

Universität Greifswald
Theologische Fakultät
Lehrstuhl Systematische Theologie

Christliche Prophetologie und die Frage nach Mohammed

Masterarbeit
zur Erlangung des Grades
»Master of Theological Studies« (M.Th.St)

vorgelegt von: Wolf Jakob Sada Sachs
Birkenweg 18
21039 Börnsen
0176 74124179
jakob.sachs@stud.uni-greifswald.de

Fachsemester: 6

Matrikelnummer: 163283

Erstprüfer/Betreuer: Prof. Dr. Heinrich Assel

Zweitprüfer: Dr. Knud Henrik Boysen

Abgabe: 20.05.2023

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	3
I. Christliche Prophetologie.....	5
1. Der Begriff der Prophetologie.....	5
2. Neutestamentliche Prophetologie.....	7
3. Geschichte christlicher Prophetologie.....	13
4. Prophetologie in evangelischer Dogmatik der Gegenwart.....	17
5. Prophetologie als theologische Aufgabe.....	25
II. Die Frage nach Mohammed.....	28
1. Die Frage nach Mohammed in christlicher Theologie.....	28
2. Die Frage nach Mohammed in christlicher Theologieggeschichte.....	30
3. Die Frage nach Mohammed in der Gegenwart.....	31
4. Die Frage nach Mohammed als theologische Frage.....	33
III. Dekonstruktion christlicher Prophetologie angesichts der Frage nach Mohammed.....	36
1. Grundfragen einer dogmatischen Prophetologie.....	38
2. Normative Funktionen prophetischer Konzepte.....	42
3. Normative Kategorien prophetischer Phänomene.....	44
4. Die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie.....	48
Fazit und Ausblick.....	59
Literaturverzeichnis.....	63

Einleitung

„Schämt euch, ihr Ackerleute, heult, ihr Weingärtner, um den Weizen und um die Gerste, denn die Ernte des Feldes ist verloren.“ (Joel 1,11)

Das Thema „Christliche Prophetologie und die Frage nach Mohammed“ verbindet zwei Randthemen christlicher Dogmatik. Was ist „christliche Prophetologie“? Und was ist unter der „Frage nach Mohammed“¹ zu verstehen? Beide Elemente des Themas sind nicht ohne weiteres zu bestimmen, sondern werfen viele Fragen auf.

Hintergrund der Themenwahl war zunächst die Idee, eine Arbeit über die christlich-dogmatische Bewertung des prophetischen Anspruchs Mohammeds zu schreiben. Mit der „Frage nach Mohammed“ meinte ich also ursprünglich die Frage, ob oder inwiefern Mohammed aus christlicher Perspektive als Prophet angesehen werden kann.

Unter „christlicher Prophetologie“ stellte ich mir zunächst ein beschreibbares Verständnis davon vor, was aus christlicher Perspektive einen Propheten ausmacht, bzw. welche Rolle Propheten im christlichen Glauben spielen. Ziemlich bald wurde mir klar, dass es nicht nur kein solches Verständnis gibt, sondern dass auch die Frage danach in christlicher Dogmatik kaum thematisiert wird. Meine Fragen gingen nun in eine andere Richtung. Die Mohammed-Frage war nun nicht mehr das primäre Problem, zu dessen Lösung christliche Prophetologie etwas beitragen sollte, sondern sie war nur der Impulsgeber für eine Reihe von allgemeineren Fragen, die sich um das Thema „Prophetie und Prophetentum im christlichen Glauben“ drehten. Die zentrale Frage war nun: Vor welche Probleme wird christliche Prophetologie durch die Frage nach Mohammed gestellt? Ein weites Feld an intellektuellen Herausforderungen tat sich auf.

1 Obwohl die englische Schreibweise „Muhammad“ der arabischen Aussprache näher kommt, wird in dieser Arbeit die im Duden angegebene deutsche Schreibweise „Mohammed“ verwendet, um den deutschen Sprachkonventionen treu zu bleiben. Das gleiche gilt für andere relativ gebräuchliche aus dem Arabischen ins Deutsche eingebürgerte Namen und Begriffe wie „Koran“ (statt *Qur’ān*) oder „Hadith“ (statt *ḥadīth*). Abgesehen von diesen und ein paar anderen Ausnahmen folgt die Transkription arabischer oder persischer Namen und Begriffe in dieser Arbeit den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Irgendwann dämmerte mir jedoch, dass das, was ich die ganze Zeit über getan hatte und tat, im Grunde nur Religionswissenschaft war, aber keine Theologie. Denn: „Nur solche Sätze sind theologisch, die sich mit einem Gegenstand beschäftigen, sofern er uns unbedingt angeht.“² Die Frage nach Mohammed musste also, wenn sie eine theologische Frage sein sollte, anders lauten. Die Frage war dann nicht mehr, ob er als Prophet angesehen werden *kann*, sondern ob er als Prophet anerkannt werden *muss*.

Die vorliegende Arbeit stellt einen Versuch dar, die Entdeckungen und Herausforderungen aus den verschiedenen Phasen der Beschäftigung mit dem Thema zu einem Ganzen zusammenzufügen. Dies ist nicht immer gut gelungen. Daher rührt der teilweise etwas fragmentarische Charakter.

Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert. Teil I behandelt das Thema „Christliche Prophetologie“ unter Ausschluss der „Frage nach Mohammed“. Teil II behandelt die „Frage nach Mohammed“ unter Ausschluss des Themas der Prophetologie. Teil III führt schließlich beide Themen zusammen. Ich gehe darin auf verschiedene Aspekte christlicher Prophetologie ein, die dazu beitragen, dass die Frage nach Mohammed in christlicher Theologie selten oder nie mit dem Ernst gefragt wird, der ihr angesichts der islamischen Quellen zustehen müsste. Bei jedem dieser Aspekte soll aufgezeigt werden, dass er nicht hinreichend ist, um die Bedrohung durch die Frage nach Mohammed abzuwehren. Ich ende mit einer Anregung, wie die Frage nach Mohammed sowohl mit als auch jenseits christlicher Prophetologie beantwortet werden kann.

2 Tillich, ST I, 16.

I. Christliche Prophetologie

1. Der Begriff der Prophetologie

Wenn man nach Prophetologie im christlich-theologischen, insbesondere dogmatischen Fachdiskurs fragt, ist zunächst festzustellen, dass der Begriff ungebräuchlich ist. Die ersten Ergebnisse bei einer Internetrecherche zeigen, dass der Begriff „Prophetologie“ vornehmlich in der relativ jungen deutschsprachigen islamischen Theologie (konkret in Paderborn, Münster und Tübingen) verwendet wird, wo er den Forschungsbereich bezeichnet, der sich mit dem Prophetentum im Allgemeinen und dem Mohammeds im Speziellen beschäftigt. In gewisser Weise besteht – trotz vieler Unterschiede – eine Analogie zur Christologie in christlicher Theologie, spielt doch im islamischen Bekenntnis der Glaube an die Propheten, bzw. *den* Propheten Mohammed eine zentrale Rolle.³ Entsprechend nimmt das Thema des Prophetentums in der islamischen Theologie eine bedeutende Position ein.

Schon früh in der Geschichte islamischer Theologie hat sich ein eigenes Literaturgenre, das sich allein mit den sogenannten *dalā'il an-nubuwwa* („Hinweise der Prophetenschaft“) befasst, herausgebildet. Islamische Philosophen wie Ibn Sīnā (Avicenna) und al-Fārābī (Alfarabi) haben dann differenzierte Prophetologien entwickelt, die wiederum Einfluss auf Maimonides und über ihn auf die Scholastiker des Hochmittelalters hatten. Die Wechselwirkungen zwischen islamischen, jüdischen und christlichen Prophetietheorien bilden den Gegenstand eines zweiten Forschungsbereichs, in dem der Begriff „Prophetologie“ verwendet wird. Die Ergebnisse der kurzen Internetrecherche beinhalten zwei Bücher, die um die Jahrtausendwende geschrieben wurden und den Einfluss islamischer Philosophie und Prophetologie auf die theoretischen Überlegungen des Maimonides thematisieren.⁴ Mehr Ergebnisse stammen jedoch aus jüngerer

3 Vgl. als die beiden wichtigsten einer großen Vielzahl von Belegen den häufig rezierten Koranvers 2,285 und den einflussreichen „Gabriel-Hadith“, in dem der Glaube an die Propheten einen der sechs Glaubensartikel darstellt.

4 Bei den beiden Büchern handelt es sich 1. um „Tamer, Georges: Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes [Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 43], Leiden / Boston / Köln 2001“ und 2. um „Surmar, Bohumil: Die Unterscheidung zwischen den wahren und falschen Propheten. Eine Untersuchung aufgrund der Lehre

Zeit. Darunter fallen zwei Publikationen, die durch Klaus von Stosch und Mouhannad Khorchide geschrieben bzw. herausgegeben wurden und in denen es um „Muslimische und christliche Annäherungen“ an Jesus geht.⁵ Weiter lässt sich in diesen Forschungsbereich eine Webseite einordnen, die zu einer 2022 abgehaltene Summerschool zum Thema „Protest and Proclamation: An Interreligious Perspective Towards the History of Prophetology“ informiert.

Schließlich fällt in diesen Bereich ein durch Klaus von Stosch initiiertes Forschungsprojekt „Theologie der Prophetie im Dialog. Christliche Prophetologie mit Blick auf Judentum und Islam“ (2020-2023).⁶ Dieses Projekt ist das einzige unter den Ergebnissen der kurzen Internetrecherche, in dem explizit von einer „*christlichen* Prophetologie“ die Rede ist. Ausgangspunkt des interreligiösen Forschungsprojekts ist, wie die Projektbeschreibung feststellt, dass die typologische Prophetenauslegung der Alten Kirche in der Moderne zu Recht in die Krise geraten sei und es derzeit keinen systematisch-theologischen Versuch einer Prophetologie gebe, „die das Proprium christlicher Theologie mit den Propheten in Verbindung bringt und die zugleich in Fortführung der Einsichten der Israeltheologie den Eigenwert der Prophetie im Blick behält“⁷. Es geht daher sozusagen um eine Rehabilitation christlicher Prophetologie, die aber israeltheologisch sensibel ist, d. h. frei von jeder Überbietungshaltung, wie sie das traditionelle typologische Verheißungs-Erfüllungs-Schema impliziert. Der besondere Ansatz des Projekts ist, dass dafür eine christlich theologisch begleitete innerislamische prophetologische Forschung genutzt werden soll. Die koranische Rede von den Propheten zeige „Möglichkeiten auf, wie die Besonderheit der Propheten innerhalb eines typologischen Zugriffs ohne Verheißungs-Erfüllungs-Schema aufrechterhalten werden kann“⁸. Die

des Rabbi Moses Maimonides auf dem Hintergrund der rabbinischen Lehren, der griechischen und arabischen Philosophie und der Prophetologie des Islam, Bristol 1997“.

5 Bei den beiden Publikationen handelt es sich 1. um das Buch „Khorchide, Mouhanad / Stosch, Klaus von: Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg i. Br. 2018“ und 2. um das Kapitel „Christologie – Prophetologie – Imāmologie“ in dem Buch „Khorchide, Mouhanad / Stosch, Klaus von (Hg.): Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen [Beiträge zur Komparativen Theologie 21], Leiden / Boston / Köln 2016“.

6 Stosch, Theologie der Prophetie.

7 Ebd.

8 Ebd.

„erarbeiteten Konturen einer koranischen Prophetologie“⁹ sollen als Ausgangspunkt dienen für die Entwicklung einer exemplarischen christlichen Prophetologie, „die die prophetische Rede in ihrer Verweisfunktion auf die Christologie belässt, zugleich aber offen für Bereicherungen der eigenen Christologie durch die alttestamentlich, rabbinisch und koranisch vermittelte Rede von den Propheten ist.“¹⁰ Abgesehen von einer ersten Studie zum Thema „Maria im Koran“¹¹ wurden noch keine Ergebnisse des Projekts veröffentlicht.

Man kann zusammenfassend feststellen, dass „Prophetologie“ zumindest unter dieser Bezeichnung bisher nicht als wesentlicher Bestandteil christlicher Dogmatik behandelt wird, sondern vor allem in der Auseinandersetzung mit Judentum und Islam problematisiert wird. Das ist nicht verwunderlich angesichts der Tatsache, dass „die Propheten“ in den altkirchlichen Bekenntnissen, die die Grundlage für alle dogmatischen Systeme bilden, wenn überhaupt, nur als Hinweis auf das Alte Testament genannt werden. Dennoch ist Prophetologie – so meine These, die im Folgenden entfaltet wird – als originärer Bestandteil christlicher Theologie und Dogmatik anzusehen. Hierbei wird der Begriff „Prophetologie“ zunächst verstanden als Überbegriff für alle Elemente der christlichen Texttradition, in denen Phänomene und Konzepte des Prophetischen zur Sprache kommen. In diesem Sinne lässt sich von einer neutestamentlichen Prophetologie, einer Prophetologie der christlichen Theologieggeschichte oder einer Prophetologie gegenwärtiger Dogmatik sprechen, ohne dass der Begriff selbst in den untersuchten Texten verwendet wird. In den nächsten Abschnitten soll ein Blick auf die Prophetologien in drei genannten Bereichen geworfen werden, um mit einem Ausblick auf eine theologisch relevante christliche Prophetologie der Gegenwart zu schließen.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 „Tatari, Muna / Stosch, Klaus von: Prophetin – Jungfrau – Mutter. Maria im Koran, Freiburg i. Br. 2021“.

2. Neutestamentliche Prophetologie

Wie in den altkirchlichen Bekenntnissen stehen auch schon im Neuen Testament „die Propheten“ primär für die israelitische Schrifttradition. Es wäre jedoch falsch zu sagen, dass Prophetie im Neuen Testament *nur* im Bezug auf die israelitische Schrifttradition thematisiert wird. Die neutestamentliche Prophetologie ist deutlich komplexer. Neben den vielen Bezügen zur alttestamentlichen Prophetie lassen sich mindestens drei weitere Bereiche beschreiben, in denen das Thema Prophetie zur Sprache kommt:

(1) Einmal gibt es verschiedene Stellen, an denen der Prophetentitel mit Jesus Christus selbst in Beziehung gebracht wird. Diese Beziehung ist nie eindeutig. Einerseits erscheint Jesus als Prophet und wird als solcher wahrgenommen, andererseits ist er mehr als ein Prophet.

(2) Weiter treten im Neuen Testament prophetische Figuren oder Prophezeiungen auf, die im Vorhinein auf das Christusergebnis hinweisen. Die wichtigste Figur, die in diesen Bereich fällt, ist Johannes, der Täufer. Aber auch seine Eltern Zacharias und Elisabeth sowie Simeon und die Prophetin Hanna, von denen in den lukanischen Geburtsgeschichten berichtet wird, müssen hier genannt werden. Weiter können in diesem Rahmen auch der römische Hauptmann thematisiert werden, der am Kreuz die Gottessohnschaft Jesu bezeugt (Mk 15,39), und – wenn auch problematisch – der Hohepriester Kajaphas, dessen Wertung des Todes Jesu als stellvertretend für das Volk im Johannesevangelium ausdrücklich als Prophetie bezeichnet wird (Joh 11,51).

(3) Neben dieser vorösterlichen Prophetie kennt das Neue Testament drittens auch nachösterliche Prophetie. Als prominentestes Beispiel dafür ist sicher die Johannesoffenbarung zu nennen, die sich selbst mehrfach selbstreferentiell als Prophetie (προφητεία) bezeichnet.¹² Im weiteren Sinne können alle neutestamentlichen Bücher als Prophetie verstanden werden – es ist zu vermuten, dass die Verfasser selbst sich vom Heiligen Geist inspiriert sahen –, doch nirgends wird es so explizit geäußert, wie in der Apokalypse. In der Apostelgeschichte wird unter Berufung auf Joel 3,1-5 die

12 Vgl. Apk 1,3;22,7.10.18f.

allgemeine Fähigkeit zur Prophetie als Kennzeichen der Endzeit thematisiert und das Pfingstwunder entsprechend interpretiert. Außerdem werden in der Apostelgeschichte bestimmte Figuren als Propheten bezeichnet, wie etwa Judas und Silas (Apg 15,32), die namenlosen jungfräulichen Töchter des Philippus (Apg 21,9) oder Agabus, der eine Hungersnot voraussagt (Apg 11,27 f.) und Paulus vor der Gefahr in Jerusalem warnt (21,10 f.).

Am ausführlichsten wird das Thema der nachösterlichen Prophetie in der Form des prophetischen Redens (προφητεύω) in der jungen christlichen Gemeinde von Paulus behandelt. Die Briefe des Paulus stellen nicht nur die ältesten Dokumente einer dezidiert christlichen Beschäftigung mit Phänomenen des Prophetischen dar, sondern sind auch die Texte des Neuen Testament, in denen das Thema am reflektiertesten behandelt wird. Die wahrscheinlich älteste belegte Aussage von Paulus zum Thema findet sich am Ende des Ersten Thessalonicherbriefes, in der er zu einem vernünftigen und maßvollen Umgang mit Prophetie rät: „Den Geist löscht nicht aus, Prophetie verachtet nicht, prüft aber alles, das Gute behaltet, von jeder Form des Bösen haltet euch fern.“ (1Thess 5,19-22).

Mit großem Abstand am ausführlichsten geht Paulus jedoch im Ersten Korintherbrief auf das Thema ein und zwar in dem Abschnitt des Briefes, in dem es um die Geistesgaben geht (12,1-14,40). Der Abschnitt beginnt mit einer Feststellung, die in der Wirkungsgeschichte bis heute als Kriterium zur Unterscheidung von Rede aus dem Heiligen Geist und solcher, die nicht aus dem Geist kommt, angesehen wurde: „Darum gebe ich euch bekannt, dass niemand, der im Geist Gottes spricht, sagt: ‚Verflucht ist Jesus‘; und niemand kann sagen ‚Der Herr ist Jesus‘, außer im Heiligen Geist.“ (12,3).

In den Versen 12,8-10 zählt Paulus neun verschiedene Geistesgaben auf, wovon die prophetische Rede (προφητεία) eine ist. Dies zeigt, dass Prophetie nicht eine besonders herausragende Gabe ist, da sie als sechste neben acht anderen Gaben genannt ist. Die Liste scheint jedoch weder eine Rangfolge der Geistesgaben aufzeigen noch Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen.¹³ Dass die Prophetie unter den Geistesgaben doch eine vorrangige Stellung hat, wird an anderer Stelle ersichtlich. Hier geht es vor

13 Vgl. Zeller, 393 f.

allem darum, deutlich zu machen, dass alle Vielfalt der verschiedenen Äußerungen auf den *einen* Geist zurückzuführen ist.

Und dennoch legt Paulus auch auf die Differenzierung wert. In V. 28 listet er nun wieder Geistesgaben auf, wobei die ersten drei durch Ordinalzahlen gekennzeichnet sind. Man könnte bei diesen ersten drei Gaben von Ämtern sprechen, die zu der Zeit schon in einem gewissen Maße institutionalisiert waren (vgl. Apg 13,1f.;14,14).¹⁴ Die Prophetie ist hier als zweite Gabe nach der Apostelschaft und vor der Lehrerschaft genannt. Durch rhetorische Fragen in den Versen 29 und 30 zeigt Paulus, dass die einzelnen Gaben keineswegs jedem Gemeindeglied zukommen.

Im sogenannten „Hohelied der Liebe“ (Kap. 13) relativiert Paulus die Charismen nun noch einmal, indem er ihnen die Liebe überordnet. Alle Gnadengaben, auch die Prophetie, seien nichts wert, wenn die Liebe fehlt. In der Wirkungsgeschichte wichtig ist die Aussage in 13,8-10, dass die Prophetie „Stückwerk“ ist und enden wird, wenn „das Vollkommene“ kommt. Damit wurde in der Theologie oft auf die Beschränktheit der Prophetie hingewiesen und teilweise auch ihr Ende begründet.¹⁵

Im Kapitel 14 steht nun die Gegenüberstellung von Prophetie und Glossolie im Vordergrund, wobei Paulus die Prophetie eindeutig bevorzugt. Dieses Kapitel ist am ergiebigsten für die Frage nach der paulinischen Prophetologie, denn hier trifft Paulus gleich mehrere Bestimmungen. Im V. 3 bestimmt er erstens die Kommunikationsrichtung der Prophetie: im Gegensatz zur Glossolie, die an Gott gerichtet ist, ist das prophetische Sprechen an die Menschen gerichtet. Zweitens bestimmt er die Funktion der Prophetie: sie dient der Erbauung (οἰκοδομή), der Ermunterung oder Ermahnung (παράκλησις), und dem Trost (παραμυθία). Konkretisiert werden diese beiden Bestimmungen im darauffolgenden Vers: „Wer in Zungen redet, erbaut sich selbst; wer aber prophetisch spricht, erbaut die Gemeinde“ (14,4). Prophetie hat also im paulinischen Verständnis eine soziale Funktion.

In den Versen 22-25 wird ein weiterer Aspekt erwähnt, der für das Verständnis der Funktion von Prophetie wichtig ist. Allerdings scheinen sich

14 Vgl. Zeller, 402.

15 Vgl. Schlosser, 311.

die Aussagen in diesen Versen zu widersprechen. Einerseits wird im V. 22 die Prophetie als ein „Zeichen nicht für die Ungläubigen, sondern für die Gläubigen“ (σημεῖον [...] οὐ τοῖς ἀπίστοις ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν) bezeichnet, während die Zungenrede ein Zeichen für die Ungläubigen sei. Andererseits wird in den folgenden Versen vor Augen geführt, dass ein Ungläubiger oder Unkundiger, der in die Gemeinde käme, nicht durch Zungenrede, sondern durch Prophetie überführt und von der Göttlichkeit der Gemeinde überzeugt würde. Ist nun Prophetie nur für die Gläubigen oder auch für die Ungläubigen von Bedeutung? In der Exegese wurde viel an diesem Widerspruch gerätselt. Häufig wurde er so aufgelöst, dass das Zeichen für die Gläubigen in der Wirkung liege, die die Prophetie auf die Ungläubigen hat.¹⁶ Aber auch die Zungenrede hat eine Wirkung auf die Ungläubigen. Man muss wohl mit Zeller feststellen, dass es Paulus hier nicht um logische Beweisführung, sondern um Rhetorik, geht: „Paulus möchte mit allen Mitteln und hier auch auf Kosten der Logik die Bedeutung der Prophetie für die Gemeinde und ihr Wachstum herausstreichen.“¹⁷

Ab V. 26 geht es um den geordneten Vollzug in der Gemeindeversammlung. Das prophetische Sprechen wird als Bestandteil der Versammlung dargestellt und ist entsprechend bestimmten Regeln unterstellt. Es sollen zwei oder drei Propheten sprechen, jedoch einer nach dem anderen (V. 29). Außerdem unterliegt der Inhalt der prophetischen Rede dem Urteil (διάκρισις) der „Übrigen“ (οἱ ἄλλοι), ohne dass dabei die Prophetenschaft der prophetisch Sprechenden hinterfragt wird. Wer mit den „Übrigen“ gemeint ist, die die prophetische Geistrede beurteilen müssen, ist in dem Zusammenhang nicht ganz klar. Vielleicht sind es die anderen Propheten, vielleicht die ganze Gemeinde. Letzteres ist wahrscheinlicher angesichts dessen, dass die Unterscheidung der Geister (διάκρισις πνευμάτων) nach 1Kor 12,10 eine von der Prophetie zu unterscheidende Geistesgabe ist.¹⁸ Wie schon in seinem Brief an die Thessalonicher rät Paulus die Korinther in den Versen 29-33 zu einer mit kritischer Urteilkraft gepaarten Offenheit für die Prophetie anderer. Wichtig ist ihm, dass alles geordnet abläuft. Außerdem wird noch eine

16 Zeller, 433.

17 Zeller, 431.

18 Vgl. auch Zeller, 441.

weitere Funktion von Prophetie angedeutet. Neben die schon in V. 3 erwähnte Ermunterung oder Ermahnung (παράκλησις) tritt das Lernen und Verstehen (μάθησις). V. 32 wurde in der Theologieggeschichte oft zum Beweis angeführt, dass Propheten selbstbestimmt und bei klarem Bewusstsein sprechen müssten.¹⁹ In Anbetracht alttestamentlicher Offenbarungsberichte ist es jedoch zweifelhaft, ob die Selbstbestimmung als notwendiges Kennzeichen wahrer Prophetie angesehen werden muss. Auch die Sprache in der Apostelgeschichte steht in Spannung zu diesem Verständnis, wenn es etwa in Apg 1,8 heißt, dass der Heilige Geist über die Apostel kommen (ἐπέρχομαι) werde oder in Apg 10,44 oder 11,15 davon die Rede ist, dass der Geist auf die Menschen fällt (ἐπιπίπτω). Außerdem steht eine Aussage im 2. Petrusbrief zu diesem Verständnis in Spannung, wo es heißt: „Denn noch nie wurde Prophetie aus menschlichem Willen hervorgebracht, sondern durch den Heiligen Geist getragen haben Menschen von Gott gesprochen“ (2Petr 1,21). Mit Zeller gesprochen: „Möglicherweise beginnt die Domestizierung pneumatischer Urgewalten schon bei Paulus.“²⁰

Die paulinische Prophetologie zusammenfassend kann man sagen, dass sich in den Ausführungen des Paulus zum Thema nachchristlicher Prophetie zwar einige interessante Näherbestimmungen finden, diese sich aber nur beschränkt für dogmatische Zwecke eignen. Würde man seine Ausführungen in eine der heutigen theologischen Disziplinen einordnen wollen, dann wohl am ehesten in die praktische Theologie.

3. Geschichte christlicher Prophetologie

Was für die Aussagen des Paulus gilt, trifft auch auf die Aussagen über Prophetie zu, die in der Didache zu finden sind. Hier geht es eher um Verhaltensweisen, denn um Prophetie als Glaubensinhalt. Der Didache zufolge (13,3) sind die Propheten die Hohepriester der Gemeinde (αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν.). Und auch der Dienst der Bischöfe und Diakone (Aufseher und Diener der Gemeinde) wird als Dienst der Propheten bezeichnet. (15,1: ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν

¹⁹ Vgl. Schlosser, 136.

²⁰ Zeller, 442.

προφητῶν καὶ διδασκάλων.)²¹ Der Titel des „Propheten“ wird hier und in anderen Dokumenten des Urchristentums wahrscheinlich mehr oder weniger synonym zu zwei anderen Titel „Lehrer“ und „Apostel“ gebraucht. Alle drei Titel bezeichnen zumindest im syrisch-palästinischen Raum wahrscheinlich „ein und denselben besitz- und heimatlosen Wandercharismatiker [...], der unter dem Antrieb des Geistes ruhelos von einem Ort zum anderen zieht, das Evangelium verkündet, die gewonnenen Brüder lehrt, stärkt und ermahnt, Zeichen wirkt, die Eucharistie feiert (Did 10, 7), sich aber nur ausnahmsweise endgültig in einer Gemeinde niederläßt (Did 13)“²². Im Urchristentum schien Prophetie ein verbreitetes Phänomen gelebten Glaubens gewesen zu sein. Einige sprechen vom Urchristentum auch als einer prophetischen Bewegung.²³ Verschiedene Einzelpersonen hatten die Gabe, prophetisch zu reden. Diese hatten laut der Didache auch ein gewisse Autorität in den Gemeinden und wurden von ihnen unterhalten. Allerdings gab es auch das Phänomen „falscher Propheten“, die nur um Geld von den Gemeinden zu bekommen, so taten, als ob sie Propheten wären.

Schon früh lässt sich ein Verschwinden der Bedeutung der Propheten in den Gemeinden feststellen. In der Gemeindeordnung der Pastoralbriefe etwa spielen Propheten und Lehrer keine Rolle mehr, nun ist stattdessen von Bischöfen, Presbytern und Diakonen die Rede.²⁴ Schon Ignatius von Antiochien scheint die antiochenischen Tradition der Gemeindeführung durch Apostel, Propheten und Lehrer gar nicht mehr zu kennen, obwohl diese – den Zeugnissen des Matthäusevangeliums und der Didache nach zu urteilen – noch zu seiner Zeit existiert haben muss.²⁵ Für Ignatius kann ausschließlich Christus als „Lehrer“ bezeichnet werden und die Propheten sind bei ihm allein die des Alten Testaments.²⁶

Mit zunehmender Institutionalisierung der Religion wurde Prophetie zunehmend zu einem Problem. Dieses fand in der sogenannten montanistischen Krise (160-180 n. Chr.) seinen ersten Höhepunkt, als ein

21 Lietzmann, 14.

22 Hübner, 25.

23 Vgl. Hahn / Klein: Die frühchristliche Prophetie.

24 Vgl. Hübner, 39.

25 Vgl. Hübner, 54.

26 Vgl. Hübner, 54.

christlicher Prophet namens Montanus mit dem Anspruch auftrat, Sprachrohr des Parakleten zu sein, und viele Anhänger um sich sammelte. Die Bewegung, die sich selbst wohl „Neue Prophetie“ nannte, breitete sich schnell aus und wurde bald von der Großkirche bekämpft. In Abgrenzung zum Montanismus begannen die Apostolischen Väter erste Systematisierungen des Prophetenbegriffs. In diesem Kontext wurden erste „dogmatische“ Aussagen über Prophetie getroffen: der Heilige Geist wirke nicht in Einzelpersonen, sondern in der Kirche.²⁷ Mit der montanistischen Krise scheint die Zeit geendet zu haben, in der Prophetie – zumindest im zukunftsorientierten Sinne – in der Großkirche als Phänomen des gelebten Glaubens eine Rolle spielte. Von nun an wurden Propheten zunehmend als Lehrer und Ausleger von Tradition verstanden.²⁸

Im Nicäno-Konstantinopolitanum wird der Glaube daran, dass der Heilige Geist durch die Propheten gesprochen hat, bekenntnishaft festgelegt: „Und [wir glauben] an den Heiligen Geist, [...] der gesprochen hat durch die Propheten.“²⁹ In den älteren Bekenntnissen, die dem Nicäno-Konstantinopolitanum vermutlich direkt zugrunde liegen – d. h. konkret im Nizänischen Glaubensbekenntnis von 325 und seinen Varianten³⁰ – kommt diese Näherbestimmung des Heiligen Geistes noch nicht vor.³¹ Die Stelle gehört also zu den Ergänzungen, die durch das erste Konzil von Konstantinopel (381) hinzugefügt wurde. Es wird davon ausgegangen, dass der Verweis eingefügt wurde, „um durch enge Bindung an das Alte Testament den Geist genauer zu bestimmen: Es ist der Geist *der Propheten*, der hier angebetet wird und dessen Identität dem Kontext von Altem und Neuem Testament zu entnehmen ist [...]“³² Diese Näherbestimmung diene wohl einerseits der Abwehr enthusiastischer Pneumatologien, wie die der Montanisten, die auch im 4. Jahrhundert noch existierten, andererseits der Hervorhebung der Präsenz und Aktivität des Heiligen Geistes bereits im Alten Testament.³³ Als Einfluss für diese Hinzufügung wird das Bekenntnis des

27 Vgl. Schlosser, 130-136.

28 Vgl. Wünsche.

29 BSELK, 26 f.

30 Vgl. das Schaubild bei Kinzig, 18.

31 Vgl. Kinzig, 48.

32 Kinzig, 48.

33 Vgl. Kinzig, 48.

Kyrrill von Jerusalem (313-386), das sogenannte „Symbol von Jerusalem“ vermutet.³⁴ In diesem taucht die gleiche Formulierung auf. Außerdem erwähnt Kyrrill in seinen Katechesen den Glauben „an den Heiligen Geist, den Tröster, der gesprochen hat durch die Propheten“ (16. und 17. Katechese) und verdeutlicht in seinen Erläuterungen dazu, dass es ihm um die Einheit des Geistes im Alten und im Neuen Testament geht. Er grenzt sich damit klar von den Marcioniten ab, die das Alte Testament ablehnten. Der Ausdruck „die Propheten“ steht also hier, wie dann auch im Nicäno-Konstantinopolitanum gewissermaßen für das Alte Testament. Kyrrill bestätigt zwar auch die Existenz nachösterlicher Prophetie,³⁵ Montanus verwirft er jedoch in diesem Zusammenhang mit der Begründung, dieser habe behauptet, er selbst sei der Heilige Geist.³⁶ Auch der Hinweis auf „die Propheten“ im Chalcedonense (451) bezieht sich auf das Alte Testament: „Wir bekennen einen und denselben Christus, [...] so wie vorzeiten die Propheten von ihm und Christus selbst uns unterwiesen haben und wie es uns das Glaubensbekenntnis der Väter überliefert hat.“

Vielleicht nicht die erste, aber sicherlich innerhalb der christlichen Welt bis ins 13. Jahrhundert die wirkmächtigste „Definition“ der Prophetie stammt vom Kirchenvater Cassiodor (485-580). Im Vorwort zu seinem Psalmenkommentar – der Psalter gilt in der Kirche lange Zeit als prophetische Schrift – bestimmt er Prophetie folgendermaßen: „Prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum, aut per facta, aut per dicta quorundam immobili veritate pronuntiat.“³⁷ („Prophetie ist göttliche Anhauchung, die durch eines Gewissen Tat oder Wort den Ausgang von Dingen in unverrückbarer Wahrheit verkündet.“) Diese Bestimmung hatte eine solch wichtige Bedeutung für die mittelalterliche Scholastik, dass man von ihr als Keimzelle sprechen kann, „aus der sich mehr oder weniger alle Problemstellungen von der Frühscholastik bis ins 13. Jahrhundert hinein entfalten ließen.“³⁸ Auch wenn es in dieser „Definition“ so klingt, bezieht sich Prophetie bei Cassiodor

34 Vgl. Kinzig, 48.

35 Andererseits bezeichnet er in der dritten Lektion „Über die Taufe“ Johannes als das Ende der Propheten und den größten unter ihnen. Hier spiegelt sich eine Spannung wider, die auch schon im Neuen Testament zu finden ist.

36 Vgl. Kyrrill von Jerusalem, Cathetical Lecture XIII.

37 Cassiodorus Vivariensis, Expositio in Psalterium.

38 Schlosser, 39.

nicht nur auf zukünftige Ereignisse. Etwas weiter in seinen Ausführungen heißt es: „Sciendum est sane quod omnis prophetia, aut de praeterito, aut de praesenti, aut de futuro tempore loquatur, aut agat aliquid.“³⁹ („Man muss sicher wissen, dass alle Prophetie entweder von der Vergangenheit, von der Gegenwart oder von der Zukunft spricht oder etwas bewegt“). Des weiteren unterscheidet er zwischen eines Menschen, der sonst prophetisch spricht, eigenen Worten und göttlichen Worten. Aufgrund der Sündhaftigkeit von Menschen verlässt sie der Heilige Geist wieder. Nur mit Jesus Christus sei er dauerhaft geblieben, weil er ohne Sünde war. Auch schließt Cassiodor die Fähigkeit zur richtigen Auslegung der Heiligen Schrift in den Bereich der Prophetie ein: „Nam et quibus data est facultas bene intelligendi vel interpretandi Scripturas divinas, a munere prophetiae non videntur excepti“⁴⁰ Er bezieht sich dabei auf die Aussage des Paulus, dass „die Geister der Propheten den Propheten untertan“ seien (1Kor 14,32).⁴¹

In der Hochscholastik wurde das Thema „Prophetie“ vor allem unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten behandelt. Einflussreich war hier die Auseinandersetzung mit jüdischen und muslimischen Prophetologien wie v. a. die des Maimonides und Avicenna.⁴²

Im Zuge der Reformation, besonders bei Calvin, wurde das Prophetentum Christi (wieder-)entdeckt, was Implikationen für die Ekklesiologie hatte. Die Idee des Prophetenamts Christi führte zur Idee des Prophetentums aller Gläubigen. So richtig konnte diese Idee jedoch in der Kirche noch nicht aufgenommen werden. Erst durch Barth und die dialektische Theologie erfuhr sie eine Wiederbelebung. Bei Barth gewann die Idee des prophetischen Amts der Kirche politische Bedeutung.⁴³ Auch bei Tillich hat der Begriff der Prophetie vor allem einen politisch-kritischen Schwerpunkt. Die Befreiungstheologie übernahm dieses Verständnis. Auf eine andere Weise gewann das Thema Prophetie in der charismatischen Bewegung an Bedeutung. Die Moderne hat zudem noch eine weitere Bedeutungsverschiebung des Begriffs hervorgebracht. Seit der Romantik gibt

39 Cassiodorus Vivariensis, Expositio in Psalterium.

40 Ebd.

41 Vgl. ebd.

42 Vgl. Schlosser, 212.

43 Vgl. hierzu Boysen, 488-504.

es auch eine säkulare Prophetie, die sich in Kunst, Literatur, Geschichtswissenschaft, Philosophie äußert.⁴⁴

4. Prophetologie in evangelischer Dogmatik der Gegenwart

Dass der Begriff „Prophetologie“, wie im 1. Abschnitt gezeigt wurde, in christlicher Theologie kaum gebraucht wird, ist ein Symptom dafür, dass das Thema der Propheten und der Prophetie in den meisten modernen christlichen Dogmatiken, wenn überhaupt, nur als ein Randthema behandelt wird. Während das Thema in der mittelalterlichen Scholastik noch einen relativ großen Raum einnahm,⁴⁵ kann man heute mit den Worten des „Dictionary of Fundamental Theology“ (1994) sagen: „confronting the topic of Christian prophecy is like contemplating wreckage after shipwreck“⁴⁶.

So anschaulich wird die Lage im entsprechenden Artikel der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) zum Thema „Propheten/Prophetie“ (1997) nicht dargestellt. Doch wenn man den Umfang der Abschnitte zu den einzelnen Forschungsbereichen betrachtet, gewinnt man einen guten Eindruck von der Relevanzverteilung des Themas auf die verschiedenen theologischen Fächer. Der religionsgeschichtliche Abschnitt, der Abschnitt zur Prophetie im Judentum und der praktisch-theologische Abschnitt umfassen jeweils drei bis fünf Seiten. Der Abschnitt zum Neuen Testament und zur Alten Kirche fällt mit siebeneinhalb Seiten etwas länger aus. Mit 23 Seiten ist der Abschnitt zur Prophetie in Israel und seiner Umwelt – mit großem Abstand! – der längste.

Der dogmatisch-hermeneutische Abschnitt ist dagegen nur knapp zwei Seiten lang und somit der kürzeste. Dieser von Konrad Stock verfasste Text beschränkt sich bezeichnenderweise auf die alttestamentliche Prophetie und ihre Interpretation durch das Neue Testament. Ohne dies näher zu begründen, bestimmt Stock den „Gegenstand einer dogmatisch-hermeneutischen Erörterung“ des Themas als „die *Auslegung* und das *Verstehen* des geschichtlichen Phänomens der Prophetie im Alten Israel, wie sie [...] als Heilige Schrift rezipiert wurde“⁴⁷, d. h. als „die durch das vielfältige

44 Vgl. hierzu z. B. Meier / Wagner-Egelhaaf, 11-38.

45 Vgl. die umfangreiche Studie von Schlosser.

46 Latourelle / Fisichella, 788.

47 Stock, 511.

Offenbarungszeugnis des Neuen Testaments [...] *interpretierte* Prophetie“⁴⁸. Die zentrale Frage einer dogmatisch-hermeneutischen Erörterung sei, welche besondere inhaltliche Autorität die alttestamentlichen Prophetie für den christlichen Glauben hat.⁴⁹ Bei der Beantwortung der Frage liege das entscheidende Auslegungsproblem darin, „die Relation zu erfassen, die zwischen dem *sensus litteralis* der Prophetenbücher und dem *sensus litteralis* des neutestamentlichen Offenbarungszeugnisses besteht“⁵⁰. Diese Relation skizziert Stock in der zweiten Hälfte seines Beitrags anhand dreier Punkte:

(1) In der alttestamentlichen Prophetie erkenne der christliche Glaube seine *Voraussetzung*: die Lebensgewissheit, dass Gott durch sein Wort nicht nur das Naturgeschehen, sondern „auch das ethische Geschehen zwischen personalen Instanzen und Institutionen lenkt und ordnet“⁵¹.

(2) Die prophetische *Unheils- oder Gerichtsbotschaft* verstehe der christliche Glaube als in und mit der Selbsthingabe Jesu aufgehoben. Die Lebensgewißheit des Glaubens beziehe die prophetische Anklage zwar auf sich, wisse aber zugleich, dass die radikale Selbstverfehlung der Person vor Gott „im Christusgeschehen von Gott selbst getragen und damit vergeben und vergangen“⁵² sei. Eben in diesem durch das Christusgeschehen initiierten Existenzwandel sehe sie „die unbedingte *Heilsverheißung* der Prophetenbücher [...] in Erfüllung gehen“⁵³.

(3) Das Verhältnis zwischen dem Literalsinn der Prophetenbücher und dem des neutestamentlichen Offenbarungszeugnisses sei daher am besten zu bestimmen „als die Relation zwischen einem als zukünftig möglich erwarteten und einem als gegenwärtig wirklich erinnerten Geschehen“⁵⁴.

An der Erörterung ist positiv hervorzuheben, dass sie dem im traditionellen Verheißungs-Erfüllungs-Schema ausgedrückten Gedanken treu bleibt, ohne jedoch den Eigenwert der israelitischen Prophetie zu schmälern. Auch an der

48 Ebd.

49 Vgl. ebd.

50 Ebd.

51 A.a.O., 512.

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Ebd.

Argumentation ist nichts auszusetzen. Zu bemängeln ist dagegen, dass die urchristliche Prophetie (wie sie im Neuen Testament zum Ausdruck kommt) lediglich als Interpretationsmedium der israelitischen Prophetie berücksichtigt wird,⁵⁵ während Phänomene außer- und v. a. nachbiblischer Prophetie nicht einmal Erwähnung finden. Damit werden schwierige, aber dogmatisch relevante Probleme wie die Frage nach den Kriterien „echter“ Prophetie oder die allgemeinere Frage nach einer normativen Klassifikation von Propheten oder prophetischen Phänomenen oder die noch allgemeinere Frage nach Funktionen des Prophetischen als Diskursphänomen ausgeblendet.⁵⁶ Ebenso wenig wird die Frage behandelt, um die sich die vorliegende Arbeit im Wesentlichen dreht und die m. E. die wichtigste und dringendste ist: Ist Prophetie eine reale Möglichkeit und, wenn ja, wie ist sie zu praktizieren?

Der Frage nach der Beurteilung von Prophetie widmet sich der anglikanische Theologe R. W. L. Moberly in seiner 2006 veröffentlichten und knapp 300 Seiten umfassenden Studie „Prophecy and Discernment“. Moberly ist zwar primär Alttestamentler, versucht aber die konventionellen Trennlinien zwischen den theologischen Fächern zu überwinden. Sein Buch kann der dogmatischen Prophetologie zugeordnet werden, da es nicht nur Echtheitskriterien, die im Alten und Neuen Testament genannt werden, untersucht, sondern auch ihre Gültigkeit und Brauchbarkeit für die Gegenwart überprüft. Dass das Buch in den *Cambridge Studies in Christian Doctrine* erschienen ist, einer Reihe, die sich ausschließlich auf dogmatische Themen konzentriert, spricht auch für diese Zuordnung. Da ich mich aber in diesem Überblick auf evangelische Theologie im deutschsprachigen Bereich konzentriere, werde ich die Monographie nicht weiter berücksichtigen. Das gleiche gilt für die breiter angelegte und im Folgejahr (2007) veröffentlichte Studie des dänischen römisch-katholischen Theologen Niels Christian Hvidt „Christian Prophecy. The Post-Biblical Tradition“. Das mehr als 400 Seiten umfassende Buch stellt eine Überarbeitung seiner bereits 2001 vorgelegten Dissertation dar⁵⁷ und argumentiert dafür, Prophetie als ein Phänomen anzusehen, dass zu keinem Zeitpunkt in der Geschichte aufgehört hat zu

55 Vgl. a.a.O., 511.

56 Auf diese drei Fragen wird im Abschnitt 3 dieser Arbeit näher eingegangen.

57 Hvidt, xi.

existieren, sondern in der Geschichte des Christentums immer präsent war und auch weiterhin von Bedeutung ist. Ziel der Arbeit ist es, „to shed light upon the preconditions, nature, and function of prophecy in the Christian church“⁵⁸.

In der deutschsprachigen Dogmatik gibt es (noch) keine vergleichbare Studie – weder im evangelischen noch im römisch-katholischen Bereich. Ulrich Körtner's Dogmatik von 2018 ist die einzige der namhaften Dogmatiken der letzten 20 Jahre, die den Begriff „Prophetie“ im Inhaltsverzeichnis trägt. Der Abschnitt mit dem Titel „Der Geist der Prophetie“⁵⁹ schließt den pneumatologischen Teil in Körtner's Dogmatik ab. Für Körtner ist „auch in der Gegenwart [...] mit dem Geist Gottes als Geist der Prophetie zu rechnen, wenn man das biblische Zeugnis ernstnimmt [sic]“⁶⁰. Diese Auffassung entfaltet er auf zweieinhalb Seiten in sechs Thesen, die er bereits in seiner 2001 veröffentlichten Monographie „Theologie des Wortes Gottes“ ausführlicher dargelegt hat, weshalb ich im Folgenden etwas näher auf den entsprechenden Abschnitt in diesem Werk eingehen werde. Es handelt sich um den Paragraphen „Prophetische Rede“⁶¹ im Kapitel „Wort und Glaube“⁶². Die zentrale Frage, die Körtner in dem Paragraphen behandelt, ist, inwiefern christliche Verkündigung – abgesehen davon, dass sie sich auf die prophetische Tradition des Alten und des Neuen Testaments bezieht – „selbst eine prophetische Qualität hat oder annehmen kann“⁶³, in anderen Worten: die „Frage nach dem Wesen und der Stellung möglicher Prophetie innerhalb der Kirche“⁶⁴. Auch Körtner moniert zunächst die Tatsache, dass das Thema „Prophetie“ in der Systematischen Theologie der Gegenwart höchstens als Phänomen der Vergangenheit oder als Randerscheinung, selten aber als aktuelles Phänomen oder gegenwärtige Möglichkeit behandelt wird.⁶⁵ Den Grund hierfür sieht er darin, dass die Wort-Gottes-Theologie und ihre Homiletik, die sich durch ihren Fokus auf die prophetische Rede

58 A.a.O., 4.

59 Körtner, Dogmatik, 473-476.

60 A.a.O., 474.

61 Körtner, Theologie, 270-287.

62 A.a.O., 235-295.

63 A.a.O., 271.

64 A.a.O., 273.

65 Vgl. a.a.O., 270.

auszeichnete, in Kritik geraten seien.⁶⁶ Körtner zufolge verdiene das Thema „Prophetie in der Gegenwart“ aus zwei Gründen mehr Aufmerksamkeit in der Systematischen Theologie: zum einen müsse das weltweit zunehmend an Bedeutung gewinnende charismatisch-pfingstliche Christentum und seine Wertschätzung der prophetischen Rede berücksichtigt werden,⁶⁷ zum anderen gehöre das Thema „konstitutiv zum Bestand einer Lehre vom Wort Gottes“⁶⁸. Dabei grenzt Körtner seinen Prophetiebegriff jedoch von dem alttestamentlichen ab. Er will Prophetie nicht als unmittelbare Gottesoffenbarung verstanden haben, sondern als menschliches „Wort des Glaubens“⁶⁹. Außerdem sei die nachösterliche Prophetie von den im Neuen Testament bezeugten Formen vorösterlicher Prophetie wie die des Täufers Johannes oder nicht zuletzt die des mit vielerlei prophetischen Zügen gezeichneten Menschen Jesus abzugrenzen.⁷⁰

Nach der Einleitung stellt Körtner seine sechs Thesen zum neutestamentlichen Verständnis der nachösterlichen Prophetie vor.

(1) Die erste These lautet: „Prophetie ist Geistesgegenwart.“⁷¹ Die Ambiguität des Begriffs „Geistesgegenwart“ ist dabei beabsichtigt. Einerseits drückt die These aus, dass nachösterliche Prophetie pneumatologisch als Teilhabe an der Gegenwart des göttlichen Geistes zu interpretieren und damit eine Form der Ekstase sei.⁷² Andererseits handle es sich dabei um eine Ekstase, in der die Gesetze der Vernunft nicht außer Kraft gesetzt werden. Im Gegenteil: die Gegenwart des göttlichen Geistes führe „zu einer besonderen Gegenwart und Helligkeit des menschlichen Geistes“⁷³.

(2) Die zweite These lautet: „Prophetie als Geistesgegenwart ist Christusgegenwart.“⁷⁴ Nachösterliche Prophetie dürfe nicht nur pneumatologisch verstanden, sondern müsse auch christologisch interpretiert werden als Teilhabe der Glaubenden am *munus propheticum* Christi. Die in der Gemeinde Christi auftretende Prophetie könne als die

66 Vgl. ebd.

67 Vgl. ebd.

68 Ebd.

69 A.a.O., 271.

70 A.a.O., 274.

71 Ebd.

72 A.a.O., 275.

73 Ebd.

74 A.a.O., 276.

Gestalt verstanden werden, in welcher der erhöhte Christus sein prophetisches Amt in der Gegenwart ausübt.⁷⁵

(3) Die dritte These lautet: „Prophetie ist aktuelle Offenbarung.“⁷⁶ Nachösterliche Prophetie bestehe darin, dass die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, welche aus neutestamentlicher Sicht zwar die letztgültige, aber nicht die letzte Offenbarung sei, „für die jeweilige Gegenwart neu als Offenbarung Gottes erschlossen und in ihrer Bedeutung für das Heute ausgelegt werden“⁷⁷. Damit überschneide sich Prophetie sachlich mit Predigt und Lehre. Christuspredigt und christliche Lehre, aber auch Christusglaube und Christusbekenntnis haben eine prophetische Dimension, denn nach neutestamentlichen Verständnis könne niemand die Bedeutung Christi und seines Todes am Kreuz erkennen, dem es nicht von Gott offenbart worden ist. Doch Körtner versteht unter „aktueller Offenbarung“ nicht lediglich aktualisierende Offenbarung im Sinne der Vergegenwärtigung der zentralen und letztgültigen Christusoffenbarung. Denn Grundlage der prophetischen Autorität sei nicht die Tradition, sondern der Heilige Geist.⁷⁸

(4) Körtners vierte These lautet: „Prophetie ist eschatologische Enthüllung der Wirklichkeit.“⁷⁹ Die Selbstenthüllung Gottes sei dem neutestamentlichen Verständnis zufolge „zugleich die Enthüllung der Wirklichkeit des Menschen, der Welt und der Geschichte“⁸⁰. Diese Enthüllung bedeute immer auch eine Kritik des Bestehenden. Diese Kritik beziehe auch den Bereich der Gesellschaft und des Politischen ein, sei jedoch ihrer Natur nach keine politische, sondern eine eschatologische Kritik.

(5) Der Begriff des Eschatologischen spielt auch in der fünften These eine Rolle, welche lautet: „Prophetie ist Ansage des Kairos.“⁸¹ Nach neutestamentlicher Auffassung sei die Erneuerung der Prophetie ein Kennzeichen der Endzeit. Dabei betont Körtner, dass die neutestamentlichen Aussagen über die Endzeit „nicht als quasi historische Aussagen über einen

75 A.a.O., 278.

76 Ebd.

77 A.a.O., 278 f.

78 A.a.O., 279.

79 A.a.O., 280.

80 Ebd.

81 A.a.O., 281.

zukünftigen Moment der Weltgeschichte mißzuverstehen“⁸² seien. Vielmehr befänden sich die Menschen und die Welt in jedem Augenblick in der Endzeit, in dem sie mit der endgültigen Botschaft von Jesus Christus als der Offenbarung Gottes konfrontiert werden. Ein solcher Augenblick sei kein immer bestehender Zustand, sondern immer ein Ereignis in der Geschichte. Diesen geschichtlichen Moment, „in dem es um Letztgültiges und Endgültiges geht“⁸³, meint Körtner mit dem Wort „Kairos“. Prophetie bestehe darin, diesen Moment nicht nur aufzudecken, sondern auch zu provozieren.

(6) Die sechste und letzte These lautet schließlich: „Die notwendige Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie ist ihrerseits ein prophetischer Akt.“⁸⁴ Hier thematisiert Körtner die Frage nach den Kriterien echter Prophetie. Sowohl die im Alten Testament als auch die im Neuen Testament genannten Kriterien seien problematisch. Da auf diese Problematik in Teil III dieser Arbeit noch näher eingegangen werden soll, müssen Körtners Ausführungen dazu hier nicht wiedergegeben werden. An dieser Stelle ist nur Körtners Feststellung hervorzuheben, dass Prophetie immer auf Widerspruch und Ablehnung stoßen müsse, „unter Umständen sogar innerhalb der Kirche“⁸⁵. Eine Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie kann nicht allein aufgrund von rationalen Kriterien getroffen werden, sondern sei ihrerseits ein prophetischer Akt. Da also sozusagen christliche Prophetie durch die Prophetie der Kirche bestätigt werden muss, habe gewissermaßen die Kirche als ganze einen prophetischen Auftrag. Doch diese Aussage sei keinesfalls uneingeschränkt gültig. Christologische Aussagen über das *munus propheticum* Christi dürften „nicht pauschal in ekklesiologische überführt werden“⁸⁶. „Statt von der prophetischen Existenz der Kirche sollte man [...] von dem prophetischen *Element* ihrer *apostolischen* Existenz sprechen.“⁸⁷ Genauso wenig, wie man der Kirche nicht pauschal eine prophetische Existenz zuschreiben dürfe, könne man die Möglichkeit von Prophetie außerhalb der Kirche ausschließen. Eine wichtige theologische Aufgabe der Gegenwart bestehe in

82 Ebd.

83 A.a.O., 282.

84 Ebd.

85 A.a.O., 284.

86 A.a.O., 285.

87 Ebd.

der Wiedererkennung der Prophetie selbst in scheinbar völlig säkularen Erscheinungen.⁸⁸ Diese Aufgabe sei immer mit einem Risiko verbunden:

Der Versuch, in einer nachchristlichen Welt nach Manifestationen von Geistesgegenwart und Christusgegenwart Ausschau zu halten, bleibt freilich ein Glaubenswagnis, das theologische Urteilskraft erfordert und immer selbst nur ein prophetischer Akt sein kann, der ohne die Gegenwart des göttlichen Geistes nicht gelingen wird.⁸⁹

Der kurze Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand zum Thema „Prophetie“ in der evangelischen Systematischen Theologie im deutschsprachigen Raum hat gezeigt, dass Prophetie kein zentrales Thema christlicher Dogmatik ist. Meistens ist sie nicht einmal ein Randthema. Der Glaube an Prophetie oder Propheten spielt keine besondere Rolle in den altkirchlichen Bekenntnissen: im Apostolikum und im Athanasianum wird das Thema nicht einmal erwähnt, im Nicäno-Konstantinopolitanum und im Chalcedonense eher am Rande. Entsprechend ist Prophetologie auch keine, und wenn dann keine besonders stark gepflegte Disziplin christlicher Dogmatik.

5. Prophetologie als theologische Aufgabe

Die Vulnerabilität nicht nur des Menschen, sondern auch aller anderen Lebensformen auf dem Planeten, ist heute wahrscheinlich so offensichtlich wie noch nie zuvor. Noch offensichtlicher ist heute, dass die größte Gefahr für das Leben auf der Erde nicht von natürlichen oder übernatürlichen Mächten jenseits des Wirkungskreises des Menschen ausgeht, sondern vom Menschen selbst. Im Laufe seiner Geschichte hat der Mensch immer wirksamere Techniken zur Beherrschung der Welt entwickelt, welche nun außer Kontrolle zu geraten scheinen. Verschiedene Horrorszenarien von durch Menschen verursachten globalen Katastrophen wie dem Klimawandel, einem Atomkrieg oder einer Machtübernahme der Künstlichen Intelligenz (KI) zeigen dies allzu deutlich. Die gefühlte Bedrohung durch die KI unterscheidet sich von der Bedrohung durch den Klimawandel oder einen Atomkrieg

88 A.a.O., 286.

89 A.a.O., 287.

dadurch, dass, während letztere Phänomene gefühlt „nur“ unsere leibliche Existenz bedrohen, die KI uns zusätzlich in unserer Freiheit und – noch schlimmer – in unserer Würde bedroht. Die Vorstellung, dass wir, die wir uns die Welt mithilfe unserer Intelligenz untertan gemacht haben, von unserer eigenen Schöpfung versklavt werden, ist unerträglich. So groß diese Bedrohungen erscheinen mögen, so dienen die Begriffe doch nur als Projektionsflächen, um einer unerträglichen Angst ein Gesicht zu geben, die der Existenz als bewusstes und fühlendes Wesen inhärent ist – der Angst, das zu verlieren, was wir zu besitzen meinen: unsere Körper, unsere Würde und unseren Verstand. Man neigt dazu, diese Angst auf kleinere Phänomene, wie Krankheiten oder andere individuelle Schicksalsschläge, zu lenken. Oder man versucht, sie zu betäuben und sich mit Hilfe diverser Techniken zu beruhigen, wenn man nicht sowieso gänzlich im Rausch des Alltags oder des Verfolgens persönlicher Interessen gefangen ist. Je sensibler ein Mensch ist, desto effektiver müssen die Ablenkungsmanöver und Betäubungsmittel sein, die er anwendet. Aber alle Menschen sind gleichermaßen bedroht.

Der menschlichen Existenz einen Weg aus ihrer Bedrohtheit zu zeigen, ohne dabei die berechtigte Angst durch schmeichlerische Worte oder falsch verstandenen Glauben zu betäuben, sehe ich als Hauptaufgabe der Theologie. Die Propheten des Alten Testaments haben nicht nur auf die existentielle Bedrohung hingewiesen, sondern haben sie groß gemacht. Während die falschen Propheten um des persönlichen Profits willen Frieden versprochen, verkündeten die wahren Propheten Krieg und Zerstörung. Doch sie beließen es nicht dabei. Immer zeigten sie auch einen Ausweg: die Umkehr zu Gott. Wenn Theologie eine Aufgabe hat, dann ist es Prophetie in diesem Sinne. Doch wie kann man wahrhaftig von der drohenden Gefahr sprechen, wenn man sie aufgrund der starken und effektiven Abwehrmechanismen, die in einem wirken, gar nicht wirklich erlebt? Und welcher Mensch will, welcher Mensch *kann* der Gefahr wirklich ins Auge blicken? Und wie kann man mit göttlicher Vollmacht den Weg zurück zu Gott aufzeigen, wenn man Gott nicht kennt? Und welcher Mensch kann behaupten, Gott zu kennen?

Die „Rede von Gott“ kann nichts anderes bedeuten als die „Rede im Namen Gottes“. Allein das Wort Gottes kann Antwort sein auf jede theologische Frage. Aber diese Antwort kann keine Theologin und kein Theologe geben, sondern nur Gott selbst. Und damit ist das Problem beschrieben, das Karl Barth in seinem berühmten Vortrag „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ zum Ausdruck brachte: „Die Aufgabe der Theologie ist das Wort Gottes. Das bedeutet die sichere *Niederlage aller Theologie* und *aller Theologen*.“⁹⁰

Solange Gott nicht zu uns spricht, können wir nicht wahrhaftig von Gott sprechen. Daher bietet es sich an, statt von Gott von denen zu sprechen, durch die er sprach und vielleicht noch spricht: von seinen Propheten. Doch ob dies wirklich leichter ist, als von Gott zu sprechen, ist fraglich. Denn um von Propheten zu sprechen, muss man gleich zweierlei: von Gott sprechen *und* vom Menschen sprechen. Das letzte ist nicht leichter als das erste. Wahrscheinlich läuft beides aufs Gleiche hinaus. So legen es zumindest verschiedene religiöse Überlieferungen nahe, wie etwa die alttestamentliche Aussage, Gott habe den Menschen nach seinem Ebenbild erschaffen (Gen 1,26 f.). In anderen Worten: Das delphische „Erkenne dich selbst!“ bedeutet nichts anderes als das israelitische „Kehre um zu Gott!“. Einen Weg aufzuzeigen, beides zu tun, ist Aufgabe und Thema der Prophetologie, wie sie hier verstanden werden soll. Was Barth über die Theologie sagt, gilt in gleicher Weise für die Prophetologie. Sie ist zum Scheitern verurteilt. Doch sie „aufgeben hat so wenig Sinn wie sich das Leben zu nehmen; es wird nichts, gar nichts anders dadurch.“⁹¹ Und dass nichts anders wird, können wir uns nicht leisten. Uns selbst zu kennen und Gott zu kennen und damit vielleicht Wege für wahre Prophetie zu öffnen ist – heute wie nie zuvor! – unbedingt nötig.

90 Barth, Wort Gottes, 176 f.

91 A.a.O., 176.

II. Die Frage nach Mohammed

1. Die Frage nach Mohammed in christlicher Theologie

Was ist mit der „Frage nach Mohammed“ gemeint? Man kann sie verstehen als die Frage, ob und, wenn ja, inwiefern der islamische Prophet Mohammed aus christlicher Sicht als Prophet angesehen werden kann. Hierbei kann dann nicht die praktische Möglichkeit gemeint sein – dass es Christen gibt, die Mohammed als Propheten ansehen, steht außer Frage⁹² –, sondern die dogmatisch nachvollziehbar begründbare Möglichkeit. Die Frage ist so gestellt eine Frage des Religionsdialogs. Man kann die so gestellte Frage prinzipiell aus (mindestens) drei Richtungen angehen, die dadurch bestimmt sind, welche der drei Elemente oder Dimensionen der Frage im Fokus stehen:

(1) Ein religionstheologische Ansatz hat die Dimension der „christlichen Perspektive“ im Fokus. Er fragt in erster Linie nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen Religionen und deren Glaubensinhalten. Er fragt also zunächst, ob bzw. inwiefern es für einen Christen generell möglich ist, Glaubenssätze anderer Religionen als wahre Sätze anzusehen. Und erst danach wendet er sich dem konkreten Fall des „Propheten Mohammed“ zu. Grundsätzlich kann man zwischen drei verschiedenen religionstheologischen Modellen unterscheiden: dem exklusivistischen, dem inklusivistischen und dem pluralistischen Modell. Daneben oder alternativ wurden auch andere Ansätze vorgeschlagen, wie der Interiorismus (Gäde) oder auch die komparative Theologie. Ob es rein logisch eine andere vierte Alternative zu den drei zuerst genannten Modellen geben kann, ist eine Diskussion für sich, die hier nicht weiter vertieft werden kann.⁹³

(2) Ein zweiter denkbarer Ansatz ist, den Blick auf die Dimension „Mohammed“ zu lenken. Dieser – man könnte sagen: „islamwissenschaftliche“ – Ansatz, untersucht zunächst, wofür die Person Mohammed in verschiedenen Kontexten steht und welche unterschiedlichen Mohammed-Bilder es gibt. Hier wären nicht nur die diversen Bilder, die in den

92 Vgl. Studien zu „Multiple Religious Belonging“.

93 Vgl. zu der Diskussion z. B. Meyer, 79-91.

verschiedenen Richtungen, Ausprägungen und Ausdrucksformen des muslimischen Glaubens existieren,⁹⁴ zu nennen, sondern auch die vielfältigen Formen, in denen die Person Mohammed im Laufe der Geschichte außerhalb des muslimischen Glaubens rezipiert wurde.⁹⁵ Die verschiedenen Bilder können dann daraufhin betrachtet werden, inwiefern sie dem christlichen Verständnis davon, was ein Prophet ist, entsprechen.

(3) Ein dritter Ansatz wäre ein prophetologischer. Dieser fragt zunächst und primär, was ein Prophet aus christlicher Sicht ist, welche verschiedenen Formen der Prophetie oder des Prophetentums es gibt, welche Kriterien zur Bestimmung existieren und welche Funktionen ein Prophet oder der Glaube an Propheten im Christentum erfüllt oder erfüllen sollte. Erst dann und sozusagen als konkreter Anwendungsfall wird die Frage nach Mohammed gestellt.

Unabhängig davon, welcher Ansatz gewählt wird, muss jede Antwort auf die Frage nach Mohammed, will sie einigermaßen umfassend sein, alle drei Dimensionen der Frage berücksichtigen.

Die Frage nach Mohammed wird in christlich theologischen Publikationen relativ selten behandelt. Wenn sie behandelt wird, stellt meistens die muslimische Anfrage nach der Anerkennung ihres Religionsstifters den Ausgangspunkt für die Überlegungen dar: „Wir Muslime glauben an Jesus und verehren ihn. Was sagt ihr über Mohammed?“ Zu Recht wird von christlicher Seite aus dann häufig auf die Asymmetrie der Ausgangslage hingewiesen. Der Glaube an Jesus als Prophet Gottes ist in den Hauptquellen des Islam fest verankert, Mohammed wird dagegen in den christlichen Quellen nicht erwähnt (was aufgrund der Tatsache, dass sie ca. ein halbes Jahrtausend älter sind, nicht verwunderlich ist).

2. Die Frage nach Mohammed in christlicher Theologiegeschichte

In der Geschichte der christlichen Auseinandersetzung mit der Frage nach Mohammed muss unterschieden werden zwischen Dokumenten, die im Kontext einer direkten Auseinandersetzung mit Muslimen entstanden sind,

94 Vgl. hierzu etwa den Sammelband von Sarikaya.

95 Auch hierzu gibt es einige Studien. Vgl. z. B. Tolan.

und solchen, deren Verfasser den Islam nur als ein räumlich weit entferntes Phänomen wahrgenommen haben und ihre Informationen darüber nur aus zweiter Hand hatten. Grundsätzlich kann man sagen, dass bei der letzten Art von Dokumenten polemische Aussagen deutlich überwiegen, während es bei der ersteren weit mehr irenische Tendenzen gibt. Aber selbstverständlich gab es auch in der direkten Auseinandersetzung Polemik.

Zu den frühesten Dokumenten christlich-theologischer Auseinandersetzung mit dem Islam zählen die Briefe des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I. (780–823). In einem dieser Briefe schildert der Patriarch einen Dialog mit dem damaligen 'abbāsiden Kalifen al-Mahdī, mit dem er aufgrund seiner Residenz in Bagdad in intensivem Kontakt gestanden zu haben scheint.⁹⁶ Auf die Frage des Kalifen, was Timotheos von Mohammed halte, antwortete der Patriarch, Mohammed sei „auf dem Pfad der Propheten gewandelt“.⁹⁷ Es ist nicht ganz sicher, ob der Patriarch hier wirklich aus Überzeugung sprach oder vielmehr aus diplomatischen Erwägungen,⁹⁸ denn solch eine positive Einschätzung war für die damalige Zeit eher eine Ausnahme.

Für mehrere Jahrhunderte den prägendsten Einfluss auf die europäisch-christliche Rezeption Mohammeds hatte der Kirchenvater Johannes von Damaskus (ca. 650-749) mit seiner Schrift „Περὶ αἱρεσέων“ („Über die Häresien“). Im Kapitel 100 dieser Häresiographie, dem letzten und mit Abstand umfangreichsten Kapitel, behandelt er unter dem Begriff der „Ismaeliten“ den Islam als christliche Häresie.⁹⁹ Die Abhandlung ist sehr polemisch und beinhaltet vielerlei Falschinformation. Johannes bezeichnet Mohammed darin als ψευδοπροφήτης¹⁰⁰ („Pseudoprophet“), ein Titel, der in der christlichen Rezeption für viele Jahrhunderte zur Standardbezeichnung für Mohammed werden sollte.¹⁰¹ Die aufgeführten Gründe für die Ablehnung des prophetischen Anspruchs Mohammeds sind: der „lächerliche“ Inhalt seiner Schrift und das Fehlen von Beweisen für ihren göttlichen Ursprung (weder wurde Mohammed durch Propheten angekündigt – anders Jesus

96 Vgl. Heimgartner, 99.

97 Vgl. a.a.O., 105.

98 Vgl. Marshall, 98.

99 Vgl. Glei / Khoury, 73-165.

100 Vgl. a.a.O., 74.

101 Vgl. Middelbeck-Varwick, 4.

Christus –, noch wurde die Schrift auf wundersame Weise offenbart – anders Mose).¹⁰²

Für die Hochscholastik war die Auseinandersetzung mit den Schriften Avicennas prägend. Doch erst im 12. Jahrhundert begann innerhalb der europäischen Theologie eine ernstzunehmende Auseinandersetzung mit dem Prophetenanspruch Mohammeds und damit einhergehend auch eine stärkere Systematisierung des Prophetenbegriffs. Angestoßen wurde dies durch die Tätigkeit des Petrus Venerabilis. In seinen Büchern „Contra Saracenos“ bemüht er sich um eine Systematisierung. Die Rezeption Avicennas spielte dabei auch eine wichtige Rolle.¹⁰³

Der Schriftkorpus von Thomas von Aquin enthält vier Stellen, an denen er Mohammed erwähnt.¹⁰⁴ Am ausführlichsten geht er in der „Summa contra gentiles“ auf ihn ein und führt ihn als Gegenbeispiel für echte Prophetie, bzw. echte göttliche Offenbarung an: Im Gegensatz zu Jesus habe Mohammed fleischliche Versprechen genutzt, um die Menschen zu verführen, an ihn zu glauben. Außerdem habe er keine Wunder vollbracht, sondern militärische Gewalt zur Verbreitung seiner Botschaft genutzt. An diese zu glauben, widerspreche der Vernunft. Die anderen Stellen gehen auch in diese Richtung.¹⁰⁵

3. Die Frage nach Mohammed in der Gegenwart

Erst mit der Etablierung der Orientalistik als Wissenschaft Ende des 18. Jahrhunderts begann eine sachlichere wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam und seinem Propheten. Eine Integration der Ergebnisse islamwissenschaftlicher Forschung in die Theologie findet vereinzelt erst seit der Mitte des letzten Jahrhunderts statt. Für die römisch-katholische Kirche stellte das Zweite Vatikanische Konzil (1962-65) einen Wendepunkt in ihrer Beziehung nicht nur zu anderen Konfessionen, sondern auch zu anderen Religionen und speziell auch zum Islam dar. Wahrscheinlich liegt es an dem Impuls, das von diesem Konzil ausging, dass die meisten theologischen

102 Vgl. Glei/Khoury, 74.

103 Vgl. Schlosser, 11.

104 Vgl. Moreland, 44.

105 Vgl. Moreland, 45.

Veröffentlichungen jüngerer Zeit zum Thema „Mohammed“ aus dem römisch-katholischen Bereich stammen. So auch die beiden jüngsten Monographien zur Frage nach Mohammed, die beide von katholischen Theologinnen verfasst wurden: „Muhammad Reconsidered“ (2020) von Anna Bonta Moreland und „Mohammed – ein Prophet auch für Christen?“ (2022) von Elisabeth Migge. In dem durch das II. Vatikanum verabschiedeten und 1964 vom Papst Paul VI. promulgierten Dokument „Lumen Gentium“ wird u. a. die für den katholisch-muslimischen Dialog wegweisende Feststellung gemacht: „Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim [sic], die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“¹⁰⁶ Und in dem ein Jahr später promulgierten Dokument „Nostra Aetate“, das die Haltung der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen bestimmt, heißt es: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim [sic], die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat.“¹⁰⁷ Auch wenn es kein zwingender Schluss ist, liegt es doch nahe, aus diesen Feststellungen zu folgern, dass auch der Koran als göttliche Offenbarung und Mohammed als göttlicher Gesandter anzusehen ist. Über den Koran und die Person Mohammeds wird in den Verabschiedungen des II. Vatikanums aber bewusst geschwiegen. Anawati hat dazu geschrieben: „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.“¹⁰⁸

Diese Leerstelle hat in der Folgezeit einige katholische Theologinnen und Theologen dazu veranlasst, sich Gedanken zu der Frage zu machen, wie Mohammed aus christlicher Sicht zu bewerten sind. Einen guten Überblick über die wichtigsten Positionen in der deutschsprachigen Theologie der

¹⁰⁶ Zweites Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium.

¹⁰⁷ Zweites Vatikanisches Konzil, Nostra Aetate.

¹⁰⁸ Middelbeck-Varwick, 21.

letzten vier Jahrzehnte gibt Elisabeth Migge in ihrer Dissertation „Mohammed – ein Prophet auch für Christen?“ (2022). Darin fasst sie die Positionen und Antwortversuche von sechs (fünf katholischen und einem evangelischen) Theologen zusammen und stellt sie in den Kontext der jeweiligen theologischen Konzepte.

4. Die Frage nach Mohammed als theologische Frage

Das Hauptproblem an der religionsdialogischen Frage nach Mohammed, wie sie oben dargestellt wurde, ist, dass es im Grunde eine religionswissenschaftliche, aber keine theologische Frage ist. Denn: „Nur solche Sätze sind theologisch, die sich mit einem Gegenstand beschäftigen, sofern er uns unbedingt angeht.“¹⁰⁹ Es kann Situationen geben, in denen einen die Frage nach Mohammed als Frage nach einer möglichen Beurteilung aus christlicher Sicht umtreibt, etwa im Dialog mit Muslimen: wie geht man als Christ mit der Situation um, dass man auf der einen Seite den Anspruch Mohammeds nicht akzeptieren kann, ihn auf der anderen Seite aber aus Respekt gegenüber den Dialogpartnern auch nicht als „falschen Propheten“ bezeichnen möchte? Das ist durchaus eine Frage, die einen beschäftigen kann. Aber geht sie uns *unbedingt* an? Sicher nicht. Allein die distanzierte Formulierung „aus christlicher Sicht“ verrät das Fehlen einer existenziellen Ergriffenheit. Die Fragen mögen intellektuell noch so interessant und auch fürs gesellschaftliche Zusammenleben höchst relevant sein, angesichts des Jenseits unserer Existenz, angesichts der Bedrohung unserer eigenen Existenz durch Tod, Verdammung oder absoluten Sinnverlust¹¹⁰ verlieren sie jede Bedeutung.

Damit die Frage nach Mohammed eine genuin theologische Frage ist, muss zunächst der Anspruch Mohammeds ernst genommen werden. Man muss es zumindest als Möglichkeit anerkennen, dass Mohammed ein wahrer Prophet des einen, ewigen Gottes gewesen sein könnte, in anderen Worten: dass einen die Botschaft Mohammeds *unbedingt angehen* könnte. Wenn man diese Möglichkeit – aus welchem Grund auch immer – von vorneherein

¹⁰⁹ Tillich, ST I, 16.

¹¹⁰ Vgl. die drei Typen existenzieller Angst in Tillich: „Der Mut zum Sein“.

ausschließt, kann die Frage nach Mohammed keine theologische sein. Wenn sie aber als theologische Frage gestellt wird, dann lautet sie nicht, inwiefern Mohammed als Prophet angesehen werden *kann*, sondern inwiefern er als Prophet angesehen werden *muss*, konkreter, unmittelbarer noch: inwiefern *ich* ihn als Prophet ansehen *muss*. Diese Frage wird sich mir aufdrängen, wenn ich mich ernsthaft mit der islamischen Botschaft beschäftige und die überlieferten Aussagen Mohammeds, wie etwa die in dem folgenden Hadith, als potentiell wahre Beschreibung der Wirklichkeit ernst nehme.

„Wenn der Diener in sein Grab gelegt wird [...], kommen zwei Engel zu ihm [...] und fragen ihn: ‚Was pflegtest du über diesen Mann Mohammed zu sagen?‘ Er wird sagen: ‚Ich bezeuge, dass er Gottes Diener und sein Gesandter ist.‘ Dann wird gesagt werden: ‚Siehe deinen Platz im Höllenfeuer! Gott hat dir statt dessen einen Platz im Paradiesgarten gegeben.‘ [...] Aber der Ungläubige oder der Heuchler wird sagen: ‚Ich weiß nicht. Ich pflegte zu sagen, was die Menschen sagten.‘ Dann wird gesagt werden: ‚Du hast nicht gewusst und hast nicht gelesen.‘ Dann wird ihm mit einem Eisenhammer ein Schlag zwischen seine beiden Ohren versetzt werden und er wird einen Schrei ausstoßen, den alle hören werden außer den Menschen und Dämonen [wörtl.: außer den beiden Schweren].“¹¹¹

Nimmt man eine solche Überlieferung ernst, ist eine Entscheidung gefragt. Entweder man lehnt die Aussagen darin als unwahr ab und steht dazu – mit allen möglichen Konsequenzen – oder man nimmt sie als mögliche prophetische Wahrheit an und beschäftigt sich ernsthaft mit dem Anspruch Mohammeds. Es ist nicht möglich, die Aussagen darin als potentiell wahr anzuerkennen, ohne sich ernsthaft mit seinem Anspruch zu beschäftigen. Denn wenn die Aussagen darin tatsächlich wahr sind, dann wird es einem nichts bringen, dass man die Entscheidung über die Wahrheit diplomatisch offen gelassen hat. „[...] ihr habt abgewartet und gezweifelt“, wird den Höllenbewohnern im Koran vorgeworfen (57,14). Die theologischen Fragen nach Mohammed angesichts der hypothetischen Frage nach Mohammed im Grab lauten also: Muss ich Mohammed als wahren Propheten des einen Gottes anerkennen? Wenn ja: Was genau bedeutet es, ihn anzuerkennen? Und wenn nein: Was gibt mir die Gewissheit, dass er nicht doch das war,

111 Vgl. Al-Bukhari, 1338.

was er behauptete zu sein? Was gibt mir die Gewissheit, dass es nicht doch der eine, wahre Gott ist, der durch ihn gesprochen hat?

Betrachtet man die Geschichte und den aktuellen Stand des christlich-theologischen Diskurses zur Frage nach Mohammed, zeigt sich, dass – so positiv die Rezeption Mohammeds teilweise (besonders in jüngerer Zeit) auch ist – die Frage nie mit dem Ernst gestellt wurde und wird, wie es einem etwa in dem Hadith über die Befragung im Grab nahegelegt wird. Während die Gefahr des Irregehens durch die „mohammedanische Häresie“ und die entsprechende Dringlichkeit guter Argumente für die Ablehnung des prophetischen Anspruchs Mohammeds wohl vereinzelt gesehen wurde, wurde auf der anderen Seite nicht die Gefahr gesehen, dass man selbst auf einem Irrweg sein und sich durch die Ablehnung Mohammeds in die ewige Verderbnis stürzen könnte. Liegt das nur an der Sicherheit im eigenen Glauben? Oder doch auch im Mangel an Kenntnis und / oder Verständnis der Botschaft Mohammeds? Vielleicht beides.

III. Dekonstruktion christlicher Prophetologie angesichts der Frage nach Mohammed

Im Folgenden soll ein Entwurf einer christlichen Prophetologie skizziert werden, die christliche Antworten auf die Frage nach Mohammed zu geben versucht. Dazu werden verschiedene Aspekte unterschiedlicher auf Quellen, Traditionen und Praktiken des christlichen Glaubens beruhender Verständnisse prophetischer Phänomene und Konzepte herausgearbeitet, die dazu beitragen, dass die Frage nach Mohammed in christlicher Theologie nie oder höchst selten mit dem Ernst gefragt wird, der ihr aus Sicht des islamischen Glaubens eigentlich zustehen müsste. Eine solche christliche Prophetologie muss als menschlicher Versuch verstanden werden, die Bedrohlichkeit der Frage nach Mohammed, die ihr als einer genuin theologischen Frage innewohnen würde, abzuschwächen. Die Vergeblichkeit dieses Versuchs ist angesichts der menschlichen Unfähigkeit bezüglich genuin theologischer Fragen dem Versuch selbst inhärent und soll im Folgenden ebenso aufgezeigt werden. Damit wird der notwendige Zerfall jeder Prophetologie angesichts des Ernstes der theologischen Frage nach Mohammed deutlich gemacht. Für dieses dialektische Unterfangen des parallelen Entwurfs und Zerfalls einer christlichen Prophetologie angesichts der Frage nach Mohammed steht der Begriff „Dekonstruktion“. Da es – wie im Teil I dieser Arbeit gezeigt wurde – *die* christliche Prophetologie nicht gibt, soll zunächst eine christliche Prophetologie konstruiert werden, um die Ernsthaftigkeit und Bedrohlichkeit der Frage nach Mohammed (als potentielle Frage im Grab) abzuwehren. Es stellt sich natürlich die Frage, ob dies nötig ist. Genügt nicht ein Zurückgreifen auf Christologie und Soteriologie? Wären Antworten aus diesen Bereichen nicht angemessener und hilfreicher, um die Frage nach Mohammed als theologische Frage abzuwehren? Prinzipiell, doch. Und früher oder später muss auf diese Kernpunkte christlicher Theologie zurückgegriffen werden. Wenn allerdings die Beschäftigung mit dem islamischen Glauben (eventuell kombiniert mit historisch-kritischer Bibelwissenschaft und der Geschichte der frühchristlichen Dogmenbildung) bereits dazu geführt haben sollte, dass man an Grundsätzen der Christologie

und Soteriologie zweifelt, dann ist es vielleicht sinnvoll, einen Schritt zurück zu gehen und ein wesentliches Element zu betrachten, das alle drei sogenannten „abrahamitischen Religionen“ neben den Glauben an den einen Gott (und einigen anderen Inhalten) gemeinsam haben: den Glauben an Propheten.

Doch die Konstruktion einer christlichen Prophetologie geht einher mit ihrer Destruktion. Die Destruktion muss geschehen, um völlig frei zu werden für die Gnade Gottes. Keine menschliche Konstruktion kann die Gnade Gottes ersetzen, jede menschliche Konstruktion ist ein Sich-Abwenden von der Gnade Gottes. Doch die Gnade Gottes wird erst an der Gnadebedürftigkeit des Menschen, an seinem Sich-Abwenden ersichtlich. Die Konstruktion muss destruiert werden, aber die Destruktion benötigt die Konstruktion. Beide Prozesse bedingen sich gegenseitig. So wie der Prophet erst durch das Wort Gottes zum Propheten wird, so wird er zugleich durch das selbe Wort Gottes zunichte gemacht. So muss auch die Prophetologie dem Wort Gottes weichen.

Die These, die anhand der Dekonstruktion einer christlichen Prophetologie angesichts der Frage nach Mohammed entfaltet und begründet werden soll, beinhaltet zweierlei. Auf der einen Seite wird deutlich, dass ein echtes Ernstnehmen der Botschaft Mohammeds keine Gefahr für den christlichen Glauben darstellen muss. Es steht nicht im Widerspruch zum christlichen Glauben, die Möglichkeit anzunehmen, dass Mohammed ein wahrer Prophet Gottes war. Auf der anderen Seite soll gezeigt werden, dass aber ein selbstsicheres und beharrliches Ignorieren seiner Botschaft zu einer ernstzunehmenden Bedrohung nicht unbedingt für den christlichen Glauben, aber – was viel schwerwiegender ist – für das ewige Heil werden kann. Es steht im Widerspruch zum christlichen Glauben, Mohammed beharrlich als wahren Propheten Gottes abzulehnen. Damit ist nicht gesagt, dass der Glaube an Mohammed zur Vollständigkeit des christlichen Glaubens notwendig ist. Aber das selbstsichere Ablehnen seiner Botschaft kann hinreichend sein für den Verlust des ewigen Heils. In anderen Worten: die Frage nach Mohammed als eine mögliche Frage im Grab anzusehen und entsprechend ernstzunehmen, ist nötig. Und mehr noch: sie ernstzunehmen

ist nicht nur nötig, sondern lässt mich das Evangelium tiefer verstehen. Die Frage nach Mohammed in ihrer vollen Ernsthaftigkeit vertieft den christlichen Glauben, indem sie alle falschen Sicherheiten zerstört.

1. Grundfragen einer dogmatischen Prophetologie

Wie könnte man eine in christlicher Dogmatik zu konstruierende Disziplin „christlicher Prophetologie“ näher bestimmen? Ein Vorschlag: Mit christlicher Prophetologie ist gemeint: (1) ein reflektierendes Schreiben (2) innerhalb christlicher Dogmatik über (3) Phänomene und Konzepte des Prophetischen oder über (4) hermeneutische Zugänge zu diesen.

(1) Die Bestimmung „reflektiertes Schreiben“ soll die Prophetologie von anderen Formen des Schreibens abgrenzen, in denen Phänomene oder Konzepte des Prophetischen zwar zur Sprache kommen, aber nicht weiter hinterfragt werden.

(2) Die Bestimmung „innerhalb christlicher Dogmatik“ dient zur Abgrenzung erstens von Prophetologien in nicht-christlichen Glaubenslehren, zweitens von Prophetietheorien in nicht-theologischen Wissenschaften wie Philosophie, Soziologie, Anthropologie oder Literaturwissenschaften und drittens von Prophetietheorien in anderen christlich-theologischen Disziplinen, d. h. konkret den Bibelwissenschaften, der Kirchengeschichte und der Praktischen Theologie, die sich alle auch wissenschaftlich mit dem Thema des Prophetischen beschäftigen, aber eigene Fragestellungen haben. Selbstverständlich kann – und sollte! – es dennoch Überschneidungen und einen befruchtenden Dialog sowohl mit den Prophetologien anderer Religionen als auch mit den Prophetologien der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen geben.

(3) Mit „Phänomenen des Prophetischen“ sind Erscheinungen gemeint, die von Menschen mit Konzepten des Prophetischen in Verbindung gebracht werden. Mit „Konzepten des Prophetischen“ sind alle Begriffe gemeint, die in das semantische Wortfeld des Prophetischen gehören, wie etwa: prophezeien, weissagen, prophetisch sprechen, Prophet, Prophetin, Seher, Seherin, Prophetie, Weissagung, u. a.

(4) Als Unterdisziplin der Dogmatik hat Prophetologie nicht nur Phänomene und Konzepte des Prophetischen zum Gegenstand, sondern auch sich selbst, d. h. etwa die zu Beginn gestellte Frage nach der Identität christlicher Prophetologie ist selbst auch schon eine Frage der Prophetologie.

Aus dieser Bestimmung folgen zwei Grundkategorien prophetologischer Fragen:

(1) Selbstreferentielle Fragen, d. h. Fragen, die sich auf die Prophetologie selbst beziehen, etwa die Fragen nach ihrer Identität, ihrem Gegenstand, ihren Zielen, ihren Methoden, ihren Grenzen, ihrem wissenschafts-systematischen Ort, ihrem Ort innerhalb der Dogmatik, ihrer Relevanz, ihrer Geschichte oder ihren Fragen.

(2) Fragen, die sich auf ihren eigentlichen Gegenstand beziehen. Was genau sinnvolle Fragen christlich-dogmatischer Prophetologie sind und was nicht, das zu klären ist eine wichtige Aufgabe der Prophetologie. Die Beantwortung hängt eng damit zusammen, wie die Ziele der Prophetologie definiert werden und worin ihre Relevanz gesehen wird. Als Teil der Dogmatik muss es der Prophetologie primär darum gehen, die normative Bedeutung von Phänomen oder Konzepten des Prophetischen für den christlichen Glauben der Gegenwart herauszuarbeiten. Die Relevanz des Themas zeigt sich in der Auseinandersetzung mit Lebensbereichen der Gegenwart, in denen Phänomene oder Konzepte des Prophetischen wirksam werden (wie etwa in der für das globale Christentum sehr bedeutsamen Pfingstbewegung, in „neuen religiösen Bewegungen“ oder in der Begegnung mit Muslimen) oder wirksam werden *sollten*, wie angesichts globaler Bedrohungen oder allgemein der existentiellen Bedrohung des Menschseins.

Eine der grundlegenden Fragen jeder Prophetologie ist die Frage der Klassifikation. Wenn man sich nicht mit der extensionalen Bedeutung des Begriffs des „Prophetischen“ zufrieden geben will – in dem Sinn, dass jedes Phänomen, das von irgendjemandem als „prophetisch“ bezeichnet wird, undifferenziert als „prophetisch“ angesehen wird –, muss man das Prophetische klassifizieren. Eine solche Klassifikation leistet etwa eine Prophetiedefinition, die bestimmt, was als „Prophetie“ im Sinn der Definition zu gelten hat, und dadurch den Bereich des Prophetischen in zwei Klassen

unterteilt: a) eigentliche Prophetie und b) prophetische Phänomene, die nicht zur eigentlichen Prophetie gehören. Eine Prophetiedefinition, die sich weiter Verbreitung erfreut und zumindest innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaften als klassisch bezeichnet werden kann¹¹², ist die (ursprünglich 1988 formulierte und 1997 revidierte) Prophetiedefinition des Alttestamentlers Manfred Weippert:

Bei religiöser Offenbarungsrede ist dann von P[rophetie] zu sprechen, wenn eine Person

(a) in einem kognitiven Erlebnis (Vision, Audition, audiovisuelle Erscheinung, Traum o.ä.) der Offenbarung einer Gottheit oder mehrerer Gottheiten teilhaftig wird und ferner

(b) sich durch die betreffende(n) Gottheit(en) beauftragt weiß, das ihr Geoffenbarte in sprachlicher Fassung (als „P[rophetie]“, „Prophetenspruch“) oder in averbalen Kommunikationsakten („symbolischen“ oder „Zeichenhandlungen“) an einen Dritten (oder Dritte), den (die) eigentlichen Adressaten, weiterzuleiten.¹¹³

Für die Frage nach Mohammed ist die ursprüngliche Definition von 1988 passender, die bestimmt, wer als Prophet(in) gelten kann:

Ein(e) Prophet(in) ist eine Person männlichen oder weiblichen Geschlechts, die

1. in einem kognitiven Erlebnis, einer Vision, einer Audition, einem Traum o.ä., der Offenbarung einer Gottheit oder mehrerer Gottheiten teilhaftig wird, und

2. sich durch die betreffende(n) Gottheit(en) beauftragt weiß, die Offenbarung in sprachlicher oder metasprachlicher Fassung an einen Dritten (oder Dritte), den (die) eigentlichen Adressaten, zu übermitteln.¹¹⁴

Diese religionsphänomenologische Definition kann für eine christlich-dogmatische Prophetologie lediglich als Ausgangspunkt dienen. Ausreichen kann sie nicht, da sie nur formale Aspekte der prophetischen Offenbarung berücksichtigt und – dem deskriptiven Wesen der historischen Bibelwissenschaften entsprechend – nichts über den Sinn, die Wahrheit oder die Geltung des Offenbarungs*inhalts* aussagt.

Bezüglich der Frage nach Mohammed ist man sich innerhalb der christlichen Theologie einig, dass es keinen Grund gibt, Mohammed nicht als Propheten

112 Vgl. Nissinen, *Ancient Prophecy*, 20.

113 Weippert, 231 f.

114 A.a.O., 231.

im allgemeinen religionsphänomenologischen Sinn anzusehen. Doch mit dieser Feststellung ist weder für den interreligiösen Dialog noch für die christliche Dogmatik etwas gewonnen. Eine weitere Klassifizierung des Prophetischen, die auch inhaltliche Aspekte berücksichtigt, ist nötig. Es stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien die durch Weipperts Definition bestimmte Klasse der Propheten weiter untergliedert werden kann. Nicht jede Klassifikation ist dogmatisch sinnvoll. Die theoretisch mögliche Unterscheidung etwa zwischen Propheten, die Visionen empfangen, und solchen, die Auditionen empfangen, ist dogmatisch wenig sinnvoll, da die Offenbarungsweise nichts über den Sinn, die Wahrheit oder die Geltung des Offenbarungsinhalts aussagt. Auch die in den alttestamentlichen Wissenschaften üblichen Kategorien, wie die der „Gruppenpropheten“, „Einzelpropheten“, „Schriftpropheten“ oder auch „Kultpropheten“ haben zunächst keine Relevanz für die dogmatische Prophetologie, da sie – dem deskriptiven Wesen der historischen Bibelwissenschaften entsprechend – keine Aussage über den Wahrheitsgehalt der durch die Propheten übermittelten Botschaften oder über deren Geltung für den christlichen Glauben treffen. Eine Klassifikation, die dogmatisch brauchbar sein will, darf eine Unterscheidung, die in irgend einer Weise normativ ist, nicht scheuen. Es muss in der Prophetologie als dogmatischer Disziplin immer um Normativität gehen. Doch vieles hängt von weiteren Vorentscheidungen ab. Hier sehe ich drei Vorentscheidungen als zentral an:

(1) Die erste zentrale Entscheidung besteht darin, zu klären, ob man davon ausgeht, dass prophetische Phänomene überhaupt existieren können. Wenn man diese Möglichkeit pauschal ablehnt, also die Existenz von Propheten oder prophetischen Phänomenen gänzlich in Frage stellt, kann es in einer Prophetologie nur um die normative Funktion von *Konzepten* des Prophetischen gehen. Dass innerhalb des christlichen Glaubens Konzepte des Prophetischen existieren, steht außer Frage. Diese müssen dann als Diskursphänomene auf ihre normative Funktion innerhalb theologischer Diskurse und christlicher Glaubenspraktiken untersucht werden.

(2) Wenn man dagegen die Frage nach der Existenz prophetischer Phänomene grundsätzlich positiv beantwortet, muss es einer dogmatischen

Prophetologie primär um eine normative Klassifikation dieser *Phänomene* gehen. Hier stellt sich weiter die Frage, ob man prophetischen Phänomenen grundsätzlich eine heilsentscheidende Relevanz zumisst oder eher von verschiedenen Graden der Relevanz ausgeht. Wenn man die Relevanz prophetischer Phänomene relativieren will, besteht die Notwendigkeit eines Klassifikationssystems, das Kategorien jenseits einer Wahr-Falsch-Dichotomie bereitstellt, aber trotzdem in irgend einer Weise normativ ist.

(3) Wenn man nicht von verschiedenen Graden der Relevanz ausgeht, sondern prophetische Phänomene prinzipiell ernst nehmen will, wird die zentrale Frage christlicher Prophetologie sein müssen, wie man wahrer von falscher Prophetie unterscheiden kann. Wie können prophetische Phänomene identifiziert werden, die unbedingte normative Geltungskraft haben? Und wie können solche prophetische Phänomene identifiziert werden, die zu meiden sind, weil sie in die Irre führen?

Diese drei Problemfelder sollen im Folgenden näher betrachtet werden.

2. Normative Funktionen prophetischer Konzepte

Es gibt gute Gründe, die Existenz von Propheten oder anderen prophetischen Phänomenen als eine dem christlichen Glauben wesensmäßig zugehörige Vorstellung in Frage zu stellen. Die Möglichkeit besteht ja durchaus, den Glauben an Propheten – ähnlich wie den an Engel und Dämonen – lediglich als einen Bestandteil antiker Weltanschauung anzusehen und nicht als Teil der universellen christlichen Glaubenswahrheit. Man könnte behaupten: Für einen modernen Protestanten habe es keine Relevanz, einen Menschen als einen Propheten anzusehen. Der Glaube an die bereits zugesicherte Erlösung mitten in der tiefsten Sünde bzw. den bereits zugesicherten Sinn mitten in der tiefsten Sinnlosigkeit genüge. Prophetie sei überflüssig und zudem irrational. Wenn dem so ist, stellt sich die Frage, welche Funktion die Idee des Prophetischen für einen modernen Protestanten oder für die Kirche noch haben kann. Was bedeutet es heutzutage für aufgeklärte Protestanten, jemanden als einen Propheten Gottes anzusehen? Spielt die Frage nach Propheten, nach Prophetie

überhaupt eine Rolle? Haben prophetische Phänomene überhaupt eine Bedeutung? Tendenziell nicht. Sollten sie eine Bedeutung haben? Wenn ja: welche? Wenn nein: wie ist mit den Konzepten des Prophetischen, die die Texte des christlichen Glaubens beinhalten, umzugehen? Bevor darüber diskutiert wird, ob Mohammed ein wahrer oder falscher Prophet ist – für beide Ansichten gibt es gute Argumente! –, muss die Relevanz der Frage betrachtet werden. Hat es unterschiedliche Konsequenzen, je nachdem zu welcher Antwort man kommt? Und wenn ja, welche?

Gerade bei Positionen, die schon die Frage nach einer eventuellen Prophetenschaft Mohammeds als absurd ablehnen, wird meistens unreflektiert davon ausgegangen, dass eine Anerkennung seiner Prophetenschaft mit der Annahme seiner ganzen Botschaft als verbindliche Wahrheit identisch ist. Damit wird (wahrscheinlich unbewusst) das Prophetieverständnis vorausgesetzt, das unter Muslimen verbreitet ist. Es ist aber nicht so klar, inwiefern dieses Verständnis auch ein genuin christliches ist. Noch fraglicher ist, inwiefern es in einen modernen christlichen Glauben passt, einen Glauben, dessen Theologie wohlgerne sogar die historische Existenz der „eigenen“ Propheten in Frage stellt.¹¹⁵

Daher ist die erste und zentrale Frage, die eine christliche Prophetologie angesichts der Frage nach Mohammed stellen sollte, die Frage nach der Funktion prophetischer Konzepte. Welche Funktion hat die Vorstellung von Propheten, Prophetien und prophetischem Sprechen in moderner christlicher Sicht? Welche Funktion haben diese Konzepte nach Christi Leben, Tod und Wiederauferstehung? Welche Rolle spielen sie? Welche Bedeutung haben sie?

Christliche Prophetologie so verstanden wäre die wissenschaftliche Praxis, zu untersuchen, in welchen Zusammenhängen, die im weitesten Sinne christlich zu nennen sind, Konzepte des Prophetischen verwendet werden, welche Bedeutung sie jeweils haben und welche Funktion. Zusammenfassen könnte man die Aufgabe einer solchen Prophetologie unter der Frage: Welche Sprachregeln gelten für den christlichen Glauben hinsichtlich der Verwendung von Wörtern aus der Wortfamilie um den Stamm „Prophet“

115 Vgl. dazu z. B. Nissinen, 3-9.

(Konzepten des Prophetischen), wie sind sie ggf. neu zu formulieren und wie werden sie auf konkrete Fälle angewandt? Zur Beantwortung dieser Frage müssten zunächst die Regeln christlicher Tradition ermittelt werden, indem paradigmatische Anwendungen (und ggf. formulierte Regeln) in Bibel, Theologieggeschichte und gegenwärtiger Theologie auf die in ihnen zur Anwendung kommenden (bzw. ihnen zugrunde liegenden) Regeln analysiert würden. Weiter müssten Regeln der Gegenwartskultur ermittelt werden, indem paradigmatische Anwendungen (und ggf. formulierte Regeln) in Texten und anderen Produkten der Gegenwartskultur auf die in ihnen zur Anwendung kommenden (bzw. ihnen zugrunde liegenden) Regeln analysiert würden. Anschließend müssten Regeln für den christlichen Glauben der Gegenwart neu formuliert werden, um diese schließlich auf konkrete Fälle anzuwenden.

Doch wenn es tatsächlich Menschen gibt, die aus unbegreiflichen Gründen über ein größeres oder tieferes Wissen verfügen als wir „normalen“ Menschen oder – ohne selbst irgendetwas zu wissen – unwillkürlich zum Sprachrohr Gottes werden und ihre Botschaft von unbedingter Relevanz für uns ist, dann wären alle diese Überlegungen und Untersuchungen nichtig. Platt gesagt: wenn Mohammed ein wahrer Prophet Gottes ist, dann bringen uns keine Spekulationen über Funktionen von Konzepten des Prophetischen im christlichen Glauben.

3. Normative Kategorien prophetischer Phänomene

Wenn man die Existenz prophetischer Phänomene nicht grundsätzlich bezweifelt, stellt sich einer dogmatischen Prophetologie die Aufgabe, sie normativ zu klassifizieren oder zumindest zu differenzieren. Mindestens drei Modelle der Differenzierung sind möglich: (1) Die traditionelle und bis heute am weitesten verbreitete normative Klassifikation prophetischer Phänomene ist die Unterscheidung zwischen echter Prophetie und falscher bzw. Pseudoprophetie. Darauf wird im nächsten Abschnitt näher eingegangen. (2) Eine normative Klassifikation jenseits der Wahr-Falsch-Dichotomie ist möglich, wenn man von verschiedenen Graden der Relevanz prophetischer Phänomene ausgeht. Auf höchster Ebene ist rein logisch nur eine

Dreigliederung möglich in: a) Prophetische Phänomene, die nicht relevant sind, b) prophetische Phänomene, die relativ relevant sind, und c) prophetische Phänomene, die absolut relevant sind. Diesem Schema folgt etwa der Vorschlag, zwischen drei Möglichkeiten christlicher Theologie zu unterscheiden, Mohammed entweder a) gar nicht oder b) als partikulären oder c) als universalen Propheten anzusehen.¹¹⁶ Natürlich kann dieses Schema weiter differenziert werden. Auf jeden Fall muss die Klasse der prophetischen Phänomene, die nur relativ relevant sind, näher betrachtet werden hinsichtlich der Frage unter welchen Aspekten sie relevant und unter welchen Aspekten sie nicht relevant sind. (3) Ein drittes Modell könnte von einer Relativität aller prophetischer Phänomene ausgehen, wobei die beiden anderen Klassen (absolut relevant und nicht relevant) nur die beiden Enden eines Spektrums bezeichnen würden und als Klassen leer blieben. Wenn auch etwas simplifizierend, ist es möglich und vielleicht hilfreich, diese drei Modelle der Differenzierung prophetischer Phänomene, den drei religionstheologischen Modellen zuzuordnen. Dabei entspräche die dichotome Unterscheidung zwischen echter und falscher Prophetie dem Modell des (umfassenden) Exklusivismus, das Dreierschema dem inklusivistischen Modell und das Bild des (ggf. fluiden) Spektrums dem pluralistischen Ansatz. Im Folgenden soll etwas näher auf Möglichkeiten der Relativierung prophetischer Phänomene eingegangen werden.

Verschiedene christliche Theologen haben in der Frage nach der Klassifizierung auf die in der islamischen Prophetologie übliche Differenzierung zwischen *rasūl* („Gesandter“) und *nabī* („Prophet“) zurückgegriffen.¹¹⁷ Das ist nicht unproblematisch, da es weder in der islamischen Theologie noch in der Islamwissenschaft einen Konsens darüber gibt, worin genau der intensionale Unterschied zwischen den beiden Begriffen liegt. Im Koran werden nur aus der Bibel bekannte Figuren als „Propheten“ bezeichnet – mit Mohammed als einziger Ausnahme –, während der Begriff des Gesandten sowohl auf biblische als auch auf nicht-biblische Gottesmänner angewandt wird. Einer weit verbreiteten Auffassung zufolge zeichnet sich ein Gesandter gegenüber einem Propheten darin aus, dass er

¹¹⁶ Bsteh, 38.

¹¹⁷ Vgl. Stosch, Muhammad, 161; Leuze, 38.

eine neue religiöse Gesetzgebung bringt, während ein Prophet lediglich an eine bestehende Gesetzgebung erinnert.¹¹⁸ Eine etwas andere, aber ähnliche Auffassung ist die, dass ein Gesandter, anders als ein einfacher Prophet, eine eigene Schrift offenbart bekommt. Letzterer Auffassung folgen Leuze und Stosch, wenn sie feststellen, dass eine Anerkennung Mohammeds als „Propheten“ (im Sinn von *nabī*) für einen Christen ohne weiteres möglich sei, eine Anerkennung als Gesandter jedoch nicht, bzw. nur unter der Voraussetzung einer bestimmten Koranhermeneutik.¹¹⁹ Abgesehen davon, dass die vereindeutigende Verwendung dieser uneindeutigen islamischen Theologumena problematisch ist, zeigt sie doch, dass es neben dem Aspekt der Wahrheit der Verkündigung einen weiteren Aspekt gibt, hinsichtlich dessen der Begriff des Propheten dogmatisch sinnvoll differenziert werden kann: den Aspekt der *Geltung* der verkündeten Botschaft. Propheten können darin unterschieden werden, ob und inwiefern ihre Botschaft verbindlich ist. Es wäre dann allerdings zu fragen, ob es aus christlicher Sicht überhaupt einen gesetzgebenden Propheten nach dem Auftreten Jesu Christi geben kann.

Damit wäre das wichtigste Klassifikationsmodell angeschnitten, das christliche Prophetologie berücksichtigen muss, will sie spezifisch christlich sein. Der in einer spezifisch christlichen Prophetologie wichtigste Grund für eine Relativierung prophetischer Phänomene ist die Letztgültigkeit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Es gibt verschiedene Bibelstellen, die hier angeführt werden könnten, wie z. B. Heb 1,1f. (Gott habe zuerst durch die Propheten zu den Menschen gesprochen, zuletzt aber durch seinen Sohn) oder die Jesus-Worte zum Ende der Prophetie mit Johannes (Mat 11,13: „Denn alle Propheten und das Gesetz haben geweissagt bis hin zu Johannes.“; Luk 16,16: „Das Gesetz und die Propheten reichen bis zu Johannes. Von da an wird das Evangelium vom Reich Gottes gepredigt, und jedermann drängt sich mit Gewalt hinein.“). Aufgrund der zentralen Bedeutung Christi für das Christentum muss eine christliche Prophetologie auf irgend eine Weise einerseits zwischen Jesus Christus als

118 Al-Munajjid.

119 Vgl. Stosch, Muhammad, 161; Leuze, 2001, 38.

„dem einen Propheten“¹²⁰ und allen anderen Propheten und andererseits zwischen Propheten *vor* und Propheten *nach* der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus unterscheiden. Eine Klassifikation nach dem chronologischen Auftreten innerhalb der Heilsgeschichte Gottes liegt nahe, d. h. konkret die Unterscheidung zwischen a) Propheten vor Christus („vorösterliche Prophetie“), b) Jesus Christus selbst, der als Prophet und zugleich als „mehr als ein Prophet“ gilt, und c) Propheten nach Christus („nachösterliche Prophetie“). Es scheint offensichtlich, dass die Propheten innerhalb der christlichen Gemeinden der Alten Kirche eine andere Funktion erfüllten als die alttestamentlichen Propheten. Auch der Inhalt ihrer Offenbarungen wird sich unterscheiden haben, allein schon deshalb, weil davon auszugehen ist, dass nachösterliche Prophetie in christlichen Gemeinden wohl in der Regel immer Jesus Christus namentlich zum Thema hatte.

Bezüglich der Frage nach Mohammed stellt sich hier die grundsätzliche christlich-prophetologische Frage, ob es so etwas (scheinbar paradoxes) wie „vorösterliche Prophetie nach Ostern“ geben kann. Man könnte z. B. die Möglichkeit der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ berücksichtigend dafür argumentieren, Mohammed als einen „vorchristlichen“ Propheten anzusehen, obwohl er mehr als 600 Jahre nach Christus gewirkt hat. Gegen diese These spricht neben ihrer offensichtlichen Widersprüchlichkeit erstens die Tatsache, dass Mohammed zu Jesus und dem christlichen Glauben ja durchaus nicht geschwiegen, sondern dem christlichen Glauben in einigen Aspekten widersprochen hat, und zweitens der Endgültigkeitsanspruch des Koran.

Letzt- bzw. Endgültigkeit prophetischer Phänomene ist ein interessanter Forschungsbereich für sich. Es ist interessant, dass Prophetie im Islam und im Judentum ausschließlich und in den meisten Christentümern primär ein Phänomen der Vergangenheit ist. Durch die Kanonisierung und Historisierung der Prophetie wird die Erinnerung an sie wachgehalten und zugleich ihr provokatives und destabilisierendes Potential entschärft. Aus menschlicher Sicht ist es naheliegend, ein Ende der Prophetie festzusetzen, das in der Vergangenheit liegt. Denn der Glaube daran, dass es auf der

120 Vgl. Barth, KD IV/3.

einen Seite auch heute noch bestimmte, auserwählte Menschen geben könnte, die etwas von Gott zu sagen haben, das für das menschliche Heil, also für die menschliche Beziehung zu Gott nicht nur hilfreich, sondern von entscheidender Bedeutung ist, dass es aber auf der anderen Seite auch Menschen geben kann, die zwar behaupten, von Gott zu sprechen, die Menschen aber in die Irre und ins Unheil leiten, würde zu einer unerträglichen, weil andauernden Angst und Ungewissheit führen. Es sei denn, es gäbe eindeutige Kriterien, die eine Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten ermöglichen. Auf dieses Problem wird im folgenden Abschnitt näher eingegangen.

4. Die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie

Die Unterscheidung zwischen echter und falscher Prophetie ist bereits im Alten Testament begründet und hat eine lange Wirkungsgeschichte. Unter anderen im Deuteronomium und bei Jeremia wird vor Falschprophetie gewarnt.¹²¹ Auch im Neuen Testament wird Pseudoprophetie thematisiert. Der matthäische Jesus etwa warnt: „Hütet euch aber vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber sind sie reißende Wölfe.“ (Mt 7,15) Oder an anderer Stelle: „Denn es werden falsche Christusse und falsche Propheten aufstehen und große Zeichen und Wunder tun, um, wenn möglich, auch die Auserwählten zu verführen.“ (Mt 24,24 / vgl. Mk 13,22). Und der lukanische Jesus erinnert an die falschen Propheten des Alten Testaments: „Weh euch, wenn euch jedermann wohlredet; denn ebenso taten ihren Vätern die falschen Propheten.“ (Lk 6,26). Der Autor des Ersten Johannesbrief verbindet die Warnung vor den falschen Propheten mit einer Aufforderung, die Geister zu prüfen: „Ihr Lieben, glaubt nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie von Gott sind; denn es sind viele falsche Propheten ausgegangen in die Welt.“ (1Joh 4,1). Allein aufgrund dieser biblischen Thematisierung sollte jede christlich-dogmatische Prophetologie die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten zumindest berücksichtigen. Abgesehen von ihrem Ursprung im biblischen Kanon und ihrer Wirkungsgeschichte, sprechen zwei weitere gewichtige

121 Vgl. Dtn 13,2f.; Dtn 18,21f.; Jer 28,9.

Gründe für diese Klassifikation: erstens unterscheidet sie Propheten nach ihrer Geltung und ist daher dogmatisch brauchbar, zweitens ist sie dichotom und daher logisch einfach. Damit scheint der Wunsch nach Orientierung und Gewissheit, welcher wohl der zentrale Zweck der Unterscheidung zwischen echten und falschen Propheten ist, leicht zu erfüllen. Dichotome Klassifikationen sind die einfachsten und – in rein logischer Hinsicht – unverfänglichsten Klassifikationen, die den zu klassifizierenden Bereich anhand zweier sich logisch widersprechender Kriterien in zwei Klassen teilen. Nimmt man nun noch die Tatsache hinzu, dass es in der Dogmatik in erster Linie um Geltungsansprüche geht, ergibt sich fast automatisch die Grundunterscheidung zwischen Propheten, deren Geltungsanspruch anerkannt wird, und solchen, auf die das nicht zutrifft. Jedoch ist die Unterscheidung in mindestens dreierlei Hinsicht auch problematisch. Es bestehen (1) das Problem des Respekts, (2) das Problem der Grenze und (3) das Problem der Kriterien. Auf diese Probleme soll im Folgenden näher eingegangen werden.

(1) Das Problem des Respekts ist ein religionstheologisches, das spätestens mit dem Beginn der Wahrnehmung des Islams als eigenständige Religion neben dem Christentum eine Rolle spielt. War und ist es bei verhältnismäßig kleinen und kurzlebigen heterodoxen Bewegungen innerhalb des Christentums noch leicht, die Gründungsfiguren als Pseudopropheten abzutun, fällt dies hinsichtlich des Islams mit seiner 1.400-jährigen Geschichte und seinen über zwei Milliarden Anhängern (Tendenz steigend) schwerer. Die lange Wirkungsgeschichte und die große Anhängerzahl sollten nicht die einzigen Gründe sein, Mohammed als echten Propheten anzusehen, aber sie sind Anlass genug, seinen Anspruch zumindest ernstzunehmen. Wo Christen und Muslime respektvoll miteinander über ihre Glaubensüberzeugungen sprechen, ist die Bezeichnung Mohammeds als Pseudoprophet problematisch. Unter den religionstheologischen Publikationen der letzten Jahrzehnte gibt es daher kaum noch eine, die diese Position vertritt. Auch diejenigen Autoren, die sich eindeutig gegen eine Annahme des prophetischen Anspruchs Mohammeds aussprechen, vermeiden die Bezeichnung als Pseudoprophet. Eine Ausnahme stellt hier

Johann Ev. Hafner dar, der in seinem Vortrag im Rahmen einer Tagung zum Thema „Ehrlich über Muhammad reden“ – vielleicht wegen der in der Formulierung des Tagungsthemas enthaltenen Aufforderung – zu dem Schluss kommt: „Verwendet man den Prophetentitel im christlichen Sinn, bleibt nur, Muhammad die Pseudoprophetie zuzusprechen [...]“¹²². Allerdings ist aus dem Kontext ersichtlich, dass diese Aussage keineswegs als Zeichen mangelnden Respekts verstanden werden darf.

Es stellt sich die Frage, inwiefern das Argument des Respekts in der Frage nach Mohammed geltend gemacht werden darf. Es sprechen mindestens zwei Gründe gegen dieses Argument.

Der erste Grund bleibt auf der Ebene des Religionsdialogs: es ist zweifelhaft, ob eine eingeschränkte Anerkennung der Prophetenschaft Mohammeds durch christliche Theologie von muslimischer Seite überhaupt als respektvolles Entgegenkommen gewertet wird. Dass die Anerkennung in irgendeiner Weise eingeschränkt sein muss, scheint offensichtlich, denn eine Anerkennung der Prophetenschaft im Sinne des Islams würde mit einer Annahme der islamischen Religion gleichkommen. Es besteht die Möglichkeit, dass die Einschränkung der prophetischen Geltung vielmehr als Affront aufgefasst werden könnte. So nutzt etwa Christian Troll das Argument des Respekts für seine Position, Mohammed *nicht* als Propheten anzusehen, denn „Muslime reagieren [...] sehr emotional und negativ, wenn und in welcher Form auch immer der Begriff Prophet entwertet wird.“¹²³ Um diese Aussage zu belegen, berichtet Troll von einem Kolloquium, in dem ein christlicher Referent die Ansicht vorgetragen habe, man könne Mohammed christlicherseits in demselben Sinne als Propheten ansehen, wie auch Karl Marx als Prophet angesehen werden könne. Die meisten der anwesenden Muslime seien „unangenehm berührt“¹²⁴ gewesen. Selbst die Option, Mohammed als einen Propheten im Sinne der alttestamentlichen Propheten anzuerkennen, würde Troll zufolge „die Muslime“ nicht zufrieden stellen. Jegliche Einschränkung sei aus muslimischer Sicht unangemessen: „Wenn ein Christ sagte, Muhammad ist ein Prophet, ohne Muslim zu werden, dann

122 Hafner, 69.

123 Troll, 293.

124 Ebd.

kennt er in ihren Augen entweder seine eigene (christliche) Religion nicht, oder er ist ein Heuchler.“¹²⁵ Diese Behauptung Trolls ist problematisch, weil sie – wie viele seiner pauschalen Äußerungen über „die Muslime“ – unzulässig verallgemeinert. Die beschriebene Haltung ist sicher bei einigen Muslimen zu finden, doch in dieser Form ist die Behauptung eine pauschale Unterstellung der Arroganz. Abgesehen davon, stellt sich die Frage, ob ein anderes Prophetieverständnis als das muslimische tatsächlich eine Entwertung des Prophetischen darstellen und von Muslimen als solche wahrgenommen werden muss. Es kann ja gerade für den interreligiösen Diskurs bereichernd sein, wenn über verschiedene Prophetologien diskutiert wird. Abgesehen davon gibt es ja nicht die eine muslimische Art und Weise, Mohammed als Propheten anzusehen. Es gibt auch innerhalb des Islams viele verschiedene Prophetologien. So ist dieser erste Einwand gegen das Argument des Respekts eher schwach. Troll verwendet das Argument des Respekts, um sich gegen eine Anerkennung Mohammeds als Propheten auszusprechen. Doch aus religionsdialogischer Perspektive spricht das Argument eher *für* eine – wenn auch andersartige – Anerkennung, denn *gegen* sie.

Das schwerwiegendere Problem des Respekt-Arguments wird ersichtlich, wenn man die Ebene des Religionsdialogs verlässt. Es besteht in der Frage, ob dogmatische Überlegungen überhaupt von der emotionalen Reaktion Andersgläubiger abhängig gemacht werden dürfen. Aus Sicht des interreligiösen Dialogs mag es anders aussehen, aber im Bereich der Dogmatik kann es nicht – zumindest nicht primär – darum gehen, Andersgläubige zufriedenzustellen. Man muss bei der Frage nach Mohammed zwischen dem Kontext der christlich-muslimischen Begegnung und dem Kontext der innerchristlichen theologischen Diskussion unterscheiden und sich bewusst machen, in welchem dieser Kontexte man sich bewegt.¹²⁶ Die beiden Kontexte können nicht streng voneinander getrennt werden, da die Frage nach Mohammed, auch wenn sie innerchristlich diskutiert wird, doch aus der Begegnung stammt, und die Ergebnisse der innerchristlichen Diskussion wiederum Auswirkungen auf die

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Vgl. Marshall, 96.

Begegnung hat und diese Auswirkungen nicht vollständig ignoriert werden sollten. Aber die beiden Kontexte sind doch insofern zu unterscheiden, als dass je nach Kontext bestimmte Argumente unterschiedlich gewichtet werden können. So sollte das Argument des Respekts, so wichtig es an sich ist, in der innerchristlichen dogmatischen Diskussion zumindest nicht im Vordergrund stehen – und in Überlegungen zur christlichen Prophetologie erst recht nicht. Das Argument des Respekts ist kein theologisch tragfähiges Argument. Wenn es um Dinge geht, die einen unbedingt angehen, können die religiösen Gefühle anderer Menschen keine Rolle spielen.

(2) Das Problem der Grenze ist ein logisches: Wo ist die Grenze zwischen wahrer und falscher Prophetie? Oder anders gefragt: Wie viel Wahres muss eine Person sprechen, um als echter Prophet gelten zu können? Und wie viel Falsches darf ein Prophet sprechen, um nicht mehr als echter Prophet zu gelten? Wenn man mit der Mehrheit islamischer Theologen davon ausgehen würde, dass echte Propheten sündlos und unfehlbar sind, dann wäre die Unterscheidung leicht: wer eine Unwahrheit spräche, wäre Pseudoprophet. Doch christliche Prophetologie hat es nicht so leicht. Außer Jesus Christus ist kein Mensch unfehlbar. Andersherum ist die Abgrenzung ebenso problematisch, denn auch Pseudopropheten können nach traditioneller Auffassung vom Heiligen Geist inspiriert werden und Wahres sprechen.¹²⁷ Wenn also falsche Propheten Wahres reden und wahre Propheten Falsches reden können, wo ist die Grenze zwischen wahrem und falschem Prophet? Bei 50%? Oder gibt es einen Zwischenbereich? Und was ist mit einem Menschen, der in genau gleichen Anteilen göttliche Wahrheit und Lüge verkündet?

(3) Das Problem der Kriterien ist das schwerwiegendste und schon seit dem Beginn der Unterscheidung zwischen echter Prophetie und Pseudoprophetie bekannt. Es liegt in der Schwierigkeit, intersubjektive Kriterien zu finden, nach denen beide unterschieden werden können. Dass dieses Problem zentral ist, zeigt sich zum Beispiel auch daran, dass es keine theologische Studie zur Frage nach Mohammed gibt, die die Frage nach den Echtheitskriterien nicht in irgend einer Weise stellt.

¹²⁷ Vgl. Thomas von Aquin (zitiert bei Gäde, 195).

Eine Schwierigkeit besteht darin, dass dem christlichen Glauben durch den biblischen Kanon zwar eine gewisse Menge von Personen vorgegeben ist, die als (echte) Propheten oder Prophetinnen bezeichnet werden, diese aber so divers ist, dass die Ableitung gemeinsamer Kriterien für die Beurteilung einer authentischen Prophetenschaft außerbiblischer Figuren unmöglich erscheint. Der Begriff der „biblischen Propheten“ ist extensional bestimmbar, es fehlt aber an einer eindeutigen intensionalen Bestimmung. In anderen Worten: Man kann relativ einfach feststellen, *wer*, jedoch nicht ohne weiteres, *was* ein biblischer Prophet ist. Letzteres ist aber nötig, will man den Begriff des Propheten, wie er biblisch gebraucht wird, auf den außerbiblichen Bereich extrapolieren. Dies zu leisten ist eine wesentliche Aufgabe christlich-dogmatischer Prophetologie. Aufgrund der großen Diversität der Figuren, die in der Bibel als Propheten bezeichnet werden, kommt man bei einer dogmatisch brauchbaren intensionalen Bestimmung nicht umhin, bestimmte Figuren, die in der Bibel als Propheten bezeichnet werden, aus der Klasse der eigentlichen Propheten auszuschließen.¹²⁸ Das ist ein Dilemma, vor dem christliche Prophetologie (wie christliche Dogmatik überhaupt) steht, wenn sie aus der Polyphonie des biblischen Kanons eindeutige Glaubenssätze generieren möchte. Die Bibel selbst nennt zwar neben Beispielen auch Kriterien für echte Prophetie, doch diese sind ebenso problematisch.

Die vermutlich bekannteste Warnung vor Pseudoprophetie gegen Ende der sogenannten Bergpredigt im Matthäus-Evangelium enthält Hinweise: „Hütet euch vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, innerlich aber sind sie reißende Wölfe. An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. [...]“ (Mt 7,15 f.). Auch wenn es auf den ersten Blick so scheint, benennt der letzte Satz mit dem Hinweis auf die „Früchte“ der Propheten kein Kriterium, sondern lediglich den Ort, an dem Kriterien anzuwenden wären. Man soll sich nicht von den „Schafskleidern“ täuschen lassen, d. h. von der äußeren Erscheinung, die den Eindruck vermittelt, sie gehörten zur „Herde“ der Gemeinde¹²⁹, sondern eben auf ihre „Früchte“ achtgeben. Was genau unter den „Früchten“ zu verstehen ist und anhand welcher Kriterien dann zwischen „guten Früchten“ und „schlechten Früchten“ zu unterscheiden ist,

128 Hier ist z. B. an die Baalspropheten zu denken. Vgl. hierzu auch Bsteh, 14 f.

129 Vgl. Konradt, 125.

wird auch im Kontext nicht deutlich. Die Erwähnung der „prophetischen Rede“ in V. 22 legt den Schluss nahe, dass es sich bei den im anschließenden Abschnitt (V. 21-23) thematisierten Menschen, die sich zwar zu Jesus als Herrn bekennen und Wunder vollbringen, aber „das Gesetz übertreten“ (V. 23), um die selben Falschpropheten handelt, vor denen in V. 15 gewarnt wird.¹³⁰ Folgt man dieser Interpretation, sind die falschen Propheten also Christusgläubige und ihre „schlechten Früchte“ nicht etwa – wie man zunächst vermuten würde – die negativen Auswirkungen ihres Auftretens, sondern ihre eigenen der Ethik der Tora widersprechenden Werke.¹³¹ Auf jeden Fall kann man diese Bibelstelle nicht so recht auf Mohammed anwenden, denn, auch wenn man – warum auch immer – seine „Früchte“ als schlecht bewertet, dass er in „Schafskleidern“ gekommen ist, kann man ihm nicht wirklich vorwerfen. Weder ist er dafür bekannt, immer nur freundlich gewesen zu sein, noch hat er vorgegeben, Christ zu sein. Eher noch wäre die Stelle auf Paulus anzuwenden¹³², für den das Bekenntnis zu Jesus als den Herrn eine hinreichende Bedingung für wahre Prophetie gewesen zu sein scheint – zumindest wenn man 1Kor 12,3 betrachtet.

1Kor 12,3 ist eine von zwei Stellen im neutestamentlichen Briefkorpus, in denen explizit Kriterien für Geistrede genannt werden. Paulus schreibt hier: „[...] Keiner, der im Geist Gottes redet, sagt: Verflucht ist (oder: sei) Jesus! Und keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht im Heiligen Geist redet.“ In der Wirkungsgeschichte bis heute wird diese Feststellung als eine Richtlinie zur sogenannten „Unterscheidung der Geister“¹³³ (διάκρισις πνευμάτων) angesehen.¹³⁴ Diese Ansicht ist in der neueren exegetischen Forschung aus verschiedenen Gründen zu Recht umstritten.¹³⁵ Von vielen Exegeten wird angezweifelt, dass es sich hier überhaupt um Kriterien handelt. Doch auch wenn man die exegetische Fachdiskussion zu diesem Vers außer Acht lässt und die Auffassung vertritt, dass Paulus hier Kriterien zur Unterscheidung der Geister nennt, gibt es Probleme.

130 Vgl. Konradt, 125.

131 Vgl. Konradt, 126.

132 Die umstrittene Position, dass es sich bei Mt 7,21-23 um einen anti-paulinischen Text handelt, vertritt etwa der australische Neutestamentler David Sim.

133 Vgl. 1Kor 12,10 und 1Joh 4,1.

134 Vgl. Vos, 252.

135 Vgl. a.a.O., 254-259.

Zunächst scheint, wie oben erwähnt, die Auffassung, das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn sei hinreichende Bedingung für die Beurteilung einer Rede als göttlich inspiriert, im Widerspruch zu stehen zu der von Matthäus überlieferten Aussage Jesu, dass nicht jeder, der „Herr, Herr!“ zu ihm sagt, in das Himmelreich eingehen werde (Mt 7,21). Allerdings handelt es sich nur dann um einen Widerspruch, wenn man davon ausgeht, dass jeder, der aus dem Geist Gottes redet, in das Himmelreich eingeht.

Das wichtigste Problem liegt in der logischen Struktur der Aussage, die durch die mehrfachen Negationen nicht leicht auf den ersten Blick zu erkennen ist. Eine Analyse zeigt: Die Aussage beinhaltet eine notwendige und eine hinreichende Bedingung für das Sprechen im Heiligen Geist. Die notwendige Bedingung kann so formuliert werden: „Nur wenn jemand nicht sagt, dass Jesus verflucht ist, spricht er im Heiligen Geist.“ Die hinreichende Bedingung lautet: „Wenn jemand sagt, dass Jesus der Herr ist, dann spricht er im Heiligen Geist.“ Diese scheinbar triviale Analyse der Aussagestruktur ist wichtig, denn allzu leicht kann die hinreichende Bedingung als notwendige Bedingung verstanden werden, als müsse Geistrede, um echte Geistrede zu sein, das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn beinhalten. Dieses Missverständnis findet sich bei Systematikern wie Exegeten. So folgert etwa der Dogmatiker Böhnke: „Nur wer behauptet, der Gekreuzigte sei der Herr, redet aus dem Heiligen Geist.“¹³⁶ Und der Neutestamentler Vos übersetzt die negative Bestimmung, dass einer, der im Geist Gottes redet, nicht „Verflucht sei Jesus“ sagt, in die positive Aussage: „Jeder Pneumatiker bekennt sich zu demselben Herrn.“¹³⁷ Dies ist jedoch ein logischer Fehlschluss. Dass kein Pneumatiker Jesus verflucht, heißt nicht, dass jeder Pneumatiker sich zu Jesus als dem Herrn bekennt. Der Neutestamentler Zeller behauptet, man müsse „sich entscheiden, ob man ein und denselben Jesus als Herrn bekennt oder verflucht.“¹³⁸ Auch das ist rein logisch falsch. Es gibt auch etwas zwischen „verfluchen“ und „als Herrn bekennen“. Man muss feststellen: Für all diejenigen, die Jesus weder verfluchen noch sich zu ihm als Herrn bekennen, lässt die Bestimmung des Paulus eine Lücke offen. In

136 Böhnke, 18.

137 Vos, 259.

138 Zeller, 389.

diese große Lücke würde etwa Mohammed Platz finden. Weder verflucht Mohammed Jesus, noch sagt er, er sei der Herr. Man kann nach dieser Aussage des Paulus also weder sicher feststellen, dass Mohammed durch den Heiligen Geist redet, noch dass er es nicht tut.

Ein ähnliches Phänomen zeigt sich bei der zweiten Stelle, an der Kriterien zur „Unterscheidung der Geister“ genannt werden, 1Joh 4,2-3: „Daran sollt ihr den Geist Gottes erkennen: Ein jeder Geist, der bekennt, dass Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist, der ist von Gott; und ein jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, der ist nicht von Gott. [...]“. Auf den ersten Blick scheint es fast wie eine Definition des Geistes Gottes: es werden eine hinreichende und eine notwendige Bedingung für die Beurteilung eines Geistes als göttlich genannt, die fast identisch sind. Doch sie sind eben nur *fast* identisch. Die hinreichende Bedingung ist zu „bekennen, dass Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist“ (ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα). Die notwendige Bedingung ist lediglich, „Jesus zu bekennen“ (ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν) – was auch immer das bedeuten mag. Damit wird interessanterweise wieder eine Lücke offen gelassen, eine Lücke für solche, die zwar Jesus bekennen, aber nicht bekennen, „dass Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist“. Auch hier würde Mohammed Platz finden.

Im Alten Testament gibt es ebenso Stellen, an denen explizit Kriterien genannt werden, um falsche von echten Propheten zu unterscheiden. Maßgeblich sind zwei Stellen im Deuteronomium: Dtn 13,1-6 und Dtn 18,21f.. Weiter gibt es noch eine Stelle bei Jeremia (Jer 28,9), die sich wahrscheinlich auf Dtn bezieht. Doch in der konkreten Anwendung sind die dort genannten Echtheitskriterien – wenn auch aus anderen Gründen – mindestens genauso problematisch, wie die im Neuen Testament.

In Dtn 13,1-6 wird das Kriterium der Treue zur Tora genannt. Selbst dann, wenn ein Prophet Wunderzeichen vollbringt, muss seine Botschaft verworfen werden, wenn er die Israeliten von der Treue zur Tora abbringt. Dieses Kriterium ist für eine christliche Prophetologie allein schon deshalb problematisch, weil Jesus Christus selbst von den religiösen Autoritäten seiner Zeit wegen angeblicher Gesetzesübertretung und Blasphemie angeklagt und schließlich hingerichtet wurde (vgl. Joh 5,18.10,33.19,7; Mk

14,62f). Es liegt nahe, dass man sich dabei auf Dtn 13,1-6 berufen hat. Dies zeigt, dass das Kriterium der Treue zur Tora zur Unterscheidung von echten und falschen Propheten nur begrenzt hilfreich sein kann. Abgesehen davon ist die Treue zur Tora keine hinreichende Bedingung, um einen echten Propheten zu identifizieren. Denn auch falsche Propheten können sich auf die Tora berufen und ihre Lehren als göttlich inspiriert ausgeben. Es bedarf also einer genaueren Untersuchung, um zu entscheiden, ob eine Person tatsächlich ein echter Prophet ist.

Das sogenannte „Erfüllungskriterium“ in Dtn 18,21f. nennt das Ausbleiben von Vorhersagen als Merkmal falscher Prophetie. Allerdings ist andersherum das Eintreffen von Vorhersagen keine hinreichende Bedingung für echte Prophetie, wie Dtn 13,1-6 deutlich macht. Außerdem ist das Eintreffen von Vorhersagen nicht immer leicht zu überprüfen. Wenn konkrete Zeitangaben gemacht werden, die nicht zu weit in der Zukunft liegen, kann dieser Zeitpunkt abgewartet werden. Doch im Fall von Mohammed ist die zentrale Vorhersage die des Endgerichts. Es ist unmöglich die Wahrheit seiner Vorhersage zu verifizieren oder zu falsifizieren, solange das Ereignis nicht eingetreten ist. Hier wird das Problem deutlich, dass Dtn 18,22 ein Kriterium formuliert, das, wie Körtner feststellt, „im Falle eschatologischer Verheißungen nicht greift, es sei denn, man schöbe das Urteil über die Wahrheit endzeitlicher Verheißungen bis zum jüngsten Gericht hinaus und erwarte ihre ‚eschatologische Verifikation‘ am Ende der Zeiten.“¹³⁹ Ein solches verspätetes Urteil aber würde dem koranischen Zeugnis zufolge nichts mehr nützen.

Bei dem in Jer 28,9 genannten Kriterium handelt es sich um einen Spezialfall des Erfüllungskriteriums aus Dtn 18. Wenn der vorhergesagte Friede eintritt, ist es ein echter Heilsprophet. Dies ist im Alten Testament der einzige Fall einer hinreichenden Bedingung für echte Prophetie, allerdings nur für den Spezialfall der Heilsprophetie. Auch dieses Kriterium ist, wie alle Erfüllungskriterien, erst retrospektiv überprüfbar.

¹³⁹ Körtner, Theologie, 283.

Insgesamt zeigt sich, dass die in der Bibel explizit genannten Kriterien zur Unterscheidung von echten und falschen Propheten in der Bibel nicht geeignet sind, um sie christlicherseits auf Mohammed anzuwenden.

Neben den explizit in der Bibel genannten Kriterien werden in christlicher Theologie auch Kriterien angewandt, die zwar nicht explizit in der Bibel genannt, aber doch aus der Bibel generiert werden. Solche Kriterien können etwa (bei Füglistner) „Selbstlosigkeit“¹⁴⁰ und „Ratlosigkeit“¹⁴¹ lauten oder (bei Troll) „Wehr- und Gewaltlosigkeit“¹⁴². All dies sind Eigenschaften der Propheten, wie sie in der Bibel beschrieben werden. Die Kriterien werden also nicht aus Aussagen, sondern aus Narrationen gewonnen. Dabei ist eine gewisse einseitige Selektivität nicht zu vermeiden. Gewaltlosigkeit etwa kann nicht allen biblischen Propheten zugeschrieben werden.¹⁴³ Daher sind aus biblischen Geschichten generierte Kriterien noch weniger geeignet, sichere Entscheidungen zu treffen.

Abschließend muss zu der Frage der Kriterien zur Unterscheidung von wahren und falschen Propheten gesagt werden: Für einen Menschen, der mit der Ewigkeit konfrontiert ist und sich im Lichte dieser Konfrontation seiner eigenen Begrenztheit, vor allem der Begrenztheit seines eigenen Verstandes schmerzhaft bewusst ist, kann kein Kriterium eindeutig genug sein. Angesichts des tiefen Abgrundes des Nichtwissens, der sich jenseits des engen Gesichtskreises seiner irdischen Existenz befindet, angesichts der erschütternden Möglichkeit, aufgrund einer einzigen falschen Entscheidung in ewiges Unheil zu stürzen, angesichts dieser höchst prekären Lage, wird er immer daran zweifeln müssen, ob die angewandten Kriterien denn wirklich gültig seien, und, wenn ja, ob er sie richtig verstanden habe, und, wenn ja, ob er sie richtig angewendet habe. Keine Unterscheidungskriterien, mögen sie aus einer noch so vertrauenswürdigen Quelle stammen, mögen sie noch so konkret formuliert sein, mögen sie noch so allgemein anerkannt sein, keine Kriterien können mir angesichts der Schwere der Konsequenzen ausreichend Sicherheit geben.

140 Füglistner, 25.

141 Füglistner, 26.

142 Troll, 8.

143 Vgl. Elia oder Mose.

Fazit und Ausblick

Die Frage nach Mohammed sollte nicht primär aus Gründen der Beziehung zu Muslimen gestellt werden, sondern aus dogmatischen Gründen. Eine Reflexion darüber, welche Bedeutung Prophetie im Allgemeinen für den christlichen Glauben der Gegenwart hat und – im Speziellen – welche Bedeutung Mohammed gegebenenfalls haben könnte, hat das Potenzial, den eigenen christlichen Glauben zu bereichern, ohne mit den grundlegenden christlichen Glaubensüberzeugungen brechen zu müssen.

Den Anspruch Mohammeds ernst zu nehmen, bedeutet, die Möglichkeit anzunehmen, dass sein Leben und seine Botschaft göttlich inspiriert waren. Das bedeutet wiederum, für theologisch schwierige Aspekte nicht vorschnell einfache Begründungen zu geben wie etwa charakterliche Defekte oder gar satanischen Einfluss, sondern sich tiefer mit möglichen Gründen auseinanderzusetzen, die weniger verwerflich sind. Genauso, wie glaubende Christen sich ja auch mit solchen schwierigen Aspekten, die das Alte Testament in großer Zahl bietet, aber auch auch im Neuen Testament zu finden sind, auseinandersetzen und sie nicht vorschnell verwerfen. Etwa die häufig als problematisch empfundene Tatsache, dass Muhammad auch Gewalt anwandte, muss nicht mit Machtstreben erklärt werden und muss auch nicht in Spannung mit dem christlichen Glauben angesehen werden. Der christliche Glaube lehrt ja – zumindest nach theologischer Mehrheitsmeinung – auch keinen absoluten Gewaltverzicht. In manchen Fällen kann Gewalt als eine christliche Pflicht gelten. Es sollte gerade als Pfund des christlichen Glaubens angesehen werden, dass er eine große Vielzahl göttlicher Offenbarungsweisen kennt. Es spricht nichts dagegen, auch die Offenbarung, die Mohammed zuteil wurde, mit in diese Polyphonie aufzunehmen. Die Möglichkeit anzuerkennen, dass Mohammed ein wahrer Prophet Gottes war, ohne zum muslimischen Glauben überzutreten, kann als Ausdruck des „Allahu Akbar“ bzw. „Deus semper major“ gesehen werden.

Wenn es auch nicht der primäre Grund sein sollte, kann die Anerkennung Mohammeds als Prophet auch für christlich-muslimischen Dialog bereichernd sein. Es geht hier nicht um einen unaufrichtigen Annäherungsversuch, der –

wie Christian Troll richtig feststellt – nicht zufriedenstellend sein kann, sondern um ein Angebot an die muslimischen Gesprächspartner, über ihr Prophetenverständnis nachzudenken. Das biblische Prophetenbild ist um einiges facettenreicher als das vereinfachte Bild, das im Koran gezeichnet wird. Das Hauptpotential christlicher Prophetologie angesichts der Frage nach Mohammed ist, dass der Begriff des Prophetischen im Christentum viele verschiedene Bedeutungen hat. Er ist viel weiter als dies in den gängigen muslimischen Prophetologien der Fall ist. Dies macht es sogar möglich, Mohammed als Prophet anzusehen, ohne deshalb die durch ihn geschehene Offenbarung als für alle Christen verbindliche Wahrheit annehmen zu müssen.

Das dogmatisch schwerwiegendste Argument gegen eine vorschnelle Ablehnung des prophetischen Anspruchs Mohammeds, das leider relativ selten herangezogen wird, ist das der Offenheit für Gottes Andersartigkeit. Hier geht es nicht um den Dialog mit Muslimen, sondern in erster Linie um die christliche Liebe zu dem Gott, „der durch die Propheten gesprochen hat“¹⁴⁴ und bei dem man nicht ausschließen kann, dass er auch wieder durch einen Propheten spricht. Angesichts der Gefahr, sich selbst durch falsche Entscheidungen von der Liebe Gottes auszuschließen, hilft keine Theorie. Keine prophetologischen Überlegungen können daher bei der Frage nach Mohammed, wenn sie in ihrer vollen eschatischen Ernsthaftigkeit gestellt wird, helfen. Helfen kann allein die Barmherzigkeit Gottes, der bereit ist, meine Sünde und meine Not auf sich zu nehmen und zu seiner eigenen Sünde und zu seiner eigenen Not zu machen. Mohammed als Propheten ernstzunehmen, kann dabei helfen, die Notwendigkeit der Rechtfertigung und Erlösung durch Gott wahrzunehmen. Mohammed und seine Botschaft ernstzunehmen, bedeutet, sich nicht auf einem oberflächlichen Glauben ausruhen zu können. Die pascalsche Wette funktioniert hier nicht. Sich aus einer kaufmännischen Logik heraus für Gott zu entscheiden genügt nicht. Mohammed und seine Botschaft ernstzunehmen, bedeutet, den christlichen Glauben nicht aus logischen Erwägungen heraus zu ergreifen, sondern aus einer Not heraus, die allein der Glaube an die Menschwerdung Gottes lindern kann.

144 Nicäno-Konstantinopolitanum.

Von der ersten Offenbarung an Mohammed erzählt eine islamische Überlieferung, in der er selbst berichtet:

Er [der Engel] ergriff mich und drückte mich bis ich nicht mehr konnte, dann ließ er mich los und sagte: „Lies vor!“. Ich sagte: „Ich kann nicht vorlesen.“¹⁴⁵ Und er nahm mich und drückte mich ein zweites Mal bis ich nicht mehr konnte, dann ließ er mich los und sagte: „Lies vor!“ Und ich sagte: „Ich kann nicht vorlesen.“ Und er nahm mich und drückte mich ein drittes Mal, dann ließ er mich los und sagte: „Lies vor im Namen deines Herrn, der erschuf. Den Menschen erschuf aus einem Anhängsel. Lies vor und dein Herr ist der Edelste.“ (96,1-3)¹⁴⁶

Der Bericht beschreibt bildhaft die Situation, in der sich ein Theologe befindet, wenn er sich mit der Aufgabe der Theologie, konfrontiert sieht, die nichts geringeres als das Wort Gottes ist. Karl beschreibt die selbe Situation, wenn er sagt: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“¹⁴⁷ In dieser Situation befindet sich jeder Theologe, wenn ihn die unmögliche Aufgabe der Theologie überkommt. Und in dieser Situation befindet sich jeder Prophet, wenn er berufen wird. Barth zitiert Jeremia: „Ach Herr, Herr, ich taue nicht zu predigen!“ (Jer 1,6).¹⁴⁸ Man könnte noch weitere Berufungserzählungen des Alten Testaments anführen.

Der Bericht von der ersten Offenbarung in der Höhle und die im Teil II dieser Arbeit zitierte Weissagung über die Frage im Grab haben zwei parallele Motive. In beiden Szenen befindet sich ein Mensch in einem engen, dunklen Raum innerhalb der Erde, in beiden Szenen tritt ein Engel auf, der unter Gewaltandrohung eine Antwort fordert. Während der Bericht von der Frage im Grab zeigt, wie Gläubige oder Ungläubige antworten, zeigt der Berufsbericht, was es bedeutet, prophetisch zu antworten.

Prophetisch zu antworten heißt:

im Wissen um die zwingende Notwendigkeit der Antwort
die Antwort zu verweigern.

145 Die wörtliche Übersetzung der Partizipkonstruktion „mā ana bi-qāri'in“ wäre: „Ich bin nicht vorlesend“.

146 Vgl. Al-Bukhari, 3.

147 Barth, Wort Gottes, 158.

148 Vgl. Barth, Wort Gottes, 166.

Beides, sein Sollen und sein Nicht-Können zu wissen.
Den Würgegriff und den Schlag ins Gesicht zu ertragen.
Das Kreuz auf sich zu nehmen.

Nach dem dritten Schlag ins Gesicht,
nach dem dritten Würgegriff des Engels
offenbart sich Gott.
„Am dritten Tage“
führt der Engel die Frauen in die Grabhöhle.
Sie ist leer.

Literaturverzeichnis

- Al-Bukhari, Muhammad: Sahih al-Bukhari 3. URL:
<https://sunnah.com/bukhari:3> [12.05.2023].
- Al-Bukhari, Muhammad: Sahih al-Bukhari 1338. URL:
<https://sunnah.com/bukhari:1338> [12.05.2023].
- Al-Munajjid, Muhammed Salih: What is the difference between a Prophet and a Messenger? Veröffentlicht am 08.10.1999. URL:
<https://islamqa.info/en/answers/5455/what-is-the-difference-between-a-prophet-and-a-messenger> [12.05.2023].
- Barth, Karl: „Das *Wort Gottes* als Aufgabe der Theologie“ in ders.: Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München ²1929, 156-178.
- Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. Bd IV/3 (*KD IV/3*), Zürich 1993.
- Böhnke, Michael: Geistbewegte Gottesrede. Pneumatologische Zugänge zur Trinität, Freiburg i. Br. 2021.
- Boysen, Knud Henrik: Christus und sein dreifaches Amt. Multiperspektivische Annäherungen an eine zentrale Figur christologischen Denkens [TBT 183], Berlin / Boston 2019.
- Bsteh, Andreas (Hg.): Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam [Studien zur Religionstheologie 2], Mödling 1996.
- Cassiodorus Vivariensis: Expositio in Psalterium. URL:
https://la.wikisource.org/wiki/Expositio_in_Psalterium/int [12.05.2023].
- Füglister, Notker: Die Propheten. Berufung – Sendung – Kriterien, in: Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam [Studien zur Religionstheologie 2], hg. von Andreas Bsteh, Mödling 1996, 11-29.
- Gäde, Gerhard: Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen, Paderborn u. a. 2009.
- Glei, Reinhold / Khoury, Adel Theodor (Hg.): Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe [Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca 3], Würzburg / Altenberge 1995.
- Hafner, Johann Evangelist: Erinnerungen an einfache Ursprünge. Bemerkungen zur Anerkennung Muhammads als Re-Visionär, in: CIBEDO-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, hg. von der Christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle, Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz, CIBEDO e.V., 2/2018, 63-70.

- Hahn, Ferdinand / Klein, Hans: Die frühchristliche Prophetie. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus [BthSt 116], Neukirchen-Vluyn 2011.
- Heimgartner, Martin: Griechisches Wissen und Philosophie beim ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780–823), in: Perkams, Matthias / Schilling, Alexander M. (Hg.): Griechische Philosophie und Wissenschaft bei den Ostsyrern. Zum Gedenken an Mār Addai Scher (1867–1915) [Transmissions 3], Berlin / Boston 2020, 99-117.
- Hübner, Reinhard M.: Kirche und Dogma im Werden [STAC 108], Tübingen 2017.
- Hvidt, Niels Christian: Christian Prophecy. The Post-Biblical Tradition, Oxford / New York 2007.
- Khorchide, Mouhanad / Stosch, Klaus von: Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg u. a. 2018.
- Kinzig, Wolfram: Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381). Herkunft, Geltung und Rezeption [AKG 147], Berlin / Boston 2021.
- Konradt, Matthias: Das Evangelium nach Matthäus [NTD 1], Göttingen 2015.
- Körtner, Ulrich H. J.: *Theologie* des Wortes Gottes. Positionen, Probleme, Perspektiven, Göttingen 2001.
- Körtner, Ulrich H. J.: *Dogmatik* [LETh 5], Leipzig 2018.
- Kyrill von Jerusalem: Cathetical Lecture XIII. URL: <https://www.crossroadsinitiative.com/media/articles/jerusalem-catecheses-12-24-cyril-of-jerusalem/> [12.05.2023]
- Latourelle, René / Fisichella, Rino (Hg.): Dictionary of Fundamental Theology, New York 1994.
- Leuze, Reinhard: Der Prophet Muhammad in christlicher Perspektive, in: MThZ 52/1 (2001), 34-42.
- Lietzmann, Hans (Hg.): Die Didache. Mit kritischem Apparat, Berlin / Boston ³2020.
- Marshall, David: „Muhammad in der zeitgenössischen christlichen Theologie“, in: CIBEDO-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen 8/3 (2013), 96-104.
- Meier, Christel / Wagner-Egelhaaf, Martina (Hg.): Prophetie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung, Berlin 2014.

- Meyer, Karlo: Grundlagen interreligiösen Lernens, Göttingen 2019.
- Middelbeck-Varwick, Anja: Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie, Münster 2017.
- Migge, Elisabeth: Mohammed – ein Prophet auch für Christen? Eine kritische Auseinandersetzung mit neueren christlich-theologischen Positionen, Ostfildern 2022.
- Moberly, R.W.L.: Prophecy and discernment [Cambridge Studies in Christian Doctrine 14], Cambridge 2006.
- Moreland, Anna Bonta: Muhammad Reconsidered. A Christian Perspective on Islamic Prophecy, Notre Dame 2020.
- Nissinen, Martti: Ancient Prophecy. Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives, Oxford 2017.
- Sarıkaya, Yaşar / Bodenstein, Mark Chalil / Toprakyan, Erdal (Hg.): Muhammad. Ein Prophet – viele Facetten [Transliminale Diskurse der Islamischen Theologie 1], Münster 2014.
- Schlosser, Marianne: Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie, Paderborn u. a. 2000.
- Sim, David C.: „Matthew 7.21–23. Further Evidence of its Anti-Pauline Perspective“, in: New Testament Studies 53/03 (2007), 325-343.
- Stock, Konrad: Art. Propheten/Prophetie V. Dogmatisch/hermeneutisch, in: TRE 27, 1997, 511-513.
- Stosch, Klaus von: *Muhammad* als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung, in: Prophetie in Islam und Christentum [Beiträge zur Komparativen Theologie 8], hg. von Klaus von Stosch / Tuba Işık, Paderborn u. a. 2013, 145-162.
- Stosch, Klaus von: *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn ³2019.
- Stosch, Klaus von: *Theologie der Prophetie* im Dialog. Christliche Prophetologie mit Blick auf Judentum und Islam. Projektantrag bei der DFG von 2019. URL: <https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/433540482> [12.05.2023].
- Tillich, Paul: Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart ²1956/1958/1966.
- Tillich, Paul: Der Mut zum Sein, Berlin / München / Boston ²2015.
- Tolan, John V.: Faces of Muhammad. Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today, Princeton 2019.

- Troll, Christian W.: Muhammad – Prophet auch für Christen?, in: StZ 5 (2007), 291-303.
- VELKD (Hg.): Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche [BSELK], Gütersloh 2021.
- Vos, J. S.: „Das Rätsel von I Kor 12:1-3“, in: NT 35/3 (1993), 251-269.
- Weippert, Manfred: Götterwort in Menschenmund. Studien zur Prophetie in Assyrien, Israel und Juda [FRLANT 252], Göttingen 2014.
- Wünsche, Matthias: Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche. Untersuchungen zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und dem antimontanistischen Anonymus [CthM.ST 14], Stuttgart 1997.
- Zeller, Dieter: Der erste Brief an die Korinther [KEK 5], Göttingen 2009.
- Zweites Vatikanisches Konzil: *Lumen Gentium*. 1964. URL: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html [12.05.2023].
- Zweites Vatikanisches Konzil: *Nostra Aetate*. 1965. URL: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html [12.05.2023].