

Erinnerung an einfache Ursprünge

Bemerkungen zur Anerkennung Muhammads als Re-Visionär*

JOHANN EV. HAFNER

Diesem Beitrag zur Person Muhammads aus katholischer Sicht sind einige *disclaimer* vorzuschicken: Als Religionswissenschaftler hat man sich normativer, vor allem theologischer Bewertungen zu enthalten; das Tagungsthema „Ehrlich über Muhammad reden – Katholische Annäherungen an seine Person“ fordert dies aber. Unter „katholischer Annäherung“ verstehe ich hier eine Stellungnahme aus der Sicht katholischer Theologie, die nicht einfach aus Explikationen des kirchlichen Lehramts, sondern aus der systematischen und historischen Aufbereitung der Tradition besteht. Aus wissenssoziologischer Sicht bildet Theologie eine nach innen kopierte Außenbetrachtung der eigenen Konfession. Insofern erfolgt die „katholische Annäherung“ weder aus reiner Innenansicht noch aus reiner Außenbeobachtung. Theologie ist der Wahrheit verpflichtet, aber mit einer Irrtumslizenz ausgestattet, weil sie keine definitiven Aussagen machen muss.

Muhammad als Gegenstand theologischer Betrachtung ist, wie auch biblische Gestalten und die Gestalt Jesu Christi, eine *res mixta*. Wir rekonstruieren den historischen Jesus aus seiner Darstellung in den Evangelien sowie aus den Spruchüberlieferungen und unterscheiden dies von Entfaltungen bei den Kirchenvätern, in den Agrapha oder apokryphen Jesus-Legenden. Ebenso können wir den historischen Muhammad oder den koranischen Muhammad, seine Darstellung in der *sīra*, seine Überlieferung in den Hadithen oder seine Verehrung bei den Sufis und den Schiiten in den Blick nehmen. Welchen der genannten „Muhammads“ sollen wir betrachten? Weder können wir auf den historischen Muhammad ganz verzichten noch nur den historischen Muhammad zum Gegenstand machen. Das ergibt sich schon aus Gründen der Fairness: Wenn Nichtchristen über Jesus Christus sprechen, würden wir sowohl die zurückweisen, die sich ganz auf die spärlichen Informationen zum historischen Jesus beschränken, als auch jene, die ihn lediglich mit der komplexen Zweinaturen-Lehre beschreiben. Stattdessen ist von der muslimisch verehrten Muhammad-Gestalt auszugehen und dennoch sind die Erkenntnisse der historischen Forschung zu berücksichtigen.

Um „ehrlich“ über Muhammad zu reden, muss man zuerst offenlegen, wie er in der christlichen Theologiegeschich-

te kategorisiert wurde. Man muss diese Kategorien heute nicht übernehmen und muss sie sogar infrage stellen, aber es wäre unehrlich, die eigene Vorgeschichte zu überspringen. Innerhalb dieser christlichen Vorgeschichte zeigen Exklusionsbegriffe wie „Pseudoprophet“ und „Häretiker“, die für Muhammad verwendet wurden, zudem, dass eine andere religiöse Tradition nicht einfach indifferent als „Hintergrundrauschen“ der eigenen Umwelt gesehen, sondern als Gegner in die eigene Tradition integriert wird.

Muhammad als Pseudoprophet und als Prophet

Die Anwendung von „Pseudoprophet“ auf Muhammad wurde maßgeblich von Johannes von Damaskus (gest. ca. 750, Sohn eines Finanzbeamten am umayyadischen Kalifenhof) geprägt. In seinem „Buch über die Häresien“ schreibt er im letzten Kapitel „Über die Ismaeliten“: „Es trat ein falscher Prophet namens Mamed auf, der eine eigene Irrlehre ins Leben rief, nachdem er flüchtig Kenntnis vom Alten und Neuen Testament gewonnen hatte und zugleich offenbar mit einem arianischen Mönch zusammengetroffen war.“¹ Diese frühe Befassung mit Muhammad benutzt das ganze Instrumentarium der spätantiken Polemik gegen Anders- und Ungläubige.² Johannes von Damaskus expliziert eine angebliche Sure, in der von einer Kamelstute die

* Dieser Artikel basiert auf einem Vortrag, der auf der sechsten CIBEDO-Werkstatt „Ehrlich über Muhammad reden – katholische Annäherungen an seine Person“ (27.–28. Oktober 2017) gehalten wurde.

¹ *De Haeresibus*, 100, Übersetzung JEH. Für eine deutsche Übersetzung s. GLEI, Reinhold/KHOURY, Adel Theodor: *Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abū-Qurra*, Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe, Würzburg 1995, S. 74–83, hier: S. 81f.

² HIPP, Jeschua: Die Kamele Gottes zwischen Passion und Himmelfahrt. Die Ironisierung islamischer Narrative und Paradiesvorstellungen in Kapitel 100 der Häresien des Johannes von Damaskus, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21/2 (2013), S. 228–269; KHOURY, Paul: *Jean Damascène et l'islam*, Würzburg 1994 (zweite, erweiterte Auflage). Für weitere frühe Reaktionen auf Muhammad vgl. HOYLAND, Robert G.: *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton (NJ) 2007.

Dr. Johann Ev. Hafner forscht und lehrt seit 2004 als Professor für Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Christentum an der Universität Potsdam. Er habilitierte sich für Systematische Theologie mit der Schrift „Selbstdefinition des Christentums am Beispiel der Ausgrenzung der Gnosis durch Justin und Irenäus – rekonstruiert mit Luhmanns Codetheorie“.

Rede ist, die von Gott stamme, einen Fluss ausgetrunken habe, von verworfenen Männern getötet worden sei und ein kleines Kamel zurückgelassen habe, das Gott dann zu sich genommen habe. Mittels dieser wirren Geschichte hebt Johannes von Damaskus die Leichtgläubigkeit der Sarazenen hervor, die Unwissenheit Muhammads und schließlich auch die krude Sinnlichkeit seiner Paradies-Vorstellung. Kapitel 100 ist der längste der jeweils eine Häresie behandelnden Abschnitte in Johannes' „Über die Häresien“. Alle anderen Abschnitte sind eher kurz und stellen Zitate aus anderen, früheren Häresiologien dar. Insofern darf man in Kapitel 100 die eigene Stimme und Meinung des Kirchenvaters vermuten. Sie entspricht auch dem üblichen Vorgehen der Häresiologien der antiken Christenheit, die mit Irenäus begannen und über Epiphanius bis Augustinus eine eigene Gattung bildeten. Sie versuchten, die von ihnen als deviante Formen identifizierten Schulen auf zwei Weisen zu diskreditieren: Erstens wurden die anderen Lehren als widersprüchlich und die Einheit bedrohend vorgeführt; zweitens wurden sie auf einen heterodoxen Ursprung zurückgeführt, der letztlich als eine Abzweigung bzw. Abweichung von der eigenen Tradition dargestellt wurde. Diese Verfahren wurden nicht nur auf innerchristliche Häresien, sondern auch auf nichtchristliche Schulen angewandt. So ist es logisch, dass Muhammad eingereiht wird in die lange Folge von christlichen Häresien, jüdischen Sekten und philosophischen Schulen. Das heißt, er wird sehr wohl als Prophet gesehen, welcher der christlichen Tradition Eigenes aufgenommen, aber verstellt und weiterentwickelt hat.

Hierfür greift Johannes von Damaskus auf den Begriff des Falsch- oder Pseudoprophet zurück, ein Gemeinplatz in der Antike, der in rabbinischen, christlichen, apokryphen und auch gnostischen Texten³ zuhauf verwendet wird. In der christlichen Verwendung kommen die Assoziationen aus dem Neuen Testament hinzu, wo der Begriff *pseudoprophētēs* in zwei Fassungen vorliegt. Zum einen dient er als apokalyptischer Begriff für die Vorhersage einer Endzeit, in der falsche Messiasse, falsche Lehrer und falsche Propheten aufstehen werden, um die schmerzhafteste Geschichtsentwicklung zu ihrem Höhepunkt zu bringen (vgl. Mk 13,22 und Apk 16,13). Meist treten diese Figuren in Zusammenhang mit anderen kosmologischen Gestalten wie Drachen oder Monstern (Apk 16) oder dem Weltver-

fürer (*kosmoplanēs*, Did 16,4) auf.⁴ Als Spitzenaussage der Kritik an Pseudopropheten ist ihre enge Verbindung mit dem Anti-Christus zu sehen, der in der späteren Rezeption als Vorbote der Endzeit und Bedrohung der christlichen europäischen Reiche durch Araber und Osmanen gedeutet wird. Zum anderen wird Pseudoprophet ekklesiologisch verwendet, um vor falschen Wanderlehrern und Propheten zu warnen, die sich die Gastfreundschaft der christlichen Gemeinden zunutze machen (vgl. Mt 7,13; 2 Petr 2,1; Did 11). Sie haben von Weitem besehen eine Ähnlichkeit mit wahren Propheten, stellen sich aber in Alltagssituationen als Trittbrettfahrer heraus. Sie ziehen die Gläubigen durch Verführung auf ihre Seite (vgl. 2 Petr 2), weisen selbst unmoralisches Verhalten auf, wie Ausschweifung und Habgier, und folgen letztlich einem Lügegeist bzw. kooperieren mit Dämonen (vgl. Justin, *Dialogus*, 7). Offensichtlich hat Johannes von Damaskus den zweiten, ekklesiologischen Begriff des Pseudopropheten verwendet, da „Mamed“ wie ein schlecht informierter Wanderprediger dargestellt wird. Er wird damit dem *christlichen* Bereich zugerechnet: Seine Prophetie ist falsch, aber falsch in Bezug auf das Christentum. Zudem wird mit dem Titel Pseudoprophet nicht nur eine dogmatische Abweichung angezeigt, sondern diese auf eine moralische Abweichung⁵ zurückgeführt. Die Falschprophetie ist also nicht nur Irrtum, sie resultiert aus der Sünde und bleibt auch in dieser Hinsicht ein – freilich negativer – Teil der christlichen Heilsgeschichte. Diese Einordnung war prägend, sodass „alle späteren theologischen Charakterisierungen des Islam als Aberglaube und Betrug Mohammeds, als Vorläufer des Anti-Christen bzw. der Anti-Christen selbst auf Johannes von Damaskus zurückgehen.“⁶

Wie der Prophetentitel für negative Inklusion verwendet wurde, so kann er auch zur positiven Inklusion herangezogen werden. In jüngster Zeit gab es in dieser Hinsicht mehrere Vermittlungsversuche. Der bekannteste stammt von Hans Küng, der die Parallelen des Prophetenbildes Muhammads zu den Propheten Israels aufzeigt und sechs gemeinsame Merkmale herausstreicht: (1) sie seien nicht qua Amt Propheten, sondern durch die persönliche Beziehung zu ihrem Gott; (2) sie seien willensstark und von ihrer Botschaft durchdrungen; (3) sie stilisierten sich als Sprachrohr Gottes bzw. als Warner in seinem Namen; (4) sie verkündeten den einen Gott gegen die Götzenvielfalt; (5) sie verlangten unbedingten Gehorsam zu ihrer Botschaft; und (6) sie forderten Gerechtigkeit sowie eine

4 Zum Zusammenhang besonders von arabischen Eroberungen und Apokalyptik in syrischen Texten vgl. PENN, Michael Philip: *Envisioning Islam. Syriac Christianity and early Muslim world*, Philadelphia 2015.

5 Im Laufe der Jahrhunderte werden Muhammad allerhand schlechte Motive wie Betrug, Herrschsucht, Krankheit und Bessenseheit unterstellt, vgl. BOBZIN, Hartmut: *Mohammed*, München 2000, S. 9–16.

6 SCHREINER, Stefan: Die „Häresie der Ismaeliten“. Der Islam als politisches und theologisches Problem der Christen und die Anfänge christlich-antiislamischer Polemik, in: SCHMID, Hansjörg u. a. (Hg.): *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2007, S. 119–138, hier: S. 134.

3 Vgl. das Ägypterevangelium in den Nag-Hammadi-Schriften (EvAeg NHC III,2; IV,2). Insgesamt hierzu STROUMSA, Guy G.: *The making of the Abrahamic religions in late antiquity*, New York, NY 2015, Kapitel 2.

überirdische Ausgleichsgerechtigkeit.⁷ Nimmt man die von Küng vorgebrachten Merkmale, die für eine Prophetenschaft Muhammads sprechen, muss man fragen, wie all die anderen Propheten der Christentumsgeschichte eingeordnet werden sollen: Montanus, Swedenborg, Jakob Lorber, Josef Weissenberg. Auch sie waren außerordentliche Persönlichkeiten, weisen Ähnlichkeiten mit alttestamentlichen Propheten auf und verkünden den einen Gott. Setzen wir uns nur mit denjenigen Prophetengestalten auseinander, die eine historisch greifbare Wirkung entfaltet und viele Anhänger gefunden haben, eine eigene heilige Schrift vorlegten oder eigenes Funktionspersonal entstehen haben lassen? Aus verschiedenen Gründen haben die eben genannten Propheten keine dem Islam vergleichbare weltgeschichtliche Bedeutung erlangt.⁸ Müssen wir nicht zugeben, dass wir uns mit Muhammad deshalb beschäftigen, weil sein Auftreten als Prophet faktisch und auch aus der Außenperspektive betrachtet wirkmächtig war? Es ist sehr schwierig, die Ausweitungen, die sich angesichts von aus der Bibel gewonnenen Merkmalslisten ergeben, wieder zu begrenzen. Finden wir über die historische Wirksamkeit hinaus auch innertheologische Gründe, die uns berechtigen, ihm eine Bedeutung in der eigenen Tradition zuzuweisen?

Im selben Jahr wie Hans Küng legte Reinhard Leuze ein Buch vor, worin er erörtert, ob es echte Prophetie nach Jesu Auftreten noch geben könne. Für Muhammad spreche, dass er nicht zu den Heilspropheten gehöre, die ihren Hörern nach dem Mund sprechen, und dass er ein klares monotheistisches Credo vertrete. Daher „besteht kein Grund, ihm das Prophetsein abzusprechen“.⁹ Das Kriterium für falsche Prophetie aus dem Ersten Johannesbrief beziehe sich auf doketische Richtungen, die das wahre Menschsein Jesu leugneten, was gerade bei Muhammad nicht zutrefte. Muhammad hingegen dürfe nicht als Teil einer innerchristlichen Auseinandersetzung, sondern solle als „Begründer einer neuen Religion“¹⁰ betrachtet werden. Demgegenüber ist festzuhalten, dass es widersprüchlich

ist, einerseits Muhammad aus dem Bereich der christlichen Wirkungsgeschichte herausnehmen und als externen Neuanfang denken zu wollen, andererseits aber den biblischen Titel für ihn offen zu halten. Dies wäre nur möglich mithilfe eines hinreichend abstrakten Prophetenbegriffs, der an keine der beiden Religionen gebunden ist, so Leuze. Eine weitere Option wäre, den Prophetenbegriff äquivok zu verstehen, sodass er in jeder Religion einen eigenen, inhaltlich verschiedenen Sinn annimmt. Diese Position vertritt Anja Middelbeck-Varwick, wonach Muhammad „nicht als christlicher Prophet gelten kann, sondern eben der *Prophet des Islam* ist.“¹¹ Allerdings hat sich die mekkanische Gemeinde dezidiert als Fortsetzung der biblischen Tradition verstanden, weshalb die dort entstandenen Suren typologisch auf jüdische und christliche Texte und Begriffe hin bezogen bleiben.¹² Die Abtrennung eines eigenen muslimischen Prophetenbegriffs könnte nur als äußerer Zugriff erfolgen, der keine Rücksicht auf das Selbstverständnis nimmt. Zudem stellt sich die Frage, was dann das *tertium comparationis* eines äquivoken Prophetenbegriffs noch ist. Um dies zu finden, müssten wir ihn erweitern.

Ich schlage vor, ihn weder im Sinne der hebräischen Bibel noch im Sinne des Neuen Testaments zu verstehen und auf einen religionswissenschaftlichen Begriff von „Prophet“ als sehr grobem Typos auszuweichen, der für religiöse Kundler und Warnergestalten meist im Gegensatz zum Priestertypus, zum Laientypus und zum Asketen- oder Mystikertypus gezeichnet wird.

Im 19. Jahrhundert herrschte in der protestantischen Theologie eine Begeisterung über maßgebliche religiöse Persönlichkeiten, analog dem zur damaligen Zeit verwendeten Begriff des „Genies“. Die Religionssoziologen versuchten, herausragende Persönlichkeiten mit religiöser Begabung, einem klaren Lebensideal, einer Konzentration auf eine Idee der Unabhängigkeit von Standeszugehörigkeit, dem unentgeltlichen Wirken und der monomanen Beziehung zu ihrem Gott zu bestimmen. Symptomatisch hierfür ist Nietzsches Schilderung von Richard Wagner als Propheten: „Er schließt zusammen, was vereinzelt, schwach und lästig war ... denn er ist ein Zusammenbildner und Beseeler des Zusammengebrachten, ein Vereinfacher der Welt.“¹³ Ein Prophet wird in dieser Zeit als Figur gesehen, welche die Kompliziertheit, die Verästelung und Zerstreuung und das Abwägen von Alternativen wieder zu einem ursprünglichen Ernst, zu einer expliziten Entschlossenheit und Einfachheit zusammenführt.¹⁴ Nach Max Weber ist

11 MIDDELBECK-VARWICK, Anja: Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie, Münster 2017, S. 211.

12 Erst in der medinischen Phase beginnt sich der Prophetenbegriff zu weiten, als sich die Gemeinde bewusst wird, dass Gott zwar in eine konkrete Situation der arabischen Welt hinein gesprochen hat, aber diese Rede so klar ist, dass sie als Gottesrede überhaupt gelten soll.

13 NIETZSCHE, Friedrich: Richard Wagner in Bayreuth. Nr. 4, in: COLLI, Giorgio/MONTINARI, Mazzino (Hg.): Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873, München 1988, S. 429–510, hier: S. 447 (Hervorhebung im Original).

14 Vgl. LANG, Bernhard: Prophet, Priester, Virtuose, in: KIPPENBERG, Hans Gerhard/RIESEBRODT, Martin (Hg.): Max We-

7 Vgl. KÜNG, Hans/VAN ESS, Josef: Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit dem Islam, München, Zürich 1984, S. 46–52; KÜNG, Hans: Islam. Eine Herausforderung für das Christentum, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 30/3 (1994), S. 191–292.

8 Freilich gibt es Ausnahmen hiervon, die große religionsgeschichtliche Bedeutung erlangt haben. Zu denken wäre an Joseph Smith, den Gründer des Mormonismus: Auch er war zielstrebig und politisch versiert, gründete eine Gemeinde nach einer Vision, im Zusammenhang seines Wirkens kam es zur Auswanderung in eine andere Stadt, wo ein eigenes Gemeinwesen aufgebaut wurde. Auch Smith hielt an der Ur-Religion seit den Vätertagen fest, auch er hielt das Alte und Neue Testament für wahr, aber nicht für vollständig. Auch er entwirft eine andere Heilsgeschichte, die nicht nur auf israelitische Stämme beschränkt ist, sondern andere Völker mit einbezieht; vgl. OBST, Helmut: Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, Göttingen 2000 (4., stark erweiterte und aktualisierte Auflage), S. 266–315.

9 LEUZE, Reinhard: Christentum und Islam, Tübingen 1994, S. 29.

10 Ebd., S. 31.

der Prophet ein „rein persönlicher Charismaträger, der Kraft seiner Mission eine religiöse Lehre oder einen göttlichen Befehl verkündet. [...] Immer bedeutet – das ist das Gemeinsame – die prophetische Offenbarung einen einheitlichen Aspekt des Lebens, gewonnen durch eine *bewusste, einheitliche, sinnhafte* Stellungnahme zu ihm.“¹⁵ Diese Figuren traten laut Weber in Griechenland, Indien und Israel auf und differenzierten sich in eine eher exemplarische Prophetie, welche selbst ein Lebensbeispiel geben will, wie es bei Buddha der Fall war, und in eine ethische Prophetie, die den göttlichen Willen kundgibt, wie bei Muhammad. Meist würden die Propheten vom Priestertum, das sich amtsförmig organisiert, abgelöst. Nur ein solch abstrakter Prophetenbegriff ist auch univok verwendbar. Er wäre weit genug, um religionsübergreifend zuzutreffen, und eng genug, um eine spezifische religiöse Rolle zu beschreiben. In der Weberschen Fassung enthält er als besondere Merkmale die individuelle Begabung bzw. soziale Unabhängigkeit sowie die dogmatische und ethische Konzentration auf eine einfache Botschaft. Nach der Behandlung der zweiten theologiegeschichtlichen Kategorie des Häretikers werde ich versuchen, diese Merkmale auf Muhammad anzuwenden.

Häresie als Komplexitätssteigerung

Kommen wir zum zweiten Titel, der in der katholischen Theologie üblicherweise für abweichende Positionen verwendet und auf Muhammad angewendet wurde.¹⁶ Der Begriff „Häretiker“ wurde in der alten Kirche erst dann systematisch notwendig, als man nicht mehr *mit* heterodoxen Personen sprach, sondern *über* deren Häresien. Das griechische *haireisis* meinte zunächst nur die Schulmeinung innerhalb philosophischer Debatten. Im Neuen Testament bezieht sich der Begriff (vgl. 1 Kor 11,18; Gal 5,20; 2 Petr 2,1) auf frühe Gemeindespaltungen, die noch als disziplinäres Problem behandelt wurden. Um 150 versteht Justin Häresien nach dem Modell einer philosophischen Lehrtradition (*didaskalia*) mit Schülerkreis und Schulhaupt. Mit diesem Begriff kritisierte er christliche Schulmeinungen. In seinem Fall hatte er Simon, den Magier, von dem in der Apostelgeschichte berichtet wird, als Ursprung und Schulhaupt aller Häresien ausgemacht. Justin sah alle irri- gen Meinungen seiner Zeit als Abzweigungen dieser Erst- abweichung. Woran bemaß Justin Irrlehren, lange bevor der neutestamentliche Kanon geschlossen, lange bevor die Ämterstruktur ausgebildet war und bevor es dogmatische Definitionen gab? An exponierter Stelle in *Dialogus* 35,5

bers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 167–192, hier: S. 184.

¹⁵ WEBER, MAX: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie, besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen 1972, S. 268 und 275 (Hervorhebung im Original).

¹⁶ Für die Einordnung des frühen Islam als „jüdisch-christliche Irrlehre“ und des Koran als „biblisches Buch“ vgl. PLATTI, Emilio: *Christliche Theologie und religiöse Philosophie im Angesicht des Islam in Bagdad 750–1000*, in: CIBEDO-Beiträge Nr. 2 (2017), S. 62–72. Für die europäische Rezeption Muhammads als Erzketzer vgl. WENZEL, Catherina: *Verdammt und Vollkommen. Muhammad in Dantes „Divina Commedia“*, Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Europas, Münster 2014.

nennt er als Kriterien zur Feststellung von Abweichung: „Blasphemie gegen den Schöpfer des Alls, gegen den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und gegen Christus, dessen Kommen Gott prophezeit hat.“ Christus war bei Justin – und bei vielen anderen Theologen und in christlichen Schriften seiner Zeit – noch Teil einer ganzen Reihe von Offenbarungen, ein Lehrer der Sittlichkeit, der früher durch den Engel des Herrn erschienen ist oder durch Propheten gesprochen hat und in dem der Logos Gottes nun in Menschengestalt erschienen sei. Nicht so sehr die historisch einmalig inkarnierte Person Jesu Christi, sondern seine Funktion als vollständiger Offenbarer göttlicher Wahrheit stand im Mittelpunkt. Die Leugnungen der von ihm identifizierten Andersgläubigen bezogen sich vor allem auf das Schöpfer-tum Gottes, auf die Einheit von altem und neuem Bund sowie auf die Möglichkeit, dass Gottes Geist in Propheten sprechen könne. Es gehört zur Weisheit der kirchlichen Tradition, dass sie später Justin zu den Kirchenvätern rechnet, obwohl er dem Monarchianismus und einer Propheten- oder Engelchristologie sehr nahestand. Justin war der erste Theologe, der eine Häretikerliste verfasste, aber sein Raster war noch recht durchlässig, z. B. erfasste es seinen Zeitgenossen Valentinus, der in Rom ein gnostisches Lehrhaus betrieb, nur beiläufig. Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass Muhammad, wäre er im zweiten Jahrhundert aufgetreten, durch das Häresieraster Justins gefallen wäre. Vielleicht hätte ihn Justin als Vertreter einer Offenbarungstheologie geschätzt, in der Jesus einen Höhepunkt der Selbstmitteilung des Wortes Gottes bildet. Aber das sind Spekulationen.

Erst am Ende des zweiten Jahrhunderts kommt es zur vollen Ausbildung der scharfen Orthodoxie/Häresie-Unterscheidung, die das Kirchenchristentum prägen wird. Dies brachte das Erfordernis mit sich, über die persönliche Glaubwürdigkeit von Autoren hinaus die Apostolizität von Texten zu bestimmen. Eine ganze Generation von Theologen (z. B. Hippolyt, Irenäus, Tertullian, Cyprian) arbeitete daran. Irenäus kritisierte nicht mehr nur einzelne Personen, auch nicht nur Lehrer-Schüler-Ketten; sein großes Werk *Adversus Haereses* zielt auf die Lehren selbst. Er paraphrasierte und zitierte sie in großer Ausführlichkeit mit dem Ziel, sie in ihrer widersprüchlichen Komplexität vorzuführen. Ihm verdanken wir wichtige Einsichten in damalige judenchristliche, gnostische und magische Christentümer; zugleich versuchte er vergeblich, hinter den verschiedenen gnostischen Systemen ein Grundschema zu entdecken. Irenäus setzt gegen die ausgemachten Häresien seine einfache Glaubensregel (*regula fidei*) der von ihm vertretenen wahren kirchlichen Tradition.¹⁷ Damit werden erste Fragmente einer Kurzformel des christlichen Glaubens sichtbar. Sie waren in rudimentärer Form schon in den tritopaulinischen Briefen (z. B. 1 Tim 3,15 f.) und in Taufformularen gegeben. Wie seine Vorgänger griff Irenäus das persönliche Verhalten der Häretiker an – aber noch viel mehr die Inhalte ihrer Predigten, Rituale und vor allem Texte. Systemtheoretisch haben wir es hier mit der

¹⁷ Vgl. *Epideixis* 1;3;6 sowie *Adversus haereses* 1,10,1–3; 1,22,1; 2,28,1.

Umstellung von einer Interaktion zwischen Personen auf eine Kommunikation zwischen Systemen zu tun. Fügt man alle Glaubensregeln, die Irenäus formuliert bzw. zitiert, in einem Schema zusammen, so enthalten sie folgende Elemente: die Unteilbarkeit Gottes, die Einzigkeit Gottes, die Identität von alttestamentlichem und christlichem Gott, sodann die Unteilbarkeit Christi, die Inkarnation Christi und schließlich die Einheit von Prophetie und Christusgeschehen, die Auferstehung des Fleisches und das universale Gericht. Hier bilden sich schon die drei Glaubensartikel heraus, nach denen Häresie detektiert wird: (1) der Vater ist der Schöpfer, (2) der Sohn ist der Fleischgewordene und (3) der Geist spricht durch Prophetie und das Schicksal der Gläubigen. Der „Sohn“ – nicht der universale Logos – ist nun in die Mitte gerückt und zum zentralen Unterscheidungspunkt von heterodox und orthodox geworden.

Aus einer Gesamtsicht kann man die Häresiologen des zweiten und dritten Jahrhunderts als eine Gegenbewegung gegen die Verkomplizierungen sehen, die durch gnostische und andere philosophische Einflüsse entstanden waren.¹⁸ Es darf von nun an keine tieferen Geheimnisse in der Schrift geben, keinen höheren Vater und keinen zusätzlichen Christus. All dies wurde von gnostischen Lehrern vertreten. Das Christentum stand vor entscheidenden Fragen der Komplexitätsbegrenzung: Wieviele Zentren der apostolischen Tradition darf es geben? Wo sind die Grenzen der Auslegung und der Spekulation? Welche vorliegenden Evangelien können als Offenbarung gelten? Welche Ämter und Charismen gehören zur kirchlichen Struktur? Im Interesse, die Wahrheit vor der Diffusion zu retten, kam es zur Vereinfachung durch die Festlegung des Kanons, der Autoritätsweitergabe, der Amtsstruktur, der theologischen Begrifflichkeit. Jesus darf nicht mehr nur als besonderer Lehrer, wie noch bei Justin, auch nicht als Emanation direkt aus einer himmlischen Lichtsubstanz, die ohne Berührung mit der Welt bliebe, gesehen werden. Jetzt begann die Arbeit am Modell, warum er ganz körperlich leiden, beten, zweifeln kann und gleichzeitig ganz verbindlich das Wort des Vaters aussprechen und die Erlösung der Welt bewirken kann. Diese Arbeit setzte sich fort in der langwierigen und polemogenen Ausformulierung der christlichen Lehre von den drei Personen Gottes sowie den zwei Naturen und zwei Willen Christi, wie sie sich in den Konzilsdefinitionen des vierten bis siebten Jahrhunderts wiederfindet. Auf diesem Weg kam es zur vielfachen Teilung der Christenheit in Arianer, Homöer und Anhomöer, in Miaphysiten, Chalcedonenser und Dyophysiten, in Kirchen, die sich außerhalb des Römischen Reiches befanden und an die Lehrdifferenzen unterschiedlich anknüpften, wie die Armenier, die Kopten, die Syrisch-Orthodoxen, die Ost-Syrer und die Äthiopier.

Die ausführlichere Erinnerung an die frühkatholische Entwicklung soll die Dialektik von Einfachheit und Komplexität zeigen. Häresie war nicht nur ein Problem von

Irrtum und Wahrheit, sondern auch von Differenzierung und Ent-Differenzierung. Dies trifft sowohl auf theologischer als auch auf ekklesiologischer Ebene zu. Weil die Wahrheit nur eine sein kann, werden Varianten von ihr als häretisch wahrgenommen. Weil die Kirche nur eine sein kann, werden Sonderkreise als Häretiker klassifiziert.¹⁹ Bei Irenäus und Tertullian kommt es in dieser Bewegung auch zur Diskreditierung philosophischer Vernunftlei, der ein einfaches, für jederman verständliches Heilsschema entgegengesetzt wurde. Im Laufe der folgenden Jahrhunderte wuchs die Komplexität wieder an, sei es durch den Import platonischer Figuren wie bei Origenes, sei es durch den Import ontologischer Begriffe wie in der Hypostasen-, Wesens- und Naturenlehre. Sie gipfelt in der entfalteten Trinitätslehre bei Augustinus, welcher Zeitschemata, psychologische Schemata und Kommunikationsschemata verwendet, um die Dreifaltigkeit zu erläutern. Als Gegenbewegung kam es im Christentum immer wieder zu ruckartigen Selbstvereinfachungen, zu denen man auch die Reformation mit ihrer starken Konzentration auf die Schrift und die Ablehnung von kasuistischen und scholastischen Unterscheidungen zählen kann. An die Stelle des verschachtelten Zusammenwirkens zwischen göttlicher und menschlicher *operatio* setzt Luther die klare Vorordnung des göttlichen Willens. Ein weiterer Vereinfachungsschub war die personalistische Theologie des 20. Jahrhunderts gegenüber komplexen, neu-kantianischen oder neu-scholastischen Systemen.

Komplexitätsreduktionen Muhammads²⁰

Kehren wir zum eigentlichen Thema zurück: „Ehrlich über Mohammed reden“. Wie der Prophetentitel die Konzentration auf eine einfache Botschaft anzeigt, so zeigt dies auch der Häretikertitel *ex negativo* über den Vorwurf der Zerstreuung in viele widerstreitende Botschaften. Ich schlage vor, Muhammads Verkündigung in der Dialektik religiöser Komplexitätsreduktionen zu betrachten. Da ich mich nicht in der Lage sehe, dies organisch zu entwickeln, gebe ich nur einige Hinweise:

■ Kampf gegen den Polytheismus: Muhammad nahm Anstoß an der Vielzahl der alt-arabischen Götzenbilder, denn „Beigesellung ist ein großes Unrecht“ (Koran 31:13²¹). Es sei töricht und lästerlich, etwas neben Gott zu stellen. Der Vorwurf, ein *mušrik* zu sein, trifft auch Buchbesitzer, die es aufgrund ihrer Offenbarung besser wissen müssten. In der frühen Sure 53 wird Gott als höchster Herr über Himmel und Erde bezeichnet, der Gut und Böse kenne, sodass sich jede Fürsprache durch die En-

¹⁹ Man kann auch die soziologische Ebene hinzunehmen: Nur solche religiösen Formen überleben, die nicht allzu komplex werden. Das gnostische Christentum ist vor allem an seiner Überdifferenzierung zugrunde gegangen, die nur noch von elitären Kreisen begriffen wurde.

²⁰ Für wertvolle Hinweise und Korrekturen in diesem Teil danke ich Dr. Zishan Ghaffar und Dirk Hartwig (Corpus Coranicum an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften).

²¹ Alle Koranzitate nach: Der Koran, erschlossen und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Düsseldorf 2005.

¹⁸ Vgl. hierzu insgesamt HAFNER, Johann: Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis, Freiburg im Brsg. 2003, S. 370–397.

gel erübrige und sich sogar seine Töchter al-Lât, al-'Uzzâ und al-Manât als leere Namen erwiesen. Diese Vereinfachung der Götterwelt hatte Einflüsse aus dem jüdisch-christlichen Umfeld der *theosebeis*, der Gottesfürchtigen, welche nach dem Gott suchten, der schon vor Mose ein gottgerechtes Leben möglich gemacht habe. Gott könne dieser Tradition nach nicht das Gesetz eines Volkes sein, sondern ist der *nomos* der ganzen Welt.²²

■ Kritik an der Vielheit der Offenbarungen: Muhammad reihte die jüdischen und christlichen Schriften in ein kontinuierliches Geschehen von Offenbarung ein. Seit Adam sah er einen Dauerstrom göttlicher Mitteilungen, sei es durch *nabiyûn* (Künder/Propheten), sei es durch *rusul* (Gesandte, oft mit einer Schrift). Die erwähnten Offenbarungsschriften *taurât*, *zabûr* und *inğîl* (vgl. Koran 3:3) sind aus historischer Sicht nicht identisch mit den Schriften, die Juden und Christen als Tora, Psalter und Evangelien ansehen. Der Koran zitiert nie direkt aus der Bibel, sondern paraphrasiert, was an Erzählungen auf der arabischen Halbinsel kursiert. Abraham wird ohne eigene Schrift als Prophet anerkannt und steht in der Reihe der Prophetie. Er war „kein Christ, kein Jude, sondern ein Gottergebener und keiner von denen, die Gott etwas beigegeben“ (3:17).

Die muslimische Gemeinde sah sich mit dem Selbstbewusstsein der Juden als besonders Erwählte und dem Selbstbewusstsein der Christen, die unüberbietbare Offenbarung erhalten zu haben, konfrontiert. Dem antwortet Muhammad mit einer Offenbarungstheologie, die universaler und inklusiver sein will: Schon von Anfang an hat sich Gott dem Adam und jedem seiner Nachkommen geöffnet (vgl. 7:172). Der Bund der Christen (die Herabsendung des Tisches, vgl. 5:114f.) wird anerkannt, aber in diesen Offenbarungsstrom eingefügt. Die Menschheitsgeschichte besteht demnach nicht aus einem stufenartigen Aufbau von Bündnissen, sondern aus einer „Kette von Maßnahmen Gottes“.²³ Stellt man die Anspielungen des Koran auf Altes Testament, Neues Testament und Apokryphen zusammen, weisen alle in eine bestimmte Richtung, „nämlich den Ein-Gott-Glauben zu verteidigen“.²⁴ All diese Offenbringungsbringer werden im Koran als einer endgültig widerspruchsfrei gedachten Schrift zusammengefasst, deren Einheit wiederum durch die Vorstellung einer transzendenten, prä-existenten Offenbarung („Urschrift“ 13:39, „Mutter des Buches“ 3:3, „wohlverwahrte Tafel“ 85:21) garantiert ist.

²² Vgl. NAGEL, Tilman: Mohammed. Leben und Legende, München 2008, S. 146–161

²³ Ebd., S. 340.

²⁴ GNILKA, Joachim: Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt, Freiburg im Brsg. 2004, S. 57. Besonders deutlich belegt diese Tendenz die mehrfache Zitation der Pharaogeschichte und des Iblis/Satan-Mythos. Auch hierin ist die Tendenz zur Ent-Differenzierung sichtbar: Iblis' Sünde besteht darin, dass er zwischen Gottes Äußerung (dem Befehl, sich niederzuwerfen) und Gottes Intention, die Monolatrie zu testen, unterscheidet. Vgl. LUHMANN, Niklas: Sthenographie und Euryalistik, in: GUMBRECHT, Hans Ulrich/PFEIFFER, K. Ludwig (Hg.): Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie, Frankfurt a. M. 1991, S. 58–82.

■ Rückführung auf ein universales Offenbarungsschema: Im Christentum wird die Offenbarung als Menschwerdung der zweiten Person, des Logos, in Jesus Christus gesehen, dessen Taten und Lehren von Evangelisten unter Beistand eines besonderen Geistes aufgeschrieben wurden. Demgegenüber beansprucht Muhammad ein Offenbarungsschema frei von Übertragungsverlust, wonach Gott durch seinen Engel den Koran in arabischer Sprache mitteilen lässt, der in treuer Rezitation weiterzugeben ist. Das Sprachgeschehen ist unmittelbarer als jede Textform, die sich für Kommentare öffnet und – systemtheoretisch gesprochen – immer Negationen und Differenzierungen provoziert. Muhammad wirkt nicht durch missverständliche und mehrdeutige Zeichenhandlungen wie Jesaja oder Jesus durch Wunder, sondern durch die Verkündigung des gehörten Wortes. Das Zeichen *par excellence*, für das Muhammad Jesus bzw. 'Isā gehalten hat, setzt keine Inkarnation voraus. Jesus konnte das Gotteswort verständlich machen, weil er Teil der universalen Herabsendung von Zeichen war. Dieses Offenbarungsschema will offensichtlich unmittelbarer (5:16) als die indirekte Mitteilung der Christen sein und die Einheit des Verstehens garantieren.

■ Kritik an der Gespaltenheit von Juden und Christen: Muhammad moniert, dass die Gestalt Jesu zur Spaltung geführt habe (Koran 3:7). Jesus ist ein „Wort von Gott“, und Gottes Wort müsse klar und deutlich sein. Die Christen haben aber das Wortgeschehen mit komplizierten Logos-Spekulationen überformt. Jesu Offenbarung stellt keine wesentlich andere Mitteilung Gottes an die Menschheit dar, sondern symbolisiert das Schöpfungswort genauso wie vor Adam. „Sie sind uneins geworden“ (Koran 3:19), nachdem das Wissen zu ihnen gekommen war. Sie „folgen dem, was in ihm mehrdeutig ist, [...] im Trachten danach, es (eigener) Deutung zu unterziehen“ (Koran 3:7). Dieser Vorwurf richtet sich besonders gegen die Juden, die eigentlich die Garanten der Offenbarung sein sollten: Sie verdrehen mit ihren Zungen die Wörter. Hintergrund dieser Vorwürfe waren mögliche, in der Forschung diskutierte Begegnungen Muhammads mit der Vielfalt spätantiker Christentümer: mit Judenchristen, die Jesus als Messias, aber nicht als Gottessohn, sondern als Sohn Marias glaubten; mit Dokeristen, welche die leibliche Kreuzigung Jesu vermieden; mit häretischen Marienverehrern, die es laut dem *Panarium* des Epiphanius in Arabien gegeben haben soll; mit Jakobiten, welche die menschliche Natur in der göttlichen aufgehen ließen; mit sogenannten Nestorianern, die dagegen die komplexe Unterscheidung von zwei Naturen, einer Person und zweier *qnomē* bzw. Hypostasen vertraten; und die Begegnung mit Sabiern, die vielleicht mit den Elkesaiten (Selbstbezeichnung „Sobiai“) identisch sind und die glaubten, dass ein Prophet Elchesai ein Buch direkt vom Himmel erhalten habe.²⁵ Zur Vielfalt zählen auch die Begegnungen mit jüdischen Clans in Medina,

²⁵ LUTTIKHUIZEN, Gerard P.: Elchasaites and Their Book, in: MARJANEN, Antti/LUOMANEN, Petri (Hg.): A Companion to Second-Century Christian „Heretics“, Leiden, Boston 2005, S. 335–364.

den Banū Qainuqā', Banū Naḍīr und Banū Quraizā, welche er in eine Vertragsgemeinschaft zwingt. Keine dieser Begegnungen ist eindeutig nachweisbar, aber diese Gruppen waren alle im religiösen Umfeld auf der arabischen Halbinsel vertreten, sodass es sehr wahrscheinlich ist, dass Muhammad die Widersprüche der konfessionellen Differenzierung in Judentum und Christentum wahrnahm und durch eine einfache Glaubensgemeinschaft ersetzen wollte.

■ Kritik am Binitarismus: Jesus wurde von Muhammad als Wort Gottes, als Diener Gottes und als Prophet anerkannt. Jede Gleichwesentlichkeit oder Parität von Vater und Sohn bzw. eines Marien-Trinitarismus hat er vehement mit dem Argument abgelehnt, dass Gott eins sei. Der Begriff *aḥad* ist nach Auskunft des Corpus Coranicum ein Zitat aus dem *Šmā Israel* (Dtn 6,4). Muhammad verwendete die Bekenntnisurkunde Israels in der Absicht, seine Glaubensgemeinschaft zu ent-tribalisieren. Der Ein-Gott-Glaube ist kein besonderes Bekenntnis einer Volksgruppe, sondern der Urglaube der Menschheit. Dies wird noch gesteigert durch den Begriff *šamad*, ein Wort, das in der arabischen Sprache ansonsten unbekannt ist, aber mit „nicht aufgespalten“ und „kompakt“ wiedergegeben wird.²⁶ Auch wenn Gottes Wirken sich in unterschiedlichen Eigenschaften äußert, so kann daraus so wenig auf eine Binnendifferenzierung in Teilweisen oder Akt-Zentren Gottes geschlossen werden, wie auch keine Außendifferenzierung durch ihm verwandte Dschinne, Töchter, Söhne, Gefährten oder ein Kind (Koran 6:100) möglich ist.

■ Kritik an der Ämtervielfalt: Muhammad kritisiert Juden und Christen. Eventuell hat er die dortigen Bischöfe oder Gemeindevorsteher in ihrer klerikalen Selbsterhöhung im Blick. Er wendet sich gegen die Anmaßung von Autorität, welche die Gläubigen einschüchtert. Gegen diese Art von Autorität setzte er ein Amt, das Kalifenamt, welches Adam für die ganze Menschheit innehatte, und das Prophetenamt, das er selbst wahrnahm. Alle Ämter werden monopolisiert auf den *rasūl*, den Gesandten. Wohl gibt es in Medina Helfer, aber kein anderes, in irgendeiner Weise institutionalisiertes Amt.²⁷

Die Liste ließe sich verlängern. Muhammad kann als der große Kondensator gedeutet werden, der die Zerstreung, die er in seiner Umgebung wahrnahm, wieder zusammenzubringen versuchte. Aus dogmatischer Sicht ist die Reduktion der Trinität auf monopersonalen Theismus Häresie, ebenso die Reduktion des Alten und Neuen Testaments auf den Koran. Dennoch wirkt in Muhammad der Impuls, der den christlichen und jüdischen Traditionen eingestiftet ist: Gott spricht zum Menschen, er möge seinem Willen folgen. In Muhammads Botschaft findet

sich die radikale Konzentration auf den einen Gott und auf die Selbstübereignung des Gläubigen an ihn, eine Konzentration, die auch im Christentum immer wieder zur Elementarisierung theologischer und konfessioneller Komplexität geführt hat.

Muhammad als Re-Visionär

Verwendet man den Prophetentitel im christlichen Sinn, bleibt nur, Muhammad die Pseudoprophete zuzusprechen, da er Jesus nur als Prophet und gerade nicht als Sohn Gottes gelten ließ. Auf diese Asymmetrie ist immer wieder hingewiesen worden.²⁸ Wie gesehen hat es am Anfang des Christentums sehr wohl Prophetenchristologien gegeben, aber sie sind ab dem zweiten Jahrhundert häretisiert worden. Auch andere christliche Titel wie Heiliger, Philosoph, Asket treffen den Mittelpunkt seines Wirkens nicht. Wenn man „Prophet“ dagegen im allgemein religionsphänomenologischen Sinne verwendet, kann Muhammad sehr abstrakt als solcher beschrieben werden. Man findet immer religionsübergreifende Ähnlichkeiten. Das ist für eine Außensicht interessant, bleibt aber für den Religionsdialog bedeutungslos.

Ich möchte daher einen Mittelweg vorschlagen: Wir verwenden für das „katholische Sprechen“ – wie es hier ausgekundschaftet werden soll – den religionssoziologischen Begriff, weil er etwas Wesentliches aus der kirchlichen Entwicklung aufnimmt: Rückerinnerung an einfache Ursprünge. Daher würde ich Muhammad von katholischer Seite einen Visionär nennen, genauer einen Re-Visionär, wobei „Revision“ im guten Sinne als Rück Erinnerung verstanden werden soll. Muhammad könnte man unterstellen, Folgendes zu fragen: „Habt ihr nicht auch mit dem Bekenntnis zum Schöpfergott gegen die paganen Göttergesellschaften begonnen? Habt ihr nicht begonnen als Ekklesia, die aus allen Stämmen und Nationen herausgerufene internationale Versammlung? Jetzt habt ihr christliche Königreiche, die einander ausschließen. Habt ihr nicht anfangs gehört, dass Gott durch Jesus zum Menschen spricht, wobei sein Wort gewiss und mit Vollmacht verkündet wurde, aber Jesus doch ein fragiler Mensch blieb? Jetzt habt ihr ein von der göttlichen Natur durchglühtes Wesen, bei dem der Zusammenhang mit der menschlichen Natur nur äußerst gedrechselt dargestellt werden kann. Habt ihr euch anfangs nicht als Vollender der prophetischen Ankündigungen der Propheten des alten Bundes und als Fortführer des wahren Tempelkultes der Israeliten gesehen? Jetzt habt ihr Feindschaft mit den Juden.“ Wenn wir Muhammad als Re-Visionär verstehen, dann ist es uns möglich, ihn zu würdigen als jemanden, der die eigenen Impulse und Anfangsgründe des Christentums wieder in Erinnerung bringt und der uns dazu mahnt, diese nicht so zu verkomplizieren, dass sie den einfachen Gläubigen unzugänglich werden. Die

²⁶ Vgl. PARET, Rudi: Der Ausdruck *šamad* in Sure 112,2, in: *Der Islam* 56/1 (1979), S. 294.

²⁷ In Medina ist daneben auch die gegenläufige Tendenz zu beobachten, weil Verhaltensregeln formuliert wurden, wie man sich dem Propheten nähern dürfe. Seine soziale Stellung nähert sich der von spätantiken Bischöfen an; vgl. SINAI, Nicolai: Muhammad as an Episcopal Figure, in: *Arabica* 65 (2018), S. 1–30.

²⁸ Vgl. nur SCHMITZ, Bertram: Muhammad und Christus als Propheten? Eine religionswissenschaftliche und eine christlich-theologische Perspektive, in: MIDDELBECK-VARWICK, Anja u. a. (Hg.): *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam*, Regensburg 2013, S. 49–62.

Geschichte hat gezeigt, dass es im Christentum, wie in allen reflexen Religionen, einen Hang zur Spezialisierung gibt. Dieser kann nicht nur zu Elitenbildung abgesonderter Kreise führen, sondern sich auch spaltend im Alltag der Gläubigen auswirken.²⁹ Spezialisierungen folgen einer starken Eigendynamik und entfalten immer weitere Bindendifferenzierungen, sodass es von Zeit zu Zeit Impulse von außen braucht, sie zu unterbrechen. Unterbrechungen können aber nur dann akzeptiert werden, wenn sie nicht als Neuoffenbarung auftreten, sondern Argumente der eigenen Tradition aufgreifen, vor allem solche, die aus der Zeit vor der Differenzierung stammen.³⁰ Wenn es gelingt, Muhammad als Erinnerung an die eigenen Ursprünge zu verstehen, kann er als Teil der religiösen Entwicklung des Christentums gelten.

Zum Schluss muss noch die Frage beantwortet werden, ob Muhammads Re-Vision die Einsicht eines religiös wachsam, beliebigen Menschen war oder ob wir den Anspruch, es sei eine Offenbarung durch Gott, würdigen können. Einfach gefragt: Hatte Muhammad eine Vision? Gerade auch die katholische Tradition erkennt über die Schrift hinaus ein breites Spektrum unterschiedlicher Formen von „Offenbarungen“ an. Wir akzeptieren mehrere Formen religiösen Wissens über das Prinzip des *sola scriptura* hinaus, ohne aber diese außerbiblischen Visionen und Prophezeiungen der Schrift gleichzustellen. Hier sei ein Verweis auf Karl Rahners Stellungnahme zu diesem Thema erlaubt³¹: Er nennt formale Bedingungen

für außerbiblische Visionen und Prophezeiungen: (1) Gott könne frei sprechen, nicht nur durch unmittelbare mystische Eingebung, sondern auch durch Zeichen und Texte. (2) Wenn eine Privatoffenbarung von Gott stamme, kann sie nicht nur für die empfangende Privatperson gelten, sondern muss auch Bedeutung für viele haben, stammt sie doch von Gott. (3) Die Beweislast liege beim Visionär, zu zeigen, dass seine Erkenntnisse zur christlichen Tradition passen. Das wesentliche und materiale Kriterium von Privatoffenbarungen und Visionen bei Rahner aber ist, dass sie nichts inhaltlich Neues bringen, sondern einen Imperativ in einer bestimmten Situation formulieren, quasi eine Unterstreichung, die nicht aus allgemeinen Prinzipien ableitbar ist und von den Amtsträgern bisher übersehen wurde. Wenn wir Rahners Definition von Privatvision auf die Re-Vision Muhammads übertragen, könnte man zu folgender Einordnung kommen: (1) Muhammads Revision hat sich außerhalb der kirchlichen Struktur ereignet. (2) Sie hat eine größere Wirkung entfaltet als nur für den einzelnen Visionär. Und sie hat (3) einen Aspekt betont, der in der katholischen Tradition enthalten war. Ich plädiere dafür, dass wir Muhammads Verkündigung so sehen. Sie greift selektiv auf Wesentliches der christlichen Botschaft zurück. Sie wollte auch im Selbstverständnis nichts Neues hinzufügen.³² Mit dieser Einordnung kann man sagen, Muhammad war ein Visionär, der Christen an die Einfachheit ihres Glaubens erinnert.

²⁹ Der Streit um die Zweinaturenlehre blieb nicht eine Debatte unter Intellektuellen, er wurde auch zwischen den Obsthändlern in Alexandria geführt; vgl. CLAUSS, Manfred: Der Kaiser und sein wahrer Gott. Der spätantike Streit um die Natur Christi, Darmstadt 2010.

³⁰ Auch religiöse Systeme unterliegen der Begrenzung, dass sie sich nur selbstreferentiell weiterentwickeln, indem sie ansteigende Komplexität „restabilisieren“; vgl. LUHMANN, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997, S. 485–497 und 557–569.

³¹ RAHNER, Karl: Visionen und Prophezeiungen, Freiburg im Brsg. 1958.

³² Im Koran ist selbst formuliert, dass er „ohne Neuerung“ (46:9) und „nur eine Wiederholung“ (41:3) sei.