

**Master Dissertation**  
to the University of South Africa  
by **Michael Böhm**

**Der Prophet Muhammad, Jesus Christus  
und die transzendente Mitte des Islam**

Eine historisch-missiologische Untersuchung.

**Student Number: 6408-149-4**

Address: Wilhelm-Schriever-Straße 7  
51702 Bergneustadt  
GERMANY  
Phone: 0049 176 2095 3965  
email: michaelboehm85@web.de

for a **MTh in Missiology**  
in the Department of Christian Spirituality,  
Church History and Missiology  
in the field of Contextualisation

**Promoter: Prof. Dr. Johannes Reimer**  
**Co-Promoter: Dr. William Markus Wagner**

Submitted: 15. Juni 2019

Zwei Zitate - Muhammad Jesus ?

Weg Wahrheit Leben ?

Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart Joh 17:6

„Die kritische Auseinandersetzung mit einer religiösen  
Weltanschauung ist m.E. immer von der Begegnung mit dem  
konkreten Menschen zu trennen“

– Eberhard Troeger (1996: 6) –

Der HERR der Heerscharen wird auf diesem Berg für alle Völker  
ein Festmahl geben mit den feinsten Speisen, ein Gelage mit erlesenen  
Weinen,

mit den feinsten, fetten Speisen, mit erlesenen, reinen Weinen.

Er verschlingt auf diesem Berg die Hülle, die alle Völker verhüllt,  
und die Decke, die alle Nationen bedeckt.

Er hat den Tod für immer verschlungen

und GOTT, der Herr, wird die Tränen von jedem Gesicht abwischen  
und die Schande seines Volkes entfernt er von der ganzen Erde,  
denn der HERR hat gesprochen.

An jenem Tag wird man sagen:

Siehe, das ist unser Gott, auf ihn haben wir gehofft, dass er uns rettet.

Das ist der HERR, auf ihn haben wir gehofft.

Wir wollen jubeln und uns freuen über seine rettende Tat.

(Jesaja 25:6-9, EÜ)

Hadith 8 Unterricht 16 Ibn Omar überlieferte, dass der Gesandte  
Gottes sagte: „Mir wurde befohlen, die Menschen \*hier: die arabischen  
Polytheisten+ zu bekämpfen, bis sie bezeugen, dass es keine  
anbetungswürdige Gottheit [ilaah] gibt außer Allah und dass  
Muhammad der Gesandte Gottes ist, das Gebet [salaah] verrichten  
und die zakaah geben. Wenn sie dies nun tun, haben sie ihr Blut und  
ihren Besitz vor mir geschützt - außer durch Islamisches Recht

[behaqqel-islam]- und ihre Abrechnung liegt bei Gott, erhaben ist Er.“ [Überliefert von Imam al-Bukhaari und Muslim]

Und Wir haben zu dir das Buch mit der Wahrheit hinabgesandt, das zu bestätigen, was von dem Buch vor ihm (offenbart) war, und als Wächter darüber. So richte zwischen ihnen nach dem, was Allah (als Offenbarung) herabgesandt hat, und folge nicht ihren Neigungen entgegen dem, was dir von der Wahrheit zugekommen ist. Für jeden von euch haben Wir ein Gesetz und einen deutlichen Weg festgelegt.

Und wenn Allah wollte, hätte Er euch wahrlich zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber (es ist so,) damit Er euch in dem, was Er euch gegeben hat, prüfe. So wetteifert nach den guten Dingen! Zu Allah wird euer aller Rückkehr sein, und dann wird Er euch kundtun, worüber ihr uneinig zu sein pflegtet. Sure 5:48

„Hütet Euch vor den neuen Dingen [in Glaubensfragen], denn jedes neue Ding ist eine Innovation, und jede Innovation ein Irregehen, und jedes Irregehen führt ins Höllenfeuer. - Abu Dawud und Tirmidi, zitiert in: An-Nawawi: Vierzig Hadite, Nr. 28 und "Die Macht der Innovation", heise. de, 6. November 2006“

Referenz: <https://beruhmte-zitate.de/autoren/mohammed/>

# Abstract

In classical Islamic and Koranic research, the legendary and historically anything but reliable Islamic tradition has so far been used as a matter of course. But the results of historical research allow a completely different interpretation of the origin of Islam. The ideal figure of the Islamic prophet developed from the identification figure of an Arab leader. Some researchers even start from the reinterpretation of an initially existing (albeit anti-Trinitarian) concept of Christ within the Arabs, who were initially influenced by Christianity, so that one can speak of Jesus Christ as „Mohammad 1“ and of the Prophet of Islam as a result of this rethinking process as „Mohammad 2“.

The goal of this missiological work is to study the transcendent center of Islam and the meaning of the Prophet Muhammad and Jesus Christ. The connection of God's self-revelation from his transcendence and the resulting possibility of the transcendent experience of man is to be described in this work in the following with the term "transcendent center“.

The aim is to understand how the transcendent centre of Islam has developed from a historical perspective. In addition, the meaning of Mohammad and of Jesus Christ as mediator between God and humans will be examined. The final question deals with the missiological classification of the results in their relevance for the Christian-Muslim dialogue and Christian witness before Muslims.

This research builds on the research results of historical or archaeological and philological investigations within the framework of historical-critical Islamic research. Finally, I analyse and reflect on the present results from a missiological point of view.

## Zusammenfassung

In dieser missiologischen Arbeit wird das Themenfeld der transzendenten Mitte des Islam untersucht und in Verbindung damit die Bedeutung des Propheten Muhammad und von Jesus Christus. Die Begrifflichkeit der „transzendenten Mitte“ wird in der vorliegenden Arbeit noch genauer erarbeitet und definiert, vorerst wird sie allgemein als Verbindung von Gottes Selbstmitteilung aus seiner Transzendenz heraus und der damit gegebenen Möglichkeit der Gotteserkenntnis des Menschen

verstanden und verwendet.

Schlüsselfigur für diese Selbstmitteilung Gottes ist für den Islam Muhammad. In der klassischen Islam- und Koranforschung wird bisher ganz selbstverständlich auf die legendenhafte und historisch alles andere als zuverlässige islamische Überlieferung zurückgegriffen, die dessen Lebens- und Wirkungsgeschichte belegen will. Die Ergebnisse der neueren historischen Forschung lassen eine völlig andere Interpretation der Entstehung des Islam zu. Demnach entwickelte sich aus der Identifikationsfigur eines arabischen Führers die Idealfigur des islamischen Propheten. Einige Forscher gehen dagegen sogar von der Uminterpretation einer zunächst vorhandenen (wenn auch antitrinitarischen) Christusvorstellung innerhalb der zunächst christlich geprägten Araber aus, und sprechen von Jesus Christus als „Muhammad 1“ und vom Propheten des Islam als Ergebnis dieses [Umdenkprozesses](#) als „Muhammad 2“.

[Diese Ansätze ermöglichen eine neue Perspektive für den christlich-muslimischen Dialog.](#) Das Ziel dieser missiologischen Arbeit ist die Untersuchung der transzendenten Mitte im Allgemeinen sowie ihre Bedeutungsentwicklung innerhalb des Islam aus historischer Sicht aufgrund gegenwärtiger Forschungsergebnisse. Damit sollen auch die Bedeutung des Propheten Muhammad sowie von Jesus Christus jeweils als Mittler zwischen Gott und Menschen untersucht werden. Die abschließende Frage beschäftigt sich mit der missiologischen Einordnung der Ergebnisse in ihrer Relevanz für den christlich-muslimischen Dialog und das christliche Zeugnis vor Muslimen.

Diese Forschung baut auf die Forschungsergebnisse historischer bzw. archäologischer und philologischer Untersuchung im Rahmen der historisch-kritischen Islamforschung. Die vorliegenden Ergebnisse dazu analysiere und reflektiere ich in dieser Arbeit abschließend aus missiologischer Sicht.

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
1.1	Das Forschungsproblem . . . . .	1
1.2	Forschungsfragen . . . . .	4
1.3	Rechtfertigung der Studie . . . . .	4
1.4	Abgrenzung der Studie . . . . .	5
1.5	Überblick zum Aufbau der Forschung . . . . .	6
1.6	Erklärung zur Ethik . . . . .	8
1.7	Forschungsmethode . . . . .	9
1.8	Zusammenfassung der Einleitung . . . . .	13
<b>2</b>	<b>Literaturübersicht und Stand der Forschung</b>	<b>15</b>
2.1	Zum Transzendenzbegriff und zur religionswissenschaftlichen Seite .	15
2.2	Zum historischen Hintergrund der Entstehungszeit des Islams und zu Muhammad . . . . .	16
2.3	Zur missiologischen Reflektion . . . . .	20
2.4	Exkurs: Zur allgemeinen Problematik der historischen Forschung zu Entstehung des Islam und zum Propheten Muhammad . . . . .	22
2.4.1	Tilman Nagels Ansatz . . . . .	23
2.4.2	Kurt Bangerts „Muhammad. Eine Historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines Propheten“ . . . . .	24
<b>3</b>	<b>Die Transzendente Mitte - Eingrenzung und Versuch einer Defi- nition</b>	<b>41</b>
3.1	Der religionswissenschaftliche Begriff der Transzendenzerfahrung . .	42
3.2	Das Problem der Transzendenz Gottes . . . . .	46
3.3	Biblisch-theologische Einordnung der transzendenten Mitte . . . . .	50
3.3.1	Die Dekandenztheorie . . . . .	51
3.3.2	Das tripolare Weltverständnis nach Beyerhaus . . . . .	53
3.3.3	Der theo-anthropozentrische Ansatz Karl Rahners . . . . .	59
3.4	Definition und Eingrenzung der transzendenten Mitte . . . . .	60
3.5	Zusammenfassung und vorläufige Schlussfolgerungen . . . . .	64

<b>4 Die Entwicklung des Verständnisses einer transzendenten Mitte des Islam</b>	<b>66</b>
4.1 Die transzendente Mitte des christlichen Glaubens aus kirchenhistorischer Sicht . . . . .	67
4.1.1 Die Betonung der Menschlichkeit Jesu . . . . .	67
4.1.2 Die Betonung des göttlichen Wesens Jesu . . . . .	68
4.1.3 Konzile als Versuche der Klärung . . . . .	69
4.1.4 Das Christentum unter den Arabern . . . . .	70
4.2 Die Bedeutungsentwicklung Muhammads aufgrund islamischer Quellen . . . . .	73
4.2.1 Die vormuhammadanische Zeit . . . . .	75
4.2.2 Ein heidnischer Prophet . . . . .	75
4.2.3 Die Entstehung des Koran . . . . .	77
4.2.4 Bestätigung des Prophetenamtes Muhammads . . . . .	78
4.2.5 Der Mensch und das Transzendente . . . . .	79
4.2.6 Die Himmelfahrt Muhammads . . . . .	80
4.2.7 Die diesseitsgebundene göttliche Rede Muhammads . . . . .	82
4.2.8 Muhammad und die Transzendenz Allahs . . . . .	85
4.3 Historische Untersuchungen zur Entstehung des Islams . . . . .	90
4.3.1 Muhammad und die Felsendomchristologie . . . . .	91
4.3.2 Spuren beim koranischen Jesus als transzendente Mitte? . . . . .	97
4.4 Zusammenfassung und vorläufige Schlussfolgerungen . . . . .	98
<b>5 Missiologische Reflektion und Einordnung</b>	<b>100</b>
5.1 Tripolare Weltsicht: Der menschliche Faktor . . . . .	101
5.1.1 Das Volk Gottes und sein Auftrag: Spannung zwischen göttlichem Wirken und menschlichem Versagen . . . . .	101
5.1.2 Der Mensch Muhammad: frühislamische Geschichte und historische Forschung . . . . .	105
5.1.3 Der Mensch Mohammad - der Mensch Jesus . . . . .	108
5.2 Tripolare Weltsicht: Die göttliche Dimension . . . . .	109
5.2.1 Die frühe arabische Kirche und die Göttliche Dimension . . . . .	109
5.2.2 Die historische Forschung zur Bedeutungsentwicklung Muhammads . . . . .	111

5.2.3	Mohammad und Jesus und die göttliche Dimension . . . . .	114
5.3	Tripolare Weltsicht: Die dämonische Wirklichkeit . . . . .	115
5.3.1	Biblisch-Theologische Reflexion zu den geistlichen Mächte .	115
5.3.2	Der Einfluss der geistlichen Mächte auf den Islam . . . . .	120
5.3.3	Muhammad und die geistlichen Mächte . . . . .	121
5.3.4	Muhammad, Jesus und die dämonische Dimension . . . . .	132
5.4	Tripolare Weltsicht als Einladung . . . . .	133
5.5	Die Frage der transzendenten Mitte . . . . .	136
5.5.1	Die Definition . . . . .	136
5.5.2	Muhammad oder Jesus? . . . . .	136
5.5.3	Gottes Gnade . . . . .	138
5.6	Muhammads „Verwandlung“ als Schlüsselthema . . . . .	139
5.7	Relevanz für den muslimisch-christlichen Dialog . . . . .	142
5.7.1	Dialog als Sendung und Zeugnis von dem einen Gott . . . . .	143
5.7.2	Dialog um Menschen zu gewinnen . . . . .	144
5.7.3	Dialog mit Konfrontation durch provokative Wahrheiten . . .	146
5.7.4	Dialog mit geistlicher Dimension . . . . .	147
5.7.5	Dialog und Gebet als Stellvertreter . . . . .	149
5.7.6	Dialog ohne Missionsverzicht . . . . .	150
5.7.7	Dialog mit Liebe, Respekt und gesundem Selbstbewusstsein	152
5.7.8	Dialog in der Erwartung eines handelnden Gottes . . . . .	154
<b>6</b>	<b>Ergebnis und Ausblick</b>	<b>156</b>
6.1	Wesentliche Forschungsergebnisse . . . . .	156
6.1.1	Wie hat sich die transzendente Mitte des Islams aus histori- scher Sicht entwickelt? . . . . .	156
6.1.2	Wie können der Prophet Muhammad sowie Jesus Christus im Bezug auf die transzendente Mitte des Islams missio- logisch eingeordnet und die Ergebnisse für den christlich- muslimischen Dialog fruchtbar gemacht werden? . . . . .	158
6.1.3	Die Transzendente Mitte . . . . .	160
6.2	Forschungsausblick . . . . .	161
6.3	Persönliches Fazit . . . . .	162



<b>A</b>	<b>Abbildungsverzeichnis</b>	<b>167</b>
<b>B</b>	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>168</b>
<b>A</b>	<b>Chronologischer Überblick über das Leben Muhammads und die Entwicklung des Islams</b>	<b>183</b>
A.1	Mohammed (569 - 632) . . . . .	183
A.2	Das frühe Kalifat (632 - 749) . . . . .	184
A.3	Das Kalifat der Abbasiden von Bagdad (749 - 1258) . . . . .	185
A.4	Mamluken und Osmanen (ca. 1250 - 1924) . . . . .	186
A.5	Die islamische Welt im 20. Jahrhundert . . . . .	186
<b>B</b>	<b>Das Bekenntnis zum Dreieinigen Gott als Absage an alle außer- christlichen Gottesvorstellungen</b>	<b>187</b>
<b>C</b>	<b>Ein unverschämtes Gebet</b>	<b>189</b>

# 1 Einleitung

## 1.1 Das Forschungsproblem

Sicherlich ist die christlich-muslimische Begegnung eine große Herausforderung - nicht zuletzt aufgrund des Aufeinanderprallens von politischen und kulturellen Dimensionen, wie seit jeher schon wahrgenommen wurden und besonders in den letzten Jahren präsenter werden. Dies wird am deutlichsten in zentralen theologischen Kernfragen. Dazu gehören unter anderem das Gottesbild, die Frage nach der Dreieinigkeit und auch die Einordnung und Stellung seiner Gesandten, insbesondere des Propheten Muhammad und von Jesus Christus.

Und so, wie sich für den Islam die Herausforderung stellt, den außenstehenden Menschen und anderen Religionen gegenüber Zeugnis abzulegen und sie zum muslimischen Glauben einzuladen und zu überzeugen, so sieht sich auch die christliche Kirche seit dem Aufkommen des Islams vor der Aufgabe, Muslime mit der christlichen Botschaft zu erreichen und gegensätzliche Glaubensüberzeugungen zu überwinden. Peter Beyerhaus formuliert treffend: „Das Verhältnis von Christentum und Islam in christlich-theologischer Sicht ist eines der rätselhaftesten Probleme, mit denen die Theologie der Kirche zu ringen hat. Die Frage, die sich uns stellt, ist die: Wie ist die Universalität im Erlösungsangebot und Herrschaftsanspruch Jesu Christi, die sich durch die Verkuündung des Evangeliums unter allen Völkern durchsetzen soll (Mt. 28,18-20), zu vereinen mit dem konsequenten Widerspruch dieser dem Christentum unleugbar verwandten Religion, die aber doch die erfolgreichste Wegbestreiterin der christlichen Mission geworden ist?“ (Beyerhaus 2007: 196).

Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich dazu beitragen, Anknüpfungsmöglichkeiten für das christlich-muslimische Gespräch zu erarbeiten, um die zentrale christliche Botschaft von Jesus Christus und seiner Einladung auch für Muslime verständlich zu vermitteln. Wesentlich dabei ist die Grundfrage des Menschen, wie sich der transzendente Gott dem Menschen zeigt und wie der Mensch Gott (wieder) erkennen und in Verbindung mit ihm treten kann.

Eines der zentralen und herausfordernden Themen ist dabei sicher das Selbstverständnis des Propheten Muhammad sowie von Jesus Christus. Einerseits weisen beide viele Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten in ihrer Person und Botschaft auf.

Andererseits sind sie an etlichen Stellen auch völlig gegensätzlich und ihre Botschaften widersprechen einander völlig. Beide erheben jeweils einen unbestrittenen Absolutheitsanspruch.

Mit der vorliegenden Arbeit konzentriere ich mich auf die beiden jeweils zentralen Persönlichkeiten des Islam und des Christentums: den Propheten Muhammad sowie Jesus Christus. Das Ziel dieser Arbeit soll die Untersuchung [ihres jeweiligen Verhältnisses](#) zur sogenannten transzendenten Mitte des Islam sein. Eine Schlüsselrolle spielen dabei die historischen Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des Islam und zur Ausbreitung der christlichen Botschaft und Strömungen damals.

Der Begriff der „transzendenten Mitte“ wird in der vorliegenden Arbeit in Kapitel 3 „Die Transzendente Mitte - Eingrenzung und Versuch einer Definition“ ab S. 41 näher bestimmt und untersucht. Vorerst soll die Bestimmung des Begriffs *Transzendenz* in der Art eines Überblicks hier zum besseren Verständnis dienen:

Grundsätzlich versteht man unter Transzendenz all jene außerhalb menschlicher Erfahrung und Sinneswahrnehmung liegende Wirklichkeit Gottes und der unsichtbaren Welt. Schon Karl Barth sprach in seinem bedeutenden Römerkommentar von „Gott, der ganz anders ist“ (BARTH 2010: 6). und dem, der „unbekannt ist“ (BARTH 2010: 61). Mit den Ausführungen Karl Rahners lässt sich festhalten, dass Gott ein „heiliges Geheimnis“ (RAHNER 1976: 69) ist, das zu erkennen der Mensch von sich aus dementsprechend nicht imstande ist. Jedoch ist die Offenbarung, die Selbstmitteilung Gottes dem Menschen gegenüber, Ausdruck seiner Gnade. Sie „ist nichts anderes als Gott, der sich selbst in personaler Nähe dem Menschen mitteilt und ihn einlädt und ermächtigt, diese Selbstmitteilung seinerseits frei anzunehmen“ (FÖSSEL 2011: 27). Gottes Selbstmitteilung zeigt sich grundsätzlich in seinem Schöpfungshandeln, konkreter in seinem Heilshandeln und in seinem Wort. Hier wird der unsichtbare, nicht fass- und erkennbare Gott für den Menschen erkennbar, denkbar und erlebbar. Gott in seiner Transzendenz kommt auf die menschliche (Verstehens-)Ebene - wenn auch nur als Annäherung und in „komprimierter“ und für den Menschen begreifbarer Weise.

Theo Sundermeier definiert in seinem Werk „Was ist Religion?“ den Begriff *Religion* wie folgt: „*Religion ist die gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenzenerfahrung, die sich in Ritus und Ethik Gestalt gibt*“ (Hervorhebung so im Original) (SUNDERMEIER 1999: 27). Im Verlauf meiner Forschung werde

ich mich näher und kritisch mit diesem Versuch einer Definition auseinandersetzen. Wichtig ist zunächst der Begriff der Transzendenzerfahrung, hinter dem sich alle menschliche Gottesbegegnung - ob konkret oder sehr indirekt - verbirgt. Die Verbindung von Gottes Selbstmitteilung aus seiner Transzendenz heraus und der damit gegebenen Möglichkeit der Transzendenzerfahrung des Menschen soll in der vorliegenden Arbeit im Folgenden mit der Begrifflichkeit „transzendente Mitte“, beschrieben werden.

Die Thematik der Transzendenzerfahrung führt unweigerlich zur Frage, wo denn diese im Islam in der Vergangenheit konkret stattgefunden und wie sie schließlich zur Entstehung einer neuen Glaubensgemeinschaft geführt hat. Nach islamischer Überlieferung empfing Muhammad nach und nach die Offenbarung Gottes und verkündigte diese Botschaft, woraufhin sich die Gemeinschaft der Gläubigen („Muslime“) bildete und damit auch der Islam entwickelte. Seine Botschaft wurde im Koran als schriftliches Zeugnis festgehalten.

Der Koran selbst gibt allerdings keinerlei Hinweise auf die Anfänge und Geschichte des Islam oder das Leben des Propheten. Die zahlreichen islamischen Überlieferungen wollen diese Erklärungen geben und die Lücken füllen. Auf ihnen ruht das gesamte Wissen, welches wir über den Propheten Muhammad und die Anfänge des Islams haben. Doch ihre Darstellung ist mehr als widersprüchlich, eine einheitliche Geschichte oder Prophetenbiografie existiert nicht.

Es gibt historische zuverlässige Quellen, die eine andere Interpretation der Ereignisse als die klassische Überlieferung zulassen. Die Ergebnisse der historischen Forschung, die auf diese Quellen zurückgreifen und sie gründlich untersuchen, zeichnen ein ganz anderes Bild der Entstehungsgeschichte des Islams. Kann aufgrund dieser Ergebnisse das Verständnis von Muhammad als Gesandter aufrechterhalten werden, durch den der unsichtbare Gott sich selbst und seinen Willen dem Menschen gegenüber offenbart? Diese Frage ist besonders angesichts der Behauptung grundlegend, der Prophet Muhammad sei „das Siegel der Propheten“ und damit der letztgültige der Gesandten. Ist er also die transzendente Mitte des Islam? Oder kommt diese Rolle - auch aus koranischer und islamischer Sicht - nicht vielleicht doch Jesus Christus zu?

Insbesondere die Frage nach der Mittlerrolle zwischen Gott und Menschen und dementsprechend der Bedeutung des Propheten Muhammads und von Jesus Chris-

tus sind für den christlich-muslimischen Dialog und das christliche Zeugnis von höchster Bedeutung. Sind durch die Ergebnisse der neueren Forschung möglicher Weise auch neue Ansätze aus missiologischer Perspektive möglich?

- Der absolute Anspruch Muhammads als „der“ Prophet trotz lückenhafter, widersprüchlicher und legendenhafter Quellenlage
- Die gleichzeitige islamische Ablehnung des Mittleranspruches von Jesus Christus
- Die islamischerseits unbeantwortete Frage der Brücke zwischen dem transzendenten Gott und dem Menschen

## 1.2 Forschungsfragen

Mit der vorliegenden Arbeit soll den oben dargestellten Problemen begegnet werden. Dabei werden der Arbeit die folgenden Forschungsfragen vorangestellt, welche das abschließende Ergebnis überprüfbar machen sollen:

*Was ist die transzendente Mitte des Islams und wie hat sie sich aus historischer Sicht entwickelt?*

Wie können der Prophet Muhammad sowie Jesus Christus im Bezug auf die transzendente Mitte des Islams missiologisch eingeordnet und die Ergebnisse für den christlich-muslimischen Dialog fruchtbar gemacht werden?

Wie oben erwähnt, ist dabei die Untersuchung der Ergebnisse historischer Forschungen zur Entstehung des Islams von wesentlicher Bedeutung, um die geschichtlichen Hintergründe und Entwicklungen zu beleuchten. Schließlich sind sie Grundlage zur Beantwortung der Forschungsfragen.

## 1.3 Rechtfertigung der Studie

Angesichts der oben geschilderten Problematik und brisanten Thematik hat diese Studie aufgrund der Ergebnisse der historischen Islamforschung den Schwerpunkt der missiologischen Diskussion und Reflexion. Die vorliegende Forschung soll diese Lücke schließen, indem sie die offene Frage nach der Bedeutung der Ergebnisse

der historischen Islamforschung im Bezug auf die Bedeutung des Propheten Muhammad sowie Jesus Christus für die Missiologie reflektiert und Antwortmöglichkeiten gibt. Aus der Interpretation der Forschungsergebnisse soll ein klareres Bild zur Frage der transzendenten Mitte entstehen und eine neue Perspektive für das christlich-muslimische Gespräch erschlossen werden.

Angesichts der im Bezug auf den christlich-muslimischen Dialog theologischen Herausforderungen sowie brisanten Ergebnisse historischer Islamforschung erwarte ich von Ergebnissen dieser Forschung fundierte Grundlagen und praktische Ansatzmöglichkeiten für die Missiologie und das missionstheologische Verständnis im Bezug auf den Islam.

## 1.4 Abgrenzung der Studie

Durch die Forschungsfragen vorgegeben arbeite ich mit dem Fokus auf die transzendenten Mitte des Islam mit ihrer historischen Entwicklung und ihre Relation zu Muhammad sowie Jesus Christus und schließlich die Relevanz der Ergebnisse für die Missiologie und den christlich-muslimischen Dialog.

Im Wesentlichen konzentriere ich mich auf zum Thema relevante Literatur der westlichen Forschung der vergangenen 10 - 15 Jahre. Dabei ist mir bewusst, dass diese Einschränkung einen wesentlichen Blickwinkel, nämlich den arabisch-islamischen selbst, außer Acht lässt. Das hat neben dem Umfang des vorliegenden Materials auch mit meiner fehlenden Sprachkompetenz im Bezug auf die arabische Sprache zu tun. Dennoch werde ich westlich-islamische Sichtweisen mit berücksichtigen, um Einseitigkeit zu vermeiden. Grundsätzlich nähere ich mich mit dieser Forschung dem Thema aus westlicher sowie christlich-missiologischer Perspektive.

Durch die Forschungsfrage vorgegeben beschäftige ich mich im Wesentlichen mit den Ergebnissen der historischen Forschung zur Entstehung des Islams, ohne ihren tatsächlichen derzeitigen Einfluss auf die klassische Islamwissenschaft oder die Kontroverse um die Ergebnisse zu berücksichtigen. Im Bezug auf die Frage nach der Transzendenz und der transzendenten Mitte beschränke ich mich auf eine Auswahl aktueller Forschungen und Aufsätzen, die diese Thematik auch unter Berücksichtigung der islamischen Theologie bearbeitet haben.

Für den Überblick über die Ergebnisse der historischen Islamforschung orientiere ich mich unter anderem an dem Werk von Kurt Bangert: *Muhammad. Eine*

*Historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines Propheten.* (Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2012, 940 S.). Kurt Bangert ist es in seinem Fachbuch gelungen, einen wirklich gründlichen und umfassenden Überblick über den gegenwärtigen Stand der historischen Islamforschung zu geben. Weitere einzubeziehende Werke zur historischen Untersuchung der Entstehung des Islams aus den letzten 15 Jahren sind neben Bangerts Werk im wesentlichen u.a. die Arbeiten von Lutz Berger, Hans Jansen, Hanna Nouri Josua, Angelika Neuwirth, Karl-Friedrich Pohlmann und John Wansbrough. Dabei gehe ich auch auf die Ergebnisse von *Inârah*, des Instituts zur Erforschung der frühen Islamgeschichte und des Koran ein. Die Forscher dieses Institutes (u.a. Karl-Heinz Ohlig, Markus Groß, Christoph Luxenberg, Volker Popp, Gerd-R. Puin) haben die Ergebnisse ihrer vielseitigen Forschungen in den acht umfangreichen Sammelbänden der *Inârah*-Reihe veröffentlicht. Die Forschungsergebnisse und Interpretation der von der historischen Islamforschung vorgelegten Ergebnisse werde ich hier darstellen.

Für die Frage nach der transzendenten Mitte und ihrer Verständniseentwicklung konzentriere ich mich auf die kirchenhistorische, islamische und missiologische Perspektive. Nach dem Versuch einer grundlegenden Definition und Abgrenzung soll die Verbindung zum Propheten Muhammad und Jesus Christus herausgearbeitet werden.

Den daraus resultierenden Gesamtorschlag für die Entwicklung der Figur des Propheten innerhalb der Entstehung des frühen Islams reflektiere ich biblisch-theologisch sowie anhand gegenwärtiger Missionstheologien und Dialogansätzen. Dabei lege ich den Schwerpunkt insbesondere auf neueren Arbeiten und Ansätze, die einen deutlichen Bezug zum Islam und zur christlich-muslimischen Begegnung haben. Von großer Bedeutung sind dabei die Forschungen von Johan Bouman, Eberhard Troeger, Christine und Thomas Schirmacher, Johannes Reimer und anderen.

## 1.5 Überblick zum Aufbau der Forschung

Um die zuvor erläuterten Forschungsfragen zu untersuchen und zu beantworten, folgt die Forschung folgendem Aufbau:

In Kapitel 1 **Einleitung** ab S. 1 sollen mit den erläuterten Aspekte zum Thema wie auch die dargestellte Methodik ein kurzer allgemeiner Überblick über das

Thema gegeben werden, wobei die Literaturübersicht und der gegenwärtige Forschungsstand konkret erst im zweiten Teil der Arbeit zusammengefasst werden.

Nach dem allgemeinen Überblick soll die eigentliche Forschungsfrage vorgestellt werden, von der auch die Abgrenzung des Themas abgeleitet wird. Nach dieser Vorstellung der Forschungsstruktur wird die Methode festgelegt und näher erläutert, mit der die Forschung durchgeführt wird. Außerdem wird die Abgrenzung der Arbeit erläutert, die sich - abgesehen von der Forschungsfrage - durch die Methodik ergeben wird. Als letzter Punkt der Einleitung wird noch die Ethik der Forschung geklärt.

Das folgende Kapitel 2 „**Literaturübersicht und Stand der Forschung**“ ab S. 15 bietet einen Überblick zum Forschungsstand der verschiedenen Themenbereiche. Die eigentliche Forschung wird hier durch die Erarbeitung und Zusammenfassung der Ergebnisse verschiedener Aspekte des Themas vorbereitet. Wesentlich dabei sind die religionswissenschaftlichen Seite, der (kirchen-)geschichtliche Hintergrund der Entstehungszeit des Islams, die Bedeutungsentwicklung Muhammads in dieser Zeit sowie grundlegende Ansätze zur missiologischen Einordnung.

Nach diesem Überblick wird in Kapitel 3 „**Die Transzendente Mitte - Eingrenzung und Versuch einer Definition**“ ab S. 41 die erste eigentliche Forschungsfrage untersucht. Es soll herausgearbeitet und definiert werden, was unter dem Begriff der transzendenten Mitte verstanden wird und wie sich dieser Begriff biblisch-theologisch einordnen lässt. Anschließend werde ich mich in Kapitel ?? „**Die Entwicklung des Verständnisses einer transzendenten Mitte des Islam**“ ab S. ?? dem Thema aus kirchenhistorischer Sicht nähern um die christlichen Sichtweisen zu untersuchen, die die damalige Zeit mit prägten. Anschließend werde ich den historischen Kontext der Entstehungszeit des Islams sowie die Bedeutungsentwicklung Muhammads aufgrund der islamischen Quellen beleuchten. Außerdem werden wesentliche Ergebnisse historischer Forschung zur Entstehung des Islams mit einbezogen.

In Kapitel 5 „**Missiologische Reflektion und Einordnung**“ ab S. 100 sollen die Ergebnisse der zuvor unternommenen Untersuchung zur transzendenten Mitte des Islams aus missiologischer Perspektive eingeordnet werden. Dabei soll beantwortet werden, inwieweit sich in Muhammad eine transzendente Mitte innerhalb des Islams finden lässt und wie diese verstanden werden kann. Aus biblisch-



theologischer und missiologischer Sicht werden die erarbeiteten Punkte reflektiert werden. Im Zentrum steht auch die Frage nach der Bedeutung von Jesus Christus für diese transzendente Mitte. Daraus stellt sich auch die Frage nach der missiologischen Relevanz für heute. Inwieweit sind die Ergebnisse der Arbeit relevant für den interreligiösen Dialog und welche Bedeutung haben sie für die Sendung der Kirche?

Im abschließenden Kapitel 6 ab S. 156 soll **Ergebnis und Ausblick** dieser Forschungsarbeit noch einmal zusammenfassend dargestellt werden. Ebenso werden die sich daraus ergebenden Resultate und Konsequenzen reflektiert und der Beitrag dieser Forschung zusammengefasst. Darüber hinaus sollen Impulse für die zukünftige Forschung gegeben werden. Abschluss wird ein persönliches Fazit bilden.

## 1.6 Erklärung zur Ethik

Die vorliegende Forschung wird aufgrund folgender Ethik durchgeführt:

- Wie alle Wissenschaft dient auch diese Arbeit der Suche nach der Wahrheit, was Ehrlichkeit mir selbst und Unparteilichkeit anderen gegenüber einschließt (vgl. Dt. Hochschulverband 2010). Mit der Herkunft von Daten, Informationen und das geistige Eigentum Dritter werde ich redlich umgehen und die jeweilige Herkunft nach dem bei der UNISA geforderten wissenschaftlichem Standart kennzeichnen.
- Ich verpflichte mich zur Unparteilichkeit und werde wissenschaftliche Argumente und Urteile nur nach Würdigung der Gegenargumente abgeben.
- Die Forschung findet ohne die Finanzierung aus Drittmitteln statt und unterliegt auch sonst keinem kausalen Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Expertise und den Interessen Dritter.
- „Wissenschaft steht im Dienst des Menschen. Deshalb ist Forschung ohne ethische Orientierung keine Wissenschaft“ (Dt. Hochschulverband 2010). Aus diesem Grund richtet sich meine ethische Orientierung neben den vorangegangenen allgemeinen Maßstäben vor allem nach biblisch-christlichen Maßstäben. Letztere beinhalten für mich allem voran den Auftrag zur Nächstenliebe und die Weitergabe der Guten Nachricht von Jesus Christus unter Achtung der

Würde und (Religions- und Entscheidungs-)Freiheit aller Menschen, um ihnen zu dienen.

## 1.7 Forschungsmethode

Diese Forschung baut auf die Forschungsergebnisse historischer bzw. archäologischer und philologischer Untersuchung im Rahmen der historisch-kritischen Islamforschung. Die vorliegenden Ergebnisse dazu analysiere und reflektiere ich in dieser Arbeit. Dabei bewege ich mich im Bereich der historischen Studien, im Aufdecken, Wiedergeben und der Interpretation von Fakten aus der Vergangenheit. Da meine Kompetenzen im missionstheologischen Bereich liegen und eben nicht in der Historie, Archäologie oder Philologie, betreibe ich Literaturforschung und erarbeite eine Synthese der bisherigen historischen Untersuchungen, um diese dann aus missiologischer Sicht zu reflektieren.

In meiner Methodik orientiere ich mich an der grundlegenden missionologischen Betrachtungsweise des UNISA-Departments für Missiologie (vgl. Tutorial letter 101/2012. Department of Christian Spirituality, Church History and Missiology). Diese Betrachtungsweise ist die der Kontextualisierung, die jedoch weniger allgemein gehalten oder alleinstehend genutzt wird, sondern die die Kontextanalyse bewusst in die Theologie einbezieht. Sie beruht dabei wesentlich auf dem "Pastoralen Zyklus"-von Holland und Henriot (Holland 1983), der von Cochane 1990 weiterentwickelt wurde. Dieser stellt auf Abbildung 1 eine zirkuläre Beziehung zwischen den vier Dimensionen der *Aufnahme*, *Analyse*, *Reflexion* und *Planung* dar - als sogenannte kontextuelle Theologie (UNISA 2012: 3f.).

Nach diesem Verständnis existiert keine generell allgemein gültige Theologie, vielmehr entsteht eine authentische Theologie aus dem jeweiligen Kontext, in dem sie betrieben wird (UNISA 2012: 4). Kontextbezogene Theologen betonen, dass das Evangelium viele Facetten hat und in jede menschliche Situation jeweils passend Gestalt gewinnen muss, weswegen für eine kontextuelle Betrachtungsweise in der Theologie ein ständige Wechselspiel zwischen Text und Kontext vorgeschlagen wird, bei dem sowohl die biblischen Aussagen als auch der reelle Lebensbezug miteinander in Verbindung gebracht und zusammen untersucht werden (: 4). [Nach dem Verständnis der UNISA entlarvt kontextuelle Theologie durch die „dialektische“ Pendelbewegung zwischen diesen beiden Polen den Trugschluss, Theologie bestün-](#)

## **THE PASTORAL CIRCLE**

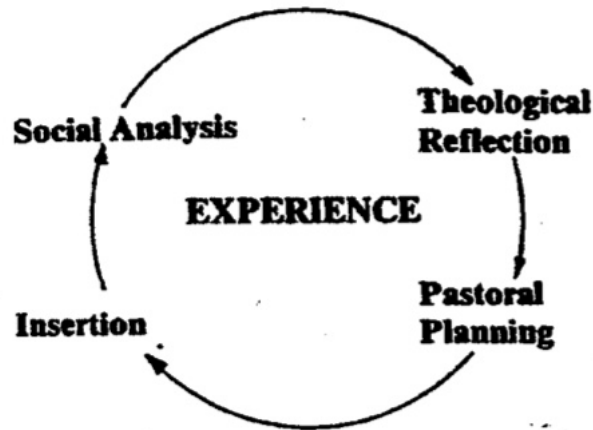


Abbildung 1: Der Pastorale Zirkel. (UNISA 2012: 4)

de aus rein zeitlosen Wahrheiten die objektiv dargelegt werden könnten (: 4). Von meinem Verständnis her möchte ich hier differenzierend festhalten: Theologie an sich ist nicht zeitlos und objektiv, sondern immer menschlichen und kulturellen Faktoren beeinflusst. Und doch korreliert sie mit dem ewigen und unveränderlichen Gott und seiner Offenbarung und seinem Wirken. Während sein Wesen also unveränderlich und zeitlos wahr ist, unterwirft der seine (Selbst-)Offenbarung und sein Handeln aus sich selbst heraus menschlicher Begrenzung, Kultur und Zeit. Dementsprechend fußt also auch die Bibel als Zeugnis dieser (Selbst-)Offenbarung und seines Handels auf zeitlosen und objektiven Wahrheiten, sie ist aber gleichzeitig auch menschlich, kulturell sowie zeitlich beeinflusst. Sie ist für mich Grundlage jedes theologischen und missiologischen Denkens und Lehrens, auch wenn letztere natürlich menschlicher Subjektivität unterlegen sind. Gleichzeitig rechne ich nach biblischem Zeugnis uns eigener Erfahrung mit dem heute noch stattfindenden Wirken und Handeln Gottes durch seinen Geist, der die zeitlosen und absoluten Wahrheiten in den jeweiligen Kontext hinein erhellt und erklärt. So wird immer wieder das Zusammenspiel von Gottes Wesen und Handeln und dem „Faktor Mensch“ deutlich.

Deswegen betont kontextuelle Theologie auch die permanente Wechselwirkung zwischen *Handeln* (action) und *Reflexion* (reflection), denn theologische Erkenntnisse müssen sowohl zum praktischen Handeln führen als ihm auch entspringen (UNISA 2012: 4). Missiologische Reflexion sollte nie die aktive Beteiligung an der Mission Gottes ersetzen, während missionale Aktion wiederum missiologische Re-

flexion anregen sollte (: 4). Sowohl das Studium der Mission als auch die Missionspraxis sind beide von entscheidender Bedeutung und dürfen nicht voneinander separiert werden (: 4). Der in der kontextuellen Missiologie verwendete Begriff *Praxis* ist dabei kein Synonym für Handeln, sondern meint die Gesamtheit von Aktion und Reflexion, die als eine dialektische (voneinander abhängige) Beziehung zueinander gesehen werden (: 4). In der biblischen Überlieferung existiert eine untrennbare Beziehung zwischen Denken (Glauben) und Handeln (vgl. Jes 58:1-12; Jer 22:16; Amos 5:21-24; Mt 7:21-23; Jak 2:14-17 uvm.) (vgl. : 4).

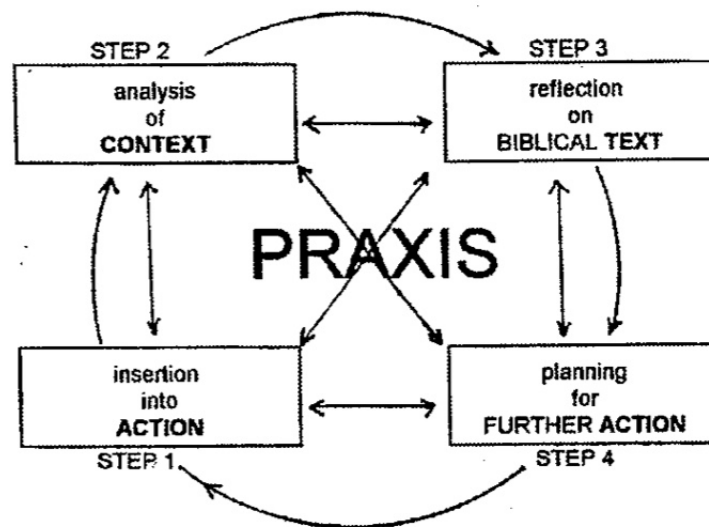


Abbildung 2: Der Missionale Zirkel. (UNISA 2012: 5)

Um das Verhältnis zwischen den vier Bereichen (Text-Kontext, Aktion-Reflexion) zu klären, kann es hilfreich sein, das Schema des Zyklus der missionarischen Praxis wie folgt anzupassen (UNISA 2012: 5), vgl. Abbildung 2: Der erste Schritt des Ansatzes der kontextuellen Theologie ist dabei der Schritt der *Ein- oder Umsetzung*, also die christlich motivierte praktische Arbeit im Reich Gottes (: 5). Der zweite Schritt ist die *Kontextanalyse*, also die Nutzung von Analyse-Möglichkeiten, um das Potential der Arbeit in einer bestimmten Situation oder einem konkreten Kontext zu entfalten, welches oft durch einen unreflektierten Blick auf die Realität verborgen bleibt (: 5). Der dritte Schritt ist die theologische *Reflexion* über die Situation (Lebenswelt und Gemeinde), bestehend aus einem wiederholten Studium der Bibel und der christlichen Tradition als Reaktion auf die durch die in der Umsetzung und durch die Analyse aufgeworfenen Fragen (: 5). Diese Dimension der Theologie gilt manchmal als das einzige „wahre“ Theologie, aber aus Sicht des

kontextuellen Ansatzes ist dieser Schritt lediglich ein Teil des vierfachen Prozess der Theologie, welcher leicht verzerrt werden kann, wenn er nicht im Verhältnis zu den anderen drei Dimensionen dieses Zyklus studiert wird (: 5). Der vierte Schritt ist die *Planung der Umsetzung*, der den Zyklus vervollständigt, weil er den Prozess wieder in die praktische Umsetzung führt (: 5). Hier zeigt sich im Sinne der kontextuellen Theologie, dass Theologie eben nicht aus abstrakten Theorien ohne praktischen Nutzen für Gottes Volk besteht, sondern stattdessen Leitung und Ermutigung bietet, um ein Leben zur Ehre Gottes zu führen und zu kämpfen, um im täglichen Leben dem Evangelium zu gehorchen (: 5).

Die uhrzeigerhafte Bewegung (kreisförmige Pfeile) im Schema stellt dabei keine zwanghafte chronologische Reihenfolge der einzelnen Elemente dar, die stupide aufeinanderfolgen und abgearbeitet werden müssten; es gibt vielmehr eine ständige Wechselwirkung zwischen allen vier Elemente, wie durch die geraden Pfeile angedeutet (: 5). Die vier Dimensionen können also nicht nur als vier Phasen eines Prozesses, sondern auch als vier Aspekte eines Systems verstanden werden (: 5).

Beachtenswert sind auch die hervorgehobenen Worte in den vier Kästchen: In einer Art Umsetzungs-Reflexions-Dialektik, repräsentieren die beiden unteren Teile des Schemas Umsetzung und die beiden oberen Blöcke Reflexion; Ebenso stehen die beiden jeweils seitlichen Blöcke (links der Kontext bzw. die Praxis und auf der rechten Seite der Text bzw. die Theorie) in einer Text-Kontext-Dialektik (: 5).

Durch diese Anpassung des ersten pastoralen Zyklus wird daraus eine Zyklus der Missionspraxis, durch den ein kritisch-reflektiertes Studium von Mission möglich wird – in anderen Worten: um Missiologie umzusetzen (: 5). Dabei steht der Begriff *Praxis* für christliches Handeln mit dem Ziel der Veränderung Einzelner wie auch ganzer Gesellschaften (: 5).

Nun ist es mit dieser Art von Arbeit – einer reinen Literaturforschungsarbeit – nicht möglich, den vollständigen missiologischen Zyklus zu durchlaufen. Dennoch entspringt die Motivation zu diesem Thema meinen Erfahrungen in der *Aktion*, im Handeln, die ich machen durften in der Begegnung mit Menschen aus muslimischen Hintergrund im Auftrag von Jesu Nächstenliebe wie auch der Verinnerlichung seines Befehles zur Weitergabe des Evangeliums. Die Beschäftigung mit diesen Menschen und ihrem muslimisch-religiösen Hintergrund (= *Kontextanalyse*) und meinem *Bibelstudium* (= *Textanalyse*) führte mich zu Überlegungen und (*Planungen zukünfti-*

ger Aktionen, wie ich diesen Menschen mit meinen Möglichkeiten dienen und ihnen das Evangelium besser vermitteln kann. Die grundsätzliche Skepsis, oft eher Ablehnung des christlichen Glaubens, fordert mich heraus, nach Gründen zu suchen, den Islam tiefer zu verstehen und Anknüpfungsmöglichkeiten zu finden.

Mit dieser Arbeit werde ich mich hauptsächlich dem zweiten und dritten Schritt des missiologischen Zyklus beschäftigen. Die *Kontextanalyse* werde ich insbesondere in Kapitel 3 und 4 dieser Arbeit vornehmen, indem ich den Kontext der Entstehungszeit des Islams analysiere, wie er sich durch historische Forschung rekonstruieren und interpretieren lässt. In Kapitel 5 werde ich die *Textanalyse* angehen und zuvor erarbeiteten Ergebnisse und Schlussfolgerungen vor dem biblischen Hintergrund und aus missiologischer Perspektive reflektieren. In einem Ausblick werde ich am Ende noch Konsequenzen und Überlegungen für sich daraus ergebende praktische Möglichkeiten (und Begrenzungen) geben, so dass ich mich mit dieser Forschung zumindest in drei wesentlichen Schritten und Aspekten des missiologischen Zirkels bewege.

## 1.8 Zusammenfassung der Einleitung

Abschließend möchte ich hier nun wiederholend die wesentlichen Punkte der Einleitung festhalten. Als **Forschungsproblem(e)** habe ich unter 1.1 folgende Aspekte formuliert: Der absolute Anspruch Muhammads als „der“ Prophet trotz lückenhafter, widersprüchlicher und legendenhafter Quellenlage; die gleichzeitige islamische Ablehnung des Mittleranspruches von Jesus Christus; die islamischerseits unbeantwortete Frage der Brücke zwischen dem transzendenten Gott und dem Menschen

Daraus folgen die **Forschungsfragen**: Was ist die transzendente Mitte des Islams und wie hat sie sich aus historischer Sicht entwickelt? Wie können der Prophet Muhammad sowie Jesus Christus im Bezug auf die transzendente Mitte des Islams missiologisch eingeordnet und die Ergebnisse für den christlich-muslimischen Dialog fruchtbar gemacht werden?

Die **Rechtfertigung der Studie** liegt in dem aus den beantwortenden Forschungsfragen zu erwartenden Ertrag für den muslimisch-christlichen Dialog, ihre **Abgrenzung** im Fokus auf die transzendente Mitte des frühen Islam im Bezug auf Muhammad sowie Jesus Christus und schließlich die Relevanz der Ergebnisse für

die Missiologie und den christlich-muslimischen Dialog.

Die Studie gliedert sich nach der **Einleitung** sowie **Literaturübersicht und Stand der Forschung** in drei Hauptteile:

**3. Die Transzendente Mitte - Eingrenzung und Versuch einer Definition**

**4. Die Entwicklung des Verständnisses einer transzendenten Mitte des Islam**

**5. Missiologische Reflektion und Einordnung**

Die Arbeit wird abgeschlossen und zusammengefasst mit dem Kapitel **Ergebnis und Ausblick**. Da diese Studie eine reine Literaturforschung ist, konzentriert sich die **Forschungsmethode** auf Analyse und Reflektion vorhandener Untersuchungsergebnisse.

Im folgenden Kapitel gebe ich nun zunächst einen einleitenden Überblick zum gegenwärtigen Forschungsstand der relevanten Themenfelder meiner Arbeit.

## 2 Literaturübersicht und Stand der Forschung

Vor der eigentlichen Forschung soll hier nun ein Überblick zum allgemeinen Forschungsstandes zum Transzendenzbegriff, zum religionswissenschaftlichen Hintergrund der Entstehungszeit des Islams, zur historischen Islamforschung und damit im Zusammenhang stehenden Kirchengeschichtsforschung sowie zur missiologischen Einordnung gegeben werden. Dabei stelle ich auch für meine Arbeit wichtige Forscher und deren Arbeiten bzw. Ansätze vor.

### 2.1 Zum Transzendenzbegriff und zur religionswissenschaftlichen Seite

Die Frage nach der Transzendenz führt in die Religionswissenschaft und die christliche Dogmatik:

Hier soll zunächst Sundermeiers Ansatz und sein Definitionsversuch von Religion kritisch rezipiert werden, den er in „Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch.“ unternommen hat. Seine Kernaussage ist *„Religion ist die gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenz-erfahrung, die sich in Ritus und Ethik Gestalt gibt“* (Hervorhebung so im Original) (SUNDERMEIER 1999: 27). Es soll untersucht und dargelegt werden, welche Vorstellung Sundermeier konkret von „gemeinschaftlicher Antwort“ des Menschen auf eine „Transzendenz-erfahrung“ hat (SUNDERMEIER 1999: 27). **Im Hintergrund steht Sundermeiers grundlegender Ansatz der primären und sekundären Religions-erfahrung, nach dem sich die transzendenten Erfahrungen einer (Stammes-)Gruppe (=primäre Religionserfahrung) in der Begegnung mit der (Außen-)Welt verändern und weiterentwickeln (SUNDERMEIER 1999).**

Johan Boumann war Professor für Religionsgeschichte und Islamwissenschaften und erforschte intensiv islamisch-theologisches Denken. Insbesondere seine Arbeit „Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad“ wird einen wesentlichen Beitrag zur Gottesvorstellung und zum Verständnis einer Transzendenz im Islam leisten. **Nach Bouman hat sich aufgrund der islamischen Theologie kaum eine Anthropologie entwickeln können, doch er sieht keine völlige Distanz zwischen Allah und dem Menschen; vielmehr hat Allah ... eine Beziehung hergestellt von sich zum Menschen**



durch die Offenbarung des Koran, den er ihm als Licht gegeben hat. Dennoch geht die Kommunikation und Beziehung zwischen Allah und dem Menschen nicht über die Struktur Herr – Knecht hinaus“ (Buchegger 2013: 123).

Der Theologe und Dogmatiker Dirk Ansorge erarbeitete in „Transzendenz Gottes und Inkarnation. Positionen und Perspektiven christlicher Theologie im Gespräch mit jüdischem und islamischen Denken“ einen hervorragenden Überblick zum Thema der Transzendenz. Insbesondere die Inkarnation Gottes aus seiner Transzendenz heraus beleuchtet er intensiv und stellt diesen grundlegenden Aspekt als ein „unterscheidendes Merkmal des christlichen Glaubens im Gespräch mit nichtchristlichen Religionen,, heraus (ANSORGE 2009: 395).

Peter Beyerhaus hat als Theologe und Missionswissenschaftler wesentlich die moderne Missionstheologie mitgeprägt. Auf ihn geht der für diese Arbeit grundlegende Ansatz der „Tripolaren Weltsicht“ zurück. In „Kennen die Religionen den wahren Gott? Das Christuszeugnis in der interreligiösen Begegnung“ geht er dieser wichtigen Frage nach. Er verfolgt den Ansatz, dass die Religionen Gott *einerseits erkennen können* aus „seiner Uoffenbarung und seiner Selbstbekundung in Schöpfung, Geschichte und im Herzen jedes Menschen“ heraus, *andererseits nicht erkennen können*, „denn Ihn erkennen wir erst und allein in Jesus Christus, der uns die volle und tiefste Wahrheit über Gott eröffnet, der mit uns den Weg zu Ihm geht und uns ein Leben in Fülle eröffnet, das Gott allen schenken will, die seinem Sohn glauben“ (BEYERHAUS oJ: 16).

Der Theologe Karl Rahner hat als einer der bedeutendsten Theologen des 20. Jh.. Auf ihn geht die Transzendentaltheologie auf der Grundlage transzendentaler Erfahrung zurück. Fundamentaler Ertrag Rahners ist die Transzendenzerfahrung des Menschen, die die Gotteserfahrung impliziert (*dass* Gott ist und *was* Gott ist) und seine Selbst-Mitteilung mit ihrem Höhepunkt in Jesus Christus (vgl. FÖSSEL 2011: 90).

## **2.2 Zum historischen Hintergrund der Entstehungszeit des Islams und zu Muhammad**

Die außerislamischen Anfänge kritischer Islamforschung zeigen sich insbesondere in den Werken von Aloys Sprenger (u.a. „Das Leben und die Lehre des Mohammad. Nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen“ 1869), Theodor Nödeke (u.a. „Ge-

schichte des Qorans“, 1860) und Ignaz Goldziher (u.a. Mohammedanische Studien. Band II 1890), die erste kritische Beobachtungen festhielten. Goldziher und Nöldeke gelten dabei als Begründer der modernen Islamwissenschaft. Und auch Israel Friedländer zeigte schon in seiner Antrittsvorlesung an der Universität Strassburg 1902, wie die Messiasidee aus dem Judentum und von den Christen her Eingang fand in die muslimischen Glaubensvorstellungen und -lehren. [Sie stellten damit die islamische Lehre der absoluten und direkten Offenbarung der Koran ohne jeglichen menschlichen Einfluss in Frage.](#)

Als Begründer der neueren historisch-kritischen Islamforschung kann Günter Lüling gelten (vgl. Lüling 1974), der in „Über den Ur-Qur‘an“ vorislamische christliche Strophenlieder innerhalb der Korantexte rekonstruierte. Seinen Werken wurde jedoch erst in den letzten Jahren verstärkt Aufmerksamkeit gewidmet. Diese kritische Forschung wurde weitergeführt. An der *School of Oriental and African Studies*, (SOAS), College der University of London arbeitete John Wansbough (u.a. „Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation“ 1977) als Begründer der „revisionistischen Schule der Islamwissenschaft“. Seine Schüler Patricia Crone und Michael Cook (u.a. „Hagarism. The Making of the Islamic World“ 1977; „Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity“ 1980; „Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study“ 1981) forschten an den Quellen der islamischen Überlieferung mit teils provozierenden Thesen. Ihr Beitrag ist ein Paradigmenwechsel in der Islamwissenschaft, der die Historizität der islamischen Überlieferung grundlegend in Frage stellt. [Wesentliche Forschungsergebnisse sind demnach die Zweifelhafteigkeit der islamischen Überlieferung im allgemeinen sowie die Infragestellung des Korans als einheitliches und zuverlässig überliefertes Dokument und Zeugnis sowie Zweifel an der Historizität Muhammads.](#)

Entgegen Hans Jansen („Mohammed. Eine Biographie“ 2008) und Yehuda D. Nevo mit Judith Koren („Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State“ 2003), die zu dem radikalen Schluss kommen, Muhammad habe nie existiert, lehnt Fred Donner extreme Ablehnungshaltungen im Bezug auf die Entstehungsgeschichte des Islams ab. Dennoch sind seine zahlreichen Arbeiten (u.a. „The Early Islamic Conquests“ 1981; „Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing“ 1998; „Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam“ 2010) von einer skeptischen und kritischen Grundhaltung gegen-

über den frühislamischen Quellen geprägt. Er erarbeitete die These, der Islam sei in der Frühzeit eine Art ökumenische Bewegung gewesen, die zwar von Muhammad gegründet wurde und zu der neben den Koran-Gläubigen auch Juden und Christen gehörten, die sich unter 'Abd al-Malik jedoch von beiden letzteren löste.

Einen weiteren lokalen Schwerpunkt hat die historisch-kritische Islamforschung an der Universität des Saarlandes mit der „Saarbrückener Schule“, die mit den Arbeiten von Günter Lüling sowie Gerd-Rüdiger Puin, Karl-Heinz Ohlig, Markus Groß als Herausgeber der Inarah-Reihe (2005 - 2018) veröffentlichen die Ergebnisse des „Inarah-Institutes“, welches (unter der Leitung von Prof. Dr. Karl-Heinz Ohlig an der Universität Saarbrücken) die frühe Islamgeschichte und den Koran „auf der Basis historisch-kritischer und philologisch über die Arabistik hinaus vertiefter philologischer Forschung“ erhellen will (Inarah 2018). Diese sogenannte „Inarah-Reihe“ besteht aus umfangreichen Sammelbänden verschiedener Forschungsarbeiten und wissenschaftlicher Beiträge, die die Frühgeschichte des Islam und des Koran auf Grundlage der historischen Zeugnisse mithilfe der historisch-kritischen Methode erforscht. Für diese Forscher lassen sich die historischen Ergebnisse auch völlig anders interpretieren, als es die klassische Islamwissenschaft tut, welche sie aufgrund der Ergebnisse hinterfragen. In der Einleitung zum ersten Band der inzwischen 8 Bände umfassenden Inarah-Reihe [Stand: 20.04.2019] stellt er die unsichere Quellenlage zu den Anfängen des Islams heraus, die aus seiner Sicht durch ihren legendarischen Charakter und viele Widersprüchlichkeiten nur mit Vorbehalt zu betrachten sind und kaum als Grundlage für eine historisch glaubwürdige Muhammad-Biografie oder Erstellung eines glaubwürdigen Entstehungsberichtes zur Entstehung des Islams taugen (OHLIG 2007: 8). Karl-Heinz Ohlig zeigt (neben anderen) am deutlichsten, dass die Figur Muhammad eine deutliche Entwicklung erlebte. Wie insbesondere die Untersuchungen zu den Inschriften am Felsendom in Jerusalem verdeutlichen, war das Wort Muhammad (MHMD) zunächst kein Name, sondern ein christologisches Attribut, welches sich später - in seiner Bedeutung inzwischen losgelöst von Christus - zu einer eigenständigen arabischen Prophetenfigur entwickelt hat, wenn auch stark geprägt von jüdisch-christlichen Einflüssen (Ohlig 2007b).

[Der Islamforscher und Theologe Kurt Bangert](#) untersucht in seiner umfangreichen Studie „Muhammad. Eine Historisch-kritische Studie zur Entstehung des Is-

lams und seines Propheten“ (Bangert 2016) die vier Hauptquellen zur Historizität Muhammads und der Entstehung des Islam: Die Hadithüberlieferung, die biografisch Sira-Tradition, den Koran und andere zeitgenössische Quellen. Er greift dabei umfassend auf die Ergebnisse etlicher Forscher zurück. Die Studie zeigt aufgrund der Ergebnisse der historischen Islamforschung die Unzuverlässigkeit der traditionellen Historiographie und bietet eine alternative Erklärung dafür, wie es zur Historisierung des arabischen Gesandten kommen konnte. Ebenso stellt Andreas Goetze in „Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islam“ (Goetze 2014) die Ergebnisse historischer Islamforschung ähnlich wie Bangert - jedoch im kleineren Rahmen - vor und zeichnet eine Neuinterpretation der islamischen Frühgeschichte.

Der heute stattfindende eigentliche Streit um den Koran dreht sich jedoch aus Sicht Bangerts weniger um die richtige oder falsche Lesart, sondern „seine Herkunft, Entstehung und Autorenschaft“; die o.g. Forscher stellen damit die traditionelle islamische Ätiologie, die Erklärungserzählung zum Koran, auf den Prüfstand und zweifeln sie an; die damit verbundenen heftigen Kontroversen greift die Forscherin Angelika Neuwirth auf und schlägt eine Koranforschung vor, die nicht „das Kind mit dem Bade ausschütten will“, sondern „das kulturelle Umfeld des Koran in seiner Diversität in den Blick nimmt“ (Neuwirth 2010: 130). In umfangreichen Untersuchungen nähert sich die Geistes- und Kulturwissenschaftlerin sowie Arabistikexpertin zusammen mit anderen auf umsichtigerem Weg dem Koran und will Brücken schlagen zwischen orthodoxer Deutung und moderner Forschung. Sie ist zudem Leiterin des 2007 gegründeten Forschungsvorhabens *Corpus Coranicum*, welches die frühen Koran-Handschriften in Bild und Text sowie die islamische Lesartenliteratur zugänglich macht und einen chronologisch-literaturwissenschaftlichen Kommentar erarbeitet (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften 2019).

Der bereits vielschichtigen konservativeren Islamforschung stehen eine zunehmende Zahl neuerer und historisch-kritischer Ansätze gegenüber, die ebenfalls sehr unterschiedlich arbeiten und zu facettenreichen Ergebnissen kommen. Einheitlich ist diese neuere Forschung also keinesfalls, doch ermöglicht sie neue Perspektiven. Spannend und offen bleibt, wie sich diese gegenwärtige Forschung entwickelt, welche (historischen) Entdeckungen sie machen und zu welchen Ergebnissen sie kommen wird.

### 2.3 Zur missiologischen Reflektion

Die Werke des bereits im ersten Teil vorgestellte Islamwissenschaftler Johan Bouman sind für meine Untersuchungen im missiologischen Teil ebenfalls ein wichtige Quelle („Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad“ (1977); „Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Koran als nachbiblische Religion“ (1980)). Ihm war eine intensive Erforschung des Islams ebenso wichtig wie der interreligiöse Dialog, ohne dass er jedoch auf „Mission“ als Einladung zum Kennenlernen des Evangeliums zu verzichten. [Bouman steht für einen christlich-muslimischen Dialog, der aus einer Verwurzelung in Christus heraus mit fachlicher Kompetenz und grundlegender Beschäftigung mit dem Islam geführt wird und gleichzeitig zu gründlicher Reflexion der eigenen Theologie fähig ist \(Buchegger 2013: 288\). Er betonte die Notwendigkeit der Sprachfähigkeit und des Zeugnisses von einem liebenden Gott und seiner Zuwendung an den Menschen in Christus sowie die Konsequenz der in der Begegnung mit muslimischen Menschen erkennbaren verbindenden Gemeinsamkeiten sowie trennenden Unterschiede \(Buchegger 2013: 289\).](#)

Der Herausforderung des Islam widmet sich auch Eberhard Troeger bereits seit über 50 Jahren. Er sieht sich durch den Islam in dreifacher Weise herausgefordert: Im Vorwort zu *Die Herausforderung des Islam* schreibt Christoph Sauer über die Arbeitsweise Troegers: „zunächst die Urkunden des christlichen Glaubens und des Islam, vor allem Bibel und Koran, theologisch zu vergleichen, zweitens den Islam durch vertiefende Studien wahrzunehmen, drittens aus christlicher Sicht zum Islam und zur Begegnung mit Muslimen Stellung zu beziehen“ (Troeger 2007: 7).

Erfahrene Islamkenner sind auch Christine Schirmacher (u.a. „Mission im Namen des Islam – Islamische Da‘wa-Theologie und Strategie“ (2010); „Das Prophetentum nach Koran und Theologie“ (2013); „Die Eigenschaften Gottes im Islam und im Koran“ (2005); „Ehrauffassungen in nahöstlichen Gesellschaften“ (2005) sowie „Der Islam“ (2 Bände 2003) und Thomas Schirmacher (u.a. „Die Dreieinigkeit im Alten Testament und der Dialog mit Juden und Muslimen“ (2009); „Konsequenter als Paulus? Ist tripolares Verständnis der Religionen synkretistisch? Unter besonderer Berücksichtigung der Frage: Dürfen arabische Christen Gott ‘Allah’ nennen?“ (1999). Als Herausgeber zahlreicher Werke und Untersuchungen sowie der wissenschaftlichen Leitung des Institutes für Islamfragen (Chr. Schirmacher) widmen

sie sich intensiv u.a. den Themen Islam und Mission. In ihrem Sammelband „Der Islam als historische, politische und theologische Herausforderung“ erarbeiten sie zusammen mit Autoren wie Keith Small, Gordon Nickel, Carsten Polanz und Johannes Reimer etliche Themen rund um die Herausforderung des Islam. [Erträge sind neben der theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam und Publikation verschiedener Beiträge und Forschungen zum historischen und gegenwärtigen Entwicklung des Islams und auch der Dialog und Diskurs sowie der Einsatz für die Religionsfreiheit.](#)

Johannes Reimer selbst ist Missionstheologe und erarbeitete unter anderem auch einige Untersuchungen zu missiologischen Aspekten des Islams und der Begegnung mit Muslimen (u.a. „Die Welt umarmen. Theologie Grundlagen gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus (Transformationsstudien)“ (2009) „Wer passt sich hier wem an? Multikulturalität, Integration und die christliche Gemeinde“ (2016) „Zur Frage einer kritischen Kontextualisierung der christlichen Botschaft in islamischen Gesellschaften“ (2012); Mit Muslimen über Jesus reden. Evangelisation im interreligiösen Raum - Band 2 (2013)).

Das Institut der Evangelikalen Missiologie hat im Sammelband „Mission im Islam“ (2007) mit etlichen Autoren vielfältige Themen, insbesondere zur Herausforderung der Mission und des Dialogs im Islam herausgegeben. Dabei lag ein besonderer Fokus auf den Zusammenhang von Dialog und Toleranz und eine theologische Einordnung des Islam und seines Propheten.

Auch in der missiologischen Reflexion soll die Transzendental-Theologie Karl Rahners aufgegriffen werden. Ausgangspunkt und Vorbild für christliches Zeugnis - auch gegenüber Muslimen - ist Jesus Christus, „der eschatologische Höhepunkt der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, in dem die Selbstmitteilung als irreversibel siegreich offenbar wird“ (RAHNER 1976: 435f.). Dabei wird auch sein Verständnis von der in der Nächstenliebe vollzogenen Gottesliebe eine wichtige Rolle spielen (RAHNER 1976: 438), durch die das transzendente Wesen Gottes im anderen inkarniert.

[Und in seiner Dissertation „Overcoming the Demonic Distortions of ‘Cultural Themes’ as a Means for increasing the effectiveness of Evangelistic Missions“ hat William Markus Wagner die geistigen Mächte und deren enormen Einfluss auf die kulturellen Themen untersucht \(Wagner 2017\). Dieser Ansatz wird relevant sein,](#)

um die Entwicklungen der Anfänge des Islams und des Propheten aus geistlicher Perspektive einzuordnen.

Diese und einige weitere Ansätze und Forschungen werden die Grundlage bilden, auf welcher die Ergebnisse der historischen Untersuchungen zur Entstehungszeit des Islams und dabei insbesondere dem Verständnis der transzendenten Mitte des Islams missiologisch zu reflektieren und für den muslimisch-christlichen Dialog fruchtbar zu machen.

## **2.4 Exkurs: Zur allgemeinen Problematik der historischen Forschung zu Entstehung des Islam und zum Propheten Muhammad**

Bevor nun die eigentliche Forschung beginnen kann, sollen hier einige wichtige Hintergründe zur historischen und historisch-kritischen Forschung dargestellt werden. Es ist für die weiteren Untersuchungen überhaupt einmal die Herausforderung und Problematik zu verstehen, vor der die historische Islamwissenschaft steht. In der moderneren Forschung hat bereits Günter Lüling in "Über den Ur-Qur'an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an" folgende vier Thesen erarbeitet:

- These 1: „Der überlieferte Qur'āntext birgt in sich einen vorislamisch-christlichen Grund- oder Urtext“ (Lüling 1974: 1)
- These 2: „Der überlieferte islamische Qur'āntext gliedert sich infolge des mit These 1 Festgestellten in zwei Textarten, nämlich in zweisinnige (auf den Grundtext aufoktroyierte) Texte und einsinnige (originär-islamische) Texte.“ (: 5)
- These 3: „Der überlieferte islamische Qur'āntext ist das Endergebnis mehrerer aufeinanderfolgender redaktioneller Überarbeitungen“ (: 9)
- These 4: „Die am Qur'ān gewonnenen Erkenntnisse werden durch eine Fülle außerqur'ānischer Nachrichten bestätigt, die bislang in ihrer Bedeutung nicht erkannt wurden oder unkritischer Weise unbeachtet geblieben sind.“ (: 13).

Lülings Thesen waren provokativ, fanden aber zunächst keine Beachtung und wurden erst um die Jahrtausendwende erneut aufgegriffen.

Wer sich intensiver mit der Entstehungsgeschichte des Islam sowie mit der Biografie des Propheten beschäftigt, sieht sich konfrontiert mit einigen aus wissenschaftlicher Sicht grundlegenden Schwierigkeiten, die sich auf die Quellenlage beziehen.

„Daß [sic!] der Islam diejenige unter den Weltreligionen sei, die im hellen Licht der dokumentierten Geschichte entstand, ist eine häufig geäußerte Feststellung“ (? : 17), so beginnt der deutsche Islamwissenschaftler und Orientalist Tilman Nagel sein bisher bedeutendstes Werk und Summe seiner Forschungen „Mohammed. Leben und Legende“, welches er 2008 als Ergebnis seiner vielfältigen Forschungen und Veröffentlichungen sowie eines intensiven zum Islam vorlegte. Sein Ziel damit war, der o.g. „Feststellung eine Grundlage zu geben“ (? : 17).

Um ein klareres Verständnis über die Entstehung des Islams sowie des Korans zu bekommen, kann auf eine Betrachtung des historischen Kontexts nicht verzichtet werden. Denn anders, als die klassische Überlieferung es darstellt, tauchte der Islam eben nicht einfach aus dem „Nichts“, der sogenannten Zeit der Unwissenheit, auf.

Anhand der nachfolgenden Untersuchungen soll die Problematik und Herausforderung der historischen Islamforschung veranschaulicht werden.

#### **2.4.1 Tilman Nagels Ansatz**

Tilman Nagel, emeritierter Professor für Arabistik und Islamwissenschaft der Universität Göttingen, hat kritischen Thesen um die Historizität Muhammads öffentlich energisch widersprochen: „Die Diskussion entbehrt die Voraussetzung des Wissenschaftlichen, denn solche Zweifel müssen auch begründet sein“ (Islamische Zeitung 2009). Liest man den Koran im historischen Kontext, sei die Vorstellung, dass Mohammed nicht gelebt habe, nicht nachvollziehbar; „das sollte einen historisch-kritischen Forscher zum Nachdenken bringen, ob er sich nicht auf dem Holzweg befindet“ (Islamische Zeitung 2009). Nagel kommt in seiner Forschung zu dem Ergebnis: „Ist er überhaupt eine historische Gestalt? Er ist es! So lautet das Ergebnis langjähriger Forschungsarbeit“ (Nagel 2008: Klappentext Papiereinband 1. Umschlagsseite).

Nagel sieht kritisch die Überhöhung Mohammeds in der Moderne und wie ihm eine angebliche Vorreiterrolle in grundlegenden Wissenschaften und Bereichen des Lebens zugeschrieben wird. „ Im Mittelpunkt steht demnach nicht der geschicht-



liche Mohammed, sondern die Gestalt des Propheten im muslimischen Glauben n die Gestalt des Propheten als des einen Ursprungs einer verbindlichen, allumfassenden und bis ins kleinste Detail ausgearbeiteten Ordnung, die den Lebensvollzug in einen eindeutig erkennbaren Rahmen einfügt und den Muslim eben dadurch, so der Anspruch, auf ein jenseits des Irdischen liegendes Ziel verweist.“ (NAGEL 2008: 20).

In „Mohammed. Leben und Legende“ und „Allahs Liebling näherte sich Nagel gründlich und ausführlich der Materie. Er nimmt dabei im Grund die islamische Überlieferung ernst, versucht aber den wahren Kern dahinter zu entblättern.

Kurt Bangert hat Nagels Ansatz kritisch reflektiert und die gegenwärtigen Ergebnisse kritischer Forschung zusammengetragen:

#### **2.4.2 Kurt Bangerts „Muhammad. Eine Historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines Propheten“**

Kurt Bangert reflektiert in seinem Werk „Muhammad. Eine Historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines Propheten“ Tilman Nagels Ansatz in dem Bewusstsein, der „beeindruckenden Gelehrsamkeit [Nagels] auch nicht im Ansatz gerecht werden“ zu können und beschränkt sich auf dessen neuesten Publikationen (Bangert 2016: 266). Er würdigt Nagel als „Islamforscher und Arabist [von] zweifellos ... hohem Kaliber ... kundigen Orientalisten ... [mit] Kenntnisreichtum und akribischem Arbeitseifer“, als „Historiker und Muhammad-Forscher“ mit „sympatisierender Nähe, aber auch in kritisch-wissenschaftlicher Distanz zum Islam“ (: 299).

Nach Bangert beklagt Nagel zurecht neben dem Mangel an Originalurkunden „auch die Disparatheit und Widersprüchlichkeit nicht nur der islamischen *Hadīth*-Überlieferung, sondern auch des *Sīra*-Materials“ (Bangert 2016: 300). Nagel sieht die Lösung in einer Hermeneutik, „welche die Muhammadvita und die Entstehung des Islams gleichzeitig in den Blick nimmt“ (: 298). Nagel unterscheidet dabei „zwischen dem geschichtlichen Muhammad, wie er ihn aus dem Koran und Überlieferungen selbst herauszufiltern meint, und dem übergeschichtliche Muhammad, wie er ihn in den Überlieferungen und theologischen Abhandlungen der nachfolgenden Jahrhunderte vorfindet. Innerhalb weniger Jahrhunderte wandelt sich der historische Muhammad zu einem übergeschichtlichen, überzeitlichen, überdimensionalen

Heilsbringer, in dessen irdischem Leben zahlreiche Wunder passierten; der bereits vor der Schöpfung von Allāh erschaffen wurde, dessen einmalige Stellung, Unfehlbarkeit und Sündlosigkeit nur unter Androhung der Todesstrafe in Zweifel zu ziehen sind und der als Quelle allen Wissens und Heilswissens sogar Allāh selbst in den Hintergrund drängt“ (: 298).

„Aber der wissenschaftliche Konsens über die Frage, ob und falls ja, wie das Abfassen einer Biografie Mohammeds möglich sei, ist seit langem zerbrochen. Das ist eine Tatsache, der niemand, der sich in wissenschaftlicher Absicht dieser Thematik nähert, ausweichen kann“ (Nagel 2008: 835). So reichten neuere Werke über den Propheten des Islams „von der schwärmerischen Nacherzählung der muslimisch hagiographisch überformten Überlieferung ... bis zur Leugnung der Geschichtlichkeit Mohammeds“ (: 835). So suche Nagel mit seiner Biografie keine, Mittelweg zwischen diesen einander entgegengesetzten Ansätzen, sondern einen Neuanfang.

Kurt Bangert rezensiert Tilman Nagel nun wie folgt:

Nagel zweifele an keiner Stelle an der Historizität Muhammads oder seiner Koran-Urheberschaft und glaube auch nicht, diese Vorverständnisse belegen zu müssen, zumal: „bis ins 21. Jh. gab es kaum einen ernsthaften Wissenschaftler, der die Prämissen der Historizität des arabischen Propheten sowie Muhammads Urheberschaft des Koran ernsthaft in Zweifel gezogen hätte“ (Bangert 2016: 298).

Bangert zitiert die Kritik von Islamkenner Ludwig Ammann an Nagels Ansatz, der darin keinen Ausweg aus dem Forschungszwist sieht, da „er manche eklatante Widersprüche nicht lösen kann und darum überspielt ... Wir stehen also nach wie vor ganz am Anfang einer umfassenden Revision unseres Wissens von Mohammed als Gründer einer Weltreligion“ (Ammann 2009). Bangert kritisiert, dass Nagel trotz seines Anspruches zu wenig Neues an wirklich historisch belegbare Erkenntnissen beitrage, um die Zweifel an der Historizität Muhammads wirklich ausräumen zu können: „Seine Muhammadbiografie bleibt ein undurchdringliches Konglomerat an historisch Möglichem und legendarisch Unwahrscheinlichem“ (Bangert 2016: 299). Auch Angelika Neuwirth wird von Bangert zitiert: „So detailliert Nagels umfangreiche Studien Einzelheiten aus dem Leben des Propheten darlegen, so selektiv und letztlich willkürlich bleibt doch die Darstellung selbst, die sich bei ihrer Benutzung von Hadithtraditionen über den von der modernen Hadithforschung geforderten methodischen Schritt der *isnād-cum-matm*-Analyse hinwegsetzt und spätes Mate-

rial mit frühem vermischt“ (Neuwirth 2010: 85).

Dabei hat Nagel selbst in seinem Werk „Allahs Liebling“ „auf die phänomenale Überhöhung theologisch-biographische Überhöhung und quasi-Vergottung des Propheten durch muslimische Theologen in der Zeit zwischen dem 9. und 15. Jh. hingewiesen“ (Bangert 2016: 299). Diese Theologen hatten dogmatisch festgelegt, „welche Begebenheiten aus dem Leben des Propheten und welche Kennzeichen seines Handelns und Sprechens für wahr gehalten werden mussten ... Verstöße gegen diese Pflicht des Fürwahrhaltens sind streng geahndet worden, und bis auf den heutigen Tag gilt es in der islamischen Welt als verwerflich, das überaus reiche Quellenmaterial zum Leben Muhammads in einem historisch-kritischen Verfahren zu durchleuchten...“ (S: 133).

Bangert resümiert: „Nagel [muss] sich der Tatsache stellen, dass der Versuch, mittels des Korans eine Biografie des Propheten zu entwerfen, zum Scheitern verurteilt bleibt. In seinem Werk *Muhammad. Leben und Legende* sieht er sich zurückgeworfen auf die umfangreiche Traditionsliteratur, deren historischer Wert auch für ihn zweifelhaft bleibt, so dass er im Ergebnis nur eine Mischung von Legenden und einem nirgends gesicherten historischen Kern zustande bringt. Das Ergebnis ist vom Standpunkt des modernen Historikers mehr als ernüchternd“ (Bangert 2016: 300).

### **Kurt Bangerts historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines Propheten“**

Bangert stellt in einer präzisen Einleitung die Problematik der konservativen Islamforschung sowie die Fragestellung der historisch-kritischen Ansätze vor. Er zeigt, wie sich die Moderne Islamforschung seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts mit der Biografie des Propheten Muhammad beschäftigt, beginnend mit Gustav Weils (1808-1889) 1843 veröffentlichter erster Biografie mit wissenschaftlichem Anspruch (Bangert 2016: 1). Die vermeintlich sichere Basis für die Biografie des muslimischen Propheten bestand neben dem Koran aus relativ späten Handschriften aus dem 16. Jahrhundert; bis zum 20. Jahrhundert kamen weitere hinzu, von denen man glaubte, die muslimische Geschichte einigermaßen zuverlässig rekonstruieren zu können (: 1). Die relativ späte Entstehung der Quellen, ihr fiktiver und legendarischer Charakter sowie sie sich widersprechenden Überlieferungen stellten ein großes Problem dar, mit welchem sich bereits islamische Gelehrte frü-

herer Jahrhunderte konfrontiert sahen (: 1).. Als Prüfkriterium entwickelten sie vor allem den Aspekt der Gewährsmännerketten (*Isnād*), nach der Inhalte als authentisch anerkannt wurden, wenn Sie durch als zuverlässig bekannte Gewährsmänner belegt waren (: 1). Doch selbst diese bestätigten Traditionen enthielten immer noch sehr viel übertriebene, legendenhafte und unauthentische Erzählungen (: 2). Ignaz Issak Yehuda Goldziher (1850-1921) kann als der erste westliche Forscher gelten, „der die Zuverlässigkeit der islamischen Überlieferung in seinen *Muhammedanischen Studien* ernsthaft infrage stellte und die These vertrat, die Überlieferungen seien das Ergebnis späterer theologischer und ethisch-juristischer Reflektionen und deshalb als historische Quellen kaum verwendbar“ (Bangert 2016: 2). Während sich der volkstümliche Islam ohnehin nicht beirren ließ, glaubten sich auch westliche Forscher „immer noch auf der sicheren Seite, wenn sie die islamische Überlieferung zwar als von Tendenzen und Legenden durchwirkt ansahen, aber im Ganzen als für die Historie unverzichtbar“ (: 2) Da der Koran im Bezug auf die Autorenschaft des Propheten Muhammad kaum brauchbare biografische und historische Informationen enthält, ist der Rückgriff auch eben die legendenhafte und unzuverlässige Überlieferung notwendig, was die Gefahr eines Zirkelschlusses darstellt (: 3).

Einige skeptische Islam-Forscher haben die Authentizität und Historizität der islamischen Überlieferung radikal in Frage gestellt. „Es ist klar: wenn die traditionelle Entstehung des Islams samt der Historizität Muhammads auf den Prüfstand gestellt wird, steht der muslimische Prophet zugleich als Medium der koranischen Offenbarung in Frage. Und wenn das, stellt sich auch die Frage nach dem Ursprung und der Entstehung des Korans“ (Bangert 2016: 4).

**Ansatz und Hermeneutik Bangerts** In jüngerer Zeit wollte Tilman Nagel mit seiner 2008 veröffentlichten umfangreichen Muhammad-Biografie zwischen den sich ausschließenden Positionen nicht einfach einen Mittelweg beschreiten, sondern einen Neuanfang wagen; er gibt jedoch selbst zu, das der Durchbruch zu einer befriedigenden Gesamtdeutung noch aussteht (Bangert 2016: 3). Nagel erscheint es als Binsenweisheit, dass derartiges nur im Rahmen einer Hermeneutik zu leisten ist, die den gesamten Komplex ‚Mohammed und die Entstehung des Islams‘ in den Blick bekommt (Nagel 2008: 843). Kurt Bangert will eben diese von Nagel angemahnte hermeneutischen Leistung mit seiner vorgelegte Studien erzielen (Bangert 2016:

3). Bangert räumt mit zwei Missverständnissen auf, die zumindest dem deutschen Koranleser selbstverständlich erscheinen: Erstens ist Korantext trotz guter Übersetzungen eben nicht allgemeinverständlich, sondern an vielen Stellen nur schwer oder sogar völlig unverständlich; zweitens liegt der Korantext eben nicht in einer ewig unveränderlichen Variante vor, sondern es gibt etliche deutlich abweichende Lesarten (: 5). Der heute stattfindende eigentliche Streit um den Koran dreht sich jedoch aus Sicht Bangerts weniger um die richtige oder falsche Lesart, sondern „seine Herkunft, Entstehung und Autorenschaft“; die o.g. Forscher stellen damit die traditionelle islamische Ätiologie, die Erklärungserzählung zum Koran, auf den Prüfstand und zweifeln sie an; die damit verbundenen heftigen Kontroversen greift die Forscherin Angelika Neuwirth auf und schlägt eine Koranforschung vor, die nicht „das Kind mit dem Bade ausschütten will“, sondern „das kulturelle Umfeld des Koran in seiner Diversität in den Blick nimmt“ (Neuwirth 2010: 130). Bangert will „*auch diesem Anspruch [mit der] hier vorliegende Studie zu entsprechen suchen*“ (Bangert 2016: 5, Hervorhebung im Original).

Angesichts des Dilemmas in der gegenwärtigen Koranforschung und der islamischen Historiographie will Bangert also mit seiner Studie „*einen Ausweg weisen und erhebt den Anspruch, einen solchen auch tatsächlich anzubieten, auch wenn er notgedrungen ein hypothetischer sein wird*“ (Hervorhebung im Original Bangert 2016: 6). Statt die Originalquellen erneut zu untersuchen - dies „muss und will“ Bangert anderen überlassen - beschränkt sich Bangert in seiner Studie darauf, „*den heutigen Stand der Forschung zu explizieren, allerdings in einer bisher selten vorgenommenen Breite*“ (Hervorhebung im Original Bangert 2016: 6f.). Nur durch die Berücksichtigung eines breiten Spektrums der Islamforschung kann aus Bangerts Sicht der von Tilman Nagel geforderte und noch ausstehende „Durchbruch zu einer befriedigenden Gesamtdeutung“ (Nagel 2008: 843) erreicht werden (Bangert 2016: 7). Dabei verzichtet Bangert grundsätzlich auf eine vorgegebene These, die es zu untermauern gälte, und will sich im Rahmen der Möglichkeiten von allen Denkvoraussetzungen und Vorverständnissen weitestgehend lossagen, um eine objektive Forschungsarbeit nicht zu behindern (: 7). Es ist zu hinterfragen, inwieweit eine solche „objektive“ Forschung und überhaupt „Entledigung der eigenen Denkvoraussetzungen“ realisierbar ist, und Bangert gibt auch selbst zu, dass dies nur begrenzt möglich ist, unternimmt aber zumindest den Versuch. *Sinn und Ziel dieser Studie*

*ist es also, die strittig gewordene Frage nach der Historizität Muhammads zu untersuchen und damit Aufschluss zu gewinnen über die Genese des Islams. Dies soll geschehen durch die Sichtung der neueren Hadithforschung, der Sīra-Forschung, der Koranforschung sowie der Betrachtung zeitgenössischer Quellen“ (: 9).*

### **Einleitung, Überblick über die Thematik und Reflexion der Problematik**

Bangert beginnt seine Einleitung mit dem eingangs bereits angerissenen Überblick über Problematik und Krise der derzeitigen Islamforschung sowie auch die neuere historisch-kritischen und revisionistischen Ansätze. Er zeigt die Spannung zwischen den konservativen Forschern der klassischen Islamwissenschaft und den Ergebnissen der neueren Forschung, die sich insbesondere in der Frage nach den Quellen bündelt.

Bangert stellt vor, wie er vorgehen will, nämlich in dem er auf die Ergebnisse derer zurückgreift, die sich mit den Originalquellen beschäftigen, und zwar in der bereits erwähnten „bisher selten vorgenommenen Breite“ (Hervorhebung im Original Bangert 2016: 6f.1). Er gibt dabei einen Überblick über die verschiedenen anzugehenden Forschungsbereiche, um eben „die strittig gewordene Frage nach der Historizität Muhammads zu untersuchen und damit Aufschluss zu gewinnen über die Genese des Islams“ (: 9).

Danach stellt Bangert bereits einige seiner wichtigsten Ergebnisse vor, die die umfangreichen Untersuchungen ergeben haben und die am Ende noch einmal zusammengefasst vorgestellt werden. An dieser Stelle werde ich sie jedoch nicht auf- und vorweggreifen.

Im folgenden Teil beleuchtet Bangert auf prägnante Weise und allgemein die Entstehung von Religionen, um die Entstehung des Islam besser zu verstehen und weist direkt am Anfang bereits auf die Schwierigkeiten hin, „Religion“ überhaupt zu definieren (Bangert 2016: 13). Er erarbeitet einen Überblick verschiedener Ansätze und stimmt im Bezug auf die Frage nach der Entstehung der Religionen Gustav Mensching zu, der sagte:

„Sie entspringt weder aus rationaler Naturerklärung noch aus menschlicher Fantasie, sondern aus echter Erfahrung einer heiligen Wirklichkeit, in der menschliche Existenz verankert sein muss, wenn sie ganze, heile, also im Heil sich vollziehende Existenz sein will. Um dieses Heil kreist alle Religion, sei es, dass das gegebene Heil bewahrt werden soll wie in den frühen Volkreligionen, sei es, dass es erst gewonnen werden muss

wie in den späten universalen Erlösungsreligionen“ (Mensching 1954: 198).

Nun wendet sich Bangert den eigentlichen Quellen der Entstehung des Islams zu.

**Die Hadith-Überlieferung als Geschichtsquelle** Nach Islamexperten liegt die Entstehung der islamischen Geschichte und insbesondere der prophetischen Biografie noch sehr im Dunkeln; Bangert verweist auf Robinson, der die Abwesenheit zuverlässiger historischer Quellen „nichts anderes als eine Katastrophe“ (Robinson 2003: 29) bezeichnet (Bangert 2016: 91). Dennoch ist auch unter westlichen Orientalisten immer noch eine tiefe Überzeugung davon zu beobachten, „dass die islamische Frühgeschichte wenigstens in ihren groben Umrissen nachgezeichnet werden kann (Bangert 2016: 92). Die wichtigsten Quellen dafür sind nach wie vor neben der *Sīra* und dem Koran in erster Linie die Hadithe, denn allein der Koran kann keinen wirklichen Aufschluss über das Wesen des Islams oder seine Entstehung geben (Bangert 2016: 92). Als Überlieferung sind die Hadithe eine zweite Offenbarungsquelle und stehen „in Bedeutung und Wirkung nur dem Text des Korans nach“ (Schölller 2007: 269).

„Hadith“ meint im engeren Sinn die Überlieferung der Worte und Taten des Propheten Muhammad, im weiteren Sinn das, „was im Beisein und mit dem Einverständnis des Gesandten gesagt oder getan wurde“ (Bangert 2016: 94). Die Bedeutung der Hadithüberlieferung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, denn sie ist die Grundlage für die „Jurisprudenz und die islamische Praxis, einschließlich der Liturgie, Ethik und Sittenlehre, sowie für die Theologie und die Koran-Auslegung, aber auch und nicht zuletzt für die islamische Geschichtsschreibung“ (Bangert 2016: 95).

Es ist eine offene Frage, ob die historischen Details viele Hadithe lediglich historischen Wert haben (und damit als historische Quelle wegfallen) oder wenigstens ein ernstzunehmender historischer Kern vorhanden ist; allerdings geht es in ihnen nicht *per se* um die Überlieferung historischer Details aus dem Leben Muhammads, sondern als erstes darum, rechtliche Fragen der islamischen Praxis zu entscheiden (Bangert 2016: 95). Auf diese geht der Koran nur bedingt ein; „Es war die Erklärungs- und Ergänzungsbedürftigkeit des Koran, welche die Hadithe notwendig machten und ihnen Bedeutung verlieh“ (Bangert 2016: 96).

Im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte entstanden Hunderttausende von Hadithen, die teilweise erheblich voneinander abwichen und einander widersprechen; so wurde die Unechtheit der meisten Hadithe den Sammlern und Gelehrten schnell bewusst, was zu dem Versuch führte, eine weite Ausuferung einzudämmen und Prüfungsmerkmale zu entwickeln, um echte von unechten Hadithen zu unterscheiden (Bangert 2016: 97). So wurden die Überlieferungsketten ein Prüfungsmerkmal für die Echtheit und Ursprünglichkeit der Hadithe (Bangert 2016: 97).

Bangert weist zurecht auf den gravierenden Unterschied zwischen dem Umgang mit Überlieferungen durch muslimische Gelehrte gegenüber der frühen christlichen Kirche: auch die Kirchenväter sahen sich einer ausufernden Flut von christlichen Schriften gegenüber, deren Inhalte und Autorenschaft nicht zu Unrecht der Fälschung verdächtigt wurden; doch die Kirche schritt ein und begrenzte mit der Schließung des Kanons die anerkannten Quellen (Bangert 2016: 97). Im Gegensatz dazu konnten und wollten die muslimischen Gelehrten die Muhammad und seinen Nachfolgern zugeschriebenen Überlieferungen nicht allesamt einfach als „unecht“ verwerfen; und im anders als im Judentum und Christentum mit der als heilig und glaubwürdig angesehenen Schrifttradition war im arabischen Beduinentum zunächst die orale Überlieferung sakrosankt (Bangert 2016: 98). Während das Neue Testament neben vielen biografischen Details über Jesus Christus auch zahlreiche Verhaltensregeln enthält, ließ der Koran solche Dinge vermessen; hier sollten in erster Linie die Hadithe Aufschluss geben, die jedoch in erzählerischer Ausschmückung viele legendenhafte und widersprüchliche Einzelheiten feilboten (Bangert 2016: 98).

Angesichts der Herausforderung der Frage der Echtheit, Lüge und Ausschmückung, die bereits in den frühen Anfängen des Islams eine wichtige Rolle gespielt haben musste, versuchte man, statt die Entstehung zu bekämpfen, sie wenigstens zu erkennen; das erweist sich jedoch besonders angesichts der Tatsache als Unmöglichkeit, da die geschickt als Wahrheit verpackte Lüge in der Poesie als wichtigste sprachliche und kulturelle Errungenschaft der Araber galt (Bangert 2016: 100). „Die beste Dichtung ist die lügenreichste,“ oder „Das schönste Gedicht enthält die meisten Lügen“ (Schöllner 2007: 139). In der Schönheit liegt also demnach die Wahrheit (Bangert 2016: 101). Selbst der Religionsgründer heißt die Lüge unter bestimmten



Umständen gut und legitimiert sie: „Die Lüge ist hilfreich unter drei Umständen: erstens im Krieg, denn Krieg ist Verrat und Täuschung; zweitens, wenn jemand zwischen zwei Menschen Frieden stiftet; drittens wenn der Mann seiner Frau gefallen will“ (Schölller 2001: 147).

Bangert fasst folgende grundlegende, selbst von konservativen islamischen Hadithgelehrten anerkannten, Fakten zur Hadithüberlieferung zusammen:

1. Hunderttausende Hadithen entstanden im Laufe des frühen Islams, „von denen die allermeisten nach übereinstimmender Meinung erfunden und gefälscht wurden“ (Bangert 2016: 176).
2. Über die als echt geltenden Hadithe herrschte auch unter traditionellen Hadithgelehrten nicht immer Einigkeit aufgrund von Streitigkeit über Kriterien oder deren Anwendung (: 176).
3. Bei den Kriterien setzte sich schließlich die Gewährsmännermethode (*Isnād*) durch; galt diese als vertrauenswürdig, galt auch die Hadith als vertrauenswürdig (: 176). Deswegen „spielten moderne historisch-kritische und literarkritische Betrachtungen der Hadithinhalte bei traditionellen Hadithgelehrten kaum eine Rolle“ (: 176).
4. Einig war man sich, dass die *Isnād* auf Vertrauenswürdigkeit hin untersucht werden musste, so dass man zuverlässige von unzuverlässigen Gewährsmännern unterschied. (: 176)
5. Besonders in der frühen Zeit war die Hadith als Grundlage für die *Sunna* umstritten (: 176).
6. Aufgrund der Lehre der doppelten Offenbarung (Qur‘ān und *Hadīth*) hat sich die Hadithe als Grundlage für die *Sunna* durchgesetzt (: 176).
7. Trotz der großen Popularität und Anerkennung waren die kanonisierten Hadithsammlungen zu ihrer Zeit durchaus umstritten und sind es teilweise bis heute; die „Kritik richtete sich z.T. gegen die angewandten Kriterien, z.T. gegen die merkwürdigen Inhalte einiger Hadithe, aber auch ganz grundsätzlich gegen die Autorität, die ihnen als Offenbarung und als Grundlage der *Sunna* zugesprochen wurde“ (: 176).

Trotz dieses grundsätzlichen Konsens zwischen Islamgelehrten und westlichen Orientalisten müssen weitere wesentliche Deutungsunterschiede beachtet werden, die es zu diskutieren gilt. Schöller schreibt dazu: „Verglichen mit der nach Verifikation strebenden abendländisch-christlichen Kultur dominiert in der islamischen Kultur der Falsifikationismus ... Schon in der Überlieferungswissenschaft suchte man nicht nach Kriterien, die eine Tradition glaubhaft, sondern nach denen, die sie *unglaubhaft* machten. Für wahr gehaltene Meinungen galten, bis zum Beweis des Gegenteils“ (Hervorhebung im Original ?: 150).

Bis heute geht die islamische Auffassung davon aus, dass trotz der vielen gefälschten Hadithen ein Kern echter Überlieferungen herauskristallisiert werden kann und somit ein gesichertes Fundament für die Glaubens- und Lebenspraxis existiert (Bangert 2016: 179). Bangert hält berechtigter Weise fest, dass der Preis für diese Entscheidung hoch ist, denn dazu gehört „eine gehörige Portion Vertrauen ... in die Gelehrsamkeit der muslimischen Hadith-Kritiker“ und das Hinnehmen der Tatsache, dass die Überlieferungen bei bewusstem Verzicht auf moderne historisch-kritische Methoden für Nicht-Muslime nicht nachvollziehbar sind (Bangert 2016: 179).

Von einem modernen historisch-kritischen Standpunkt ausgehend kommt man den Ergebnissen Bangerts gemäß um folgende Schlussfolgerungen nicht herum:

1. „Nicht nur die gefälschten, sondern auch die als „echt“ kanonisierten Hadithe enthalten sehr viel fiktives Material ... so dass auch deren Glaubwürdigkeit in Frage steht“ (Bangert 2016: 181).
2. Das Prüfkriterium der Gewährsmännerketten zur Unterscheidung zwischen echten und unechten Überlieferungen muss vom historisch-kritischen Standpunkt aus als gescheitert betrachtet werden, denn „weder fehlerhafte *Isnāde* noch lückenlose *Isnāde* lassen sich vom Verdacht der Fälschung befreien (Bangert 2016: 181).
3. „Auch und gerade die perfekten *Isnāde* [stehen] im Verdacht ... dass sie gefälscht wurden“ und dass auch diese Hadithe gefälscht wurden um den Kriterien der Hadithkritik zu genügen; dies zeigt sich auch darin, dass sie zu früheren Zeiten nicht vorlagen, sonst wären sie mit in die einschlägigen Diskussionen eingeflossen (Bangert 2016: 181).

4. In diesem Sinne „muss auch das Bemühen, den vermeintlich echten Kern von Hadithen als zweitem Offenbarungsweg zur verbindlichen Grundlage für die *Sunna* oder die islamischen Rechtsprechung zu machen, als gescheitert betrachtet werden“; die Legitimation dieses ungesicherten Materials als Grundlage für Leben und Rechtsprechung ist für Menschen heute - egal ob Muslim oder Nicht-Muslim - nicht plausibel nachvollziehbar (Bangert 2016: 181).
5. Ebenso ist der Versuch, „aus einem harten Kern von echten Hadithen eine gesicherte Grundlage für den Entwurf einer Frühgeschichte des Islams oder eines biografischen Umrisses der Gestalt Muhammads herauszufiltern“ als gescheitert einzuschätzen, denn kaum ein einziges überliefertes Detail seines Lebens kann als historisch gesichert gelten; sie scheinen eher Beiwerk zur Rechtfertigung von Rechtsfassungen zu sein (Bangert 2016: 182).
6. Zugespitzt eignet sich die Hadithüberlieferung aus modern-wissenschaftlicher und neuzeitlicher Sicht nicht als verbindliche Grundlage für „islamische Jurisprudenz, religiöse Praxis, Theologie, Koranexegese oder Historie“ geschweige denn für den Anspruch, Nicht-Muslimen „diese wackelige Quellenlage als verbindliche Rechtsgrundlage aufzunötigen“ (Bangert 2016: 181).

Aus historisch-kritischer Sicht lässt sich jedoch festhalten, dass

- „einige Überlieferungen (ohne dass wir genau sagen könnten, welche) durchaus sehr alten Ursprungs (evtl. sogar aus vorislamischer Zeit) sein könnten, die aber vielleicht erst später Muhammad zugeschrieben wurden“ (Bangert 2016: 182);
- „einige Überlieferungen (ohne dass wir genau sagen könnten, welche) auch einen historischen Kern enthalten mögen, der entweder tatsächlich auf Muhammad oder auf eine andere historische Gestalt zurückgehen könnte“ (Bangert 2016: 182);
- „wir in der Tat (noch) von einer historischen Person namens Muhammad ausgehen können, ohne welche die ganze Überlieferungstradition völlig undenkbar und unerklärbar bliebe, auch wenn wir uns der Einzelheiten wie Zeit, Ort und nähere Umstände seiner Biografie nicht (jedenfalls nicht auf der Basis der Hadith) sicher sein können“ (Bangert 2016: 182).

Bangert resümiert richtig, dass sich mit diesem Ansatz eine völlige andere philosophisch-hermeneutische Betrachtungsweise ergibt als beim traditionellen Verstehensrahmen - und ein durch aus ideologischer *culture clash*, dessen sich der Forscher und Leser bewusst werden muss, bevor er sich auf die eine oder andere Seite schlägt (Bangert 2016: 183).

**Die *Sīra* Ibn Ishāqs als Geschichtsquelle** Neben dem Koran und der Hadith gilt die *Sīra* Ibn Ishāqs (ca. 704-767/68) als ernstzunehmende Hauptquelle für die Muhammad-Biografie (Bangert 2016: 185). Bangert greift sie auf und erwähnt einige weitere - ebenfalls mit vielen biografischen Hinweisen versehene jedoch spätere - Werke nur am Rand. Die *Sīra* nimmt eine Sonderstellung innerhalb der arabisch-islamischen Literatur ein und ist nach Gernot Rotter inhaltlich wie auch formgeschichtlich nah mit der Hadith verbunden; sie hat aufgrund zahlreicher Gedichte und Anekdoten „viele Berührungspunkte zur Schönen Literatur“, arbeitet jedoch wider Erwarten ohne arabisch-blumige Sprache, sondern eher „nüchtern“ (Rotter 1999: 14). Die vierteilige Originalfassung Ibn Ishāqs ging verloren, die heute überlieferte Version ist eine Überarbeitung erhalten gebliebener Teile durch Ibn Hišām, der bemerkenswerter Weise darauf hinwies, dass er in der Überlieferung nicht gesicherte Passagen nicht aufnahm (Bangert 2016: 188).

Auffällig ist die schon 1954 von Rudi Paret bemerkte „Lücke“ in der Überlieferung über den Urislam zwischen dem Tod Mohammads (632 n.Chr.) und den frühesten Zeugnissen (Bangert 2016: 260). Nach Paret reicht zwar „der älteste als zuverlässig nachweisbare Vertreter der Prophetenbiografie mit seiner Lebenszeit bis in das ausgehende 7. Jahrhundert zurück ..., hat aber nicht genug Gewicht, um die von ihm (und den folgenden Generationen) überlieferten Nachrichten über die Zeitgeschichte Mohammads als echt [d.h. historisch authentisch K.B.] zu erweisen. Man muss sich darüber klar sein, dass auch schon ein halbes Jahrhundert Abstand von einem geschichtlichen Ereignis reichlich genügt, um die Berichterstattung darüber zu trüben oder völlig zu verfärben“ (Paret 1954: 151).

Dazu kommt das Problem der Chronologie und Datierung, denn das Bewusstsein von Geschichte und Chronologie entstand erst mit der Verschriftlichung und Anordnung der Ereignisse. Demnach könnte die „Lücke“ sogar größer sein als bisher vermutet (Bangert 2016: 262). Trotz der Schwierigkeiten angesichts vieler legenden-

haft anmutender Berichte und deren Datierung war Paret davon überzeugt, dass es einen historischen Kern gab und sich aus dem überlieferten Material eine gesicherte Grundlage rekonstruieren ließe (Paret 1954: 152). Nach Bangert „allerdings erscheint dieser historische Kern so dünn und vage, dass sich daraus ... bisher kaum eine nennenswerte Biographie Muhammads ableiten lässt“ (Bangert 2016: 263).

Konsequenz für die Forschung ist eine Reihe von Wissenschaftlern, die überzeugt sind, dass das Ableiten eines gesicherten historischen Kerns möglich ist während eine Reihe anderer Wissenschaftler fordert, sich lediglich auf den Koran als Quelle für eine Mohammed-Biographie zu stützen, während wieder andere sogar die Forderung aufstellen, sich nur außerislamische und außerkoranische Quellen zu berufen (Bangert 2016: 263f.).

**Der Koran als Geschichtsquelle** Bangert untersucht nun umfangreicher als die bisherigen Quellen auf ca. 200 Seiten gründlich und umfassend die historische Zuverlässigkeit des Korans und seines Ertrages als Geschichtsquelle. Er greift zu nächst die klassischen Prämissen der Urheberschaft Muhammads sowie der mündlichen Überlieferung des Korans auf und untersucht den Koran anhand mehrerer Suren und Selbstaussagen zur Autorenschaft, greift literar- und textkritische Untersuchungen auf, berücksichtigt form-, quellen- und redaktionsgeschichtliche Aspekte und weitere Betrachtungsweisen. Ausführlich legt Bangert in mehreren grundlegenden Punkten die berechtigten und aus den gründlichen Untersuchungen hervorgebrachten Schlussfolgerungen dar (Bangert 2016: 492-500). Natürlich gibt es einige unbestrittene Fakten, wie zum Beispiel die durchgängige Botschaft von Allāh als dem alleinigen Gott und seinem von ihm entsandten Propheten, „keine nennenswerten biografischen Einzelheiten über das Leben des arabischen Gesandten“ oder Hinweise, nach denen er sich als Autor des Koran zu erkennen gibt, die inhaltlich starke Heterogenität des Koran, der „bis heute an zahlreichen Stellen unverständlich oder zweideutig“ bleibt und mindestens sieben Lesarten, die bis ins 20. Jh. „in der islamischen Tradition gleichrangig nebeneinander Gültigkeit beanspruchten“ (Bangert 2016: 493f.).

Dem gegenüber kommt Bangert durch seine intensiven Untersuchungen in Übereinstimmung mit „anderen (wenn auch nicht allen!) Forschern“ zu - gegenüber der klassischen islamischen Theologie und Forschung - kritischen Ergebnissen (Bangert

2016: 493f.). Diese resümiert er in dem Bewusstsein, „dass diese Einschätzungen keinen strengen Beweischarakter haben, [dennoch] bin ich ... überzeugt, dass sie sich folgerichtig aus dem koranischen Befund ergeben, (Bangert 2016: 493f.).

Zusammenfassen lassen sich diese umfangreichen Ergebnisse kaum in wenigen Sätzen. Dazu gehören in jedem Fall u.a. die unterschiedlichen teils schriftlichen, teils oralen Vorlagen des Koran von verschiedenen Hütern bzw. Treuhändern; eine unsichere Überlieferung aufgrund fehlender diakritischer Punktierung und Vokalzeichen und das Neuinterpretieren des Textes, um diese Unsicherheiten auszuräumen; und seine große Verwandtschaft zu jüdischem und christlichem Gedankengut und Geschichten (Bangert 2016: 497f.). Darüber hinaus ist die islamische Bekenntnisformel (Šahāda) neben Muhammad auch auf Jesus zu beziehen (vgl. Sure 5,111) wie auch die zahlreiche Erwähnung und klassisch auf Muhammad bezogenen Erwähnungen des „Gesandten“; biografische Hinweise zu in bestimmten Situationen offenbarten Karanaussagen finden sich nirgends im Koran selbst, sondern ausschließlich in den Überlieferungen, so dass sich solche Offenbarungsanlässe nicht zweifelsfrei chronologisch einordnen lassen“ (Bangert 2016: 498f.).

Bangert zitiert mit Theodor Nöldekes These die Position der klassischen Islamwissenschaft und Koranforschung: „Er [der Koran] ist nicht das Werk mehrerer Schriftsteller, sondern eines einzigen Mannes und deshalb in der kurzen Spanne eines Menschaltes zustande gekommen“ (Nöldeke 1919: 120). Demgegenüber kommt Bangert aufgrund seiner Untersuchungen zu dem Schluss, dass „diese Position in dieser Eindeutigkeit kaum mehr aufrecht erhalten werden [kann]. *Vielmehr ist die Antithese zu formulieren, nach der der Koran nicht das Werk eines einzigen Autors, sondern zahlreicher Überlieferer sein dürfte*“ (Bangert 2016: 500).

Bangert selbst formuliert abschließend: „Ich schlussfolgere aus alledem, *dass der Koran die Urheberschaft Muhammads nicht zweifelsfrei nahelegt*. Wir haben nicht nur Anlass, den überlieferten Hadith-Geschichten in dieser Sache zu misstrauen, sondern wir finden auch im Koran selbst keine sicheren Belege für die Autorenschaft durch Muhammad. Damit kann die Autorenschaft Muhammads zwar nicht ausgeschlossen, aber auch nicht belegt werden“ (Hervorhebung im Original Bangert 2016: 350). „*Vermeintliche biographische Einzelheiten können allenfalls in den Koran hineingelesen, nicht herausgelesen werden*“ (Hervorhebung im Original Bangert 2016: 502f.).

**Zeitgenössische Quellen** Angesichts der unsicheren und widersprüchlichen Quellenlage innerhalb der Überlieferungen und des Korans bleibt für Bangert nur der Versuch, „Erkenntnisse über die Entstehung des Islams und das Leben des Propheten durch die Untersuchung zeitgenössischer Quellen *außerhalb* ... zu gewinnen“, also durch die Untersuchung zeitgenössischer Quellen (Hervorhebung im Original Bangert 2016: 503f). Dabei geht Bangert mithilfe der historisch-wissenschaftlichen Methode vor, mit der eine Annahme bzw. Theorie mithilfe von Empirie, also Erfahrung, Beobachtung oder systematischer Untersuchung überprüft und anschließend entsprechend verifiziert oder falsifiziert wird (: 500).

Bangert legt folgende Ergebnisse vor:

- Die politische Großwetterlage zwischen den gebrochenen bzw. schwächelnden Reichen Rom und Persien stellte ein Vakuum dar, in das das Arabervolk sogar bis Konstantinopel vorstoßen konnte (Bangert 2016: 745f.).
- Die Inschriften jener Zeit eignen sich kaum, die traditionelle muslimische Historiographie zu bestätigen; die Inschrift im 692 n.Chr. von ‘Abd al-Malik erbauten Felsendom „ist in erster Linie eine Bekräftigung eines stengen Monotheismus und die Propagierung einer antitrinitarischen Christologie“ (Bangert 2016: 746). Bangert hält es für unausweichlich, dass Muhammad und Jesus dort ein und dieselbe Person sind, wobei *MHMD* zunächst ein Partizip war, dass die Funktion eines Titels hatte und später zu einem Eigennamen umfunktioniert wurde (: 747).
- Als Vorgänger der Muslime kommen am ehesten die als „Ebioniten“ bezeichneten Judenchristen in Frage, die oft in ihren jüdischen Wurzeln und orientalischem Denken verhaftet blieben (: 747). Für sie war Jesus der Messias und „nicht Gottessohn (allenfalls ein adoptierter), sondern ... Gesandter und der letzte der Propheten, das Siegel der Propheten“ (: 748).
- Von den in den Anfängen regierenden Kalifen („Stellvertreter Allāhs“) ist besonders der 685 an die Macht gekommene ‘Abd al-Malik hervorzuheben, der entscheidende Entscheidungen für die Entstehung eines starken arabischen Staates stellte; durch innen- und außenpolitische Aktionen (Kriege, Verträge) sicherte und vereinigte er die Araber und stärkte ihre arabische Identität (u.a. durch Steuersystem, Währungsreform und Münzprägung, einheitliche

arabische Verwaltungs- und Schriftsprache) (: 749f.). Besonders förderte er die politische Einheit durch religiöse Einheit im Bau der Kultstätte des Felsendoms in Jerusalem und hoffte, mit der „Felsendom-Christologie“ die christologischen Streitigkeiten in seinem Land zu beenden (: 750). Bangert neigt sich der Auffassung zu, dass ‘Abd al-Malik Erschaffer des Korans sei; „der Kalif schaffte also eine politische, wirtschaftliche, chronologische, linguistische, skripturale, theologisch-christologische Einheit ... wofür er vermutlich den Begriff *islam* schuf (für „Einklang“ oder „Übereinstimmung“)“ (: 750).

Bangert legt zwei biografische Umwandlungen nahe: „Eine *Transformation* vom jüdisch-jesuanischen *muhammad* des Felsendoms zum arabisch-islamischen Muhammad und vermeintlichen Empfänger des Koran ... sowie eine *Translokation* dieses Offenbarungsempfängers [vom] Kultzentrum von Jerusalem nach Mekka“ (Bangert 2016: 751).

**Ergebnis und Ausblick** Anhand der gewonnenen Erkenntnisse und aufgrund der gesicherten Quellen zeichnet Bangert eine ausführliche *Alternative Narratio* (S. 751-766), in der er die komplexen historischen Zusammenhänge und Entwicklungen im Bezug auf die Entstehung des Islams nachzeichnet. Abschließend macht er den Vorschlag, „die Entstehung des Islams im Ganzen als vier wesentliche Prozesse zu verstehen“ (Bangert 2016: 763), die den Gesamtvorgang der *Islamisierung* ausmachen (Bangert 2016: 764):

1. **Arabisierung** durch Konstitution und Ausbreitung des ethischen Arabertums sowie der Erhebung des Arabischen zur Amtssprache und zur *Lingua Franca* (Bangert 2016: 763).
2. **Koranisierung** „durch die Verschriftlichung religiöser Texte, ihrer Kompilierung und Kanonisierung zum Koran sowie die Verbreitung und Verbindlichmachung des so erstellten Korans“ (Bangert 2016: 764).
3. **Juridifizierung** und Regelung des gesellschaftlichen und religiösen Lebens durch „durch die zur juristischen und moralischen Norm erhobenen Überlieferungen über den Gesandten“ (Bangert 2016: 764).



4. **Historisierung** „durch die Umwandlung von Geschichten über den Gesandten zur (arabischen) Geschichte durch systematische Kompilation, Chronologisierung und geografische Relokation (Neuverortung) zur besseren Begründung der arabischen Identität“ (Bangert 2016: 764).

In seinem Ausblick sieht Bangert den heutigen Islam und die heutige Islamwissenschaft vor der enormen Herausforderung, sich der Kritik an ihren unsicheren Quellen zu stellen und grundlegende (Denk-)Veränderungen vorzunehmen (Bangert 2016: 766). „Nur einer solch moderisierten islamischen Theologie wird es gelingen, sich aus den Fängen und Zwängen einer fundamentalistischen und antiwissenschaftlichen Enge herauszuwinden und in der Postmoderne anzukommen“ (: 768). Er zieht die Parallele zur jüdischen und christlichen Bibelwissenschaft, die ebenfalls einen schmerzhaften Prozess durchlaufen haben, beispielsweise in der Erkenntnis, dass Abraham und Mose wahrscheinlich keine historischen Personen waren oder dass die Jungfrauengeburt wie auch die Wunder Jesu keine historisch gesicherten Ereignisse sind und „einer frühchristlichen Überlieferung zuzurechnen sind, die anfangs beinahe ebenso und phantasievoll war wie die islamische“ (: 767).

Hier ist anzumerken, dass die historisch-kritische Wissenschaft in ihren stärksten Ausformungen der jüdischen und christlichen Bibel zwar ihren Wahrheitsanspruch und die Historizität absprechen möchte, viele von deren Aussagen und geschichtlichen Bezügen als historisch gesichert angesehen werden können. Damit ist eine andere Basis als in den Islamwissenschaften gegeben.

Von dem vorangegangenen Überblick ausgehend sind diese Ergebnisse der historischen Islamforschung rein (europäisch-)wissenschaftlich betrachtet sind zunächst mindestens interessant und überraschend, zumal die Fragestellung vor allem die historisch-kritische Methode eben westlicher Natur ist. Aus muslimischer Perspektive ist sie mehr als schwierig.

### 3 Die Transzendente Mitte - Eingrenzung und Versuch einer Definition

In diesem Kapitel wird zunächst eine nähere Eingrenzung sowie der Versuch einer Definition der „transzendenten Mitte“ unternommen. Im Bezug auf die Entstehung des Islams soll später nachvollzogen werden, welche Entwicklung das Verständnis einer transzendenten Mitte innerhalb des Islam in den ersten ein bis zwei Jahrhunderten genommen hat.

Vor der Verkündigung Muhammads gab es aus muslimischer Sicht die sogenannte Zeit der Unwissenheit (vgl. u.a. Sure 3,154; 5,50; 33,33). Die Offenbarung Allahs war zwar als konstante Botschaft immer wieder durch unzählige Propheten an die Menschen ergangen, doch durch ihren Unglauben und ihren Ungehorsam lehnten - bis auf eine Schar von Gläubigen - diese immer wieder ab oder veränderten sie. Durch die vollkommene und abschließende Offenbarung des Korans als sein Wille gab Allahs den Menschen die Möglichkeit der Unterwerfung unter sein Willen und damit schließlich in gewisser Weise Zugang zum Paradies und im weitesten Sinne Zugang zur transzendenten Existenz Gottes (Bouman 1977: 5).

Als Vorannahme kann also festgehalten werden, dass aus muslimischer Perspektive eine solche Entwicklung der Transzendenten Mitte vorliegt (vgl. OHLIG 2007: 7 u. 10); (NAGEL 2008: 46 u. 94). Dabei spielt die Bedeutung des arabischen Propheten eine zentrale Rolle. Tilman Nagel spricht hier von einer „völligen Sakralisierung der Gestalt Mohammeds ..., die dem verborgenen Seinsbereich des Waltens der Bestimmungsmacht Allahs zugewiesen wird. Am Ende dieser Entwicklung wird Mohammeds Lebensgeschichte nicht mehr zur Geschichte des Diesseits gehören, sondern ein überwältigendes Zeugnis für die Gegenwart jenes verborgenen Seins in dem offenkundigen sein, an dessen Verhältnisse die gewöhnlichen Menschen durch ihre leibliche Konstitution und die ihnen eigenen Fähigkeiten der Wahrnehmung angepaßt [sic.], oder besser: auf die sie beschränkt sind“ (NAGEL 2008: 94).

Bevor allerdings versucht wird, diese Entwicklung nachzuvollziehen, soll im folgenden Kapitel **der religionswissenschaftliche Begriff der Transzendenz-erfahrung** an sich untersucht werden. Dabei nähere ich mich zunächst von der religionswissenschaftlichen Perspektive nach Theo Sundermeier, die diese Frage stark von der Religions-Phänomenologie her zu beantworten versucht. Der Begriff der

„Transzendenzenerfahrung“ ist dabei von wesentlicher Bedeutung. Hier schon zeichnet sich ab, wie problembehaftet diese Thematik ist. Deswegen werde ich anschließend die Begrenzung der Beschäftigung und **das Problem der Transzendenz Gottes** u.a. von Johan Bouman her aufzeigen. Letztlich entzieht sich (göttliche) Transzendenz ja ihrem Wesen nach jeder wissenschaftlichen Methode und menschlichen Überlegung. Da sich nach christlicher Überzeugung aufgrund des biblischen Zeugnisses der transzendenten Schöpfer auf menschlicher Ebene in die Schöpfung hinein offenbart, werde ich eine **biblisch-theologische Einordnung der transzendenten Mitte** vornehmen. Auf dieser Grundlage wird schließlich eine **Definition und Eingrenzung der transzendenten Mitte** erfolgen, die wiederum die Basis für den folgenden Hauptteil darstellt: Die Entwicklung des Verständnisses einer transzendenten Mitte des Islam.

### **3.1 Der religionswissenschaftliche Begriff der Transzendenzenerfahrung**

Theo Sundermeier stellt in seiner Beschäftigung mit „Religion“ auch den Bezug zu einer Transzendenzenerfahrung her. Er zögert jedoch zu Beginn seines Werkes „Was ist Religion“, dem Wunsch nach „klarerer Definition nachzugeben“, denn er sieht nur wenig Sinn, den hunderten Religionsdefinitionen nur eine weitere hinzuzufügen, sondern aus seiner Sicht „gebietet die Problematik einer Religionsdefinition selbst Zurückhaltung“ (SUNDERMEIER 1999: 25f.). So sind diese Definitionen „selbstreferentiell“, nehmen also auf sich selbst Bezug, und sagen nicht nur über etwas die Sache der Religion, sondern auch über den Autor und dessen Kontext (SUNDERMEIER 1999: 26). Hierin sieht Sundermeier auch den Grund für die Vielfalt sowie Schwierigkeit der Definitionen, was ihn jedoch beinahe dem Ansatz H.G. Kippenbergs (vgl. KIPPENBERG 1983) zustimmen lässt, sieht jedoch auch aus wissenschaftlicher Perspektive eine Notwendigkeit dazu (SUNDERMEIER 1999: 26). Dabei setzt er voraus, dass die Beschäftigung mit Religion nicht nur das Einnehmen der „Perspektive der Anhänger einer jeweiligen Religion“ zu den methodischen Anforderungen gehört, sondern das bewusste Wahrnehmen und Einbeziehen der Außenperspektive des außenstehenden Forschers berücksichtigt, wobei sich beide Perspektiven „gegenseitig korrigieren und in Balance halten“ und dazu dienen, „den Transfer zur eigenen Kultur und Religion zu ermöglichen“ (SUNDERMEIER 1999:

27).

„Im Übersetzungsvorgang muß [sic] man auf die Sprache und Terminologie des eigenen Kontextes zurückgreifen, um sich verständlich zu machen. Die darin implizierte Entfremdung dient der Verobjektivierung. Die Verwendung des Begriffes ‘Religion’, der den meisten Religionen fremd ist, fällt selbst schon unter diese Kategorie, unterstellt sie doch die Gemeinsamkeit der Religionen, die als solche nicht gegeben ist, sondern erst durch den Vergleich erschlossen wird. Daß [sic] mit diesem Begriff und durch seine Definition nicht das ‘Wesen’ von Religion benannt wird, wie die ältere Phänomenologie meint, muß [sic] nicht noch einmal hervorgehoben werden. Dennoch gibt es Grundelemente, die jede Religion konstituieren. ... Deshalb kann eine Definition von Religion wie folgt lauten: *Religion ist die gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenzerfahrung, die sich in Ritus und Ethik Gestalt gibt*“ (Hervorhebung so im Original) (SUNDERMEIER 1999: 27).

Sundermeier sieht in dieser Definition vier Aspekte, welche er näher erläutert:

1. Religion ist ein jeweils einzigartiges Phänomen, welches durch die Binnenperspektive wahrgenommen wird, schließt jedoch „die Außenperspektive anderer Wissenschaftszweige nicht aus“ (:27).
2. Da Religionsdefinitionen allgemein gültig und übergreifend anwendbar sein sollen, ist eine gewisse Vagheit und Undeutlichkeit nicht zu vermeiden, wie der Begriff der „Transzendenzerfahrung“ zeigt (:27).
3. Religion als Sache der Gemeinschaft (nicht des Einzelnen) ermöglichen im Ritus Wiederholbarkeit und Kontinuität; „Riten sind die Architektur einer Religion, ihre sichtbare Darstellung, Brennpunkt aller symbolischen Vermittlung“ (:27).
4. „Es gibt keine Religion ohne Ethik. Religion hat nicht ihren Ursprung im Menschen, aber sie ist seine Sache und sie dient seinem Leben. Darum ist Ethik nicht sekundäres Beiwerk der Religion, sondern essentiell Teil von ihr.“ (:27).

Dem ist insgesamt zuzustimmen. Die Aussage des letzten Punktes, Religion habe nicht ihren Ursprung im Menschen, würde ich hinterfragen, wobei ihn Sundermeier an dieser Stelle nicht näher ausführt. Hier kommt es, wie Sundermeier selbst sagt, auf die Perspektive und den Aspekt der Religionsuntersuchung an. Ist

Religion Folge und Ausdruck von wie auch immer gearteter Transzendenzerfahrung, so liegt ihr Ursprung - als Reaktion auf diese - sehr wohl auch im Menschen selbst. Somit findet eine Transzendenzerfahrung, auf die später noch eingegangen wird, sowohl inner- als auch außerhalb des Menschen statt.

An dieser Stelle muss nach der Perspektive auf die Entstehung und Entwicklung von Religion gefragt werden. Nach Sundermeier führt die Vorstellung einer Religionsevolution von der Entwicklung primitiver animistischer Vorstellungen über niedrigere Götter zum Hochgott und schließlich „zur hoch komplexen Vorstellung eines prophetischen und monotheistischen Gottesbewusstseins ... in die Irre“ (SUNDERMEIER 1999: 98). Andererseits lehnt er ebenso den entgegengesetzten Ansatz eines „Urmonotheismus“ vehement ab, wie ihn Pater Wilhelm Schmidt entwickelte (vgl. SCHMIDT 1955). Sundermeier kritisiert Schmidts christlich-dogmatisches Vorverständnis, welches die Interpretation seines Werkes beeinflusste. Sundermeier sieht hier lediglich positiv, dass Schmidt zeigen konnte, dass „einfache, glatte historische Antworten nicht zu finden sind“ und distanziert sich deutlich von Begriffen wie „primitive Religionen“, „Hochreligionen und Animismus (SUNDERMEIER 1999: 99).

Mit Sundermeier kann ich keine Religionsevolution von primitiven Vorstellungen des transzendenten bis hin zur „Hochreligion“ sehen. Dem gegenüber ist eine lineare Wegentwicklung von einem ursprünglichen Urmonotheismus natürlich auch nicht anzunehmen. Dennoch ist mit Ulrich Neuenhausen ein solcher Ansatz grundsätzlich zu befürworten. Im Bewusstsein meines eigenen christlichen Vorverständnisses und eines bewussten biblisch-theologischen Ansatzes möchte ich mich an dieser Stelle für die sogenannte Dekadenztheorie aussprechen und sie als Vorannahme für die folgende Forschung mit einbeziehen (vgl. NEUENHAUSEN 2010: 17-23). Näher gehe ich darauf nach einer Definition des Transzendenzbegriffes in Kapitel 3.3 ein.

Wie aber versteht Sundermeier nun Transzendenzerfahrung konkret - bei aller „Vagheit und Undeutlichkeit“ des Begriffes Transzendenzerfahrung (SUNDERMEIER 1999: 27)? Er unterscheidet zwischen primärer und sekundärer Religionserfahrung, die sich wie folgt zusammenfassen lassen:

1. Primäre Religionserfahrung: Dies ist die in der Gruppe oder dem Stamm vorherrschende Religion, da sie den *primären Erfahrungen* entspringt, die sich dem Menschen aufdrängt und ihn sowie seine Gesellschaft, Kultur und

Ethik prägt (SUNDERMEIER 1999: 35). „Grundlegend ist diese Erfahrung insofern, als sie einen umfassenden Anspruch enthält und das ganze Leben durchdringt (:35).

2. Sekundäre Religionserfahrung: Hierbei handelt es sich um einschneidende Erfahrungen, welche die Kleingesellschaft in Frage stellt oder zerstört (z.B. durch „Naturkatastrophen, Epidemien, friedlicher oder gewaltsamer Kulturkontakt“) und damit eine neue Weltbewältigung geleistet werden muss (:36). Im Gegensatz zur übernommenen primären Religion ist die sekundäre von einer Individualisierung geprägt, Glaube und Nachfolge werden gefordert, der Einzelne muss sich für oder gegen sie entscheiden (:36).
3. Neue Religion oder Synkretismus: Als Reaktion auf die Sekundäre Erfahrung verändert sich entweder die primäre Religion langsam oder aber es entsteht eine völlig neue Religion, die schließlich als primäre erlebt wird, oder aber es vermischen sich beide zu einer Art Mischreligion (:37).

Hier sehe ich Sundermeiers Ansatz für unzureichend und zu stark auf die Religionsphänomenologie bezogen. Er geht stark von äußeren Einflüssen aus, die den Menschen in seiner Religiosität (primär wie sekundär) prägen und beeinflussen, wobei ihm bei der sekundären die Entscheidung obliegt, sich diesem „Neuen“ zu öffnen oder nicht. Sundermeier erwähnt zwar „Seher, Propheten und Reformer“, welche das „Neue“ erspüren, voraussagen oder initiieren, doch er bezieht sich letztlich nicht mehr auf eine tatsächliche transzendente Wirklichkeit, die erfahren wird oder sich in der diesseitigen Wirklichkeit zeigt.

Dennoch geht Sundermeier im späteren Verlauf seiner Ausführungen näher auf die Transzendenzerfahrungen ein. Er hebt von Beispielen untermauert die Überlieferungen hervor, in denen sich Transzendenzerfahrung spiegelt. „Die Mythen kennen eine Zeit, da Gott bei den Menschen war. Aber diese Zeit ist Vergangenheit, ein für alle Mal“ (SUNDERMEIER 1999: 108). Oft zeigt sich, dass das Fehlverhalten des Menschen das Verhältnis zu Gott zerstört, wobei Gott die Macht innehat, „zum Menschen zu kommen“ (:108).

In vielen Vorstellungen übersteigt „Gotteserfahrung ... menschliches Fassungsvermögen“, die sich nicht „lokalisieren und ritualisieren“ lässt, weswegen der „Glaube an Gott den Schöpfer in den Stammesreligionen, von Ausnahmen abgesehen,

kultlos (:108f.). In den Stifterreligionen dagegen sieht

Sundermeier geht stark von der Entwicklung der Religionen und ihrer Auswirkungen aus, bezieht sich besonders auf ihre Gründungszeit und die darin implizierten Änderungsprozesse des „Neuen“ und auch des Übernommenen. Bei all seinen Ausführungen zur Transzendenzerfahrung versteht er darunter mehr die durch die Religion geprägte Lebenswirklichkeit und Erfahrung der Menschen. Sie prägt seine Gottesvorstellung, lässt ihn Transzendenz spüren und erfahren, doch welcher Wirklichkeit entspringt sie? Ist Transzendenzerfahrung nach diesem Verständnis nicht lediglich eine Bestätigung der eigenen Vorstellung ohne Bezug zu einer tatsächlichen transzendenten Wirklichkeit? Hier sehe ich für die folgende Untersuchung dringenden Klärungsbedarf. Denn die Beschäftigung mit der Transzendenz Gottes wirft doch einige Fragen auf und bringt Probleme mit sich, wie im nächsten Abschnitt gezeigt werden soll. Danach soll versucht werden, den Begriff der transzendenten Mitte näher zu definieren und einzugrenzen, bevor die Entwicklung innerhalb des Islams untersucht werden soll.

### **3.2 Das Problem der Transzendenz Gottes**

In „Gott und Mensch im Koran“, eines seiner zahlreichen Werke, stellt Johan Bouman zu Beginn die ernstzunehmende Frage, „ob es theologisch erlaubt sei, den Begriff ‘Gott’ durch das Bindewort ‘und’ so mit dem Begriff ‘Mensch’ in Zusammenhang zu bringen, daß [sic] der Eindruck entsteht, diese beiden gehörten auf eine oder andere Weise zusammen, seien beide in irgendeine übergeordnete Kategorie einzuordnen, die beiden ihre Zugehörigkeit vermittelt“ (Bouman 1977: 1). Denn, so Bouman, die koranische Predigt warnte ja gerade davor, den über allem erhabenen Gott wie eine Art Götze in den weltlichen Bereich und die menschliche Vorstellung zu integrieren und damit zu entehren (vgl. Bouman 1977: 1). Gott und Mensch in irgendeiner Weise zueinander ins Verhältnis zu setzen oder Gott auf menschlich vorstellbare Weise zu denken ist nach islamischer Vorstellung eine große Sünde. Immer wieder wiederholt es der Koran: „Allah (ist einer allein). Es gibt keinen Gott außer ihm.“ (2:255; vgl. u.a. 2:163; 3:2.6.18; 4:87; 40:3; 44:8; 62:65; 73:9). Insbesondere Sure 112, die bis heute eine bedeutende Stellung im Freitagsgebet innehat, betont „eindrucksvoll die Einzigkeit und völlige Andersartigkeit Gottes,“ (Bouman 1977: 1f.):

„Sprich: Er, Allah ist einzig, Allah der Ewige Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt Und nicht ist ihm ein Wesen gleich“ (Bouman 1977: 2).

Diese Betonung der Andersartigkeit Gottes und die Vermeidung jeder Art des Vergleichens, jeder Art von Anthropomorphismus, zieht sich durch den Koran, um die Grundsünde des Menschen - „Gott gemäß unserer eigenen Natur zu verstehen“ unbedingt auszuschließen (Bouman 1977: 2). Nach Bouman kann „diese Einzigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes als das Fundament des Islam als ganzen betrachtet“ werden (:3). Das führte in der Geschichte der islamischen Theologie bei der genaueren Deutung dieser Thematik zur „Definition der Verneinung alles Vergleichbaren, die allein diese Einzigkeit und Unvergleichbarkeit zum Ausdruck bringt“ (:3). Mithilfe von Negationen wird eindringlich betont, dass der Mensch im Grunde mit nichts innerhalb seiner Wahrnehmung und Erfahrungswelt Gott in irgendeiner Weise erfassen könnte (vgl. :3). So hat sich aufgrund der Aussagen des Koran die Sicht entwickelt, dass keine wirkliche Beziehung zwischen Gott und Mensch möglich sei (vgl. :5). Dennoch weist Bouman auch darauf hin, dass zwar einerseits die „übermäßig betonte Transzendenz und absoluten Andersartigkeit Allahs echte und genuine Beziehungen von vornherein unmöglich machen“ (:5), doch scheint es aufgrund anderer Aspekte tatsächlich doch auch möglich zu sein, dass der Koran keine einseitige Beziehung zwischen Gott und Mensch feststelle (vgl. :5). Ohne die Transzendenz Gottes in Frage zu stellen, vermittelt der Koran auch eine Relation des Menschen zu Allah, die in drei Aspekten insbesondere in Sure 114 besonders deutlich wird:

„Sag: Ich suche Zuflucht beim Herrn der Menschen, dem König der Menschen, dem Gott der Menschen, (ich suche bei ihm Zuflucht) vor dem Unheil (schar) (das) von (jeder Art von) Einflüsterung (ausgehen mag), - von einem (jeden) heimtückischen Kerl, der den Menschen in die Brust (böse Gedanken) einflüstert, sei es ein Dschinn oder ein Mensch.“

Bouman bezieht sich auf den Kommentar von A. Yusuf Ali, dem zufolge „des Menschen Relation zu Gott unter drei Aspekten gesehen werden würde, und zwar: Gott ist der Herr und Schöpfer, der für den Menschen sorgt; Gott ist der König, dessen Autorität den Menschen recht leitet und Gott ist der Richter, zu dem die Menschheit zurückkehren wird, um im Gericht Rechenschaft abzulegen“ (Bouman 1977: 6). Bouman sieht deswegen richtiger Weise eine Art Bipolarität, denn „zusammen mit der uneingeschränkten Betonung der Einzigkeit und Unvergleich-



barkeit, sogar Unerfaßbarkeit (sic.) Gottes, gibt es dennoch für den Menschen eine Möglichkeit, mit Gott in Beziehung zu treten“ (:7).

Nun wirft die Vorstellung einer Beziehung zwischen dem transzendenten Gott und dem sterblichen endlichen Menschen etliche Fragen auf. Wie wird denn Gott als der transzendente und damit von Natur aus eben nicht fassbare und erkennbare für den Menschen ein Gegenüber?

Doch während der Beziehungsgedanke zwischen dem transzendenten Gott und dem sterblichen endlichen Menschen an sich für die islamische Theologie bereits schwer denkbar ist, so ist doch der christliche Glaube an die „Menschwerdung Gottes“ in Jesus Christus nicht nur undenkbar, sondern eine der schon im Koran abgewehrten größten Sünden. Hans Urs von Balthasar bringt die Problematik wie folgt auf den Punkt: „Der Eintritt ins Heiligtum liegt wesenhaft in dem für Heiden, Juden und Moslems unannehmbaren Satz: *Verbum caro factum est* [d.h. Das Wort wurde Fleisch, Anm. d. Verf.]. Für sie ist weder das (prophetische) Wort Gott selbst, noch kann Gott etwas werden, was er nicht war“ (zitiert in ANSORGE 2009: 395). Ansorge folgert richtig, dass der Glaube „an die Menschwerdung des göttlichen Wortes ein wesentliches und darin zugleich unterscheidendes Merkmal des christlichen Glaubens im Gespräch mit nichtchristlichen Religionen“ ist (ANSORGE 2009: 395), fragt aber gleichzeitig danach, ob er deshalb für Juden und Muslime unverständlich bleiben muss und sich nicht irgendwie zeigen ließe, „dass der christliche Glaube an die Menschwerdung Gottes weder der Vernunft noch dem Wesen Gottes widerspricht?“ (ANSORGE 2009: 395). Ich möchte auch diese Frage mit der vorliegenden Arbeit untersuchen.

Dem Transzendenzbegriff und der Frage nach der Inkarnation Gottes geht Dirk Ansorge in seinem Aufsatz aus *Theologie und Philosophie* 84 nach. Dort zeigt er die Abwegigkeit der Menschwerdung Gottes für muslimisches Denken und islamische Theologie (ANSORGE 2009: 395). Er untersucht die Spannung zwischen dem transzendenten und sich gleichzeitig offenbarenden Gott. Für Muslime tut Gott dies am deutlichsten im Koran selbst: „in der täglichen Lesung oder Rezitation des Koran erklingt nicht nur eine unendliche Manifestation des ewigen Koran, sondern das ewige, unerschaffene Reden Gottes selbst. Gottes Wort inkarniert sich gleichsam im Koran und in dessen Rezitation in Raum und Zeit“ (ANSORGE 2009: 401). Dabei verweist Ansorge mit dem Philosophiehistoriker Harry Wolfson auf die

Analogie zum christlichen Begriff der „Inlibration“ (WOLFSON 1976). Das Judentum kennt die Erweiterung der Erfahrbarkeit Gottes über seine Weisung (*Tora*) hinaus auch in seiner Erscheinung und Gegenwart (*Shechina*) (ANSORGE 2009: 406). Damit wohnt Gott damit nicht mehr (nur) an einem konkreten Ort, sondern mitten unter seinem Volk, was im Neuen Testament mit Joh. 1,14a christologisch gedeutet wird: „Jesus allein ist der ‘Ort’, an dem sich der transzendente Gott in der Geschichte geoffenbart hat (ANSORGE 2009: 406). Jesus selbst versteht sich nicht nur als Interpret der Tora, sondern vielmehr als Tora selbst (ANSORGE 2009: 412). „Mag es viele Weisen der Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung geben, so ist Gott selbst als Mensch nur einmal in der Welt präsent“ (ANSORGE 2009: 412), vgl. 1. Tim 2,5.

Diese Selbstmitteilung Gottes, so zeigte es beispielsweise Karl Rahner, hinterfragt nicht seine Größe - ganz entgegen dem muslimischen Denken. Rahner verstand dieses „Veränderlich-sein-Können“ Gottes nicht als Defizit, nicht als Ausdruck „göttlicher Bedürftigkeit“, sondern als „Höhe seiner Vollkommenheit“ (RAHNER 1960: 147). Durch Jesus Christus hat Gott seine Liebe in der Inkarnation von Jesus Christus offenbar gemacht (ANSORGE 2009: 415).

Die Spannung der Diskussion entsteht an der Frage, inwieweit es möglich ist, mit einem vollkommen transzendenten Gott zu rechnen, der sich einerseits dem Menschen zeigt und von diesem wahrgenommen werden kann, und sich andererseits auch allen Kategorien des Denkens und Erkennens entzieht und selbst diese Kategorien noch zu transzendieren vermag (ANSORGE 2009: 419). Relevant für diese Forschung ist insbesondere die Frage, inwieweit Muhammad die Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz (so letztere überhaupt für ihn denkbar war) verstand. Wie verstand er die Offenbarung Gottes und in welcher Rolle sah er sich dabei bzw. wie wurde er von den Gläubigen dabei verstanden? Das führt uns in die Geschichte des Islams.

Hier formuliert Schirmmacher:

„Obwohl es zwischen dem transzendenten Schöpfer und dem vergänglichen Geschöpf, dem Menschen, keinen Vergleich (42:11) und keine eigentliche Verbindung gibt, hat Gott dem Menschen doch seinen Willen offenbart und ihm seine Schrift gesandt, auch wenn er selbst verborgen bleibt. Der Mensch hätte von sich aus nichts dazu beitragen können, vom Willen Gottes in Kenntnis gesetzt zu werden. Es ist

unmöglich, dass der Mensch eine Verbindung zu Gott herstellt. Ebenso undenkbar ist es aus islamischer Sicht, dass Gott seine Transzendenz überschreitet, sichtbar wird, sich selbst offenbart oder in die Welt kommt um selbst Geschöpf zu werden. Nachdem Gott einmal seine Schrift offenbart hat, liegt es nun am Menschen, die Gebote Gottes zu halten, ihm zu dienen und dankbar zu sein. So ist der Bereich Gottes und des Menschen deutlich voneinander abgegrenzt.“ (SCHIRRMACHER 2003a: 225)

Reza Hajatpour bringt das Problem der Transzendenz Gottes wie folgt auf den Punkt: „Gott steht in der koranischen Lehre als absoluter und vollkommener Transzendent [...] da, und aus theologischer Sicht kann diese Transzendentalität nicht in die Schöpfung einbezogen werden. D.h., er steht in keinerlei Beziehung zu seiner Schöpfung außer als notwendiger Grund der Existenz des Geschaffenen“ (HAJATPOUR 2013: 82). Damit ist jedes gedankliche Erfassen Gottes sowie „jegliche anthropomorphistische Vorstellung vom Wesen Gottes ausgeschlossen“ (:82). Doch hier stellt sich die entscheidende Frage, die Hajatpour treffend formuliert: „Was ist dann mit der Frage der Erfahrung Gottes? Wie kann man ihn als endliches Wesen erfahren? Kann der Mensch als ein immanentes Wesen die Transzendenz Gottes begreifen? (:82).

Wo und wie wird also „Transzendenz“ überhaupt für den Menschen erkennbar, denkbar, erfahrbar? Diese Frage führt uns im weiteren Verlauf noch zur „transzendenten Mitte“, doch zunächst muss noch geklärt werden, inwieweit eine Erfahrung der Transzendenz möglich ist und welche Auswirkungen sie hat. Dieser Frage nähern wir uns nun zunächst aus religionswissenschaftlicher Perspektive.

### **3.3 Biblisch-theologische Einordnung der transzendenten Mitte**

Wenn ein rein phänomenologisch gelagter Blickwinkel zur Einordnung und dem Erfassen der Transzendenzerfahrung wie durch den religionswissenschaftlichen Ansatz Sundermeiers unzureichend ist, muss ein weiterer Blickwinkel eingenommen werden. Dabei sollen biblisch-theologische und missionstheologische Sichtweisen helfen, die anhand verschiedener und wesentlicher Aspekte erarbeitet wird. Sie soll schließlich die Grundlage für die anschließende Definition und Abgrenzung der „transzendenten Mitte“ sein.

### 3.3.1 Die Dekadenztheorie

Die bereits erwähnte Annahme Schmidts basiert auf der Vorstellung eines Urmonotheismus (vgl. SCHMIDT 1955). In abgewandelter Form geht die Dekadenztheorie davon aus, dass zu Beginn der Menschheit - unter Voraussetzung eines geschaffenen Menschen gemäß Genesis 1-2 - der Glaube an einen Schöpfergott selbstverständlich war. Selbst nach dem Bruch der Gemeinschaft mit Gott als Folge der eigenmächtigen Entscheidung des Menschen war dieses Erkenntnis Gottes noch präsent. Auch Kohelet 3,11 spricht dieses grundsätzliche Gottes-Bewusstsein des Menschen an. Allgemeiner formuliert: Der Mensch ist sich der Transzendenz sowie der Transzendenzerfahrungen (noch) bewusst.

Paulus formuliert diesen Gedanken ebenfalls und drückt ihn im Brief an die Römer wie folgt aus:

“Denn was Menschen von Gott wissen können, ist ihnen bekannt. Gott selbst hat ihnen dieses Wissen zugänglich gemacht. Weil Gott die Welt geschaffen hat, können die Menschen sein unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und göttliche Majestät mit ihrem Verstand an seinen Schöpfungswerken wahrnehmen. Sie haben also keine Entschuldigung. Obwohl sie Gott kannten, ehrten sie ihn nicht als Gott und dankten ihm nicht. Ihre Gedanken liefen ins Leere und in ihren unverständigen Herzen wurde es finster. Sie gaben sich für besonders gescheit aus und wurden dabei zu Narren: An die Stelle des ewigen Gottes in seiner Herrlichkeit setzten sie Bilder von sterblichen Menschen und von Vögeln und vierfüßigen und kriechenden Tieren. ... Sie tauschten den wahren Gott gegen ein Lügengespinnst ein, sie haben die Geschöpfe geehrt und angebetet anstatt den Schöpfer“ (Röm 1,19-25. GNB)

Sicher ist die Argumentation des Paulus markant und drastisch, doch sie unterstützt aus biblischer Perspektive die Dekadenztheorie. Entsprechend diesem Ansatz verstehe ich den Schöpfergott der Bibel als Ursprung aller Transzendenzerfahrung. Als sein Ebenbild geschaffen (vgl. Gen 1,26f.) ist der Mensch auf Beziehung mit ihm angelegt, die dem Menschen grundsätzlich aufgrund des Beziehungsbruches durch die Sünde verwehrt bleibt. Dennoch bleibt die Sehnsucht des Menschen genau nach dieser Beziehung, nach Vollkommenheit, nach dem Transzendenten. Doch der Mensch verweigerte sich auch - teilweise sehr bewusst - der Verehrung seines Schöpfers. Paulus verallgemeinert diese Verweigerung auf alle Menschen, ganz unabhängig davon, ob sie einen Zugang zur biblischen Offenbarung gehabt hatten oder nicht. Nach Paulus ersetzten sie Gott mit „Bilder[n] von sterblichen Menschen und

von Vögeln und vierfüßigen und kriechenden Tieren“, „tauschten den wahren Gott gegen ein Lügengespinnst ein, sie haben die Geschöpfe geehrt und angebetet anstatt den Schöpfer“ (Röm 1,23.25). Sicherlich ist diese Sicht stark vereinfacht, doch prinzipiell zeigt sie die Wegentwicklung des Menschen und seiner Gottesvorstellung von der ursprünglichen Gottesbeziehung, auch „Monotheismus“ genannt.

Dabei folge ich selbstverständlich keiner linearen destruktiven Entwicklung der Religionen. Natürlich gibt es über die langen Zeiträume gesehen auch evolutionäre Entwicklungen innerhalb der Religionen, eine Art Mikroevolution. Natürlich verändern sich Religionen und entwickeln sich weiter. Diese Veränderung ist eben nicht losgelöst von Gott zu betrachten. Alle Menschen, unabhängig von ihrer Religion und Kultur, kommen also ursprünglich von ihm her und sind auch auf ihn hin angelegt und geschaffen, sie haben in ihm ihre Bestimmung (vgl. Apg 17,26-30; Kol 1,16). Diese hat er mit Jesus Christus möglich gemacht. Biblisch gesehen ist der christliche Glaube als keine neue Religion, sondern u.a. eine Rückkehr zu dem einen Schöpfergott. „Denn ihr geht in der Irre wie Schafe, aber ihr seid jetzt *zurückgekehrt* zu dem Hirten und Aufseher eurer Seelen.“ (Hervorh. d. Verf.)(1.Petr 2,25. ELB)

Zwingend folgt hier auch die Frage nach dem Verhältnis von christlichem Glauben oder dem Christentum als Religion und den „anderen“ Religionen. Es ist ein komplexes Untersuchungsfeld. An dieser Stelle soll folgende Grundaussage genügen: Jede Religion, einschließlich des Christentums, ist grundsätzlich - im Sinne Sundermeiers - eine menschliche Antwort, ein Versuch, eine Brücke in die Transzendenz, zum „Heiligen“, zur Vollkommenheit, zur Erlösung, zu Gott zu bauen und Antworten auf die letzten Fragen des Seins zu finden sowie das Gewissen zu beruhigen (vgl. NEUENHAUSEN 2010: 102f.). Dem gegenüber steht das Evangelium: Es ist die gute Botschaft, dass Gott sich selbst offenbart, als den - gegenüber anderen Religionen einzigen - Gott, der von sich aus alles getan hat, damit der Mensch in Beziehung mit Gott leben kann (vgl. NEUENHAUSEN 2010: 102f.).

Und hier sind wir an dem aus meiner Sicht entscheidenden Punkt der *Transzendenz*erfahrung gelangt: Dem Zusammenspiel des *Transzendenten* in für den Menschen erfahrbarer Form einerseits *und* der menschlichen Wahrnehmung und dem ausgelebten religiösen (wie auch immer gearteten) Leben, also der menschlichen *Erfahrung*, andererseits. Während die Religionswissenschaft eher auf die zwei-

te Hälte dieser beiden Ebenen abzielt, bleibt der viel wesentlichere Teil außer Acht.

Zugegeben, aus rein wissenschaftlicher Sicht lässt sich Transzendenz eben nicht mit herkömmlichen Methoden untersuchen und erfassen, die Untersuchungen beschränken sich eben auf die Phänomenologie. Und doch ist es wichtig, dass wir uns mit dieser befassen. Hierbei ist die folgende Herangehensweise für meine Arbeit grundlegend.

### 3.3.2 Das tripolare Weltverständnis nach Beyerhaus

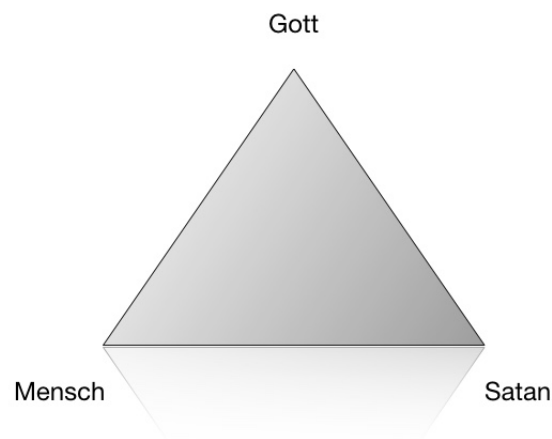


Abbildung 3: Die tripolare Weltansicht nach Beyerhaus (BEYERHAUS 1969)

Der Missionswissenschaftler Peter Beyerhaus, der sehr stark die moderne deutsche Missionstheologie mitgeprägt hat, schlug bereits 1969 seine sogenannte „tripolare Schau der Religionen“ vor (vgl. BEYERHAUS 1969), die er seit dem in zahlreichen Publikationen veröffentlichte. Sehr gut nachvollziehbar erarbeitet Beyerhaus hier, wie der Mensch in einem Spannungsfeld steht und eben nicht „neutral“ in dieser Welt. Beyerhaus sieht folgende drei Faktoren (vgl. Abbildung 3): Den des göttlichen Wirkens, den menschlichen Faktor sowie die dämonische Dimension (vgl. BEYERHAUS oJ).

#### **Der theonome Faktor: Gottes Besorgtsein um den gefallen Menschen:**

„Das auch völkerkundlich aufweisbare universale Vorkommen der Idee einer höchsten Gottheit läßt sich im Widerspruch zu allen evolutionistischen Hypothesen am einleuchtendsten aus der ursprünglichen Einheit der menschlichen Geschichte (vgl. Apg 17,26) erklären“ (BEYERHAUS oJ: 2). Beyerhaus befürwortet die Sicht

einer monotheistischen Urreligion, die in zahlreichen Religionen bis heute durchschimmert (:2). Sie beruht auf dem Glauben an den in der biblischen Urgeschichte bezeugten Gott (Gen 1-11), der nicht nur diese Erde schafft, sondern sich nach Gen 8,21-9,17 Noah gegenüber und damit der Menschheit gegenüber verpflichtet, diese vor einer zweiten kosmischen Naturkatastrophe zu bewahren (:2). Die Gefahr einer Wiederholung läge demnach in der Sünde des Menschen, „denn das Sinnen des menschlichen Herzens ist böse von seiner Jugend an“ (Gen 8,21). „Die tiefeingewurzelte Sünde aller Menschen ist also gerade die Ursache einer fortdauernden göttlichen Zuwendung zu ihnen, in welcher Er ihnen Nahrung, Segen, Schutz und für die sozialen Bezüge grundlegende Erhaltungsordnungen gibt (Apg 14,16f; auch Mt 5,45)“ (BEYERHAUS oJ: 3). Gott ist also besorgt um den Menschen. In seiner Zusage an Noah deutet sich sein Heilsplan für diese Menschheit an.

„Er [Gott] möchte nämlich die sündige Menschheit in Seiner Geduld ... auf ihre künftige Erlösung durch Jesus Christus bewahren. Das Dankesopfer Noahs ist also das Urbild eines monotheistischen Kultes, der noch vor und außerhalb der mit Abraham einsetzenden biblischen Heilsgeschichte praktiziert wurde. Dieser war dem Dank und Lobpreis für die von Gott, dem Schöpfer und Erhalter, erfahrene Lebensrettung und seine Wohltaten gewidmet.“ (BEYERHAUS oJ: 3).

Nach Röm 1,21 ist genau diese Verehrung Gottes die angemessene Lebensweise, die er seit der Erschaffung vom Menschen erwartet, die nach Paulus jedoch in entartet ist (:3). Dennoch ermöglicht Gott es dem Menschen, ihn trotz der Sünde zu erkennen, und zwar 1. durch die Vernunft (:3), sowie 2. durch „die Einpflanzung der Forderung Seines allgemeinen Sittengesetzes in das Menschenherz (Roö 2,15)“ (:4).

Beyerhaus führt außerdem fünf Aspekte auf, die das Wirken des Geistes Gottes „an der außerchristlichen Menschheit erkennen“ lassen (:6).

1. „Der Geist ist der *Mittler* des vom Vater geschenkten kreatürlichen *Lebens* und läßt [sic.] die Menschen Erfahrungen machen, durch die sie sich selbst als Objekt seiner gütigen Zuwendung bewußt [sic.] werden“ (Hervorhebung so im Original)(:6).
2. „Der Geist erhält den Menschen das Wissen um ihre eigene *Geisthaftigkeit*. So ermöglicht Er es ihnen, Erlebnisse des schöpferischen Reichtums Gottes

geisthaft zu deuten und darauf kreativ zu antworten. Von diesem geistigen Gestaltungsvermögen legen auch die Religionen im Reichtum ihrer Weisheit und ihrer Kunst eindrucksvoll Zeugnis ab“ (Hervorhebung so im Original)(:6).

3. „Zur Geisthaftigkeit des Menschen gehört wesentlich auch das Fragen nach der *Wahrheit*, also der Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Wirklichkeit“ (Hervorhebung so im Original)(:7).
4. „Das nach Rö 2,15 (vgl. 1,32) den Menschen ins Herz gepflanzte *Sittengesetz* und das Gewissen verdanken sich einer Vermittlung durch Gott den Heiligen Geist“ (Hervorhebung so im Original)(:7).
5. „Der Geist bewahrt dem Menschen die innere *Hörfähigkeit für die Stimme Gottes*, ebenso wie er sie dazu anregt, "Gott zu suchen und ihn zu *ertasten*" (so wörtlich), wodurch sie seiner unsichtbaren Anwesenheit ja sogar ihrer Wesensverwandtschaft mit Ihm gewahr werden (Apg 17,27f)“ (Hervorhebung so im Original)(:7).

Beyerhaus resümiert treffend:

„Zusammenfassend sind hinsichtlich des theonomen Faktors in den nicht-christlichen Religionen drei Erkenntnisse festzuhalten:

1. Das Hineinstrahlen der allgemeinen Gottesoffenbarung auch in die Religionen macht deren Anhänger vor dem Urteil des dreieinigen Gottes verantwortlich und darin für die missionarische Verkuündigung ansprechbar.
2. Nirgends sind die Erfahrungen des Welthandelns des dreieinigen Gottes so eindeutig, daß sie nicht einer sorgfältigen Prüfung und Deutung im Licht des Evangeliums von Jesus Christus bedürften.
3. Angesichts des gleichzeitigen Wirkens auch des dämonischen Faktors in den Religionen verbietet es sich, alle in der religiösen Erfahrung, z.B. in Ekstase, wahrgenommenen geisthaften Mächte mit dem biblischen, trinitarischen Gott in eins zu setzen.“

(BEYERHAUS oJ: 8).

**Die anthropologische Dimension der Religion: Die zwiespältige Suche des gefallenen Menschen nach Gott:** Beyerhaus betont, dass „eine biblisch stimmige Analyse der Religionen ... zusammen mit deren von Gott gewirkten



Komponente auch das Menschenbild der Hl. Schrift voll einbeziehen“ muss (:8) und fast deswegen drei entscheidende Grundaussagen zusammen:

1. „Dem Menschen ist als Ebenbild Gottes ein wesensmäßiger Bezug auf diesen eingepflanzt, ein Gespür für das Göttliche ... . Dadurch wird er auch noch in seinem gefallenem Zustand dazu veranlaßt [sic.], unaufhörlich nach seinem Schöpfer zu suchen.“ (:8)
2. „Die Religionen sind als Aufwärtsbewegung des gefallenem Menschen in ihrem Erkenntnisvermögen begrenzt. Sie kommen deswegen nur zu einer unvollkommenen, getrüben Wahrnehmung Gottes.“ (:8)
3. „Aufgrund der durch die Sünde verkehrten Willensrichtung des gefallenem Menschen sind alle seine religiösen Gestaltungsbemühungen zugleich auch vom Aufruhr gegen Gott und der Flucht vor Ihm geprägt.“ (:8)

Nach Prediger 3,11 hat auch der Sünder und gottlose Mensch eine bleibende Verankerung eine menschliche Entsprechung zur allgemeinen Selbstoffenbarung Gottes, in der Gott dem Menschen begegnen möchte (:9) und will, damit „sie Gott suchen, ob sie ihn vielleicht tastend fühlen und finden möchten“ (Apg 17,27a). „Der suchende Mensch wird durch die gottgefällige Betätigung seiner religiösen Veranlagung unter dem Einfluß von Gottes zuvorkommender Güte (Apg 14,17; Roö 2,4) und Gnade (Joh 6,44; 12,32) vorbereitet für die heilsgeschichtliche Begegnung mit dem Evangelium“ (:9).

Wenn der gefallene Mensch sich seines Elendes und verlorenen Zustandes bewusst wird, ist das nach Beyerhaus Auslöser der menschlichen Suche nach Gott, die sich „religionsvergleichend ... in sehr ähnlichen Formen ausdrückt“ durch Gebet, Meditation, Opfer, ritueller Reinigung, asketischer Disziplin und Pilgern zu Heiligtümern, um „die Gottheit wohlzustimmen“ (:9).

Allerdings ist u.a. nach Apg 17,16-34 festzuhalten, dass die „Gotteserkenntnis eine sehr *beschränkte* und *gebrochene* geblieben ist“ (:9). Paulus führt den Athenern dort vor Augen, dass sie zwar noch eine gewisse Wahrheit erkannt haben, aber ihnen das Wesentliche zum Leben immer noch fehlt: Sie müssen den unbekanntem Gott verkündigt bekommen, um ihn kennenzulernen und zu erkennen (Apg 17,23b).

Hier eröffnet sich nach Beyerhaus' Ausführungen ein wesentliches Problem:

„Das Scheitern der religiösen Bemühungen des gefallen Menschen zeigt sich aber nicht nur in der Unvollkommenheit der Gotteserkenntnis, die er mit seinem natürlichen Wahrnehmungsvermögen gewonnen hat. Die Tragik der nichtchristlichen Religion beruht vielmehr darauf, daß [sic.] das menschliche Streben, aus der innerweltlichen Eingeschlossenheit durchzubrechen zur wahren himmlischen Wirklichkeit, selbst hineingenommen worden ist in die gottwidrige Willensrichtung des Sünders. Der religiöse Mensch sucht nämlich nicht wirklich [11] ‘von ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Gemüte’ (5Mo 6,5; 10,12; Mt. 10,12) den heiligen Gott, um Ihn zu lieben und zu ehren. Vielmehr sucht er in seiner sündigen Verkehrung bei Gott oder gar an Ihm vorbei, was ihm, dem sündhaften Menschen, selbst zur Bereicherung seines Lebensgenusses wertvoll erscheint, ohne dem Schöpfer dafür die schuldige Verehrung und den kindlichen Dank zu erweisen. Das wahre Erkennen Gottes ist nämlich von dem rechten Respekt Ihm gegenüber untrennbar. Deswegen tritt im selben Augenblick, wo sich der Mensch von Gott dem Geber abwendet zugunsten Seiner Gaben, oder wo er sich egozentrisch in sich selbst verkrümmt (Luther), die schon angesprochene Verdunkelung seines Herzens ein: Gott überläßt [sic.] den sich von Ihm trennenden Menschen sich selbst und den Auswirkungen seiner Sünde (Rö 1,18ff.)“ (BEYERHAUS oJ: 10f.).

Da der Mensch vergisst, dass er in allem völlig von Gott abhängig ist, versucht er sich selbst zu erlösen und sich Segen und Heil selbst zu verdienen (: 11). Doch auch dieses Bemühen beinhaltet immer den Aspekt der Auflehnung gegen Gott und „zugleich auch eine Fluchtbewegung ... denn der schuldig Gewordene wagt nicht, sich dem Heiligen verantwortungsbewußt zu stellen.“ (: 11). Von seinem religiösen Bemühen erhofft sich der Mensch „Sicherstellung elementarer Lebensbedingungen ... bis hin zur Überwindung des Todes“ wie auch „Leben, Wissen und Macht“ oder gar das Gott-gleich-sein (: 11f).

„Mit diesem überheblichen Begehren ist die totale Emanzipation des Menschen von seinem Schöpfer erreicht. Eva und Adam schieben Gottes ausdrückliches Verbot beiseite und bezweifeln die Wahrheit Seiner Worte, um die Verwirklichung des Sinnes ihrer menschlichen Existenz in eigene Hände zu nehmen. Dieses Anmaßen stammte allerdings ursprünglich nicht aus ihrem eigenen Herzen. Vielmehr ist es ihnen gemäß des Urberichts in 1Mo 3 eingeflüstert durch eine außermenschliche, gottwidrige höhere Macht.“ (: 12).

Dies führt Beyerhaus zur dritten Dimension der tripolaren Weltsicht:

**Die dämonische Dimension: Die heidnische Religion im Bannkreis des Teufels:** Für Beyerhaus liegt es auf der Hand, dass die dämonische Perspektive eine mitbestimmende Rolle in der theologischen Diagnose der Religionen spielt, wenn man die Versuchungsgeschichte mit einbezieht der gar zum Ausgangspunkt macht (BEYERHAUS oJ: 12). Von der Versuchung des Menschen durch die Schlange bis in die Offb hinein nehmen realerfahrbare geistliche Mächte einen bedeutenden Platz ein. Diese dämonische Dimension gilt es gemäß Beyerhaus in „spannungsvoller Zusammenschau“ mit der göttlichen und der menschlichen im Blick zu behalten (:12). Religion besitzt immer auch eine dunkle Seite, die teilweise auf erschreckende Weise erfahrbar wird. Diese dämonische Dimension wurde in der Geschichte der Kirche und Mission bis vor einigen Jahrzehnten sehr ernstgenommen, hat aber in den letzten Jahren in der zeitgenössischen Religionstheologie weitgehend an Bedeutung verloren, „ja sie ist durch die rationalistische bzw. auch theologische Entmythologisierung sogar völlig ausgeblendet worden“ (:13).

„Die Religion des Menschen hat also schon von Anfang an zwei gegensätzliche transzendente Veranlassungen, die sich beide auf den ‘Baum der Erkenntnis’ (2Mo 2,9) als religiöses Ursymbol beziehen: Die eine ist das sich gegen den eigenmächtigen Genuß [sic.] seiner Frucht [14] richtende Verbot Gottes, an welchem der Mensch in seiner Gottesbeziehung reifen sollte; die andere Veranlassung ist die Verlockung der Schlange, welche den religiös Suchenden in die entgegengesetzte Richtung weist: Erlangung des Heils aus eigenen Kräften oder gar aus Satans okkulten Quellen.

Ich fasse zusammen: Die außerbiblischen Religionen haben von Anfang an drei zu unterscheidende Veranlassungen: eine (in sich selbst widersprüchliche) menschliche Motivierung und zwei einander entgegengesetzte transzendente Ursprünge, nämlich einen göttlichen und einen dämonischen“ (BEYERHAUS oJ: 13f.).

Hier zeigt sich aus biblischer Sicht auch deutlich die Spannung, in der sich die Beschäftigung mit der transzendenten Wirklichkeit bewegt, nämlich innerhalb der Dreipoligkeit zwischen göttlicher Wirklichkeit, dämonischer Wirklichkeit und menschlicher Ebene.

**Jesus Christus – der einzige Weg, Gott wahrhaft zu erkennen:** Ausgehend von der Anfangsfrage zu seinem Artikel „Kennen die Religionen den wahren Gott?“ schlussfolgert Beyerhaus aufgrund seiner Überlegungen wie folgt:

„Noch einmal fragen wir zum Schluß: Kennen die Religionen Gott? Antwort: Ja zumindest können sie ihn bis zu einem gewissen Grad kennen, nämlich aus seiner Uoffenbarung und seiner Selbstbekundung in Schöpfung, Geschichte und im Herzen jedes Menschen (Röm 2,15). Aber kennen die Religionen den wahren Gott? Nein; denn Ihn erkennen wir erst und allein in Jesus Christus, der uns die volle und tiefste Wahrheit über Gott eröffnet, der mit uns den Weg zu Ihm geht und uns ein Leben in Fülle eröffnet, das Gott allen schenken will, die seinem Sohn glauben. Denn dieser sagt von sich selber (Joh 14,6): ‘Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.’“ (BEYERHAUS oJ: 16).

Das biblische Zeugnis zeigt also, dass nur durch Offenbarung Gottes auch Erkenntnis Gottes möglich ist. Gott offenbart sich durch sein Wort, das er spricht, am deutlichsten jedoch in *dem* Wort Gottes überhaupt, der Person Jesus Christus. Nur durch ihn kann Gott vom Menschen wirklich erkannt werden, weil sich Gott nirgends so deutlich und vielfältig zeigt wie in ihm.

Demnach geht Offenbarung Gottes also von ihm aus. Doch wieviel Anteil hat der Mensch? Diese Frage wurde schon immer diskutiert. Hier soll der Theologe Karl Rahner zu Wort kommen, der sich mit seinem theo-anthropozentrischen Ansatz mit genau dieser Frage auseinander gesetzt hat.

### **3.3.3 Der theo-anthropozentrische Ansatz Karl Rahners**

Karl Rahner steht in besonderer Weise für eine Theologie, die sich intensiv mit dem Verhältnis des transzendenten Gottes zum völlig begrenzten Menschen auseinandersetzt. Sein sogenannter „theo-anthropozentrischer“ Ansatz setzt sowohl Gott als auch beim Menschen an (FÖSSEL 2011: 3). „Der Mensch nämlich ist vom Anfang seines Daseins das von Gott kommende und so auf Gott verwiesene Wesen. Rahner drückt dies in einem Satz aus, der in gewisser Weise das Ganze seiner Theologie im Fragment zum Ausdruck bringt“ (:4), nämlich an entsprechender Stelle wie folgt:

„Der Mensch ist das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes.“ (RAHNER 1976: 122).

Diese Selbstmitteilung Gottes dem Menschen gegenüber ist zunächst einmal völlig unabhängig von der Herkunft, Kultur und Religion des Menschen (vgl. FÖSSEL

2011: 4). Mit ihr schenkt Gott dem Menschen unverdient seine Nähe und Zuneigung (vgl. FÖSSEL 2011: 4). Dieses Selbstmitteilungsverständnis ist nach Rahner die „innerste Mitte des christlichen Daseinsverständnisses“ (RAHNER 1976: 122).

Diese Selbstmitteilung Gottes, die von der Schöpfung her schon im Menschen verankert ist, findet in Jesus Christus ihren Höhepunkt, in dem Gott selbst Mensch wird, der „einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit“ (RAHNER 1976: 216). Genau aus diesem Grund muss nach Rahner die Botschaft der Theologie sein, „daß [sic.] [Gott] genau da ist, wo wir sind und allein da zu finden ist“ (:223). „Die Christologie, d.h. die Lehre von der gottmenschlichen Wirklichkeit Jesu Christi als Kern der christlichen Theologie, ist eine Anthropologie, die sich, getragen von der Selbstmitteilung Gottes, selbst überbietet.“ (FÖSSEL 2011: 6). Für Karl Rahner ist die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bestimmend für Glauben *und* Denken (:6).

Aufgrund der vorangegangenen Aspekte zur Transzendenz, also die religionswissenschaftliche Perspektive, das Problem der Transzendenz und die biblisch-theologische Reflektion soll diese Frage nun für die Thematik der vorliegenden Arbeit eingegrenzt werden.

### 3.4 Definition und Eingrenzung der transzendenten Mitte

Wie schon angedeutet liegt schon in der Natur der Sache, im Wesen der „Transzendenz“ begründet, eine Problematik: Sie ist nicht greifbar. Sundermeier reflektiert kritisch „diesen der abendländischen Philosophie entlehnten Begriff ‘Transzendenz’ ..., der einen kaum zu überbietenden Abstraktionsgrad besitzt“ (SUNDERMEIER 1999: 99). Dementsprechend herausfordernd ist es, ihn näher abzustecken oder einzugrenzen. Von den vorangegangenen Überlegungen her möchte ich dennoch den Versuch unternehmen. Damit soll auch die weitere Arbeit erleichtert und verständlicher werden.

Als Definitionsversuch möchte ich zunächst folgenden Ausblick geben:

**Die transzente Mitte kann als Ebene oder Dimension, als Weg oder Person verstanden werden, durch die der transzendenten Gott für den Menschen nicht nur zu erahnen ist, sondern in besonderer Weise sich selbst in seinem Wesen und seinem Willen so offenbart, dass der Mensch**

1. **Gott erkennen,**

2. **in Beziehung zu und mit ihm leben,**
3. **nach Seinem Willen leben und**
4. **Heil erfahren kann**

Dabei ist als Grundlage und Voraussetzung für die transzendente Mitte für die Abgrenzung wichtig, dass diese transzendente Mitte sich aus verschiedenen Perspektiven auch unterschiedlich darstellt. Aus der Perspektive des Menschen ist die Transzendenz Gottes auch durch größtmöglichstes Bemühen nicht erkenn- oder erfahrbar. Es liegt in der durch die Folgen der Sünde geprägten Natur des Menschen, in seiner Sterblich- und Endlichkeit Gott eben nicht nahekommen zu können (vgl. Abbildung 4).

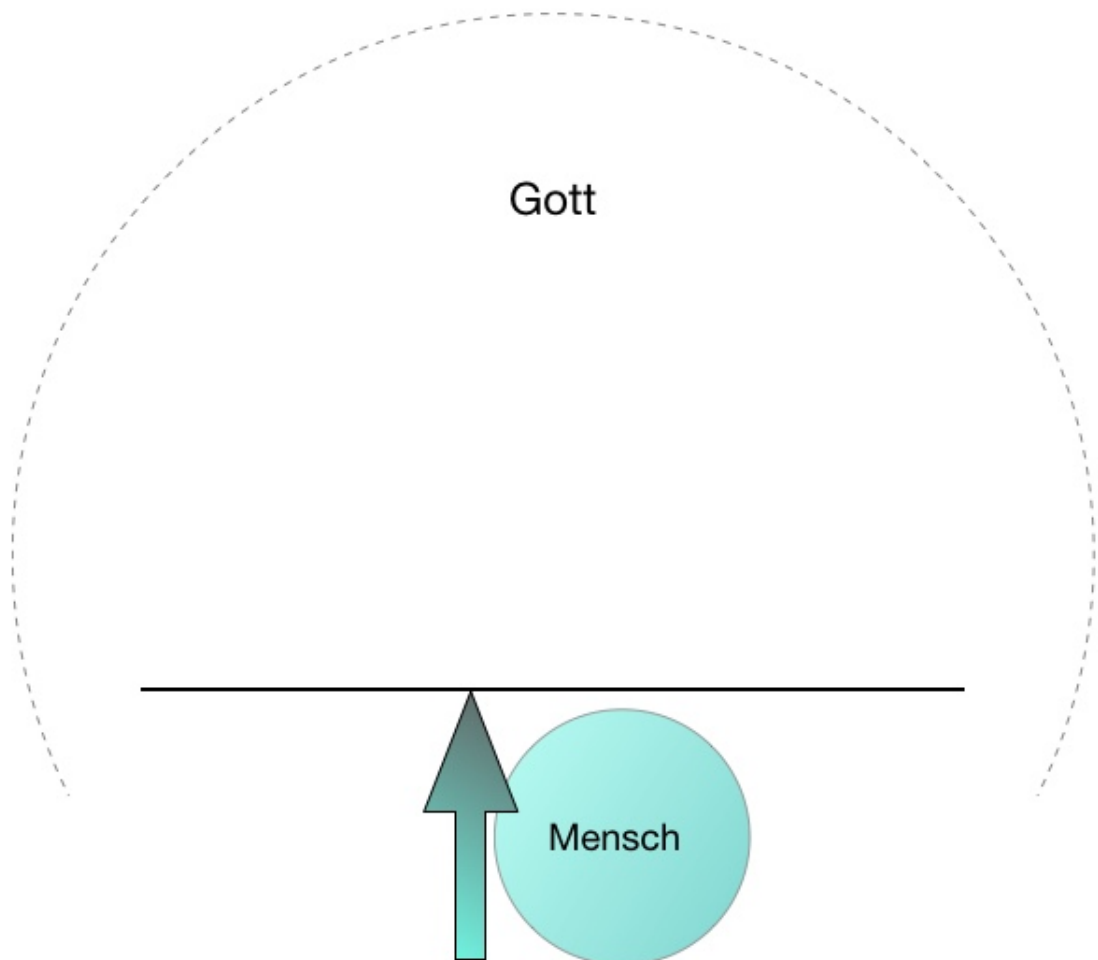


Abbildung 4: Der begrenzte Menschen und die Transzendenz Gottes

Gott in seiner Transzendenz und Allgegenwart durchdringt jedoch alles. Er ist eben auch in der Wirklichkeit des Menschen gegenwärtig, doch kann er nicht vom

Menschen wahrgenommen werden. Die Ahnung und Sehnsucht des Menschen nach dem Transzendenten ist etwas, das Gott in seiner Gnade zwar in den Menschen hineingelegt hat. Doch braucht der Mensch die konkrete Offenbarung Gottes, ohne die eine Verbindung oder Beziehung nicht möglich ist.

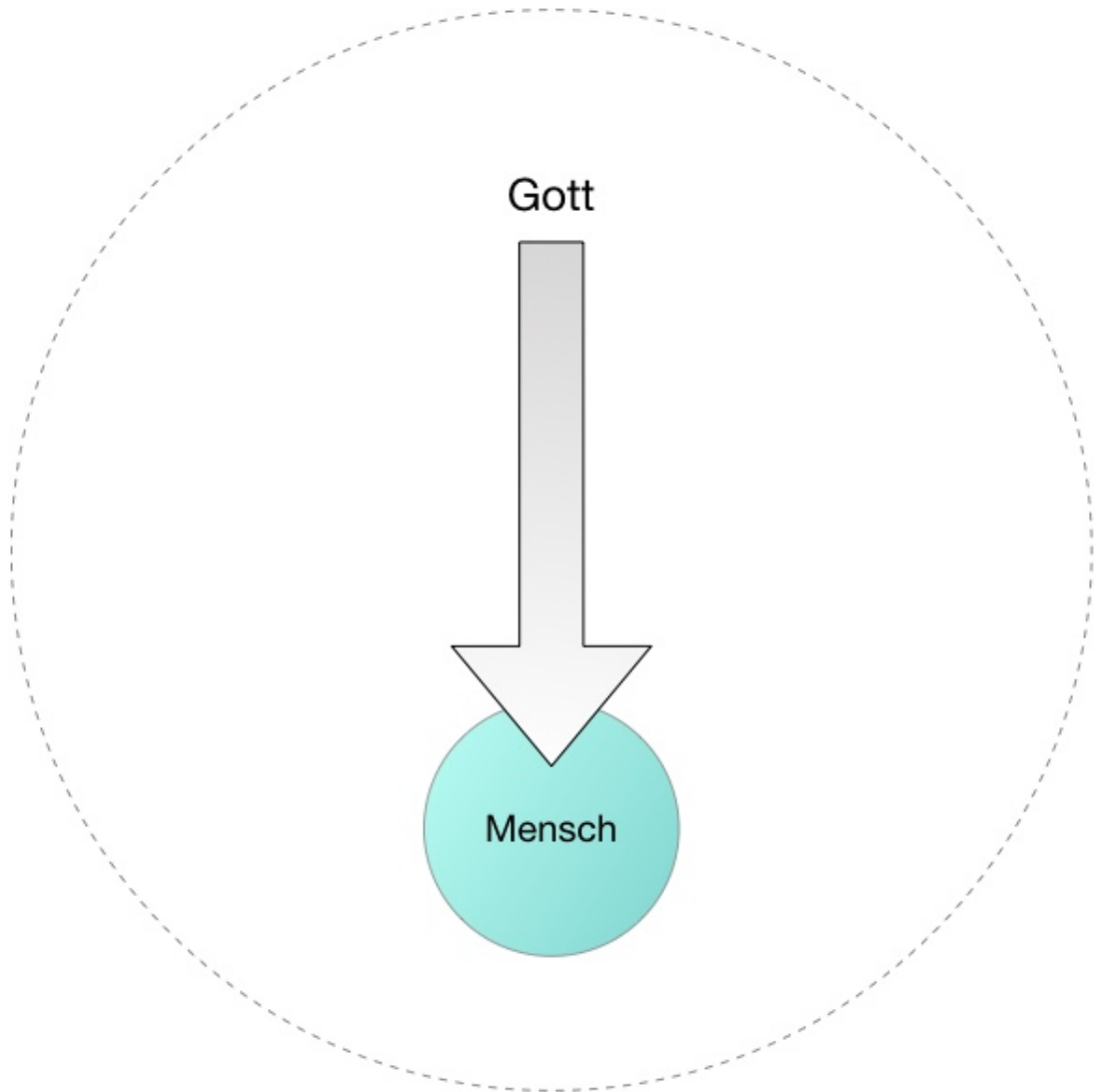


Abbildung 5: (Selbst-)Offenbarung Gottes überwindet die menschlichen Grenzen

Erst mit der Offenbarung Gottes an den Menschen wird es möglich, dass der Mensch Gott und seinen Willen erkennen und eine Beziehung mit ihm leben kann (vgl. Abbildung 5. Darum und dann erst kann der Mensch sein Leben nach Gottes Willen gestalten und in seinem gefallen Zustand Heil erfahren.

Vom christlich-theologischen Verständnis kann also unterschieden werden zwischen allgemeinen Offenbarungen Gottes, wie er sie in die Schöpfung gelegt hat.

Dazu gehört nach Rahner auch die Ahnung und die Sehnsucht des Menschen nach der unsichtbaren Wirklichkeit und das Gewissen, so dass er erahnen kann, dass es einen Gott gibt. Doch ohne konkrete Offenbarungen Gottes kann der Mensch nicht von sich aus erkennen, *WER* Gott ist, *WIE* er ist und was sein *WILLE* ist. Gott muss die Erkenntnisgrenze des Menschen durchbrechen und überschreiten, und sich dem Menschen auf eine von ihm verstehbare Weise zeigen und ihm seinen Willen offenbaren. Erst dann und nur so ist es dem Menschen möglich, den transzendenten Gott und seinen Willen zu erkennen. Gott muss also seine Transzendenz gewissermaßen punktuell verlassen. Biblisch gesprochen offenbart er sich damit dem Menschen auf einer menschlich erkenn- und verstehbaren Weise

In der Geschichte der Menschheit hat er dies immer wieder und auf unterschiedliche Weise getan. Besonders das Alte Testament berichtet intensiv davon. Da sind zunächst die vielen Begegnungen Gottes mit einzelnen Menschen oder Propheten, die Sein Reden und Handeln in ihrem Leben in unterschiedlichsten Formen erlebten. Und da ist vor allem die intensive Geschichte des Volkes Israel. Insbesondere in den Erzählungen vom Auszug aus Ägypten und der Wüstenwanderung sowie der Eroberung Kanaan, aber auch darüber hinaus in der Geschichte der Richter, Könige und Propheten, handelt Gott und offenbart damit sein Wesen auf unterschiedliche und facettenreiche Weise. Geschichtlich betrachtet offenbart sich der transzendent und zeitlose Gott in die menschliche Welt und Zeit hinein, konkret gegenüber den Erzvätern sowie an seinem Volk von Mose an bis hin zu den Propheten. Dabei gewinnt die Ankündigung des kommenden Messias, in dem Gott sich und seinen Willen auf intensive und neue Weise offenbaren will, zunehmend an Bedeutung. Die biblische zwischentestamentliche Lücke wird oft als ein Schweigen Gottes gedeutet, bevor er sich in dem Messias Jesus, dem Christus, auf besondere Weise offenbart. Die Autoren des Neuen Testaments sehen in ihm das deutlichste Reden Gottes, ja, die offensichtlichste Offenbarung des Wesens Gottes. Exemplarisch stehen dafür folgende zentrale Aussagen des Neuen Testaments:

Niemand hat Gott jemals gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat ihn kundgemacht. (Joh 1,18)

Nachdem Gott vielfältig und auf vielerlei Weise ehemals zu den Vätern geredet hat in den Propheten, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet im Sohn, den er zum Erben aller Dinge eingesetzt hat, durch den er auch die Welten gemacht hat; er, der Ausstrahlung seiner Herrlichkeit



und Abdruck seines Wesens ist und alle Dinge durch das Wort seiner Macht trägt. (Hebr. 1,1-3)

Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Schöpfung. Denn in ihm ist alles in den Himmeln und auf der Erde geschaffen worden, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Gewalten oder Mächte: Alles ist durch ihn und zu ihm hin geschaffen; und er ist vor allem, und alles besteht durch ihn. (Kol 1,15-17)

In Jesus Christus zeigt Gott am deutlichsten sein Wesen und seinen Willen. In ihm kommt er dem Menschen nahe und ermöglicht Beziehung. Durch Jesus Christus kann der Mensch Gott auf eine bis dahin nie dagewesene (bzw. nach dem Sündenfall verlorene) Weise erkennen und erleben.

Diese Sicht und die Bedeutung von Jesus Christus ist natürlich in der Geschichte der Kirche und christlichen Theologie nicht unumstritten gewesen und wurde immer wieder unterschiedlich gedeutet, wie der folgende Abschnitt zeigen wird.

### **3.5 Zusammenfassung und vorläufige Schlussfolgerungen**

Theo Sundermeier sieht die Entstehung von Religion im Wesentlichen verursacht von einer gewissen Transzendenzerfahrung, auf die Menschen gemeinschaftlich mit einer Gestaltung von Ritus und Ethik reagiert. Dabei geht er aus religionswissenschaftlicher Perspektive stark nach religionsphänomenologischen Gesichtspunkten vor. Innere Glaubensvorstellungen und -überzeugungen greift er nicht auf, da sie mit wissenschaftlichen Methoden nur schwer greifbar sind. Fragen der Transzendenz, vielmehr die Transzendenz selbst entzieht sich dagegen jeder Möglichkeit der Untersuchung und beschränkt die Beschäftigung damit zunächst auf eine theoretisch-philosophische Ebene. Innerislamisch wird diese Tatsache durch eine vehemente Ablehnung jeder anthropologischen Vorstellung von Gott erschwert, die ihn letztlich jeder menschlichen Vorstellung, jedem Denken, entziehen und damit Versündigung des Geschöpfes am Schöpfer vermeiden soll. Eine Beziehung zwischen Allah und dem Menschen kann im Islam nur äußerst schwer gedacht werden. Eine Menschwerdung Gottes nach christlicher Vorstellung ist eine noch schwerere Sünde als Allah „nur“ zu denken oder sich mit menschlichen Eigenschaften vorzustellen und degradiert ihn letztlich in seiner Größe. Allah bleibt fern und transzendent, offenbart sich aber durch seine Propheten - zuletzt und vollkommen in Muhammad - und damit

im Koran. In seinem Wort inkarniert oder vielmehr „inlibriert“ Gott in Raum und Zeit. Nach christlichem Denken dagegen zeigt Gott in seiner Selbstmitteilung sogar seine Größe. In Jesus Christus offenbart sich der Schöpfer auf die vollkommenste Weise. Dabei ist zu beachten, dass der Mensch gemäß dem beyerhaus'schen tripolaren Weltbild zwischen göttlicher Wirklichkeit, dämonischer Wirklichkeit und menschlicher Dimension lebt. Damit ist auch seine Glaubensvorstellung und der Glaubensvollzug von diesen Ebenen beeinflusst. Aufgrund dieser Ergebnisse kam ich zu dem bereits vorgestellten Definitionsversuch einer Transzendenten Mitte:

**Die transzente Mitte kann als Ebene oder Dimension, als Weg oder Person verstanden werden, durch die der transzendenten Gott für den Menschen nicht nur zu erahnen ist, sondern in besonderer Weise sich selbst in seinem Wesen und seinem Willen so offenbart, dass der Mensch**

1. **Gott erkennen,**
2. **in Beziehung zu und mit ihm leben,**
3. **nach Seinem Willen leben und**
4. **Heil erfahren kann**

Diese Definition soll im Teil der missiologischen Reflexion (5) insbesondere aufgrund der zu Muhammad gesammelten Ergebnisse nochmals reflektiert werden. Aus biblischer und christlicher Sicht erfüllt am deutlichsten Jesus Christus als die vollkommenste Offenbarung Gottes alle Voraussetzungen der transzendenten Mitte. Durch ihn offenbart sich der transzendenten Gott in seinem Willen und Wesen so, dass der Mensch 1. Gott erkennen, 2. in Beziehung zu und mit ihm leben, 3. nach seinem Willen leben und 4. Heil erfahren kann.

Im Folgenden Hauptteil (4) soll untersucht werden, inwieweit sich diese Voraussetzungen auch in Muhammad erfüllen. Zeigt das islamische Verständnis der Entstehungszeit des Islam ebenfalls, dass die Offenbarung des transzendenten Allahs durch Muhammad den Propheten zur transzendenten Mitte des Islam und damit auch für die Menschheit macht? Ist Muhammad der Vermittler zwischen Allah und den Menschen, der alle vorangegangenen Propheten übertrifft? Ist durch ihn - konkret gefragt: ist *nur* durch ihn - Erkenntnis Gottes und Beziehung zu ihm möglich?

## 4 Die Entwicklung des Verständnisses einer transzendenten Mitte des Islam

Die im vorangegangenen Kapitel (3) erarbeitete Definition soll hier in diesem nun evaluiert werden. Dazu ist es notwendig, zunächst aufgrund die vorliegenden Forschungsergebnisse auf die Relevanz hinsichtlich der transzendenten Mitte zu durchleuchten. Dabei stellt sich die Frage, wie sich die Vorstellung einer transzendenten Mitte im Islam darstellt und inwieweit diese Offenbarung und die eschatologischen Vorstellungen im muslimischen Verständnis einen Zugang für die Menschen zur Transzendenz Gottes eröffnen. Außerdem muss geklärt werden, inwieweit die vorangegangenen Offenbarungen durch die (biblischen) Propheten vor Mohammed zur "Zeit der Unwissenheit" ebenfalls keinerlei Zugang zur Transzendenz Gottes hatten und ob bzw. wie sich das mit der Verkündigung durch Mohammad änderte. Welche Bedeutung bekam bzw. hat Muhammad als Mittler zwischen der Transzendenz Allahs und der Menschheit bzw. den Ahängern des Islam als muslimischer Sicht? Dabei ist wie schon angekündigt insbesondere die Entstehungszeit des Islams in den ersten beiden Jahrhunderten von großer Bedeutung.

Im diesem Kapitel wird deswegen zunächst **die transzendente Mitte des christlichen Glaubens aus kirchenhistorischer Sicht** beleuchtet, die sich in nicht zu unterschätzendem Ausmaß auf die Entstehung auf die Anfänge des Islams auswirkte. Danach werden zwei grundlegende Forschungsergebnisse der islamischen Entstehungsgeschichte betrachtet, also erstes **die Bedeutungsentwicklung Muhammads aufgrund islamischer Quellen**. Tilman Nagel gilt als Vertreter einer konservativen und doch kritischen Islamforschung auf Grundlage der vorliegenden islamischen Quellen. Aufgrund der islamischen Quellen zeigt er ein kritisches Bild von Muhammad, welches hier insbesondere unter dem Aspekt der transzendenten Mitte untersucht werden soll. Als zweites werden die **historischen Untersuchungen zur Entstehung des Islams** beleuchtet. Die Forscher dieses historisch-kritischen Feldes der Islamforschung legen ihrer Arbeit im wesentlichen die historischen und außerislamischen Quellen zugrunde. Auch hier soll insbesondere die Bedeutungsentwicklung Muhammads betrachtet werden. Abschließend für dieses Kapitel soll geprüft werden, welche **Spuren beim koranischen Jesus als transzendente Mitte** zu finden sind. Die Ergebnisse dieses Teils werden dann

anschließend Kapitel 5 aus missiologischer Perspektive reflektiert und eingeordnet.

## **4.1 Die transzendente Mitte des christlichen Glaubens aus kirchenhistorischer Sicht**

Die christliche Kirchengeschichte vor und zur Entstehungszeit des Islams war neben Herausforderungen u.a. durch Verfolgung geprägt von den „christologischen Streitigkeiten“ und der intensiven Auseinandersetzung um die Frage der Trinität.

Die „Kirche des Ostens“, das im wesentlichen ostsyrische Christentum, war nach Andreas Goetze stark geprägt von zwei Hauptrichtungen der Christologie: Obwohl das Christentum in diesem Raum entstand und die Christen in Antiochien zuerst auch so genannt wurden, trennte sich die Westkirche von ihren Wurzeln (vgl. Goetze 2014: 67). „Ihre reiche theologische, historische und spirituelle Geschichte wurde fälschlicherweise aufgrund von Konzilsentscheidungen als ‘häretisch’ abgelehnt. Die Vielfalt der Antworten, sich der heidnischen Umwelt und vor allem mit anderen Religionen auseinanderzusetzen, ging verloren“ (:67).

Diese - schließlich auch für die Entstehung des Islams - folgenschweren Entscheidungen entsprangen der Frage nach der Christologie: Wie und auf welche Weise ist Jesus Christus Gottes Sohn? „Wie ist der ewige und transzendente Gott mit dem irdischen Jesus verbunden?“, (:67). Diese Frage wurde bereits in der frühen Kirche intensiv diskutiert. „Die Lösungen schwankten zwischen einer Betonung der göttlichen Natur in Christus mit der Gefahr, seine menschliche Seite zu vernachlässigen, und einer Betonung seiner Menschheit, die den Zugang zu seiner Gottheit erschwerte“ (:67). Daran geknüpft war natürlich die Frage nach dem Erlangen des Heils, und in dieser Phase entstanden zwei gegensätzliche Standpunkte:

### **4.1.1 Die Betonung der Menschlichkeit Jesu**

Besonders der alexandrinische Presbyter Arius hatte einflussreich gelehrt, dass „Heil des Glaubens sei allein durch das wahre Menschsein Gottes in Christus verbürgt“ (vgl. Goetze 2014: 68). Nach dieser Auffassung konnte der „gewordene Sohn“ unmöglich wesensgleich mit dem „ungeschaffenen, ewigen Vater“ sein (:68). „Sohn Gottes“ verstand Arius als im wesentlichen als nicht-ewiges Geschöpf, welches wesensmäßig eben nicht mit Gott verbunden sein konnte (:68). Gott in seiner Tran-

szendenz war - nach hellenistischem Denken - dern anfanglose „unbewegte Bewegung, die eine unsichtbare Ursache von allem“ (:68). Wäre Jesus göttlich, hätte er nach Arius zwei Ursprünge; vielmehr ist er demnach zwar das erste aller Geschöpfe, doch erst bei der Taufe mit der Göttlichkeit erfüllt worden und wird so als Sohn Gottes adoptiert (:68). Die „Kirche des Ostens“ betonte zwar deutlich die Menschlichkeit Jesu, bekämpfte aber entschieden die Lehren des Arius, den „Arianismus“ (:68). Doch die daraus entstanden und vom aramäischen Denken geprägten apologetischen Formulierungen wurden von den westlichen Kirchen als arianisch missverstanden, weil die Ostkirche eben auch die Vollkommenheit der Menschlichkeit Jesu betonte (:68). Anders als Arius verstand sie Jesus jedoch nicht als das erste Geschöpf, sondern „Gott war ganz und gar in Jesus - und zwar von Ewigkeit her“ (:68). Ihre Formulierungen sollten lediglich „Vergöttlichungstendenzen“ entgegenwirken, führten jedoch dazu, dass besonders die anerkannten Theologen Theodor von Mopsuetsia und insbesondere Nestorius auf den westkirchen- und römisch-byzantisch dominierten Konzilien von Ephesus (431) und Calcedon (451) zu Unrecht als häretisch verurteilt wurden (:68).

#### **4.1.2 Die Betonung des göttlichen Wesens Jesu**

Demgegenüber betonte man besonders einem anderen Zentrum der Frühkirche, Alexandrien, dass Jesus Christus eins mit der Gottheit und dass daran das Heil des Glaubens geknüpft ist (vgl. Goetze 2014: 68). Anastasius, Bischof von Alexandrien, betonte die Wesensgleichheit Jesu mit Gott. Demnach ist das Geheimnis des Glaubens die Menschwerdung Jesu, in der Gott in Jesus in die Welt kommt und so jeder Glaubende Rettung erfahren kann, da er Anteil am Wesen Gottes (:69). Der Mensch muss sich also nicht abmühen, dem menschlichen Vorbild Jesu nach Arius zu folgen um das Heil zu erlangen, sondern durch die Begegnung mit Gott in Jesus Christus bekommt er voll und umfassend Heil (:69). Allerdings lehrte Apollinarius von Laodicea in Syrien, dass der göttliche Geist in Jesus seinen menschlichen ersetzte, so dass das göttliche Prinzip in ihm das bestimmende war (:69). Er prägte den Begriff „mia physis“, nur eine Natur, weil Christus mit dem menschlichen und dem göttlichen nicht zwei Herrschaftsprinzipien dienen konnte und wollte und weil er nach Phil 2 unmöglich auch in seiner menschlichen Natur präexistent gewesen sein konnte und sich nicht als Mensch hätte erniedrigen können

(69). Die sog. „Monophysiten“ griffen dieses Verständnis auf, doch es wurde auch von den Ostkirchen vehement abgelehnt, da sie die Menschlichkeit Jesu und die Existenz seiner menschlichen Seele damit aufgelöst sahen (:69).

### 4.1.3 Konzile als Versuche der Klärung

Das Konzil von Calcedon (451 n. Chr.) sollte den christologischen Streit ein für allemal beenden und formulierte ein Kompromissbekenntnis: Jesus Christus ist „wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott und zwar „in (!) zwei Naturen und nicht aus (!) zwei Naturen“, „unvermischt und unverwandelt“ (vgl. Goetze 2014: 70). Goetze bemerkt kritisch, dass diese Kompromissformel zwar eine für ihre Zeit tiefgründiges Bekenntnis zum „Geheimnis der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus“ und die zwei wesentlichen Eckpunkte festhielt, doch uneigentlich „die Verkürzung des christlichen Glaubens zur Folge“ hatte (:69). „Calcedon wurde zum Stein des Anstoßes und zum Ausgangspunkt einer Spaltung, welche von nun an die Reichkirche trennte und auch über den Bestand des Byzantinischen Reiches hinaus die Kirche belasten sollte - bis heute“ (vgl. GRILLMEIER 1990: 2).

Dennoch war das Bekenntnis von Calcedon zusammen mit der nicäischen Theologie (325 n. Chr.) von dem dreieinigen Gott durch die Jahrhunderte eine starke Grundlage in der Abgrenzung zu Sondergruppen und Sekten und wurde auch in der Reformationszeit nicht angezweifelt (SCHIRRMACHER 1999: 180). Im Westminster Bekenntnis von 1647 (o.V. 1647: vgl. 2.3), ist nach dem Urteil von Philipp Schaaf „eines der besten Darlegungen der nicäischen Lehre über die Dreieinigkeit und der chalcedonischen Christologie, wie sie von allen rechthgläubigen Kirchen vertreten werden“ (SCHAAF 1990: 768)(zitiert in SCHIRRMACHER 1999: 180).

Trotz sehr unterschiedlicher Sichtweisen entwickelten sich die großen christlichen Kirchen im Laufe der nachchalcedonischen Jahrhunderte jeweils auf beeindruckende Weise weiter. Dabei entwickelten auch Christen, die einem "häretischem“ Bekenntnis zu Gott und Jesus Christus angehörten, ein großes Maß an Wachstum. Die „Kirche des Ostens“ konnte sich vor allem im damaligen Persischen Reich selbstständig entfalten und zeigte eine rege missionarische Aktivität bis nach China und Indien hin (Goetze 2014: 348). Doch wurde damit nicht nur ein bestimmtes theologisches und dogmatisches Verständnis weitergetragen, sondern innerhalb oder mit diesen Kirchen wuchsen auch Sondergruppen und Sekten.

#### 4.1.4 Das Christentum unter den Arabern

Die nachösterlichen in der Apostelgeschichte und frühen Quellen der Kirchengeschichte berichteten Ereignisse zeichnen eine schnelle Verbreitung des christlichen Glaubens innerhalb des römischen Reiches sowie seiner angrenzenden Gebiete. Im arabischen Raum gab es bereits 224 n.Chr. ein Bistum in Bet Qatraje (Qatar) und umfasste neben der Insel Bahrain auch die gegenüberliegenden Küstengebiete der arabischen Halbinsel (KAWERAU 1972: 54). Das Christentum breitete sich zur Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert von dort aus weiter bis nach Ostarabien aus, wo eine Frau namens Abhdicho die christliche Botschaft verkündete und es ab 410 n.Chr. einen Metropoliten mit allerdings uns unbekanntem Sitz gab (S. 54). Wetzels vollzieht eine weitere Ausbreitung des Christentums im 5. Jahrhundert in Südarabien nach, in der ein im persischen Reich zum Glauben gekommener Händler namens *Hannan* eine wesentliche Rolle spielte (WETZEL 1995: 42). Außerdem verbreitete sich der christliche Glaube im 4. und 5. Jahrhundert „unter verschiedenen arabischen Nomadenstämmen“ (S.42). Caspar Detlef Gustav Müller kommt zu dem Schluss: „im 6. Jahrhundert [war] das Christentum auch abgesehen von seinen Zentren in ganz Arabien bekannt“ (MÜLLER 1967: 14). Wesentlich für die Verbreitung des christlichen Glaubens waren neben dem Wallfahrtswesen (vgl. MÜLLER 1967: 16) besonders auch Machterweise (vgl. PHILIP 1996: 509).

Wetzels weist aber auch auf das Defizit fehlender Übersetzungstätigkeit in der Mission unter den Arabern hin (WETZEL 2019: 100). Soweit heute bekannt ist gab es zu dieser Zeit noch keine Schriftsprache des Arabischen, eine Bibelübersetzung war noch nicht vorhanden (WETZEL 1995: 42) oder nur in sehr kleinen Teilen (LAUCHE LAUCHE: 130). Erst später mit der Entstehung und Verbreitung des Islam und damit der arabischen Sprache arbeiteten die orientalischen Christen an einer erstaunlichen Anzahl verschiedener arabischer Bibelteil- und Gesamtübersetzungen (: 131).

„Es gilt festzuhalten, dass in der Phase von der Entstehung des Islam bis zur Reformationszeit, in der viele Glaubensgemeinschaften sich mit ihren alten Übersetzungsversionen begnügten, arabische Christen unermüdlich damit beschäftigt waren, Gottes Wort neu, verständnis- und bedeutungsvoll für ihre jeweiligen Glaubensgemeinschaften und Generationen zu übersetzen“ (LAUCHE LAUCHE: 131).

Allerdings kam es nie zur „Gründung einer eigenständigen arabischen Kirche ...,

die arabischen Christen gehörten vielmehr verschiedenen Kirchen an, vor allem den Jakobiner und der Apostolischen Kirche des Ostens“ (HAGE 1971: 21). Außerdem musste sich die Kirche - wie überall seit ihrer Entstehung - mit Irrlehren und verzerrten Glaubens- und Gotteslehren auseinandersetzen. So „hatte es schon seit dem 2. Jahrhundert häretische Strömungen unter den arabischen Christen gegeben“ (HAVENITH 1992, zitiert in WETZEL 1995: 42).

Einen bedeutenden Einschnitt in der Geschichte der Ausbreitung des Christentums markierte die „militärische Ausbreitung der arabischen Reiche und damit des Islams“ (WETZEL 2019: 137). Die muslimischen Eroberer stießen in ein Machtvakuum, welches durch Spaltungen innerhalb der Christenheit Westasiens und Nordafrikas verursacht war (vgl. WETZEL 2019: 139). Doch auch eine verfehlte Reichspolitik Kaiser Justinians im 6. Jh. im byzantinischen Reich (: 140), dessen Stärke durch erfolgreiche Eroberungen großer Gebiete durch die persischen Sassaniden sowie die kräftezehrende Rückeroberung durch Kaiser Heraklius I. († 641) maßgeblich geschwächt war (: 141). Dieses Machtvakuum nördlich der arabischen Halbinsel bereitete die erfolgreiche Invasion der arabischen Heere maßgeblich vor (: 141), so dass sie das Persische Reich bis 644 ohne großen Widerstand erobern konnten (HAGE 1971: 19). Die zweite große gegen das byzantinische Reich gerichtete Invasion war - bis auf die abgewehrte Eroberung Kleinasiens und Griechenlands - unter anderem im Heiligen Land und ganz Nordafrika ähnlich erfolgreich (vgl. WETZEL 2019: 142). Das „führte innerhalb eines Jahrhunderts zum Verlust von etwa zwei Drittel der bisherigen christlichen Welt, verstanden in dem Sinn, dass nun etwa zwei Drittel derjenigen Gebiete, in denen Anfang des 7. Jh. Die Christen die Bevölkerungsmehrheit gestellt hatten, unter islamischer Herrschaft waren“ (: 137). Sie waren nun Bürger zweiter Klasse (: 137), eine offene missionarische Ausbreitung des Christentums war nicht mehr möglich (HAGE 1971: 26). „In der Regel war mit der Übernahme der Macht durch islamische Herrscher der Rückgang des christlichen Bevölkerungsanteils verbunden - durch Einwanderung islamischer Bevölkerungsgruppen, durch Auswanderung christlicher Bevölkerungsteile und durch Übertritte von Christen zum Islam - die Christen wurden gedrängt, den Islam anzunehmen, wohingegen ein Muslim seine Religion nicht wechseln durfte“ (HAGE 1966: 77). Und Friedhelm Winkelmann stellt im Bezug auf die Gründe des Rückgangs der misphysischen Kirche Ägyptens Gründe heraus: „Die verhältnismäßig



große Zahl der Übertritte zum Islam nach der Mitte des 7. Jh. zeugt unter anderem dafür, daß [sic.] es [das christliche Element, Anm. WETZEL] auch im 7. Jh. noch nicht überall gefestigt war. ... [Die Kirche in Ägypten hatte] nicht auf theologische Bildung Wert [ge]legt, sonder [sic.] auf Askese, praktische Frömmigkeit und Liebestätigkeit, also auf einen einfachen und volksnahen ägyptischen Frömmigkeits- und Glaubentyp.“ (? : 116), (zitiert in WETZEL 2019: 137). Gründe für die Entwicklungen des Zusammenbruchs in der nordafrikanischen Kirche waren letztlich die Schwächung durch Rivalitäten der Christen untereinander (vgl. BRANDL 2012: 19), fehlende Inkulturation und Evangelisation (vgl. BRANDL 2012: 26) sowie „das Fehlen der Bibel in den einst so mächtigen nordafrikanischen Kirchen [führte] zu ihrem geschichtlichen Zusammenbruch unter dem Islam“ (BEYERHAUS 1996: 85).

Bemerkenswert ist die Entwicklung in der Apostolischen Kirche des Ostens (Nestorianische Kirche), deren Gläubige zwar ebenfalls zu einer Minderheit unter arabisch-islamischer Herrschaft wurde und in deren Kerngebiet missionarische Arbeit nicht mehr möglich war (vgl. WETZEL 2019: 142), doch erstaunlich schnell wurde die arabische Sprache durch die christliche Bevölkerung sowie die gelehrten Vertreter übernommen (HAGE 2007: 284). „Bemerkenswerter Weise aber war die Apostolische Kirche des Ostens außerhalb des islamischen Herrschaftsgebietes nicht weniger als 700 Jahre lang weiterhin missionarisch tätig; gerade im Mittelalter entfaltete sich die Mission der Apostolischen Kirche des Ostens zu ihrer größten Ausdehnung“ (KOSCHORKE 2009: 27, zitiert in WETZEL 2019: 143). Und Norbert Hintersteiner kommt zu dem Schluss: „In ihrer Fähigkeit, sich gewandt in muslimischen Landen und Einflussgebieten zu bewegen, konnten Missionare dieser Kirche in Zentralasien und bis nach Tibet reisen und dort predigen. Schon bald wurden Kirchensitze in Merw (Afghanistan), Sogdien, Khawarizam (Uzbekistan, Turkmenistan), Samarkand (Transoxanien, Uzbekistan), Kashgar (Pakistan), Xinjian-Uygur (China) und Tibet gegründet“ (HINTERSTEINER 2011: 350).

Auf der arabischen Halbinsel jedoch verschwand bald das Christentum (vgl. WETZEL 2019: 143). „Die arabischen Stämme, einschließlich der christlichen, mussten zum Islam übertreten, da der Islam als Religion des gesamten arabischen Volkes angesehen wurde,“ (HAGE 1966: 77). Im Bezug auf die „theologischen Hintergründe der geringen Standfestigkeit der christlichen arabischen Stämme“ (vgl. WETZEL 2019: 143) kommt Caspar Detlef Gustav Müller zu dem Schluss:

„Eine gewisse lehrmäßige Substanz ist unumgänglich. Daran haperte es offenbar. Von allen Seiten strömten die verschiedensten christlichen Lehren und Glaubenshaltungen nach Arabien, ohne daß [sic.] es zu einer wirklichen Zentrenbildung eigenen arabischen kirchlichen Lebens im vollen Wortsinne gekommen wäre. Wo wir entsprechende Ansätze feststellen, wurden die Araber rasch in die mannigfachen theologischen Streitigkeiten der damaligen Zeit hineingezogen - Streitigkeiten, denen sie als Außenstehende doch kühl, wenn nicht sogar mehr oder weniger verständnislos gegenüberstehen mußten [sic.]“ (? : 21).

Für die Byzantinische Kirche war Asien als Missionsgebiet praktisch verschlossen (vgl. WETZEL 2019: 143), den orthodoxen und altorientalischen Kirchen unter arabischer Herrschaft war missionarisches Engagement nun vollständig verwehrt, „sie mussten vielmehr im Innern um die Bewahrung des christlichen Glaubens kämpfen“ (S.143):

„Viele orthodoxe Ostkirchen, die unter islamischer Herrschaft leben mußten [sic.] ..., waren lange nicht imstande, Missionare in fremde Länder zu entsenden. Im Gegenteil, um der Gefahr der Islamisierung der christlichen Bevölkerung begegnen zu können, mußten [sic.] sie hart kämpfen, um ihre Herde zusammenzuhalten und um zu gegebener Zeit die Rückkehr der dem Irrtum Verfallenen zu bewirken. Diese langandauernde Bemühung der inneren Mission, die als heldenhafter Widerstand gegen vielgestaltigen und starken andersgläubigen Druck geschehen mußte [sic], brachte Tausende von neuen Märtyrern in der Kirche hervor“ (YANNOULATOS 1997: 189f.).

Die bisher dargestellten Ergebnisse sollen den historischen. Kontext erleuchten, in welchem sich der Islam entwickeln konnte und in dem ein Mann namens Muhammad an Bedeutung und Einfluss gewann. Sie werfen auch ein klareres Licht in die aus muslimischer Sicht so benannte “Zeit der Unwissenheit“. Die vielen politischen Spannungen und Auseinandersetzungen, die Spannungen und theologischen Streitigkeiten innerhalb der Christenheit und verschiedenste häretische Strömungen begünstigten aufs Äußerste das schnelle Aufstreben eines islamischen Reiches.

## **4.2 Die Bedeutungsentwicklung Muhammads aufgrund islamischer Quellen**

Nun endlich kann die konkrete Betrachtung Muhammads als Person dieser Forschung beginnen. Die notwendigen Voruntersuchungen sind nun vorerst abgeschlossen. Um Muhammad und seine Bedeutung für die transzendente Mitte zu verstehen,

wird sich die Untersuchung nun auf das Bild konzentrieren, was wir heute aufgrund der islamischen Überlieferungen kritisch nachvollziehen können.

Tilman Nagel hat in seinem beeindruckenden Werk „Mohammed. Leben und Legende“ (2008, Oldenbourg Wissenschaftsverlag) den Versuch unternommen, Muhammads Leben nachzuvollziehen und eine Biografie zu erstellen auf Grundlage der vorliegenden Quellen. Dabei nimmt Nagel die Quellen sehr ernst und versteht mit ihnen oder gerade durch sie die dokumentierte Geschichte hell erleuchtet (Nagel 2008: 17). Er will „den Lebenswegs jenes Mannes mit Namen Mohammed [nachzeichnen], der im Arabien des frühen 7. Jahrhunderts n. Chr. den Anspruch erhob, der letzte von Allah berufene Prophet zu sein“ (: 17). Nagel bezeichnet Mohammed „nur im uneigentlichen Sinn und nur in Anehnung an die Redeweise der Quellen über ihn“ als „Propheten‘ oder ‘Gesandten Allahs‘“, da sich diese Aussagen auf dem Glaubend er Muslime gründet, dass „der Koran Allahs unmittelbare Rede sei, ... [was] selbstverständlich jeder wissenschaftlichen Beurteilung jeder Falsifikation oder Verifikation, unzugänglich“ ist (:17). „Die Forschung muss sich an das halten, was als gesichert gelten kann, nämlich daß [sic.] die Worte des Korans von Mohammed ausgingen, daß [sic.] er sie als Rede Allahs verstanden wissen wollte und daß [sic.] ein Teil seiner arabischen Zeitgenossen diese Behauptung ernstnahm und daraus weitreichende Konsequenzen zog“ (:17).

Tilman Nagel hat den beachtlichen Versuch unternommen, das Leben Muhammads anhand wesentlicher Gesichtspunkte nachzuvollziehen. Diese können hier natürlich aufgrund des Umfangs nicht umfassend aufgegriffen werden. Doch für die Rolle des Propheten und seiner Bedeutung für die transzendente Mitte des Islam sollen relevante Aspekte herausgestellt werden.

„Unter nüchternem und furchtlosem Befragen der außerordentlich vielfältigen arabisch-islamischen Quellen und unter Heranziehung der im Vergleich dazu spärlichen einschlägigen Überlieferungen anderer Herkunft entsteht ein facettenreiches Bild von den religiösen und machtpolitischen Bestrebungen Mohammeds, die vor dem Panorama der arabischen Kultur jener Zeit sowie der erbitterten Kriege zwischen Byzanz und Iran nachgezeichnet und analysiert werden. Im Koran, dem vielschichtigen Selbstzeugnis Mohammeds, steht dem Historiker zusätzlich zu den erwähnten eine höchst farbige Quelle zur Verfügung, die ihm die Gelegenheit gibt, mit den Augen jenes Mannes auf die Vorgänge zu blicken, die in die Herausbildung eines neuartigen Gemeinwesens mit einem eigentümlichen religiös-politischen Charakter münden.“ (Nagel 2008: 17)

### 4.2.1 Die vormuhammadanische Zeit

Zunächst stellt Nagel heraus, wie das mekkanische Heiligtum der Kaaba, welches bereits vor der Entstehung des Islams eng mit dem Namen Abrahams verbunden war, zum politisch und religiös umkämpften Ort wurde (Nagel 2008: 847). „Zum Mittelpunkt des von Allah erschaffenen und allein dank seinem unablässig geütem Schöpfertum existierenden Diesseits wurde die Kaaba allerdings erst in frühislamischer Zeit erhoben“ (:847). Der Stamm der Quarašiten, aus dem Muhammad später stammte, konnte seine Machtansprüche auch gegenüber dem Byzantinischen sowie dem Sasanidischen Reich durchsetzen (: 847). Ihnen gelang es vermutlich, den für das 4. Jahrhundert n. Chr. bezeugten heidnisch-arabischen Wallfahrtskult zum Gedenken Abrahams mit Opfer- und Pilgerriten von Mamre, das sich ebenfalls in ihrem Besitz befand, auf das mekkanische Heiligtum zu übertragen (: 847) und dort schließlich auch die Kaaba neu zu errichten (: 848). Nach Nagel kann man „die Berichte zur Baugeschichte als ein Symbol für jene Vermischung von heidnischer und hochreligiöser Überlieferung betrachten, die Mohammeds Verkündigung charakterisieren wird“ (: 848).

### 4.2.2 Ein heidnischer Prophet

Nagel hält fest, dass Muslime der Verkündigung Muhammads eine „absolute Wahrheit ... zuerkennen, [die] ... sich in den widersprüchlichen Ansichten über den Zeitpunkt des Einbrechens des Transzendenten in Mohammeds Leben“ niederschlägt (Nagel 2008: 848). Nach der gängigen Annahme offenbarte ihm Allah mit etwa vierzig Jahren den Koran und übermittelte dann dreizehn Jahre in Mekka und danach etwa zehn Jahre in Medina die Worte Allahs (: 848). Manche Legenden berichten auch von Lichterscheinungen bereits vor den ersten Botschaften (: 848). Nach dem *ḥadīth* wurde Muhammad bei und nach dem Empfangen der Offenbarungen von Fallsuchtssymptomen geplagt (: 848f.). Da Mohammed diese Symptome den Überlieferungen nach zunächst nicht der Offenbarung Allahs zuordnen konnte, ließ seine erste Ehefrau nach jedem Anfall „besprechen“, bis er das schließlich ablehnte (: 849).

Die später unter den Gläubigen gewachsene Überzeugung, Muhammads gesamter Lebensvollzug sei „ein Beleg für den Gehorsam, den er Allah ununterbrochen erwiesen habe“ und er bereits „von Geburt an unter göttlicher Rechtleitung“ ge-

standen habe, führte zu Umschreibungen und Einfügungen von Lebensepisoden in der Überlieferung (: 849). Dazu gehörte beispielsweise sein Einfluss beim Neubau der Kaaba vor seiner Berufung oder die „Legende von der Öffnung und Reinigung seiner Brust, die man zuerst im Zusammenhang mit der achtzehn Monate vor der Hedschra erlebten Vision des Aufstiegs in den Himmel erzählte“ und die „in die früheste Kindheit vorverlegt“ wurde (:849).

Die Verkündigung Muhammads ist zunächst geprägt von gnostischer Religiosität und fordert die Hörer auf, sich im Diesseits für das jenseitige Leben zu läutern und ein recht darauf zu sichern (: 850). Doch bald wird Allah der Mittelpunkt seiner Verkündigung: Er sei der einzige Gott und dulde keinen Nebenbuhler, und Mohammad verstand sich als dessen Gesandter (arabisch *ar-rasūl* (: 850).

„Unter Allah versteht er die eine als Person vorzustellende Kraft, von der das Diesseits geschaffen wurde und seither in all seinen Erscheinungen gelenkt und bis in die Einzelheiten bestimmt wird. Eine selbstverantwortete Läuterung des Einzelnen, wie sie zunächst in Anlehnung an gnostische Ideen gefordert worden war, kam jetzt nicht mehr in Frage. Die Heilssicherung hatte vielmer über die rituell zu bekundende Dankbarkeit gegenüber diesem Allah zu erfolgen, die im regelmäßig vollzogenen Gebet zum Ausdruck kam und auch in einer Läuterungsgabe, mit der man eigennützige Eingriffe in die von Allah her gewirkte Daseinsvorsorge zu sühnen hatte.“ (Nagel 2008: 850).

Es wird darüber die Offenbarung an Muhammad hinaus auch ein persönlicher Bezug des Propheten zu Allah deutlich, indem er ihm und seiner Versorgung vertraut.

„Im letzten Vers von Sure 9 sagt Mohammed, da er auf Allah vertraue. Dieses Vertrauen ... sei ein Zweig des Eingottglaubens ... und aller Erkenntnis... . Da der Gesandte Allahs in beidem der unübertreffliche Meister sei, werde niemand bestreiten. ‘Das Gottvertrauen widerspricht aber nicht der (Inanspruchnahme von) Mitteln (zur Lebensfristung), wie man bisweilen vermeint. Sie ist sogar ausdrücklich geboten. Einst fragte den Gottesgesandten ein Beduine: ‘Soll ich meiner Kamelstute die Fußfessel anlegen, oder soll ich sie laufen lassen und auf Allah vertrauen?’ Mohammed beschied ihn: ‘Fessele sie und vertraue auf Allah!’

Auch sprach er: ‘Vertrautet ihr wirklich auf Allah, dann ernährte er euch wie die Vögel, die am Morgen hungrig aufbrechen und am Abend gesättigt heimkommen.’“ - (NAGEL 2008: 347)

### 4.2.3 Die Entstehung des Koran

Zur Festigung der Grundaussagen seiner Verkündigung „griff er das in syrischen Hymnen und in arabischer Nachdichtung kursierende erbauliche Erzählgut auf, das ursprünglich dem Alten und dem Neuen Testament entstammte, aber entsprechend den Bedürfnissen der Mahnpredigten der justinianischen Zeit überarbeitet worden war“ (: 850). „Dabei setzte Mohammed voraus, dass der Stoff bekannt war; denn er erzählte ihn nicht der Reihe nach, sondern deutete den Handlungszusammenhang vielfach nur an und aktualisierte ihn, idem er ihn auf die eigene Person und die eigenen Erfahrungen bezog“ (: 850).

Als Gesandter Allahs sah sich Mohammed vor die Aufgabe gestellt, ein himmlisches Buch zu schaffen. Suren der mittleren und späten mekkanischen Zeit belegen, daß [sic.] er dieser Forderung nachkommen suchte; schon in Mekka begann die Verschriftlichung seiner Verkündigungen. Was sein oberstes Ziel war, die Durchfechtung des Eingottglaubens und dessen Verankerung in den Pilgerriten, so war er keineswegs der erste und einzige, der hierfür kämpfte. Im Mekka ... oder anderswo, gab es Männer, die, wahrscheinlich durch die hochreligiöse Überlieferung angeregt, einen sich bewußt [sic.] vom Judentum und vom Christentum absetzenden Eingottglauben bekannten. Diesen sogenannten Ḥanīfīn ... wandte er sich in seinen letzten mekkanischen Jahren zu. ... Die Ḥanīfīn waren, um für gleichrangig mit den Juden und Christen zu gelten, auf der Suche nach einer von Allah selber gestifteten Ritualpraxis. Ungefähr zwei Jahre vor der Vertreibung aus Mekka griff Mohammed diese Bestrebungen auf. Er wollte nicht mehr nur der Gesandte Allahs sein und die Menschen den Eingottglauben lehren; er nannte sich fortan zusätzlich den ‘heidnischen Propheten’ ..., der auf Allahs Geheiß die von den Ḥanīfīn so schmerzlich empfundene Lücke schloß [sic.]: Er verkündete den Heiden, was verboten und was erlaubt ist (Sure 7, 156 und 158).“ (Nagel 2008: 851f.).

Einhalb Jahre nach seiner Vertreibung aus Mekka nach Medina löst Mohammad dieses Versprechen mit Sure 2 ein, die eine „keineswegs vollständige - Ritualordnung für die sich auf Abraham zurückführende Gemeinde, die sich als die wahre Anhängerschaft Allahs versteht, der er weder flucht noch zürnt“ - im Gegensatz zu den Juden und Christen, die sich gemäß ḥanīfischer Überzeugung ebendiesen Zorn und Fluch Allahs aufgrund des von ihnen abgelehnten Tieropfer im Wallwortsritus aufgeladen hatten (Nagel 2008: 852). „So wird, indem Mohammed das Prophetentum beansprucht, aus seiner ‘arabischen’ Verkündigung eine heidnische, d.h. gegen die Juden und die Christen gewendete, Ritualgesetzgebung“ (: 852). Dieser Sachverhalt wird täglich millionenfach weltweit rezitiert durch Sure 1: die Muslime werden versichert, dass sie keine Strafe Allahs erwartet und sie nicht in die Irre gehen während sich sein Zorn gegen jene wendet, die sich diesen angeblich abrahamitischen Riten nicht anschließen (: 852).

#### **4.2.4 Bestätigung des Prophetenamtes Muhammads**

Tilman Nagel greift ein Hadith auf, nach dem ein gewisser Ḍimād nach Mekka kam, der sich auf Exorzismus verstand und von Muhammad hörte; als er Muhammad helfen wollte und ihn anhörte, kam er jedoch zu dem Schluss, dass „Mohammeds Worte zwar denjenigen Besessener ähneln, aber doch von ungleich größerem Gewicht sind“ und damit zu den ersten Gläubigen und Huldigern Muhammads zählte (NAGEL 2008: 31). Allerdings wurde anscheinend dieser Hadith später durch eine Überarbeitung von der Peinlichkeit oder dem Verdacht befreit, Muhammad wäre wie ein Geisteskranker wahrgenommen und verspottet worden (: 32). Ganz deutlich wird Muhammads Rede abgegrenzt von den Worten der Wahrsager und Menschen, durch die Kräfte aus dem Jenseits reden: „Mohammeds Botschaft wendet sich demnach nicht gegen die Vorstellung von der Krafthaltigkeit aus dem Verborgenen stammender Rede, sondern bestätigt sie, indem sie sie überbietet. Eben davon handelt die Episode um Ḍimād: Die krafthaltige Rede, hinter der nicht irgendein Dämon steht, sondern der Eine Schöpfergott, dringt bis in die fernsten Tiefen des Ozeans vor“ (NAGEL 2008: 33). Muhammad stand also vor der Herausforderung, seinen Hörern klarzumachen, dass er zwar wie Wahrsager oder okkulte Medien Worte aus dem Jenseits und Verborgenen sprach. Doch nur er gibt die Offenbarung Allahs weiter. „Die spätere Lehre von der Unnachahmlichkeit des Korans deutet sich

hier schon an; Mohammed wird aus dem Verborgenen angesprochen, ein Bote des Schöpfers ist der Übermittler; Dschinnen und 'Satane' können sich gar nicht die authentischen Worte des Einen verschaffen ... Man darf ihn nicht mit einem der Wahrsager, Zauberer und Dichter vergleichen, die man ab und an trifft. Er hat nicht mehr nur die Rede durch einen Gesandten übermittelt bekommen, er ist nun selber ein Gesandter Allahs, und Gesandte treten nur selten in der Menschheitsgeschichte auf.“ (: 34). Um seine Gesandtschaft zu unterstreichen, bedient sich Muhammad der Überlieferung des Alten Testaments und unterstreicht seine Rede mit der Wahrheitsautorität als Gesandter des Schöpfers (: 34). In dieser Kombination aus Gesandtschaft und Sprecher von Worten aus dem Verborgenen sowie den ewigen Worten des Schöpfers entsteht nach Nagel die „Krafthaltigkeit übermenschlicher Rede“ (: 34). Sure 26 greift diesen Gedanken in kunstvoller und dichterischer Form auf, denn hier wird das Vorbild des Gesandten Mose sowie auch dessen Autorität auf Muhammad übertragen: „In mir habt ihr einen zuverlässigen Gesandten. Daher fürchtet Allah und gehorcht mir!“ (26:178f.)

#### **4.2.5 Der Mensch und das Transzendente**

Durch eine heidnische Prägung war aus Sicht Muhammads eine Weltsicht und ein Verständnis vom Menschen entstanden, durch welches der Mensch zunehmend auf seine eigene Leistung vertraute und meinte, sich damit das Heil zu verdienen - „und nur im Notfall die Hilfe transzendenter Kräfte in Anspruch nahm“ (NAGEL 2008: 40). Muhammad verdeutlichte mit seiner Botschaft die Vergänglichkeit des eigenen Schaffens, Vermögens sowie auch von Nachkommen: „Kinder und Vermögen können den Menschen nicht in ein nahes Verhältnis zu Allah bringen (Sure 34, 37). Das also, worin der Mensch eine ihm eigene Tatkraft beweisen könnte, ist in Mohammeds Sicht nichts wert“ (: 40). Die Schlussfolgerung Muhammads ist die Ausrichtung eines jeden Menschen „auf das Jenseits und auf die im Verborgenen wirkende allumfassende Bestimmungsmacht Allahs“ (:40).

„Auch unter diesem Gesichtspunkt rückt der Prophet zu einer für jeden Muslim einzigartigen Bedeutung auf: Nur dank der von Mohammed überbrachten Botschaft bekennt er Allah als den einzigen Quell alles dessen, was in ihm und um ihn herum vorgeht, richtet er wie Abraham sein Antlitz ganz auf den Schöpfer, und diese vorbehaltlose Bekundung



der Geschöpflichkeit wiederholt er tagtäglich in den Riten. Diese werden daher zum wichtigsten Teil des muslimischen Lebensvollzugs.“ (NAGEL 2008: 40)

Die Konsequenz daraus ist jedoch auch, dass Muhammads Handeln und Reden über die " 'Verkündigung des Gotteswortes [hinaus] ... zur unentbehrlichen Quelle religiöser Einsicht erhoben“ wird (:40).

#### **4.2.6 Die Himmelfahrt Muhammads**

„Das rituelle Gebet verleiht der existentiellen Hinwendung zu Allah Dauer, hält den Menschen in der für ihn von Allah vorgesehenen Daseinsart und ist deswegen der Kern der muslimischen Lebensweise“ (NAGEL 2008: 41). Eng mit diesem grundlegenden Glaubensvollzug ist die nach Muhammads Tod aufgekommene Legende von der Himmelfahrt des Propheten verknüpft.

Der Gottesgesandte bat seinen Herrn, er möge ihm Paradies und Hölle zeigen. In der Nacht zum Samstag, als siebzehn Tage des Ramadan vergangen waren, achtzehn Monate vor der Hedschra, als der Gottesgesandte mittags in seinem Haus schlief, kamen zu ihm Gabriel und Michael. Sie sprachen: ‘Auf zu dem Ort, um den du Allah gebeten hast!’ Beide begaben sich mit ihm an eine Stelle zwischen dem ‘Standplatz Abrahams’ ... und dem Zenzem-Brunnen. Dann wurde eine Leiter ... gebracht, wunderschön anzuschauen, und beide stiegen mit ihm in die Himmel hinauf, in einen nach dem anderen. Mohammed traf dort die Propheten und gelangte zum Christdorn am äußersten Ende (vgl. Sure 53, 14), wo ihm Paradies und Hölle gezeigt wurden. Der Gesandte Allahs sagte: ‘Als ich schließlich in den siebten Himmel vorgedrungen war, hörte ich nichts weiter als das Kratzen der Schreibfedern.’ Ihm wurden die fünf Pflichtgebete auferlegt. Gabriel stieg herab und betete sie mit dem Gottesgesandten, diesen anleitend, zu den jeweiligen Zeiten“ (zitiert in NAGEL 2008: 41)

Es existieren unterschiedliche Varianten dieser Legende, die einmal in Jerusalem und ein anderes Mal in Mekka stattfindet. Diese Legenden untermauern Muhammads Autorität und die Verkündigung der „Stiftung und Bestätigung schariatischer

Normen, die Muhammad aus dem Verborgenen empfing und im Diesseits verkündigte (: 42). Erwähnenswert ist eine Variante der Legende, die Ibn Ishāq wiedergibt:

Ihm zufolge wurde eines Nachts dem Propheten das legendäre Reittier Burāq vorgeführt, auf dem schon andere seinesgleichen gesessen hatten. Er bestieg es, 'erblickte die Wunderzeichen zwischen den Himmeln und der Erde' und fand sich dann in Jerusalem wieder. Dort hatten sich Abraham, Mose und Jesus nebst anderen Propheten versammelt, um ihn gebührend zu empfangen; er vollzog als ihr Imam das rituelle Gebet. Darauf brachte man ihm drei Gefäße, eines mit Wasser, das andere mit Wein, das dritte mit Milch gefüllt. Als man sie Mohammed darreichte, damit er sich erfrische, hörte er eine Stimme sagen: 'Wählt er das Wasser, ertrinkt er und seine Gemeinde mit ihm; wählt er den Wein, dann verwirren sich ihm die Sinne und seiner Gemeinde auch. Wählt er die Milch, dann wird er rechtgeleitet und mit ihm seine Gemeinde.' Mohammed griff zur Milch und wurde deswegen von Gabriel gelobt“ (zitiert in NAGEL 2008: 43).

Damit wird natürlich auch die rechtgeleitete islamische Lebensweise nach dem Vorbild des Propheten unterstrichen „wie Abraham sie zuerst mit Riten stabilisiert hat - ganz zu dem Einen, dem Schöpfer hingewandt“ (:43). Denn Alkohol „trübt den Verstand, das Mittel, das Allah dem Menschen geschenkt hat, um ihn in der ursprünglichen Lebensart zu halten, und das heißt nicht zuletzt, im Gehorsam gegenüber den von Allah erlassenen Vorschriften“ (:44).

Auf seiner Himmelfahrt trifft Muhammad der Legende nach eine wunderschöne Jungfrau, die für seinen Sklave und Adoptivsohn Zaid bestimmt ist (:44). Diese Erwähnung ist rückwirkend eine Art Legitimation des Handelns Muhammads, denn dieser begehrte die Frau Zaid, die dieser für seinen Herrn verstieß, damit Muhammad sie in sein Harem aufnehmen konnte (:44). „Laut Sure 33, Vers 37 bis 40 gab sich Allah dazu her, die geheimen Begierden seines Propheten zu erfüllen, und versicherte ihm, er brauche sich wegen dieses Vorganges nicht zu genieren; auch mit seinen früheren Gesandten sei Allah so entgegenkommend verfahren. ... Daß [sic.] man nun erzählt, während seiner Himmelfahrt habe Mohammed die künftige Paradiesjungfrau Zaid kennengelernt, soll die Affäre rechtfertigen und den Propheten

reinwaschen: Mohammed wußte [sic.] eben schon, als er sich Zainab aneignete, von der Belohnung, die Allah im Jenseits für Zaid bereithielt“ (: 44).

Sogar hier, in diesem anstößigen Verhalten Muhammads, wird seine Autorität durch die Offenbarung verborgener Wahrheiten bestätigt und gedeckt (NAGEL 2008: 45). Die Überzeugung von der Krafthaltigkeit der Rede Muhammads beinhaltet auch die „Überzeugung, da es bestimmte wirksame Worte gebe, mit deren Hilfe man für sich einen günstigen Verlauf des Daseins sicherstellen werde.“ (:45). „Das Hersagen von religiösen Formeln ist in Lebenssituationen ersprießlich, in denen eine Teilnahme am Gemeinschaftsgottesdienst unmöglich ist“ (: 46).

#### 4.2.7 Die diesseitsgebundene göttliche Rede Muhammads

Wenn bisher die durch Muhammad offenbarten zeitlosen und ewigen aus dem Jenseits Wahrheiten im Mittelpunkt standen, geht es nun um die Offenbarung Allahs in die Diesseitigkeit, die Gegenwart und menschliche Wirklichkeit. Dabei bringt es Tilman Nagel treffend auf den Punkt:

„Der einzige Weg, sich über Allah und die Welt ins Bild zu setzen, führt über den Propheten Mohammed“ (NAGEL 2008: 46).

Durch diese Überzeugung in der Entwicklung des Islams gewann der Prophet eine überaus mächtige Bedeutung. „In geradezu erstaunlicher Weise konnte Mohammed in seiner Verkündigung jene vorislamischen Wurzeln für sich und seine Sache nutzbar machen“ (:46). Die Legenden der Vision der himmelfahrt und der Nachtreise sollten den Propheten gegen den Zweifel seiner Hörer schützen: „ein Prophet mußte [sic.] doch, das brachten sie gegen ihn vor, in der Lage sein, zu Allah emporzusteigen und von dort eine Offenbarungsurkunde herabzuholen (vgl. Sure 17, 93)“ (:46). Auch durch die Ausformung der Legenden nach dem Tod des Propheten wächst für die Gläubigen die Bedeutung der „einzigartige[n] Vermittlerrolle ihres Propheten“ (:46). Doch die Ablehnung durch die ungläubigen Landsleute führt zur Vertreibung, zur Hedschra nach Medina - und bekräftigt gerade die Bedeutung Muhammads und seine „Auslegung der Heilsgeschichte“ (:46). „Die Gründung der Gemeinde in Medina bedeutet den radikalen Bruch mit dem Heidentum, der Islam ist das ganz Andere, das, was Allah in Wahrheit will“ (: 46).

Die Diesseitigkeit der Rede Allahs betonten insbesondere die Mu'taziliten, die mit der Möglichkeit „einer rationalen Erfassung des von Allah geschaffenen und

erhaltenen Diesseits“ ohne den Einfluss übersinnlicher Kräfte rechneten (NAGEL 2008: 50). Demnach war die Aufgabe der Propheten lediglich, die Menschen zum Gebrauch ihres Verstandes zu führen, um zu erkennen, was sie sowieso erkennen können (: 51). „Demgemäß bestimmen die Mu‘taziliten die Rede Gottes als etwas rein Diesseitiges, Geschaffenes“ (: 51). Doch „Allah redet ... nicht für sich selber, nicht um seiner selbst willen“ (: 51),

Nach dem Koran war die Bedeutung und Botschaft des arabischen Propheten stark umstritten. „Der Koran bezeugt, wie Mohammed um ein Monopol auf Mitteilungen aus dem Verborgenen kämpft. ... Mohammed ist darüber hinaus der Überzeugung, daß die formale Beschaffenheit der Aussagen, die er als authentische Rede Allahs vorträgt, für sich selber spreche und jedem Verdacht, sie könnten von gewöhnlichen Menschen ersonnen sein, den Boden entziehe“ (NAGEL 2008: 85). Er lässt sich nicht beirren von Anfeindungen und von den Behauptungen seiner Gegner, er sei ein Besessener oder Dichter und weist diese entschieden zurück (: 85). Der Auffassung der Muslime nach ist Muhammad der Übermittler der Rede Allahs, beschenkt mit einer Gnadengabe, doch seine Gegner wollen Wunder als Beweise sehen (vgl. Sure 17,88-93) (vgl. NAGEL 2008: 85). Doch Muhammad ist sich bewusst, dass er nicht imstande ist, diese Wunder zu tun oder dass diese letztlich Glauben in den Gegnern bewirken würden (: 85). Doch nach islamischem Verständnis ist bereits das Ausbleiben von Strafe - wie sie für falsche Propheten, Verfälscher der Botschaft Gottes oder lügenhafte Verkündiger als selbstverständliche Reaktion Allahs zu erwarten wäre - Bestätigung genug (vgl. Sure 10,17f.; 11,13; 2,23) (vgl. NAGEL 2008: 86). Außerdem wurden als Beweise der Gesandtschaft Muhammads Argumente wie sein politischer Erfolg angeführt sowie seinen „von den Schlacken unguter historischer Fakten gereinigten Lebenslauf“ (: 88). Durch Legenden untermauert wurden Argumente gesammelt wie die Vorzüglichkeit und „unübertreffliche Rhetorik des Korans und dessen göttlichen Ursprung“, die als Bestätigung des Propheten verstanden wurden (: 90). In dem nicht unumstrittenen Verständnis der Schiiten und einiger Haith-Gelehrter wird Allah „dank seiner Rede der Schöpfung immanent ... : In den niedergeschriebenen Buchstaben oder den ausgesprochenen Lauten der Worte des Korans ist Allahs Sein unmittelbar gegenwärtig“ (:90). Hier wird ein „innerislamischen Konflikt um die Rede Allahs“ (: 90) deutlich:

„Alles, was ist, ist entweder geschaffen oder ungeschaffen; letzteres trifft

nur auf den Schöpfer selber zu. Der eine, ungeschaffene Allah ist aber seinem Wesen nach einförmig, folglich nicht zusammengesetzt, was aber bei seiner aus unterschiedlichen Lauten bestehenden Rede sehr wohl der Fall ist. Wesensmäßig gehört diese daher unstreitig dem geschaffenen Sein an und kann nicht, auf welche Weise auch immer, Allahs ungeschaffenes und in sich homogenes Sein im geschaffenen Sein repräsentieren.,, (NAGEL 2008: 90)

Demnach hatte der Prophet als geschaffenes Wesen durch das ewige Wort, dem Koran, Anteil an dem ewigen und transzendenten Schöpfer, er bekam Offenbarungen „über Vergangenes oder Künftiges, von dem der Prophet nach menschlichem Ermessen keine Ahnung haben konnte“ (NAGEL 2008: 91). Die Argumentation für den göttlichen Ursprung des Korans verdichtet sich im Laufe der Jahrhunderte (: 94).

„Am Ende dieser Entwicklung wird Mohammeds Lebensgeschichte nicht mehr zur Geschichte des Diesseits gehören, sondern ein überwältigendes Zeugnis für die Gegenwart jenes verborgenen Seins in dem offenkundigen sein, an dessen Verhältnisse die gewöhnlichen Menschen durch ihre leibliche Konstitution und die ihnen eigenen Fähigkeiten der Wahrnehmung angepaßt [sic.], oder besser: auf die sie beschränkt sind“ (NAGEL 2008: 94).

Der Koran selbst ist dabei in seiner Unübertrefflichkeit das Beglaubigungswunder für Muhammad (: 102). Dabei bestätigt sich die Argumentation selbst: „Der Koran ist in und aus sich selber wahr und unnachahmbar, weil er von Allah stammt, und weil er unnachahmbar, übergeschichtlich und in und aus sich selber wahr ist, kann er nur von Allah stammen. In diesem Zirkel bewegt sich fortan das Nachsinnen der Muslime über ihre heilige Schrift; daß [sic.] Andersgläubige dem allen nicht unverzüglich zustimmen, erregt günstigsten Falls Verwunderung, bisweilen sogar Zorn“ (: 102f.).

Diese Entrückung des Irdischen ins Jenseitige und unerklärbare vollzieht sich im Laufe der Entstehung des Islams auch im Verständnis von Muhammad. Sein Leben und Handeln werden gewissermaßen zweitrangig gegenüber seinem gottgegebenen Prophetenamt und seinem in die Urzeit zurückreichenden Wesenskern (NAGEL

2008: 103). Nach den Aussagen des Koran schätzte Allah „Mohammed wesentlich mehr ... als alle anderen vor ihm berufenen Propheten“ (: 103). Der Rückschluss daraus ist seine Schöpfung und Vorherbestimmung bei der Schaffung Adams (: 104). „Er ist in den Augen des Schöpfers so bedeutend, daß [sic.] dieser nicht zögert, auf ihn einen Eid zu schwören: ‘Bei deinem Leben! (Die Bewohner von Sodom und Gomorrha) taumelten in ihrem Rausch um- her!’ (Sure 15, 72) (NAGEL 2008: 104).

Allah hebt den Propheten Muhammad gegenüber den ihm vorangegangenen Propheten und Gottesfreunden (Sufis) heraus, die zwar „mit ihrem irdischen Dasein die das Heil sichernde Immanenz Allahs [bezeugen]; aber durch Mohammeds Berufung geht Allah über die Ermöglichung des bloßen Bezeugens hinaus: Er erläuert sein Gesetz, das mittels des Korans und der Person des Propheten Mohammed im Diesseits erkennbar wurde, und zwar in nicht mißdeutbarer [sic.], kein Detail auslassender Form“ (: 104). Mohammads „Aussprechen der Rede Allahs und [das] Handeln Mohammeds unter Allahs Rechtleitung“ sind die höchste Stufe von Gottes Immanenz (:104).

„In der Gestalt Mohammeds erreicht die Erkennbarkeit der Verflochtenheit Allahs in das fortwährend von ihm Geschaffene ihr höchstmögliches Ausmaß [sic.]“

#### 4.2.8 Muhammad und die Transzendenz Allahs

Jan M.F. Van Reeth erarbeitet in seinem Aufsatz „Die Vereinigung des Propheten mit seinem Gott“ das Verhältnis Muhammads zu Allah und seine Rolle in der islamischen Theologie. Die klassische sunnitische Lehre hat seit jeher entschieden jede „anthropomorphe Gottanschauung“ abgelehnt“ und Muhammad nur als Gesandten Gottes gesehen (REETH 2008: 370). Besonders kontrovers wurde schon immer die Himmelfahrt des Propheten diskutiert und damit die Frage, ob er Gott in verhüllter Form begegnete oder nicht (:370).

Interessant sind die Schriften der mittelalterlichen syrischen Mönche, die großen Einfluss auf den Islam und insondere den Sufismus hatten, unter denen die Vorstellung des heiligen Ephräms mit den *Hymnen* über das Paradies stark die koranischen Paradiesvorstellungen prägten (:370f.). Danach ist der „Lebensbaum des

Paradieses ein Schirm, der die göttliche *Praesentia Realis* verhüllt, hinter dem Gott sich verbirgt“ (:371):

„Jener Baum, \* welcher ‘(Baum) der Erkenntnis’ heißt  
Ist gleichsam die Türe \* des Paradieses.  
Durch die Tür der Erkenntnis \* kann man es betreten.  
Es gleicht seinem Schöpfer, \* dem gepriesenen;  
Seiner unsichtbaren Wohnung \* kann jeder Sinnbegabte  
Durch die Türe des Wissens \* sich nähern  
(trotz) ihrer Unsichtbarkeit.“  
(15:2 EPHRÄM 1957: 57)

„da erscholl plötzlich eine Stimme \* in der Mitte des Paradieses  
und wie wenn ein Heerlager \* von Posaunen ertönte,  
riefen Stimmen dreimal ‘Heilig’.  
Es war also die Gottheit \* die lobwürdige im Innern (des Paradieses)  
Ich vermutete, da es einsam war, \* und ich erfuhr es (nun)  
da es erscholl“  
(5:11 EPHRÄM 1957: 17)

Um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen und ihn erfahren zu können - ohne ihn allerdings zu sehen -, ist es demnach also nötig, durch den Baum der Erkenntnis gewissermaßen hindurchzugehen (REETH 2008: 371). Die Gegenwart Gottes wird nur offenbar in einer „geistlichen Anschauung“ und wird deutlich durch ihre Umgebung, und wie im Heiligsten des Tempels von Jerusalem ist Gott selbst zu „empfinden im Zentrum, in einem leeren Raum“ (:371). Gott ist also verhüllt, das Paradies nicht (:372).

Es ist ein offenes Geheimnis, dass viele jüdische und christliche Vorstellungen sowie Einflüsse aus anderen Religionen in die islamischen Legenden und den Koran eingeflossen sind. Wie Ephräm in seiner Hymne beschreibt wie man Gott erfahren kann ohne ihn zu sehen, genauso begegnet Mohammad Gott nach der im *Liber Scale Machometi*, der am ausführlichsten überlieferten Legende der Himmelfahrt Muhammads. Nachdem ihn der Engel Gabriel bis zu dem wunderschönen Baum geführt hatte, der wie eine riesige Perle strahlte, geht Muhammad weiter und

durchquert viele sich nacheinander erhebende Teppiche und Vorhänge, die Gottes Erscheinung vor dem Propheten zunächst verhüllen (REETH 2008: 372). Schließlich wird Mohammad von Gott selbst erhoben, die letzten Vorhänge verschwinden, und er lässt den Propheten näher kommen: „Eben dann fasste Gott ihn an, legte seine Hand auf sein Haupt und sagte zu ihm, er hätte nun das höchste Wissen erreicht“ (:373). Hier erkennen wir, „wie Gott sich in der Auffassung des Verfassers seinem Propheten näherte, seine Hand, das heißt seine göttliche Kraft auf ihn legte und in also erfüllte mit seinem Geist ... Gott kommt und ist künftighin in ihm anwesend“ (:373).

Van Reeth bemerkt richtig, dass diese Lehre natürlich nicht orthodox islamisch sein und in keinem Fall klassisch sunnithisch (vgl. :373). Doch er sieht einen möglichen Zusammenhang zur ursprünglichen Vorstellung des Propheten sowie zur frühen islamischen Gemeinschaft (vgl. : 373). Van Reeth zieht die Parallele zu Sure 53,6-8.13-18, in der vom Lotusbaum die Rede ist, der die letzte Grenze markiert, an der das „menschliche Beobachtungsvermögen“ endet und „wo die göttliche Residenz anfängt“ und damit der Baum aus der Hymne Ephräms ist (: 374). Dann würde Muhammad Gott selbst gesehen haben, und nicht, wie nach klassischer islamischer Auffassung lediglich den Engel Gabriel (vgl. : 374).

Van Keeth führt weitere spätere Quellen der Hadith an, in denen sich der Gedanke der Gottesbegegnung fortsetzt und vertieft. So ist die Rede von einem „Verschleierten“ - al-Muqanna - namens Hišām b. Ḥakīm al-Marwazī, der sein Angesicht hinter einem Schleier oder einer Maske verbarg, „angeblich weil er glaubte, dass die Gottheit selbst ihm innewohnte ... und behauptete also, dass Gott sich in die einander nachfolgenden Propheten allmählich inkarnierte“ (REETH 2008: 375).

Nach den Ausführungen des ismailitischen Philosophenschüler des berühmten dā'ī Muḥammad an-Nasafī, Ḥurāssānī dā'ī Abū Tammām, der behauptete, Anhänger des o.g. Muqanna noch gekannt zu haben, hat der Muqanna „Gott anthropomorph dargestellt, mit einem leichten, subtilen Leib [, wobei] die Vorstellung eines gigantischen Gott-Menschen, der sitzend auf einem Thron von seinem Wohnsitz oder Herzen ... heraus ... Besitz nimmt vom Herzen seines Propheten, ... letztlich aus der jüdischen *Merkaba*-Mystik“ stammt (Hervorhebung so im Original) (: 376). Interessant ist dabei die Lehre einer abgespaltenen Gruppe von Markioniten und deren Anführer Māhān, nach der Jesus der von Gott gesandte Geist sei, der zu jeder



Zeit die Form eines Menschen annimmt, also schon in und durch Adam tätig war, nach ihm dann in „Noah, Abraham, Moses, Jesus, Muḥammad, Abū Muslim und endlich ... Muḡanna“ (REETH 2008: 376). Die zur Bestätigung angeführte Texte sind u.a. die o.g. Sure 53,8.10 „Alsdann nahte er sich und näherte sich“ (: 376) zusammen mit einem esoterischen Text: „*Der Herr kam herbei, von Angesicht zu Angesicht und ...offenbarte Er seinem Diener, was Er offenbarte* (v. 10), das heißt: *Er inspirierte Muḡammad, womit gemeint ist, dass Er in seine Form hineinging ... oder in seine körperliche Gestalt*“ (: 376).

Nach der Lehre des Muḡanna stand Gott bei diesem Ereignis jedesmal auf von seinem Thron, kam herauf und neigte sich dem jeweilig Auserwählten oder Propheten zu, „um sich mit dessen menschlicher Gestalt zu vereinigen“ und ihn später dann sterben zu lassen, um ihn dann seinen Geist (göttliches *Pneuma*) wieder zu entnehmen und wieder auf seinen Thron zurückzukehren. „Gott steht also auf von seinem Thron, inkarniert sich, verbindet sich mit seinem Propheten, wird eins mit ihm, verlässt diesen dann aber wieder und installiert sich wieder auf seinem himmlischen Sitz“ (REETH 2008: 377). Aus der Sicht Van Reeths gewinnt dieser Text an außerordentlicher Bedeutung, sobald man annimmt und zugrundelegt, dass hier „ursprünglich koranisches Gedankengut und die richtige Interpretation von *Sūra* 53 im Spiel sind“ (: 377). Demnach wurde also diese ursprünglich jüdische und von christlichen Sekten vertretene Lehre in die islamische Vorstellung adoptiert. Sie lebte im sechsten Jahrhundert kurz von dem Islam erneut auf, „am engsten verbunden mit einer monarchistischen Theologie und mit neuen Formen vom alten judenchristlichen Ebionismus“ und der Vorstellung, „Christus [war] ein einfacher Mensch, genau wie Moses und die anderen Propheten“ (: 377).

Es ist ein offenes Geheimnis, dass Muhammad sich als der von Jesus angekündigte Paraklet verstanden hat, vermutlich verursacht durch eine syrische Transkription des griechischen *Παρακλητος*, welches als *Περικλυτος* gelesen wurde. Der von Jesus angekündigte Paraklet (vgl. u.a. Mt 3,11; 20,1-16; 21,33-44; Lk 22,35f. und Joh 4,21; 14,25; 15,26; 16,7-8), der göttliche Anwalt, tröster und Beistand, wird mit *Periklytos* zum „zu Lobenden“, „Gerühmten“, was sich in dem Namen „Muhammad“, arabisch dem „Gepriesenen“ niederschlägt (GÜZELMANSUR et al. 2012: 20).

Nach dem oben erarbeiteten Prinzip schlägt sich die Vorstellung auch in diesem Aspekt des von Jesus angekündigten *Periklytos* - also demnach Muhammad - nie-

der, in dem Gott genau wie in den vorangegangenen Propheten schon inkarniert. Der Koran formuliert das in Sure 61,6 wie folgt:

„Und (damals) als Jesus, der Sohn der Maria, sagte: ‘Ihr Kinder Israel! Ich bin von Allah zu euch gesandt, um zu bestätigen, was von der Thora vor mir da war, und einen Gesandten, dessen Name Ahmad ist’ “

Ahmad ist eine Variante des Namens Muhammad, die aus dem Persischen kommt und sich dort auf den *Vahman* der alten iranischen Religion bezieht, der sich als Intellekt oder lebendiger und heiliger Geist „in die Seele des Propheten oder des Parakleten verwandelt,, (REETH 2008: 378). Dieser Paraklet hat die Macht, aufzuwecken, aufzuerstehen und lebendig zu machen (378 f.). „Das ist denn das lebendig machende Prinzip, der glorreiche Geist, *Vahman* oder die göttliche Seele, die den Platz der menschlichen Seele in jedem göttlichen Propheten bei seiner Erhebung, seiner ‘Adoption’ einnimmt“ (: 379). Hier ist auch die Lehre der Elkasaiten zu finden, einer aramäischsprachigen christlichen Taufgemeinde, nach der die “himmlische Hypostase Christi von einem Körper zum anderen gewandert [ist] bis zu seiner letzten Manifestation in Jesus“ (CIRILLO 2003: 500, zitiert in REETH 2008: 379).

Van Reeth führt noch weitere Überlieferungen von Vorstellungen über Christuskarnationen an, die offensichtlich starken Einfluss auf die Entstehung des Islams und das Selbstverständnis des Propheten hatten. So resümiert Van Reeth schließlich:

Nur eine Schlussfolgerung können wir aus diesen unseren Analysen ziehen, so ‘unislamisch’ diese auch scheinen mag: Muḥammad hat sich selbst als eine solche göttliche Inkarnation betrachtet, die sich zwar nicht wie eine göttliche Hypostase, sondern wie ein Prophet, dem ein göttlicher Haus oder *pneuma* innewohnt, der Welt offenbart. Er war, genauso wie Elkasai, wie Montanus und Mani der in menschlicher Gestalt erscheinende Paraklet. ...

Muḥammad war also der Auffassung seiner Gemeinde nach kein einfacher prophetischer Mensch, kein ‘Medium’ wie im sunnitischen Islam; er war aber auch keine göttliche Person, kein Gottessohn oder ‘*υποστασις*’.

Er war aber wohl der Meinung, dass Gott in der Form des Parakleten in seinem Körper lebte. Es dürfte derartige Theologie gewesen sein, die auch vorislamische Inschriften aus dem Negev bezeugen, in denen der Herr als ‘Herr von Moses’ oder ‘Herr von Jesus und Moses’ genannt wird.“ (REETH 2008: 380)

Die göttliche Epiphanie, die in der Person der sich folgenden Propheten inkorporiert und fassbar wird, ist also keine *Hypostasis*, kein Sohn Gottes, sondern nur die irdische Hülle für eine transzendente Göttlichkeit, die unteilbar, ewig und unwandelbar subsistiert ... also ... ein für sich existierendes Prinzip, das über jede individualisierte Existenz erhaben ist.“ (: 383)

Demnach bekommt Muhammad innerhalb der Entwicklung des Islam eine zunehmend überragende, ja fast göttliche Bedeutung. Er ist nach islamischem Verständnis der größte aller Propheten und überragt die vorangegangenen Propheten und Gesandten Allahs bei weitem. Rein wissenschaftlich resümiert Nagel jedoch:

„Als ‘Propheten’ oder ‘Gesandten Allahs’ bezeichnete ich Mohammed nur im uneigentlichen Sinn und nur in Anlehnung an die Redeweise der Quellen über ihn; diese sind, wie gesagt, fast ausschließlich muslimischer Herkunft. Der Glaube der Muslime, daß [sic] der Koran Allahs unmittelbare Rede sei, ist selbstverständlich jeder wissenschaftlichen Beurteilung, jeder Falsifikation oder Verifikation, unzugänglich. Die Forschung muß [sic] sich an das halten, was als gesichert gelten kann, nämlich daß [sic] die Worte des Korans von Mohammed ausgingen, daß er sie als Rede Allahs verstanden wissen wollte und daß [sic] ein Teil seiner arabischen Zeitgenossen diese Behauptung ernstnahm und daraus weitreichende Konsequenzen zog“ (Nagel 2008: 17)

### 4.3 Historische Untersuchungen zur Entstehung des Islams

Tilman Nagel gehört trotz kritischer Forschung immer noch zum eher konservativen Kreis von Islamwissenschaftlern, die die islamische Überlieferung trotz großer innerer Widersprüche sehr ernst nimmt. Die bereits in der Literaturübersicht erwähnten Forscher der historisch-kritischen Islamforschung bemängeln die unsichere Quellenlage. Sie erforschen insbesondere die außerislamischen Quellen und prüfen anhand dieses Materials die islamische Geschichtsschreibung, wobei sie an vielen

Stellen nicht nur offene Fragen und Widersprüche entdecken, sondern sich auch ein anderes Geschichtsbild nachvollziehen lässt.

An dieser Stelle sollen die beiden vorgestellten Ansätze nicht gewertet oder kommentiert werden. Vielmehr sollen ihre Ergebnisse jeweils als relevante Forschungsergebnisse ernstgenommen und als Argumente in die Diskussion einbezogen werden.

#### **4.3.1 Muhammad und die Felsendomchristologie**

Wie im Literaturüberblick und Forschungsstand bereits gezeigt lassen sich durch die Ergebnisse der historischen Forschung viele Rückschlüsse zur Entstehung des Islam ziehen, die ein anderes Bild zeichnen als die klassische Islamforschung. Demnach gab es weniger ein übermächtiges Volk der Muslime, die in siegreichen Schlachten den damaligen Mittelmeerraum eroberten. Sehr gut zusammengefasst stellt Kurt Bangert folgende Ergebnisse vor: Die politische Großwetterlage zwischen den gebrochenen bzw. schwächelnden Reichen Rom und Persien stellte ein Vakuum dar, in das das Arabervolk sogar bis Konstantinopel vorstoßen konnte (Bangert 2016: 745f.).

Einen besonderen Fokus wollen wir nun auf den arabischen Herrscher 'Abd al-Malik legen, der mit seiner Felsendomtheologie prägend für den Islam war. 'Abd al-Malik (685-705) als der wohl erste „große Schöpfer des arabischen Reiches“ kann nach einigen Machtkämpfen seine Position als „Kalif Gottes“ sichern (WAGNER 2014: 640). Er setzt in der Folge einige wesentliche Dinge um, die die Einheit und Macht des arabischen Herrschaftsgebietes sichern:

1. Heeresreform: Stammesungebundene, vor allem aus Syrern bestehende Truppen mit sehr guter Bezahlung (: 640).
2. Verwaltungs- und Steuerreform mit Einführung von Abgaben und Grundsteuer (: 640).
3. Arabisierung: Eine neue Verwaltungssprache mit Abschaffung des Griechischen und Persischen (: 640).
4. Währungsreform: Einführung einer Gold- und Silberwährung mit „ideologisch-provokativer“ statt „theologisch-prägnanter“ Münzbilder, einschließlich seines eigenen (: 640).

5. Herrschaftsübergabe: als erster Kalif regelt er per Dekret seine Nachfolge durch seine Nachkommen (: 640).
6. Felsendom: Er ist Schöpfer dieses in der arabisch-islamischen Architektur einmaligen Bauwerkes (: 640).

Auch Kurt Bangert greift diese Stabilisierungsmaßnahmen wie auch weitere Quellen auf und deutet sie als einen gezielten Vorgang der *Islamisierung*. Er zeichnet anhand der gewonnenen Erkenntnisse und aufgrund der gesicherten historischen Quellen eine ausführliche *Alternative Narratio*, in der er die komplexen historischen Zusammenhänge und Entwicklungen im Bezug auf die Entstehung des Islams nachzeichnet. Abschließend macht er den Vorschlag, „die Entstehung des Islams im Ganzen als vier wesentliche Prozesse zu verstehen“ (Bangert 2016: 763), die den Gesamtvorgang der *Islamisierung* ausmachen (Bangert 2016: 764):

1. **Arabisierung** durch Konstitution und Ausbreitung des ethischen Arabertums sowie der Erhebung des Arabischen zur Amtssprache und zur *Lingua Franca* (Bangert 2016: 763).
2. **Koranisierung** „durch die Verschriftlichung religiöser Texte, ihrer Kompilierung und Kanonisierung zum Koran sowie die Verbreitung und Verbindlichmachung des so erstellten Korans“ (Bangert 2016: 764).
3. **Juridifizierung** und Regelung des gesellschaftlichen und religiösen Lebens durch „durch die zur juristischen und moralischen Norm erhobenen Überlieferungen über den Gesandten“ (Bangert 2016: 764).
4. **Historisierung** „durch die Umwandlung von Geschichten über den Gesandten zur (arabischen) Geschichte durch systematische Kompilation, Chronologisierung und geografische Relokation (Neuverortung) zur besseren Begründung der arabischen Identität“ (Bangert 2016: 764).

Anlass zum Bau des Felsendoms, der „Nicht-Moschee“, war nach Helmut Wagner wohl die Absicht ‘Abd al-Maliks, die Einheit der arabischen Stämme nicht nur über die o.g. Maßnahmen auch die religiöse Einheit seiner arabischen Herrscherkaste durchzusetzen (WAGNER 2014: 641). Durch politische Umstände zwischen 680 und 692 n.Chr. war sein Reich bedroht und die Pilgerfahrt nach Mekka kaum

möglich, was 'Abd al-Malik dazu veranlasste, in einem kühnen Plan das Pilgerziel in Mekka durch ein neues Jerusalem zu ersetzen (: 641). Durch die Erhöhung des Tempelbergs überragte dieses neue Bauwerke alle anderen auch christlichen Monumente und bot eine hervorragende Anbindung an die uralten christlichen und jüdischen Pilgertraditionen (: 642). Wie die Ka'ba angeblich von Abraham gebaut war, so war der Tempelberg ebenfalls durch die Opferung Issaks eng mit Abraham verbunden, die an der heiligen Stelle innerhalb des Doms stattgefunden haben soll (: 642). Zwar konnte durch die Veränderung der politischen Umstände und die Wiederaufnahme der Pilgerfahrt nach Mekka der ursprüngliche Plan eines Pilgerstättenersatzes nicht umgesetzt werden, dennoch gelang es 'Abd al-Malik den Felsendom als weitere Pilgerstätte zu installieren und machte ihn auch durch die Inschriften „zum Gründungsdokument seines einheitlichen Glaubens an den unitarischen Gott und an seinen 'mekkanischen' Gesandten: der Felsendom, ein 'steingemeißelter' (in Wirklichkeit in Mosaikbuchstaben eingelegter) 'Qur'an', der vielleicht sogar der Edition des Buchqur'an vorausging“ (: 642).

Bei der Inschrift handelt es sich u.a. um verschiedene mehr oder weniger übereinstimmende Qur'anizitate aus Sūra 112, der Šahāda, also „dem präzisen theologischen Glaubensbekenntnis und Abgrenzungsbekenntnis gegen das Christentum, wie es sich auch auf allen Münzen nach der 'Abd al-Malikschen Währungsreform findet“ (WAGNER 2014: 642). Auf den meisten Münzen war zudem noch 9:33 zu finden, der „Triumph der Religion / des Islam“ genannt wird (: 642):

„Er ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der wahren Religion geschickt hat, um ihr zum Sieg zu verhelfen über alles, was es (sonst) an Religion gibt - auch wenn es den Heiden zuwider ist.“

Im Gegensatz zum Felsendom war diese Botschaft auf den Münzen für jeden Menschen im Reich 'Abd al-Maliks deutlich sichtbar und konnte Analphabeten erklärt werden (:643). In seinen umfassenden Ausführungen 2006 (Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen) hat der Numismatiker Volker Popp untersucht, welche Botschaften die Münzen transportierten. Ihm und anderen Forschern zufolge grenzte sich 'Abd al-Malik gar nicht so sehr gegen die Christen ab, sondern wollte in den sich mehr und mehr zersplitternden Kirchen die Theologie der Christen des Arabischen Rieches propagieren, und zwar in der

„Durchsetzung des Verständnisses von Jesus als dem *muḥammad* ... Es ging darum, der christlichen Theologie des Orients ein Leitmotiv zu geben, welches gegenüber Byzanz als einigendes Programm der Christen des ehemals byzantinischen Orients und des ehemals sassanidischen Ostens präsentieren konnte (POPP 2006: 61). Er argumentiert dabei anhand verschiedener Argumente: *Muḥammad* war der gängige Titel der sassanidischen Herrscher, die sich als Diener Gottes und von ihm eingesetzt waren, wobei dieser Titel auch auf Jesus selbst bezogen werden konnte (: 61f.) Außerdem wurde der *Muḥammad*-Titel dabei auf den Münzen oft mit anderen christlichen Symbolen und Inschriften wie „Selig ist der Gepriesene“ verwendet und bezog sich gemäß alter syrischer Theologie auf Jesus (: 64f.).

So sollte auch die der Felsendom und seine Inschriften eine eindeutige Botschaft transportieren. Angesichts des Streites um die Frage nach den Naturen von Christus, dem Verhältnis seiner Göttlichkeit und seiner Menschlichkeit, wollte 'Abd al-Malik eine eindeutiges Statement setzen. Die Inschriften jener Zeit eignen sich kaum, die traditionelle muslimische Historiographie zu bestätigen; die Inschrift im 692 n.Chr. von 'Abd al-Malik erbauten Felsendom „ist in erster Linie eine Bekräftigung eines stengen Monotheismus und die Propagierung einer antitrinitarischen Christologie“ (Bangert 2016: 746). Bangert hält es ebenfalls für unausweichlich, dass Muhammad und Jesus dort ein und dieselbe Person sind, wobei *MHMD* zunächst ein Partizip war, dass die Funktion eines Titels hatte und später zu einem Eigennamen umfunktioniert wurde (Bangert 2016: 747).

Bangert sieht die Vorgänger der Muslime am ehesten die als „Ebioniten“ bezeichneten Judenchristen, die oft in ihren jüdischen Wurzeln und orientalischem Denken verhaftet blieben (Bangert 2016: 747f.). Für sie war Jesus der Messias und „nicht Gottessohn (allenfalls ein adoptierter), sondern ... Gesandter und der letzte der Propheten, das Siegel der Propheten“ (Bangert 2016: 748). Von den in den Anfängen regierenden Kalifen („Stellvertreter Allāhs“) ist besonders der 685 n.Chr. an die Macht gekommene 'Abd al-Malik hervorzuheben, der entscheidende Entscheidungen für die Entstehung eines starken arabischen Staates stellte; durch innen- und außenpolitische Aktionen (Kriege, Verträge) sicherte und vereinigte er die Araber und stärkte ihre arabische Identität (u.a. durch Steuersystem, Währungsreform und Münzprägung, einheitliche arabische Verwaltungs- und Schriftsprache) (Bangert 2016: 749f.). Besonders förderte er die politische Einheit durch religiöse Einheit

im Bau der Kultstätte des Felsendoms in Jerusalem und hoffte, mit der „Felsendom-Christologie“ die christologischen Streitigkeiten in seinem Land zu beenden (Bangert 2016: 750). Bangert neigt sich der Auffassung zu, dass ‘Abd al-Malik Erschaffer des Korans sei; „der Kalif schaffte also eine politische, wirtschaftliche, chronologische, linguistische, skripturale, theologisch-christologische Einheit ... wofür er vermutlich den Begriff *islam* schuf (für „Einklang“ oder „Übereinstimmung“)" (Bangert 2016: 750).

Bangert legt zwei biografische Umwandlungen nahe: „Eine *Transformation* vom jüdisch-jesuanischen *muḥammad* des Felsendoms zum arabisch-islamischen Muhammad und vermeintlichen Empfänger des Koran ... sowie eine *Translokation* dieses Offenbarungsempfängers [vom] Kultzentrum von Jerusalem nach Mekka“ (Bangert 2016: 751).

Dem entsprechen die umstrittenen Untersuchungen Luxenbergs (vgl. u.a. „Neudeutung der arabische Inschrift im Felsendom zu Jerusalem“, in: Ohlig / Puin: Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam 2006), der die Inschriften des Felsendoms intensiv historisch untersuchte und zu sehr kontroversen Ergebnissen kam. Nach seinen Ausführungen bezieht sich der dort gelobte „Knecht Gottes“ nach alter vornizenischer syrischer Theologie und nach den Gottesknechtsliedern aus Jesaja auf Jesus Christus und damit auf die alten christologischen Traditionen der frühen Kirche (LUXENBERG 2006: 130 f.). Luxenberg führt Sure 19:30 an, die klassischer Weise auf den Propheten Muhammad gedeutet wird (: 132). Nach dem Koran bezeichnet sich Jesus selbst sogar als „Knecht Gottes“:

„Ich bin der Diener Allahs. Er hat mir die Schrift gegeben und mich zu einem Propheten gemacht.“ (19:30)

Luxenberg kommt zu dem Schluss, dass ‘Abd al-Malik sich mit seinen Proklamationen bewusst an die christlichen Gläubigen richtet, um den Glauben zu stärken „a) an Christus als ‘Knecht Gottes’, b) an den einen Gott gegen die Trinitätslehre des Nizener“ (LUXENBERG 2006: 141). Außerdem handelt es sich bei *muḥammad* nicht um einen Eigennamen, sondern muss als „Eulogie (‘gelobt sei’) auf den ‘Knecht Gottes’, nämlich *Jesus, Sohn der Maria*“ verstanden werden (: 141). Deswegen unterscheidet er zwischen *Mohammad I*, also Jesus Christus und



*Mohammad II*, dem Propheten. Darüber hinaus versteht Luxenberg auch den Begriff „islām“ nicht als Eigennamen, sondern sieht darin die „Übereinstimmung“ mit der Schrift“, also zunächst dem Evangelium bzw. den biblischen Schriften allgemein und zunächst nicht den Koran. Wenn es einen Koran zur Zeit des Felsendoms gegeben haben sollte, lag er nach Luxenberg wohl eher in Form eines liturgischen Buches des syrisch-arabischen Christentums vor (: 142). Deswegen unterscheidet er auch hier zwischen einem *Islam I*, also einer christlichen arabischen Bewegung und einem *Islam II*, der später islamisch geprägten Religion (: 142).

Nach diesen Aussagen lässt sich auch die in den Inschriften des Felsendoms festgehaltene Schahada, das muslimische Glaubensbekenntnis, sehr deutlich auf Jesus Christus als den Knecht und Gesandten Gottes deuten, insbesondere wenn der gesamte Textzusammenhang berücksichtigt wird:

„... Es gibt keinen Gott außer Gott allein, er hat keinen Teilhaber /  
(*Sure 64:1*) ihm (gehört) die Herrschaft und ihm (gehört) das Lob /  
(*Sure 57:2*) er spendet Leben (bzw. Erweckt wieder zum Leben) und  
lässt sterben, er ist allmächtig. / ...

Zu loben ist (gelobt sei) der Knecht Gottes und sein Gesandter / (*Sure 33:56*)  
Gott und seine Engel sprechen Segen über den Propheten / Ihr,  
die ihr glaubt, sprecht Segen und Heil über ihn / Gott segne ihn, Heil  
über ihn und Gottes Erbarmen (oder Liebe)! / ...

Ihr Angehörige der Schrift, *verfehlt euch nicht in eurem Urteil* und  
sagt aus über Gott nur das Rechte. / denn Jesus Christus, Sohn der  
Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort (Logos), das er der Ma-  
ria eingegeben hat, und Geist von ihm. / So glaubt an Gott und seinen  
Gesandten und sagt nicht „drei“, / hört (damit) auf, (es wäre) besser  
für euch. / Denn Gott ist ein einziger - gepriesen sei er - wie sollte er  
auch ein Kind haben ...

(*Sure 4:172*) Christus wird es nicht missachten, Gottes Knecht zu sein,  
noch die (Gott) nahestehenden Engel. / wer es missachtet, ihm zu die-  
nen und sich überheblich verhält, / jene wird er (einst) allesamt zu sich

einberufen. / ... Herrgott, segne deinen Gesandten und Knecht Jesus, Sohn der Maria! / (*Sure 19:33-36*) Heil über ihn an dem Tag, da er geboren wurde, an dem Tag, da er sterben, und an dem Tag, da er zum Leben auferweckt wird! / Derart ist Jesus, Sohn der Maria, über den ihr euch streitet. / Gott gebührt es nicht, ein Kind zu adoptieren - gepriesen sei er -: wenn er irgend etwas beschließt, so braucht er diesbezüglich nur zu sagen: sei! - und es wird. / (*Sure 43:64*) Gott ist mein Herr und euer Herr, so dienet ihm, dies ist eine gerade Linie. / ...

(*Sure 3:19*) Als das Rechte (hinsichtlich des Schriftverständnisses) (gilt) bei Gott die Übereinstimmung (mit der Schrift): / denn diejenigen, denen die Schrift gegeben wurde, sind erst in Widerspruch (dazu) geraten, nachdem ihnen das (offenbarte) Wissen zuteil geworden war, indem sie untereinander disputierten. / Wer aber die Schriftzeichen (das sind die in der Schrift aufgezeichneten Worte) Gottes leugnet, (den) wird Gott schnell zur Rechenschaft ziehen.

(Hervorhebungen so im Original) (LUXENBERG 2006: 126-128).

Aufgrund der Ergebnisse der historischen Forschung lässt sich die Theorie von der Umdeutung von *Mohammad I*, also Jesus Christus auf *Mohammad II*, den arabischen Propheten, durchaus gut nachvollziehen.

#### 4.3.2 Spuren beim koranischen Jesus als transzendente Mitte?

Ein koranisches Jesusbild lässt sich nur anhand der einzelnen und verstreut liegenden Aussagen (93 Verse in 15 Suren) erstellen und ist nach Christine Schirrmacher sehr „selektiv“ (SCHIRRMACHER 2003b: 141). „Obwohl der Koran auf der einen Seite bestimmte biblische Lehren über Jesus Christus ablehnt (wie seine Gottessohnschaft), gesteht er auf der anderen Seite Jesus eine ungewöhnliche Rolle und Bedeutung zu, von der man annehmen könnte, daß [sic.] sie in einigen Aspekten über die Bedeutung Muhammads hinausgeht, wäre da nicht die Auffassung in der islamischen Theologie von Muhammad, dem letzten und für die Menschheit bedeutendsten Propheten, der mit der Verkündigung der Urreligion der Menschheit den wahren Monotheismus wieder herstellt“ (:206f.). Jesus kommt als sündloser Prophet

zweifelsfrei eine besondere Stellung zu, und interessanter Weise richtet sich die vehemente Ablehnung seiner Gottessohnschaft nicht gegen ihn selbst, sondern gegen die christliche Gemeinschaft (: 207). Die von 'Abd al-Malik propagierte Ablehnung der Überhöhung von Jesus spiegelt sich auch in Sure 1,171 wieder: „Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist (nicht Allahs Sohn. Er ist) nur der Gesandte Allahs und sein Wort“. Er erhält besondere Ehrentitel, die keinem anderen Propheten gestattet werden wie „Wort Gottes“ und „Geist von ihm“ (4,171); außerdem heilt er und tut Wunder wie kein anderer Prophet, schafft Leben und erweckt zum Leben. Dennoch resümiert Schirmacher schließlich:

Trotz mehrerer Ehrentitel Jesu (Wort Gottes, Geist Gottes, Messias) und seiner herausragenden Eigenschaften und Fähigkeiten ... ist Jesus Christus nach dem Verständnis des Korans und der muslimischen Theologie nicht der im Alten Testament angekündigte Gesalbte, nicht der Erlöser, der Gekreuzigte und Auferstandene. Seine Rolle und Stellung wird durch sein Prophetenamt begrenzt. Dieses Prophetenamt definiert seinen Träger als sterblichen, wenn auch sündlosen Menschen. Es läßt [sic.] keinen Raum für die christlich-biblische Anschauung von Jesus als dem Sohn Gottes und Erlöser. Alles, was über das Prophetenamt Jesu hinausgeht, muß [sic.] aus muslimischer Sicht eine verfälschende Hinzufügung sein. Daher kann die Ablehnung der Gottessohnschaft und Dreieinigkeit im Islam nicht nur als isoliertes Phänomen, als persönliche Auffassung Muhammads von Jesus Christus betrachtet werden, sondern muß [sic.] in den Zusammenhang des Gottes- und Prophetenbildes des Korans eingeordnet werden“ (SCHIRRMACHER 2003b: 259).

#### **4.4 Zusammenfassung und vorläufige Schlussfolgerungen**

Es ist im Grunde unmöglich, aus der Vielzahl der Überlieferungen und geschichtlichen Zeugnisse ein einheitliches Bild von Mohammad und dem Verhältnis zur Transzendenz Allahs zu erarbeiten. Einige Aspekte konnten jedoch extrahiert und herausgestellt werden.

Zunächst zeigte der Blick in die Kirchengeschichte, dass der Streit um das Wesen von Jesus Christus auf tragische Weise die islamische Theologie prägten. Das

schlägt sich insbesondere in der vehementen Ablehnung von Jesus Christus als Gottes Sohn nieder.

Bei den Untersuchungen zur Person des Propheten Muhammad und seinem Verhältnis zur Transzendenz Gottes konnte ich zwar nachvollziehen, dass sich Allah seinem Propheten Muhammad nach muslimischer Vorstellung zwar durch die Verkündigung des Korans geoffenbart hat, dies aber indirekt durch den Engel Gabriel tat. Interessant war die Vorstellung, der Prophet wäre von Gottes bzw. der Hypostase eines himmlischen Christus wie die vorangegangenen Propheten erfüllt worden. Vorsichtig wurden auch Gedanken formuliert, nach denen der Prophet Allah begegnete und auch als Überbringer der Gottesoffenbarung Anteil an der Göttlichkeit hatte. Doch eine wirkliche Beziehung oder Gemeinschaft mit Allah ist undenkbar. Der koranische Jesus verblasst angesichts des „Überpropheten“ Muhammad, obwohl ihm doch erstaunliche Titel und Wundertaten zugestanden werden.

Das Ergebnis des Lebens Muhammads ist also die Verkündigung des Willens Allahs, nach denen jeder Mensch sich richten soll und was bei Befolgen den Lohn des Paradieses nach sich zieht. „Heil“ im biblischen umfassenden Sinn kennt der Islam jedoch nicht. Doch nun soll die Rolle Muhammads aus missiologischer Perspektive reflektiert werden. Welche Bedeutung haben die Forschungsergebnisse für einen missionarischen Dialog zwischen Christen und Muslimen?

## 5 Missiologische Reflektion und Einordnung

In diesem Kapitel soll nun der eingangs gestellten zweiten Forschungsfrage und ihren Teilfragen nachgegangen werden, wie die bisher erarbeiteten Ergebnisse missiologisch eingeordnet und für den christlich-muslimischen Dialog fruchtbar gemacht werden können.

Dazu werden die Ergebnisse zunächst anhand einer Reihe von missiologischen Aspekten beleuchtet und eingeordnet. Auch wird die Frage danach gestellt werden müssen, was hier unter muslimisch-christlichem Dialog verstanden wird und welche Relevanz diese Ergebnisse dann für diesen Dialog haben.

Im dritten Kapitel der Arbeit wurde deutlich, dass die Frage nach der transzendenten Mitte ein stark westlich geprägter und gedachter Ansatz ist, der dennoch ebenso relevant für die Begegnung mit muslimischem Denken ist. Bei letzterem wird jegliche Gottesvorstellung, besonders aber anthropologisch beeinflusste, strengstens unterbunden.

Der Untersuchung dieser Aspekte anhand der Person des Propheten Muhammads sollen jeweils die von Jesus Christus gegenübergestellt werden, um die Bedeutung beider Personen im Kontext der transzendenten Mitte zu erhellen. Dabei soll herausgearbeitet werden, inwieweit die bereits mehrfach vorgestellte Definition einer transzendenten Mitte dabei auf den Propheten Muhammad sowie auf Jesus Christus zutrifft:

Die transzendente Mitte kann als Ebene oder Dimension, als Weg oder Person verstanden werden, durch die der transzendente Gott für den Menschen nicht nur zu erahnen ist, sondern in besonderer Weise sich selbst in seinem Wesen und seinem Willen so offenbart, dass der Mensch 1. Gott erkennen, 2. in Beziehung zu und mit ihm leben, 3. nach Seinem Willen leben und 4. Heil erfahren kann.

Die missiologische Relevanz werde ich anhand des beyerhaus'schen tripolaren Weltbildes (vgl. Abb. 6) erarbeiten und dabei die relevanten vorangegangene Ergebnisse aufgreifen, wie u.a. die Dekadenztheorie, den theo-anthropozentischen Ansatz, die frühe Kirche, die frühislamische Geschichte und Überlieferung, das Transzendente und die historische Forschung. Der Ansatz von Beyerhaus wurde bereits in 6 auf S.101 erarbeitet.

Dabei sind die Aspekte voneinander nur schwer abgrenzbar, da sie in vielschichtiger Weise auch miteinander korrelieren. Betont sei hier die missiologisch-biblische

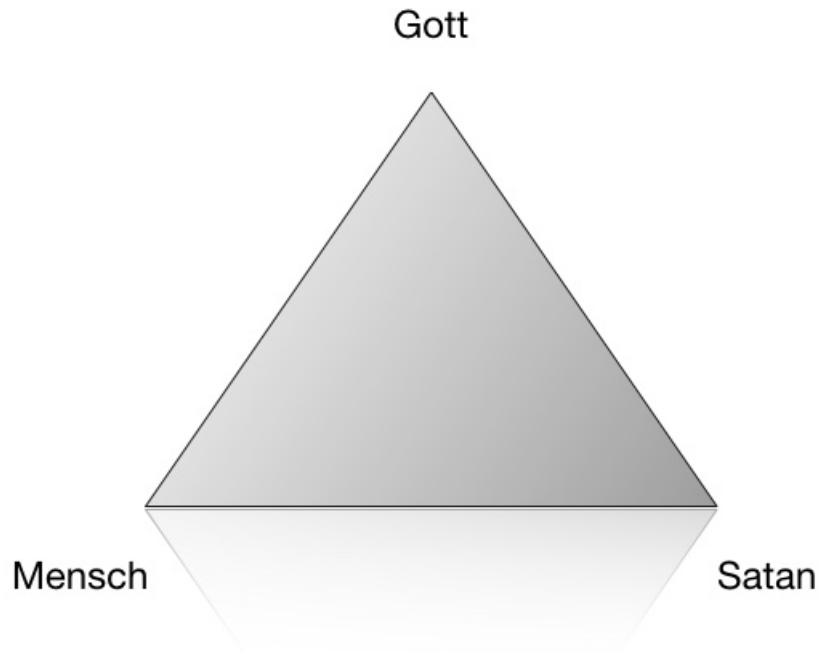


Abbildung 6: Tripolares Weltbild nach Beyerhaus

Perspektive, mit der die Aspekte hier beleuchtet werden sollen.

## 5.1 Tripolare Weltsicht: Der menschliche Faktor

Wie ich in Kapitel 3.2 auf S.46 nachvollzogen habe, stellt die Transzendenz Gottes aus Perspektive des Menschen und damit auch aus wissenschaftlicher Perspektive ein echtes Problem dar. Bevor diese transzendente Dimension jedoch aus missiologischer Perspektive aufgegriffen wird, soll die menschliche Ebene hier im Mittelpunkt stehen.

Von religionswissenschaftlicher Seite her lässt sich im Sinne Theo Sundermeiers im Bezug auf Muhammad eine ganze Reihe von Phänomenen und geschichtlichen Prozessen beobachten, die den Islam in seinen verschiedenen Strömungen bis heute prägen.

### 5.1.1 Das Volk Gottes und sein Auftrag: Spannung zwischen göttlichem Wirken und menschlichem Versagen

Beyerhaus hat mit seinem tripolaren Weltbild in der anthropologischen Dimension unterstrichen, dass Gott dem Menschen als sein Ebenbild das Gespür für das Göttliche eingepflanzt hat. Diesen Gedanken greifen u.a. bereits Pred 3,11 und

Apg 17,27a auf. Doch die Erkenntnis Gottes ist eben durch das Gefallensein des Menschen begrenzt, wodurch sich die Gotteserkenntnis des Menschen und sein Wissen über Gott verzerrt und getrübt wird (vgl. BEYERHAUS oJ: 8). Das Volk Israel hatte seit ihren Anfängen den Auftrag, Zeugnis von dem unsichtbaren Gott zu geben (vgl. Gen 18,18; 1 Chr 16,24; Ps 86,9; Jes 2,2). Das Volk Gottes sollte das Licht und die Orientierung zu Gott für die Völker sein (Jes 42,6; 49,6). Der angekündigte Messias sollte dieses Licht in Person werden (vgl. Jes 8,23-9,1), was Jesus Christus auf sich bezog (u.a. Joh 8,12). Die Nachfolger Jesu und die frühe Kirche, viele auf jüdischem Hintergrund, sahen in ihm die ganze Erfüllung der messianischen Verheißungen. Seinen Nachfolgern sprach er zu, dass sie - insbesondere nach seiner Himmelfahrt - das Licht der Welt seien (vgl. Mt 5,14). So setzt sich der Auftrag des Zeugnisses für den unsichtbaren Gott an sein Volk fort, angefangen bei Israel, im Messias und schließlich in seinen Nachfolgern.

Sowohl die Juden in ihren verschiedenen Strömungen und - da sie Jesus Christus ablehnten - ihrer Messiaserwartung als auch die Christen prägten in den Jahrhunderten gegen Ende des römischen Reiches und weit darüber hinaus das religiöse Leben der Alten Welt. Die Frömmigkeit und Ethik dieser Gruppen war anziehend für die Menschen, so dass insbesondere die aktiv für ihren Glauben werbenden Christen zahlenmäßig wuchsen (BELEG).

Allerdings bereiteten theologische Streitigkeiten und immer weitreichendere Auseinandersetzungen insbesondere in der christologischen Frage bereiteten den Weg einer gespaltenen Kirche (vgl. Kapitel ?? auf S.??). Die Konzile sollten Einheit und Klarheit bringen, doch auch die Antwort von Calzedon, Jesus Christus war „wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott und zwar „in (!) zwei Naturen und nicht aus (!) zwei Naturen“, „unvermischt und unverwandelt“ (vgl. Goetze 2014: 70), konnten die unterschiedlichen Sichtweisen nicht glätten. Die Ostkirche, die dieser Definition nicht folgen konnte, wuchs in den Folgejahrzehnten und -jahrhunderten auch durch ihre rege missionarische Aktivität. Sie und die mit ihr wachsenden Sekten und Sondergruppen prägten die damalige östliche Welt.

Die Entwicklungen der folgenden Jahrzehnte und insbesondere der Zeit der Entstehung des Islams waren von diesen Einflüssen sowie vieler politischer und gesellschaftlicher wie kultureller Veränderungen geprägt. Missiologisch gesehen möchte ich zunächst das Versagen der Kirche beleuchtet. Sicher ist es angemessen zu fra-

gen, ob die folgenden Schwerpunkte wirklich als Versagen zu sehen sind oder ob sie nicht auch als Fehler oder menschliche Schwäche eingeordnet werden können. Aus meiner Sicht liegt an diesen Stellen eindeutiges Versagen vor, denn das Gottesvolk von Juden und Christen entsprach nicht dem Auftrag Gottes. Das Versagen des Gottesvolkes sehe ich dabei in folgendem:

**Die Spaltung und Uneinheit der Christen** Der Wunsch und das Gebet Jesu an seinen Vater war die Einheit seiner Jünger: „Heiliger Vater! Bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, dass sie eins seien wie wir! ... Aber nicht für diese allein bitte ich, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben, damit sie alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, dass auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast.“ (Joh 17,11.20.21). Die mit der Einheit verknüpfte Folge dieses Einsseins ist nach seinen Worten der Glaube der Welt, eben der Menschen, die bisher nicht an Jesus Christus glauben konnten. Die Einheit ist demnach Zeugnis und Einladung zum Glauben für andere.

Die in den ersten Jahrhunderten gelebte und stark umkämpfte Einheit der Kirche bröckelte immer mehr zerbrach schließlich vor allem an der dogmatischen christologischen Frage. Natürlich muss gefragt werden, ob Lehrmeinungen so wichtig sind, dass sie Spannungen und schließlich Spaltungen in der Kirche verursachen (vgl. WETZEL 1995: 72). Die Verheißung Jesu, dass durch die gelebte Einheit der Christen die Menschen glauben würden (vgl. Joh 17,21) wurde dadurch natürlich nicht aufgehoben. Doch aus meiner Sicht wurde sie ab dieser Zeit menschlich eingeschränkt. Und die Streitigkeiten wie auch die u.a. daraus entstehenden Sonder- und Irrlehren bereiteten den Boden für die Lehre des Islam, wie im folgenden Punkt noch näher gezeigt wird.

**Oberflächliche Lehre und fehlende Missionsanstrengungen unter den arabischenstämmigen Völkern** Es existierte zur Zeit Muhammads und der Entstehung des Islam noch keine teilweise oder vollständige arabische Übersetzung der Heiligen Schrift (vgl. EDWARDS 2001: 142). „Die vage Bezugnahme auf die hebräischen und christlichen Schriften im Koran dürfte ein Reflex von Gesprächen mit Juden oder Christen sein, denen Mohammed im Zuge seiner Geschäfte als Kamelhändler zufällig begegnet war. Diese Leute waren vermutlich nicht beson-



ders gut dafür gerüstet, biblisches Wissen weiterzugeben, und nach byzantinischen Standards waren diese Christen ohnehin Häretiker“ (S. 142). Mit Edwards ist es zumindest überlegenswert, dass Muhammad aus menschlicher Sicht nie eine reelle Chance hatte, Christ zu werden, denn die im Koran aufgegriffenen von Christen schon zu dieser Zeit bekämpften Fehler (u.a. Dreieinigkeitsverständnis von Vater, Sohn und Maria; Kreuzigung eines Stellvertreters statt Jesus; scheinbare Belustigung über Geschichten der Heiligen Schrift) zeigen „die Wirkungslosigkeit christlicher Evangelisierung in jenem Arabien, das der Prophet kannte“ (S. 142). Es muss hier die Frage gestellt werden, inwieweit der Verlauf der Geschichte sich grundlegend verändert hätte, wäre der Fokus der Kirche statt auf der Austragung des christologischen Streites und anderer dogmatischer Themen beispielsweise auf der gezielten Missionierung der arabischsprachigen Gebiete und damit einhergehend einer (Teil-)Übersetzung der heiligen Schrift(-en) gelenkt worden. Natürlich ist diese Frage suggestiv und führt eher in Spekulationen. Und sicher ist auch, dass eine Klärung der dogmatischen grundlegenden Frage absolut notwendig war. Und dennoch fehlte die aus den ersten Jahrhunderten fortgesetzte und konsequente Umsetzung jenen großen Auftrages, den der Herr seinen Nachfolgern mit auf den Weg gab:

**Geht nun hin und macht alle Nationen zu Jüngern, und tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie alles zu bewahren, was ich euch geboten habe!** (Mt 28,19.20a)

Aus meiner Sicht hätten die mit falschen bzw. verzerrten christlichen Teillehren bestückte Botschaft des Islams kaum eine Chance gehabt und hätte sich nicht so verbreiten können, wäre sie auf „gesunde“ und fundierte christliche Lehre gestoßen, die Missionare und Arbeiter in die arabischsprachigen Gebiete gebracht und aufgebaut hätten.

Als Konsequenz sehe ich hier die Notwendigkeit von stellvertretender Buße über falsche bzw. einseitige Prioritäten der frühen Kirche. Der Auftrag von Jesus Christus behält durch alle Zeiten und bei aller menschlichen Begrenzung und Fehlerhaftigkeit immer noch seine Gültigkeit. Das Erreichen der Menschen, die nicht an Jesus Christus glauben, steht über allen Lehrmeinungen und -unterschieden. Das Vorbild der Apostolischen Kirche des Ostens (Nestorianische Kirche) (vgl. 4.1.4 auf S.70) zeigt, dass fundierter Glaube und missionarische Aktivität - wenn auch nicht

im eigenen Umfeld - auch unter islamischer Herrschaft durchaus möglich ist. Denn eine klare Lehre - z.B. über die zentrale Person von Jesus Christus - ist grundlegend. Sie ist das Glaubensfundament der Kirche. Diese zentrale Lehre des Evangeliums muss fundiert und gründlich weitergegeben werden an Nachfolger von Jesus Christus, die diese aufnehmen, verinnerlichen, leben und selbst wieder weitergeben. Und es wurde mehrfach deutlich, dass der Wert von Bibelübersetzungen in die jeweilige Sprache und Kultur nicht zu unterschätzen ist. Durch sie wird nicht nur klare und ausgewogene Mission und Evangelisation möglich, sondern auch Schulung und Festigung des Glaubens der Christen, damit ihr Glaubensfundament gestärkt wird.

Damals wie heute zeigt sich, dass neben einem gesunden, christuszentrierten Fundament auch ein Ernstnehmen der Kultur und des gesellschaftlichen Kontextes unabdingbar ist. So resümiert Johannes Reimer richtig: „Wer Gemeinde verantwortungsbewusst und im Sinne des Neuen Testaments bauen will, der wird sie christusähnlich bauen: inkarnatorisch, messianisch und verortet für den konkreten Kontext der Menschen“ (REIMER 2009: 182).

### **5.1.2 Der Mensch Muhammad: frühislamische Geschichte und historische Forschung**

Wenn wir der frühislamischen Überlieferung folgen, nach der der Prophet Muhammad tatsächlich gelebt hat, sehen wir einen Mann, „der im des fruöhen 7. Jahrhunderts n. Chr. den Anspruch erhob, der letzte von Allah berufene Prophet zu sein“ (Nagel 2008: 17). Wer war Muhammad und wie ist dieser Mann aus missiologischer Perspektive zu sehen?

Ein klares Gesamtbild zu zeichnen ist angesichts der schiereren Menge von Quellen und ihrer inb sich teilweise sehr widersprüchlichen Aussagen nur schwer zu zeichnen. Der Mensch Muhammad wurde in verschiedene politische und gesellschaftliche Umstände hineingeboren, die seinen Aufstieg als Propheten und auch den des Islam begünstigten. Dennoch war seine Rolle und Anerkennung seit seinem Auftreten als Propheten nicht unumstritten, er und auch die stetig um ihn wachsende Gruppe erlebte auch viel Ablehnung und schließlich auch eine Vertreibung.

Muhammad sah sich der Überlieferung nach als gewöhnlicher Mensch, seine Verkündigung und Berichte wurden zunächst als Einbildung abgetan oder als dämonische Angriffe (vgl. Nagel 2008: 848). Nur zögerlich und vereinzelt nahmen

ihn Menschen in seinem Umfeld ernst, und langsam wuchs eine Gruppe, die seiner Verkündigung Glauben schenkten. „Nur wenige hören auf ihn, andere überschütten ihn mit Spott, gerade weil er nur ein menschlicher Bote ist“ (Bouman 1977: 206). Ablehnung und schließlich Verfolgung treffen schließlich auch seine Nachfolger. Doch gerade diese Ablehnungssituation und Verfolgung scheint die Identität und das Selbstbewusstsein der ersten Muslime und ihres Propheten gestärkt haben.

Bouman weist auf die deutliche Verlagerung des Auftrages und der Zielrichtung der Verkündigung Muhammads und des Islam hin:

„Von Anfang an hatte der Koran die Einheitlichkeit der Offenbarungs- und Prophetengeschichte betont, und Muhammad war nichts als ein Prophet, genauso wie seine Vorgänger der biblischen Offenbarung. Der von Gott gestiftete Bund betraf Noah, Abraham, Jesus und Muhammad [sowie Mose, Anm. d. Verf.] (33,7). Das Wesentliche war nicht so sehr der Mensch als die Botschaft und die Belehrung, die Gott durch seinen Mund überbrachte. ... Doch scheint sich in Medina die Akzentuierung zu ändern ... Viele Faktoren haben dazu beigetragen. Zuerst die Enttäuschung den Juden und Christen, Kronzeugen der früheren monotheistischen Offenbarung, gegenüber, die die Bestätigung in dem arabischen Koran ablehnten. Enttäuschung auch den Arabern gegenüber, für die diese in deutlich arabischer Sprache überbrachte Offenbarung gedacht war. ... [208] Entfaltung der Macht und Wachstum der Selbstsicherheit bestimmen von nun an das Bild. ... Der Prophet wird zum ‘Siegel der Propheten’ mit der Bedeutung, daß [sic.] Offenbarung und Gestaltung des Menschseins in seiner Berufung zur Perfektion gelangt waren“ (Bouman 1977: 207f.).

Muhammad Bedeutungs-Entwicklung innerhalb des muslimischen Glaubens ist eine drastische. Da ist zunächst der gewöhnliche Mensch Muhammad, der gerade wegen seiner Gewöhnlichkeit und Menschlichkeit verspottet und als Prophet nicht ernstgenommen wird citep[206]bouman2. Doch in der erlebten Krise wächst seine Macht, seine Anhänger folgen ihm, kämpfen für ihn und glauben ihm und seiner Botschaft. Bis zum Ende seines Lebens und noch weit darüber hinaus wird aus dem Menschen Muhammad in den Augen seiner Anhänger das Siegel, der Letzte der Propheten, mit der Bedeutung, dass „Offenbarung und Gestaltung des Menschseins in seiner Berufung zur Perfektion gelangt waren“ (S.208). Muhammad als eine Art perfekter Mensch, als Übermensch sozusagen? In Kapitel 5.2 auf S.109 werden wir eine noch fortgesetzte Entwicklung der Bedeutung Muhammads in das Transzendente, den „übermenschlichen“ Bereich, hinein verfolgen.

Die historische Forschung, die sich vor allem auf die außerislamischen Quellen konzentriert, konnte kaum Belege für sein Leben und Wirken finden. Zumindest keine, die eindeutige Rückschlüsse auf seine Existenz zuließen. Wenn wir einmal die bewusste und gezielte „Islamisierungs- und Arabisierungspolitik“ ‘Abd al-Maliks, wie ihn die historisch-kritische Forschung erarbeitet hat (vgl. Kapitel 4.3.1 auf S.91, als geschichtlichen Hintergrund annehmen, stellt sich natürlich die Frage nach der Historizität Muhammads. Diese Frage soll und kann hier jedoch nicht beantwortet werden. Ich möchte vielmehr die Frage nach der Bedeutung dieser Forschung stellen. Das (antitrinitarische) Bekenntnis der Inschriften des Felsendoms zu dem *MHMD*, dem gepriesenen, aber eben nur menschlichen Gesandten Allahs - ursprünglich Jesus -, sowie die zahlreichen Münzfunde und ihrer Symbolik, untermauern deutlich das Bestreben ‘Abd al-Maliks (Arabisierung zur Identitätsstärkung des Arabertums, Koranisierung als Vereinheitlichung der religiösen Schriften, Jurdifizierung als Regelung des gesellschaftlichen und religiösen Lebens sowie Historisierung als Begründung der arabischen Identität und des arabischen Gesandten).

Das Fehlen von Bibelübersetzungen und die oberflächliche Lehre unter den arabischen Christen bereitete nicht nur die schnellen Übertritte zum Islam und damit die Auflösung der arabischen Kirchen vor, sondern auch eine Abkopplung der Bedeutung des *MHMD*, dem Gesandten Gottes von der Person *Jesus Christus*, hin zur Umdeutung in *Muhammad*, den arabischen Propheten, dem Siegel der Propheten. Insbesondere eine falschverstandene Gottessohnschaft Jesu führten zu einer gezielten Abwehr derselben und zu einem bewusst proklamierten antitrinitarischen Glaubenssatz, welcher sich in der Schahada, dem muslimischen Glaubensbekenntnis niedergeschlagen hat:

„Es gibt keinen Gott außer Gott“ (vgl. Sure 37:35; 47:19).

„Mohammed ist der Gesandte Gottes“ (Sure 48:29; vgl. 3:144; 33:40; 63:1)

Eine deutlicher menschliche Dimension lässt sich auch in den Machtbestrebungen ‘Abd al-Maliks erkennen. Er und die damaligen folgenden Führer gebrauchten - oder besser: missbrauchten? - Religion als Mittel für politische Interessen und Machtsverfestigung, zur Durchsetzung nationalpolitischer und wirtschaftlicher Interessen.

### 5.1.3 Der Mensch Mohammad - der Mensch Jesus

Nagel hat darauf hingewiesen, dass Muhammad sich einiger Hilfsmittel bediente, seine göttliche Gesandtschaft zu unterstreichen, nachdem er zunächst abgelehnt worden war: er bezieht sich bruchstückhaft auf die Überlieferung und Propheten des alten Testaments, verwendet von dort her bekannte Gottesrede-Formulierungen und deutet sich selbst als neuer Mose (vgl. NAGEL 2008: 34) (vgl. Sure 26:178f.).

Carsten Polanz zeichnete in seinem Aufsatz „Jesus und Muhammad als Vorbilder – Konsequenzen der Nachahmung für Gesellschaft und Politik“ sehr deutlich die Resultate aus der Vorbildwirkung der beiden nach. Auftrag und Anspruch Muhammads war, die Menschen aus dem Dunkel ins Licht zu bringen (vgl. Sure 14:1), damit die sich Gott nach dem Vorbild des Propheten (vgl. Sure 33:31) unterwerfen und auf ihn ausrichten (Polanz 2009: 26). Besonders wird seine Aufforderung zum Gehorsam Gott immer wieder betont (vgl. Bouman 1977: 222)

„Sag: Wenn ihr Allah liebt, dann folgt mir, damit (auch) Allah euch liebt und euch eure Schuld vergibt! ... Sag: Gehorchet Allah und dem Gesandten! Wenn sie sich abwenden (sind sie eben ungläubig). Allah liebt die Ungläubigen nicht.“ (Sure 3:31f.; vgl. 4:80; 24:54).

„Die in den islamischen Überlieferungen (hadithen) beschriebene Lebensweise oder Gewohnheit (sunnah) Muhammads beansprucht nach der klassischen sunnitischen Lehre in vollem Umfang göttlichen Ursprung und daher dieselbe Autorität wie der Koran selbst. Die erst einige Jahrzehnte nach Muhammads Tod zusammen getragenen und historisch teilweise ungesicherten Überlieferungen konkretisieren das bereits im Koran verbindlich festgeschriebene prophetische Vorbild für die speziellsten Fragen der islamischen Rechts- und alltäglichen Glaubenspraxis“ (Polanz 2009: 27).

Polanz weist aber auch auf die daraus folgenden Schwierigkeiten der muslimischen Auslegung hin: „Im Laufe der islamischen Geschichte haben sich verschiedene islamische Strömungen jedoch auf ganz unterschiedliche, sich zum Teil offensichtlich widersprechende Verse und Überlieferungen bezogen, um ihre jeweiligen Ziele und Strategien mit dem Vorbild Muhammads zu begründen. Wird er auf der einen Seite als vertrauenswürdiger Fürsprecher, demütiger Asket oder sanftmütiger Freund von Mensch und Tier verehrt, erscheint in anderen Kontexten vielmehr sein politisches Führungsgeschick und seine religiös begründete militärische Durch-

schlagskraft als wegweisendes und für alle Zeiten verbindliches Vorbild“ (Polanz 2009: 27)

Demgegenüber hat sich auch Jesus als Verkünder der Botschaft Gottes verstanden. Er forderte vor allem zur Nachfolge und seiner Nachahmung auf. Dabei war sein Vorbild maßgeblich. Menschlich ist es normal, Rivalitäten auszuleben und Machtbestrebungen zu folgen. Jesu Anspruch aber war entgegengesetzt: „Ihr aber nicht so! Sondern der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste und der Vornehmste wie ein Diener.“ (Lk 22,26 LÜ2017). „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und sein Leben gebe als Lösegeld für viele.“ (Mk 10:45). Diesen Anspruch lebt er ihnen selbst vor und dient ihnen als Vorbild und Beispiel praktisch in der Fußwaschung (vgl. Joh 15,13). Auch die Aufforderung zur Feindesliebe (Lk 6;27) lebt er selbst in der Stunde von Folter und Kreuzigung vor (Lk 23:34a; vgl. 2.Petr 2,20f.).

Polanz weist darauf hin, dass die „unmissverständlichen Aufforderungen, die Jesus an einzelne Menschen gerichtet hatte, sich von ihren alltäglichen Geschäften und Reichtümern abzuwenden, sich selbst zu verleugnen und ihm nachzufolgen (z.B. Mk 10,17- 22; Lk 9,59-62; Mt 16,24) ... im Laufe der Kirchengeschichte unterschiedlich interpretiert“ wurden (Polanz 2009: 28). Hier ist insgesamt eine positive Auswirkung, Entwicklung und Menschenzugewandtheit zu beobachten.

## **5.2 Tripolare Weltsicht: Die göttliche Dimension**

Auch in diesem Abschnitt soll zunächst der historische Kontext Muhammads und des frühen Islam aus Sicht des tripolaren Weltbildes in der Perspektive der göttlichen Dimension beleuchtet werden, bevor es um die Person und Bedeutung des Propheten selbst gehen wird.

### **5.2.1 Die frühe arabische Kirche und die Göttliche Dimension**

Gott ist in der Welt am Wirken und er gebraucht sein Volk, um andere Menschen zum Glauben zu rufen. Natürlich ist Errettung zum Glauben an Jesus Christus immer Wirken des Heiligen Geistes (vgl. REIMER 2009: 185). Die Ankunft und Ausbreitung des christlichen Glaubens im arabischen bzw. arabischsprachigen Raum in vorislamischer Zeit war Ergebnis seines Wirkens und seiner Zusammenarbeit mit den Menschen der damaligen Zeit. Er nutzte die damaligen Möglichkeiten wie

das Wallfahrtswesen (vgl. MÜLLER 1967: 16), sicher eine wesentliche Infrastruktur der Mission und vielleicht auch Vorbereitung der Menschen für die Botschaft des Evangeliums. Nach den damaligen Zeugnissen zeigte er sich mächtig in Zeichen (vgl. PHILIP 1996: 509) und bestätigte so die Zeugen des Evangeliums und ihre Botschaft. Allerdings ließ er auch zu, dass die Botschaft nur oberflächlich und durch Häresien verzerrt aufgenommen wurde und unter Verfolgung schließlich keinen Halt hatte (vgl. Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld Mt 13,3-8), so dass die arabische Christenheit recht bald unter dem Islam verschwand und die Gläubigen den muslimischen Glauben annahmen. Auch das lag in seiner Hand.

Es lässt sich natürlich nicht beantworten, wie anders der Verlauf der Geschichte gewesen wäre, hätte Mohammad eine klare christliche Lehre hören können, die nicht durch Streitigkeiten und Irrlehren verzerrt worden war. Richtig hatte David Edwards zur Überlegung gestellt, dass Muhammad scheinbar nie eine echte Chance gehabt hatte, Christ zu werden (vgl. EDWARDS 2001: 142) (vgl. Kapitel 5.1.1 auf S.103). Es steht uns nicht zu, Gottes Handeln zu beurteilen und zu verteidigen. Festhalten lässt sich doch, dass Gott selbst sein Volk von jeher immer wieder vor falschen Propheten und Irrlehrern warnte, die zwar in seinem Namen, aber mit einer falschen und irreführenden Botschaft kamen (vgl. u.a. Deut 13:1-6; 18:20; Mt 24:4f.; Mk 13:22f.; Mt 7,15-23; 2Thess 2,9-12). Vorausschauend und präventiv hatte er also schon in der Vergangenheit eingegriffen und seinem Volk aufgetragen, die in seinem Namen auftretenden Verkünder gründlich zu prüfen und an seinem Wort zu messen.

Von den alttestamentlichen Verheißungen lassen sich einige dem arabischen Volk zuordnen, vorausgesetzt, dass sich ethnologisch eindeutige Linien von Abraham über Hagar und Ismael zu den Arabern ziehen lassen, was nicht unumstritten ist. Wenn dem so wäre, gilt auch ihnen die Nachkommensverheißung Gottes an Abraham, aus ihm eine große Nation zu machen und ihm viele Nachkommen zu schenken (vgl. Gen 12:2; 13:14-16). Eine ähnliche Zusage erhielt Hagar durch den Engel Gottes, nach der ihre Nachkommen durch ihren Sohn Ismael zahlreich werden würden, wohl aber auch ihr Nachkomme eine Rebell und widerspenstig gegenüber den anderen Söhnen seines Vaters sein würde (vgl. Gen 16:10-12).

Dennoch wird immer wieder deutlich, dass nicht Ismael der verheißene Sohn Abrahams ist, sondern Isaak (vgl. Gen 17:18-20). Doch selbst wenn diese Abstam-

mungslinien unter den Arabisierungsbemühungen 'Abd al-Maliks konstruiert und ohne wirkliche Grundlage konstruiert wurden, gilt auch diesem Volk Gottes Zusage an Abraham:

„... und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde!“  
(Gen 12:3)

Ein aus christlicher Perspektive möglicherweise befremdlicher, doch aus diesen Verheißungen heraus konsequenter Gedanke ist demzufolge, dass Muhammad und die „Kinder des Islams“ in den Segen Abrahams eingeschlossen sind.

### **5.2.2 Die historische Forschung zur Bedeutungsentwicklung Muhammads**

Bei der Betrachtung Muhammads zeigen sich deutlich zwei Seiten. Es ist einerseits, wie zuvor in Kapitel 5.1 auf S.101 erarbeitet, der menschliche Muhammad und andererseits, oder besser: gleichzeitig, der übermenschliche Prophet. Diese von den normalen Menschen deutlich unterschiedene Entrücktheit und Besonderheit wurde ihm mit der Zeit mehr und mehr beigemessen.

Wir können natürlich rückwirkend nicht prüfen, welchen Wahrheitsgehalt die Berichte und Legenden über die Engel- und Gottesbegegnungen Muhammads. Das wissenschaftlich zu überprüfen entzieht sich unseren Möglichkeiten. Ernstnehmen müssen wir den ehrlichen Wunsch, Gott zu gefallen, seine Botschaft zu verkünden und als Übermittler des göttlichen Wortes hinter dem Sender, Gott selbst, zurückzutreten. Zunächst zumindest. Gerade seine besondere Aufgabe hebt ihn heraus, auch in den Augen seiner Nachfolger. Durch seine göttliche Sendung „ragt er über alle hinaus, zwar nicht als Mensch kraft seiner besonderen Veranlagung seiner menschlichen Natur, sondern weil der an ihn ergangene Ruf ihn zu dem entscheidenden Mittelpunkt der Menschheitsgeschichte gemacht hat. Kraft dieses Auftrages ist er mit keinem Menschen vergleichbar, ohne aufzuhören, ein Menschenkind wie alle zu sein“ (Bouman 1977: 206). Als Siegel der Propheten und „helle Leuchte der Menschen“ [S. 206 wird er damit zum „autoritativen Vorbild für alle Menschen ..., Gehorsam ihm gegenüber bringt Segen, der Ungehorsam Fluch“ (Buchegger 2013: 296).

Muhammads Botschaft bündelt sich mehr und mehr in der einen Wahrheitssatz: Er sei der einzige Gott und dulde keinen Nebenbuhler, und Mohammad verstand



sich als dessen Gesandter (Nagel 2008: 850). Er vermittelt ein durch dogmatische Glaubenssätze untermauertes Gottesbild. Anders als in den Geschichten, der Prophetie und Lyrik des Alten Testaments handelt dieser Gott nicht in der Geschichte, sondern fordert sein Recht und absoluten Gehorsam ein angesichts des kommenden Gerichts.

Die deutliche und wiederholte Betonung der Menschlichkeit Muhammads angesichts seiner übermächtigen Bedeutung als Überbringer der letztgültigen göttlichen Wahrheit eröffnete ihm, spätestens aber seinen Anhängern und den nachfolgenden Generationen gläubiger Muslime ein Problem. Diese Diskrepanz zwischen dem Menschen Muhammad und dem erhöhten Propheten und Heilsvermittler musste erklärt werden. Buchegger beschreibt das wie folgt:

Zunaächst unterscheidet sich Mohammed nicht von anderen Menschen. Er wurde als Mensch zum Propheten und Apostel berufen. Dabei erleidet er das gleiche Schicksal wie die Propheten vor ihm, dass nur wenige auf ihn hören. Er muss Spott ertragen, gerade weil er nur menschlicher Bote ist. Mohammed ist also eingereiht in die Prophetengeschichte. Doch er ragt über alle anderen Propheten hinaus, weil seine Berufung ihn zum entscheidenden Mittelpunkt der Menschheitsgeschichte gemacht hat. Kraft dieses Auftrags ist er mit keinem anderen Menschen vergleichbar. Er ist der Siegel der Propheten, die Leuchte für die Menschheit. Damit wird er auch zum autoritativen Vorbild für alle Menschen. Der Gehorsam ihm gegenüber bringt Segen, der Ungehorsam Fluch.

Im Entwicklungsgang der Person Mohammeds spiegelt sich der Entwicklungsgang des Islams in seiner Offenbarung, wie in dem an den Menschen ergehenden Ruf. Mohammed ist nicht bloß Prophet. Das stimmt für die Zeit Mekkas. Dort ist zunächst die Botschaft, die an ihn gerichtet ist und von ihm weitergegeben wird, das Entscheidende. Mohammed tritt hinter die Botschaft zurück. In Medina verlagert sich der Schwerpunkt. Verschiedene Faktoren kommen zusammen, v.a. seine Enttäuschung über die Juden und Christen, die ihn nicht anerkannten und gegenüber den Arabern, die die arabische Offenbarung zunächst ablehnten. In dieser Krise geschieht jedoch auch die Entfaltung der Macht Mohammeds. Mohammed wird in Medina zum Schiedsrichter ernannt. Er formuliert eine Gemeindeordnung. Damit entfaltet sich Macht rund um seine Botschaft. Die Macht, die ihm zugespielt wird, wird als Werk Allahs angesehen und als Bestätigung seiner Berufung. Damit erhält die Botschaft ihren Höhepunkt in seiner Berufung. (Buchegger 2013: 215)

Ziel der Verkündigung Muhammads war zunächst die Warnung insbesondere an seine arabischen Landsleute, ihren animistischen und polytheistischen Glauben

weiter auszuüben und wies sie aufs dringlichste auf das kommende Gericht vor dem ewigen, allwissenden und allgegenwärtigen Schöpfer als Richter (Polanz 2009: 28). Nach dem Verständnis des Koran zeigt sich gerade aber in der Warnung wie auch in der Versorgung und Erhaltung des Menschen, der ihm dafür als seinem Schöpfer Dank und Anbetung schuldet, sowie Unterwerfung (*islam*) unter seinen Willen und dem Einhalten seiner Gebote (vgl. :29). „Für Muhammad bleibt Gott dabei in seiner Transzendenz für den Menschen unerkennbar und verborgen“ (Polanz 2009: 29). Muhammad vermittelt also letztlich vor allem das Bild eines distanzierteren Gottes, der zwar den Menschen erhält und dem letzterer zu Gehorsam und Dank verpflichtet ist, zu dem jedoch keine persönlich Beziehung möglich ist. „In der islamischen Theologie erscheint die Vorstellung einer persönlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch als unvereinbar mit der im Koran beschriebenen Unvergleichlichkeit und Erhabenheit Gottes.“ (: 29; vgl. Sure 19,93). Am Tag des Gerichtes bleibt die Entscheidung über des ewige Schicksal des Mensch aufgrund seiner Taten allein die souveräne Wahl Gottes, über die niemand zuvor Gewissheit erhalten kann (: 29).

Der iranisch-deutsche Islamwissenschaftler Abdoldjavad Falaturi formulierte treffend dieses Verständnis von einem Gott, der absolut über das zeitliche und vom Menschen und dem Geschöpf allgemein erhaben ist:

Ich möchte aber meinen, dass gerade der Koran es geschafft hat, das Geschichtliche und die Geschichte durch das Absolute, also durch das Unabänderliche zu überwinden. Gott ist in seiner Einzigkeit überzeitlich, d.h. keiner geschichtlichen Entwicklung und keiner Änderung unterworfen. Er ist absolut. Ebenso absolut ist sein Wort, der Koran. Er ist überzeitlich und kann keiner Entwicklung, keiner Änderung unterworfen sein und werden. Dieses absolute Wort ist das, was sich mit dem Wort und Phänomen Islam umschreiben lässt: Der Islam, als Phänomen im Sinne der Gottergebenheit, gilt für alle Zeiten und alle Räume, und er ist als solcher keiner Entwicklung hinsichtlich größerer oder kleinerer Ergebenheit unterworfen ... Das dritte Absolute ist die Natur des Menschen selbst, nämlich, dass er so geschaffen ist, dass er von Natur aus auf diese Beziehung hin, d.h. die Ergebenheit Gott gegenüber, ausgerichtet ist. (FALATURI 1981:61, zitiert in Buchegger 2013: 225)

### 5.2.3 Muhammad und Jesus und die göttliche Dimension

Muhammad ist also demnach der Vermittler der göttlichen Botschaft von Gott mit seinem absoluten Herrschaftsanspruch, der Aufforderung an den Menschen zum absoluten Gehorsam und zur Unterwerfung diesem Gott gegenüber. Er sieht sich eindeutig in der Linie der von Gott gesandten Propheten und gleichzeitig als ihr Siegel. Das musste und muss zur Frage führen, welche Bedeutung Jesus Christus diesem Anspruch gegenüber zukommt. Denn aus christlicher und neutestamentlicher Perspektive ist Jesus Christus der von Mose angekündigte Prophet (Deut 18:15-19; Joh 1:45 u.a.), während für die Juden das Kommen dieses Boten Gottes noch ausstand.

Mit dieser Frage war Muhammad schon damals vonseiten der Juden und Christen damals konfrontiert. Und er stieß auf heftigste Ablehnung. Wie in Kapitel 4.3.2 auf S.97 hat Christine Schirrmacher nachvollzogen, dass Muhammad im Koran einerseits „eine ungewöhnliche Rolle und Bedeutung zu, von der man annehmen könnte, daß [sic.] sie in einigen Aspekten über die Bedeutung Muhammads hinausgeht, wäre da nicht die Auffassung in der islamischen Theologie von Muhammad, dem letzten und für die Menschheit bedeutendsten Propheten, der mit der Verkündigung der Urreligion der Menschheit den wahren Monotheismus wieder herstellt“ (SCHIRRMACHER 2003b: 206f.). Andererseits ist da diese tiefe Ablehnung der Lehre von der Dreieinigkeit (wenn auch in einer sehr verzerrten Vorstellung) und der vehementen Abwehr der Gottessohnschaft Jesu. Letztlich wird ihm zwar eine besondere Stellung als sündloser Mensch und Prophet zugedacht, doch mehr ist er in der Verkündigung Muhammads und des Koran nicht. Jesus Christus ist „nach dem Verständnis des Korans und der muslimischen Theologie nicht der im Alten Testament angekündigte Gesalbte, nicht der Erlöser, der Gekreuzigte und Auferstandene ... Es läßt [sic.] keinen Raum für die christlich-biblische Anschauung von Jesus als dem Sohn Gottes und Erlöser“ (: 259).

Damit hebt Muhammad im Grunde die Verkündigung Jesu, die im Neuen Testament festgehalten wurde, auf und vereinheitlicht seine Botschaft mit der aller Gesandter Allahs (Bouman 1977: 39). Diese Verkündigung Jesu aber beinhaltet aber wesentliche Grundlagen christlichen Glaubens. Es ist vor allem die Verkündigung eines himmlischen Vaters, ein klarer Beziehungsbegriff zwischen dem Schöpfergott als Vater und den ihm ähnlich geschaffenen Menschen (vgl. Gen 1:26), speziell

den an ihn Glaubenden, als seinen Kindern (vgl. Mt 5:16.45; 6:1.9.26; 7.11; 18:14 u.v.m.). Diese persönliche Beziehung beruht auf der freien liebenden Entscheidung Gottes wie auch der freiwilligen ungezwungenen Reaktion des Menschen. „Im Zusammenhang dieser persönlichen Gottesbeziehung sind die zahlreichen Aufforderungen an die Menschen zu verstehen, Wesensarten ihres himmlischen Vaters wie die Vergebungsbereitschaft, Barmherzigkeit oder Treue im eigenen Leben und Umgang mit den Mitmenschen widerzuspiegeln“ (Polanz 2009: 29). Im Gegensatz zu Muhammad, nach dessen Verkündigung der Mensch grundsätzlich gut ist und lediglich auf die richtige Führung durch Gottes Willen angewiesen ist, spricht Jesus deutlich von dem bösen Herzen des Menschen (vgl. Mt 15:19), von der Verlorenheit des Menschen und seiner Trennung von Gott (vgl. Joh 3:3) und von der Einladung zur Rettung in das Reich Gottes (vgl. Joh 3,3) (: 29f.). „Im offensichtlichen Gegensatz zum erhabenen und unvergleichlichen Gott des Korans bezeugt das Neue Testament Gottes Selbstoffenbarung in Christus“ (: 30). Polanz verweist auf Barth und Schirrmacher, die diesbezüglich resümieren:

“ Wenn die heilige Schrift von Gott redet, sammelt sie unsere Gedanken auf einen einzigen Punkt ... auf den Namen Jesus Christus“ (BARTH 1946:56, zitiert in Polanz 2009: 30).

„Die Liebe Gottes erscheint dabei als 'Beweggrund und Motor des Handelns Gottes in der Geschichte, die ihren Höhepunkt in der Sendung seines Sohnes Jesus Christus' findet (siehe u.a. Joh 3,16) (SCHIRRMACHER 2005:48, zitiert in Polanz 2009: 30).

### **5.3 Tripolare Weltsicht: Die dämonische Wirklichkeit**

Nach dem beyerhaus'schen tripolaren Weltbild gelangen wir nun an die Dimension des Bösen, der dämonischen Wirklichkeit.

#### **5.3.1 Biblisch-Theologische Reflexion zu den geistlichen Mächte**

Stand zuletzt die dämonische Wirklichkeit im Lebens Muhammads im Mittelpunkt, soll nun der Islam an sich beleuchtet werden. Dazu ist es notwendig, ein wenig grundlegender zu reflektieren.

Der große Dogmatiker Emil Brunner behauptet zurecht, dass wir hier höchst umstrittenes und problematisches Lehrgebiet betreten, da die Aussagen der Schrift

„verhältnismäßig spärlich, ganz und gar nicht lehrhaft und unter sich alles andere als einheitlich“ (Brunner 1972: 146). Die Legitimation für den Aufbau einer theologischen Lehre liegt letztlich nur darin, dass „im Zeugnis von Jesus Christus, dem Sieger, als negative Voraussetzung die Existenz einer übermenschlichen Macht der Finsternis eingeschlossen ist“ (: 147).

Eine Einordnung der geistlichen Mächte lässt sich nach Wagner von der Bibel her wie folgt erstellen:

1. **Der Ursprung der geistlichen Mächte:** Hier schweigt die Schrift weitgehend, versteht die Mächte aber als Teil der Schöpfung Gottes und unter seiner Herrschaft (Kol 1,16; Röm 8,38f.) (vgl. Wagner 2017: 65).
2. **Der Fall der dämonischen Mächte:** Dieser wird im Alten Testament angedeutet (Hes 28,12-19; Jes 14,12-15; 24,21-22; Ps 82 u.a.) und im Neuen aufgegriffen (Jud 6; 2. Petr 2,4; Kol 2,14f.; Eph 6,12); über den genauen Vorgang und Gründe schweigt die Schrift (vgl. Wagner 2017: 65f.).
3. **Christi Sieg über die dämonischen Kräfte:** Durch seinen Tod am Kreuz wurden sie besiegt und entmachtet (Kol 2,14f.; Eph 1,20-23; 1Joh 3,8 u.a.) (vgl. Wagner 2017: 66). Brunner schreibt: „Die wichtigste Lehre vom Teufel ist die, dass er durch Jesus Christus besiegt wurde“ (Brunner 1972: 159).
4. **Kontinuierliche Feindschaft:** Trotz dem Sieg Christi sind die Mächte bis heute aktiv, denn der vollkommene Sieg steht noch aus; Satan und seine Mächte beeinflussen und kontrollieren diese Welt (Eph 2,1-3; Joh 12,31); sie versklaven die Ungläubigen und kämpfen gegen Gottes Volk (2. Kor 4,4; 1.Petr 5,8), welches aber die Möglichkeit und Berechtigung hat, zu widerstehen und sie zu überwinden (Eph 6,10-18; 1.Joh 4,4; 1.Kor 10,3-5; Röm 8,38f.) (vgl. Wagner 2017: 66f.).
5. **Die Natur des dämonischen Einflusses:** Die Mächte vereinnahmen diese Welt in jeglicher Hinsicht, insbesondere Ungläubige, aber auch Gläubige (Mt 16,21-23; Apg 5,3) (vgl. Wagner 2017: 67). Sie arbeiten durch Ereignisse und Umstände (Hi 1-2; Offb 2,10; 1.Thess 2,18), Krankheit (Mt 9,32; 12,22; Lk 9,42) und falschen Lehren, Irrlehren und Ideologien (2.Kor 10,3-5; 11,13-15; 1.Tim 4,1). Im Alten (Dt 32,17; Ps 96,5; 106,37) wie im Neuen Testament

werden sie mit Göttern und Regierungen in Verbindung gebracht (wie z.B. die Begriffe Herrschaften, Throne, Mächte, Gewalten zeigen: Kol 1,16; 2,20). Die Mächte nutzen also vorhandene politische, wirtschaftliche und religiöse Strukturen, um einflussreiche Menschen, Herrscher und Regierungen für ihre Zwecke zu missbrauchen. Sie schaffen dadurch Festungen, welche die Menschen binden und für das Evangelium erblinden lassen (Apg 26,18; 2.Kor 4,4; 1.Kor 10,3-5). Nach dem Zeugnis der Schrift öffnet die Sünde die Tür zu dämonischen Aktivitäten (Apg 5,13-; 1.Kor 5,4f.; 2.Kor 2,10f.; 1.Tim 3,6f.).

6. **Die christliche Antwort auf die Kräfte:** Einerseits warnt die Bibel vor der dämonischen Gefahr (1.Petr 5,8; Eph 4,27), andererseits sollen Nachfolger Jesu in seinem Sieg leben durch Dankbarkeit (Kol 1,12-14) und mutig angesichts der Gefahr vorangehen (1.Joh 2,13; 4,4; 5,4,18). Christen sollen widerstehen (Jak 4,7; Eph 6,10-18), überwinden (1.Joh 5,40; Offb 12,11) und die dämonischen Mächte austreiben (Mk 16,17). Die verschiedenen Sichtweisen insbesondere zu Eph 6,10-18 reichen von einer eher konservativen Sicht eines lediglichen passiven Widerstandes und einer Abwehrhaltung den Mächten gegenüber bis hin zu einer aggressiven Haltung den Mächten gegenüber, die sie überwinden und vertreiben will, um Gottes Reich voranzutreiben. Das Neue Testament im Allgemeinen spricht jedoch eher für eine passivere Haltung (vgl. Offb 12,1).
7. **Der Einfluss der Mächte auf Mission und Evangelisation:** Durch ihren Einfluss binden die Mächte die Ungläubigen, attackieren die Gemeinde und behindern das Fortschreiten des Reiches Gottes. Sie blockieren Verstand, Emotionen und den Willen der Menschen durch direkten Einfluss, Deformation kultureller Strukturen und Erschaffung persönlicher und struktureller Festungen. Ungläubige sind Teil des Reiches Satans und seine Kinder (Eph 2,2; Kol 1,12-14), durch ihn gefangen (Apg 26,18) und geblendet vom Zeitgeist (2.Kor 4,4). Als Teil des Weltsystems unter der Kontrolle Satans (1.Joh 5,19) leben sie in Dunkelheit und Gefangenschaft (Eph 2,1-3; 4,17-18; 5,8). Trotz ihres Einflusses auf Menschen und Systeme können die Mächte letztendlich die Ausbreitung des Evangeliums nicht verhindern. Es ist umstritten, ob Mt 12,25-29 nur von Christus als dem Machthaber über die Mächte spricht, oder

ob er sich hier auch auf den Auftrag für Christen bezieht. Nach letzterer Sicht gibt Christus hier seinen Nachfolgern Auftrag und Autorität, die Dämonen niederzuhalten und auszutreiben. Es gilt also, Menschen als den Besitz Satans zu rauben und dabei zu helfen, die Gefangenen frei zu lassen (Jes 42,6; Mt 4,16; Lk 1,78f.; 1.Petr 2,9). Die Gemeinde soll dies durch die Kraft des Heiligen Geistes tun (Apg 26,18) und damit die Mächte mit der Rettungsabsicht Gottes für die Menschen konfrontieren (Eph 3,10). Die Werkzeuge der Gemeinde sind dabei Austreibung von Dämonen (Mt 10,7f.), Gebet, das Evangelium und das Wort Gottes (Eph 6,10-18). Nach Röm 12,14-21 wird das Böse allein durch die Liebe und guten Taten überwunden.

8. **Die letztendliche Niederlage der dämonischen Kräfte:** Mit der Wiederkunft Jesu wird der Einfluss der Mächte enden. Sie werden von ihm endgültig entmachtet, gerichtet und bestraft (1.Kor 15,24-28; Offb 20,10).

Nach den biblischen Aussagen interagieren dämonische, eigenständige und persönliche Wesen mit der natürlichen Welt; sie beeinflussen Individuen, soziale Netzwerke und Herrscher, Strukturen und geopolitische Territorien (Wagner 2017: 82). Diese Mächte sind zwar durch Christus besiegt und unter seiner Herrschaft, stellen aber immer noch eine Gefahr für Jesu Nachfolger dar, binden Menschen ohne Gott und stören Mission und Evangelisation (Wagner 2017: 82). Die biblische Verbindung von Mächten mit Schutzengeln und Göttern heidnischer Völker (Dt 32,8; Ps 82; Jes 24,21f.; Dan 10,13.20-21; 12,1), die oft Fokus der Anbetung dieser Völker wurden, ermöglicht die Sicht der deutlichen Verbindung der Mächte mit den kulturellen Themen (Wagner 2017: 82). Nach der Bibel gibt es eine funktionelle Verbindung zwischen den Mächten und den sozialen Netzwerken und ihren Strukturen, zwischen den Mächten und den kulturellen Themen, die dazu genutzt werden, die Menschen für das Evangelium zu verblenden und die christliche Mission zu behindern (Wagner 2017: 82).

**Dämonische Festungen** Wie Wagner aufzeigte, interagieren die dämonischen Mächte mit den soziologischen, ideologischen und kulturellen Strukturen und Themen, die die Gesellschaft beeinflussen und schaffen damit dämonische Festungen (Wagner 2017: 97). Diese sind etablierte Gedankenmuster, Werte oder Verhaltensmuster, welche im Gegensatz zum Willen Gottes stehen und durch Anstrengungen

des dämonischen Einflusses und menschlichem Willen verbunden werden (Wagner 2017: 97). Damit werden Individuen und Menschengruppen in einer Weltsicht oder kulturellem Muster gefangen gehalten, die im Konflikt mit dem Evangelium von Jesus Christus stehen (Wagner 2017: 97). Für Mission ist es unabdingbar, sich dieser dämonischen Festungen bewusst zu sein, welche eine dem Evangelium gegenüber feindliche Umgebung zu schaffen (Wagner 2017: 97). Es ist wichtig, dass sich Mission über die Menschen hinaus auch auf die Wichtigkeit der kulturellen Themen und dämonischen Festungen zu fokussieren, denn damit können die Mächte ihre Kontrolle über Menschen und Strukturen beibehalten (Wagner 2017: 97).

**Die Überwindung dämonischer Festungen** Die Festungen werden durch Christi Macht und Autorität gebrochen auf Grundlage des Sieges am Kreuz; auch wenn sie momentan Macht ausüben, unterstehen sie doch seiner Autorität (Wagner 2017: 97). Leben, Sterben und Auferstehung Jesu bieten die Kraft und Strategie, um die Festungen zu brechen (Wagner 2017: 100). Er brach die geistlichen, kulturellen und sündigen Festungen der jüdischen Gesellschaft durch verändernde Begegnungen: durch Machtbegegnungen bei Dämonenaustreibungen, durch Begegnungen und Angriffe der „kulturellen Wächter“, den Schriftgelehrten und Pharisäern, durch Predigten des Reiches Gottes und damit Konfrontation mit der ursprüngliche Bedeutung des Gesetzes (Wagner 2017: 101). Die ultimative Begegnung jedoch stellt sein Tod am Kreuz und seine Auferstehung dar: Gott demonstrierte seine Macht durch Liebe, Wahrheit und Leid (Wagner 2017: 101). „Er forderte die Mächte nicht mit einer Vorführung seiner Macht heraus, aber er stellte die Mächte durch das Offenlegen ihrer Verfälschung bloß. Am Kreuz wurden die Mächte, für das, was sie sind, bloßgestellt und die Festungen wurden gebrochen. Es öffnete die Tür für Menschen, sodass sie ihre Beziehung mit Gott, durch Christus, wiederherstellen konnten“ (Wagner 2017: 101).

Wagner stellt drei Arten der Begegnung heraus (Wagner 2017: 138-140):

1. **Wahrheitsbegegnungen:** Diese Konfrontation zwischen Gottes Wahrheit und den verzerrten Gedankenmustern findet stark auf der Verstehensebene statt. Diese Art der Begegnung bildet die Basis für die beiden folgenden:
2. **Kraftbegegnungen:** Hier zeigt sich, dass Jesus Christus und Gottes Königreich mächtiger sind als das Reich Satans und seiner Mächte. Ziel ist es, dass



Individuen und Gesellschaften freigelassen werden, die geblendet für Gottes Wahrheit sind und an verzerrte Wahrheiten gebunden. Durch die Begegnungen wird der Betrug des Feindes offengelegt und seine Macht gebrochen. Kraftbegegnungen treten normalerweise im Kontext von gewaltlosem Widerstand, Unterordnung, Leiden und Tod auf - wie Jesu Kraftbegegnung am Kreuz zeigt. Damit stellte er die Täuschung der Mächte bloß und besiegte sie.

3. **Loyalitätsbegegnungen:** Als Folge der beiden vorangegangenen Begegnungen schaffen das Bewusstsein für Gottes Wahrheit und eine Veranschaulichung seiner Macht bzw. dem Offenlegen der dämonischen Mächte eine Basis für Menschen, ihr Zugehörigkeitsgefühl zu ändern. Das Ziel dieser Begegnungen ist es, Menschen und Schöpfung in die richtige Beziehung zu Gott und anderen zu bringen.

Alle drei Arten der Begegnungen charakterisierte auch das Leben Jesu (Wagner 2017: 139). Er verkündete die Wahrheit Gottes und forderte die Menschen zu einem neuen Verständnis ihrer Beziehung zu Gott heraus; er zeigte Gottes Macht in der Begegnung mit Dämonen und den Pharisäern; er rief die Menschen dazu auf, ihre Treuepflicht von einem sündigen Weg zu einer ungeteilten Hingabe Gott gegenüber zu ändern (Wagner 2017: 139). Der Höhepunkt und Schlüsselbegegnung aller Begegnungen war dabei sein Sterben und Auferstehen, durch die er die Mächte besiegte und ein neues Paradigma bezüglich Gott begründete (Wagner 2017: 139f.).

Durch verändernde Begegnungen werden die dämonischen Mächte überwunden, die Festungen gebrochen und die kulturellen Themen wiederhergestellt; Menschen sehen und hören das Evangelium als das, was es ist (Wagner 2017: 101). „Die Themen werden zu den Mitteln, durch welche Menschen Christus erkennen, anstatt dass sie der Ursprung des Hindernisses sind“ (Wagner 2017: 101).

### **5.3.2 Der Einfluss der geistlichen Mächte auf den Islam**

Es ist seit jeher offensichtlich, dass der Islam der christlichen Botschaft gegenüber nicht nur verschlossen, sondern auch zutiefst ablehnend und aggressiv reagiert. Diese Ablehnung beginnt bei der Person und Botschaft Muhammads. Unter Berücksichtigung der vorangegangenen Ergebnisse liegt es auf der Hand, dass wir es hier mit

etlichen geistlichen Festungen zu tun haben. Im Folgenden soll versucht werden, einige geistliche Festungen innerhalb des Islam konkret herauszustellen. Die Welt des Islam und Volksislam ist vielschichtig und komplex und für uns als Westeuropäer nur schwer zugänglich und nachvollziehbar. Dennoch ist es wichtig, dieses weite Feld aus Sicht der geistlichen Festungen zu untersuchen. Es muss jedoch als eine Annäherung verstanden werden, die keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt und weiterer und umfassender Untersuchung bedarf.

### 5.3.3 Muhammad und die geistlichen Mächte

Es ist kaum möglich, klare Eingrenzungen und Aussagen zu den Auswirkungen dämonischer Wirklichkeit im Leben des Propheten zu machen. Aus den historischen Quellen sowie den Überlieferungen und Legenden zum Leben Muhammads können wir an einigen Stellen ein Aufblitzen dieser Dimension vermuten, so dass ich mich diesem Aspekt lediglich skizzenhaft nähern möchte. Hier drei Beispiele:

1. **Symptome eines Besessenen:** In Kapitel 4.2.4 auf S.78 zeichnete ich die von Tilman Nagel aufgegriffene Hadith nach, die in den älteren Versionen von dem Urteil eines Exorzisten berichteten, welcher nach einer Anhörung zu dem Schluss kommt, dass „Mohammeds Worte zwar denjenigen Besessener ähneln, aber doch von ungleich größerem Gewicht sind“ und damit zu den ersten Gläubigen und Huldigern Muhammads zählte (NAGEL 2008: 31).
2. **Fallsuchtssymptome:** *ḥadīth* berichtet, Muhammad sei bei und nach dem Empfangen der Offenbarungen von Fallsuchtssymptomen geplagt worden, die er zunächst nicht als Botschaften Allahs einordnen konnte, woraufhin ihn seine erste Ehefrau nach jedem Anfall zunächst „besprechen“ ließ (NAGEL 2008: 848f.).
3. **Dämonische Einflüsterungen:** Nach einer Legende wird Muhammad einmal ein Abschnitt der Verkündigung des göttlichen Koran von Dämonen in Gestalt des Erzengels Gabriel eiflüstert, was er erst später bemerkt und revidiert (Jansen 2008: 182f.). Diese umstrittenen „satanischen Verse“ stellen aus Sicht des Islams natürlich die souveräne Offenbarung des Koran in Frage und werden deshalb abgelehnt (NAGEL 2008: 167)

4. **Verstörung:** ‚Obadah-ibn-Swamet berichtete, dass, wenn eine Offenbarung über den Propheten kam, er total verstört aussah und sein Antlitz sich veränderte.‘ (Mischkatu’l-Masabih, Band 4, Kapitel XLIV, Teil 3, Vers 80)“ (Mischkatu’l-Masabih, Band 4, Kapitel XLIV, Teil 3: 80, zitiert bei Nehls 2019).
5. **Symptome eines Besessenen:** Ali Halabi’s ‘Isanu’l-Uyun’ berichtet von Muhammad, dass er beim Erhalten einer Offenbarung „zitterte, dass sein Mund schäumte und er wie ein junges Kamel brüllte. . . . Wenn ‘Gabriel’ ihn aufsuchte, wurde er überaus bedrückt, seine Stirn war voller Schweiß und seine Augen blickten wild um sich. Er sah dann aus, als wäre er in Todesqualen. Wenn dann seine Sinne nachgaben, benahm er sich wie ein Berauschter“ (‘Mizan ul Haqq’ 1867: 121, zitiert bei Nehls 2019). “Wenn immer der Prophet Inspirationen empfing, schien es, als ob seine Seele von ihm genommen würde, denn er fiel immer in eine Art von Ohnmacht und er sah berauscht aus (ebd.: 346).
6. **Schmerzen:** „Wenn Muhammad eine Offenbarung erhielt’ . . . verursachte ihm dies viel Schmerzen... er begann mit seinem Hemd seinen Kopf zu bedecken, wobei er schrecklich litt“ (Ahmad ibn Hanbal I:464, zitiert bei Nehls 2019). Muhammeds eigene Aussage ist der Überlieferung nach: „oft glaube ich vor Schmerzen sterben zu müssen“ (ebd.: 222)

Nehmen wir diese Legenden und Überlieferung ähnlich ernst wie andere über das Leben Muhammads können wir Rückschlüsse ziehen, dass Muhammad möglicher Weise tatsächlich dämonischen Angriffen ausgesetzt war bzw. Unter okkultem Einfluss stand, auch wenn er offensichtlich okkulte und animistische Praktiken vehement ablehnte. Angesichts dieser Legenden muss die Frage gestellt werden, inwieweit diese Angriffe und Einflüsse im Leben Muhammads nur punktuell vorhanden waren oder ob sie nicht an vielen Stellen, wenn nicht sogar dauerhaft existierten. Allerdings wäre eine definitive Antwort spekulativ.

Über das Leben Muhammads hinaus finden sich aber nach den in Kapitel 5.3.1 auf S.115 zuvor erarbeiteten Kriterien folgende weitere **dämonische Festungen:**

**Die Stellung Muhammads** Es ist in der Islamforschung keineswegs unumstritten, ob Mohammed wirklich gelebt und den Islam begründet hat. Andreas Goetze weist anhand historischer Zeugnisse und Zusammenhänge in seinem beachtenswerten Werk „Religion fällt nicht vom Himmel“ umfassend nach, dass der ursprünglich biblische und unter arabischen Christen gebräuchliche Titel des Knechtes Gottes (arab. 'abd Allah) zunächst auf Jesus Christus bezogen wurde; der arabische Herrscher 'Abd al-Malik übernahm ihn aufgrund des dienenden Vorbilds Jesu als bewussten Kontrast zu den persischen gottgleichen Herrschern (Goetze 2014: 203). Er versuchte, sein (ursprünglich christliches) arabisches Reich mit durchaus friedlichen Mitteln zu festigen, u.a. mit dem Bau des Felsendoms, in dessen Inschriften er die „Besitzer der Schrift“ (d.h. die Christen) zur Einheit aufrief, zur „Übereinstimmung“ („islam“) unter den gottgefälligen, wahren Glauben (: 203). Der „muhammad(un)“ (der „Gepriesene“) der Inschriften ist dabei Jesus Christus selbst und noch kein Eigenname (:186). Dieses Verständnis verlor sich jedoch nach 'Abd al-Malik; der „Muhammad(un)“-Titel wurde in der Folge umgedeutet als Titel für den jeweiligen Herrscher und weiter lediglich als Stellvertretertitel, wie etliche Münzfunde zeigen (: 204). Um sich als arabisches Volk im Großraum Syrien religionspolitisch zu legitimieren, bedurfte es einer arabischen Geschichtsschreibung und eines die Offenbarung legitimierenden arabischen Propheten; diese beiden Elemente sollten die nationale arabische Identität auf der Grundlage der gemeinsamen Überlieferung bilden (: 306). Das dabei entworfene (literarische) Ideal dieses Propheten gilt bis heute als autoritatives Vorbild in Worten, Taten und Biografie (: 306). Problematisch ist hier die Überlieferung des Lebens und Werks Mohammads: Während der Koran keinen einzigen direkten Hinweis auf den Propheten gibt, sind die Hadithen, die biografischen Überlieferungen, die einzigen Quellen mit frühestens 200 Jahre nach den beschriebenen Ereignissen sehr späte, teils unglaubwürdige und selbst bei Islamgelehrten angezweifelte Schriften (: 308). Sie beschreiben eher die Dinge, wie sie sein sollten, nicht wie sie sind oder waren (: 312). Mohammed gilt als großes Vorbild der Muslime und seine Historizität als unantastbar; da er die Autorität hinter dem Koran und letztlich hinter dem Islam steht, ist es unmöglich etwas in Frage zu stellen, ohne einen Konflikt zu verursachen.

Nagel verweist in „Allahs Liebling“ unter verschiedenen Aspekten auf den unirdischen Wesenskern Muhammads in folgenden Aspekten hin:

1. Grundsätzlich muss Allah vom Menschen absolut getrennt und durch nichts vergleichbar gedacht werden. Nach Sure 5:15, 24:35 33:45f. u.a. werden Allah und Muhammed in einer Lichtmethapher zusammengebracht: Allah, von dem das Licht ausgeht und Muhammad als Überbringer und Leuchte (vgl. NAGEL 2008: 155). Dieses Licht ist den Überlieferungen nach ein uranfängliches ewiges Licht, welches Gott in der Schöpfung in Adam hineinlegte, dieser über Generationen weitergab und welches sich schließlich mit der Geburt in Muhammad offenbarte (: 157f.).
2. Allah belegt etliche seiner Propheten mit Beinamen, welche er sonst sich selbst vorbehält; Muhammad jedoch bekommt bemerkenswert viele dieser außergewöhnlichen Titel und Epitheta und wird damit auf eine gottähnliche Stufe gehoben. Dabei ist ein Glaubenssatz des Islams doch folgender: „Der Glaube an die Einsheit Allahs besteht darin, ein Wesen zu behaupten, das den übrigen Wesen nicht ähnelt, ohne von Eigenschaften völlig frei zu sein“ (NAGEL 2008: 160). Aber „was bedeutet es denn, wenn Allah selber sich und Mohammed mit demselben Epitheton belegt? Wesensgleichheit kann auf keinen Fall gemeint sein, aber daß [sic.] es sich um bloße Ausdrücke handele, für die keinerlei gemeinsame Realität steht, kann man auch nicht behaupten. ... [Es zeigt sich ein] Dilemma: Es geht um das, was eigentlich unsagbar ist.“ (: 161).
3. Die Sendung Muhammads und seine besondere Stellung wird konsequent bis zu Ende gedacht. Deswegen darf es nicht sein, „daß [sic.] Mohammed zu irgendeinem Zeitpunkt seines Lebens nicht den wahren Glauben bekannte (NAGEL 2008: 163).
4. Es gibt islamische Lehren die davon ausgehen, „der Prophet habe einen übermenschlichen Wesenskern, der in unmittelbarer Beziehung zu dem göttlichen Walten und Entscheiden verharre, selbst wenn der Leib vom Schlaf übermannt oder von Leiden gepeinigt werde. Was die Lauteren Brüder lehren, nämlich daß [sic.] Propheten gewöhnliche Menschen seien, die ihr Wesen in hohem Grade veredelt hätten, kann also auf Mohammed gar nicht zutreffen“ (NAGEL 2008: 166).
5. Trotz heimlicher satanischer Beeinflussung der Offenbarung des Korans (vgl.

„satanische Verse, (vgl. NAGEL 2008: 166-179)) spricht Allah seinem Liebling Muhammad Unfehlbarkeit zu und dass er selbst dämonischen Einfluss auf die Offenbarung korrigiere (vgl. Sure 22:52; 17:73f.). So wird auch diese Überzeugung von der Unfehlbarkeit Muhammads zur Dogmatischen heilversprechenden Lehre: „Nur wer Mohammeds Unfehlbarkeit richtig einschätzt und nicht anzweifelt, wird dem Höllenfeuer entgehen“ (NAGEL 2008: 179).

Aus Sicht der dämonischen Dimension lassen diese Lehren von und über Muhammad drei Rückschlüsse zu:

1. **Hybris Muhammads:** Der Prophet fiel der Selbstüberschätzung und dem Hochmut anheim, sich selbst als letzter und höchster Gesandter Allahs zu verstehen. Um dieser Rolle mehr Gewicht und Bedeutung zu geben bezog er göttliche Titel und Epitheta auch auf sich und untermauerte seine Unfehlbarkeit, um die Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung zu erhöhen.
2. **Verklärung durch seine Anhänger:** Die Gläubigen der ersten Generation(en) erhöhten Muhammad auch durch die wuchernde Legendenbildung übertriebenen Inhalts. Widersprüche und offene Fragen wurden durch neue Legenden wegerklärt. Im islamischen glauben nahm Muhammad zunehmend die allesbeherrschende Rolle des göttlichen Gesandten ein, hinter dem alle anderen Propheten - auch Jesus Christus - zurückblieben.

Am Ende des Kapitels 5.3.1 auf S.115 zeigte ich bereits die Theorie von der Bedeutungsentwicklung von dem Muhammad I Jesus Christus auf den Muhammad II, den arabischen Propheten. In den vorangegangenen Abschnitten findet sich dieser Ansatz bestätigt. Die Überlagerung der Bedeutung und Person Muhammads über Jesus Christus ist aus neutestamentlicher Perspektive kein überraschender, aber ein zutiefst antichristlicher Vorgang. Das Verständnis über Mohammed, ob er nun gelebt hat oder lediglich eine konstruierte Idealfigur ist, ist eine der größten geistlichen Festungen des Islam.

## **Die Lehre Muhammads und des Koran**

**Das Gottesbild** Eine weitere Festung zeigt sich in dem aus dem Koran entspringenden Gottesbild des Islam. „Allah“ („Gott“) entspringt dem jüdischen und

christlichen Glauben an den biblischen Gott. Allah wird als der Richter, Allmächtige, Schöpfer, und der Barmherzige vorgestellt wird (Schirmmacher 2005a), lehrmäßig werden die Aussagen dazu permanent wiederholt. Doch während der Gott der Bibel die gleichen Attribute und Titel bekommt, bestätigt er diese auch in seinem Handeln bzw. sein Handeln führt zu Titelaussagen über ihn. Bei Allah bleibt es bei bloßen Aussagen. Er handelt nicht.

Auch der Koran spricht an manchen Stellen davon, dass Allah liebt (vgl. 3:31). Doch eine liebevolle Beziehung zwischen Gott und Geschöpf ist im Islam undenkbar. „Die Vertreter der Orthodoxie definieren die Liebe der Menschen zu Gott als die Bereitschaft, ihm zu gehorchen und zu dienen, als die Liebe zu seinen Bestimmungen, zu seiner Huld und zu seiner Belohnung. Denn, so argumentieren sie, die Liebe als gegenseitige Neigung wie unter Freunden oder gar unter Liebenden beinhaltet die Gleichstellung von Geliebtem und Liebendem. Aber die Transzendenz Gottes verbietet es, an eine solche Beziehung zwischen Gott und den Menschen zu denken. Daher ist die Annahme, daß zwischen den Menschen und Gott eine solche Liebe der Freundschaft und der Innigkeit bestehen kann, irrig, sie kommt einer unerträglichen Anmaßung von seiten des Menschen und einer lästerlichen Herabwürdigung Gottes gleich.“ (Khoury 1991: 207f.)

In der islamischen Mystik dagegen findet sich die Auffassung von der Liebe Gottes, die der Gläubige durch Annäherung und Versenkung bis zu einer Verschmelzung mit ihm sucht; dabei „versucht jedoch der Mensch, Gott zu lieben, weiß aber letztlich auch nicht, ob Gott ihn liebt“ (Schirmmacher 2005a).

Die Aussagen über Gott in Bibel und Koran scheinen auf den ersten Blick sehr große Übereinstimmung aufzuweisen, unterscheiden sich aber fundamental. „Im Vergleich zur Bibel fällt auf, daß der Koran zwar von der Gnade und Barmherzigkeit, ja auch von der Liebe Gottes spricht, daß aber diese Liebe weder das Wesen Gottes beschreibt, noch das Zentrum der koranischen Botschaft darstellt. Das Zentrum der koranischen Botschaft ist vielmehr das Bekenntnis zur Einzigartigkeit und Einheit Gottes (arab. tauhîd), sowie seine Allmacht und Stärke“ (Schirmmacher 2005a). Die Bibel dagegen zeigt nicht nur in vielen Beispielen und Aspekten Gottes liebendes Handeln, sondern Gott selbst als die Liebe (1.Joh 4,8.16; 2.Kor 13,11), was ihn dazu bewegte, seine ganze Liebe in der Menschwerdung seines Sohnes zu zeigen (1.Joh 4,9). Gottes Vorbild der Liebe ist Vorbild und soll das Miteinander

der Menschen prägen (Schirmmacher 2005a).

„Weil Gott seinen Sohn für Menschen gegeben hat, kann auch der Mensch wieder auf diese Liebe antworten und das tun, was Gott in seiner Liebe angeordnet hat. Diesen umfassenden Liebesbegriff, der das Sorgen für andere, den Dienst und das Opfer am Nächsten, ja sogar die Liebe des Feindes bis zum Tod miteinschließt, kennt tatsächlich nur die Bibel, auch wenn der Koran die Begriffe Liebe und Barmherzigkeit an vielen Stellen verwendet“ (Schirmmacher 2005a).

Es ist insbesondere Das Verständnis und Bekenntnis zu dem Dreieinigen Gott, was Muhammad ablehnte und zu dem wir uns aber bekennen. So formulierte Christof Sauer (vgl. Ausführlichen Bekenntnistext in Anhang B auf S.187):

„Unser Bekenntnis zum dreieinigen Gott macht deutlich, an wen wir Christen glauben; es macht zugleich auch deutlich, woran wir *nicht* glauben:

Wir glauben nicht an einen Gott, der eine abstrakte Einheit ist und unnahbar bleibt, wie es Muslime tun. ...

Nein, wir glauben an den dreieinigen Gott, der lebt und da ist, der redet und nicht schweigt, der sich in der Heilsgeschichte zunehmend offenbart hat und den wir dereinst von Angesicht zu Angesicht sehen werden.“ (SAUER 2009: 409)

**Die Ablehnung der Dreieinigkeit** Mit der Ablehnung der Dreieinigkeit - oder völlig berechtigt eines damals verzerrten Dreieinigkeitsverständnisses - entsteht eines der Grundprobleme der muslimischen Kultur: radikale Ablehnung von Vielfalt. Vishal Mangalwadi zeigt, dass genau deswegen die ethischen, rassischen, sprachlichen und theologischen Trennungen unter Muslimen ebenso wenig überwunden werden, Männern und Frauen nicht die gleiche Würde zugebilligt wird oder verschiedenste Gruppen (wie Sunniten, Schiiten, Sufis, Ahmadiyya, Zoroastrier, Christen, Jesiden, Atheisten und andere) nicht in Frieden nebeneinander leben können (Mangalwadi 2016: 144). Muslime betonen, dass es nur einen Gott gibt und unterstellen allen, die anderer Absicht sind, Polytheismus und Götzendienst (:145). Doch die Bibel „offenbart Gottes Einheit als mehrdimensional“, was sich im „Lasst **uns** schaffen“, der Einheit von Mann und Frau und auch in der Vielgestaltigkeit der Gemeinde widerspiegelt (: 145). Das Geheimnis des Volkes Israel mit seinen 13 Stämmen bestand nicht in ihrer Größe, sondern von Gottes Gegenwart in seiner Mitte (: 147). Als Gott später beiseite gesetzt wurde, kam es in Israel zu



Spaltungen, Bruderkriegen und Korruption. Die Einheit des Volkes war gebrochen, doch Gott ließ durch seine Propheten Gericht, aber auch das zukünftige Heil ankündigen: ein Kind, welches herrschen sollte mit den Namen „Starker Gott“, „Ewig Vater“ und „Friedefürst“ (Jes 9,1-6). Auch durch Bilder wie das des guten Hirten kündigte Gott seine Gegenwart und Fürsorge für sein Volk an. Als Jesus Christus kam, bezog er diese Aussagen und ihre Erfüllung auf sich und erfüllte viele der messianischen Aussagen. Weil Gottes Volk um die Mehrgestaltigkeit des einen Gottes weiß, kann es Verschiedenartigkeit akzeptieren und respektieren. Die im Islam fehlende Akzeptanz und dagegen tiefe und radikale Ablehnung jedweder Art von Verschiedenartigkeit führt seit jeher zu viel Leid - ob in den Geschlechterrollen, dem Miteinander der Religionen und ethischen Gruppen und anderen Konfliktherden.

**Die grundlegend antichristliche Haltung des Islam** Ein Grund für die antichristliche Abwehrhaltung des Islam ist sicher die explizite Verankerung der Ablehnung des Evangeliums im Koran und damit im Kern des Glaubens, anders als bei anderen Religionen. Sie liegt in der Ablehnung Jesu als Gottessohn und des Kreuzes begründet.

Die Ablehnung der Dreieinigkeit beinhaltet auch eine Ablehnung der Stellung Jesu. Sie bejaht ihn, aber „nur“ als Gesandten und Propheten, der die von Gott gesandte Botschaft dort abändern sollte, wo sie verfälscht wurde, bestätigen sollte und das Kommen Muhammads anzukündigen (Schirrmacher 2013a: 52). „So ist Jesus im Koran zwar ein Vorbild an Frömmigkeit und Gottergebenheit (19,45-46), aber doch nur - wie auch alle anderen Propheten - ein Verkünder des Islam, der das islamische Gesetz hält (19,31-32) und ein Glied in der Kette der Gesandten ist - mehr nicht“ (:52).

Ablehnung besteht auch gegenüber dem Kreuzest Jesu. Das Kreuz unter den Römern stand für ihre brutale Herrschaft, Unterdrückung und Macht. Als Christus am Kreuz starb, verwandelte er die Bedeutung des Kreuzes grundlegend um: Es wurde zum „Symbol der aufopfernden Liebe Gottes zu seinen sündigen und rebellischen Feinden“ (Mangalwadi 2016: 166). Das Kreuz steht für die Macht der Liebe, es befähigt Jesu Anhänger, „die Furcht vor dem Tod abzulegen und das Kreuz des Tyrannen zu ihrer Liebeswaffe zu machen. Es wurde zum Beweis dafür, dass Gottes Geist der aufopfernden Liebe stärker ist als der diabolische Geist des Hasses“ (:

167). Im Kreuz liegt auch die Macht der Wahrheit, die nicht nur die Wahrheit von Gottes Wirklichkeit und des Evangeliums zeigt, sondern zu einem intellektuellen Wahrheitsbestreben in der westlichen Welt geführt hat (: 168f.). Im Kreuz liegt die Macht der Gerechtigkeit und Vergebung, denn Christus demonstrierte die Ungerechtigkeit seiner Peiniger und letztlich der ganzen Welt; doch genau hier richtet Gott die Welt und damit seine Gerechtigkeit auf (: 174f.). Deswegen gibt es in Christus eine Versöhnung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Nur im Kreuz liegt auch die Macht der Versöhnung mit Gott und untereinander (: 178). Nur hier liegt auch die Macht unseres Glaubens (: 183-187), für unsere Reinheit (: 187-192) und der Grund für Toleranz (: 193-198).

Darüber hinaus wirkt sich die antichristliche Haltung des Islam insbesondere gegenüber Konvertiten erschreckend brutal aus. Nach der Lehre des Koran ist das Abwenden von der koranischen Wahrheit die schlimmste und unvergebliche Sünde und muss mit dem Tod bestraft werden. Muslime, die zu Nachfolgern Jesu werden, werden in der Regel von ihren Familien verstoßen oder umgebracht. Sie verlieren häufig alles und müssen fliehen.

Eine weitere schlimme Auswirkung ist der Dschihad, der Kampf gegen die Ungläubigen, wenn er auch nicht von der Mehrheit der Muslime unterstützt wird. Ziele der Angriffe, insbesondere in Form des modernen islamistischen Terrorismus sind dabei „Ungläubige“ im Allgemeinen. Insbesondere sind jedoch Christen und christliche Einrichtungen betroffen.

In der Ablehnung des Sterbens Jesu und des Reiches der Liebe Gottes liegt eine weitere der geistlichen Festungen des Islam. Der Koran kennt wohl den großen und sogar (als einzigen) sündlosen Propheten Jesus, verleugnet aber dessen realen Kreuzestod. Hier und in der Ablehnung der Dreieinigkeit liegt die theologische antichristliche Haltung begründet. Sie führt zu brutalen Herrschaftsformen des Kalifats; sie führt zu Menschenverachtung, weil sie die Menschwerdung Gottes ablehnt, die unsere einzigartige Würde begründet; sie behandelt Männer und Frauen nicht gleichberechtigt und fördert Konflikte und Unterdrückung verschiedener Gruppen, weil sie die Einheit in der Vielfalt ablehnt (Mangalwadi 2016: 198).

**Muhammad als vermeintlicher Paraklet** Nach Sure 6: 61 und 7: 154 versteht sich Muhammad und wird von den Muslimen verstanden als der von Jesus

angekündigte Beistand, der *paraklet* (vgl. Joh 16:12f.; 16:7.13; 14:26; 15:26). wobei diese klare Deutung erst nach dem Koran und dann rückdeutend stattfand (Troll 2012: 21). Michael Theobald hat in seiner gründlichen Untersuchung zu den Paraklet-Aussagen von Jesus deutlich herausgearbeitet, dass Johannes zum einen von Jesus selbst als Beistand und Anwalt spricht (vgl. 1Joh 2,1f.; vgl. Röm 8,34; Hebr 7,25)(Theobald 2012: 124f.) und natürlich von dem Heiligen Geist als Lehrer (Joh 14:26; vgl. Mk13,11), Zeugen (Joh 15, :26f; vgl. Mk 13:9.11; Apg 5:32) (: 138f.) und dem Geist der Wahrheit (1Joh 4:6) (: 141).

Theobald zieht den eindeutigen Schluss, dass Gottes Selbstoffenbarung seiner Person und Liebe durch Jesus in dessen Leben und Handeln, Sterben, Auferstehen und seiner Verherrlichung definitiv erwiesen hat - dass diese Offenbarung aber eben nicht aufgehört hat (Theobald 2012: 198). Denn weiterhin erschließt dieser Geist der Wahrheit weiter „Gottes definitive Liebe in seinem Sohn Jesus Christus den Menschen als eine stets *gegenwärtige* Wirklichkeit, was eine nostalgische Erinnerung an Jesus von Nazareth obsolet werden lässt. ... So von der Gegenwart im Licht des Evangeliums zu denken (trotz und angesichts der bedrängenden Sorge , dass die Welt aus den Fugen gerät) eröffnet uns die Möglichkeit, gegenüber dem möglichen Wirken des Geistes auch ... mit wachen Sinnen anderen Religionen zu begegnen wie zum Beispiel dem Islam - ohne zu vergessen, dass Jesus Christus das unüberholbare Zeichen der definitiven Liebe Gottes zu den Menschen ist“ (: 198f.).

**Das Kalifat** Der Philosoph Vishal Mangalwadi sieht eine der Hauptursachen für islamistischen Terrorismus in den Grundlagen des Kalifats, welche besagen: „Der Islam ist allen anderen Religionen überlegen und wird sie besiegen. Muslime können allen, sie sich nicht bekehren, das Gesetz der Scharia auferlegen und ihnen hohe Steuern abverlangen oder sie töten. Von den Grundlagen her schließt somit ein Kalifat die Möglichkeit eines friedlichen und dennoch echten Islam aus“ (Mangalwadi 2016: 109). Ein Kalif als Nachfolger Mohammeds steht nach islamischem Verständnis über den Landesgesetzen anderer Länder und kann nicht in dauerhaftem Frieden mit ihnen leben (: 111). Geprägt von Mohammeds Vorbild ist das Kalifat grundlegend militant und gewaltbereit, was auch immer wieder zu blutigen Entmachtungen der Kalifen in der Geschichte führte (: 112-117). Der Charakter des Reiches Gottes dagegen ist das genaue Gegenteil der bestialischen und

diabolischen Reiche der Menschen, wie sie Daniel und Johannes beschreiben (vgl. Dan 2 +7; Offb 13 + 17). Statt zu kämpfen dient Jesus seinen Jüngern, verdeutlicht das Prinzip der demütigen Unterordnung und einer radikalen Nächstenliebe (: 117f.). Seine Herrschaftsprinzipien sind grundlegend anders als das Denken dieser Welt (Mt 20,20-28). In dem Reich, welches Jesus gründete, bekommen seine Diener Macht, jedes Joch zu brechen, Unterdrückte zu befreien und Schwachen zu helfen. statt gegen Unglauben - „Unkraut“ - zu kämpfen, befahl Jesus, es zusammen mit dem Weizen wachen zu lassen (Mt. 13,36-43). Andersdenkende und Ungläubige sollten ernstgenommen und stehen gelassen werden. Hier lud die mittelalterliche Kirche die gleiche Schuld wie der heutige militante Islam auf sich, indem sie Ketzer und abtrünnige verbrannte (Mangalwadi 2016: 126f.). Doch die Menschen des Reiches Gottes können es sich leisten, Leute, die dem Satan gehorchen, stehen zu lassen in der Erwartung der Ernte, des Gerichtes Gottes; denn dann wird Gott Gerechtigkeit schaffen (: 127). Sein Befehl an die Gerechten lautete vielmehr, die Sünder zu lieben, „weil er selbst die Bösen so sehr liebte, dass er den Messias sandte, um uns von unserer Sünde zu erretten“ (: 126).

**Die okkultue Durchdringung des Volksislam** In seiner Publikation „Das unbekannte Gesicht des Islam“ zeigt Bill Musk aus seiner langjährigen Erfahrung in muslimischen Ländern eindrücklich die kulturelle Welt des Islam und auch des Volksislam. Anhand konkreter Beispiele zeigt er die heftigen Auswirkungen verschiedener okkult belasteter Themen. Dazu gehören: der neidvolle „böse Blick“, bösen Geistern (Dschinn), Heiligenverehrung und Nutzen ihrer Macht, Wahrsagelei, die Macht der religiösen Feste, die inoffiziellen Geistlichen (z.B. weise Frauen, Heiler[innen], Zauberer, Wahrsager, Hebammen, ect.), Geburts- und Sterberiten, Zeiten und Jahreszeiten, Räume und Richtungen (Musk 1992: 5).

Die mitschwingende tiefe Angst in all diesen Themen ist ebenso deutlich wie die tiefe Sehnsucht der Muslime, ihr Leben und Schicksal zu beeinflussen. Theologisch gesehen zwingt der Islam die Menschen in einen Fatalismus, denn „Allah ist groß“ und trifft Entscheidungen, wie er will. „Der Gott der islamischen Theologie scheint so weit vom Leben der Menschen entfernt, daß (!) man hierfür Ersatz bei den zugänglichen Geistlichen des Volksislam sucht“ (: 101).

Da Allah für sie ein ferner Gott ist, der zwar Gehorsam einfordert, aber nicht

am persönlichen Lebensalltag und Leid interessiert ist und der sich auch nicht als Handelnder zeigt, kanalisiert sich die Sehnsucht nach Lösungen für die Lebensprobleme in verschiedenste Möglichkeiten, von denen die Muslime sich Hilfe erhoffen. Die sich dahinter verbergende Macht und okkultue Präsenz zeigt sich teilweise sehr deutlich zeigt. Die geistlichen Mächte nutzen diese Abhängigkeiten, um Menschen zu binden. Viele sind gefangen in einem Kreislauf aus okkulten Praktiken, Angst und tiefer Sehnsucht.

Musk weist zurecht darauf hin, dass Missionare sich sowohl mit dem theologischen Hochislam und dem Koran, aber eben auch mit dem jeweils regional vorherrschenden Volksislam beschäftigen müssen. Hier wird es zu Machtbegegnungen kommen bei der Frage, wer mächtiger ist im Kampf gegen die Geister oder bei Heilungen (Musk 1992: 164). „Christi Kraft ist besonders dazu da, diese falschen Gebundenheiten zu durchbrechen und zu ermöglichen, die Menschen zum Vater zu führen“ (: 102).

**Weitere geistliche Festungen** Nach den oben vorgestellten gibt es sicher etliche weitere bedeutende geistliche Festungen in den kulturellen, religiösen und sozialen Strukturen, die die Menschen am Erkennen der Wahrheit hindern. Eine davon ist die absolute Abwehr kritischen Denkens. Jede kritische Anfrage an den Glauben oder gar an Allah und seinen Propheten wird als Ausdruck von Unglauben und damit Sünde verstanden.

Eine weitere Festung ist die unbarmherzige Auffassung von Ehre und Schande. Die Ehre muss um jeden Preis aufrechterhalten werden, selbst um den Preis des Lebens eines Familienmitgliedes vgl. (Schirmacher 2005b).

Darüber hinaus lassen sich noch weitere finden. Wer sich auf die Begegnung von Muslimen einlässt und den Islam erforscht, wird sicher noch darüber hinaus andere entdecken. Hier bedarf es weiterer Arbeit.

### **5.3.4 Muhammad, Jesus und die dämonische Dimension**

In der direkten Gegenüberstellung von Muhammad und Jesus aus Perspektive der dämonischen Dimension kristallisieren sich neben einigen Ähnlichkeiten wieder sehr deutliche Unterschiede heraus. Beide hatten in ihrem Leben offene und versteckte Auseinandersetzungen mit der okkulten Wirklichkeit, beide sprachen auch offen

darüber.

Muhammad verstand Satan und die ihm gleichgestellten Dämonen grundsätzlich als Verführer, die den grundsätzlich guten Menschen irreleiten, also von seinem Bemühen abbringen, Gott zu gehorchen. Dem gegenüber verkündet Jesus eine ganz andere, viel tiefere Wahrheit. Der im Kapitel 5.3.1 auf S.115 erarbeitete Überblick macht deutlich, dass die dämonischen Mächte durch den Tod von Jesus Christus besiegt, dass sie dennoch in einer fortwährenden Feindschaft mit Gott und seinem Volk stehen und diese Welt kontrollieren. Sie schaffen bindende Festungen, die die Menschen in der Macht Satans halten und sie der Botschaft des Evangeliums gegenüber blind und taub sein lassen.

Ein solches Verständnis existiert im Islam nicht. Allah ist und bleibt der absolut erhabene und distanzierte Gott, ob der Mensch sich ihm nun unterwirft oder nicht.

Jesus Christus ist dem gegenüber der Überwinder dieser durch die dämonischen Mächte verursachten Distanz und bringt durch seinen Sieg über die okkulten Kräfte Menschen in Beziehung mit Gott. Während die Sündenfall des Menschen und die dämonische Dimension der wahre Grund für die Trennung des Menschen von Gott ist, überwindet Gott in Jesus Christus gerade diese Distanz.

Muhammad offenbarte zwar den Willen Gottes, nicht aber Gott selbst. In seiner Verkündigung bekräftigte er immer wieder, dass Gott mit nichts zu vergleichen sei. Eine Selbstoffenbarung Allahs durch Muhammad gibt es daher nicht. Jesus Christus dagegen hat Gott als Vater sehr deutlich verkündet und sein Wesen offenbart. Ja noch mehr, Gott offenbarte sich in Jesus Christus (erarbeitet in 6, S.101 und ?? auf S.??; vgl. Joh 1,8; 14,6; Kol 2,9). Während Muhammad also Gehorsam und Distanz von Gott verkündigte, lud Jesus Christus gerade in die Gemeinschaft mit Gott ein und ermöglichte diese durch sein Sterben. In diesem Sinne ist die Botschaft Muhammads und die Botschaft von Jesus Christus keinesfalls die gleiche. Sie sind einander diametral entgegengesetzt. Und gerade in diesem Verschweigen und Verzerren der Botschaft Jesu liegt eine dämonische Macht, da sie den Menschen den Zugang zur Wahrheit verwehrt.

## 5.4 Tripolare Weltsicht als Einladung

Die eben erarbeiteten Dimensionen, insbesondere die der Dämonischen Wirklichkeit, sollen jedoch nicht von der Begegnung mit Muslimen abschrecken. Dennoch

ist die Einordnung des Islams, seines Propheten sowie seiner Lehre aus christlicher Perspektive von jeher eine große Herausforderung. Peter Beyerhaus drückt das so aus:

„Das Verhältnis von Christentum und Islam in christlich-theologischer Sicht ist eines der rätselhaftesten Probleme, mit denen die Theologie der Kirche zu ringen hat. Die Frage, die sich uns stellt, ist die: Wie ist die Universalität im Erlösungsangebot und Herrschaftsanspruch Jesu Christi, die sich durch die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern durchsetzen soll (Mt. 28,18-20), zu vereinen mit dem konsequenten Widerspruch dieser dem Christentum unleugbar verwandten Religion, die aber doch die erfolgreichste Wegbestreiterin der christlichen Mission geworden ist?“ (Beyerhaus 2007: 196)

In der Beantwortung dieser Frage kamen die Christlichen Theologen und Kirchen zu den unterschiedlichsten Ergebnissen (vgl. Beyerhaus 2007: 200f.):

<b>Kontinuitätslinie</b>	<b>Diskontinuitätslinie</b>
1. Der Islam als dem biblischen Glauben verwandt (vorwiegend katholisch).	1. Der Islam als menschliches Bemühen um Gott (innerhalb der dialektischen Theologie Karl Barths).
2. Der Islam als Sozialpartner (vorwiegend protestantisch).	2. Der Islam als angenommene missionarische Herausforderung (mehrheitlich evangelikal, siehe Lausanner Bewegung).
3. Der Islam als religiöser Bundesgenosse (spirituelle Werte müssen gegen die säkularisierte Selbstzerstörung unserer Kultur mobilisiert werden).	3. Der Islam als Angstgegner mit Hevorbringen des Antichristen und Verfolgung (= als entscheidende Gegenmacht zur christlichen Kirche).

Abbildung 7: Christlich-theologische Sichtweisen auf den Islam. (Troeger 1986: 77)

Für Troeger wie auch Beyerhaus spitzt sich der Konflikt innerhalb der unterschiedlichen Sichtweisen auf den Islam (vgl. Abbildung 7) zu an der Frage: „Ist der *Islam* eine schlechterdings antichristliche Religion, und ist der Gott es Korans *Allah* identisch mit dem biblischen Satan? Oder aber gibt es im Glauben der muslimen auch Wahrheitslehre, die teils aus der Uroffenbarung, teils aus der Mohammed wenigstens teilweise bekannten biblischen Tradition stammen und die deswegen als Anknüpfungspunkte für den missionarischen Dialog mit den Muslimen dienen können?“ (BEYERHAUS 1999: 21).

Beyerhaus hat in seiner tripolaren Weltsicht einen Ansatz gegeben, wie der Islam und insbesondere Muhammad ausgewogen eingeordnet werden können, ohne ihn sofort in pauschale Kategorien zu pressen. Johannes Reimer hat den Ansatz von Peter Beyerhaus weitergedacht. Er sieht ihn als Einladung :

- Gott in der Welt - Eine Einladung zur Zusammenarbeit. (REIMER 2009: 183). „Gott wirkt in der Welt, und die Gemeindebauer tun gut daran, in seinen Spuren zu handeln. ... Nichts an der Welt kann zum Heil der Welt beitragen. Gott wirkt das Heil. Aber erwirkt es in der Welt und für die Welt“ (: 184).
- Der Mensch in der Welt - Eine Einladung zum Dialog (REIMER 2009: 185). „In der Praxis bedeutet das Dialog und Zusammenarbeit mit allen Menschen, die sich göttlicher Inhalte annehmen.“ (: 185).
- Das Böse in der Welt - Eine Einladung zum Kampf (REIMER 2009: 186). „Es ist Satan, der die Welt zugrunde richtet. Er ist unser Feind und unser Widersacher (1Petr 5,8; Offb 2,10). Niemals kann die Gemeinde mit ihm zusammenarbeiten. ... Die Gemeinde ist vielmehr aufgerufen, ihm zu widerstehen (Jak 4,7; 1Petr 5,9), seine verführerischen Machenschaften zu entlarven (Epp 6,11) und die von ihm Gefangenen freizulassen“ (: 187). „Die Welt zu verstehen bedeutet also, sie auch als vom Bösen korrumpierte Welt zu sehen. ... Das Böse in dieser Welt ist bei Weitem nicht nur persönlich, es ist auch strukturell, sozial und politisch konkret zu fassen“ (:187).

Christen sind eingeladen, an Gottes Wirken in dieser Welt mitzuwirken. Wir sehen die anderen Menschen als Dialogpartner, in denen Gott bereits am Wirken ist. Letztlich beruht diese Sicht auf dem Vorbild von Jesus Christus selbst. Die zuvor aufgegriffenen Sichtweisen auf den Islam sollten nicht zu einer Kategorisierung und Abgrenzung führen. Auf die Frage nach der Möglichkeit, ob die sich entgegensehenden Traditionslinien christlicher Beurteilung des Islam einander schließlich doch noch in einer paradoxen Synthese begegnen könnten, antwortet Beyerhaus so, „dass eine solche Vereinigung allein in Jesus Christus selber geschehen kann – und zwar durch Christus den Kommenden. Er allein kann und wird die relative Wahrheit beider Sichtweisen, die der Kontinuität und die der Diskontinuität, zur Geltung bringen und zugleich ihre Einseitigkeit und jeweilige Verirrung widerlegen. ... Zugleich aber wird Christus den Muslimen die Decke von ihrem inneren Auge nehmen, die es ihnen unmöglich macht, das im Koran grundsätzlich bejahte ... Evangelium wahrhaft zu verstehen“ (Beyerhaus 2007: 209)



## 5.5 Die Frage der transzendenten Mitte

### 5.5.1 Die Definition

An dieser Stelle sei noch einmal meine anfangs erarbeitete Definition von Transzendenz wiederholt:

**“Die transzente Mitte kann als Ebene oder Dimension, als Weg oder Person verstanden werden, durch die der transzendenten Gott für den Menschen nicht nur zu erahnen ist, sondern in besonderer Weise sich selbst in seinem Wesen und seinem Willen so offenbart, dass der Mensch**

1. **Gott erkennen,**
2. **in Beziehung zu und mit ihm leben,**
3. **nach Seinem Willen leben und**
4. **Heil erfahren kann“**

Kapitel 3.5, S.64

### 5.5.2 Muhammad oder Jesus?

Nach den vorangegangenen Untersuchungen muss hier festgehalten werden, dass Muhammad die Kriterien einer transzendenten Mitte nicht erfüllt. Der einzige Punkt kann in der Übermittlung des Willens Allahs gesehen werden, den Muhammad durch die Weitergabe der Offenbarung des Korans erfüllt hat. Die anderen Bereiche hat er nicht nur nicht erfüllt, sondern sie vehement abgelehnt: Gott kann und will vom Menschen nicht erkannt werden, und erst Recht kann kein Mensch in einer Beziehung zu ihm leben. Erfahrung des Heils liegt gemäß der Verkündigung Muhammads allein in der souveränen Entscheidung Allahs. Muhammad ist demnach kein Heilsvermittler. Der mystische Islam und einige Lehren unternahmen Versuche, Muhammad eine entsprechenden Rolle zuzudenken.

An dieser Stelle sei noch einmal auf die in Kapitel 3.3.1 auf S.51 angesprochene Dekadenztheorie verweisen. Nach diesem Ansatz kann die Botschaft Muhammeds als eine Verzerrung und Verfälschung der ursprünglichen gottgegebenen Wahrheit. Sie hat noch wahre und ähnliche Elemente, führt aber ihre Hörer nicht mehr zur Erkenntnis der Wahrheit und vor allem zur Erkenntnis von Jesus Christus als dem einzigen Mittler zwischen Gott und Menschen.

In Jesus Christus findet sich aus biblischer Sicht die Transzendente Mitte zwischen Gott und Menschen, eine Bedeutung, die Muhammad ihm ganz klar abspricht. Johan Bouman kommt zu dem traurigen Schluss: „Ungeachtet der Ausnahmeposition Jesu gibt es im Koran keine Möglichkeit, einen Zugang zum trinitarischen Gott zu finden. Im Gegenteil. Der Koran greift die Trinitätslehre an, wobei zu bemerken ist, daß [sic.] er diese Lehre nicht auf Jesus zurückführt, sondern auf den falschen Glauben der Christen. Philippe 2,6-11 hat Muhammad bestimmt nicht gekannt“ (Bouman 1993: 84). Buchegger sieht das Hauptargument für diese vehemente Ablehnung der Trinitätslehre in der Aufforderung zu einem klaren und kompromisslosen Glauben an die unvermischte und absolute Einheit Gottes (Buchegger 2013: 186). Die Abwehr Jesu, seiner einzigartigen Stellung sowie seiner Kreuzigung und Auferstehung als zentrale Botschaft des christlichen Glaubens zieht als notwendige Konsequenz auch eine Ablehnung seiner einzigartigen Botschaft nach sich. Die Botschaft der Bibel fällt damit ein eindeutiges Urteil über den arabischen Propheten: er ist ein falscher Prophet (Deut 18:20:22), ein Verführer, ein Irrlehrer und ein Antichrist (1.Joh 2,22; 4,3; 2.Joh 7; vgl. Mt 24:5; Mk 13:5; Lk 17,1; 2.Petr 2,1; 1.Joh 2,18). Dabei bleibt er selbst bisher eine Antwort nach der transzendenten Mitte aus islamischer Sicht schuldig.

Und Gerhard Bergmann reflektiert die Bedeutung Muhammads und seines Prophetenamtes treffend wie folgt:

„Mohammed ist nicht der Prophet, sondern Mohammed ist ein falscher Prophet. Sein von ihm verkündigter Allah ist nicht der dreieinige Gott des Alten und Neuen Testaments, ist nicht der Vater Jesu, ist nicht der Gott der Gemeinde und der Kirche. .... Allah ist ein aus den Vorstellungen und Extasen Mohammeds erwachsenes und selbst erzeugtes Gottesbild. Man könnte das Bekenntnis des Islam umkehren und sagen: Mohammed ist Prophet, und Allah ist sein Gott.“ (BERGMANN 1980:41, zitiert in HOPPENWORTH 1998: 186)

Die Definition einer transzendenten Mitte findet sich jedoch in Jesus Christus erfüllt. In der transzendenten Mitte Jesus offenbart sich der unsichtbare Gott. Jesus Christus ist damit eben nicht nur Prophet und Verkünder, er wird vielmehr zur Brücke zwischen Gott und Menschen, der die Beziehung zu Gott ermöglicht, er wird Stellvertreter des aus eigener Kraft unfähigen Menschen, er wird der Vermittler des Heils. Seine Bedeutung als transzendente Mitte drückte er mit seinen Worten aus:

„Ich bin der Weg, ... ich bin die Wahrheit, und ich bin das Leben. Zum Vater kommt man nur durch mich.“ (Joh 14:6 NGÜ)

Und in Anbetracht der Erkenntnisse über die geistlichen Mächte (vgl. Kapitel 5.3.2 auf S.120) kann die erarbeitete Definition zur Transzendenten Mitte noch erweitert werden. Denn Jesus Christus überwand die Macht der dämonischen Mächte, damit die Verbindung zwischen Gott und Menschen überhaupt hergestellt werden konnte.

Während Muhammad als Mensch von Gott her angesprochen wurde und der Legende nach in einer Himmelfahrt ein einziges Mal in der Gegenwart Gottes war, kam Jesus aus der ewigen Gegenwart Gottes und wurde Mensch. Er offenbarte Gottes wahres Wesen und machte die Beziehung zu ihm möglich. Und er kehrte nach seinem Tod dorthin zurück. Die Verbindung zu Gott als Vater wurde dadurch bestätigt und dauerhaft möglich.

„Niemand hat Gott je gesehen; der Eingeborene, der Gott ist und in des Vaters Schoß ist, der hat es verkündigt.“ (Joh 1,18 LÜ2017)

Helmut Burkhardt weist auf einen hier noch wichtigen Aspekt hin. Jesus Christus rief die Menschen nicht nur zum Glauben allgemein bzw. zum Glauben an den einen lebendigen Gott auf. Es ist auffällig, dass – im Gegensatz zu *jemandem glauben* (vgl. Mt 21:25.32; Joh 5:46) – viel häufiger *an ... glauben* verwendet wird, und zwar zweimal an das Evangelium glauben (von Jesus Christus), 11mal an Gott glauben und 78mal aber an Jesus Christus glauben (? : 43). „Indem nun aber von ‘glauben an’ den Menschen Jesus Christus gesprochen wird, und zwar als zentralen Akt des Zugangs zum Heil, wird Jesus offensichtlich von allen anderen Menschen unterschieden und als in einer einzigartigen Weise auf der Seite Gottes stehend gesehen. Andernfalls wäre Glauben ‘an’ Jesus Götzendienst“ (: 43).

Dabei ist der Glaube an Jesus Christus kein Verdienst, wohl aber der einzige Weg zu Gottes Gnade.

### 5.5.3 Gottes Gnade

Die dem Mensch zugesprochenen Privilegien von Vergebung, Befreiung von Schuld und dämonischen Mächten, Gemeinschaft mit Gott und ewiges Leben sind allerdings nicht Ergebnis eigenen Verdienstes sind, sondern allein Gottes Gnade und nur durch den Glauben an seinen Sohn Jesus Christus (Joh 3:16; 14:6; Eph 2:8).

„Durch ihn, Jesus Christus, sind wir erlöst; durch ihn sind uns unsere Sünden vergeben.“ (Kol 1:14 NGÜ)

„Durch ihn, der sein Blut für uns vergossen hat, sind wir erlöst; durch ihn sind uns unsere Verfehlungen vergeben. Daran wird sichtbar, wie groß Gottes Gnade ist; er hat sie uns in ihrer ganzen Fülle erfahren lassen. Er hat uns seinen Plan wissen lassen, der bis dahin ein Geheimnis gewesen war und den er – so hatte er es sich vorgenommen, und so hatte er beschlossen – durch Christus verwirklichen wollte, sobald die Zeit dafür gekommen war: Unter ihm, Christus, dem Oberhaupt des ganzen Universums, soll alles vereint werden – das, was im Himmel, und das, was auf der Erde ist.“ (Eph 1:7-10 NGÜ)

„Es gibt nämlich nur einen Gott, und es gibt auch nur *einen* Vermittler zwischen Gott und den Menschen – den, der selbst ein Mensch ‘geworden‘ ist, Jesus Christus. Er hat sein Leben als Lösegeld für alle gegeben und hat damit zu der von Gott bestimmten Zeit den Beweis erbracht, dass Gott alle retten will.“ (1Tim 2:5f. NGÜ)(Hervorhebung durch den Autor)

Es gibt tatsächlich nach neutestamentlichem Zeugnis nur einen Mittler zwischen Gott und Menschen, nur eine transzendente Mitte. Allein Jesus Christus ist diese Mitte, er ist der Weg. Durch ihn allein kann der Mensch wieder in eine Beziehung mit Gott kommen - durch keinen anderen Weg, auch nicht durch den großen arabischen Propheten des Islam, Muhammad.

## 5.6 Muhammads „Verwandlung“ als Schlüsselthema

Es ist unumstritten, dass Muhammad eine große Bedeutung im Islam einnimmt, dass er und seine Lehre einen großen Einfluss auf die Muslime haben – und dass er eine ebenso große Herausforderung für die muslimisch-christliche Begegnung und das christliche Zeugnis ist.

Wenden wir die unter Abschnitt 5.3.1 erarbeiteten Aspekte auf Muhammad und seine Rolle an, wird schnell deutlich, dass er ein von den Mächten gebrauchtes bzw. Missbrauchtes Thema ist.

In den Anfängen war unter den christlich geprägten, wenn auch unzureichenden in der christlichen Lehre unterrichteten Arabern noch ein Bewusstsein von dem Knecht Gottes, von Jesus Christus. Er war der MHMD, der Muhammad, der Gepriesene. Doch dieses Wissen ging verloren. Die Mächte gebrauchten das immer schwächer werdende Bewusstsein für die wahre Bedeutung – in Verbindung mit fehlenden Bibelübersetzungen, fehlender Lehre bzw. fehlenden Missionaren und Leh-

ren – um eine neue Bedeutung einzuführen, um den MHMD Jesus umzudeuten. Ein neuer Muhammad war entstanden. Als weiteres Thema kam die eigene nationale Identität als Araber dazu. ‘Abd al-Malik War dazu ein wichtiges Werkzeug. In der Arabisierung- und Islamisierungspolitik seiner und der nächsten Generationen festigte sich das Bild des Propheten und seiner Bedeutung und pflanzte sich tief in das Herz des arabischen Volkes.

Seine Bedeutung und Größe wuchs und wurde zu einer Ideologie, sie verlieh ihm Macht, Macht, die die geistlichen Mächte nutzten, um die Menschen zu binden. Sie ermöglichte es, dass Muslime bis heute blind sind für die Wahrheit, ja dass sie abwehrend und teilweise sogar aggressiv auf die Botschaft des Evangeliums reagieren. In Verbindung mit seiner Lehre entstand eine echte geistliche Festung, ein Bollwerk, gegen das scheinbar nichts ankommt.

Nach Tilman Nagel erreichte die Bedeutung Muhammads unerreichbare und vergöttlichte Höhen:

„Er war das unerreichbare Vorbild im Denken, Reden und Handeln, ihm hatte liebende Verehrung zu gelten, auf ihn mute man sich nicht nur um des regelgerechten Vollzugs der Riten willen berufen, sondern bei der Bewältigung aller vorstellbaren Situationen des Alltags – nur so konnte man Geborgenheit in den Fährnissen dieser Welt erlangen, nur so ließ sich die Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang des göttlichen Gerichts begründen. So wird Mohammed nicht allein zum Garanten der gottgewollten Ordnung des Diesseits und der gottgefälligen Meisterei des Daseins, sondern auch zum Vermittler des Heils. Er bewirkt es für die Muslime nicht durch eine Erlösungstat, die ja eine irdische Unheilssituation voraussetzt, wie sie dank der Herrschaft der Scharia, des von Allah gestifteten Regelwerks, *per definitionem* nicht gegeben ist. Vielmehr verkörpert Mohammed als der ‘vollkommene Mensch’ und als Ausgangspunkt des göttlichen Schaffens die Heilsbestimmtheit aller Kreatur, sofern sie sich zu dieser durch die Verkündigung des Islams unbezweifelbar gewordenen Bestimmtheit bekennt. Die Feier des Geburtstags des Propheten sowie die seit dem 13. Jahrhundert anschwellende Literatur über die aus dem Sunnitentum heraus entstandene Gottesfreundschaft halten diesen Glauben bis auf den heutigen Tag lebendig“ (NAGEL 2008: 358).

Muhammad ist also das „unerreichbare Vorbild“, der, durch den die Menschen auf einen guten Ausgang des Gerichtes hoffen können, er ist der „Aufrechterhalten“ aller kosmischen Ordnungen und Vermittler des Heils. Er ist „der vollkommene Mensch“ und „Ausgangspunkt des göttlichen Schaffens“.

Es sind Titel und Prädikate, die nach christlichem und biblischem Verständnis bereits weit vor Muhammad allein Jesus Christus zustanden! Er ist das vollkommene Vorbild des Glaubens (Hebr 12:"). Durch ihn allein gibt es keine Verurteilung mehr im Gericht für die, die ihm vertrauen (Joh 3:17; Röm 8:1). Durch ihn hat Gott diese Welt und das Universum geschaffen (Kol 1:16), er ist der vollkommenste Mensch der je lebte (Hebr 4:15) und bereits vor aller Schöpfung da (Joh 8:58; Kol 1:15).

Und Ibrahim Ali an-Nassar erkennt in Mohammed den Retter der Menschheit: „Denn er ist es, der die Menschheit aus dem Elend rettete und sie aus dem Abgrund emporhob, sie aus der Finsternis des Unglaubens und der Unwissensheit [sic.] hinaus in das Licht des Glaubens und Wissens führte.“, (zitiert bei NAGEL 2008: 360)

Auch dieses Verständnis kommt allein Jesus Christus: Er ist unser Retter und der Retter der Welt (Lk 2:11; Joh 4:42; Phil 3:20; 2Tim 1:10; Tit 2:13; 3:6).

Aber hier wird das perfide und dämonische der Mächte sichtbar: Muhammad nahm den Platz und die Bedeutung von Jesus Christus. Er wird zum vermeintlichen Mittler zwischen Gott und Mensch – und wird letztlich doch zur Barriere, da er den Weg zu Gott dem Vater verschließt. Was für ein tragischer Zusammenhang: Der „Gepriesene“ wird so zum Fluch für die Verlorenen, da die Mächte ihnen die Chance auf Rettung verwehren. Hier wird eine starke geistliche Festung, vielleicht die stärkste, innerhalb des Islams deutlich. Kann sie überwunden werden?

Ich bin überzeugt: Ja! Nicht durch menschliche Anstrengungen, gute Argumente und logische Vorgehensweise. Es geht um den bereits angeführten Kampf, zu dem wir eingeladen sind. Ein Kampf in der unsichtbaren Welt:

„Wir leben zwar in dieser Welt, aber das heißt noch lange nicht, dass wir so kämpfen, wie die Welt kämpft. Die Waffen, mit denen wir unseren Kampf führen, sind nicht die Waffen dieser Welt. Es sind Waffen von durchschlagender Kraft, die dazu dienen, im Einsatz für Gott 'feindliche' Festungen zu zerstören. *Mit diesen Waffen bringen wir 'eigenmächtige' Gedankengebäude zum Einsturz und reißen allen 'menschlichen' Hochmut nieder, der sich gegen die 'wahre' Gotteserkenntnis auflehnt. Das ganze 'selbtherrliche' Denken nehmen wir gefangen, damit es Christus gehorsam wird.* (2Kor 10:3-5)

Dabei ist unser Kampf ausdrücklich *nicht* mit menschlichen Waffen geführt, sondern mit den geistlichen Mitteln des Gebets und der Verbindung zu Gott. Und

wir haben den Sieger auf unserer Seite: Jesus Christus, den wahren Muhammad!

Ihn wollen wir bekennen. Unser Ziel muss sein, ihn in der Begegnung, im Dialog, den Menschen und speziell den Muslimen vorzustellen. Sie müssen ihn kennenlernen!

Dieses Bekenntnis wird zu den von Markus Wagner erarbeiteten Begegnungen führen: Wahrheitsbegegnungen, Kraftbegegnungen und Loyalitätsbegegnungen, die sich sicherlich ganz verschieden äußern. Doch die Macht der Mächte ist bereits gebrochen!

## 5.7 Relevanz für den muslimisch-christlichen Dialog

Vor diesem Hintergrund entfaltet sich mehr und mehr das große Konfliktpotential im muslimisch-christlichen Dialog und der christlichen Mission in der Begegnung mit Menschen aus islamischen Hintergrund. Da die historischen Forschungen am Qur'an und an der Frühgeschichte des Islam die klassische islamische Überlieferung teilweise stark in Frage stellen, sind diese Ergebnisse eher Sprengstoff denn Hilfsmittel für den Dialog. Besonders in der westlichen Islamwissenschaft fehlte es bis ins 20. Jahrhundert an grundlegender kritischer Auseinandersetzung mit den Quellen (Goetze 2014: 25). „Während der volkstümliche Islam die traditionelle Geschichte von Muhammad und der Entstehung der neuen Religion in der Regel unhinterfragt als gesichertes Faktum akzeptiert hat, verfolgen islamische wie westliche Islamforscher meist den Ansatz, dass die die sich oft widersprechenden Überlieferungen auf eine Weise zu harmonisieren suchten, dass daraus eine plausible Narrative entstand“ (Bangert 2016: 73).

Eine kritische Auseinandersetzung auf wissenschaftlicher Ebene ist jedoch nur eine Möglichkeit. Und selbst ein Dialog mit westlichem kritischem Denken vertrauten Muslimen dürfte herausfordernd sein. Doch mit Sundermeier, der mit seiner „Konvivenz“ nicht einen Dialog von Fachleuten - der natürlich notwendig ist - sondern einen Dialog des Lebens/Alltags der Grenzziehungen überwindet hervorhob (Sundermeier 2000: vgl. Theo Sundermeiers Ansatz der Konvivenz); (Buehgeger 2013: 298f.), sehe ich ebenfalls eine Relevanz sehe ich insbesondere für nichakademische Begegnungen auf Augenhöhe Freundschaften, Flüchtlingscafé, Nachbarn

Dennoch will ich mich bewusst der der Forschungsfrage und Herausforderung stellen, wie die erarbeiteten Ergebnisse für den muslimisch-christlichen Dialog frucht-

bar gemacht werden können.

### 5.7.1 Dialog als Sendung und Zeugnis von dem einen Gott

„Das biblische Fundament für Gottes Sendung ist in seinem innersten Wesen, seinem ewigen Ratschluss zur Rettung einer verlorenen Menschheit, der Weltschöpfung, Welterhaltung, Welterlösung und Weltvollendung zu finden. Gott ist ein aus sich herausgehender Gott der Mission, der mit allen Menschen in eine persönliche Beziehung treten will“ (Reifler 2005: 85)

Wie in Kapitel 5.6 „Tripolare Weltsicht als Einladung“ auf S.139 erarbeitet sind Christen eingeladen, am Wirken Gottes in dieser Welt teilzuhaben und mitzuarbeiten (vgl. REIMER 2009: 183f.); (vgl. Müller 2007: 118). Er gab uns Auftrag (vgl. Mt 28:18-20; Mk 16:15–18; Lk 24:47–49; Joh 20:21; Apg 1:4–8), aber, so hat Ferdinand Hahn richtig formuliert, eben nicht nur mit einzelnen wichtigen Texten, sondern mit dem „Gesamtzeugnis der Schrift“ (vgl. Hahn 1999: 43). Wir wissen uns gesandt von Gott, der nach dem Verständnis der *missio Dei* selbst und in seinem Sohn Missionar wurde und ist (vgl. Bosch 2012: 457f.); (vgl. Reifler 2005: 84). Nach diesem Vorbild verkünden wir die Botschaft von Jesus Christus. Es ist unser Auftrag, ihn zu verkünden. Ohne Teilhabe an seiner Mission in der Welt gibt es keine Teilhabe an Christus (Stenschke 2014: 54), (vgl. Pachua 2007: 233). Wir sind Zeugen für Jesus Christus, unserem Mittler und Stellvertreter. Er ist die, ist unsere transzendente Mitte.

„Zu dieser Botschaft bekenne ich mich offen und ohne mich zu schämen, denn das Evangelium ist die Kraft Gottes, die jedem, der glaubt, Rettung bringt. Das gilt zunächst für die Juden, es gilt aber auch für jeden anderen Menschen.“ (Röm 1,16, NGÜ)

Dabei wollen *bezeugen*, nicht *überzeugen* (vgl. Müller 2007: 102). Wir verteidigen Gott nicht, und vergleichen auch nicht Gottesbilder, um das jeweils andere als schwach und untauglich „einzureißen“ (: 102). Wir lernen das Glaubens- und Gottesbild des anderen kennen und bezeugen unseres, „um zu zeigen, dass und wie unser Gottesbild tragfähig ist, um unser Dach auszuspannen, das auch ihn durch die Liebe Gottes einschließt - aber sich nicht auf seinen Pfeiler stützt, ihn auch nicht braucht. ... Wenn wir unseren Gott bezeugen, wird er sich dazu stellen“ (: 102f.).



Doch verstehen wir wenigstens ansatzweise, was wir glauben? Denken wir nach über die grundlegenden Glaubens- und Lehrfragen?

Sundermeier erzählt von einem Besuch mit Theologiestudenten in einer Moschee. Auf die Frage von jungen Türken, was sie denn unter der Trinität verstünden, lautete die Antwort eines Theologiestudenten: „Ach vergiss es. Die verstehen wir auch nicht.“ Darauf der Türke: „Das kann doch nicht wahr sein. Das gehört doch zum Zentrum Eures Glaubens. Das müsst Ihr mir erklären können!“ (Sundermeier 2000: 4, zitiert in Buchegger 2013: 297)

Zum Dialog braucht es natürlich auch ein Fundament des Glaubens, ein Durchdenken, ein Nachdenken über Gott und die Welt. Wir als Christen sind herausgefordert, uns kritisch und reflektiert mit unseren Glaubensüberzeugungen auseinanderzusetzen, gerade auch mit schwierigen Themen, um sie anderen erklären zu können.

### **5.7.2 Dialog um Menschen zu gewinnen**

Als Zeugen geht es uns dabei nicht um Zwang oder Überstülpen einer Botschaft oder Weltanschauung. Es geht um die Einladung, Jesus als Mittler kennenzulernen. An dieser Stelle will ich Eberhard Troeger zu Wort kommen lassen, der auf treffende Weise einen sehr weisen Ansatz formuliert hat: „Die kritische Auseinandersetzung mit einer religiösen Weltanschauung ist m.E. immer von der Begegnung mit dem konkreten Menschen zu trennen“ (TROEGER 1996: 6).

Die erarbeiteten Ergebnisse, insbesondere die der historischen Muhammad-Forschung, sind an sich aus meiner Sicht kaum bis gar nicht geeignet, sie im Gespräch mit Muslimen direkt als Argumente oder Fragen einzusetzen. Und selbst wenn sie logisch und sauber vorgetragen werden: Wir können eine Diskussion gewinnen, werden den Menschen dabei aber sicher verlieren!

Die Vorstellung der Transzendenten Mitte lässt sich hier wiederum erweitern. Wenn Gott in Jesus Christus die Verbindung zu den Menschen herstellt und ermöglicht, dann nimmt er uns mit hinein in diese Aufgabe. Durch uns sollen andere Menschen die Herrlichkeit Gottes und seinen Sohn Jesus Christus erkennen (vgl. Kol 1:26-28; Mt 5:16). Wir haben Teil an der Transzendenten Mitte, denn Gott will durch uns die Menschen mit sich in Beziehung bringen. Dies wird in verschiedenen neutestamentlichen Bildern verdeutlicht, wie beispielsweise das der Familie (vgl.

2Kor 6:18; 2Thess 2:7.11), der Braut von Jesus Christus (2Kor 11:2; 5:25-27.32) und des Priesters als Stellvertreter (Offb 1:5f.).

In der Beziehung zu anderen Menschen und dem ehrlichen Kennenlernen ihres Glaubens werden wir viele Anknüpfungspunkte entdecken. Anknüpfungspunkte, um ihnen Jesus Christus vorzustellen. Reimer betont richtig, dass diese Aspekte Anknüpfungspunkte für den Glauben sein sollen, nicht aber Grundlage des Glaubens (Reimer 2013b: 154). „Muslime können, wie übrigens alle Menschen, die Jesus nicht kennen, in der Sprache ihres Herzens angesprochen werden. Das verlangt nach einer Kontextualisierung. Ohne eine solche geht es nicht. Aber wo auch immer wir nun das Instrument der Kontextualisierung bemühen, wir sollten uns der Aufgabe christlicher Kontextualisierung bewusst sein ... als einen Prozess der Adaption der Formen und des Inhalts des christlichen Glaubens in einer solchen Weise, dass der Glaube zu den Herzen und dem Verstand der Menschen im Kontext kommuniziert werden kann (Reimer 2012: 154). Deshalb findet das Evangelium zu jeder Kultur Zugang und der Glaube kann in jede Kultur inkulturiert werden (Bosch 2012: 537f.). Den herausfordernden Prozess der Kontextualisierung sollte man nach Paul Hieberts Ansatz stets kritisch begleiten, da er sonst zu synkretistischen Auswüchsen führen kann (Hiebert 1995: 168).

Deswegen sollten für den muslimisch-christlichen Dialog heikle Themen oder Aspekte wie die Dreieinigkeit oder Gottessohnschaft von Jesus Christus nicht vermieden werden, doch müssen sie nicht die ersten Themen sein. Doch werden wir auf dem gemeinsamen Weg nicht um diese Aspekte herumkommen.

Allerdings geht es beim Dialog nicht einfach darum, Menschen „zu gewinnen“ für eine sinnstiftende gesellschaftsprägende Mitarbeit und für die Arbeit am Weltfrieden, wie es immer wieder von Befürwortern des unterreligiösen Dialogs betont wird (vgl. Antes 2016: 341). Es geht um einladung zur Rettung der Menschen durch den Glauben an Jesus Christus. „Die ganze Welt hat ein Anrecht, das ganze Evangelium zu hören. Wir sind Schuldner, die Gute Nachricht allen Verlorenen zu bringen, und dies nicht nur, weil sie ewig verloren gehen, wenn sie ihr Leben nicht Christus anvertrauen, sondern weil sie ein Anrecht haben, etwas von der Liebe Gottes zu erfahren. Es entspricht dem Willen Gottes, dass alle Menschen zu Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (Reifler 2005: 108).

Ein gewinnender Ansatz, das Evangelium an Muslime weiterzugeben, ist dabei

von höchster Wichtigkeit. Ohne Druck soll der Glaube an Jesus Christus vermittelt werden. Er soll als der Prophet und Gesandte Gottes, ja als Retter und Gottes deutlichstes Reden an die Menschheit vorgestellt werden. Statt gegen die bisherigen Glaubensvorstellungen und die Vorstellungen über Muhammad zu argumentieren soll Jesus Christus bezeugt werden wie er selbst sagte: „Ihr werdet meine Zeugen sein“ (Apg. 1,8).

(o.V. 2. Auflage 2016: 85)

Doch genau diese Botschaft ist nicht - und war noch nie - unumstritten. Sie ist eine Provokation:

### **5.7.3 Dialog mit Konfrontation durch provokative Wahrheiten**

Auf logischer Ebene aber auch auf geistlicher (vgl. Kapitel 5.3.1 auf S.115 wird es in dem Ringen um die Rolle von Muhammad und Jesus früher oder später zu einer Konfrontation kommen. Doch sollen wir deswegen kritische Punkte meiden, wie es vielerseits gefordert wird? Ich meine: Nein! „Die christliche Mission braucht nicht Konflikte zu fürchten - wenn sie keinen [sic.] mehr begegnet, ist sie wahrscheinlich nicht mehr Mission“ (vgl. Müller 2007: 115). Die Botschaft und das Evangelium von Jesus Christus beinhalten mehr Provokationspotential als jedes kritische Forschungsergebnis. Sie ist ein Anstoß (vgl. Röm 9:32f.; Gal 5:11; 1Petr 2:7f.):

“ Mit der Botschaft vom Kreuz ist es nämlich so: In den Augen derer, die verloren gehen, ist sie etwas völlig Unsinniges; für uns aber, die wir gerettet werden, ist sie ´der Inbegriff von´ Gottes Kraft“ (1Kor 1:18 NGÜ)

„Und glücklich zu preisen ist, wer nicht an mir Anstoß nimmt.“ (Lk 7:23 NGÜ)

Natürlich liegt es nahe, kritische Themen einfach ganz zu meiden. Doch auch Johan Bouman sieht das anders. Er spricht sich klar dafür aus, dass „aus christlicher Sicht notwendigerweise von Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist gesprochen werden“ muss, „nicht als zusaätzliche Formulierung zu einer vorangegangenen Einheit, sondern als grundlegendes und wesentliches Merkmal der christlichen Offenbarung“ (vgl. Bouman 1993: 88).

Und auch Buchegger kommt zu diesem Ergebnis:

„Dialog ist kein Euphemismus für Standpunktschwäche. Eine klar erkennbare Identität gehört zu den Voraussetzungen für einen sinnvollen Dialog. Der Dialog kann zweifellos zu einer erweiterten Sicht des eigenen Glaubens führen. Die Herausforderung, seinen Glauben in Worte zu fassen und dem Gegenüber zu bezeugen, wird zu einem vertieften Nachfragen bezüglich des *fides quae creditur* [Glaubensinhalt – Anm. d. Verf.] führen. Die anderen Religionen, so auch der Islam, nehmen am Christentum besonders die Differenzmerkmale wahr, weil Außenstehende dafür oft bessere Augen als Betroffene haben. Christen werden herausfordert, diese Differenzen nicht zu verwischen, sondern anzunehmen, zu reflektieren und in Worte zu fassen, die dem Gegenüber vermitteln, was Christen glauben und hoffen und weshalb sie das tun.“ (Hervorhebung so im Original) (Buchegger 2013: 297)

Das mutige Bekenntnis zur provokativen Botschaft des Evangeliums und zum dreieinigen Gott braucht natürlich eine reflektierte Herangehensweise (vgl. Kapitel 5.7.2, S.144). „Das trinitarische Reden von Gott ist ständig in Gefahr, polytheistisch missverstanden zu werden, und zwar nicht nur von Nichtchristen (Judentum, Islam). ... Demgegenüber ist festzuhalten daran, dass nicht nur das Alte Testament, sondern auch das ganze neue Testament konsequent festhält an dem Bekenntnis zu dem einen Gott, neben dem es keinen anderen gibt“ (Burkhardt 2009: 49f.).

Bei allem klaren Bekenntnis zu der guten und rettenden, aber auch provokativen Nachricht von Jesus Christus sollte die übernatürliche Ebene des Dialogs nicht übersehen werden:

#### **5.7.4 Dialog mit geistlicher Dimension**

Die geistlichen Mächte sind in der gesamten Welt am Wirken. Wie beschrieben, zeigt sich das auch in der muslimischen Welt sehr deutlich. In vielen Bereichen wirkt diese Macht unterschwellig, in manchen jedoch sehr offensichtlich und massiv, wie in 5.3.1 ab S.115 dargestellt. Es ist das Ziel der geistlichen Mächten, Menschen blind zu halten für die Wahrheit und sie vom erkennen der wahren transzendenten Mitte fernzuhalten.

Die Auswirkungen offenbaren sich bis dahin, dass einzelne Muslime die konkrete und wirkliche Bedrohung durch Geister und Dämonen erleben und auf ihrem Weg, Gott zu finden, massiv von den geistlichen Mächten behindert werden (Musk 1992: 198). Sie wollen verhindern, dass Menschen die Wahrheit des Evangeliums erkennen. In diesem Machtkampf verleiht Christus durch seinen Geist besondere

Kraft, „mit der Christen gegen die Pforten der Hölle kämpfen können“ (Musk 1992: 198). Das ist ein wichtiges Bewusstsein für Mission. „Zur richtigen Zeit werden viele 'Türen', die der Teufel verborgen und verschlossen hielt, im Leben der gewöhnlichen Moslems sichtbar werden. Der Weg zum Ziel ist normalerweise eine Art Machtkampf“ (Musk 1992: 198f.). „Deshalb muss die Betonung der Verkündigung unter den Moslems deutlich darauf liegen, daß (!) die Beziehung zu Jesus mit einem Machtkampf beginnt. Glaubensüberzeugung und Verankerung der Erfahrung in biblischer Wahrheit wird für neue Christusgläubige, die durch einen Machtkampf zum Glauben kommen, lebensbestimmend sein“ (Musk 1992: 201).

Viele der neutestamentlichen Gemeinden hatten mit Irrlehrern zu kämpfen. Oft verleugneten sie die Gottessohnschaft Jesu oder sein Sterben. In diesem Sinne gilt auch Mohammed als Irrlehrer. Für ihn und seine Lehren gilt, was Paulus an die Korinther schreibt:

Denn obwohl wir im Fleisch wandeln, kämpfen wir nicht nach dem Fleisch; denn die Waffen unseres Kampfes sind nicht fleischlich, sondern mächtig für Gott zur Zerstörung von Festungen; so zerstören wir überspitzte Gedankengebäude und jede Höhe, die sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt, und nehmen jeden Gedanken gefangen unter den Gehorsam Christi (1.Kor 1,18)

Um Muslime mit dem Evangelium zu erreichen, braucht es mehr als eine intellektuelle Auseinandersetzung mit dem theologischen Islam, eine kulturelle Untersuchung des Volksislam oder eine missiologische Einordnung des Islam. Die geistlichen Festungen müssen ernstgenommen und im Gebet und mit der Kraft Gottes angegangen werden. Echte Begegnungen sind unabdingbar: Begegnung mit der Wahrheit des Evangeliums und der tiefen lebensverändernden Liebe Gottes, Begegnung mit seiner befreienden und heilenden Kraft und die liebevolle Einladung, ihn als Vater zu erkennen und sein Kind zu werden.

Dabei kommen wir am Evangelium von Jesus Christus mit seinem Sterben und Auferstehen nicht vorbei. Es ist der Grund der Guten Nachricht:

Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verloren gehen, Torheit; uns aber, die wir gerettet werden, ist es Gottes Kraft. (1.Kor 1,18)

Gott will auch die Muslime retten. „Er liebte sie so sehr, dass er den Messias ans Kreuz sandte, um sie zu retten. Auch sie! Das Kreuz ist Gottes Kraft zur Heilung des Nahen Ostens“ (Mangalwadi 2016: 199).

### 5.7.5 Dialog und Gebet als Stellvertreter

Gottes Liebe und die geistliche Situation der Muslime bewegt uns, ihnen mit der Retterliebe Gottes zu begegnen. Das Bewusstsein der geistlichen Mächte, die sie binden und blind sein lassen gegenüber der Wahrheit, schreckt uns nicht zurück sondern fordert uns zum Kampf heraus: „Denn unser Kampf ist nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Gewalten, gegen Mächte, gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis, gegen die geistigen Mächte der Bosheit in der Himmelswelt“ (Eph 6:12). Teil unserer Aufgabe in der geistlichen Dimension sollte damit auch das Gebet sein. Wir treten im Gebet für sie stellvertretend ein, ganz nach dem Vorbild Jesu und der Propheten: Hiob, der sich für seine Kinder einsetzte (vgl. Hi 1:5) und Isaak für seine Frau (vgl. Gen 25:21). Abraham sollte für den Pharao bitten (Gen 20:7.17) und er bat für das Sodom-Gomorra-Städtegebiet (im Wissen um die Gefahr für seinen Neffen Lot und dessen Familie, vgl. Gen 18:16-33). Mose trat mehrfach für das ganze Volk ein (Num 21:7) und war bereit, sein eigenes Leben für es hinzugeben (Ex 32:30-35; Deut 9:18f.). Samuel trat für das Volk auf ihre Bitte und angesichts des drohenden Gerichtes vor Gott ein (1Sam 19:19.23). Hiskia und die Vorsteher des Volkes bitten in der Belagerungssituation um Jesajas stellvertretende Fürbitte (2Kö 19:1-4). Und Gott selbst forderte die echten Propheten seines Volkes zur Fürbitte auf, um das Gericht abzuwenden (vgl. Jerusalem 27:18). Neutestamentlich setzt sich der Gedanke bezogen auf das Volk Gottes, die Gemeinde, fort, erweitert sich aber mehr noch für die anderen Völker.

Der Apostel Paulus und der Schreiber des Hebräerbriefes bitten um die Fürbitte der Leser für die Herausforderungen des Gemeinde und Missionsdienstes und insbesondere offene Türen für das Evangelium (Kol 4:3; vgl. 2Kor 1:10f.; Eph 6:18; 1Thess 5:25; 2Thess 3,1; Hebr 13:18). Paulus tritt für das Volk Israel ein, damit auch sie den von ihnen verworfenen Retter und Messias Jesus erkennen und annehmen (Röm 10:1) und betont die Wichtigkeit des Gebetes der Gemeinde in 1.Timotheus 2,1-7:

„Das Erste und Wichtigste, wozu ich ‘die Gemeinde‘ auffordere, ist das Gebet. Es ist unsere Aufgabe, mit Bitten, Flehen und Danken für alle Menschen einzutreten, ‘insbesondere‘ für die Regierenden und alle, die eine hohe Stellung einnehmen, damit wir ungestört und in Frieden ein Leben führen können, durch das Gott in jeder Hinsicht geehrt wird und das in allen Belangen glaubwürdig ist. In dieser Weise zu beten ist

gut und gefällt Gott, unserem Retter, denn er will, dass alle Menschen gerettet werden und dass sie die Wahrheit erkennen. Es gibt nämlich nur einen Gott, und es gibt auch nur einen Vermittler zwischen Gott und den Menschen – den, der selbst ein Mensch ‘geworden‘ ist, Jesus Christus“

Ihm war der äußere Frieden ein Anliegen, weil er darin die riesigen Chancen und offenen Türen für das Evangelium sah.

Und es ist Jesus Christus selbst, der für seine Jünger im Speziellen (vgl. Joh 17:9-19), für einzelne Personen (vgl. Lk 22:32; 23:34) und auch für die gesamte Welt vor Gott fürbittend eintritt (Joh 17:20-26; Röm 8:34; Hebr 7:25). Schließlich wird auch über den Heiligen Geist, gesagt dass er sich für die Gläubigen einsetzt und ihr Beten übersetzt (Röm 8:26).

Es ist unser Auftrag und entspricht dem Handeln unseres liebenden Gottes und dem Vorbild von Jesus selbst, dass wir für die Menschen um uns herum bitten, für die Muslime ganz speziell. Dialog mit Gebet, Begegnung mit Menschen aus der Gegenwart Gottes heraus, damit sie ihm begegnen.

Dabei wird immer wieder die Forderung laut, das missionarische Bestreben zu unterlassen und einen friedlichen Dialog anzustreben, möglichst in der Besinnung auf die Gemeinsamkeiten und gemeinsamen Wurzeln, ein Dialog ohne Mission. Aber ist das zu vertreten?

### **5.7.6 Dialog ohne Missionsverzicht**

Johan Bouman, so stellt es Jürg H. Buchegger in seinem Werk über den Theologen und Islamwissenschaftler heraus, befürwortete einen Dialog ohne Missionsverzicht (? : 296). Und Theo Sundermeier betont in seinem gleichnamigen Werk „Mission ist ein Geschenk der Freiheit“, weil jeder Mensch ein Geschöpf Gottes ist und er gleichzeitig unter die Sünde gefallen ist, habe er ein Anrecht auf den Zuspruch der Befreiung (SUNDERMEIER 2005: 21). Religionsfreiheit ist demnach Folge von Mission, denn Glaube ist eine Entscheidung aus freien Stücken, die von Gott geschenkte Freiheit in Anspruch zu nehmen ((SUNDERMEIER 2005: 23)): 23). Demgegenüber fordern gerade andere Religionen vom Christentum einen Missionsverzicht und wollen gleichzeitig ihre eigene „Propaganda“ nicht als Mission verstanden wissen wollen ((SUNDERMEIER 2005: 227)): 227). Gerade in im muslimisch-christlichen Dialog steht diese Forderung im Raum und muss thematisiert werden (HAUSER 2003: 5).

Aus meiner Sicht ist der u.a. von Bangert positiv angedachte interreligiöse Dialog und die Sicht einer islamischen Theologie im Sinne einer abrahamitischen Theologie (Bangert 2016: 768) äußerst schwierig. Es bleibt fraglich, wie die islamische Theologie Muhammads ursprüngliche Identität mit dem Messias-Jesus „durchaus als Bereicherung empfunden werden kann“ (: 768). Im Hinterfragen der islamischen Quellen wird letztlich das Glaubenszeugnis des Islam sowie der Prophet selbst angezweifelt - eines der schwersten Vergehen im Islam. Ein respektvoller, offener und toleranter Dialog kann so kaum gefördert werden. Sicher ist der Schwerpunkt von Bangerts Forschung eher der fachliche, die Frage aber, wie die gewonnenen Erkenntnisse konstruktiv und relevant im interreligiösen Dialog mit Muslimen oder im wissenschaftlichen Diskurs insbesondere mit Gelehrten des Islams eingebracht werden können, bleibt hier völlig offen und muss an anderer Stelle untersucht werden.

Hanna Josua hält in seiner umfassenden Untersuchung „Ibrahim, der Gottesfreund. Idee und Problem einer Abrahamitischen Ökumene“ zu Begründung der „Abrahamitischen Ökumene“ kritisch fest, gerade Abraham als vermeintlich neutraler gemeinsamer Nenner von Juden, Muslimen und Christen sei dafür ungeeignet. „Durch die Parallelisierung Ibrāhīms mit MuḥAmman bis hin zur Identifizierung mit ihm und die Projektion sämtlicher islamischer Glaubensinhalte und -riten auf Ibrāhīm, kann er jedoch kein gemeinsames, quasi neutrales Wort in der Mitte mehr sein“ (Josua 2016: 626). Nach Josua ließe sich eine adäquate Form der Abrahamsökumene nur über eine gemeinsame humane Zukunft und konstruktive Gesellschaftsgestaltung bei unterschiedlicher Theologie gestalten (: 627). „Denn christliche Identität zeichnet sich dadurch aus, dass Christus die Mitte christlichen Denkens und der Theologie ist und die Perspektive bestimmt. So wie Abraham nach vorne sah - auf Christus hin, so kann unser Blick zurück auf Abraham als Christen nur über Christus gehen, wie Jesus den Emmausjüngern den Blick für das Alte Testament öffnete (Lk 24,32.44-46). Ein Zurück hinter die Aussage Jesu über Abraham „Abraham sah meinen Tag und jubelte“ (Joh 8,56) ist für das christliche Verständnis nicht mehr möglich“ (: 627).

„In der Verpflichtung gegenüber dem Herrn der Kirche konzentriert sich der Blick eines Christen auf Christus hin und kann nicht mehr bei dem stehen bleiben, was vor ihm war“ (: 627) Wir können nicht, „Jesus als einen Propheten unter



vielen sieht, zwar hoch geehrt, aber doch als Vorletzter in eine Reihe mit anderen gezwängt“ (: 627) sehen. „Für Christen liegt darum der Schlüssel im Verständnis Jesu, der von sich sagt: 'Ehe Abraham ward, bin ich.'(Joh 8,58),(: 627).

Und auch Johan Bouman formuliert in *Gott und Mensch* treffend, wie sich die Bedeutung von Isa, von Jesus im Koran, wegentwickelt hat von ihrem ursprünglichem Zeugnis der Heiligen Schrift S. 68 „Was ist nun im Koran passiert? Isa ist als Mensch in die Reihe der Propheten zurückgeführt, die Einzigkeit und Einzigartigkeit Gottes sind abgesichert worden, das Handeln Gottes in seiner Beziehung zu den Menschen ist korrigiert worden: der Lebensausgang des Isa - wie groß sein Mysterium auch sein mag - bedeutet nicht die Versöhnung Gottes mit einer sündhaften Welt.“ (Bouman 1977: 68).

Gerade diese Versöhnung, diese Einladung zur Beziehung zu Gott durch Jesus, gilt auch Muslimen und muss ausgesprochen werden!

### **5.7.7 Dialog mit Liebe, Respekt und gesundem Selbstbewusstsein**

„Niemand kann Partner in einem Dialog werden, der nicht willens oder nicht in der Lage ist, über seinen Glauben frei zu sprechen und sich auch zu ihm zu bekennen. Fehlt es daran, dann wird allerdings der Dialog zu dem oft karikierten Kaffeekränzchen.“ (Schumann 2000: 25, zitiert in Buchegger 2013: 297) Es braucht Mut, aber vor allem auch tiefe Liebe zum Gegenüber, eine Liebe, die von Gottes Liebe her geprägt ist. „Christliche Missionsmethode ist geistliche Toleranz in von Liebe motiviertem Dialog“ (vgl. Müller 2007: 119).

Als Grundlage für den Dialog verweise ich an dieser Stelle außerdem auf das Dokument „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Zeit“, welches beginnt mit der grundlegenden Aussage: „Mission gehört zutiefst zum Wesen der Kirche“ ((**alias?**): 1). Es soll Christen dazu „ermutigen, ihre gegenwärtige Praxis zu reflektieren und die Empfehlungen in diesem Dokument zu nutzen, um dort, wo es angemessen ist, eigene Richtlinien für Zeugnis und Mission unter Menschen zu erarbeiten, die einer anderen Religion oder keiner bestimmten Religion angehören. Wir hoffen, dass Christen und Christinnen in aller Welt dieses Dokument vor dem Hintergrund ihrer eigenen Praxis studieren, ihren Glauben an Christus in Wort und Tat zu bezeugen“ (: 1). Im folgenden auszugsweise einige Aussagen dieses Dokuments, die ich als hilfreich und dem biblischen Zeugnis entsprechende Richtlinien

zum christlichen Zeugnis den Menschen gegenüber verstehe:

1. „Fuör Christen/innen ist es ein Vorrecht und eine Freude, Rechenschaft uöber die Hoffnung abzulegen, die in ihnen ist, und dies mit Sanftmut und Respekt zu tun (vgl. 1. Petrus 3,15)“ ((**alias?**): 1).
2. „Jesus Christus ist der Zeuge schlechthin (vgl. Johannes 18,37). Christliches Zeugnis bedeutet immer, Anteil an seinem Zeugnis zu haben, das sich in der Verkündigung des Reiches Gottes, im Dienst am Nächsten und in völliger Selbsthingabe äußert, selbst wenn diese zum Kreuz führen. So wie der Vater den Sohn in der Kraft des Heiligen Geistes gesandt hat, so sind Gläubige mit der Sendung beauftragt, in Wort und Tat die Liebe des dreieinigen Gottes zu bezeugen“ (: 1f.).
3. „Das Vorbild und die Lehre Jesu und der fruöhen Kirche müssen das Leitbild fuör christliche Mission sein. Seit zwei Jahrtausenden streben Christen/innen danach, dem Weg Christi zu folgen, indem sie die Gute Nachricht vom Reich Gottes weitergeben (vgl. Lukas 4,16-20)“ (: 2)
4. „Christliches Zeugnis in einer pluralistischen Welt umfasst auch den Dialog mit Menschen, die anderen Religionen und Kulturen angehören (vgl. Apostelgeschichte 17,22-28)“ (: 2)

Um den Auftrag Jesu angemessen auszuführen, sind Christen angehalten, folgende Prinzipien in der interreligiösen Begegnung zu beachten ((**alias?**): 1):

- 1 „Handeln in Gottes Liebe. Christen/innen glauben, dass Gott der Ursprung aller Liebe ist. Dementsprechend sind sie in ihrem Zeugnis dazu berufen, ein Leben der Liebe zu führen und ihren Naöchsten so zu lieben wie sich selbst (vgl. Matthaöus 22,34-40; Johannes 14,15).“ (Weltweite Evangelische Allianz 2011: 2)
- 2 „Jesus Christus nachahmen. In allen Lebensbereichen und besonders in ihrem Zeugnis sind Christen/innen dazu berufen, dem Vorbild und der Lehre Jesu Christi zu folgen, seine Liebe weiterzugeben und Gott, den Vater, in der Kraft des Heiligen Geistes zu verherrlichen (vgl. Johannes 20,21-23).“ (: 2f.)
- 7 „Religions- und Glaubensfreiheit. Religionsfreiheit beinhaltet das Recht, seine Religion öffentlich zu bekennen, auszuüben, zu verbreiten und zu wechseln. Diese Freiheit entspringt unmittelbar aus der Würde des Menschen, die ihre Grundlage in der Erschaffung aller Menschen als Ebenbild Gottes hat (vgl. Genesis1,26). Deswegen haben alle Menschen gleiche Rechte und Pflichten. Uöberall dort, wo irgendeine Religion fuör politische Zwecke instrumentalisiert wird oder wo religiöse Verfolgung stattfindet, haben Christen/innen den Auftrag, als prophetische Zeugen und Zeuginnen solche Handlungsweisen anzuprangern.“ (: 4)

- 9 „Respekt für alle Menschen. Christen/innen sind sich bewusst, dass das Evangelium Kulturen sowohl hinterfragt als auch bereichert. Selbst wenn das Evangelium bestimmte Aspekte von Kulturen hinterfragt, sind Christen/innen dazu berufen, alle Menschen mit Respekt zu behandeln. Sie sind außerdem dazu berufen, Elemente in ihrer eigenen Kultur zu erkennen, die durch das Evangelium hinterfragt werden, und sich davor in Acht zu nehmen, anderen ihre eigenen spezifischen kulturellen Ausdrucksformen aufzuzwingen.“ (: 4)
- 11 „Persönliche Ernsthaftigkeit sicherstellen. Christen/innen müssen der Tatsache Rechnung tragen, dass der Wechsel der Religion ein entscheidender Schritt ist, der von einem ausreichendem zeitlichen Freiraum begleitet sein muss, um angemessen darüber nachzudenken und sich darauf vorzubereiten zu können. Dieser Prozess muss in völliger persönlicher Freiheit erfolgen.“
- 12 “Aufbau interreligiöser Beziehungen. Christen/innen sollten weiterhin von Respekt und Vertrauen geprägte Beziehungen mit Angehörigen anderer Religionen aufbauen, um gegenseitiges Verständnis, Versöhnung und Zusammenarbeit für das Allgemeinwohl zu fördern. Deswegen sind Christen/innen dazu aufgerufen, mit anderen auf eine gemeinsame Vision und Praxis interreligiöser Beziehungen hinzuarbeiten.“ (: 4)

### 5.7.8 Dialog in der Erwartung eines handelnden Gottes

Auch in der „Arbeitshilfe“ „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“, werden einige Leitlinien für den Dialog gegeben. Auf die Aussage „Eine strategische Islammission oder eine Begegnung mit Muslimen in Konversionsabsicht bedroht den innergesellschaftlichen Frieden und widerspricht dem Geist und Auftrag Jesu Christi und ist entschieden abzulehnen“ (Evangelische Kirche im Rheinland, 2016: 18) reagierten Schirmmacher und Buchholz berechtigt klar:

„Hier wird also behauptet, dass jeder, der für ein friedliches Zusammenleben in der Gesellschaft und für einen Dialog zwischen Christentum und Islam ist, gegen christliche Mission sein müsste, ja dass diese ganz einzustellen sei, und zwar sowohl Mission im großen Stil als auch im ganz privaten Gespräch. ... Zum immer bunter werdenden Bild in Deutschland gehört auch gerade die wachsende Zahl der Migrantenkirchen. ... Anstatt aber von diesen Gemeinden zu lernen, wird ihnen jetzt gewissermaßen etwas verboten, was sie wesentlich charakterisiert, nämlich ihre missionarische Ausstrahlung. (SCHIRRMACHER 2016: 191f.)

Dennoch hält das Papier einen wesentlichen Grundsatz fest, und zwar geht er der oben zitierten Passage voraus, wird aber bei Schirmmacher und Buchholz leider

ausgelassenen : „der Wechsel von einer Religion zur anderen muss möglich sein, Bekehrung zum Christentum bleibt aber das Werk des Heiligen Geistes.“ (Evangelische Kirche im Rheinland, 2016: 18)

Gottes Wirken ist gegenwärtig. Er wirkt auch in der bisher so verschlossenen muslimischen Gemeinschaft. Der Religionswissenschaftler Michael Blume hat in „Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug“ (Blume 2017: vgl.) gezeigt, dass viele Muslime sich innerlich von den Glaubensvorstellungen des Islams, in den sie hineingeboren wurden aber offiziell nicht „austreten“ können, nicht mehr identifizieren können und deswegen zurückziehen. Die Krisen der letzten Jahre in der islamischen Welt verunsicherten viele. Millionen sind unterwegs als Flüchtlinge und kommen unterwegs mit der Botschaft von Jesus Christus in Berührung. Auch darin ist das Wirken Gottes erkennbar.

Dass Menschen, dass Muslime, die Wahrheit in Jesus Christus erkennen bleibt Wirken Gottes und seines Geistes. Der Heilige Geist wirkt die Erkenntnis der Wahrheit, es geschieht alles durch ihn - er ist der Herr der Gemeinde auf Erden (2Kor 3,17) (vgl. REIMER 2009: 185).

Mit seinem Wirken wollen wir als Christen rechnen, wenn wir Jesus Christus Muslimen bezeugen.

## 6 Ergebnis und Ausblick

### 6.1 Wesentliche Forschungsergebnisse

Am Ende der Forschung sollen die in der Einleitung unter Kapitel 1.2 auf S.4 gestellten Forschungsfragen unter Rückgriff der jeweiligen Kapitelergebnisse zusammenfassend beantwortet werden.

#### 6.1.1 Wie hat sich die transzendente Mitte des Islams aus historischer Sicht entwickelt?

Im Kapitel 3 „Die Transzendente Mitte - Eingrenzung und Versuch einer Definition“ ab S.41 näherte ich mich zunächst dem Begriff der Transzendenz im Allgemeinen und kam zu folgendem Ergebnis:

„Theo Sundermeier sieht die Entstehung von Religion im Wesentlichen verursacht von einer gewissen Transzendenzenerfahrung, auf die Menschen gemeinschaftlich mit einer Gestaltung von Ritus und Ethik reagiert. Dabei geht er aus religionswissenschaftlicher Perspektive stark nach religionsphänomenologischen Gesichtspunkten vor. Innere Glaubensvorstellungen und -überzeugungen greift er nicht auf, da sie mit wissenschaftlichen Methoden nur schwer greifbar sind. Fragen der Transzendenz, vielmehr die Transzendenz selbst entzieht sich dagegen jeder Möglichkeit der Untersuchung und beschränkt die Beschäftigung damit zunächst auf eine theoretisch-philosophische Ebene. Innerislamisch wird diese Tatsache durch eine vehemente Ablehnung jeder anthropologischen Vorstellung von Gott erschwert, die ihn letztlich jeder menschlichen Vorstellung, jedem Denken, entziehen und damit Versündigung des Geschöpfes am Schöpfer vermeiden soll. Eine Beziehung zwischen Allah und dem Menschen kann im Islam nur äußerst schwer gedacht werden. Eine Menschwerdung Gottes nach christlicher Vorstellung ist eine noch schwerere Sünde als Allah „nur“ zu denken oder sich mit menschlichen Eigenschaften vorzustellen und degradiert ihn letztlich in seiner Größe. Allah bleibt fern und transzendent, offenbart sich aber durch seine Propheten - zuletzt und vollkommen in Muhammad - und damit im Koran. In seinem Wort inkarniert oder vielmehr „inlibriert“ Gott in Raum und Zeit. Nach christlichem Denken dagegen zeigt Gott in seiner Selbstmitteilung sogar seine Größe. In Jesus Christus offenbart sich der Schöpfer auf die vollkommenste Weise. Dabei ist zu beachten, dass der Mensch gemäß dem beyerhaus'schen tripolaren Weltbild zwischen göttlicher Wirklichkeit, dämonischer Wirklichkeit und menschlicher Dimension lebt. Damit ist auch seine Glaubensvorstellung und der Glaubensvollzug von diesen Ebenen beeinflusst, 3.5, S.64.

Aufgrund dieser Ergebnisse erarbeitete ich die bereits vorgestellte vorläufige Definition einer Transzendenten Mitte:

“Die transzente Mitte kann als Ebene oder Dimension, als Weg oder Person verstanden werden, durch die der transzendent Gott für den Menschen nicht nur zu erahnen ist, sondern in besonderer Weise sich selbst in seinem Wesen und seinem Willen so offenbart, dass der Mensch

1. Gott erkennen,
2. in Beziehung zu und mit ihm leben,
3. nach Seinem Willen leben und
4. Heil erfahren kann“

Kapitel 3.5, S.64

Nach dieser grundlegenden Erarbeitung untersuchte ich nun in Kapitel ?? „Die Entwicklung des Verständnisses einer transzendenten Mitte des Islam“ ab S.?? den historischen Prozess rund um die transzendenten Mitte.

„Es ist im Grunde unmöglich, aus der Vielzahl der Überlieferungen und geschichtlichen Zeugnisse ein einheitliches Bild von Mohammad und dem Verhältnis zur Transzendenz Allahs zu erarbeiten. Einige Aspekte konnten jedoch extrahiert und herausgestellt werden.

Zunächst zeigte der Blick in die Kirchengeschichte, dass der Streit um das Wesen von Jesus Christus auf tragische Weise die islamische Theologie prägten. Das schlägt sich insbesondere in der vehementen Ablehnung von Jesus Christus als Gottes Sohn nieder.

Bei den Untersuchungen zur Person des Propheten Muhammad und seinem Verhältnis zur Transzendenz Gottes konnte ich zwar nachvollziehen, dass sich Allah seinem Propheten Muhammad nach muslimischer Vorstellung zwar durch die Verkündigung des Korans geoffenbart hat, dies aber indirekt durch den Engel Gabriel tat. Interessant war die Vorstellung, der Prophet wäre von Gottes bzw. der Hypostase eines himmlischen Christus wie die vorangegangenen Propheten erfüllt worden. Vorsichtig wurden auch Gedanken formuliert, nach denen der Prophet Allah begegnete und auch als Überbringer der Gottesoffenbarung Anteil an der Göttlichkeit hatte. Doch eine wirkliche Beziehung oder Gemeinschaft mit Allah ist undenkbar. Der koranische Jesus verblasst angesichts des 'Überpropheten' Muhammad, obwohl ihm doch erstaunliche Titel und Wundertaten zugestanden werden.

Das Ergebnis des Lebens Muhammads ist also die Verkündigung des Willens Allahs, nach denen jeder Mensch sich richten soll und was bei Befolgen den Lohn des Paradieses nach sich zieht. 'Heil' im biblischen umfassenden Sinn kennt der Islam jedoch nicht.“

Kapitel ??, S.??

Für den letzten Hauptteil der Arbeit untersuchte ich auf diesen Ergebnissen basierend deren missiologische Relevanz:

### **6.1.2 Wie können der Prophet Muhammad sowie Jesus Christus im Bezug auf die transzendente Mitte des Islams missiologisch eingeordnet und die Ergebnisse für den christlich-muslimischen Dialog fruchtbar gemacht werden?**

Im letzten Hauptkapitel 5 ab S.100 erarbeitete ich eine missiologische Einordnung des Propheten Muhammads und von Jesus Christus. Abschließend konnte ich festhalten:

„Nach den vorangegangenen Untersuchungen muss hier festgehalten werden, dass Muhammad die Kriterien einer transzendenten Mitte nicht erfüllt. Der einzige Punkt kann in der Übermittlung des Willens Allahs gesehen werden, den Muhammad durch die Weitergabe der Offenbarung des Korans erfüllt hat. Die anderen Bereiche hat er nicht nur nicht erfüllt, sondern sie vehement abgelehnt: Gott kann und will vom Menschen nicht erkannt werden, und erst Recht kann kein Mensch in einer Beziehung zu ihm leben. Erfahrung des Heils liegt gemäß der Verkündigung Muhammads allein in der souveränen Entscheidung Allahs. Muhammad ist demnach kein Heilsvermittler. Der mystische Islam und einige Lehren unternahmen Versuche, Muhammad eine entsprechenden Rolle zuzudenken.

An dieser Stelle sei noch einmal auf die in Kapitel 3.3.1 auf S.51 angesprochene Dekadenztheorie verweisen. Nach diesem Ansatz kann die Botschaft Muhammeds als eine Verzerrung und Verfälschung der ursprünglichen gottgegebenen Wahrheit. Sie hat noch wahre und ähnliche Elemente, führt aber ihre Hörer nicht mehr zur Erkenntnis der Wahrheit und vor allem zur Erkenntnis von Jesus Christus als dem einzigen Mittler zwischen Gott und Menschen.

In Jesus Christus findet sich aus biblischer Sicht die Transzendente Mitte zwischen Gott und Menschen, eine Bedeutung, die Muhammad ihm ganz klar abspricht. Johan Bouman kommt zu dem traurigen Schluss: „Ungeachtet der Ausnahmeposition Jesu gibt es im Koran keine Möglichkeit, einen Zugang zum trinitarischen Gott zu finden. Im Gegenteil. Der Koran greift die Trinitätslehre an, wobei zu bemerken ist, daß [sic.] er diese Lehre nicht auf Jesus zurückführt, sondern auf den falschen Glauben der Christen. Philippe 2,6-11 hat Muhammad bestimmt

nicht gekannt“ (Bouman 1993: 84). Buchegger sieht das Hauptargument für diese vehemente Ablehnung der Trinitätslehre in der Aufforderung zu einem klaren und kompromisslosen Glauben an die unvermischte und absolute Einheit Gottes (Buchegger 2013: 186). Die Abwehr Jesu, seiner einzigartigen Stellung sowie seiner Kreuzigung und Auferstehung als zentrale Botschaft des christlichen Glaubens zieht als notwendige Konsequenz auch eine Ablehnung seiner einzigartigen Botschaft nach sich. Die Botschaft der Bibel fällt damit ein eindeutiges Urteil über den arabischen Propheten: er ist ein falscher Prophet (Deut 18:20:22), ein Verführer, ein Irrlehrer und ein Antichrist (1.Joh 2,22; 4,3; 2.Joh 7; vgl. Mt 24:5; Mk 13:5; Lk 17,1; 2.Petr 2,1; 1.Joh 2,18). Dabei bleibt er selbst bisher eine Antwort nach der transzendenten Mitte aus islamischer Sicht schuldig.

Und Gerhard Bergmann reflektiert die Bedeutung Muhammads und seines Prophetenamtes treffend wie folgt:

„Mohammed ist nicht der Prophet, sondern Mohammed ist ein falscher Prophet. Sein von ihm verkündigter Allah ist nicht der dreieinige Gott des Alten und Neuen Testaments, ist nicht der Vater Jesu, ist nicht der Gott der Gemeinde und der Kirche. .... Allah ist ein aus den Vorstellungen und Extasen Mohammeds erwachsenes und selbst erzeugtes Gottesbild. Man könnte das Bekenntnis des Islam umkehren und sagen: Mohammed ist Prophet, und Allah ist sein Gott.“ (BERGMANN 1980:41, zitiert in HOPPENWORTH 1998: 186)

Die Definition einer transzendenten Mitte findet sich jedoch in Jesus Christus erfüllt. In der transzendenten Mitte Jesus offenbart sich der unsichtbare Gott. Jesus Christus ist damit eben nicht nur Prophet und Verkünder, er wird vielmehr zur Brücke zwischen Gott und Menschen, der die Beziehung zu Gott ermöglicht, er wird Stellvertreter des aus eigener Kraft unfähigen Menschen, er wird der Vermittler des Heils. Seine Bedeutung als transzendente Mitte drückte er mit seinen Worten aus:

„Ich bin der Weg, ... ich bin die Wahrheit, und ich bin das Leben. Zum Vater kommt man nur durch mich.“ (Joh 14:6 NGÜ)

Und in Anbetracht der Erkenntnisse über die geistlichen Mächte (vgl. Kapitel 5.3.2 auf S.120) kann die erarbeitete Definition zur Transzendenten Mitte noch erweitert werden. Denn Jesus Christus überwand die Macht der dämonischen Mächte, damit die Verbindung zwischen Gott und Menschen überhaupt hergestellt werden konnte.



Während Muhammad als Mensch von Gott her angesprochen wurde und der Legende nach in einer Himmelfahrt ein einziges Mal in der Gegenwart Gottes war, kam Jesus aus der ewigen Gegenwart Gottes und wurde Mensch. Er offenbarte Gottes wahres Wesen und machte die Beziehung zu ihm möglich. Und er kehrte nach seinem Tod dorthin zurück. Die Verbindung zu Gott als Vater wurde dadurch bestätigt und dauerhaft möglich.

‘Niemand hat Gott je gesehen; der Eingeborene, der Gott ist und in des Vaters Schoß ist, der hat es verkündigt.’ (Joh 1,18 LÜ2017)“

Kapitel 5.5, S.136

### **6.1.3 Die Transzendente Mitte**

Nach der zunächst allgemein gehaltenen Definition zur Eingrenzung der transzendenten Mitte möchte ich am Ende der Arbeit das anfangs offen formulierte „Ebene oder Dimension, als Weg oder Person“ ersetzen und die Definition aufgrund der Forschungsergebnisse auf Jesus Christus zuspitzen. Berücksichtigt werden dabei die Ergebnisse aus Kapitel 5.5 „Die Frage der transzendenten Mitte“ ab S.136 und aus Abschnitt 5.7.2 „Der Einfluss der geistlichen Mächte auf den Islam“ ab S.144, durch die ich die Definition um zwei Punkte erweitere (2. u. 6. Punkt):

**Jesus Christus ist die transzendente Mitte, durch die der transzendente Gott für den Menschen nicht nur zu erahnen ist, sondern in besonderer Weise sich selbst in seinem Wesen und seinem Willen so offenbart, dass der Mensch**

1. **Gott erkennen,**
2. **Befreiung von Schuld und dämonischen Mächten sowie Heil erfahren,**
3. **in Beziehung zu und mit ihm leben,**
4. **nach Seinem Willen leben,**
5. **andere Menschen in Beziehung mit Gott bringen kann.**

Hier möchte ich betonen, was ich bereits in Abschnitt 5.5.3 „Gottes Gnade“ auf S.138 formulierte:

„Die dem Mensch zugesprochenen Privilegien von Vergebung, Befreiung von Schuld und dämonischen Mächten, Gemeinschaft mit Gott und ewiges Leben sind

allerdings nicht Ergebnis eigenen Verdienstes sind, sondern allein Gottes Gnade und nur durch den Glauben an seinen Sohn Jesus Christus (Joh 3:16; 14:6; Eph 2:8).

„Durch ihn, Jesus Christus, sind wir erlöst; durch ihn sind uns unsere Sünden vergeben.“ (Kol 1:14 NGÜ)

„Durch ihn, der sein Blut für uns vergossen hat, sind wir erlöst; durch ihn sind uns unsere Verfehlungen vergeben. Daran wird sichtbar, wie groß Gottes Gnade ist; er hat sie uns in ihrer ganzen Fülle erfahren lassen. Er hat uns seinen Plan wissen lassen, der bis dahin ein Geheimnis gewesen war und den er – so hatte er es sich vorgenommen, und so hatte er beschlossen – durch Christus verwirklichen wollte, sobald die Zeit dafür gekommen war: Unter ihm, Christus, dem Oberhaupt des ganzen Universums, soll alles vereint werden – das, was im Himmel, und das, was auf der Erde ist.“ (Eph 1:7-10 NGÜ)

„Es gibt nämlich nur einen Gott, und es gibt auch nur *einen* Vermittler zwischen Gott und den Menschen – den, der selbst ein Mensch ‘geworden‘ ist, Jesus Christus. Er hat sein Leben als Lösegeld für alle gegeben und hat damit zu der von Gott bestimmten Zeit den Beweis erbracht, dass Gott alle retten will.“ (1Tim 2:5f. NGÜ)(Hervorhebung durch den Autor)

Es gibt tatsächlich nach neutestamentlichem Zeugnis nur einen Mittler zwischen Gott und Menschen, nur eine transzendente Mitte. Allein Jesus Christus ist diese Mitte, er ist der Weg. Durch ihn allein kann der Mensch wieder in eine Beziehung mit Gott kommen - durch keinen anderen Weg, auch nicht durch den großen arabischen Propheten des Islam, Muhammad.“

## 6.2 Forschungsausblick

Durch die Begrenzung der Arbeit war es nicht möglich, das Thema der Transzendenten Mitte im Bezug auf den Propheten Muhammad und auf Jesus Christus umfassend zu erforschen. Überblicksmäßig konnte ich die Entwicklungen um die Zeit der Entstehung des Islams beleuchten, zum einen aus kirchengeschichtlicher Perspektive und zum anderen aus islamischen Überlieferungen und der historischen Forschung. Hier wäre es angebracht, die Forschung zu erweitern auf die Entwicklung des Islam bis in die Gegenwart hinein und zu erarbeiten, inwieweit sich die Sicht auf Muhammad als Mittler verändert oder vertieft hat.

Ein weiteres Forschungsfeld wäre die christlich-muslimische missionarische und theologische Begegnung im Laufe der Jahrhunderte, besonders unter Berücksichtigung der beiden jeweils Zentralfiguren Muhammad und Jesus.

Darüber hinaus besteht weiterer Forschungsbedarf in der Missionspraxis. Hier könnte mithilfe der Empirie untersucht werden, inwieweit der unterreligiöse Dialog die Thematik aufgreift. Des weiteren wäre eine interessante Frage empirischer Forschung, inwieweit die Frage der Transzendenten Mitte – heruntergebrochen auf die (Glaubens-)Fragen des Alltags wie Wunsch nach Gottesbeziehung, Gebetserhörung, Schuld und Vergebung, Leben nach dem Tod und dem Gericht – eine Rolle spielt bei Muslimen. Dies könnte in verschiedenen Gesellschaftsgruppen und Ethnien geschehen oder in unterschiedlichen Kulturen. Die Ergebnisse könnten missionarische Arbeit und den muslimisch-christlichen Dialog sehr bereichern!

### **6.3 Persönliches Fazit**

Mit persönlichem Gewinn konnte ich mich mit der vorliegenden Arbeit

Aus meinen persönlichen Begegnungen mit ganz verschiedenen Menschen aus muslimischem Hintergrund wurde in mir das Interesse an ihrem Glauben und dem Islam geweckt. Dabei kristallisiert sich neben einigen anderen Faktoren immer wieder vor allem die Vorstellung von Muhammad als eine große Herausforderung. An diesem Punkt scheiden sich die Geister. In meiner Wahrnehmung distanzieren sich einige Muslime innerlich von ihrem Propheten, wie es auch Michael Blume beschreibt (?), doch letztlich bestimmen er und seine Lehre das Leben dieser Menschen – mehr oder weniger. Und beim Austausch über unseren Glauben und Bezeugen des Evangeliums stellen sich immer wieder scheinbar unüberwindbare Unterschiede heraus. Durch langjährige Freundschaften und Beziehungen sehe ich einige Veränderungen, wir können manches Vertrauen gewinnen und sie öffnen sich mit der Zeit für die Botschaft von Jesus Christus. Durch den arabischen Frühling wurde die islamische Welt aufgerüttelt und äußert sich auch in der Flüchtlingskrise der letzten Jahre (von der wir hier in Europa nur einen kleinen Teil mitbekommen). Viele von ihnen sind offen und kommen auf ihrem Weg mit Christen und durch die praktisch erlebte Nächstenliebe mit dem Evangelium in Berührung. Ich sehe darin eine Erfüllung vieler Gebete von Christen, die mit einer Sehnsucht nach Erweckung unter Muslimen für sie vor Gott eintraten. Karl Lagerhausen hat das

in „Ein unverschämtes Gebet“ (vgl. Ganzes Gebet in Anhang C auf S.189):

„HERR JESUS, du hast uns aufgetragen, dein Evangelium allen Völkern und in alle Länder zu bringen. Aber das ist zu schwer für uns! Du verlangst von uns, unsere Familien, unsere Freunde und die uns vertraute Kultur zu verlassen und in ein fremdes Land zu gehen, um deine Botschaft in einer fremden Sprach einem fremden Volk weiterzusagen. Die meisten von ihnen haben schon eine Religion, die mit ihrer gesamten Kultur und ihrem Lebensstil verwoben ist. Übrigens sind wir in einigen Teilen der Welt nicht gerade willkommen. In einigen Ländern ist es verboten, dein Wort zu lehren. Manchmal dürfen wir dort noch nicht einmal einreisen. ...

Daher schlagen wir dir etwas anderes vor: Du schickst die „Heiden“ einfach zu uns“! Laß sie auf eigene Kosten herreisen. Laß sie Deutsch lernen, wenn sie zu uns kommen.

Mach sie hungrig nach unserer Freundschaft, begierig darauf, mit uns zum Gottesdienst zu gehen. ... Richte es so ein, daß sie einige Jahre bleiben können, damit sie das Evangelium hören und wir Zeit haben, sie gut zu lehren, wenn sie zum Glauben gekommen sind. Sende doch bitte besonders viele aus Ländern, in denen Missionare nicht arbeiten dürfen, wie zum Beispiel aus dem Iran, aus Afghanistan und der Volksrepublik China. Wie viele, Herr? Vielleicht etwa 80.000, gut verteilt im ganzen Land, so daß viele Gemeinden und einzelne Christen mitarbeiten können.

Wenn du dies wirklich tun willst, dann versprechen wir dir: die Mission unter diesen Menschen soll eine unserer Hauptaufgaben sein! Wir werden sie kennenlernen und sie für das Hören gewinnen, indem wir ihnen Freundschaft entgegenbringen. Wir werden lernen, ihnen dein Evangelium klar verständlich zu machen. Wir werden arbeiten und beten. Unsere Bitte klingt vielleicht unverschämt, aber du kannst sie erfüllen - oder?“ (Lagerhausen 1990: 11)

Ich bin dankbar, die Erfüllung dieses Gebetes persönlich durch die Beziehungen zu Geflüchteten und die daraus entstehenden Begegnungen, Bibelentdeckergruppen und Taufen zu erleben. Das ist noch ein langer Weg! Daneben sehe ich viele muslimische Gruppen, die schon jahrelang als verschlossene Gemeinschaften auch hier in Deutschland leben, konkret bei uns im Ort die Türken. Da gibt es kaum Berührungspunkte, kaum Möglichkeiten zur Begegnung und zum Dialog, kaum eine in den letzten Jahren entstandene türkischsprachige Gemeinde. Ich sehe die Kämpfe in den Gebieten des IS und die erbarmungslose und schreckliche Verfolgung der christlichen Gemeinden in islamischen Gebieten. Es ist die Voraussage von Jesus, dem Herrn der Gemeinde, für seine Jünger, die Kurz Banger ergreifend treffend

wie folgt am Ende seines Werkes „Muhammad. Eine Historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines Propheten“ formulierte:

„Es kommt aber die Zeit  
dass, wer euch tötet, meinen wird,  
er tue Allāh einen Dienst damit;  
und das werden sie tun,  
weil sie weder meinen Vater [Allāh]  
noch mich kennen.“  
(Joh 16,2-3)

‘Isā ibn Maryam,  
Prophet, Gesandter, Knecht Gottes, Messias“  
(Bangert 2016: 889)

Letztlich liegt darin das Geheimnis: Weil sie blind sind für die Wahrheit, für Jesus Christus, sind sie in einem falschen Verständnis der Erfüllung von Gottes Willens gefangen. Es ist mein tiefer Wunsch, dass auch sie von der guten Nachricht der Versöhnung mit Gott durch Jesus Christus erfahren! Dies ist die schmerzliche Seite der „Medaille“: Auch für Muslime ist Jesus Christus die alleinige transzendente Mitte, der einzige Weg zum Vater, ohne den sie verloren gehen.

Dabei möchte ich nicht der Gefahr erliegen, den Islam lediglich in eine der christlich-theologischen Sichtweisen einzuordnen (vgl. Abbildung 7 auf S. 134), sondern mit dem Vertrauen auf Muslime zugehen, dass Jesus Christus die Lösung ist für dieses herausfordernde Weltanschauung. „Zugleich aber wird Christus den Muslimen die Decke von ihrem inneren Auge nehmen, die es ihnen unmöglich macht, das im Koran grundsätzlich bejahte ... Evangelium wahrhaft zu verstehen“ (Beyerhaus 2007: 209)

Zum Abschluss möchte ich Peter Beyerhaus zu Wort kommen lassen, dessen tiefen Wunsch und Sehnsucht ich teile:

„Wird die Zukunft der islamischen Völker (von der Ausnahme einzelner Konvertiten abgesehen) endgültig von der trotzigen Leugnung der Gottessohnschaft Jesu Christi und seines Erlösungstodes am Kreuz bestimmt sein - oder aber gibt es auch für die Muslime korporativ - jedenfalls für einen beachtlichen Teil von ihnen - de gerade auch ihnen geltende Verheißung, die in Jesaja 25,7 über alle Heidenvölker ausgesprochen ist? Im Klartext: Dürfen wir hoffen, daß [sic.] Gott am Ende den besonderen Schleier von den Augen der Muslime entfernen wird, der

ihr bisheriges Gottes- und Christusbild entstellt und ihnen die Heilserkenntnis fast unmöglich macht? (Lambert 1998: vgl.) Ich habe tatsächlich gewagt, diese Hoffnung auszusprechen, auch wenn ich es nicht mit dogmatischer Gewißheit [sic.] tue.“ (BEYERHAUS 1999: 21f.).

Der HERR der Heerscharen wird auf diesem Berg für alle Völker  
ein Festmahl geben mit den feinsten Speisen, ein Gelage mit erlesenen

Weinen,

mit den feinsten, fetten Speisen, mit erlesenen, reinen Weinen.

Er verschlingt auf diesem Berg die Hülle, die alle Völker verhüllt,

und die Decke, die alle Nationen bedeckt.

Er hat den Tod für immer verschlungen

und GOTT, der Herr, wird die Tränen von jedem Gesicht abwischen

und die Schande seines Volkes entfernt er von der ganzen Erde,

denn der HERR hat gesprochen.

An jenem Tag wird man sagen:

Siehe, das ist unser Gott, auf ihn haben wir gehofft, dass er uns rettet.

Das ist der HERR, auf ihn haben wir gehofft.

Wir wollen jubeln und uns freuen über seine rettende Tat.

(Jesaja 25:6-9, EÜ)

## A Abbildungsverzeichnis

1	Der Pastorale Zirkel. (UNISA 2012: 4) . . . . .	10
2	Der Missionale Zirkel. (UNISA 2012: 5) . . . . .	11
3	Die tripolare Weltsicht nach Beyerhaus (BEYERHAUS 1969) . . . . .	53
4	Der begrenzte Menschen und die Transzendenz Gottes .	61
5	(Selbst-)Offenbarung Gottes überwindet die menschlichen Grenzen . . . . .	62
6	Tripolares Weltbild nach Beyerhaus . . . . .	101
7	Christlich-theologische Sichtweisen auf den Islam. (Tro- eger 1986: 77) . . . . .	134



## B Literaturverzeichnis

### Literatur

- Amman, Ludwig 2009. *Keine Engel für Mohammed*. <http://cicero.de/kultur/keine-engel-fuer-mohammed/45888>, 18.10.2017.
- ANSORGE, Dirk 2009. Transzendenz Gottes und Inkarnation. Positionen und Perspektiven christlicher Theologie im Gespräch mit jüdischem und islamischen Denken, in *Theologie und Philosophie* 84. Freiburg / Basel / Wien: Herder. 394–421.
- Antes, Peter 2016. Hat der interreligiöse Dialog noch Zukunft?, in Mariano Delgado; Michael Sievernich; Klaus Vellguth (Hg.) *Transformation der Missionswissenschaft. Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR*. St. Ottilien: EOS. 333–341.
- Bangert, Kurt 2016. *Muhammad. Eine Historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines Propheten*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- BARTH, Karl 2010. *Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften 2019. *Corpus Coranicum*. Online im Internet: <https://corpuscoranicum.de/about/index>, [Stand 20.04.2019].
- BEYERHAUS, Peter 1969. Zur Theologie der Religionen im Protestantismus, in *Kerygma und Dogma* 15. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht. 87–104.
- BEYERHAUS, Peter 1996. *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- BEYERHAUS, Peter 1999. Meine missionarische Pilgerreise, in Thomas Schirmacher (Hg.) *Kein anderer Name. Die Einzigartigkeit Jesu*

- Christi und das Gespräch mit nichtchristlichen Religionen.* Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, address=Nürnberg. 7–23.
- Beyerhaus, Peter 2007. Der Islam in christlich-theologischer Sicht, in Klaus W. MÜLLER (Hg.) *Mission im Islam. Festschrift für Eberhard Troeger.* Nürnberg: VTR. 196–210.
- BEYERHAUS, Peter o.J. *Kennen die Religionen den wahren Gott? Das Christuszeugnis in der interreligiösen Begegnung.* <http://institut-diakrisis.bekenntnisbruderschaft.de/vortr3.pdf>, 03.10.2018.
- Blume, Michael 2017. *Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug.* Ostfildern: Patmos.
- Bosch, David J. 2012. *Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie.* Gießen: Theologische Verlagsgemeinschaft.
- Bouman, Johan 1977. *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bouman, Johan 1980. *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Koran als nachbiblische Religion.* Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Bouman, Johan 1993. *Christen und Moslems.* Gießen: Brunnen.
- BRANDL, Bernd 2012. Wenn Kirchen sterben: Ein erschütternder und vergessener Teil der Kirchen- und Islamgeschichte Afrika und Asiens, in *edition ahem mission academics 35.* Nürnberg: VTR.
- Brunner, Emil 1972. Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, in *Dogmatik Band II.* Zürich: Theologischer Verlag.
- Buchegger, Jürg H. 2013. *Das Wort vom Kreuz in der christlich-muslimischen Begegnung. Leben und Werk von Johan Bouman.* Basel: Friedrich Reinhardt.

- Burkhardt, Helmut 2009. Biblische Grundlage der Trinitätslehre, in Peter P.J. BEYERHAUS (Hg.) *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche. Trinitarisch anbeten - lehren - leben. Ein bekenntnis-ökumenisches Handbuch*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft. 35–51.
- CIRILLO, Luce 2003. in Luce PIETRI (Hg.) *Die Geschichte des Christentums. Die Zeit des Anfangs (bis 250)*. Freiburg: Herder.
- Cook, Michael 1981. *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crone, Patrica; Cook, Michael 1977. *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge / London / New York / Melbourne: Cambridge University Press.
- Crone, Patrica 1980. *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deutscher Hochschulverband 2010. *Wissenschaft und Ethik. Resolution des 60. DHV-Tages*. Hamburg. [https://www.hochschulverband.de/779.html#\\_](https://www.hochschulverband.de/779.html#_), 16.02.2017.
- Donner, Fred 2010. *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*. University Press: Harvard.
- EDWARDS, David L. 2001. *Das Christentum. Die Geschichte seiner ersten zwei Jahrtausende*. Würzburg: Echter.
- EPHRÄM 1957. De paradiso, in E. BECK (Hg.) *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de paradiso und Contra Julianum (corpus scriptorium christianorum orientalium 175 - Syr. 79)*. Löwen.
- Evangelische Kirche im Rheinland, 2. Auflage 2016. *Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen*. <https://www.ekir.de/www/mobile/service/weggemeinschaft-zeugnis-19148.php>, 15.02.2019.

- FALATURI, Abdoldjavad 1981. Gott und Mensch aus islamischer Sicht, in *Im Gespräch: Islam und Christentum*. Köln: Arabisches Kulturzentrum. 57–83.
- FRIEDLÄNDER, Israel 1903. *Die Messiasidee im Islam*. Berlin: H. Itzkowski.
- FÖSSEL, Thomas P. 2011. *Karl Rahner: Der Mensch vor dem nahen Geheimnis. Eine Einführung in die Theologie Karl Rahners*. Bonn. <https://www.ktf.uni-bonn.de/Einrichtungen/fundamentaltheologie/server-dateiensammlung-fr.-verweise-artikel-dieser-homepage/dateien/veroeffentlichungen/>, 16.04.2018.
- Goetze, Andreas 2014. *Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islam*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Goldziher, Ignaz 1890. *Mohammedanische Studien. Band II*. Halle a. S.: Max Niemeyer.
- GRILLMEIER, Alois 1990. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 1. Das Konzil von Calcedon - Rezeption und Widerspruch*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Gross, Markus; Ohlig, Karl-Heinz 2008. *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*. Hans Schiler (Inârah 3).
- Gross, Markus; Ohlig, Karl-Heinz 2009. *Vom Koran zum Islam. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*. Hans Schiler (Inârah 4).
- Gross, Markus; Ohlig, Karl-Heinz 2010. *Die Entstehung einer Weltreligion I. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*. Hans Schiler (Inârah 5).
- Gross, Markus; Ohlig, Karl-Heinz 2012. *Die Entstehung einer Weltreligion II. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*. Hans Schiler (Inârah 6).

- Gross, Markus; Ohlig, Karl-Heinz 2014. *Die Entstehung einer Weltreligion III. Die heilige Stadt Mekka - eine literarische Fiktion*. Hans Schiler (Inârah 7).
- Gross, Markus; Ohlig, Karl-Heinz 2017. *Die Entstehung einer Weltreligion IV. Mohammed - Geschichte oder Mythos?* Hans Schiler (Inârah 8).
- GÜZELMANSUR, Timo (Hg.), Heribert BUSSE, Michael THEOBALD, Alexander TOEPEL, & Christian W. TROLL SJ 2012. *Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- HAGE, Wolfgang 1966. *Die Syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit*. Wiesbaden.
- HAGE, Wolfgang 1971. Die kirchliche Situation in frühislamischer Zeit, in Willi Höpfner (Hg.) *Christentum und Islam. Die Kirchen im Raum des Islam. Heft 1*. Wiesbaden: Verlag der Evangelischen Mission. 19–29.
- HAGE, Wolfgang 2007. Das orientalische Christentum, in *Die Religionen der Menschheit 29,2*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Hahn, Ferdinand 1999. *Mission in neutestamentlicher Sicht. Aufsätze, Vorträge und Predigten, Missionswissenschaftliche Forschungen NF 8*. Erlangen.
- HAJATPOUR, Reza 2013. Die Einsheit Gottes - Die Transzendenz Gottes, in Amir DZIRI (Hg.) *Gottesvorstellungen im Islam. Zur Dialektik von Transzendenz und Immanenz*. Freiburg i. Br.: Kalam. 81–93.
- HAUSER, Albrecht 2003. Da'wa hier und heute. Der Ruf zur Annahme des Islam durch Werbung und Öffentlichkeitsarbeit., in Institut der Lausanner Bewegung für Islamfragen Wetzlar e.V. (IfI) (Hg.) *ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE. Zeitschrift des Instituts für Islamfragen 2*. Nuürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft. 5–11.

- HAVENITH, Alfred 1992. Christian Arab Nomads, in *MECC newsreport Vol. 5/3*.
- Hiebert, Paul 1995. *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids: Baker Books.
- HINTERSTEINER, Norbert 2011. Von der ‘persischen Kirche’ zur Mission unter Muslimen: Missionsparadigmen im Wandel des Christentums im Iran, in Mariano DELGADO; Michael SIEVERNICH (Hg.) *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität: Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911-2011*. St. Ottilien: EOS Verlag. 347–362.
- Holland, Joe; Henriot, Peter 1983. *Social Analysis: Linking Faith and Justice*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Inarah 2018. *Inarâh. Institut zur Erforschung der frühen Islamgeschichte und des Koran*. Online im Internet: <https://www.http://inarah.de/>, [Stand 03.01.2018].
- Islamische Zeitung 2009. *Islamwissenschaftler Tilman Nagel gegen Zweifel an historischer Existenz des Propheten*. <https://www.islamische-zeitung.de/?id=12059>, 17.10.2017.
- Jansen, Hans 2008. *Mohammed. Eine Biographie*. München: C.H.Beck.
- Josua, Hanna Nouri 2016. *Ibrahim, der Gottesfreund. Idee und Problem einer Abrahamitischen Ökumene*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- KAWERAU, Peter 1972. Das Christentum des Ostens, in Christel Matthias SCHRÖDER (Hg.) *Die Religionen der Menschheit, Band 30*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Khoury, Adel Theodor 1991. Band. 2: Sure 2,75-2,212, in *Der Koran Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. 10 Bände*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 207–208.

- KIPPENBERG, H.G. 1983. Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert, in B. GLADIGOW; H.G. KIPPENBERG (Hg.) *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München. 9–28.
- Lagerhausen, Karl 1990. Die Welt vor deiner Haustür, in *PORTA - Impulse* 7. Marburg: SMD. 11.
- Lambert, Lance 1998. Islamischer Fundamentalismus in endgeschichtlichem Licht, in *Diakrisis. Unterscheidungshilfe für die bekennende Gemeinde zur geistlichen Erneuerung und Sammlung. Der Islam im Licht des Evangeliums 19 (2-1998)*. Diakrisis. 125–131.
- LAUCHE, Gerald. Die Geschichte der arabischen Bibelübersetzung, booktitle = Mission im Islam. Festschrift für Eberhard Troeger., editor = MÜLLER, Klaus W., year = 2007, pages = 129-139, publisher=VTR, address=Nürnberg.
- LUXENBERG, Christoph 3. Auflage 2006. Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsen von Jerusalem, in Gerd-R. OHLIG, Karl-Heinz; PUIN (Hg.) *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Hans Schiler (Inârah 1). 124–147.
- Lüling, Günter 1974. *Über den Ur-Qur'an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*. Erlangen: Lüling.
- Mangalwadi, Vishal 2016. *Die offene Wunde des Islam*. Basel: Fontis - Brunnen.
- Mensching, Gustav 1954. Wesen und Ursprung der Religion, in Hamid Reza Yousefi (Hg.) *Aufsätze und Vorstränge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption*. Würzburg: Königshausen Neumann. 60–97.
- Musk, Bill 1992. *Das unbekanntes Gesicht des Islam*. Marburg: Francke.

- MÜLLER, Caspar Detlef Gustav 1967. *Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Müller, Klaus W. 2007. Dialog und Toleranz als Missionsmethode im Konfliktgebiet Islam, in Klaus W. Müller (Hg.) *Mission im Islam. Festschrift für Eberhard Troeger*. Nürnberg: VTR. 92–122.
- NAGEL, Tilman 2008. *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*. München: R. Oldenbourg.
- Nagel, Tilman 2008. *Mohammed. Leben und Legende*. München: R. Oldenbourg.
- Nehls, Gerhard 2019. *Okkulte Phänomene bei den Offenbarungen des Koran. Answering Islam - Christen antworten Muslimen*. Deutschland. Online im Internet: [https://www.answering-islam.de/deutsch/buecher/gerhard\\_nehls/wirverstehenundreden/teil1/koran\\_traditionen/koran.html](https://www.answering-islam.de/deutsch/buecher/gerhard_nehls/wirverstehenundreden/teil1/koran_traditionen/koran.html), [Stand 18.04.2019].
- NEUENHAUSEN, Ulrich 2010. *Phänomen Weltreligionen: Fakten, Fragen, Antworten* (2 ed.). Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft.
- Neuwirth, Angelika 2010. *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Nevo, Yehuda D. 2003. *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books.
- Nöldeke, Theodor 1919. *Geschichte des Qorān, Teil 2: Die Sammlung des Qorāns* (2. Aufl. bearbeitet von Friedrich Schwally). Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Ohlig, Karl-Heinz; Puin, Gerd-R. 3. Auflage 2006. *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Hans Schiler (Inârah 1).



- Ohlig, Karl-Heinz 2007a. *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*. Schiler (Inârah 2).
- Ohlig, Karl-Heinz 2007b. Vom *muhammad* Jesus zum Propheten der Araber. Die Historisierung eines christologischen Prädikats, in Karl-Heinz Ohlig (Hg.) *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen (Inârah 2)*. Schiler. 327–376.
- OHLIG, Karl-Heinz 2007. Wieso dunkle Anfänge des Islam?, in Gerd-R. OHLIG, Karl-Heinz; PUIN (Hg.) *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam* (3 ed.). Hans Schiler (Inârah 1). 7–13.
- o.V. 1647. Das Westminster Bekenntnis.
- o.V. 2. Auflage 2016. *AL MASSIRA. Leiter-Handbuch*. Al Massira.
- Pachuaui, Lalsangkima 2007. Missio Dei, in John Corrie (Hg.) *Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations*. Nottingham: Downers Grove. 232–234.
- Paret, Rudi 1954. Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam, in F. Meier (Hg.) *Westöstliche Abhandlungen. R. Tschudi zum siebzigsten Geburtstag*. Wiesbaden. 147–153.
- PHILIP, T.V. 1996. The Missionary Impulse in the Early Asian Traditions, in *International Review of Mission Vol. LXXXV No. 339*. 505–521.
- Polanz, Carsten 2009. Jesus und Muhammad als Vorbilder – Konsequenzen der Nachahmung für Gesellschaft und Politik, in Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V. (Hg.) *Islam und christlicher Glaube. Zeitschrift des Instituts für Islamfragen (IfI) 2/2009*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft. 25–32.

- POPP, Volker 3. Auflage 2006. Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen, in Gerd-R. OHLIG, Karl-Heinz; PUIN (Hg.) *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Hans Schiler (Inârah 1). 16– 123.
- RAHNER, Karl 1960. Zur Theologie der Menschwerdung, in Karl RAHNER (Hg.) *Schriften der Theologie. Band IV. Neuere Schriften*. Einsiedeln Zürich Köln: Benziger. 137–155.
- RAHNER, Karl 1976. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- REETH, J.M.F. van 2008. Die Vereinigung des Propheten mit seinem Gott, in Karl-Heinz GROSS, Markus; OHLIG (Hg.) *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*. Hans Schiler (Inârah 3). 370–383.
- Reifler, Hans-Ulrich 2005. *Handbuch der Missiologie. Missionarisch Handeln aus biblischer Perspektive*. Nürnberg: VTR.
- REIMER, Johannes 2009. *Die Welt umarmen. Theologie Grundlagen gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus (Transformationsstudien)*. Marburg a.d. Lahn: Francke.
- Reimer, Johannes 2012. Zur Frage einer kritischen Kontextualisierung der christlichen Botschaft in islamischen Gesellschaften, in *Evangelikale Missiologie 3-2012*. Gießen: Arbeitskreis für evangelikale Missiologie. 137–147.
- Reimer, Joahannes 2013a. *Mit Muslimen über Jesus reden. Evangelisation im interreligiösen Raum - Band 2*. Marburg: Francke.
- Reimer, Johannes 2013b. Zur Frage einer kritischen Kontextualisierung, in Thomas Schirmacher, Christine; Schirmacher (Hg.) *Der Islam als historische, politische und theologische Herausforderung*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft. 131–154.

- Reimer, Johannes 2016. Wer passt sich hier wem an? Multikulturalität, Integration und die christliche Gemeinde, in *Evangelikale Missiologie 4-2016*. Gießen: Arbeitskreis für evangelikale Missiologie. 170–171.
- Robinson, Chase F. 2003. *Islamic Historiography*. Cambridge: University Press.
- Rotter, Gernot 1999. Vorwort, in Ibn Ishīq (Hg.) *Das Leben des Propheten*. Kandern: Spohr Verlag. 9–17.
- SAUER, Christof 2009. Das Bekenntnis zum Dreieinigen Gott als Absage an alle außerchristlichen Gottesvorstellungen, in Peter P.J. BEYERHAUS (Hg.) *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche. Trinitarisch anbeten - lehren - leben. Ein bekenntnisökumenisches Handbuch*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft. 409.
- SCHAAF, Philipp [1931] 1990. *The Creeds of Christendom. Bd. 1: The history of Creeds*. Nachdruck. Grand Rapids (MI): Baker Book House.
- SCHIRRMACHER, Christine 2003a. *Der Islam, Band 1*. Holzgerlingen: Hänssler.
- SCHIRRMACHER, Christine 2003b. *Der Islam, Band 2*. Holzgerlingen: Hänssler.
- SCHIRRMACHER, Christine 2005. *Der Islam: Eine Einführung*. Lahr: Johannis.
- Schirmacher, Christine 2005a. *Die Eigenschaften Gottes im Islam und im Koran*. <https://www.islaminstitut.de/2004/was-bedeutet-islam/>, 16.06.2017.
- Schirmacher, Christine 2005b. *Ehrauffassungen in nahöstlichen Gesellschaften*. <https://www.islaminstitut.de/2005/ehrauffassungen-in-nahostlichen-gesellschaften/>, 16.06.2017.

- Schirmmacher, Christine 2010. Mission im Namen des Islam – Islamische Da‘wa-Theologie und Strategie, in Friedemann Walldorf.; Lothar Käser; Bernd Brandl (Hg.) *Mission und Reflexion im Kontext. Perspektiven evangelikaler Missionswissenschaft im 21. Jahrhundert*. Bonn: VTR. 279–290.
- Schirmmacher, Christine 2013a. Das Prophetentum nach Koran und Theologie, in Thomas Schirmmacher, Christine; Schirmmacher (Hg.) *Der Islam als historische, politische und theologische Herausforderung*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft. 41–52.
- SCHIRRMACHER, Thomas; BUCHHOLZ, MEIKE 2016. Eine kritische Stellungnahme zu „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland“ (2015), in *Evangelikale Missiologie 4-2016*. Gießen: Arbeitskreis für evangelikale Missiologie. 190–210.
- SCHIRRMACHER, Thomas 1999. Konsequenter als Paulus? Ist tripolares Verständnis der Religionen synkretistisch? Unter besonderer Berücksichtigung der Frage: Dürfen arabische Christen Gott „Allah“ nennen?, in Thomas Schirmmacher (Hg.) *Kein anderer Name. Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Gespräch mit nichtchristlichen Religionen*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft. 136–187.
- SCHIRRMACHER, Thomas 2009. Die Dreieinigkeit im Alten Testament und der Dialog mit Juden und Muslimen, in Peter P.J. BEYERHAUS (Hg.) *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche. Trinitarisch anbeten - lehren - leben. Ein bekenntnis-ökumenisches Handbuch*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft. 383–391.
- Schirmmacher, Christine und Schirmmacher, Thomas 2013b. *Der Islam als historische, politische und theologische Herausforderung*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.

- SCHMIDT, Wilhelm 1912–1955. *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. 12 Bände.* Münster: Aschendorff.
- Schumann, Olaf 2000. Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, in R. Weth (Hg.) *Bekenntnis zu dem einen Gott.* Neukirchen-Vluyn. 17–35.
- Schöller, Marco 2001. Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam, in Kurt Röttgers und Monika Schmitz-Emans (Hg.) *Dichter lügen.* Essen: Blaue Eule. 18–48.
- Schöller, Marco 2007. *Yahya Ibn Sharaf Al-Nawawi: Das Buch der Vierzig Hadithe. Kitab al-Arab'in.* Frankfurt/Main und Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- Sprenger, Aloys 1869. *Das Leben und die Lehre des Mohammad. Nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen. Zweiter Band.* Berlin: Nicolai.
- Stenschke, Christoph 2014. Gesandt wie Jesus - neutestamentliche Grundlegung der Mission, in Eberhard Michel; Johannes Reimer; Elmar Spohn (Hg.) *Christus für die Welt.* Witten: Bundes-Verlag. 31–54.
- SUNDERMEIER, Theo 1999. *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch.* Gütersloh: Chr. Kaiser; Güterloher Verlagshaus.
- Sundermeier, Theo 2000. Konvivenz und Differenz, in R. Weth (Hg.) *Bekenntnis zu dem einen Gott?* Neukirchen-Vluyn. 1–16.
- SUNDERMEIER, Theo 2005. *Mission - Geschenk der Freiheit: Bausteine für eine Theologie der Mission.* Frankfurt: Lembeck.
- BERGMANN, Gerhard 1980. *Die Herausforderung des Islam.* Neuhausen: Hänssler.

- HOPPENWORTH, Klaus 1998. Der Prophet Mohammed im Vergleich mit biblischen Propheten, in Jürgen Steinbach; Klaus W. Müller (Hg.) *Theologie - Mission - Verkündigung. Festschrift zum 60. Geburtstag von Helmut Egelkraut*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft. 53–57.
- TROEGER, Eberhard 1996. *Kreuz und Halbmond. Was Christen vom Islam wissen sollten*. Wuppertal: R.Brockhaus.
- Theobald, Michael 2012. Was und wen hat Jesus angekündigt? Das Rätsel um den Parallelen im johanneischen Schrifttum, in Timo Günzelmansur (Hg.) *Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung*. Regensburg: Friedrich Pustet. 73–199.
- Troeger, Eberhard 1986. Der Islam aus christlicher Sicht, in *Jahrbuch Mission 1986*. Hamburg: Missionshilfe. 77–80.
- Troeger, Eberhard 2007. *Die Herausforderung des Islam. Ausgewählte Aufsätze*. Nuürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft.
- Troll, Christian W. 2012. Einführung, in Timo Günzelmansur (Hg.) *Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung*. Regensburg: Friedrich Pustet. 12–25.
- UNISA, Tutorial-letter 2012. *Tutorial letter 101/2012. Department of Christian Spirituality, Church History and Missiology*. University of South Africa.
- WAGNER, Helmut Abu Limor 2014. Abd al-Maliks Muḥammad und sein Qur'ān, in Markus GROSS; Karl-Heinz OHLIG (Hg.) *Die Entstehung einer Weltreligion III. Die heilige Stadt Mekka - eine literarische Fiktion*. Hans Schiler (Inârah 7). 639–682.
- Wagner, William Mark 2017. *Spiritual Warfare as an Effective Missionary Method*. Nürnberg: VTR Publications.

- Wansbrough, John 2004. *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. New York: Prometheus Books.
- Weltweite Evangelische Allianz, Ökumenischer Rat der Kirchen; Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog; 2011. *Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt*. Online im Internet: <http://www.missionrespekt.de/fix/files/Christliches-Zeugnis-Original.pdf>, [Stand 15.02.2019].
- WETZEL, Klaus 1995. *Kirchengeschichte Asiens*. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus.
- WETZEL, Klaus 2019. *Die Geschichte der christlichen Mission. Von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Kompendium*. Gießen: Brunnen.
- WOLFSON, Harry A. 1976. *The Philosophy of Kalam*. Cambridge: Mass.
- YANNOULATOS, Anastassios 1997. Die Missionstätigkeit der orthodoxen Kirchen, in Wilhelm Nassen; Hans-Joachim Schulz; Paul Wiertz (Hg.) *Handbuch der Ostkirchenkunde Band III*. Düsseldorf: Patmos. 183–208.

# A Chronologischer Überblick über das Leben Muhammads und die Entwicklung des Islams

Der folgende chronologische Überblick stammt aus Tilman Nagels „Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens“ (NAGEL 2008: 393-395).

## A.1 Mohammed (569 - 632)

ca. 609	Berufungserlebnis
seit ca. 612	öffentliches Auftreten
bis ca. 620	Ringens um Abänderung des mekkanischen Kults im Sinne der von ihm verkündeten monotheistischen Vorstellungen
ab 620	Kontaktaufnahme mit fremden Stämmen; Entstehung einer lose mit Mohammed verbundenen Gemeinde in Medina
622	Vertreibung aus Mekka, Flucht nach Medina
bis 627	wechselvolle Kriege gegen Mekka
628	Abkommen mit den Mekkanern, geschlossen in al-Ḥudabiya
ab 628	Ausdehnung der Macht Mohammeds über die Arabische Halbinsel, teils mit diplomatischem Druck, teils mit kriegerischen Mitteln
630	Einzug in Mekka
ab 630	erste kriegerische Verwicklungen mit dem Byzantinischen Reich
632	Tod Muhammads



## A.2 Das frühe Kalifat (632 - 749)

ab ca. 630	bis ins 9. Jahrhundert Eroberungskriege in Nordafrika und Spanien, in Vorderasien, Iran und Mittelasien regelmäßige Kriegszüge gegen das Byzantinische Reich
634 bis 644	Kalifat 'Umar b. al-Hattābs; Schaffung der Grundlagen islamischer Staatlichkeit
656 bis 660	Erster Bürgerkrieg, ausgelöst durch die Widersprüche zwischen den weitgesteckten diesseitsbezogenen Heilserwartungen und dem Schwinden der Erträge aus den Eroberungen; Beginn der Verklärung Mohammeds, Entstehung der Schiiten und der Charidschiten, der ersten politisch-religiösen Richtungen des Islams
660 bis 749	Kalifat der Omaiaden von Damaskus; Anwachsen der vorzugsweise von den jüngeren Prophetengefährten in Umlauf gesetzten idealisierenden Erinnerung an Mohammed ( <i>ḥadīth</i> ), Entstehung des Sunnitentums; Aufkommen der die Herrschenden, die hinter dem Ideal zurückbleiben, ablehnenden Haltung des Sunnitentums; Herausbildung der den Herrschenden wie den Menschen überhaupt ein selbstverantwortetes Handeln zuerkennenden Richtung der Qadariten

### A.3 Das Kalifat der Abbasiden von Bagdad (749 - 1258)

- 749 Sturz der Damaszener Omayyaden; Machtergreifung der Abbasiden mit Hilfe der Hāšimīya-Bewegung, die die gegen das omayyadische Kalifat streitenden Kräfte bündelt und die eine radikale Wende zum Besseren herbeizuführen verspricht, indem sie die Herrschaft in die Hände eines Nachkommen der Prophetenfamilie legt (al-‘Abbās war ein Onkel väterlicherseits des Propheten)
- 785 bis 809 Kalifat Hārūn ar-Rašīd; Kriege gegen Byzanz; Anfänge des theologischen Rationalismus der Mu‘tazila, angeregt u.a. durch die Notwendigkeit, die Lehren des Islams mit Vernunftargumenten gegen die älteren Religionen zu verteidigen
- 813 bis 833
- ca. 850 bis 1000 Blütezeit des mu‘tazilitischen Schrifttums einerseits, Schaffung der wichtigsten Referenzwerke des Sunnitentums und Fundierung der Scharia auf dem Koran und vor allem dem *ḥadīth* andererseits; Aneignung der mu‘tazilitischen Methodik durch die Sunniten, neben anderen durch al-Aš‘arī
- ca. 1000 bis 1150 Bindung des abbasidischen Kalifats an das Sunnitentum, schroffe Frontstellung gegen das schiitische Kalifat der Fatimiden (969 bis 1171 in Kairo)
- ca. 1080 bis 1200 Krise der als Textwissenschaft betriebenen, einen allumfassenden Regelungsanspruch erhebenden Schariawissenschaft; Ringen um einen nicht durch autoritative Texte verstellten Zugang zum heilstiftenden Erbe des Propheten (al-Ġazālī, Ibn Tūmart)
- ca. 1100 bis 1250 Entstehung der Gottesfreundschaft; unmittelbare Einsichtnahme in Allahs verborgenes Walten und Bestimmen (Ibn ‘Arablī)

## A.4 Mamluken und Osmanen (ca. 1250 - 1924)

- um 1230            Aufkommen des Festes des Geburtstags des Propheten; Mohammed als der im verborgenen Seinsbereich des reinen göttlichen Bestimmens Wirkende, sich den Gottesfreunden Kundgebende
- seit etwa 1250    Ausarbeitung dieser Vorstellungen: Mohammed, der „vollkommene Mensch“, der Makrokosmos, der Beginn des göttlichen Schöpfungshandelns; die Heilsbestimmtheit der Schöpfung durch ihn garantiert; endgültige Verdeutlichung dieser Heilsbestimmtheit durch die Geburt Mohammeds, Ende der Daseinsberechtigung aller Religionen außer dem Islam (al-Būṣīrīs *Mantelgedicht*; Texte zur Rezitation bei den Feiern zum Geburtstag des Propheten)
- ca. 1450 bis 1880 Ringen der auf der Grundlage autoritativer Texte betriebenen und der sich auf unmittelbare Belehrung aus dem verborgenen Seinsbereich berufenden Schariawissenschaft
- seit ca. 1880    Wiedererstarken der textbasierten Schariawissenschaft unter dem Etikett der islamischen Reform; Bemühen um einen Rückgang unmittelbar auf den Koran und das *ḥadīth* ohne Berücksichtigung der über Jahrhunderte geleisteten Auslegungsarbeit

## A.5 Die islamische Welt im 20. Jahrhundert

- bis etwa 1970    unterschiedliche, niemals koordinierte Ansätze einer radikalen Neuinterpretation der koranischen Botschaft und des Wirkens Mohammeds nach Maßgabe zeitgenössischer politischer und gesellschaftlicher Ideale wie der Menschenrechte, der Religionsfreiheit, der Gleichberechtigung von Mann und Frau usw.
- ab etwa 1970    Siegeszug der „reformierten“, auf autoritativen Textaussagen beruhenden Auslegung der koranischen Heilsbotschaft; Betonung der diesseitsbezogenen Elemente dieser Botschaft; „Islam“ als Grundlage und Inbegriff der Lösung aller Probleme dieser Welt; Mohammed als der Übermittler diesseitigen Heils

## B Das Bekenntnis zum Dreieinigen Gott als Absage an alle außerchristlichen Gottesvorstellungen

Christof Sauer in *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche. Trinitarisch anbeten - lehren - leben. Ein bekenntnis-ökumenisches Handbuch* (2009)

Unser Bekenntnis zum dreieinigen Gott macht deutlich, an wen wir Christen glauben; es macht zugleich auch deutlich, woran wir *nicht* glauben:

Wir glauben nicht an einen Gott, der einen abstrakte Einheit ist und unnahbar bleibt, wie es Muslime tun.

Wir glauben nicht einen höchsten Gott - nebst anderen niederen Göttern -, der sich von der Menschheit gestört zurückgezogen hat, wie es manche afrikanische Völker tun;

auch nicht nach mancher Philosophen Meinung, dass Gott wie ein Uhrmacher die Welt nur aufgezogen habe und sie dann ihrem Schicksal überließ.

Wir glauben nicht, dass Gott sich von einem bestimmten Volk oder einer Rasse vereinnahmen ließe oder nur über ein bestimmtes Territorium herrsche, wie oft in der Geschichte der Fall.

Wir glauben auch nicht an eine Vielzahl von Göttern, wie es die Hindus tun, wo jeder eine bestimmte Aufgabe verrichtet und alle gleichermaßen durch Opfergaben wohlgestimmt werden müssen, Wie man es auch in vielen anderen Religionen versucht.

Wir glauben nicht an Götter und Göttinnen, die sich gegenseitig bekriegen, töten und einander in ihrer Herrschaft ablösen oder miteinander Kinder zeugen, wie es die alten Griechen getan haben,

Wir glauben auch nicht wie Anhänger verschiedener Naturreligionen, dass von Gott Geschaffenes, wie die Elemente der Natur, Gestirne oder Tiere, Gottheiten, beseelt oder heilig sind.

Wir glauben nicht, dass hochrangige Menschen Götter sind oder ihnen göttliche Verehrung gebührt, wie die Cäsaren gefordert haben und andere Herrscher seither zu fordern versucht sind.

Wir glauben nicht, dass Gott nur eine Projektion menschlicher Phantasien und Wünsche sei, wie es manche Philosophen und Psychologen meinen.

Nein, wir glauben an den dreieinigen Gott, der lebt und da ist, der redet und nicht schweigt, der sich in der Heilsgeschichte zunehmend offenbart hat und den wir dereinst von Angesicht zu Angesicht sehen werden.“

(Hervorhebung im Original SAUER 2009: 409)

## C Ein unverschämtes Gebet

Karl Lagerhausen in *Die Welt vor deiner Haustür (PORTA-Impulse* (1990)

„HERR JESUS, du hast uns aufgetragen, dein Evangelium allen Völkern und in alle Länder zu bringen. Aber das ist zu schwer für uns! Du verlangst von uns, unsere Familien, unsere Freunde und die uns vertraute Kultur zu verlassen und in ein fremdes Land zu gehen, um deine Botschaft in einer fremden Sprach einem fremden Volk weiterzusagen. Die meisten von ihnen haben schon eine Religion, die mit ihrer gesamten Kultur und ihrem Lebensstil verwoben ist. Übrigens sind wir in einigen Teilen der Welt nicht gerade willkommen. In einigen Ländern ist es verboten, dein Wort zu lehren. Manchmal dürfen wir dort noch nicht einmal einreisen. Und die Kosten! Wenn wir es wirklich darauf anlegten, die Welt noch in dieser Generation zu erreichen, würden wir alle pleite machen.

Daher schlagen wir dir etwas anderes vor: Du schickst die „Heiden“ einfach zu uns“! Laß sie auf eigene Kosten herreisen. Laß sie Deutsch lernen, wenn sie zu uns kommen.

Mach sie hungrig nach unserer Freundschaft, begierig darauf, mit uns zum Gottesdienst zu gehen. Sende junge und aufnahmefähige Leute. Sende solche, die intelligent und dynamisch sind, die irgendwann einmal führende Positionen in ihren Heimatländern innehaben werden. Richte es so ein, daß sie einige Jahre bleiben können, damit sie das Evangelium hören und wir Zeit haben, sie gut zu lehren, wenn sie zum Glauben gekommen sind. Sende doch bitte besonders viele aus Ländern, in denen Missionare nicht arbeiten dürfen, wie zum Beispiel aus dem Iran, aus Afghanistan und der Volksrepublik China. Wie viele, Herr? Vielleicht etwa 80.000, gut verteilt im ganzen Land, so daß viele Gemeinden und einzelne Christen mitarbeiten können.

Wenn du dies wirklich tun willst, dann versprechen wir dir: die Mission unter diesen Menschen soll eine unserer Hauptaufgaben sein! Wir werden sie kennenlernen und sie für das Hören gewinnen, indem wir ihnen

Freundschaft entgegenbringen. Wir werden lernen, ihnen dein Evangelium klar verständlich zu machen. Wir werden arbeiten und beten. Unsere Bitte klingt vielleicht unverschämt, aber du kannst sie erfüllen - oder?“

(Lagerhausen 1990: 11)«<