

⇒ Anja Middelbeck-Varwick

Der projizierte Prophet. Zur Wahrnehmung Muhammads im Kontext christlicher Theologie

Von Beginn an ist das christlich-muslimische Verhältnis aufgrund der von beiden Religionen erhobenen Geltungsansprüche von Konkurrenz geprägt: Während sich der Islam als Abschluss der Offenbarungsgeschichte versteht, ist das Christentum seinerseits davon überzeugt, dass Gott sich in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi endgültig mitgeteilt hat.¹ Eine besondere Herausforderung für die christliche Theologie besteht hierbei nicht allein in der vom Koran beanspruchten Überbietung der eigenen Glaubenswahrheit, sondern vor allem in dem Vorwurf, die Christen seien der ursprünglichen

Offenbarungsbotschaft untreu geworden, sie hätten den wahren Ein-Gott-Glauben in ihren Schriften verfälscht.² Im Rahmen dieser spannungsvollen Grundsituation bleibt das christlich-muslimische Verhältnis über Jahrhunderte nicht ausschließlich, aber doch im Wesentlichen, von wechselseitigen Verurteilungen und Apologien bestimmt.³ In der christlichen Wahrnehmung der nachfolgenden Religion zeigt sich das Missverstehen insbeson-

Anja Middelbeck-Varwick, geb. 1974, seit 2009 Juniorprofessorin für Theologie der Religionen und christlich-muslimische Beziehungen des Seminars für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin. Nach einem Studium der Katholischen Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster promovierte sie 2006 an der FU Berlin zum Thema: »Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Christentum und Islam«.

(1) Hans Zirker (1992, 26) nennt die Beziehung ein »asymmetrisches Konkurrenzverhältnis«, vgl. orientierend auch Carsten Colpe (1989, 11-37). Colpe vertritt mit Blick auf die mittelalterliche Theologie: »Die abendländische Angst vor dem Islam hat einen Grund darin, dass der Islam die vertraute Heilsgeschichte sprengt. (...) Man musste sich klar werden, ob einer der nach Christus gekommen war, wenigstens als Prophet noch ein wahrer sein könne, wenn er auch als Erlöser nicht mehr in Frage kam. Dieser letzte Punkt ist virulent geblieben bis auf den heutigen Tag.« (ebd. 17).

(2) In Sure 112 heißt es von Gott – im unmittelbaren Widerspruch zu den Formulierungen des Nizänums: »Er zeugt nicht, noch wurde er gezeugt. Und keiner ist ihm gleich.« (112:3-4) Vgl. hierzu weiterführend den Abschnitt »Rhetorischer Triumph über das jüdische und christliche Credo« (Neuwirth 2010, 761-768, hier besonders: 762-764).

(3) Vgl. zur Geschichte wechselseitiger Wahrnehmungen: Goddard (2000), Lexutt/Metz (2009) und Thomas (2001).

dere an den Bewertungen Muhammads, dessen Bild in der »westlichen Welt« nahezu durchgängig negativ gezeichnet wird und dessen Rolle als islamischer Prophet weithin unverstanden wird. Allein der Sachverhalt, dass sich noch bis in die jüngste Zeit zur Bezeichnung der islamischen Religion zuweilen der Terminus »Mohammedaner« findet, illustriert dies. In welcher Weise im Laufe der Religionsgeschichte (vor dem Hintergrund höchst divergenter historischer und sozio-kultureller Motive) vor allem vielfältige Diffamierungen und Zerrbilder die christliche Deutung des islamischen Propheten bestimmen, wird im Folgenden zunächst exemplarisch aufgezeigt.

⇒ 1 Wahrnehmungen Muhammads in christlicher Perspektive

Die Geschichte christlich-muslimischer Beziehungen ist so vielfältig wie »das Christentum« und »der Islam« selbst.⁴ Es sollen an dieser Stelle nur einige wenige prominente, d.h. nachhaltig wirkende Bewertungen Muhammads in christlicher Perspektive vorgestellt werden. Hierbei bildet die byzantinische Perspektive den Ausgangspunkt, das lateinische Mittelalter und die Zeit der Reformation sind schließlich die Stationen, von denen aus der Blick auf die gegenwärtige katholisch-theologische Diskussion der Muhammad-Frage gewendet werden soll.

⇒ 1.1 Ausgangspunkt: Muhammad als »falscher Prophet« in der östlichen Tradition

Die Schriften des Johannes von Damaskus (ca. 650-749) und nicht weniger die seines Schülers Theodorus Abu Qurra⁵ (ca. 750-820/5) prägten in grundlegender Weise über viele Jahrhunderte Themen und Methoden der christlichen Auseinandersetzung mit der – ihnen unmit-

(4) So problematisch wie diese Sammelbezeichnungen (wie »die Christen« und »die Muslime«) sind, da sie in der Gefahr stehen, die Heterogenität und Pluriformität jeweiliger Kulturen und Gesellschaften zu vernachlässigen, so unverzichtbar sind sie doch für eine systematische Perspektive.

(5) Vgl. hierzu: Gleil/Khoury (1995). Weiterführend ist u.a. Griffith (1994) und Lamoreaux (2002).

telbar begegnenden – islamischen Lehre.⁶ In Johannes Schrift »Über die Häresien« findet sich als Kapitel 100 eine Abhandlung über die »Irrlehre der Ismaeliten«.⁷ Muhammad findet sich hier nicht im Zentrum der Auseinandersetzung, auch handelt es sich nur um eine knappe Darlegung der Widersprüche zum Christentum, um den Islam als häretisch zu verurteilen. Wenngleich hier keine umfassende Auseinandersetzung mit der gesamten islamischen Glaubens- und Sittenlehre stattfindet, blieb der Text in der antiislamischen byzantinischen Literatur bedeutsam (Glei/Khoury 1995, 46). Eingangs heißt es dort:

Bis zur Zeit des (Kaisers) Herakleios nun waren sie (die Ismaeliten/Sarazenen, Anm. AMV) offenbar Götzendiener, seitdem aber (bis heute) erwuchs ihnen ein falscher Prophet, Muhammad mit Namen, der, nachdem er mit dem Alten und Neuen Testament Bekanntschaft gemacht und anscheinend mit einem arianischem Mönch Umgang gepflegt hatte, eine eigene Häresie schuf. Um beim Volk den Anschein der Gottesfurcht zu erwecken, verbreitete er zum Schein das Gerücht, vom Himmel sei eine Schrift auf ihn herab gekommen. Indem er in dem von ihm (stammen-

(6) Gewiss wäre es lohnend, auch weitere frühe Dialoge einzubeziehen, um das Gesamtbild sorgfältiger zu zeichnen, als hier möglich. Zu denken wäre hierbei beispielsweise an eine Auswertung des von Rifaat Ebied und David Thomas edierten »Letter from the People of Cyprus« und seiner Entgegnung aus dem frühen 8. Jahrhundert, einer Korrespondenz, die als einmalig zu gelten hat hinsichtlich der genauen Kenntnis des je anderen Glaubens. Der Brief aus Zypern zeugt insbesondere von einer sorgfältigen Korankennntnis, von der aus, rekurrierend auf die biblischen Schriften, der christliche Glaube in gewiss provokativer Weise erläutert wird. Er endet mit den (vermeintlich) einvernehmlichen Worten: »Praise and blessing be to God, for he has brought unanimity of view and put an end to suspicion between his servants, the Christians and Muslims, may God protect them all.« Die höchst umfangreiche Entgegnung setzt erst hier ein. So liefern die Quellen in der Ausführlichkeit ihrer sachgenauen Erörterungen ein deutliches Gegenbild zu den (späteren) Polemiken. Anders als in der Vorlage, dem Brief von Paul von Antiochien an einen muslimischen Freund aus dem frühen 7. Jahrhundert, wird Muhammad hier jedoch nicht explizit thematisiert (vgl. Ebied/Thomas 2005, 1-34 und 147).

(7) Zitiert nach Glei/Khoury (1995): Johannes von Damaskus: »Über die Häresien«/»De haeresibus«, cap. 100. Die Verfasserschaft des Kapitels wird in der diesbezüglichen Literatur diskutiert.

den) Buch einige Lehrsätze aufstellte, die freilich lächerlich sind, lehrte er sie auf diese Weise Ehrfurcht [vor Gott]. (Johannes von Damaskus, *De haeresibus*, cap. 100, nach: Gleis/Khoury 1995, 75).

Signifikant ist zunächst, dass Johannes den begegnenden Islam hier explizit in die Reihe *christlicher* Häeresien einordnet.⁸ Und: Hier begegnet bereits die in der nachfolgenden christlichen Wirkungsgeschichte des Islam bestimmend werdende Bezeichnung »falscher Prophet.«⁹ Die Muhammad zukommende Botschaft wird dabei als von Muhammad geschaffen gedacht: Es wird jedwede Originalität des islamischen Propheten bestritten, indem benannt wird, woher Muhammad seine Religionskenntnisse bezog. Aus den biblischen Schriften und durch die Unterweisung durch einen christlichen Mönch habe er ein Wissen gewonnen, das er dann zur eigenen Lehre umformte. Johannes stellt im Folgenden knapp die wesentlichen koranischen Widersprüche zur christlichen Lehre über Jesus Christus vor (die Bestreitung des Kreuzestodes und der Gottessohnschaft). Die Unglaubwürdigkeit des »Pseudopropheten« ist für ihn damit evident, so dass er nunmehr formuliert:

Und obwohl er (= Muhammad, Anm. AMV) in dieser Schrift noch von vielen anderen lächerlichen Dingen phantasiert, behauptet er hartnäckig, dass sie von Gott auf ihn herabgekommen sei.« (Johannes von Damaskus, *De haeresibus*, cap. 100, nach: Gleis/Khoury 1995, 77).

Den Koran als islamische Offenbarungsschrift, gar als unmittelbares »Wort Gottes« zu begreifen, ist für den Damaszener undenkbar. Durch den Topos, Muhammad als betrügerischen Verfasser einer Schrift zu betrachten, bestreitet Johannes seinerseits einen zentralen islamischen Glaubensinhalt, nämlich den Koran als (unmittelbares) Wort Gottes zu verstehen. Wenn die Muslime, so Johannes weiter, einen Beweis für die Herabsendung des Koran und damit auch eine Bezeugung des Prophetenstatus erbringen sollten, so wüssten sie nichts anzuführen (vgl. Gleis/Khoury 1995, 77).

Johannes' Schüler, der melkitische Bischof Theodor Abu Qurra (750-820/825), verfasste u.a. kleine Schriften, die Streitgespräche mit Mus-

(8) Diese Zuweisung findet sich in den Apologien bis ins ausgehende Mittelalter wiederholt.

(9) »Durch Johannes von Damaskus wurde das Prädikat »Pseudoprophet« in unzähligen Werken christlicher Polemik gegen den Islam gleichzeitig zur Standardbezeichnung Mohammeds.« (Bobzin 2000, 11)

limen enthielten¹⁰ und »wie Handreichungen über die gängigen Themen der damaligen religiösen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen« erscheinen (Glei/Khoury 1995, 51). Auf zwei kurze Traktate, die Opuscula 19 und 20, sei hier Bezug genommen, da sie sich am ausdrücklichsten auf die Frage nach Muhammads Gesandtschaft beziehen. Opusculum 19 ist eine Untersuchung, die zeigen soll, »dass Muhammad nicht von Gott (gesandt) ist.« (Theodor Abu Qurra, Opusculum 19; nach: Glei/Khoury, 1995, 95). Dieses Streitgespräch endet (wiederum) damit, dass der »Barbar« dem Christen nichts mehr zu entgegen weiß, sondern angesichts dessen Aufweises, dass Muhammad weder im Evangelium angekündigt wurde, noch Wundertaten vollbrachte, verstummt (ebd., 97). Theologisch gipfelt es bereits zuvor in der Bestreitung der Prophetie Muhammads, die der Christ mit eben diesem Argument zurückweist:

Mein Vater lehrte mich (nur) einen Gesandten anzuerkennen, der von alters her vorhergesagt war oder der sich durch ein Wunderzeichen als glaubwürdig erwiesen hat. Dein Muhammad aber hat keines von beiden aufzuweisen: Denn weder hat ihn ein alter Prophet als Propheten vorhergesagt, noch hat er sich durch Wunderzeichen beglaubigt. (ebd., 95).

Über die Nichterfüllung der beiden hier definierten Kriterien der Prophetie hinaus wird der islamische Prophet in Opusculum 20 in weitaus harscherem Ton als ein vom Dämon besessener Feind Gottes verurteilt, hier heißt es über den islamischen Propheten:

Der verrückte Lügenprophet der Hagarener¹¹, Muhammad; man ertappt ihn, wie er sich in seinen eigenen Lü-

(10) Aus dem Streitgespräch des Theodoros, Bischof von Harran, mit Beinamen Abu Qurra, gegen die Sarazenen, durch den Mund des Johannes Diakonos (Glei/Khoury, 87-165). Diese Streitgespräche zeichnen nur zum Teil in arabischer Sprache stattgefundenen Dispute nach, zum anderen Teil sind sie fiktiv bzw. konstruieren idealtypische Argumentationen in christlicher Perspektive. So enden die Abschnitte häufig mit dem Verstummen des muslimischen Gegenübers, das nichts mehr zu entgegen weiß.

(11) Hagarener ist ein zu dieser Zeit gebräuchlicher Terminus zur Bezeichnung der Muslime. Gemeint sind die von der Ägypterin Hagar Abstammenden. Hagar war Abraham – gemäß Gen 16,3 – durch Sara angesichts ihrer eigenen Unfruchtbarkeit zur Frau gegeben worden. Hagar wurde schwanger und gebar Ismael (»Gott hört«); wengleich sie durch Sara nach Isaaks Geburt vertrieben wurde, ergeht in Gen 21,16 die Verheißung an Abraham: »Aber auch den Sohn der Magd will ich zu einem großen Volk machen, weil er dein Nachkomme ist.« Entsprechend und häufiger findet sich der Begriff »Ismaeliten«. Gängig wird für die Bezeichnung der Muslime auch der Terminus »Sarazenen«, dessen biblische Herleitung von

generzählungen (damit) brüstete. Er sagt nämlich von einem Dämon besessen, (folgendes): »Gott hat mich gesandt, das Blut derer zu vergießen, die das göttliche als dreifaltige Natur verehren.«¹²

Mit den Schriften des Johannes von Damaskus und des Theodor Abu Qurra ist der weitere Weg christlicher Apologetik bereits vorab skizziert.

⇒ 1.2 »Non est igitur propheta« – Darstellungen Muhammads im lateinischen Mittelalter¹³

⇒ 1.2.1 Petrus Venerabilis (1092-1156)

In einer Zeit, in der in Spanien – insbesondere in Toledo – ein aktiver Wissenstransfer zwischen europäischen und arabischen Gelehrten stattfand, hatte der Abt von Cluny, Petrus Venerabilis, Robert von Ketton mit einer Übertragung des Korans in die lateinische Sprache beauftragt, die 1143 fertiggestellt wurde und die trotz ihrer philologischen Mängel für lange Zeit maßgeblich blieb.¹⁴ Petrus ließ – stets

»Sara« nicht überzeugt. Seine Etymologie ist nicht geklärt, vermutlich jedoch liegt eine Ortsbezeichnung zugrunde. Vgl. hierzu Münzel (2000), ausführlicher Colpe (1986).

(12) Der Topos seiner Besessenheit (die sich auch als Krankheitsbild der Epilepsie ausgestaltet findet), wird nachfolgend weiter aufgezeigt am Beispiel der Geschichte »Die Vergebung für Aischa«. Abu Qurra erzählt dies so: »Denn diese (Aisha, Anm. AMV) war seine Frau; weil sie im Verdacht stand, Ehebruch getrieben zu haben, schickte er sie zu ihren Eltern zurück. Als er einige Tage bei ihnen verbracht hatte stürzte er, von einem Dämon besessen, unter Verrenkungen zu Boden, so dass die Hinzukommenden sagten, ein schwerer Fluch sei auf ihn gefallen. Und als er nach kurzer Zeit wieder zu sich gekommen war, wurde er gefragt, was er für ein Gesicht gehabt habe. Er aber sagte: »Es fiel auf mich (der Befehl), Aisha zu verzeihen.« (Theodor Abus Opusc. 20, nach: Gleil/Khoury 1995, 101) Im Koran findet sich die falsche Beschuldigung Aishas in Sure 24 thematisiert. (Verse 11-20.23-26).

(13) Vgl. zum folgenden Abschnitt den zu Grunde gelegten entsprechenden Passus meiner Arbeit Middelbeck-Varwick 2009, 48-58.

(14) Vgl. Colpe (1989, 20): Der Autor verweist darauf, dass diese Übersetzung noch 500 Jahre später durch den Schweizer Theologen Theodor Bibliander gedruckt wurde und nachfolgend ins Italienische, Deutsche und Niederländische übertragen wurde.

in apologetischer Intention – auch weitere Übersetzungen arabischer Schriften ins Lateinische (»Corpus Toletanum«¹⁵) anfertigen¹⁶ und er selbst verfasste eine Reihe antiislamischer Werke.¹⁷ Er trug so entscheidend zu einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Islam im so genannten »christlichen Abendland« bei (Glei 1985, XIII-XIX). Seine »Gesamtdarstellung der Häresie der Sarazenen« stellt die – entsprechend der Lesart des Petrus – zentralen islamischen Glaubenssätze vor, darunter finden sich zunächst einige Sätze zum Leben Muhammads. Er leitet dies wie folgt ein:

So nämlich hat es Muhammad sie (die Sarazenen) gelehrt, jener elende und gottlose Mensch, der alle Heilmittel christlicher Frömmigkeit, durch die doch die Menschen am besten gerettet werden können, ablehnt und schon fast den dritten Teil des Menschengeschlechtes (...) durch sein unerhörtes Geschwätz und seine Phantasereien dem Teufel und dem ewigen Tode überliefert hat. Darüber, wer er war und was er lehrte, wird man wohl um deretwillen etwas sagen müssen, die dieses Buch lesen wollen: Sie sollen besser verstehen, was sie lesen, und

(15) Diese umfasste fünf Schriften: Neben der Übertragung des Korans waren dies die von Herrmann von Dalmatien übersetzten Traktate »Epistola Saraceni et Rescriptum Christiani« (arabische Vorlage war eine Apologie al-Kindis), das »Liber Generationis Machumet et nutruta eius«, die »Doctrina Machumeth« und die »Fabulae Saracenorum« (vgl. Hotz 2002, 73-75).

(16) Neben Robert von Ketton, den Petrus während seiner Reise nach Spanien traf, übertrug Hermann von Dalmatien diese Texte ins Lateinische, Petrus Venerabilis selbst beherrschte kein Arabisch. In einem Brief an Bernhard von Clairveaux nennt er zudem Peter von Toledo als Übersetzer einer arabischen Schrift (vgl. hierzu Hotz 2002, 73).

(17) Petrus zeigt sich gut über die Ausbreitung des Islams unterrichtet. In Kapitel 11 des Prologs »Gegen die Irrlehren der Sarazenen« führt er dies aus: »Der Wahnsinn des Muhammads dagegen, der von den arabischen Ismaeliten seinen Ausgang nahm, hat Perser, Meder, Syrer, Armenier, Äthiopier, Inder, die übrigen Reiche des Orient und selbst Asien, den größten der drei Erdteile, fast ganz befallen (...). Von dort aus unterwarf Muhammad, nachdem er wie gesagt, fast den ganzen Orient, nicht durch friedliche Argumente, sondern durch kriegerische Aktivitäten, in seine Gewalt gebracht hatte, auch Ägypten, Lybien und ganz Afrika dieser gottlosen Religion, und nachdem er so zwei Erdteile unterworfen hatte, hat er jetzt durch sein Eindringen in Spanien nicht einmal einen dritten, der Europa genannt wird, Christus und seinen Anhängern unversehrt überlassen.« (Petrus Venerabilis, »Schriften zum Islam«, nach: Glei 1985, 47).

sie sollen wissen, wie verabscheuungswürdig Leben und Lehre dieses Menschen sind.

Petrus Venerabilis (Summa totius haeresis saracenorum, nach: Gleis 1985, 5).

Die Intention der Darlegung ist damit klar angezeigt, ebenso wie er sie unmissverständlich auch der Schrift »Contra Sectam Saracenorum« voranstellt: »Im Begriffe, gegen die gottlose Irrlehre des ruchlosen Muhammad zu schreiben« (Gleis 1985, 31). Die knappe Darlegung der Vita Muhammads gipfelt in den Sätzen:

dadurch, dass er alle möglichen Leute, besonders aber seine Blutsverwandten durch Intrigen, Raubzüge und persönliche Angriffe häufig in Schrecken versetzte, ja indem er durch Mord (...) die Angst vor seiner Person schürte, kam es bald so weit, dass er die Herrschaft über sein Volk anstrebt

Petrus Venerabilis (Summa totius haeresis saracenorum, nach: Gleis 1985, 7)

Zum Zweck der Machtgewinnung, die Petrus als Muhammads erstes und eigentliches Ziel gilt, sei Muhammad jedes Mittel recht gewesen und so habe er versucht

unter dem Deckmantel der Religion und im Namen der Religion und im Namen eines göttlichen Propheten zu erreichen, was ihm mit Waffengewalt nicht gelungen war: die Königsherrschaft zu erringen. Er hatte davon gehört, dass die Propheten Gottes große Menschen gewesen waren und nannte sich darum ebenfalls Gottes Prophet (ebd.)

Der Prophetentitel gilt Petrus also als eine Erfindung aus Berechnung in trügerischer Intention. In den folgenden Abschnitten wird dargelegt, wie Muhammad durch die Religionskenntnisse des nestorianischen Mönches Sergius¹⁸ sowie durch die Unterrichtung durch jüdische Gelehrte zum Abfassen des Koran fand:

So belehrt von den bestmöglichen Lehrern – Juden und Häretikern –, schrieb Muhammad seinen Koran, indem er ein ebenso aus jüdischen Legenden wie häretischen Schwätzereien bestehendes Teufelswerk in der ihm ei-

(18) Hier fällt auf, dass im Vergleich zu Erwähnung eines »arianischen Mönches« bei Johannes Damakenos ein Nestorianer genannt wird und dessen Name variiert. Diese Erwähnung steht mit einer Legende, die als »Apokalypse des Bahira« bekannt wurde, in Verbindung.

genen barbarischen Weise zusammenstoppelte. Indem er nun erlog, der Koran sei ihm Abschnitt für Abschnitt von Gabriel, dessen Namen er ja schon aus der Heiligen Schrift kannte, überbracht worden (ebd., 9),

habe er nun das arabische Volk ins Verderben geführt.¹⁹

»Lügenprophet« (ebd., 11), »Satan« (ebd., 19), »verruchter Mensch« (ebd., 11), »Barbar« (ebd.), »Götzendiener« (ebd.), »Schurke« (Epistola de translatione sua, nach: Gleib, 1985, 23), »Saukerl« (ebd.) – diese und weitere Titel findet Petrus zur Bezeichnung des islamischen Propheten. Und doch, so betont er selbst, gehe es ihm bei der Bekämpfung dieser Häresie, zu der man nicht schweigen dürfe, nicht um den Angriff selbst. Er will vielmehr die Bekehrung der »Fehlgeleiteten« erreichen, um ihr Heil zu sichern: »Ich greife Euch an (...) mit Liebe« (Contra sectam Saracenorum I, 24, nach: Gleib 1985, 63) Und:

Ich lade Euch ein zum Heil, nicht zu einem, das vorübergeht, sondern das bleibt, nicht zu einem, das mit einem kurzen Leben endet, sondern das bis ins ewige Leben andauert. (ebd. I, 27, nach: Gleib 1985, 67)

Diesen Passus und die potentielle Ablehnung dieser Einladung wird an späterer Stelle wieder aufgenommen (ebd. II, nach: Gleib, 1985, 94-95, 158-159), um hier den Anspruch, Muhammad sei das »Siegel der Propheten« zu widerlegen. Petrus legt hierzu anhand vieler Beispiele dar, was Prophetie im christlichen Sinn bedeutet. Er zeigt auf, dass Muhammad keinem Prophetentypus zu entsprechen vermöge und dass der Koran keine prophetische Rede enthalte:

Doch diesen Argumenten sollen noch andere folgen und klarmachen, dass dieser gottlose, gänzlich verworfene Mensch von jeglicher Prophetengabe sogar nach seinem eigenen Zeugnis weit entfernt ist. Indem er nämlich in dichterischer Fiktion Gott einführt, der zu ihm spricht – dieser nichtsnutzige Lügner –, sagt er in seinem Koran folgendes: Du jedenfalls wirst keineswegs mit sicheren Beglaubigungswundern zu ihnen kommen (ebd. II, 123, nach: Gleib 1985, 191).

(19) Petrus erörtert im Folgenden, er nenne die Muslime Häretiker, doch richtiger sei eigentlich die Bezeichnung »Ungläubige« oder »Heiden« (Summa totius haeresis saracenorum, nach: Gleib 1985, 15). Ausführlicher reflektiert er dies in den Abschnitten 13ff, Petrus Venerabilis, Contra Sectam Saracenorum, nach: Gleib 1985, 49.

Dass Muhammad nach koranischer Aussage nicht mit Zeichen und Wundern ausgestattet wurde, deutet Petrus als Beleg dafür, dass Muhammad kein Prophet ist (ebd. II, 127, nach: Gleis 1985, 193-195). In direkter Anrede appelliert Petrus eindringlich:

Entweder also, Muhammad, erweise dich durch solche Merkmale²⁰ als Prophet, oder, wenn du das nicht kannst, höre auf, du Verdammter und Verdammenswerter, dich Prophet zu nennen! (ebd. II, 131, nach: Gleis 1985, 199).

Petrus erweitert seine Gegenrede noch durch die Unterscheidung weiterer Prophetengaben, über die Muhammad nicht verfüge und kommt zu dem Schluss:

Wenn sich dies so verhält, ist dieser nicht dein oder irgendeines Prophet, wie du behauptest. Wie sich aber aus dem Gesagten ergibt, liest man überhaupt nichts Prophetisches, dass er gesagt oder aufgeschrieben hat. Also ist er kein Prophet (ebd. II, 154, nach: Gleis 1985, 225).

⇒ 1.2.2 Ricoldus de Monteceucis

Eine weitreichende Auseinandersetzung mit der koranischen Theologie findet sich bei dem Dominikaner Ricoldus de Monteceucis (gestorben 1320) in seiner Schrift »Contra legem Saracenorum« bzw. der »Confutatio Alcorani«²¹, die 1542 von Luther in verstärkter Polemik übertragen wurde, wobei er zweifelsohne in Wahrnehmung und Darstellung des Islam weniger Sorgfalt walten lässt als Ricoldus (vgl. Confutatio, nach: Ehmann 1999, 15) Die Hauptkontroversen zwischen den Religionen werden hier in inzwischen bekannter Manier aufgenommen. Auch in Bezug auf Muhammad finden sich die bereits bekannten Verunglimpfungen. So nennt Ricoldus ihn gleich einleitend einen »Teufel, eine Erstgeburt des Satans, zur Lust geneigt« (ebd., 33), dessen Betrügereien, Täuschungen und Irreführungen für ihn evident sind und im »feindliche(n) und lügenschwere(n) Gesetz, (...) das er Koran nannte« (ebd.), gipfeln. Näherhin heißt es:

Und sagt, dass Christus viel über ihn im Evangelium den Kindern Israels vorhergesagt habe, als er sprach: Ich ver-

(20) Mit »solche(n) Merkmale(n)« sind hier Zeichen, Wunder oder das Eintreten einer vorausgehenden Verheißung gemeint.

(21) Der Titel variiert, beides findet sich zur Bezeichnung seines Hauptwerks (vgl. Ehmann 1999, 11).

kündige euch einen Gesandten Gottes, der nach mir kommen wird, dessen Name wird Muhammad sein. Und behauptet, dieser Name sei von Ewigkeit her aufgeschrieben am Thron Gottes oben zu rechter Hand. Aber solches zu glauben weist er kein Wunder vor, sondern sprach, sein Schwert zückend: »Nicht in der Kraft der Wunder, sondern in der der Waffen bin ich von Gott gesandt.« (ebd., 44-45).²²

Deutlich wird hier, dass der Prophetenstatus nicht mehr nur aufgrund des Fehlens von Zeichen und Wundern bestritten wird, sondern durch die Darstellung eines mit Waffengewalt herrschenden Muhammads gar nicht mehr ernsthaft zur Diskussion steht. Gleichwohl wird die Frage an späterer Stelle aufgenommen:

Mohammad aber behauptet, er sei der letztgültige Prophet. Wir aber wissen nicht, ob er überhaupt ein Prophet ist. Wir wissen hingegen, dass noch nie ein so großer Verführer auf dieser Welt gewesen ist, der in so kurzer Zeit so viele Menschen und Völker sich zu Anhängern gemacht hat (ebd., 49)²³

Auch das Muhammad, wie es einleitend heißt »zur Lust geneigt« war, findet sich im Motiv des islamischen Propheten als Ehebrecher und Lüstling weit ausgestaltet, so wie die Sarazenen für Ricoldus grundsätzlich »fleischlich und weltlich gesinnte Menschen sind.« (Confutatio, nach: Ehmann 1999, 81)²⁴ Hierzu nur ein Beispiel:

Mohammed verliebte sich in Maria, die so genannte Jakobitin (...). Zwei von den Frauen Muhammads aber, die eine Namens Aise (...) unter allen anderen die edelste, die andere aber Aasa, die Tochter Omars, wurden auf Maria eifersüchtig. Und als sie eines Tages zu ihm kamen,

(22) Ähnlich auch folgende Stelle in der Confutatio (nach: Ehmann 1999, 75): Hier wird Muhammad mit den Worten zitiert: »Deshalb hat Gott mir auch nicht erlaubt, Wunder zu tun, weil sie ja doch nicht geglaubt hätten. Aber deshalb bin ich mit Waffengewalt gekommen.« Ausführlich schließlich der zehnte Abschnitt, der die Überschrift trägt: »Das Gesetz der Sarazenen verherrlicht Gewalt« (ebd. 119ff.).

(23) Ricoldus widerlegt diesen Anspruch nun mit Bezug auf den Koran, wendet sich hierbei aber vornehmlich dem Topos der Schriftverfälschung zu, um aufzuzeigen, »dass der Koran nicht Gesetz Gottes ist.« (ebd. 57.)

(24) Ähnlich illustriert und bewertet findet sich auch die Heirat mit Zaynab, im Anschluss verurteilt Ricoldus in reicher Ausgestaltung die Erlaubnis der Ehescheidung (ebd., 89) und v.a.m.

da fanden sie ihn, als er gerade mit Maria schlief, und sprachen: Benimmt sich so ein Prophet? Der aber schwor beschämt, er werde Maria niemals mehr kennen. Da waren sie zufrieden wegen des Schwurs, den er zu erfüllen hatte. Aber nur kurze Zeit verging, da konnte er sich nicht mehr halten. Deshalb legte er ein Gesetz fest, gleichsam aus dem Munde Gottes (...) und stellte den Satz in den Koran. (...) So hielt er seinen Eid nicht und hatte wieder Umgang mit ihr, wobei er sagte, Gott habe den Eid aufgehoben, dafür seien die Engel Michael und Gabriel Zeugen (Confutatio, nach: Ehmann 1999, 83).

Schließlich nimmt Ricoldus auch den Topos der Fallsucht (Epilepsie) Muhammads auf:

Aber als sie ihn nicht (als König) annahmen (...) gab er vor, ein Prophet zu sein. Aber da er die Fallsucht hatte, sagte er, damit niemand glauben sollte, er sei von ihr befallen – denn er fiel ständig zu Boden –, ein Engel rede mit ihm. Und danach gab er Antworten wie die, er habe – so sagt er – (etwas) gehört wie eine Glockenweise, die um seine Ohren geklungen hätte. (Confutatio, nach: Ehmann 1999, 137).

Die Eingabe der Suren durch Vermittlung des Engels Gabriel, von dem der Koran spricht, wird hier umgestaltet zu einem Ablenkungs- und Täuschungsmanöver Muhammads. Sein Prophetenstatus steht wie seine Zurechnungsfähigkeit in starkem Zweifel:

Man sagt auch, er sei von den Juden verhext worden, als etliche Frauen Nadeln in ein wächsernes Gesicht gesteckt und dann in einen Brunnen geworfen hätten (Confutatio, nach: Ehmann 1999, 167).

Wie gezeigt findet sich Muhammed in der Schrift des Ricoldus durchgängig in negativen Ausgestaltungen, die der Verteidigung der eigenen Lehre dienen sollen. Wenngleich die Auseinandersetzung mit dem, was man aus dem Koran zu wissen glaubt, stattfindet, so überwiegt doch schon hier deutlich die Polemik. Das Bild des islamischen Propheten gerät so mehr und mehr zur christlichen Projektion.

⇒ 1.2.3 »Da Mohammed also groß an Weisheit und Demut war...« – Der alternative Entwurf des Raimundus Lullus (1232–1316)

Von Ricoldus beeinflusst, erstellte zur gleichen Zeit Raymundus Lullus, der als der »Sarazenenmissionar« des Mittelalters gilt, außerordentlich umfangreiche Schriften. In Form von Dialogen unter den Weisen der Religionen werden in moderatem Ton verschiedenste Glaubensartikel erörtert, um schließlich doch die Wahrheit des christlichen Glaubens zu erweisen, nicht konfrontativ, sondern gemessen an seiner höheren, unwiderlegbaren Vernunftgemäßheit. »Das Buch vom Heiden und den drei Weisen« handelt im vierten Buch »Vom Glauben der Sarazenen«. Ausführlich wird hier die Bedeutung Muhammads vorgestellt und aus Sicht des »Sarazenen« nachgezeichnet. Der »Sarazene« legt zunächst dar, dass Muhammad von Gott zu den Bewohnern von Mekka und Medina geschickt worden sei, weil diese noch keine Kenntnis von Gott hatten (Lull 1998, 198f.). Er fährt dann in seinem Nachweis, dass Muhammad Prophet sei, fort:

Mohammed war ein Laie, nicht bewandert in den Wissenschaften, doch Gott offenbarte ihm das Buch der großen Weisheit, den Koran, der in erhabenster und schönster Weise diktiert und herausgegeben wurde, die man sich vorstellen kann. Kein Mensch, kein Engel, kein Dämon vermag jemals ein so schönes Werk wie den Koran, unser Gesetz, zu vollbringen. Weil es also den Sitten der Weisen und Klugen obliegt, den Stolz und den hohlen Ruhm der Törichten zu tadeln, wollte die göttliche Weisheit Mohammed erleuchten, der eine solche Weisheit besaß, dass er in der Lage war, den Koran, das Wort Gottes zu verbreiten. Das machte ihn keineswegs hochmütig, vielmehr vernichtete er am Beispiel der Demut Gottes den Stolz und den eitlen Ruhm; und Gott wollte damit die Demut und die Weisheit Mohammeds erhöhen. Da Mohammed also groß an Weisheit und Demut war, weist diese Größe, Weisheit und Demut darauf hin, dass Mohammed Prophet ist. (Lull 1998, 201)

Wenngleich auch auf diesen Passus ein Einwand des Heiden folgt, so legt Lullus die Prophetenschaft Muhammads hier und an weiteren Stellen innerhalb der Rede des Sarazenen doch nachdrücklich dar. Es wird hier der Topos der Ungebildetheit Muhammads aufgenommen, um dann Muhammad Weisheit höchsten Ausmaßes zuzuschreiben. Insbesondere hinsichtlich der Rahmenerzählung des Dialogs ist diese Zuschreibung von überaus großer Bedeutung, da die

drei Weisen hier übereinkommen, nach der »Methode der Bäume« zu verfahren, die darin besteht, durch zwingende Vernunftgründe eine Übereinstimmung zu versuchen (Lull 1998, 17). Die Idee der Einheit, mindestens aber der Verständigung im Glauben ist sein erklärtes Ziel:

Und wenn sich unsere Diskussion so lange fortsetzte bis wir alle drei uns zu einem einzigen Glauben und einer einzigen Religion bekennen und bis wir einen Weg finden, wie wir einander am besten ehren und dienen können, so dass wir zur Eintracht gelangen? Denn Krieg, Wirrsal, Mißgunst, Unrecht und Schande hindern Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen (Lull 1998, 249).²⁵

Lullus' Sicht des Propheten des Islam bleibt in dieser Zeit eine bemerkenswerte Ausnahmerecheinung, wenngleich auch sie eingepasst wird in die Gesamtintention des Dialogs.

⇒ 1.2.4 Martin Luther und die »Türken« (1483-1546)

Die Zeit der Reformation war auch die Zeit der Türkenkriege – dies prägt die Darstellung Muhammads seitens der Reformatoren. Luther verfasste zahlreiche antiislamische Schriften, wobei er deutlich unter dem Einfluss des Vordringens der Osmanen stand. Die »Religion Muhammads« wurde daher vornehmlich als feindliche Bedrohung, die Polemik gegen den islamischen Propheten verstärkte sich. Luther

(25) Nur scheinbar bleibt das Ende des Dialogs offen, ist Lullus doch in seinem ganzen Wirken um die Vermittlung des Christentums bemüht. Auch ist die hier auf den ersten Blick gleichrangige Präsentation Muhammads seitens des Sarazenen vor dem Hintergrund anderer Texte des Lullus zu hinterfragen. So verweist Schmeisser (2008, 79) auf die Darstellung Muhammeds als Betrüger in Lullus' Schrift »Doctrina pueril«. Sich ausdrücklich auf Lullus beziehend entwarf im ausgehenden Mittelalter Nikolaus von Kues (1401–1464), unter dem Eindruck der Eroberung Konstantinopels durch Mehmed II., 1453 den Dialog »De pace fidei« (vgl. von Kues 2002). Dieses fiktives Gespräch, bei dem siebzehn Vertreter der verschiedenen Religionen und Nationen vor den Thron Gottes treten, hat ebenfalls die Verständigung zum Ziel: Die Vertreter erörtern die Frage nach der Einheit der Religionen, insbesondere in Auseinandersetzung mit dem Islam. Einige Jahre später verfasste Cusanus seine Schrift »Cribratio Alkorani« (1460/1461), die den Koran auf Grundlage der Übersetzung des Ricoldus, in gemäßigt apologetischer Weise auf christliche Gedanken hin befragt, um das Evangelium aus dem Koran als wahr zu erweisen, wobei er Übereinstimmungen zu betonen sucht, um die Muslime für das Christentum zu gewinnen. Vergleichsweise gemäßigt sind seine Angriffe gegen Muhammad, den er – aufgrund von dessen Begegnung mit dem Mönch – als Nestorianer begreift und wenig Originalität zumisst (vgl. Bobzin 2000, 12-13). Besonderes Augenmerk legte er auf Fragen der Christologie und Trinität; seine »manuductiones ad trinitatem« stellen seine Intention in besonderer Weise vor.

vertrat zwar durchaus die Ansicht, dass man sich mit den Inhalten der »Schrift des Muhammad« zu beschäftigen habe, um den Islam erfolgreich zu widerlegen, er besaß aber zunächst selbst nur wenige Kenntnisse. Er verfasste mehrere »Türkenschriften«, wie z.B. »Vom Kriege wider die Türken« oder die »Heerpredigt wider den Türken«, und lehnte auch in seinen Tischreden den Islam aufgrund seiner Irrationalität und seiner Werkgerechtigkeit ab.²⁶ Diese Ablehnung belegt auch die »Vermahnung zum Gebet wider die Türken«.²⁷ Luther präsentiert den Islam als endzeitliche antichristliche Macht in derber Polemik, die zugleich seiner Papstkritik dient. Seine Islamkenntnisse bezog Luther zunächst vor allem aus den Schriften des Cusanus und des Ricoldus de Montecrucis. In der Übertragung der »Verlegung des Alcoran« formuliert Luther: »Wo nun die Tuercken oder Sarracenen solchem Buch des Mahmets, dem Alcoran, mit ernst glauben, so sind sie nicht werd, das sie Menschen heissen.« (Ehmann 1999, 184.) Kurz darauf schreibt er zudem, ebenso wie Melanchton, eine Vorrede zur Koranausgabe des Theodor Bibliander.

Sein Urteil über Muhammad ist insgesamt vernichtend, wenn er den islamischen Propheten einen »Mörder«, »Frauschänder« oder auch »Räuber« nennt (vgl. Ehmann 1999, 153). So übernimmt Luther die Confutatio nicht nur unkritisch, sondern steigert die dort vorgefundene Ablehnung des Propheten.²⁸ So bezeichnet er beispielsweise, abweichend von der Vorlage des Ricoldus, Muhammad mehrfach als »grob«, die Grobheit sei gleichsam die Wesensbestimmung Muhammads.²⁹ Auch begründet Luther damit, wie Ehmann herausstellt, dass Muhammad nicht der »Antichrist« sei. Diesen sieht er vielmehr im

(26) »Dass der Papst dem Türken im Hinblick auf die Lehre sehr ›ähnlich‹ sei, hatte Luther immer wieder betont; beide, Papst und Türke, erkannten die Bibel zwar formal an, hielten aber ihre Autorität nicht ein, setzten ihre eigenen Schriften – Koran und Decretum – über Gottes Wort und suchten diese mit ungeistlichen Mitteln, dem Bann bzw. dem Schwert, durchzusetzen« (vgl. Kaufmann 2008, 22).

(27) Luthers deutliche Abneigung wird am Beispiel der verunglimpfenden Bezeichnungen überdeutlich: Den Islam nennt er z.B. »Teuffelsdreck«, die Muslime »grobe Säue« oder »säuisch unvernünftige Leute« und den Propheten den »lächerlichen Mehmeits«.

(28) Hierzu bemerkt Ehmann (1999, 152): »Es lässt sich zeigen, dass Luthers Polemik in einer Weise die des Ricoldus übersteigt, dass von einer sachlichen Veränderung zu sprechen ist.«

(29) Ehmann (1999, 159) betont, Luther begründe »seine eigene Grobheit im sprachlichen Umgang mit Mohammed mit dessen wesenhafter Grobheit.« Auch betrachtet Luther Mohammed als »Narr«, »Zauberer«, »Teufel« u.a. mehr (ebd., 160-164).

Papst, der ihm – im Gegensatz zu Muhammad – als gefährlich subtil gilt (vgl. Ehmann 1999, 159):³⁰

Und ich halt den Mahmet nicht für den Endechrist, Er machts zu grob und hat einen kendenlichen schwarzen Teuffel, der weder Glauben noch vernunfft betriegen kann« (Luther, WA 53, 394, 31-33).

Martin Luthers Angriffe sorgten insgesamt für die weitere Verbreitung und Verschlechterung des überkommenen Islam- und Muhammadbildes, die Polemik steigert sich, die Kenntnis des Islam ist dürftig, zudem bleiben die mittelalterlichen Vorgaben unhinterfragt.

⇒ 1.2.5 Neuzeitliche Wandlungsprozesse

Erst der neuzeitliche Humanismus führte in Europa zu ersten Veränderungen der althergebrachten Sichtweisen auf den Islam.³¹ Mit der Wende zum 17. Jahrhundert nahmen die Islamstudien langsam zu.³² Durch die Aufklärung schließlich gewann auch das Bild von Muhammad positivere Züge, er wurde als tolerant dargestellt und der Islam als rationale Religion aufgefasst. Insgesamt aber blieb auch hier die Wahrnehmung sehr ambivalent, wie anhand zahlreicher Beispiele gezeigt werden könnte.³³ Doch sei nachfolgend ein zeitlicher Sprung ins

(30) Dazu formuliert Athina Lexutt: »Diesen (den Antichrist, Anm. AMV) erkennt er im römischen Papst, der von innen her, im Tempel des Herrn selbst (2 Tess 2,3 f.), die Kirche von Gott abspenstig zu machen sucht. Im Osmanischen Reich wiederum, das die christliche Welt von außen her bedroht, sieht er in ähnlicher Weise eine endzeitliche Macht am Werke, hinter deren militärischen Operationen er nur das Wirken des Teufels sehen kann.« (vgl. Lexutt/Metz 2009, 170).

(31) So wurde 1586 der erste arabische Koran gedruckt und erste Lehrstühle für Arabisch wurden eingerichtet.

(32) Als erste sachliche Darstellung des Islam gilt gemeinhin die 1705 publizierte Schrift »De religione mohammedica« des Adrian Reland (1676-1718).

(33) Neben der Idee der Toleranz, der Gleichberechtigung der Religionen, zeigt sich beispielsweise in Lessings Ringparabel eine grundlegend neue Bewunderung des Islam. Die Faszination, die der Islam im 18. und 19. Jahrhundert gewann, produzierte vielfach eine Konstruktion des Orients zwischen romantischer Verklärung und entschiedener Abwehr (vgl. hierzu Middelbeck-Varwick 2009, 53f). Das 19. Jahrhundert war schließlich auch die Zeit der Kolonisierung Afrikas und Asiens, mit der der Versuch einer »christlichen« Kulturmission, also der Etablierung einer »christlichen Zivilisation« einherging, so dass überkommene

20./21. Jahrhundert gestattet. Erst die Etablierung der Orientalistik als Wissenschaft hatte in Bezug auf den islamischen Propheten zu größerer Sachgenauigkeit geführt. Frühere Beurteilungen Muhammads wurden hier in dem Bemühen um wissenschaftliche Neutralität überwunden, wie zum Beispiel der Vorwurf des bewussten Betrugs Muhammads bei der Vermittlung der Offenbarung (Schirmacher 2003, 317-319). Doch die islamwissenschaftliche Forschung zum islamischen Propheten findet erst in jüngerer Zeit vereinzelt Eingang in die (katholische) Theologie. In theologischer und religionsphilosophischer Perspektive wurde *das* Verhältnis des Christentums zu *den* anderen Religionen zunächst – von Ausnahmen abgesehen – nur mehr sehr allgemein erörtert. Doch infolge des Aufkommens einer »Theologie der Religionen« rückten die fundamentaltheologischen und dogmatischen Dimensionen der Frage nach dem Prophetenstatus neu in den Blick.

⇒ 2 Muhammad – Bleibende Aufgabe interreligiöser Verständigung

In der 3. Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche findet sich zum Stichwort »Muhammad« ein kurzer Artikel Hartmut Bobzins.³⁴ Zur (christlich-theologischen) Bewertung Muhammads finden sich – was dem Islamwissenschaftler Bobzin keinesfalls vorzuhalten ist – lediglich vier Sätze.³⁵ Schon dieser Befund deutet an, dass trotz des gestiegenen Interesses am theologischen Dialog mit dem Islam in der

religiöse Feindbilder nachhaltig gefestigt wurden. Religiöse Motive wurden vielfach zur Legitimierung der Kolonisation verwandt, Mission oftmals ausschließlich als Evangelisation verstanden. Nur vereinzelt, doch nach und nach, wandelte sich das Verständnis von Mission zugunsten einer genaueren Kenntnis der be gegnenden islamischen Religion.

(34) Bobzin (1998, Sp. 372-373) verweist knapp auf die Quellen zum Leben Muhammads, um dann die zentralen biographischen Daten zu referieren und auf die spätere islamische Prophetenverehrung zu verweisen. Zur grundlegenden Orientierung über Muhammad eignen sich hervorragend die Einführung von Bobzin (2000) und auch Rubin (1995).

(35) »Seit Johannes von Damaskus gilt Mohammed nach christlicher Auffassung als Pseudoprophet; vor allem im Mittelalter kursieren zahlreiche abstoßende Legenden über Mohammed. Erst mit der Aufklärung (Mohammed als ›weiser Gesetzgeber‹) ändert sich das Mohammed-Bild grundlegend. Nach heutiger theologischer Auffassung spricht nichts gegen die Aufrichtigkeit Mohammeds. In seiner Lehre distanziert er sich klar von zentralen christlichen Dogmen (z.B. Trinität, Kreuzestod Jesu).« (Bobzin 1998, Sp. 373).

(katholischen)³⁶ Theologie in den vergangenen Jahrzehnten kaum eine Beschäftigung mit Muhammad stattfand.

So wenig wie die kirchenoffiziellen Texte explizit vom islamischen Propheten sprechen, so sind auch die theologischen Einzelstudien, die sich ausdrücklich der Person Muhammads widmen, vergleichsweise rar. Auffällig ist, dass eine Vielzahl offenbarungstheologischer Untersuchungen die Frage nach Muhammad gar nicht erst in den Blick nehmen: Es werden zwar intensiv die im Koran getroffenen Aussagen über Jesus Christus analysiert und bewertet, die Problemstellung ob und inwiefern Muhammad auch für Christinnen und Christen *als Prophet* gelten kann, wird jedoch entweder kaum nennenswert berücksichtigt oder bleibt von vornherein ausgeklammert. Eine umfassende theologische Bewertung Muhammads bleibt somit und auch mit Blick auf die hier vorgestellten Positionen ein Desiderat.

Doch ist zunächst die weitaus grundsätzlichere Frage zu bedenken: *Warum* ist es überhaupt wichtig, sich der Aufgabe zu stellen, eine differenzierte Bewertung Muhammads in christlich-theologischer Perspektive zu finden? Generell ist eine solche Positionierung im Interesse des christlich-muslimischen Gesprächs unverzichtbar. Dies gilt weniger mit Blick auf die hohe Brisanz, die die Frage nach einer christlichen Beurteilung Muhammads birgt.³⁷ Deutlich ist, dass die darzuliegende Thematik im Kontext einer jahrhundertelangen Geschichte der (wechselseitigen) Verleumdungen zu sehen ist und darum eine hohe Sensibilität erfordert, zumal ein klares kirchliches Urteil über Muhammad noch aussteht. Zentraler Grund für eine christlich-theologische Auseinandersetzung mit Muhammad im dialogischen Interesse ist aber vor allem die von Muslimen häufig formulierte Erwartung, Christen sollten Muhammad als Propheten anerkennen. Zur Be-

(36) Die nachfolgenden Ausführungen beschränken sich auf die katholische Perspektive; sie stellen eine gekürzte Fassung meines Beitrags »Muhammad, der Prophet nach Jesus? Katholisch-theologische Bewertungen im Ausgang des 2. Vatikanischen Konzils« dar (vgl. Middelbeck-Varwick 2010).

(37) Erinnert sei an die heftigen Reaktionen, die im Jahr 2006 auf die »Regensburger Vorlesung« von Papst Benedikt XVI. folgten, weil der Papst hier den spätbyzantinischen Kaiser Manuel II. Palaiologos mit den Worten zitierte: »Zeige mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.« (vgl. Benedikt XVI. 2006 sowie Striet 2006). Die Passage, die einem Streitgespräch aus dem 14. Jahrhundert entstammt und vielfach verkürzt wiedergegeben wurde, bewirkte Befremden, Empörung und Proteste, so dass der vatikanische Kardinalstaatssekretär wenige Tage nach dem Vortrag zu erklären hatte, dass das zitierte Urteil des mittelalterlichen Kaisers nicht dem Urteil des Papstes über Muhammad entspreche.

gründung einer solchen Erwartung verweist die muslimische Seite in vielfältiger Weise auf den Koran und nennt vor allem vier zentrale Argumente: *Erstens*: Muhammad sei auch zu den Schriftbesitzern (ahl al-kitāb), den Juden und Christen, gesandt worden. Entsprechend findet sich in Sure 5:15 formuliert:

Ihr Leute der Schrift! Unser Gesandter ist nunmehr zu euch gekommen, um euch (auf Grund der Offenbarung, die er erhalten hat) vieles von der Schrift klarzumachen, was ihr (bisher) geheim gehalten habt, während er gleichzeitig gegen vieles nachsichtig ist (und es auf sich beruhen lässt) (Koran, nach: Paret 2010)

Zweitens: Muhammad sei nicht nur eine prophetische Gestalt, sondern die letztgültige Offenbarung Gottes, das »Siegel der Propheten«, gemäß Sure 33:40: »Muhammad ist (...) vielmehr der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten. Gott weiß über alles Bescheid.« *Drittens*: Jesus werde doch im Koran als Prophet anerkannt und in die Reihe der Propheten gestellt. Warum, so die Anfrage hier, erfolgt dies christlicherseits nicht auch umgekehrt mit Muhammad? In diesem Zusammenhang wird zum Beispiel auf Sure 2:136 verwiesen:

Sagt: »Wir glauben an Gott und (an das), was (als Offenbarung) zu uns, und was zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen (Israels) herabgesandt worden ist, und was Mose und Jesus und die Propheten von ihrem Herrn erhalten haben, ohne dass wir bei einem von ihnen (den anderen gegenüber) einen Unterschied machen. Ihm sind wir ergeben.«³⁸

Viertens: Muslimische Gläubige betonen, es gäbe biblische Stellen – und hier wird meist auf Johannes 15,26, manchmal auf Deuteronomium 18,15 verwiesen – die Muhammad ankündigten und die es nun christlicherseits nur »richtig« zu lesen gälte.

Angesichts dieser klaren Aufforderung, den islamischen Propheten anzuerkennen, sieht sich die christliche Theologie zur Antwort herausgefordert. Angesichts der Überbietungsformel von Sure 33:40 zudem höchst provoziert. Die skizzierten Argumente verdeutlichen, dass die Thematik im größeren Fragezusammenhang der Offenbarungstheologie steht, die im Vergleich zur Frage nach dem Prophetenstatus im christlich-muslimischen Gespräch bereits recht umfassend erörtert wurde (z.B. Renz 2002; Gäde 2010; Lellek 2009; von Stosch 2007; Middelbeck-Varwick 2011). Gewiss erklärt sich die nur sehr be-

(38) Vgl. auch 6:83-90.

grenzte, explizite Beurteilung Muhammads dadurch, dass sie letztlich nur im Kontext der Frage nach dem Koran als »Wort Gottes« erfolgen kann. Doch erfordern die benannten Anfragen eine differenzierte Klärung, die noch weitgehend aussteht, so wie viele systematische Einzelstudien im christlich-muslimischen Gespräch erst noch unternommen werden müssen. Denn erst in den letzten vier Jahrzehnten haben sich einzelne katholische Theologen um eine neue Sicht auf Muhammad bemüht. Wenngleich diese jüngeren Auseinandersetzungen, wie nachfolgend deutlich werden wird, im deutlichen Widerspruch zu jenen Diffamierungen und Zerrbildern stehen, die im Laufe der Geschichte christlicherseits vom islamischen Propheten gezeichnet wurden, werfen sie doch viele Fragen allererst auf.

⇒ 2.1 Das Schweigen des Konzils

Den zentralen Ausgangspunkt der aufzunehmenden Fragen für die katholisch-theologische Tradition bilden die bis heute maßgeblichen Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-65) (HThK Vat. II, Band 1, bzw. Rahner/Vorgrimler 1981; Vöcking 2010; Siebenrock 2006; Anawati 1967). Das Konzil markiert einen grundsätzlichen Neubeginn der Verhältnisbestimmung der Katholischen Kirche zum muslimischen Glauben. Prägend für diese Kehrtwende sind vor allem zwei Artikel: Der viel zitierte Artikel 16 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* und der 3. Artikel der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« *Nostra Aetate*. Diese Artikel können hier nicht umfassend erörtert werden, als zentraler Referenzpunkt für unser Thema kann *Nostra Aetate* 3 gelten, gleichsam als »Magna Charta« der Verhältnisbestimmung der Katholischen Kirche zum Islam. Es kann nicht ausführlich genug gewürdigt werden, was die Erklärung als Fundament für das christlich-muslimische Gespräch leistet, wenn es die Gemeinsamkeiten unterstreicht und »mit Hochachtung« von den Muslimen spricht, die »mit uns den einen Gott anbeten« (LG 16). Und doch sei in unserem Zusammenhang lediglich auf das nicht explizit Genannte verwiesen: Muhammad und der Koran finden keine Erwähnung. Es findet sich einzig die Formulierung: »der zu den Menschen gesprochen hat« und beispielsweise nicht »der durch die Propheten« oder »der im Koran« zu den Menschen gesprochen hat. Der Konzilstext impliziert folglich *keine* Auseinandersetzung über Rolle und Anspruch Muhammads. Anawati (1967, 487) erörtert, aus welchen Gründen das Konzil eine sehr vorsichtige Sprache wählt und über Muhammad schweigt:

Darin liegt selbstverständlich der empfindlichste Punkt für die Muslime, und die katholischen Spezialisten haben es vorgezogen, ihn durch Übergehen zu behandeln! Ist der Dialog einmal in Gang gekommen, so wird man gezwungen sein, dieses Hauptstück genauer darzustellen.

Das vorsichtige und wohl auch sehr bewusste Schweigen von *Nostra Aetate* 3 bleibt für die nachfolgenden offiziellen Dokumente der Katholischen Kirche bestimmend, die die Konzilserklärung zum zentralen Referenzpunkt nehmen (Güzelmansur 2009). Eine, wenn nicht gar die einzige Ausnahme bildet die vom »Päpstlichen Sekretariat für die Nichtchristen«³⁹ herausgegebene Schrift »Wege zum christlich-islamischen Dialog« aus dem Jahr 1985 (vgl. Bormanns 1985). Hier wird zugestanden, Christinnen und Christen könnten Muhammad als

ein großes literarisches, politisches und religiöses Genie anerkennen, dem nicht die besonderen Gaben gefehlt haben, viele Menschen zur Verehrung des wahren Gottes zu führen (ebd., 79).

Der Text würdigt die besondere Begabung Muhammads, viele Menschen zu Gott geführt zu haben. Doch nennt er Muhammad nicht einen Propheten, sondern bezeichnet ihn als »Genie«. Damit skizziert er ihn entgegen dem muslimischen Verständnis als jemanden, der aus sich heraus agiert hat, während eine Sendung oder Beauftragung Gottes fehlt (vgl. Zirker 1993, 160, 291). Obwohl die explizite Wertschätzung seiner Person Ausdruck findet und der Text damit über die Formulierungen des Konzils hinausgeht, bleibt die kirchliche Position sehr verhalten. Christinnen und Christen könnten, so die Schrift weiter, in Muhammad auch gewisse

prophetische Besonderheiten entdecken, wie es die glückliche Formel nahelegt, die Patriarch Timotheus von Bagdad im apologetischen Gespräch mit dem Kalifen al-Mahdi benutzte: »Muhammad ist dem Weg der Propheten gefolgt.« (ebd.)

Doch auch in der vorsichtigen Annäherung dieses Dokuments bleibt eine Zuschreibung des Prophetentitels bewusst ausgeklammert, Muhammad bleibt wiederum ein Nachahmender.

(39) Inzwischen heißt diese Einrichtung »Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog«.

Schließlich wird die weitere Einordnung an das »objektive« Erwägen der Gläubigen delegiert, wenn es nachfolgend heißt, Christinnen und Christen müssten im Blick auf Muhammad

objektiv einschätzen und im Glauben entscheiden, wo genau seine Inspiration, seine Aufrichtigkeit und Treue lagen im Rahmen seiner persönlichen Antwort auf den Ruf Gottes und in jenem umfassenderen Bereich einer von der Vorsehung geleiteten Weltgeschichte. (ebd.)

Dies liest sich wie eine Zurücknahme des zuvor über Muhammad Gesagten, zumindest spiegelt sich darin deutlich eine große Vorsicht wider, die keine suchende Vorsicht ist, sondern die vielmehr, trotz aller positiven Bestimmungen, eine allzu weitreichende Anerkennung des islamischen Propheten vermeiden will.

⇒ 2.2 Hans Zirker (geb. 1935): Muhammad, der Gesandte Gottes

Der katholische Theologe Zirker (1992; 1993; 1998; 1999; 2007) verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass die Stellungnahme des Sekretariats für die Nichtchristen zwar erheblich über die Äußerungen des 2. Vatikanums hinausweise, aber doch auch ebenso deutlich die Zeichen der Verlegenheit trage. Zirker unterstreicht, dass die Rede vom Propheten als »religiösem Genie« in einem gewaltigen Abstand zu dem Bild stehe, das der islamische Glaube selbst von Muhammad als einem aus sich selbst ganz unvermögenden, von Gott aber berufenen und ermächtigten Propheten habe. Er betont, der Text nehme die zunächst genannte prophetische Besonderheit gleich wieder zurück, beziehungsweise schränke sie ein. Er kritisiert deutlich, dass Muhammad nicht als ein von Gott Ergriffener angesehen werde, sondern als ein Mensch, der aus sich selbst heraus tätig werde. Diese Beschreibung stimme nicht mit dem Bild überein, das der Islam von Muhammad zeichne. Zweitens, so Zirker, werde Muhammad schließlich deutlich hinter die christlichen Propheten zurückgesetzt. Denn wie die o.g. Schrift an anderer Stelle weiter einschränkend bemerkt, habe Muhammad sich nicht Jesus als dem Christus angeschlossen, den jedoch »die anderen christlichen Propheten« ankündigten (Zirker 1993, 160).

Für Zirker selbst zählt Muhammad *religionsphänomenologisch* eindeutig zu den Propheten, eine ausdrückliche Anerkennung des Pro-

pheten Muhammad findet sich darüber hinaus jedoch nicht.⁴⁰ Er plädiert dafür, auf Aussagen über Muhammad, die Allgemeingültigkeit beanspruchen, zu verzichten. Das Christentum solle und könne vielmehr nur *für sich selbst* sprechen, allerdings seien hierbei kaum einheitliche Urteile zu erwarten (Zirker 1993, 170). Mit sorgfältigem Blick in den Koran und indem er Unterschiede zur biblischen Prophetie aufzeigt, legt Zirker dar, worin er Muhammads Aufgabe sieht: Sie habe maßgeblich darin bestanden, Gottes Wort zu hören und weiterzugeben (Zirker 1998, 563). Zirker verweist auf die Notwendigkeit, das Selbstverständnis muslimischer Gläubiger möglichst achtsam wahrzunehmen:

Ohne Zweifel erfuhr sich Mohammed in einem für ihn erschütternden Erlebnis als zum Gesandten Gottes berufen und verkündete den Koran in subjektiv aufrichtiger Überzeugung als Gottes Wort. (Zirker 1993, 291).

Doch eine Entscheidung darüber, »wie dem Propheten nach der ihm eigenen Erfahrung die Reden des Koran zugekommen sind und ihn beansprucht haben« (Zirker 1999, 186) bleibe dem historischen Urteil entzogen. »Nichts nötigt deshalb den christlichen Leser des Koran, Mohammed selbst im üblichen Sinn als ›Autor‹ dieses Buches anzusehen.« (ebd.). Muhammad, der sich nicht selbst zum Gesandten gemacht habe, sondern von Gott dazu bestimmt worden sei, könne nicht von seinem eigenen Wort her verstanden werden, sondern nur von der ihm aufgetragenen Verkündigung her (Zirker 1998, 563). Aus sich heraus hat der prophetische Anspruch somit keinen Bestand, er ist vielmehr durch seine konkrete gläubige Anerkennung bedingt: »Den ›wahren‹ Propheten gibt es nicht ohne seine geschichtliche und soziale Bewährung.« (Zirker 1999, 175). Zirkers differenzierte Lesart des islamischen Propheten gründet auf seinem sensiblen Bemühen um eine sachgerechte Wahrnehmung des islamischen Selbstbilds. Seiner kritischen fundamentaltheologischen Analyse ist ausnahmslos zuzustimmen.⁴¹

(40) Mit Blick auf den Koran formuliert Zirker (1999, 185) entsprechend: »Es ist nicht absehbar, wie die Kirchen mit der ihnen zukommenden Autorität über die Bedeutung dieses Buches befinden sollen. Dazu fehlt ihnen die Kompetenz.«

(41) Insbesondere wird es sich als lohnend erweisen, über Zirkers Verweise auf die Kommunikationsstrukturen des Koran, innerhalb derer er Muhammad als *Hörer* des Wortes Gottes einordnet, weiter nachzudenken.

⇒ 2.3 Hans Küng (geb. 1928): Muhammad, ein echter Prophet

Eine weiterreichende Position vertritt Hans Küng (van Ess/Küng 2003): Suggestiv fragt er, ob es für das Christentum nicht denkbar sei, wenn es denn – wie im Zweiten Vatikanum geschehen – nichtchristliche (= »außerordentliche«) Heilswege als Wege zu Gott anerkenne, auch Muhammad als »außerordentlichen« Propheten anzuerkennen (van Ess/Küng 2003, 46). Für Küng ist Muhammad ein *echter* Prophet, ein deutlicher Warner. Zunächst legt Küng dar, dass Gestalt und Botschaft Muhammads historisch zu kontextualisieren seien. Wenn gleich Muhammad einerseits gewiss »mitten im riesigen Strom der einen religiösen Geschichte« (ebd.) zu sehen sei, so bedeute er (bzw. der Koran) doch in der Geschichte der arabischen Völker einen »epochalen Einschnitt«. (ebd., 47). Muhammad sei

gleichsam das Discontinuum in Person, eine letztlich irreduzible Gestalt, die nicht einfach aus dem Vorausgegangenem abgeleitet werden kann, sondern die, durchaus disparat, mit dem Koran neue bleibende Maßstäbe setzt. Insofern bedeutet Muhammad, bedeutet der Koran für die Religiosität der arabischen Völker eine Scheidung, eine Entscheidung: Abkehr von der Vergangenheit, Hinkehr auf eine neue Zukunft. (ebd., 47f.)

Schließlich formuliert Küng die Frage: »Kein Zweifel indessen, wenn einer in der gesamten Religionsgeschichte schlechthin ›der Prophet‹ genannt wird, weil er behauptet, dies zu sein, aber auf keinen Fall mehr – dann war es Muhammad. Und war er es?« (van Ess/Küng 2003, 48). Zur Beantwortung zeigt Küng zunächst auf, welche Parallelen zwischen Muhammad und den Propheten Israels nicht bestreitbar seien (vgl. Hagemann 1985). In Bezug auf den Propheten sei zuzugeben, dass die Menschen auf ihn gehört hätten. Auch sei zu sehen, dass er den Monotheismus verankert habe. Muhammad gelte für den arabischen Raum und darüber hinaus als der religiöse Reformator, Gesetzgeber und Führer, als *der* Prophet schlechthin (van Ess/Küng 2003, 51). Muhammad, so Küng weiter, habe Millionen Menschen geprägt, den Glauben an Gott anzunehmen. Küng ist davon überzeugt, dass man christlicherseits angesichts des »welthistorischen Faktums« Muhammads nicht darum herum komme, Korrekturen an der Weise seiner Wahrnehmung vorzunehmen. Daraus folgt für Küng:

Und wenn die katholische Kirche (...) ›auch die Muslime mit Hochachtung betrachtet, die mit uns den alleinigen

Gott anbeten, der zu den Menschen gesprochen hat«, dann müsste meines Erachtens dieselbe Kirche – und müssten alle christlichen Kirchen – auch den einen »mit Hochachtung betrachten«, dessen Name in jener Erklärung aus Verlegenheit verschwiegen wird, obwohl doch er und er allein die Muslime zur Anbetung dieses einen Gottes geführt hat und nun einmal durch ihn dieser Gott zu den Menschen gesprochen hat. Muhammad, den Propheten. (ebd., 52)

Küng unterstreicht an dieser Stelle die Übereinstimmungen des Sendungsbewusstseins Muhammads mit den Ansprüchen und Aufgaben der Propheten Israels und verweist darauf, dass es auch nach den Aussagen des Neuen Testaments *nach* Jesus *echte* Propheten gegeben habe: die Propheten in den paulinischen Gemeinden. Daher müsse man sich vom Neuen Testament her nicht

dogmatisch dagegen wehren, wenn Muhammad sich als echter Prophet nach Jesus verstand, der beanspruchte, mit ihm in grundlegender Übereinstimmung zu sein. (ebd)

Küng beruft sich weiter auf den Gedanken des überall in der Welt wirkenden Logos, der auch für Muhammad gelten könne. Für Küng folgert: Wenn man Muhammad zuerkennt ein Prophet nach Jesus gewesen zu sein, so müsse auch zugestanden werden, dass Gott einzelnen Menschen eine besondere Erkenntnis schenkt, eine besondere Aufgabe überträgt, ein besonderes Charisma zuteilt und diese *extra ecclesiam gratia* könne doch auch Muhammad zuteil geworden sein? (ebd., 56) In diesem Zusammenhang erörtert Küng die Frage, ob der Koran wirklich Wort Gottes sei.

Wie immer: wenn wir schon Muhammad als nachchristlichen Propheten anerkennen, dann werden wir konsequenterweise auch zugeben müssen, worauf es den Muslimen am allermeisten ankommt: dass Muhammad seine Botschaft nicht einfach aus sich selber hat, dass seine Botschaft nicht einfach Muhammads Wort, sondern Gottes Wort ist. (ebd)

Küings Position erweist sich als zu weitreichend: Sein allzu offener Zugang, dem es fraglos gelingt das positive Proprium des islamischen Propheten voranzustellen, übersieht in seinen Folgerungen die bleibenden Differenzen. Während es Küng gelingt, eindrucksvoll die Leistung Muhammads, eine Vielzahl von Menschen zum Glauben an Gott zu führen zu unterstreichen, so verkennt seine Forderung, Muhammad als nachchristlichen Propheten gleichsam »einzureihen« nicht

zuletzt das das Selbstverständnis des Koran und der islamischen Tradition.

⇒ 2.4 Christian W. Troll, SJ (geb. 1937): Muhammad – kein Prophet für Christen

Entschieden widmet sich der Jesuit Christian Troll in einem seiner Artikel der Frage: »Muhammad – ein Prophet auch für Christen?« (Troll 2007). Er zeigt eingangs auf, welche tiefgründige Problematik sich mit der Anerkennung Muhammads als Propheten verbindet und verweist darauf, dass man nicht ohne Weiteres der Erwartung der Muslime entsprechen könne, Muhammad anzuerkennen, wie die Muslime doch umgekehrt auch Jesus als Propheten wertschätzten. Im Gegenteil: Diese Parallele zwischen der muslimischen Verehrung Jesu und der Forderung nach einer entsprechenden christlichen Anerkennung des islamischen Propheten sei irreführend:

Wenn Muslime Jesus als Propheten anerkennen, folgen sie ihrem Credo. Der Jesus des islamischen Glaubens identifiziert sich mit der Botschaft des Korans (...). Diesen Jesus anzuerkennen kostet den Muslim sozusagen nichts. Akzeptiert dagegen ein Christ ernstlich Muhammads Anspruch, der wahre letzte Prophet zu sein, dann wendet er sich gegen die wichtigsten Glaubensdokumente der Christenheit. (ebd., 291)

Troll erörtert im Folgenden knapp den Begriff »Prophet« im Islam und stellt heraus, dass Christen mit der Aufforderung, Muhammad als Propheten anzuerkennen, in erster Linie dann ein Problem hätten, wenn ihnen Muhammad und seine Lehre als endgültige und universale Norm präsentiert werde. Das Festhalten am christlichen Bekenntnis lasse sich, so Trolls Überzeugung, nicht mit dem Anerkennen des Prophetentitels vereinbaren. Denn schließlich gehe es nicht nur um den Titel,

sondern um das Bekenntnis zu bzw. die Anerkennung der Wahrheit, die mit dem Titel Prophet bezeichnet wird und die, auf Muhammad bezogen, den zweiten Teil des muslimischen Glaubensbekenntnisses ausmacht. Prophet in dem Sinn, der diesem Titel im Koran und folglich im islamischen Glauben zukommt, kann Muhammad für Christen als Christen nicht sein« (ebd., 292).

Die entscheidende und universale Offenbarung Gottes ereigne sich in Jesus Christus, das muslimische Verständnis Muhammads sei nicht nur für Christen nicht annehmbar, sondern könne kein Ort der Begegnung zwischen Christen und Muslim/-innen sein. Troll betont, mit dem Wort »Prophet« werde nicht einfach ein Titel zuerkannt, sondern das sich mit diesem Titel verbindende Bekenntnis: das muslimische Glaubenszeugnis. Troll zeigt im Folgenden auf, welche Aspekte aus Muhammads Leben und Lehre für Christen als vorbildlich gelten könnten und welche für eine christliche Perspektive nicht akzeptabel seien. Er arbeitet entlang des Koran und der Grunddaten der klassischen Biographie Muhammads heraus, dass für Muhammads Leben und Lehre nicht nur sein Wortzeugnis, sondern in ebenso großem Maße auch seine politisch-militärische Anstrengung von Bedeutung sei. Diese politisch-militärische Dimension stehe aber im massiven Widerspruch zu denjenigen der alttestamentlichen Propheten, die der Macht abschwören, um ihrer Botschaft treu zu bleiben, wie dies beispielsweise für Amos, Hosea, Jesaja und Jeremia gelte. Dies bedeute: »Muhammad steht nicht in der Reihe der Propheten, die für das Bild des biblischen Propheten und den Charakter seiner Botschaft maßgebend geworden sind.« (ebd., 302) Eine prophetische Gewalt- und Wehrlosigkeit stehe im Widerspruch zu einer mit gewaltsamen oder zwingenden Mitteln verkündeten Botschaft. Trolls Wertung fällt eindeutig aus: »Das Prophetische des Koran kommt in Rechtleitung, Belehrung, Direktive, Warnung, Ermahnung zum Höhepunkt.« (ebd.). Dies sei eine unvollständige Darstellung von Gottes Souveränität, da sich die Relevanz des Schöpfers auf das Erzieherische beschränke. Die biblischen Propheten verwiesen jedoch auf mehr, auf das erlösende Handeln Gottes, gemäß Mt 11, 9.⁴²

Der Maßstab Christi reicht weiter, bis hin zur Gnade der Selbstgabe in Inkarnation und leidender Liebe. Während der Koran Erlösung als der göttlichen Souveränität ungemäß ablehnt, lebt das Evangelium von der freien Gabe Gottes in Jesus Christus. (ebd., 303)

Entsprechend sei im Gottesbild des Koran kein Platz für einen leidenden Gott, was Troll als »fehlende Tiefe« deutet. Nach weiteren abgrenzenden Bestimmungen, die Troll nicht nur anhand der Sichtung der politisch-militärischen Dimension des Lebens und der Botschaft Muhammads, sondern auch mit Blick auf das Verständnis von Schöpfung, Offenbarung und Gesetzgebung im Koran entwickelt, gelangt er zu dem Schluss:

(42) »Ihr habt mehr gesehen als einen Propheten.«

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Muhammad eine überragende religiöspolitische Gründergestalt ist, die viele Menschen zu Gott geführt hat, die jedoch die Liebe Gottes und die Größe der Berufung des Menschen, die in Jesu Leben, Leiden, Kreuzestod und Auferstehung offenbar ge-worden sind, nicht erkannt hat. (ebd.)

Gewiss lässt Trolls Position eine sehr genaue Kenntnis des islamischen Bekenntnisses und seiner Geschichte erkennen und vermag deren positive Aspekte aufzunehmen. Seine Sicht spiegelt fraglos auch ein Ernstnehmen der anderen Religion und ein deutliches Markieren der bleibenden Differenzen zum christlichen Bekenntnis. Zu fragen ist jedoch, ob die Verteidigung der eigenen christlichen Überzeugung den Blick auf den islamischen Propheten nicht doch deutlich enger werden lässt, als notwendig. Dies gilt nicht allein mit Blick auf die schroffe Kontrastierung von gewaltvoller und gewaltloser Verkündigung, der Darstellung einer allein direktiven Prophetie und eines eingeschränkten Gottesverständnis. Dies gilt auch mit Blick auf Trolls zentrale Aussage, das muslimische Verständnis Muhammads könne *kein Ort der Begegnung* von Christen und Muslimen sein. Wenngleich Troll gewiss darin zuzustimmen ist, dass das Bekenntnis zu Christus und eine Ablehnung desselben, wie sie eine Zuerkennung des Prophetentitels bedeuten würde, einander ausschließen, so wäre doch genau an dieser Stelle, an der sich die Geister scheiden, das Gespräch immer wieder zu beginnen.

⇒ 3 Fazit

Christliche Theologie, die ein Verstehen des islamischen Propheten sucht, bedarf heute einer grundlegenden Neuorientierung, die das Selbstverständnis der Nachbarreligion zunächst stärker in den Blick nimmt, als die Apologie des Eigenen. Die nachkonziliare Theologie hat diesen Perspektivwechsel weitgehend vollzogen. Welche Beobachtungen und Anstöße lassen sich zusammenführend festhalten? Die Frage, ob und wie Christen den Titel Prophet auf Muhammad anwenden können, gehört offenkundig nicht zum »Standardrepertoire« der christlichen Bewertung des Islam. Dem Bemühen um eine Neuorientierung in dieser Frage ist die Schwierigkeit, angemessene Kategorien zu finden, deutlich anzumerken (vgl. Zirker 1993), Ein explizites Nachdenken über die jeweiligen Kennzeichnungen der koranischen und biblischen Propheten findet nur sehr vereinzelt statt. Die theologischen Gründe für diese Ausblendungen sind gewiss im unterschiedlichen Offenbarungsverständnis zu suchen. Trotz notwen-

dig bleibender Abgrenzungen ist gleichwohl eine hohe Sensibilität, eine zunehmende Wertschätzung und eine differenzierte Kenntnis in Bezug auf den islamischen Propheten gewachsen. Vieles muss allerdings – christlich wie muslimisch – noch sehr viel näher bestimmt werden: Es besteht ein großer Bedarf für eine Vielzahl von Einzelanalysen und für eine weit stärkere Einbeziehung von Untersuchungen verwandter wissenschaftlicher Disziplinen zur Thematik der Prophetie.⁴³ Auch ist festzuhalten, dass Muhammad künftig nur dann sorgfältiger als bisher in den Blick genommen werden kann, wenn die hohe Verehrung, die ihm seitens der muslimischen Gläubigen zuteil wird und die Vorbildfunktion, die er hier besitzt, ebenso wahrgenommen werden, wie das Zeugnis, das sich im Koran, den Hadithen und der Prophetenbiographie über ihn findet. Es mag von vornherein feststehen, dass die Anerkennung seines universalen Anspruchs christlicherseits nicht erfolgen kann. Dennoch kann eine kritische Würdigung des islamischen Propheten nur dann gelingen, wenn *vor* der Darlegung der theologischen Eigensicht und *vor* jedem Vergleich die Sicht der Anderen gekannt wird. Denn interreligiöses Verstehen fordert, den Anderen ernst zu nehmen und im bewusst wahrgenommenen Gegenüber den eigenen Standpunkt zu bewähren. So gilt es zunächst, Muhammads Sendung und seinen Auftrag in seinem Anspruch, in seiner Originalität verstehen zu wollen und sein Glaubenszeugnis als Verweis auf den *einen* Gott zu deuten. Den Rahmen möglicher katholisch-theologischer Bewertungen hat das Konzil sehr deutlich bestimmt.⁴⁴

Die Kritik am koranischen Missverstehen Jesu sollte, trotz ihrer Berechtigung, nicht den Blick auf die wertvollen Gehalte des islamischen Glaubens verstellen. Denn auch in der Tradition des islamischen Propheten kann möglicherweise der Gott gesucht und erkannt werden, der sich in Christus geoffenbart und sich allen Menschen zugesagt hat. Hiermit ist weder jene Blickverengung oder gar Überbietungslogik gemeint, die ein christologischer Deutungsschlüssel mit sich bringen kann, noch sei einer naiven »Gleichmacherei« das Wort geredet. Betont sei lediglich, dass eine Lesart Muhammads und des Koran, die

(43) Hilfreich zur Orientierung sind Bobzin (2000) und Wheeler (2002). In vielerlei Hinsicht nachdenkenswert zum islamischen Offenbarungsverständnis: Neuwirth (2010).

(44) Damit ist auf die schon eingangs erwähnte Dogmatische Konstitution Lumen Gentium, Artikel 16, zurückzukommen: »Der Heilswille umfasst auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am jüngsten Tag richten wird.«

beide ausschließlich als Hinführung zum christlichen Glauben (*prae-paratio evangelica*) fasst, in der Gefahr steht den Eigenwert des islamischen Bekenntnisses zu übersehen. Erneut ist Hans Zirker (1999, 187) zuzustimmen, der diesbezüglich formuliert:

Doch auch damit wird man der historischen Stellung, der prophetischen Funktion und dem theologischen Gehalt des Koran nicht gerecht. Wo er nur nach Gemeinsamkeiten bemessen wird, kann er keinen eigenständigen Respekt gewinnen.

Dies schließt ein, dass im Dialog über Muhammad Fragen notwendig offen bleiben und Gegensätze nicht ausgeräumt werden können. So bleibt vermutlich die berühmte Formel des Timotheus I. aus dem 8. Jahrhundert tatsächlich die weiseste Antwort, die die christliche Theologie auf die Frage nach Muhammad geben kann. In ihr wird Muhammad nicht ausdrücklich zugestanden, ein Prophet gewesen zu sein. Doch beinhaltet die Aussage eine wertschätzende Würdigung, die die Verwandtschaft mit einigen biblischen Propheten andeutet:

Mohammed verdient das Lob aller Menschen, und dies, wegen seines Verhaltens auf dem Wege der Propheten und dafür, dass er einer ist, der Gott liebt.⁴⁵

(45) Aus dem Dialog des nestorianischen Katholikos Timotheus I. mit dem dritten Abbassidenkalif al Mahdi (vgl. hierzu Lexutt/Metz 2009, 32-51).

Literaturverzeichnis

Anawati, Georges C. (1967): Exkurs zum Konzilstext über die Muslime, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, E. II, Freiburg: Herder, 485-487.

Ansorge, Dirk (2009): Transzendenz Gottes und Inkarnation. Positionen und Perspektiven christlicher Theologie im Gespräch mit jüdischem und islamischem Denken, in: ThPh 84 (2009), 394-421.

Papst Benedikt XVI. (2006): Vortrag »Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen«, Aula der Universität Regensburg, 12. September 2006. Download unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html (Zugriff am 27.12. 2011).

Bobzin, Hartmut (2000): Mohammed, München: Beck.

Bobzin, Hartmut (2008): Mohammed, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Band 7, Freiburg: Herder, Sp. 372-373.

Borrmans, Maurice (Hg.) (1985): Wege zum christlich-islamischen Dialog, Frankfurt a.M.: CIBEDO.

Borrmans, Maurice (2006): Die Entstehung der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Islamochristiana 32 (2006), 9-28.

Colpe, Carsten (1986): Die Mhagraye – Hinweise auf ein arabisches Judenchristentum?, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 76, 203-217.

Colpe, Carsten (1989): Problem Islam, Frankfurt a.M.: Athenäum.

Ebied, Rifaat; Thomas, David (Hg.) (2005): Muslim-Christian Polemic during the Crusades. The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abi Talib al-Dimashq'is Response, Leiden: Brill.

Ehmann, Johannes (1999): Ricoldus de Montecrucis, Confutatio Alcorani (1300) / Martin Luther, Verlegung des Alcoran (1442), kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe, Altenberge: Harrassowitz.

van Ess, Josef; Küng, Hans (⁶2003): Christentum und Weltreligionen. Islam, München: Piper.

Gäde, Gerhard (2010): Menschwerdung oder Buchwerdung des Wortes Gottes? Zur Logozentrik von Christentum und Islam, in: ZKTh 132 (2010), 131-152.

Goddard, L Hugh (2000): A History of Christian-Muslim Relations, Chicago: Ivan R Dee Inc.

Glei, Reinhold (1985): Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam, ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert, Würzburg/Altenberge: CIS.

Glei, Reinhold; Khoury, Adel Theodor (1995): Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam, Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe, Würzburg/Altenberge: Oros.

Griffith, Sidney (1994): Faith and Reason in Christian Kalām. Theodore AbūQurrah on Discerning the True Religion, in: Nielsen, Jorgen; Khalil Samir, Samir (Hg.): Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258). Studies in the History of Religions, Band 63, 1-43, Leiden: Brill.

Güzelmansur, Timo (Hg.) (2009): Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam, Regensburg: Pustet.

Hagemann, Ludwig (1985): Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen, Graz: Styria.

Hotz, Stephan (2002): Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren vom späten 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Aspekte, Quellen und Tendenzen in Kontinuität und Wandel, Frankfurt a. M.: Lang.

von Kues, Nikolaus (2002): Vom Frieden zwischen den Religionen, lateinisch-deutsch, übersetzt von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt a.M.: Insel.

Kaufmann, Thomas (2008): Aspekte der Wahrnehmung der ›türkischen Religion‹ bei christlichen Autoren des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Klein, Dietrich; Platow, Birte (Hg.): Wahrnehmung des Islam zwischen Reformation und Aufklärung, München: Fink, 9-25.

Lamoreaux, John (2002): The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited, in: *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 25-40.

Lellek, Oliver (1997) Der islamische Jesus und Gottes ungeschaffenes Wort, in: Laufen, Rudolf (Hg.): Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn: Schöningh.

Lexutt, Athina; Metz, Detlef (2009) (Hg.): Christentum – Islam, Stuttgart: UTB.

Lull, Ramon (1998): Das Buch vom Heiden und den drei Weisen, übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Stuttgart: Reclam.

Middelbeck-Varwick, Anja (2009): Die Grenze Zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum, Münster: Aschendorff.

Middelbeck-Varwick, Anja (2010): Muhammad, der Prophet nach Jesus? Katholisch-theologische Bewertungen im Ausgang des 2. Vatikanischen Konzils, in: *CIBEDO* 2/2010, 56-63.

Middelbeck-Varwick, Anja (2011): Der eine Gott, »...der zu den Menschen gesprochen hat« (NA 3) Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen?, in: *Theologische Quartalschrift* 2/2011, 148-167.

Münzel, Bettina (2000): Sarazenen, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Band 9, Freiburg: Herder, Sp. 70-71.

Neuwirth, Angelika (2010): Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin: Insel.

Paret, Rudi (2010): Der Koran, Stuttgart: Kohlhammer.

Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert (¹⁵1981): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg: Herder.

Renz, Andreas (2002): Der Mensch unter dem Anspruch Gottes, Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg: Ergon.

Rubin, Uri (1995): The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as viewed by the early Muslims. A textual analysis, Princeton N.J.: Darwin Press.

Schirmmacher, Christine (2003): Der Islam, Band 2, Holzgerlingen: Hänslers.

Schmeisser, Martin (2008): »Mohammed der Erzbetrüger«. Negative Darstellungen des Propheten in den religionskritischen Produktionen des Libertinismus und der Radikalaufklärung, in: Klein, Dietrich; Platon, Birte (Hg.), Wahrnehmung des Islam zwischen Reformation und Aufklärung. München: Fink, 77-108.

Siebenrock, Roman A. (2006): Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Hillberath, Bernd Jochen; Hünermann, Peter: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HthK Vat.II), Band 3, Freiburg: Herder, 593-693.

von Stosch, Klaus (2007): Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung Komparativer Theologie, Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans, in: ZKTh 128 (2007) 1-23.

Striet, Magnus (2006): Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes, in: Herder Korrespondenz 11/2006, 551-554.

Thomas, David (Hg.) (2001): Syrian Christians Under Islam. The First Thousand Years, Leiden: Brill.

Troll, Christian (2007): Muhammad – ein Prophet auch für Christen?, in: Stimmen der Zeit 225 (2007), 291-303.

Vöcking, Hans (Hg.) (2010): Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation, Freiburg: Herder.

Wheeler, Brannon M. (2002): Prophets in the Quran. An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis, New York: Continuum International Publications.

Zirker, Hans (1992²): Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf: Patmos.

Zirker, Hans (1993): Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung, Düsseldorf: Patmos.

Zirker, Hans (1999): Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Zirker, Hans (1998): Paulus als »ápostolos«, Mohammed als »rasul« – der Gesandte in Bibel und Koran, in: Khoury, Adel Theodor u.a. (Hg.): »Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet« (2 Kor 4,13). Festschrift für Andreas Bsteh zum 65. Geburtstag, Würzburg/Altenberge: Echter/Oros, 51-69.

Zirker, Hans (2007): Warum ich nicht Muslim bin. Über Identität, Differenz und Respekt, in: Stimmen der Zeit 11/2007, 741-753.

Zitationsvorschlag:

Middelbeck-Varwick, Anja (2011): Der projektierte Prophet. Zur Wahrnehmung Muhammads im Kontext christlicher Theologie (Ethik und Gesellschaft 2/2011: Religionsprojektionen). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2011_Middelbeck-Varwick.pdf (Zugriff am [Datum]).

**ethikundgesellschaft****ökumenische zeitschrift für sozialetik**

Religionsprojektionen

Karsten Fischer

Die permanente Projektion:

Zur Problembeziehung zwischen Religion und Politik

Klaus von Stosch

Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit des interreligiösen Dialogs. Untersuchungen im Anschluss an Catherine Cornille

Wolfgang Huber

Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität. Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates? Eine christliche Perspektive.

Hamideh Mohagheghi

Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität. Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates? Eine muslimische Perspektive.

Rolf Schieder

Schuldfallen und Opferprojektionen im Umgang mit dem Palästinakonflikt

Frank Mathwig

Diesseits der Projektion:

Aus dem Alltag religionspolitischer Konflikte am Beispiel der religionspolitischen Kontroverse um das Minarettverbot in der Schweiz

Anja Middelbeck-Varwick

Der projektierte Prophet.

Zur Wahrnehmung Muhammads im Kontext christlicher Theologie