Gläubigen. Alle glauben an Gott, seine Engel, seine Schriften und seine Gesandten – wobei wir bei keinem von seinen Gesandten (den anderen gegenüber) einen Unterschied machen. Und sie (d. h. die Gläubigen) sagen: Wir hören und gehorchen. (Schenk uns) deine Vergebung, Herr! Bei dir wird es (schließlich alles) enden.

Diese beiden Verse geben bereits einige wichtige prophetologische Hinweise. An beiden Stellen wird aufgezählt, was nach koranischer Weisung zum rechten Glauben gehört; in Vers 177 ist nun von Schrift und Propheten die Rede, in Vers 285 dagegen von Schriften und Gesandten. Dazu lassen sich eine Reihe von exegetischen Bemerkungen machen.

2.1 Offenbarungsträger

Es gibt koranisch verschiedene Ämterbezeichnungen für Menschen, die Sprachrohr Gottes sind, hauptsächlich: »Gesandter« und »Prophet«. Wo der Unterschied liegt, kann erst erarbeitet werden, wenn wir die Frage vorausschicken: Wer gilt dem Koran als was? Ausdrücklich erwähnt werden im Koran

a als Gesandte

die drei Araber Šuʿayb, Hūd und Šāliḥ; die biblischen Personen Noah (Nūḥ), Lot (Lūṭ), Ismael (Ismāʿīl), Moses (Mūsā), Jesus (ʿĪsā); und schließlich Muḥammad;

b als Propheten

Noah (Nūḥ), Abraham (Ibrāhīm) und Lot (Lūṭ), Ismael (Ismāʿīl) und Isaak (Ishāq), Jakob (Yaʿqūb) und Josef (Yūsuf), Moses (Mūsā) und Aaron (Hārūn), David (Dāʿūd) und Salomon (Sulaymān), Elias (Ilyās) und Elischa (al-Yasaʿ), Hiob (Ayyūb) und Jona (Yūnus), Zacharias (Zakāriyāʿ) und Johannes der Täufer (Yaḥyā) sowie Jesus (ʿĪsā); und Muḥammad (7:157; 8:64). Außerdem Idrīs (Andreas?) sowie ein gewisser Dū l-Kifl (Ezechiel?).

2.2 Schriftvergleich

Drei charakteristische Züge der koranischen Prophetologie haben neutestamentliche Entsprechungen.

a Eine Ämterdoppelung wie die koranische findet sich bereits im Neuen Testament. Lukas kennt die Verheißung der Sendung von »Propheten und Aposteln« (Lukas 11,49); ein zweifach überliefertes Logion spricht nicht von »Aposteln«, sondern partizipial von (nach Jerusalem) »Gesandten« (προφῆται καὶ ... ἀπεσταλμένοι, Matthäus 23,37; Lukas 13,34).¹⁸

¹⁸ Eine alttestamentliche Vorlage hierfür kann 2 Chronik 36,16 sein: »Sie aber verhöhnten die Boten Gottes, verachteten sein Wort und verspotteten seine Propheten.« Die »Boten« sind in der Septuaginta allerdings ἄγγελοι (masoretisch *malʿākim*).

¹⁹ 4:150f: »Diejenigen, die an Gott und seine Gesandten nicht glauben und zwischen Gott und seinen Gesandten einen Unterschied machen möchten und sagen: ›Wir glauben an einen Teil, und an den anderen nicht,‹ und sich in der Mitte zwischen Glauben und Unglauben halten möchten (wörtlich: sich einen Weg dazwischen nehmen möchten), das sind die

wahren Ungläubigen.« HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen* (wie Anm. 4), 39: »Wenn es [2:136] mit Bezug auf die Propheten heißt ›wir unterscheiden nicht zwischen ihnen‹ – so soll damit gesagt sein, daß ihrer aller Offenbarungen der gleiche Wahrheitswert zugeschrieben wird, nicht aber, daß es innerhalb ihrer Reihe keine Unterschiede des Ranges gäbe, denn grade solche werden [2:253] genannt.«

²⁰ So übersetzt Paret das koranische *šarīʿa*, 22:34; und: »Für jede Gemeinschaft haben wir einen Ritus bestimmt, den sie (d. h. die Angehörigen der Gemeinschaft) einzuhalten haben« (22:67). – Wir sehen dass bei den Propheten zwar von einer »Schrift« die Rede ist (2:177), bei den Gesandten aber steht im Plural: »Schriften« (2:285). Das ist wohl kein Zufall. Propheten haben keine gründende und volksspezifische Gesetzgeberfunktion haben, sondern überbringen bestätigende Worte aus der einen himmlischen Schrift.

²¹ Der *nabī* Idrīs ist wohl »Andreas« (Nöldeke, Horowitz). Koranisches *nabī* selbst ist aus dem Aramäischen

b Die Freude an Namenslisten der großen Glaubensvorbilder, wie sie der Koran bietet (z. B. Sure 21), erinnert an Kapitel 11 des sogenannten Hebräerbriefs.

c Wie der Koran alle¹⁹ früheren Offenbarungen anzuerkennen erklärt, bekennt auch Paulus, an alles, was im Gesetz und den Propheten steht, zu glauben (Apostelgeschichte 24,14).

2.3 Bedeutungen

Einige Bedeutungsunterschiede zwischen den beiden arabischen Titeln für menschliche Offenbarungsmittler, »Prophet« (*nabī*) und »Gesandter« (*rasūl*), lassen sich mittels anderer Koranstellen herausarbeiten. Der Gesandte ist zu seinem eigenen Volk als dessen »Gesetzgeber« gesandt; jedes Volk hat damit genau einen Gesandten (vgl. 16:36). Er überbringt seinen Landsleuten den ihnen eigenen »Ritus«.²⁰ Propheten gibt es dagegen gleichfalls bei Völkern, die schon einen Gesandten hatten. Koranische »Gesandte« können auch Figuren sein, die in der Bibel nicht erwähnt werden, wie die arabischen Offenbarungsträger Hūd, Šāliḥ und Šuʿayb. Dagegen kennt man all jene Männer, denen der Koran den Titel *nabī* verleiht, auch aus der Bibel;²¹ und in diese Reihen fügt der Koran nun auch Muḥammad ein. Er ist für den Koran – wie viele der erwähnten Männer, etwa Moses und Jesus – beides: Prophet und Gesandter.

2.4 Inklusivismus

Muslime betonen gern, dass sie an »alle Propheten« glauben. Sie können sich dabei nicht nur auf den oben erwähnten Vers 2:285 berufen, sondern auch auf 2:136; 4:150f. Mit der Behauptung, an alle Propheten zu glauben, greifen Muslime also die koranische Prophetologie auf. Dann wird meist eine Forderung angefügt. Die Christen sollten im Gegenzug ebenso Muḥammads Prophetie anerkennen. Dies verlangt eine weitere Überlegung.²² Die koranische Darstellung der Propheten ist im Grunde eine Homoprophetie:²³ Oben haben wir das prophetologische Prinzip »wir machen keinen Unterschied« (2:285) zitiert. Es bedeutet auch, in Lebensmuster und Verkündigungsinhalt gleichen sich laut Koran alle offenbarungsvermittelnden Menschen. Sie sind allesamt Propheten nach dem Muster Muḥammads (vgl. etwa 19:55 mit 20:133). Wer alle gleichschaltet, kann sie leicht anerkennen.²⁴ Befragen lässt sich die Vorstellung einer Homoprophetie von drei Gesichtspunkten aus.

(*nʿbiyyā*) ins Arabische gekommen; aus dem Hebräischen *nābīʿ* wäre das verdoppelte *ī*, wie es in der arabischen Nunationsform *nabiyun* erkennbar ist, nicht zu erklären (William WRIGHT, *Lectures of the Comparative Grammar of the Semitic Languages*. Edited with a preface and additional notes by William ROBERTSON SMITH with a new introduction by Patrick BENNET, Piscataway NJ, 2002, 46). Außerdem ist koranisches *nabī* offenbar mit dem arabischen Verb *n-b-* (verkünden) bedeutungskontaminiert (vgl. Arthur JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qurʿān*, Kairo 1938, 276).

22 Dazu bereits: Christian TROLL, Muhammad – Prophet auch für Christen?, in: *Stimmen der Zeit* 225 (2007) 291-303; und Felix KÖRNER, Kirchliches Lehramt, katholische Theologie, heutiger Islam. Lösungsvorschläge in Kernfragen, in: *Stimmen der Zeit* 228 (2010), 169-181.
23 KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam* (wie Anm. 11), 103.

24 Das erinnert an Nostra Aetate 2, »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.« Was man bereits als wahr und heilig erkannt hat, wird man nicht mehr ablehnen. Dem Konzilstext aber ging es darum, zu betonen, dass die Kirche anderen Religionen Hochachtung entgegenbringt, trotz offenkundiger Unterschiede, während der Koran die Unterschiede wegerklären will.

a Einerseits entspricht sie nicht dem historisch erarbeitbaren Selbstverständnis und Lebensverlauf der titulierten Personen. Sie sagten und erlebten keineswegs alle dasselbe; und Jesus sieht sich gerade nicht inmitten in einer Kette gleicher Glieder.

b Zweitens überlässt eine Homoprophetie koranischen Zuschnitts die Deutungshoheit über das, was eigentlich von allen gemeint gewesen sein soll, dem Letzten in der Kette. Alles, was wir von den Früheren anders zu wissen glauben, wird als »Entstellung« erklärt.

c In homoprophetischem Denken ist es schließlich leicht, die bisherige Offenbarungsgeschichte anzuerkennen und zu sagen »Wir glauben an alle Propheten«. Das ist faktisch nichts anderes, als zu sagen, wir glauben an nur einen Propheten. Denn die andern haben koranischer Denkweise zufolge nichts anderes gesagt. Der Satz sagt also nichts Neues; denn es liegt auf der Hand, dass ein Muslim der Botschaft Muḥammads glaubt. Wenn ein anderer sie sagt, glaubt man sie selbstverständlich auch aus seinem Munde. Ob ein Muslim aber wirklich an alle Propheten glaubt, lässt sich an dieser Frage überprüfen: Werden auch nachkoranische Prophetieansprüche anerkannt? Die Botschaft eines Joseph Smith (gest. 1844) oder Baha'ullah (gest. 1892) wird muslimischerseits nicht angenommen. »Wir glauben an alle Propheten« heißt damit nur: an alle, die wir zuvor mittels des homoprophetischen Prinzips als echt herausfiltern konnten. Nun noch anzufügen, dass man ihnen glaubt, ist tautologisch, weil man schon das Wort »Prophet« im Sinne gläubiger Anerkennung verwendet hat.

2.5 Teilhaber

Der Koran tritt gegen einige Bräuche in der damaligen arabischen Gesellschaft an, die wir heute als Missstände erkennen, etwa die Tötung von Kindern aus materieller Sorge (6:151).²⁵ In derselben Richtung, also als Kritik bestehender Zustände, ist auch das theologische Grundanliegen des Koran zu lesen. Er ruft zum ursprünglichen Gottesglauben zurück, durch die ergehende Schrift des Koran nun abgesichert als »festgeschriebener Monotheismus«.²⁶ So scheint der Koran Israels Eifer für den einen Gott aufzugreifen. Die islamische Theologie will *tawḥīd* sein, Einheitsbekenntnis und -setzung, »Einsseinlassen« Gottes. Klassisch entfaltet sich der monotheistische Vollzug in Reflexion und Praxis dreifach als Gottesherrschaft, Gottesrede und Gottesdienst.²⁷ Der Koran hat auch einen eigenen Begriff für das Gegenstück zum Einheitsbekenntnis; er nutzt dafür ein Wort aus der Handelssprache.²⁸ Es bedeutet »Teilhaberschaft«: *širk*. Teilhaberschaft wird abgelehnt. Theologische Teilhaberschaft ist der Hauptkritikpunkt des Koran an der arabischen Gesellschaft und unvergebbare Sünde (4:48): Polytheismus.

Scheinbar findet sich für die Auseinandersetzung mit dem Polytheismus eine jüdische Vorlage. Auf sie ist in der früheren Forschungsliteratur bereits verwiesen worden;²⁹ hier ist dem etwas ausführlicher nachzugehen. Zu den Mischna-Vorschriften für die Feier des Laubhüttenfestes (Babylonischer Talmud, Sukka 45a) zählt Rabbi Eliezer Umschreitung des

25 Dazu Tilman NAGEL, *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008, 326.

26 NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike* (wie Anm. 2), 339.

27 Das Wort ist als Verbalsubstantiv aus der Kausal-Form von »eins« gebildet, also etwa »Eins-Machung«. Vgl. etwa: Daniel GIMARET, »TAWḤĪD«, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Band 10, Leiden 2000, 389: *rubbubiya – asma' wa-ṣifāt – 'ibāda*.

28 HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen* (wie Anm. 4), 60.

29 HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen* (wie Anm. 4), 61. Hier auch der Nachweis, dass Teilhaberschaft an Gott bereits im Altsüdarabischen mit diesem Wort bezeichnet und kritisiert wurde.

30 Das verwendete aramäische Verb ist *š-t-f* im Intensivstamm Pael.

31 Dabei ist die Ersetzung des Wortes »Altar« durch »preisen« besonders schlau, denn die Wörter ähneln sich: *MZBH – MŠBH(YN)*.

32 Fast immer, wenn der Koran von Gottes Erhabenheit (*s-b-h*) spricht, ist der Zusammenhang die Ablehnung von »Beigesellung/Teilhaberschaft«.

Altars mit dem zweifachen Ausruf: »Dem Herrn, und dir, Altar«. Damit ergänzte Eliezer bereits die Überlieferung, derzufolge der zweifache Ruf nur lautete: »Altar, dein ist die Schönheit«. An der Formulierung »Dem Herrn, und dir, Altar« hängt sich nun aber eine rabbinische Diskussion auf. Ist es denn nicht ein Sakrileg, so zu sprechen? Beteiligt³⁰ man damit nicht »am Namen des Himmels«, also an Gott, eine andere Wirklichkeit, nämlich den Altar? Opfert man damit nicht, gegen Exodus 22,19, einer andern Gottheit? Die Mischna löst diesen offenkundigen Widerspruch, indem sie in die Darbringungsformel »Dem Herrn, und dir, Altar! Dem Herrn, und dir, Altar!« Verben einfügt; und zwar heißt es nun »Dem Herrn danken wir, und dich preisen wir! Dem Herrn danken wir, und dich loben wir!«. ³¹ Der Gedanke lautet also: Was du an der Sprachoberfläche dem Altar zuzusprechen meinst, ist in Wirklichkeit ein Gotteslob. Wir können aus diesem Mischna-Vergleich eine Gegenüberstellung formulieren.

a Das Judentum kennt die Sorge, nicht einmal den Anschein zu erwecken, man spräche Gott einen Teilhaber zu. Die Sorge begründet sich aus dem Bewusstsein, dass Israel allein auf den Herrn vertrauen will. Wo die Überlieferung teilhaberisch zu formulieren scheint, zerstreuen die Rabbinen den Anschein durch Erklärung des Überlieferten. Das Frühere wird also bewahrt im doppelten Sinne: erhalten, und vom Verdacht des Polytheismus ferngehalten. Die zugrundeliegende Theologie besagt, dass Gott auf sein Volk baut; Formulierungen, in denen Gott sich von seinen Bundespartnern verletzt zeigt, sind daher bei den Schriftpropheten häufig (z.B. Ezechiel 23). Wenn Israel also zeigt, dass es Teilhaber an Gott ablehnt, lebt es doch zugleich seine eigene Erwählung durch Gott: Gott hat sein Volk erwählt zum Teilhaber an seinem Projekt. Ohne die gegenseitige Bundestreue, Gottes und des Volkes, scheidet Gottes Plan (vgl. etwa Exodus 32,12).

b Der Islam kennt die Sorge, dass Menschen Gott einen Teilhaber an die Seite stellen können, ebenfalls. Die Sorge entstammt der Vorstellung, dass Gottes Machtanspruch durch Menschen nicht beschränkt werden darf. Wo andere Religionen teilhaberisch formulieren, zerstört der Koran deren Religionscharakter durch Ersetzung. An die Stelle des Polytheismus der andern soll nun der entschiedene Monotheismus des Koran treten. Von Anbeginn der Menschheit hat es entschiedene Monotheisten gegeben; ihre Lehre wurde aber von Späteren oft ins Teilhaberische hinein entstellt (vgl. etwa 3:67). Die zugrundeliegende Theologie besagt, dass der Urglaube der Menschheit durch »Wiederholung« wiederhergestellt werden kann. Gottes Einheit als quantitative verbietet jede Verehrung von anderen; das wäre Vergötzung der Schöpfung. Zwar werden auch im Koran Menschen »erwählt«, etwa zum Gesandten (3:179 u. ö.). Sie stattet Gott dann aber so aus, dass sein Plan auch sicher aufgeht. Er ist ja der, der nichts nötig hat, »er ist auf niemand angewiesen« (64:6).

Die Ablehnung von Teilhaberschaft in Israel und im Islam ist also unterschiedlich begründet und ausgestaltet. Für Israel ist Polytheismus Vertrauensmangel des Volkes, für den Koran ist Polytheismus Verkleinerung Gottes. In Israel gibt es sehr wohl Teilhaberschaft, nämlich im Bund; nur Beigesellung in der Verehrung wäre Treubruch; laut Koran lässt Gott keine Teilhaberschaft zu, weil sie seine Erhabenheit kompromittieren würde.³²

2.6 Beigesellung

Der Koran lehnt Teilhaberschaft also ab, weil Gott dadurch seine Ehre einbüßen würde; und Gott würde erschütterbar. Israel versteht die Einheit Gottes anders. Wer Gottes Einheit bekennt, verlässt sich allein auf ihn – anderswoher ist Glück, Leben und Sinn nicht zu erwarten. Erhofft wird aber nun, dass Gott von allen anerkannt wird (Psalm 22,28-30) und er so Allherrscher ist. Seine Einheit wird damit seine einbeziehende Allgegenwart (Jesaja 6,3).

Daher kann das Neue Testament Gottes Einheit dynamisch verstehen: als Bewegung, in die alles hineingezogen wird.³³ Jesus versteht seine Sendung aus der Erfahrung dieser Einheit. Deshalb sieht er sich nicht nur als Sprachrohr Gottes, sondern als der, der tun darf, was Gott allein tun kann (Markus 2,7). Die Beziehung der Beteiligung, die von Gott ausgeht, gibt Jesus nun weiter. Er ernennt Stellvertreter, die in derselben Stellvertretungsbeziehung stehen: »Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat« (Matthäus 10,40). Eine von der Bibel ausgehende Theologie wird die Vorstellung von der Beigesellung nie nur als Götzendienst ablehnen, sondern auch als von Gott gewollte Einbeziehung annehmen. Christliches Selbstverständnis ist daher stets zugleich Warnung vor der Vergötzung des Geschöpfes (Römer 1,25) und Dankbarkeit für die Berufung in die Gemeinschaft (*societas, κοινωμία*) mit dem Herrn.³⁴

Das schlägt sich auch in der unterschiedlichen Sendungstheologie nieder, wie sie sich etwa im Selbstverständnis Jesu und Muhammads bekunden. Jesus setzt von Anfang an mit Vollmacht ausgestattete Boten ein (Markus 3,15), die selbst Vollmacht weitergeben (vgl. 2 Timotheus 1,6). Der Christ nimmt an der Sendung Christi teil (Johannes 17,18; 20,21). Die Sendung des Boten im Koran ist kein Teilhabevorgang, der weitergegeben werden könnte. Gott beruft unmittelbar. Daher ist auch die Nachfolgeregelung Muhammads nichts, das er selbst in die Hand genommen hätte. Das Prophetische am Islam ist seine Unmittelbarkeit.

2.7 Profil

Wir können jetzt die Eigenart koranischer Prophetie herausarbeiten. Sie lässt sich mit den drei Begriffen profilieren: Faktische Ersetzung, wörtliche Fixierung, gottergebene Unterordnung.

a Faktische Ersetzung

Obwohl der Koran das früher Ergangene ausdrücklich hochschätzt (2:4 etc.), wird es in seinem Bild der Offenbarungsgeschichte überflüssig. Der Korantext kann an die Stelle der andern Schriften treten. Sie haben nämlich ohnehin nichts anderes gesagt, sind höchstens verkehrt überliefert. Dieses Verhältnis des Koran zu seiner Vorgeschichte wird nun begründet durch wörtliche Fixierung.

33 1 Korinther 15,28: »damit Gott alles in allem sei«; Epheser 1,10: »um in Christus alles zu vereinen«; Johannes 12,32: »Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen.«

34 »Treu ist Gott, durch den ihr berufen worden seid zur Gemeinschaft mit seinem Sohn Jesus Christus, unserem Herrn« (1 Korinther 1,9). – »Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus« (1 Johannes, 1,3b).

35 Vgl. dazu auch Felix KÖRNER, JHWH, Gott, Allāh: Drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 158 (2010), 31–38, 37.

36 Weit über dreihundert Mal im Koran. Gelegentlich wirkt diesen »Sag!« wie ein Auftrag zum Reagieren (etwa »Sie sagen: ... – Du sag' darauf: ... !«, 2:80); aber auch hier wird es nicht den göttlich-reaktiven Antwortsatz einleiten, sondern den göttlich-kreativen Neuansatz. Immerhin steht der Imperativ fünfmal am Surenanfang (72; 109; 112; 113; 114).

37 3:7: »[Gott] ist es, der die Schrift auf dich [Muhammad] herabgesandt hat. Darin gibt es (eindeutig) bestimmte Verse (wörtlich: Zeichen) – sie sind die Urschrift – und andere, mehrdeutige. Diejenigen nun, die in ihrem Herzen (vom rechten Weg) abschweifen, folgen dem, was darin mehrdeutig ist, wobei sie darauf aus sind, (die Leute) unsicher zu machen und es (nach ihrer Weise) zu deuten. Aber niemand weiß es (wirklich) zu deuten außer Gott. Und diejenigen, die ein gründliches Wissen haben, sagen: ›Wir glauben daran. Alles (was in der Schrift steht) stammt von unserem Herrn (und ist wahre Offenbarung, ob wir es deuten können oder nicht).‹ Aber nur diejenigen, die Verstand haben, lassen sich mahnen.«

b Wörtliche Fixierung

Das Wort, die Formulierung, die Sprache in Präzision, ist für den Koran wichtiger als für die Bibel. Ein Wortlaut wird festgelegt; und festgelegt werden die Gläubigen auf diesen Wortlaut. Dies lässt sich an sechs Zügen koranischer Rede nachweisen.

i. Der Koran will *taṣḍīq* sein (2:41 usw.), also Richtig-Stellung der früheren Gottesoffenbarungen, im Sinne der Bestätigung und der Berichtigung.³⁵

ii. Muḥammad wird als »Siegel der Propheten« bezeichnet (33:40), im Sinne der Abseignung des in der Offenbarungsgeschichte früher Ergangenen, und im Sinne ihres Abschlusses.

iii. Dass es sich um vollständige und wortgetreue Wiedergabe des von Gott übermittelten Wortlautes handelt, soll durch die mitgelieferte Botenbeauftragung »*qul*«³⁶ erwiesen werden: Selbst der göttliche Beauftragungs-Imperativ »Sag!« wird nicht ausgelassen.

iv. Es sind ausdrücklich die Formulierungen, mit denen Christen ihren Glauben zur Sprache bringen wollen, die der Koran moniert und korrigiert. Er möchte ihnen verbieten, »drei« zu »sagen« (4:171; 5:73); und es wird klargestellt, was Christus in Wirklichkeit gar nicht von sich »gesagt« hat (5:116).

v. Der Koran betont wiederholt, dass er in einer bestimmten Sprache erging, der seiner Hörer: auf Arabisch (12:2; 20:113; 39:28; 42:7; 43:3); und dass diese Sprache klar ist (16:103).

vi. Es gibt bereits im Koran selbst eine Auseinandersetzung mit seinen unklaren (»mehrdeutigen«) Worten. Für den Koran selbst sind sie aber nicht die Sprechweise, die den Hörer in den Übermittlungsvorgang aktiv einbezieht. Statt etwa den Geheimnischarakter (vgl. Matthäus 13,11) des Wortes herauszustellen, verlangt der Koran schlicht, trotz einigem Unklaren zu glauben, und das heißt: die Worte als wahr anzuerkennen.³⁷

c Gottergebene Unterordnung

Ziel aller Prophetie ist dem Koran zufolge, dass die Menschheit sich, wie jeder echte Prophet es vorlebt, Gott unterordnet (vgl. für Abraham 3:67). Dafür ist bei anderweitig nicht lösbaren Streitfragen auch eine Unterordnung unter Muḥammad selbst verlangt (etwa 3:32: »Sag: Gehorcht Gott und dem Gesandten!«). Für die Zukunft wird vom Koran keine weitere Vorkehrung getroffen als die Bereitstellung des Koran selbst. Nach dem Tode des Propheten ist sein Beispiel der Koranbefolgung maßgeblich (vgl. 33:21). Gegenwart wird über die stets gegebene Möglichkeit der Koranrezitation hergestellt.

2.8 Rückblick

Hat Gott also alles, was geschieht, so gewollt? Die Geschöpfe handeln offenkundig nicht immer so, wie es dem Durchbruch der Gottesherrschaft am unmittelbarsten dient. Geschult am Zeugnis der Heiligen Schrift hat die Kirche aber gelernt, die Geschichte, wie sie nun einmal verlaufen ist, im Rückblick doch als sinnvoll, ja als Gotteswille zu erkennen (vgl. etwa Lukas 24,26). Aus drei Gründen darf man hier aber nicht mit schnellen Erklärungen bei der Hand sein. Denn Leid anderer darf man nicht leicht nehmen; Sinndeutungen können sich als verkehrt erweisen; und die Erkenntnis im Nachhinein, dass ein Geschehen einen guten Sinn in der ganzen vom Willen Gottes getragenen Geschichte hat, bedeutet nicht, dass Gott für das Leid verantwortlich wäre. Der sich auf die Bibel gründende Glauben – hier können Juden und Christen gleichermaßen sprechen, und auch Muslime könnten hier mitgehen – ist der Versuch, zwei Aussagen zu machen, die sich zu widersprechen scheinen: Die Geschöpfe handeln frei; und Gott ist in allem am Werk. Im Rückblick versucht der Glaubende das Geschehen als heilende Geschichte Gottes zu verstehen. Wie man sich gegen bestimmte mögliche zukünftige Handlungen entscheiden muss mit dem Urteil »das wäre

nicht gut«, so muss man auch viel Geschehenes verurteilen: »das war nicht gut«. Aber über das moralische Urteil hinaus gibt es die Frage, was das Geschehene, auch etwa ein Misserfolg des Evangeliums, bedeutet und bewirkt. So gesehen kommt dem Islam durchaus eine prophetische Rolle zu, im Sinne der Vorbereitung auf die Christusbegegnung. Der Koran hat dies nicht beabsichtigt. Dennoch kann er im christlich-theologisch normativen Sinne als prophetisch bezeichnet werden. Das Neue Testament kann nämlich anerkennen, dass jemand im präzisen christologischen Sinne prophezeit, ohne dies selbst zu wollen oder zu wissen: In Johannes 11,50 liefert der Hohepriester Kajaphas die prophetisch genaue Formel, dass Jesus »für das Volk« stirbt, ohne zu wissen, dass er damit Christi Erlöserfunktion benannt hat; er wollte nur die politische Einschätzung geben: So entsteht kein weiterer Ärger zwischen Israel und Rom. Er ist unbewusst zum Christuspropheten geworden (Johannes 11,51). Wie dies auch für Muḥammad gelten kann, ist abschließend zu erläutern.

3 Geschichtstheologie: Das Prophetische des Islam im Westen

Wo die ausgesprochene oder implizite Einladung an Christen, zum Islam überzutreten, breiten Erfolg hat, kann man dies als Gericht über den Zustand der Kirche vor Ort verstehen.³⁸ Jedenfalls hat die Begegnung mit Muslimen, wie sie in Westeuropa derzeit immer selbstverständlicher wird, eine Reihe von Folgen, die Vorbereitung auf die Begegnung mit Christus dem Gottessohn sind. Christen, die sich zuvor weniger für die Inhalte ihres Glaubens interessierten, denken nach, fragen nach und lesen nach, wenn ihnen Bekenntnis und Begründung des christlichen Glaubens im Gespräch mit Muslimen als unklar aufgingen. Eine Schwundform christlichen Glaubens, die in Westeuropa verbreitet sein dürfte, erweist sich in der christlich-islamischen Begegnung als eigentlich islamische Position: Gottes Existenz will man anerkennen, aber nicht seine Dreifaltigkeit; und Jesu Vorbildlichkeit will man anerkennen, aber nicht seine Göttlichkeit. Im Gespräch mit Muslimen fragen sich nun Getaufte, die einen derartigen Glauben vertreten wollen, nicht selten, was sie dann genauerhin vom Islam unterscheidet.

38 Das tut etwa Wolfhart PANNENBERG, *Die Bestimmung des Menschen*. Menschsein, Erwählung und Geschichte, Göttingen 1978, 109.

39 Vgl. Christian TROLL, *Muslimen fragen – Christen antworten*, Regensburg 2003, 10 spricht von »Infragestellung«.

40 Dies betont etwa Benedikt XVI. mit seinem doppelten Dialogbegriff: side by side und face to face: vgl. Felix KÖRNER, Eine neue Epoche. Die interreligiösen Beziehungen sind unter Benedikt XVI. theologischer geworden, in: *Herder Korrespondenz Spezial* 2-2010: Konflikt und Kooperation. Können die Religionen zusammenfinden?, 21-24, 24.

41 Hakan TURAN, Von neuen und ehemaligen Muslimen. Islamische Perspektiven und empirische Befunde, Hansjörg SCHMID/Ayşe BAŞOL-GÜRDAL/Anja MIDDELBECK-VARWICK/Bülent UÇAR (Hg.), *Zeugnis, Ein-*

ladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, Regensburg 2011, 228-240. Auch das Umgekehrte ist bekannt und erforscht: Monika WOHLRAB-SAHR, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt 1998.

42 George A. MAKDISI, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*. With Special Reference to Scholasticism, Edinburgh 1990; Rémi BRAGUE, *Au moyen du Moyen Age*. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam, Paris 2006.

43 Das versucht etwa KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam* (wie Anm. 11). Vgl. auch Reinhard LEUZE, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994.

44 PÄPSTLICHES SEKRETARIAT FÜR DIE NICHTCHRISTEN, *Dialog und Mission*, 10. Juni 1984, Nr. 29-35; PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN/KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung*, 19. Mai 1991, Nr. 42.

45 Charles TAYLOR bringt am Ende seiner materialreichen Säkularisierungsgeschichte die eigene Hauptthese auf den Punkt: Seine gesellschaftliche Prägekraft verlor das Christentum dort, wo christliche Reformierungsbestrebungen das eigentlich Christliche nun endlich ganz verwirklichen wollten – und dadurch einlinig machten; christlicher Glaube und christliche Welt verlieren ihre produktive Spannung zueinander, alles wird subjektgestaltet: *A Secular Age*, Cambridge 2007, 774.

Die Frage ans Christsein, die der Islam stellt und ist,³⁹ erweist sich als wohltätig. Weiterhin ist nicht zu unterschätzen, dass Gläubige verschiedener Religion auch gemeinsam Zeugnis für die Wirklichkeit Gottes ablegen können.⁴⁰ Darüber hinaus gibt es Menschen, denen der Islam, auch wenn das weder die Absicht Muḥammads noch des Koran war, Wegbereiter für eine Bekehrung zum Christentum geworden ist.⁴¹ Schließlich ist die Auseinandersetzung mit islamischem Denken auch für die christliche Theologie interessant. Es lassen sich Einflüsse erkunden;⁴² und es lassen sich in der Begegnung Profile klären.⁴³

3.1 Sprache des Christentums

Dabei sind die häufig genannten vier Ebenen des Dialogs um eine zu erweitern. Aufgeführt werden seit 1984⁴⁴ in kirchlichen Dokumenten diese vier »Formen«: Dialog des alltäglichen Zusammenlebens, des gemeinsamen Handelns, des akademischen Austauschs und der religiösen Erfahrung. Eine fünfte, bisher nicht bedachte Ebene ist die Laiendiskussion. Muslime bringen ihre unvermittelten Anfragen an das Christentum gerade dann vor, wenn sie nicht fachtheologisch ausgebildet sind. Hier entstehen gute Gespräche, deren Charakter Christen oft ungewohnt ist, weil sie ihren Glauben nicht gegen Unglauben verteidigen, sondern einem anderen Gläubigen erklären müssen. Aus solchen Gesprächen lässt sich viel lernen; auf solche Gespräche kann man auch, etwa im Religionsunterricht vorbereiten. Nur darf es sich nicht um die Abrichtung auf feste Antworten handeln; vielmehr soll auch eine derartige Debatte immer ein Dialog werden können; also eine Begegnung, bei der man Neues entdeckt.

Viele Verwirrungen, wie sie sich bei einer islamisch-christlichen Debatte einstellen können, entspringen der unterschiedlichen Ausdrucksweise von Christentum und Islam. Wo Christen ihren Glauben zur Sprache bringen, hatte ihre Wortwahl von Anfang an einen anderen Charakter als islamische Sprechgewohnheiten. Hier zeigt sich ein letzter Zug des Prophetischen. Der Islam gilt, wie wir eingangs sahen, der Religionsphänomenologie als prophetisch, insofern er sich auf eine bestimmte Prophetie beruft, die durch einen bestimmten Menschen ergangen ist. Diese Prophetie beansprucht auch, die abschließende Sprachform rechten Glaubens zu sein. Wir hatten die drei Profilbegriffe der faktischen Ersetzung, der wörtlichen Fixierung, und der gottergebenen Unterordnung erläutert (oben, § 2.7).

Das Prophetische am Islam ist, so zeigt sich nun, auch seine Festgelegtheit auf eine einzige Stimme. Damit kann sich jede Generation wieder in die Gegenwart des Offenbarungseignisses stellen und von ihm richten lassen. Eine solche Klarheit birgt aber auch eine Gefahr, die Einlinigkeit.⁴⁵

3.2 Jesu Sprechweise

Auch die Kirche hat Interesse am Wortlaut (1 Korinther 15,2). Heilskriterium ist aber nicht die Formulierung des von Jesus übermittelten Offenbarungswortes. Jesus selbst hatte bereits ein heilendes Verhältnis zur Sprache, indem er nicht definierend redete, sondern einbeziehend, verweisend und stiftend. Diese drei Charakteristika der Rede Jesu lassen sich den drei Profilbegriffen der koranischen Prophetologie gegenüberstellen.

a Einbeziehend ist etwa die Sicht Jesu, dass das Frühere nicht ersetzt, sondern erfüllt ist (Matthäus 3,15; 5,17). Damit ist ein Entsprechungsverhältnis hergestellt, das das Bisherige zwar neu beleuchtet, aber nicht vereinheitlicht. Einbeziehend ist Jesu Sprechweise auch, indem es die Hörer zur Eigenleistung des Verstehens herausfordert (Markus 4,23).

b Verweisend ist Jesu Rede, indem sie nicht bei der Formulierung bleibt. Wie die Erweisworte hebräischer Propheten deutet das Sprechen Jesu auf Wirklichkeit und Ereignis: »Dann werdet ihr erkennen, dass ich der Herr bin.«⁴⁶ Bei Jesus bezieht sich dieser Verweis auf den Anbruch des Gottesreiches. Da dies aber in seinem eigenen Kommen anbricht, deutet Jesu Rede auch auf seine eigene Person und sein Handeln (z. B. Lukas 11,20). Weiterhin verweist Jesu Wort, indem es nicht alle Fragen klärt, sondern dem Geschenk des Geistes traut, der die Kirche in alle Wahrheit einführt (Johannes 16,13) und zur eigenen Entscheidungsvollmacht befreit (vgl. Apostelgeschichte 15,28; bereits 6,2).

c Stiftend ist schließlich, dass Jesus mit seinem Vollmachtswort neue Wirklichkeit anbrechen lässt. In der Heilung (Markus 1,41), im Gericht (2,5; 4,12; 12,34), in der Beherrschung des Kosmos (4,39), im Auftrag (Markus 6,7; 1 Korinther 11,24).

Alle drei Züge der Sprechweise Jesu, das Einbeziehen, Verweisen und Stiften kommen in den Gleichnissen zusammen, in denen er seinen Hörer an der Wirklichkeit des anbrechenden Reiches teilgibt, indem er sie zu einem neuen Hören, Denken und Leben herausfordert (Markus 4,9).

3.3 Relativierung theologischer Formeln?

Diese drei Charakteristika des Sprechens Jesu spiegeln sich auch in der Weise wider, wie Christen ihren Glauben zum Ausdruck gebracht haben. Die christliche Theologie kann sehen, dass jede ihrer Sprachformeln dreifach eingeordnet ist. Jeder Formulierungsstreit des christlichen Glaubens findet darin seine Relativierung. An oberster Stelle steht nicht die Definition, sondern die Geschichte, die Person, die Kirche. Das lässt sich so zeigen:

a Geschichte. Die einzelnen Formeln wollen eine geschehene und geschehende Wirklichkeit bezeugen; sie integrieren dabei auch früher Gesagtes, das auf der Ebene trennender Diachronie erst einmal anders verstanden worden war.⁴⁷

b Person. Die Gemeinschaft lebt in Christus; auf ihn verweist jede Erzählung des Evangeliums, und mit ihm will jeder Zeuge eine Beziehung ermöglichen (Philipper 1,1.29; 2,5; 3,10).

c Kirche. Nicht die scharfe Sprachformel, sondern die Lebensform der Kirche ist entscheidend in der Frage der Rechtgläubigkeit. Sie will von Anfang an verschiedene Sprachtraditionen nebeneinander leben lassen. Nicht ein Text, sondern dass die Christen das Gottesvolk sind, das den Auferstandenen feiert, garantiert das Bleiben im wahren Glauben. Die von der Kirche kanonisierten Texte geben dazu Maßstäbe und Anregungen. Daher kann und will die Kirche die Vielheit von Bezeugungsformen, von Textgattungen, von Evangelisten, von Sprachen als miteinander richtig zulassen; und wegen des geschichtlichen Einbeziehungscharakters sind es zuerst die Schriften Israels als Prophetien der Jesusvorbereitung, die den Schriftbezug der Kirche ausmachen.

Christliche Glaubensaussagen klingen oft widersprüchlich. Das zeigt, dass die Sprache hier nicht die Funktion der Terminologie-Abgrenzung hat, sondern Bekenntnis ist: Bestimmte geschichtliche Ereignisse sollen bezeugt werden (»die Großtaten des Herrn bekennen«); und zwar im Bewusstsein eigener Unzulänglichkeit (»die eigene Schwäche bekennen«) – und im Vollzug der eigenen Beteiligung an dem, von dem die Rede ist (»sich zum Herrn bekennen«). Daher hat sich das christliche Bekenntnis oft in suggestive, provokative Worte gebracht: »Christus ist der Herr« – der κύριος-Titel bekennt nicht nur lehrende Autorität (*rabbi*) und königliche Hoheit, sondern Göttlichkeit (*adōnay*). Die Sprachformeln sind dabei immer eingeordnet in ein kritisches Wechselverhältnis zu den drei erwähnten nicht-sprachlichen Wirklichkeiten, dem tatsächlichen Geschehen, der

Person Jesu Christi und der Gemeinschaft der Kirche. Erst wenn man das besondere Verhältnis berücksichtigt, welches zwischen christlichem Bekenntnis und der Sprache besteht, sieht man, dass das Christentum nicht im strengen religionsphänomenologischen Sinn prophetisch ist. Geschichte, personale Beziehung und Kirche als die jeder Sprachform übergeordneten Wirklichkeiten zeigen, dass das Christentum solchen Kategorisierungen gegenüber besser als »sakramental« zu charakterisieren ist.⁴⁶ Weil das christliche Bekenntnis, wie Jesu eigene Sprache, einbeziehend, verweisend und stiftend ist, entspricht sie nicht den Hör-Erwartungen der Menschen. Daher scheitert auch das christliche Bekenntnis nicht selten. Es verlangt ein aktives Eingehen des andern auf Geschichte, Person Jesu und Lebensform der Kirche.

Der Islam hat uns nochmals, in der Auseinandersetzung, gezeigt, dass und inwiefern er prophetisch ist. Er will sich im Wort aussprechen; auch dieses Wort steht in Beziehung zu Geschichte, Person und Gemeinschaft; ihnen will der Koran sich allerdings nicht unterordnen.

3.4 Anwendung

Wenn die Form des christlichen Glaubens »einbeziehend« ist, dann ist zu fragen, ob nicht auch das, was den hier entwickelten Kriterien nach als nicht prophetisch, weil nicht vorbereitend erkannt wurde, doch zur Christusgeschichte gehört. Viel hängt daran, ob der Koran seinen Anspruch, endgültig und damit abschließend zu sein, durchsetzt. Nach dem Zeugnis der Bibel müssen menschliche Fehler, Missverständnisse und Ablehnungen das Wirken Gottes nicht behindern (vgl. oben, § 2.8). Als Kritik an den Schwächen der Christen, als Herausforderung für bessere Theologie und Verkündigung, als Vorbereitung von Gottsuchern hat der Islam sich ja bereits vielfach als prophetisch erwiesen. Tatsächlich kennt auch das Neue Testament den Vorgang, dass jemand, der Jesus nur als Propheten anerkennt (Johannes 4,19), Menschen zu ihm bringt, die ihn nun als den erkennen, der er ist: »Der Retter der Welt« (4,42).

⁴⁶ Schon Exodus 10,2. Vgl. zum Ganzen Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Göttingen 1988, 225 mit Verweis auf Walther Zimmerli.

⁴⁷ Hosea 11,1 etwa, »Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb, ich rief meinen Sohn aus Ägypten« lässt sich ja zuerst auf die Liebesgeschichte Gottes mit seinem Volk und damit auf die Befreiung unter Moses beziehen; Matthäus nimmt es nun als Vorhersage des Umweges Jesu über Ägypten.

⁴⁸ KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam* (wie Anm. 11), 314.

Zusammenfassung

Die religionsphänomenologische Kategorie »prophetisch« passt auf den Islam genau. Denn der Muslim jeder Generation kann sich unmittelbar auf eine Erstverkündigung beziehen, ohne in einer Lehrer-Schüler-Kette initiiert werden zu müssen. Wer allerdings theologisch normativ von Prophetie reden will, braucht weitere Kriterien. Aus der Bibel etwa lässt sich diese Bestimmung entwickeln: Prophet ist, wer mit einer neuen Verkündigung auf die Begegnung mit Jesus Christus dem Sohn Gottes vorbereitet. Das ist weder Absicht noch Leistung des Koran. Dennoch kann der Islam aus christlicher Sicht als prophetisch verstanden werden. Denn wo er reüssiert, kritisiert er faktisch die fehlende Überzeugungskraft von Christen; wo er theologisiert, profiliert er zugleich das christliche Gottesbekenntnis als sakramentales; und wo er die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf markiert, prädisponiert er Menschen für die Überwindung dieser Grenze im Christusgeschehen.

Abstract

Even today, Muslims can refer to the Koran directly; they need not to be initiated into a teacher-pupil chain. For the phenomenology of religions, Islam is, therefore, »prophetic.« If one wishes to speak about prophecy in a theologically normative way, however, one requires further criteria. Such a definition can, for instance, be developed from the Bible: A prophet is a person who prepares people for the encounter with Jesus Christ, the Son of God, by means of a new proclamation. This is neither what the Koran intends nor does. Nevertheless, Islam can be understood as prophetic from a Christian point of view. This is the case since, wherever Islam is successful, it in actual fact criticizes the lack of persuasive power among Christians; wherever it theologizes, it simultaneously gives a clear profile to the Christian profession of faith in God as a sacramental act; and wherever it marks the boundary between Creator and creature, it prophetically predisposes human beings for the overcoming of this boundary in the Christ event.
