

Sollte Mohammed aus christlicher Sicht als Prophet anerkannt werden?

Eine veraltete Fragestellung

von Wolfgang Pfüller

Die folgenden Überlegungen befassen sich mit der im gegenwärtigen christlich-islamischen Dialog drängenden Frage, ob Mohammed nicht aus christlicher Sicht als (wahrer) Prophet anerkannt werden sollte. Nach einer überblicksartigen Diskussion der in der gegenwärtigen christlichen Theologie vorgebrachten Argumente für und wider eine solche Anerkennung werden die begrifflichen Unklarheiten erörtert, die mit dem Begriff des Propheten verbunden sind. In einem nächsten Gedankengang wird zu zeigen versucht, dass das traditionelle Konzept von Prophetie fragwürdig, um nicht zu sagen veraltet ist. Demzufolge müsste Mohammed eher als hervorragende Manifestation der göttlichen Wirklichkeit dargestellt werden. Freilich – und dies wird am Schluss angedeutet – erheben sich im Blick auf eine solche Darstellung große Schwierigkeiten aufgrund der beträchtlichen Probleme, welche die historische Forschung eröffnet.

Die Frage, ob Mohammed aus christlicher Sicht als (wahrer) Prophet anerkannt werden sollte, wird mittlerweile in der christlichen Theologie kontrovers diskutiert. Die Zeiten, in denen Mohammed von christlicher Seite umstandslos als falscher Prophet abgelehnt wurde, sind jedenfalls vorbei. Das hängt natürlich mit dem Wandel von einer apologetisch-polemischen, exklusivistischen zu einer (mehr) dialogischen, inklusivistischen, ja schließlich pluralistischen Herangehensweise an die anderen Religionen im Allgemeinen, den Islam im Besonderen, zusammen (vgl. *Bauschke* 2001, 28). So wird denn auch von muslimischer Seite der Wunsch nach einer Anerkennung Mohammeds immer vernehmlicher. „In der Tat haben Muslime wiederholt auf die zentrale Bedeutung dieser Frage hingewiesen. Die christliche Zögerlichkeit in der Anerkennung Muhammads als eines echten Propheten scheint in Zweifel zu ziehen, wie ernst es Christen mit der Wertschätzung muslimischen Glaubens wirklich ist“ (*Schmidt-Leukel* 2005, 368). Weiterhin wird von muslimischer Seite geltend gemacht, dass sie ja auch Jesus als Propheten anerkennt – warum also nicht im Gegenzug die christliche Anerkennung Mohammeds?

Hieran zeigen sich freilich sogleich die Schwierigkeiten. Die wechselseitige Anerkennung wäre nämlich nur eine scheinbare. Denn beide Seiten verstehen unter „Prophet“ offenbar etwas Verschiedenes, und beide Seiten können von ihren Voraussetzungen her die volle Bedeutung des jeweils anderen Propheten ohnehin nicht anerkennen (vgl. *Füglister* 1996, 38; *Houry* 1999, 564 f.; *Leuze* 2001, 40 f.). Allein, genau diese Voraussetzungen sind fraglich. Das soll im Für und Wider der in der gegenwärtigen christlichen Theologie vorgetragenen Argumente zur Anerkennung Mohammeds als Prophet gezeigt werden (1). Weiterhin will ich darstellen, dass die Frage nach der christlichen Anerkennung Mohammeds als Prophet gravierend unter einer unklaren Begriff-

lichkeit leidet (2). Hinzu kommt, dass das traditionelle Konzept von Prophetie als veraltet erscheint, sodass die Fragestellung wesentlich verändert werden muss (3). Schließlich muss wenigstens angedeutet werden, dass auch diese veränderte Fragestellung angesichts der beträchtlichen Probleme der historischen Forschung im Blick auf Jesus wie auf Mohammed alles andere als gute Aussichten eröffnet (4).

1. Für und Wider

Aus religionswissenschaftlicher Sicht bereitet es zunächst wenig Schwierigkeiten, Mohammed als Prophet anzuerkennen. Denn die Merkmale, die man gewöhnlich vor allem den biblischen Propheten zuschreibt, finden sich augenscheinlich auch bei ihm. Auch er sah sich als von Gott berufen, mit einer göttlichen Botschaft betraut, als Warner und Mahner angesichts des nahe bevorstehenden (End-)Gerichts, aber auch als Freudenbote, als Knecht Gottes u. ä. (vgl. *Füglister* 1996, 16–19; *Houry* 1999, 561; *Schmitz* 2013, 50–57). Dass Mohammed mehr als ein Prophet solcher Art war, dass er überdies zum überaus erfolgreichen politischen Führer wurde, verbindet ihn eher mit Mose als mit anderen bekannten Propheten inklusive Jesus¹, tut indes seinem Prophetentum keinen Abbruch. (vgl. *van Ess* 2005, 63).

So sehr man also Mohammed aus religionswissenschaftlicher Sicht als einen Propheten in der biblischen Tradition einordnen kann, so wenig scheint das für manche aus christlich-theologischer Sicht möglich zu sein. Das Problem ist dabei nicht, dass Mohammeds Botschaft und Praxis in einigen Punkten christlichen Grundsätzen nicht entspricht. Denn daraufhin könnte man ihn immerhin noch als einen spätgeborenen Vorgänger Jesu im Sinne der sogenannten alttestamentlichen Propheten einordnen. Er könnte demnach „mit den Propheten verglichen werden, die in der Zeit vor Christus [...] ihre Botschaft verkündet haben und auf unvollkommene Weise auf Christus hinweisen und zu ihm führen“. Ebenso könnte er zu denen gezählt werden, „die punktuell prophetisch geredet haben“ und von der Bibel in diesem Rahmen als echt anerkannt werden. Schließlich könnte er „auch zu den Propheten gesellt werden, deren Wirken und Botschaft die Menschen zum Glauben an Gott und zur Umkehr bewegt haben, ohne daß sie den Anspruch erheben, das Wort Gottes definitiv gesprochen und den idealen Vorstellungen sittlichen Handelns in allem entsprochen zu haben“ (*Houry* 1999, 562).

Genau diesen Anspruch freilich erhebt Mohammed. Und hier liegt dann das Problem seiner Anerkennung von christlicher Seite. Denn er entspricht nicht nur in einigen Punkten christlichen Grundsätzen nicht, er *widerspricht* ihnen darüber hinaus geradezu – und beides mit dem Anspruch, „das definitive Wort Gottes gesprochen“, wenn auch nicht „den idealen Vorstellungen sittlichen Handelns in allem entsprochen zu haben“. Jemand aber, der mit einem solchen Anspruch der „christlichen Wahrheit“ bzw. den „verbindlichen Dogmen des christlichen Glaubens“ ausdrücklich widerspricht, kann kein echter

¹ Mose spielt übrigens im Koran als Vorgänger Mohammeds eine überragende Rolle, welche die Bedeutung Jesu durchaus übertrifft; vgl. *Bobzin* 2013, bes. 34–36 und *Demiri* 2013.

Prophet sein, „welcher einen universalen Geltungsanspruch erheben und zum Gehorsam des Glaubens und Handelns auffordern darf“ (ebd., 563).²

Nun kann man zwar sicher nicht sagen, dass alle biblischen Propheten einen universalen Geltungsanspruch erheben, was hier aber nicht weiter von Belang ist, zumal Mohammed ihn ja in der Tat erhebt. Ausschlaggebend ist jedoch der inklusivistische Charakter der skizzierten Argumentation. Der aber besagt: Die „christliche Wahrheit“, vor allem die Dogmen von Nizäa (Gottgleichheit Jesu, des Sohnes) und Chalzedon (Jesus als wahrer Gott und wahrer Mensch), werden als unumstößlich vorausgesetzt. Alles, was dieser Wahrheit entspricht oder ihr zumindest nicht ausdrücklich widerspricht, hat zumindest potenziell Teil an ihr und kann bejaht werden. Insoweit ist Mohammed mithin als den sogenannten alttestamentliche Propheten vergleichbarer Prophet zu begreifen, der auf unvollkommene Weise auf Jesus als den Christus und Sohn Gottes hinweist und damit zu ihm hinführt. Alles wiederum, was dieser Wahrheit widerspricht, ist selbstredend unwahr und muss abgelehnt werden. Insofern kann Mohammed nicht als wahrer Prophet anerkannt werden; er hat geradezu das Unglück der späten Geburt. Denn nachdem die christliche Wahrheit ein für alle Mal offenbart worden ist, können die ihr widersprechenden Aussagen eo ipso nur unwahr sein. Mohammed muss folglich mindestens zum Teil ein falscher Prophet sein, wenngleich er zum anderen Teil durchaus als wahrer Prophet betrachtet werden kann. Ob diese Gespaltenheit der prophetischen Persönlichkeit nicht nur psychologisch, sondern auch und vor allem wahrheitstheoretisch vertretbar ist, kann ich hier nicht ausführlich erörtern (vgl. dazu *Pfüller* 2012, 69–82). Es sei nur so viel bemerkt, dass eine solche Aufteilung der Wahrheit in einem und demselben Menschen fragwürdig erscheint. Denn wenn dieser Mensch schon die Wahrheit erkannt hat: Hat er sie dann nicht ganz erkannt, weil die Wahrheit eine und folglich unteilbar ist?

Diese Frage mag hier so stehen bleiben, denn entscheidender ist eine andere Frage: Was, wenn die vermeintliche christliche Wahrheit gar nicht so unumstößlich ist wie vorgegeben? Die angeführten christlichen Dogmen werden jedenfalls wahrlich nicht nur von jüdischer und islamischer Seite kritisiert; sie wurden auch in der christlichen Vergangenheit mehr oder weniger heftig bestritten³ und werden gegenwärtig längst nicht nur vonseiten einiger pluralistischer Religionstheologen abgelehnt bzw. zumindest uminterpretiert. Diesen Tatbestand mag die Argumentation von Reinhard Leuze belegen. Wenngleich er seinerzeit sogar eine Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Islam annehmen zu dürfen glaubte (*Leuze* 1994, 284 mit Anm. 113)⁴, plädierte er gleichwohl für die Anerkennung Mohammeds als echter Prophet. Seine diesbezüglichen Argumente lassen sich wie folgt zusammenfassen:

² Immerhin räumt *Khoury* 1999, 563 f. ein, dass künftig vielleicht eine differenziertere Interpretation der koranischen Texte diese Widersprüche beseitigen könnte. Dies ändert allerdings an seiner Argumentation nichts. – In ähnlicher Weise argumentieren übrigens auch *Schmitz* 2013, bes. 61 f. und *von Scheliha* 2013, bes. 151.

³ Es wäre eine pikante Ironie der Geschichte, wenn die Saarbrücker Forschungsgruppe um Karl-Heinz Ohlig Recht hätte, wonach der Islam aus einer christlichen Randgruppe hervorgegangen ist, die ein vornizänisches Christentum vertrat.

⁴ Diese Annahme hat *Leuze* 2004, 291, Anm. 8 mittlerweile ausdrücklich revidiert.

1. Weder die fehlenden Wunder noch die andersartige Lehre noch auch sein angeblich zweifelhafter Charakter und Lebenswandel bieten eine ausreichende Argumentationsgrundlage, um Mohammed als falschen Propheten zu beurteilen (ebd., 32).

2. Ebenso wenig hilft das Unterscheidungskriterium zwischen wahrer und falscher Prophetie im Matthäusevangelium (7,16): „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“. Denn die Früchte, die Mohammed hervorgebracht hat, sind ungeachtet aller teilweisen Fragwürdigkeit so faul nicht – und die Früchte des Islams sind wiederum ungeachtet aller Fragwürdigkeit in Teilen insgesamt vermutlich nicht fauler als die des Christentums (Leuze 1994, 32 f.).

3. Zu diesen Früchten Mohammeds gehört es, dass er maßgeblich zur Universalisierung des monotheistischen Glaubens beigetragen hat. Dabei aber handelt es sich nicht um irgendeine weniger wichtige religiöse Meinung, sondern um „eine Wahrheit“, „die für die Mehrzahl der glaubenden Menschen eine unumstößliche Gewissheit darstellt“. Mohammed angesichts dieses bedeutsamen Beitrags zur Verbreitung der Wahrheit (weiterhin) als falschen Propheten zu beurteilen, ist schizophren. Denn wie „soll Gott zulassen, dass der Teufel sich eines Menschen bemächtigt, der dann die Wahrheit über ihn spricht?“ (ebd., 35).

4. Dass sich Mohammed in die jüdisch-christliche prophetische Tradition eingliedert, ist berechtigt; sein Handeln muss aufgrund seiner fundamentalen Übereinstimmung mit dieser Tradition als die Ausführung eines göttlichen Auftrages verstanden werden. Nur weil er später, will sagen nach Jesus kam und es deshalb eigentlich hätte besser wissen müssen, sind wir nicht berechtigt, seine göttliche Legitimation zu bestreiten (ebd., 37).

Die Argumente 2 bis 4 sind plausibel, wenngleich freilich für traditionelle christliche Positionen die fundamentale monotheistische Übereinstimmung womöglich nicht fundamental genug ist, da sie allererst einen *trinitarischen* Monotheismus als wahren Monotheismus beurteilen. Damit aber ist der bereits erwähnte Einwand verbunden, wonach Mohammeds „andersartige Lehre“ nicht zuletzt fundamentalen christlichen Glaubenswahrheiten widerspricht. Diesen Einwand scheint Leuze nicht genug zu beachten, zumindest zu gering zu schätzen. Immerhin weist er darauf hin, dass sowohl der islamische wie der christliche Endgültigkeitsanspruch aufgegeben werden müsse, da auf diese Weise die Souveränität Gottes in unzulässiger Weise eingeengt werde (Leuze 1994, 41). Dieser Hinweis aber ist eminent wichtig. Denn wenn altehrwürdige christliche Dogmen nicht als unumstößliche Wahrheiten, vielmehr als mehr oder weniger gut begründete, gleichwohl immer fehlbare, revidierbare theologische Behauptungen verstanden werden; wenn gleichsam im Gegenzug die islamische Seite den Endgültigkeitsanspruch für Mohammeds im Koran niedergelegte Botschaft aufgibt, kommt eine kaum zu überschätzende Bewegung in den christlich-islamischen Dialog. Dann sind etwa Widersprüche zu grundlegenden christlichen Glaubenssätzen nicht von vornherein unwahr. Sie können vielmehr beispielsweise als komplementär verstanden werden, können Anlass geben, die christliche Position zu revidieren, können natürlich ebenso selbst revidiert werden müssen, so dass sich schließlich die Widersprüchlichkeit auflöst. Ich kann dazu hier nur einige Stichworte kurz ansprechen. So kann beispielsweise der trinitarische als konkreter Monotheismus begriffen werden, der Gott als lebendige, kommunikative Wirklichkeit zur

Sprache bringt und mit einem Tritheismus keinesfalls in Zusammenhang gebracht werden möchte.⁵ So kann die Gottessohnschaft Jesu gemäß der jüdischen Tradition als eine besondere Auszeichnung des Menschen Jesus in seinem Verhältnis zu Gott verstanden werden, die ihn in keiner Weise mit Gott auf eine Stufe stellt. So kann schließlich die Kreuzigung Jesu zunächst und vor allem als sehr gut belegtes historisches Geschehen verstanden werden, ohne damit einen Anspruch auf Erlösung zu verbinden, der Jesus zum gottgleichen Erlöser erhebt. Solche und ähnliche Positionen werden in der christlichen Theologie längst vertreten und ihre Bedeutung für den christlich-islamischen Dialog ist nicht hoch genug zu schätzen. Ob man daraufhin Mohammed (wie auch Jesus) als Propheten begreifen sollte, ist damit längst nicht ausgemacht. Das hängt nämlich nicht zuletzt davon ab, wie weit man den Ausdruck „Prophet“ bzw. „Prophetie“ begrifflich klar erfassen kann. Zuletzt jedoch hängt es davon ab, ob das – nehmen wir einmal an: begrifflich klar gefasste – Konzept der Prophetie heute überhaupt noch tragfähig ist. Diese Probleme will ich in den nächsten beiden Punkten erörtern.

2. Unklare Begrifflichkeit

Die Beobachtung von Muna Tatari scheint nicht nur im Blick auf die von ihr eingeschätzte Diskussionsrunde zuzutreffen, wonach „das Konzept Prophetentum“ sowohl im Christentum wie im Islam weiter präzisiert werden muss (*Tatari* 2013, 171). Freilich dürfte dies alles andere als einfach sein. Selbst von religionswissenschaftlicher Seite wird festgestellt: „Eine einheitliche Terminologie ist noch zu finden und durchzusetzen“ (*Klein* 1997, 475). Ich erspare es mir deshalb an dieser Stelle, in die Diskussion um eine religionswissenschaftliche oder gar theologische Definition des Begriffs „ProphetIn“ bzw. „Prophetie“ einzutreten. Ich möchte nur einige Überlegungen zu den Schwierigkeiten anstellen, die einer begrifflichen Klärung entgegen stehen, um schließlich dennoch einige wichtige Merkmale von Prophetie für die Überlegungen unter Punkt 3 festzuhalten.

Jede präzise Begriffsbestimmung muss zwischen der Scylla der Engführung einerseits sowie der Charybdis der Überdehnung andererseits hindurch steuern. Das ist im Blick auf den Begriff „ProphetIn“ bzw. „Prophetie“ nicht anders. Einerseits kann man etwa vom Phänomen biblischer Prophetie, speziell von der Prophetie in Israel ausgehen, zumal diese offenbar maßgeblich für den außerbiblischen Gebrauch des Begriffs geworden ist (vgl. *Ebach* 1998, 347). In dem Sinne kann man dann etwa mit Bernhard Lang (2005, 416) definieren: „Die biblische Zeit verstand unter Propheten (und Prophetinnen) religiöse Spezialisten, die mit Gott in Kontakt stehend, aktuelle, oft auf Gesellschaftskritik zielende Gottesworte an ihre Zeitgenossen richteten. Ihrer Aufgabe als Offenbarer des göttlichen Wortes und Willens kamen sie dadurch nach, dass sie als Botschafter und Sprecher Gottes auftraten“. Oder man kann mit Notker *Füglister* (1996, 16) noch zuspitzen: „Prophet im eigentlichen Sinn ist, wer als Charismatiker unmittelbar (d. h. nicht mittels einer schon

⁵ In welch erstaunlichem Ausmaß muslimische TheologInnen christlichem trinitarischem Denken entgegenkommen können, belegt der neulich von *Tatari; von Stosch* 2013 herausgegebene Band.

vorliegenden mündlichen oder schriftlichen Tradition) von Gott eine Botschaft empfängt, die er an seine Mitmenschen (d. h. primär an seine Zeitgenossen) mitzuteilen hat⁴. Indes, mit einer solchen zugespitzten Begriffsbestimmung dürfte man nicht einmal der Vielfalt der sogenannten alttestamentlichen Prophetie⁶ gerecht werden, geschweige denn der neutestamentlichen Prophetie (vgl. *Werbick* 1999, 631). Erstere sieht sich nicht zuletzt in der Nachfolge des Mose, nimmt Traditionen des Exodus, des Bundes sowie des verheißenen Landes auf. Letztere wiederum sieht sich in der Tradition alttestamentlicher Prophetie bzw. dann auch Apokalyptik und versteht darüber hinaus die vorherigen Prophetien vor allem als Weissagungen auf Christus hin.⁷ Fehlen also nicht in beiden Definitionen als konstitutives Merkmal der Prophetie deren Zukunftsvoraussagen? Zudem ist zu fragen, was eine Definition wert ist, die keine Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie erlaubt. Sicher kann man hier einwenden, dass eine religionswissenschaftliche Definition eine solche normative Unterscheidung nicht leisten kann. Gleichwohl ist diese Unterscheidung wichtig, will man nicht unterschiedslos alles, was Prophetie zu sein beansprucht, auch als solche akzeptieren bzw. für legitim erachten.⁸ Wie wichtig diese Unterscheidung ist, zeigt sich auch daran, dass im frühen Christentum nicht nur viele Warnungen vor falschen Propheten zu lesen sind, sondern dass die Prophetie als eine Form schwer zu domestizierender Gottesrede so bald wie stetig zurückgedrängt wurde, um sich schließlich mehr oder weniger aufzulösen.⁹ „Die Furcht vor solchen subversiven Propheten führte in der Geschichte des frühen Christentums zur Auflösung der Prophetie überhaupt“. An die Stelle der Propheten treten die Lehrer im Besonderen bzw. das kirchliche Amt im Allgemeinen. Im Verlauf der weiteren Geschichte wird Prophetie entweder als „Schwärmertum“ zurückgewiesen – etwa in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit – oder mittels der Lehre vom „prophetischen Amt“ Christi sozusagen amtlich domestiziert (vgl. *Ebach* 1998, 356).

⁶ So werden im Pentateuch etwa auch Abraham, Mose, Aaron und Mirjam als Propheten bezeichnet. Außerdem gibt es neben Mirjam eine Reihe weiterer Prophetinnen wie etwa Debora, Hulda, Noadja, vgl. *Werbick* 1999, 628.

⁷ *Dautzenberg* 1997, 503 weist auf die Schwierigkeiten hin, neutestamentliche Texte bzw. Traditionen der Prophetie zuzuweisen: „Für alle Bereiche der neutestamentlichen Tradition stellt sich ein vergleichbares *methodisches Problem*. Phänomene urchristlicher Prophetie werden relativ selten, aber immerhin doch so intensiv angesprochen, daß für die frühen Phasen des Urchristentums mit einer bedeutenden prophetischen Komponente zu rechnen ist. Die Zuordnung bestimmter Texte oder Traditionen zur urchristlichen Prophetie erweist sich indes mangels eindeutiger, aus den neutestamentlichen Aussagen über Prophetie entwickelter Kriterien als äußerst schwierig und bleibt häufig kontrovers“. – Man vgl. dazu und darüber hinaus die mehr oder weniger mühsamen Versuche, zwischen Prophetie und Apokalyptik zu unterscheiden.

⁸ In der islamischen Tradition wäre beispielsweise der Begründer der Ahmadiyya-Bewegung Ghulam Ahmad (1835–1908) zu erwähnen, der im 19. Jahrhundert den Titel des Propheten für sich beanspruchte. Dabei legitimierte er seinen Anspruch erwartungsgemäß mit an ihn ergangenen Offenbarungen, in denen er nicht nur ein- oder zweimal, „sondern hunderte von Malen“ als Prophet, Gesandter etc. bezeichnet wurde (vgl. *Wenzel* 2012, 29). – In der Geschichte des Christentums spielte auch Mani eine hervorragende Rolle; er trat im 3. Jahrhundert vor allem als Gesandter Gottes in Erscheinung und beanspruchte, die Reihe der Offenbarungen zu vollenden. Auch er wurde als Prophet oder gar als „Siegel der Propheten“ bezeichnet. – Vgl. auch die erhellende, überblicksartige Darlegung von *Riedl* 2005, der fünf Merkmale für den Propheten benennt.

⁹ Vgl. zu diesem Prozess des Zurückdrängens bzw. Verschwindens der Prophetie im frühen Christentum auch die interessanten Überlegungen von *Böcher* 1992, 1345–1349.

Sicher kann man auch mit dem Hinweis auf das konstitutive Merkmal eines „anthropomorphen Gottesbildes“ (Beinhauer-Köhler 2008, 1693) bzw. „der Beziehung zu einer personalen Gottheit“ (Klein 1997, 475) den Begriff der Prophetie einzugrenzen versuchen. Jedoch dürfte auch diese Eingrenzung an einer Engführung leiden, denn der Begriff der Prophetie hat sich längst über die biblischen wie die koranischen Zeiten hinaus entwickelt. Dabei reicht die Wirkungsgeschichte von Prophetie nicht nur in die Religionsgeschichte bis in die Gegenwart hinein (vgl. etwa Ghulam Ahmad [† 1908], Mahatma Gandhi [† 1948] sowie Simon Kimbangu [† 1951]), sondern auch weit über die Religionsgeschichte hinaus. So ist die Rede von prophetischen Künstlern, Intellektuellen, Politikern. Sehr eindrücklich wird diese Dehnung des Begriffs der Prophetie an den prägnanten, aufschlussreichen Überlegungen zur Geschichte der Prophetie von der Bibel bis heute von Bernhard Lang. Grundlegend für seine Betrachtung ist die erhellende Unterscheidung, wonach prophetische Gestalten einerseits *inspirierte*, andererseits *inspirierende* Gestalten sind. Als *inspirierte* Gestalten zunächst stellen sie sich als von Gott berufene Offenbarer, als Künder göttlicher Botschaften dar. Als *inspirierende* Gestalten dagegen stellen sie sich dar als auf Wirkung bedachte politische Kräfte: „Verfolgen wir die Geschichte der Prophetie von der Bibel bis heute, so können wir eine deutliche Verschiebung des Interesses vom inspirierten zum inspirierenden Propheten feststellen“ (Lang 2005, 418). In der ersten Epoche, der Zeit biblischen Prophetentums, ist der Prophet vor allem eine von Gott inspirierte Gestalt. Er verkündet als göttlicher Bote eine Botschaft im Auftrag Gottes, oft mit der bezeichnenden Botenformel: So spricht der HERR bzw. Spruch JHWHs. Aus seiner göttlichen Berufung wie aufgrund seiner göttlichen Botschaft bezieht er seine Legitimation.¹⁰ In der zweiten, der nachbiblischen Epoche kommt es nach Lang (2005, 422) aus verschiedenen, hier nicht weiter auszuführenden Gründen zu einer Abwertung inspirierter Prophetie. Der inspirierte Prophet wird verdrängt; er tritt zurück hinter den Heiligen als maßgebendem inspirierendem Typ. Wenn man in der dritten Epoche von einer ersten Wiederentdeckung des Propheten sprechen kann, so erscheint hier der Prophet als Genie. Die Ablehnung inspirierter Prophetie durch die neuzeitliche Rationalität „hat im 18. Jahrhundert der Wiederentdeckung der anderen Seite der Prophetie den Weg bereitet: der inspirierenden Prophetie und ihres Trägers, des ‚Genies‘. So hat die dritte Epoche, bis heute nachwirkend, ihr bewundertes Leitbild im Genie, im außergewöhnlichen Menschen, der sich durch überragende Schöpferkraft auszeichnet und besondere geistige Leistungen hervorbringt“ (Lang 2005, 424).¹¹ Schließlich kommt es in der vierten und letzten Epoche zu einer zweiten Wiederentdeckung des Propheten. Beginnend bereits im 19. Jahrhundert, ist das neue Leitbild nicht mehr das Genie, sondern der Intellektuelle. „Besonders in Frankreich ist der Intellektuelle eine vertraute, das Geistesleben beherrschende Gestalt; als seine Geburtsstunde gilt der

¹⁰ Wenn ich an dieser Stelle darauf hinweise, dass es in biblischen Zeiten auch gleichsam beamtete Propheten am Tempel sowie am königlichen Hof gab, so nur, um zugleich deutlich zu machen, dass auch diese Propheten sich durch göttliche Berufung und Botschaft legitimiert sahen. Das war in späteren Zeiten der Geschichte des Christentums nicht anders im Blick auf das kirchliche Amt.

¹¹ Vgl. auch Werbick 1999, 634: In der Neuzeit verliert das übernatürlich mitgeteilte „gegenüber dem selbst erarbeiteten Wissen jeden Kredit. Prophet ist allenfalls noch, wer als ‚tiefer Denker‘ die bahnbrechenden Erkenntnisse des Menschengeschlechts initiiert“.

13. Januar 1898, als sich der Schriftsteller Émile Zola öffentlich für den zu Unrecht verurteilten Hauptmann Alfred Dreyfus einsetzte. Im 20. Jahrhundert war [...] Sartre [...] das bekannteste Beispiel“ (ebd., 425) Zwar ist auch der kritische Intellektuelle wie die prägendsten prophetischen Gestalten der Bibel nicht an eine institutionelle Legitimation gebunden. Aber er legitimiert sich geradezu selbstverständlich nicht mehr durch göttliche Offenbarung, sondern durch seine sachliche Kompetenz und seine inspirierende Wirkung auf die sowie in der Öffentlichkeit. „Prophetisches Engagement bedarf heute keiner besonderen religiösen Legitimation. Der heutige Prophet wirkt und redet nicht mehr als religiös legitimer und inspirierter, sondern als sachlich arbeitender, inspirierender Intellektueller“ (ebd., 428).

Natürlich kann man hier eine Überdehnung des Begriffs der Prophetie monieren – abgesehen davon, dass sich auch Genies und Intellektuelle als inspiriert verstanden bzw. so verstanden wurden. Und man kann den Begriff zumindest auf den religiösen Bereich einzugrenzen versuchen. Allein, was wird dann als religiös begriffen? Sicher sind Ghulam Ahmad, Mahatma Gandhi und Simon Kimbangu als religiöse prophetische Gestalten zu begreifen. Aber ist vielleicht Jean-Paul Sartre ebenfalls als religiöse, prophetische Gestalt zu begreifen, obwohl er die Existenz eines Gottes ausdrücklich verneinte? Wenn heute etwa von atheistischer Spiritualität bzw. Religiosität geredet wird, kann man in etwa ermessen, wie weit der Begriff des Religiösen mittlerweile gedehnt worden ist.¹² Und man kann daraufhin mit Füglistler (1996, 47) feststellen, dass es jedenfalls bestenfalls intersubjektive, keinesfalls objektive Kriterien für Prophetie gibt, und dass diese intersubjektiven Kriterien mehr oder weniger stark zum Subjektiven tendieren.

Nach alledem scheint es kaum angebracht, Mohammed als Prophet zu bezeichnen. Denn was soll damit gewonnen sein, wenn doch der Begriff der Prophetie so unscharf ist, dass darunter vom biblischen, legendären Abraham bis hin zum französische Intellektuellen Sartre die verschiedensten Gestalten verstanden werden können? Freilich könnte man Mohammed ungeachtet aller möglichen Dehnungen des Begriffs der Prophetie im Sinne der bekannten, herausragenden alttestamentlichen Propheten zu verstehen versuchen. Und dann könnte man schon einige wichtige Merkmale benennen, die solch einen Propheten als echten, wahren Propheten auszeichnen: Seine göttliche Berufung, seine von Gott stammende Botschaft, seine Authentizität im Sinne der Übereinstimmung zwischen seiner Botschaft und seiner Praxis. Nur erhebt sich damit sogleich die Frage, ob dieses Verständnis von Prophetie nicht längst veraltet ist. Die angeführten Überlegungen von Lang legen dies nahe, und die folgenden Überlegungen werden dies bekräftigen.

3. Veraltetes Konzept

Sicher ist das Merkmal der Authentizität keineswegs veraltet. Denn eine Botschaft mag so richtig sein wie immer: Wenn eine Botschafterin oder ein Botschafter dieser Botschaft

¹² Ich habe selbst einen sehr weiten Begriff des Religiösen vorgeschlagen, um die überbordende Vielfalt religiöser Phänomene integrativ-analytisch, also trotz allem mit klaren und deutlichen Konturen, erfassen zu können; vgl. Pfüller 1999.

nicht entsprechen, sind sie wenig überzeugend, sind sie jenen bereits von Heinrich Heine kritisierten Botschaftern vergleichbar, die öffentlich Wasser predigen, während sie selbst heimlich Wein trinken. Aber umgekehrt gilt natürlich ebenso: Ein Mensch kann noch so authentisch sein, während seine Botschaft gleichwohl grundfalsch oder doch zumindest fragwürdig ist. Und hier erweist sich dann auch das traditionelle biblische und koranische Konzept von Prophetie als veraltet. Sowohl die behauptete direkte göttliche Legitimation als auch die glatte Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie halten einer kritischen Überprüfung nicht stand.

Bernhard Lang (2005, 419) meint im Blick auf die biblische Prophetie, dass sie uns in mehrfacher Hinsicht fremd geworden ist: „Niemand versteht heute den imperialistischen Überfall Assyriens und Babyloniens auf Palästina als Strafe Gottes; und kaum jemand wird seine religiösen Einsichten heute als wörtlich zu zitierendes, von außen kommendes, geoffenbartes Gotteswort begreifen“. Nun mag man über das „niemand“ oder „kaum jemand“ trefflich streiten, denn vermutlich teilen auch heute noch Millionen von Menschen die überkommenen biblischen (und koranischen!) Auffassungen. Das aber ist hier nicht weiter von Belang. Entscheidend ist vielmehr die Frage, ob die in der Neuzeit aufgekommene Skepsis gegenüber (vermeintlich) göttlichen Botschaften nicht nach wie vor vollauf berechtigt ist. Ich meine, diese Frage ist ohne Wenn und Aber vor allem aus den folgenden Gründen zu bejahen¹³:

1. Die Behauptung eines Menschen, *Gottes* Wort mitzuteilen, ist angesichts der unermesslichen göttlichen Wirklichkeit geradezu blasphemisch. Das altehrwürdige theologische Axiom „*Deus semper maior*“ muss strikt beachtet und in all seinen Konsequenzen befolgt werden. In dem Sinne fragt Andreas Bsteh völlig zu Recht: Kann man den Propheten umstandslos als Verkünder Gottes bezeichnen? Wird dabei nicht übersehen, dass der Prophet „mit all seinem Reden vor das *Geheimnis Gottes* führt“? Und noch deutlicher: „Kann ein Mensch wirklich Gott ‚zitieren‘, kann er sagen: das sagt Gott so und so – wie man das manchmal in beinahe unerträglicher Weise besonders bei jüdisch-christlich-muslimischen Dialogen hören kann?“ (*Füglister* 1996, 39 f.).

2. Die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten sind viel zu begrenzt, um die Wahrheit erkennen zu können. Mehr als möglichst stichhaltig begründete Erkenntnisse sind uns nicht möglich; die Wahrheit ist göttlich, nicht menschlich. Wer immer mit einem göttlichen Wahrheitsanspruch auftritt, ist mit größter Skepsis zu betrachten. Die bekannten, einschlägigen erkenntniskritischen Einsichten von Hume, Kant u. a. sind nach wie vor gültig und gelten auch und gerade für religiöse Erkenntnisse. In dem Zusammenhang ist Muna Tatari (2013, 169) Recht zu geben, wenn sie schreibt: Es „wäre auch zu bedenken, ob das Anliegen, Ideen, Bewegungen und Personen mit dem Begriff Prophet oder prophetisch zu belegen, nicht bisweilen dem Wunsch entspringt, autoritatives Gewicht da zu reklamieren, wo man sich der Überzeugungskraft von Inhalten nicht sicher zu sein scheint“ (Hervorhebungen getilgt).

3. Die Vielzahl der im Verlauf der Religionsgeschichte vorgetragenen, sich zum Teil widersprechenden und gar bekämpfenden, vermeintlich göttlichen Botschaften spricht ihre eigene Sprache. Und die besagt, dass all diese Botschaften mitnichten göttlich und

¹³ Vgl. zur Erörterung dieser Frage auch *Pfüller* 2012, 69–82 und 147–161.

mithin unumstößlich sind, vielmehr menschlich und somit historisch relativ. Das ist eine Konsequenz des seit der Neuzeit unabwiesbaren historischen Denkens. Der vor über hundert Jahren von Ernst Troeltsch (1865–1923) geprägte prägnante Satz über das historische Denken ist gültig wie ehemals: „Das historische Denken relativiert Alles und Jedes“. Das hat die historische Forschung im Blick auf die Bibel über die letzten Jahrhunderte hin vielfach und nachdrücklich belegt. Und das belegt die aktuelle historische Forschung zunehmend ebenso im Blick auf den Koran.¹⁴

Aus diesen Gründen also ist meines Erachtens das traditionelle Konzept von Prophetie veraltet. Damit aber ist auch die Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie hinfällig. Die wahre Botschaft Gottes an uns gibt es nicht; vielmehr gibt es nur unsere mehr oder weniger gut begründete Behauptungen, Aussagen, Verkündigungen über Gott bzw. besser die göttliche Wirklichkeit. Dabei können diese Behauptungen usw. freilich so schlecht begründet sein, dass man sie *praktisch* als falsch betrachten kann. Jedoch selbst eine praktisch falsche Behauptung ist damit nicht zugleich gänzlich falsch; die glatte Unterscheidung zwischen wahren und falschen Behauptungen ist zumindest im religiösen Bereich, aber auch darüber hinaus nicht zutreffend. Übrigens hält Klaus Koch die abwertende Bezeichnung „falsche Propheten“ bereits im Blick auf die Prophetie in Israel für

„kaum am Platz. Beispiele wie Hananja, Ahab, Sidkija und Schemaja (Jer 28; 29,21–32) lassen erkennen, daß es sich um Vertreter der überkommenen und offiziellen Religion handelt, für die es selbstverständlich ist, daß gegenüber Israel die göttliche Gnade allemal mächtiger ist als Gottes Zorn, so daß alle Sünde des Volkes läßlich erscheint und jede Niederlage nur auf kurze Zeit eintreten, den Bestand von Tempel und Königtum niemals in Frage stellen kann. Demgegenüber sind die kritischen Propheten Neuerer, die die Erwählungssicherheit relativieren“ (Koch 1997, 490).

Koch möchte folglich lieber nicht zwischen wahren und falschen, sondern allenfalls zwischen kritischen und traditionellen Propheten unterscheiden. Diese Unterscheidung ist, wie ich meine, aus historischer Sicht durchaus folgerichtig, denn die Bewertung „wahr“ oder „falsch“ liegt nicht im Bereich historischen Denkens. Ja, sie liegt zumindest in Bezug auf religiöse Behauptungen, Aussagen und Verkündigungen aus den oben genannten Gründen überhaupt nicht im Bereich menschlichen Denkens.¹⁵

Aus alledem folgt: Die herkömmliche Frage, ob Mohammed aus christlicher Sicht als Prophet anerkannt werden kann, ist einschneidend zu verändern. *Zunächst* ist wegen des

¹⁴ Hier dürfte noch mit so manchen Überraschungen zu rechnen sein, vgl. vorerst das nicht ohne Grund Aufsehen erregende Buch von *Luxenberg* ²2004. – Vgl. auch grundsätzlich und solide bereits das kürzlich in Neuauflage erschienene Buch von *Zirker* ²2012.

¹⁵ Die von *Werbick* 1999, 635 genannten Kriterien zur Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie mögen zur Beurteilung der Glaubwürdigkeit religiöser Botschaften beitragen; mehr aber auch nicht. Er nennt den legitimen Bezug auf die Bibel, die argumentative Triftigkeit des Einspruchs, die persönliche Glaubwürdigkeit, den Beitrag zur Auferbauung der Gemeinde und die Solidarität mit den Marginalisierten. Dabei ist der genannte legitime Bezug auf die Bibel zum einen zu vage und zu weit, zum anderen zu eng, da religiöse Botschaften weit über den biblischen Horizont hinausreichen. Demgegenüber erscheinen die ethischen Kriterien plausibel, während die argumentative Triftigkeit ein Gebot der (neuzeitlichen) Rationalität ist, das im traditionellen Verständnis von Prophetie kaum eine Rolle spielen dürfte.

veralteten Konzepts der Prophetie nicht nach Mohammed als wahren Propheten, sondern nach seiner Beurteilung als religiöse Persönlichkeit, anders und theologisch gesagt als herausragende, paradigmatische Manifestation der göttlichen Wirklichkeit zu fragen. *Sodann* ist die christliche zur interreligiösen Sicht zu erweitern. Denn zum einen liegt die christliche Sicht ungeachtet dessen, dass es sie in der Einzahl gar nicht gibt, durchaus nicht von vornherein fest, bildet sich vielmehr im interreligiösen Dialog allererst heraus bzw. wird darin verändert, vielleicht gar als obsolet erkannt. Zum andern ist eine *christliche* Sicht zu eng, um Mohammed oder auch vergleichbare, bedeutende Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit angemessen würdigen zu können. *Weiter* bedeutet eine interreligiöse Sicht immer auch eine komparative Sicht, das heißt im jetzigen Fall: Mohammed ist zu vergleichen etwa mit Jesus oder mit anderen vergleichbaren Größen, wobei dieser Vergleich eine Bewertung einschließt, wenn er denn theologisch und nicht nur religionswissenschaftlich sein will (vgl. *Pfüller* 2012, 127–146). *Schließlich* bedarf es für eine solche Bewertung selbstverständlich stichhaltiger interreligiöser Kriterien, die herauszuarbeiten und im interreligiösen Dialog zu bewähren sind (vgl. ebd., 105–125). Hier ist die Diskussion sozusagen noch in der Erprobungsphase, aber insgesamt, wie ich denke, auf einem aussichtsreichen Weg.

4. Trübe Aussichten

Was freilich speziell einen Vergleich zwischen Mohammed und Jesus anbelangt, der sich für einen aus der christlichen Tradition herkommenden Theologen nahelegt, so sind die Aussichten eher trübe. Ich kann dies hier nicht im Einzelnen ausführen, weil dazu eine ausführliche Untersuchung nötig sein dürfte. Ich kann nur andeuten, worin die Schwierigkeiten vor allem zu liegen scheinen. Kurz gesagt liegen sie in den beim jetzigen Stand nahezu aussichtslos erscheinenden historischen Bemühungen um tragfähige Resultate bei der Rückfrage nach Jesus und Mohammed.

Zwar wird im Blick auf Jesus kaum mehr behauptet, dass er lediglich eine fiktive, symbolische Gestalt sei. Aber erst kürzlich hat der christliche Neutestamentler Klaus Wengst vehement dafür plädiert, die historische Frage nach Jesus aufzugeben. Ein maßgeblicher Grund dafür ist seiner Meinung nach die historische Unergiebigkeit der mittlerweile überaus vielfältigen Antworten auf diese Frage:¹⁶

„Das grundsätzliche Elend der historischen Jesussuche besteht schlicht darin, dass sie sich ihre Textgrundlage aus den Texten der Evangelien und gegen sie selbst zurechtbasteln muss. Und dieses Basteln fällt sehr unterschiedlich aus – je nach den Vorlieben, die jemand hat. Im Rückblick ist es völlig evident, dass die historische Jesussuche immer wieder und in jedem

¹⁶ Dass *Wengst* 2013 die historische Frage nach Jesus zudem für theologisch sinnlos hält und empfiehlt, schlicht von den vorliegenden Evangelien auszugehen, kann ich jetzt nicht ausführlich diskutieren. Ich halte indes diese Auffassung ihrerseits für allzu schlicht und jedenfalls für theologisch grundverkehrt. Das Christentum würde erheblich an Überzeugungskraft verlieren, wenn Jesus beispielsweise ein ganz anderer gewesen wäre, als ihn die Evangelien in unterschiedlicher Manier schildern. Das wäre übrigens ebenso einschneidend, als hätte er gar nicht existiert. – Vgl. grundsätzlich zum Stellenwert der historischen Frage nach Jesus für die Christologie *Pfüller* 1998, 177–199.

einzelnen Fall gescheitert ist. Nur wer jeweils gegenwärtig auf dieser Suche ist, scheint die Illusion zu haben, selbst nicht zu scheitern“ (Wengst 2013, 204).

Aussichtsloser noch scheint die historische Frage nach Mohammed zu sein, wofür ich hier selbstverständlich nur einiges andeuten kann. Aus dem Koran erfahren wir kaum etwas. Die weitere Quellenlage ist historisch eher unzuverlässig, da die Biografien über Mohammed mehr als 100 Jahre nach seinem (vermeintlichen) Tod entstanden und offensichtlich stark legendär sind. Münzfunde aus dem siebten Jahrhundert, Inschriften wie die im Felsendom zu Jerusalem, eine im Jemen neu entdeckte Koranhandschrift, das damalige Christentum der (vor)arabischen Welt und Umwelt wissen offenbar nichts von einem arabischen Propheten namens Mohammed. Aufgrund dessen und vieler detaillierter Forschungen kommt etwa eine Saarbrücker Forschungsgruppe zu dem Ergebnis, Mohammed sei eine fiktive, symbolische Gestalt.¹⁷ Natürlich ist über derlei historische Hypothesen das letzte Wort noch längst nicht gesprochen. Und wir wissen ja, dass zu Zeiten auch die historische Existenz Jesu bestritten wurde. Aber nichtsdestotrotz sind die angedeuteten Forschungen, zu denen auch die viel und kontrovers diskutierte philologischen Untersuchungen von Christoph Luxenberg gehören, alles andere als unseriös und, soweit ich das als Nicht-Historiker beurteilen kann, keineswegs leicht von der Hand zu weisen.

Angesichts dieser Forschungslage scheint es nun in der Tat aussichtslos, sich weiter mit einem Vergleich zwischen Jesus und Mohammed zu befassen. Denn wenn wir im Blick auf die beiden (vermeintlichen) herausragenden, paradigmatischen Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit historisch kein einigermaßen verlässliches, zudem konturiertes Bild zumindest ihrer öffentlichen Wirksamkeit gewinnen können, verlieren wir das Recht, sie überhaupt als herausragende, paradigmatische Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit zu bezeichnen. Sie treten zurück ins Dunkel der Geschichte wie so viele andere, deren historische Existenz zweifelhaft ist und von denen wir zumindest kein verlässliches Bild gewinnen können, deren legendäre Charaktere indes gleichwohl prägenden Einfluss auf verschiedene religiöse Traditionen gewonnen haben. Wie wir wissen, legen sowohl die neutestamentlichen Schriften als auch der Koran erheblichen Wert besonders auf die prophetischen Traditionen seit Abraham bzw. Mose. Allein, was soll theologisch gewonnen sein, wenn wir quasi die schönsten und bedeutendsten christlichen und islamischen Legenden miteinander vergleichen sowie einer Bewertung unterziehen? Wenn die prägenden Figuren dieser Legenden fiktional oder zumindest historisch nicht greifbar sind – was auf dasselbe hinausläuft –, ist der Kern von religiösen Traditionen, die sich auf wirkliche, nicht fingierte Menschen und deren Geschichte berufen, mindestens teilweise gleichsam abhandengekommen.

Freilich mag man hier einwenden, dass diese flüchtige Skizze der trüben Aussichten in Bezug auf die historischen Fragen nach Jesus und Mohammed arg einseitig ist. Und dieser Einwand besteht sicher zu Recht. Denn immerhin dürfte vielleicht sogar die Mehrheit der NeutestamentlerInnen und IslamwissenschaftlerInnen sehr wohl annehmen, dass Je-

¹⁷ Vgl. nur die mittlerweile auf sechs Bände angewachsenen Forschungsarbeiten der Gruppe mit dem Namen Inârah (übersetzt: Aufklärung), die im Berliner Verlag Hans Schiler erschienen sind. Zuletzt: *Groß; Ohlig* 2012.

sus und Mohammed nicht nur historische Persönlichkeiten waren, sondern dass man auch Verlässliches und Ergiebiges über sie zu eruieren vermag.¹⁸

Gleichwohl, wenn die historische Forschungslage zumindest eher ungeklärt und die vertretenen Positionen eher mehr als weniger umstritten sind, sind das allemal schlechte Voraussetzungen für einen interreligiösen, bewertenden Vergleich.

Ich gestehe an dieser Stelle meine Ratlosigkeit zum gegenwärtigen Zeitpunkt ein. Natürlich kann sich die historische Forschungslage irgendwann erheblich verbessern, und inzwischen kann man vielleicht doch die Jesuslegenden mit den Mohammedlegenden bewertend gegenüberstellen. Nur ist damit, wie gesagt, wenig gewonnen. Angesichts dessen dürfte es bis auf Weiteres in jedem Fall ergiebiger sein, im Sinne einer interreligiösen oder komparativen Theologie konkrete religiöse Geltungsansprüche miteinander zu vergleichen, die sich *nicht* auf Jesus oder Mohammed beziehen. Dafür sind zum Glück gerade im christlich-islamischen Dialog reichlich Möglichkeiten vorhanden.¹⁹

Literatur

- Bauschke, M. (2001): Der koranische Jesus und die christliche Theologie, in: MThZ 52, 26–33.
- Beinhauer-Köhler, B. (2008): Art. „Propheten“, in: RGG⁴ VI, 1692–1694.
- Bobzin, H. (⁴2011): Mohammed (Beck'sche Reihe 2144), München.
- Bobzin, H. (2013): „Das Siegel der Propheten“. Anmerkungen zum Verständnis von Muhammads Prophetentum, in: A. Middelbeck-Varwick u. a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg, 23–36.
- Böcher, O. (1992): Art. „Propheten, Prophetie“, in: Evangelisches Kirchenlexikon³ III, 1345–1349.
- Dautzenberg, G. (1997): Art. „Propheten/Prophetie“, IV: Neues Testament und Alte Kirche, in: Theologische Realenzyklopädie 27, 503–511.
- Demiri L. (2013): Mose: ein Prophet des Islams, in: A. Middelbeck-Varwick u. a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg, 89–102.
- Ebach, J. (1998): Prophetismus, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hg. von H. Cancik, Bd. 4, 347–359.
- van Ess, J. (2005): Das Siegel der Propheten: Die Endzeit und das Prophetische im Islam, in: M. Riedl; T. Schabert (Hg.), Propheten und Prophezeiungen – Prophets and Prophecies (Eranos N. F. 12), Würzburg, 53–76.
- Füglister, N. (1996): Die Propheten. Berufung – Sendung – Kriterien, in: A. Bsteh; W. Dupré (Hg.), Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Referate, Anfragen, Diskussionen (Studien zur Religionstheologie 2), Mödling, 11–29 sowie 30–63 (Anfragen und Gesprächsbeiträge).
- Groß, M.; K.-H. Ohlig (Hg.) (2012): Die Entstehung einer Weltreligion. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam, Bd. 2 (Inârah 6), Berlin –Tübingen 2012.

¹⁸ Selbst die eher konservative Darstellung der Biografie Mohammeds von Bobzin ⁴2011 behandelt die biografischen Angaben unter der bezeichnenden Überschrift *Historie und Legende: Hauptthemen der islamischen Mohammedbiografie*. Und gegen Ende räumt Bobzin ein: „In jüngster Zeit wird zunehmend der spezifisch bekenntnisthafte Charakter des islamischen Quellenmaterials erkannt und als solcher auch gewürdigt. Die Konsequenz, die daraus gezogen werden muß, ist der weitgehende Verzicht auf eine historisch ‚objektive‘ Darstellung Mohammeds“. – Mit den Anführungszeichen bei dem Wort objektiv kaschiert Bobzin allerdings das Problem. Denn dass eine historische Darstellung nicht strikt objektiv sein kann, dürfte klar sein. Das Problem ist jedoch, ob sich über Mohammed überhaupt historisch zuverlässige, d. h. gut begründbare Erkenntnisse für eine dementprechende Darstellung seiner Biografie gewinnen lassen.

¹⁹ Vgl. als Beispiele für diese Möglichkeiten nur die von Klaus von Stosch bei Schönigh herausgegebene Reihe *Beiträge zur Komparativen Theologie* sowie die bei Pustet erscheinende, von Hansjörg Schmid u. a. herausgegebene Reihe *Theologisches Forum Christentum – Islam*.

- Khoury, A. Th.* (1999): Muhammad, in: Ders.; L. Hagemann; P. Heine (Hg.), Islam-Lexikon, Bd. 2 (Herder-Spektrum 4753,2), Freiburg u. a., 543–566.
- Klein, W.* (1997): Art. „Propheten/Prophetie“, I. Religionsgeschichtlich“, in: Theologische Realenzyklopädie 27, 473–476.
- Koch, K.* (1997), Art. „Propheten/Prophetie“ II, in: Theologische Realenzyklopädie 27, 477–499.
- Lang, B.* (2005): Prophetie, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe (Neuausgabe, hg. von P. Eicher), Bd. 3, München, 416–429.
- Leuze, R.* (1994): Christentum und Islam, Tübingen.
- Leuze, R.* (2001): Der Prophet Muhammad in christlicher Perspektive, in: MThZ 52, 34–42.
- Leuze, R.* (2004): Religion und Religionen. Auf der Suche nach dem Heiligen (Religionen in der pluralen Welt 3), Münster 2004.
- Luxenberg, Ch.* (2004): Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin.
- Pfüller, W.* (1998): Theologie als Theologie. Annäherungen an eine religiöse Theorie in christlicher Perspektive, Frankfurt am Main u. a.
- Pfüller, W.* (1999): Heil-werden im Ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen (Religion in der Öffentlichkeit 4), Frankfurt am Main u. a.
- Pfüller, W.* (2012): Interreligiöse Perspektiven. Studien zur Religionstheologie und zur komparativen Theologie (Interreligiöse Begegnungen 10), Münster.
- Riedl, M.* (2005): Einleitung: Prophetie als interzivilisatorisches Phänomen, in: Ders.; T. Schabert (Hg.), Propheten und Prophezeiungen – Prophets and Prophecies (Eranos N. F. 12), Würzburg, 9–16.
- von Scheliha, A.* (2013): „Das prophetische Amt“ – vom Weiterleben des prophetischen Geistes in Christologie und Ekklesiologie, in: A. Middelbeck-Varwick u. a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg, 143–153.
- Schmidt-Leukel, P.* (2005): Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh.
- Schmitz, B.* (2013): Muhammad und Christus als Propheten? Eine religionswissenschaftliche und eine christlich-theologische Perspektive, in: A. Middelbeck-Varwick u. a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg, 49–62.
- Tatari, M.* (2013): Beobachterbericht zum Forum: Wie abgeschlossen ist die Prophetie? Prophetische Ansprüche nach Jesus Christus und Muhammad, in: A. Middelbeck-Varwick u. a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg, 166–172.
- Tatari, M.; von Stosch, K. (Hg.)* (2013): Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur komparativen Theologie 7), Paderborn – München 2013.
- Wengst, K.* (2013): Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen“ Jesus, Stuttgart.
- Wenzel, H.* (2012): Muhammad als Siegel der Propheten (Sure 33,40): Zur Interpretation der Ahmadiyya-Bewegung, in: Islam und christlicher Glaube 12, 19–33.
- Werbick, J.* (1999): Art. „Propheten, Prophetie“, in: Lexikon für Theologie und Kirche³ VIII, 627–636.
- Zirker H.* (2012): Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt.

The following observations deal with the question whether from a Christian point of view Muhammad should be recognized as a (true) prophet or not: this is quite a pressing issue in the ongoing Christian-Islamic dialogue. After giving an overview of the arguments advanced by contemporary Christian theology in favour of and against such recognition, conceptual ambiguities in connection with the concept of the prophet are discussed. Pursuing another line of thought, the author attempts to show that the traditional concept of prophecy is an ill-founded, if not obsolete concept. Hence, it might be more appropriate to represent Muhammad as an outstanding manifestation of divine reality. However, as suggested at the end of the article, serious difficulties arise with regard to such representation because of the considerable problems uncovered by historical research.