

ELO SÜLD

Muhammad, der Gesandte Gottes,
und Paulus, der Gesandte Christi.
Ein Vergleich der Berufungs- und
offenbarungsgeschichtlichen Vorstellungen
mit Bezug auf die islamische sowie
die biblische Tradition



ELO SÜLD

Muhammad, der Gesandte Gottes,
und Paulus, der Gesandte Christi.
Ein Vergleich der Berufungs- und
offenbarungsgeschichtlichen Vorstellungen
mit Bezug auf die islamische sowie
die biblische Tradition

Usuteaduskonna nõukogu otsusega 19. mail 2014 on Elo Sülla doktoritöö „Muhammad, der Gesandte Gottes, und Paulus, der Gesandte Christi. Ein Vergleich der Berufungs- und offenbarungsgeschichtlichen Vorstellungen mit Bezug auf die islamische sowie die biblische Tradition“ (MUHAMED, Jumala saadik JA PAULUS, Kristuse saadik. Kutsumus- ja ilmutusloomisete ettekujutuste võrdlus toetudes islami- ja piiblitraditsioonile) lubatud kaitsmisele TÜ usuteaduskonna nõukogus filosoofiadoktori (usuteadus) kraadi saamiseks.

Juhendajad: prof Stefan Schreiner (Tübingeni Karl Eberhardi Ülikool)
dots Peeter Roosimaa (Tartu Ülikool)

Eelretsensendid: prof Dieter Sängner (Kieli Christian-Albrechti Ülikool)
prof *emer* Heikki Räisänen (Helsingi Ülikool)

Oponendid: prof Dieter Sängner (Kieli Christian-Albrechti Ülikool)
prof Jaakko Hämeen-Anttila (Helsingi Ülikool)

Kaitsmine toimub 25. september 2014 kell 16.15 TÜ nõukogu saalis

ISSN 1406-2410
ISBN 978-9949-32-641-9 (trükis)
ISBN 978-9949-32-642-6 (pdf)

Autoriõigus: Elo Süld, 2014

Tartu Ülikooli Kirjastus
www.tyk.ee

DANKSAGUNG

Die vorliegende Dissertation wurde in einer Zeit und Welt geschrieben, in der sich die islamische Welt gleichermaßen im Aufbruch und im Zerfall befindet, und die christliche Welt im Osten zunehmend auf die Hilfe des Westens angewiesen ist, während der Westen den Dialog mit den Nachbarn des islamischen Ostens sucht. So sucht auch diese Dissertation einen neuen Weg im Dialog zwischen zwei Weltreligionen.

In der Dissertation sind zwei Offenbarungsverständnisse, die des Islams und die des Christentums, repräsentiert durch zwei Personen, Muhammad und Paulus, miteinander verwoben. Dazu bedurfte es Erkenntnisse aus beiden theologischen Forschungsbereichen. Die Dissertation wurde an der Theologischen Fakultät der Universität Tartu geschrieben, obgleich an der Universität und Fakultät wissenschaftliche Ausbildungs- und Betreuungsmöglichkeiten auf islamwissenschaftlichem Gebiet völlig fehlen. Das Verfassen dieser Arbeit war daher mit der Hoffnung verbunden, für islamthematische Forschung an der Fakultät – und somit an der Universität Tartu – einen Grundstein zu legen. Der Theologischen Fakultät gebührt aufrichtiger Dank für ihre Offenheit und Unterstützung.

Prof. Dr. Stefan Schreiner (Eberhard Karls Universität Tübingen) war als Betreuer dieser Dissertation ein höchst anregender und geduldiger Wegbereiter und Wegbegleiter. Mit der ersten Begegnung mit dem Koran am Anfang meines Promotionsstudiums trat ich gleichzeitig in die Welt der Literatur über den Islam ein. Ich bin daher Prof. Dr. Stefan Schreiner sehr dankbar, dass er mir die Tür zur islamischen Literatur und Islamwissenschaft geöffnet hat, aber auch für die zahlreichen Angebote, an wissenschaftlichen Konferenzen, Diskussionen und Gesprächen über die islamische Welt und Kultur und den Dialog zwischen Islam und Christentum teilzunehmen. Nur mit seiner Hilfe war das ambitionierte Vorhaben zu bewältigen, er war im Wortsinn der Doktorvater für mich. Mein Dank schließt Doz. Dr. Peeter Roosimaa (Universität Tartu) für seine Hinweise zu neutestamentarischen Fragestellungen und fürsorgliche Nachfragen ausdrücklich ein.

Ich danke den Gutachtern der Dissertation, Prof. Dr. Dieter Säger (Universität Kiel) und Prof. Dr. Heikki Räisänen (Universität Helsinki), für ihre kritischen Anmerkungen und hilfreichen Kommentare. Durch sie konnte die Argumentation der Arbeit wesentlich ergänzt und geschärft werden.

Ich möchte mich ebenfalls bei Prof. Dr. Christian Dietzfelbinger (Eberhard Karls Universität Tübingen) bedanken; für die Denkanstöße und klärenden Gespräche über Paulus' Theologie und Leben und die wunderschönen Spaziergänge nach Bebenhausen, Tübingen.

Die Danksagung geht auch an Dr. Priit Rohtmets, Dr. Anu Põldsam und die Doktorandin Ursula Haava. Sie haben mit Kritik und wertvollen Hinweisen die Arbeit an der Dissertation begleitet. Kadri Reimand und besonders Svetlana

Altuhova haben große Mühen auf die sprachliche Korrektur der Arbeit verwandt. Dr. Islam Dayeh danke ich für Hinweise zu arabischen Texten.

DORA 8 Kurzstipendien ermöglichten mir mehrere Forschungsaufenthalte an der Eberhard Karls Universitätsbibliothek in Tübingen. Das Evangelische Stift der Tübinger Theologischen Fakultät hat mich immer gastfreundlich aufgenommen. Die Forschungsarbeit wurde auch unterstützt durch ein Stipendium von „Eesti Teadusfondi grant nr 8665“.

Doch mein allergrößter Dank gilt meinem Ehemann Jaan und meiner kleinen Tochter Jasmin Elisabet, durch deren Geduld und bedingungslose Unterstützung im Alltag diese anspruchsvolle Aufgabe zu Ende gebracht werden konnte. Ebenso hat die Hilfe und Ermutigung durch meine Mutter, meinen Vater, meinen Bruder und meine Schwester, Dr. Jane Angerjärv, wesentlich dazu beigetragen, die Belastung beim Verfassen dieser Arbeit für mich in erträglichen Grenzen zu halten.

Tartu, Juni 2014

INHALTSVERZEICHNIS

DANKSAGUNG.....	5
INHALTSVERZEICHNIS.....	7
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS.....	12
EINLEITUNG.....	14
I. Thema.....	14
II. Zum Stand der Forschung.....	18
III. Ziel der Arbeit und Methoden.....	20
IV. Quellenmaterial.....	22
V. Zu Aufbau und Inhalt.....	24
A. MUHAMMAD UND PAULUS ALS PROPHET UND APOSTEL.....	27
I. Prophetsein und Apostelsein in Islam und Christentum.....	28
1. Prophetsein und Apostelsein im Islam.....	28
2. Prophet und Apostel im Christentum.....	31
2.1. Paulus, der Apostel mit einer prophetischen Dimension.....	35
II. Berufung der Propheten.....	38
1. Das Berufungserlebnis der Propheten: Anmerkungen aus religionswissenschaftlicher Sicht.....	38
2. Das Berufungserlebnis der alttestamentlichen Propheten.....	40
III. Die Berufungsgeschichten des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus.....	42
1. Die Berufung des Propheten Muhammad.....	44
2. Die Berufung des Apostels Paulus.....	48
IV. Die Berufungserlebnisse des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus im Vergleich.....	49
1. Die Einsamkeit in der Wüste und die Wüste als Ort der Offenbarung und Berufungsgewissheit.....	50
2. Der Offenbarungsübermittler.....	57
3. Der Berufungsvorgang.....	59
4. Das Moment der Angst in den Berufungserlebnissen.....	67
5. Der in und mit der Berufung zugewiesene Sendungsauftrag.....	74
6. Der Mittlerdienst zwischen Gott und den Menschen als „Knechtschaft“.....	77
7. Die Zeugnisgabe als Legitimation für den Berufenen und die Offenbarung.....	78
V. Die Folgen der Berufung des Propheten Muhammad und Apostels Paulus.....	80
1. Der Berufene im Konflikt mit der Öffentlichkeit.....	80
2. Das Beglaubigungswunder.....	82
3. Das Selbstverständnis der Berufenen.....	87
B. DER ZEITGESCHICHTLICHE KONTEXT DES PROPHETEN MUHAMMAD UND APOSTELS PAULUS.....	94
I. Die eschatologischen Erwartungen am Anfang der Verkündigung.....	96
II. Die Zeitgebundenheit von Muhammad und Paulus.....	99
1. Der geographische Hintergrund des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus.....	101

2. Das politische Umfeld des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus.....	102
2.1. Das politische Umfeld zur Zeit des Propheten Muhammad.....	102
2.1.1. Die Arabische Halbinsel unter dem Einfluss der politischen Machtspiele	102
2.1.2. Die politische Situation in Mekka	103
2.2. Die politische Umwelt zur Zeit des Apostels Paulus	104
3. Der soziale Hintergrund zur Zeit des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus	105
3.1. Der soziale Hintergrund zur Zeit des Propheten Muhammad	105
3.1.1. Die sozialen Grundstrukturen in der arabischen Gesellschaft	105
3.1.2. Die soziale Situation von Mekka und Medina.....	106
3.2. Der soziale Hintergrund des Apostels Paulus	107
4. Die religiöse Umwelt des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus.....	109
4.1. Die religiöse Umwelt des Propheten Muhammad.....	109
4.1.1. Ġāhiliyya – die vorislamische Epoche nach islamischem Verständnis	109
4.1.2. Die Deutung von ḥanīf und Hanifentum	110
4.1.3. Der arabische (Ur-)Monotheismus	112
4.1.4. Magie, Dämonen und Wahrsagerei	114
4.1.5. Arabische Propheten.....	116
4.1.6. Das Judentum auf der Arabischen Halbinsel.....	118
4.1.7. Das Christentum auf der Arabischen Halbinsel.....	120
4.1.8. Die Auffassungen von der christlichen Theologie im Islam und die Rolle von Paulus	122
4.1.9. Zoroastrismus, Gnostizismus, Manichäismus	127
4.2. Die religiöse Umwelt des Paulus	129
4.2.1. Das Judentum des Paulus	129
4.2.2. Die gespaltete Jesusbewegung	134
4.2.3. Pluralistische antike Umwelt.....	136
5. Das apokalyptische Milieu des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus.....	138
5.1. Das apokalyptische Milieu der Zeit Muhammads	138
5.2. Die apokalyptische Heilserwartung von Paulus	139
III. Ähnlichkeiten und Unterschiede der Umwelten des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus	141
1. Die Geographische Lage und die Möglichkeiten der Verbreitung der Verkündigung.....	141
2. Der Einfluss der Großmächte	141
3. Soziale Strukturen	142
4. Religiöse Pluralität.....	142
C. DAS OFFENBARUNGSVERSTÄNDNIS DES PROPHETEN MUHAMMAD UND DES APOSTELS PAULUS	145
I. Das prophetische und apostolische Selbstverständnis in Bezug auf das Offenbarungsverständnis.....	146
1. Das prophetische Selbstverständnis im Koran.....	146
1.1. Der Prophet als Medium	146

1.2. Der Prophet als Diener Gottes.....	146
1.3. Muhammad als „Siegel der Propheten“	147
2. Die Offenbarung und apostolisches Selbstverständnis	147
2.1. Paulus als Stellvertreter Jesu Christi	147
2.2. Paulus als Diener Gottes	148
2.3. Paulus als letzter Apostel	149
II. Das Wesen der Offenbarung nach dem Koran und bei Paulus	150
1. Das Wesen der Offenbarung nach dem Koran.....	150
1.1. Die Arten der göttlichen Offenbarung	150
1.2. Das himmlische Buch	153
1.3. Die Offenbarung als Wegweisung und Licht	156
2. Das Wesen der Offenbarung bei Paulus	158
2.1. Die Offenbarung im Christusgeschehen.....	158
2.2. Die Offenbarung als Evangelium.....	160
2.3. Das himmlische Evangelium und das Evangelium des Paulus	161
III. Hauptthemen und Glaubensinhalt der koranischen und paulinischen Offenbarung	163
1. Hauptthemen und Glaubensinhalt der koranischen Offenbarung	163
1.1. Die Lesbarkeit des Schöpfungswerkes.....	163
1.2. Gerichtsmahnung und Heilsverkündigung.....	164
1.3. Der Mensch als „Nachfolger“ und „Stellvertreter“ Gottes.....	165
2. Hauptthemen und Glaubensinhalt der Offenbarung bei Paulus	167
2.1. Alle Menschen sind Sünder und ermangeln der Herrlichkeit Gottes.....	167
2.2. Alle Menschen stehen unter dem Gericht Gottes und sind vom Gesetz angeklagt.....	168
2.3. In Christus liegt das Heil.....	172
IV. Die Offenbarung des Korans und des Paulus im Kontext der früheren Propheten.....	173
1. Das biblische Prophetenwort des Korans im Kontext der früheren Propheten	173
1.1. Die koranische Offenbarung und ihr biblischer Subtext	174
1.2. Das von den früheren Propheten verkündete Strafgericht.....	176
1.3. Die Offenbarung als Bestätigung.....	178
1.4. Offenbarung als Abrogation und das Problem der Schriftverfälschung.....	180
1.5. Die Sukzession der Propheten.....	183
1.6. Die Heilsgeschichte im Koran	185
2. Das biblische Prophetenwort bei Paulus im Kontext der früheren Propheten.....	187
2.1. Paulus und die Schriften.....	188
2.2. Das Evangelium in Bezug auf die Schriften und die Tradition.	190
2.3. Paulus und die Idee der zwei Äonen	192
2.4. Typos und Antitypos bei den biblischen Propheten	195
2.5. Die Neue Schöpfung im neuen Bund.....	197
2.6. Die Heilsgeschichte bei Paulus	198
V. Die universale Bestimmung der koranischen Offenbarung und der Offenbarung bei Paulus.....	199
1. Die universale Bestimmung der koranischen Offenbarung	199

2. Die Universalität des Offenbarungsverständnisses bei Paulus.....	200
VI. Zusammenhänge im Offenbarungsverständnis	
des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus	201
1. Das prophetische und apostolische Selbstverständnis in Bezug auf das Offenbarungsverständnis	201
2. Das Wesen der Offenbarung im Koran und bei Paulus	202
3. Hauptakzente der koranischen und paulinischen Offenbarung	204
4. Der Kontext der früheren Propheten im Koran und bei Paulus	206
5. Die Universalität der Offenbarungsgeschichte im Koran und bei Paulus	208
D. DIE BEDEUTUNG DER OFFENBARUNGSGESCHICHTE: DIE PROPHETEN ALS REFERENZGRÖSSEN UND TYPOLOGISCHE VORBILDER.....	210
I. Die Prophetenerzählungen im Koran und bei Paulus	211
1. Der Koran und die prophetischen Erzählungen	211
2. Paulus und der alte Äon im Alten Testament.....	212
II. Der Prophet Ibrāhīm im Koran und der Prophet Abraham beim Apostel Paulus.....	213
1. Ibrāhīm im Koran.....	213
1.1. Ibrāhīm und seine Titel im Koran	213
1.2. Ibrāhīm – der Stammvater der Araber und sein biblischer Subtext.....	215
1.3. Ibrāhīm’s Gotteserkenntnis	218
1.4. Ibrāhīm – Vorbild und Anhänger der reinen Religion	219
1.5. Ibrāhīm – die Referenzfigur für Muhammad	220
2. Abraham bei Paulus	221
2.1. Die neue Interpretation von Abraham.....	221
2.2. Abraham – der Vater der Gläubigen	222
2.3. Abraham – der Vater der Juden.....	224
2.4. Abraham – der Gegensatz zu Verheißung und Gesetz	225
2.5. Die Abraham-Typologie	226
III. Der Prophet Mūsā im Koran und der Prophet Mose bei Apostel Paulus	228
1. Mūsā im Koran	228
1.1. Mūsā und seine vorbildliche Berufung	228
1.2. Der universale Dienst von Mūsā	230
1.3. Mūsā – der Offenbarungsvermittler	231
1.4. Mūsā – das Paradigma des Propheten	233
1.5. Muhammad – der koranische Mūsā	234
2. Mose bei Paulus	235
2.1. Die vorbildliche Berufung des Propheten Mose	235
2.2. Die Unterschiede der zwei Dienste	237
2.3. Die Israeliten und die Tora der mosaischen Zeit.....	239
2.4. Die Typologie von Mose.....	241
IV. Der Prophet ‘Īsā im Koran und Jesus der Christus bei Apostel Paulus	242
1. Der Prophet ‘Īsā im Koran	242
1.1 ‘Īsā und seine Titel im Koran.....	242
1.2. ‘Īsās Geburt und seine göttlichen Zeichen	243
1.3. Der Prophet ‘Īsā – Bestätiger der Tora und Vorverkünder Muhammads	245
1.4. Der Koran zur Kreuzigung des ‘Īsā.....	246
1.5. ‘Īsā ist der Diener Gottes.....	248

2. Jesus bei Paulus	250
2.1. Der historische Jesus	250
2.2. Jesus der Christus	251
2.2.1. Die Titel von Jesus Christus	251
2.2.2. Der präexistente gekreuzigte Gottessohn	252
2.2.3. Der stellvertretende Tod Jesu	253
2.2.4. Die Christus-Adam-Typologie und die neue Geschichte	254
V. Die Zusammenhänge zwischen den Interpretationen der Propheten Ibrāhīm und Abraham, Mūsā und Mose, ‘Īsā und Jesus im Koran und bei Paulus	255
1. Ibrāhīm und Abraham	255
2. Mūsā und Mose	257
3. ‘Īsā und Jesus	259
ZUSAMMENFASSUNG	262
LITERATURVERZEICHNIS	269
KOKKUVÖTE	289
CURRICULUM VITAE	298

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

1. Wissenschaftliche Reihen

BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament
EQ	Encyclopaedia of the Qur'an
JBL	Journal of Biblical Literature
JBTh	Jahrbuch der Theologie
JSAI	Jerusalem Studies in Arabic and Islam
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

2. Bibel

Die biblischen Schriften werden im allgemeinen nach folgender Ausgabe zitiert: Die Bibel. Luthertext. Revidierte Fassung von 1984. Deutsche Bibelgesellschaft.

Altes Testament

Gn	Genesis	Neh	Nehemia	Ez	Ezechiel
Ex	Exodus	Est	Ester	Dan	Daniel
Lv	Leviticus	1Makk	1. Makkabäer	Hos	Hosea
Nm	Numeri	2Makk	2. Makkabäer	Joel	Joel
Dt	Deuteronomium	Hiob	Hiob	Am	Amos
Jos	Josua	Ps	Psalmen	Ob	Obadja
Ri	Richter	Spr	Sprüche	Jon	Jona
Rt	Rut	Prd	Prediger	Mich	Micha
1Sam	1. Buch Samuel	Hld	Hoheslied	Nah	Nahum
2Sam	2. Buch Samuel	Weish	Weisheit	Hab	Habakuk
1Kön	1. Könige	Sir	Jesus Sirach	Zep	Zephanja
2Kön	2. Könige	Jes	Jesaja	Hag	Haggia
1Chr	1. Chronik	Jer	Jeremia	Sach	Sacharja
2Chr	2. Chronik	Klgl	Klagelieder	Mal	Maleachi
Esr	Esra	Bar	Baruch		

Neues Testament

Mt	Matthäusevangelium	2Kor	2. Korintherbrief
Mk	Markusevangelium	Gal	Galaterbrief
Lk	Lukasevangelium	Eph	Epheserbrief
Joh	Johannesevangelium	Phil	Philipperbrief
Apg	Apostelgeschichte	Kol	Kolossierbrief
Röm	Römerbrief	1Thess	1. Thessalonicherbrief
1Kor	1. Korintherbrief	2Thess	2. Thessalonicherbrief

1Tim	1. Timotheusbrief	2Petr	2. Petrusbrief
2Tim	2. Timotheusbrief	1Joh	1. Johannesbrief
Tit	Titusbrief	2Joh	2. Johannesbrief
Phm	Philemonbrief	3Joh	3. Johannesbrief
Hebr	Hebräerbrief	Jud	Judasbrief
Jak	Jakobusbrief	Apk	Johannes Apokalypse
1Petr	1. Petrusbrief		

3. Koran

Der Koran wird im Allgemeinen zitiert nach: Rudi. **Paret**. *Der Koran. Übersetzung*. (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2007). Die Umschrift der arabischen Buchstaben erfolgt nach der Transkription der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Einige Begriffe wurden auch der deutschen Schreibweise angeglichen.

4. Qumrantexte

1QS (Gemeinderegeln)
4QpPs37 (Kommentar zu Psalm 37)

5. Rabbinische Literatur

PRE Pirqa de Rabbi Elieser
MHG Midrasch ha Gadol
TJ Targum Jerushalmi

EINLEITUNG

I. Thema

In der Forschung gibt es viele unterschiedliche Untersuchungen zum Propheten Muhammad ebenso wie zum Apostel Paulus. Miteinander verglichen wurden die beiden Offenbarungsempfänger bislang aber nicht. Auch eine systematische Betrachtung der beiden Offenbarungsempfänger Muhammad und Paulus hat im christlichen religionsgeschichtlichen Diskurs bislang nicht stattgefunden, wobei dies auch in Bezug auf den Islam gilt. Eine Analogie wird gewöhnlich zwischen Muhammad und Jesus als Religionsstifter oder als „Hauptpersonen“ in den beiden Religionen gesehen.¹ Doch alle diese Vergleiche enden oftmals in der unüberwindbaren Differenz des Offenbarungsverständnisses von Islam und Christentum. Muhammad ist im Islam der Gesandte Gottes, dem eine Offenbarung Gottes – der Koran als Gottes Wort – zuteil wird. Jesus dagegen ist Gottes Offenbarung im Fleisch bzw. das fleischgewordene Wort Gottes. Demnach sollte aus christlicher Perspektive der Vergleich zuerst zwischen dem Koran und Jesus erfolgen. So wird in der Islamwissenschaft, unter anderem bei K. Cragg², von der Analogie zwischen *tanzīl* und *Inkarnation* gesprochen. H. A. Wolfson beschrieb diese Analogie im christlich-theologischen Sinne als Vergleich zwischen Inkarnation und *Inlibration*.³ Neben *Inlibration* wird auch von *Inverbation* gesprochen.⁴ Bei diesem Vergleich wird von der strukturellen Analogie zwischen dem Koran und der Jesusfigur, die Gottes Selbstoffenbarung darstellen, ausgegangen.⁵ Im Sinne dieser Analogie kann auch von einem

¹ Francis Edwards **Peters**. *Jesus and Muhammad: parallel tracks, parallel lives*. (Oxford: Oxford University Press, 2011); Mark A. **Gabriel**. *Jesus und Mohammed: erstaunliche Unterschiede und überraschende Ähnlichkeiten*. (Gräfelfing: Resch, 2006); Wolfgang **Klausnitzer**. *Jesus und Muhammad: ihr Leben, ihre Botschaft; eine Gegenüberstellung*. (Freiburg im Breisgau: Herder, 2007); *The rivers of paradise: Moses, Buddha, Confucius, Jesus, and Muhammad as religious founders*. Eds. David Noel Freedman, Michael J. McClymond. (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001); Bejoy **d’Cruze**. *Prophethood in the Bible and the Qur’ān: with special reference to Jesus and Muhammad*. (Roma: Pontificia Univ. Gregoriana, Diss., 1999); William E. **Phipps**. *Muhammad and Jesus: a comparison of the prophets and their teachings*. (New York: Continuum, 1996); Claus **Schedl**. *Muhammad und Jesus: Die christologisch relevanten Texte des Korans*. (Wien: Herder, 1978).

² Kenneth **Cragg**. *Readings in the Qur’ān*. (London: Collins, 1988), 83; Marco **Schöllner**. *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie: eine quellenkritische Analyse der Sira-Überlieferungen zu Muhammads Konflikt mit den Juden*. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), 27.

³ Annemarie **Schimmel**. *Der Islam. Eine Einführung*. (Stuttgart: Reclam, 1990), 66; Schöllner, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 27. Ähnlich auch der islamische Literaturwissenschaftler, Nasr Hamid Abu **Zaid**. *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses* (Frankfurt am Main: Dipa-Verl., 1996), 162 ff. (Das Original Naṣr Ḥamīd Abū **Zayd**. *Naqḍ al-ḥiṭāb ad-dīnī*. (Kairo: 1992), 195 f.).

⁴ Jacques **Berque**. *Der Koran neu gelesen*. (Frankfurt am Main: Lembeck, 1996), 118.

⁵ Schöllner, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 28.

vergleichbaren Offenbarungseignis gesprochen und das Koranereignis dem Christusereignis gegenübergestellt werden. Aus islamischer Perspektive hingegen sind Muhammad und Jesus durchaus vergleichbar, insofern nämlich, als nach islamischer Prophetologie beide Propheten sind, die in sukzessivem Bezug zueinander stehen. Demgegenüber ist es vom islamischen Offenbarungsverständnis her nicht nur schwierig, sondern unmöglich und sachlich falsch, den Koran und die Bibel zu vergleichen. Die Bibel, und hier genauer die Evangelien als Überlieferung(sgeschichte) von Jesus, könnten mit dem *ḥadīṭ* und mehr noch mit der *Sīra* verglichen werden, die die Überlieferung(sgeschichte) des Propheten Muhammad erzählen und für Muslime das normsetzende, verbindliche Reden und Handeln des Propheten darstellen bzw. enthalten.⁶ So ist z. B. Schöllers Ansicht, dass die *Sīra*-Literatur mit dem Evangelium zu vergleichen ist, denn beide geben eine „gute Nachricht“ von der erneuten Offenbarung des biblischen Gottes und dem Handeln seines Propheten.“⁷ Das Leben Muhammads und das Leben Jesu werden in einer ähnlichen Weise biographisch dargestellt.

Umso erstaunlicher ist es, dass – wie oben schon angedeutet – in der religionsgeschichtlichen Betrachtung des Islam, aber auch des Christentums bislang keine Gegenüberstellung, kein Vergleich von Muhammad und Paulus zu finden ist. Hier sind die Gründe zu hinterfragen. Aus islamischer Sicht scheint die Ursache dafür in dem äußerst negativen Paulusbild der muslimischen Überlieferung zu liegen, das einen Vergleich mit dem arabischen Propheten nicht zulässt. Schon in der frühen Geschichte des Christentums wurde Paulus auch eine negative Rolle zugeprochen. In dem Apostelroman „Pseudo-Clementinen“,⁸ der über die Missionsreisen des aus dem jüdenchristlichen Milieu des zweiten Jahrhunderts stammenden Petrus spricht, wird Paulus der Zersetzung der Botschaft Jesu beschuldigt. Der Betrüger Paulus verdrehe das Evangelium und wird dem Petrus als „unversöhnlich gegenüber wie die ‚Finsternis‘ dem ‚Licht‘, oder als das schlechte Prinzip des Christentums dem guten“ gegenübergestellt.⁹

⁶ Hans **Zirker**. „Gottes Offenbarung nach muslimischem Glauben“ – *Lebendiges Zeugnis. Religion und Offenbarung. Eine Schriftenreihe für katholische Christen an der Hochschule und im Beruf*. 54 (1) 1999, 7 f.

⁷ Schöllers, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 26.

⁸ Auffallend ist, dass das spannungsvolle Verhältnis der drei Männer selbst in einem stark ebionitisch beeinflussten Apostelroman, wie den Pseudo-Clementinen, im 3. bzw. 4. Jh. noch nachwirkt, in dem Petrus dem Jakobus völlig untergeordnet wird und Paulus als Erzfeind erscheint. Martin **Hengel**. *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III.* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 559 f.

⁹ Vgl. Lothar **Wehr**. *Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner. Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der Apostolischen Väter und früher Zeugnisse ihrer Verehrung.* (Münster: Aschendorff, 1996), 32.

Die muslimische Theologie sieht Paulus schon seit dem 10. christlichen Jahrhundert¹⁰ durchweg als denjenigen an, der die wahre Botschaft und Gemeinschaft Jesu mit seiner eigenen Philosophie vermischte. Man teilt die Vorstellung, dass Paulus Gedanken aus unterschiedlichen fremden Kulturen, darunter dem Judentum, der Mithrasreligion und der alexandrinischen Weltanschauung, aufgriff und daraus nach seinem eigenen „Geschmack“ eine neue Religion, „das paulinische Christentum“ (*masīhīyat būlus*), entwarf.¹¹ Ebenso wird die Ansicht vertreten, dass Paulus der eigentliche Stifter des heutigen Christentums ist und Jesus Christus mit dieser Religionsgemeinschaft wenig zu tun hat.¹² Paulus schuf das Christentum auf Kosten Jesu und nur er ist in Wahrheit der Begründer der christlichen Religion.¹³ Es wird behauptet, dass Paulus in seinen religiösen Auffassungen einige jüdische Lehren untergebracht habe, um die Juden für sich zu gewinnen. Ebenso habe er Vorstellungen aus der griechischen Philosophie eingesetzt, um Mitglieder für seine Gemeinschaft auch unter den Griechen zu finden.¹⁴ Das negative Paulusbild findet seine Entsprechung und Fortsetzung im Mittelalter – nicht nur in der muslimischen, sondern ebenso in der jüdischen und karäischen Literatur. Einige Beispiele dazu sind bei Ibn Kammūna's *Kitāb tanqīh al-abhāt lil-milal at- talāt* (*Buch der Kritik an den Untersuchungen der drei Religionen*) zu finden. Auch nach Ibn Kammūna ist Paulus der eigentliche Begründer des Christentums und seine Tat ist die Entstellung und Verfälschung des wahren Christentums von Jesus.¹⁵ Die von den islamischen Autoren genannten falschen Neuerungen, die Paulus eingeführt hat, sind sein christologisches Bekenntnis vom / zum „Sohn Gottes“,

¹⁰ Hermann **Stieglecker**. *Die Glaubenslehren des Islam*. (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1983), 259.

¹¹ Hans **Zirker**. „Paulus als ‚apóstolos‘, Mohammed als ‚rasūl‘ – der ‚Gesandte‘ in Bibel und Koran“. – „*Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet*“. *Festschrift für Andreas Bsteh zum 65. Geburtstag*. Hrsg. v. Adel Theodor Khoury (Würzburg, Echter, Altenberge: Oros Verlag, 1998), 551; Šalāh al-‘**Aḡmāwī**. *Ġawhar al-īmān fī ša hī ḥ al-adyān. ahl al-kitāb*. Bd. 2 *Našrāniyya ‘Isā fī t-tawrāt al-inḡīl al-qur‘ān wa-masīhiyyat būlus fī l-kitāb al-muqaddas*. (Kairo: 1989), 149 Nach Zirkers Übersetzung lauten die Titel „Das Wesen des Glaubens im echten Bestand der Religion. Die Leute der Schrift.“ Bd. 2. „Das Christentum Jesu in der Tora, dem Evangelium und dem Koran und das Christentum des Paulus in der Bibel“.

¹² Zirker, „Paulus als ‚apóstolos‘, Mohammed als ‚rasūl‘ – der ‚Gesandte‘ in Bibel und Koran“, 551; Aḡmad **Šalabī**. *Muqāranat al-adyān*. Al-masīhiyya. (Kairo: 1960), 29. Nach Zirkers Übersetzung ist der Titel des Buches „Der Vergleich der Religionen. 2. Das Christentum“.

¹³ Zirker, „Paulus als ‚apóstolos‘, Mohammed als ‚rasūl‘ – der ‚Gesandte‘ in Bibel und Koran“, 551; Šalabī, *Muqāranat al-adyān*. Al-masīhiyya, 45.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Stefan **Schreiner**. „Ibn Kammūna's Verteidigung des historischen Jesus gegen den paulinischen Christus“ – *Geschichte – Tradition – Reflexion*. *Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. Hrsg. v. H. Cancik. Hubert Cancik, Hermann Lichtenberger, Peter Schäfer. Bd I.(Tübingen: Mohr Siebeck 1996), 477.

zur „Trinität“ und seine soteriologische Doktrin von der „Erlösung“ von der Sünde durch den Opfertod Jesu und die Abschaffung der Beschneidung als religionsgesetzliche Pflicht.¹⁶ Aus dem Gesagten kann nur gefolgert werden, dass sich die Gestalt des ursprünglichen Christentums mit Paulus vollkommen verändert hat.¹⁷ Ebenso wird deutlich, dass Paulus, der jüdische Häretiker,¹⁸ seine Haltung je nach Situation änderte: so zeigen 1Kor 9,20–21 seine Wankelmütigkeit.¹⁹

Andererseits finden sich auch bei christlichen Theologen Äußerungen wie die, dass der Islam, „wie das Judentum, eine Gesetzesreligion“²⁰ sei, die sich der von Paulus gepredigten Botschaft von der „Freiheit“ des Glaubens entferne. Ebenso existieren Vorurteile, wie dass das Judentum und der Islam die Lehre von der Rechtfertigung der Menschen durch ihre Werke beinhalten und somit die Vorstellung einer „Selbsterlösung“²¹ repräsentieren. Für das Christentum bedient Muhammad nicht nur ein Feindbild, sondern stellt auch einen Häretiker dar. Schon im 7. Jh. äußert Johannes von Damaskus, dass Muhammad ein Lügner sei, der ein wenig das Alte und Neue Testament gekannt und aus beiden sich eine eigene häretische Lehre zusammengestellt hätte, nachdem er verkündete, dass ihm eine Schrift vom Himmel herabgesandt worden war. Johannes von Damaskus meint, dass eine solche Behauptung in Wirklichkeit lächerlich sei und seine Schrift „viel läppisches Geschwätz“ enthalte.²²

Der Aussage, dass Paulus eine begründende Rolle in der theologischen Entwicklung des Christentums gespielt hat, kann aber auch aus christlich-theologischer Sicht nicht widersprochen werden, denn in der christlichen

¹⁶ *Ibid.*, 72.

¹⁷ Khoury, Hagemann, *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime*, 90.

¹⁸ *Ibid.*, 91; Āl-Kāshif al-Ghiṭā’ Muḥammad al-Ḥusayn. *Al-Tawḍīḥ fī bayān ḥāl al-Inḡīl wa l-Masīḥ*. (Beirut: 1980), 97 ff.

¹⁹ Khoury, Hagemann, *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime*, 91.

²⁰ Zirker, „Paulus als ‚apóstolos‘, Mohammed als ‚rasūl‘ – der ‚Gesandte‘ in Bibel und Koran“, 554; Emanuel Kellerhals. *Der Islam*. (Basel: Verlag der Basler Missionsbuch, 1956), 201; vgl. die Aussage von Paul Tillich. *Systematische Theologie II*. (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964), 418 f. „Der Islam (mit Ausnahme des Sufismus) ist eine Gesetzes-Religion [...] Die Durchbrechung des Gesetzes im religiösen Leben Einzelner wie in dem von Gruppen ist äußerst schwierig. Aus diesem Grund bildete der Judaismus von Beginn des Christentums an und der Islam in einer späteren Epoche das größte Hindernis für die Annahme Jesu als des Christus als Mitte der Geschichte.“

²¹ Zirker, „Paulus als ‚apóstolos‘, Mohammed als ‚rasūl‘ – der ‚Gesandte‘ in Bibel und Koran“, 554; Klaus Hock. *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie. Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert*. (Köln, Wien: Böhlau, 1986), 179.

²² *Ibid.*, 555; vgl. Hartmut Bobzin. „A Treasury of Heresies“. Christian polemics against the Koran – *The Qur’an as text*. Ed. Stefan Wild. (Leiden: Brill, 1996), 157–175; siehe zur christlichen Polemik gegen den Islam auch Stefan Schreiner. „Die Häresie der Ismaeliten. Der Islam als politisches und theologisches Problem der Christen und die Anfänge der christlich-antiislamischen Polemik.“ – *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzung in Christentum und Islam*. Hrgs. v. Hansjörg Schmid. (Regensburg: Pustet, 2007), 119–138.

Theologie figuriert Paulus als der erste Theologe, der systematisch unterschiedliche christliche (an die Jesusbewegung gebundene) Themen behandelt hat. Er schreibt an Gemeinden, die unterschiedliche Probleme haben. Diese Schreiben, *ad hoc* entstanden, enthalten kohärente Gedanken und durchdachte theologische Vorstellungen; doch bedeutet dieser systematisch kohärente Schreibstil nicht, dass bei Paulus von einer systematischen Theologie im modernen Sinne die Rede sein kann. Seine Gedanken sind „Gelegenheitsantworten“, aus konkreten Lebenssituationen erwachsen und für konkrete Lebenssituationen (aus)gesprochen. Er schreibt seine Briefe aus seiner persönlichen, individuellen Sicht für Menschen, die in seiner Zeit leben. Das Besondere, das Paulus als Apostel charakterisiert, ist die ihm zuteilgewordene Offenbarung Gottes in Gestalt des Christusereignisses. Diese änderte sein ganzes Leben und liess ihn sich als Gesandten Gottes sehen. Das gleiche Moment findet sich auch im Islam bei Muhammads Berufung und prophetischer Sendung, die beide die Folge der Offenbarung Gottes sind.

Aufgrund der Parallelität der Berufung und Sendung von Muhammad und Paulus und der ihr zugrunde liegenden Analogie des Offenbarungsereignisses erscheinen beide, Muhammad und Paulus, als *ἀπόστολος* und als Prophet. Dabei kommen zugleich Fragen nach der Offenbarung als Geschichte und Heilsgeschichte und nach den im Laufe der Geschichte entstandenen Auffassungen von diesem Offenbarungsereignis auf, ebenso wie Fragen nach der Kontinuität und dem eschatologischen Ziel der Offenbarung im Koran – nicht anders als bei Paulus. All diese Phänomene bilden einen vielschichtigen Themenkreis in der vergleichenden Untersuchung zum Propheten Muhammad und Apostel Paulus.

II. Zum Stand der Forschung

Bis heute ist dieser Bereich der Forschung ein Desiderat. Wie bereits erwähnt, ist der Vergleich von Jesus und Muhammad unter christlich-theologischen wie unter religionsphänomenologischen Gesichtspunkten immer wieder Thema gewesen. Die Analogie zwischen Paulus und Muhammad hingegen ist, wenn überhaupt, nur sporadisch in den Blick genommen worden, so zum Beispiel von Hans Zirker in seinem Aufsatz „Paulus als ‚apóstolos‘, Mohammed als ‚rasūl‘ – der ‚Gesandte‘ in Bibel und Koran“ und in einem seiner Hauptwerke: „Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen“. Er beleuchtet die ähnlichen, aber doch unterschiedlichen Deutungen und Bedeutungen der Begriffe *Gesandter* (*rasūl*) und *Apostel* und vergleicht die Begriffe im Kontext der jeweiligen Prophetologie. Infolge dessen schlägt er vor, Muhammad mit Maria zu vergleichen, da beide Träger²³ der Offenbarung waren. Möglich ist seiner Ansicht nach aber auch der sich geradezu anbietende Vergleich des

²³ Maria hat in ihrem Mutterleib Christus getragen.

Propheten Muhammad mit Paulus, wobei das *tertium comparationis* im Berufensein beider zum Apostel zu suchen und zu finden ist.

In den letzten 10 Jahren indessen, in denen im Dialog zwischen Muslimen und Christen in zunehmendem Maße theologische Fragestellungen Eingang und Aufnahme gefunden haben, sucht man vermehrt neue und andere Berührung- oder Anknüpfungspunkte zwischen den beiden Religionen; freilich mit dem gleichen Ziel, einander besser zu verstehen. Gleichwohl blieb bis zum Jahr 2010 das hier interessierende Thema eher auf Bemerkungen am Rande oder einzelne Hinweise in Fußnoten beschränkt.²⁴ Erstmals 2010 wurde von Schmitz („Paulus und der Koran“) eine monographische Untersuchung zum Thema veröffentlicht, die gleichsam den Aufbruch in einen bis dato unbekanntem Themenbereich im Gespräch zwischen Christentum und Islam darstellt. Zugleich formuliert Schmitz mit seiner eine interreligiöse Exegese in Gestalt einer Gegenüberstellung von Texten aus Paulusbrieffen und Koransuren darbietenden Arbeit eine Aufgabe, die als Auftrag ernst zu nehmen ist.

Schmitz will bei seinem Vergleich der Konturen beider Schriftsammlungen zeigen, wie sie von Thema zu Thema aufeinander zu beziehen sind. Die Analogieführung zeigt Parallelitäten, aber auch Unterschiede zwischen paulinischen und koranischen Aussagen auf. Dabei ist der Ausgangspunkt seiner Untersuchung Paulus. Methodisch stellt sich bei dieser Art intertextueller Betrachtung natürlich die Frage, wie die interreligiösen Bezugnahmen der Texte im Einzelnen vorzunehmen sind: Sind – mögliche – Kontexte und Subtexte einzubeziehen, oder ist für die Interpretation nur der jeweilige Text, also der konkrete Wortlaut, relevant?

Hauptanliegen seiner Arbeit ist es, zu zeigen, wie Christentum und Islam sich dritten Religionen gegenüber verhalten. Die „neue Religion“ (Christentum), die auch Paulus vermittelt, wird durch den Autor des Hebräerbriefes mit (und in den) Denkform(e)n der Religion Israels dargestellt, doch über den Aufweis der analogen Struktur findet zugleich eine Abgrenzung gegenüber der Religion Israels statt. Schmitz' Absicht geht noch weiter: Er versucht zu zeigen, wie auch der Koran sich von der alten Religion Israels distanziert und sich an ihr neu definiert. Seine Hypothese lautet: Die jeweils vorhandene Religion dient als Referenz, um die von ihr verkündete neue Religion als die eigentliche wahre Religion Gottes zu erweisen.²⁵

²⁴ Heikki **Räisänen**. *The Idea of Divine Hardening: A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray and Noting to Evil in the Bible and the Qur'ān*. (Helsinki: Publications of the Finnish Exegetical Society, 1976) In diesem Buch wird eine religionsphänomenologische Analogie zwischen alttestamentlicher, neutestamentlicher Verstockungsthematik gegenüber der koranischen Verstockungsauffassungen dargestellt.

²⁵ Bertram **Schmitz**. *Paulus und der Koran*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 190.

An diese beiden Untersuchungen knüpft der Aufsatz von P. L. Heck „*The Apostle Paul and the Apostle Muhammad: The Challenge of the Convert*“ an.²⁶ Heck geht ebenso wie Zirker von den Berufungsgeschichten des Paulus und Muhammad aus. Doch seine Untersuchung ist mehr von dem gegenwärtigen Dialog zwischen Christentum und Islam geprägt. Sein Ziel ist es, dem Thema „*converts without borders*“ nachzugehen. Dabei geht er nicht von der Berufung von Paulus und Muhammad aus, sondern von einer individuell geprägten Konversion der beiden, die mit dem Abrahammodell, dem ersten Konvertiten, zu vergleichen ist und im Zusammenhang mit heutigen Konversionsbedingungen verbunden wird.

III. Ziel der Arbeit und Methoden

Ziel der Arbeit ist es, einen Vergleich zwischen den Vorstellungen bzw. Auffassungen vom Offenbarungsverständnis Muhammads und Paulus' vorzunehmen. Es handelt sich mithin um eine religionsphänomenologische Untersuchung zu Muhammads und Paulus' Berufungs- und Offenbarungsgeschichten. Dabei wird vorausgesetzt, dass im Islam und im Christentum die Empfänger der Offenbarung Muhammad und Paulus sind. Zu dieser Reihe gehört auch Mose im und für das Judentum.²⁷ Die Offenbarungen, die sie erhielten, ereigneten sich jeweils im Koran, in Jesus Christus und der Tora. Ebenso hat die Offenbarungsgeschichte im Koran und bei Paulus einen universalen heilsgeschichtlichen Horizont. Alle zwei bzw. drei Schriften (Koran, Altes Testament und Neues Testament) sind von ihren Konzeptionen her identisch: Sie alle sind als Auslegungsprodukte zu sehen; sie sind von unterschiedlichen Propheten verkündet (bzw. in der Schrift verheißen und bezeugt) und in unterschiedlichen Sprachen gepredigt worden. Als Heilige Schrift bzw. Heiliges Buch dokumentieren sie eine gemeinsame Identität.

Als Hypothese wird in der Arbeit angenommen, dass religionsphänomenologisch Islam und Christentum als prophetische Offenbarungsreligionen zu bezeichnen sind und der Koran ebenso wie die Paulustexte einen jüdisch-biblischen Hintergrund haben. Sie rezipieren und interpretieren die gleiche alttestamentliche bzw. prophetische Tradition (die Schriften), die das

²⁶ Paul L. Heck, „The Apostle Paul and the Apostle Muhammad: The Challenge of the Convert“ – *Islamochristiana* 37, 2012, 127–143.

²⁷ Hier wird auf die 6. und 7. Grundlehre des Maimonides verwiesen und auf die Parallelität der jüdischen und islamischen Prophetologie (im Gegensatz zum Christentum). Demnach ist in Mose das Paradigma der Propheten zu finden. Howard Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*. (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001), 217 und Bohumil Surmar, *Die Unterscheidung zwischen den wahren und falschen Propheten. Eine Untersuchung aufgrund der Lehre des Rabbi Moses Maimonides auf dem Hintergrund der rabbinischen Lehren, der griechischen und arabischen Philosophie und der Prophetologie des Islam*. Europäische Hochschulschriften. Reihe 23. (Bern: Lang, 1997).

verbindende Element zwischen beiden darstellt. Doch diese verbindende Tradition wird unterschiedlich gedeutet. Dabei ist zu beachten, dass die Geschichten der Propheten des Alten Testaments nicht als historische Fakten, sondern Ereignisse untersucht werden, d. h. es steckt ein theologisches Konzept hinter der Geschichte; es ist die Konstruktion einer Rekonstruktion (z. B. welche jüdischen Traditionen wurden bei der Auffassung der Gestalt von Ibrāhīm und Abraham, Mūsā und Mose und ʿĪsā und Jesus rezipiert? Wie stellen die Texte den historischen Aufbau der beiden dar?) Demnach muss von einer Vorfindlichkeit der Schriften und alttestamentlichen Texte gesprochen werden. Sie finden etwas vor und interpretieren es.

Ebenso sind der Koran wie die Briefe von Paulus in dieser Hinsicht zu befragen: Haben Muhammad und Paulus irgendeine Offenbarungsgeschichte – wie die Geschichte auch verstanden werden mag – im Sinn? Beabsichtigen sie z. B. die Erwähnung der früheren Gesandten und Propheten und eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung der heiligen Schriften bzw. überhaupt der Lehre Gottes? Oder wollen Muhammad und Paulus gemäß ihrer Botschaft etwas Überzeitliches bzw. etwas von der Zeit Unabhängiges verkündigen?²⁸

Dadurch wird auch eine Deutung der (Heils-)Geschichte und der Offenbarungsereignisse vorgegeben. Aber mit dieser Deutung kann auch die Bedeutung der Offenbarungsgeschichte (die Relevanz, das Wesentliche) wahrgenommen werden. Demnach ist zu fragen: Wie begreifen Muhammad und Paulus diese Offenbarungsgeschichte? Warum finden sich im Koran Deutungen und Bedeutungen, die sich von den Darlegungen von Paulus unterscheiden? Woher kommen diese Unterschiede? Konkreter ergibt sich hier die Frage: Warum wendet Paulus eine Typologie (einen analogen Vergleich) an, und warum macht der Koran das nicht?

Bei der Offenbarungsgeschichte ist der Begriff „Geschichte“ nicht im Sinne irgendeiner „besonderen philosophischen und überhaupt wissenschaftlichen Richtung“ gemeint. Man muss gestehen, dass „auch die Orientierung nach jeder anderen Bestimmung der Begriffe Geschichte oder Offenbarung als eine Vorentscheidung gilt und die Frage aufwirft, mit welchem Recht und aus welchem Grund diese oder jene Offenbarungsgeschichtsbestimmung als Kriterium für die Untersuchung dessen gewählt wurde, von dem zunächst in Erfahrung gebracht werden muss, ob es überhaupt in Beziehung zu irgendeiner offenbarungsgeschichtlichen Vorstellung“ des Propheten Muhammad und Apostels Paulus steht. So darf bei der Beobachtung der Offenbarungsgeschichte von Muhammad und Paulus „nicht die Tatsache außer Acht gelassen werden, dass nicht jede Art von Erzählung aus der Vergangenheit oder Äußerung über

²⁸ In Anlehnung an die Gedanken von Abdoldjavad **Falaturi**. „Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam“ – *Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und Islam*. Hrsg. v. Abdoldjavad Falaturi, Walter Strolz. (Freiburg: Herder, 1975), 87.

die Zukunft als Offenbarungsgeschichte zu betrachten ist.“²⁹ Ebenso, dass die offenbarungsgeschichtlichen Kriterien bei Muhammad und Paulus nicht immer dieselben sind.

Methodisch ist die Untersuchung als phänomenologische Untersuchung mit interreligiöser Ausrichtung zu beschreiben. Bei der Darstellung und Analyse wird in Bezug auf Muhammad meist von christlichen Islaminterpretationen ausgegangen, doch werden auch die islamischen Vorstellungen einbezogen und dargestellt.

Ausgangspunkt des phänomenologischen Vergleichs sind die koranischen und islamischen Auffassungen der untersuchten Fragen, zu der Paulus als Analogie herangezogen wird. Daher werden Paulus' Auffassungen in den jeweiligen Analysen kürzer dargestellt und folgen auf die aus den koranischen und islamischen Auffassungen hervorgehenden Fragestellungen. Das Hauptgewicht der Arbeit liegt auf der Darstellung, Gegenüberstellung und kritischen Analyse der theologischen Ansätze Muhammads und Paulus', die eine Analogie aufweisen oder einen gemeinsamen alttestamentlichen Hintergrund (Motive, Personen) haben, aber unterschiedlich rezipiert werden.

Das Hauptanliegen der Arbeit ist, nicht nur eine koranische und paulinische Offenbarungsgeschichte an ausgewählten Beispielen darzustellen und kritisch zu bewerten, sondern auch die aus der Analyse hervorgegangenen Parallelen und Unterschiede aufzugreifen und in einem Vergleich weiterzudiskutieren.

Dieser Vergleich ermöglicht es, die unterschiedlichen Auffassungen des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus besser wahrzunehmen und aus einer neuen Perspektive zu definieren, sodass eine Deutung auch eine Bedeutung haben kann. Dem Verfassen dieser Arbeit lag die Hoffnung zugrunde, einen grundlegenden Baustein in der Rezeptiongeschichte zu schaffen, damit in dem zwischen Islam und Christentum bestehenden Dialog auch Paulus nicht als trennende, sondern verbindende Person angesehen wird.

IV. Quellenmaterial

Als primäre Quelle für die vorliegende Arbeit dient der Koran; bei Paulus wird sich auf die folgenden als authentisch angesehenen Briefe bezogen: Römerbrief, 1. Korintherbrief, 2. Korintherbrief, Galaterbrief, 1. Thessalonicherbrief, Philipperbrief und Philemonbrief. Neben dem Koran wird die Überlieferungsliteratur, die *Sīra* von Ibn Hišām in Bezug auf die Berufungsgeschichte nach Ibn Ishāq, ebenso die entsprechenden Werke von Muḥammad Ibn Ġarīr at-Ṭabarī und Ibn Kaṭīr, herangezogen. Berücksichtigt wird bei der Untersuchung der Berufung des Paulus darüber hinaus die paulinische Rezeption und die Apostelgeschichte, die mit den Aussagen in den als authentisch angesehenen Briefen des Paulus verglichen wird. Damit wird nicht die Vorentscheidung

²⁹ Falaturi, „Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam“, 85 f.

getroffen, dass die Tradition ein „unechtes“ Bild von Muhammad und Paulus weitergibt.³⁰

Dieses breite Quellenmaterial wird deswegen herangezogen, weil sowohl „Muhammad und Paulus“ als auch „ein frühchristliches Paulusbild“ und „ein islamisches Muhammadbild“ verglichen werden, da es kein von der islamischen Tradition unabhängiges Muhammadbild gibt. Von Paulus und Muhammad wüsste die Forschung nichts, wenn es nicht die (früh)christliche Tradition einerseits und die islamische Tradition andererseits gegeben hätte. Nur durch und über sie kann man etwas über Paulus und Muhammad, ihre Reisen und ihre Leben erfahren. Aus der Perspektive der Tradition *ex post* kann auch ein breiterer Zugang zu Berufungs- und Offenbarungserlebnissen der beiden gefunden werden.

Neben den unterschiedlichen Islaminterpretationen aus christlich-theologischer Sicht werden innerislamische Auffassungen mehrerer Autoren zur Sprache gebracht, die in Verbindung mit den unterschiedlichen Themen geäußert wurden. In Bezug auf Darstellungen der Theologie des Paulus werden religionswissenschaftliche und systematisch-theologische Arbeiten und nur einige exegetische Untersuchungen herangezogen. Das Material über den Propheten Muhammad und den Apostel Paulus ist sehr umfangreich und widersprüchlich. So werden in der Diskussion und Analyse unterschiedliche Meinungen und Auffassungen vorgestellt, doch geschieht dies im Rahmen konkreter Fragestellungen. Vermieden wird im Blick auf Paulus eine detaillierte Darstellung der paulinischen Theologie; die Arbeit beschränkt sich auf

³⁰ Die Unterscheidung eines „echten“ (Paulusbriefe) und „unechten“ Paulusbildes (Apostelgeschichte) ist aus der Sicht der Phänomenologie künstlich und die Verfasserin der Arbeit soll und darf sie m. E. nicht nebeneinander stellen oder gar gegeneinander ausspielen. Beide sind der frühchristlichen Rezeptions- und Überlieferungsgeschichte zu verdanken, und aus dieser Perspektive sind beide Paulusbilder „echt“ und ergänzen einander. Nach dem Verständnis des Paulus ist die frühchristliche und vielleicht auch patristische Überlieferung eine unerlässliche Verstehenshilfe, weil nur ihr zu entnehmen ist, wie (und warum) man Paulus überliefert hat. Denn grundsätzlich gilt: Wir hätten alle diese Texte gar nicht, wenn sie keine Rezeptions- und Wirkungsgeschichte gehabt hätten. Das Paulusbild der Apostelgeschichte ist dabei umso interessanter, als es eine Prophetologie reflektiert, die offenbar auf geprägten Vorstellungen basiert, die nun auch an Paulus „entdeckt“ werden. Dass der „echte“ Paulus in seinen Briefen bestimmte Dinge nicht sagt (z. B. nicht so ausführlich von seiner Berufung spricht) ist dazu kein Widerspruch. Vielmehr bestätigen die Berichte in der Apostelgeschichte, dass die frühchristliche Tradition Paulus im Lichte der Prophetologie eben als Propheten der / für die Völker gesehen und verstanden hat. Darauf hat auch Martin Hengel in seinem Aufsatz über das frühe Christentum hingewiesen: „Ohne Lukas würden uns nicht nur entscheidende Nachrichten über Jesus fehlen, auch die Paulusbriefe könnten nicht historisch eingeordnet werden, das heißt, wir wüßten über die ersten vierzig Jahre der Kirche, die eigentliche apostolische Zeit, fast nichts...“. Martin Hengel. „Überlegung zu einer Geschichte des frühesten Christentums im 1. und 2. Jahrhundert“. – *Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI*. Hrsg. von Claus-Jürgen Thornton. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 327.

wesentliche Aspekte seiner Lehre, wobei der Schwerpunkt auf der Betrachtung seines Berufungserlebnisses und Offenbarungsverständnisses ruht.

Durch eine gründliche exegetische Aufarbeitung der Paulustexte wäre auch eine Koranexegese geboten, doch so würde die Arbeit dem Ziel des phänomenologischen Vergleichsversuches nicht gerecht werden. Die Koransuren und die Paulustexte werden interpretiert und zur Veranschaulichung der untersuchten Fragen und Themen herangezogen. Eine interreligiöse Exegese ist bereits in der Untersuchung von Schmitz „Paulus und der Koran“ zu finden.

In der vorliegenden Dissertation wird davon ausgegangen, dass Muhammad ein Prophet und die sich ihm ereignete Offenbarung im Koran zu finden ist. Mit diesen Aussagen entzieht sich der Autor allen Diskussionen über Muhammads Geschichtlichkeit und die Genealogie des Korans.³¹

V. Zu Aufbau und Inhalt

In der Untersuchung werden folgende methodische Schritte gegangen: Im ersten und einleitenden Teil soll dem Thema Propheten und Apostel im Islam (hauptsächlich im Koran) und im Christentum mit Schwerpunkt auf die Paulusbriefe nachgegangen werden. In der Darstellung und Bewertung der Prophetologie bzw. des Apostelamtes im Islam und im früheren Christentum insgesamt schafft Paulus eine verbindende Grundlage zur Frage: Welche Verhältnisbestimmung kann zwischen den alttestamentlichen Berufsberichten sowie welcher Vergleich zwischen den Berufungsvorgängen von Muhammad und Paulus und deren Berichten her- und dargestellt werden. Von besonderer Wichtigkeit sind dabei der Zeitpunkt und der Ort der gegebenen Offenbarung.

Im zweiten Teil wird der historische Kontext von Muhammad und Paulus dargestellt. Eine Rolle spielen dabei auch die geographische Situation, politische und soziale Hintergründe sowie die religiösen Verhältnisse im damaligen Arabien und (hellenistischen) Palästina. Das Anliegen dieses Abschnitts ist es, zu zeigen, dass der Prophet bzw. Apostel mit seiner eschatologischen Verkündigung und seiner Sendung einen universalen Anspruch erhebt.

Im dritten Teil wird das zentrale Thema der Offenbarungsgeschichte anhand der Fragen der Offenbarungsvermittlung, des Offenbarungswesens, des Offenbarungsanspruches, der früheren Offenbarungen, Bestätigungen und Abrogationen etc. besprochen. Die Offenbarung ist im Islam sowie im Christentum in den Texten jeweils durch Form, Inhalt, Geschichte und Interpretation geprägt. Die koranische Offenbarung erzählt keine Geschichte analog zu den Evangelien, sondern ist die „Wiederholung“ dessen, was bereits zuvor an Offenbarung vermittelt worden ist. Paulus dagegen rechnet in der Offen-

³¹ Siehe zum Thema der Geschichtlichkeit Muhammads und der geschichtlichen Interpretation des Korans den Artikel der Dissertantin, Elo **Süld**. „Koraani uuringud XX ja XXI sajandil – märkused Koraani tekkeloo kohta lääne ja ida islamiteaduses“ – *Usuteaduslik Ajakiri*. 59 (2) 2009, 114–136.

barungsgeschichte mit einer Erneuerung. Er sieht die Offenbarungsgeschichte in der Verheißung und in der Erfüllung der in den Schriften verkündeten Geschichte.

Die Ähnlichkeiten, von denen ausgegangen wird, liegen in den allgemeinen Phänomenen der Religionen. Wie bei der Schöpfungsgeschichte redet man von der Offenbarung und einer Heilsbestimmung der Menschen. Die Offenbarung ist ein kommunikatives Ereignis. Die Offenbarung hat sich in der Geschichte ereignet, doch sie beeinflusst auch die Auffassung von der Geschichte (bei Muhammad und Paulus sieht man, wie die heilsgeschichtliche Auffassung beeinflusst wird).

Im vierten Teil wird explizit auf die offenbarungsgeschichtlichen Figuren Ibrāhīm und Abraham; Mūsā und Mose; ʿĪsā und Jesus eingegangen.

Methodisch sind zuerst Teil I und III zu erarbeiten. Diese bilden die Hauptteile und sind eng miteinander verbunden. In ihnen werden die Hauptthemen abgehandelt: Berufung, Offenbarung, Prophetentum, Einordnung in die Tradition und die frühere Verkündigung (Tora, Evangelium, die früheren Propheten). In Teil IV werden Ibrāhīm und Abraham; Mūsā und Mose; ʿĪsā und Jesus exemplarisch für die Analogie des Muhammad und Paulus als Propheten/Apostel dargestellt. Diese geben einen typologischen Rückbezug zur Offenbarungsgeschichte. Anhand der genannten Figuren wird auch die Differenz zwischen Muhammad und Paulus aufgezeigt. Jeder Prophet – auch Paulus und Muhammad – hat sein Proprium; eine die Identität ausmachende Besonderheit.³² Teil II gibt zunächst den eschatologischen Aspekt der Offenbarung wieder und konzentriert sich besonders auf den historischen, sozialen, politischen und religiösen Kontext. Es wird die Frage erörtert, welchen Einfluss dieser Kontext auf die Verkündigung des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus ausübte.

Jeder der vier Teile hat zusätzlich eine Einleitung und ein abschließendes Kapitel, in dem die Zusammenhänge zwischen den Interpretationen dargelegt werden (abgesehen von dem ersten Teil der Arbeit, da für den Motivvergleich der Berufungsgeschichte eine ständige Gegenüberstellung und das Aufzeigen von Parallelen benötigt wird). Der erste Teil der Arbeit bildet auch die Grundlage für den Vergleich und die Gegenüberstellung des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus.

Um einen offenbarungsgeschichtlich gerechten Vergleich zu erbringen, werden bei den Darstellungen von Muhammad und Paulus einerseits die allgemeinen Phänomene wie Schöpfung, Gericht, der Heilswille Gottes usw. als Grundlage genommen. Doch das interreligiöse phänomenologische

³² Stefan **Schreiner**. „Erlösung und Heil – menschliche Sehnsucht und göttliches Erbarmen. Intertextuelle Spuren in Bibel und Koran“ – *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*. Hrsg. v. Friedemann Eißler, Matthias Morgenstern. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 278 f.

„Vergleichen setzt Verstehen voraus und führt zu genauerem Verstehen hin“,³³ daher müssen auch die Hermeneutik und die Begrifflichkeitsprobleme angesprochen werden. Andererseits wird in der Arbeit mit dem Selbstverständnis der beschriebenen Themen gerechnet: So ist zum Beispiel das Evangelium im paulinischen Kontext nicht das *al-Inğīl* im Koran. Auch ist bei den Gegenüberstellungen immer dem Umstand Rechnung zu tragen, dass – wie das Sprichwort sagt – eine „Gleichbenennung [...] Mutter aller Irrtümer“ ist.

³³ Udo **Tworuschka**. *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen: Einführung für Unterricht und Studium*. (Frankfurt am Main: Moritz Diesterweg, 1982), 104.

A. MUHAMMAD UND PAULUS ALS PROPHET UND APOSTEL

Die prophetische Berufung ist ein einzigartiges Geschehen; die Initiative geht immer von Gott aus. Die Berufung ist kein menschlicher Verdienst. Das Berufungsgeschehen nimmt die ganze Existenz des Berufenen in Anspruch, wie es beide, Muhammad und Paulus, gleichermaßen in ihren Leben empfinden.

Der Vergleich solcher individuellen Erfahrungen ergibt sich aus den Motiven der Berufungserlebnisse bzw. der darauf folgenden Offenbarungserlebnisse.

Der Vorgang der Berufung erfolgt nach einem gewissen Schema und ereignet sich zumeist im Medium von Vision oder Audition. Der auf diese Weise begründete Mittlerdienst zwischen Gott und den Menschen in der „Knechtschaft“ – der Berufene ist „Knecht Gottes“ – sowie der Sendungsauftrag bringen Angst, Hilfslosigkeit und Leiden mit sich. Muhammad und Paulus wird der Zuständigkeitsbereich ihrer Verkündigung vorgegeben; sie beide werden zu einem Volk geschickt, das Gott zuvor nicht gekannt hat. Zum Schema der Berufungsgeschichten gehört auch, dass die Vermittlung der Offenbarung, bzw. die Berufung, ein öffentliches Ereignis ist, öffentlich geschieht und öffentlich bezeugt wird, und der Berufene aus der öffentlichen Bezeugung der durch ihn vermittelten Offenbarung zugleich seine Legitimation bezieht.

Die Berufung hat Folgen. In ihrer prophetischen Verkündigung waren Muhammad und Paulus an die Verkündigung gebunden, sie waren Gottes Gesandte und hatten ihre Offenbarung von Gott bzw. Christus empfangen. Sie beide erfuhren aber auch Misstrauen und den Verdacht der Verfälschung des Evangeliums oder ein falscher Prophet, kein richtiger Apostel, zu sein, und suchten daher die Legitimation für ihre Offenbarung in der früheren Prophetengeschichte, wie das Propheten- bzw. Apostelamt von Muhammad und Paulus bezeugt. Dazu gehört auch, dass die Beauftragung zur Zeugnisgabe zwar von außen herkommt, aber eben deshalb vom Zeugnisgebenden als Ausweis seiner prophetischen Sendung des Beglaubigungswunders bedarf und damit der Einordnung in die Tradition: Wie Muhammad in die Reihe der Propheten gehören will und gehört, so gehört Paulus in die Reihe der ersten Auferstehungszeugen Christi.

Doch die Berufenen brauchen auch eine Zeit in der Einsamkeit, um sich ihrer Berufung als einer Wende in ihrem Leben gewiss zu werden. Eine Folge der Selbstvergewisserungsperiode ist eine neue Selbstidentifikation bzw. ein neues Selbstverständnis der Berufenen: Muhammad als das Siegel der Propheten und Paulus als der letzte Apostel.

Religionsgeographisch betrachtet dient als der Einstieg in die Diskussion der Ort der Berufung. Muhammad hielt sich in der Wüste in der Höhle al-Hirā auf. Paulus ging nach „Arabien“, ins Nabatäer-Reich. Er ging nicht nach Jerusalem, sondern in die Wüste von Arabien. Hier wird der Idee nachgegangen, dass

Paulus mit dem Wort „Arabien“ auf das Wort „Arava“ – das hebräische Wort für Wüste – verweisen könnte. Ebenso stieg Mose auf den Horeb (= Sinai), den „Berg in der Wüste“. Der Ort der Berufung hat für die Berufung selber eine wesentliche Bedeutung. Der Ort liefert den Kontext und der Kontext hat einen Anspruch auf Offenbarung.

Doch bevor der Übergang zur Berufungsgeschichte erfolgt, wird zunächst kurz den Themen Prophetsein und Apostelsein im Islam und Christentum (und in den Briefen des Paulus) nachgegangen, um die Berufungsereignisse in einem breiteren Rahmen darstellen und eine Basis für deren Interpretation schaffen zu können.

I. Prophetsein und Apostelsein in Islam und Christentum

1. Prophetsein und Apostelsein im Islam

Die zwei Termini, die als Begriffe für Prophet und Apostel im Koran gebraucht werden, sind *nabī* und *rasūl*.³⁴ Widengren führt aus, dass der Terminus *rasūl* als ein Nomen der Stammform *fa'ūl* verstanden werden muss: „*That this must be the case beyond all dispute, is evident from the fact that Muhammad's and every other Apostle's being a rasūl, a Sent one, corresponds with the notion of their being „sent out“ by Allah. God undertakes the act of sending out, 'irsāl: He is the subject of 'arsala, the prophet being the object of this activity, the Sent One, the rasūl, expressed by the suffix -hu in 'arsalahu.*“³⁵ So meint Widengren, dass *rasūl* und *mursal* vom aramäisch-syrischen Terminus *š'liāh* („Apostel“; „Ausgesendeter“) ins Arabische gekommen sind.³⁶

Der Terminus *rasūl* wird im Koran in einer speziellen religiösen Bedeutung gebraucht, öfters im Ausdruck *rasūl Allāh*, aber diese religiöse Bedeutung ist nicht mit dem christlichen Terminus Apostel gleichzusetzen. So sieht Widengren den historischen Hintergrund des arabischen Begriffs in der arabischen Literatur, in der auch der Rivale Muhammads, Musailimah ibn Thumāma ibn Kabīr ibn Ḥabīb ibn al-Ḥārīt ibn 'Abd al-Ḥārīt von den Banū Ḥanīfa, sich mit der Bezeichnung *rasūl Allāh* schmückt. Dies zeigt, dass der Terminus *rasūl Allāh* in Südarabien ganz allgemein für die Boten Gottes gebraucht wurde.³⁷

Wensinck verweist auf Theodoret von Kyros, der den Vorrang des Apostels vor dem Propheten dadurch erhärtet, dass dieser zu seinem Volke, jener zu der ganzen Welt gesandt sei. Auch Chrysostomos hält den Apostel für wertvoller

³⁴ Der griechische Begriff für *rasūl* wäre *ἀπόστολος*.

³⁵ Geo Widengren. *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension: (King and Savior V.)*. (Uppsala: Lundequist, 1955), 14.

³⁶ *Ibid.*, 15.

³⁷ *Ibid.*, 17. Die Wendung „Gott und sein Apostel (*rasūl*)“ kommt im Koran 84 Mal vor, 3 Mal wird auch „Gott und seine Apostel“ erwähnt.

als den Propheten.³⁸ Wensinck sieht die Übereinstimmung zwischen der koranischen und der christlichen Auffassung darin, dass der koranische Apostel (*rasūl*) zugleich der Prophet (*nabī*), aber der Prophet nicht immer auch der Apostel ist.³⁹

Nach Horovitz besteht der Unterschied zwischen *nabī* und *rasūl* darin, dass *rasūl* aus allen Völkern Allāh's entstehen, während *nabī* unter den Leuten des Buches entstehen.⁴⁰ Al-Baidāwī schreibt in seinem Korankommentar ebenso, dass *rasūl* ein Mann ist, den Gott zu seiner Schöpfung sendet, um das letzte Gericht zu verkündigen. Er ist beauftragt mit dem Buch.⁴¹ Prophet dagegen ist ein allgemeiner Terminus. Diese Idee wird auch von Jeffery unterstützt: „Apparently he [Muhammad] made no special distinction between the two names *nabī* and *rasūl*. The later theologians made a definite distinction between them talking *nabī* to be a word of wider significance than *rasūl* [...]. The Quran does not support such a distinction. If anything the Quranic evidence would seem to point the other way and suggest that *nabī* was the narrow term, the prophet being a special class among the messengers.“⁴²

Radscheit hingegen betont aufgrund der Korantexte die Differenz: Die Prophetentypen *nabī* und *rasūl* unterscheiden sich voneinander „hinsichtlich ihrer Funktion“. Der Typ des *rasūl* verdeutlicht sich am besten durch den Gesandten in den Erzählungen der Strafgerichte der früheren Propheten, mit der Aufforderung zum Glauben an den einen Gott und die Warnung vor seiner Strafe (Sure 21,25; 7,59; 7,65; 7,73; 11,25f; 11,50; 23,23; 23,32; 26,125f). Wenn die Völker, denen die Boten verkündigen, des Götzendienstes beschuldigt werden, was sich besonders deutlich bei Noah (Sure 71,23) zeigt, dann dient dies als Grund dafür, dass Gott aus ihrer Mitte Gesandte beruft, um sie von eben diesem Götzendienst abzubringen. Dieses Prinzip wird zum Muster der Strafgerechtigkeit (Sure 26,208). Zur Unterstützung ihrer Verkündigung deuten

³⁸ Arent J. **Wensinck**, „Muhammed und die Propheten“ – *Acta Orientalia*. Societates Orientales Danica, Fennica, Norvegica, Svecica. Vol. II. (Oslo: Novus Forl, 1924), 173.

³⁹ Wensinck glaubt, dass Muhammads Verständnis vom Gesandten zu jenem Volk von den apokryphen Apostelakten herrühren kann. Dort wird nämlich die Welt in 12 Teile geteilt und nach dem Los wird jedem Apostel ein Volk zugewiesen, dem er das Evangelium bringen soll. Nach den syrischen Thomasakten geht Thomas nach Indien als Gottesgesandter. Ein ähnliches Thema kommt auch schon im Evangelium vor, als Jesus 70 Apostel aussendet. *Ibid.*, 174.

⁴⁰ Nach Horovitz bleibt der Unterschied, dass Boten, *rasūl*, aus allen Völkern Allāh's erstanden, doch Propheten aus den Leuten des Buches. Josef **Horovitz**. *Koranische Untersuchungen*. (Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter, 1926), 46.

⁴¹ Siehe dazu auch Willem A. **Bijlefeld**. „A Prophet and More Than a Prophet? Some Observations on the Qur'anic Use of the Terms ‚Prophet‘ and ‚Apostle‘“ – *The Koran Critical Concepts in Islamic Studies*. Volume 2. Themes and doctrines. Ed. by Colin Turner. (London, New York: RoutledgeCurzon, 2006), 302.

⁴² *Ibid.*

die Boten auf Gottes Zeichen hin (Sure 7,69; 7,72; 7,86; 46,27; 11,59; 28,59; 26,132ff), die ihre Botschaft bestätigen sollen.⁴³

Wie bereits angeführt, korrespondiert der Begriff *rasūl* mit dem neutestamentlich-christlichen Terminus *ἀπόστολος*. Gleichwohl verwendet der Koran den Begriff *rasūl* nie in der Bedeutung von *ἀπόστολος*, wie er im Neuen Testament gebraucht wird.⁴⁴ Obwohl die zwei Termini *rasūl* und *ἀπόστολος* miteinander korrespondieren, entspricht der koranische *rasūl* nicht dem neutestamentlichen *ἀπόστολος* und kann daher nicht aus dem Neuen Testament entlehnt worden sein.⁴⁵ Im Unterschied zum neutestamentlichen *ἀπόστολος* kommt im Koran die Verbindung von *rasūl* mit dem Volk (*qaum*) (Sure 10,47.48; 16,36.38; 17,15.16; 23,44.46; 30,47.46) dazu – jedes Volk hat seinen Gesandten, jede Stadt hat ihren Warner (*naḍīr*) und ihren Anführer, und jede Gemeinde wird ihre Zeugen beim Jüngsten Gericht haben. Also ist der *rasūl*, der Mahner oder Warner, der zu seinem Volk geschickt wird, zugleich Gesandter zu seinem Volk, Gottes Beauftragter und Beauftragter seines Volkes, der durch seinen Auftrag von Gott bevollmächtigt ist und dafür zugleich die Verantwortung trägt. Folglich ist jeder Gesandte (*rasūl*) auch ein Prophet (*nabī*), aber nicht jeder Prophet (*nabī*) ist zwingend auch ein Gesandter (*rasūl*). Nicht jeder Prophet (*nabī*) ist mit einem (Offenbarungs-)Buch beauftragt. Der Gesandte/Apostel *rasūl* wird zur Völkerwelt gesandt (damit jedes Volk seinen Gesandten hat) und mit der Übermittlung eines (Offenbarungs-)Buches beauftragt.⁴⁶

Bei dem Prophetenverständnis im Islam ist auch die Übereinstimmung der von allen Propheten verkündeten Botschaft (Sure 2,136; 3,84; 2,285; 4,152; 2,13) wichtig. Diese Übereinstimmung wird schon im sogenannten „Urvertrag“, (*mīṭāq*) Sure 7,172, ersichtlich, den Gott mit Adam und dem in dessen Lenden (Rücken) bereits existierenden Propheten abgeschlossen hat.⁴⁷ Muhammad

⁴³ Radscheit sieht das Bestätigungsmoment als nebensächlich an, doch wie bei der Analyse der Propheten und Apostel aufgezeigt werden wird, gehören die Wunder (Beglaubigungswunder) zur Legitimation des Prophetentums und Apostelamtes. Matthias **Radscheit**. „Iḡāz al-Qurʿān im Koran“ – *The Qurʿan as text*. Ed. Stefan Wild. (Leiden: Brill, 1996), 118 f.

⁴⁴ Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, 15.

⁴⁵ In den anschließenden Diskussionen der nächsten Unterkapitel wird sich zeigen, dass im Neuen Testament die Begriffe „Apostel“ und „Prophet“ einerseits deutlich unterschieden werden, wie aus der Formel „Apostel und Propheten“ (1Kor 12,28; Eph 2,20; 3,5) hervorgeht. Dabei wird dem Apostel der Vorrang zuerkannt (1Kor 12,28; Eph 4,11). Andererseits kann nachgewiesen werden, dass Paulus sich selbst in seiner Berufungserfahrung und der damit zusammenhängenden Tätigkeit und Argumentation (z.B. das Teilhaben an einem Geheimnis, das Vorhersagen der Zukunft) sowie dem Selbstverständnis der prophetischen Tätigkeit der alttestamentlichen Propheten anschliesst.

⁴⁶ Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 46 f.

⁴⁷ Heribert **Busse**. „Rangstufen im Prophetenamte aus der Sicht des Islam“ – *Prophetie und Charisma*. Hrsg. v. Ingo Baldermann. JBTh 14. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 177; vgl. Schöck verweist auf die Ähnlichkeit zwischen der Auslegung der Koransure

versteht sich nicht als neuer Prophet, sondern als Teil der früheren Prophetengeschichte und reiht sich damit in die prophetische Sukzession ein, auf die im weiteren Verlauf im Zusammenhang mit dem Offenbarungsverständnis noch genauer einzugehen ist.⁴⁸

2. Prophet und Apostel im Christentum

Im Neuen Testament ist die Rede von der Prophetie als einer Gabe, die jedem Christen zuteil geworden ist, wie die in Apg 2,17–20 aufgenommene Verheißung aus Joel 2,28–32 oder der Wunsch von Paulus, alle Korinther wären Propheten (1Kor 14,1.21.39), belegen.⁴⁹ In 1Kor 12–14, indirekt in Röm 12,4–6 und 1Thess 5,19–21, beschreibt Paulus die Charakteristika der urchristlichen Propheten, wie sie beschaffen sein sollten und welche Stellung sie im Dienst der Gemeinde haben müssten. Nach 1Thess 5,20 soll die prophetische Rede in der Gemeinde nicht verachtet werden. Nach 1Kor 14,3 werden menschliche Erbauung, Mahnung und Tröstung als Wirkungen der prophetischen Rede hervorgehoben. Ebenso erfolgt diese Wirkung in unterschiedlichen Formen und Inhalten der prophetischen Rede (nach 1Kor 14,31 in Lernen und Ermahnen).⁵⁰

Im Unterschied zu den anderen Diensten ist das Charisma des Prophetentums darin zu sehen, dass der Prophet in der Gemeinde aufgrund der ihm zuteilgewordenen Offenbarung spricht.⁵¹ Die urchristlichen Propheten haben eine Offenbarungserkenntnis, die auch von Paulus geschätzt wird.⁵² So gehören Propheten nach Paulus in der Gemeindeordnung neben die Apostel und Lehrer (1Kor 12,28; vgl. Did 11,3; 13,1 f.; 15,1 f.; Luk 11,49). Propheten und Apostel werden nebeneinander genannt. Einerseits zeigt dies eine Unterscheidung, andererseits zeigt dies, wie nahe sie zueinander stehen, wie z. B. in Did 11,6, wo

7,172 und ExR 40,3 (*Midrasch Rabbah*) in der eine präexistente Erschaffung der Nachkommen Adams vorgesellt wird. Cornelia **Schöck**. *Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna*. (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1993), 166.

⁴⁸ Siehe unten Seiten 172–173.

⁴⁹ Christine **Trevett**. „Early Christian Prophets: Wanderings, Women and the Course of Change“ – *Propheten und Prophezeiungen – Prophets and Prophecies*. Hrsg. v. Tilo Schabert und Matthias Riedl. Bd. 12. (Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2005), 99 f.

⁵⁰ Edda **Weise**. *Paulus – Apostel Jesu Christi, Lehrer seiner Gemeinden*. (Tübingen: Universität Dissertation, 1998), 306.

⁵¹ E. Earle **Ellis**. *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament essays*. WUNT 18. (Tübingen: Mohr, 1978), 140.

⁵² Vermutlich spricht Paulus auch in Röm 11,25; 1Kor 15,51 f. (indirekt 1Thess 4,15; Röm 13,11) selbst von „Geheimnis“ als einer prophetischen Erkenntnis von göttlichen Ratschlüssen, die er der Gemeinde vermittelt. Gerhard **Dautzenberg**. „Prophetie bei Paulus“ – *Prophetie und Charisma*. Hrsg. v. Ingo Baldermann. JBTh 14. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 64.

falsche Apostel auch Pseudopropheten genannt werden.⁵³ Diese Zugehörigkeit zur Gemeinde zeigt auch eine Beschränkung der urchristlichen Propheten und verweist so auf die Differenz zur alttestamentlichen Prophetie und dem zeitgenössischen Judentum hin.⁵⁴

Bei dem vorher Gesagten wird berücksichtigt, dass der Dienst des Propheten in der Gemeinde darin besteht, die durch den Geist erfahrene Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus anzunehmen und zu bezeugen. Die Propheten haben die vorhandene Tradition genutzt, sie aber für die neue Situation im Licht des Christusgeschehens interpretiert. So haben die Propheten viel mit Pastoren, Predigern und Lehrern gemeinsam.⁵⁵ Daraus wird gefolgert, dass Paulus in seinen Aussagen über Propheten „Zeuge der [alttestamentlichen] Tradition“ ist.⁵⁶ Dies gilt insbesondere bezüglich der Betonung der Erfahrung und Inspiration des Geistes bei den Propheten (1Kor 14,1; vgl. 12,1.10 f.; indirekt auch Röm 12,8). Die Aussagen von der Gabe bzw. Erfahrung und der Inspiration des Geistes als „zur Prophetie anleitende Macht“ haben auch in der (alttestamentlichen) nachexilischen Prophetie Parallelen (Jes 61,1; Joel 3,1 f.; Hag 1,14; 2,5; Sach 4,6; 7,12).⁵⁷ Von dem von Christus versprochenen Geist inspiriert (Joh 16,12–14), konnten die Propheten sich womöglich auch als Sprachrohr des auferstandenen Christus verstehen, und wie der Offenbarung des Johannes zu entnehmen ist, auch die „Ich“-Formel verwenden (Apk 1,8.18 f.; 2,2.4; 16,15; 22,12–15).⁵⁸ Die prophetische Gabe ist ein Zeichen dafür, wie und wo der Geist Gottes in diesem Äon wirksam ist.⁵⁹

Zur prophetischen Erkenntnis (in der Offenbarungserfahrung) gehört auch die prophetische Spontaneität⁶⁰, die auch in der alttestamentlichen Propheten-

⁵³ Hans **Klein**. „Auf dem Grund der Apostel und Propheten. Bemerkungen zum Epheserbrief 2,20“ – *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*. Ed. by Joseph Verheyden, Korinna Zamfir, Tobias Nicklas. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 108.

⁵⁴ Doch hier soll mit Dautzenberg beachtet werden, dass derjenige, der „die Propheten nur von ihrem Gemeindebezug her verstehen will, [...] sie unweigerlich“ reduziert (1Kor 13; indirekt 2Kor 12,7). Dautzenberg, „Prophetie bei Paulus“, 57.

⁵⁵ Trevett, „Early Christian Prophets: Wanderings, Women and the Course of Change“, 104 f.; vgl. Rowland, „Prophecy and the New Testament“, 411 f.; vgl. David E. **Aune**. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 247 f.; vgl. Heinrich **Greeven**. „Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus“ – *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*. Hrsg. v. Karl Kertelge. (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1977), 319.

⁵⁶ Dautzenberg, „Prophetie bei Paulus“, 58.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Trevett, „Early Christian Prophets: Wanderings, Women and the Course of Change“, 105 f.

⁵⁹ Christopher **Rowland**. „Prophecy and the New Testament“ – *Prophecy and the prophets in ancient Israel: proceedings of the Oxford Old Testament seminar*. Ed. by John Day. (London, New York: T & T Clark, 2010), 420.

⁶⁰ Nach 1Kor 14,29 f. kann darüber diskutiert werden, ob Paulus auch bei der Prophetenerfahrung und dem Offenbarungsempfang eine Spontaneität vorausgesetzt hat. Paulus beschreibt eine Situation in der Gemeindeversammlung, in der Propheten der

geschichte zu beobachten ist. Eine gute Veranschaulichung dafür ist 1Kor 22–39, wo Paulus von unterschiedlichen prophetischen Offenbarungen in der Gemeindeversammlung ausgeht und sie einzuordnen versucht. Dautzenberg folgert daraus, dass es auch Paulus so versteht, dass bei den urchristlichen Propheten „nicht nur mit einem Abstand zwischen der Offenbarungserfahrung und ihrer Mitteilung zu rechnen ist, sondern damit, dass der Prophet seine Offenbarungserfahrung meditiert, bearbeitet, interpretiert, bis er sie schliesslich in die Öffentlichkeit der Gemeinde bringt.“⁶¹

Bei der Betrachtung des Begriffes *ἀπόστολος* ist zu beobachten, dass Paulus anfänglich den Begriff in 1Thess 2,7 im weiteren Sinne gebraucht, dass beteiligte Mitarbeiter auch *ἀπόστολος* genannt werden. Hier zeigt sich zugleich, dass auch für Paulus die Christophanie grundlegend ist. Daneben ist aus 1Kor 15,5 (indirekt Gal 1,17) eine „sukzessive“ Beschränkung des Begriffs auf die Zwölf als Urzeugen und Nachfolger des irdischen Jesu als Kriterium zu entnehmen. Die Beschränkung auf die Urzeugen ist vor allem aber in Lukas' Apostelgeschichte zu beobachten. Im selben Moment (2Kor 11,5; 12,11) kann er auch über Wanderapostel und Gemeindeboten sprechen, und in seinem Galater- und Römerbrief ist schon von Aposteln in einer zugespitzten Weise die Rede. Das Amt der Apostel wird mit einer Berufung und der erlebten Christophanie begründet.⁶²

Frey vertritt die Ansicht, dass „der Terminus *ἀπόστολος* (bzw. das hebräische Äquivalent *šaliḥ*) im Judentum vor dem Jahr 70 noch kein festes Amt bezeichnet hat“. Die damit verbundenen Aufgaben waren eher rechtlicher Natur und nicht mit der eschatologisch motivierten Mission verbunden.⁶³ Gegenüber den im vorigen Kapitel genannten Eigenschaften von Mittlerschaft, Wundertaten usw. zeigt das Neue Testament auch grundlegend neue Inhalte.

Anders als Lk 6,1 und Mk 3,14 nahelegen, wird oft versucht, den Begriff *ἀπόστολος* auf den irdischen Jesus und seine zwölf Apostel zurückzuführen. Eher aber ist davon auszugehen, dass die christliche Rede von Aposteln „nachösterlich“ ist. Denn „dieses Amt weist auf die Situation, in der sich die

Gemeinde während der Versammlung zu unterschiedlichen Zeitpunkten eine Offenbarung empfangen und nacheinander reden. Hier kommt die Frage der Priorität der neuen und akuten Offenbarung auf. Aus 1Kor 14,30 kann nicht gleich gefolgert werden, dass die neue akute Offenbarung eine Priorität vor der alten hat, doch Paulus betont: „so schweige der erste“. Dautzenberg, „Prophetie bei Paulus“, 59 f. Im Koran ist bei dem Propheten Muhammad die Lehre von einer neuen akuten Offenbarung als prioritär gegenüber der alten schon konkret zu beobachten.

⁶¹ Dautzenberg, „Prophetie bei Paulus“, 59.

⁶² Jörg Frey, „Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelsbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen ‚Kollegen‘“ – *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*. Hrsg. v. Eve-Marie Becker und Peter Pilhofer. WUNT 187. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 211.

⁶³ Frey, „Paulus und die Apostel“, 203.

frühesten Zeugen des Auferstandenen durch die österliche Erscheinung zu einer neuen Verkündigung der Heilsbotschaft ausgesandt sehen“.⁶⁴

Darüber hinaus erfüllt der *ἀπόστολος* eine Missionstätigkeit an Nichtchristen, der Prophet hingegen predigt in den schon bestehenden christlichen Gemeinden. Abgesehen davon, dass die Berufung auf die frühere Offenbarung Bezug nimmt, hat die Berufung immer ein Ziel und die Propheten werden gesandt, um in Gottes Namen zu (ver)künden.⁶⁵

Paulus sieht die Apostel nach Gal 1,17 in Jerusalem. Doch im Vergleich zur Urgemeinde verbindet er den Aposteltitel nicht nur mit dem Kreis der Zwölf, sondern redet von den Aposteln als missionarische Boten. In Antiochien werden Barnabas und Paulus missionarische Boten genannt, aber auch andere Apostel einzelner Gemeinden. Hingegen scheinen die Zwölf von Anfang an zu den Aposteln (aufgrund der Christophanie) gezählt worden zu sein, obwohl von ihrer missionarischen Tätigkeit nichts bekannt war.⁶⁶ Die Einsicht des Paulus ist nach Gal 1,11–16, dass er als Apostel „mit einer festgelegten Botschaft vom Auferstandenen selbst“ beauftragt wurde und diese Botschaft im Wesentlichen nicht von den anderen Gesandten (Aposteln) variiert, sondern im Kern eine einzige ist.⁶⁷ Der Apostel begründet auf dieser Botschaft des Auferstandenen die Gemeinde. Die Unterscheidung zwischen Apostel und Propheten bei Paulus kann in der Geistesgabe bestehen, denn nach 1Kor 14,32 ist der Prophet nicht der Geistesgabe Untertan, vielmehr kann die Prophetie auch menschliche Züge annehmen (1Kor 12,10; 14,29; 1Thess 5,19–21). So gilt für Paulus als „Kriterium für Prophetie“ der Glaube an den Auferstandenen (Röm 12,6). Die Prophetie ist für Paulus eine „Weitergabe einer inneren Erkenntnis, Aussagen über eine Inspiration, die sich aus dem Evangelium ergibt.“⁶⁸ Doch dieses

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Ulrich B. Müller. *Prophetie und Predigt im Neuen Testament: Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie.* (Gütersloh: Mohn,1975), 129.

⁶⁶ *Ibid.*, 204.

⁶⁷ Klein, „Auf dem Grund der Apostel und Propheten“, 109.

⁶⁸ *Ibid.*, 110 f. Ellis ist der Meinung, dass im frühchristlichen Kontext Propheten und Apostel eng miteinander verbunden sind. Als Begründung nennt sie Aktivitäten, die nicht nur Propheten sondern auch Apostel insgesamt zu eigen sind: predigen, mahnen und auslegen der Schrift. Doch im Vergleich zu Propheten vollbringen Apostel auch Wunder und Zeichen (Apg 2,43) und sind Augenzeugen Jesu (Apg 1,22; 13,31; 26,16), von der Gemeinde autorisiert, und der Heilige Geist ist ihnen übermittelt (Apg 8,15 ff.; 19,6; 2Kor 12,12; 1Kor 9,1). Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament essays*, 142; dagegen stellt Klein fest, dass die Zusammengehörigkeit der Apostel und Propheten auf der Idee von zwei Arten von Aposteln beruht: Die einen hatten eine Offenbarung von dem Auferstandenen, die anderen versteht er als Abgesandte der Gemeinde. Letztere kann man in 2Kor 8,23; Phil 2,25 auch als Gegner des Paulus erkennen. Paulus nennt sie auch „Überapostel“ 2Kor 11,5; 12,11. In Apg 13,1 f. wird Paulus bzw. Saulus neben Barnabas als Prophet genannt und es wird über die Berufung für ein Werk, für das sie ausgesondert sind, gesprochen. Nach Klein ist dabei einer „prophetischen Anweisung“ zu gedenken. Klein, „Auf dem Grund der Apostel und Propheten. Bemerkungen zum Epheserbrief 2,20“, 107 f.

Kriterium stellt das Prophetenverständnis neben das Apostelverständnis, sie sind nicht einig, aber sie beruhen beide auf dem Auferstandenen Kyrios. So ergibt sich auch die Frage: Welchen Einfluss hatten diese Begriffe, Apostel und Prophet, auf Paulus' eigenes Selbstverständnis?

2.1. Paulus, der Apostel mit einer prophetischen Dimension

In Bezug auf den beschriebenen Hintergrund der christlichen Propheten und die Aussagen des Paulus über Propheten – oder seine prophetische Rede – entsteht die Frage, ob Paulus sich als Prophet versteht. Die Antwort scheint schnell gefunden, weil Paulus sich in seinen Selbstäußerungen nie Prophet nennt, sondern immer Apostel oder Knecht Gottes. Doch seine visionären Selbstäußerungen (1Kor 13,12 vgl. Nm 12,6–8, Apg 2,17; Joel 3,1–2) und die Mitteilungen der göttlichen Geheimnisse (insbesondere in Kosmologie Röm 11,25 und Eschatologie 1Kor 15,51f) stehen nicht „im Widerspruch zum prophetischen Anspruch auf ‚Offenbarung‘“.⁶⁹ Für Dautzenberg ist auch die Interpretation des Abschnittes 1Kor 2,6–16 im Zusammenhang mit der Prophetie ein „gewisses Wagnis“. An dieser Stelle redet Paulus nicht direkt von Prophetie. Aber er gebraucht prophetische Ausdrücke wie: Die Weisheit Gottes, im Geheimnis (*μυστήριον*) verborgen (1Kor 2,7 vgl. 1Kor 13,7); von Erkennen (*γινώσκειν*, 1Kor 2,8 vgl. 1Kor 13,2.8.12); davon, dass Gott es offenbart hat (*ἀποκαλύπτω*, vgl. 1Kor 14,6.26.30) durch seinen Geist (*πνεῦμα*, 1Kor 2,10, dabei ist Gottes Geist die die Wörter der Sprecher bestimmende Macht, 1Kor 2,13) und von *συγκρίνω* und *διακρίνω* als dem Geschehen unter Pneumatikern (1Kor 2,13; 14,29).⁷⁰ Dabei stellt Paulus sich als der Verkünder und auch Deuter bzw. Interpret dieser offenbarten Weisheit und des Geheimnisses dar (1Kor 2,13–16). Dautzenberg bemerkt hier zu Recht, dass es den Eindruck macht, „als ob auch die Grenzen zwischen seiner Rolle als Apostel und seiner Beteiligung am prophetischen Diskurs fließend wären; vgl. 1Kor 14,6“.⁷¹ Paulus argumentiert anders als die Kreuzestheologie in 1Kor 1,18–31, 1Kor 2,2–5; er spricht von der Weisheit Gottes, von der die Erwählten bestimmt sind. Ebenso kann der Vers 1Kor 12,1 als eine prophetische Gotteserkenntnis bei einem Offenbarungsempfang verstanden werden. Diese Rede von Geheimnissen kann auf die „Außerordentlichkeit des Inhalts“, aber auch auf die „Außerordentlichkeit der Bedingungen“ der Offenbarungserfahrung anspielen.⁷²

Neben dem prophetischen Offenbarungsdanken und der Vision über die Teilhabe am göttlichen Geheimnis (1Thess 4,15; Röm 13,11) beschreibt Paulus'

⁶⁹ Dautzenberg, „Prophetie bei Paulus“, 59.

⁷⁰ *Ibid.*, 68.

⁷¹ *Ibid.*, 68 f.

⁷² Tobias Nicklas. „Paulus – der Apostel als Prophet“ – *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*. Eds. Joseph Verheyden, Korinna Zamfir, Tobias Nicklas. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 95.

prophetische Gotteserkenntnis auch die Themen der Apokalypse und messianischen Endzeit (1Thess 4,16; 1Kor 15,52 vgl. Apk 11,7), sowie die prophetische Fähigkeit zur „Unterscheidung der Geister“ (1Kor 12,1–3) im Sinne von Prüfen und Deuten der Geister. Dautzenberg nennt in diesem Zusammenhang vier Begründungen: 1. Nach 1Kor 2,13 gehört die Erschließung von Träumen zur Erkenntnis der Propheten. 2. Die Propheten prüfen und deuten die offenbarte Erkenntnis: So weist 1Kor 13,2. 3. Die Stelle Röm 12,6 weist auf einen Interpretationsprozess hin, der zwischen der prophetischen Erkenntnis und der Verkündigung liegt, welcher „sich am ‚Glauben‘ [...] ausrichten soll“. 4. In 1Kor 14,12.32 spricht Paulus von einer Auswirkung und Gestaltung des Geistes im Sinne von Unterscheidung der Geister.⁷³

Das Wort des Herrn in 1Thess 4,15–17 wird von Paulus im Kontext der eschatologischen Fragestellung der Thessalonicher gesprochen. Sie sind besorgt, dass viele vor der Parusie gestorben sind. Paulus' Wort des Herrn erinnert an Gottes offenbartes Wort an den Propheten Israels (Hos 1,1; Micha 1,1; 4,2; Joel 1,1; Jona 1,1; 3,1; Zeph 1.1). In diesem Zusammenhang wird auch von einer „Miniaturapokalypse zum Thema Parusie“⁷⁴ gesprochen. Paulus' Argumentation den Thessalonichern gegenüber ist nicht in erster Linie *theologisch* zu verstehen, vielmehr vermittelt der Apostel der Gemeinde hier eine „im Kerygma angelegte hinausgehende Wahrheit“.⁷⁵

Auch zu der Vision in Röm 11,25 spiegelt der traditionsgeschichtliche Hintergrund der alttestamentlichen Vorstellungen die Völkerfahrt zum Zion wider (Jes 2,2–5; 55,5; 56,6–8; Micha 4,2; Zeph 3,9; Sach 2,11; 14,16; Tob 13,11–12; 14,6–7, Ps 22,28 ff. usw.). Aber weil Paulus hier von einem ihm zuteil gewordenen Geheimnis spricht, muss dies nicht als „das Ergebnis bloßer Schriftmeditation“ gedeutet werden.⁷⁶ Das von Paulus ausgesprochene Geheimnis kann aufgrund eines prophetischen Offenbarungsempfanges⁷⁷ für autoritär gehalten werden

⁷³ Dautzenberg, „Prophetie bei Paulus“, 67.

⁷⁴ Dieses in dem Verständnis, dass in der prophetischen Rede eine Offenbarung verkündet wird, die auf den Auferstandenen zurückgeführt wird. So Nicklas, „Paulus – der Apostel als Prophet“, 93; Günther **Haufe**. *Der erste Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher*. (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999), 79.

⁷⁵ Nicklas, „Paulus – der Apostel als Prophet“, 94–100.

⁷⁶ Nicklas, „Paulus – der Apostel als Prophet“, 98.

⁷⁷ Siehe dazu auch die widerlegenden Beobachtungen bei Dieter **Sänger**. *Die Verkündigung der Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum*. (Tübingen: Mohr Siebek, 1994), 192 f. Sänger bemerkt, dass der Inhalt des Geheimnisses die Rettung der Israeli ist und schon die Verse Rm 10,17; 11,12.15 davon sprechen. Die Rätselhaftigkeit des dargestellten Geheimnisses besteht eher im göttlichen Heilsplan, etwas, was am Menschen vollzogen ist. So die Widerlegung bei Nicklas. Nicklas, „Paulus – der Apostel als Prophet“, 98. Nicklas bemerkt (mit einem Fragezeichen), dass auch die Kollekte des Paulus für Jerusalem (Röm 15,25–28; 1Kor 1–4; 2Kor 8–9)“ eine Form von prophetischen Zeichen der Einheit des Leibes Christi – eventuell vor dem Hintergrund der endzeitlich erwarteten Einheit von Israel und deren Völker – an(ge)zielt?“ Nicklas, „Paulus – der Apostel als Prophet“, 102.

Diese prophetische Dimension von Paulus' Apostolat zeigen auch die Voraussagen der Gemeinde in 1Thess 3,1–5, 4,2–6. Die Vorhersage (zukünftiger) eschatologischer Bedrängnis werden von Aune und auch von Nicklas als prophetische „Voraussagen“ oder Orakel gedeutet. Ebenso beendet den Lasterkatalog von Gal 5,19b–21a der Absatz Gal 5,21b als Erinnerung an eine Vorhersage. Paulus sagt der Gemeinde voraus, was er bereits vorausgesagt hat: Über das Nichterben des Reiches Gottes.⁷⁸

In den Berichten von Gal 1,15–16 und Röm 10,15 ist das alttestamentlich-prophetische Urbild zu erkennen. Dabei wird der Zusammengang der Botenfunktion von Paulus zuerst mit dem prophetischen und nicht dem apostolischen Amt dargestellt.⁷⁹

Prophetie hat für Paulus zuallererst einen die Zukunft enthüllenden Charakter. Vor diesem Hintergrund ist auch Najdas Idee einleuchtend, der Paulus sogar als „Propheten der messianischen Endzeit“ bezeichnet. Aufgrund der Verbindung der Apostel und Propheten durch Gottes inspirierenden Geist folgert Najda: „insofern sich Paulus aber als Apostel in die Reihe der anderen einordnet (so 1Kor 15,1–10), ließe sich daraus schließen, dass er auch den anderen Aposteln, die – wie er – mit dem Evangelium betraut sind (1Kor 15,11; Gal 2,7), die ‚prophetische Dimension‘ zuerkennt.“⁸⁰

Aufgrund dieses Argumentationsgangs ist Sandnes Aussage einleitend, dass der phänomenologische *προφήτης* eine umkreisende Idee ist, deren theologische Konzeption und theologischer Inhalt mit dem Terminus *ἀπόστολος* wiedergegeben wird. Die Unterscheidung kommt aus dem Verständnis von Beauftragung und Botschaft bzw. Offenbarung. Der Auftrag des Paulus ist es, das Evangelium zu predigen. Der Botschafter, der Gesandte, ist der Botschaft untergeordnet. Gleichwohl erfüllt Paulus die notwendige Voraussetzung: Ihm widerfuhr die Christusoffenbarung, seine Sendung wurde von Christus autorisiert und mit Vollmacht ausgestattet.⁸¹ Dagegen spricht aber, dass Paulus eine konkrete Unterscheidung zwischen seinem Auftrag des *εὐαγγελίζειν* und *προεπαγγέλλειν* in Röm 1,1–2 macht. Er bringt seine Verkündigung sehr eng mit den Vorankündigungen der Propheten Israels in Verbindung, setzt sich aber im gleichen Moment von ihnen mit seiner Evangelium-Predigt ab.⁸²

Trotz der Beobachtungen, dass dem Apostolat des Paulus eine prophetische Dimension innewohnt, muss nochmals darauf aufmerksam gemacht werden, dass Paulus nie von sich selbst als Prophet gesprochen hat. Dabei ist Prophetie für Paulus selbstverständlicher Bestandteil seines Gemeindeaufbaus, und die

⁷⁸ Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 258 ff.; Nicklas, „Paulus – der Apostel als Prophet“, 94.

⁷⁹ Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, 129

⁸⁰ Andrzej J. Najda. *Der Apostel als Prophet: zur prophetischen Dimension des paulinischen Apostolats*. (Frankfurt am Main: Lang, 2004), 236.

⁸¹ Karl O. Sandnes. *Paul – One of the Prophets?: A Contribution to the Apostle's Self-Understanding*. (Tübingen: Mohr, 1991), 6.

⁸² Nicklas, „Paulus – der Apostel als Prophet“, 104.

Offenbarung geht für Paulus weiter. Wichtige Aspekte seines Apostelamts werden vor allem durch Israels Prophetologie verständlich, und er selbst argumentiert mit den Topoi der Propheten Israels.⁸³ In seiner Vorstellung von seinem Amt als Apostel spielt seine Berufung und Sendung eine wichtigere Rolle, weil Paulus auf dieses Erlebnis direkt eingeht und es auch psychologisch beschreibt. Des Weiteren ist sein Adressat wichtig. Dies impliziert eine am Zuhörer orientierte Vorstellung von Berufung. Berufen, der Begriff *καλεῖν*, in der Bedeutung von Rufen und Berufensein, *κλητὸς ἀπόστολος* (Röm 1,1) und Senden sind typische Worte für die Bevollmächtigung und Beauftragung des Propheten. Von daher ist es wichtig zu fragen, wie Paulus' Berufungsgeschichte zu verstehen ist.

II. Berufung der Propheten

1. Das Berufungserlebnis der Propheten: Anmerkungen aus religionswissenschaftlicher Sicht

Bei den Propheten ist das Verständnis ihres Verkündigungsauftrags bereits aus ihrer die Grundelemente des Prophetentums enthaltenden Berufungsgeschichte zu ersehen. Sturm-Berger hat sie folgendermaßen kategorisiert: 1. Berufungserlebnis und 2. Berufungsgewissheit. Von einigen Schriftpropheten, Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel,⁸⁴ wird das Berufungserlebnis als solches ausdrücklich mitgeteilt; für sie ist es ein „erschütterndes und verwandelndes Erlebnis göttlicher Gegenwart, verbunden mit der Erteilung eines Auftrages“.⁸⁵ Auch die Überlieferungen von Noah, Abraham, Isaak und Jakob sowie Mose nennen ihre Berufung in Verbindung mit bestimmten Erscheinungen und Zeichen.⁸⁶ Erscheinungen und Visionen sind auch bei Muhammad (Ġibrīl)⁸⁷ und Paulus (Jesus) zu finden.⁸⁸ Bei Letzteren ist auch eine Hinführung zur Berufung zum Propheten durch andere Propheten erkennbar: Aaron

⁸³ *Ibid.*, 103. Das Amt des Apostels und das des Propheten sind bei Paulus nur dahingehend übereinstimmend, dass für beide das Prinzip des Sendungsauftrags durch Gott bzw. Christus konstitutiv ist (Gal 1,1 und Apg 13,1–3) und dieses auch beiden, Prophet und Apostel, Autorität verleiht. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, 114; siehe dazu auch Hans **Windisch**. *Paulus und Christus: Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich*. (Leipzig: Hinrichs, 1934), 152.

⁸⁴ Am 7,14 f.; Hos 1,1 f.; Jes 6; 49,1–6; 50,4 f.; Jer 1,4–12.17–19; 15,20 f.; Ez 2,1–3,27; Dan 10,4–19. Michael **Sturm-Berger**. *Merkmale und Wesen vom Prophetentum. Eine religionsvergleichende Studie*. (Berlin: Verlag für Wissenschafts- und Religionsgeschichte. Dr. Michael Engel, 1997), 29, 94.

⁸⁵ *Ibid.*, 94.

⁸⁶ Gn 6,8 f.13 f. (Noah); 12,1–3; Gn 26,1–6 (Isaak); 28,10–22 (Jakob); Sure 2,30–34 (28–32) (Adam). *Ibid.*

⁸⁷ Mt 3,161. par (Jesus); Ibn Ishāq, (Muhammad). *Ibid.*

⁸⁸ Apg 9,1–19; 22,4–16; 26,9–19.

und Josua durch Mose, Elisa durch Elia, die Apostel (u. a. Paulus) durch den erhöhten Christus.⁸⁹

Die Berufungsgewissheit ist nach Sturm-Berger Resultat häufigeren, ja, ständigen Kontaktes mit dem Berufenden. Bei fast allen Propheten lässt sich die Berufungsgewissheit durch die Verwendung der „Ich-“ oder „Wir-Form“ als Sprachrohr Gottes oder den Schwur „beim lebendigen Gott“ belegen, die freilich auch bei „falschen“ Propheten vorkommt. Mit der Erwähnung der eigenen Berufungsgewissheit will der Berufene den Hörern oder Lesern begreiflich machen, „dass durch die Propheten und mit den Propheten das über den Menschen stehende höchste Wesen die Aufmerksamkeit und den Gehorsam beansprucht.“⁹⁰

In der Forschung wird diskutiert, ob jedes Berufungsgeschehen eigene Merkmale aufweist oder ob die Berufungsgeschichten einem festen Schema folgen. So auch bei Zimmerli, nach dem den Berufungsgeschichten der gleiche Typus mit den gleichen Elementen und Motiven wie bei Mose, Saul und Gideon zugrunde liegt, geprägt von der persönlichen Begegnung Gottes mit dem Berufenen, während der sie miteinander reden, ergänzt bei Micha und Jesaja um Visionen.⁹¹ Das heißt, dass „zum jeweiligen persönlichen Berufungserlebnis eine äußere Form“ gehörte.⁹² Bei Zimmerli bleibt unbeantwortet, ob die Elemente ein Schema bilden oder ob „die Berichte in direkter mündlicher bzw. literarischer Abhängigkeit“ stehen.⁹³ Hingegen sieht Richter zwischen den Berufungen von Mose, Saul und Gideon eine Verbindung im Berufungsschema bezüglich Auftragsformel, Sendung, Einwand, Beistandsversicherung und Zeichen, ohne dass die Texte jedoch voneinander abhängig sind.⁹⁴

Bleibt am Ende die Frage, ob die Gleichartigkeit der Berufsberichte auf eine Abhängigkeit voneinander zurückzuführen ist; eine Frage, die im weiteren Verlauf der Arbeit aufgegriffen und bei den Berufungserlebnissen von Muhammad und Paulus erneut gestellt werden wird. Zuvor jedoch ist noch einigen weiteren Hauptmotiven der alttestamentlichen Propheten nachzugehen, um einen breiteren religionsphänomenologischen Kontext für die Gleichartigkeit zu haben.

⁸⁹ Sturm-Berger, *Merkmale und Wesen von Prophetentum*, 29, 95.

⁹⁰ *Ibid.*, 96 f.

⁹¹ Walther **Zimmerli**. *Ezechiel 1–24*. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969), 17–20. Siehe die Diskussion bei Hans-Martin **Storm**. *Die Paulusberufung nach Lukas und das Erbe der Propheten*. (Frankfurt am Main: Lang, 1995), 85–106.

⁹² Storm, *Die Paulusberufung nach Lukas und das Erbe der Propheten*, 86.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Wolfgang **Richter**. *Die sogenannten vorprophetischen Berufsberichte: eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1–10,16, Ex 3 f. und Ri 6,11b–17*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 102; vgl. Storm, *Die Paulusberufung nach Lukas und das Erbe der Propheten*, 89.

2. Das Berufungserlebnis der alttestamentlichen Propheten

Die prophetische Berufung wird im Alten Testament als „ein unvermittelter und unerwarteter Ruf Gottes an einen Menschen“ beschrieben. Der Mensch wird „von Gott in Anspruch genommen und in ein neues Verhältnis zu Gott und den Mitmenschen“ gesetzt. Die Berufung wird „als eine Konkretisierung der göttlichen Erwählung“ gesehen und sie mündet in einer Beauftragung durch Gott zum Dienst an anderen Menschen. Im Alten Testament werden die Berufungsgeschichten von Abraham (Gn 12,1–9), Mose (Ex 3,10.16), Samuel (1Sam 3), Gideon (Ri 6,14) und von den Propheten Jesaja, Jeremia und Ezechiel beschrieben. Ihre Berufung wird als eine „unmittelbare Zuwendung Gottes“ bezeichnet, dabei wird der Mensch „aus seiner alltäglichen Existenz in ein besonderes Dienstverhältnis zu Gott“ gerufen,⁹⁵ wenn auch das entsprechende Verb „rufen, berufen“ (*qārā*) in nur wenigen Berufungsgeschichten vorkommt (Hos 11,1; Jes 42,6), und die exegetische Literatur die Berufungsgeschichten an den typischen Ereignissen des Berufungsgeschehens festmacht.⁹⁶

Subjekt des Berufungsvorganges ist Gott, „der sich dem Menschen in einer Vision oder einer Audition offenbart, ihm einen Sendungsauftrag erteilt“ und seine Unterstützung zusichert. Objekt der Berufung ist der Mensch, „der unwürdig, unfähig und ungeeignet ist“. Ziel der Berufung ist die Sendung, „die das ganze Leben des Berufenen prägt und in den Dienst an anderen stellt“.⁹⁷ Najda unterscheidet in den Berufungsgeschichten den Ich-Stil (Jes 6,1–13; Jer 1,1–10; Ez 1,1–3.15) und den Er-Stil bei der Berufung bestimmter Personen wie Abraham (Gn 12,1–9); Gideon (Ri 6,11–24) und Saul (1Sam 9).⁹⁸ Nicht alle Propheten sprechen über ihre Berufung ausführlich, z. B. Amos (Am 7,15) und Hosea (Hos 1,2). Doch sie beschreiben ihre Berufungsgeschichte als Legitimationsakt gegenüber dem Volk. Berufung bedeutet Sendung durch Gott und Befähigung, sein Wort zu verkündigen.⁹⁹

Najda sieht konkrete Motive oder Vorgänge (Audition, Vision) und Tätigkeiten bei den Berufungserlebnissen, die von Propheten erfahren und wahrgenommen werden.¹⁰⁰ Jeremia zum Beispiel beschreibt seine Berufung als Audition (er sieht die Herrlichkeit Gottes nicht, aber er hört seine Stimme). Im Zentrum des Berichtes steht das Wort Gottes, das den ganzen Propheten beruft und beauftragt.¹⁰¹ Ähnlich sah Ezechiel das Gesicht Gottes und erlebte eine

⁹⁵ Najda, *Der Apostel als Prophet*, 40.

⁹⁶ *Ibid.*, 42.

⁹⁷ *Ibid.*, 41.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*; Klaus **Gouders**. *Die prophetischen Berufungsberichte Mose, Isaias, Jeremias und Ezechiels: Auslegung, Form- und Gattungsgeschichte, zu einer Theologie der Berufung*. (Bonn: Universität Dissertation, 1970), 185.

¹⁰⁰ Najda, *Der Apostel als Prophet*, 43 f.

¹⁰¹ *Ibid.*, 44. Klaus **Baltzer**. *Die Biographie der Propheten*. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975), 114.

Audition. Die Hand Gottes packte ihn, und wie Jesaja sah er die Herrlichkeit Gottes (Ri 5,4; Ps 68,8; Dt 33,2; Jer 23,19; Sach 9,14).¹⁰² Ergänzt werden die Theophanien in Vision und Audition durch symbolische Handlungen. Jesaja zum Beispiel werden die Lippen mit glühender Kohle gereinigt und der Prophet somit von Gott entsündigt (Jes 6,6 f.).¹⁰³

Darauf erfolgt der Sendungsauftrag und die Ausrüstung mit dem Wort Gottes. Amos wird zum Volk Israel gesandt (Am 7,15), ebenso Jesaja (Jes 6,1–10), Jeremia hingegen an die ganze Völkerwelt (Jer 1.4–10) und Ezechiel zu den Söhnen Israels und den sich gegen Gott empörenden Nationen (Ez 2,3), so wie Deuterocesaja, der vom „Licht für die Völker“ kündigt (Jes 42,6), und Jona, der nach Ninive gesandt wird (Jon 1,2). Gottes Wort ergeht an die Propheten (2Sam 24,11; 1Kög 13,20; Jer 37,6) und bleibt in ihnen (Jer 5,13).¹⁰⁴

Zum Prophetsein gehört das Dienstverhältnis zu Gott, der Prophet ist „Knecht Gottes“ (1Kön 14,18; 2Kön 9,7.36; 10,10; 17,13.23; 21,10; Jes 20,3; Jer 7,25; 25,4; 29,19; 35,15; 44,4; Ez 38,17; Dan 9,6.10; Am 3,7; Sach 1,6), was nach Najda einen in engem Zusammenhang mit dem Wirken Gottes stehenden Dienst meint, mit dem der Knecht beauftragt wird.¹⁰⁵

Storm, der die Berufungsgeschichten mehr unter religionswissenschaftlichem Aspekt betrachtet, sieht bei einer Berufung immer die Sendung als Ziel und meint, dass die Berufenen an den herrschenden Verhältnissen Kritik übten.¹⁰⁶ Für ihn wurden die Berichte daher nicht zufällig von den Berufenen weitergegeben, sondern „von konkreten Personenkreisen sorgfältig tradiert und reflektiert“.¹⁰⁷ Über Najda hinausgehend, sieht er eine Verbindung zwischen den Berufsberichten der Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Deuterocesaja, Daniel und Jona, Mose, Gideon und Saul, die aus folgenden vergleichbaren Motiven hervorgeht:

1. zu allen Berufenen sind Berichte von einer unerwarteten Begegnung mit Gott bzw. seinem Boten vorhanden.
2. als Anlass für die Berufung wird jeweils eine konkrete Bedrohung des Volkes angegeben.
3. die Person des Berufenen wird als Gegenüber Gottes dargestellt. Die Berufung erfolgt nicht (immer) im Zustand berauscher Ekstase, sondern steht in der Geistesgegenwart des Berufenden in einem Dialog, der die Elemente einer Audition und einer Vision beinhaltet.
4. die Berufung stellt bei allen Betroffenen einen Bruch in ihrem Leben dar, der als Wendepunkt hin zu einem neuen Leben im Auftrag Gottes zu verstehen

¹⁰² Najda, *Der Apostel als Prophet*, 45 f.; Gouders, *Die prophetischen Berufsberichte Mose, Isaias, Jeremias und Ezechiels*, 113–117.

¹⁰³ Najda, *Der Apostel als Prophet*, 53; Baltzer, *Die Biographie der Propheten*, 111.

¹⁰⁴ Najda, *Der Apostel als Prophet*, 71 f.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 83.

¹⁰⁶ Storm, *Die Paulusberufung nach Lukas und das Erbe der Propheten*, 16 f.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 17 f.

ist, eine Wende vom Bisherigen (der Vergangenheit) zur von Gott eröffneten Zukunft.

5. der Inhalt der Verkündigung klingt in der Berufung schon an. Die Wende des Einzelnen ist eine Vorwegnahme der Wende, die für das Volk in Aussicht gestellt und erwartet wird.
6. Grund und Ziel der Berufung sind immer der Heilswille Gottes.¹⁰⁸

Zusammenfassend daher noch einmal die doppelte Frage: gehören zu den prophetischen Berufungsgeschichten bestimmte Grundelemente, zu dem im Sinne eines Typus konkrete Motive gehören, oder muss sogar mit einer literarischen Abhängigkeit der Texte voneinander gerechnet werden? Gilt das, was im Rückblick auf die biblischen prophetischen Berufungsgeschichten zu beobachten war, nun auch in Bezug auf die Berufungsgeschichten des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus?

III. Die Berufungsgeschichten des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus

Die biographische Darstellung von Muhammad folgt üblicherweise der *Sīra*, der in unterschiedlichen Versionen überlieferten „Propheten-Biographie“. Als Grundtext wird hier Ibn Ishāqs (gest. 768) aus dem 8. Jahrhundert stammende *Sīrat Rasūl Allāh* („Lebensgeschichte des Gesandten Gottes“) herangezogen, die in sich verschiedene Quellen zu einer Geschichte verbindet¹⁰⁹ und als älteste *Sīra* gilt. Überliefert ist sie jedoch nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern nur in der Bearbeitung von Ibn Hišām (gest. 834).¹¹⁰

Berücksichtigt wird darüber hinaus Muhammads Berufungsgeschichte nach der Überlieferung von Muḥammad ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 923). Seine *Annalen* sind eine Art Weltgeschichte, die mit der Schöpfung beginnt und die Geschichte über die Gottesboten (Propheten) und weltlichen Herrscher bis zu seiner Zeit weiterführt. Aṭ-Ṭabarī hat mitunter vollständige Teile von Ibn Ishāq übernommen. Sein Werk enthält aber auch Material, das in keiner anderen „Biographie“ zu finden ist. Eventuelle Lücken in den Überlieferungen vom Leben des Propheten – sie betreffen vor allem Muhammads Geburt, Kindheit und Jugend – werden in den „Biographien“ mit Legenden ausgefüllt.¹¹¹ Werke (wie die genannten) zählen aber nicht zu den Hagiographien, obwohl im 8. Jh. genealogisches Interesse an Vergangenheit und Hagiographie kaum zu trennen

¹⁰⁸ So die Motive bei Strom. *Ibid.*, 110 ff.

¹⁰⁹ Uri Rubin. *The Eye of the beholder: The Life of Muḥammad as viewed by the Early Muslims; A Textual Analysis*. (Princeton: Darwin Press, 1995), 15.

¹¹⁰ Klausnitzer, *Jesus und Muhammad*, 40.

¹¹¹ Klausnitzer, *Jesus und Muhammad*, 41.

war.¹¹² Eher ist Ibn Ishāqs Werk den Evangelien ähnlich, insofern als es eine Innenansicht vom Leben(slauf) Muhammads darstellt.¹¹³ Ibn Ishāq und at-Ṭabarī überliefern auch Geschichten, die nicht unbedingt ein Kompliment für Muhammad sind. Oft gibt es in diesen „Biographien“ auch widersprüchliche Berichte, deren Schlusswort „Gott weiß es“¹¹⁴ lautet.

Wie in der Einleitung bereits angedeutet, kann die *Sīra*-Literatur als eine „gute Nachricht“ aufgefasst werden, denn in ihr wird von der erneuten Offenbarung des biblischen Gottes und seinem Handeln am Propheten Muhammad berichtet.¹¹⁵ Muhammad wird als Vorbild „für Theologie, Recht und Identitätsbau“ sowie als lebendige Veranschaulichung der Aussagen des Korans dargestellt. Doch er wird auch als Gegenfigur zu Mose und Jesus gedeutet. So unverkennbar die Orientierung an biblischen Prophetenfiguren in den Überlieferungen ist,¹¹⁶ so offenbart die *Sīra*-Literatur auch einen Paradigmenwechsel: Gottes neue Offenbarung abrogiert die vorangegangenen, und somit das Judentum und das Christentum.¹¹⁷

Im Koran selber finden sich nur wenige Bezugnahmen auf Muhammads Berufungserlebnis, so in Sure 96,1–5; 53,1–12; 81,15–29. Doch handelt es sich eher um Andeutungen als eindeutige „Hinweise“ darauf.

Für Paulus kommt diesbezüglich das Quellenmaterial aus dem Neuen Testament, als erstes seine als authentisch angesehenen Briefe und die Apostelgeschichte, in Betracht. Über seine Berufung gibt Paulus keinen ausführlichen autobiographischen Bericht. Hingegen finden sich Anspielungen darauf an vielen Stellen. Die sich in seinen Briefen spiegelnde Tätigkeit, seine Theologie und sein Selbstbewusstsein setzen seine Berufung und seine Sendung durch Christus voraus. Diese Selbstaussagen finden sich in Gal 1,15 f.; 1Kor 9, 1 f.; 15,8–10; 2Kor 13,10; Röm 1,1.3–6; 2Kor 4,6. Hingegen wird in der Apostelgeschichte, einem Werk der Tradition, ähnlich wie bei Ibn Ishāq und at-Ṭabarī, die Berufungsgeschichte äußerst gründlich beschrieben (Apg 9,1–19; 22,6–16; 26,12–18). Dabei knüpft der Autor der Apostelgeschichte an Traditionen,

¹¹² Schölller sieht die Funktion der *Sīra*-Literatur mehr in der islamischen Gelehrsamkeit. Schölller, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 6 f.

¹¹³ *Ibid.*, 21.

¹¹⁴ Klausnitzer, *Jesus und Muhammad*, 42.

¹¹⁵ Schölller, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 26.

¹¹⁶ *Ibid.*, 26 f. Schölller verweist auf eine typologische Ausformung der Person Christi in den Evangelien dem Alten Testament gegenüber und fragt, „ob eine solche Orientierung auch zwischen der Figur von Muhammad und einem sakraltextlichen Hintergrund eine derartige Beziehung besteht?“ Er sieht die typologischen Beziehungen zur sakraltextlichen Tradition einerseits in der vorislamischen, biblisch-monotheistischen Tradition und andererseits auch im koranischen Wortlaut. Demnach besteht die Parallele zwischen den beiden Gattungen eben in der „typologischen Ausformung der Personen Christi in den Evangelien und Muhammad in der *Sīra*-Literatur“. *Ibid.*, 28 f.

¹¹⁷ So die Beobachtung Hava **Lazarus-Yafeh**. *Intertwined worlds: medieval Islam and Bible criticism*. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), 37; vgl Schölller, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 12.

Legenden (Apg 13,8–12; 14,8–18; 16,16–18), Anekdoten (19,13–16; 20,7–12; 28,3–6) und Reisenotizen an, die von Paulus ein Bild ergeben, nach dem dieser „sich vom wutschnaubenden Verfolger zum bis dahin erfolgreichsten Missionar der frühen Kirche entwickelt und den neuen Glauben gegen alle Widerstände und Anfechtungen bis nach Rom trägt.“¹¹⁸ Paulus ist in der Apostelgeschichte ein Wundermann, ein Wanderlehrer und ein Leiter des Missionsteams. Mit seinem rhetorischen Geschick und seinem Auftritt in Athen (Apg 17,16–34) entspricht er zudem dem Vorbild des griechischen Philosophen. Doch vor allem (re)präsentiert auch er einen Paradigmenwechsel in der zweiten Christengeneration, als die Kirche vom Judentum zum „Heidentum“ übergeht.¹¹⁹

Schon beim biographischen Quellenmaterial kann eine Parallele von Muhammad und Paulus beobachtet werden: die beiden sprechen „nur zögernd und andeutungsweise von ihrem entscheidenden Erlebnis“ als würden sie es nicht wagen, „das Geheimnis dieses Ereignisses preiszugeben“. Sie sprechen von ihrem Berufungserlebnis vom Standpunkt der späteren Zeit und des polemischen Kontexts aus.¹²⁰

1. Die Berufung des Propheten Muhammad

Die Berufungserlebnisse des Propheten Muhammad nach Ibn Ishāq und in der *Hadīth*-Literatur.

Nach Ibn Ishāq lautet die Berufungsgeschichte Muhammads folgendermaßen:

„Zuhrī berichtet, dass ‘Ā’isha dem ‘Urwa ibn az-Zubair folgendes erzählt: ‚Als Gott Muhammad ehren und sich der Menschen durch ihn erbarmen wollte, zeigte sich dessen Prophetenschaft zuerst in seinen wahren Träumen, die im Schlaf stets wie der Anbruch des Morgens über ihn kamen. Auch ließ Gott ihn die Einsamkeit schätzen, und bald war ihm nichts mehr lieber, als allein zu sein.‘ Wahb erzählte mir von ‘Ubaid: ‚Jedes Jahr zog sich der Prophet im Monat Ramaḍān in die Einsamkeit zurück, um zu beten und die Armen zu speisen, die zu ihm kamen. Immer wenn er am Ende des Monats nach Mekka zurückkehrte, begab er sich zuerst zur Ka’ba, und umschritt sie sieben oder mehr Male. Erst dann ging er nach Hause. Auch in jenem Ramaḍān, in dem Gott ihn ehren wollte, in jenem Jahr, in dem Er ihn sandte, zog Muhammad wieder mit seiner Familie nach dem Berg Ḥirā, um sich in der Einsamkeit dem Gebet zu widmen. Und in jener Nacht, in der Gott ihn durch die Sendung auszeichnete und sich damit der Menschen erbarmte, kam Gabriel zu ihm. Als

¹¹⁸ Bernhard **Heininger**. „Die Rezeption des Paulus im 1. Jahrhundert: Deutero- und Tritopaulinen sowie das Paulusbild der Apostelgeschichte“ – *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*. Hrsg. v. Oda Wischmeyer. (Tübingen, Basel: A. Francke Verlag, 2006), 332.

¹¹⁹ *Ibid.*, 333 f.

¹²⁰ So die Beobachtung bei Theodor **Lohmann**. „Sure 96 und die Berufung Muhammads“ – *Mitteilungen des Instituts für Orientalforschung*. Institut für Orientalforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 14 1968, 301.

ich schlief, so erzählt der Prophet später, trat der Engel Gabriel zu mir mit einem Tuch wie aus Brokat, worauf etwas geschrieben stand, und sprach: »Lies!« »Ich kann nicht lesen«, erwiderte ich. Da preßte er das Tuch auf mich, so dass ich dachte, es wäre mein Tod. Dann ließ er mich los und sagte wieder: »Lies!« »Ich kann nicht lesen«, antwortete ich. Und wieder würgte er mich mit dem Tuch, dass ich dachte ich müßte sterben. Und als er mich freigab, befahl er erneut: »Lies!« Und zum dritten Male antwortete ich: »Ich kann nicht lesen.« Als er mich dann nochmal fast zu Tode würgte und mir wieder zu lesen befahl, fragte ich aus Angst, er könnte es nochmals tun: »Was soll ich lesen?« Da sprach er: »Lies im Namen deines Herrn, des Schöpfers, der den Menschen erschuf aus geronnenem Blut! Lies! Und der Edelmüdigste ist dein Herr, Er, der das Schreibrohr zu brauchen lehrte, der die Menschen lehrte, was sie nicht wußten.« (Sure 96, 1–5) Ich wiederholte die Worte, und als ich geendet hatte, entfernte er sich von mir. Ich aber erwachte, und es war mir, als wären mir die Worte ins Herz geschrieben. Sodann machte ich mich auf, um den Berg zu steigen, doch auf halber Höhe vernahm ich eine Stimme vom Himmel: »O Muhammad, du bist der Gesandte Gottes, und ich bin Gabriel!« Ich hob mein Haupt zum Himmel, und siehe, da war Gabriel in der Gestalt eines Mannes, und seine Füße berührten den Horizont des Himmels. Und wieder sprach er: »O Muhammad, du bist der Gesandte Gottes, und ich bin Gabriel!« Ohne einen Schritt vorwärts oder rückwärts zu tun blieb ich stehen und blickte zu ihm. Dann begann ich, mein Gesicht von ihm abzuwenden und über den Horizont schweifen zu lassen, doch in welche Richtung ich auch blickte, immer sah ich ihn in der gleichen Weise. Den Blick auf ihn gerichtet, verharrte ich ohne mich von der Stelle zu rühren. Ḥadīġa sandte inzwischen ihre Bote aus, um nach mir zu suchen, doch kehrten sie erfolglos zu ihr zurück, nachdem sie bis oberhalb von Mekka gelangt waren. Schließlich wich die Erscheinung von mir, und ich machte mich auf den Rückweg zu meiner Familie. Ich kam zu Ḥadīġa, setzte mich an ihre Seite und schmiegte mich eng an sie. »Abu al-Qāsim«, fragte sie mich, »wo bist du gewesen? Bei Gott, ich habe meine Boten ausgesandt, um dich zu suchen. Bis oberhalb von Mekka sind sie gezogen, doch kamen sie ohne dich zurück.« Ich erzählte ihr, was ich gesehen hatte. Da rief sie aus: »Freue dich Sohn meines Oheims, und sei standhaft! Bei Dem, in Dessen Hand meine Seele liegt, wahrlich, ich hoffe, du wirst der Prophet dieses Volkes sein.« Dann erhob sie sich, legte ihre Kleider an und begab sich zu ihrem Vetter Warāqa Nawfal Ibn Asad, der Christ geworden war, die Heiligen Schriften las und von den Anhängern der Tora und des Evangelium gelernt hatte. Ihm erzählte sie von den Worten Muhammades und Warāqa rief aus: »Heilig! Heilig! Bei Dem, in Dessen Hand meine Seele liegt! Wahrlich, Ḥadīġa wenn du mir die Wahrheit gesagt hast, so ist wahrhaftig der Engel Gabriel zu ihm gekommen, wie er zu Mose kam, und er ist wahrlich der Prophet dieses Volkes! Sag ihm, er soll standhaft bleiben!« Ḥadīġa kehrte zum Propheten zurück und erzählte ihm die Worte Warāqas. Als Muhammad dann aus der Abgeschiedenheit vom Berg Ḥirā wieder nach Mekka zurückkam, begab er sich zunächst wie immer zur Ka'ba

und schritt um sie herum. Dabei erblickte ihn Waraqa und sprach: »Sohn meines Bruders, sage mir, was du gesehen und gehört hast!« Nachdem der Prophet ihm alles geschildert hatte, rief Waraqa: »Bei Dem, in Dessen Hand meine Seele liegt! Du bist der Prophet dieses Volkes. Der Engel Gabriel ist zu dir gekommen, wie er zu Mose kam. Man wird dich einen Lügner nennen, kränken, vertreiben und zu töten versuchen. Wahrlich, wenn ich jenen Tag erlebe, werde ich Gott helfen, wie Er es weiß.« Und er neigte sein Haupt und küßte ihn auf die Stirn.¹²¹

Abweichend davon gibt al-Buḥārī die Erzählung von dem Engel, der dem Propheten befahl zu lesen, wieder und führt den Bericht über den Berg in einem anderen Zusammenhang an als die spätere Offenbarung. Auch berichtet er nicht von der Speisung der Armen, auch nicht davon, dass auch Ḥadīġa auf dem Berg war. Nach al-Buḥārī war Muhammad allein auf dem Berg, und nach der Berufung ging er nach Mekka zu Ḥadīġa, die ihrerseits danach allein ihren Neffen Waraqa ibn Naufal aufsuchte, um ihm von dem Erlebnis Muhammads zu berichten.¹²²

Al-Musīm führt an: „Das Erste, womit die Offenbarungen des Propheten begannen, waren Traumgesichte im Schlafe, so lichtvoll wie der Anbruch des Morgens. Dann wurde ihm Liebe für Einsamkeit eingeblöbt. Er pflegte in der Höhle des Berges Ḥirā allein zu leben und sich dort mehrere Tage und Nächte hinter einander ascetischen Übungen (*taḥannuth*), d. h. Andachtsübungen, hinzugeben, ehe er wieder zu seiner Familie zurückkehrte, und dann war es nur, um Lebensmittel zu holen. Er kam dann zur Ḥadīġa und holte sich für dieselbe Anzahl von Tagen Lebensmittel. Dies dauerte fort, bis plötzlich die Wahrheit zu ihm kam, als er in der Höhle von Ḥirā war.“¹²³

Al-Musīm fährt mit der Schilderung des Befehls zum Lesen fort. Danach folgt bei ihm die Überlieferung vom Einwickeln des Propheten: „Der Prophet kehrte mit dieser Erzählung zurück. Er zitterte; und in diesem Zustande kam er zu Ḥadīġa und sagte: Wickelt mich ein, wickelt mich ein! Sie wickelten ihn ein, bis der Schrecken vorüber war. Dann sprach er zu Ḥadīġa: O Ḥadīġa was ist mit mir! Und er erzählte ihr die Geschichte und setzte hinzu: Ich fürchte für mich (d. h. ich fürchte, ich bin besessen). Ḥadīġa erwiderte: Durchaus nicht. Sei

¹²¹ Abd-al-Malik **Ibn-Hišām**. *Das Leben des Propheten*. [In d. Bearb. von: ‘Abd-al-Malik Ibn-Hišām]. Ibn Ishāq. Aus dem Arab. übertr. und bearb. von Gernot Rotter. (Tübingen: Erdmann, 1976), 44–47; vgl. den arabischen Text Abd-al-Malik **Ibn-Hišām**. *As-Sīra annabawīya*. Eds. by Jamāl Thābit, Muḥammad Maḥmūd and Sayyid Ibrāhīm, Vol. 1. (Kairo: Dār al-ḥadīth, 1996), 30–33; siehe dazu ebenso den arabischen Text unter <http://islampost.com/w/ser/Web/1793/250.htm> 20.06.2013; <http://islampost.com/w/ser/Web/1793/249.htm> 20.06.2013

¹²² Menahem J. **Kister**. „Al-Tahannuth’: An Inquiry into the Meaning of a Term“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31 (2) 1968, 226.

¹²³ Zitiert nach der Übersetzung von Aloys **Sprenger**. *Das Leben und die Lehre des Mohammad: nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*. 1. Bd. (Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1861), 332.

guten Mutes! Bei Allāh, Allāh wird dich nimmer elend machen; denn, bei Allāh, du hältst es mit deinen Verwandten, du sprichst die Wahrheit, du stehst den Notleidenden bei, du bist gewerbthätig, bist gastfrei gegen Fremde und unterstützt Leute in unverdientem Unglück.¹²⁴ Die Geschichte wird wie bei dem Bericht des Ibn Ishāq in der Überlieferung von Ibn-Hišām mit der Begegnung mit *Waraqa* fortgesetzt.

Das Berufungserlebnis des Propheten Muhammad nach Urwa ibn az-Zubair über ʿĀ'isha bei aṭ-Ṭabarī.

Die Überlieferung nach aṭ-Ṭabarī legt Wert auf die erste Manifestation der Offenbarung, die Gott Muhammad als Vision im Schlaf gewährt hat. Die Vision überkam ihn wie eine Morgendämmerung. Muhammad gewann das Alleinsein lieb, und er war in einer Höhle auf dem Berg al-Ḥirā, um sich dort, vor der Rückkehr zu seiner Familie, während einiger Tage Andachtsübungen hinzugeben. Dann kehrte er zu seiner Familie zurück, um Nahrungsmittel zu holen.

„So ging es fort, bis die Wahrheit zu ihm kam. Er (der Engel) kam zu ihm und sprach: O Muhammad, du bist ein Bote Gottes. Ich fiel auf meine Knie, denn ich hatte gestanden, und ich zitterte. Dann ging ich zu Ḥadīġa und rief aus: Wickelt mich ein! Wickelt mich ein (Sura 73) bis der Schrecken vorüber ist. Dann kam er wieder zu mir und sprach: Oo Muhammad, du bist ein Bote Gottes. Ich hatte ehemals gedacht, mich von einem Berggipfel hinabzustürzen; der Engel aber sprach: O Muhammad, du bist ein Bote Gottes und ich bin Gabriel. Dann sagte er: Lies! Ich sagte: Was soll ich lesen? Dann ergriff er mich und drückte mich dreimal, so viel er ertragen konnte; dann sprach er: Lies im Namen deines Herrn, welcher erschaffen hat. Ich las dies. Ich ging zu Ḥadīġa und sprach: ich fürchte mich selbst, und ich erzählte ihr, was sich zugetragen hatte. Sie erwiderte: Sei guten Mutes, Gott wird dir nicht solches widerfahren lassen; du hältst zu deinen Verwandten. Dann ging sie mit mir zu Waraqa Nawfal Ibn Asad, und sagte ihm: Höre, was der Sohn deines Bruders zu sagen hat! und [als Antwort] auf seine Frage erzählte ich ihm meine Geschichte. Er sprach: Dieses ist der *nāmūs*, welcher auf Mose herabgestiegen ist; O dass ich am Leben wäre, wenn sie dich vertreiben werden. Wie, fiel ihm Muhammad in's Wort, sie werden mich vertreiben? Ja, erwiderte Waraqa, noch nie hat ein Mann etwas gebracht, wie das, was du bringst, dass er nicht angefeindet worden wäre. Wenn ich am Leben wäre, würde ich dir beistehen.“¹²⁵

¹²⁴ Zitiert nach der Übersetzung von Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad: nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*, 333.

¹²⁵ In der Übersetzung von Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad: nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*, 335.

2. Die Berufung des Apostels Paulus

Die Berufung des Apostels Paulus nach Gal 1,11–17

„Denn ich tue euch kund, liebe Brüder, dass das Evangelium, das von mir gepredigt ist, nicht von menschlicher Art ist. Denn ich habe es nicht von einem Menschen empfangen oder gelernt, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi. Denn ihr habt ja gehört von meinem Leben früher im Judentum, wie ich über die Maßen die Gemeinde Gottes verfolgte und sie zu zerstören suchte und übertraf im Judentum viele meiner Altersgenossen in meinem Volk weit und eiferte über die Maßen für die Satzungen der Väter. Als es aber Gott wohlgefiel, der mich von meiner Mutter Leib an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, dass er seinen Sohn offenbarte in mir, damit ich ihn durchs Evangelium verkündigen sollte unter den Heiden, da besprach ich mich nicht erst mit Fleisch und Blut, ging auch nicht hinauf nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern zog nach Arabien und kehrte wieder zurück nach Damaskus.“

Die Christophanie in 1Kor 9,1 und das Lichtmotiv in 2Kor 4,6

„Bin ich nicht frei? Bin ich nicht ein Apostel? Habe ich nicht unseren Herren gesehen? Seid nicht ihr mein Werk in dem Herren?“ (1Kor 9,1)

„Denn Gott, der sprach: Licht soll aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben, dass durch uns entstünde die Erleuchtung zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi“ (2Kor 4,6)

Die Berufung des Apostels Paulus nach Apg 9,1–19; 22,4–16; 26, 9–19

Nach der Apostelgeschichte lautet die von Lukas bearbeitete Berufungsgeschichte:

„Saulus aber schnaubte noch mit Drohen und Morden gegen die Jünger des Herrn und ging zum Hohenpriester und bat ihn um Briefe nach Damaskus an die Synagogen, damit er Anhänger des neuen Weges, Männer und Frauen, wenn er sie dort fände, gefesselt nach Jerusalem führe. Als er aber auf dem Wege war und in die Nähe von Damaskus kam, umleuchtete ihn plötzlich ein Licht vom Himmel; und er fiel auf die Erde und hörte eine Stimme, die sprach zu ihm: Saul, Saul, was verfolgst du mich? Er aber sprach: Herr, wer bist du? Der sprach: Ich bin Jesus, den du verfolgst. Steh auf und geh in die Stadt; da wird man dir sagen, was du tun sollst. Die Männer aber, die seine Gefährten waren, standen sprachlos da; denn sie hörten zwar die Stimme, aber sahen niemanden. Saulus aber richtete sich auf von der Erde; und als er seine Augen aufschlug, sah er nichts. Sie nahmen ihn aber bei der Hand und führten ihn nach Damaskus; und er konnte drei Tage nicht sehen und aß nicht und trank nicht. [...] Doch der Herr sprach zu ihm (Aananius): Geh nur hin; denn dieser ist mein auserwähltes Werkzeug, dass er meinen Namen trage vor Heiden und vor

Könige und vor das Volk Israel. Ich will ihm zeigen, wie viel er leiden muss um meines Namens willen. Und Ananias ging hin und kam in das Haus und legte die Hände auf ihn und sprach: Lieber Bruder Saul, der Herr hat mich gesandt, Jesus, der dir auf dem Wege hierher erschienen ist, dass du wieder sehend und mit dem Heiligen Geist erfüllt werdest. Und sogleich fiel es von seinen Augen wie Schuppen und er wurde wieder sehend; und er stand auf, ließ sich taufen.“

In Apg 22,4–16; 26,9–19 wird die Berufungsgeschichte noch einmal in Form eines Ich-Berichts des Paulus erzählt. Die Geschichte selbst bleibt im selben Rahmen (Verfolgung der Gemeinde, Beglaubigungsschreiben des Hohenpriesters, Weg nach Damaskus usw.), doch mit einigen Ergänzungen bzw. Änderungen. Paulus nennt die konkrete Zeit des Geschehens: um die Mittagszeit umleuchtete ihn ein großes Licht vom Himmel. Der Ruf Jesu ist als Frage formuliert. Die Ananias-Episode ist kürzer; es wird betont, dass er einen guten Ruf bei allen Juden hatte, die dort wohnten. Durch Ananias wird die Berufung und der Sendungsbefehl proklamiert: „Der Gott unserer Väter hat dich erwählt, dass du seinen Willen erkennen sollst und den Gerechten sehen und die Stimme aus seinem Munde hören; denn du wirst für ihn vor allen Menschen Zeuge sein von dem, was du gesehen und gehört hast. Und nun, was zögerst du? Steh auf und rufe seinen Namen an und lass dich taufen und deine Sünden abwaschen.“

In Apg 26, 9–19 wird Paulus von Lukas zudem als „Heidenmissionar“ vorgestellt. Paulus berichtet vor Agrippa, wie Jesus ihn zur Bekehrung aufruft und durch seine Verkündigung die „Heiden“ erretten will: „... steh nun auf und stell dich auf deine Füße. Denn dazu bin ich dir erschienen, um dich zu erwählen zum Diener und zum Zeugen für das, was du von mir gesehen hast und was ich dir noch zeigen will. Und ich will dich erretten von deinem Volk und von den Heiden, zu denen ich dich sende, um ihnen die Augen aufzutun, dass sie sich bekehren von der Finsternis zum Licht und von der Gewalt des Satans zu Gott. So werden sie Vergebung der Sünden empfangen und das Erbteil samt denen, die geheiligt sind durch den Glauben an mich.“ An dieser Stelle fehlen die Geschichte von Ananias und die Taufe von Paulus. Im Zentrum steht Jesus Christus, der persönlich Paulus seinen Auftrag mitteilt.

IV. Die Berufungserlebnisse des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus im Vergleich

Ein Vergleich¹²⁶ der Berufungsgeschichten von Muhammad und Paulus soll nun sowohl die gemeinsamen und ähnlichen Motive als auch die Unterschiede zwischen den Texten aufzeigen. Dabei soll zugleich untersucht werden, ob – und wenn: ja – inwieweit die Berufungsgeschichten von Muhammad und

¹²⁶ Einen begrenzten Motivvergleich sucht auch Zirker, „Paulus als ‚apóstolos‘, Mohammed als ‚rasūl‘ – ‚der ‚Gesandte‘ in Bibel und Koran“, 559–571.

Paulus die von Najda und Storm benannten, für die alttestamentlichen Berufungsgeschichten konstitutiven Motive aufweisen. Im Unterschied zu Najda und Storm spielt dabei keine Rolle, ob diese Motive als Kategorien den Text gliedern, was auf eine Abhängigkeit auf der Ebene des Geschriebenen hindeuten könnte. Von einer solchen Abhängigkeit der Berufungsgeschichte Muhammads von der des Paulus kann indessen nicht ausgegangen werden. Die folgende Diskussion beschränkt sich daher zum einen auf einige Motive und zum anderen auf gemeinsame Phänomene, wie sie auch in den Titeln der Unterkapitel benannt werden.

Durch den Motivvergleich wird deutlich, wie die Berufungsgeschichten von Muhammad und Paulus in eine Linie mit den alttestamentlichen Prophetengeschichten rücken. So entsteht auch die Frage oder, genauer gesagt, die Aufgabe, anhand dieses Vergleiches zu zeigen, in welcher Weise die Berufungserlebnisse in den Gesamtzusammenhang der Theologie der Offenbarungsgeschichte eingepasst sind, etwa in das Schema „Zeit der Verheißung – Zeit der Erfüllung“, und dies im Sinne der heilsgeschichtlichen Kontinuität.¹²⁷ Verdeutlicht werden diese Zusammenhänge an folgenden drei Motiven: 1. Die Krisis nach dem Berufungserlebnis: die Öffentlichkeit beschuldigt den Propheten; 2. die Öffentlichkeit fragt nach dem Beglaubigungswunder; und 3. das Selbstverständnis des Propheten als ein besonderer Gesandter Gottes. Immerhin sehen sich Muhammad und Paulus als das jeweils letzte Glied in der Propheten- bzw. Apostelreihe.

1. Die Einsamkeit in der Wüste und die Wüste als Ort der Offenbarung und Berufungsgewissheit

Dem von Ibn Hišām Überlieferten ist zu entnehmen, dass der Gesandte Gottes jedes Jahr einen Monat auf dem Berg Ḥirā zu verbringen pflegte. Ebenso berichtet al-Buḥārī, dass er sich allein in eine Höhle des Berges Ḥirā begab, um sich dort Andachtsübungen hinzugeben (*taḥannaṭa*),¹²⁸ die eine bestimmte Anzahl an Nächten dauerten. Aṭ-Ṭabarī bemerkt dazu, dass dies ein Teil der *taḥannuṭ*-Übungen war, an denen sich die Quraiš während der Zeit der *ḡāhilīya* beteiligten.¹²⁹ Und Gott liess Muhammad „die Einsamkeit lieb gewinnen“, als er in einer Höhle des Berges Ḥirā war.¹³⁰

¹²⁷ Najda sucht eine Kontinuität der alttestamentlichen Propheten mit Paulus. Najda, *Der Apostel als Prophet*, 240 f.

¹²⁸ Bobzin, *Mohammed*, 74.

¹²⁹ Die Übersetzung des Wortes „Selbstrechtfertigung“ ist *tabarrur*, dieses hat eine weite Bedeutung. Muḥammad ibn Ḡarīr **aṭ-Ṭabarī**. *The History of aṭ-Ṭabarī: An Annotated Translation*. Translated and annotated by William Montgomery Watt and Michael V. McDonald. Vol. VI. (Albany: State Univ. of New York Press, 1988), 70.

¹³⁰ Otto **Pautz**. *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*. (Leipzig: Drugulin, 1898), 16 f.; siehe auch Adel Theodor **Khoury**. *Wer war Muhammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch*. (Freiburg: Herder Taschenbuch Verlag, 1990), 18.

Weitere Einzelheiten findet man bei Ibn Hišām: Während er auf dem Berg Hīrā verweilte, betete Gottes Gesandter in der Einsamkeit und speiste die Armen. Nach Beendigung seines Aufenthalts auf dem Berge begab sich der Gesandte Gottes als erstes zur Ka‘ba. Noch bevor Muhammad sein Haus betrat, umkreiste er die Ka‘ba siebenmal.¹³¹

Mit Bezug auf al-Buḥārī erklärt Ibn Kaṭīr, dass *tahannata* „Gebet, Hingabe“ bedeutet und betont, dass Muhammad in seiner Hingabe von Sünden ferngehalten wurde.¹³² Dementsprechend behauptet Birkeland mit Bezug auf aṭ-Ṭabarī und al-Buḥārī, dass Muhammad selbst vor seiner Berufung, anders als seine Zeitgenossen, keine Idiolatrie getrieben hat. War er doch schon zu Zeiten seiner Kindheit von der Sünde des Götzendienstes gereinigt worden, so erklärt Birkeland mit Bezug auf Sure 94,1, dass die Dehnung der Brust Muhammads und die Abnahme der Last von ihm als eine Wegnahme der Sünde zu deuten sind, und interpretiert dies als ersten Akt der Berufung bzw. ersten Teil der Berufungsgeschichte. Den Bericht vom Engel, der dem Propheten zu rezitieren befahl, sieht er im Zusammenhang mit der späteren Offenbarung.¹³³ Als phänomenologischen Vergleichspunkt zur Dehnung der Brust Muhammads wäre auf die Zeichenhandlungen der Propheten, allen voran Jesaja und Ezechiel, zu verweisen.

Watt ist der Meinung, dass Muhammads Gang zum Berg Hīrā auch eine jüdisch-christliche Beeinflussung (das Mönchtum) erkennen lässt oder auch einfach als ein Wunsch nach Einsamkeit verstanden werden kann. Das Wort *tahannata* und seine spezifische Bedeutung im hier vorliegenden Kontext sind unklar. Es könnte sich um eine Art Andachtspraxis handeln.¹³⁴ Eine religiöse Praxis, wie *tahannata* üblicherweise verstanden wird, war in Mekka unter den Quraīš nach Watt aber nicht bekannt und ist daher auch im Koran nicht vermerkt. Watt geht von einer durch soziale und religiöse Probleme angespannten Situation in Mekka aus, für die Muhammad die Lösung in einer Art Reform suchte. Getragen von diesem Gedanken und dem Verlangen nach religiöser Erneuerung, habe er religiöse Riten vollzogen und göttliche Dinge reflektiert.¹³⁵ Kirsten dagegen verweist auf den Begriff *birr* aus dem historischen Kontext Muhammads (Überlieferung von Ḥakīm b. Ḥizām)¹³⁶ und meint, dass *tahannuṭ* dieselbe Bedeutung hat. Dazu stellt er fest: „*birr is thus*

¹³¹ Nach Pautz hat Muhammad dort auch die Armen gespeist, die zu ihm gekommen sind. Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 16 f.

¹³² Imām Abū al-Fidā’ Ismā‘īl Ibn Kaṭīr. *The Life of the Prophet Muhammad*. Vol. I. (Reading: Garnet Publishing LDT, 1998), 283.

¹³³ Harris Birkeland. *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*. (Oslo: Aschehoug, 1956), 40.

¹³⁴ William Montgomery Watt. *Muhammad at Mecca*. (Oxford: Clarendon Press, 1953), 44.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Kister, „Al-Tahannuth’: An Inquiry into the Meaning of a Term“, 234.

*the crown of the true belief, when the believer at last realizes and responds to the ever presence of God in all his thoughts and conduct“.*¹³⁷

Dem unterschiedlichen Gebrauch des Ausdruckes *tahannaṭa* kann man entnehmen, dass es sich hierbei offenbar um eine Form von asketischen Gebetsübungen gehandelt hat. Einen indirekten Beleg dafür kann man frühen Koransuren entnehmen, denen zufolge die Andachtsübungen mit nächtlichen Gebeten verglichen werden.¹³⁸ So versteht es auch Bobzin mit seiner These, „dass Mohammed sich in der Phase eines religiösen Umbruchs befand, dass er auf der Suche war, bis ihn plötzlich ‚die Wahrheit‘ überfiel, zu ihm trat und sagte: ‚Muhammad! Du bist der Gesandte Gottes!‘“¹³⁹

Muhammads Verweilen in der Einsamkeit des Berges Ḥirā und die Vorbereitung auf den Empfang seiner Offenbarung hat Gemeinsamkeiten mit Bräuchen antiker Mantik. Daher liegt es nahe, dass sich Muhammad in Analogie zu den altarabischen Propheten verhält und dass seine Verhaltensweise, die man früher häufig als Krankheitssymptome aufgefasst wurde, vielmehr als ekstatische Zustände zu deuten sind.¹⁴⁰

Auf die Frage, ob Muhammad die religiöse Praxis seiner Zeit teilte und man sie Idolatrie nennen kann, oder ob seine Praxis eher der christlichen Mönche oder Asketen ähnelte, die in seiner Umgebung anzutreffen waren, soll im Zusammenhang der Betrachtung des zeitlichen Kontexts Muhammads im zweiten Teil dieser Arbeit noch eingegangen werden. Von der bisherigen Diskussion ist für den Vergleich der Berufungsgeschichten von Muhammad und Paulus wichtig festzuhalten, dass sich Muhammad bei seiner Berufung in der Einsamkeit des Berges Ḥirā, also fernab der Öffentlichkeit seiner Heimatstadt, befunden hat und gleichsam eine Zeit lang ein Leben in der Abgeschlossenheit der Wüste führte.

Ähnliches findet sich bei Lukas in der Schilderung über Paulus' Berufungserlebnis wieder (Apg 9,1–9; 22,4–16; 26,9–19). Lukas geht in seinem Bericht von der Vergangenheit des Paulus, seiner besonderen Situation und einem speziellen Ort des Geschehens aus: Paulus, der mit Beglaubigungsschreiben an die jüdischen Brüder ausgestattete Verfolger der Gemeinde, ist auf dem Weg nach Damaskus.

In Gal 1,15–16a berichtet Paulus von seiner Berufung bei Damaskus, betont dabei aber mehr deren Offenbarungscharakter. Im Unterschied zur Apostelgeschichte werden hier wie in 1Kor 9,1 und 1Kor 15,8 keine genauen Zeit- und Ortsangaben zum Berufungserlebnis gemacht.¹⁴¹ Wichtig ist gleichwohl, dass Paulus im Zusammenhang mit seiner Berufung die ᾿Αραβία erwähnt.

¹³⁷ *Ibid.*, 235.

¹³⁸ Selbe Wahrnehmung auch bei Hartmut **Bobzin**. *Mohammed*. (München: Beck, 2002), 74.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Karl **Ahrens**. *Muhammed als Religionsstifter*. (Leipzig: Brockhaus, 1935), 37.

¹⁴¹ Franz **Mußner**. *Der Galaterbrief*. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1988), 86.

Paulus selbst beschreibt, dass er nach seiner Berufung nach *Arabien* (Gal 1,17) ging. Oder ist hier nicht vielmehr die *ʿArava* (ʿΑραβα) gemeint, das hebräische Wort für Wüste?¹⁴² *ʿΑραβία* wird im Neuen Testament nur zweimal erwähnt, und zwar im Galaterbrief (Gal 1,17 und 4,25). Die häufigste Deutung besagt, dass Gal 1,17 von einer Wanderung des Paulus in die nördlichen Gebiete des nabatäischen Reiches berichtet. Arabien markiert also den Anfang der Missionstätigkeit des Paulus unter „Heiden“.¹⁴³ In Apg 9,22 behauptet Lukas, dass Paulus gleich nach seiner Berufung in der Synagoge von Damaskus Jesus als Messias verkündigte. Daraus wird der Schluss gezogen, dass er gleich nach der Berufung als Missionar aktiv war. In diesem Zusammenhang ist der Autorin dieser Arbeit wichtig zu anmerken, dass Paulus’ Bekenntnis von Apg 9,22 (Jesus ist der Messias) noch kein Beweis für seine Missionstätigkeit ist. Paulus’ Selbstverständnis als „Heiden“-Missionar geht eher aus der Benennung von Kilikien und Syrien in Gal 1,21 hervor.

Aus dem Galaterbrief ergibt sich jedoch, dass Paulus mit *ʿΑραβία* gewiss nicht zuerst *Arabien*, welches Gebiet auch immer, meint. Vielmehr versteht er *ʿΑραβία* als Gegenstück zu Jerusalem und seiner erwarteten Reise dorthin. So ist bei *ʿΑραβία* eher an einen religionsgeschichtlichen Topos als an einen geographischen Ort zu denken, dessen Bedeutung sich aus dem Gegensatz zu Jerusalem erschließt. So schreibt beispielsweise Borse: „Bei einem Apostel, dessen Botschaft auf menschliche Belehrung zurückging, müsste man annehmen, dass er nach seiner Berufung die Urapostel in Jerusalem umgehend aufgesucht hätte, um sich unterrichten zu lassen. Paulus blieb jedoch nicht nur

¹⁴² Im Hebräischen existiert der Terminus *midbār* in der Bedeutung „ein trockener Ort, Wildnis“. Dieser Begriff wird sowohl als geographische, als auch als historische Referenz gebraucht. Im geographischen Sinne ist es für die Agrarkultur gebräuchlich, meistens für Herder (Gn 36,24; 1Sam 17,28; 2Chr 26,10; 1Sam 25,4,21). Der parallele Terminus *ʿarābāh* bezeichnet ebenso die Wüste und die Steppe. Der Stamm *dbr* („vertreiben“) kann auch mit dem Stamm *rbd* oder *rbš* in Verbindung stehen; es ist der technische Terminus für Herden (Jes 13,20). Dieser wird auch mit dem Wort „drift“ assoziiert, das für ein Grenzgebiet zwischen dem Agrarland und der Wüste steht. Es war ein Ort, an dem man sich für eine bestimmte Zeit angesiedelt hat (Ex 16:10). 2. Der Terminus grenzt auch an den Begriff *nāwēh* (Jes 27,10). Diese Bezeichnung wird auch für Randgebiete gebraucht (Beerscheba Gn 21,14; Bet-Awen Jos 18,12); En-Gedi (1Sam 24,1); Tekoa (2Chr 20,20); Damaskus (1Kön 19,15). 3. *Midbār* ist eine trockene und dürre Wüste (2Sam 17,27–29; 2Kön 3,8–9). Shemaryahu **Talmon**. „The ‚Desert Motif‘ in the Bible and Qumran Literature.“ – *Biblical motifs: origins and transformations*. Ed. Alexander Altmann. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966), 39 f.

¹⁴³ „So mag es sein, dass Paulus das Nabatäergebiet wählte, weil er wußte, dass dort noch keine Missionare der neuen messianischen Bewegung, etwa aus den Reihen der aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten, gewirkt hatten“ Hengel, *Paulus und Jakobus*, 207. Außerdem würde doch Paulus’ Reise in das nabatäische Reich nichts anderes bedeuten, als dass er in die arabische Wüste ging. In Arabia gab in dieser Zeit auch jüdische Gemeinden. Ebenso weist Eduard Meyer darauf hin, dass Paulus sich in die Einsamkeit in die arabische Wüste zog, um dort innere Übersichtlichkeit zu gewinnen. Eduard II **Meyer**. *Ursprung und Anfänge des Christentums III*. (Stuttgart: Cotta, 1923), 345.

fern von Jerusalem in Damaskus, sondern unternahm sogar eine Reise nach Arabien, also in eine ganz andere Gegend“.¹⁴⁴ Rohde betont, dass Paulus in eine abgelegene Gegend gegangen ist, wo er keine Belehrung empfangen konnte.¹⁴⁵

Schon im Alten Testament, im Buch Hosea und andernorts wird die Wüste, der Aufenthalt in der Wüste, als Idealzeit in der Geschichte Israels betrachtet. Das Wüstenmotiv bezeichnet die Übergangsperiode, in der Israel nach seinem Leben im sozialen und religiösen Chaos in Ägypten auf ein Leben in einer neuen sozialen und religiösen Ordnung vorbereitet wird (vgl. dazu z. B. Jer 31,31–39).¹⁴⁶ Talmon bemerkt: „*The 'trek in the desert' motif represents on the historical and eschatological level what 'creato ex nihilo', the transfer from chaos to cosmos signifies on the cosmic level*“.¹⁴⁷

Die Wüste ist indessen ein ambivalenter Ort. Einerseits ein völlig unwirtlicher Ort, der für den Menschen nicht geeignet ist (Jer 9,11; 50,40; 51,43; Job 38,26), ist sie andererseits aber auch ein Zufluchtsort (Gn 16,6–14; 1Sam 22,2), ein Ort der Einkehr, des freiwilligen Zurückziehens,¹⁴⁸ auch wenn dieses Zurückziehen nicht immer mit dem Willen verbunden ist, dort zu meditieren und sich von seinen Zeitgenossen zu distanzieren.¹⁴⁹

Die 40 Jahre Wüstenwanderung waren einerseits eine Strafe für das Volk Israel, doch zugleich aber auch der Ort der Offenbarung Gottes. In diesem Zusammenhang weist Talmon auf M. Webers religionsgeographische Unterscheidung zwischen Kulturland und Wüste („Grenzgebiete des Kulturlandes im Übergang zur Wüste“) in Bezug auf die Offenbarung hin. Danach ist die Wüste die geeignete Offenbarungsstätte des wahren Gottes, und nach Ex 20,35–36 ist sie auch Merkmal und Ort für den Anfang der Heilsgeschichte Israels. Talmon betrachtet sie indes nicht nur in Bezug auf Israel, sondern erkennt in ihr ebenso ein existenzielles Phänomen der Propheten (Mose, Amos). Jesaja zum Beispiel nimmt die Wüste als einen Ort der Freiheit wahr (Jes 3,1–12).¹⁵⁰

In der Qumran-Literatur ist die Wüste zudem ein Ort prophetischer Berufung (Jes 40,3), der Trennung von der sündhaften Gesellschaft (1QS 8,12–16), um in der Wüste als *šavim la-tôrā* („zur Tora Zurückkehrende“) (4QpPs37 1,1–2) nach der Weisung Gottes zu leben, die ihnen offenbart wurde (1QS 9,19–20). Dieser Exodus macht sie zu „den Büßern der Wüste“ (4QpPs37 2,1). Mit der Buße ist das Streben nach Erlösung und einer Heilung gemeint. Sie suchen im

¹⁴⁴ Udo **Borse**. „Arabia“ – *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. (ExWNT). Bd.1. (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), 359.

¹⁴⁵ Joahim **Rohde**. *Der Brief des Paulus an die Galater*. (Berlin: Evangelische Verlagsgesellschaft, 1989), 62.

¹⁴⁶ Talmon, „The Desert Motif“ in the Bible and Qumran Literature“, 37.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, 42.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 46.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 49; siehe dazu auch William Harmon **Norton**. „The Influence of the Desert on Early Islam“. – *The Journal of Religion* 4 (4) 1924, 384 f.

Niemandesland der Wüste eine Möglichkeit, ihre Existenz neu zu ordnen, einen neuen Bund zu formen.¹⁵¹

Diese Idee der Wüste als universaler Offenbarungsort im Gegensatz zur Stadt, ist bereits eingehend bei Philo thematisiert.¹⁵² Über das Gesagte hinaus, sieht Philo die Wüste als einen Ort, der kein Eigentum ist. Die Wüste steht mit keinem Volk oder keiner Macht in Verbindung. Die Wüste ist Gottes Eigentum. So kann Philo die Offenbarung, die in der Wüste geschieht, zugleich mit einem universalen Anspruch verbinden. Nicht ohne Grund beginnt er daher seine Auslegung des Dekalogs mit der Frage, warum die Gabe der Gesetze in der Wüste stattgefunden hat,¹⁵³ und betont, dass die göttlichen Gesetze nicht in den Städten gegeben werden können, weil die meisten Städte voll von unzähligen Übeln, von Frevel gegen die Gottheit sowie Verbrechen der Menschen untereinander sind. Derjenige aber, der heilige Gesetze auf sich nehmen will und soll, muss zuvor die Seele von schweren Flecken von den Dingen reinigen, mit denen man in den Städten in Berührung kommt. Wegen der schädlichen Berührung der städtischen Dinge geht man in die Wüste.¹⁵⁴ Weil nach Philo die Gesetze keine Erfindung eines Menschen, sondern eine Offenbarung Gottes sind, kann die Offenbarung nur weit weg von den Städten erfolgen und muss in der Tiefe der Wüste geschehen.¹⁵⁵

Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkt erneut die Berufungsgeschichten von Muhammad und Paulus, wird ersichtlich, dass der Ort der Offenbarung mit Bedacht gewählt ist. Auch bei den alttestamentlichen Propheten, wie z. B. bei Mose, findet die Berufung in der Einsamkeit der Wüste statt. Im Berufungserlebnis wird der geographische Ort mit dem religiösen Ort, dem Offenbarungsgeschehen, verbunden. Der geographische Ort weist gleichsam über sich hinaus und hat bedeutungsgebenden Charakter für die Offenbarung. Unter religionswissenschaftlichem Aspekt betrachtet, ist das Wüstenmotiv (der Berg *Hirā* und *ʿAraβ[ī]a*) in den Berufungsgeschichten ein Hinweis auf den Charakter und den Anspruch der Offenbarung, deren Inhalt die Berufenen zu vermitteln haben. So kann aus dem Diskutierten (mit Vorsicht)¹⁵⁶ geschlossen werden, dass dem Propheten Muhammad und dem Apostel Paulus eine Offenbarung mit universalem Geltungsanspruch gleich den alttestamentlichen Propheten in der Wüste zuteilwurde. Nach dem Bericht des Lukas in der Apostelgeschichte hatte Paulus sein Offenbarungserlebnis ausserhalb der Stadt,

¹⁵¹ *Ibid.*, 60 f.

¹⁵² Diese Idee findet sich in Philos Traktat über den Dekalog. Leopold **Cohn**. *Die Werke Philos in deutscher Übersetzung. Philo von Alexandria*. Bd. 6. (Berlin: De Gruyter, 1962).

¹⁵³ Cohn, *Die Werke Philos in deutscher Übersetzung*, 371.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 372 f.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Siehe aber auch 2Kor 11,32 f. Doch diese Stellen über Paulus' Erinnerungen an seine heimliche Flucht aus Damaskus sprechen nicht gegen die Idee, dass er nach der Berufung in die Wüste gezogen ist oder dass die Offenbarung sich vor Damaskus, in der Wüste, ereignete.

in diesem Falle ausserhalb von Damaskus, mithin in der Wüste, der syrischen Wüste. Also ist die Wüste auch hier der Ort des Offenbarungsempfangs. Die Wüste als Offenbarungsort ist in beiden Berufungserlebnissen aus religionswissenschaftlicher Perspektive wichtig, denn die vorherige Argumentation über Mose und die Tora zeigte, dass eine im „Niemandland der Wüste“ zuteilgewordene Offenbarung keinem partikularen Anspruch unterliegt, sondern mit einem universalen Anspruch daherkommt. Das gilt für die durch Muhammad ebenso wie für die durch Paulus vermittelte Offenbarung gleichermaßen.

Aus der religionsphänomenologischen Perspektive ist weiter zu bemerken, dass die Wüste nicht nur als Ort der Offenbarung fungiert, sondern darüber hinaus auch mit dem Phänomen der Berufungsgewissheit¹⁵⁷ der Propheten verbunden ist. Auch in dieser Hinsicht ist eine Analogie im Streben Muhammads und Paulus' nach Berufungsgewissheit zu beobachten. So kann aus der religionsphänomenologischen Perspektive vermutet werden, dass beide, Muhammad und Paulus, sich nach ihrer Berufung in der Wüste¹⁵⁸ wiederfinden. Wie die überlieferte Berufungsgeschichte betont, schätzte Muhammad diese Einsamkeit, und bald war ihm nichts lieber, als allein zu sein.¹⁵⁹ Obwohl Paulus im Galaterbrief nur flüchtig auf seine Berufungsgeschichte eingeht und viele Details nicht nennt, die in der Überlieferung der Apostelgeschichte festgehalten sind, findet er es wichtig zu erwähnen, dass er nicht nach Jerusalem ging, sondern nach „Arabien“ zog und danach wieder nach Damaskus zurückkehrte. So besagt eine Interpretationsmöglichkeit, dass Paulus nach damaliger jüdischer apokalyptischer Tradition nach Arabien in die Wüste ging, um als Eremit am eschatologischen Erneuerungswerk Gottes teilzuhaben.¹⁶⁰ In diesem Zusammenhang wird auch auf die Vorbilder Elija (und seinen Weg zum Horeb) und Mose (und seinen Weg nach Midian = arabische Wüste) verwiesen. Eine Bestätigung für den „religiösen Wert“ und die „religiöse Bedeutung“ der Wüste in diesem Zusammenhang liefern übrigens auch die frühen Mönche, die Eremiten bzw. Anachoreten in Ägypten, die ganz bewusst in die Wüste gegangen sind.¹⁶¹ Dasselbe Phänomen ist übrigens auch bei Jesus (Mt 4,1–11; Mk 1,12–13; Lk 4,1–13) zu beobachten.¹⁶²

¹⁵⁷ Sturm-Berg, *Merkmale und Wesen vom Prophetentum. Eine religionsvergleichende Studie*, 90 f.

¹⁵⁸ Wenn bezüglich Paulus die Behauptung festgehalten wird, dass er in den nördlichen Gebieten des nabatäischen Reiches wanderte und die ihm zuteilgewordene Offenbarung verkündigte.

¹⁵⁹ Ibn-Hišām, *Das Leben des Propheten. [In d. Bearb. von: 'Abd-al-Malik Ibn-Hišām]. Ibn Ishâq. Aus dem Arab. übertr. und bearb. von Gernot Rotter, 45; Abd-al-Malik **Ibn-Hišām**. *The life of Muhammad: a translation of Ishâq's „Sīrat rāsul Allāh“ with introd. and notes by A. Guillaume.* (Karachi: Oxford University Press, 2007), 105.*

¹⁶⁰ Nicklas **Taylor**. *Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity.* (Sheffield: JSOT Press, 1992), 67–74.

¹⁶¹ Nicklas verweist auch auf Wrights Idee, dass Paulus den Hintergrund für sein Eifern in Elijas sieht (1Kön 18; vgl. 1Makk 2,58) und Paulus beschreibt sein Ziehen nach Arabien

2. Der Offenbarungsübermittler

In der Berufungsgeschichte Muhammads, wie sie Ibn Ishāq erzählt, ist nachzulesen, dass die erste Offenbarung, bei der der Engel Ğibrīl auftritt, auf dem Berg Hirā stattfindet. Dabei ist es Ğibrīl, der Muhammad im Schlaf zu lesen, zu rezitieren auffordert, ohne sich jedoch bei dieser drängenden Aufforderung zu erkennen zu geben. Erst in dem Moment, als Muhammad sich vom Berg herabstürzen will, wird er von Ğibrīl von dieser Tat abgehalten, und der Engel enthüllt Muhammad seine Identität: „Muhammad, du bist der Gesandte Gottes, und ich bin Ğibrīl.“ Die Identität des Boten Gottes Ğibrīl wird gleich mit dem Gesandten Gottes in Verbindung gebracht. Einerseits heißt es, dass die Vision von Ğibrīl so eindrucksvoll war, dass Muhammad sich nicht bewegen konnte, andererseits wird durch die ständige Betonung von Ğibrīl klar, dass Muhammad ein Gesandter Gottes ist, und Muhammads Größe durch den Mund Ğibrīls verkündet wird.

Der Koran bezeichnet Ğibrīl nicht als Engel, in der Tradition dagegen wird er als Engel oder Gottes Geist verstanden. Die Korankommentatoren aṭ-Ṭabarī, al-Zamaḥṣarī und al-Bayḍāwī identifizieren Ğibrīl als Gesandten, der Muhammad die Offenbarung bringt.¹⁶³ Nach aṭ-Ṭabarī ist er auch derjenige, der Muhammads Brust erweitert und gereinigt, ihn geleitet und zu beten gelehrt hat. Den Namen Ğibrīl findet man in der Sure 2,97. 98.¹⁶⁴ Auch die in der Sure 53,1–18 geschilderten Visionen geben Auskunft über Ğibrīl (Sure 53,10: „Und er gab seinem Diener [d. h. Muhammad] jene Offenbarung ein“). Muhammad sah ihn am höchsten Horizont und auch beim Lotosbaum.¹⁶⁵

Für Lohmann ist auffallend, dass in der Sure 53,10 der Überbringer der Offenbarung, bzw. der Sichoffenbarende nicht bei dem Namen genannt wird. Von daher stellt sich die Frage, ob Muhammed dies anfangs offen lassen wollte? Lohmann vertritt die Sichtweise, dass Muhammed hier ursprünglich

(nach der Damaskusoffenbarung) dem Elias gleich. Auch Elias fuhr nach seiner Offenbarung nach Sinai (1Kön 19,8), mit dem Ziel, sich über seine Berufung klar zu werden. Gal 1,17 und Gal 4,25 („der Berg Sinai in Arabien“) weisen darauf hin, dass Paulus Arabia und Sinai miteinander verbindet. Zu dieser Elias-Analogie passt auch die Aussage von Gal 1,17b, die Rückkehr nach Damaskus. Nicklas, „Paulus – der Apostel als Prophet“, 83; „Saul having taken the Elijah of 1Kings as his role model in his persecuting zeal, took the Elijah of 1Kings 19 as his role model when confronted after his zealous triumph, with a totally new reality that made him question his whole life and mission to date“ Nicholas Thomas **Wright**. Paulus Arabia and Elia, 3, in http://ntwrightpage.com/Wright_Paul_Arabia_Elijah.pdf 12.03.2014. Vgl Meyer's These.

¹⁶² Siehe dazu David **Parker**. „The Mountain and the Desert“ – *Wilderness. Essays in honour of Frances Young*. Ed. Rasiah Sharada Sugirtharajah. (London: T & T Clark, 2005), 59–65.

¹⁶³ Gisela **Webb**. „Gabriel“ – *EQ*. Vol. II. Ed. Jane Dammen McAuliffe. (Leiden: Brill, 2002), 278 f.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 41.

nicht Ğibrīl, sondern Gott selbst gemeint hat und dass das Fürwort *'abdihi* (Knecht, Diener) Muhammad, und nicht den Engel Ğibrīl, bezeichnete.¹⁶⁶ Er ist der Ansicht, dass die Visionen in der Sure 53 früher anzusetzen sind als die in der Sure 81,15–29. Der hier „verwendete Terminus *rasūl* wurde in der Frühzeit seiner Wirksamkeit eher auf die Propheten und Gottesgesandten wie Mose (Sure 44,16) oder auf Muhammad selbst (Sure 69,40) bezogen als auf den von Gott gesandten Engel (Sure 35,11).“¹⁶⁷ Nach der Sure 81,15–29 ist Ğibrīl ein vortrefflicher Gesandter, der bei dem Inhaber des beständigen Thrones in Ansehen steht und Macht besitzt; dem im Himmel gehorcht wird. Pautz bemerkt, dass in Verbindung mit dieser Sure Muhammad die Einzigartigkeit seiner Offenbarung von der einzigartigen Würde und hohen Stellung von Ğibrīl ableiten will.¹⁶⁸ Nach der früheren muslimischen Tradition hat Muhammad am Anfang Gott selbst gesehen, später aber hat man verstanden, dass dies unmöglich sein konnte und deshalb wurde in der Tradition die Offenbarungsgeschichte dahingehend geändert, dass Muhammad einen Boten Gottes gesehen hat.¹⁶⁹

Anstelle von Ğibrīl wird auch der Heilige Geist als Überbringer göttlicher Offenbarung genannt (Suren 26,192–195; 16,104). Ibn Kaṭīr bezeichnet den Heiligen Geist als den Geist der Erleichterung, er ist der treue Geist, der den Koran in Muhammads Herz gelegt hat (Sure 26,193f).¹⁷⁰ Hier ist der biblische Hintergrund der Berufungsgeschichte zu beobachten. Gabriel (=Ğibrīl) ist der Verkündiger bei der Geburt Johannes des Täuflers und auch bei Jesu.¹⁷¹

Im Vergleich zu Muhammad steht im Berufungserlebnis des Paulus am Anfang und am Ende jeweils eine Christophanie.¹⁷² Die Paulus zuteil gewordene Selbstoffenbarung Christi wird von ihm als die „Erscheinung“ des Auferstandenen wahrgenommen. Die Erscheinungen, die Lukas in Apg 9,3–6; 26,14–18 beschreibt, werden analog zu den alttestamentlichen Schilderungen über die Theophanie überliefert, und dort ist Gott selbst der Offenbarer. Bei Lukas bleibt auch die Christophanie im Rahmen der Verfolgung und Tötung der Gemeinde. Der erscheinende und berufende Christus ist derjenige, den Paulus verfolgt. Dadurch wird aber auch folgende Aussage getroffen: Er ist Christus, das Haupt seiner Gemeinde, der Gekreuzigte und Auferstandene, an den die Gemeinde glaubt.

¹⁶⁶ Lohmann, „Sure 96 und die Berufung Muhammads“, 284; Watt, *Muhammad's Mecca. History in the Qur'an*, 56; siehe auch William Montgomery Watt, *Muhammad. Prophet and Statesman*. (Oxford: Oxford University Press, 1961), 33.

¹⁶⁷ Lohmann, „Sure 96 und die Berufung Muhammads“, 284, Anm. 22.

¹⁶⁸ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 40; Koranübersetzung von Rudi Paret.

¹⁶⁹ Richard Bell, William Montgomery Watt, *Bell's introduction to the Qur'ān*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 19.

¹⁷⁰ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 36.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Strom, *Die Paulusberufung nach Lukas und das Erbe der Propheten*, 264.

Bei der Verteidigung seiner Legitimation als Apostel in 1Kor 9,1 beginnt er mit dem Hinweis, dass er Jesus, den Kyrios, gesehen habe („Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus, unseren Herren, gesehen?“). Würde es nur dieses eine Schriftstück von Paulus geben, dann käme man auf den Gedanken, dass Paulus eine visionäre Erscheinung von Christus hatte.¹⁷³ 1Kor 15,8 beschreibt, wie „Paulus sich in die Gruppe der Auferstehungszeugen“ einreicht und aus der auch „ihm zuteilgewordenen Erscheinung des Herrn sein Apostolat“ ableitet. Dasselbe ersieht man auch in der Berufungsüberlieferung in Gal 1,12–16, in der er „gegen die Angriffe seiner Evangeliumsverkündigung und seines Apostelamtes mit der Aussage“ ankämpft. Paulus versichert, dass er sein Evangelium nicht von einem Menschen, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi bekommen hat.¹⁷⁴ Bei der Definition von *ἀπόστολος* wurde bereits erörtert, dass dieser Terminus bei Paulus zuallererst mit der Christophanie in Verbindung gesetzt wird.¹⁷⁵

Eine Vermittlung der Offenbarung durch göttliche Boten fasst Paulus demnach als illegitim auf. In Gal 3,19 schreibt er, dass das Gesetz von den Engeln verordnet wurde, durch die Hand eines Mittlers. Bevor er auf die Berufungsgeschichte eingeht (Gal 1,8), schreibt Paulus, dass wenn ein Engel vom Himmel das Evangelium predige und seine Botschaft sich von der ihm offenbarten unterscheide, dann sei der Engel verflucht. So ist für Paulus im Unterschied zu Muhammad seine Berufung erst durch die persönliche Erscheinung Jesu Christi legitim. Dementsprechend wollen Muhammad und Paulus für die ihnen zuteilgewordenen Offenbarungen eben durch die Boten dieser (Ġibrīl und Jesus Christus) Anerkennung finden.

3. Der Berufungsvorgang

Aṭ-Ṭabarī legt wert darauf, Muhammads erste Offenbarung als eine Vision im Schlaf erscheinen zu lassen. Die Vision überkommt Muhammad wie die Morgendämmerung.¹⁷⁶ Die Überlieferung – hier ist von Visionen auf dem Berg Ḥirā die Rede –¹⁷⁷ lässt also Muhammads prophetische Erfahrung mit einer Vision beginnen, die vom Traum zu unterscheiden ist.

Sowohl aṭ-Ṭabarī als auch Ibn Ishāq bringen zum Ausdruck, dass diese von ihm erlebte Engelsvision eine bis in die Gegenwart hinein andauernde Wirkung gehabt hat. Diese Visionen sind für Muhammad kein neutrales Beobachten und distanzierteres Konstatieren, aber auch umgekehrt keine innere Schau oder gar

¹⁷³ Lohmann, „Sure 96 und die Berufung Muhammeds“, 301.

¹⁷⁴ Udo **Schnelle**. *Paulus. Leben und Denken*. (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003), 78.

¹⁷⁵ Siehe die Diskussion in Teil A. Kapitel II. 2.

¹⁷⁶ Aṭ-Ṭabarī, *The History of aṭ-Ṭabarī: An Annotated Translation*, 67.

¹⁷⁷ Watt, *Muhammad at Mecca*, 4 f.

eine Reflexion.¹⁷⁸ So kann nach Lohmann „Muhammed auf das Berufungserlebnis zu verschiedenen Zeiten“ zurückschauen, und es so erzählen, wie es die jeweilige Situation erfordert. Einmal beschreibt er seinen Zeitgenossen eine Eingebung, in der er aufgefordert wurde, „im Namen seines Herren zu rezitieren“ (96,1–5), ein anderes Mal, in Sure 53,1–12, wird der Gegenstand der Vision beschrieben. Später, in Sure 81,15–29, kommt er dann noch einmal auf die alles entscheidende Erscheinung zurück.¹⁷⁹

Wie oben bei den Berufungsmotiven des Alten Testaments festgestellt, wird die Offenbarung Muhammad zunächst durch Visionen mit Theophaniecharakter zuteil. Dabei kann man Parallelen zu Mose, Jeremia, Jesaja und Ezechiel erkennen.¹⁸⁰ Das Moment der Theophanie findet sich übrigens auch im Koran im Zusammenhang mit der Berufung des Mose, so in Sure 7,139 und 79,20. In Sure 20,8 wird allerdings berichtet, dass der Prophet später diese ursprüngliche Auffassung von einer direkten Begegnung zwischen Gott und Mensch geändert habe. Nach Sure 7,139 entbirgt sich Gott auf dem Berg, der dann zu Staub wird, während Mose ohnmächtig niederfällt. Lohmann sieht hier eine Analogie zu Sure 53,13–18: Muhammad erhob den Anspruch, „als größtes Zeichen das Angesicht Gottes selber gesehen zu haben“, später aber änderte er seine Auffassung.¹⁸¹

Es wurde schon angesprochen, dass es sich nach Gal 1,12–17 auch bei Paulus um eine Erscheinung, hier um eine Christophanie (*ἀποκαλύπτειν*) handelt.¹⁸² Paulus macht in 1Kor 9,1 die Aussage, dass es Christus selbst ist, der bei seiner Berufung sowohl offenbarend als auch sendend handeln kann. In 1Kor 15,8 ist Christus derjenige, der Paulus erscheint.¹⁸³ So begreift er seine Vision als eine Erscheinung, in der Christus ihn dazu veranlasst hat, in ihm (Christus) den Messias zu erkennen.¹⁸⁴ Wenn Paulus über seine Christophanie spricht, tut er es in Form eines „Einsetzungsberichtes“. Man sieht, wie die Christophanie vor Damaskus ihm zugleich eine tiefe christologische Einsicht vermittelt hat, aus der heraus er nun selbst Christus als den Sohn Gottes

¹⁷⁸ Diese Beobachtung macht Najda im Hinblick auf Paulus. Er schreibt, dass die Vision des Paulus eine „auf dem Sich-Sehen-Lassen des Kyrios begründete Offenbarung des vom Tod Auferweckten“ ist. Najda, *Der Apostel als Prophet*, 48. Doch auch für Muhammad gilt diese Beobachtung.

¹⁷⁹ Lohmann, „Sure 96 und die Berufung Muhammeds“, 301.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 290.

¹⁸¹ *Ibid.*, 280 f.

¹⁸² Zur Textinterpretation siehe Bernhard **Heininger**. *Paulus als Visionär: eine religionsgeschichtliche Studie*. (Freiburg: Herder, 1996); Eva **Ebel**. „Das Leben des Paulus“ – *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*. Hrsg. v. Oda Wischmeyer. (Tübingen, Basel: A. Francke Verlag), 93.

¹⁸³ Werner **Stenger**. „Biographisches und Idealbiographisches in Gal 1,11–2,14“, – *Kontinuität und Einheit*. Hrsg. v. Paul-Gerhard Müller, Werner Stenger. (Freiburg: Herder, 1981), 135.

¹⁸⁴ Karl-Wilhelm **Niebuhr**. *Heidenapostel aus Israel: die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen*. (Halle: Univ., Habil.-Schr., 1991), 73.

verkündigt, der gekreuzigt wurde und auferstanden ist.¹⁸⁵ Paulus erwähnt die ihm zuteilgewordene Christuserscheinung (1Kor 9,1; Gal 1,15f) so, wie es bei den alttestamentlichen Propheten (Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Amos) der Fall war.¹⁸⁶

Bei den Visionserlebnissen von Muhammad und Paulus ist das Motiv des Lichtes auffällig. Aṭ-Ṭabarī bemerkt, dass Muhammad plötzlich umstrahlt wurde. In der Vision von der Gestalt am Horizont konnte Muhammad weder vor- noch zurückgehen. Er wandte sein Gesicht von ihm ab in eine andere Richtung, weg vom Horizont, aber wohin er auch schaute, er sah ihn in derselben Form. Aṭ-Ṭabarī beschreibt auch einen Thron zwischen Himmel und Erde.¹⁸⁷ Eine solche Thronvision wird auch bei Jesaja (Jes 6,2) erwähnt: Die Schauung eines Thrones Gottes, der die ganze Erde erfüllt.

Lohmann greift bei der Thronvision wieder den Aspekt der Theophanie auf: Gott erschien dem Propheten „in einer riesenhaften Gestalt und in hellem Lichtglanz, so dass seine Gestalt sich von dem dunklen Nachthimmel deutlich abhob“.¹⁸⁸ Muhammad beschreibt die Erscheinung so, dass Gott ihm in seiner Majestät und Herrlichkeit erschien und ihn in bebender Ehrfurcht verharren ließ. „Der erscheinende Gott ist der gebende, der Prophet der empfangende Teil“.¹⁸⁹

Eine Analogie zum Motiv des Lichtes und Thrones in der Berufungsgeschichte Muhammads findet sich bei Paulus in 2Kor 4,6. Paulus greift auf das Motiv des Lichtes zurück, dem man schon in alttestamentlichen Texten (2Sam 22,29; Jes 58,10; 42,6.16; 60,1–3) im Zusammenhang mit der Berufung und Beauftragung durch Gott begegnet. Nach 2Kor 4,6 erlebt Paulus die ihm zuteilwerdende Offenbarung von Gottes Herrlichkeit im Angesicht Christi durch das Licht, durch das er zur Einsicht gelangt, dass Christus zum göttlichen Thronbereich gehört.¹⁹⁰ Für Paulus steht die Berufung durch Gott in Beziehung zur Erscheinung des Lichtes. Er erfährt in seiner Berufung die Parallelität von Gottes Licht und dem Akt der Neuschöpfung. Gott lässt um Paulus Licht erstrahlen und vollzieht damit an ihm einen Akt der Neuschöpfung. Paulus seinerseits soll nun die an ihm vollzogene Neuschöpfung in seinem Evangelium weiter verkündigen. Die Christophanie lässt den Apostel zum Medium werden:

¹⁸⁵ Otfried **Hofius**. „Paulus – Missionar und Theologe“ – *Paulusstudien II*. (Tübingen: Mohr, 2002), 9; Georg **Eichholz**. *Die Theologie des Paulus im Umriss*. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1991), 17 ff.

¹⁸⁶ Najda, *Der Apostel als Prophet*, 48 f.

¹⁸⁷ Aṭ-Ṭabarī, *The History of aṭ-Ṭabarī: An Annotated Translation*, 74.

¹⁸⁸ Lohmann, „Sure 96 und die Berufung Muhammeds“, 292 f.; vgl. dazu Richard **Bell**. „Mohammed’s Call“ – *Der Koran*. Hrsg. v. Rudi Paret. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), 101; Richard **Bell**. „Muhammad’s Visions“ – *Der Koran*. Hrsg. v. Rudi Paret. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), 90 f.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 81.

Paulus wird befähigt „die göttliche Herrlichkeit Christi in seiner Verkündigung ausstrahlen zu lassen“.¹⁹¹

Vorholt sieht die Christusvision des Paulus (Gal 1,16) und die ganzen Schilderungen der Einzelheiten als „Form und Inhalt des paulinischen Osterkerygmas“. Das Damaskuserlebnis wird so eine Ostergeschichte des Paulus.¹⁹² Mit Bezug auf Betz zeigt Vorholt, dass nach „dem Prophetentargum Jesaja nicht Gott selbst, sondern seine Herrlichkeit“ gesehen hat und „Gott als ein im Himmel Thronender“ sichtbar wurde (Jes 6,2 f.). Vor diesem Hintergrund konstatiert Vorholt, dass „Paulus bei seiner Berufung den auferweckten, zur Rechten Gottes inthronisierten Jesus gesehen und ihn als Messias, Gottessohn und Herrn erkannt hat“.¹⁹³

Bei den Berufungsvorgängen von Muhammad und Paulus (nach dem Bericht der Apostelgeschichte) sind neben der Vision und Lichterscheinung auch Auditionsberichte tradiert. Al-Buḥārī überliefert Muhammads Aussage, dass die Offenbarung zu ihm wie „das Tönen von Glöckchen“ kam.¹⁹⁴ Ibn Ishāq beschreibt die Rezitation des wiederholten Befehls und aṭ-Ṭabarī überliefert die Verkündigung von Ġibrīl, dass Muhammad ein Gesandter Gottes ist.¹⁹⁵ Der Dialog zwischen dem Berufenen und dem Berufenden kommt am besten bei der Aufforderung an Muhammad zu rezitieren (Sure 96,1–5) zum Ausdruck. Muhammad wird gedrängt zu rezitieren, aber er kann es nicht; er weiß nicht wie und er weigert sich, bis er um sein Leben fürchtet und den Engel fragt: „Was soll ich rezitieren?“ Auch die Aufforderung zur Rezitation in Sure 96,1–5 ist nach ihrer Form eine Audition (wie die Parallelen bei Mose Ex 3,4–10, Jeremia Jer 1,5 und auch Deutorjesaja Jes 42,6–9).

Die verschiedenen Berichte über die unterschiedlichen Auditionen stimmen im Wesentlichen überein, enthalten jedoch einige Abweichungen. Nach verschiedenen Überlieferungen ist das Hauptmotiv in den Berichten der sich wiederholende Befehl des Engels zu rezitieren und Muhammads Verweigerung,

¹⁹¹ Najda, *Der Apostel als Prophet*, 52; vgl. Robert **Vorholt**. *Verweis auf Maria Margareta Gruber, Herrlichkeit in Schwachheit: eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefs 2 Kor 2,14–6,13*. (Würzburg: Echter, 1998), 295 ff. Anhand der Mose-Typologie in 2Kor 3 ist zu erkennen, dass Paulus von sich als das „Gesicht Jesu Christi“ spricht. Gott ist in Paulus in einer Weise erschienen, dass in Paulus für alle Christen ein Lichtschein der Herrlichkeit Gottes erkennbar ist. Vorholt, *Der Dienst der Versöhnung*, 210.

¹⁹² Vorholt, *Der Dienst der Versöhnung*, 248 f.

¹⁹³ *Ibid.*, 249, Otto **Betz**. „Die Vision des Paulus im Tempel von Jerusalem. Apg 22,17–21 als Beitrag zur Deutung des Damaskuserlebnisses“ – *Verborum veritas: Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag*. Hrsg. v. Wulf O. Böcher. (Wuppertal: Theol. Verlag Brockhaus, 1970), 117.

¹⁹⁴ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 34; Lohmann verweist auf as-*Suyūfī*'s fünf verschiedene Arten von Offenbarungsformen: 1. Offenbarung unter Glockenton; 2. Durch die Inspiration des Heiligen Geistes in Muhammads Herzen, 3. Durch Gabriel in der Menschengestalt, 4. Durch Gott im Wachzustand, 5. Durch Gott im Traum. Lohmann, „Sure 96 und die Berufung Muhammads“, 460.

¹⁹⁵ Aṭ-Ṭabarī, *The History of aṭ-Ṭabarī: An Annotated Translation*, 69 f.

dies zu tun. Den systematischen Erzählungen zufolge erschien Muhammad zuerst der Engel, dann folgten die große Aufregung und Verzweiflung. Nach dieser Darstellung aber geht die schmerzhafteste Aufregung der Vision voraus. Der Engel erscheint Muhammad in einer Traumgeschichte und überbringt ihm eine Offenbarung. Dabei hat der Engel ihn so lange gewürgt, bis dieser ihm das vorgetragene Wort aus Sure 96,1–5 nachsprach.¹⁹⁶ Demnach hatte Muhammad in seinem Traum zuerst eine Audition.

Die Alternative dazu wäre, die Berufungsvision in den Suren 53 und 81 als erste zu betrachten. Denn dort wird geschildert, wie Muhammad Gottes Boten sah, der ihm die Offenbarung überbrachte.¹⁹⁷ Dann hätte das Visionsmotiv im Koran der Audition gegenüber Vorrang. Die Überlieferungsberichte von at-Ṭabarī und Ibn Ishāq hingegen verbinden die Berufung mit der Aufforderung, die Sure 96 zu rezitieren.

Während Paulus in seinen Briefen nur über die von ihm erlebte Christophanie spricht bzw. schreibt,¹⁹⁸ berichtet Lukas in der Apostelgeschichte darüber, dass zuerst die Stimme des den Paulus Berufenden zu hören ist (Apg 9,4; 22,7). Danach fällt er, Paulus, zu Boden, und es werden das Motiv des Lichtes und seine Vision beschrieben. Später folgt „die Anrede mit der doppelten Namensbenennung“ (Apg 22,9).¹⁹⁹ In Apg 9,3 f. wird zudem von Lukas geschildert, wie Paulus eine Stimme vom Himmel hörte. Im Dialog offenbart sich der Erscheinende als Jesus Christus.²⁰⁰ Apg 22,9 und 26,14 ist zu entnehmen, dass die Begleiter des Paulus wohl das Licht sehen, aber die Stimme nicht hören. In der Apostelgeschichte von Lukas (Apg 9,7), sehen sie nicht, aber hören die Stimme.²⁰¹

Aus religionswissenschaftlicher Perspektive ist zu schliessen, dass die Berufungsvorgänge von Muhammad und Paulus (besonders nach den Berichten in der islamischen Tradition und der Apostelgeschichte von Lukas) folgende Motive beinhalten: Vision, Audition, Licht- und Thronmotiv, Namensnennung und Dialog. Diese Motive haben bei Muhammad eine theozentrische und bei Paulus eine christozentrische Perspektive und geben so dem Berufungsvorgang

¹⁹⁶ Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 336; Tor **Andrae**. *Mohammed: sein Leben und sein Glauben*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1932), 34 ff.

¹⁹⁷ Paret, *Mohammed und der Koran*, 47 f.; John **Fück**. „Muhammad-Persönlichkeit und Religionsstiftung“ – *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter: ausgewählte Schriften*. Hrsg. v. Manfred Fleischhammer. (Weimar: Böhlau, 1981), 161 f.; Andrae, *Mohammed: sein Leben und sein Glaube*, 37.

¹⁹⁸ Die erlebte Christophanie kann auch Audition beinhalten, denn Paulus versteht sich als der Berufene, *κλήτὸς ἀπόστολος*, *Röm 1,1* und betonend in *Gal 1,15* *καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ*. In der folgenden Diskussion zeigt sich, dass Paulus sich im Rückgriff auf alttestamentliche Prophetenberufungen präsentiert, wobei die alttestamentlichen Berufungsgeschichten neben Visionen meist auch Auditionen beinhalten.

¹⁹⁹ Strom, *Die Paulusberufung nach Lukas und das Erbe der Propheten*, 73.

²⁰⁰ Diezfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, 83.

²⁰¹ Ebel, *Das Leben des Paulus*, 93.

einen unterschiedlichen Inhalt. Aber wenn man diese Motive als Beschreibung der Berufung wertet, so ist eine Parallelität, eine Gleichartigkeit erkennbar. Nicht zu übersehen ist zugleich die Analogie zu den alttestamentlichen Berufungsgeschichten. Muhammad und Paulus ist eine göttliche Erwählung zuteilgeworden. Ihre Erwählung wurde gleich den alttestamentlichen Propheten durch den Akt einer Berufung vollzogen. Demnach ist bei der Berufung zuerst von einer Erwählung zum Propheten bzw. Apostel und später von einem Sendungsauftrag die Rede.

Es gibt Autoren, die zwischen Muhammads Berufung als Anfang seines Prophetentums (*nubūwwa*) (Sure 96,1–5) und seiner Sendung (*risāla*) (Sure 74,1–5) unterscheiden. Denn erst in Sure 74,1–5 wird der Befehl zur öffentlichen Predigt gegeben. Zwischen beiden besteht ein Zeitraum von zweieinhalb bis drei Jahren, in dem Muhammad keine Offenbarung erhalten habe.²⁰² Pautz weist darauf hin, dass die angegebene Periode von drei Jahren auch auf die Zeit von seiner Sendung bis zu seinem öffentlichen Auftreten bezogen werden kann. So wird angenommen, dass in dieser Zeit Muhammad „nur in der Stille Verwandte und Bekannte für seine Lehre gewann“.²⁰³ Diese Zeit vor der öffentlichen Verkündigung ist die in Verbindung mit der Wüste angesprochene Zeit der Berufungsvergewisserung. Vom Aspekt der Selbstvergewisserung her ist es verständlich, dass Muhammad in Wirklichkeit erst einige Zeit nach der ihm durch eine innere Stimme zur Gewissheit gewordenen Mission öffentlich auftritt. Aṭ-Ṭabarī und Ibn Ishāq berichten über die Empfindungen in ihm (Angst und Hilflosigkeit), die ernste Bedenken aufsteigen ließen. Erst durch die zweite Offenbarung (Sure 74,1–5) wurde diese Angst endgültig beseitigt, und er fand die Gewissheit über seine bereits (Sure 96,1–5) ausgesprochene prophetische Identität.²⁰⁴ So ist diese Periode eine Vorbereitungsperiode für das Prophetenamt.

Schon wegen der genannten Selbstvergewisserungszeit beschränkte Muhammad sein Wirken in der ersten Zeit ausschließlich auf seine Familie, bis er sich drei Jahre nach seiner Berufung schließlich entschloss, seine Offenbarung öffentlich zu verkündigen. In Sure 26,214 bekommt Muhammad den Auftrag, seine nächsten Stammesgenossen zu warnen. Pautz kommentiert, dass seine Religion vielleicht nur ein Eigentum dieses Stammes geblieben wäre, wenn Muhammad bei ihnen gläubige Aufnahme gefunden hätte. Denn angesichts des Partikularismus bei den Arabern „würden seine Stammesgenossen wohl schwerlich dafür Propaganda gemacht haben“.²⁰⁵ Stattdessen wird Muhammad den gleichen Anlass zur „Missionstätigkeit“ gehabt haben, der auch Paulus nach

²⁰² Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 24; so auch Watt, *Muhammad at Mecca*, 48; vgl. hier auch Francis Edward Peters, *Muhammad and the Origins of Islam*. (Albany: State University of New York Press, 1994), 152; Rubin, *The Eye of the Beholder*, 107 f.

²⁰³ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 25.

²⁰⁴ *Ibid.*, 24.

²⁰⁵ *Ibid.*, 103 f.

der Zurückweisung seiner Offenbarung(sgeschichte) durch die Juden dazu gebracht hat, „den Heiden das Evangelium zu verkünden“.²⁰⁶ In Bezug auf diese Vorbereitungs- und Selbstvergewisserungsperiode bemerkt Watt, dass „*this implied someone to convey the message to the person or persons involved, but the messenger had no function beyond that of conveying the message.*“²⁰⁷ Mit Recht bezweifelt Watt dabei die Idee der Konversation innerhalb von Muhammads engem Familienkreis, denn es ist seltsam, von einer Berufung zu reden, wenn der Prophet sich nicht als Gottes Gesandter öffentlich bekennt.²⁰⁸

Paulus beschreibt die ihm zuteilgewordene Erwählung (ebenso auch seine Sendung, Gal 1,15) in deutlichem Rückgriff auf alttestamentliche Prophetenberufungen. Er ist der Berufene, *κλητὸς ἀπόστολος* (Röm 1,1). Die größte Nähe ist dabei zu Jer 1,5 sowie Jes 49,1 bzw. 49,5 und dem dort vorkommenden Ausdruck „von seiner Mutter Leib ausgesondert“ zu sehen. Die Aussonderung vom Mutterleib ist ein alttestamentlicher Ausdruck für eine göttliche Erwählung, die von Anfang an aller menschlichen Entscheidung vorangestellt ist. Durch die Erwählung ergreift Gott den Erwählten auf besondere Weise. Er ist in seinem Besitz. Er „heiligt ihn für sich und seinen Dienst und sichert ihm aber auch seine Kraft und seinen Schutz zu.“²⁰⁹ Damit unterstreicht er nicht nur die Tatsache seiner Sendung von Christus, sondern er hebt „zugleich sein Selbstverständnis als Bote und Repräsentant des gekreuzigten und auferstandenen Herrn hervor“.²¹⁰ Der Erwählte wird von Gott zu Gott berufen bzw. erwählt.²¹¹ Wie Jeremia und der Gottesknecht bei Jesaja, versteht sich Paulus von Gott zu besonderen Aufgaben auserkoren. Gott ist Paulus in Christus erschienen, damit er ihn unter den „Heidenvölkern“ verkündigt (Gal 1,16; vgl. Gal 2,2.8f.12.14f; 3,14).²¹² Im Lichte der Christuserfahrung wird sich Paulus seiner selbst als Berufener zur Verkündigung der Gegenwart des Heils, das der Gott Israels durch seine Propheten Jesaja und Jeremia verheißen hat, gewahr.²¹³ Dass Gott

²⁰⁶ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 104; vgl. Christoph **Burchard**. *Der dreizehnte Zeuge: traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 126.

²⁰⁷ Watt, *Muhammad. Prophet and Statesman*, 33.

²⁰⁸ So auch Watt, *Muhammad at Mecca*, 49.

²⁰⁹ Josef **Zmijewski**. *Paulus – Knecht und Apostel Christi: Amt und Amtsträger in paulinischer Sicht*. (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1986), 45; Najda, *Der Apostel als Prophet*, 32.

²¹⁰ Wie die Propheten von Gott beauftragt und bevollmächtigt sind, vgl. Am 7,15; Hos 1,2; Jer 1,5; Jes 6,1ff; Ez 1,1–28a. Najda, *Der Apostel als Prophet*, 66.

²¹¹ Zmijewski, *Paulus*, 45.

²¹² Najda, *Der Apostel als Prophet*, 33.

²¹³ Cerfaux zeigt in seiner Untersuchung mit aufgelisteten Parallelstellen, dass Paulus das Jesajabuch und Deutorjesaja gut gekannt hat und aus den alttestamentlichen Büchern öfters zitiert hat. Lucien **Cerfaux**. *Geistliches Itinerarium des heiligen Paulus: eine Darstellung seines persönlichen religiösen Werdens und Wachsens*. (Luzern: Rex-Verlag, 1968), 446–451. Najda, *Der Apostel als Prophet*, 67 f.

Heil schafft, „kündigt Deuterocesaja in immer neuen Worten an“, und in dieser Heilsbotschaft „begegnet uns der für Paulus so wichtige Begriff der Gerechtigkeit Gottes“, der nichts anderes besagt, als dass Gott Heil bewirkt und schenkt.²¹⁴ Paulus interpretiert seine Aufgabe von Deuterocesaja her: „Er ist der missionarische Gottesknecht für die Heiden“ („das Licht der Völker“ nach Jes 49,1.6.).²¹⁵ Diese Herleitung ist aber nicht autobiographisch. Das Wort des Propheten Jesaja bestätigte, was ihm auf dem Damaskusweg erschlossen wurde. Hier besteht ein typologischer paulinischer Zugang zur alttestamentlichen Prophetengeschichte. Vorholt folgert: „darum liegt die Annahme nahe, dass es sich um eine Erkenntnis handelt, die der Apostel rückblickend aus der Reflexion seiner Sendung gewonnen hat, weshalb Gal 1,15 am ehesten als eine typologische Entsprechung zu sehen ist.“²¹⁶

An dieser Stelle sei eine Bemerkung zum Begriff Typologie eingefügt, da dieser in der weiteren Diskussion häufig gebraucht werden wird. Typologisches Denken²¹⁷ beschreibt im Bereich der Bibelauslegung ein Denken, das aus dem Geschehen der Vergangenheit Entsprechungen in der Gegenwart gewinnt und es so bedeutend macht. Die Typologie besteht „in der ‚Präfiguration‘ eines später eintretenden Ereignisses oder dem Bericht davon. Von der Allegorie unterscheidet sich die Typologie im Grad der Historizität, indem die Typologie schon auf der Ebene des sensus litteralis von einer ‚tatsächlichen Präfiguration‘ ausgeht, während die Allegorie im Rückbezug auf ein früheres Ereignis (oder den Bericht davon) die Bedeutung des Ereignisses (oder die Intension des Berichtes) vernachlässigen kann“.²¹⁸

Man kann aus der Diskussion der Berufungsvorgänge in der islamischen Tradition (bzw. den diskutierten Bemerkungen im Koran) wie auch im frühchristlichen Paulusbild der Apostelgeschichte (bzw. den diskutierten Bemerkungen der Paulusbriefe) schließen, dass mit dem Hinweis auf die alttestamentlichen Berufungsmotive die Überlieferung Muhammad in eine sukzessive Reihe mit den anderen Propheten stellt und seine diesbezügliche Gleichartigkeit in ihr zum Ausdruck kommt. In Analogie dazu stellt sich auch Paulus nach Lukas in eine Reihe mit anderen Aposteln (Apg 9,26; 15,22; vgl. 1Kor 15,3–9) und passt sich dem Model der alttestamentlichen Propheten an

²¹⁴ Siehe Hofius, „Paulus – Missionar und Theologe“, 14; vgl. Krister **Stendahl**. *Paul among Jews and Gentiles: And Other Essays*. (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 10; Najda, *Der Apostel als Prophet*, 31–38; Sandnes, *Paul – one of the prophets?*, 62–65.

²¹⁵ Vorholt, *Der Dienst der Versöhnung*, 248.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ In den Teilen C und D der Arbeit wird aufgezeigt werden, dass das typologische Denken Paulus' Offenbarungsverständnis eigen ist. Dieses betrifft insbesondere seine Beschreibungen der alttestamentlichen Geschichte und Personen.

²¹⁸ Schöller, *Exegetisches Denken*, 122; vgl. Literatur dazu bei Leonhard **Goppelt**. *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen Testament*. (Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1969).

(Apg 9,3–9; 22,6–11; vgl Gal 1,15f; vgl. die Propheten Jeremia Jer 1,5; Jesaja Jes 49,1.6; Elijas 1Kön 18 und 19).

4. Das Moment der Angst in den Berufungserlebnissen

In den Berichten werden zwei Erfahrungen geschildert, die mit Angst und Hilfslosigkeit verbunden sind. Erstens hat Muhammad Angst vor dem Göttlichen, zweitens fürchtet er, besessen zu sein. Durch die körperliche Gewalt, die Ġibrīl im Bericht von Ibn Ishāq gegenüber Muhammad anwendet, fühlt sich Muhammad dem Tod nahe.²¹⁹ In seiner Wiedergabe der Geschichte meint at-Ṭabarī, dass für Muhammad keines von Gottes Geschöpfen abschreckender gewesen sei als der Dichter oder der Besessene. Er konnte zu keinem von beiden hinsehen. Doch er hatte Angst ein Besessener zu sein. Muhammad entscheidet sich, auf einen Felsvorsprung zu gehen, um sich herunterzustürzen und sich das Leben zu nehmen, wodurch er sich Erleichterung erhoffte.²²⁰ Danach eilte er zu Ḥadīġa und bekannte, dass er um sein Leben fürchtete.²²¹

In der semitischen und alttestamentlichen Tradition ist das Phänomen der Angst bei der Begegnung mit dem Göttlichen nicht fremd, z. B. Jes 6,5 und Ri 6,22–23; 13,22.²²² Daraus folgert Rubin zu Recht, dass die ganze Berufungsgeschichte von Muhammad zunächst einen eher biblischen als koranischen Hintergrund hat, denn im Koran wird Muhammads Berufungsvorgang nicht beschrieben. Später erst suchte die Überlieferung nach Motiven, die Geschichte in den koranischen Kontext einzupassen.²²³

Die Überlieferungen geben hier unterschiedliche Deutungen zu den Angsterfahrungen Muhammads: 1. Muhammad hat Angst, dass Ġibrīl ihn mit dem Seidenbrokat erstickt. 2. Muhammad hat Angst, besessen zu sein und wünscht sich, dass Ḥadīġa ihn ins Gewand einwickelt. 3. Während der *fatra*, der Unterbrechung im Offenbarungsgeschehen, will Muhammad sich vom Berg Ḥirā herunterstützen.²²⁴ Nach der Überlieferung war Muhammad lange Zeit im Zweifel, ob die Worte, die er in der Ekstase vernahm, Einflüsterungen eines Dämons seien. Buhls Überlegungen zufolge ist dieses Leiden ein hinreichender

²¹⁹ Bobzin, *Mohammed*, 76.

²²⁰ Es ist nicht einleuchtend, dass sich Muhammad spontan dagegen ausgesprochen hat, die Rolle des Dichters oder eines Besessenen einzunehmen. Dies ist die spätere Kritik Muhammad gegenüber, als er seine öffentliche Verkündigung begann. Spätere Kommentatoren sehen in ihr auch eine Referenz zu den Umständen, die Muhammad beinahe in den Suizid getrieben haben. at-Ṭabarī, *The history of at-Ṭabarī*, 71.

²²¹ At-Ṭabarī, *The History of at-Ṭabarī: An Annotated Translation*, 67; vgl. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammads*, 335.

²²² Watt, *Muhammad at Mecca*, 50; Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, 21–22; Rubin, *The Eye of the Beholder*, 109.

²²³ Rubin, *The Eye of the Beholder*, 109 f.

²²⁴ Bell, „Mohammed’s Call“, 91.

Beweis dafür, wie tief Muhammad von der Wahrheit seiner Sendung überzeugt war.²²⁵

Bobzin interpretiert die Angstgefühle und den Selbstmordversuch dahingehend, dass Muhammad anfangs über seine Sendung keine Gewissheit hatte. Er war verzweifelt und hatte Selbstmordgedanken.²²⁶ Denselben Schluss zieht Watt: „*if it seemed natural to these later exegetes to take muzzammil in this way, this fear at the onset of the Divine must have been widespread and Muhammad may well have shared in it.*“²²⁷

Die letzten Beobachtungen werden auch in Bezug auf die Selbstverge-wisserungszeit der Propheten verständlich. Man erhält eine Ahnung davon, warum Muhammad eine Zeit lang allein sein wollte. Nach der Überlieferung war Muhammad lange Zeit im Zweifel, ob er in seiner Ekstase die Einflüsterung eines Dämons gehört hatte.²²⁸ In seiner Berufung machte „er selbst die Erfahrung, wie der Mensch in seinem Leben zu einer Entscheidung gedrängt wird und in diesem Bedrängnis verhaftet bleibt.“²²⁹

Zum Angstmotiv gehört im Alten Testament auch eine symbolische Handlung, die auf einen Entsündigungsakt des Berufenen deutet, z. B. dass die Münden von Jeremia und Jesaja berührt werden (Jer 1,9; Jes 6,6 f.) oder dass Ezechiel in einer Vision eine Buchrolle sieht, die er anschließend isst (Ez 2,8–3,3). So könnte man das schmerzhaft Würgen Muhammads auch als eine symbolische Handlung des Engels interpretieren. Indes wird die Entsündigung des Propheten mit der Legende der Dehnung der Brust, durch welche die Engel Muhammads Herz herausnehmen und es reinigen können, zusammengebracht. Dies findet nach dem Bericht von Ibn Ishāq vor der Berufung während Muhammads Kindheit statt.²³⁰ Doch at-Ṭabarī weist auf die Dehnung der Brust und die Reinigung des Herzens im Kontext der Berufung hin.²³¹

Angst und Hilfslosigkeit vor dem Zwang der Offenbarung und Beschlag-nahme von Gott fühlt auch Muhammad. In Anbetracht dessen ist bei den Überlieferungen von at-Ṭabarī und Ibn Ishāq die Rede von dem Motiv des Verhüllens: Erstens ist Muhammads Erschütterung eine Auswirkung seiner Gottesbegegnung, die durch einen „Schrecken“ (*rauʿ*) veranschaulicht wird, und zweitens eilt Muhammad sofort zu Ḥadīġa und ruft „Hüllt mich ein!“

²²⁵ Frants **Buhl**. *Das Leben Muhammeds*. Deutsch von Hans Heinrich Schaefer. (Darmstadt: Wiss. Buchges, 1930), 141.

²²⁶ Bobzin, *Mohammed*, 75.

²²⁷ Watt, *Muhammad at Mecca*, 50.

²²⁸ Fück, „Muhammed – Persönlichkeit und Religionsstiftung“, 163.

²²⁹ Hans **Zirker**. *Islam: theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*. (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1993), 114.

²³⁰ Ibn-Hišām, *The life of Muhammad: a translation of Ishāq's „Sīrat rāsul Allāh“ with introd. and notes by A. Guillaume*, 71 f.

²³¹ At-Ṭabarī, *The History of at-Ṭabarī: An Annotated Translation*, 75; Ibn-Hišām, *The life of Muhammad: a translation of Ishāq's „Sīrat rāsul Allāh“ with introd. and notes by A. Guillaume*, 71 f.

(*zammilūnī*).²³² Todesangst und Zweifel beim Offenbarungsempfang werden in der islamischen Tradition auch mit Sure 74,1, „Der du dich (mit dem Obergewand) zugedeckt hast“,²³³ und Sure 73, „Der sich eingehüllt hat“ (*al-muzzammil*), assoziiert. Durch das Einwickeln bzw. das Verhüllen bereitete sich fast jeder Seher im Altertum auf den Empfang einer Offenbarung vor, und es gehörte offenbar zu den Gebräuchen der altarabischen Mantik. Auch das längere Verweilen in der Einsamkeit in der Höhle des Berges Ḥirā könnte als eine Vorbereitung auf den Empfang der ersten Offenbarung gedeutet werden. Aufgrund dieser Interpretation liegt für Ahrens die Annahme nahe, dass Muhammad die Gebräuche antiker Mantik vertraut waren und dass sein Prophetentum Parallelen zu den altarabischen Propheten aufweist. Demzufolge sind auch die Begebenheiten, die man oft zu Symptomen einer Krankheit erklärt hat, als ekstatische Zustände aufzufassen.²³⁴ Bei den angesprochenen Eigenschaften der Propheten wurde bereits darauf hingewiesen, dass dem Propheten eine ekstatische Natur wesensgemäß ist.²³⁵ So ist das Verhüllungsmotiv auch im Alten Testament in 1Kön 19,13 zu erkennen: in einer Höhle am Berg Horeb erscheint Gott dem Propheten Elija „in einem feinen Säuseln“ und als Elija dies hört, verbirgt er sein Gesicht vor Gottes Antlitz mit seinem Mantel.²³⁶

Eine Analogie in den Berufungserlebnissen ist auch in der aus Angst herrührenden, flehenden Bitte von Muhammad und der erschütternden Frage Paulus' an die Offenbarungsvermittler zu sehen: „Was soll ich... (lesen; tun)“. Aus Angst vor dem Tod fragt Muhammad in Bedrängnis „Was soll ich lesen?“ (*Mā anā bi-qāri'*), und in seiner Antwort zitiert der Engel die Worte aus der Sure 96,1–5.²³⁷ Nach Lukas fragt Paulus in Apg 22,10 (geblendet und zu Boden gestürzt): „Was soll ich tun Herr?“. Hier kann man wieder eine Parallele zu den alttestamentlichen Propheten, die Gottes schwere Hand auf sich spürten, wahrnehmen, z. B. Jesaja: „Es spricht eine Stimme: Künde!, und ich sprach: Was soll ich künden?“ (Jes 40,6).

Mit Blick auf Paulus illustriert die Apostelgeschichte nach Lukas seine Ohnmachtsgefühle mit den Aussagen über seine Blindheit und das Zu-Boden-Stürzen, ähnlich wie in Ez 1,28; Dan 8,17; 10,9.²³⁸ Hinzuweisen ist hier auch

²³² Bobzin, *Mohammed*, 75.

²³³ Raeder, *Der Islam und das Christentum*, 16; vgl. Andrae, *Mohammed: sein Leben und sein Glaube*, 41.

²³⁴ Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 37.

²³⁵ Siehe Teil A Kapitel I.1.

²³⁶ Bobzin, *Mohammed*, 75.

²³⁷ Walid A. Saleh. „The Arabian Context of Muhammad's life.“ – *The Cambridge companion to Muḥammad*. Ed. Jonathan E. Brockopp. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 32.

²³⁸ Storm, *Die Paulusberufung nach Lukas und das Erbe der Propheten*, 64; vgl. Najda, *Der Apostel als Prophet*, 238.

auf den Gedanken der Entsündung Jesajas als Parallele dazu.²³⁹ In Verbindung mit Unfähigkeit, Blindheit und Verweigerung können die Stellen in Apg 22,11.16.19 herangezogen werden. Paulus lehnt seine Sendung nicht direkt ab, doch erinnert er Gott daran, dass er eine dunkle Vergangenheit hat: „Herr, sie wissen doch, daß ich die, die an dich glaubten, gefangennehmen und in den Synagogen geißeln ließ. Und als das Blut des Stephanus, deines Zeugen, vergossen wurde, stand ich auch dabei und hatte Gefallen daran und bewachte deren Kleider, die ihn töteten“. Ähnliche Gedanken (der Schuld in der Vergangenheit eines grossen Propheten) sind auch in der Geschichte von Mose zu sehen. Ex 2,12 beschreibt, wie Mose einen Ägypter erschlägt und im Sande verscharrt. Im Berufungserlebnis von Mose Ex 3–4 wird von diesem vergangenen Ereignis nicht direkt gesprochen, doch zeigt der ganze Dialog zwischen Gott und Mose, wie Mose mehrere Einwände anbringt, um seine Unfähigkeit, Gottes Sendungsauftrag auszuführen, zu belegen.²⁴⁰

Paulus redet in seinen Briefen nicht von Angst oder Ohnmacht in Bezug auf das ihm zuteilgewordene Offenbarungserlebnis, mithin auf seine Berufung vor Damaskus. In seinen Briefen ist aber eine ständige Auseinandersetzung mit seiner Vergangenheit (pharisäisches Judentum) präsent, sowie mit der Tatsache, dass er der Verfolger der Gemeinde ist.²⁴¹ Er setzt die Tatsache nicht herab, dass für das zeitgenössische Judentum die Verkündigung von dem gekreuzigten (unter dem Fluch der Tora stehenden 1Kor 2,2; Gal 3,1) Christus eine Torheit war. Die Wendung „der an das Holz Gehängte“ (Dt 21,22–23) (der ist ein Sünder und verflucht vor Gott) ist als Auslegung der Kreuzigung zu erachten.²⁴² Nach der Berufung verkündet Paulus den „unter dem Fluch Gottes stehenden“ Messias.²⁴³ Hier entsteht die Frage, was Paulus während seiner Berufung empfand. Mit einer besonderen Empfindlichkeit rechnet Dietzfelbinger: „zunächst muß diese Erkenntnis ihn in eine gefährliche Krise gebracht haben.“²⁴⁴ Dietzfelbinger betont, dass „der, der sich mit der Verfolgung Jesu und seiner

²³⁹ Storm, *Die Paulusberufung nach Lukas und das Erbe der Propheten*, 64.

²⁴⁰ Bammel sieht konkret eine Parallele zwischen Paulus und Mose in Bezug auf ihre dunkle Vergangenheit: Die beiden haben in der Berufung einen Wandel in ihrer Existenz erfahren. Ernst **Bammel**. „Paulus, der Moses des Neuen Bundes“ – *Judaica et Paulina. Kleine Schriften II*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 212.

²⁴¹ Siehe zur Verfolgung der Gemeinde Gottes Lorenz **Oberlinner**. „Kein anderes Evangelium!“ – die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen „Gegnern“ am Beispiel des Galaterbriefes“. – *Nach den Anfängen fragen: Herrn Prof. Dr. theol. Gerhard Dautzenberg zum 60. Geburtstag am 30. Januar 1994*. Hrsg. v. Cornelius Mayer. (Giessen: Selbstverlag d. Fachbereichs 07, 1994), 485–487.

²⁴² Dietzfelbinger nennt als Beleg das Mischna Traktat Sanhedrin VI 4f, Jos Ant XIII 14,2, Qumran 4QpNah I 7 f. Christian **Dietzfelbinger**. *Der Sohn. Skizze zur Christologie und Anthropologie des Paulus*. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2011), 55.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*, 62.

Gemeinde so verfehlt hatte, daß er sehend geworden, seine Existenz als verwirkte Existenz erfahren mußte“ (Phil 3,7–9).²⁴⁵

Bei Muhammad war eine Krise nach der Berufung deutlich zu erkennen, doch war diese nicht mit der negativen Vergangenheit verbunden, vielmehr hatte er Angst vor der unbekanntem Zukunft. Obwohl Paulus nicht von Angst spricht und seine Krise mit seiner Vergangenheit zusammenhängt, ist sie doch als negative Voraussetzung für sein Apostelamt und die Verkündigung zu verstehen. Die daraus resultierenden Gefühle könnten auch Angst und Ohnmacht sein. Dazu kommt auch Paulus' Selbstbezeichnung als *ἔκτρομα* (bedeutungslose und lebensunfähige Frühgeburt) (1Kor 15,8).²⁴⁶ Diese metaphorische Wendung findet sich auch in Hi 3,16; Prd 6,3, im hebräischen Sinne der unzeitlichen Geburt. Es bezeichnet die Ohnmacht, Nichtigkeit und Erbärmlichkeit des Menschen. Nach Paulus ist er aus eigener Kraft schwach und lebensuntauglich und ist allein auf Gottes Gnade angewiesen.²⁴⁷

In 1Kor 9,16 bemerkt Paulus, dass das Evangelium zu verkünden für ihn keinen Ruhm bringt, sondern ein Zwang ist, der auf ihm liegt. So betont Paulus hier, dass er seine Sendung, unter den Völkern das Evangelium zu predigen, nicht selbst ausgewählt hat. Er verkündet wegen eines göttlichen Zwanges (*ἀνάγκη*), der auf ihm liegt. Najda kommt zu dem Schluss, dass damit keine bedrückende Zwangslage oder gar ein unabänderliches Geschick wie ein Fatum ausgedrückt werden. In diesem Zusammenhang ist von Zwang nicht im Sinne einer Angstemotion die Rede, sondern in der Lesart eines Verweises darauf, dass Paulus in seinem Berufungserlebnis den alttestamentlichen Propheten gleich „eine Beschlagnahmung durch Gott, bzw. den Auferstandenen“ erfahren hat, in der er sich von ihm ganz „in Anspruch genommen“ fühlt – wie Amos (Am 3,8), Jeremia (Jer 1,5 f.; 20,9), Ezechiel (Ez 3,17) oder Jona (Jona 1,2; 3,2 f.).²⁴⁸ Dieser Zwang aber bringt im Hintergrund auch ein menschliches Ohnmachtsgefühl gegenüber Gottes Macht mit sich. Nachdem Gott geredet hat, kann Paulus sich der Berufung und Sendung nicht (mehr) entziehen.

Damaskus brachte dem toratreuen Pharisäer Paulus einen „nichts auslassenden Zusammenbruch“, er musste seine in der „Tora begründete

²⁴⁵ Was für Paulus Grundlage seiner Existenz und seines Selbstverständnisses war, wurde dem Apostel zu „Schade und Dreck“. *Ibid.*, 62. Nicklas bemerkt, dass nach dem Alten Testament ein wahrer Prophet nicht selbst auf seine prophetische Tätigkeit drängt, sondern oft gegen seine Berufung wirkt. Einen derartigen Bruch sieht er in Gal 1,13–14, nachdem Paulus aufgrund der ihm zuteilgewordenen Offenbarung „vom Eifer im ‚Judentum‘ und Verfolger zum Apostel der Völker“ wurde. Diese radikale Veränderung wird bei alttestamentlichen Propheten als beängstigend beschrieben (Jes 6,5). Solch eine abrupte Lebenswende geht auf Gottes Initiative zurück und kann auch aus seinen Aussagen in Gal 1,16 erschlossen werden. Nicklas, „Paulus – der Apostel als Prophet“, 82.

²⁴⁶ Dietzfelbinger, *Der Sohn. Skizze zur Christologie und Anthropologie des Paulus*, 62; Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, 48.

²⁴⁷ Vorholt, *Der Dienst der Versöhnung*, 207 f.

²⁴⁸ Najda, *Der Apostel als Prophet*, 58 f.

Identität“ preisgeben. Doch er hat auch eine Neuschöpfung erfahren und einen göttlichen Schöpfungsakt (2Kor 4,6 ff.) erlebt, durch den er auch eine neue Identität in Christus empfing (Gal 2,20).²⁴⁹

Mit dem Angstgefühl ist bei den alttestamentlichen Propheten das Unfähigkeits- und Verweigerungsmotiv des Berufenen verbunden. Muhammad weigerte sich zu rezitieren. Die muslimische Tradition verbindet Muhammads Verweigerung der Rezitation mit der Idee, dass Muhammad Analphabet war.

Exkurs: War Muhammad Analphabet?

In sunnitischen Kreisen gilt es fast als Dogma, dass Muhammad weder lesen noch schreiben konnte. Die zugrundeliegende Intention dabei ist, „die wunderbare Natur des Korans und Muhammads göttliche Inspiration klarer hervortreten lassen“.²⁵⁰ Dagegen meinen die Ši'iten, dass Muhammad unbedingt lesen und schreiben konnte, weil ein derartiges Unvermögen für den Begründer der Wissenschaft und für Gottes Auserwählten unwürdig wäre. Die Betrachtung des koranischen und außerkoranischen Quellenmaterials bringt kein überzeugendes Argument für die eine oder andere Möglichkeit zutage. Lohmann geht von der Tatsache aus, dass Muhammad als Kaufmann im Dienste von Ḥadīġa tätig war und deswegen später als Prophet Gottes kein Analphabet sein konnte.²⁵¹ Denn ein Händler ohne Verwendung der Schrift in hohem Grad ist undenkbar.²⁵² Das Schreiben war im damaligen Arabien keine Seltenheit. Im Zusammenhang mit Kunst und Dichtung hatte das Schreiben eher eine gewisse Perfektion erreicht.²⁵³ So soll man nach Lohmann Sure 96,4 nicht als Umschreibung des Schreibens als eine noch „ausstehende Gabe durch Allāh betrachten“, sondern festhalten, dass Gott eine schriftliche Offenbarung gab.²⁵⁴

Das Hauptargument für das Analphabetentum Muhammads liegt im Wort *ummī*, das in Verbindung mit dem Propheten in Sure 7,156.158 (*al-nabī al-ummī*) verwendet wird. Das Attribut wurde dahingehend interpretiert, dass der

²⁴⁹ Dietzfelbinger, *Der Sohn. Skizze zur Christologie und Anthropologie des Paulus*, 63.

²⁵⁰ Lohmann, „Sure 96 und die Berufung Muhammads“, 258; Bell, *Introduction to the Qur'an*, 33; Ahrens weist in *Muhammed als Religionsstifter* als Parallele auf die Legenden über den Dichter des Heilands hin; vgl. Saleh, „The Arabian Context of Muhammad's life“, 33.

²⁵¹ Lohmann, „Sure 96 und die Berufung Muhammads“, 258–261.; Andrae ist der Ansicht, dass Muhammad beim Empfang seiner ersten Offenbarung noch ein Analphabet war, sich dann allmählich die Kunst der Schreibens und Lesens angeeignet habe. Tor **Andrae**. *Islamische Mystiker*. (Stuttgart: Kohlhammer, 1960), 27.

²⁵² Lohmann, „Sure 96 und die Berufung Muhammads“, 260; Bell, *Introduction to the Qur'an*, 33–39.

²⁵³ Siehe Fritz **Krenkow**. „The Use of Writing for the Preservation of Ancient Arabic Poetry“ – *A Volume of oriental studies presented to Edward G. Browne on his sixtieth birthday*. Ed. Thomas W. Arnold, Reynold A. Nicholson. (Cambridge: University Press, 1922), 261 ff.

²⁵⁴ Lohmann, „Sure 96 und die Berufung Muhammads“, 260; Bell, *Introduction to the Qur'an*, 33–39.

Prophet nicht Lesen und Schreiben könne. Dieser Terminus kommt erst in den medizinischen Suren vor, und nach Lohmann bedeutet *ummī* der *umma*, der Gemeinschaft, dem Gemeinwesen (an)gehörend. Dieser Terminus entspricht „dem griechischen *λαϊκός*, ‚ungelehrt‘, und muss im Sinne des Ungebildeten ‚am ha-ares, d. h. des Volkes, das das Gesetz nicht kennt (*ὁ ὄχλος οὐτος ὁ μὴ γιγνώσκων τὸν νόμον*), interpretiert werden oder dem griechischen *ἔθνικός* ‚heidnisch‘, und muss in der Bedeutung des *ummot ha’olam* (*τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου*) wiedergegeben werden.“ Nach Lohmann hat dieser Terminus zeitgleich beide Bedeutungen. Er legt dar, dass auch Sure 2,73 Anlass zu einer Fehlinterpretation gebe, doch sei *ummiyun* nicht als „Unkenntnis des Schreibens“ zu deuten, sondern vielmehr als „mangelnde Kenntnis der heiligen Bücher der Schriftbesitzer“ zu verstehen.²⁵⁵

Zur Lösung des Problems verweist Lohmann auf Sure 29,47 und 25,6. Bei der Ersten bemerkt er, dass Muhammad erst „seit seiner ersten Offenbarung mit der Rezitation und schriftlichen Fixierung der Koranstellen durch seine eigene Hand und durch angestellte Sekretäre begann, während er vorher eine Niederschrift oder Rezitation (den Christen und Juden entsprechend) nicht vornahm“.²⁵⁶ Wie auch Watt in Bells’ Einführung geht Lohmann davon aus, dass Muhammad keinen früheren *kitāb* rezitierte oder kopierte, wie es Priester oder Schreiber taten.²⁵⁷ Die zweitgenannte Koranstelle (Sure 25,6) lässt nach Lohmann „überhaupt völlig unklar, ob der Prophet schon vor seiner ersten Offenbarung des Lesens und Schreibens kundig war“.²⁵⁸

Nach Radscheit ist Lohmanns Analyse hinzuzufügen, dass *ummī* auch in einem anderen Zusammenhang gedeutet werden kann. Radscheit geht auf Sure 3,20 und 3,7 ein: „in denen die Pluralform *ummīyyūn* mit *ahl al-kitāb* kontrastiert wird, woraus hervorgeht, dass *ahl al-kitāb* die Religionsgemeinschaften bezeichnet, die sich auf einen *kitāb*, eine Bundesschrift stützen – die *ummīyyūn* sind offenbar solche, die keinen *kitāb* besitzen.“²⁵⁹ Radscheit betont, dass die Etymologie des Begriffes *ummī* eher umstritten ist und nicht so einfach zu lösen sei, wie Lohmann es versucht. Wenn das Wort *ummī* als Ableitung des arabischen Wortes *umma*– Stamm, Volk – verstanden wird, bedeutet es „von der (arabischen) Nationalität“. Doch nach einer anderen Erklärung meint *ummi* „die Abgrenzung Israels von den *ummot ha-’olam* – den (Heiden-) Völkern der Welt“ und ist als „Heide, heidnisch“ zu deuten. Die andere Auslegungsmöglichkeit wäre *ummī* als „das rabbinische Konzept vom ‚am ha-’ares, das religiöse Laientum oder Sektierertum“ aufzufassen. Nach dieser Interpretation weist *ar-rasūl an-nabī al-ummī* nicht auf den „arabischen“ oder „Heiden-

²⁵⁵ So Lohmann, „Sure 96 und die Berufung Muhammeds“, 262.

²⁵⁶ *Ibid.*, 263.

²⁵⁷ Watt, *Introduction to the Qur’an*, 34.

²⁵⁸ Lohmann, „Sure 96 und die Berufung Muhammeds“, 263.

²⁵⁹ Matthias **Radscheit**. *Die koranische Herausforderung: die taḥaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Koran*. (Berlin: Schwarz, 1996), 84.

propheten“ hin, sondern auf den „Laienpropheten“. Seine Autorität kommt aus göttlicher Vollmacht und ist nicht mit dem rabbinischen Schriftgelehrten vergleichbar.²⁶⁰ Bleibt am Ende festzustellen, dass die Auffassung vom Analphabetentum Muhammads nicht einfach von einzelnen Koranstellen ableitbar ist, sondern nur Ergebnis der Zusammenfassung unterschiedlicher Interpretationen sein kann.

5. Der in und mit der Berufung zugewiesene Sendungsauftrag

Nach den Berichten von at-Ṭabarī und Ibn Ishāq stellt Waraqa ibn Nawfal, der Neffe von Ḥadīḡa, den Sendungsauftrag Muhammads fest. Er sagt, dass dieser der Prophet seines Volkes sei: „*Heilig! Heilig! Bei Dem, in Dessen Hand meine Seele liegt! Wahrlich, Ḥadīḡa, wenn du mir die Wahrheit gesagt hast, so ist wahrhaftig der Engel Ġibrīl zu ihm gekommen, wie er zu Mose kam und er ist wahrlich der Prophet dieses Volkes! Sag ihm, er soll standhaft bleiben!*“²⁶¹ Als Zeugnis führt Ibn Kaṭīr die Oden von Waraqa an, in denen er verkündet, dass Muhammad zu seinem Volk gesandt und das Volk in Opposition zu ihm sein werde.²⁶²

Wie bereits erwähnt, stellt die Berufungsgeschichte Verbindungen zu den früheren Propheten und deren Botschaften her und stellt Muhammads Rolle als Prophet seines Volkes dar. In dieser Verbindung mit den früheren Offenbarungen wird auch die Manifestation der Offenbarung von Waraqa angesprochen. Das von Waraqa genannte „Gesetz“ (das arab. *nāmūs* gibt das griech. *vóμος* „Gesetz“ wieder) weist auf die Tora des Mose hin,²⁶³ die im Koran genannt wird, doch nicht als *nāmūs*, sondern als *Tora (tawrāt)* bezeichnet wird. In der Aussage von Waraqa wird betont, dass von Gott zu verschiedenen Zeiten an die verschiedenen Völker (*qaum*) Boten geschickt wurden, die jeweils in deren Sprache verkündeten.²⁶⁴ Denselben Gedanken findet man in Apg 2,1 ff., wo von der Kenntnis der Sprache des Volkes, zu dem Apostel gesandt werden, gesprochen wird. Für die Gesandten ist die Kenntnis der jeweiligen Sprache eine Vorbedingung für die Ausübung ihrer Sendung. Eine Parallele dazu besteht in der koranischen Idee, dass keiner der Gesandten seine Botschaft *illā bilisāni qaumihi* (Sure 14,4) verkündet hat: „*Und wir haben keinen Gesandten [zu irgendeinem Volk] geschickt, außer [mit einer Verkündigung] in der Sprache seines Volkes, damit er ihnen [d. h. seinen Volksgenossen] Klarheit gibt.*“ Nach den Berufungsberichten ist es für Muhammad entscheidend, dass jedes Volk

²⁶⁰ *Ibid.*, 85.

²⁶¹ Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad: nach bisher grösstenteils unbenutzten Quellen*, 335; Ibn-Hišām, *Das Leben des Propheten. [In d. Bearb. von: 'Abd-al-Malik Ibn-Hišām]. Ibn Ishāq. Aus dem Arab. übertr. und bearb. von Gernot Rotter*, 47.

²⁶² Ibn Kaṭīr, *The Life of the Prophet Muhammad*, 290.

²⁶³ Siegfried Raeder. *Der Islam und das Christentum: eine historische und theologische Einführung*. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001), 17. Siehe Sure 48, 28–29.

²⁶⁴ Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 44.

seinen eigenen Gesandten oder Warner hat (Sure 35,22). Dieser sollte Angehöriger des Volkes sein, zu dem er gesandt wird (Sure 10,48; 16,38; vgl. auch Sure 16,114), und er sollte auch dessen Sprache kennen (Sure 14,4).²⁶⁵ Horovitz bemerkt, dass Muhammad sich als *al-nabī al-ummī* – als „Heidenprophet“ – erst in medinischer Zeit bezeichnet, „während das der *Nisba* zugrundeliegende *umma* seit der zweiten mekkanischen Periode häufig gebraucht wird, vor allem auch zur Bezeichnung solcher Gemeinschaften, zu denen ein Bote entsandt worden war“.²⁶⁶

Im Koran kommt der Sendungsauftrag zum Ausdruck, indem Muhammad die beiden Prophetentypen *rasūl* und *nabī* miteinander vereint, wie z. B. in Sure 7,157 f. die Formel *ar-rasūl an-nabī al-ummī*. Als *rasūl* wurde Muhammad zu den „Heiden“ gesandt und er verkündete ihnen den wahren Glauben. Als *nabī* führte Muhammad die Tradition der biblischen Propheten weiter, „mit denen Gott den Bund für seine erwählte Gemeinde bekräftigt“.²⁶⁷ Aus den zwei Auffassungen folgt, dass Muhammad *ar-rasūl an-nabī al-ummī*, Gottes Gesandter an die war, die bisher keinen Gesandten hatten, und ihnen die Schrift (*kitāb*) brachte.

Bei der Beschreibung seines Sendungsauftrags spielt Paulus in Gal 1,15 auf Jer 1,5 und Jes 49,6 an (Gott hat Jeremia zum Propheten über die Völker gemacht und Deuterojesaja als Licht für die Völker eingesetzt). Durch die Bezugnahme auf die zwei alttestamentlichen Propheten begründet Paulus nicht nur „seinen prophetisch-apostolischen Anspruch, sondern auch seine Sendung zu den Völkern“.²⁶⁸ Man bemerkt hier wieder die prophetische Dimension des Paulus. Eben aufgrund seiner Sendung zu den Völkern interpretiert er seine Erfahrung auf dem Damaskusweg als eine prophetische Berufung, wie er sie bei Jeremia verstand, aber auch als „*a commissioning, to the nations*“.²⁶⁹ Anhand von Paulus’ Anlehnung an Jeremia kann festgestellt werden, dass wenn Paulus von den *ἔθνη* spricht, er nicht (nur) „Heiden“ meint, sondern tatsächlich die (fremden) Völker mit unterschiedlichem religiösen Hintergrund. Sonst hätten die Missionsreisen „nach Syrien oder Kilikien, aber auch nach Galatien selbst im Grunde keinen Sinn“ gemacht, wenn Paulus nur eine „reine Heidenmission“ betrieben hätte.²⁷⁰

²⁶⁵ Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 46.

²⁶⁶ *Ibid.*, 51 f.

²⁶⁷ Radscheit, „‘Iḡāz al-Qur’ān‘ im Koran“, 120 f.

²⁶⁸ Nicklas, „Paulus – der Apostel als Prophet“, 80.

²⁶⁹ James D. G. **Dunn**. „Paul’s Conversion: A Light to Twentieth Century Disputes“ – *The New Perspective on Paul: Collected Essays*. WUNT 185. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 357.

²⁷⁰ Nicklas, „Paulus – der Apostel als Prophet“, 80, Anm. 14; siehe auch Arland J. **Hultgren**. „The Scriptural Foundations for Paul’s Mission to the Gentiles“ – *Paul and his Theology*. Pauline Studies 3. Hrsg. v. Stanley E. Porter. (Leiden, Boston: Beck, 2006), 24–32; James M. **Scott**. *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul’s Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*. WUNT 84. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 57–134.

Nach Lukas Beschreibungen in Apg 26, 9–19 wird mit Paulus der Ursprung der „Heidenmission“ dargestellt. Paulus spricht vor Agrippa davon, wie er von Christus den Auftrag erhielt, den Völkern die Rettung zu verkündigen. In den Berichten der Apostelgeschichte erfüllen sich die prophetischen Verheißungen des Alten Testaments, indem Paulus den Völkern das Evangelium brachte.²⁷¹

So kann daraus gefolgert werden, dass die theologische Besinnung des Damaskuserlebnisses für Paulus darin besteht, dass er den Völkern das Evangelium auszurichten habe. Paulus sieht sich jetzt in einer Gemeinschaft mit Juden und („Heiden“-) Völkern. Die Christusoffenbarung beinhaltet für ihn die Erschließung des universalen göttlichen Heilsplanes.²⁷² So zieht Paulus auch ganz bewusst und systematisch die alten Aussendungstexte heran und beschreibt seine Berufung als eine Erwählung zum Werkzeug, ähnlich Jes 49,1 und Jer 1,5. Außerdem erinnert Lukas in Apg 9; 22; 26 an die Propheten Ezechiel (Ez 2, 1.3) und Jeremia (Jer 1,7). Dabei verstanden die Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel, aber auch Elija und Deutorjesaja ihre Sendung als an alle Völkern adressierten Auftrag aufgrund der Tatsache, dass Gott der Schöpfer über die ganze Völkerwelt ist. Auf ähnliche Weise nimmt Paulus in seiner Berufungserzählung die Idee von einem eigenen Einsetzungsbereich auf und sieht sich zu den Völkern gesandt.²⁷³

Demgleich eröffnet Paulus in Gal 1,12 in Anlehnung an die alttestamentlichen Propheten, dass er nicht ein Apostel von Menschen ist, wie die *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν*, (Gal 1,1) d. h. er gehört nicht in die Reihe der Gemeindeapostel und er ist grundsätzlich nicht ein von Menschen beauftragter Apostel, sondern der Gesandte des auferstandenen Jesu Christi. Damit stellt sich Paulus in die Reihe der übrigen Apostel (aber auch Propheten), die ebenso wenig wie er das Evangelium von Menschen empfangen haben.²⁷⁴ Doch im Unterschied zu den Propheten kündigt er nicht nur das Heil an. Für ihn ist das Heil die gegenwärtige Wirklichkeit, die im Evangelium beschlossen ist.²⁷⁵

Wie im weiteren Verlauf der Arbeit noch dargelegt werden wird, ist dasselbe auch im Islam in Verbindung mit der Idee Muhammads als Siegel der

²⁷¹ Karl **Löning**. „Paulinismus in der Apostelgeschichte“ – *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften: zur Paulusrezeption im Neuen Testament*. Hrsg. v. Karl Kertelge. (Freiburg: Herder, 1981), 209–219.

²⁷² Christian **Strecker**. *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 102; Siehe Dunn: „To describe this event as an ‚apocalypse‘ [...] implied that it has eschatological significance that is as the key which unlocked the mystery of God’s purpose for his creation the keystone of the whole arch of human history.“ James D.G. **Dunn**. *The theology of Paul’s letter to the Galatians*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 53.

²⁷³ Stenger, „Biographisches im Galaterbrief“, 139–140.

²⁷⁴ Jürgen **Roloff**. *Apostolat – Verkündigung – Kirche: Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*. (Gütersloh: Mohn, 1965), 42, Anm. 13.

²⁷⁵ Najda, *Der Apostel als Prophet*, 77.

Propheten und dem diesen zugrunde liegenden Offenbarungsverständnis²⁷⁶ zu beobachten. Als Siegel der Propheten ist Muhammads verkündigte Botschaft für die Wegweisung des Menschen universal. Sie wurde nicht nur für Menschen in Mekka oder in der Nähe gegeben, sie ist für die ganze Welt bestimmt. Durch seine universale Sendung übertrifft Muhammad alle seine Vorgänger, denn sie waren, wie schon gesagt, „ethnisch begrenzt“ und ihre Sendung konzentrierte sich auf je ein Volk.²⁷⁷

6. Der Mittlerdienst zwischen Gott und den Menschen als „Knechtschaft“

Die Vision in Sure 53,1–12.13–18 beschreibt die „Knechtschaft“ Muhammads. Der Terminus *‘abd*, (Knecht, Sklave) beschreibt die zwischen Gott und Mensch bestehende Beziehung als ein Verhältnis, das sich wie das Gegenüber eines Herrn zu seinem Knecht bzw. Diener ausnimmt.²⁷⁸

Nach Lukas wird auch Paulus zum Diener Gottes ernannt (Apg 26,16), worin wiederum der Gottesknecht Deutorjesajas (Jes 42,7.16; 49,5) anklingt.²⁷⁹ Nach den alttestamentlichen Berufungsberichten wird durch Gottes Sendungsauftrag den Propheten die prophetische Gewissheit gegeben, der Bote Gottes zu sein. Ebenso wird der Prophet durch seine Berufung in ein besonderes Dienstverhältnis zu Gott gesetzt und in diesem Verhältnis eben als „Knecht“ gekennzeichnet (Jes 20,3; Jer 7,25; Ez 38,17; Am 3,7; Sach 1,6). Die alttestamentlichen Berichte lassen dabei an einen Zusammenhang zwischen dem Wirken Gottes und dem Knechtsdienst (Dienersein) denken, mit dem der Apostel sowie der Prophet beauftragt wurden (Röm 1,1; Gal 1,10b; 2.19 f.; 1Kor 3,5; 9,19; 2Kor 3,6; 4,5; 6,4).²⁸⁰

In diesem Dienstverhältnis versteht sich Muhammad als Medium bzw. Mittler zwischen Gott und den Menschen. Durch ihn wird den Menschen die Offenbarung übermittelt. Er hat weder die Kraft, noch die Fähigkeit oder die Kompetenz, seine Botschaft zu ändern oder zu korrigieren (Sure 10,16). Muhammads Auftrag besteht in der Fortsetzung der Vermittlung der einen Offenbarung des einen Gottes (Sure 20,114). Er ist Beispiel und Vorbild für die Menschen und trifft Entscheidungen unter den Menschen aufgrund und gemäß der ihm zuteilgewordenen Offenbarung. Die Suren 4,115.137 und 7,40 zeigen, dass die Gläubigen ihm unterstehen und ihnen Strafe droht, wenn sie dies nicht anerkennen.²⁸¹ Nicht durch sein eigenes Wirken oder Zutun, sondern durch Gott

²⁷⁶ Siehe dazu Kapitel VI. 3, Teil A.

²⁷⁷ Busse, „Rangstufen im Prophetenamt aus der Sicht des Islams“, 182.

²⁷⁸ Bell, Watt, *Bell's introduction to the Qur'ān*, 19.

²⁷⁹ Najda, *Der Apostel als Prophet*, 238.

²⁸⁰ *Ibid.*, 83. 92f. Vgl. dazu ferner die Aussage bei Stenger, „Biographisches und Idealbiographisches in Gal 1,11–2,14“, 138–139.

²⁸¹ Fred Miller. „Prophecy in Judaism and Islam“ – *Islamic studies*. 17 (1) 1978, 34.

hat Muhammad seine Position unter den Gläubigen erlangt. Nach Miller ist Muhammad „*God's agent*“,²⁸² der in seiner Beziehung zu Gott stets klar und eindeutig subordiniert ist: Muhammad ist durch Gottes Auserwählung Instrument Gottes geworden und Gottes führende Rolle in dieser Beziehung steht außer Zweifel.²⁸³

Gleichartig bestimmt Paulus selbst seine Position als Mittler zwischen Gott und den Menschen in Bezug auf die Offenbarung und Verkündigung des Evangeliums (Gal 1,15 f.; 2,7 f.; Röm 1.1.9.15 f.; 15,16; 1Kor 1,17; 4,15; 9,16.23). Doch die Mittlerschaft des Paulus scheint persönlicher zu sein. In seiner Mittlerschaft versteht sich Paulus als Mitarbeiter Gottes (1Kor 3,9), d. h. neben seiner untergeordneten Dienststellung als Knecht Christi ist er doch zugleich auch am Werk Gottes unmittelbar beteiligt. Eine hervorgehobenere Mittlerfunktion kommt in den Briefen 2Kor 5,20 zum Ausdruck, in denen sich Paulus (unter anderen Botschaftern bzw. Aposteln Christi)²⁸⁴ als der direkte Stellvertreter Jesu sieht. Das kann so verstanden werden, dass Paulus in seiner Sendung ein Mandat von Jesus, dessen Repräsentant er nach der Berufung ist, erhalten hat. Er spricht in Verbindung mit der Übermittlung seiner Botschaft nicht nur über „seine Sache“²⁸⁵, sondern „in seinem Wort spricht sich der eigentliche Autor dieses Wortes mit seiner Sache aus.“²⁸⁶ Im Motiv der Mittlerschaft liegt ein weiteres Wesensmerkmal der Propheten.²⁸⁷

7. Die Zeugnisgabe als Legitimation für den Berufenen und die Offenbarung

Die Berichte von at-Ṭabarī und Ibn Ishāq beschreiben des Weiteren, wie Ḥadīġa, nachdem Muhammad ihr erzählt hat, was mit ihm auf dem Berg Ḥirā geschehen war, zu ihrem Neffen Waraqa geht. Nach den Berichten ist Waraqa Christ, der die Heiligen Bücher kannte. In seiner Bestätigung des sakralen Gehalts der Vorkommnisse sagt er, dass Muhammad wie Mose den größten *nāmūs* (die Tora) erhalten habe. Watt stellt dazu fest, dass Waraqa's Bemerkung nach den ersten Visionen, in denen Muhammad seine Offenbarung erhielt, erfolgte, um sicherzustellen, dass Muhammads Offenbarung in dieselbe

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ibid.*; vgl. dagegen Hubert **Grimme**. *Mohammed: die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens*. (München: Kirchheim, 1904), 14 f. Nach Grimme war Muhammad ein sozialer Reformator, der auf die in Mekka herrschenden ungesunden sozialen Verhältnisse reagierte. Der Hauptpunkt seiner Verkündigung war die Forderung, die Abgabe an Arme zu errichten. Das Religiöse war bei ihm sekundär. Sein Argument ist, dass Muhammads erstes Auftreten keinerlei großes Aufsehen erweckte.

²⁸⁴ Er spricht von den Botschaftern als „wir“, aber in dieses „wir“ ist sein „ich“ miteinbezogen.

²⁸⁵ Najda, *Der Apostel als Prophet*, 101 f.

²⁸⁶ *Ibid.*, 102.

²⁸⁷ Siehe dazu das vorige Kapitel 1.2.

Kategorie gehört, wie die Schriften von Juden und Christen. Dies birgt die Aussage, dass Muhammad der Gründer und Gesetzgeber der Gemeinde sein sollte. Nach dem Berufungsbericht war Muhammad in großem Zweifel und das Zeugnis von Waraqa hat ihn darin bestärkt, dass seine Erfahrungen von großem Wert waren. Waraqa's Ermutigung hatte ein besonderes Gewicht für seine innerliche Entwicklung.²⁸⁸ Watt ist der Ansicht, dass aufgrund der Aussagen Waraqa's über den *nāmūs* der *iqra'*-Bericht (Sure 96, 1–5) eine größere Bedeutung erhielt und als die erste Offenbarung gelten kann, wie auch, so Watt, Waraqa's Zeugnis in späteren muslimischen Berichten eine Verbindung zu den früheren Offenbarungen herstellt.²⁸⁹ So werden durch den Hinweis auf Mose die Berufung und die Sendung Muhammads mit einem „vormohammedanischen“ Kerygma (bzw. früherem Prophetentum) legitimiert. Wichtig ist es dabei zu bemerken, dass diese Legitimation durch die Abgabe eines Zeugnisses mit dem Ziel der Aktualisierung der Offenbarungsbotschaft geschieht. Dies ist von der Person des Waraqa abzuleiten, der ein Christ war, und aus seinem Zeugnis, in dem er Muhammads Prophetentum mit Mose, d. h. mit dem jüdischen bzw. alttestamentlichen Prophetentum verbindet. Diese Aktualisierung zeigt ein weiteres Mal, dass und wie sich Muhammad mit seiner Botschaft in einer Sukzession mit den Propheten vor ihm versteht.²⁹⁰

Nach dem Bericht des Paulus in Gal 1,11 stand auch er unter dem Legitimationszwang seiner Berufung. Deshalb stellt er mit Intensität dar, dass die Legitimation seines Evangeliums „sowie die damit verbundene Legitimation seines Apostelamtes“ durch die erhaltene Offenbarung von Jesus Christus kommt (vgl. 1Kor 9,1). Damit zielt seine Aussage auf ein doppeltes Legitimationsgeschehen ab: Erstens offenbart Gott sich Paulus, in dem er sich in Form des auferstandenen und erhöhten Jesus Christus offenbart und dadurch entscheidenden Inhalt des Evangeliums erweist. Durch diese Offenbarung wird seine Berufung und Sendung mit einer prophetischen Dimension (Gal 1,15 f.) legitimiert. Zweitens wird Paulus durch diese Offenbarung Gottes im auferstandenen Jesus Christus auch „als Apostel und Verkündiger des richtigen Evangeliums vor der Gemeinde“ bestätigt.²⁹¹

Die Aussagen zur Legitimation beinhalten auch eine Ermutigung. Nach islamischer Tradition ist Waraqa, der Neffe Ḥadīġas, ein Christ, der Muhammad versichert, dass Gott einen Plan mit ihm hat. Mit seinen Aussagen manifestiert er die Offenbarung: „Er ist wahrlich der Prophet dieses Volkes“. In der Apostelgeschichte wird Paulus durch Ananias ermutigt. Ihm wurde offenbart, dass Paulus Gottes auserwähltes Werkzeug sei und seinen Namen vor die Völker und vor Israel tragen werde. So empfängt Paulus nach Lukas dabei auch

²⁸⁸ Watt, *Muhammad at Mecca*, 51.

²⁸⁹ *Ibid.*, 51 f.

²⁹⁰ Siehe dazu die Diskussion im Teil B. Kapitel II.4.1.7. und Teil D. Kapitel IV. 1.3. in Verbindung mit Prophet ʿĪsā.

²⁹¹ Weise, *Paulus. Apostel Jesu Christi. Lehrer seiner Gemeinde*, 132 f.

die Zusage unmittelbaren Schutzes und Beistandes Gottes (Apg 26,17; 18,9 f.), ebenso wie Jeremia (Jer 1,8.19; 15,20; 30,11) oder Ezechiel (Ez 2,6; 3,8).²⁹²

Die Legitimations- und Ermutigungsmotive zeigen, wie Muhammad und Paulus die öffentliche Akzeptanz ihrer Berufung und ihres Sendungsauftrages verteidigten. Hier ist ein weiteres Wesensmerkmal des Prophetentums erkennbar: Auch im Alten Testament war das Volk Augenzeuge von Mose' Aufstieg auf den Berg Sinai. Natürlich kann man an dieser Stelle fragen, ob nicht der Verweis auf Christus oder Ġibrīl als höhere Autoritäten genügt. Für die beiden Berichte ist es wichtig zu zeigen, dass die Öffentlichkeit ihre Berufung und Sendung wahrnimmt und ihr Prophetentum und Apostelamt für glaubwürdig hält. Durch die Legitimationsaussagen Ḥadīḡas und Waraqas bei Muhammad und Ananias' bei Paulus wird ein Bezug zur Öffentlichkeit des Berufungsgeschehnisses hergestellt. Die öffentliche Bezeugung lässt zugleich die individuelle Erfahrung von Muhammad und Paulus zu einer kollektiven Erfahrung werden. Nach diesen Überlegungen zum Zwang zur Legitimation und zur Erlangung von Akzeptanz ist nun nach den Folgen der Berufung zu fragen.

V. Die Folgen der Berufung des Propheten Muhammad und Apostels Paulus

1. Der Berufene im Konflikt mit der Öffentlichkeit

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Berufungsgeschichten auch eine Form von Selbstdefinition darstellen. Um die Motive und inneren Bewegungen der beiden Berufungsgeschichten zu verstehen, müssen sie in ihren polemischen Kontext eingeordnet werden. Beide Geschichten finden nämlich in einer Situation der Konkurrenz statt: Eine neue religiöse Gruppe hält sich für „orthodox“ und sucht ihre Bestätigung. Dadurch erklärt sich übrigens auch der stark defensive, apologetische Charakter der beiden Berufungsgeschichten.

Die Mekkaner, zu denen Gott Muhammad gesandt hat, nehmen seine Verkündigung (Religion) nicht an. Abgesehen davon, dass er an seiner Sendung Zweifel hatte, zweifelte auch seine Hörerschaft an ihm. Das Volk spaltet sich: Ein Teil nimmt den Propheten an, der andere bezichtigt ihn einer Lüge. Ebenso wie die Äußerungen Muhammads sind auch die des Paulus in einem polemischen Ton wiedergegeben. Paulus verwendet in seiner Berufungsgeschichte eine apologetische Argumentation, um seine Behauptung, ein Apostel zu sein, zu legitimieren und zu zeigen, dass sein Evangelium nicht von menschlicher Herkunft ist, sondern er, Paulus, der von Christus berufene Apostel ist. Paulus schildert hier die Situation, in der er sein Apostelamt und die Verkündigung verteidigen muss (Gal 1,10; vgl. 2Kor 11,4). Ebenso stellen z. B. 2Kor 1,12 –22; 2,14–5,13; 6,3–10; sowie 2Kor 10 die Auseinandersetzungen

²⁹² Najda, *Der Apostel als Prophet*, 238 f.

mit den Gegnern des Apostels dar und werden auch als „Verteidigungsbriefe“ wahrgenommen.²⁹³ In 2Kor 1,3–7; 11,23–28 spricht Paulus auch von den Leiden des Apostels, in 1Kor 15,30.31 vom Gefährdetsein oder in 2Kor 7,4 von der Bedrängnis des Apostels. Nach Lukas muss bei Paulus ebenso seine Vergangenheit als Verfolger in Betracht gezogen werden (Apg 9,26).

Aus der religionswissenschaftlichen Perspektive ist zu behaupten, dass das Prophetenamt eine Krise an sich darstellt. Der Prophet wird durch seine Berufung von seinem Volk abgesondert. Er hatte ein be- und erdrückendes Erlebnis als ihm die Offenbarung zuteilwurde, und doch sollte sie zum Glaubensinhalt seines Volkes werden.

Im Zusammenhang mit den Berufungsgeschichten sind auch die Passagen über die Pseudopropheten im Koran ein wichtiges Thema. Diese Passagen über die „falschen Propheten“ sind als Vorwürfe des Gegners formuliert und dienen als Kontrast, als negativer Hintergrund, von und vor dem sich die wahre Prophetie umso leuchtender abhebt.²⁹⁴ Es wird dem Propheten vorgehalten, dass er lügen und die von ihm vorgetragene Botschaft selbst erfunden hätte.²⁹⁵ Die polemischen Aussagen schildern die Anklagen der Zweifler, die Muhammad als Pseudopropheten sehen und ihn sich als Wahrsager, Besessenen, Zauberer oder Verrückten vorstellen.²⁹⁶ In der Sure 16,103 wird der Vorwurf laut, dass der Prophet Muhammad keine Offenbarung von Gott erhalten habe, sondern „von einem Menschen unterrichtet“ worden sei. Diese Beschuldigungen dienen als Basis für die von den Gegnern vertretene Position, dass die göttliche Offenbarung ein Merkmal der Prophetie sei und die Pseudopropheten sich dadurch von den richtigen Propheten unterscheiden.²⁹⁷

Der Prophet wird sogar der Zauberei verdächtigt. Der gleiche Vorwurf trifft auch Mose und Jesus (Sure 51,52). Der Topos der Zauberei ist auch in der religiösen Polemik des Alten Testaments vorzufinden. Nach Radscheit wird die Beschuldigung der Zauberei vor allem als Ausdruck des Unglaubens aufgefasst, d. h. die Zauberei ist nicht nur ein beschämender Götzendienst,²⁹⁸ sondern entspricht auch einer falschen Prophetie.²⁹⁹ Zugleich rückt diese den Propheten in eine gefährliche Nähe zur Magie.³⁰⁰

²⁹³ Zmijewski, *Paulus*, 195 f.

²⁹⁴ Radscheit, *Die koranische Herausforderung*, 35.

²⁹⁵ Suren 23,38; 42,24; 34,8; 10,38; 11,13; 11,35; 21,5; 25,4; 32,3; 28,36; 34,43; 16,101; 36,15; 7,66; 11,27; 26,186; 38,4; 40,24; 54, 25; 52,33; 69,44; 38,7; 46,11. Radscheit, *Die koranische Herausforderung*, 35.

²⁹⁶ *Ibid.*, 36 f.

²⁹⁷ *Ibid.*, 47. Vgl. Stefan Wild. „Why Self-Referentiality“ – *In Self-Referentiality in the Qur'an*. Ed. Stefan Wild. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 8.

²⁹⁸ Jes 3,1–10; Mich 5,11; Lv 3,26.31; Nm 23,23; Dt 18,10; 2Kön 9,22.

²⁹⁹ Ähnlich in Jer 27,9–10.

³⁰⁰ Der Zaubereiwettstreit wird ausführlich in den Suren 7,103–126; 10,75–82; 20,56–76; 26,30–51 geschildert. Radscheit, *Die koranische Herausforderung*, 43.

Paulus rechtfertigt seine Berufungsgeschichte in Gal 1 ebenso wie Muhammad vor dem Hintergrund der Anschuldigungen, ein falscher Apostel bzw. Prophet zu sein. Sandnes schreibt, dass „*in his self-defence Paul picks up the question of legitimacy, and responds by appealing to a revelation (v.12) which he goes on to define with prophetic vocabulary (v.15–16a)*.“³⁰¹ Für die These von Sandnes spricht der Vers: „*Das Evangelium ist nicht nach menschlicher Art*.“³⁰² Paulus behauptet hier, dass das Evangelium von göttlicher Herkunft und damit nicht davon abhängig sei, was die anderen (aus)sagen. „*Paul denies that his gospel is transmitted to him by men. His gospel was not dependent on information given him by others. He has received it direct from Jesus Christ in a revelation*.“³⁰³ Den Rechtfertigungsversuchen, Verteidigungsbriefen und Leidensschilderungen zufolge befanden sich Muhammad und Paulus nach ihrer Berufung und in der Ausführung ihres prophetischen bzw. apostolischen Amtes in einer Krise und einer sich selbstverteidigenden Auseinandersetzung mit der Öffentlichkeit (u. a. auch Mekkaner; hellenistisch-judenchristliche Gemeinde) und mussten gegen die Vorwürfe ankämpfen, dass ihre Offenbarungen von Menschen ausgeübte Unterrichtungen gewesen seien.

2. Das Beglaubigungswunder

Wie im letzten Abschnitt zu sehen war, läuft die gegnerische Polemik im Koran in mehreren Aspekten auf nicht weniger als eine grundsätzliche Infragestellung der Legitimation des Propheten bzw. Apostels und der Glaubwürdigkeit seiner Offenbarung hinaus. Zugunsten der Autorität des Propheten und seiner Offenbarung wird im Koran im Wesentlichen das Beglaubigungswunder (*āya*) angeführt, das im Zentrum des koranischen Nachweises wahrer Prophetie steht. Dabei bedeutet der Begriff *āya* (Plural *āyāt*) nicht nur „Zeichen, Wunder“, sondern meint neben „Botschaft“, „Gestalt“ und „körperliche Figur“³⁰⁴ hier vor allem den einzelnen Koranvers bzw. – im Plural – die Koranverse, die *das* Beglaubigungswunder des Propheten schlechthin sind.

Das besondere Legitimationskriterium der Propheten ist das Vorweisen von Wundern und Zeichen, deren Wesen den Offenbarungsvorgang betrifft. Wichtig ist dabei, dass sich die Person, die als Gottes Gesandter Autorität beansprucht, durch ein Beglaubigungswunder ausweist. Nach Radscheit ist für das Verständnis der gesamten koranischen Argumentation über das Beglaubigungswunder grundlegend, dass im Zusammenhang mit der Legitimität der

³⁰¹ Sandnes, *Paul – One of the Prophets?: A Contribution to the Apostle's Self-Understanding*, 56. Vgl. dazu Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus*, 88 ff.

³⁰² Vgl. Röm 3, 5; 1Kor 9,8: An diesen Stellen werden die Begriffe negativ gebraucht.

³⁰³ Sandnes, *Paul – One of the Prophets?: A Contribution to the Apostle's Self-Understanding*, 67. Dieses Legitimationsproblem findet sich auch im Alten Testament, Jes 6, bei der Legitimation gegenüber dem König und dem Konflikt mit dem Priester Amaziah (Am 7,14–15).

³⁰⁴ Radscheit, *Die koranische Herausforderung*, 60 f.

Propheten stets von den *āyāt* – wörtlich „Zeichen“ – gesprochen und dieser Begriff dabei als Wunder aufgefasst wird. Die Forderung nach einem Zeichen findet sich im Koran öfter (Sure 13,7.27; 2.118; 6,37.109; 10.20; 20.133).³⁰⁵ Radscheit beschreibt die Eigenschaft des Beglaubigungswunders in Verbindung mit dem Propheten folgendermaßen: „Ihr Bezug auf die Person des Propheten ist dabei indirekt: Sie legitimieren seine Botschaft nicht, indem sie – wie Bestätigungswunder – die persönliche Autorität des Propheten etablieren, sondern umgekehrt weist sich der ‚echte‘ Prophet dadurch aus, dass die Wahrheit seiner Botschaft durch die ‚*āyāt*‘ überprüfbar ist.“³⁰⁶

Beglaubigungswunder sind nach Muhammads Lehre ein bedeutender Bestandteil der Offenbarung. Sie beglaubigen die göttliche Sendung der Propheten ihrem Volk gegenüber und versetzen zugleich die Ungläubigen in Angst vor der ihnen drohenden Strafe (Sure 16,44). Wie die früheren Gesandten mit eindeutigen Beweisen (Beglaubigungswundern) zu ihrem Volk kamen (Sure 30,9.47; 35,25; 3,184; 10,74; 40,22.83) – so z. B. Joseph (Sure 40,34), Mose (Sure 2,92; 7,105) und Jesus (Sure 43,63; 5,110) –³⁰⁷ so verlangten nach dem Koran die ungläubigen Mekkaner nun von Muhammad Beglaubigungswunder, die denen der früheren Propheten ähnlich sind (Sure 21,5; 20,133; 29,50; 13,7; 10,11; 17,90.91.92.93).³⁰⁸ Als Antwort darauf sagt Muhammad: 1. Nur allein der Macht Gottes steht es zu, Beglaubigungswunder zu bewirken (Sure 29,50 vgl. 26,4; 6,37–109). 2. Die Boten Gottes sind keine Wundertäter. Sie sind als gewöhnliche Menschen zum Warner von Gott berufen und mit einer Botschaft an die Menschen ausgesandt. Die Propheten können nur mit der Erlaubnis Gottes Wunder bewirken, aber nicht auf Bestellung (Sure 40,78; 13,38; 17,93; 29,50; 13,7). 3. Die Forderungen nach Beglaubigungswundern sind nur ein Vorwand, denn die Ungläubigen verweigern ohnehin die Annahme des wahren Glaubens – auch dann, wenn der Prophet Wunder bewirkt (Suren 6,7; 54,2; 37; 14–15; 7,132). 4. Eine Bekehrung der Ungläubigen hängt zuallererst von der Offenbarung und Wegweisung Gottes ab (Sure 6,111 vgl. Sure 17,97; 10,96.97; 6,25; 13,31); 5. Auch wenn der Prophet keinen göttlichen Auftrag hat, Beglaubigungswunder zu bewirken, bedeutet das keineswegs, dass er seine prophetische Sendung nicht ausweisen kann.³⁰⁹ Das Beglaubigungswunder, mit dem Muhammad seine Sendung und Offenbarung ausweist, ist der Koran als das ihm gegebene Himmlische Buch.³¹⁰ Jeder einzelne vom Propheten

³⁰⁵ *Ibid.*, 28 f.

³⁰⁶ Radscheit, „*Ṭġāz al-Qur’ān*“ im Koran“, 118.

³⁰⁷ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 264 f.

³⁰⁸ *Ibid.*, 266.

³⁰⁹ Khoury, *Wer war Muhammad?*, 33. Siehe auch Uri **Rubin**. „Muhammad’s Message in Mecca: Warnings, Signs and Miracles“ – *The Cambridge companion to Muḥammad*. Ed. Jonathan E. Brockopp. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 44 ff.

³¹⁰ Natürlich wird in der muslimischen Tradition auch über Wundertaten in Muhammads Leben gesprochen, z. B. die Spaltung des Mondes (Sure 54,1) oder auch die Himmelsreise und Nachtreise des Propheten. Siehe dazu die Diskussion im Teil C. Kapitel II.1.1.2.

vermittelte Koranvers (*āya*) ist für sich genommen bereits ein Beglaubigungswunder (*āya*), wie allein schon der dafür verwendete Begriff *āya* ausweist. In jedem Fall ist das Motiv des Beglaubigungswunders älter als all die späteren Legenden vom wundertätigen Propheten, die weite Verbreitung gefunden haben.³¹¹

Daher weist 'Alī Ibn Rabban al-Ṭabarī (gest. 855), ein zum Islam übertretener Nestorianer, darauf hin, dass Muhammads Sendung aufgrund derselben ihr zugrunde liegenden Kriterien wie bei den anderen Schriften „Überbringer“, z. B. bei Mose und Jesus, beurteilt werden muss. Abgesehen davon, dass Muhammad von den ihm voraufgegangenen Propheten vorhergesagt wurde, sollte man ihm glauben, weil er, wie die Propheten vor ihm, zum Glauben an den einen und selben Gott aufrief, von moralisch reinem Charakter war und mit dem Koran Wunder (*āyāt*) brachte, wie sie nur ein Prophet bringen kann.³¹²

In Verbindung mit der Vorstellung vom Koran als Beglaubigungswunder entwickelte der *mu'tazilitische* Theologe an-Nazzām (gest. 846) die Theorie von *ṣarfa*, der zufolge Stil und Sprache des Korans mit den anderen Büchern zwar durchaus vergleichbar seien, betont aber zugleich, dass Gott jeden daran hindern würde, ein gleiches Buch verfassen zu wollen.³¹³ Ebenso hebt Ibn Qutaiba beim Koran als Beglaubigungswunder hervor, dass Muhammad seine Zeitgenossen mit einem Buch überbot, das kein Mensch oder *ḡinn* hervorbringen konnte und kann. Und im Vergleich zu Tora, Evangelium oder Psalter ist der Koran in seiner arabischen Sprache vollkommen, was auf seine wunderbare Natur verweist.³¹⁴

Aṭ-Ṭabarī erklärt in seinem Korankommentar (*Tafsīr*), dass die arabische Sprache gegenüber den anderen Sprachen überlegen sei. Die arabische Sprache wurde dem Propheten von Gott gegeben, keine Dichter vor seiner Zeit hätte etwas mit dem Koran Vergleichbares hervorgebracht. Dies belege die wunderbare Natur des Korans. Deswegen könne man auch kein irdisches Buch mit dem Koran vergleichen. Der Koran gehe in allem über die früheren Prophetenbücher, wie Evangelium oder Psalter, hinaus. Und im Kommentar zu den Suren 2,23 f; 11,12–14 und 17,88 führt er aus, dass dem Koran kein Buch

³¹¹ Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*. (Leiden: Brill, 1996), 164.

³¹² *Ibid.*, 165; 'Alī Ibn-Rabban al-Ṭabarī, *Kitāb ad-Dīn wa'd-daula fī aṭbāt nubūwat an nabī Muḥamma*. The book of religion and empire: a semi-official defence and exposition of islam. Arabic text ed. by 'Alī al-Ṭabarī. Transl. by A. Mingana. (Manchester: Longmans, Green, 1923), 30–36.

³¹³ Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 169.

³¹⁴ *Ibid.*, 170.

an die Seite gestellt werden könne; vielmehr genüge er als Beweis für die Echtheit der Sendung Muhammads.³¹⁵

Ibn Ḥazm (gest. 1064) diskutiert in seinem Werk „Buch der Unterschiede hinsichtlich der Religionen, Sekten und Glaubensgemeinschaften“ (*Kitāb al-fiṣal fi l-milal wa-l-ahwā' wa-'n-niḥal*) die Frage des Unterschiedes zwischen den Wundern von Propheten, Heiligen und Zauberern. Die Propheten fordern das Volk zwar auf, dieselben Wunder hervorzubringen, aber das Volk kann dem nicht nachkommen. Der Garant für Wunder ist Gott allein; er verleiht die Macht, selbige zu vollbringen.³¹⁶ Ebenso fragt er nach der Superiorität des Korans – ob nun in arabischer Sprache oder einer anderer? Mit Bezug auf Sure 14,4 und Sure 44,58 ist für Ibn Ḥazm wichtig, dass der Koran in arabischer Sprache herabgesandt wurde, damit ihn die Araber verstehen können. In Bezug auf Mose' Worte, dass Israel keinem anderen Gesetz folgen dürfe – selbst dann nicht, wenn es durch Wunder bezeugt wäre – ist zu folgern, dass Wunder allein noch nicht die Wahrhaftigkeit bzw. Verlässlichkeit des Mose bestätigen, zumal es keinen Unterschied zwischen seinen Wundern und den Wundern der anderen gibt und Wunder die Wahrhaftigkeit einer Offenbarung zwar veranschaulichen, aber nicht begründen. Umgekehrt aber kann der Inhalt der Offenbarung die Authentizität des Wunders bestätigen. Der Prophet ist nur dann wahrhaftig, wenn er zum einen durch Gottes Autorität zum Propheten berufen wurde und zum anderen sein Beglaubigungswunder von verlässlichen Zeugen bezeugt worden ist.³¹⁷

Aus den unterschiedlichen Antworten Muhammads auf die Forderung nach Zeichen und der Diskussion in der islamischen Exegese über den Koran als Beglaubigungswunder kann man schließen, dass es nicht zuletzt das Wunder des Koran ist, das Muhammad in die Reihe und auf die Rangstufe der anderen Propheten wie Mose und Jesus setzt, und zwar als krönenden Abschluss der Reihe der Propheten.

Auch Paulus spricht von einer Legitimation seiner Apostelschaft. Gal 1,1.15 f.; 1Kor 9,1 ff. zeigen, welche hohe Meinung Paulus von Aposteln hatte. In 1Kor 9,1 nimmt Paulus Bezug auf seine Vision von Christus. Wie bereits dargelegt wurde, ist die Christusvision ein generelles Legitimationsmerkmal für das Apostelamt. Die Frage ist, ob dem noch die Wunder und Zeichen der Apostel zuzurechnen wären? Oft bleibt das Thema Paulus als Wundertäter in seinen „echten“ Briefen und sogar biographischen Darstellungen etwas Unbedeutendes. Diesem Thema wird relativ wenig Aufmerksamkeit

³¹⁵ *Ibid.*, 170 f.; Muḥammad ibn Ḡarīr **aṭ-Ṭabarī**. *Tafsīr aṭ-Ṭabarī: tafsīr aṭ-Ṭabarī min kitābih ḡāmi' al bayān 'an ta'wīl āi a-lQur'ān*. Hrsg. v. Baššār 'Iwād Ma'ruf - 'Isām Fāris al-Ḥūrtasānī Bd. IV. (Bairūt: Mu'assasat ar-Risāla, 1994), 71. 198.

³¹⁶ Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm.*, 184 f.; vgl. Schreiner, „Der Koran als Auslegung der Bibel“, 176.

³¹⁷ Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 189 f.

geschenkt.³¹⁸ Dies rührt von einer Diskrepanz zwischen den echten Paulusbriefen, die Paulus als missionarischen Theologen vorstellen, und der Apostelgesichte, in der Paulus oftmals als Wundertäter auftritt.

Die eine Möglichkeit wäre, diese Diskrepanz als „legendarischen Episodenstilen, mit dessen Hilfe Lukas die kraftvolle Ausbreitung des Evangeliums illustrieren will“,³¹⁹ zu bezeichnen und den Unterschied zwischen zwei „Paulusbildern“ festzuhalten, so dass Lukas „das Wundersame und Wunderliche an Paulus eher integriert [hat] – freilich um den Preis der magischen Projektion auf die ‚Anderen‘“.³²⁰ Doch Paulus selbst nennt neben seiner Wortverkündigung auch Taten, Zeichen und Wunder – womöglich im Sinne der prophetischen Zeichenhandlungen. Andeutungen dafür sind in Thess 1,5, 2Kor 12,12; Röm 15,18–19a zu finden. Paulus spricht an dieser Stelle, dass sein Evangelium in Wort und Tat ergeht und sein Gesandtschaftsein als Apostel unter der Gemeinde mit Zeichen und mit Wundern geschieht.³²¹

Für Marguerat spricht 2Kor 12,12³²² deutlich von Paulus selbst als charismatischem Heiler: „*Even if the traditional image of the apostle to the nations has not retained this feature, and even if Paul himself remains discreet on the subject, there is no reason at all to cast doubt on his thaumaturgic*

³¹⁸ In Udo Schnelles Paulusbiographie, *Paulus. Leben und Denken*, wird dieses Thema beinahe völlig ausgeblendet; in Joahim **Gnilka**. *Paulus von Tartus. Zeuge und Apostel*. (Freiburg: Herder, 1996); in Klaus **Berger**. *Paulus*. (München: Beck, 2002); in Jerome **Murphy – O’Connor**. *Paul. A Critical Life*. (Oxford: Clarendon Press: 1996) wird das Thema erwähnt, aber nicht ausgeführt. Daneben gibt es natürlich auch ausführliche Untersuchungen von Stefan **Schreiber**. *Paulus als Wundertäter: redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen*. (Berlin: de Gruyter, 1996); Stefan **Alkier**. *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus: ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001); Lambertus Johannes Lietaert **Peerbolte**. „Paul the Miracle Worker. Development and Background of Pauline Miracle Stories“ – *Wonders never cease: the purpose of narrating miracle stories in the New Testament and its religious environment*. Ed. Michael Labahn. (London: T & T Clark International; New York, NY, 2006), 180–199; Bernhard **Heininger**. „Im Dunstkreis der Magie: Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte“ – *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*. Hrsg. v. Eve-Marie Becker. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 271–291; Craig. A. **Evans**, „Paul the Exorcist and Healer“ – *Paul and his theology*. Hrsg. v. Stanley E. Porter. (Leiden: Brill, 2006), 363–379; vgl. auch Wolfgang **Weiß**. „Zeichen und Wunder“: *eine Studie zu der Sprachtradition und ihres Verwendung im Neuen Testament*. (Neukirchener – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995), 41ff. Diese Forschungsarbeiten über Wunder bei Paulus müssten als „Untersuchungen zu den Randbemerkung“ behandelt werden.

³¹⁹ So die Bezeichnung auch bei Heininger, „Im Dunstkreis der Magie: Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte“, 273

³²⁰ Heininger, „Im Dunstkreis der Magie: Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte“, 291.

³²¹ Nicklas, „Paulus – der Apostel als Prophet“, 101 f.

³²² Vgl. auch die Aussage von Gal 3,5.

capabilities“.³²³ Seine Argumentation basiert auf der Vorstellung mystischer Darstellungen und Selbstäußerungen (ekstatische Erfahrungen: 2Kor 12,1. 7a; Visionen: 1Kor 9,1; 15,7, Gal 1,16; Glossolie: 1Kor 14,18) in den Paulusbriefen. Diesen Selbstäußerungen ist zu entnehmen, dass Paulus nicht nur ein rationaler Theologe war. Er sprach in der Sprache der Engel, er heilte Menschen und unterschied die Geister, er erfuhr die Entrückung in den Himmel, seine missionarische Berufung und die Vision vom Auferstandenen.³²⁴

So darf die Apostelschaft des Paulus und seine Position unter den Aposteln nicht separat von den Wundern und Heilstaten im missionarischem Werk gesehen werden. Natürlich ist das Legitimationskriterium für seine Apostelschaft seine unmittelbare Berufung durch Christus. Alle seine Gegner verlangen keine Zeichen für die Beglaubigung seiner Verkündigung wie das bei Muhammad der Fall ist, doch muss er seine Position als Apostel und seine Offenbarung verteidigen (vgl. 2Kor 10–13). Auch Jesus hat Zeichen und Wunder zur Beglaubigung seiner Messianität abgelehnt (Mk 8,11 f.; Joh 4,48). Nach Lukas haben die Apostel dagegen ihre Legitimation mit Zeichen und Wundern bewiesen (Apg 2,43; 4,30; 5,12; 6,8; 14,3; 15,12).³²⁵ Davon ausgehend stellt Widengren folgendes fest: „*Later on in the history of Christianity, the Apostles everywhere provided their adherents with such „signs“ as proof of the authenticity of their Apostleship, and actually seemed entitled to interpret the Gospel-narratives of the miracles wrought by Jesus in the same direction.*“³²⁶

Daraus wird auch verständlich, dass in der Apostelgeschichte auf die Rolle des Paulus als Wundertäter, gleichsam Elisa oder auch Elija, hingewiesen wird: So blendet Paulus den Elymas (Apg 13,8–11), heilt den gelähmten Mann in Lystra (Apg 14,8 ff.), weckt den Toten Eutychus auf (Apg 20,9–12), und das Gift einer Schlange tötet ihn nicht (Apg 28,3–6). „Um Krankheiten zu heilen und böse Geister zu vertreiben“, reicht schon die Auflegung seines Schweißtuches (Apg 19,11).³²⁷ Nach Lukas Apg 13,10 f. weist das Paulus als den „richtigen Propheten“ aus, im Gegensatz zu Barjesus, den Falschpropheten und Magier.

3. Das Selbstverständnis der Berufenen

Schließlich einige Anmerkungen zur Selbstidentifikation bzw. zum Selbstverständnis der Berufenen, Muhammad und Paulus. Bereits bei der Vorstellung von Prophet und Apostel wurde angemerkt, dass Muhammad ebenso wie Paulus

³²³ Daniel Marguerat. „Paulus the Mystic“ – *Paul, John, and apocalyptic eschatology: studies in honour of Martinus C. de Boer*. Ed. Jan Krans. (Leiden [u.a.]: Brill, 2013), 80.

³²⁴ Marguerat, „Paulus the Mystic“, 81.

³²⁵ Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, 74.

³²⁶ *Ibid.*, 74.

³²⁷ Najda, *Der Apostel als Prophet*, 239.

sich in eine Reihe mit früheren Propheten bzw. Aposteln einordnen und ihren Platz in dieser Reihe bestimmen. Muhammads Selbstindendifikation kommt in seiner Auffassung als „Siegel der Propheten“ zum Ausdruck. In gleicher Weise definiert sich Paulus als der letzte Apostel in der Apostelreihe.

Carsten Colpe ist dem Motiv des „Siegels der Propheten“ religionshistorisch nachgegangen und findet seinen Ursprung in der jüdischen Apokalyptik. Colpe sieht das Motiv des „Siegels der Propheten“ mit Daniel verbunden, der im 6. Jh. v. Chr. lebte³²⁸ und bezieht sich dabei auf Dan 9,24: „Siebzig Wochen sind verhängt über dein Volk und über deine heilige Stadt; dann wird dem Frevel ein Ende gemacht und die Sünde abgetan (versiegeln, *ḥātēm ḥaṭṭā't*) und die Schuld gesühnt und es wird ewig Gerechtigkeit gebracht und Gericht und Weissagungen erfüllt (Propheten zu siegeln, *laḥtom ḥāzôn w^ṣ-navi'*) und das Allerheiligste gesalbt werden.“³²⁹ Das bedeutet, dass die Sünde, die prophetische Schau und der Prophet selbst „versiegelt“ sind (9,24), das Maß der Sünde unter Verschluss gekommen ist und der Prophetenmund stumm geschaltet wird. Es gibt keinen Bedarf an Prophetie mehr, denn die apokalyptische Zukunft ist zur eschatologischen Gegenwart geworden. Die Bedeutung des Wortes „versiegeln“ in der Formulierung „Gesicht und Propheten zu versiegeln“ geht hier wie bei dem Ausdruck „Versiegelung der Sünde“ in die temporale Dimension über: „wenn etwas an einer bestimmten Stelle abgeschlossen wird, dann bleibt dies in demselben Zustande auch in den folgenden Zeiten.“³³⁰

Colpe zeigt, wie der lateinische Kirchenvater Tertullianus sich in „*Adversus Judaeos*“ bemüht, „eine unmittelbare aktualisierte Auslegung der Jahrwochen-Weissagung“ anhand der Bücher von Jeremia und Daniel anzufertigen. In seiner Berechnung des Geburtsjahres Christi spitzt er die Signatur der Propheten auf Christus zu und nennt ihn *signaculum omnium prophetarum*, „das Siegel aller Propheten“.³³¹ So will Tertullianus „die christliche Variante des jüdischen Glaubens mit einem zusätzlichen messianologischen Argument ausrüsten“.³³² Christus versiegelt die Propheten, denn er erfüllt alles, was sie vor ihm verkündet haben.³³³

Der Prophet Mohammed nennt sich *ḥātam al-anbiyā' / an-nabīyīna* (das „Siegel der Propheten“) in der Sure 33,40, aber dies nur einmal. Colpe bemerkt, dass es sich dabei nicht um eine für die Prophetenlehre wichtige Stelle handelt,

³²⁸ Carsten Colpe. *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*. (Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1990), 16 f.

³²⁹ *Ibid.*, 18.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*, 29 f.; Harmunt Bobzin. „The „Seal of the Prophets“: Towards an Understanding of Muhammad's Prophethood” – *The Qur'ān in context: historical and literary investigations into the Qur'ānic milieu*. Ed. by Angelika Neuwirth. (Leiden: Brill, 2010), 566.

³³² Colpe, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, 236.

³³³ Zirker, „Gottes Offenbarung nach muslimischem Glauben“, 6.

sondern dass der Begriff *ḥātam al-nabīyīna* im Zusammenhang mit einer Privatangelegenheit gebraucht wird. Aber die Selbstverständlichkeit, mit der er sich berechtigt sah, sich den ehrwürdigen Titel zuzuschreiben, lässt nach Colpe darauf schließen, dass er ihn übernommen hat. Seine These lautet, dass die Vorstellung vom „Siegel der Propheten“ über die Judenchristen, die das Motiv zur Gewährleistung einer bestimmten konfessionellen Identität benutzten,³³⁴ gekommen ist und später über die arabische Gemeindefradition der Manichäer bekannt wurde.³³⁵

Die Forschung kennt unterschiedliche Deutungen von Sure 33,40 und des Ausdrucks „das Siegel der Propheten“. Pautz versteht den Ausdruck als eine Aussage über Muhammad als den letzten Propheten: Demnach hat Muhammad als Siegel der Propheten für die Geschichte der Offenbarung zunächst eine äußere Funktion inne: Sie besteht darin, dass Gott nach ihm keine Propheten mehr sendet. In den Suren 61,9 und 9,33 heißt es, dass Gott einen Gesandten mit der Wegweisung und wahren Religion geschickt hat, um ihr zum Sieg über alles zu verhelfen, was es an Religionen gibt.³³⁶

Dagegen sieht Widengren den Terminus *ḥātam al-nabīyīna* bei Muhammad in Verbindung mit der Idee, dass der Prophet der letzte Prophet und Bringer der endgültigen Offenbarung ist und dass in ihm alles frühere Prophetentum und alle prophetische Verkündigung den Kulminationspunkt erreicht.³³⁷ Genauso bedeutet das „Siegel der Propheten“ auch für Raeder, dass Muhammad „alle früheren Propheten bestätigt, vollendet und abgeschlossen hat“.³³⁸ Ein Argument für diese Auffassung kann auch Sure 3,81 entnommen werden: „Wenn ich immer euch eine (Offenbarungs)Schrift oder Weisheit gebe und hierauf ein Gesandter zu euch kommt, der bestätigt, was euch (an Offenbarungen bereits) vorliegt, dann müsst ihr an ihn glauben und ihm helfen“. Muslimische Kommentatoren verweisen auf die Auslegung von az-Zamaḥṣārī (gest. 1144), „der – so Colpe – sich mit den Verwandtschaftsverhältnissen der leiblichen und adoptierten Nachkommen des Propheten“ beschäftigt und aus Sure 33,40 folgert, dass Muhammad der letzte Prophet sei, was bedeuten würde, dass nach ihm keiner mehr als Prophet tätig sein werde.³³⁹ Nach Colpe kann somit – muss aber nicht – das „Siegel“ als der „letzte“ Prophet gedeutet werden; in jedem Falle aber als ein Ausdruck von Überlegenheit und Überbietung. Unabhängig davon erörtert die islamische Tradition auch, dass Muhammad das Siegel der

³³⁴ *Ibid.*, 238.

³³⁵ *Ibid.*, 35.

³³⁶ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 230.

³³⁷ Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, 12.

³³⁸ Siegfried **Raeder**. „Prophetentum im Koran“ – *Prophetie in der Bibel und dem Koran*. Heft 5. Hrsg. v. Willi Höpfer (Wiesbaden: Evang[elische] Mission in Oberägypten, 1974), 34.

³³⁹ Colpe, *Das Siegel der Propheten*, 242; die Übersetzung nach Helmut **Gätje**. *Koran und Koranexegese*. (Zürich: Artemis Verlag, 1971), 116.

früheren Propheten ebenso gewesen ist wie derjenigen, die nach ihm kommen mögen.³⁴⁰

Dies alles macht verständlich, dass das Motiv des „Siegels“ in einem breiteren Kontext interpretiert werden muss. Mit Recht sieht Busse das Motiv mit den Rangstufen der Propheten verbunden und verweist in diesem Zusammenhang auf die Rangliste in al-Buḥārī's *aṣ-Ṣaḥīḥ*,³⁴¹ nach der die Reihe der Propheten von Muhammad besiegelt worden ist.³⁴² In der muslimischen Tradition (von al-Buḥārī und von Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ an-Naysābūrī im Namen des Prophetengefährten Abū Huraira überliefert) ist auf Muhammad als „Siegel der Propheten“ auch das Bildwort vom Eckstein bezogen worden, das ebenso auf Jesus angewendet worden ist (vgl. Eph 2,19–20; Mt 21,42 und Ps 118,22): „Der Gesandte Gottes hat gesagt: ‚Für mein Verhältnis zu den Propheten vor mir gibt es ein Gleichnis. Ein Mann baute ein Haus mit Zimmern, solide und schön, und vollendete es mit dem Aushämmern eines Ziegels in einer Ecke des Hauses. Die Leute gingen um das Haus herum und bewunderten es. Dann aber sagten sie: »Warum hast du hier keinen Ziegel eingemauert? Dann wäre dein Bau vollkommen«. Muhammad sagte: »Ich bin der Ziegel. Ich bin das Siegel der Propheten.«“³⁴³

Nach Colpe, der seine Argumentation über die Interpretation vom Siegel der Propheten mit Bezugnahme auf die Prophetenreihe und die prophetische Sukzession beginnt, sieht sich Muhammad in der Prophetenreihe als Abrahams Nachkomme. Nach seinem Verständnis besteht zwischen ihm und dem Stammvater kein Unterschied (Sure 2,285, 3,84, 4,152). Wenn Gott einem Volk einen Gesandten aus ihrer Mitte schickt (Sure 2,129), unterscheidet er sich nicht von den Propheten vor ihm. Wie Muhammad in Sure 46,9 betont, ist auch er keine Neuerung unter den Gesandten, sondern steht in der Reihe von Propheten, als deren Siegel er sich bezeichnet. Colpe bemerkt, dass das Wort „versiegeln“ im Koran sonst meist für „Verstockung“ steht (Sure 2,7; 6,46; 45,22; 36,45). Auch in der Bibel wird unter Versiegelung Verstockung verstanden (Jes 8,16; Hiob 14,11, Hos 13,12; Dt 32,34), manchmal aber auch Kenntlichmachung (Gn 38,18.25) oder sogar amtliche oder juristische Beglaubigung (Est 3,12; 8,7–9, Dan 6,18, Jes 32,10 f.; 14,4).³⁴⁴ Colpe schließt daraus, dass „Wenn das ‚Siegel der Propheten‘ bei Mohammed etwas anderes bedeutet als dies alles, dann sind wir ein zweites Mal zu der Annahme berechtigt, dass es sich um eine geprägte Formel handelt. [...] Aber gerade in seiner Spezifizierung auf eine Reihe von Menschen hat immer der Bezug auf etwas anderes noch näher gelegen, nämlich

³⁴⁰ Colpe, *Das Siegel der Propheten*, 243, siehe Anm. 40; vgl. Yohanan **Friedemann**. „Finality of Prophethood in Sunni Islam“ – *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (JSAI) 7 1986, 177–215.

³⁴¹ Busse, „Rangstufen im Prophetenamts aus der Sicht des Islam“, 185.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ Colpe, *Das Siegel der Propheten*, 229.

auf die Bezeugung der fortlaufenden und gegebenen Falles autoritativ abgeschlossenen, nicht mehr zu erweiternden, d. h. nicht weiter fortzusetzenden Offenbarung in der jüdisch-christlichen und gnostischen Prophetologie vor Muhammad.³⁴⁵ Man erkennt, wie Muhammad in seiner Selbstdarstellung als „Siegel der Propheten“ eine Erweiterung des jüdisch-christlichen Bildes der Heilsgeschichte vornimmt, dabei zugleich aber auch auf die arabische Frühgeschichte der Propheten zurückgreift. Gleichwohl ist Muhammad, da er hinsichtlich seiner Berufung keine Entscheidungsfreiheit hatte, selbstverständlich kein Wahrsager oder *kāhin*, wie es die „Alltagspropheten“ seiner Zeit waren.³⁴⁶

Ein eschatologisches Motiv in Sure 33,40 sieht Wansbrough, indem er schreibt: „*the eschatological significance of Sure 33,40 is, however, unmistakable and the verse might be understood to constitute an exception to the attested principle that a prophet be elected from within his own community: thus Muhammad is not the father of anyone of you, but rather the messenger of God and seal of the prophets*“.³⁴⁷ Dagegen spricht jedoch, dass der Begriff „Siegel der Propheten“ hier nicht im Sinne einer Lehre vom Prophetentum verstanden wird, also weder prophetologisch noch messianologisch,³⁴⁸ sondern – wie die Tradition es besagt – allein in dem Sinne, dass Muhammad eben der letzte Prophet ist. Wenn Muhammad sich als den letzten Propheten sieht, bedeutet das zugleich auch, dass er sich der Existenz früherer Propheten bewusst ist.

Hingegen kann man einen eschatologischen bzw christologisch-soteriologischen Aspekt bei Paulus als dem letzten Apostel wahrnehmen. Paulus versteht sich zeitlich als letzter Apostel (1Kor 15,8 f.), der in die Reihe der Auferstehungszeugen berufen ist und seine Berufung zur Verkündigung des Evangeliums bezeichnet einen Wandel in seinem bisherigen Toraverständnis und Rechtfertigungsbotschaft. Paulus verkündet das Evangelium der ganzen Völkerwelt. Das ihm offenbar gewordene Evangelium ist die „eschatologische Verheißung in ihrer Erfüllung“ (Röm 1,2; 16,25 ff., ferner 1Kor 2,7).³⁴⁹

In den Briefen des Paulus ist erkennbar, dass er, wenn er über andere Propheten spricht, das „Prophetsein“ vom Evangelium her versteht (Röm 1,1c–2).³⁵⁰ Pesch weist darauf hin, dass Paulus sich „bewusst in die Reihe der Zeugen der Kontinuität des Heilshandelns Gottes an seinem Volk (und durch dieses an der Welt), Propheten des Alten Bundes und der urchristlichen Verkündiger des

³⁴⁵ *Ibid.*, 230 f.

³⁴⁶ *Ibid.*, 238, 241.

³⁴⁷ John Wansbrough. *Quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation*. LQA 31. (Oxford: University Press, 1977), 64.

³⁴⁸ Colpe, *Das Siegel der Propheten*, 241.

³⁴⁹ Heinrich Schlier. *Der Römerbrief*. (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1987), 22.

³⁵⁰ Siehe die Diskussion der Dissertation im Teil A, Kapitel II.2 und II.2.1.

Neuen, der Aposteln, die schon vor ihm [...] das ‚Evangelium Gottes‘ in einem Christus-Bekenntnis formuliert haben“, einreicht.³⁵¹

Indem der Apostel das Evangelium verkündet, das die Propheten in den heiligen Schriften vorherverheißt (Röm 1,2) und bezeugt (Röm 3,21) haben, stellt er sich in eine heilsgeschichtliche Reihe mit den alttestamentlichen Propheten. Er sieht seine Mittlerschaft in der Reihe der Zeugen des Heilshandelns Gottes an seinem Volk, den Propheten sowie Aposteln. Da nach Najda Paulus insofern die Erfüllung der Verkündigung repräsentiert, die die Propheten gepredigt haben, „und deshalb [...] sein Evangelium auch die Vollendung der prophetischen Botschaft“ ist, muss sich Paulus folglich auch als „Prophet der Erfüllungszeit und damit als Vollendung des Prophetentums verstehen“ (Röm 1,1,5; 15,18; 1Kor 1,17; 9,1; 15,8; Gal 1,15 f.; 2Kor 4,6). Darüber hinaus meint Najda sogar, dass der Apostolat des Paulus nicht nur für das alttestamentliche Prophetentum die Vollendung, sondern auch dessen Überbietung darstellt.³⁵²

Das Motiv der Überbietung existiert auch bei Muhammads Selbstdarstellung als „Siegel der Propheten“. Paulus versteht sich nicht als Siegel, doch auch bei ihm kann man von „einer Überbietung der Propheten“ reden, und zwar insofern, dass Paulus von Jesus Christus, dem Erfüller der prophetischen Verheißungen, zur universalen Heilsv Verkündigung berufen und beauftragt worden ist, „denn Gott hat sich in der Person und dem Werk Christus für das Heil aller Menschen entschieden“.³⁵³ Christus ist das Kriterium für die Auslegung der prophetischen Verkündigung der Schriften (Röm 4,1–8; 10,6 ff.; Gal 3,8). Die Aussagen von Gal 1,15, (vgl. Jes 49,1–6) zeigen, dass Paulus sich selbst in einer grundlegenden Rolle bei der Verkündigung des Evangeliums Christi sieht. Als solcher erscheint er als Repräsentant dessen, der in seinem Evangelium heilswirksam präsent ist – und nicht nur als Bote und Mittler Christus. Nach Najda besteht die Überbietung darin, dass Paulus an „der Proexistenz“ und dem Leiden Christi teilnimmt und in Mittlerschaft zwischen Gott und der Welt für jeden Glaubenden steht (so Röm 1,16).³⁵⁴ Najda zeigt, wie Paulus als letzter Apostel die prophetische Dimension seines Apostelamtes im Gegenüber zu den alttestamentlichen Propheten erkennt und sich als der Prophet der Endzeit verstehen könnte.³⁵⁵

Najdas Behauptungen zeigen einen starken Ansatz, Paulus als Prophet (der Endzeit) darzustellen, abgesehen davon, dass Paulus sich nie als Prophet bezeichnet. Doch aufgrund von Najdas Behauptungen sowie seiner Argumentation kann nochmal unterstrichen werden, was in der Diskussion über

³⁵¹ Rudolf **Pesch**. *Der Römerbrief*. (Würzburg: Echter-Verlag, 1983), 25.

³⁵² Najda, *Der Apostel als Prophet*, 234 f.

³⁵³ Martin **Hengel**. Anna Maria **Schwemer**. *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntesten Jahre des Apostels*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 158.

³⁵⁴ Najda, *Der Apostel als Prophet*, 235.

³⁵⁵ *Ibid.*, 236. Siehe dazu auch die Diskussion der Dissertation im Teil A, Kapitel II.2 und II.2.1.

Paulus' Verhältnis zu Propheten und Prophetsein festgehalten wurde: Die Prophetie ist für Paulus ein selbstverständlicher Bestandteil seines Offenbarungsverständnisses und Gemeindeaufbaus. In seiner Argumentation bedient der Apostel sich der Topoi der Propheten Israels aus, weshalb diese auch als „Vorbilder“ für Paulus bezeichnet werden können. So würde man hier schliessen können, dass der letzte Apostel nach seinem Selbstverständnis sich nicht direkt als endzeitlicher Prophet verstanden hat. Aus der Diskussion wird ersichtlich, dass ein solches Verständnis (der endzeitliche Prophet) im Hintergrund seines Selbstverständnisses stehen bzw. es beeinflussen konnte.

Ebenso wird in den nächsten Teilen der Arbeit in der Diskussion darauf hingewiesen, dass die Erwartung von Eschatologie und Endzeit Paulus' Offenbarungslehre beeinflusste: Er sieht sich als Apostel (sein Dienst nach 2Kor 3, 9.14) des neuen Äons bzw. der messianischen Endzeit. Es wird ebenso erörtert, dass die Verheißung und Erfüllung (im weiteren Sinne die Inkraftsetzung der Verheißung) eine entscheidende Rolle in Paulus' Offenbarungsverständnis spielen. Damit wird aber auch die endzeitliche und prophetische Dimension seines Apostelamtes nochmals deutlich.

B. DER ZEITGESCHICHTLICHE KONTEXT DES PROPHETEN MUHAMMAD UND APOSTELS PAULUS

Im ersten Teil der Arbeit wurde erörtert, wie das Berufungserlebnis, d. h. die im Berufungsgeschehen erfolgte Erwählung zum Propheten bzw. Apostel und die damit verbundene Beauftragung mit der Verkündigung der zuteilgewordenen Offenbarung Muhammads und Paulus' Selbstdarstellung beeinflusste. Wie sich Muhammad im Kontext der früheren Tradition als das „Siegel der Propheten“ sah, so verstand sich Paulus als letzter Apostel (mit einer prophetischen Dimension).

Die erste Verkündigung des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus ist eschatologischen Themen gewidmet. Beide leben in der Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Jüngsten Gerichtes (so Muhammad) bzw. der nahen Parusie (so Paulus) zu ihren Lebzeiten, müssen sich aber mit dem Ausbleiben des Gerichts bzw. der Parusieverzögerung abfinden. Die Erwartung des nahen Endes hat mit ihrem jeweiligen historischen Kontext zu tun. Dabei spielen politische, soziale und religiöse Verhältnisse gleichermaßen eine Rolle. Daher muss beim Blick auf die Zeitgebundenheit von Muhammad und Paulus zuerst in gebotener Kürze auf den eschatologischen Inhalt ihrer Verkündigung eingegangen werden, um zeigen zu können, wie die im Berufungserlebnis zuteilgewordene Offenbarung in den eschatologischen Vorstellungen ihren universalen Anspruch gewinnt. Des Weiteren geht es um die Kontextualisierung von Muhammad und Paulus: Zuerst um ihre historische Verortung, danach um den Einfluss dieses historischen Kontexts auf ihre Verkündigung – liegen doch die Wurzeln der apokalyptischen und eschatologischen Akzente der Offenbarung und ihrer Verkündigung in der Umwelt. Dabei sollen nicht historische Fakten und/oder überlieferte Geschichten über Arabien, Palästina und Griechenland zusammengetragen, sondern ihre Umwelt in Verbindung mit der Person beleuchtet werden. Für das Missionsverständnis des Paulus ist der sozial(geschichtlich)e Kontext des Ortes seines Auftretens ebenso wichtig wie für Muhammads Rolle in der Gesellschaft die Einbindung in die Stammesstrukturen seiner Zeit. Der sozial(geschichtlich)e Kontext kann nicht losgelöst vom geographischen Milieu betrachtet werden, wie dies besonders deutlich am Beispiel der Arabischen Halbinsel ablesbar ist. Konflikte zwischen den Stämmen und kriegerische Auseinandersetzungen – zumal sie den Handel beeinflussten – erzeugten soziale Ungleichheiten, die wiederum der Grund dafür waren, dass Muhammad in seiner Verkündigung auf diese sozialen Belastungen eingeht. Diese politischen und sozialen Hintergründe belegen nicht nur, in welcher spannungsvollen Zeit Muhammad und Paulus lebten, sie lassen zugleich auch die in der Gesellschaft vorherrschenden apokalyptischen Erwartungen verständlich werden.

Hinzu kommt eine weitere kultur- und religionsgeschichtliche Vorgabe: Muhammad und Paulus wuchsen in einem religiös-kulturellen Umfeld auf, das nicht nur hier (alt)arabisch und dort jüdisch-hellenistisch geprägt war, sondern bei Muhammad zudem jüdisch und christlich und bei Paulus griechisch und römisch. Um Muhammad zu verstehen, ist daher ein Blick auf die arabische vorislamische Zeit mit ihren unterschiedlichen Glaubensformen (Urmonotheismus, Hanifentum, Polytheismus etc.) unerlässlich. Gleiches gilt *mutatis mutandis* für Paulus.

Muhammad wurde auf der Arabischen Halbinsel geboren, im Spannungsfeld der Großmächte Byzanz und Sassanidenreich mit ihren jeweiligen politischen und religiösen Interessen; Christentum auf der einen und Zoroastrismus auf der anderen Seite. Aus diesem polytheistischen Umfeld suchten einige Menschen einen monotheistischen Ausweg. Paulus hingegen, im hellenistisch geprägten Tarsus geboren, in Jerusalem zum „Schüler eines Gelehrten“ (Apg 22,3) ausgebildet und Anhänger des Pharisäismus, wurde der eifrigste Protagonist der neuen Jesusbewegung (Apg 11,26). Die Umbrüche in Paulus' Leben hatten, ebenso wie bei dem Propheten, auch Auswirkungen auf sein Denken und seine Verkündigung. Im Falle Muhammads zeigen dies die Auseinandersetzungen mit den zeitgenössischen Glaubensinhalten und deren Anhängern, die unter anderem in der Beschuldigung, ein *kāhin* zu sein, gipfelten, und die Verbindung mit den (alt)arabischen Propheten. Religiöse Pluralität aber herrschte nicht nur in polytheistischen Anschauungen vor, sondern auch im Christentum. Bei Paulus muss daher der Macht seiner Herkunft im Konflikt zwischen Judentum und Hellenismus nachgegangen werden, um zu zeigen, wie tief seine Gedanken darin verwoben sind. In diesem Zusammenhang muss man sich immer wieder klarmachen, dass von einem einheitlichen Judentum oder einem einheitlichen Christentum zu jener Zeit keine Rede sein kann. Letzteres wird eher als eine Jesusbewegung im Judentum gesehen. Die Kontextualisierung Muhammads verlangt also zuerst den Blick auf den (alt)arabischen Polytheismus und die (vorislamischen) monotheistischen Richtungen, anschließend dann auf das zeitgenössische Christentum und Judentum zu richten. Hingegen ist die religiöse Umwelt des Paulus vor dem Hintergrund seiner jüdischen Abstammung einerseits und der Jesusbewegung andererseits zu betrachten und sodann in den Zusammenhang mit den antiken Religionen zu stellen.

Dies ermöglicht die Wahrnehmung von Kontinuität und Diskontinuität, Ähnlichkeiten und Unterschieden im Leben im Imperium sowie zwischen den Großmächten, im Dasein als Stammesmitglied und römischer Bürger. Ebenso sind die starken sozialen Spannungen in der Gesellschaft und der von polytheistischen bis monotheistischen Orientierungen reichende religiöse Pluralismus zu beachten, um Muhammad in seiner Polemik und Opposition gegen Götzendiener und seiner Sympathie für die Hanifen, oder Paulus in seiner Auseinandersetzung mit den Pharisäern begreifen zu können.

I. Die eschatologischen Erwartungen am Anfang der Verkündigung

Die Ausdrücke „Zukunftserwartungen“ oder „eschatologische Erwartungen“ sind nur Oberbegriffe, die die Mannigfaltigkeit und Besonderheit der koranischen und paulinischen Heilserwartung zu beschreiben und zusammenzufassen versuchen. Zu diesen Erwartungen gehört maßgebend auch der Messianismus mit seiner Ausrichtung auf eine Zeitwende. Dabei ist die biblische *mašiah*-Idee die Grundlage aller Messias-Konzeptionen.³⁵⁶ Im Alten Testament zeigt die prophetische Literatur, dass es „ihr Hauptanliegen war, die überlieferten Heilsvorstellungen in ihrem geschichtlichen Kontext und ihrer geschichtlichen Existenz zu konkretisieren“.³⁵⁷ Auch haben die verschiedenen Zukunftsverkündigungen (z. B. Jes 2,2–4) im Alten Testament eine universale und partikulare Zukunftskonzeption. Oft enthalten diese prophetischen Zukunftsvisionen einen „restaurativen Rückgriff auf die erfahrene Geschichte“. Die jeweiligen Sprecher, aber auch die Hörer der Prophezeiung entnehmen ihren Ausgang der aktuellen Situation der Geschichte. So sind z. B. im Alten Testament die Darstellungen der Regierungszeit Salomons zu sehen.³⁵⁸ Talmon stellt fest, dass der biblische Mensch Situationen kennt und anerkennt, die in einer Relation von „Früher“ und „Später“ stehen. In den alttestamentlichen eschatologischen Vorstellungen vom Jüngsten Gericht als Ende der Zeit wird dieses daher nicht teleologisch aufgefasst, sondern eher als Ende einer Zeitspanne.³⁵⁹ So ist auch die Rede von „Früher“ und „Später“ aufzufassen.

Die prophetischen Aussprüche beinhalten kein absolutes „Erstes“ und „Letztes“.³⁶⁰ So sieht man bei Maleachi (Mal 3,23–23), dass er ein Kommen von Elija vor dem Tag des Herren (*yōm yhw̄h*) verkündet. Talmon bemerkt, dass der Letzte der „Späteren“ erneut in eine Folge der Propheten eingereiht wird, dabei ist er aber nur ein relativer „Letzter“.³⁶¹ Bei Muhammad und Paulus kann dieselbe eschatologische Situationsanerkennung wahrgenommen werden: Beide sprechen von sich als dem letzten Propheten³⁶² bzw. letzten Apostel (der in die messianische Zeit, den angefangenen neuen Äon gehört).

Sure 57,25 nennt als das eschatologische Ziel der prophetischen Verkündigung „die Verwirklichung der Gerechtigkeit, die bisher im Diesseits nie

³⁵⁶ Shemaryahu **Talmon**. „Partikularität und Universalismus in der biblischen Zukunftserwartung“ – *Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen*. Hrsg. v. Abdoldjavad Falatur. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1983), 36.

³⁵⁷ *Ibid.*, 43.

³⁵⁸ *Ibid.*, 21–48, 24 f.

³⁵⁹ *Ibid.*, 29.

³⁶⁰ *Ibid.*, 27 f.

³⁶¹ *Ibid.*, 28.

³⁶² Die Sure 30,40 gibt „definitely point to a decisive finality“, so Willem A. **Bijlefeld**. „Eschatology: Some Muslim and Christian Data“ – *Islam and Christian-Muslim Relations* 15 (1) 2004, 37.

vollends in Erfüllung gegangen ist“.³⁶³ Die meisten Koransuren beinhalten illustrative Darstellungen der Geschehnisse am Jüngsten Tag oder machen Andeutungen auf das Eschaton. Die Eschatologie hat zeitliche und räumliche Aspekte. Der Koran vermittelt die islamischen Vorstellungen vom Zeitpunkt des Jüngsten Gerichtes (Sure 7,187), dem Zustand im Grab (Sure 40,11), der Auferstehung und dem Gericht (Sure 36,81; 41,11–21; Sure 101; 56,7–14), dem Paradies und der Hölle (Sure 47,15; 11,106 f.; 23,105 f.). Es wird von „der Stunde“ (*as-sā‘a*; Sure 79,42), der „Auferstehung“ (*qiyāma*), dem „Ablegen der Rechenschaft“ (*ḥisāb*), dem „Lohn“ (*ğaza*), der „Strafe“ (*‘iqāb*), der „Vergebung“ (*ğufrān*)³⁶⁴ und dem „Tag des Gerichts“ (*yaum ad-dīn*; Sure 51,12) gesprochen. Mit einer Selbstverständlichkeit beschreibt der Koran die zu erwartenden Ereignisse vom Anfang bis zum Ende. Diese Ereignisse werden aber zu einem bestimmten Zeitpunkt in nicht ferner Zukunft (Sure 53,58; 70,7; 78,40) und plötzlich eintreten (Sure 12,107; 7,186).³⁶⁵ Nach Sure 20,55 ist es selbstverständlich, dass der Mensch stirbt und wieder aufersteht; Sure 81,1–14 beschreibt, wie Hölle und Paradies alle Schöpfung betrifft. Sure 75,1–15 beinhaltet einen Schwur für die Auferstehung der Toten, der kosmische Bilder von der Vereinigung von Sonne und Mond beschreibt.³⁶⁶ Alle diese Vorstellungen von den letzten Ereignissen beruhen auf dem Glauben an Gott: „Dies erklärt dann die Tatsache, dass vom Koran aus gesehen der Glaube an das Jenseits, das Endgericht und an alles, was damit zusammenhängt, als ein Kriterium für die Echtheit des Glaubens an den Schöpfer-Gott und seine Sendung bewertet wird.“³⁶⁷

Bei den Zukunftserwartungen ist es wichtig, die Zusammengehörigkeit von Diesseits und Jenseits zu betonen. Das Jenseits bildet die Rückseite des diesseitigen Lebens (Sure 78,40). Eschatologie und Ethik sind miteinander verbunden, denn das Eschaton bringt Lohn und Strafe als Konsequenzen des menschlichen Handelns im Diesseits mit sich.³⁶⁸ Der Tod wird nicht als Strafe der Sünde gesehen, anders wie dies von Paulus in Röm 15,12 geschildert wird. Der Tod ist kein Unheilsereignis (Sure 2,159), er ist eine Bestimmung Gottes. Er ist ein Wendepunkt, der die Öffnung zu einer neuen Lebensweise darstellt. Er ist ebenso wie das Leben etwas Geschaffenes (Sure 67,2–3). Der Tod bedeutet die Veränderung eines Zustandes.³⁶⁹

In seiner Verkündigung führt Muhammad den ungläubigen Mekkanern die Nichtigkeit ihres irdischen Seins vor Augen. Er bezeichnet ihr Leben als ein

³⁶³ Abdoldjavad Falaturi. „Tod – Gericht – Auferstehung in koranischer Sicht“ – *Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen*. Hrsg. v. Abdoldjavad Falatur. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1983), 122.

³⁶⁴ *Ibid.*, 136.

³⁶⁵ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 204.

³⁶⁶ Abdoldjavad Falaturi, „Tod – Gericht – Auferstehung in koranischer Sicht“, 126.

³⁶⁷ *Ibid.*, 127.

³⁶⁸ *Ibid.*, 134.

³⁶⁹ *Ibid.*, 130 f.

reines Dahinleben und einen kurzen Genuss der Selbsttäuschung (Sure 75,20; 76,27; 57,20). Für Muhammad ist der Glaube an den Jüngsten Tag und das kommende Gericht dasselbe wie der Glaube an Gott (Sure 65,2; 56,47). Von daher kann er die Auferstehung der Toten mit dem Schöpfungsakt Gottes verbinden (Sure 75,37–40).³⁷⁰ In jedem Falle impliziert die prophetische Verkündigung für Muhammad in erster Linie die Darstellung des drohenden Strafgerichtes.³⁷¹

Paulus dagegen kommt es darauf an, zu zeigen, dass das Heil zu den Menschen gekommen ist, die ganz von der Macht der Sünde bestimmt sind. Das negative *ψυχικόν* des Menschen findet durch das Heil seine neue Bestimmtheit in Christus. Der älteste Brief des Paulus versichert der Gemeinde, dass die Ankunft des Herrn unmittelbar bevorsteht (1Thess 4,15 ff.).³⁷² Er beschreibt die letzten Dinge mit Bildern vom Kommen Christi³⁷³ und der Predigt von Gottes Zorn.³⁷⁴ Hier kommt der „Tag des Herrn“ unerwartet und plötzlich wie ein Dieb, der einbricht.³⁷⁵ An diesem Tag werden die Freunde Gottes von dessen Feinden unterschieden und letztere bestraft.³⁷⁶ Der Zorn Gottes (*ὀργή*) wird denjenigen zuteilwerden, die in Fleisch und Sünde leben.³⁷⁷ Der Sprachgebrauch des Paulus ist abhängig von alttestamentlichen Vorstellungen: „Tag des Zorns“³⁷⁸ (Röm 2,5: *ἡμέρα ὀργῆς*); „Ungnade und Zorn“³⁷⁹ (Röm 2,8: *ὀργή καὶ θυμός*); „die Gefäße des Zorns“³⁸⁰ (Röm 9,22: *σκεύη ὀργῆς*).

Für die paulinische Eschatologie ist eigentümlich, dass der Mensch in Gottes Wirklichkeit gegenwärtig hineingenommen wird (1Kor 4,8; Röm 5,1–11). Diese Wirklichkeit meint „seine schon jetzige Glaubensexistenz, aber auch die noch bevorstehende Erfüllung des Heils (2Kor 4,16–5,10; 1Kor 15,50–57)“. Wegen dieser spannungsvollen Wirklichkeit „schon jetzt – noch nicht“ gilt die Aufmerksamkeit des Apostels in seiner Eschatologie einem Herrschaftswechsel, der den noch im Fleisch lebenden Menschen betrifft (Röm 6–8). In der paulinischen Eschatologie kann auch die Vorstellung der Wandlung beobachtet werden (vgl. 1Thess 4,13–17; 1Kor 15, 20–28.50–58; Röm 11,25–32). Nach Schnelle fordert der Tod vom Geschichtsbewusstsein der Gemeinde und der

³⁷⁰ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung*, 202 f.

³⁷¹ Zirker, „Gottes Offenbarung nach muslimischem Glauben“, 3.

³⁷² Udo Schnelle. *Wandlung im paulinischen Denken*. (Stuttgart: Katholische Bibelwerk, 1989), 88.

³⁷³ 1Thess 4,15–18.

³⁷⁴ 1Thess 1,10; 2,16; 5,9f.

³⁷⁵ 1Thess 5,4.

³⁷⁶ 1Thess 2,16.

³⁷⁷ Paulus redet über Gottes Zorn in Röm 1,18; 2,5 (2x); 8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22 (2x); 12,19; 13,4,5 und in 1Thess 1,10; 2,16; 5,9.

³⁷⁸ Jes 13,13; Ez 7,19; Zep 1,15.198; 2,2.3, Klgl 1,12; 2,1.21; Hiob 20,28; 21,30; Ps 110,5; Prd 11,4.

³⁷⁹ Dan 9,19; Ps 6,2; 78,49; 102,11; Jes 13,9; Jer 7,20; Ez 5,13; Mich 5,14.

³⁸⁰ Jer 13,5; vgl. Jes 42,25; Ez 9,8; 12,22; Ps 41,9; Sach 36,8.

Verkündigung des Apostels „eine veränderte und der neuen Situation angemessene Argumentation“.³⁸¹

Der erwähnten Spannung in der Eschatologie entspricht eine spannungsvolle Anthropologie, d. h. eine der paulinischen Eschatologie eigentümliche Spannung, die zwischen Heilsgegenwart und Heilszukunft besteht, von der auch die paulinische Gegenüberstellung von Fleisch und Geist (Gal 5,17 ff.; Röm 6; 8) abgeleitet wird.³⁸²

Talmon bemerkt aufgrund der biblischen eschatologischen Erwartungen aus religionsgeschichtlicher Perspektive, dass Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart miteinander in Verbindung gebracht werden – und man in den Erwartungen und Hoffnungen auch „einen selbsterzieherischen Imperativ“ wahrnehmen kann.³⁸³ Die Zukunftserwartungen verpflichten den Menschen moralisch, sie haben „seine aktuelle Lebenssituation zu gestalten und die geschichtliche Gesellschaft so zu reformieren, dass ein jedes ‚Jetzt‘ ein Schritt auf dem Weg zur Verwirklichung des idealen, visionär erschauten ‚Dann‘ werden kann“.³⁸⁴ Dazu wird die Darstellung der eschatologischen Erwartungen in Gottes Taten in der zu erlebenden Geschichte verankert. Im kollektiven Gedächtnis werden die Krisen der Vergangenheit bewahrt, in denen Gott eingegriffen hat. So entsteht die Hoffnung, dass Gott in kritischen, der Apokalypse gleichenden Situationen eingreifen wird.³⁸⁵ In Bezug auf die prophetischen bzw. apostolischen Berufungserlebnisse ist an dieser Stelle zu schließen, dass eben durch die eschatologische Zukunftsverkündigung der Prophet Muhammad und der Apostel Paulus ihre individuelle Erfahrung zu einer kollektiven Erfahrung transformieren und im nahenden Heil auch manifestieren können.

II. Die Zeitgebundenheit von Muhammad und Paulus

Die Quellenlage zu Muhammads Leben wurde im ersten Teil dieser Dissertation erläutert. Im Folgenden geht es um einen kurzen Überblick über die Lebensdaten Muhammads. Danach ist Muhammad um 569 in oder bei Mekka geboren. Kurze Zeit darauf, um 575, stirbt Muhammads Mutter. Er kommt unter die Obhut seines Onkels Abū Ṭālib, heiratet um 595 Ḥādīġa und verbindet sich

³⁸¹ Schnelle, *Einführung in das Neue Testament*, 89.

³⁸² Karl-Adolf Bauer. *Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes*. (Gütersloher: Gerd Mohn, 1971), 184.

³⁸³ Talmon, „Partikularität und Universalismus in der biblischen Zukunftserwartung“, 46.

³⁸⁴ *Ibid.*, 45.

³⁸⁵ *Ibid.*, 46.

so mit den Quraiš.³⁸⁶ Sein öffentliches Auftreten beginnt um 612. Bis etwa 620 ringt Muhammad um Änderungen des mekkanischen Kultus im Sinne der von ihm verkündigten monotheistischen Vorstellungen. Ab 620 knüpft Muhammad Kontakte mit fremden Stämmen, aber auch mit Medina. 622 müssen Muhammad und seine Anhänger aus Mekka nach Medina fliehen. Es folgen (kriegerische) Versuche der Rückkehr nach Mekka. 628 wird ein Abkommen mit den Mekkanern in al-Ḥudaibīya geschlossen. Von da an rechnet man mit der Ausdehnung der Macht Muhammads über die Arabische Halbinsel, teils mit „diplomatischen“ Mitteln, teils durch Kriege. 630 findet der Einzug in Mekka statt, und es beginnen die ersten kriegerischen Verwicklungen mit dem Byzantinischen Reich. 632 stirbt Muhammad in Medina.³⁸⁷

In Bezug auf Paulus' Biographie ist anzumerken, dass in der Forschung Konsens darüber herrscht, dass die Aktivität des Apostels in die Zeit der 30er bis 60er Jahre n. Chr. fällt. Für eine Rekonstruktion der Chronologie seines Wirkens stehen Angaben aus seinen Briefen und der Apostelgeschichte sowie einige archäologische Funde und antike Quellen zur Verfügung. Ausgangspunkte der Rekonstruktion einer „relativen“ Pauluschronologie sind zum einen das in Apg 15,1–29 und der in Gal 2,1–10 erwähnte Apostelkonvent in Jerusalem, in denen die „Heidenmission“ des Paulus von den anderen Aposteln anerkannt wird³⁸⁸, und zum anderen der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–21), in dem Petrus mit den „Heiden“ isst und sich dadurch nach der strengen Tora-Auslegung rituell verunreinigt.³⁸⁹ Einer „absoluten“ Chronologie dient als Ausgangspunkt das Claudiusedikt und die Inschrift des Gallión (Gallio). Nach Apg 18,1 verließ Paulus Athen und kam nach Korinth und traf dort einen Juden namens Aquila aus Pontus, der mit seiner Frau Priscilla kürzlich aus Italien gekommen war, weil Kaiser Claudius geboten hatte, dass alle Juden Rom verlassen müssen. Dieses Claudiusedikt wurde 49 n. Chr. erlassen. Folglich muss Paulus um ab Mitte 50 in Korinth gewesen sein.³⁹⁰ Vom Statthalter Gallio ist in Apg 18,12 die Rede. Eine in Delphi erhaltene Inschrift belegt, dass Gallio

³⁸⁶ Tilman **Nagel**. *Mohammed – Leben und Legenden*. (München: R. Oldenbourg Verlag, 2008), 999. In der Einleitung der Dissertation ist angeführt worden, dass die Lebenschronologie des Propheten Muhammad in der westlichen Forschung sehr umstritten ist. In der muslimischen Tradition und *Sīra*-Literatur wird das Leben des Propheten legendenhaft wie eine heilige Hagiographie erzählt. Die Daten sollen hier nur einem chronologischen Überblick dienen. Zum Leben des Propheten Muhammad in der Forschung siehe den Artikel der Dissertantin, Süld, „Koraani uuringud XX ja XXI sajandil – märkused Koraani tekkeloo kohta lääne ja ida islamiteaduses“, 129 ff.

³⁸⁷ Tilman **Nagel**. *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammed-Glaubens*. (München: Oldenbourg, 2008), 393.

³⁸⁸ Peter **Wick**. *Paulus*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 75 f.

³⁸⁹ *Ibid.*, 76 f.

³⁹⁰ *Ibid.*

51 n. Chr. Prokonsul in Achaia gewesen ist. Danach muss Paulus also 51 n. Chr. in Korinth in der Provinz Achaia gewesen sein.³⁹¹

1. Der geographische Hintergrund des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus

Der Überlieferung nach ist Muhammads Leben und Wirken als „Prophet der Araber“ mit der zentralarabischen Region des Hiğāz verbunden.³⁹² Sein Geburtsort, die alte, an der Kreuzung wichtiger Handelsstraßen gelegene Handelsstadt Mekka, und die nordwestlich davon gelegene Oasenstadt Yaṭrib (später *Madinat an-Nabī* bzw. Medina genannt) bilden die Hauptschauplätze nicht nur seiner Verkündigung, sondern auch seines Wirkens als „Staatsmann“, Begründer und Organisator eines neuen Gemeinwesens.

Demgegenüber stammt Paulus nach Apg 9,11; 21,39; 22,3 aus dem hellenistischen Tarsus in Kilikien, das für seine Ärzteschule berühmt war, an der bedeutende Stoiker wie Antipater, Archedemos, Athenodoros und sein Namensvetter lehrten.³⁹³ Nach seinem „Erlebnis“ in der Nähe der syrischen Hauptstadt Damaskus³⁹⁴ und der „Zeit in der Wüste“³⁹⁵ (Gal 1,21; 2,1–14 und Apg 11,25 f.; 13,1) wurde zunächst Antiochia das Zentrum seiner Wirksamkeit. Antiochia war damals eine der in militärischer, politischer und wirtschaftlicher Hinsicht wichtigsten Städte des Römischen Reiches in der Region und ein Knotenpunkt für die Beziehungen zwischen Rom, den persischen Grenzgebieten, Palästina und Asien. Zudem hatte es eine große jüdische Gemeinde. Hier trat der Konflikt zwischen Judentum, Jesusbewegung und „Heidentum“ am deutlichsten zutage; hier vertrat Paulus seine radikale Haltung nicht nur gegenüber Petrus, sondern auch gegenüber Barnabas (Gal 2,11–14).³⁹⁶

³⁹¹ *Ibid.*, 79.

³⁹² Robert G. **Hoyland**. *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*. (London: Routledge, 2002), 11; Xavier **de Planhol**. *Kulturgeographische Grundlagen der Islamischen Geschichte*. (Zürich, München: Artemis Verlag, 1968), 13.

³⁹³ Gerd **Lüdemann**. *Paulus, der Gründer des Christentums*. (Lüneburg: Klampen Verlag, 2001), 115. Vgl. Hengel, Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 266. Zu Tarsus siehe Hans **Böhlig**. *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*. FRLANT 19. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913); Martin **Hengel**, Roland **Deines**. „Der vorchristliche Paulus“ – *Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters (19. Mai 1938)*. Hrsg. v. Martin Hengel und Ulrich Heckel. (Tübingen: Mohr, 1991), 180–193.

³⁹⁴ *Jerusalem Bibel Lexikon*. Hrsg. v. Kurt Henning. (Neuhausen-Stuttgart: Hänsseler Verlag, 1998), 162.

³⁹⁵ In dem Nabatäerreich, in der Wüste.

³⁹⁶ Wayne A. **Meeks**. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. (New Haven: Yale University Press, 1983), 10 f.

Nach Röm 15,19 haben sich Paulus' Missionsreisen von Jerusalem bis Illyrien erstreckt, also von Palästina bis Makedonien. In Apg 13,4–12 wird zudem Paulus' erste (Missions)Reise nach Zypern erwähnt, der laut Apg 13,4–52 eine Reise nach Antiochia und laut Apg 14,1–20 nach Ikonion folgte. Die zweite Reise führte an die Küsten Griechenlands; von Antiochia über Makedonien bis nach Caesarea. Handelsstädte (Lystra, Ephesus, Thessaloniki) und Städte des Handwerks (Korinth, Philippi, Galatien) waren die Orte seines Auftretens.³⁹⁷ Nach der Apostelgeschichte reiste Paulus meistens mit dem Schiff die Handelsrouten entlang und war in Hafenstädten aktiv. Vor diesem Hintergrund ist auch verständlich, dass Paulus die (geographische) Welt in drei Teile gliedert: Stadt, Wildnis (Wüste) und See (2Kor 11,26). Meeks macht darauf aufmerksam, dass Paulus nie von Dorfregionen spricht. Seine Mission entfaltete er von Anfang an im städtischen Milieu.³⁹⁸

2. Das politische Umfeld des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus

2.1. Das politische Umfeld zur Zeit des Propheten Muhammad

2.1.1. Die Arabische Halbinsel unter dem Einfluss der politischen Machtspiele

Zu Muhammads Zeit befand sich der Norden der Arabischen Halbinsel im Spannungsfeld zwischen dem Sassaniden-Reich und dem Oströmischen Reich. Byzanz' Machtbereich reichte im östlichen Mittelmeerraum von Kleinasien und einem Teil Nordafrikas bis auf die Arabische Halbinsel, vom Sinai über Palästina und Syrien bis ins nördliche Mesopotamien an der Westgrenze des Sassaniden-Reiches, das sich seinerseits nach Osten bis in das Gebiet des heutigen Pakistans und Afghanistans und im Norden an die Stammesgebiete zentralasiatischer Nomaden erstreckte.³⁹⁹

Über Jahrhunderte, bis ins 7. Jahrhundert hinein, stritten Byzanz und das Sassaniden-Reich um die Vorherrschaft im Nahen Osten. Ihre Rivalität hatte nicht nur politische, sondern auch religiöse, kulturelle und ökonomische Dimensionen. Es ging nicht nur um politische und wirtschaftliche Macht; es war auch ein Ringen zwischen Christentum und Zoroastrismus, zwischen Hellenismus und iranischer Kultur.⁴⁰⁰ Wesentlicher Teil dieser Auseinandersetzungen war der Handel: Chinesische Seide, indische Baumwolle, Gewürze, südarabischer Weihrauch, Leder und andere Rohstoffe waren in Byzanz gefragte Waren. Die Sassaniden, die über umfangreiche Geschäftsbeziehungen nach

³⁹⁷ *Ibid.*, 44.

³⁹⁸ *Ibid.*, 10, 15 f.

³⁹⁹ Walter **Dostal**, „Die Araber in vorislamischer Zeit“ – *Der Islam* 74 (2) 1997, 8.

⁴⁰⁰ Fred M. **Donner**. *Muhammad and the Believers: at the Origins of Islam*. (Cambridge Massachusetts: Belknap, 2010), 33.

Osten verfügten, waren interessiert, den Fluss östlicher Luxusgüter ins byzantinische Gebiet zu monopolisieren und darauf Steuern zu erheben. Ein immer wiederkehrendes Merkmal byzantinisch-sassanidischer Friedensabkommen war die Gründung offizieller Zollstationen, die erforderlich waren, um die Grenze zu passieren.⁴⁰¹

Seit dem 4. Jh. spielte Äthiopien in der Geschichte Südarabiens eine Rolle, das bis 575 von äthiopischen Statthaltern regiert wurde. Danach wurden sie von perserfreundlichen Herrschern abgelöst, die dafür sorgten, dass das Land bis 628 nominell persisch war, bevor es dem Herrschaftsbereich des Islam einverleibt wurde.⁴⁰² Der Konflikt mit Äthiopien war zum Teil religiös begründet. Äthiopien war seit 350 ein christliches Land, und Byzanz sah sich als Schutzmacht der Christen im Jemen (aber auch in Äthiopien). Die Auseinandersetzungen verschärfen sich nach der Konversion des Königs der Himyar, Yūsuf As‘ar Yaṭ‘ar (Dū`n-Nuwās), zum Judentum und seinem Feldzug gegen Nağrān, bei dem viele Christen den Märtyrertod starben, woraufhin Byzanz eingriff und im Jahre 523 die Vorherrschaft Äthopiens über Südarabien wiederherstellte.⁴⁰³ In den Jahren 575 bis 590 gelang es den Sassaniden jedoch, mithilfe ihrer arabischen Vasallen, den Lakhmiden in al-Ḥīra,⁴⁰⁴ Einfluss in Südarabien zu gewinnen und nach der Vertreibung der Äthiopier aus dem Jemen den Süd(west)en der Arabischen Halbinsel zur Provinz des Sassaniden-Reiches zu machen. Während damit der sassanidische Machtbereich bis nach Medina reichte, konnte Mekka seine Unabhängigkeit gegenüber dem Sassaniden-Reich und Byzanz bewahren.⁴⁰⁵

2.1.2. Die politische Situation in Mekka

Ende des 6., Anfang des 7. Jh. spitzten sich die Konflikte zwischen den arabischen Stämmen einerseits und Byzanz und dem Sassaniden-Reich und dessen Vasallen andererseits zu. Die arabischen Stämme wurden zum Spielball der Großmächte, was sie nicht zuletzt zu verstärkter wirtschaftlicher Kooperation veranlasste. Mekka und Medina waren schon damals Zentren ökonomischer Aktivität.⁴⁰⁶

Während der Kriege zwischen den Sassaniden und Byzanz in der ersten Hälfte des 5. Jh. (421 bis 422 und 440 bis 442) unternahm Quṣaij mit Hilfe der Byzantiner einen erfolgreichen Eroberungszug gegen Mekka und es gelang ihm,

⁴⁰¹ *Ibid.*, 34.

⁴⁰² Heribert **Busse**. *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlage des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), 10.

⁴⁰³ Dostal, „Die Araber in vorislamischer Zeit“, 9 f.

⁴⁰⁴ Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, 31 f.

⁴⁰⁵ Dostal, „Die Araber in vorislamischer Zeit“, 11.

⁴⁰⁶ Meir J. **Kister**. „Mecca and the Tribes of Arabia“ – *Studies in jāhiliyya and Early Islam*. Ed. by M. J. Kister. (London: Variorum, 1990), 37.

das Priesteramt an sich zu binden, was ihm die Möglichkeit verschaffte, die politische Vereinigung der Banū Quraiš zu einer Konföderation durchzusetzen. Da politische und religiöse Ämter unter seinen Nachkommen vergeben wurden, kam es in den folgenden Generationen zu Machtkämpfen und es entstanden Parteien.⁴⁰⁷

570 wurde Mekka vom christlichen König Abraha bedroht. Da der Kriegszug ebenso auf christliche Missionierung abzielte, verbündete sich die Parteien in Mekka zu einem „Kulturverband“ (*hums*), dessen Mittelpunkt ein gemeinsamer religiöser Kultus war. Grundlage der Aufnahme neuer Mitglieder war nicht der gemeinsame Vorfahre oder die Zugehörigkeit zu einer politischen Fraktion, sondern die Akzeptanz des Kultus der Banū Quṣaij.⁴⁰⁸

2.2. Die politische Umwelt zur Zeit des Apostels Paulus

Das Leben Jesu fällt in die Regierungszeit des Kaisers Augustus (31. v. Chr.–14. n. Chr.) und seines Nachfolgers Tiberius (14–36 n. Chr.), das Wirken des Paulus in die Zeit des Kaisers Gaius (37–41 n. Chr.) und Claudius (41–54 n. Chr.). In Palästina herrschen im selben Zeitraum Herodes der Große und nach ihm seine Söhne. Der Ausbruch des jüdischen Krieges 66 n. Chr. wird oft als der Endpunkt des Urchristentums wahrgenommen. Im Jahr 70 n. Chr. wird Jerusalem erobert und 73 n. Chr. der Aufstand endgültig niedergeschlagen.⁴⁰⁹

Die römische Vorherrschaft in Palästina hatte 63 v. Chr. mit dem Eingreifen des Pompeius in den nach dem Tod des hasmonäischen Königs Alexander Jannai (76 v. Chr.) ausgebrochenen Bürgerkrieg um die Nachfolge begonnen und das hasmonäische Reich in seinem Umfang ebenso wie in seiner Macht beschnitten.

Im Zusammenhang mit Paulus wird in Apg 24,24 als römischer Prokurator von Judäa Marcus Antonius Felix (52–60 n. Chr.) genannt, der unter anderem mit Drusilla, der Tochter des Herodes Agrippa I., verheiratet war und den Prozess des Paulus zwei Jahre in die Länge gezogen hatte. Erwähnt wird in Apg 23,26–30 des Weiteren Porcius Festus (60–62 n. Chr.), der mit dem von seinem Vorgänger arretierten Paulus allerdings nichts anzufangen wusste und ihn zunächst Herodes Agrippa II., Drusillas Bruder und König Judäas (50–70 n. Chr.), überließ, bevor er ihn, nachdem Paulus an Kaiser Nero appelliert hatte, zum Prozess nach Rom überstellte (Apg 24,27–26,32).⁴¹⁰

Die Regierungszeit des Kaisers Gaius, genannt Caligula (37–41 n. Chr.), zeichnete sich durch zunehmende Konflikte mit den Juden im Zusammenhang

⁴⁰⁷ Dostal, „Die Araber in vorislamischer Zeit“, 32.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 33.

⁴⁰⁹ Wilhelm Schneemelcher. *Das Urchristentum*. (Stuttgart: Kohlhammer, 1981), 43; John E. Stambaugh, David L. Balch. *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments*. Übers. von Gerd Lüdemann; (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 18 ff.

⁴¹⁰ Schneemelcher, *Das Urchristentum*, 24.

mit der Einführung des Kaiserkultes aus. Caligula hatte versucht, auf dem Tempelberg eine Statue als Bildnis seiner selbst zur Verehrung aufzurichten, was Anlass zu Protesten von jüdischer Seite gab. Sein Nachfolger Claudius (41–54 n. Chr.) versöhnte die Juden mit dem neuen König von Judäa, Herodes Agrippa I. (41–44 n. Chr.), Enkel Herodes des Großen und seiner hasmonäischen Frau Mariamne und selbst ein frommer Jude. Unter seiner Politik gewannen die pharisäischen Juden die Vorherrschaft. Wenn auch die Haltung der römischen Kaiser gegenüber den Juden von Herrscher zu Herrscher unterschiedlich war, mischten sie sich im Allgemeinen nicht in die religiösen Angelegenheiten der Juden ein und gewährten ihnen religiöse Autonomie.⁴¹¹ Zudem sollte von den jährlich erhobenen Steuern ein halber Schekel für die Erhaltung des Jerusalemer Tempels abgeführt werden. Darüber hinaus waren die Juden von einigen Pflichten befreit, z. B. der Teilnahme am Kaiserkult. Stattdessen brachten sie im Tempel zugunsten des Kaisers Opfer dar.⁴¹²

3. Der soziale Hintergrund zur Zeit des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus

3.1. Der soziale Hintergrund zur Zeit des Propheten Muhammad

3.1.1. Die sozialen Grundstrukturen in der arabischen Gesellschaft

Die vorislamischen Araber bildeten keine soziokulturelle Einheit, und die arabischen Stämme jener Zeit bekämpften sich untereinander nur allzu oft.⁴¹³ Vor allem die in den Randgebieten der Arabischen Halbinsel lebende Bevölkerung spiegelt diese soziokulturelle Divergenz wider.

Die bescheidenen landwirtschaftlichen Ressourcen hatten in den meisten Teilen Arabiens zur Folge, dass die soziale und politische Ordnung auf den Familien und Verwandtschaftsgruppen (Stämme) basierte, und die auf diese Weise miteinander verbundenen Menschen in Solidarität und gegenseitiger Verteidigung lebten.⁴¹⁴ Alle erwachsenen Männer waren in der Lage zu kämpfen, was jedoch nicht mit ständigen externen Kriegen und Anarchie einherging. Jeder Angriff auf ein Mitglied eines Stammes, insbesondere Mord, zog umgehend Vergeltung, d. h. Angriff gegen den Stamm des Täters nach sich. Stammesfeste, Heiraten und der hohe Wert der Gastfreundschaft begrenzten den Einsatz von Gewalt und förderten friedliche Koexistenz.⁴¹⁵ Politische Entscheidungen wurden von der Ratsversammlung getroffen, von der minder privilegierte Bevölkerungsgruppen ausgeschlossen waren.⁴¹⁶

⁴¹¹ *Ibid.*, 48.

⁴¹² *Ibid.*, 21 f.

⁴¹³ Dostal, „Die Araber in vorislamischer Zeit“, 40.

⁴¹⁴ Donner, *Muhammad and the Believers*, 28.

⁴¹⁵ Hoyland, *Arabia and the Arabs*, 113 f.

⁴¹⁶ Dostal, „Die Araber in vorislamischer Zeit“, 39.

Die altarabische Gesellschaft war eine Stammesgesellschaft, deren dominierende Klans oft Vasallen von Großmächten waren und oft wiederum ebenfalls Vasallen („Klienten“) hatten, die gegenüber dem dominierenden Klan niedrigeren Status hatten. Im vorislamischen Arabien existierten zu verschiedenen Zeiten auch Könige, die allerdings keine absoluten Herrscher waren, sondern als Initiatoren öffentlicher Arbeiten fungierten und als militärische Kommandeure dienten.⁴¹⁷ Während die (ärmeren) Nomaden der Wüste nur eine lokale, oft schwach strukturierte Gemeinschaft bildeten, deren Scheichs die Aufgaben eines Zeremonienmeisters hatten, erhoben die reicheren südarabischen Stämme sogar Steuern, und in ihrer Nachbarschaft existierende Staaten konnten sich deren militärische Unterstützung gegen finanzielle Leistung sichern.⁴¹⁸

3.1.2. Die soziale Situation von Mekka und Medina

Die etwa 375 km voneinander entfernten Städte Mekka und Medina (Yathrib), in denen Muhammad sein Leben verbrachte, waren voneinander sehr verschieden.⁴¹⁹

Medina war eine landwirtschaftlich geprägte Oasenstadt, deren Einwohner zu Muhammads Zeiten aus mehreren Stämmen bestanden, zu denen auch ein Dutzend jüdische Klans bzw. Stämme wie die Banū Qainuqā‘, die Banū Quraiza und die Banū Naḍīr gehörten. Viele von ihnen waren Bauern, andere in Handel oder Handwerk tätig, wie die Banū Qainuqā‘, von deren Angehörigen einige Goldschmiede waren. Dazu kamen im späten 6. Jahrhundert rund zehn „heidnische“ Stämme (Polytheisten), die hauptsächlich von der Landwirtschaft lebten.⁴²⁰

Mekka hingegen war keine Oasenstadt; seine Lage erlaubte keine landwirtschaftliche Tätigkeit. Sie war vom Import von Nahrungsmitteln aus dem arabischen Raum oder aus Syrien abhängig. Seine Bekanntheit verdankt Mekka dem Heiligtum der Ka‘ba, einem kubischen Gebäude mit dem heiligen schwarzen Stein an einer Ecke. Die Hüter des Heiligtums gehörten zu den Banū Quraiṣ, deren Unterstämme die Mehrheit der Bevölkerung in Mekka ausmachten.⁴²¹ Die arabischen Götter wurden an lokalen Altären und heiligen Orten, *ḥarām* (verboten) genannt, verehrt. Oft waren dies heilige Bäume, Felsen, Felder oder andere als Repräsentation einer Gottheit betrachtete Orte. Im Mittelpunkt des *ḥarām* stand der Schrein, der von einem heiligen Bezirk umgeben war, in dem Blut zu vergießen und Gewalt anzuwenden verboten war.

Das Heiligtum in Mekka war indessen nicht nur Ort der Begegnung von Menschen verschiedener Stämme aus religiösen Gründen, oder um Ehen oder

⁴¹⁷ Hoyland, *Arabia and the Arabs*, 117 ff.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 116.

⁴¹⁹ Donner, *Muhammad and the Believers*, 34.

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ Donner, *Muhammad and the Believers*, 34. Nach Peters gab es keinen konkreten Namen für die Ka‘ba, die als Gebäude erst im 6. Jh. errichtet wurde. Siehe dazu Kister, „Mecca and the Tribes of Arab“; 53–58; Francis Edwards **Peters**. „Introduction“ – *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. Ed. by F. E. Peters, (Aldershot: Ashgate, 1999), xi–lxix.

Allianzen zu schließen.⁴²² Da die mekkanischen Banū Quraiš wesentlich vom Handel lebten – ihre Karawanen transportierten Waren zwischen Mekka und Handelszentren im Jemen, in Ost-Arabien und im südlichen Syrien – war Mekka auch ein Ort, an dem man zusammenkam, um Handel zu treiben,⁴²³ so anlässlich der jährlich nahe Mekka stattfindenden Messe, die Kaufleute aus vielen Teilen Arabiens anzog.⁴²⁴

Der florierende Handel sorgte in einigen Kreisen der städtischen Gesellschaft für Wohlstand, ließ zugleich aber auch die sozialen Unterschiede zwischen Armen und Reichen in der Stadt wachsen.⁴²⁵ So könnte die daraus resultierende soziale Instabilität ein Grund dafür sein, dass Muhammads Botschaft auf Resonanz stieß. Da durch die Handelsbeziehungen die Stammessolidarität langsam aufgebrochen wurde, waren Muhammads Aufrufe zur Unterstützung von Armen und Witwen von großer Wirkung, bedeutete seine Botschaft doch Opposition gegen die reichen Kaufleute und bot Trost für jene, die Besitz und Position verloren hatten oder außerhalb des Stammes existierten.⁴²⁶

3.2. Der soziale Hintergrund des Apostels Paulus

Der Hellenismus⁴²⁷ hat weite Gebiete Palästinas beeinflusst und zur Gründung von Städten und Siedlungen geführt, von denen die meisten sich selbst regierende *póleis* waren mit Ratsversammlung, eigenem Stadtterritorium und eigener Münzprägung. Während die meisten Städte vorwiegend Anhänger paganer Religionen beherbergten, lebten in Javneh/Jamnia, Joppe, Sepphoris und Tiberias viele Juden, die die gleichen Rechte besaßen wie die Nichtjuden. In Jerusalem allerdings waren die Nichtjuden von den Bürgerrechten ausgeschlossen.⁴²⁸

⁴²² Donner, *Muhammad and the Believers*, 35 f.

⁴²³ Mikhail D. **Bukharin**. „Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity“ – *The Qurʾān in context: historical and literary investigations into the Qurʾānic milieu*. Ed. by Angelika Neuwirth. (Leiden: Brill, 2010), 115–134.

⁴²⁴ Donner, *Muhammad and the Believers*, 36.

⁴²⁵ Dostal, „Die Araber in vorislamischer Zeit“, 35.

⁴²⁶ Watt, *Muhammad*, 33 f. Dagegen steht die These, dass Muhammad keinen engen Kontakt mit der Stadt Mekka hatte. Siehe dazu die Zitate aus der syrischen Chronik von Dionysius von Tell Mahre und der syrischen *Chronik ad annum 724*, die Texte bei Robert G. **Hoyland**. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Studies in Late Antiquity and Early Islam, 13. (Princeton, NJ: Darwin Press, 1997), 130; 400–409; Sebastian **Brock**. „Syriac Views of Emergent Islam“ – *Studies on the First Century of Islamic Society*. Ed. by G. H. A. Juynboll (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982), 9–12; 99–203.

⁴²⁷ „Seit dem vierten Jahrhundert v. Chr. breitete sich die griechische Kultur über den ganzen vorderen Orient und über den ganzen Mittelmeerraum aus. Griechisch wurde zur wichtigsten Sprache der Antike, in der auch das ganze Neue Testament geschrieben ist und mit der sich Paulus überall verständigen konnte. Diese überall prägende Hauptkultur wird Hellenismus genannt.“ Wick, *Paulus*, 26.

⁴²⁸ Stambaugh, Balch, *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments*, 87.

Die Evangelien vermitteln ein Bild vom Christentum als einer Bewegung von Wanderpropheten, die von ihrer dörflichen Umgebung geprägt waren. Auch die Berufe der ersten Jünger Jesu waren vorwiegend ländlicher Art (Fischer, Zöllner). Die Städte erschienen oft als bedrohlich; Jerusalem war dabei die bedrohlichste Stadt von allen, da sie mit dem Leiden und Sterben Jesu assoziiert wurde. Die Hörer Jesu kamen jedoch hauptsächlich aus dem städtischen Raum und die Apostelgeschichte und Paulus verlegen die zweite Generation der Nachfolger Jesu nach Jerusalem. Nach Apg 2 trugen Juden aus der Diaspora, die zu Shavu'ot, „Pfingsten“, nach Jerusalem gekommen waren, die Botschaft von dem auferstandenen Christus in die Städte der griechisch-römischen Welt. Die „Urbanisierung des Christentums“ fing somit schon mit der Jerusalemer Urgemeinde an.⁴²⁹

Städtische und ländliche Gebiete waren von der antiken Gesellschaftsform geprägt; die Stadtbildung war Folge der Urbanisierung der Gesellschaft. Freilich blieben die antiken Städte in ihrer Versorgung mit Nahrungsmitteln von der Unterstützung durch die ländliche Agrargesellschaft abhängig. Zugleich wurde das Um-/Hinterland der Städte von der städtischen Elite kontrolliert und infolge des Steuersystems finanziell in Anspruch genommen, was zu sozialen und ökonomischen Unterschieden zwischen Stadt und Land führte.⁴³⁰

In der Gesellschaft herrschte eine soziale Ungleichheit vor. Reichtum diente als Nachweis des sozialen und politischen Status. Wohlstand kam oftmals aus Landbesitz, Landwirtschaft und Gewinnen aus Investitionen in Handelunternehmen, aber auch aus Kriegsbeute.⁴³¹ Die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den sozialen Schichten regelte die Institution der *clientela*, die einem wechselseitigen Bedürfnis entgegenkam: Der „Patron“ bot den abhängigen „Klienten“ (Vasallen) Schutz und Hilfe, die Klienten ihrerseits unterstützten ihn mit ihrer Wählerstimme und demonstrierten vor aller Welt seine Wichtigkeit.⁴³² Soziale Unruhen sind für die Regierungszeit von Kaiser Tiberius und Claudius bezeugt. Apg 18,12–17 berichtet davon, dass auch einzelne Bürger Unruhestifter festnahmen, und aus Apg 19,23 ff. geht hervor, dass Unruhen ethnische oder wirtschaftliche Gründe haben konnten.⁴³³

⁴²⁹ *Ibid.*, 49. Meeks baut seine Argumente auf einem „versus“ zwischen Stadt- und Landgebieten auf. Er zeigt, dass in der Hellenisierung des Imperiums die griechische Sprache, das Bildungssystem, der Stil von Poesie und Kunst, Agora und Forum, Paläste, Theater und Bäder zu den Städten gehörten. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, 10, 15 f.

⁴³⁰ Ekkehard W. Stegemann zusammen mit Wolfgang Stegemann. *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1997), 24.

⁴³¹ Stambaugh, Balch, *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments*, 61 f.

⁴³² *Ibid.*, 59.

⁴³³ Stegemann, Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, 94.

4. Die religiöse Umwelt des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus

4.1. Die religiöse Umwelt des Propheten Muhammad

4.1.1. *Ġāhilīya* – die vorislamische Epoche nach islamischem Verständnis

Zusätzlich zur politischen und sozialen Fragmentierung ist Arabien auch durch religiöse Vielfalt charakterisiert. Traditionelle Religion Arabiens war ein „polytheistisches Heidentum“, in dem Astralgötter (Sonne, Mond, Venus etc.) verehrt wurden und das in zahlreichen Varianten als lokale Kulte der paganen Religionen des Alten Orients zu finden war.⁴³⁴ Daneben existierten jüdische Gemeinden und eine Vielfalt christlicher Gemeinden, zoroastristische Bewegungen und unterschiedliche Gruppierungen des Manichäismus, der Gnosis usw. Doch bevor die religiösen Ideen beleuchtet werden, soll zunächst kurz auf den Begriff *ġāhilīya* eingegangen werden, um so den Kontext zu erläutern, in dem die Diskussion über die religiöse Vielfalt stattfinden wird.

Der Islam beschreibt die vorislamische Epoche als *ġāhilīya* (Suren 3,153; 5,50; 33,33; 48,26), als Zeit der „Unwissenheit“, die das genaue Gegenteil des „Wissens“ (*ilm*) um die durch den Propheten Muhammad vermittelte Offenbarung Gottes ist. *Ġāhilīya* bezeichnet zunächst die Epoche zwischen Jesus und Muhammad, eine prophetenlose Zeit geringerer Bildung, Torheit und Unwissenheit.⁴³⁵ Aṭ-Ṭabarī zufolge umfasst *ġāhilīya* mehrere Perioden: Zwischen Adam und Noah, Idris und Noah, Jesus und Muhammad, Adam und Jesus.⁴³⁶ Das Wort *ġāhilīya* markiert somit auch einen Wendepunkt im Sinne einer Epochengrenze, das nach der Hiġra in Gebrauch kam. Nach Ibn Hišām hielt Ġaʿfar Abī Ṭālib im Zusammenhang mit der „ersten Hiġra“ vor dem äthiopischen König eine Rede und nannte dort die Araber vor dem Islam *ahl al-ġāhilīya*, „Volk der Unwissenheit“.⁴³⁷ *Ġāhilīya* steht aber auch für die üblen

⁴³⁴ Donner, *Muhammad and the Believers*, 29.

⁴³⁵ Siehe dazu die Diskussion in Hüseyin-Ilker Cinar, *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens*. (Münster, Hamburg, London: Lit Verlag, 2003), 21–33. Der Autor argumentiert anhand des Korantextes und unterschiedlicher arabischsprachiger Kommentatoren gegen das verbreitete Verständnis der *ġāhilīya* als Torheit und Unwissenheit, wie z. B. Ignaz Goldziher. „Was ist unter ‚Al-Ġāhilijja‘ zu verstehen“ – *Muhammedianische Studien*. Bd. I (Hildesheim: Olms, 1971), 220. Mit Verweis auf die altarabische Poesie und deren Terminus *ħilm* (Sanftmut) erklärt Goldziher, dass *ġahl* der Gegenbegriff für ‚Sanftmut‘ ist und einen unüberlegten Charakter meint. Cinar dagegen betont den Aspekt des ‚Wissens‘ (*ilm*) im Gegensatz zum ‚Nichtwissen‘, vgl. Cinar, *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens*, 24 f.

⁴³⁶ Aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī, ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl al-Qurʾān*, 177. Siehe Zitate bei Cinar, *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens*, 23.

⁴³⁷ Siehe Zitate bei Cinar, *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens*, 31.

Eigenschaften,⁴³⁸ die mit konkreten Zeitgenossen verbunden, mit der Zeit im Sinne eines Charakterzuges verstanden wurden.⁴³⁹ Der muslimischen Überlieferung zufolge ist Muhammad in dieser Zeit der Idolatrie und des Polytheismus geboren und aufgewachsen. Allerdings verorten die Überlieferungen neben polytheistischen Strömungen in dieser Zeit auch den Monotheismus – das Judentum und das Christentum.

4.1.2. Die Deutung von *ḥanīf* und Hanifentum

Im Koran wird mehrmals mit Blick auf Ibrāhīm vom *ḥanīf* gesprochen. Aus religionsgeschichtlicher Perspektive ist jedoch kaum anzunehmen, dass in Mekka „Hanifen“ als religiöse Gruppe existierten, außer denen, die nach Muhammads Verkündigung dem Hanifentum angehörten. Von Muhammad heißt es, dass er das Hanifentum Ibrāhīms (wieder)belebe, bei dem es sich um einen Monotheismus handelte, der als *dīn Ibrāhīm (millat Ibrāhīm)* bezeichnet worden ist. Terminologisch wird *ḥanīf* oft als Gegenbegriff zu Judentum, Christentum und „Heidentum“ verwendet. Denn das Wort *ḥanīf* gehört zur sogenannten *addād*-Wörtergruppe, die eine positive und eine gegenläufig negative Bedeutung haben. *Ḥanīf* ist derjenige, der sich „trennt und austritt“.⁴⁴⁰ Die vorislamische Poesie gebraucht den Begriff für „Heidentum“ und Idolatrie. Dahinter könnte die syrische Bedeutung des Begriffes *ḥānpé, ḥanpā, ḥanépe* stehen. Das Wort wird auch im Zusammenhang mit dem hebräischen *ḥanef* im Midrasch interpretiert.⁴⁴¹ Rubin weist darauf hin, dass Hanifen mit der Ka‘ba in

⁴³⁸ Pines und Rosenthal weisen darauf hin, dass die Idee von *ḡāhiliyya* bei Golziher, ein barbarisches Zeitalter zu charakterisieren, ähnlich der Apg 17,30 ist, *khronoi agnoia* als Heidentum zu bezeichnen. Rosenthal sieht hier einen christlichen Einfluss, Pines dagegen diskutiert jüdische Einflüsse. Franz **Rosenthal**. *Knowledge Triumphant*. (Leiden: Brill, 1970), 176 f.; Shlomo Pines. „Jāhiliyya and ‘ilm“. 1. <http://www.shlomopines.org.il/var/2367/187663-jahiliyya.pdf>, 10.06.2013.

⁴³⁹ Cinar, *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens*, 32 f. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 176 f. Pines, „Jāhiliyya and ‘ilm“, 1.

⁴⁴⁰ Suliman **Bashear**. „Ḥanīfiyya and Ḥajj“ – *Studies in Early Islamic Tradition*. Ed. Bashear, (Jerusalem Hebrew University: The Max Schloessinger Memorial Foundation, 2004), 2 f. Von Al-Asmai ('Abd al-Malik b. Quraib gest. 828/832), wird überliefert, dass die Hanifen sich von Christentum und Judentum abgewendet haben: „*We also learn that when Abu Hatim Muhammad b. Idris al Razi, (d. 890) asked al-Asma'i why someone was called hanif in the Jahilliyya, he said ‚Because he turned away from the Christian faith, and hence, he became a hanif to them (qale Abu Hatim)‘*“, zitiert nach Bashear, „Ḥanīfiyya and Ḥajj“, 3.

⁴⁴¹ Bashear, „Ḥanīfiyya and Ḥajj“, 1. Siehe dazu auch Pines, „Jāhiliyya ja 'ilm“, 12. Pines entwickelt seine Theorie auf der Basis jüdischer Midrasch-Quellen. Nach Pines kennzeichnet der Begriff *ḥanīf* Nazarener und Judenchristen. Es ist mit dem syrischen *ḥanpe* zu verbinden und aus dem Hebräischen *ḥanef, ḥanefim* herzuleiten, mit dem Manichäer und Muslime bezeichnet worden sind.

Verbindung gebracht werden, gegen Muhammads Verkündigung opponierten und deshalb als *ḥunaḥā* bezeichnet wurden.⁴⁴²

Abū 'Amr b. al-'Alā' (gest. 770) verleiht dem Begriff eine neutrale und Abū Zayd (gest. 830) eine eher positive Bedeutung (*ḥanīf* „gerecht“; *al mustaqīm*). Laut Al Khalīl b. Aḥmad bezeichnet der Begriff denjenigen, der die Ordnung Gottes liebt und nicht in irgendeinem Teil verdreht. Abū 'Ubayda (gest. 825) vermerkt, dass die Hanifen während der *ḡāhīlīya* Beschneidungen durchführten. Al-Akhfash (gest. 830/832) hält fest, dass die Hanifen Beschneidungen durchführten und sich an *ḥaḡḡ* zur Ka'ba beteiligten.⁴⁴³ Bashear sieht in *ḥanīf* eine Bedeutungsentwicklung, deren „letzte Stufe“ den Hanifen als aufrichtigen, reinen Monotheisten (*al-mukhlis*) charakterisiert, der sich von anderen Religionen ab- und der wahren Religion zuwendet. So wird *ḥanīf* zum Synonym für *muslimūn*. Die Araber haben sich der *dīn Ibrāhīm* zugewandt wie die Hanifen dem Glauben, der mit dem Islam gleichbedeutend ist; deswegen nennt man die Muslime auch Hanifen. Die Pilgerfahrt zur Ka'ba und das Gebet waren nach al-Layth (b Sa'd gest. 791) das, was von Hanifen und Muslimen gleichermaßen praktiziert wurde. Dazu kamen Reinigungsrituale und das Gebot, vor der Ehe enthaltsam zu sein.⁴⁴⁴ In aṭ-Ṭabarīs *Tafsīr* wird der *ḥanīf* an die *dīn Ibrāhīm* gebunden. In seinem Kommentar zu Sure 2,135 schreibt er, dass Beschneidung und *ḥaḡḡ* nicht reichen würden, denn die Beschneidung praktizieren auch die Juden und den *ḥaḡḡ* die Polytheisten.⁴⁴⁵

Folglich kann das Hanifentum nicht einfach als „Heidentum“ aufgefasst werden; und wie die islamischen Überlieferungen zeigen, ist die Bedeutung des Begriffes eng mit *millat Ibrāhīm*, „Abrahams Religion“, verbunden. Die Texte sind oft polemisch und gehen davon aus, dass Hanifen keine Polytheisten gewesen seien. Während der *ḡāhīlīya* repräsentierten sie den wahren Glauben, schließlich waren sie *muslimūn*, „Muslime“, d. h. solche, die sich dem Einen Gott zuwandten.⁴⁴⁶ Bashear weist darauf hin, dass Sure 3,97 der erste Vers ist, der die Pilgerfahrt nach Mekka (*ḥaḡḡ*) zur Pflicht macht. Dies ist Teil des Aufrufs (Sure 3,95–97), dem Glauben Abrahams, des *ḥanīf*, zu folgen. Gleiches belegt nach Bashear auch die *Ḥadīṭ*-Literatur. Der *ḥaḡḡ* ist ein Kennzeichen der neuen Bewegung: „*Wer stirbt, ohne die Hadsch gegangen zu sein, kann so wie als Jude auch als Christ sterben*“.⁴⁴⁷ Das ist ein Beispiel für die islamische Polemik gegen Judentum und Christentum, die den *ḥaḡḡ* nicht praktiziert haben. Sure 3,95–97 offenbart die Trennung des Islam durch den *ḥaḡḡ* von den

⁴⁴² Uri **Rubin**. „Ḥanīfiyya and Ka'ba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of *dīn Ibrāhīm*“ – *Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. Ed. by F.E. Peters. (Aldershot: Ashgate, 1999), 267–294.

⁴⁴³ Bashear, „Ḥanīfiyya and Ḥajj“, 4 f.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ *Ibid.*, 6.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, 20; Dagegen Gerhard. R. **Hawting**. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 21 ff.

⁴⁴⁷ Bashear, „Ḥanīfiyya and Ḥajj“, 16.

anderen beiden Religionen. In Sure 3,97 heißt es: *man kafara* bedeute, ein *ḥanīf* zu sein.⁴⁴⁸

Nagel bringt Muhammad von der in Mekka bekannten gnostischen Glaubensrichtung der Sabier über das Hanifentum zum Islam. Ihm zufolge bildet Muhammad als „Prophet der Heiden“ (*an-nabī al-ummī*) eine Brücke des Hanifentums zum Islam. Muhammad ist der Prophet des Eingottglaubens, den die Hanifen gesucht und den sie im Christentum und Judentum nicht gefunden hatten. Muhammad nahm seinerseits ihre Riten auf.⁴⁴⁹

4.1.3. *Der arabische (Ur-)Monotheismus*

In der Forschung wird in Verbindung mit Hanifen vom arabischen (Ur-) Monotheismus gesprochen, welcher mit Allāh und dem Kult der Ka‘ba in Zusammenhang gebracht wird.⁴⁵⁰ Da die Ka‘ba für viele Stämme der wichtigste Kultort war, wurde Allāh offenbar von mehreren Stämmen verehrt. Hawgins zeigt, wie in der islamischen Tradition die unterschiedlichen Bedeutungen von *širk* und *mušrikūn* auch mit dem vorislamischen (Ur-)Monotheismus assoziiert werden.⁴⁵¹ Diese Begriffe bezeichnen nicht nur einen Polytheisten, der gegenüber der Existenz Gottes ignorant ist; sie bezeichnen einen Gläubigen, der Allāh kannte, ihn ehrte und zu ihm betete, aber mit ihm auch andere göttliche Wesen assoziierte und so gegenüber Allāh eigentlich untreu und ehrlos war. Nach Ibn Hišām war die Sünde der Araber *širk*, weil sie nicht Allāh allein dienten.⁴⁵²

Die Verehrungsformel *Labbayka Allāhumma, Labbayka* („zu deinem Dienst, Gott, zu deinem Dienst“) ist ein Beispiel einer monotheistischen Strömung.⁴⁵³ ‘Abd al-Muṭṭalib b. Hāšim, Muhammads Großvater, erzählt, dass er, als er an der Ka‘ba den Götzen al-Hubal Allāh anbetete und den Brunnen Zamzam entdeckte, wusste, dass es der Brunnen Ismaels, des Sohnes Abrahams, war. Nach Hawting gaben die Araber Gott (*Allāh*) den Vorzug gegenüber Idolen.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, 20 f.

⁴⁴⁹ Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, 111, 852.

⁴⁵⁰ Siehe dazu Pavel **Pavlovitch**. „On the Problem of the Pre-Islamic Lord of the Ka‘ba“ – *Journal of Arabic and Islamic Studies* 2 1998/99. Pavlovitch weist in seinem Artikel darauf hin, dass die Idee von Allāh als dem Hauptgott in der Ka‘ba hauptsächlich aus dem ersten islamischen Jahrhundert stammt. Pavlovitch versucht zu zeigen, dass diese Idee vom Hauptgott ein Versuch ist, den Monotheismus in die prä-islamische Zeit zu datieren. Er zeigt, dass mit der Ka‘ba eher die Götter Hubal und al-‘Uzzā verbunden waren. Die Quellen zeigen, dass es den Namen Allāh vor dem Islam gab, doch es ist unklar, ob er mit einer konkreten Gottheit im Kultus in Mekka verbunden war. Pavel Pavlovitch, „On the Problem of the Pre-Islamic Lord of the Ka‘ba“, 49–74.

⁴⁵¹ Siehe Diskussion bei Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, 21, 24.

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ Verbale Formeln, die häufig in Ritualen, z. B. mit *ḥaḡḡ* verbunden, gebraucht worden sind. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, 21 f.

Auch Sure 29,61–65 attackiert die *mušrikūn*, da sie wissen, dass *Allāh* der wahre Gott ist, sie aber daneben auch Götzen verehren.⁴⁵⁴ Aufgrund dieser monotheistischen Strömung(en) auf der Arabischen Halbinsel nimmt man an, dass der Islam das Resultat einer Entwicklung im Sinne einer Evolution des arabischen Polytheismus hin zum Monotheismus ist. Jeder Stamm pries sein Idol als Gott und meinte mit dem Begriff *Allāh* Gott als solchen. So sprachen alle Stämme zeitgleich von Gott und daraus ist die Idee von dem Einem Gott entwickelt worden – eine auf Linguistik beruhende Idee.⁴⁵⁵

Hanifentum und pagane *talbīyas*⁴⁵⁶ sind Beispiele für eine Art Urmonotheismus, der nach Hawting seinen Ursprung in muslimischen Ideen hatte, weil man Zeugnisse für die polemische vorislamische Zeit brauchte. Für jede Gemeinschaft sei religiöse Entwicklung selbstverständlich gewesen, und diese hätte leicht mit dem Glauben Ibrāhīms verbunden werden können.⁴⁵⁷ Hawting räumt eine Koexistenz von Polytheismus, Idolatrie und Monotheismus ein, betont aber, dass für die Erklärung des (Ur-)Monotheismus nicht der Koran oder die damit verbundene Tradition als Quellenmaterial gebraucht werden sollte.⁴⁵⁸ Die wenigen Quellen unterstützen diese Ideen von einem

⁴⁵⁴ *Ibid.*, 22 f.

⁴⁵⁵ So Wellenhausen, *Reste arabischen Heidentums* (1887). Die Idee wurde übernommen von A. R. **Gibb**. „Pre-Islamic Monotheism in Arabia“ – *Harvard Theological Review* 55 (4) 1962, 269–280; Eric R. Wolf baut seine These von der Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus anhand wirtschaftlicher Möglichkeiten von Mekka als Transfergebiet auf. Eric R. **Wolf**. „The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam“, *Southwestern Journal of Anthropology* 7 (4), 329–356; Walter Dostal erarbeitet die Idee eines arabischen Monotheismus in der Zeit Muhammads und nicht eine Evolution vom Polytheismus zum Monotheismus. Walter **Dostal**. „Mecca before the Time of the Prophet. – Attempt of an Anthropological Interpretation“ – *Der Islam* 68 (2) 1991, 193–231. Ähnlich bei Brockelmann, der von Allāh als einem Urheber spricht. Carl **Brockelmann**. „Allah und die Götzen: der Ursprung des islamischen Monotheismus“ – *Archiv für Religionswissenschaft* 21 1922, 99–121. Watt sucht den Hintergrund für den Glauben an *Allāh* im griechisch-römischen Nahen Osten als an eine Art Hauptgott. Siehe dazu William Montgomery **Watt**. „The ‚High God‘ in Pre-Islamic Mecca“ – *Actes: Ve Congrès international d’arabistes et d’islamistes, Bruxelles, 31 août – 6 septembre 1970*. (Brussels: du Centre pour l’étude des problèmes du monde musulman contemporain, 1970), 499–505; William Montgomery **Watt**. „Pre-Islamic Arabian Religion“ – *Islamic Studies* 15 (2) 1976, 73–79. Die gleiche Idee unterstützt auch Kister, dass sich die *Allāh*-Idee auf der Arabischen Halbinsel ursprünglich als Monotheismus entwickelte. Kister stellt fest, dass diese Ideen, die die muslimischen Kommentatoren als eine Korruption von Monotheismus sahen, als Hinweis auf den Polytheismus, als Abweichungen vom existierenden Monotheseismus zu sehen sind. Meir J. **Kister**. „*Labbayka Allāhumma, Labbayka...*“ On a monotheistic aspect of a Jāhiliyya practice“. <http://www.kister.huji.ac.il/content/labbayka-all%C4%81humma-labbayka%E2%80%A6-monotheistic-aspect-j%C4%81hiliyya-practice>, 10.06.2013. Vgl. Hawting. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, 31 f.

⁴⁵⁶ Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, 21 f.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, 37 ff.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

(Ur-)Monotheismus auf der Arabischen Halbinsel. Ebenso müssen die Ausführungen in der muslimischen Überlieferung und dem Koran als Polemik zur damals herrschenden Situation betrachtet werden.⁴⁵⁹

4.1.4. *Magie, Dämonen und Wahrsagerei*

Magische Praktiken auf der Arabischen Halbinsel hatten oft den Zweck, übernatürliche Kräfte der Natur zu manipulieren oder waren für andere, praktische Zwecke gedacht. Mit Magie wollte man zwischenmenschliche Beziehungen regulieren (Liebe, Hass, Vergeltung), soziale Spannungen reduzieren und die Werte der Rituale in der Gemeinschaft stärken.⁴⁶⁰

Daneben wurde auch der Schutz von Geistern gesucht. In Südarabien waren mehr die anonymen Schutzgeister und die Geister der Ahnen der Familie verbreitet. In Nordarabien nannte man diese Wesen *ġinn*. Der Koran erwähnt sie zusammen mit Menschen und Engeln. Man spricht auch von gläubigen *ġinn*. Sie konnten die Menschen positiv und negativ beeinflussen, aber sie waren Gott untergeordnet. Bei *ġinn* suchte man Sicherheit und sie wurden zum individuellen Schutz angerufen.⁴⁶¹

Im Zusammenhang mit der Krise der Berufenen wurde oben gezeigt, dass Muhammad mit Magie und Dämonen verbunden wurde. Muhammad traf mit seiner Botschaft auf eine Zuhörerschaft, die ihm nicht gleich glaubte und ihn beschuldigte, ein *kāhin*, *sāhir* oder *maġnūn* zu sein (Sure 52,29; 69,42). Der *kāhin* hatte im arabischen „Heidentum“ eine priesterliche Stellung, gleich dem Seher der Nomaden. Eine seiner Hauptfunktionen stellt die des Wahrsagers dar, der seinen Stamm vor der Gottheit vertritt und dessen Schicksal im Frieden wie im Krieg in der Hand hält. Diese Kunst wurde nicht nur von Männern, sondern, wie bei den Israeliten,⁴⁶² auch von Frauen ausgeübt. Sie trugen ihre Botschaften unter Gemurmel (*zamzam*) und in gereimter Prosa (*saġʿ*) vor. Man glaubte, dass der Seher mit einem Dämon (*ġinn*) in Verkehr stünde und von diesem höhere Kenntnis erhalte.⁴⁶³ Die Wahrsager teilten Botschaften mit, die sie nicht selber formulierten, sondern aus einem übernatürlichen Wissen bezogen. Es sind vielmehr Worte, die ein „Satan“ ihnen eingegeben hatte. Nagel ist der Meinung, dass Muhammad mit dieser Vorstellung seiner Botschaft aber nicht an Bedeutung gewann.⁴⁶⁴ Radscheit weist auf zwei Verbindungslinien zwischen Muhammad und einem *kāhin* hin: (1) die ekstatischen Zustände des

⁴⁵⁹ Vgl. mit der Schlussfolgerung bei Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, 34 f.

⁴⁶⁰ Hoyland, *Arabia and the Arabs*, 150 f.

⁴⁶¹ *Ibid.*, 145 f.

⁴⁶² 1Sam 28,7 f, der Wahrsager in Endor, welchen Saul vor der Schlacht mit den Philistern aufsucht.

⁴⁶³ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 46–47; Radscheit, *Die koranische Herausforderung*, 37 ff.

⁴⁶⁴ Nagel, *Mohammed – Leben und Legenden*, 132.

Offenbarungsempfangs (Sure 73; 74) und (2) die Redeweise in Schwurformeln.⁴⁶⁵ Die Redeweise von Wahrsagern bestand darin, Entscheidungen von größter Tragweite zu äußern – Entscheidungen, denen sich die Betroffenen nicht entziehen konnten, sofern sie sich nicht außerhalb der allgemein anerkannten Sittlichkeit stellen wollten.⁴⁶⁶ Eine spezifische prophetische Art der Rede, die von der Allgemeinheit als eine solche spontan erkannt und anerkannt hätte werden können, gab es im damaligen Arabien nicht. So entsprechen Muhammads Schwüre in den ältesten Suren (Sure 85; 100; 103; 90; 89; 87; 75; 79; 77; 86 usw.) den Konvention der damaligen Botschaften der Wahrsager, doch die Themen waren andere.⁴⁶⁷ Ein *kāhin* könnte auch, wie ein Vergleich mit dem hebräischen Begriff *kōhēn* nahelegt, die alte semitische Tradition weitervermittelt haben.⁴⁶⁸

Der Ausdruck *mağnūn* bedeutet „besessen von einem Dämon“ (Sure 68,2); einem Dämon, der ihn auch so schädigen kann, dass er verrückt wird (Sure 68,6). Die Zeitgenossen Muhammads haben ihn für einen „Besessenen“ gehalten und *ğinna* als „Besessenheit (Raserei, Wahnsinn)“ aufgefasst (siehe Sure 68,51; 81,22; 44,14; 15,6; 23,70; 34,8. 46; 7,184).⁴⁶⁹ Seine Offenbarung wurde als Offenbarung eines Dämons bezeichnet. Dagegen versicherte Muhammad, dass seine Offenbarung von Gott durch den Engel Gabriel (Sure 81,19–21), nicht jedoch von Satan herabgesandt worden ist (Sure 26,210–211). Wenn Dämonen die Koranoffenbarung hören würden, dann würden auch sie gläubige Warner und Mahner (Sure 46,29–32) werden. Der Vorstellung, nach der Dämonen Offenbarungsvermittler sind, wird auch die Idee einer Himmelsreise (*mi'rāğ*) des Propheten entgegengestellt, während der er die Offenbarung empfängt (Sure 7,1–2). Durch die Öffentlichkeit wird also „die himmlische Herkunft der prophetischen Inspiration nicht bezweifelt, der Vermittler aber als unautorisiert und lügenerisch diffamiert“.⁴⁷⁰ So meint der Vorwurf der Besessenheit nicht einfach Verrücktheit, sondern „die Verkündigung einer durch einen unsauberen Geist entstellten Botschaft“.⁴⁷¹

Die gleiche ablehnende Haltung wie gegen Wahrsager nimmt Muhammad auch gegen Dichter (*šā'ir*)⁴⁷² ein (Sure 69,40–41; 52,30; 21,5; 36,69). Pautz bemerkt die Spannung in den Schilderungen davon, wie Muhammads Landsleute ihn „mit Dichtern auf eine Stufe stellten“, denn die Dichtkunst war

⁴⁶⁵ Radscheit, *Die koranische Herausforderung*, 39 f.

⁴⁶⁶ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 46–47.

⁴⁶⁷ Nagel, *Mohammed – Leben und Legenden*, 133.

⁴⁶⁸ Jaakko, **Hämeen-Anttila**. „Arabian Prophecy“ – *Prophecy in its ancient Near Eastern context: Mesopotamian, biblical, and Arabian perspectives*. Ed. by Martti Nissinen. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 121.

⁴⁶⁹ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 49.

⁴⁷⁰ Radscheit, *Die koranische Herausforderung*, 38.

⁴⁷¹ *Ibid.*

⁴⁷² Die Konkurrenz zwischen Propheten und Poesie ist auch im Alten Testament bekannt (1Sam 10,5; 2Kön 3,14; Am 5,23; Ez 33,32).

im damaligen vorislamischen Arabien sehr beliebt.⁴⁷³ Sure 26,221–226 hebt hervor, dass Muhammad die Dichter mit dem *kāhin* in eine Reihe stellte und sich davon lösen wollte. Die Dichtkunst galt bei Arabern als eine übernatürliche, auf höherer Eingebung beruhende Gabe, und die Dichter konnten demnach mit Dämonen in Verbindung gestanden haben (Sure 37,36).⁴⁷⁴

4.1.5. Arabische Propheten

Ein erwähnenswerter Aspekt religiösen Lebens in Arabien ist das lange Bestehen der Tradition der aktiven Prophetie, obwohl diese im Verlauf des 6. Jahrhunderts im Nahen Osten weitestgehend erloschen war. Obwohl für die durchschnittlichen Juden und viele Christen im 6. Jh. die aktive Prophetie ein Aspekt der Vergangenheit war, konnte die Prophetie von einigen Gruppen wie den Montanisten, einer kleinen christlichen Sekte, vor allem in Kleinasien ausgeübt werden. Der religiöse Lehrer Mani, der Begründer des Manichäismus, der im Süden des Irak im 3. Jh. n. Chr. lebte, behauptete auch, ein Prophet gewesen zu sein. Darüber hinaus gab es zur Zeit von Muhammads Predigt im frühen 7. Jh. eine Reihe von anderen Figuren in Arabien, die sich wie er als Träger einer göttlichen Botschaft präsentierten.⁴⁷⁵ Die Quellen dazu sind Texte der schiitischen Literatur aus dem 7. und 8. Jh.⁴⁷⁶ und auch Überlieferungen der Geschichten von falschen Propheten als Zeichen der Endzeit. Der Prophet warnt sein Volk vor falschen Propheten.⁴⁷⁷ Während Muhammads prophetischer Aktivität auf der arabischen Halbinsel existierten ebenfalls „Wahrsager“ (*kāhin*) und (*ridda*-)Propheten⁴⁷⁸ wie Musailimah ibn Thumāma ibn Kabīr ibn Ḥabīb

⁴⁷³ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 50.

⁴⁷⁴ Radscheit, *Die koranische Herausforderung*, 48 f.

⁴⁷⁵ Donner, *Muhammad and the Believers*, 10 ff.

⁴⁷⁶ In den schiitischen Bewegungen sind die Imame auch Kanäle zum Göttlichen, sie erhalten auch die spirituelle Inspiration. Heutzutage werden die Begriffe der prophetischen Inspiration (*wahy*) und der der Inspiration der Imame (*ilhām*) unterschieden. Es ist zu vermuten, dass sie in der früheren schiitischen Tradition nicht so unterschieden wurden. Hämeen-Anttila, „Arabian Prophecy“, 145.

⁴⁷⁷ Hämeen-Anttila, „Arabian Prophecy“, 143. Siehe dazu Henri **Corbin**. *En Iran islamien: Aspects et philosophiques*. Vol 4. (Paris: Gallimard, 1971–1972), 205–300.

⁴⁷⁸ Hämeen-Anttila argumentiert: „*The term ridda means ‚apostasy‘; from Islamic point of view, the prophets and their tribes, which had succumbed to the Islamic state of Yathrib, committed apostasy when they refused to accept the supremacy of Yathrib after Muhammad’s death. [...] The term ridda is also misunderstood from another point of view. We have no proof that the ridda prophets conceived of themselves in opposition to Muhammad new religion. They opposed the leadership of Yathrib after the death of Muhammad. Ridda prophets are discussed in all histories of the Islamic state after the death of Muhammad.*“ Hämeen-Anttila führt unterschiedliche arabische Quellenmaterialien an. Siehe Hämeen-Anttila, „Arabian Prophecy“, 139, Anm. 72.

ibn al-Ḥārīt ibn ‘Abd al-Ḥārīt von den Banū Ḥanīfa.⁴⁷⁹ All dies deutet auf die Vitalität der Tradition der aktiven Prophezeiungen, vor allem in Arabien, hin und hilft zu verstehen, auf welche Weise die Menschen die Forderung Muhammads, ihn als einen Propheten zu sehen, aufnahmen.

Im Zusammenhang mit der Präsenz aktiver Prophetie weist Hämeen-Anttila auf die Möglichkeit hin, dass arabische (*ridda*-)Propheten aus den „Wahrsagern“ hervorgegangen sein könnten,⁴⁸⁰ gab es doch Parallelen zwischen Prophet und *kāhin*, so dass arabische Propheten als *kāhin* verstanden hätten werden konnten, weil die Grenzen zwischen *kāhin* und Prophet fließend waren.⁴⁸¹ Bezüglich ihrer Botschaft sind *kāhin* und Prophet nicht von derselben Qualität, doch betrachtet man ihre Funktionen – die Kommunikation mit dem Göttlichen, Inspiration, ihre spirituelle und auch politische Rolle für ihren Stamm – sind sich *kāhin* und Prophet ähnlich. Von diesem Zusammenhang zwischen *kāhin* und Prophet geht Hämeen-Anttila aus und zeigt, wie die Figuren des Propheten und des *kāhin* in der muslimischen Überlieferungsliteratur eine Wandlung durchmachten. Am Anfang der Tradition wird die „Wahrsager“ versucht, später sieht man sie als Antichristen und ist mehr an ihrer apokalyptischen Rolle interessiert.⁴⁸² Nach der islamischen Theorie der Prophetie hat die Periode der „Wahrsager“ ein eindeutiges Ende (Sure 72,1–15): Die „Wahrsager“, Rabbiner und christlichen Heiligen bezeugten schon im Vorfeld das Kommen des Propheten Muhammad.⁴⁸³

Nach Hämeen-Anttila kann man Muhammad in seinen frühen Jahren als Wanderpropheten unter Beduinen beschreiben. Bis zur Emigration nach Medina hat er seine Botschaft in Mekka verkündigt. So steht eine „Arabien“-Periode am Anfang von Muhammads Leben als Prophet.⁴⁸⁴ Zeugnis von dieser „Arabien“-Periode geben die legendären Erzählungen in den Biographien von Muhammad. Man kann dies mit der „Arabien“-Periode des Paulus vergleichen, doch nicht in dem Sinne, dass Paulus in den nördlichen Gebieten des nabatäischen Reiches verkündete, sondern in dem Sinne, dass er eine Wanderperiode hatte, während

⁴⁷⁹ Siehe dazu Dale F. Eickelmann, „Musaylima An Approach to the Social Anthropology of Seventh-Century Arabia“ – *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 10 (1) 1967, 17–52. Vgl. Hämeen-Anttila, „Arabian Prophecy“, 137.

⁴⁸⁰ Hämeen-Anttila, „Arabian Prophecy“, 125.

⁴⁸¹ Hämeen-Anttila verweist auch auf die ähnlichen Praktiken (das Einwickeln) mit der *kāhine* in Muhammads Berufungsgeschichte. Siehe dazu bei aṭ-Ṭabarī, *The History of aṭ-Ṭabarī: An Annotated Translation*, 65 f.

⁴⁸² Hämeen-Anttila, „Arabian Prophecy“, 125.

⁴⁸³ Hämeen-Anttila, „Arabian Prophecy“, 121. Siehe dazu Rubin, *The Eve of the Beholder*, 44–55. Hämeen-Anttila nennt hier die Geschichte von Shiqq und Saṭīḥ über den südarabischen König Rabī‘a ibn Naṣr, dem Muhammad als der kommende große Prophet im Traum vorverkündigt wird, als Beispiel. So in Muhammads Biographie von Ibn Hišām. *Ibn Hišām, As-Sīra an-nabawīya* I, 30–33; Ibn-Hišām. *The life of Muhammad – a translation of Iṣḥāq’s „Sīrat rāsul Allāh“ with introd. and notes by A. Guillaume*, 4–6.

⁴⁸⁴ Hämeen-Anttila, „Arabian Prophecy“, 131.

der er am Rande der Öffentlichkeit aktiv war. Während seiner „Arabien“-Periode wurde Muhammad von der Öffentlichkeit nicht akzeptiert.⁴⁸⁵ Die Idee von Muhammads „Arabien“-Periode wird im Zusammenhang mit der Berufungsgeschichte besser verständlich, brauchten Muhammad und Paulus doch nach ihrer Berufung eine Zeit der Selbstvergewisserung. Es war dies die Zeit, während der die in der Berufung erfahrene Offenbarung noch eine individuelle Erfahrung war und die Auserwählten eine Bestätigung von außen suchten.⁴⁸⁶

4.1.6. Das Judentum auf der Arabischen Halbinsel

Das Judentum ist früh nach Arabien gekommen – wahrscheinlich unmittelbar nach der Zerstörung des zweiten Tempels in Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. (oder schon früher). Gemeinden Arabisch sprechender Juden waren in den meisten Teilen Arabiens anzutreffen, vor allem im Jemen und den Oasenstädten Nordwestarabiens: Tabūk, Taimā', Ḥaibar, Yaṭrib (Medina). Sie konnten Nachfahren jüdischer Migranten oder Flüchtlinge aus Palästina oder Babylonien sein, lokale Konvertiten oder eine Mischung aus beidem.⁴⁸⁷

Die jüdischen Immigranten brachten die Technik der Bewässerung von Binnenland mit und bauten in Oasen Datteln an. Die Juden waren bekannt für ihren Weinanbau, aber auch für Goldschmiedehandwerk und Kleidungsmanufakturen. In mehreren Städten waren die Märkte unter ihrer Kontrolle. So wurde z. B. der Markt in Yaṭrib (Medina) vom Stamm der Banū Qainuqā' kontrolliert.⁴⁸⁸

Politischen Einfluss erlangte das Judentum in den Jahren 522–530, als der himjaritische Herrscher Du Nuwās das Judentum annahm und gegen die Christen von Naḡrān kämpfte.⁴⁸⁹

Berkey ist der Ansicht, dass sich in hellenistischer Zeit die jüdischen Gemeinden nicht mehr „im Entwicklungsstadium“ befanden, sondern die Ausbreitung des Judentums („Missionierung“) im Vordergrund standen. Proselytismus war bekannt und akzeptiert, Stichwort: Gottesfürchtige. Dies waren Menschen, die sich zum Synagogengottesdienst hingezogen fühlten und Gebote der jüdischen Tradition beachteten. Berkey bezeichnet als

⁴⁸⁵ Die Tradition sucht die Akzeptanz auch seitens des Christentums, vom Mönch Baḥīrā, um eine Sukzession zwischen der christlichen Botschaft und der Botschaft Muhammads und zwischen den zwei Propheten herzustellen.

⁴⁸⁶ Siehe Kapitel 4.2.1 der vorliegenden Arbeit. Einsamkeit in der Wüste – ein Ort für die Offenbarung und Berufungsgewissheit.

⁴⁸⁷ Donner, *Muhammad and the Believers*, 25 ff.; Gordon Darnell Newby, *A History of the Jews of Arabia. From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam*. (Columbia: University of South Carolina Press, 1988), 30.

⁴⁸⁸ Newby, *A History of the Jews of Arabia*, 75.

⁴⁸⁹ Nagel, *Muhammad – Leben und Legenden*, 999; Newby, *A History of the Jews of Arabia*, 54.

„Gottesfürchtige“ Nichtjuden, die zum Judentum hinzugezählt wurden.⁴⁹⁰ Seiner Ansicht nach seien die vorislamischen Araber mit jüdischen, christlichen, zoroastrischen, manichäischen und paganen Bewegungen anders umgegangen als dies in Ägypten, dem persischen und römischen Reich der Fall war.⁴⁹¹

Die Juden in der arabischen Gesellschaft zu Muhammads Lebzeiten waren „assimiliert“. Sie hatten arabische Namen⁴⁹² und waren in unterschiedlichen Bereichen tätig: Handel, Bildung, Viehzucht usw. Sie brachten auch Poesie in Form von traditionellen beduinischen Oden hervor. Der Koran gebraucht das Wort *al-rabbānīyūn* und *al-aḥbār*, worin Berkey eine Verbindung mit der rabbinischen Organisation in Westarabien sieht.⁴⁹³ Bekannt sind jüdische Dichter aus dem 6. Jh., z. B. as-Samau'al b. 'Adiya, Abū ad-Diyāl und andere, deren Poesie in unterschiedlichen Sammlungen erhalten geblieben ist und Informationen über das vorislamische Arabien gibt.⁴⁹⁴

Die Juden teilten auch apokalyptische und eschatologische Erwartungen. Belegt ist Interesse an den Büchern Henoch und Ezra. Vorstellbar ist auch, dass die jüdische Gemeinde im Ḥiḡāz von der *Merkava*-Mystik beeinflusst worden ist. Newby führt Geschichten von muslimischen Autoren an, die apokalyptische und messianische Erwartungen unter Juden dokumentieren.⁴⁹⁵ Im Zusammenhang mit der *Merkava*-Mystik verdeutlicht Newby auch Formen religiöser Polemik von Muslimen gegen Juden. Muhammad hat Ähnlichkeiten mit Henoch (mystische Visionen, Himmelfahrt) und dies passt in die jüdische Mystik (einhüllen in einen Mantel, romantische Prosa, Botschaft vom Himmel).⁴⁹⁶

In der islamischen Überlieferung werden die Juden als Widersacher des Prophetentums und der Verkündigung Muhammads bezeichnet. Aufgrund der Verbreitung des Judentums im Vergleich zum Christentum oder anderen monotheistischen Traditionen hat es einen stärkeren Einfluss auf Muhammad als andere Religionen und Strömungen. Die Juden gehörten neben der heidnischen Bevölkerung und den Christen zu den wichtigsten Adressaten der Botschaft Muhammads.⁴⁹⁷ Demzufolge wird in der Forschung betont, dass die Juden die ersten Gesprächspartner für Muhammad waren und ihm am nächsten standen. In der *Sīra*-Literatur spielt die Polemik gegen das Judentum eine wichtige Rolle.⁴⁹⁸ Schöller vergleicht die in der *Sīra*-Literatur typisierten

⁴⁹⁰ Jonathan Potter **Berkey**. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 13.

⁴⁹¹ *Ibid.*, 40 f.

⁴⁹² Newby, *A History of the Jews of Arabia*, 74.

⁴⁹³ Berkey, *The Formation of Islam*, 46.

⁴⁹⁴ Newby, *A History of the Jews of Arabia*, 55 f.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, 60 ff.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, 62 f.

⁴⁹⁷ Schöller, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 10.

⁴⁹⁸ Vgl. dazu Hava **Lazarus-Yafeh**. „Some Differences between Judaism and Islam as Two Religions of Law“ – Religion Vol 14 (1984) 175–191. John Wansbrough behandelt in

Gegenfiguren der provokatorischen Gelehrten und ihre Dispute mit den Pharisäern im Neuen Testament.⁴⁹⁹

Der Konflikt Muhammads mit den Juden ist paradox, denn einerseits sucht er die Bestätigung zu seinem Glauben und beruft sich auf das jüdische Prophetentum und die Tora; andererseits behauptet er, dass die Tradition, auf die er sich beruft, „nicht mehr korrekt und gottgefällig“ und von seiner Botschaft abrogiert worden sei. „Nach Ibn Ḥazm war gerade Muhammads Vertreibung der arabischen Juden ein klares Zeichen, dass Gott das Judentum als solches ‚abrogieren‘ wollte“.⁵⁰⁰

4.1.7. Das Christentum auf der Arabischen Halbinsel

Im 6. Jahrhundert lebten die Christen des Nahen Ostens in verschiedenen klar voneinander abgegrenzten Gemeinden, jede mit ihrer eigenen Auffassung vom Glauben. Während die offizielle byzantinische Kirche („griechisch-orthodox“) und die lateinische Kirche in Rom als Vertreter des Diophysitismus lehrten, dass Christus zwei Naturen – eine göttliche und eine menschliche – hatte, waren in Ägypten, Äthiopien, Syrien und Armenien die meisten Christen, besonders auf dem Lande, monophysitisch, lehrten also, dass Christus nur eine Natur hatte, die gleichzeitig göttlich und menschlich war.⁵⁰¹ Eine dritte Gruppe, die sich im byzantinischen Reich im 6. Jh. herausgebildet hatte und im Sassaniden-Reich und in Zentralasien zahlreich vertreten war, waren die Nestorianer, benannt nach Bischof Nestorius von Konstantinopel, dessen Lehre auf dem Konzil von Ephesus im Jahr 431 verurteilt wurde, da die Nestorianer, wie die Monophysiten in den Augen der byzantinischen Kirche zu viel Gewicht auf die menschliche Natur Christi legten und seine Göttlichkeit unterbewerteten.⁵⁰²

Ab dem 5. Jh. waren monophysitische Mönche aktive Missionare in Mesopotamien und dem Irak, meist unter den aramäischsprachigen Bauern und Beduinen. Infolge der gegen die Monophysiten gerichteten Politik der

seiner Studie den Disput zwischen Juden und Propheten als einen eigenen Topoi und teilt diesen in sechs Kategorien: 1. Prognosis of Muhammad in Jewish scripture; 2. Jewish rejection of that prognosis; 3. Jewish insistence upon miracles for prophets; 4. Jewish rejection of Muhammad's revelation; 5. Muslim charge of scriptural falsification; 6. Muslim claim to supersede earlier dispensations“, John **Wansbrough**. *The sectarian milieu: content and composition of Islamic salvation history*. (Oxford: Oxford University Press, 1978), 40. Siehe dazu die Anm. 28 bei Schölller, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 11 f.

⁴⁹⁹ Schölller, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 12.

⁵⁰⁰ *Ibid.* Siehe dazu auch Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 37.

⁵⁰¹ Donner, *Muhammad and the Believers*, 12.

⁵⁰² *Ibid.*, 19.; Isabel **Toral-Niehoff**. „The ‘Ibād of al-Ḥīra: An Arab Christian Community in late Antique Iraq“ – *The Qurʾān in Context: historical and literary investigations into the Qurʾānic milieu; [emerged from the conference „Historische Sondierungen und methodische Reflexionen zur Korangenese: Wege zur Rekonstruktion des vorkanonischen Koran“*, January 2004, Berlin]. Ed. by Angelika Neuwirth. (Leiden: Brill, 2010), 336.

byzantinischen Herrscher und Kirche zogen sich die syrischen Mönche in die Wüste zurück und fanden Unterstützung unter anderem in al-Ḥīra, das man für neutral hielt.⁵⁰³ Im 7. Jh. verloren die Monophysiten ihren Einfluss in al-Ḥīra. Die Stadt 'Ibād wurde nestorianisch und für ihre entsprechenden Klöster und Kirchen bekannt.⁵⁰⁴

Ein weiteres Merkmal des Christentums im byzantinischen Nahen Osten, das verschiedene christliche Konfessionen miteinander teilten, war die Neigung zur Askese. Die monastische Bewegung hatte im frühen 4. Jh. in den ägyptischen Wüsten begonnen, aber sich rasch in Syrien, Anatolien und Mesopotamien ausgebreitet.⁵⁰⁵ Dazu gehörten Wallfahrten, Prozessionen, die Anbetung heiliger Schreine, die Verehrung von Ikonen und neue Formen der Liturgie, an denen Klerus und Laien beteiligt sein oder in denen Laien Kontakt mit den Heiligen – sogar beim Fehlen von ordinierten Geistlichen – haben konnten.⁵⁰⁶

Arabien ist auch die Heimat einiger Gemeinden von Judenchristen, Nazarenern, die Jesus als Messias anerkannten. Es scheint plausibel anzunehmen, dass sie damals ebenfalls von den Tendenzen der Askese und Apokalyptik im weiteren Nahen Osten betroffen waren.⁵⁰⁷ In diesem Zusammenhang sei – wie bei Pines – auf die Sure 61,14 hingewiesen, wonach Muhammad nach koranischem Verständnis die Juden in zwei Gruppen teilte: die Einen glaubten an Jesus, die Anderen jedoch nicht, und beide Parteien standen im Konflikt miteinander. Nach Pines ist dies als ein innerjüdischer Konflikt zu verstehen (Sure 43,63–65).⁵⁰⁸ Die Christen werden nicht als „Heidenchristen“ charakterisiert, sondern als „Judenchristen“. Daher, so Pines, ist die koranische Christologie mit der der Judenchristen vergleichbar, der zufolge sie die göttliche Natur Jesu nicht akzeptieren, sondern ihn als Menschen, als Propheten bezeichnen (so z. B. die Ebioniten).⁵⁰⁹ Colpe führt an, dass es viele Gruppierungen gegeben hat, die Jesus als Prophet bezeichneten (z. B. Ebioniten, Elkesaiten, Gnostiker, Manichäer, Sabier, aber auch Nestorianer und Jakobiten).⁵¹⁰ Das *Kitāb taṭbīt dalā'il nubuwwat Sayyidina Muḥammad* des Mu'taziliten 'Abd al-Ġabbār al-Hamadānī aus dem 10. Jh. ist ein Beleg für die „weitreichende Verbreitung eines orientalistischen Christentums“, das mit dem bekannten Ebionitentum verwandt sein könnte.⁵¹¹

⁵⁰³ *Ibid.*, 336, 339.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ Donner, *Muhammad and the Believers*, 12.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, 13 ff.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, 15.

⁵⁰⁸ Pines, „Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity“, 135 ff.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, 139.

⁵¹⁰ Colpe, *Das Siegel der Propheten*, 166. Siehe dazu die Forschungsgeschichte bei Karl-Wolfgang Tröger. „Jesus als Prophet“ – *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* 24, (1/2) 1982; Albertus Frederik J. Klijn, Gerrit J. Reinink. *Patristic Evidence of Jewish-Christian Sects*. NT 36. (Leiden: Brill, 1973).

⁵¹¹ Colpe, *Das Siegel der Propheten*, 171.

Insgesamt existierte auf der Arabischen Halbinsel ein Christentum, das aus ganz unterschiedlichen Gruppen bestand, die aber aus der Perspektive des byzantinischen und lateinischen Christentums häretisch waren und der orthodoxen Lehre ablehnend gegenüber standen. Im Koran ist von der Zersplitterung des Christentums die Rede (Suren 23,53; 5,19), ohne dass die Unterschiede zwischen den einzelnen Richtungen wahrgenommen werden.

4.1.8. Die Auffassungen von der christlichen Theologie im Islam und die Rolle von Paulus

In den ersten drei muslimischen Jahrhunderten existierte weiterhin ein christlich-muslimischer Dialog in Gestalt einer Beziehung, in der sich die beiden Glaubensrichtungen zumindest wahrgenommen haben. Dabei war der Islam aus christlicher Sicht weniger eine Sekte der Hagarener, als mehr eine aus Idiolatrie entsprungene, dem Christentum entgegengesetzte Religion.⁵¹² Die arabischen Christen konnten dank ihrer Sprachkenntnisse neben der Bibel auch den Koran lesen. Aus den Werken des Johannes von Damaskus und Leos III. geht hervor, dass auch Christen den Koran studierten. Doch das Wissen von der Bibel war unter muslimischen Theologen marginal.⁵¹³ Newman meint, dass bei der Entwicklung der christlichen Lehre vom Ikonoklasmus zwischen 632 bis 900 n. Chr. keine islamischen Einflüsse erkennbar sind. Dagegen wurde in der islamischen Theologie, speziell im 9. Jh., eine intensive Polemik gegen das Christentum entfaltet. Hauptprobleme damals waren die Aussagen über Gottes Attribute und sein Wesen. Die zweite wichtige Frage war, wie Menschen moralisch verantwortlich sein können, wenn Gott allmächtig ist – also das Problem menschlicher Willensfreiheit.⁵¹⁴

Fragen nach dem Wesen Gottes und der Schöpfung (Welt) und deren Beziehungen zueinander wurden von muslimischen Theologen im Rahmen ihrer Polemik gegen die nichtmuslimischen Religionen (Judentum, Christentum und Zoroastrismus) diskutiert. Imām al-Qāsim Ibn Ibrāhīm al Rassī zeigt, wie die Lehre von der Trinität die islamische Lehre von Gott zerbreche und Abū ‘Isā al-Warrāq demonstriert, dass die Aussagen von Jakobiten, Nestorianern und Melkiten über die Trinität und Inkarnation nicht logisch seien. Die Christen hätten sich von der eigentlichen Offenbarung gelöst und ihre Lehre stünde im Gegensatz zur islamischen Lehre, sei inkohärent und inkonsistent. Dabei ist es al-Warrāq wichtig zu zeigen, was die Christen wirklich glauben, während man sich in späteren Jahrhunderten mit der Feststellung begnügt, dass ihre Lehre

⁵¹² N. A. Newman. *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632–900 A.D.), translations with commentary.* (Hatfield: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993), 719.

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ David Thomas. *History of Christian-Muslim Relations.* Vol. 10. (Leiden: Brill, 2008), 6.

falsch sei.⁵¹⁵ Für die ganze Auseinandersetzung eigentümlich war indessen, dass sich Christen, Juden und Zoroastrier in den Lehren des Islam oft nicht wiedererkannten.

Thomson sucht unter muslimischen Autoren und ihren Werken nach solchen Diskussionen, in denen die muslimische Seite mit den Nichtmuslimen einen (polemischen) Dialog führt und wobei auch die nichtmuslimische Theologie herangezogen wird. Ein Beispiel dafür gibt Abū Bakr Muḥammad Ibn Šabīb in seinem *Kīṭāb al-tawḥīd*, das Gottes Natur und Taten behandelt. Der Großteil des Werkes von Abū Bakr Muḥammad Ibn Šabīb ist nicht erhalten. Nach Thomson sind längere Diskussionen im Werk *al-Fuṣūl* von Abū al-Qāsim Ibn ‘Asākir enthalten. Es enthält Berichte mit rationalen Argumenten gegen nicht-muslimische (christliche, jüdische, fatalistische, materialistische usw.) Ideen. Es gibt auch ein späteres Werk aus dem 10. Jh. von al-Bāqillānī und ‘Abd al-Ġabbār.⁵¹⁶ Wenn nach der Funktion der christlichen Lehren in der islamischen Theologie gefragt wird, sollte zuerst bemerkt werden, dass das Christentum, das in diesen Arbeiten präsentiert wird, eine Lehre ist, die nicht aus christlichen, sondern muslimischen Quellen abgeleitet ist. In den Diskussionen von al-Nāshī’ al-Akbar wird das Christentum meist als antikes Kuriosum präsentiert und mit Bedauern und Spott bedacht. Die Werke von Abū ‘Ali al-Jubbā’ī enthalten eher eine Gegenüberstellung wie bei al-Warrāq,⁵¹⁷ bei der konkrete Unterschiede gegenüber dem Islam hervorgehoben werden. al-Māturīdīs Streitschrift gegen die Christen zielt darauf ab zu zeigen, dass Christus nur ein Mensch war.⁵¹⁸ Insgesamt liefern die christlichen Lehren für diese Autoren nur mehr Argumente, an denen man das Falsche aufzeigen kann und die man widerlegen muss. Das Christentum stand der islamischen Religion nicht als Alternative gegenüber. Denn, wie Thomas bemerkt, die Auseinandersetzung „*bears testimony to what appears to be a decline in Christian intellectual stature under the strong and vigorous flourishing Islamic theology.*“⁵¹⁹

Ein gutes Beispiel einer islamischen Version der christlichen Lehre, besonders des Paulus, bietet ‘Abd al-Ġabbār (gest. 1025) in seinem Werk *Taṭbīṭ dalā’il al-nubuwwa* („Die Bestätigung der Beweise des Prophetentums“).⁵²⁰ ‘Abd al-Ġabbār teilt die standardmäßige islamische Ansicht, dass die Christen nicht das wahre Evangelium (*inġīl*) verkündigen, das Jesus offenbart wurde,

⁵¹⁵ *Ibid.*, 7, 13.

⁵¹⁶ *Ibid.*, 9–12.

⁵¹⁷ Siehe dazu Abū ‘Īsā **al-Warrāq**. „Radd ‘alā al-thalāth firaq min al Naṣārā“ – *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū ‘Īsā al-Warrāq’s „Against the Trinity“*. Ed. David Thomas. (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 66–77.

⁵¹⁸ Thomas, *History of Christian-Muslim Relations*, 13 f.

⁵¹⁹ *Ibid.*, 18.

⁵²⁰ Nach Gabriel Said **Reynolds**. *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: ‘Abd al-Ġabbār and the Critique of Christian Origins*. (Leiden: Brill, 2004), 2, ‘**Abd al-Ġabbār**. *Taṭbīṭ dalā’il al-nubuwwa*. Ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān. Vol. 2. (Beirut: Dār al-‘Arabiyya, 1966), 91–210.

sondern eine Verfälschung, die als *tahrīf* (oder *tabdīl*, *tağyīr*) bezeichnet wird. Paulus ist dabei der *kāfir par excellence*, denn er hat die Lehre von Jesus nicht nur abgelehnt, sondern für seine eigenen Zwecke geändert. Er sei ein bösertiger, selbstsüchtiger Jude gewesen und habe die Christen ausgenutzt, um sich bei den römischen Behörden einzuschmeicheln. Er sei dem Bösen gefolgt, habe nach Führung und Herrschaft gestrebt und jede Art von List genutzt, um dies zu erreichen.⁵²¹ ‘Abd al-Ğabbārs Zeitgenosse, Tha‘labī, erhebt denselben Vorwurf gegen Paulus und beruft sich dabei auf die islamische Version der Verkündigung von Jesus, die dessen wahre Verkündigung sei. Dabei habe Paulus den wahren Inhalt der Verkündigung gekannt und sich in die christliche Gemeinschaft eingeschlichen, um sie durch seine Verkündigung zu ruinieren.⁵²²

„The [Christians] were all of [one religion] for a year after Jesus was raised. They prayed in the same direction [qibal], and they fasted in the month of Ramađān until a war occurred between them and the Jew. There was among the Jews a courageous man named Paul. He killed a group of the followers of Jesus and then said to the Jew, If the truth is with Jesus, then we have disbelieved and been neglectful. Hellfire is our destiny. We would be the deceived, the losers, if they entered heaven but we enter hellfire. So I will play a trick so as to deceive them that they may enter hellfire.’ Now he had a horse that was called al‘uqāb (the eagle) upon which he would fight. He hamstrung (‘arqaba) his horse and made as though they were remorseful, putting soil upon his head. The Christians said to him, ‘Who are you?’ He said, ‘Paul, your enemy. I have heard from heaven: ‘You can only repent by becoming a Christian. So I repented.’ Thus they brought him into the church. He entered a house for a year, not leaving it by day or by night, so that he learned the Injīl. Then he went out and said, ‘It was announced to me: God has accepted your repentance.’ So they believed him and loved him. He went to Jerusalem and took Naṣṭūr as a disciple, teaching him that Jesus and Mary and god were three [gods]. Then he went to Rome and taught them about the divinity and humanity [of Jesus]. He said, ‘Jesus was not human but took on humanity. He had no body but took on a body. He is the Son of God.’ He taught this to a man who was called Jacob. Then he called a man who was called Mālik and said to him, ‘Jesus is the god who was and who is.’ When [Paul] got power over them he called these three, one by one, and said to each of them, ‘You are my successor (khalīfatī). I saw Jesus in a dream and he was

⁵²¹ Nach Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*, 163, ‘Abd al-Ğabbār. *Tathbīt dalā‘il al-nubuwwa*, 156.

⁵²² Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*, 164, Anm. 106. Dieselben Narrative finden sich auch in den Werken von Abū l-Muẓaffar Shahfūr b. Ʀāhir al-Isfarā‘īnī (gest. 1078/1079) und Muḥammad Mūsā al-Damīrī (1405) Enzyklopädie von Tieren, wo Paulus in Verbindung mit seinem Pferd ernannt wird. Diese Überlieferung basiert auf der Autorität von Muḥammad b. Al- Sā‘ib al Kalbī (gest. 763). Siehe dazu **Isfarā‘īnī**. *Kitāb al-Tabṣīr fī l-dīn*. Ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. (Kairo: Maktabat al-Khānġī, 1955), 133–134; **Damīrī**. *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*. Vol. 2. (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2001), 254–255. Angaben nach Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*, 164.

*pleased with me. 'He said to each of them, 'Tomorrow I will sacrifice myself, so call the people to your teachings [niḥlatika]. 'Then he went to the altar and sacrificed himself, saying, I do this to the pleasure of Jesus.' So when it was the third day, each of [the three] called the people to his side and a sect from the people followed each one of them. They differed with each other and have been fighting until our day. All of the Christians are from these three groups.'*⁵²³

Diese Erzählung von Tha'labī zeigt, wie die drei christlichen Richtungen der Jakobiten, Malikiten und Nestorianer seiner Meinung nach entstanden sind. Im Hintergrund steht auch Sure 5,14, nach der unter den Christen Feindschaft herrschte.⁵²⁴

In einem anderen Kontext nennt der Chronist 'Umar al-Tamīmī (gest. Ende des 8. Jh.) in seinem Werk *Kitāb al-ridda wa 'l-futūḥ* Paulus mit dem Namen „den Vater Saul“ (*Abū Shā'ūl*) und beschreibt ihn als einen König, der den Auftrag gegeben habe, die Christen auszulöschen. Doch die Christen seien vor ihm geflohen, und er habe eingesehen, dass sie nicht so einfach zu vernichten sind, und so soll er sich entschieden haben, ihnen einen Streich zu spielen. Er sei Christ geworden und habe den Namen Paulus angenommen, um ins Christentum einzudringen und es von innen heraus zu zerstören.⁵²⁵

„So [Paul] left his kingship and put on their clothing. Then he followed them in order to lead them astray until he arrived at their outpost. They took him and said to him, 'Praise be to God who captured you and overpowered you [...] 'He said, 'Jesus came to me as I was leaving you and took my hearing, sight and reason, so that I could not hear, see or reason. Then he lifted this from me and I promised God that I would join with your cause... 'He said, 'I have seen the night and the morning, the sun and the moon and the planets coming from there [i.e. the East]. They come from the direction which is the right one for us to pray in.' They said, 'You have spoken rightly!' So he changed their qibla... He said, 'God has subjected to you all that is on the Earth. He has given you what is in the sky as a mark of His generosity. So why do you say that some things are

⁵²³ Englische Übersetzung nach Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*, 164 f.

⁵²⁴ Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*, 165. Vgl. dazu das jüdische antichristliche Werk *Toledoth Yeshu'* (Die Biographie von Jesus), in dem Paulus sich als jüdischer Agent unter die Christen mischt und sie vom Judentum ablöst. Doch in *Toledoth Yeshu'* wird Paulus eher positiv gesehen; er hat eine jüdische Mission unter Christen. Nach al-Ġabbār ist er ein egoistischer boshafter Jude. Hierbei wird noch auf die Rezeption von *Toledoth Yeshu'* bei Nestorius hingewiesen. Mit dem Vorschlag, dass ein Mann nur eine Frau haben sollte, wird Paulus unter Frauen beliebt. Eine solche Aussage von Paulus findet sich auch bei 'Abd al-Ġabbār. Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*, 235 f.; 'Abd al-Ġabbār, *Tathbīt dalā'il al-nubuwwa*, 157.

⁵²⁵ Reynolds, *A Muslim theologian in the sectarian milieu*, 166.

permitted and others forbidden? Everything between the bedbug and the elephant is permitted.⁵²⁶

Nach der Auffassung von al-Ġabbār habe Paulus das Christentum durch die Abrogation der Tora Mose zerstört. Für al-Ġabbār ist auch der Bezug von Paulus zu Muhammad in der *Sīra*-Literatur wichtig. Er berichtet von *Ya'qūb Nastūr* und *Malkūn*, die einen Bericht für Paulus über die Gläubigen (*al-mu'minīn*) gaben, die Paulus zu töten anordnete. Sie seien nach Syrien geflohen, wo die Juden sie festgenommen haben, obwohl sie völlig friedlich in Einsamkeit in der Wüste und in Höhlen verweilten. Dann seien sie auf die Arabische Halbinsel geflohen, auf der Muhammad auch drei von ihnen getroffen habe.⁵²⁷

In al-Ġāhiz' Werk *Ḥuḡaġ al-nubuwwa* wird Paulus mit Mani verglichen. Die Analogie zwischen Paulus und Mani und dem Zoroastrismus besteht in der Überlieferung von Wundern und Zeichen. Diese würden bestätigen, dass die Christen nicht lügen, doch die Aussagen des Paulus über die Gottheit Jesu würden zeigen, dass Paulus Gott nicht kannte und ebenfalls nicht den Unterschied zwischen Herr und Knecht, oder Gott und Mensch.⁵²⁸ Al-Ġabbār argumentiert dabei mehr sophistisch; nach ihm habe Paulus die islamische Verkündigung Jesu wegen seines römischen Stolzes verändert – ebenso wie Mani es wegen seines persischen Stolzes gemacht haben soll. So hat Paulus den Römern und ihrer Religion einen Dienst erwiesen, indem er sie vom Christentum loslöste.⁵²⁹ Al-Ġabbār's Argumentation zielt auf die Idee, dass es im Islam keine Nationalität gibt, sondern eine *umma* und der Islam die Religion der Mitte zwischen Rom im Westen und Persien im Osten ist – so wie auch Mekka oft als Nabel der Welt verstanden wird oder Muhammad eine Position zwischen der Tora-Observanz von Jesus und der Tora-Observanz von Mose erhält.⁵³⁰

Neben al-Ġabbār's polemischem Paulus-Bild gab es zu jener Zeit aber auch Texte, in denen Paulus eher als wichtige Figur der christlichen Tradition beschrieben wurde. Ein solches Bild liefern Autoren aus dem 10. Jh. wie al-Ya'qūbī, al-Mas'ūdī und Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī.⁵³¹

„Of all people, Paul was the greatest in severity and injury against [the Christians], killing whomever he could find among them and seeking them in

⁵²⁶ Englische Übersetzung nach Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*, 166; siehe Samuel Krauss. *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*. (Berlin: S. Calvary, 1902), 48, 61.

⁵²⁷ Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*, 167.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ *Ibid.*, 169; Abd al-Ġabbār, *Tathbūt dalā'il al-nubuwwa*, 169.

⁵³⁰ Reynolds, *A Muslim theologian in the sectarian milieu*, 170.

⁵³¹ Nach Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*, 170, Anm. 128. Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī. *Kitāb al-bad' wa-l-ta'rīkh*. Ed. by Khalīl 'Imrān al-Manṣūr Bd. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997), 337.

every place. So he went out on the way to Damascus to gather up a group [of Christians] who were there. Then he heard a voice that called out to him, 'O Paul, how you persecute me' He was so terrified that he lost his sight. Then Ananias came to him and ministered to him until he recovered and his eyes were healed. [Paul] began to frequent churches, proclaiming and praising Christ. The Jews wanted to kill him, and he fled from them. He began to evangelize the people along with the disciples [of Christ], proclaiming the same things. He lived an ascetic life, denouncing the things of this world so that all of the apostles promoted him above themselves and made him their leader. He got up and proclaimed his message, speaking about the Israelites, the prophets and the station of Christ. He would say, 'Come with us to the nations, for God said to Christ, »I have made you a light to the nations, that you might bring salvation to every region of the earth.«' Each of them would proclaim his opinion, saying, 'We have to preserve the law (nāmūs), sending evangelists to every land, who will forbid them from sacrificing to idols, from fornicating and from eating blood. 'Paul went out with two men to Antioch in order to set up the religion of baptism. When he went back he was taken and brought to Rome, where he got up and proclaimed his message, speaking about the station of Christ. But a group made a pact to kill him due to his ruining of their religion, and his mentioning and praising of Christ.'⁵³²

Aus den unterschiedlichen Texten wird ersichtlich, wie enthusiastisch die polemische Literatur gegen das Christentum vorgeht. Die Christen, besonders Paulus, werden der Abrogation der Tora beschuldigt – doch es wird nicht darüber diskutiert, dass auch in der islamischen Theologie die Tora abrogiert wird. Al-Ġabbār gibt eine Sicht auf Paulus wieder, die nicht nur synkretistisch ist, sondern seiner Position im Christentum widerspricht und sie negieren will. Dabei ist für Al-Ġabbār wichtig, sein islamisches Selbstverständnis zu bestätigen, indem er betont, dass nach der wahren christlichen Lehre Jesus und Muhammad bzw. Christentum und Islam parallel gehen.

4.1.9. Zoroastrismus, Gnostizismus, Manichäismus

Der Zoroastrismus, eine Version der Religion des alten Iran, war der wichtigste Glaube im Sassaniden-Reich und vor allem auf der iranischen Hochebene dominant. Der Zoroastrismus basierte im Wesentlichen auf einem Dualismus, der das Universum als Arena eines Kampfes zwischen den Kräften des Guten und des Bösen wahrnahm, die in den Göttern *Ohrmazd (Ahura Mazda)* und *Ahriman* verkörpert sind. Diese Urkräfte wurden durch Licht (insbesondere das Feuer und die Sonne) und Finsternis symbolisiert. Zoroastrier sprachen besondere Gebete zum Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, um ihre Ehrfurcht vor der Sonne zum Ausdruck zu bringen. Viele wichtige Rituale

⁵³² Englische Übersetzung nach Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*, 170 f.

wurden in den Feuertempeln von zoroastrischen Priestern ausgeführt.⁵³³ Der Zoroastrismus wurde lange mit der iranischen Monarchie in Verbindung gebracht. Im Sassaniden-Reich war er gleichsam Staatsreligion, obwohl die Beziehungen zwischen den großen Königen des Sassaniden-Reiches und den zoroastrischen Priestern und Hohepriestern manchmal gespannt waren.⁵³⁴

Nagel nennt in seinem großen Werk über Muhammad eine Periode um 610, in der Muhammads erste religiöse Äußerungen gnostischen Einfluss zeigten und eine individuelle Heilsverantwortlichkeit voraussetzten. Er wird als „Sabier“ charakterisiert, der Mitglied einer palästinischen gnostischen Gruppe gewesen sei.⁵³⁵ In al-Hīra lebten Manichäer, die der gnostischen Religion gegenüber aufgeschlossen waren. Von „Muslimen“ und „Islam“ spricht Muhammad in den früheren Suren nicht. Aufgrund der vom Manichäismus her bekannten Ideen (Reinheit, Frömmigkeit) sahen die Mekkaner Muhammad eher im Zusammenhang mit der gnostischen Religion.⁵³⁶ Von der Gemeinschaft der Sabier setzte er sich erst in Medina ab. In Sure 2,62 und 5,69 teilen sich die Sabier eine herausgehobene Position mit den Juden und Christen und bilden eine Gemeinschaft, die Allāh am Jüngsten Tag aburteilen wird.⁵³⁷ Das Tragen weißer Kleider unter Muhammads Glaubensgenossen erinnert an die weißen Gewänder der manichäischen *electi*. Aus gnostischer Überlieferung stammt im Koran z. B. die Idee der Dreiteilung der Heilsnähe (Sure 56,7–14. 88–94), die der gnostischen Einteilung der Menschen in Hyliker, Psychiker und Pneumatiker entspricht.⁵³⁸ In Sure 74 ergeht die Aufforderung, alle Menschen zu warnen, dass sie allen Schmutz zu meiden haben, weil ihnen nur so der Eintritt ins Paradies gewährt wird. Darin spiegelt sich die Reinheitsidee der Sabier wider. Nagel nimmt an, dass auch die eschatologischen Ideen in der früheren Verkündigung Motive jüdischer Quellen aus dem syro-palästinischen Raum waren.⁵³⁹

Die *Qurais̄* hatten eine Neigung zum Manichäismus, was Ibn Qutaibas *Kitāb al-Ma‘ārif*,⁵⁴⁰ Ibn Rustas *Kitāb al-a‘lāq al-nāfisa* und al-Ya‘qūbīs *Ta‘rīḥ* bezeugen.⁵⁴¹ Islam und Manichäismus haben folgende Aspekte gemein: die Universalität des Geltungsanspruches, die Idee eines Endpunktes in der Heilsgeschichte; die Lehre von aufeinanderfolgenden Propheten (prophetische Sukzession), die zu ihrer Zeit in ihrer Sprache in ihrem Land verkündigen und

⁵³³ Donner, *Muhammad and the Believers*, 18.

⁵³⁴ *Ibid.*, 18 f.

⁵³⁵ Nagel, *Muhammad. Leben und Legenden*, 1000.

⁵³⁶ Siehe Berkey, *The Formation of Islam*, 47.

⁵³⁷ *Ibid.*, 111; Róbert Simon. „Māni and Muḥammad“ – *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (JSAI) 21 1997, 126, 31–137.

⁵³⁸ Nagel, *Muhammad. Leben und Legenden*, 112.

⁵³⁹ *Ibid.*, 850.

⁵⁴⁰ Simon verweist auf Ibn Qutaibas Aussage. Simon, „Māni und Muḥammad“, 131.

⁵⁴¹ Nagel, *Muhammad. Leben und Legenden*, 755, siehe Anm. 94; Róbert Simon, „Māni und Muḥammad“, 131.

die Idee vom Siegel des Propheten (auch Māni wurde von Jesus angekündigt und sah sich als Siegel des Propheten). Auch teilten sie die Auffassung von Jesus als Propheten und seiner Rolle am Jüngsten Tag.⁵⁴² Dazu kommt die Wichtigkeit des heiligen Buches. Während Christentum und Judentum von ihrem Ursprung her eigentlich buchlose Religionen sind, waren Islam und Manichäismus von Anfang an Buchreligionen.⁵⁴³ Die größten Unterschiede sind demgegenüber der Eingottglaube und die Riten als Kern der Glaubenspraxis. Es können auch sprachliche Bezüge auf den Manichäismus im vorislamischen Arabien nachgewiesen werden.⁵⁴⁴ Doch es muss auch bedacht werden, dass diese Hinweise auf den Manichäismus auch auf gnostische Sekten deuten können.⁵⁴⁵

Nagel ist der Ansicht, dass Muhammad im Zusammenhang mit der politischen Ausrichtung der führenden Klans auf das Sassaniden-Reich die über al-Ḥīra nach Innerarabien eingedrungene dualistische Frömmigkeit kennengelernt hat.⁵⁴⁶ Doch je mehr Muhammads Anhängerschaft wuchs, desto geringer wurde sein Interesse an einer manichäisch-asketischen Lebensweise.⁵⁴⁷ Simon macht darauf aufmerksam, dass die manichäische Weltsicht zur Anfangsphase der Verkündigung Muhammads passt; doch nach Gründung der Gemeinde habe er sich davon distanziert.⁵⁴⁸ Seine Auffassung von Jesus als Prophet und seine Polemik gegen die im orthodoxen Christentum vorherrschende Lehre von Jesus als Sohn Gottes während seiner Zeit in Medina lässt darauf schließen, dass seine Aussagen über Jesus ihren Ursprung im Manichäismus haben.⁵⁴⁹

4.2. Die religiöse Umwelt des Paulus

4.2.1. Das Judentum des Paulus

Zur Zeit des Paulus gab es weder ein orthodoxes Judentum noch jüdische Sekten. Das Judentum „selbst setzte sich aus vielen großen und kleinen Gruppen zusammen, deren jüdische Identität“ unterschiedlich war.⁵⁵⁰ Im Spektrum der jüdischen Religionsparteien im damaligen Palästina werden im Wesentlichen vier Gruppen unterschieden: Pharisäer, Sadduzäer, Essener und

⁵⁴² Simon, „Māni und Muḥammad“, 139.

⁵⁴³ *Ibid.*, 137 f.

⁵⁴⁴ Nagel, *Muhammad. Leben und Legenden*, 755. Siehe dazu auch Simon, „Māni und Muḥammad“, 126 f.

⁵⁴⁵ Simon, „Māni und Muḥammad“, 133.

⁵⁴⁶ Nagel, *Muhammad. Leben und Legenden*, 111. Siehe dazu auch John Spencer **Trimingham**, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*. (London, New York: Longman Group Limited and Librairie du Liban, 1979), 157 f.

⁵⁴⁷ Nagel, *Muhammad. Leben und Legenden*, 755. Siehe dazu auch Simon „Māni und Muḥammad“, 126 f.

⁵⁴⁸ Simon, „Māni und Muḥammad“, 133.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, 136 ff.

⁵⁵⁰ Wick, *Paulus*, 58.

die Zeloten.⁵⁵¹ Nach Stegemann kann man Reinheit und Askese als grenzziehendes Verhalten im Judentum verstehen. Die Reinheitsvorschriften stellen „eine Art von Raster“ zur Unterscheidung zwischen Juden und anderen dar und haben für Juden eine identitätsbewahrende Bedeutung, besonders im Judentum der Diaspora, das einem starken Assimilationsdruck der Mehrheitsgesellschaften ausgesetzt war.⁵⁵² So ist verständlich, dass Diskussionen um Reinheits- und Speisegebote in der Zeit des Paulus von großer Bedeutung waren.

Paulus' Auffassung vom Judentum war wesentlich von seinem eigenen Diasporahintergrund beeinflusst. Die kleinasiatische Diaspora, aus der Paulus stammte, existierte schon während des vorhellenistischen Zeitalters und wuchs unter den Seleukiden stark an, so dass man von einer selbstbewussten jüdischen Gemeinschaft an der kleinasiatischen Südküste sprechen kann.⁵⁵³ Juden lebten zumeist in Städten und genossen oft Toleranz und Privilegien seitens römischer Herrscher, z. B. konnten sie nach dem „Gesetz ihrer Väter“ und den jüdischen Sitten leben. Sie konnten religiöse Bräuche ausüben, den Sabbat halten, hatten das Recht auf Versammlungsfreiheit und interne Selbstverwaltung, auf eigene Gerichtsbarkeit (Schiedsgericht, Synagogenstrafen) und zum Bau von religiösen und profanen Zwecken dienenden Gebäuden. Zudem verfügten sie über das Recht, Abgaben zu erheben und Tempelsteuern nach Jerusalem abzuführen. Juden waren außerdem vom römischen Militärdienst befreit. Doch waren diese Privilegien durch Rom nicht auf Dauer gewährt, sondern mussten von jedem neuen Herrscher neu eingeräumt werden.⁵⁵⁴

Bedingt durch ihre Speise- und Reinheitsgebote bildeten die Juden in der Diaspora so etwas wie ein enges soziales und ökonomisches Netzwerk. In den Synagogen versammelten sie sich zum regelmäßigen Gebet und zu Schriftstudien. Dort entwickelte sich „der vom Tempelkult unabhängige opferlose Wortgottesdienst, mit Schriftlesung und Auslegung“, mit Sabbatfeier und religiösen Festen. Die religiöse Prägung des Diasporajudentums war durch die Schriften des mosaischen Gesetzes bestimmt und Mose war ihre „zentrale Autorität und Identifikationsfigur“.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ Jörg Frey, „Das Judentum des Paulus“ – *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*. Hrsg. v. Oda Wischmeyer. (Tübingen, Basel: A. Francke Verlag, 2006), 17.

⁵⁵² E. W. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, 132.

⁵⁵³ Siehe Frey, „Das Judentum des Paulus“, 12, Anmerkungen 28–30: „Aristoteles soll in Kleinasien Mitte des 4. Jh. einem gebildeten ‚griechischen‘ Juden begegnet sein, so Learchus nach Jos c. Ap. I, 176–182. Antiochus d. Gr. soll 2000 jüdische Familien aus dem Osten in Phrygien und Lydien angesiedelt haben (Jos Ant. XII, 147–153), andere kamen als Händler, Handwerker, Sklaven oder Freigelassene nach“. Zur Gemeinde in Tarsus: M. Hengel, A. M. Schwemer, *Paulus*, 246–250. Zu den Juden in Kilikien vgl. Philo Leg 281; Apg 6,9; siehe auch *Inscriptiones Judaicae Orientis II Kleinasien*. Hrsg. W. Ameling. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

⁵⁵⁴ Frey, „Das Judentum des Paulus“, 13 f.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, 15.

Demzufolge kann nicht von einer Einheit des auf den Tempel und die Tora konzentrierten Judentums die Rede sein. Die Pharisäer akzeptierten die Tora und die eschatologische Wahrnehmungen der Sadduzäer nicht. Die Mitglieder der Essener können nicht nur auf die Qumran-Gemeinschaft, eine am Toten Meer lebende Gruppe, begrenzt werden. Auch die Gemeinschaft von Qumran betrachtete den Tempel in Jerusalem als verunreinigt und die Priesterschaft als illegitim.⁵⁵⁶ Wie schon gesagt, bestand das Judentum jener Zeit aus einer Pluralität an Positionen. Von einem normativen Judentum kann schwerlich gesprochen werden. Dagegen stehen allerdings Sanders These vom „*Common Judaism*“ und die Einsichten der „neuen Paulus-Perspektive“, die den Einfluss der Pharisäer als sehr gering erachten und im Priestertum die führende Gruppe innerhalb des Judentums vor der Tempelzerstörung sehen.⁵⁵⁷ Weil sich Paulus jedoch zu den Pharisäern zählte (Phil 3,5), soll im Folgenden ein kurzer Blick auf den Pharisäismus und Paulus' Selbstidentifikation als Pharisäer geworfen werden.

Als Quellen zum Pharisäismus dienen neben Josephus vor allem Texte aus Qumran (auch PsSal) und dem Neuen Testament.⁵⁵⁸ Die Pharisäer waren nach dem Neuen Testament eine Minderheit neben den Sadduzäern im Synedrium (Apg 5,38; 23,6–9; Joh 7,48.50). Frey bemerkt, dass der Pharisäismus „volksnäher“ gewesen sei. So bezeichnet Frey ihn als eine „religiöse Erneuerungsbewegung“, für die „die rituelle Heiligung des täglichen Lebens“ auf dem Boden Israels sehr wichtig war. Nach der Zerstörung des Tempels ging der Pharisäismus in der „rabbiniischen Neukonstitution des palästinischen Judentums“ auf.⁵⁵⁹ Ob man aber wegen der Idee der Heiligung des Lebens auf dem Boden Israel nicht von einem „Diasporapharisäismus“ sprechen kann, ist erst noch zu diskutieren, auch wenn Zentren des Pharisäismus die Lehrhäuser wurden, die nach der Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) und auch vorher „im

⁵⁵⁶ *Ibid.*, 19.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, 20. Methodologische Kritik bei Hans Martin **Rieger**. „Eine Religion der Gnade. Zur ‚Bundesnominalismus‘-Theorie von E. P. Sanders“ – *Bund und Tora: zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*. Hrsg. v. Friedrich Avemarie, Hermann Lichtenberger. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 140–146.

⁵⁵⁸ Zu den Pharisäern vgl. Jacob **Neusner**. *Das pharisäische und talmudische Judentum*. TSAJ 4. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1984); Anthony J. **Saldarini**. *Pharisees, scribes and Sadducees in Palestinian society*. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1985), 134–143 (speziell zu Paulus); Günter **Stemberger**. *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*. SBS 144. (Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 1991); Roland **Deines**. *Die Pharisäer*. WUNT 101. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997); John P. **Meier**. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus III*, ABRL (New York: Doubleday, 2001), 289–388. Zu den Pharisäern vor dem Jahr 70 siehe Hengel, Deines, „Der Vorchristliche Paulus“, 239–256. Zur Auseinandersetzung mit Sanders Marginalisierung des Pharisäismus siehe Sanders, „Common Judaism“, 411–438.

⁵⁵⁹ Frey, „Das Judentum des Paulus“, 22.

Lande Israel“ entstanden und eine Ausbildung zum Pharisäer nur dort stattfinden konnte.⁵⁶⁰

Durch die Zugehörigkeit zum Pharisäismus war Paulus' Teil einer Bewegung, „die jüdisches Leben und jüdische Identität“ förderte und „darin der göttlichen Erwählung zu entsprechen“ trachtete. Zum pharisäischen Erbe muss man auch seine „spezielle Form des Glaubens an die Auferweckung der Toten“ zählen, die seine spätere apokalyptische Heilserwartung prägte.⁵⁶¹ Es gibt viele Aspekte, unter denen Paulus' pharisäische Identität in dem damaligen Judentum beschrieben werden könnte. Zunächst Paulus' Frömmigkeit und seine Missionsstrategie; diese kommt am besten in seinem Selbstverständnis als „Heidenapostel“ und in der jüdischen Einteilung der Welt in Juden und „Heiden“, bzw. Juden und Griechen (Röm 1,16) zum Ausdruck. Zweitens die Argumentation in seiner Theologie, in der er die Schilderung seiner Berufung in Anlehnung an frühere Prophetenberufungen (Gal 1,15 f.) gebraucht. Drittens ist sein Selbstverständnis als eschatologischer Freudenbote (Jes 52,7), der das verheißene universale Heil unter den Völkern proklamiert, zu nennen.⁵⁶² Der pharisäisch geprägte Paulus wechselte durch seine Berufung die Lager und wurde zu einem Christusanhänger.⁵⁶³ Mit seiner pessimistischen Anthropologie⁵⁶⁴ (Sündhaftigkeit des Menschen, Unfähigkeit zur Erfüllung der Gebote und Unerfüllbarkeit des Gesetzes) unterschied sich Paulus von den jüdischen Positionen seiner Zeit.⁵⁶⁵ Zu diesen Einsichten gehört auch die Übernahme von Formen und Begriffen der jüdischen Religionspropaganda (1Thess 1,9 f.) und die Rezeption der eschatologischen Geographie (Zion als Ausgangspunkt und Endziel der Heilsbotschaft [Röm 15,19; 11,26 f.]).⁵⁶⁶

Auch in der Auffassung von der Tora gab es unterschiedliche Meinungen. Doch die Hauptdaten der pharisäischen Gesetzeslehre können folgendermaßen zusammengefasst werden: Die Tora ist Israel als Siegel des Bundes zwischen Gott und seinem Volk gegeben worden und nach der Tora zu leben ist auch Voraussetzung für das Verbleiben im Bund. Die Welt ist durch die Tora (und auf sie hin) geschaffen worden. So geht sie alle Völker an. Nach der Tora wird ein eschatologisches Gericht über die Menschheit stattfinden. Das Zentrum der Tora ist der Dekalog, doch die anderen Gebote sind nicht minder bedeutsam (Abot 2,1). Die wichtigste Bemerkung über die Gabe der Tora ist, „dass sie gehalten wird, und sie *kann* gehalten werden“. In kultische Buße und Sühne

⁵⁶⁰ *Ibid.*, 24; Hengel, Deines, „Der vorchristliche Paulus“, 218 f.; Stemberger *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, 112.

⁵⁶¹ Frey, „Das Judentum des Paulus“, 24 f.

⁵⁶² *Ibid.*, 25 f.

⁵⁶³ Wick, *Paulus*, 59.

⁵⁶⁴ Timo **Laato**. *Paul and Judaism: an anthropological approach*. (Atlanta: Scholars Press, 1995), 182.

⁵⁶⁵ Frey, „Das Judentum des Paulus“, 31.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, 26. Siehe die Diskussion und Belege bei Scott, *Paul and the Nations*, 136–140.

findet der gefallene Mensch wieder in die Tora hinein. Nach Lv 18,5 ist die Tora zum Leben gegeben und „wer das tut, wird leben“.⁵⁶⁷

Auch die Aufnahme der Praxis der Schriftauslegung des zeitgenössischen Judentums (in Röm 5,9f, in Röm 4,1–12, Midrasch-Exegese in Gal 3,6–14 und Röm 4, Typologie in 1Kor 10,1–13, Allegorie in Gal 4,21–31), die Rezeption vielfältiger apokalyptischer Traditionen und Denkformen (Parusie, Tag des Herrn; zwei Äonen, Zuordnung von Reich Christi und Reich Gottes [1Kor 15,23–28], Auferstehung und Gericht, neue Schöpfung und Parusie, die zu Lebzeiten erwartet wird [1Thess 4,17; 1Kor 15,52 f.]) sind ebenfalls dazuzurechnen.⁵⁶⁸ Die Rabbinen setzten in der Rangfolge der Propheten Abraham meistens nicht vor Mose; Abraham war Mose untergeordnet.⁵⁶⁹ Paulus sieht Mose jedoch im Zusammenhang mit dem alten Äon und Bund (2Kor 3,6–7), während Abraham in seiner Auslegung zur Verheißung gehört. Paulus ist mit dem neuen Äon verbunden und war der erste, der aus Glauben gerecht wurde (Röm 4,3–5.11 f.; Gal 3,6).

In diesem Zusammenhang wird auch Baecks Auffassung von Paulus als Anhänger der Schule R. Eljahus verständlich. Danach ist die Weltzeit in drei aufeinanderfolgende Epochen eingeteilt: zweitausend Jahre Zeit des Chaos, zweitausend Jahre Zeit der Offenbarung auf dem Berg Sinai („Tora-Periode“) und zweitausend Jahre Zeit des Messias („Messias-Periode“). Dabei behält die Tora ihre Gültigkeit nur, bis der Messias kommt; eine Ansicht, der man im Judentum vor und nach Paulus begegnet. So deutet Simon b. El‘azar die Stelle Qoh 12,1 („ehe denn [...] die Jahre herzutreten, da du wirst sagen: sie gefallen mir nicht“) folgendermaßen: „Die Jahre kommen, in denen du sagen wirst: ‚ich habe keinen Willen, keine Wahl‘.“ Und dies bezieht sich auf die Tage des Messias.⁵⁷⁰

Der Blick auf den Pharisäismus verdeutlicht, dass sich manche Aussagen des Paulus nur vor dem Hintergrund seiner pharisäischen Prägung als verständlich erweisen. Das führt zu der Frage: Hat Paulus seine Argumente erst im Zuge seiner Mission und Konflikte (Apostelkonvent, antiochenischer Zwischenfall, galatische Krise) zugespitzt? Sein Verhältnis zur Tora veränderte sich nach Damaskus grundsätzlich, und dies muss neu bedacht werden. Seine Argumente fußen auf seiner Christuserfahrung; von reiner Situationsbezogenheit kann man deshalb kaum sprechen.⁵⁷¹

⁵⁶⁷ Vgl. auch Baruch 48,22–24. Dietzfelbinger, *Der Sohn. Skizze zur Christologie und Anthropologie des Paulus*, 64–67.

⁵⁶⁸ *Ibid.* Vor dem pharisäischen Hintergrund ist verständlich, dass Paulus nicht über den Tempel redet. Obwohl er sich als Jude versteht und mit Jerusalem in Verbindung sieht, reicht sein Einsatzgebiet außerhalb von Jerusalem. Er vergleicht die Heidenchristen nicht mit den Heiden. Und die Katastrophe war noch nicht geschehen, der Tempel war noch unzerstört.

⁵⁶⁹ Frey, „Das Judentum des Paulus“, 29 f.

⁵⁷⁰ Leo **Baeck**. *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*. Hrsg. v. Hans Lamm. (Frankfurt am Main: Ner-Tamid Verlag, 1961), 25.

⁵⁷¹ Frey, „Das Judentum des Paulus“, 32.

4.2.2. Die gespaltete Jesusbewegung

Drei Jahre nach seiner Berufung suchte Paulus die anderen Apostel auf, und es dauerte weitere vierzehn Jahre, bis sein Apostolat von den Aposteln (Petrus) in Jerusalem autorisiert wurde (Gal 1,18; 2,1–2).⁵⁷² Paulus akzeptierte, dass apostolische Autorität davon abhing, dass man Augenzeuge Jesu Christi, des Sohnes Gottes, gewesen ist (1Kor 9,1; 1Kor 15,9; Gal 1,17). Daher war die apostolische Autorität auch mit der Gruppe der Zwölf verbunden. Neben der Gruppe der Zwölf nennt Paulus weitere Apostel, z. B. Barnabas (1Kor 9,6) und eine Frau namens Junia (Röm 16,7), die aber keine Augenzeugen Jesu waren.⁵⁷³

Dagegen legt Paulus besonderen Wert darauf, die Gleichrangigkeit seiner Erfahrung mit der der Jünger zu betonen. So betont er, dass die ihm als letztem Zeugen vom Himmel her zuteilgewordene Offenbarung mit den ersten Osterzeugnissen vergleichbar sei.⁵⁷⁴ Für Paulus waren die Wunder und die Predigt Jesu nicht so wichtig wie dessen Tod und Auferstehung (1Kor 15,15.17).⁵⁷⁵ Wie bei der Jesusbewegung war auch für Paulus der messianische Glaube an das endgültige Heil Gottes, das mit Jesus Christus verbürgt ist, von hoher Priorität. Der apokalyptische messianische Glaube an Jesus begründet seine Mission unter den nichtjüdischen Völkern.⁵⁷⁶ Baeck merkt an, dass der Glaube des Paulus durch den jüdischen Messianismus beeinflusst war (abgesehen von der Kreuzigung), wie er durch das Buch Daniel bestimmt wurde. Von daher versteht sich auch die Betonung des messianischen Aspekts in Jesus Christus bei Paulus. Nach 1Kor 1,24 ist „Jesus Christus der Messias, der sich zuerst den Juden gezeigt hat“.⁵⁷⁷ Als „Heidenmissionar“ verzichtete Paulus darauf, die „Heiden“ zu einem Beitritt zum Volk Israel zu drängen. Weil die Geschichte ein Ende hat, sieht Paulus sie auch „vom Ende her schon qualifiziert“, weshalb in der Gegenwart eine Perspektive möglich ist, nach der keine Unterschiede mehr zwischen „Heiden“ und Juden bestehen. In Anbetracht des kommenden Endes sind sie gleichgestellt (vgl. Röm 11,11 ff.).⁵⁷⁸ Das offenbarte Geheimnis enthüllt die Geschichte der Gegenwart (Röm 11,25 f.). Paulus’ Logik hinter der Geschichte: In Bezug auf ihre Wege zum Heil besteht eine Trennung zwischen Juden und „Heiden“, letztendlich aber stehen Juden und „Heiden“ nach Paulus in einer eschatologischen Solidarität unter der Sünde

⁵⁷² Wick, *Paulus*, 18.

⁵⁷³ Helmut Koester. *Paul and His World. Interpreting the New Testament in Its Context.* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 226. Siehe auch die Literatur zum Urchristentum bei Gerd Lüdemann. *Das Urchristentum. Eine kritische Bilanz seiner Erforschung.* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002).

⁵⁷⁴ Stegemann, „Auf Hoffnung sind wir gerettet“, 121.

⁵⁷⁵ Siehe Baeck, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, 17.

⁵⁷⁶ Stegemann, „Auf Hoffnung sind wir gerettet“, 121.

⁵⁷⁷ Baeck, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, 21.

⁵⁷⁸ Stegemann, „Auf Hoffnung sind wir gerettet“, 121 f.

ebenso wie im Blick auf das Heil, denn nur mit den „Heiden“ kommt Israel zum Ziel seiner Verheißung.⁵⁷⁹

Am Anfang der christlichen Mission führte der Glaube, dass Jesus der Messias ist, und das Gesetzesverständnis zum Konflikt mit den etablierten jüdischen Autoritäten. Die christlichen Missionare predigten zunächst in den Synagogen, und erst nach dem Erfolg dort wandten sie sich dem breiten „heidnischen“ Publikum zu (Apg 14,9; 17,5–7).⁵⁸⁰ Hengel beobachtet in Apg 6,1 ff. eine Spannung zwischen christlichen „Hebräern“ und „Hellenisten“ in Jerusalem. Er sieht hier einen Hinweis auf die Entwicklung der Urgemeinde. Die Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen Christus verstanden die Griechisch sprechenden Juden in der Diaspora eher.⁵⁸¹ Das führt zu der Frage: Warum nahmen die hellenistischen Juden Jesus eher als Messias an als die in Palästina ansässigen Juden? Hengels Antwort lautet, dass das hellenistische Judentum schon damals zur „Aufhebung des Tempelkultes“ und zur „Revision der Mosestora durch den wahren Gotteswillen“ tendierte.⁵⁸² Die Kritik an Tempel und Ritualgesetzen bewirkte eine „Umorientierung von missionarischen Bemühungen“, die sich Diasporasynagogen und Randgruppen wie Samaritanern (Apg 8,14 ff.), Proselyten, die eine Sympathie für den jüdischen Monotheismus empfanden, und dann den „Heiden“ (wie die Bekehrung des äthiopischen „Finanzministers“ veranschaulicht) zuwandten.⁵⁸³ Die aus Palästina vertriebenen „Hellenisten“ brachten das Evangelium nach Samaria und Äthiopien, das für das antike Weltbild „die äußerste Grenze der bewohnbaren Welt im heißen Süden“ darstellte.⁵⁸⁴

Für Theissen ist dieses Thema („Hellenisten“ und Juden) auch mit einer Legitimationsstruktur verbunden. Judentum und Christentum basieren beide auf dem Boden der den Willen Gottes enthaltenden Schrift. Doch der Wille Gottes wird bei den Christen „nicht durch das legal-hermeneutische Verfahren“ erschlossen, sondern „durch die personal-charismatische Bindung an Jesus und den ‚Geist‘, den man in dieser Bindung erfuhr“, und diese Bindung nennt Paulus den Glauben. Aus den gemeinsamen traditionellen Legitimationsgrundlagen haben sich somit verschiedene Formen religiöser Legitimation entwickelt.⁵⁸⁵ Nach Theissen ist Paulus eine entscheidende Gestalt beim Auseinandergehen

⁵⁷⁹ *Ibid.*, 123.

⁵⁸⁰ Stambaugh, Balch, *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments*, 57.

⁵⁸¹ Martin Hengel. *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*. (Stuttgart: Calwer Verlag, 1984), 63. Baeck sieht einen Konflikt zwischen Paulus und den Jüngern auch in Paulus' Verständnis vom Glauben. Baeck, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, 17.

⁵⁸² *Ibid.*, 64.

⁵⁸³ *Ibid.*, 66.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, 70.

⁵⁸⁵ Gerd Theissen. „Judentum und Christentum bei Paulus. Sozialgeschichtliche Überlegung zu einem beginnenden Schema“ – *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. Hrsg. v. Hubert Cancik, Hermann Lichtenberger, Peter Schäfer. Bd. I (Tübingen: Mohr Siebeck), 1996), 352 f.

der Wege von Judentum und Christentum. Sein Christentum erweist sich als Abkömmling eines „personalcharismatisch transformierten Judentums“, während das rabbinische Judentum legal-hermeneutisch bleibt. Diese zwei Merkmale sind nach Theissen „Organisationsprinzipien“, doch das heißt nicht, dass es im Judentum keinen Charismatiker gibt und das Christentum kein Recht kennt.⁵⁸⁶

4.2.3. *Pluralistische antike Umwelt*

In seiner Missionspraxis hatte Paulus mit „Heiden“, Opfergaben an Götzen und Gemeinschaften, die Opferfleisch aßen, mit Spannungen zwischen Monotheismus und Polytheismus (1Kor 8,5), mit Tempeln und Opferhandlungen (Apg 17,16), mit Wundertätern (Apg 14,8–18) und Wahrsagern (Apg 16,16–24) zu tun, aber auch mit dem Mysterien- und Kaiserkult. Sein Missionsgebiet war der östliche Teil des Imperiums, in dem die griechischen Religionsformen dominierten.⁵⁸⁷

Die Griechen kannten Dämonen, göttliche Mächte, die in menschliche Angelegenheiten eingriffen, und Heroen als Mittlerwesen zwischen Menschen und Göttern. Die kultische Bedeutung letztgenannter war grösser als die der Dämonen.⁵⁸⁸ Das frühe Christentum teilte den Glauben an Dämonen, doch deuteten sie sie als Geister und nicht als Kreaturen des wahren Gottes (1Kor 10,20–21; Jak 2,19; Apg 16,14; 18,2).⁵⁸⁹ Opferdarbringungen begleiteten das religiöse und soziale Leben der Menschen der Antike.⁵⁹⁰ In den Paulusbriefen ist das Verzehren von Opferfleisch ein wichtiges Thema (1Kor 8,1–11,1).

Eine besondere Form religiöser Kultvereine stellten Mysterienvereine dar. Sie hatten als religiöses Phänomen ein *μυστήριον* („Geheimnis“) und veranstalteten geheime Feiern.⁵⁹¹ Wichtig war dabei nicht das vermittelte Wissen, sondern die spirituelle Erfahrung, der Zustand des Geistes. Die Riten umfassten Initiationen: Fasten und Reinigungsbäder.⁵⁹² Die Korinther verstanden das Herrenmahl im Sinne einer Teilhabe am Mysterium, das die Gemeinschaft mit Gott in Verbindung bringt. Paulus korrigierte es durch ein ekklesiologisches Verständnis (1Kor 10,16 f.). Zeller zeigt in seinem Vergleich der Texte, dass unter dem Aspekt des „Gedächtnisses des Leidens“ die Eucharistie als Aktualisierung des Heilsdramas ganz auf der Linie mit den Mysterien ihrer Zeit liegt. Sie ist als Zeichenfunktion eines dramatischen Ritus zu verstehen.⁵⁹³

⁵⁸⁶ Theissen, „Judentum und Christentum bei Paulus“, 354.

⁵⁸⁷ Bernhard **Heininger**. „Die religiöse Umwelt des Paulus“ – *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*. Hrsg. v. Oda Wischmeyer. (Tübingen, Basel: A. Francke Verlag, 2006), 45.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, 45 f.

⁵⁸⁹ Stambaugh, Balch, *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments*, 123.

⁵⁹⁰ Heininger, „Die religiöse Umwelt des Paulus“, 47.

⁵⁹¹ *Ibid.*, 52.

⁵⁹² Der Bacchanalienskandal 186 v. Chr; vgl. auch Osiris- und Isismysterien.

⁵⁹³ Heininger, „Die religiöse Umwelt des Paulus“, 57. Siehe für eine Textanalyse zur Eucharistie und antiken Kulttheorien in den Mysterien auch Zeller, *Neues Testament und hellenistische Umwelt*, 189–197.

Antike Orakel – z. B. die berühmten Orakel in Delphi, in der Oase Siwa in der libyschen Wüste oder das Orakel des Apollon in Milet⁵⁹⁴ – waren für alle Situationen des Lebens da und boten Entscheidungshilfen. Beachtung verdienen daneben die Asklepios-Heiligtümer,⁵⁹⁵ an denen unter anderem Augenleiden und Lähmungserscheinungen geheilt wurden.⁵⁹⁶ Mit dieser Art Tempelmedizin sind „göttliche Menschen“ verbunden, die als Ärzte, Wahrsager und Zauberer verehrt und aufgesucht wurden. Nach der Überlieferung erweckten sie Tote zum Leben und gaben Gelähmten die Gehfähigkeit zurück, so wie es Jesus und Paulus taten (Lk 7,11–17; Apg 20,7.12). Die rituellen Heiler bedienten sich der Magie, sahen Krankheiten als das Werk dämonischer Mächte an und bekämpften sie gleich einer Besessenheit. Ein Beispiel liefert Paulus in Apg 16,16–19, wo er einen Dämon aus der wahrsagenden Sklavin in Philippi austreibt.⁵⁹⁷

Gegenstück zur traditionellen Götterverehrung im 1. Jh. n. Chr. war die kultische Verehrung des regierenden Kaisers.⁵⁹⁸ Der im römischen Reich praktizierte, von reichen freigelassenen Sklaven verwaltete Kaiserkult verfolgte religiöse, politische und soziale Ziele. Durch ihn befriedigte der Kaiser die religiösen Bedürfnisse seines Volkes. Zugleich dokumentierte der Kult die Treue der Untertanen gegenüber dem Reich und dem Herrscher. Ein Echo des Paulus auf den Kaiserkult, in dem er zur Loyalität gegenüber der Herrschaft des Staates aufruft, enthält Röm 13,1–7.⁵⁹⁹

Nach der Apostelgeschichte von Lukas kommt Paulus auch mit den führenden philosophischen Richtungen seiner Zeit in Kontakt und mit ihren Vertretern ins Gespräch (Apg 17,18). So zitiert er in seiner Areopagrede einige stoische Theologumena (Apg 17,22–31).⁶⁰⁰ In seinen ethischen Aussagen kann man ebenfalls Einflüsse philosophischer Schulen erkennen, so z. B. in Paulus' stoisch beeinflusster Erörterung der Ehefrage (1Kor 7,12–15).⁶⁰¹ An dieser Stelle sei aber auf Malherbes Auffassung von „*hunting for parallels*“ hingewiesen: „*What we have to do with, rather, is a situation in which a rich diversity of proclaimers were about, who were called upon to explain and defend them-*

⁵⁹⁴ Heininger, „Die religiöse Umwelt des Paulus“, 58.

⁵⁹⁵ Asklepios, Sohn des Gottes Apollon und der menschlichen Mutter Koronis, einer Königstochter, ist der griechische Gott der Heilkunst.

⁵⁹⁶ Heininger, „Die religiöse Umwelt des Paulus“, 60.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, 62.

⁵⁹⁸ Stambaugh, Balch, *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments*, 126 f.

⁵⁹⁹ Heininger, „Die religiöse Umwelt des Paulus“, 65.

⁶⁰⁰ Siehe dazu Pieter Willem **van der Horst**, Gerard **Mussies**. *Studies on the Hellenistic Background of the New Testament*. (Utrechtse Theologische Reek: Utrecht 1990), 13–27.

⁶⁰¹ Siehe dazu Troels **Engberg-Pedersen**. „Stoicism in Philippi“ – *Paul in His Hellenistic Context*. Ed. by Troels Engberg-Pedersen. (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 256–290; David E. **Aune**. „Human Nature and Ethics in Hellenistic Philosophical Traditions and Paul: Some Issues and Problems“ – *Paul in His Hellenistic Context*. Ed. Troels Engberg-Pedersen, (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 291–312.

*selves. Paul was part of that scene; he had to address the questions his behavior raised, and he did so creatively in Term that belong to the discussion.*⁶⁰²

Paulus und andere christliche Wandermissionare⁶⁰³ wie Apollos und Barnabas dürften in mancher Hinsicht auf ihre Zeitgenossen ähnlich gewirkt haben wie die Philosophen und Rhetoriker. Sie lehrten öffentlich und privat in Synagogen und Haushalten. Nach Stambaugh und David L. Balch gab es auch Tendenzen, das Judentum als eine Art philosophische Schule zu betrachten, die sich die Philosophie in vielen Schriften zunutze machte, um das Judentum den gebildeten „heidnischen“ Zeitgenossen näherzubringen.⁶⁰⁴

5. Das apokalyptische Milieu des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus

5.1. Das apokalyptische Milieu der Zeit Muhammads

Ein weiterer Aspekt der religiösen Stimmung in den byzantinischen Einflussgebieten im 6. Jh. war die weitverbreitete Attraktivität apokalyptischer Ideen, die Vorhersage des nahenden Endes der Welt, verbunden in der Regel mit bevorstehenden, katastrophalen Veränderungen, die die aktuelle Unterdrückung und Not beenden und den Beginn eines neuen Äons markieren, in dem die Gerechten ihre Bestätigung und Belohnung erfahren (wer die „Gerechten“ waren, war freilich abhängig von denen, die den neuen Äon verkündeten). Im neuen Äon werden die ehemaligen Verfolger besiegt und Glück und Wohlstand als Kompensation für die Zeit vor dem Jüngsten Gericht genossen. Schließlich werden die Gerechten ewige Seligkeit im Himmel genießen. Eine Reihe solcher unverkennbar auf Vergeltung sinnender apokalyptischer Szenarien wurden von Mitgliedern religiöser Gemeinschaften (wie den monophysitischen Kirchen in Ägypten, Syrien und Armenien) entwickelt, die mit byzantinischer Unterdrückung konfrontiert waren. Apokalyptische Ideen waren freilich auch unter orthodoxen Christen verbreitet, die ebenso der nahenden Katastrophe und dem Gericht entgegensahen, das mit dem Triumph ihres Glaubens über die Gegner enden sollte.⁶⁰⁵ Apokalyptische

⁶⁰² Abraham J. Malherbe. „Hellenistic Moralists and the New Testament“ – *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Vol. II. Hrsg. v. Haase Wolfgang. (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1992), 301.

⁶⁰³ Dazu Doron Mendels. „Pagan or Jewish? The Presentation of Paul's Mission“ – *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. Hrsg. v. Hubert Cancik, Hermann Lichtenberger, Peter Schäfer. Bd. I (Tübingen: Mohr Siebeck), 1996), 431–452. Mendels zeigt, wie die Missionsidee und Tätigkeit von Paulus mit der Mission der Kulturheros verbunden sind (438 f.). Zu den Wanderaposteln vgl. Apg 14,4.14; Didache 11,4; 1Kor 12,28; 2Kor 11,13; Röm 16,7. Davon zu unterscheiden sind die Gemeindegasandten in 2Kor 8,23; Phil 2,25. Zum gesamten Problemkomplex vgl. Jürgen Roloff. „Apostel I“ – TRE 3. (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979), 430–445.

⁶⁰⁴ Meeks, *The first Urban Christians*, 22–23, 59–61.

⁶⁰⁵ Donner, *Muhammad and the Believers*, 13 f.

Ideen ermöglichten jeder Glaubensrichtung, universalistische Ansprüche geltend zu machen, indem sie alle Menschen aufriefen, sich zum „richtigen“ Glauben zu bekennen, bevor das Jüngste Gericht kommt.

Wie verbreitet solche apokalyptischen Ideen waren, zeigt nach Donner die Annahme, dass der byzantinische Kaiser der letzte Kaiser sei und sich auf die Ereignisse des Jüngsten Gerichtes ausrichte. Danach gab es offenbar eine byzantinische Version oder Variante des jüdischen Messianismus: Nachdem die Feinde des Christentums in der letzten Schlacht besiegt und die Grundlagen des neuen Äons der Gerechtigkeit und des Wohlstands gelegt worden wären, wäre die Autorität des letzten byzantinischen Kaisers auf den wiederkommenden Christus übergegangen – ein Ereignis, dessen Schauplatz Jerusalem gewesen wäre. Das Byzantinische Reich wäre zu Ende gegangen, und es hätte das tausendjährige Reich begonnen.

Unabhängig davon, wie detailliert diese apokalyptischen Ideen entwickelt waren, gaben sie vielen Menschen, die unter Armut oder Unterdrückung litten, Hoffnung für die Zukunft und dienten zugleich als Aufruf an die Menschen zu größeren Anstrengungen, rechtschaffen zu leben, um sichergehen zu können, zu den Auserwählten gezählt zu werden, wenn der Urteilspruch über die Menschheit kommt.⁶⁰⁶

5.2. Die apokalyptische Heilserwartung von Paulus

Die apokalyptischen Ideen im Judentum und im frühen Christentum der hellenistisch-römischen Zeit erlebten nach Bronson im Judentum vor allem durch den jüdischen Krieg gegen die Römer (66–70 n. Chr.) neue Nahrung und Verstärkung.⁶⁰⁷ Vielfach stellt die Apokalyptik die Vorstellungen von der Gegenwart als Endzeit dar, als Zeit der „Zunahme der bösen Zeiten“ und kosmischen Katastrophen; aber auch der Erwartung der Auferstehung, „des Endgerichtes über alle Menschen und eines neuen Äons“. „Dabei werden mythologische Konzeptionen von der himmlischen Richtergestalt, wie der des ‚Menschensohns‘ und auch messianischer Erlösergestalten entwickelt“.⁶⁰⁸ Entscheidend ist die teleologische Perspektive, nach der es keine innergeschichtliche Entwicklung einer kontinuierlich fortschreitenden Heilsgeschichte geben würde. Es würde ein Umbruch, ein wunderbares Eingreifen Gottes am Ende kommen. Der Umbruch würde sich auch als Traditionsbruch

⁶⁰⁶ *Ibid.*, 13 f.

⁶⁰⁷ David B. **Bronson**. „Paul and Apocalyptic Judaism“ –*Journal of Biblical Literature* 83(3) 1964, 287–292. Siehe dazu auch Eve-Marie **Becker**. *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*. (Berlin: Walter de Gruyter, 2005); Jan **Krans**. *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology: Studies in Honour of Martinus C. de Boer*. (Leiden: Brill 2013); Tobias **Nicklas**. (Hrsg.) *Other worlds and their relation to this world: early Jewish and ancient Christian traditions*. (Leiden: Brill, 2010).

⁶⁰⁸ E. W. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, 134.

äußern, wobei die vorherigen Überlieferungen nur über den Umweg des neuen Offenbarungskonzepts verstanden werden.⁶⁰⁹

Bronson sieht in Paulus gar einen apokalyptischen Juden, der nach der Berufung seine apokalyptischen Ideen nicht aufgab. Paulus verstand sein Apostolat eschatologisch: Er sieht sich als den letzten Apostel; seine Heilsgeschichte ist nicht chronologisch gedacht als Abfolge einzelner Heilstaten Gottes, sondern als Realisierung des Heilhandelns Gottes durch einen einmaligen Akt.⁶¹⁰ Als Apostel sieht er sich zwischen den Zeiten, zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“. Es ist ein „Jubeln über die in Christus schon begonnene Rettung und die Hoffnung auf baldige, sichtbare Vollendung“.⁶¹¹

Die Briefe des Paulus geben zahlreiche Hinweise auf eschatologische, zukunftsbezogene Themen.⁶¹² Seine Darstellung der Apokalypse (1Thess 4,17; Röm 8, 35–39) ist von der jüdischen Apokalyptik beeinflusst (Gn 5,24; Sir 44,16).⁶¹³ Für Paulus bedeutet die Apokalypse „das relativ nahe Ereignis der Parusie Christi und die damit untrennbar verbundene Auferstehung der Toten bzw. die Verwandlung der Lebenden und das anschließende Gericht Gottes“.⁶¹⁴ Deswegen wartet er auch eifrig auf die baldige „Ankunft Christi und die Verherrlichung der Glaubenden“.⁶¹⁵ Es kann behauptet werden, dass Paulus sich auch als Apokalyptiker versteht: Er ist ein durch Offenbarung vom Himmel her (vgl. 1Kor 9,1; 15,8; 2Kor 12) berufener Apostel und Kündler des Evangeliums, dessen Berufung durch Zeichen und Wunder (2Kor 12,12) beglaubigt wurde: Er redet in Zungen und hat an Geheimnissen Gottes (Gal 6,16, Röm 11,25) teil.⁶¹⁶

⁶⁰⁹ *Ibid.* Für eine gründliche und kritische Bearbeitung der Ideengeschichte der frühchristlichen Apokalyptik bei Paulus siehe Martin Hengel. *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*, 302–417.

⁶¹⁰ Bronson, *Paul and Apocalyptic Judaism*, 289.

⁶¹¹ E.W. Stegemann, „Auf Hoffnung sind wir gerettet“, 115 f.

⁶¹² Hengel, *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*, 391 f.

⁶¹³ Christopher **Rowland**, „Apocalyptic, Mysticism, and The New Testament“ – *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. Hrsg. v. Hubert Cancik; Hermann Lichtenberger; Peter Schäfer. Bd. I (J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1996), 415. Vgl. Anna Maria **Schwemer**. „Verfolger und Verfolgte bei Paulus. Die Auswirkungen der Verfolgung durch Agrippa 1. Auf paulinische Mission“ – *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*. Hrsg. v. Eve-Marie Becker, Peter Philhofer. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 169–191.

⁶¹⁴ Hengel, *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*, 391 f.

⁶¹⁵ *Ibid.*

⁶¹⁶ Ekkehard W. **Stegemann**, „Die Mystische Dramatisierung der Gegenwart als Endzeit“ – *Paulus und die Welt. Aufsätze*. Hrsg. v. Christina Tour und Petar Wick. (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005), 129 f. Vgl. Christopher Rowland, „Apocalyptic, Mysticism, and The New Testament“, 413 f.: Nach seinem Verständnis dienten die mystischen Komponenten und die Verkündigung als zentrale Säulen in Paulus Leben.

III. Ähnlichkeiten und Unterschiede der Umwelten des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus

1. Die Geographische Lage und die Möglichkeiten der Verbreitung der Verkündigung

Die geographische Lage, die Landschaft und das Klima in Zentralarabien, wo Muhammad die Offenbarung zuteilwurde und er seine Botschaft verkündigte, wurden durch die Berge und die Wüste bestimmt. Es gab gut funktionierende Verbindungen zum Binnenland via Handelswege. Die Handelsstadt Mekka, die Geburtsstadt des Propheten, war berühmt für ihre Märkte, die Oasenstadt Medina hingegen wegen ihrer Landwirtschaft. Nach der Berufungsgeschichte erlebte Muhammad seine Berufung in der Wüste, doch verbreitete seine Botschaft im städtischen Milieu von Mekka und Medina.

Aus der Lebensgeschichte des Paulus kann man schließen, dass er an das städtische Milieu gebunden und daran gewöhnt war. Er hatte jüdische Bildung erworben, zugleich aber auch eine hellenistische Erziehung genossen. Im Gegensatz zum Zwölferteil der Apostel stammte Paulus nicht aus ländlichem Gebiet, sondern aus urbanen Verhältnissen. Nachdem er seine Berufung „außerhalb der Stadt“ erlebt hatte und danach für einige Zeit zur Selbstvergewisserung in die Wüste (unter anderem auch in das Nabatäerreich) gegangen war, wurde Paulus in Städten aktiv. In seinen Briefen und der Apostelgeschichte heißt es, dass er in Häfen, Stadtstraßen, staatlichen Gerichtssälen und Gefängnissen „gepredigt“ hat.⁶¹⁷

2. Der Einfluss der Großmächte

Zu Muhammads Lebzeiten war Arabien ein Land zwischen den zwei Imperien Byzanz und Sassaniden-Reich. Es wurde bereits erwähnt, dass sich beide Reiche aus politischen und wirtschaftlichen Gründen veranlasst sahen, in Arabien Präsenz zu zeigen – wenn auch nur, um den jeweils anderen daran zu hindern, seinen Einfluss dort geltend zu machen. Die Byzantinische Politik unterstützte die christliche Mission. Im Sassaniden-Reich wurde der Zoroastrianismus gefördert. Die Politik beider Reiche zielte auf religiöse Einflussnahme. Festzuhalten ist aber auch, dass Mekka und Medina von keinem der beiden Reiche beherrscht wurde. In beiden Städten herrschte die jeweilige Stammespolitik.

Paulus lebte in einer politisch ganz anderen Situation. Anders als Muhammad, der zwischen zwei Imperien lebte, war Paulus ein Jude der Diaspora, der als römischer Bürger im Römischen Reich lebte. Zugleich war er aber auch ein gläubiger Jude, der seine Ausbildung in Jerusalem genossen hatte.

⁶¹⁷ Stambaugh, Balch, *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments*, 48.

3. Soziale Strukturen

Muhammad lebte in einer Gesellschaft, die nach Stammes- und Klanangehörigkeit strukturiert war. Paulus hingegen lebte im Römischen Imperium mit einer zentralen Jurisdiktion und einem Gesetz, das in Rom seinen Ursprung hatte und dessen Einhaltung und Durchsetzung der Kontrolle der jeweiligen Provinzverwaltungen oblag.

In Bezug auf das soziale Milieu von Paulus und Muhammad sei hier als Gemeinsamkeit das Problem der sozialen Differenzierung zwischen Armen und Reichen hervorgehoben. Grund dafür war bei Muhammad die ungleiche Profitverteilung unter den Kaufleuten, bei Paulus waren es die Machtprivilegien.

Der soziale Hintergrund ist für die Verkündigung des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus von geringerer Bedeutung, wenn auch die jeweils unterschiedlichen sozialen Verhältnisse ihre Möglichkeiten der Verbreitung ihrer Botschaft und die Bereitschaft zu ihrer Akzeptanz beeinflussten. Muhammad zeichnet sich durch *stabilitas loci* aus; als Prophet für sein arabisches Volk wirkt er unter „seinen Leuten“ in Mekka wie in Medina. Seine Konflikte sind Teil der Stammeskonflikte. Paulus hingegen ist ein Fremdling gegenüber seinem Auditorium und mit seiner Botschaft „auf dem Weg“. Seine Konflikte sind Konflikte mit Behörden, mit jüdischen wie mit römischen.

4. Religiöse Pluralität

Die sozialen, politischen und religiösen Sphären waren in Mekka sehr eng miteinander verbunden. In der Stadt lag das Kultzentrum – die *Ka'ba* – und die Quraish als sozial führende Schicht waren die Hüter des Schreins. So hatte der Stamm politische, soziale und kultische Funktion. Auch im Römischen Imperium war Religion, insbesondere der Kaiserkult, ein Teil des sozialen und politischen Lebens. In beiden, in Mekka wie im Römischen Reich, gab es jedoch so etwas wie religiöse Pluralität.

Die religiöse Umwelt des Propheten Muhammad und die des Apostels Paulus sind einander ähnlicher, als es auf den ersten Blick erscheint. Zuerst sind die unterschiedlichen religiösen Phänomene wie Opfer, Dämonenglaube, monotheistische und polytheistische Glaubensrichtungen zu nennen. Hinzu kommt die Präsenz von jüdischen und christlichen Gruppen und Bewegungen.

Muhammad setzte sich mit den regionalen arabischen Glaubenspraktiken auseinander, die nicht so eng mit dem Kult verbunden waren wie die Kultvereine, der Kaiserkult und die Zeremonien des Mysterienkults in der Umwelt des Paulus. Doch wird der Kult der *Ka'ba* in Mekka mit seinen Zeremonien und jährlichen Pilgerfahrten von ihm neu definiert und mit der Person Abrahams verbunden.

Für Paulus bildet das Judentum den religiösen Kontext, der seine Aussagen über die Offenbarung stark beeinflusst. Manche Aussage des Paulus ist nur vor dem Hintergrund seiner pharisäischen Prägung verständlich. Die Tora wird neu

gedacht. Dazu kommen seine Schriftauslegung und seine Deutung der Beschneidung und der pharisäischen Vegangenheit, weswegen Paulus wiederholt in Auseinandersetzungen mit anderen jüdischen Gruppierungen geriet (Teil dieses Streits sind u. a. die Aussagen in Gal 3,6–14; 4,21–31). Mit denselben Auslegungsmethoden kann die Tora auch anders interpretiert werden.

Muhammad sah sich vielfach in religiöse Auseinandersetzungen mit arabischen monotheistischen Strömungen verwickelt (vgl. die Bemerkungen zum Hanifentum). Obwohl die Texte, die von den Hanifen handeln, polemisch sind, repräsentieren die Hanife für Muhammad in der Zeit der *ġāhilīya* den wahren Glauben. Stärker ist im Koran die Polemik gegenüber den jüdischen Zeitgenossen. Die Juden waren die Gegner Muhammads, wie im Neuen Testament die Pharisäer die Gegner Jesu waren.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Muhammad aufgrund seiner ekstatischen Zustände während des Offenbarungsempfangs mit Dämonen und Dichtern in Zusammenhang gebracht oder als *kāhin* gebrandmarkt wurde. Nach der zeitgenössischen Auffassung war die prophetische Inspiration von himmlischer Herkunft, doch im Falle von Dichtern und Wahrsagern wurde sie von unsauberen Geistern übermittelt. Hier zeigt sich, wie Dichter und Wahrsager als Medien verstanden wurden. Zum Vergleich seien hier die Mysterienkulte bei Paulus herangezogen. In der Taufzeremonie und den Herrenmahlriten kann man Mysterienriten erkennen, diese aber nur im Sinne einer Zeichenfunktion. Dies bedeutet, dass Paulus durch die Riten das Heildrama aktualisierte. Muhammads prophetische Art der Rhetorik entspricht den Schwüren der Wahrsager. Sowohl Muhammad als auch Paulus bedienten sich der Redeweisen ihrer damaligen Umwelt.

Als Gemeinsamkeit sind zunächst auch die Phänomene der religiösen Propaganda und der Wanderprophetie festzuhalten. Für die Zeit Muhammads wie die des Paulus sind Wanderprediger und Propheten ein bekanntes und verbreitetes Phänomen: in Arabien in der Form der *ridda*-Propheten und im 1. Jh. n. Chr. im Römischen Imperium als Wanderprediger und Missionare aus unterschiedlichen philosophischen oder religiösen Schulen. Für beide sind Wanderpropheten bzw. Prediger ein zentraler Topos. Beide waren in ihren Vorstellungen von Missionsarbeit wahrscheinlich von Auftritten solcher Wanderprediger geprägt. Doch während Paulus in seinem Wirken ein Wanderprediger blieb, gehörte Muhammad nur in seinen Anfangsjahren zu dieser Gruppe.

Muhammad hatte Kontakte zum Christentum in all seinen unterschiedlichen Formen: Nestorianer, Monophysiten und verschiedene judenchristliche Gruppen. Bei Paulus kann man von einer judenchristlichen Jesusbewegung sprechen, die durch seine Verkündigung zu einer heidenchristlichen Bewegung wurde.

Trotz phänomenologisch vergleichbarer Grundstruktur der religiös pluralistischen Umwelt Muhammads und des Paulus ergeben sich Gegensätze daraus, dass Muhammad mehr an seinen arabischen religiösen Kontext anknüpft, Paulus hingegen an seinen jüdischen.

Eine zentrale Parallele zwischen Muhammad und Paulus liegt in beider Heilserwartung vor. Es war schon davon die Rede, dass das politische und soziale Milieu die apokalyptischen Heilserwartungen verstärkte bzw. teilweise bestimmte und hervorrief. Vor dem Hintergrund der Verfolgung von Anhängern der Jesusbewegung kann man von der Apokalyptik auch als einer dissidenten Position gegenüber den gesellschaftlich exklusiven Gruppen reden.⁶¹⁸ Beide aber, Muhammad wie Paulus, übernahmen die in ihrem jeweiligen Milieu vorherrschenden Heilserwartungen.

Die apokalyptischen Motive in der Verkündigung des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus sind vielfältig. Vorstellungen von der Endzeit, Messiaserwartungen, himmlische Lichtgestalten und mythologische Figuren gehören ebenso dazu wie Katastrophen in der Schöpfung. Es ist eine Weltanschauung, die für Muhammad und Paulus eine Wende beinhaltet, die durch göttliches Eingreifen herbeigeführt wird. Dieses erwartete göttliche Eingreifen ist zugleich auch ein Zeichen der Beglaubigung der Offenbarung. Sowohl Muhammad als auch Paulus erwarten am unmittelbar bevorstehenden Jüngsten Tag das Endgericht; beide aber müssen erleben, dass die Parusie ausbleibt. Gleichwohl erscheinen die Propheten vor Muhammad und die biblischen Überlieferungen vor Paulus aufgrund des ihnen offenbarten göttlichen Geheimnisses durch den erwarteten Umbruch der Geschichte in neuem Licht.

Weiter oben war schon davon die Rede, dass die islamische Theologie auch die Person des Apostels Paulus kannte, ihn aber hauptsächlich als selbstsüchtigen Verfälscher des Christentums darstellte. Das negative Paulusbild der islamischen Theologie gleicht einem positiven „Gegenbild“ des Paulus im Christentum. Doch enthält das positive Paulusbild auch „negative Töne“⁶¹⁹; wenn man die Diskussion über die Tora bedenkt oder die Spannung zwischen „Hebräern“ und „Hellenisten“ im Diasporajudentum (oder auch in Jerusalem) sowie die gespaltene Jesusbewegung und das Streben nach Legitimation und Bestätigung der eigenen Offenbarung betrachtet.

Die Legitimation erfolgt durch Aktualisierung der jeweils vorausgegangenen Offenbarung in der eigenen Offenbarung: Bei Muhammad geschieht dies durch Bezugnahme auf das dem Islam vorausgegangene Christentum und das dem Christentum wiederum vorausgegangene Judentum, bei Paulus durch den Bezug auf die Vorstellung von den zwei aufeinanderfolgenden Äonen.

⁶¹⁸ Paul D. **Hanson**. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

⁶¹⁹ Im Sinne eines Konfliktes und einer Spaltung in der Urgemeinde.

C. DAS OFFENBARUNGSVERSTÄNDNIS DES PROPHETEN MUHAMMAD UND DES APOSTELS PAULUS

In den vorigen Teilen der Arbeit wurde erörtert, wie Muhammads und Paulus' Zeitverständnis durch Berufung und Beauftragung einen anderen Charakter bekam (wie die apokalyptischen und eschatologischen Aussagen belegen). Doch ein Gesandter Gottes muss in seiner Geschichte weiterleben, und die Wegweisung ist gegeben, um in der Geschichte weiterleben zu können. Der Berufene und der Gesandte mussten ihrer Zeit einen neuen Sinn geben. Muhammads und Paulus prophetische Verkündigung war eschatologisch geprägt, erfüllt von Anklage und Gerichtsandrohung einerseits und Parusieerwartung andererseits. Sie waren gebunden, ihre Offenbarungsbotschaft im Rahmen ihrer Geschichte zu deuten. Auf diese Weise reihten Muhammad und Paulus ihre Offenbarungsbotschaft und ihr Prophetentum in die Tradition der früheren Propheten und deren Verkündigung (Tora, Evangelium) ein, bzw. deuteten sie diese neu.

Im Folgenden wird dem Offenbarungsverständnis des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus nachgegangen. Zuerst erfolgt der Versuch einer Rückbindung des Offenbarungsverständnisses an die prophetische und apostolische Selbstauffassung. In den ersten Abschnitten der vorliegenden Arbeit ging es um die prophetische und apostolische Selbstsicht von Muhammad und Paulus sowie um ihr Selbstverständnis auf der Grundlage ihrer Berufungsgeschichten und deren historischen Kontexte. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen im Hinblick auf Muhammads und Paulus' jeweiliges Offenbarungsverständnis sollen jetzt näher untersucht werden, um – erstens – zu zeigen, wie eng Muhammad und Paulus sich mit der Offenbarung Gottes verbunden sahen und von daher ihr Selbstverständnis definierten bzw. umgekehrt, wie ihr Selbstverständnis ihr Offenbarungsverständnis bestimmte.

Zweitens geht es um das Wesen der Offenbarung nach dem Koran, deren Natur gegenwärtig und den Menschen in ihrer Sprache zugänglich ist. Dabei wird deutlich, dass und in welcher Weise Offenbarung ein kommunikatives Moment eigen ist: Ist doch der Koran als Offenbarung aus dem himmlischen Buch verbal vermittelt worden. Die paulinische Rede von der Offenbarung ist demgegenüber über das Evangelium und das Christusereignis zu betrachten.

Drittens sind die Hauptakzente der Offenbarungsbotschaft von Muhammad und Paulus zu betrachten, wobei insbesondere auf die Gleichartigkeit beider Botschaften einzugehen ist.

Viertens wird das Offenbarungsverständnis des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus im Kontext der früheren Propheten und Offenbarungen genauer darzustellen sein. Dieses Thema wurde bereits flüchtig angesprochen, weil es eng mit der Auffassung von den Propheten und Gesandten Gottes oder dem Motiv des Siegels der Propheten verbunden ist. Während – wie sich zeigen

wird – der Koran die Gleichartigkeit der Offenbarungsgeschichten betont, geht Paulus von einem typologischen Verständnis der Offenbarungsgeschichte aus: Der Koran und Paulus interpretieren die gleiche biblische (alttestamentliche) Tradition, aber sie tun es in methodologisch unterschiedlicher Weise. Dabei gilt, dass Offenbarungsgeschichte auch Heilsgeschichte bedeutet, hinter der eine theologische Konzeption steckt, eine Konstruktion einer Rekonstruktion, die von beiden als Heilsgeschichte aufgefasst wird. So kann im fünften Schritt der Universalitätsanspruch der Offenbarungen von Muhammad und Paulus dargestellt werden.

Zuletzt wird es darum gehen, anhand der Vielschichtigkeit ihrer jeweiligen Offenbarungsverständnisse einen Vergleich beider vorzunehmen, um ihre Gleichartigkeit ebenso wie ihre Unterschiede deutlich zu machen.

I. Das prophetische und apostolische Selbstverständnis in Bezug auf das Offenbarungsverständnis

1. Das prophetische Selbstverständnis im Koran

1.1. Der Prophet als Medium

Muhammad versteht sich als Medium. Gott gab ihm das Himmlische Buch. In Sure 18 ruft er den Mekkanern in Erinnerung, Gott zu preisen, der seinem Diener das Buch herabsandte, damit er sie als Prophet vor dem Unheil warne, das von Gott über sie hereinbrechen werde, wenn sie nicht umkehren.⁶²⁰

1.2. Der Prophet als Diener Gottes

Nach Muhammads Berufung spricht der Koran von ihm als dem Diener/Knecht Gottes (*'abduhu*). Nach Sure 53,6.10.13–16 ist Muhammad ein gehorsamer Diener, der treu die Botschaft seines Herrn verkündet. Den Kern der Botschaft Muhammads bildet die Warnung vor dem göttlichen Strafgericht, das die Mekkaner erwartet, und die Offenbarung, die er ihnen bringt und die sie rechtleitet, sodass – wenn die Mekkaner sie befolgen – sie vor dem Strafgericht bewahrt werden (Sure 25,1–9; 74,1–30; 71,7; 88; 62,1–8).⁶²¹ Seine Verkündigung des einen und einzigen Gottes führte zum Konflikt mit seinen

⁶²⁰ Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, 93. Vgl. William A. **Graham**. *Divine word and prophetic word in early Islam: a reconsideration of the sources, with special reference to the divine saying of Hadīth Qudsī*. (The Hague: Mouton, 1977), 18: „*The contemporaries of the Prophet and even their immediate successors were close enough to the active, ever unfolding, often ad hoc Qur'anic revelations to have recognized that the Qur'an were in a sense prophetic word as well divine word. Nor did that recognition lessen the force of the Qur'ans for them as revelation.*”

⁶²¹ Tilman **Nagel**. *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*. (München: Verlag C.H. Beck, 1983), 146.

Zeitgenossen, darunter Juden und Christen, durch den er zu „einer Einsicht über den unschätzbaren Wert seiner unmittelbaren Gotteserfahrung“ gelangte (Sure 2,109–115; 3,75; 5,18–19) und umso nachdrücklicher seinen Anspruch auf Anerkennung erhob (Sure 4,150–152.163–170; 28,52–59). Schließlich diente seine Verkündigung dem Ziel der Wiederherstellung der arabischen Ureligion (Sure 27,91–93).⁶²²

Muhammad verstand sich als Warner. Er ermahnte seine Landsleute und rief sie dazu auf, von ihrem „leichtfertigen Lebenswandel Abstand zu nehmen“ und zu bekennen, dass es nicht nur ein Diesseits mit all seinen materiellen Gütern gibt. Die Landsleute sollten bedenken, dass nach dem Leben im Diesseits ein Jenseits folgt, in dem andere Maßstäbe gelten. Entscheidend ist dabei aber, dass die Stellung im Jenseits nach dem Verhalten im Diesseits bestimmt werden wird (Sure 7,184–188; 2,213).⁶²³

1.3. Muhammad als „Siegel der Propheten“

Als Siegel der Propheten ist Muhammad der letzte Prophet und Bringer der endgültigen Offenbarung Gottes, die alle früheren Propheten und deren Offenbarung bestätigt und zugleich auf eine Stufe der Vorläufigkeit stellt. Muhammad, der schriftunkundige Prophet, der zu den Arabern gesandt wird, um sie an seiner Offenbarung teilhaben zu lassen (Sure 53,1–18), ist der legitime Nachfolger der früheren Propheten, wie auch die prophetische Inspiration, die die biblischen Propheten geleitet hat, der abrahamitischen Religion angehört, als deren Reformator und Erneuerer er sich versteht. Darum sind Juden und Christen eingeladen, an Muhammad als Fortsetzer ihrer Tradition zu glauben. Bezeugt doch Gott selbst, dass Muhammad der biblischen Tradition folgt, und Juden und Christen daher allen Grund haben, ihn und seine Sendung anzunehmen, ihn als Reformator anzuerkennen.⁶²⁴ Ist es doch nicht Muhammad, der sich gesandt hat, sondern Gott, der ihn erwählt und beauftragt hat. So gesehen, ist das Wort des Propheten theologisch der göttlichen Offenbarung untergeordnet.

2. Die Offenbarung und apostolisches Selbstverständnis

2.1. Paulus als Stellvertreter Jesu Christi

Wie im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit dargelegt wurde, war Paulus ein von der Apokalyptik beeinflusster Pharisäer, der als Rabbinenschüler Schriftauslegung nach jüdischer (rabbinischer) Tradition betrieb, dem Zelotismus nahestand und die messianische Hoffnung seiner Zeit teilte. Nach

⁶²² *Ibid.*, 149.

⁶²³ *Ibid.*, 120.

⁶²⁴ Roberto **Tottoli**. *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*. (Richmond: Curzon, 2002), 9 f.

seiner Berufung war für ihn „Jesus von Nazareth der verheißene Messias“ und die Anerkennung dieses Messias bedeutete für ihn auch keine Trennung vom Judentum. Nach seinem Verständnis war seine Berufung mit der Berufung alttestamentlicher Propheten vergleichbar: er sieht sich als der Bote des Messias. Man kann auch nicht sagen, er sei vom Judentum zum Christentum bekehrt worden, „denn das Christentum gab es damals noch gar nicht als eine eigenständige, vom Judentum abgetrennte Größe“.⁶²⁵ Auch nach seinen eigenen Aussagen über die Damaskuserfahrung sieht Paulus sich nicht zwischen zwei Religionen.⁶²⁶ Er ist berufen zum Dienst für Gott. Den prophetischen Vorbildern (Jer 1,5; Jes 49,1.6) gleich, habe er einen speziellen Auftrag von Gott erhalten – den Auftrag, als Jude den „Heiden“ das Evangelium zu verkündigen.⁶²⁷ Nach seiner Christuserkenntnis, wie er sie in 2Kor 5,20 wiedergibt („So sind wir Botschafter an Christi statt, denn Gott ermahnt durch uns, so bitten wir nun an Christi statt: Lasst euch versöhnen mit Gott“), sieht sich Paulus auch selbst in der Funktion eines Stellvertreters Jesu Christi. Dieses Stellvertreten bedeutet, dass er in seinem Dienst Repräsentant Christi ist; aus den Worten des Apostels spricht Christus.⁶²⁸ Paulus spricht nicht von sich selbst aus; vielmehr hat er nach 2Kor 10,8 die Vollmacht zur Verkündigung von Christus.

2.2. Paulus als Diener Gottes

Wie sich Muhammad als Knecht/Diener Gottes sieht, versteht sich Paulus als *δοῦλος Χριστοῦ* (Gal 1,10; Röm 1,1, 1Kor 9,19),⁶²⁹ der in seiner Verkündigung seinem Herrn in Demut dient und dabei nicht sich selbst verkündigen soll.⁶³⁰ In seinem Dienst als „Diener des Messias“ gehört er zur Israel⁶³¹ und dient seinem Volk. Mit dem Aufzählen der Vorzüge Israels in Röm 9,1–5 dokumentiert Paulus sein Unverständnis über das „Nein“ Israels zu Gottes Offenbarung in Christus. Für ihn bedeutet die eigene Existenz als „Judenchrist“, als Jude und Anhänger Jesu Christi zugleich, dass Gott Israel vom Heil nicht ausgeschlossen

⁶²⁵ Josef **Blank**. „Paulus – Jude und Völkerapostel. Als Frage an die Juden und Christen“ – *Apostat oder Apostel: Jüdische und christliche Antworten*. Hrsg. v. Markus Barth. (Regensburg: Pustet, 1977), 151 f.

⁶²⁶ Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles: And Other Essays*, 7.

⁶²⁷ Paulus spricht hier von einem neuen Verständnis, dass auch die Heiden ein Teil von Gottes Volk sein könnten, ohne dass sie „*having to pass through the law*“. *Ibid.*, 9.

⁶²⁸ Najda, *Der Apostel als Prophet*, 101 f.; Otfried **Hofius**. „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“ (2Kor 5,19) – *Paulusstudien*. Hrsg. v. Otfried Hofius. WUNT 51. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1989), 22; Zmijewski, *Paulus*, 43.

⁶²⁹ Stenger, „Biographisches und Idealbiographisches in Gal 1,11–2,14“, 138 f.

⁶³⁰ Najda, *Der Apostel als Prophet*, 94.

⁶³¹ Karl-Wilhelm **Niebuhr**. *Heidenapostel aus Israel: die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen*. (Halle, Univ., Habil.-Schr., 1991), 180 f.

hat (Röm 11,1).⁶³² Im Evangelium hat er „die eschatologische Erfüllung seiner jüdischen Hoffnungen erblickt“.⁶³³ In Röm 1,16 f. schreibt Paulus, dass das Evangelium den Juden zuerst und dann auch den „Heiden“ verkündet werden soll. Trotz seines Universalismus hält er an der Erwählung Israels (zum Heil) fest. Diese Erwählung ist für ihn nicht nur eine missionsgeschichtliche Aufgabe, vielmehr ist dieses Privileg Israels auch christologisch begründet.⁶³⁴ „Weil Christus zunächst der Messias Israels ist, gilt auch das Evangelium ‚zunächst dem Juden‘ [...] Darüber hinaus wird man Röm 1,16 (1,3) nur dann gerecht, wenn man im eschatologischen endgültigen Bezug des Evangeliums zu Israel die durch den Unglauben des Volkes noch geheimnisvoll verstellte Zukunft einer zuletzt glücklich verlaufenden Begegnung des wiederkommenden Messias mit Israel aufscheinen sieht (Röm 11,25–27.31).“⁶³⁵

2.3. Paulus als letzter Apostel

Als letzter Apostel, der nach 1Kor 15,8 die Christophanie unmittelbar erfahren hat, sah sich Paulus vor einen besonderen Sendungsauftrag gestellt, der sein Offenbarungsverständnis stark beeinflusst. Für Paulus war das Evangelium zum neuen Heilsweg geworden, mit Tod und der Auferstehung Jesu war eine eschatologische Äonenwende eingetreten. Dies war von großer Bedeutung für seine Motivation zur „Heidenmission“. Paulus sieht, dass mit dem Christusereignis die heilsgeschichtliche Stunde angefangen hat, „in der die Heidenvölker den Zugang zum Endheil finden sollen“.⁶³⁶ Der Gott Israels soll auch der Gott der „Heidenvölker“ werden. Der Gott Israels könnte nach Paulus nicht der „eine universale Gott für alle sein“, wenn er nur der Gott eines Volkes wäre.⁶³⁷ Paulus ist sozusagen nach seinem Selbstverständnis jener Apostel, mit dem eine neue (messianische) Epoche anfängt, in der alle Völker zu Gottes Heil gerufen werden, so dass die Verheißung der Propheten (Gal 1,15–17, vgl. Jes 49,6) in seinem Sendungsauftrag (dem Auftrag, den Völkern das Evangelium zu verkündigen) zur Geltung gebracht wird.

⁶³² Andreas **Lindemann**. *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche: Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 126.

⁶³³ Blank, „Paulus – Jude und Völkerapostel“, 152. Siehe dazu auch Lindemann. *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche: Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis*, 126.

⁶³⁴ Michael **Theobald**. „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden“ – *Kontinuität und Einheit*. Hrsg. v. Paul Gerhard Müller und Werner Stenger. (Freiburg: Herder, 1981), 388.

⁶³⁵ *Ibid.*

⁶³⁶ Blank, „Paulus – Jude und Völkerapostel“, 155.

⁶³⁷ *Ibid.*, 157. Vgl. die Einsichten von Niebuhr, nach dem Paulus ein Heidenapostel eben um Israels willen ist. Niebuhr, *Heidenapostel aus Israel*, 184.

II. Das Wesen der Offenbarung nach dem Koran und bei Paulus

1. Das Wesen der Offenbarung nach dem Koran

1.1. Die Arten der göttlichen Offenbarung

Wie Sure 42,51 zu entnehmen ist, erfolgt die Offenbarung auf folgende Weise: (1), dass Gott mit keinem Menschen direkt spricht (eine Ausnahme bildet nach Sure 4,164 allein Mose), sondern (2) immer vermittelt, und zwar (3) durch Eingebung (*ilhām*) oder (4) Offenbarung im engeren Sinne (*wahy*) als Form nonverbaler Kommunikation, oder (5) durch Herabsendung eines Buches (*kitāb*) als Offenbarungstext (*tanzīl*). Mit Eingebung kann auch das Eingeben einer Traumvision ins Herz gemeint sein, wie im ersten Teil der Arbeit gezeigt wurde.⁶³⁸

Āya

Der koranische Begriff *āya* – Zeichen, Wunder – kann „in Übereinstimmung mit der muslimischen Tradition als Hinweis auf den Wundercharakter des Korans“ aufgefasst werden. Durch diesen Begriff entsteht eine Verbindung zwischen der Idee des Wunders und dem Koran als Offenbarungstext. Demzufolge kann man sowohl Mose' Bestätigungswunder vor dem Pharao als *āya* bezeichnen als auch den einzelnen Koranvers *āya* nennen. Aus der Summe der Bedeutungen ergibt sich „eine Gleichsetzung des Koranverses mit dem Wunderzeichen“.⁶³⁹

Es gibt eine Entsprechung zwischen dem arabischen Wort *āya* und dem hebräischen Wort *'ōt*, das ebenfalls als Hauptbedeutung „Zeichen“ hat, aber auch als „Standarte“, „Signalfeuer“ und „Erinnerungszeichen“ übersetzt werden kann. Im Alten Testament wird mit diesem Begriff auch das Zeichen, „Wunder“, benannt, das auf das göttliche Wirken hinweist. Radscheit sieht in Anlehnung an Quells Erklärung von *'ōt* als Erkenntnis des Wunders, „dass *āya* wahrscheinlich ein aus dem Aramäischen vermitteltes Lehnwort ist mit der Grundbedeutung ‚Zeichen‘“.⁶⁴⁰ Das Zeichen kann als ein Teil der Schöpfung gedeutet, aber auch als Offenbarung im Wort Gottes verstanden werden. Schließlich steht „Zeichen“ auch für den/die Buchstaben des Offenbarungsbuches. Die Offenbarung im Wort wurde den Propheten als Zeichen vorgetragen (Sure 2,129.151; 6,130) oder in Form der Heiligen Schriften aufgezeichnet. Über Funktion und Bedeutung des „Zeichens“ im Sinne von Koranvers als Muhammads

⁶³⁸ Daniel A. Madigan. „Revelation“ – *Encyclopaedia of the Qur'an (EQ)*. Ed. by Jane Dammen McAuliffe. Vol. IV (Leiden: Brill, 2004), 438.

⁶³⁹ Radscheit, *Die koranische Herausforderung*, 12; Nagel, *Der Koran*, 333 ff.

⁶⁴⁰ Radscheit, *Die koranische Herausforderung*, 61 f.

Beglaubigungswunder ist im ersten Teil der Dissertation bereits gesprochen worden.⁶⁴¹

Wahy

Wahy hat im Koran meistens die Bedeutung einer Offenbarung in Form von himmlischer Kommunikation⁶⁴² was z. B. anhand von Sure 7,117 nachzuvollziehen ist: „Und wir gaben dem Mose (die Weissagung) ein: ‚Wirf (auch du) den Stock!‘ (Mose warf ihm.) Und gleich schnappte er weg, was sie vorschwindelten“. Es könnte übersetzt werden „Wir haben Mose die Idee gegeben“ oder „wir haben Mose suggeriert, ihm vorgebracht“.⁶⁴³ Demnach enthält *wahy* einen Hinweis auf aktives Handeln und wird oft mit biblischen Figuren und Erzählungen, z. B. mit Mose (Sure 7,160; 20,77; 26,52; 26,63; 10,87; 28,7; 20,38; 21,73; 23,27) in Verbindung gebracht. Aber nicht nur Propheten erhalten eine *wahy* von Gott, auch Bienen (Sure 16; 68). Ebenso ist Gott nicht die einzige Quelle der *wahy*; auch Satane inspirieren ihre Nachfolger durch *wahy* (Sure 6,121). Meistens wird ein *wahy* den Propheten gegeben (Sure 4,163; 12,109; 16,43; 21,7; 42,5.51).⁶⁴⁴ So bemerkt Jeffery, dass *wahy* als ein „*internal prompting*“⁶⁴⁵ bezeichnet werden könnte. Im Generellen sei seine Benennung als Ratschlag und Leitung zu deuten, wie z. B. in Sure 16,123. *Wahy* als Offenbarungsprozess verstanden, lässt den Koran als dessen Ergebnis erscheinen (Sure 6,19; 21,45). Also ist die schriftliche Form der Botschaft ein Produkt von *wahy*. So ist in Sure 42,7 von einem Arabischen Koran als Produkt von *wahy* die Rede, wobei eine innerliche Inspiration vorausging und eine äußere, die in der Schrift ihre Form gefunden hat, später folgte.⁶⁴⁶ So spricht

⁶⁴¹ Siehe dazu Teil A., Kapitel V. 3.

⁶⁴² Vgl. dazu den Überblick zu dem Begriff *wahy*. Navid **Kermani**. *Offenbarung als Kommunikation. Die Konzeption wahy in Naṣr Hāmid Abū Zayds Maḥmūd an-naṣṣ*. Europäische Hochschulschriften. Reihe XXVII. Asiatische und Afrikanische Studien. (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996), 31.

⁶⁴³ Izutsu sieht den Begriff in einer vielfachen Anwendung. Es ist die Offenbarung, in der die Wörter nicht entscheidend sind (Sure 7,117), deshalb spricht Sure 13,30; 85,16 nicht wirklich vom *wahy*. Dieser Begriff kann keine universale Deutung haben, er wird anders angewendet. Toshihiko **Izutsu**. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. (Tokyo: Keio Institut of Cultural and Linguistic Studies, 1964), 180.

⁶⁴⁴ Arthur **Jeffery**. „The Qur’an as Scripture“. – *The Muslim World: A journal devoted to the study of islam and Christian-Muslim relations*. 40 (3) 1950, 193, 201.

⁶⁴⁵ *Ibid.*

⁶⁴⁶ Jeffery behauptet, dass diese verschiedenen Kontexte und Anwendungen auf eine historische Entwicklung in Muhammads Gedanken hinweisen. Doch diese Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem sieht er verbunden mit dem Verständnis von einer inneren Inspiration. Später wurde er als Poet und Wahrsager verspottet und durch diese Anschuldigungen ist die äußere Form der Inspiration dazugekommen. *Ibid.*

Bell nicht von einer Offenbarung, sondern von einer Eingebung.⁶⁴⁷ Dagegen ist einzuwenden, dass im Koran meistens anhand von *wahy* über Offenbarung gesprochen wird (Sure 29,45–51; 3,44; 11,49 42,51–52; 4,164). Mit anderen Worten ist *wahy* als individuelle nonverbale Kommunikation und Inspiration von Gott zu sehen und als Prozess gedacht. Die Offenbarung der Propheten ist unmittelbar, rein und von einer göttlichen Eingebung. Wie Graham es hervorhebt: „*theologically the Prophet's words were on a plane inferior to that of the divine revelation; psychologically and religiously, Muhammad's role as the instrument of the divine word imbued his own words and actions with the force of divine authority*“.⁶⁴⁸

Tanzīl

Der Begriff *tanzīl*, abgeleitet von dem Verb *nazzala*, bedeutet „herabsenden, herabkommen“ (Sure 78,14) und beschreibt den Vorgang der Offenbarung, wobei das Verb auch im Zusammenhang mit dem Herabsenden von Regen (Suren 30,49; 31,34; 42,28) oder dem Herabsenden von Manna und Wachteln (Sure 2,57; 7,160; 20,80) gebraucht werden kann. Aufgrund von Sure 2,185; 3,4; 25,1 kann der Begriff auch als Bestätigung und „Kriterium“ (*al-furqān*) der Offenbarung gesehen werden. Im vorliegenden Zusammenhang ist *tanzīl* gleichwohl primär in Verbindung mit dem Vorgang der Offenbarung zu sehen: Sure 36,5, „Er (d. h. der Koran) ist vom Mächtigen und Barmherzigen (als Offenbarung) herabgesandt“; Sure 41,2.42, „(Er ist als Offenbarung) herabgesandt (und kommt) vom barmherzigen und gnädigen (Gott)“ (vgl. auch Sure 56,80; 69,43). Das Herabsenden selbst kann dabei eine orale, aber auch eine schriftliche Offenbarung bedeuten, wie den Suren 6,7; 4,153 zu entnehmen ist.⁶⁴⁹

Kitāb

Zu den Kennzeichen der Propheten gehört auch ihr „Buch / Offenbarungsbuch“ (*kitāb*). Jeder Gesandte (*rasūl*), mit dem Gott durch Berufung einen Bund geschlossen hat, hat seine Offenbarungsschrift erhalten (Sure 3,187).⁶⁵⁰ Hinzuzufügen ist aber, dass der Begriff *kitāb* darüber hinausgeht und wie die Suren 34,1–3; 20,50–53; 15,4; 35,11–12; 13,38; 3,145; 57,22 nahelegen, auch in einem ganz anderen Sinne gebraucht werden kann, nämlich als Ausdruck allumfassenden Wirkens und Wissens Gottes oder auch als Verzeichnis der Taten der Menschen. In diesem bezieht sich die Schrift „insgesamt auf die

⁶⁴⁷ Siehe dazu Bell, *Bell's introduction to the Qur'ān*, 34; Bell, „Mohammed's Call“, 93–102.

⁶⁴⁸ Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, 17.

⁶⁴⁹ Madigan, „Revelation“, 443 f.

⁶⁵⁰ Radscheit, „I'ğāz al Qur'ān' im Koran“, 120.

Geschichte der Schöpfung“ und beinhaltet auch „das künftige Schicksal der Individuen und Gemeinschaften“.⁶⁵¹

So wird auch die Aussage in Sure 16,63 verständlich, dass Muhammad die Schrift offenbart worden sei, „damit die Menschen nicht mehr darüber uneins seien, woran sie Zweifel hegen, nämlich an ihrer Kreatürlichkeit“ und der Auferweckung der Toten. Sure 6,89–157 beinhaltet eine detaillierte Aussage über den Charakter der offenbarten Schrift. Und dort wird die Schrift in die Reihe der früheren Propheten gestellt.⁶⁵² In der folgenden Diskussion wird man sehen, dass damit die Zeugnisfunktion der Schrift hervorgehoben wird, und die Schrift so als das herabgesandte Gotteswort ihre umfassende Gültigkeit bekommt.

1.2. Das himmlische Buch

In der Forschung wird oft thematisiert, dass Muhammads Offenbarung eine Konzeption des Himmlischen Buches enthält. Der Koran selbst bezeugt, dass er in der Gestalt eines Buches von Gott herabgesandt worden ist (Sure 53,37; 87,19). Dieses himmlische Buch ist einzigartig – ein Unikat – und beinhaltet alle Weisheit und Gebote Gottes. Die Propheten haben die offenbarte Kenntnis der himmlischen Wahrheit nur aus diesem Buch. (Sure 6,59; 10,6; 22, 2. 69; 27,77). Alles dem Menschen offenbarte Wissen stammt aus diesem Buch.⁶⁵³ Demzufolge ist der Koran ebenso wie die frühere Offenbarung in diesem himmlischen Buch aufbewahrt (Sure 56,76 f.; 85,22).

Widengren ist der Ansicht, dass in Sure 53,37 und 87,19 die Idee vermittelt wird, dass das Muhammad als dem Gesandten Gottes (*rasūl*) offenbarte himmlische Buch identisch ist mit dem Buch, das den früheren Gesandten Gottes gegeben wurde.⁶⁵⁴ Außerdem hat Muhammad nur einen Teil von dem himmlischen Buch erhalten (Sure 17,93).⁶⁵⁵ Vor Muhammad sind Mūsā / Mose, (Sure 28,43; 32,32; 37,117; 40,56), Yaḥyā / Johannes (Sure 19,12) und Īsā / Jesus (Sure 3,43; 19,31) Bücher gegeben worden. Wenn der Koran folglich *ahl al-kitāb*, die „Leute der Schrift“ erwähnt, dann ist eben damit gesagt, dass schon auf Gesandte vor Muhammad ein Buch herabgesandt worden ist.⁶⁵⁶ Widengren meint, dass die Konzeption von einer schriftlichen Form der Offenbarung einen nahöstlichen Hintergrund hat und sich die schriftlichen Offenbarungen als Gottes Wort im Laufe der Zeit als Heilige Schriften und kanonische Urkunden konstituierten, für die bereits im Koran verschiedene Bezeichnungen vorhanden

⁶⁵¹ Tilman Nagel. „Von ‘Qur’an’ zur ‘Schrift’“ – Bells Hypothese aus religionsgeschichtlicher Sicht. – *Der Islam* 60 (1) 1983, 158.

⁶⁵² *Ibid.*, 159 f.

⁶⁵³ Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 65.

⁶⁵⁴ Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, 121.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, 118.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, 121.

sind, die seiner Meinung nach unterschiedliche Aspekte des Himmlischen Buches repräsentieren.⁶⁵⁷ Nach Sure 26,196; 3,181; 16,46 und 35,23 gehören zu diesen verschiedenen Bezeichnungen neben *kitāb* die Begriffe *ṣuḥuf*, *zubūr*, *tawrāt* und *inğīl* oder auch *lauḥ*.⁶⁵⁸ Demnach kann man von zwei Arten von Büchern sprechen: von einem auf „Tafeln“ geschriebenen Buch und von einem Buch (*kitāb*) im Sinne von „Kodex“. Im Koran sei die Rede von der Tora und dem Evangelium als einem ganzen Buch oder Blatt (Suren 2,50; 5,48; 17,2; 3,43–44; 5,10; 57,27), doch Muhammad habe seine Offenbarung in Teilen erhalten (Sure 17,106).⁶⁵⁹

Horovitz versteht unter „Himmlischem Buch“ einen Urtext, die „Mutter des Buches“ (*umm al-kitāb*) (Sure 43,3; 13,39), die sich nach Sure 85,22 auf einer „wohlverwahrten Tafel“ (*lauḥ mahfūz*) befindet. Als Parellele zu dieser Vorstellung verweist Horovitz in diesem Zusammenhang auf die „Tafeln des Zeugnisses“ (Ex 31,18) sowie auf das in der jüdischen Literatur bekannte, im Himmel bewahrte Buch der Taten, das auch *ketāv* genannt wird.⁶⁶⁰

In seiner Untersuchung der Metapher und Symbolik des Himmlischen Buches im Alten Orient (Schicksalstafeln in den babylonischen Mythen), der antiken Religionen (Buchführung über die Taten der Menschen), der biblisch-jüdischen Überlieferung (Schicksalsbuch wie in Ps 139,16 f., Bücher der Taten wie in Ps 56,9 und Buch des Lebens als Bürgerliste im Gottesreich wie in Targ Ps 69,29) und der christlichen Anschauungen kommt Koep zu dem Ergebnis: „So verschiedenartig die mit den himmlischen Büchern verknüpften Vorstellungen auch sein mögen“, sind alle „die Metaphern letzten Endes immer

⁶⁵⁷ In der Tradition ist die Himmelsreise von Muhammad bekannt. In der jüdischen apokalyptischen Tradition findet sich Ähnliches im Buch Enoch, wie Enoch in den Himmel gezogen wird. In den Oden von Salomon (23,5–6, 21; 23,7–10) finden sich Beschreibungen über die himmlische Schrift. Ebenso spricht Ephraem der Syrer über eine Schrift, die vor der Ewigkeit verborgen war, sie enthielt Frieden und Hoffnung für alle. Widengren macht die Bemerkung, dass diese gnostische oder manichäische Literatur nicht als Offenbarung gedacht war, sondern als Schriften für individuellen Gebrauch aber nicht als öffentliche Erklärung. Für eine Gemeinde ist es ein Buch, aber für ein Individuum eine Schrift. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, 143 ff.; siehe dazu auch seine zusammenfassende Folgerung in: Geo **Widengren**, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*. (Uppsala: Lundequistska, 1950), 84.

⁶⁵⁸ Widengren zeigt, dass in Mesopotamien und der israelisch-jüdischen Religion die Idee vom Himmlischen Buch existierte und man dieses in Korrespondenz zu dem im Koran genannten Buch verstehen konnte. Dieses Buch wurde den Aposteln gegeben, nachdem sie eine Reise in den Himmel gemacht hatten. Widengren sieht die Grundidee von der Himmlischen Schrift aus den „babylonischen Blatten“ des Schicksals gewachsen. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, 121; vgl. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 69.

⁶⁵⁹ Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, 121.

⁶⁶⁰ Vgl. *Megillā* 16a *ketābšel ma ‘alā*; ebenso in der *Pešittā ketāb* z. B. Apk 3,5; 13,8; 17,9. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 66 f.

ein bildhafter Ausdruck für das allumfassende Wissen Gottes.⁶⁶¹ Aufgrund des himmlischen Buches kennt Gott den Ablauf des Weltgeschehens und die Taten der Menschen; er führt das Buch des Lebens und weiß die Menschen beim Namen.⁶⁶² Koep bemerkt, dass diese Elemente auch im Islam; genauer gesagt in Sure 85,22, in der Vorstellung von der „wohlverwahrten Tafel“ mitschwingen.⁶⁶³

Jeffery hat bereits darauf aufmerksam gemacht, dass im Koran hinsichtlich der Vergabe des Buches von *tanzīl*, von „Herabsendung“, die Rede ist, und es nach dem Koran (Sure 2,115; 5,72) Gesandte/Apostel waren, auf die die Himmlische Schrift herabgesandt worden ist. Dabei ist die auf Muhammad herabgesandte Schrift nach koranischer Überlieferung mit der Schrift identisch, die die Propheten/Gesandten vor ihm erhielten (Sure 5,68; 29,46) und zu je ihrer Zeit „ihrem Volk in ihrer Sprache“ verkündeten. So wie der Koran, dem Muhammad übermittelt, auf das Himmlische Buch zurückgeht, so tun dies auch die Tora, die Mose, und das Evangelium, das Jesus gegeben wurde.⁶⁶⁴

Im Zusammenhang mit dem Himmlischen Buch verdienen es auch Muhammads Himmels- (*mi'rāğ*; Sure 81,19–25; 53,1–12.13–18) und Nachtreise (*isrā'*; Sure 17,1) erwähnt zu werden. Die Tradition verband die Himmels-/Nachtreise mit dem Offenbarungsempfang. Erfolgte sie doch, um Muhammad „etwas von den Zeichen Gottes sehen zu lassen“ (Sure 17,1). Dass der Prophet während seiner Reise Teile der Offenbarung erhalten hat (z. B. das *ṣalāt* 'tägliches Gebet'), soll also belegen, dass Muhammad mit dem Himmel kommuniziert.⁶⁶⁵ Widengren weist darauf hin, dass Muhammad von seiner Himmelsreise spricht, und dass seine Zeitgenossen von einem Propheten auch etwas Übermenschliches erwarteten und deshalb Muhammad aufforderten, in den Himmel aufzusteigen und ein Himmlisches Buch herabzuholen.⁶⁶⁶ Auch die anderen Propheten hatten „engen“ Kontakt zu Gott: Abraham war der „Freund Gottes“ (Sure 4,125: *ḥalīl Allāh*), Mose „der, mit dem Gott gesprochen hat“ (Sure 4,164: *kalīm Allāh*) auf dem Berg Sinai, der zum Himmel aufgestiegen ist,

⁶⁶¹ Leo **Koep**. *Das himmlische Buch in Antike und Christentum: eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*. (Bonn: Hanstein, 1952), 127.

⁶⁶² Koep weist darauf hin, dass die alten Babylonier und Ägypter in der Erhaltung des Namens einen Weg zur Unsterblichkeit sahen, wie der biblische Mensch etwa in Ps 71,14. Von da aus war es für die letzteren nur eine Schrift, die zum Buch des Lebens führte, in dem Gott deren Namen aufgeschrieben hat, die in Wahrheit nicht sterben und unter den Lebenden in sein Reich gehören. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, 39. 127 f.

⁶⁶³ *Ibid.*, 6.

⁶⁶⁴ Jeffery, „The Qur'an as Scripture“, 54.

⁶⁶⁵ Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, 28. Siehe dazu Widengren, *Muhammad the Apostle of God and his Ascension*, 96–114; *Muhammads wunderbare Reise durch Himmel und Hölle*. Hrsg. v. Marie-Rose Séguy. (München: Prestel, 1977); Heribert **Busse**. „Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension“ – *JSAI* 14 (2) 1991, 1–40.

⁶⁶⁶ Widengren, *Muhammad the Apostle of God and his Ascension*, 102.

„to see God in Person. This is more than a comparison, it is a climax: intimacy with God (Abraham), hearing Him (Moses), seeing Him. A climax which presented the case in a new form“,⁶⁶⁷ wie van Ess schreibt. Muhammad hat ein anspruchsvolles Gespräch mit Gott über die Gebetsordnung. Es erinnert an das Gespräch mit Abraham über die Rettung von Sodom und Gomorrha. Dabei ist Mose derjenige, der Muhammad einen Rat für das Gespräch mit Gott gibt.⁶⁶⁸

Wie diese unterschiedlichen Bezugnahmen auf die Vorstellung vom Himmlischen Buch deutlich machen, dient sie dazu, nicht nur die von Muhammad vermittelte Offenbarung zu bestätigen, sondern auch die übrigen Offenbarungen (Sure 5,44–49; 35,31). Denn alle Offenbarungen haben ihren Ursprung in diesem Himmlischen Buch. Und der Koran ist die irdische Repräsentation dieses himmlischen Buches. Dennoch ist der Koran mit dem Himmlischen Buch nicht einfach identisch, d. h. „das transzendente Wort Gottes lässt sich prinzipiell nicht in Form einer irdischen Schrift einschränken. Es übersteigt das Wesen“,⁶⁶⁹ wie Sure 18,109 und Sure 31,27 nahelegen: „Und wenn (alles), was es auf der Erde an Bäumen gibt, Schreibrohre wären und das Meer (Tinte, und), nachdem es erschöpft ist, (nach ihm) sieben (weitere) Meere als Nachschub erhielte (damit die Worte Gottes alle niedergeschrieben werden können) würden die Worte Gottes nicht zu Ende gehen“.

1.3. Die Offenbarung als Wegweisung und Licht

Die Offenbarung als Wegweisung und Licht auf dem rechten Weg ist vom Irrtum zu unterscheiden. Die Wegweisung (*hūdān*) haben auch andere verkündet. Sie wird in Form eines Buches, einer Schrift, gegeben. Wenn es in Sure 5,18 heißt, dass ein Licht (*nūr*) und eine deutliche Schrift zu den Menschen gekommen sind, dann bezieht sich dies auf den Koran, der das Dunkel des Zweifels beseitigt.⁶⁷⁰ Wer ihm folgt, wird zu Gott hingeführt (Suren 73,19; 76,29: „Dieser Koran ist eine Ermahnung (Erinnerung). Wer will, nimmt zu seinem Herren den Weg“).

Die Idee der Wegweisung ist besonders häufig zur Bezeichnung des Korans verwendet worden. Er ist eine Leitung zur Wahrheit (Sure 45,19; 27,2.79; 31,2; 39,24; 7,50; 2,1; 61,9). „Dieser Koran leitet zu dem, was wirklich richtig ist“ (Sure 17,9). Dasselbe gilt auch für die anderen Offenbarungsschriften, Sure 3,3.4: „Er hat auch die Tora und das Evangelium herabgesandt schon früher, als

⁶⁶⁷ Joseph van Ess. „Vision and Ascension. *Sūrat Al-Najm* and its relationship with Muhammad's *mi'rāj*.“ – *The Koran. Critical Concepts in Islamic Studies*. Ed. by Colin Turner. Vol. II Themes and Doctrines. (London, New York: Routledge Curzo, 2004), 249.

⁶⁶⁸ Van Ess bemerkt, dass in der *Tafsīr*-Literatur (Al-Ṭabarī, *Jāmī al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*) betont wird, dass Muhammad Gott zweimal gesehen hat. Van Ess weist auf die Korrespondenz mit dem Alten Testament und Mose hin, der Gott auch zweimal gesehen hat. Joseph van Ess, „Vision and Ascension“, 250–255.

⁶⁶⁹ Zirker, „Gottes Offenbarung nach muslimischem Glauben“, 7.

⁶⁷⁰ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 74, 78 f.

Wegweisung für die Menschen“; Sure 28,43: „dem Mose die Schrift gegeben als sichtbare Beweise für die Menschen und als eine Rechtleitung und Barmherzigkeit“. Nach Pautz gehört *hūdan*, „Leitung“, zu den Ausdrücken, die Muhammad dem Beduinenleben entnommen hatte. „Dieselben waren den Mekkanern, die auf ihren Handelsreisen mit ihren Karawanen die Wüste durchzogen, vollkommen geläufig, so dass sie sich als Adressaten des ihnen fremden Offenbarungsbegriffes vortrefflich eigneten.“⁶⁷¹ Sure 7,178 besagt: „Wen Gott rechtleitet, der ist (in Wahrheit) rechtgeleitet. Diejenigen aber, die er irreführt, haben (letzten Endes) den Schaden.“ Von daher versteht sich auch die Bitte in der Sure 1,6–7. Sure 3,101 betont: „Wer an Gott festhält, der wird auf einen geraden Weg geführt“, und in Sure 22,24 wird vermerkt: „Und sie sind rechtgeleitet zu dem, was auszusagen gut ist“. Wen Gott leitet, der befindet sich auf dem rechten Weg (Sure 2,256: „Es ist der rechte Weg vom Irrtum deutlich unterschieden“).⁶⁷² Pautz ist diesbezüglich der Ansicht, dass Muhammad den Ausdruck „den rechten Weg zuerkennen“ als einen synonymen Begriff für die Offenbarung gebraucht,⁶⁷³ der Begriff der Wegweisung also maßgeblich zum Wesen der Offenbarung gehört.

Der Begriff der Wegweisung ist mit einem weiteren, die Offenbarung charakterisierenden Begriff verbunden: dem des Lichtes (*nūr*). So heißt es in Sure 6,91: „Wer hat (denn) die Schrift herabgesandt, die (seinerzeit) Mose als Licht und Rechtleitung für die Menschen gebracht hat?“; in Sure 5,44: „Wir haben (seinerzeit den Kindern Israel) die Tora herabgesandt, die (in sich) Rechtleitung und Licht enthält“; und in Sure 5,46: „Und wir gaben ihm das Evangelium, das (in sich) Rechtleitung und Licht enthält, damit es bestätige, was von der Tora vor ihm da war“.

Auch Muhammads Offenbarung wird, neben der von Mose und Jesus, Licht genannt, Sure 7,157: „dem Licht folgen, das mit ihm herabgesandt worden ist“ (vgl. Sure 5,18). Wie Pautz mit Bezug auf al-Baiḍāwī sagt, ist der Koran Muhammad mit der Erhebung in den Stand des Propheten als Licht gesandt worden, womit die Wahrheit seiner Offenbarung verdeutlicht werden soll.⁶⁷⁴ In Sure 64,8 heißt es: „Darum glaubt an Gott und seinen Gesandten und an das Licht, was wir (zu euch) hinabgesandt haben!“ In Verbindung mit dem Licht wird im Koran die Gegenüberstellung von Licht und Finsternis aufgegriffen, wie sie auch im Alten und Neuen Testament zu finden ist. So z. B. in Sure 33,43: „um euch aus der Finsternis heraus ins Licht zu bringen“ und in Sure 14,1: „Dies ist eine Schrift, die wir (als Offenbarung) zu dir hinabgesandt haben, damit du die Menschen mit der Erlaubnis ihres Herren aus der Finsternis ins Licht hinausbringst.“ Im Gegensatz dazu werden die Ungläubigen aus dem Licht hinaus in die Finsternis geführt und in der Hölle weilen. In Sure 2,57 und

⁶⁷¹ *Ibid.*, 73 f.

⁶⁷² Koranvers zitiert nach Pautz. *Ibid.*, 78.

⁶⁷³ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 79.

⁶⁷⁴ *Ibid.*

Sure 21,48 ist vom Licht im Sinne der Erleuchtung, die in der und durch die Tora Mose und Aron zuteilwurde, die Rede.⁶⁷⁵ Dazu passt, wie schon erwähnt, dass Muhammad (wie auch Paulus) mit der Lichtsymbolik das Ereignis der Offenbarung bei seiner Berufung beschreibt (Sure 24,35).

2. Das Wesen der Offenbarung bei Paulus

Was Paulus unter Offenbarung (*ἀποκαλύπτειν*, „offenbaren“ *φανεροῦν*, „offenbar machen“; „sichtbar werden“, „erscheinen“ und *εὐαγγέλιον*) versteht, wird aus dem Kontext verständlich, wie und in welchen Zusammenhang Paulus von Offenbarung spricht. Die Begriffe *ἀποκαλύπτειν* und *φανεροῦν*, z. B. in Röm 1,17; 3,21, werden fast synonym gebraucht. Dabei wird an das Christusgeschehen und dessen soteriologische bzw. eschatologische Wirkung gedacht.⁶⁷⁶ Diese Begriffe sind typische Bezeichnungen für Gottes Heil und Gerechtigkeit, die Paulus erschienen sind (Röm 1,17.19) und die ihm in Jesus Christus offenbar wurden. So beschreibt Paulus in Gal 1,12,16, dass ihm „mit der Offenbarung des Gekreuzigten als Gottessohn das Evangelium erschlossen wurde“.⁶⁷⁷ Auch in 1Kor 1,7 wird die Offenbarung in Verbindung mit dem Herrn Jesus Christus genannt. Das paulinische Offenbarungsverständnis hat auch eine eschatologische Dimension: in Gal 3,23 spricht Paulus von einem Offenbarwerden des künftigen Glaubens.⁶⁷⁸ Diese Begriffe sind nicht einfach zu unterscheiden und sind sehr eng an das Verständnis des Christusereignisses und das Evangelium gebunden. Dementsprechend ist es wichtig, das Offenbarungswesen nicht wie in der Diskussion über die koranischen Offenbarungsbegriffe einzeln zu betrachten. Vielmehr muss das Offenbarungsverständnis bei Paulus in Verbindung mit dem Christusgeschehen, der Ostererfahrung und dem (himmlischen) Evangelium (Röm 16,25) erarbeitet werden.

2.1. Die Offenbarung im Christusgeschehen

Paulus bezeichnet seine Berufung zum Apostel der Völker als Offenbarung (Gal 1,12; 1,16; 2Kor 12,1 ff.). Doch diese Verwendung findet nie in Bezug auf Christus, den Tod Christi oder seine Auferstehung statt.⁶⁷⁹ Paulus spricht davon, dass Gott ihm seinen Sohn offenbart hat, doch hier entsteht die Frage: Wie stehen die Themen Christologie und Offenbarung zueinander?

⁶⁷⁵ *Ibid.*, 80.

⁶⁷⁶ Paul-Gerd Müller. „φανερῶ“ – *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. (ExWNT). Bd.2. (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), 988.

⁶⁷⁷ Traugott Holtz. „ἀποκαλύπτω“ – *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. (ExWNT). Bd. 1. (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), 314.

⁶⁷⁸ *Ibid.*

⁶⁷⁹ Dieter Lührmann. *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*. (Neukirchen Vluyn: Neukirchen Verl., 1965), 15 f.

Die Offenbarungsmittlerschaft ist soteriologisch gefasst. In 2Kor 3,6 ff. (2Kor 4,6) erreicht die von Paulus in den Vordergrund gerückte Christus-Gott-Relation eine apologetische Spitze: „Nicht Mose, sein Gramma und sein Pneuma, sondern allein Christus ist die göttliche Herrlichkeitsoffenbarung.“⁶⁸⁰ Paulus erhält die Spannung aufrecht: Die Herrlichkeit Gottes ist in Christus offenbar geworden, doch auch sein Evangelium ist ihm von Christus offenbart worden, erklärt Paulus im selben Atemzug.⁶⁸¹ So kann man sagen, dass Paulus die Offenbarung im Christusgeschehen sieht. Nach Paulus verweist das Evangelium Gottes auf Gottes Heilswirken an den Menschen durch Jesus Christus. In der Mitte des paulinischen Evangeliums steht der Sohn Gottes Jesus Christus, unser Herr (*κύριος*), wie Paulus es ausdrückt. Paulus zeigt in Röm 1,3, dass Christus ein Mensch ist und *κατὰ σάρκα* aus Davids Geschlecht stammt. Zugleich betont Paulus, dass Christus Gottes Sohn ist und „als solcher in Macht eingesetzt, gemäß dem Heiligen Geist (*κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης*) aufgrund der Auferstehung von den Toten (Röm 1,3–4).“⁶⁸²

Nach 2Kor 4,6 versteht Paulus seine Vorstellungen im neuen Licht des gekommenen Christus. Die Offenbarung Jesu Christi bringt notwendigerweise auch inhaltlich einen theologischen und soteriologischen Zuwachs, der sich nicht in frühchristliche traditionelle Vorstellungen und Begriffe fassen lässt. Paulus ist es wichtig, „die Selbigkeit Gottes zu wahren“.⁶⁸³ Paulus' Aussage vom Christusgeschehen ist: Gott hat in Christus die Welt mit sich versöhnt. In Christus will Paulus die Macht des Auferstandenen und die Gemeinschaft seiner Leiden erkennen; sein Tod soll ihn prägen. Dieses Wissen kommt nicht aus seinem „*eigenem* Erkenntnisstreben, sondern aufgrund des unerwarteten und das bisherige Gottes- und Weltverständnis umwendenden Erkenntnisses: [...] weil auch ich von Jesus Christus ergriffen worden bin“ (Phil 3,10.12c)⁶⁸⁴. Paulus weiss und bezeugt, dass er von Christus ergriffen worden ist und ergriffen sein will (2Kor 5,19, Phil 3,10.12). Bei Grässers Vorstellung von Paulus' Theologie wird deutlich, dass der Apostel nach dem Berufungsereignis bei Damaskus Gott im neuen Licht zu erkennen versuchte, um Christus irgendwie an ihn anzupassen, mit der Vorsicht, dass Gottes Selbstständigkeit nicht verloren geht. Doch in Phil 3,10.12 kommt dies umgekehrt zum Vorschein: Paulus ist von Christus ergriffen worden. Christus hat ihm die Augen eröffnet, in ihm sieht er Gott. In 1Kor 8,6 macht Paulus zwei Aussagen: Nur einer ist Gott, nur einer ist Herr. Beide Elemente werden in 1Kor 8,6 auseinandergefaltet. Einer ist Gott der Vater und einer ist Herr. Das *Schema*

⁶⁸⁰ Rainer **Schwindt**. *Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie*. (Freiburg u.a.: Herder, 2007), 238 f.

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² Zmijewski, *Paulus*, 147f.

⁶⁸³ Erich **Grässer**. *Der Einzige ist Gott (Röm 3,30)*, in „*Ich will eurer Gott werden. Beispiele biblischen Redens von Gott*“ (Stuttgart: Verlag katholisches Bibelwerk, 1981), 189.

⁶⁸⁴ *Ibid.*

wird binitarisch entfaltet. Das im Alten Testament bezeugte Gottsein ist nur in der Einheit von Vater und Sohn zu begreifen, und nicht Gott und Jesus Christus als zweiter Gott.⁶⁸⁵ 1Kor 8,6 bringt die Einzigartigkeit zur Sprache, dass Theologie und Christologie für Paulus unauflöslich zusammenhängen. Für Paulus ist die Offenbarung „jeweils das unmittelbare Handeln Gottes am Menschen“ und er reflektiert nicht über eine diesem Handeln vorausgehende Verborgenheit. Paulus spricht nicht lediglich von Gott, indem er von Menschen spricht; er spricht auch nicht von Gott isoliert unter der Perspektive seines Handelns an Christus. Paulus spricht von Gott und von Christus im gleichen Moment. Christus ist nicht instrumental Gott zugeordnet.⁶⁸⁶

Paulus eiferte für die väterliche Tradition und unvermittelt trifft ihn Gottes Offenbarung in Christus (Gal 1,13–16). Es geschieht eine Äonwende: die Zeit unter dem Gesetz wird beendet durch die Zeit des Glaubens (Gal 3,23–25). Gott eröffnet in der Offenbarung das Heil der Gottesgerechtigkeit (Röm 1,17; 3,21), der Gerechtigkeit für den Menschen, von der Paulus in Röm 1,18–3,20 sagt, dass er keine Gerechtigkeit habe. In dieser Aussage werden Antithesen deutlich, doch diese entstehen nicht aus dem Begriff der Offenbarung. Im Gegenteil, sie sind „bedingt durch den Inhalt des mit Offenbarung bezeichneten Heilshandelns Gottes, das im Jetzt in Erscheinung tritt“. ⁶⁸⁷ Die Zeit vor der Offenbarung wird durch das Gesetz und die Sünde gekennzeichnet. Das weist aber darauf hin, dass Paulus in seinem Offenbarungsverständnis eher an den unheilen Menschen denkt, „den die Offenbarung Gottes jeweils betrifft.“⁶⁸⁸

2.2. Die Offenbarung als Evangelium

Der Mittelpunkt des paulinischen theologischen Denkens entsteht aus seiner persönlichen Berufung sowie dem Sendungsauftrag das *εὐαγγέλιον* den Heiden verkündigen (Gal 1,16).

Das Evangelium vermittelt nach Paulus kein gnosisähnliches Wissen. Wie für den Propheten Jesaja in Jes 52,7 ist auch für Paulus der Apostel derjenige,

⁶⁸⁵ Otfried **Hofius**. „Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler. Das Bekenntnis 1Kor 8,6 im Kontext der paulinischen Theologie“ – *Paulusstudien II*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 178.

⁶⁸⁶ Gegen Paul Gerhard **Klumbies**. *Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992), 238 ff. Hier wird behauptet, dass die traditionelle Formel 1Thess 1,10 nur für die Qualifizierung des Sohnes gilt. Nach Klumbies eröffnet sich das Verhältnis zu Gott bei Paulus erst über die Beziehung der Menschen zum Sohn. Mit dieser Aussage wird aber die Gottesbeziehung zur Sohnbeziehung als eine Instanz von Gott. Es bleibt bei ihm ein Paradoxon bestehen: Gott ist größer als Christus und die Menschen kennen eigentlich keinen Gott, nur Christus. Doch bei Paulus steht, dass Gott derjenige ist, der Gottlose gerecht macht, sein schöpferischer Ruf begründet diese Beziehung. Gott hat sich offenbart in Christus (Röm 3,21–26).

⁶⁸⁷ Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, 158.

⁶⁸⁸ *Ibid.*

der seine Verkündigung des Evangeliums, die Botschaft von Gottes Wort und Tat, ausbreiten soll, um damit *πίστις* zu bewirken. Dabei drängt das von Gottes Wirken in Christus kündende Evangelium geradezu auf weitere Entfaltung der Botschaft.⁶⁸⁹ Wie im Koran das Himmlische Buch größer ist als der irdische Repräsentant, bleibt auch bei Paulus „das in der menschlichen Sprache Gesagte und literarisch Gefasste notwendigerweise hinter der uneinholbaren größeren Realität (Gottes Wort) zurück“.⁶⁹⁰

Für Paulus ist das Evangelium keine quantitative Größe, sondern ein Bekenntnis des Christusgeschehens und dessen Auslegung. Für ihn schließt das Evangelium dessen aktuelle Verkündigung ein. Demnach ist das Evangelium für Paulus „formal gesehen seine gesamte an die Gemeinde in ihrer konkreten Situation gerichtete gegenwärtige Verkündigung, deren Inhalt Jesus Christus selbst ist und deren Grundlage (neben den Schriften) das tradierte Bekenntnis bildet.“⁶⁹¹ Darum spricht Paulus vom Evangelium auch nicht wie von einer Offenbarungsschrift und verwertet es auch nicht im Blick auf ein Himmlisches Buch.

Blank bemerkt, dass sich das hellenistische Judentum gegenüber der heidnischen Umwelt als „Knecht“ Gottes sah, der den „Heiden“ die wahre Gotteserkenntnis verkündigt und dadurch „Licht für die Völker“ ist. Dieses missionarische Selbstbewusstsein spiegelt die Aussagen von Jes 42,1–4; 49,1–6 wider. Bei Paulus geht dies am deutlichsten aus Röm 2,19 f. hervor: „[...] und maß dir an, ein Leiter der Blinden zu sein, ein Licht derer, die in Finsternis sind, ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen, weil du im Gesetz die Richtschnur der Erkenntnis und Wahrheit hast“.⁶⁹² In dieser Aussage gebraucht Paulus die gleichen Motive wie der Koran – Licht und Leiter (um den richtigen Weg zu weisen) – doch in einem anderen Kontext. Es ist seine Anklage gegen Juden, die sich des Gesetzes rühmen.

2.3. Das himmlische Evangelium und das Evangelium des Paulus

Wenn auch Paulus nicht auf ein konkretes himmlisches Buch Bezug nimmt, betont er, dass sein Evangelium nicht von menschlicher Art ist. Denn dieses Evangelium, das ihm laut der Apostelgeschichte auf dem Weg nach Damaskus erschlossen wurde, ist auch das Christusereignis, Christi Tat und Wort. Das Evangelium, sein Evangelium vom Kreuzestod und der Auferstehung Jesu, ist für ihn sowohl tradierte Glaubensformel, also das Bekenntnis, das er aufgenommen hat, als auch das, was er z. B. den Korinthern verkündigt oder in seinen Briefen kundgetan hat. Zugespitzt kann Paulus sagen: „Denn ich werde

⁶⁸⁹ Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche*, 87.

⁶⁹⁰ Nach Zirker, „Gottes Offenbarung nach muslimischem Glauben“, 8 f. In Joh 21,25 heißt es, dass alle Bücher der Welt nicht beschreiben könnten, was Jesus getan hat.

⁶⁹¹ Zmijewski, *Paulus*, 150.

⁶⁹² Blank, „Paulus – Jude und Völkerapostel“, 158 f.

nicht wagen, von etwas zu reden, das nicht Christus durch mich gewirkt hat um die Heiden zum Gehorsam zu bringen durch Wort und Werk“ (Röm 15,18). Daraus folgt, dass Paulus kein eigenes Wort mehr hat, sondern dass alles, was er verkündigt und tut, die Wirkung des Erhöhten auf die Gemeinde ist. Das *εὐαγγέλιον* ist nicht seine Predigt, sondern streng genommen das Wort Gottes, das der Verkündigung vorgegeben ist. Paulus will zeigen, dass er völlig hinter dem durch ihn redenden Herrn zurücktritt. Er wagt keine Worte, die nicht der Erhöhte durch ihn gewirkt hat. Paulus entfaltet das Evangelium vom Kerygma her und auf die Gemeinde hin. So lautet seine Botschaft in Richtung der Gemeinde, dass Christus selbst durch ihn als Gesandten spricht. Außerdem betont er, dass er „der bevollmächtigte Ausleger des Evangeliums ist und in seiner Auslegung der erhöhte Herr zur Gemeinde“ spricht.⁶⁹³ Dabei versucht Paulus dieses Wort des Erhöhten „niemals dem Wort des Evangeliums selbst gleichzustellen, das schon für Paulus und seine Gemeinden abgeschlossenes und fixierbares Wort ist“.⁶⁹⁴ So ist das Evangelium in erster Linie nicht die Predigt des Paulus, sondern die allen Aposteln durch Christus selbst erschlossene und anvertraute Wahrheit zur Weitergabe nach Gal 2,5.7; 5,7; 4,16. Inhalt des Evangeliums ist ausschließlich Christus in seiner Person und Wahrheit. In Bezug auf die Offenbarung im Christusgeschehen ist es Paulus wichtig, mit der Verkündigung des Evangeliums auch die Soteriologie als Implikat der Christologie darzulegen. Doch den Zugang zu Christus gibt es nur über die Bezeugung bzw. Predigt der Apostel (Röm 10,14–17). Es existiert kein unmittelbarer Zugang zum Kreuzigungs- und Osterereignis. Die Apostel machen klare Aussagen, z. B. zur Bekenntnisformel. Dies sind keine Interpretationen. Das neutestamentliche Christuszeugnis ist ein Deutungsversuch der ersten Gemeinde im Anschluss an das Christusgeschehen im Osterereignis.

Paulus fasst seine ganze Predigt von der Offenbarung im Verbum *εὐαγγελίζεσθαι* (Röm 15,20; 1Kor 1,17; 9,16–18; 15,1; 2Kor 10,16; 11,7; Gal 1,8.16; 4,13) zusammen und bedient sich damit der Sprache der urchristlichen Gemeinde, für die das Wort *εὐαγγέλιον* eschatologische Funktion hat: Jesus selbst wird „als Freudenbote der erwarteten Endzeit im Lichte von Jes 52,7“ gedeutet.⁶⁹⁵ In 1Kor 9,14 stellt Paulus das Evangelium zugleich als Beschreibung seines Dienstes dar. Im ersten Teil der Arbeit wurde in der Erörterung des Apostelverständnisses bereits darauf hingewiesen, dass nach 1Kor 9,1–5; 15,7; Gal 1,17.19 und 1Thess 2,7 der *ἀπόστολος* von Christus selbst berufen und gesandt wird, und nachdem Paulus von Christus und Gott in einem Atemzug (1Kor 8,6 ff.) spricht, dass er auch von Gott berufen wird. Das Selbstverständnis des Ich als *δοῦλος Χριστοῦ* (Phil 1,1; Gal 1,10) drückt ebenso eine unmittelbare Verbindung mit Gott, eine Partizipation an der Autorität

⁶⁹³ Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche*, 94 f.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, 96.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, 83.

Gottes und das Wissen um die Bevollmächtigung durch Gott aus. So kann man sagen: Indem Paulus sein Evangelium als Botschaft verkündet, spricht er ein „himmlisches“⁶⁹⁶ Zeugnis aus (Röm 10, 6–8, der im Himmel war und auch in der Tiefe des Todes). Und in diesem Verkündigungsakt vollzieht sich das Evangelium „als das eschatologische Werk Gottes“.⁶⁹⁷

Wie bei der Untersuchung der Berufungsgeschichte ersichtlich wurde, begründet und beglaubigt Paulus sein Apostolat und Evangelium mit der Vision von Jesus Christus sowie mit Wundern (nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte). Allerdings spricht Paulus in 2Kor 12,3–4 von einer Entrückung in den dritten Himmel sowie von einer Entrückung in das Paradies und von unaussprechlichen Worten, die kein Mensch sagen kann. Zu den beiden Himmelfahrten gibt es Parallelen in 1Enoch 39,3–8; 52,1–57,3; 711–17; 2Enoch 3,3–23; 2Baruk 2–17; Apokalypse des Mose 37; Targum Leviticus 2,5–8,9. Auch in Muhammads und Paulus’ Text sind klassische Motive der spirituellen „Wanderung“ zu finden: die Entrückung, die Aufzählung von Himmeln (z. B. der dritte Himmel 2Kor 12,2), die Beschreibung einer eigenen Erfahrung von Distanz⁶⁹⁸. Mit der Vorstellung von der Entrückung in den Himmel sind vergleichbare Momente wie bei Muhammad zu beobachten: Geheimnisvolles Wissen ist dem Apostel gegeben, und er hat auf übernatürliche Weise mit Gott kommuniziert, wobei die Betonung auf einer unmittelbaren Kommunikation mit Gott und einer spirituellen Erfahrung liegt.

III. Hauptthemen und Glaubensinhalt der koranischen und paulinischen Offenbarung

1. Hauptthemen und Glaubensinhalt der koranischen Offenbarung

1.1. Die Lesbarkeit des Schöpfungswerkes

Der Koran spricht immer von dem Einen Gott (Sure 112,1), der der Schöpfer und Erhalter der Welt und zugleich ihr Richter ist. Nach dem Koran ist die Schöpfung lesbar (Sure 30,17–30), d. h., sie ist von Gott her, spricht von Gott und führt zu ihm hin. Die Schöpfung gibt Zeichen (*āyāt*) für die Menschen, die Bescheid wissen. Nach dem Koran müssen diese Zeichen auch jedem Geschöpf sichtbar sein und durch sie die Menschen ihre eigene Lage wahrnehmen und sich zu Gott wenden lassen.⁶⁹⁹

Der Schöpfergott ist nach dem Koran kein Gott, der ermüdet (Sure 2,255). Er ist ewig und lebendig. Als dem barmherzigen Gott wird ihm Lob gesungen

⁶⁹⁶ Im Sinne eines ausserordentlichen, von Gott offenbarten Zeugnisses.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, 84.

⁶⁹⁸ Wie Marguerat sagt „drawing back from the ecstatic I“, Marguerat, „Paulus the Mystic“, 86.

⁶⁹⁹ Hans **Zirker**. *Der Koran: Zugänge und Lesarten*. (Darmstadt: Primus Verlag, 1999), 27 f.

(Sure 55,1–78) für sein Wohlgefallen den Geschöpfen gegenüber. Doch ist auch von Belohnung und Bestrafung die Rede.⁷⁰⁰ Gott ist kein abstraktes, sondern ein von den Propheten personenhaft wahrgenommenes Wesen.⁷⁰¹

Schon in den ältesten Offenbarungen (Sure 85,13–16; 95,4) gibt sich Gott den Propheten als der Schöpfer der Welt zu erkennen. Die ganze Welt ist sein Werk. Dieser Gedanke durchzieht wie ein roter Faden den Koran und bildet eine Kernaussage der islamischen Theologie. Gott hat die Welt erschaffen und sie aufrechterhalten. Im Koran wird die Schöpfung vom Standpunkt der vergänglichen Menschen beschrieben; so erscheint sie als ein immer währendes, täglich erfahrbares Geschehen.⁷⁰²

Mit den Schöpfungsaussagen verbunden ist auch die Idee der Prädestination und damit erstens die Frage, wie sich „die absolute Macht und Erhabenheit Gottes“ zum (freien) Willen des Menschen verhält, mit dem er von seiner Erschaffung her ausgestattet ist, und zweitens, wie „dem Menschen durch die Lehre von der Vergeltung“ die Verantwortlichkeit abgefordert wird. So erscheint Gott zum einen „in der letzten Instanz als der Urheber der Seligkeit“, zum anderen aber auch der Verdammnis.⁷⁰³

1.2. Gerichtsmahnung und Heilsverkündigung

Als Schöpfer der Welt ist Gott Herr über die Zeit ebenso wie über das Ende der Zeit, das mit dem Weltgericht beginnt. In seiner Güte hat Gott die Menschen und die Welt erschaffen. Der Mensch darf nichts als selbstverständlich annehmen (Sure 10,4–6). Was er zum Leben braucht, fließt ihm allein aus Gottes Gnade zu. Wie Sure 39,60–75; 18,47–53; 23,99–18 zudem belegen, gibt es einen Zusammenhang zwischen der Erschaffung der Welt und des Menschen und dessen Wiedererweckung und Erscheinen vor dem Richterstuhl Gottes am Jüngsten Tag. Ist doch Gott, Schöpfer und Erhalter, zugleich immer auch der Richter der Welt.⁷⁰⁴

In den Gerichtsbildern werden Ereignisse geschildert, in denen nachvollzogen wird, was „den Völkern vor der Koranoffenbarung“ widerfahren ist. Und dieses Gericht steht den Menschen „im individuellen, kollektiven und gar kosmischen Rahmen“ noch bevor. Die Entscheidungsgrundlage beim Gericht bilden „die Weisungen des von Gott (in der Tora und) im Koran offenbarten Gesetzes und seine Verwirklichung durch den je einzelnen Menschen (seltener

⁷⁰⁰ Nagel, *Der Koran*, 182, 186.

⁷⁰¹ *Ibid.*, 213.

⁷⁰² *Ibid.*, 181 f., 184.

⁷⁰³ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 118. Vgl. Heikki Räisänen's Beobachtung, dass der Koran Parallelen mit der Idee aufweist, dass Gott auch bei Paulus den Sündigen als Strafe für seinen Ungehorsam verhärtet. Sowohl Muhammad als auch Paulus streiten ihren Opponenten gegenüber ab, dass Gott in seiner Verhärtung willkürlich ist. Räisänen, *The Idea of Divine Hardening*, 96 f.

⁷⁰⁴ Nagel, *Der Koran*, 189.

auch durch die Gemeinschaft)“.⁷⁰⁵ Es geht im Koran damit durchgehend um die Verantwortung des Menschen vor Gott aus der Perspektive des bevorstehenden Gerichts. Es wird dabei von einer Heilsbestimmtheit des Menschen ausgegangen. Er muss nicht neu erschaffen werden; vielmehr genügt es, dass sich der Mensch seiner schöpfungsmäßigen Anlage (*fiṭra*) bewusst wird (Sure 30,30).⁷⁰⁶

1.3. Der Mensch als „Nachfolger“ und „Stellvertreter“ Gottes

Innerhalb der Schöpfung ist dem Menschen nach dem Koran eine besondere Stellung zugewiesen. Der Mensch wird als Nachfolger oder Stellvertreter Gottes auf Erden gesehen (*ḥalīfa* bzw. *ḥalāʾif*, plur. *ḥulafāʾ*, Sure 2, 21–39, 6,165). Indem er einen Auftrag Gottes ausführt (Sure 2,31–33), „der ihm gleichsam die hoheitliche Funktion gegenüber der Schöpfung zugebilligt hat“,⁷⁰⁷ erweist er sich als Gottes Stellvertreter. Nach dem Koran ist darin die besondere Zweckbestimmung des Menschen eingeschlossen, die irdischen Dinge zu formen.⁷⁰⁸ Das bedeutet, wenn der Mensch nach dem Willen Gottes schöpfungsgemäß handelt, wird er als Gottes Stellvertreter gesehen.⁷⁰⁹

Dabei impliziert der Begriff des Stellvertreters (*ḥalīfa*), dass der Mensch nicht von sich aus, aus freiem Willen, sondern göttlichem Gebot entsprechend handelt: Gott lehrt den Menschen, was er zu wissen und zu tun hat. Zugleich stellt er ihn über die Engel (Sure 17,70), als deren „würdiger Nachfolger“ nach Sure 2,30–33 Adam eingesetzt wird. Er handelt nicht eigenständig, sondern tut das, was Gott ihn zuvor gelehrt hat (Sure 2,31). Symbol für das stellvertretende Handeln des Menschen ist nach dem Koran die Kenntnis und die Vergabe der Namen, die im koranischen Kontext wohl als die Herrschaft „über deren Träger, nicht jedoch [als] eine uneingeschränkte Verfügungsgewalt über sie“ verstanden wird.⁷¹⁰

Der Verstoß gegen das Gottesgebot, vom verbotenen Baum zu essen, hatte zur Folge, dass Adam zwar „der Annehmlichkeiten des paradiesischen Lebens verlustig“ ging, aber in seinem Wesen und Charakter der blieb, der er zuvor war. Der Gedanke des Sündenfalls ist dem Koran und der islamischen Tradition unbekannt. So blieb ihm auch nach seiner Gebotsübertretung die Gewissheit,

⁷⁰⁵ Betram **Schmitz**. *Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam*. (Stuttgart: Kohlhammer, 2009), 198.

⁷⁰⁶ Schreiner, „Erlösung und Heil“, 276. Siehe dazu Johan **Bouman**. *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), 189 ff.

⁷⁰⁷ Stefan **Schreiner**. „Kalif Gottes auf Erden – Zur koranischen Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen“ – *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*. Hrsg. v. Friedemann Eißler, Matthias Morgenstern. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 29.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, 28. Nagel, *Der Koran*, 240.

⁷⁰⁹ Nagel, *Der Koran*, 240.

⁷¹⁰ Schreiner, „Kalif Gottes auf Erden“, 30 f.

„dass Gott sich ihm zugewendet hatte und ihm und seinen Nachkommen den rechten Weg weisen würde“. ⁷¹¹ Denn Gott ist der Erhalter (*razzāq*) des Menschen (Sure 55) und darin liegt auch seine barmherzige, an den Menschen gerichtete Zuwendung. ⁷¹² So spricht der Koran beim Leben im Diesseits „nicht von einer unheilvollen Verstrickung in die Sünde an sich, aus der die Menschheit allein durch die Gnade Gottes erlöst werden könnte“. ⁷¹³ Im Koran bedarf der Mensch einer Zuwendung und einer Ausrichtung auf Gott. Wenn er sich hinwendet, das Gotteswort annimmt und „befolgt (Sure 85,11), Gehorsam gegen Gott und seinen Gesandten beweist (Sure 4,80–83)“, dann eröffnet sich ihm der Weg (zurück) ins Paradies. ⁷¹⁴

Vom Menschen wird Dankbarkeit und Gottesfurcht gefordert. Der Mensch ist gehalten, Dankbarkeit „gegenüber seinem unermüdlichen, niemals ruhenden Schöpfergott“ zu bekunden. ⁷¹⁵ Durch die gehorsame Hinwendung durch Umkehr/Buße wird die Verbindung des Menschen zu seinem Schöpfer wieder hergestellt (Sure 68,35–36; 42,10–13; 50,1; 30,38;2,115). ⁷¹⁶ Denn der Mensch ist auf Gott hin geschaffen worden und die Hinwendung zu Gott ist „die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung des Menschen“ (Sure 2,112; 4,125). ⁷¹⁷ Der Verstand ist der dem Menschen geschenkte Wegweiser (Sure 30,28.). Der Verstand hilft ihm „auf dem Weg zur richtigen Gottesverehrung“ und zur gehorsamen Hinwendung zum Schöpfergott. Der Mensch ist der Gott Ergebene (Sure 3,20. 52. 83 f.; 10,84; 16,81.102; 21,108; 40,66; 72,14). Durch den Verstand kann der Mensch die göttlichen Gebote richtig deuten, als wahr erkennen und einhalten. Eine einmalige Befolgung der Gebote in gehorsamer Zugewandtheit zu Gott ist nicht ausreichend. Die Hinwendung muss andauern und kann nicht einmalig sein (Sure 39,54–55). ⁷¹⁸

⁷¹¹ Nagel, *Der Koran*, 239.

⁷¹² Schreiner „Erlösung und Heil – menschliche Sehnsucht und göttliches Erbarmen“, 273 ff.

⁷¹³ Nagel, *Der Koran*, 239. Vgl.: „Da der Mensch nicht vom Sündenfall verdorben wurde, bedarf er nicht einer Erlösung, sondern einer Ausrichtung.“ Grunebaum, *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*, 174.

⁷¹⁴ Schreiner, „Erlösung und Heil – menschliche Sehnsucht und göttliches Erbarmen“, 275.

⁷¹⁵ Nagel, *Der Koran*, 201.

⁷¹⁶ *Ibid.*, 285 f.

⁷¹⁷ Schreiner, „Erlösung und Heil – menschliche Sehnsucht und göttliches Erbarmen“, 277.

⁷¹⁸ Nagel, *Der Koran*, 290 f.

2. Hauptthemen und Glaubensinhalt der Offenbarung bei Paulus

2.1. *Alle Menschen sind Sünder und ermangeln der Herrlichkeit Gottes*

Für Paulus sind alle Menschen Sünder, wobei Sünde die durch das Gesetz ans Licht gebrachte Herrschaft des Todes bedeutet (Röm 1,32; 5,12). Die Funktion der in Röm 5,12–21 angewendeten Argumentation liegt darin, dass Todesverdammnis (Röm 1,19ff.; 3,20) und Gerechtigkeit einen Bezug zueinander haben und Paulus die Lebensherrschaft Christi darstellen will. In Röm 1.19 kennzeichnet Paulus die Schuld der Heiden, in Röm 2,1–3,20 wendet er sich an die Juden: Der Mensch kann nicht durch das Gesetz(-eswerk) Gerechtigkeit erlangen. In Röm 3,21–31 sagt er, dass Gottes Gerechtigkeit und Glaube einzig sind und nur in seiner Gnade in Jesus Christus offenbart und begründet sind. Unter der Macht der Sünde sind die Menschen von ihrem Schöpfer entfernt und existieren damit im Unglauben (Röm 14,23) und in Unfreiheit (Röm 5,12–8,10; Gal 3,22; 8,21.24.34). Die Sünde lässt die Menschen vor dem göttlichen Gericht verantwortlich werden (Röm 1,18; 3,6; 1Kor 11,32). „Die Knechtschaft der Sünde“ als Gegensatz „zu der von Christus erwirkten Freiheit der Gotteskinder“ (Gal 4,1–7; 4,21–31; 5,1) aufzuzeigen, ist eines der Anliegen und zentralen Themen des Paulus. Die „Freiheit der Gotteskinder“ gleicht einem „Herrschaftswechsel von der Sünde als altem Herrn zu Gott als neuem Herrn“ (Röm 6,11).⁷¹⁹

Sünde wird indessen nicht allein als schicksalhafte „gottferne Welt verstanden“, sondern zugleich auch als Befindlichkeit des Menschen. Paulus sieht die Welt in ihrer Abkehr von Gott und in Sünde verharren (Röm 1,18–3,20; 3,23; 5,12). Der Apostel führt nicht erst die Sünde als Objekt vor, sondern als wirkendes Subjekt, weil er zunächst die Sünde aus der Schöpfer-Geschöpf-Beziehung heraus interpretiert (Röm 1,18 ff). Die anklagende Rede des Paulus hält der Schöpfung an dieser Stelle sozusagen einen Spiegel vor und führt ihr die essenzielle Realität vor Augen. Die sündige Existenz ist nach Paulus eine fleischliche Existenz (*κατὰ σάρκα*), wobei die Spannung zwischen der weltlichen Existenz und der Existenz im Geist (*κατὰ πνεῦμα*) liegt, d. h. die Glaubenden sind nicht mehr Sünder und der Welt verhaftet, doch leben sie in dieser Welt (1Kor 5,10) nicht in einer selbstbezogenen fleischlichen Existenz, sondern aus dem Geist Gottes (*πνεῦμα*) als neue Schöpfung in Christus (2Kor 5,17). Eine solche spannungsvolle Existenz bedeutet „keine Absage an die Welt, sondern impliziert die Forderung, sie in ihrer sündigen, widergöttlichen Verfasstheit zu überwinden“ (1Kor 7,13).⁷²⁰ Demzufolge ist auch einleuchtend,

⁷¹⁹ Schwindt, *Gesichte der Herrlichkeit*, 456.

⁷²⁰ *Ibid.* Dagegen Schmitz: „Paulus betont das Moment der Glaubensbeziehung zu Jesus Christus und die durch ihn geschenkte Gnade so sehr, dass ihm demgegenüber die Welt ‚nichts‘ ist.“ Schmitz, *Paulus und der Koran*, 208. Schnelle sieht die Spannung zwischen der

warum bei Paulus „eine geschichtstheologische Deutung der Sündenbeschaffenheit der Welt“ zu beobachten ist, die Sünde als einen Abfall „von Gott als Teil des adamitischen Schuldverhängnisses begreift“.⁷²¹

Aus all dem muss der Schluss gezogen werden, dass die Sünde nicht im Wissen über Gott bzw. in dem Erkennen Gottes (ob die Schöpfung Gott kennt oder nicht kennt) liegt, sondern vielmehr in der Anerkennung von Gott. Und dieses Anerkennen bedeutet ehren und danken. Es heisst, auf die Herrlichkeit Gottes zu vertrauen. Anhand dieses Abschnittes in Röm 1,18–2,16 wird auch verständlich, dass Gott zu loben, die Bestimmung des Menschen ist, in der der Mensch seine Herkunft im Danken und Ehren Gottes bejaht.

2.2. Alle Menschen stehen unter dem Gericht Gottes und sind vom Gesetz angeklagt

Das Thema Gesetz ist eine der umstrittenen Fragen in der Paulusforschung. Es wird versucht, die Frage zu beantworten, welche Bedeutung Paulus dem Gesetz nach seiner Berufung beimisst. Wenn die in Apg 9,3–19; 22,6–16, 26,12–18 aufbewahrte frühchristliche Tradition detailliert den Vorgang der Berufung schildert, gibt es kein Verständnis der vor Damaskus gewonnenen theologischen bzw. christologischen Erkenntnisse, doch diese Erkenntnisse kommen in seinen Briefen in unterschiedlichen Zusammenhängen vor. Er setzt sich mit dem Thema Gesetz immer wieder auseinander. In der Forschung unterscheidet man

Existenz (*κατὰ πνεῦμα*) und der Existenz (*κατὰ σάρκα*) als Analogie zu der eschatologischen Spannung des „schon jetzt – noch nicht“. Solange der Glaubende in der fleischlichen Existenz lebt, ist seine Existenz stets der Versuchung ausgesetzt. Udo **Schnelle**. *Neutestamentliche Anthropologie*. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991), 75.

⁷²¹ Schwindt, *Gesichte der Herrlichkeit*, 457. Hierzu kommt auch das Thema des Sündenfalls bei Paulus. Diese Themen werden in der Forschung kontrovers diskutiert. Die Gegenpositionen sind als drei Gegenargumente anzuführen: 1. Es gibt einen universalen Zusammenhang aller Sündern, wobei Adam nach Röm 5,12–21 eine Funktion über seinem individuellen Charakter trägt. Die Sünden aller Menschen sind auf Adams Tat zurückgeführt, werden aber andererseits als das Tun jedes einzelnen Menschen begriffen. So Ulrich Wilckens. 317 ff. 2. Das adamitische Schuldverhängnis ist zuerst als eine eschatologische Folge und Wirken der Tat Adams zu bezeichnen, wobei der Tod nicht physisch bzw. empirisch, sondern vielmehr aus einem eschatologischen Blickwinkel zu sehen ist. Es wird vom Erbtod gesprochen. So Hans Wilhelm **Schmidt**. *Der Brief des Paulus an die Römer*. (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1972), 98. So auch Ulrich **Luz**. *Das Geschichtsverständnis des Paulus*. (München: Kaiser, 1968), 199. 3. Es wird von einem kausalen Zusammenhang zwischen Tod und Sünde ausgegangen, wobei der Tod als Strafe für die Sünde gilt. In dieser Anschauung hat Adam dem Tod Raum in der Welt bereitet und seine Nachkommen haben sich durch ihre eigenen Sünden in den Todesraum hineingebracht. Vgl. Rudolf **Bultmann**. „Adam und Christus nach Römer“ – *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr Siebek, 1967), 452; Günther **Bornkamm**. „Paulinische Anakolut. Das Ende des Gesetzes“ – *Paulusstudien*. (München: 1952). Vgl. auch, Helmut, **Merklein**. *Studien zu Jesus und Paulus II*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 319 f.

zwischen der „älteren“ Interpretation der Gesetzesthematik bei Paulus und einer neueren, bzw. „the new perspective on Paul“.⁷²² Die Thesen der Interpretation variieren je nach Forscher und haben unterschiedliche Betonungen, aber generell formuliert weist die „ältere“ Interpretation darauf hin, dass Paulus von dem Ende des Gesetzes (im alttestamentlichen Verständnis) spricht. Dieses Ende geschah im Christusgeschehen. *Nóμος* oder (*ἔργα νόμου*) werden von dem Heil unterschieden. In dem mit Christus begonnenen Äon wurde sichtbar, dass das Gesetz Gerechtigkeit und Heil nicht bewirken kann.⁷²³ Die andere bzw. „neuere“ Perspektive vertritt mit ihrem Hauptvertreter E. P. Sanders die Theorie des Bundesnomismus, nach der der Bund und das Gesetz unterschieden werden und der Bund sich in der Befolgung des Gesetzes realisiert.⁷²⁴ Es wird dargelegt, dass im jüdischen Kontext die Tora nicht die Funktion eines Eintritts zum Heil erfüllt. Nach einem kompromissvollen Verständnis der alten und neuen Perspektiven kommt Dunn mit der Idee, dass „Paulus [...] hauptsächlich die ‚jüdische Fehldeutung‘ der Tora“ kritisiert, welche die messiansche Zeit verkennt. Dunn unterscheidet im Vergleich zu Räsänen zwischen den unterschiedlichen Funktionen der Tora. Unter anderem spricht er auch von der sozialen Funktion der Tora. In seiner Interpretation trennt er (*ἔργα νόμου*) fleischliche Existenz und Sündenverständnis voneinander und spricht von ihnen als „identity and boundary marker“. So ist das Gesetz nicht dafür verantwortlich, dass von den Gesetzeswerken nicht das Heil kommt.⁷²⁵

Die Autorin geht davon aus, dass das Gesetz nach Paulus die Sünde offenbar macht und als Gegenstand des göttlichen Gerichts identifiziert.⁷²⁶ Diese These begründet sich im universalen Sündenverständnis (Röm 2,1: 3,1–8.9.19.20). Aufgrund seiner Berufung hat Paulus erkannt, dass das Gesetz, das bis zu seiner Zeit gut und gerecht war, jetzt „durch Gottes eschatologisches Handeln in

⁷²² Siehe die drei Grundthesen der „new perspective on Paul“ und deren kritische Analyse in Hans-Christian Kammler. „New Perspektive on Paul“ – Thesen und Probleme“ – *Paulus und Luther – ein Widerspruch?: Verstand er auch, was er las?; Paulusexegese und Luthers Einsichten im kritischen Dialog*. Hrsg. v. Hans-Christian Kammler, Rainer Rausch. (Hannover: Lutherischer Verlagshaus, 2013).

⁷²³ Ferdinand **Hahn**. „Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief“. ZNW 67 (1976), 60. Siehe dazu auch Stephen **Westerholm**. *Perspectives old and new on Paul: the "Lutheran" Paul and his critics*. (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2004); Michael **Bachmann**. *Lutherische und neue Paulusperspektive: Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

⁷²⁴ Siehe dazu Ed Parish **Sanders**. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*. (Philadelphia: Fortress Press, 1977).

⁷²⁵ James. D. G. **Dunn**. „The New Perspective on Paul“ – *BJRL* 65 1983, 95–122, vgl. Christian **Strecker**. „Paulus aus einer neuen Perspektive: Paradigmenwechsel in der jüngsten Paulusforschung“ – *Kul* 11(1) 1996, 3–18; vgl. die Forschungsgeschichtliche Überblick in Ivana **Bendik**. *Paulus in neuer Sicht. Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“*. (Stuttgart: Kohlhammer, 2010), 146. 189; Siehe dazu auch James D. G. **Dunn**. *Paul and the Mosaic Law*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996).

⁷²⁶ Schwindt, *Gesichte der Herrlichkeit*, 457.

Christus neu definiert ist: Beschneidung und Tora-Observanz können nicht mehr die gerechten Kriterien“ für Heil sein. Er selbst wurde außerhalb der Tora von Christus berufen. Ob er jedoch eine Abrogation der Tora im Sinne hatte oder nicht (Röm 10,4), ist erst noch zu diskutieren (siehe dazu auch Röm 2,13).⁷²⁷ In Röm 3,20 zeigt Paulus, dass das Heil der sündigen Menschen abhängig ist von Gottes Gnade, nicht Gottes Gesetz. So hat Paulus die Tora-Observanz abgelehnt; für ihn galt allein die Rechtfertigung aus und durch den Glauben (Gal 3,6; Röm 4,3).⁷²⁸ Denn Paulus hat erkannt, dass der Gekreuzigte das Bild Gottes ist (2Kor 4,4), auf dem die eschatologische Helligkeit Gottes liegt (2Kor 4,6), er ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern (Röm 8,29). Dietzfelbinger formuliert sogar die Frage: Was ist von der Tora zu halten, die den Sohn Gottes getötet hat?⁷²⁹

Daher ist auch zu fragen, ob seine torakritische Aussage als Antinomismus verstanden und entsprechend bezeichnet werden darf, oder ob die Tora bzw. das Gesetz für Paulus nicht vielmehr Teil seiner Evangeliumsverkündigung sind, wenn auch nur „als dunkle Folie, auf der sich die Ausweglosigkeit der Menschheit ohne Christus und die Größe der Erbarmung Gottes in Christus“ umso deutlicher abhebt. In seiner Verkündigung fallen die „Erfüllung“ der Verheißung und das Ende des Gesetzes zusammen.⁷³⁰ Denn das Gesetz Mose gilt den Menschen ohne Christus (2Kor 3,7 ff.).

Paulus ist kaum der Vorwurf zu machen, er habe das Gesetz durch den Glauben außer Kraft (Röm 3,31) gesetzt. Zwar hat das Gesetz in Christus sein Ende gefunden (Gal 3,13; 4,4 f.; Röm 3,9–20; 4,15; 10,4), dennoch verliert es damit nicht *ipso facto* seine Bedeutung (Röm 3,21). Leitet doch Paulus selbst in

⁷²⁷ So die Bultmann-Schule mit Bornkamm und Klein, siehe Ferdinand **Hahn**, *Theologie des Neuen Testaments I*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 233 f.; Frey „Das Judentum des Paulus“, 34.

⁷²⁸ Frey, „Das Judentum des Paulus“, 34. Wie Bendik es zuspitzt, hat Paulus erkannt, dass die im Evangelium offenbar gewordene Gerechtigkeit Gottes die Erlösung bedeutet und alles andere, auch die Werke der Gesetze, mit ihr nicht konkurrieren können. Bendik, *Paulus in neuer Sicht. Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“*, 61.194.

⁷²⁹ So die Frage von Dietzfelbinger. Er ist der Ansicht, dass Paulus nach Damaskus zur Tora eine neue Einstellung hat, in der die Tora als eine den Menschen bedrohende Gewalt erscheint: Dies ist eine logische Folge der im Damaskuserlebnis gründenden Christuserkenntnis des Paulus. Dietzfelbinger, *Der Sohn. Skizze zur Christologie und Anthropologie des Paulus*, 76 ff.

⁷³⁰ Ivan **Dugandzic**. *Das Ja Gottes in Christus: eine Studie zur Bedeutung des Alten Testaments für das Christusverständnis des Paulus*. (FB 26, Würzburg 1977), 316. Dietzfelbinger argumentiert christologisch, dass Paulus auf dem Weg nach Damaskus verständlich wurde, dass er und „die ganze Welt“ (alle) die Tora missbrauchte und verfehlte und dass das auch die Ursache für die Verwerfung Jesu durch die Welt war. Jesus verkörperte die Gerechtigkeit (1Kor 1,30), die der Mensch am Glauben empfängt. Dietzfelbinger meint, dass der verfluchte und am Kreuz ausgelieferte Christus, nicht kraft seines Gehorsams gegenüber dem Gesetz zum Sohn Gottes werden kann. Dietzfelbinger, *Der Sohn. Skizze zur Christologie und Anthropologie des Paulus*, 86.111.188.

Röm 4 den Schriftbeweis für seine Konzeption der Glaubensgerechtigkeit aus der Tora (Röm 4,3 gleich Gn 15,6), den „Propheten“ und den „Schriften“ ab (Ps 31,1 // Röm 4,6–8). Zudem ist Paulus der Ansicht, dass das Gesetz als Gesetz „nicht verselbständigt werden darf, sondern der Verheißung und dem Glauben untergeordnet ist“.⁷³¹

Nach Paulus ist Christus die Erfüllung der Verheißungen Gottes, aber zugleich auch das Ende des Gesetzes für jeden, der glaubt. Das Evangelium und das Gesetz werden bei Paulus in seiner Formulierung in 2Kor 3,6 in einer Antithese entfaltet. Dabei wird die These festgehalten, dass nach Paulus das Gesetz nicht die Fähigkeit besitzt, Gerechtigkeit und Leben zu geben. Wenn das Evangelium das „Ja“-Wort Gottes zur sündigen Menschheit ist und sie rettet, verurteilt das Gesetz den sündigen Menschen als sündig und zum Tode, 2Kor 3,7–18.⁷³² Die Tora fordert Gehorsam, und so sehr die Tora heilig, gerecht und gut ist, so wenig besteht ihre Funktion daraus ewiges Leben zu geben (Röm 3,27; 7,14; 8,2, anders im Judentum Sir 17,11, 45,5; Dt 27,26, Lv 18,5). Dabei wird auch berücksichtigt, dass Paulus die Grenze der Tora sah und daher die Tora bei Paulus im alten Äon bleibt. Dabei muss aber beachtet werden, dass das Gesetz bei Paulus nicht außer Kraft gesetzt oder gar abrogiert wird, indem er die eigentliche Aufgabe des Gesetzes darlegt: Das Gesetz entlarvt die Sünde, und so bringt er den alten Äon, in dem der Mensch im Widerspruch zu Gott lebt, zum Vorschein. Er „abrogiert“ zwar das Gesetz als Heilsinstanz, doch dieses geschieht nicht in der Ablehnung des Gesetzes. Vielmehr bringt er das Gesetz zu seiner von Gott bestimmten Geltung, indem er die eigentliche Aufgabe der Tora neu bewertet: Die Führung zur Erkenntnis der Sünde (Röm 7,7–23).⁷³³

⁷³¹ Gerhard **Dautzenberg**. *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments*. (Giessen: Selbstverlag des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik der Justus-Liebig-Universität, 1999), 65. Vgl. dazu Räsänen's Theorie von der Inkohärenz der paulinischen Aussagen über die Tora, in der der Begriff *vóμος* mehrere Bedeutungen hat. Paulus differenziert innerhalb der Tora nicht zwischen der kultischen Tora und der ethischen Tora oder gar einem allegorischen Verständnis der Tora. Heikki **Räsänen**. *Paul and the law*. (Tübingen: Mohr, 1983). Siehe auch Frey „Das Judentum des Paulus“, 33 f. Röm 3,19 meint mit *vóμος* das Alte Testament insgesamt; Röm 3,21; 1Kor 9,7 f. meint mit *vóμος* den Pentateuch; Röm 5,13 f.; Gl 3,17 meint mit *vóμος* vor allem den Mose gegebenen Dekalog; in Röm 7,23; 8,2; 21,31 ist *vóμος* im Sinne einer Regel zu verstehen.

⁷³² So Otfried **Hofius**. „Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3“ – *Paulusstudien*. Hrsg. v. Otfried Hofius. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 120.

⁷³³ Dietzfelbinger, *Der Sohn. Skizze zur Christologie und Anthropologie des Paulus*, 67. 83. Dagegen die Aussagen bei Bendik. Es wird dargelegt, dass Paulus nicht von dem Ende des Gesetzes spricht, sondern dem Ende des alten Äons: *Die Tora kündigt den Sündern Tod an, aber der Neuen Schöpfung das Leben im Neuen Äon*. Wo Gerechtigkeit herrscht, kann auch Tora Leben verheißten. Bendik, *Paulus in neuer Sicht. Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“*, 192 ff.

2.3. In Christus liegt das Heil

In seinen christologischen Aussagen stützt sich Paulus auf seine eigene Christusoffenbarung, nach der in Christus alles erfüllt ist (2Kor 1,20). Demzufolge besteht nur in Christus das endzeitliche, einmalige und unüberbietbare Heil Gottes. In ihm und durch ihn konstituiert sich das neue Volk Gottes als neue Schöpfung. Aber das neue Volk ist bestimmt von derselben Spannung von Verheißung und Erfüllung, wobei die Erfüllung auf die noch ausstehende Parusie und das Wiederkommen Christi in Herrlichkeit deutet.⁷³⁴

Das eschatologische Christusereignis findet nach paulinischem Verständnis innerhalb der Geschichte statt. So sind bei ihm keine Darstellungen apokalyptischer Endereignisse zu finden,⁷³⁵ sondern das Hier und Heute (Röm 8,3; Gal 4,4), was einmal mehr die Weltbezogenheit des paulinischen heilsgeschichtlichen Denkens deutlich macht.⁷³⁶ Dafür spricht auch Paulus' Rede von der Herrschaft Christi: Christus hat die Herrschaft auf der Erde und den Titel Kyrios (Röm 14,1 ff.). In seinem Tod hat Christus „alle vom Fluch des Gesetzes befreit, damit sie am Segen Abrahams teilhaben und seine Kinder werden (Gal 3,13 f. 26 ff.)“.⁷³⁷ So schreibt Dietzfelbinger mit Recht, dass bei Paulus in Verbindung mit Christus ein heilsgeschichtliches „damit“ wahrzunehmen ist (2Kor 5,15. 8,9; Röm 6,4.6; 7,4; 14,9; Gal 3,10–14), „Gott hat Christus zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes werden“ und die Glaubenden unter der Herrschaft Christi, dem Träger bzw. Herrn des Segens und Heils leben.⁷³⁸

Schon aus der Diskussion über das Wesen der Offenbarung bei Paulus und dessen Verbindung mit dem Christusgeschehen wurde ersichtlich, dass Jesus Christus für Paulus die alles bestimmende Mitte und der tragende Grund seiner Theologie ist. Durch Christi Tod und Auferstehung wird das Heil allen Menschen allein auf Grund des Glaubens zugeeignet. Die dadurch gewonnene Glaubensgerechtigkeit erscheint als ein Geschenk der Gnade Gottes.⁷³⁹

⁷³⁴ Dugandzic, *Das Ja Gottes in Christus*, 308 f.

⁷³⁵ Dietzfelbinger, *Der Sohn. Skizze zur Christologie und Anthropologie des Paulus*, 291. Hier ist zu ergänzen, dass eben weil Paulus das eschatologische Christusereignis nicht als apokalyptisches Weltende verstanden hat, er auf die noch ausstehende Parusie verweisen kann und muss.

⁷³⁶ Dugandzic, *Das Ja Gottes in Christus*, 309.

⁷³⁷ *Ibid.*, 316.

⁷³⁸ Dietzfelbinger, *Der Sohn. Skizze zur Christologie und Anthropologie des Paulus*, 150.

⁷³⁹ *Ibid.*, 314.

IV. Die Offenbarung des Korans und des Paulus im Kontext der früheren Propheten

1. Das biblische Prophetenwort des Korans im Kontext der früheren Propheten

Das biblische Prophetenwort ist im Koran als Erbe der israelitischen Propheten (von Mose zurück zu Abraham, Noah und Adam) und auch als Erbe der „christlichen“ Propheten Jesu zu verstehen. Es übernimmt im Koran die Form und Funktion der Propheten, die der durch Muhammad vermittelten Offenbarung vorausgehen. Doch die biblischen Propheten erscheinen im Koran nicht in chronologischer Folge und ihre Botschaft wird auch nicht in systematischer Zusammenfassung vorgetragen. Gleichwohl werden in Verbindung mit den früheren Propheten im Koran immer wieder drei Thesen hervorgehoben:

- 1) Die Botschaft, die Muhammad bringt, ist keine neue, präzedenzlose Botschaft. Die früheren Propheten haben sie bereits je ihrem Volk verkündet, ebenso wie es auch Jesus getan hat (Sure 3,84: „Sprich: Wir glauben an Gott und was uns herabgesandt war, und was auf Abraham und Ismael, auf Isaak und Jakob und auf die Stämme herabgesandt war. Und an das, was Mose und was Jesus überbracht war und den Propheten von ihrem Herrn. Wir machen zwischen keinem von ihnen einen Unterschied. Wir sind ihm ergeben!“). In der Reihe der Propheten gehen die biblischen Propheten als Vermittler der göttlichen Botschaft zwischen Gott und den Menschen Muhammad voraus.⁷⁴⁰
- 2) Muhammad bestätigt eine Rückbindung der Botschaft des Korans an die früheren Propheten.⁷⁴¹ Die Geschichten der früheren Propheten sind Teil des Wortes Gottes, das an Muhammad adressiert ist; daher beginnen viele diesbezügliche Perikopen im Koran mit dem Wort „Erinnere...“ (*udkur*) (Sure 19,16.41.51.54.56; 38,17; 46,21) oder mit der Wendung „Hast du die Geschichte gehört...“ (Sure 20,9; 51,24; 79,15; 85,17; 14,9; 64,5; 2,243.246.258) oder ähnlich.⁷⁴²
- 3) Nicht nur Muhammad, sondern auch alle Gläubigen sind verpflichtet, ihren Glauben an Gott und alle Propheten und deren Ort in der Offenbarungsgeschichte hochzuhalten (Sure 2,135–136), wie die Idee der prophetischen Sukzession impliziert.⁷⁴³

⁷⁴⁰ Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, 8.

⁷⁴¹ „The Prophet receives the order to recite these stories of punishment to his people because from the tragic end of the other they can take good instruction.“ Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, 5.

⁷⁴² Abdulla **Takum**. „Offenbarung als Erinnerung (*ad-dikr*). Die Einheit der Offenbarungsreligionen und die Funktion der biblischen Erzählungen im Koran“. – „*Nahe ist dir das Wort ...*“: *Schriftauslegung in Christentum und Islam*. Hrsg. v. Hansjörg Schmid. (Regensburg: Pustet, 2010), 187; Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, 4.

⁷⁴³ Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, 8.

1.1. Die koranische Offenbarung und ihr biblischer Subtext

In seiner Selbstreflexion enthält der Koran eine Art Metatextualität,⁷⁴⁴ wie zum Beispiel Sure 4,163 belegt: „Siehe, wir offenbarten dir, so wie wir Noah offenbarten und den Propheten nach ihm. Wir offenbarten Abraham und Ismael und Isaak und Jakob; den Stämmen, Jesu, Hiob, Jona, Aaron, Salomo. David gaben wir den Psalter“. Ähnlich heißt es in Sure 3,48, dass Jesus das Buch mit der Weisheit und die Tora und das Evangelium lehren wird. Der Koran spricht über diese Schriften als Gottes Wort, sie sind dessen frühere Manifestationen. Diejenigen, die auf diese Weise göttliches Wissen erlangten oder erlangen, werden vom Koran unter dem Begriff *ahl al-kitāb* subsumiert.

Sure 31,27 und 18,109 bekräftigen, dass das Wort Gottes unbegrenzt ist.⁷⁴⁵ So spricht der Koran ausdrücklich von anderen Offenbarungsschriften wie der Tora, dem Evangelium, den Psalmen etc. Diese Schriften werden im Zusammenhang mit der Sendung der Propheten vor Muhammad erwähnt, z. B. in Sure 26,21; 28,14. Alle Propheten werden mit derselben Weisheit und derselben Botschaft ausgerüstet, die auch auf Muhammad herabgesandt wurde. Das Wissen Muhammads schließt das Wissen der früheren Gesandten ein.⁷⁴⁶ Das bedeutet, dass durch den Koran diese Schriften noch einmal besonders gewürdigt werden,⁷⁴⁷ insofern, als hier nicht nur von einem Zusammenhang, sondern von einer Einheit der Offenbarungsschriften gesprochen wird. Enthalten doch alle diese Schriften *die eine* göttliche Offenbarung, die alle Propheten erhalten haben und die nun, am Ende der Offenbarungsgeschichte, von Muhammad verkündet wird.

In der Tat enthält der Koran so viele Parallelen zum Alten und Neuen Testament, dass seine Existenz ohne die Vorgängerschriften als dessen Subtexte gar nicht denkbar wäre.⁷⁴⁸ Der Koran verweist ständig auf Bilder, Inhalte,

⁷⁴⁴ Takim, „Offenbarung als Erinnerung (*ad-dīkr*)“, 184. Vgl. Stefan Wild. „The Self-Referentiality of the Quran: Sure 3,7 as an Exegetical Challenge“ – *With reverence for the word: medieval scriptural exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. Ed. by Jane Dammen McAuliffe. (New York: Oxford Univ. Press, 2003), 422; Stefan Wild. „We have sent down to thee the Book with the Truth“ – *The Qur'an as text*. Ed. Stefan Wild. (Leiden: Brill, 1996), 140.

⁷⁴⁵ Kermani, *Offenbarung als Kommunikation*, 80 f.

⁷⁴⁶ Madigan, „Revelation“, 438.

⁷⁴⁷ Takim, „Offenbarung als Erinnerung (*ad-dīkr*)“, 185. Vgl. dazu Wilfred Cantwell Smiths Idee von der Entwicklung der Heiligen Schriften, die im Koran ihren Gipfelpunkt erreichen. Wilfred Cantwell Smith. „Scripture as Form and Concept. Their Emergence for the Western World“ – *Rethinking scripture: essays from a comparative perspective*. Ed. by Miriam Levering. (Albany: State University of New York Press, 1989), 29–32.

⁷⁴⁸ Reuven Firestone. „The Qur'an and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship“ – *Bible and Qur'an: essays in scriptural intertextuality*. Ed. by John C. Reeves. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 2 f. Vgl. Gabriel Said Reynolds. *The Qur'an and Its Biblical Subtext*. (London, New York: Routledge, 2010), 257 f. Er greift die heutige Forschungslinie an, die den Koran zuerst anhand der Tafīr-Literatur auslegt und überhaupt nicht an biblische Texte als Subtexte des Korans herangeht. Er sieht es als einen Versuch „to isolate the Qur'an from earlier literary and religious traditions“. Mit seinen „Qur'ānic case

Erzählungen, Regelungen, Stellen der biblischen Religionen, als wenn er sie bei der Hörschaft als selbstverständlich bekannt voraussetzt. Am Anfang der koranischen Offenbarung partizipiert der Koran „noch am Wissen des Kanons der biblischen Religionen“ und beruft sich auf diese, später stellt er selbst zunehmend einen „neuen Kanon des Islam“ dar.⁷⁴⁹ So sprechen auch die islamischen Gelehrten von einer „zusammenhängenden Tradition“⁷⁵⁰ zwischen Tora, Evangelium und Koran.

Die Beziehung des Korans zu den andern Heiligen Schriften wird mit dem Begriff *dirk* („Erinnerung“) gekennzeichnet, wie in Sure 21,105. Das Wort *dirk* bezeichnet eine göttliche Offenbarung, die in die Geschichte der Menschen auf unterschiedliche Weise eingegangen ist, aber immer von Gott in Schutz genommen wurde, durch je einen neuen Propheten und der durch ihn vermittelten Offenbarung, die auf ihn herabgesandt wurde. So ist der Koran gleichzeitig Bestätigung und Schutz der anderen vorkoranischen Schriften.⁷⁵¹

Die Erzählungen des Korans stellen eine Beziehung zum damaligen geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext her und aktualisieren dabei die biblischen und/oder außer- und nachbiblischen Geschichten. Der Korantext mit seiner Auslegung des Bibeltextes aktualisiert auch seinen eigenen Text. Der Koran sucht in diesen Geschichten die Parallelität. So dienen die biblischen Geschichten für Muhammad auch als Modell, anhand dessen er seine Mission durch Aktualisierung der früheren Texte zu unterstützen versucht.⁷⁵² Demzufolge erwartet der Koran von seinen Adressaten das Kennen der biblischen Tradition. Mit Recht schreibt Neuwirth, dass der Koran eine Relektüre der biblischen Schriften darstellt. Die Prophetie Mohammads besteht in den Begegnungen mit den biblischen Figuren, z. B. mit Mose, dessen Geschichte nicht nur als Vorbild dient, Vielmehr bilden die biblischen Figuren „ein Verständnismodell für die eigene Erfahrung“.⁷⁵³

Studies“ versucht er zu zeigen, wie wichtig die biblische Tradition für die historisch-kritische Erforschung des Korans ist. In den Studien wird neben der biblischen Tradition der Texte im Hintergrund auch der Tafsīr ausgelegt. Man darf die jüdisch-christliche Tradition als präislamische Tradition nicht vernachlässigen, sonst verliert die Forschung ihren kritischen Zugang zum Koran.

⁷⁴⁹ Schmitz, *Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam*, 198, 218.

⁷⁵⁰ Siehe dazu Schreiner, „Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans“, 168. Taqī ad-Dīn Aḥmad Ibn Taimīya (1263–1328); al-Qaraḍāwī’s Fatwa: <http://islamonline.net/fatwa/arabic/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=70221>.

⁷⁵¹ Yaşar **Sarikaya**. „Beobachterbericht zum Forum: Interdependente Interpretation“ – „Nahe ist dir das Wort ...“: *Schriftauslegung in Christentum und Islam*. Hrsg. v. Hansjörg Schmid (Regensburg: Pustet, 2010), 199. Vgl. Johann W. **Fück**. *Vorträge über den Islam*. Hrsg. v. Sebastian Günther (Halle: Saale, 1999), 45.

⁷⁵² Vgl. Takum, „Offenbarung als „Erinnerung“ (*aq-dikr*)“, 193.

⁷⁵³ Siehe Angelika **Neuwirth**. „Erzählung als kanonischer Prozess: Die Mose-Erzählung im Wandel der koranischen Geschichte“ – *Islamische Studien ohne Ende. Festschrift für*

Daraus ist zu schließen, dass der Koran nicht als Nachahmung oder reine Wiederholung der Bibel anzusehen ist; vielmehr sind die biblischen Figuren im Koran Vorahnungen, unvollständige Antizipationen Muhammads, der das Siegel der Propheten ist.⁷⁵⁴ Seit dem letzten Drittel des 20. Jh. herrscht in der Forschung eine zum Teil hitzige Diskussion über die Beziehungen zwischen jüdischen und christlichen kanonischen und außerkanonischen Texten und dem Text des Korans in seiner formativen Periode. Die Forschung spricht von Aufnahme und Auslegung des Bibeltexes im Koran und sucht, in manchen Teilen, sogar eine christliche Urschrift hinter dem Korantext, die über den biblischen Subtext des Korans hinausgeht.⁷⁵⁵

1.2. Das von den früheren Propheten verkündete Strafgericht

Im Zusammenhang mit den Geschichten voraufgegangener Propheten erinnert der Koran an die Schicksale früherer Völker: Sie lehnten die Propheten ab und stellten die Wahrheit der Propheten als Lüge hin. Diese Völker verfielen dem göttlichen Strafgericht; haben sie doch nicht nur die von den Propheten übermittelte Offenbarung abgelehnt, sondern auch alle Zeichen und Wunder, die die Propheten während ihrer Mission vollbrachten,⁷⁵⁶ vgl. Sure 15,10–13: „Schon vor dir sandten wir zu den Gruppen der Früheren. Doch kein Gesandter kam zu ihnen, über den sie nicht gespottet hätten. Ebenso bringen wir sie den Missetätern in die Herzen. Sie glauben nicht daran. Vergangen ist ja schon der Brauch der Früheren.“

Doch die Propheten hielten trotz Verfolgung und Ablehnung bis zum bitteren Ende durch, während die sie Ablehnenden zerstört bzw. vernichtet wurden. Dies ist den in der Forschung als Strafgerichtsgeschichten bekannten Überlieferungen zu entnehmen, denen allen das gleiche Schema zugrunde liegt: der Prophet ruft zum Glauben, das Volk lehnt den Ruf ab und erfährt Gottes Zorn und Gericht (vgl. die Motive des Strafgerichts z. B. nach Sure 7: Noah (v. 59–64); Hūd, Šālīh, Shu‘ayb (v. 65–79; 85–93); Lot (v. 80–84) und Mose (v. 103–141). Im Koran werden diese im Einzelnen unterschiedlich gedeuteten Geschichten als *asāṭīr al-awwālīn* („Geschichten der Früheren“) (Sure 3,83; 27,68; 46,17) bezeichnet. Watt nennt sie auch *maṭānī*, „oft wiederholte“

Werner Ende zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. Rainer Brunner; Monika Gronke; Jens Peter Laut, Ulrich Rebstock. DMG. (Würzburg: Ergon Verlag, 2002), 343.

⁷⁵⁴ Vernon K. Robbins, Gordon D. Newby. „The Relation of the Qur‘ān and the Bible“ – *Bible and Qur‘ān: Essays in scriptural intertextuality*. Ed. by John C. Reeves. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 24.

⁷⁵⁵ Nach Reynolds, *The Qur‘ān and Its Biblical Subtext*, 2.

⁷⁵⁶ Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur‘an and Muslim Literature*, 11.

Erzählungen, die nach Sure 15,87 und 39,23–24 zum Beispiel in einem Zyklus von sieben Erzählungen begegnen.⁷⁵⁷

Einer verbreiteten Interpretation zufolge sieht man hier Muhammads eigene Geschichte hineinprojiziert.⁷⁵⁸ Muhammad erinnert sich an diese Propheten, steht bei dieser Erinnerung zu ihnen und nimmt seinen Platz an deren Seite ein. Gott fordert ihn auf, weiterzumachen und versichert, seine Arbeit werde ein gutes Ende haben. Die Warnung an die Ungläubigen vor der Ablehnung Gottes sollte Muhammad auch gewiss ermutigen. Sie ist ein Zeichen, wie die Geschichten der frühen Propheten. Die Strafgeschichten sollen Muhammad in seiner Sendung stärken und ihm helfen, die Ablehnung seiner Mission durch seine Zeitgenossen in Geduld zu ertragen helfen, denn ihm geht es wie den Früheren. Und nicht nur das: Denn indem der Prophet den Auftrag erhält, dieses Strafgericht seinem Volk zu verkünden, sollen sie ihm zum Lehrstück werden, das ihnen zeigt, dass ihr Ende dem tragischen Ende der anderen gleichen wird, wenn sie der Botschaft ihres Propheten nicht folgen.⁷⁵⁹

Die Strafgerichtsgeschichten stellen im Koran einen eigenen Überlieferungskomplex dar (vgl. Sure 15,87). Nach Horovitz gehen sie oft in eschatologische Schilderungen der Endzeit über (Sure 50,41; 36,49).⁷⁶⁰ In seiner Geschichte zögert das Strafgericht: In Muhammads Verkündigung wird das zeitliche Strafgericht zugunsten des eschatologischen Endgerichtes ausgesetzt. Doch im Laufe der Zeit seiner Wirksamkeit als Prophet treten die Zyklen der früheren Propheten der Heilsgeschichte immer mehr in den Hintergrund, und Muhammads Verkündigung orientiert sich mehr und mehr an einer jenseitigen Erwartung und Entscheidung Gottes.⁷⁶¹

Doch die Strafgerichtsgeschichten sind nicht nur für Muhammads persönliche Erfahrungen von Bedeutung, sondern haben zugleich auch eine didaktische Funktion innerhalb der Prophetenerzählungen.⁷⁶² Dies wird im Zusammenhang mit den Vorwürfen von Muhammads Gegnern verständlich.

⁷⁵⁷ Watt, *Bell Introduction to the Qurʾān*, 121,127,134. Watt versucht das Wort *mathānī* mit dem jüdischen Mischna in Verbindung zu setzen, mit dem Hinweis auf die Wiederholung der Dinge. Vgl. Tottoli, *Biblical Prophets in the Qurʾān and Muslim Literature*, 12 f.

⁷⁵⁸ „Mohammed projiziert sein eigenes Sein und seine eigene prophetische Wirksamkeit in die Geschichte früherer Gottesgebote zurück und findet dann nachträglich in ihnen sich selbst wieder.“ Rudi Paret. „Das Geschichtsbild Mohammeds“ – *Die Welt als Geschichte*. 11 1951, 218. Vgl. Heinrich Speyer. *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*. (Hildesheim: Geor Olms Verlag, 1971), 110f; Rotraud Wielandt. *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*. Dissertation. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1971), 27.

⁷⁵⁹ Tottoli, *Biblical Prophets in the Qurʾān and Muslim Literature*, 11.

⁷⁶⁰ Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 31 f.

⁷⁶¹ Paret, „Das Geschichtsbild Mohammeds“, 223.

⁷⁶² Diese Position wird bei Theodor Nöldeke diskutiert. *Geschichte des Qorans*. – Nach der 2. Aufl., Leipzig 1909 – 1938. (Hildesheim: Olms, 1961), 16–17. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 69–70; David Künstlinger „*Asāfiru-l-awwalīn*“ – *The foreign vocabulary of the Qurʾān*. With a preface by Gerhard Böwering and Jane Dammen McAuliffe. Ed. by Arthur Jeffrey. (Leiden: Brill, 2007), 56 f. Radscheit, *Die koranische Herausforderung*, 56–60.

Dem Korantext (Sure 6,25; 8,31; 16,24; 25,5; 68,15; 83,13) ist zu entnehmen, dass die Gegner die mündliche jüdische und christliche Tradition kennen, denn sie witzeln über den Propheten und verweisen dabei auf die früheren Propheten. So ist das Strafgericht mit dem jeweiligen Offenbarungsprozess der früheren und jetzigen Propheten – in diesem Fall Muhammad – und deren Zurückweisung durch die Hörerschaft verbunden. Deswegen wird im Koran oft das Wort „Erinnerung“ (*ad-dirk*) verwendet,⁷⁶³ was gewiss dahingehend zu verstehen ist, dass diese Geschichten auch der Zuhörerschaft bekannt waren, und Muhammad sie deswegen verwenden konnte.

So sind die Strafgeschichten eine Art Instruktion für den Propheten und das Volk. Dem Volk wird es ergehen wie z. B. dem Volk des Pharaos nach Sure 8,54: „(Es wird ihnen ergehen), wie es den Leuten Pharaos erging und denen, die vor ihnen lebten: Sie erklärten die Zeichen ihres Herren für Lüge, und da ließen wir sie (zur Vergeltung) für ihre Schuld zugrunde gehen. Und sie ließen die Leute des Pharaos (im Meer) ertrinken. Sie waren alle Frevler.“ Demgegenüber, so Gottes Mahnung an Muhammad, soll er einerseits Ablehnung und Verfolgung in Demut erdulden, denn dasselbe Schicksal haben Noah, Abraham, Mose und David auch erlitten (Sure 38,17: „Ertrage geduldig, was sie sagen! Und gedenke unseres kraftvollen Dieners David! Er war bußwertig.“ Vgl. dazu Sure 11,120; 12,110).

Andererseits ist Sure 37,75.78; 37,114.119 zu entnehmen, dass seine Vorgänger im Prophetenamt letztendlich über ihr unwilliges Volk siegten, dank Gott, der sie in den Situationen, in denen sie sich verloren fühlten, rechtleitete.⁷⁶⁴ Dazu bemerkt Wielandt mit Recht, dass in der Geschichte das Gleichnis aus der Vergangenheit auf derselben Ebene der historischen Realität liegt wie die Gegenwartssituation, die es erhellen helfen soll: Gott war mit seiner Verheißung und Bestrafung damals nahe und kann jetzt bei Muhammad dasselbe bewirken, wenn er will (Sure 67,16 f.; 17,68 f.; 12,107; 41,13).⁷⁶⁵

1.3. Die Offenbarung als Bestätigung

Die bereits mehrfach erwähnte Abfolge oder Sukzession der Offenbarung impliziert des Weiteren, dass die jeweils jüngere Offenbarung die jeweils vorausgegangene „bestätigt“: „Er hat zu dir herabgesandt (*nazzal*) das Buch mit der Wahrheit, bestätigend (*muṣaddiqan*), was vor ihm da war: Er hat herabgesandt (*wa-anzala*) die Unterscheidung (*al-furqān*)“ etc. (Sure 3,3–4) und „Siehe, Wir offenbarten dir, wie [oder: entsprechend dem, was] Wir Nūh und den Propheten nach ihm offenbarten und Wir offenbarten Ibrāhīm/Abraham, Ismā‘īl/Ismael, Iṣḥāq/Isaak, Ya‘qūb/Jakob und den Stämmen [Israel], ‘Īsā/Jesus,

⁷⁶³ Miller, „Prophecy in Judaism and Islam“, 37.

⁷⁶⁴ Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur’an and Muslim Literature*, 6.

⁷⁶⁵ Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, 22.

Ayyūb/Ijob, Yūnus/Jona, Hārūn/Aaron und Sulaimān/Salomo, und Wir gaben Dāwud/David den Psalter (*zubūr*)“ (Sure 4,163).⁷⁶⁶

Für das Offenbarungsverständnis folgt aus dieser Reihenfolge der Propheten, dass sie alle „zu ein- und demselben Gott als Urheber dieser Offenbarung(en) und der prophetisch vermittelten Botschaften gehören“, wie im Zusammenhang mit der Diskussion über das Himmlische Buch bereits festgehalten worden ist. Ganz in diesem Sinne kann dann im Koran betont werden: „Unser Gott und eurer Gott ist einer [und derselbe], und Ihm wenden wir uns zu (*muslimūna*) (Sure 29,46)“.⁷⁶⁷ Entsprechend werden in Sure 87,14.17 die „Blätter Abrahams und Mose“ in Bezug auf Muhammad dargestellt und in Sure 18,44–55; 21,105 die Tora und der Psalter in ihrem Bezug zum Koran. Ähnlich lautet auch Sure 26,196, der zufolge Muhammad in den Schriften der Früheren angekündigt ist, wodurch seine Offenbarung gleichsam antizipierte Bestätigung erhält; denn, so Sure 2,285: Es wird bei keinem seiner (Gottes) Gesandten ein Unterschied gemacht (Sure 21,24 f., vgl. 29,45). Also bestätigt jeder Prophet, inklusive Muhammad, was jeweils vor ihm offenbart wurde, und die jeweils frühere Offenbarung weist auf ihn hin (Sure 7,155 f.). Die hinter den zitierten Koranversen stehende Argumentation ist in sich folgerichtig: Da Gott nur der Eine und seine Botschaft nur die Eine sein kann und ist, stehen auch die früheren Propheten in abhängiger Beziehung zueinander, sofern sie Propheten dieses Einen Gottes sind, d. h. sie alle haben seine Offenbarung empfangen und sind deren Vermittler.⁷⁶⁸ Zwar hat jedes Volk seinen Gesandten (Sure 10,47), dennoch bilden sie alle eine prophetische Linie, eine Abfolge von Gesandten, zwischen denen kein Unterschied hinsichtlich des Inhalts ihrer Verkündigung gemacht wird (Sure 2,136.285). So verkündigt Muhammad, was vor ihm gesagt worden ist (Sure 41,43; 46,9), was „die Schriften der Früheren enthalten“ (Sure 26,196).⁷⁶⁹ Streng genommen müsste die koranische Offenbarung danach letztlich mit dem Gehalt und der Gestalt der biblischen Offenbarung identisch sein, da sie beide von dem Einen Gott stammen (Sure 10,94; 5,44–49).⁷⁷⁰

Indessen kann beim Koran von einem bestätigenden Umgang mit der Vorgegebenheit (der biblischen Tradition) gesprochen werden. Denn der Koran

⁷⁶⁶ Zitiert nach Schreiner, „Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans“, 170.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, 170 f.

⁷⁶⁸ In einer Sukzession, die Schreiner dem vorher zitierten Koranvers entnimmt. *Ibid.*, 171.

⁷⁶⁹ *Ibid.* Zu diesem Thema äußert sich Miller: „*The Qur'an does not consider itself a totally new revelation, but rather a new form of a revelation which has remained consistent throughout the history of God's interaction with man. The Qur'an is final, complete form of that revelation. It cumulates the history of revelation which involves all past prophets.*“ Miller, „Prophecy in Judaism and Islam, 37.

⁷⁷⁰ Die muslimischen Theologen beschäftigten sich mit der Bibel: Ibn Qutaiba (gest. 889); Burhān ad-Dīn al-Biqā'ī (gest. 1480) Nağm ad-Dīn at-Ṭūfī (gest. 1316); Sarikaya, „Beobachterbericht zum Forum: Interdependente Interpretation“, 201.

wurde herabgesandt zu bestätigen, was zuvor verkündet wurde (Sure 4,162),⁷⁷¹ und begründet damit die Kontinuität von biblischer Offenbarung und Muhammads Sendung (Sure 16,123) einerseits, und die Parallelität der jeweiligen Adressaten der prophetischen Botschaft andererseits (Sure 6,161; 3,95).⁷⁷² Wie für Muhammad die Erfahrungen der früheren Propheten, im Positiven wie im Negativen, in Zuspruch wie in Ablehnung, ein Lehrstück sind, so sollen seine Adressaten vom Schicksal der Früheren lernen (Sure 3,3.4 und Sure 17).⁷⁷³ So gesehen, repräsentieren die Geschichten in Bibel und Koran eine integrierte Heilsgeschichte: Da Gott der Eine ist, ist auch die Botschaft seiner Propheten eine (Sure 17,61).⁷⁷⁴

Bei alledem aber gilt, dass erstens Muhammad der Vermittler der Botschaft, nicht aber ihr Autor ist. Muhammad rezitiert mit Gottes Erlaubnis und nicht nach eigenem Willen. Zweitens ist das von Gott kommende Wort nicht „austauschbar“. Der Prophet vermittelt es „mechanisch“, im Wissen um die Strafen, die im Koran auf Austausch oder Veränderung des Wortes angesetzt sind.⁷⁷⁵ Drittens wird bei der Beschreibung der Natur der Offenbarung (Sure 11,13) betont, dass nur Gott die Suren erschaffen kann. Niemand sonst könne Suren wie Sure 1 oder 10 verfassen, selbst wenn er auch viele Ressourcen hätte.⁷⁷⁶

1.4. Offenbarung als Abrogation und das Problem der Schriftverfälschung

Wie oben bereits angesprochen worden ist, abrogiert jede neue Offenbarung die ihr voraufgegangene. Wie ein bestehendes Gesetz durch ein neues novelliert und damit abrogiert wird (*mansūḥ*), bzw. umgekehrt, ein neues Gesetz ein bestehendes aufhebt (*nāsiḥ*), so hebt eine neue Offenbarung die voraufgegangene ältere auf,⁷⁷⁷ entsprechend der Maßgabe: „Tilgen wir einen Vers, so bringen wir einen besseren oder gleichen wie er“ (Sure 2,106), und dies mit

⁷⁷¹ Schmitz, *Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam*, 195 f.

⁷⁷² Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, 4.

⁷⁷³ *Ibid.*, 9 f.

⁷⁷⁴ John V. Tolan. *Saracens: Islam in the medieval European imagination*. (New York: Columbia University Press, 2002), 28.

⁷⁷⁵ Millers Aussage: „*knowing the penalties for altering revelation, Muhammad would never engage in such conduct*“. Miller, „Prophecy in Judaism and Islam“, 35.

⁷⁷⁶ Miller: „*All these statements serve to re-enforce the fundamental idea that revelation is God's. It is revealed by Him to His chosen messenger and transmitted strictly and without alteration to man by that messenger.*“ Nach Miller ist die koranische Offenbarung als ein universaler, moralischer Monotheismus zu verstehen. *Ibid.*

⁷⁷⁷ Lazarus-Yafeh, *Intertwined worlds*, 19 ff.; Tolan, *Saracens*, 34. Einzelne Theologen wie at-Ṭabarī, S. Ateş oder A. Falaturi lehnen die Auffassung der Bibelverfälschung ab. Sarikaya, „Beobachterbericht zum Forum“, 200.

umso größerer Berechtigung, als nach koranisch-islamischer Auffassung die vorausgegangene im Laufe ihrer Überlieferung „verfälscht“ wurde, ein Vorwurf, den muslimische Autoren im Laufe der Geschichte immer wieder gegen die „Leute der Schrift“ (Juden und Christen) und die von ihnen überlieferte Schrift erhoben haben.

Abrogation (*nash*) und Schriftverfälschung (*tahrīf* bzw. *tabdīl*) sind im Koran bereits ein höchst komplexes Thema, das ein weites Spektrum konkurrierender Vorstellungen umfasst,⁷⁷⁸ insofern, als allein das Thema Schriftverfälschung schon auf sechs verschiedene Weisen interpretiert wird, und zwar als: (1) „den Sinn entstellen“ (Sure 5,13); (2) „ein Wort gegen ein anderes austauschen“ (Sure 2,58, 7,161 f.); (3) „mit der Zunge die Schrift verdrehen“ (Sure 3,78); (4) „das Bedecken der Wahrheit mit Lüge“ (Sure 2,42; 3,71); (5) „das Verbergen oder Geheimhalten eines Teiles der Schrift“ (Sure 6,92), (6) „die Schrift mit der eigenen Hand schreiben“ (Sure 2,79).⁷⁷⁹ Demzufolge ist Schriftverfälschung nach dem Koran zunächst auf den Sinn des Textes bezogen, nicht aber auf den Text selber. Schriftverfälschung steht für „eine falsche Interpretation der vorausgegangenen Offenbarung“, was in der späteren Exegese auch „Sinnentstellung“ (*tahrīf al-ma'nā*) genannt wird, im Unterschied zu *tahrīf al-lafz*, was „die tatsächliche Verfälschung des Textes der Offenbarungsschrift“ meint.⁷⁸⁰

Da sich trotz aller Betonung der Einheit der Offenbarung Christen und Juden im Koran nicht wiedererkannten, lehnten sie die koranische Botschaft ab (Sure 2,145) und bestanden darauf, nur einen Teil, nämlich den ihnen in der Tora und im Evangelium offenbarten Teil, nicht doch den anderen, durch Muhammad offenbarten Teil zu glauben (Sure 4,150). Eine solche Unterscheidung „zwischen den Verkündern der Botschaften und dem von ihnen Verkündeten“ gilt im Koran als Hinweis auf Unglauben, und so lautet der Vorwurf in Sure 4,151, dass diejenigen, die diesen Unterschied machen, wahre Ungläubige sind.⁷⁸¹

Im Koran wird der Vorwurf der Schriftverfälschung den Juden, nicht aber den Christen gegenüber erhoben. Den Christen gegenüber taucht der Vorwurf erst in der nachkoranischen polemisch-apologetischen Literatur auf. Doch auch hier sind die Vorwürfe im Wesentlichen auf die sinnentstellende Deutung, nicht jedoch auf die tatsächliche Textverderbnis gerichtet. Erst im 11. Jahrhundert deutet Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Ḥazm (gest. 1064) in seinem „Buch der Unterschiede hinsichtlich der Religionen, Sekten und Glaubens-

⁷⁷⁸ Watt, *Bell's introduction to the Qur'an*, 127–135.

⁷⁷⁹ Schreiner, „Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans“, 175, Anm. 18.

⁷⁸⁰ Schreiner, „Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans“, 175 f.

⁷⁸¹ *Ibid.*, 174.

gemeinschaften“ Schriftverfälschung als Textverderbnis und begründet sie mit den in den Bibeltexten enthaltenen Widersprüchen (*tanāquḍ*).⁷⁸²

Für muslimische Autoren galt und gilt der Koran als „neue Tora“ (*Tawrāt ḥadīṭa*), um auf diese Weise im Blick auf den Koran sowohl an der Idee der Sukzession, der Abfolge der Offenbarung(sschrift)en, als auch an der Vorstellung der Überbietung und letztendlichen Überlegenheit des Korans festhalten zu können.⁷⁸³

Darüber hinaus diskutieren muslimische Autoren wie ‘Abd al-Ġabbār (gest. 1025), al-Bāqillānī (gest. 1013), ‘Alī b. Rabban aṭ-Ṭabarī (gest. 855), Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim Ibn Qutaiba (gest. 885) oder der eben erwähnte Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad b. Ḥazm (gest. 1064)⁷⁸⁴ die Idee der Aufhebung nicht nur im polemischen Kontext gegenüber früheren Religionen, sondern benutzen sie auch in Verbindung mit allgemeinen theologischen Diskussionen, zum Beispiel über die Attribute Gottes und das schwierige Problem der Veränderung von Gottes Plan oder Neuerung (*bid‘a*). Im Zusammenhang mit den früheren Offenbarungen heißt es, dass das, was einmal gut war (wie die Gebote im Judentum), zu einem späteren Zeitpunkt zum Ausdruck des Ungehorsams wurde, wenn an ihnen nach der Verkündigung der neuen Offenbarung noch immer festgehalten wird.⁷⁸⁵

Gleichwohl akzeptieren die Theologen das Konzept *nāsiḥ wal-mansūḥ*, und die Abrogation (*nash*) wird als Teil des von Gott vorherbestimmten Wandels in der Geschichte erklärt. Aus polemischem Blickwinkel bedeutete dies, dass Gott vorab eine Frist für die Gültigkeit jeder wahren, dem Islam vorausgegangenen Religion (bzw. Offenbarung) gesetzt hatte. Wie das Christentum zur Abrogation des Judentums führte, so wurden beide ihrerseits durch den Islam abrogiert.⁷⁸⁶

In den ersten Jahrhunderten des Islam war die Bibel ein Buch mit sieben Siegeln. Die meisten Muslime kannten die biblischen Figuren nur durch *qiṣaṣ al-anbiyā’*. Davon waren nicht nur mündliche Versionen verbreitet, vielmehr fanden diese Geschichten ihren Weg in verschiedene Literaturgenres. Ibn Qutaiba scheint der erste muslimische Autor gewesen zu sein, der diese eher legendarischen Überlieferungen mit Texten (Zitaten) aus der Bibel ergänzte,⁷⁸⁷ wobei die Bibel auch für apologetische Zwecke verwendet wurde, bei Ibn

⁷⁸² ‘Alī b. Rabban aṭ-Ṭabarī gebraucht schon in seiner Einleitung des Traktates „Antwort an die Christen“ die Worte *tanāquḍ* „Widerspruch“, *kabā’ir* „grobe Entstellung“, *tāhrīf* „Textverfälschung“ und *fasād* „Textverderbnis“ und verbindet sie dann mit der Wendung *ġašš man allaḡahā* „eine Täuschung dessen, der sie verfasst hat“. Er spricht von einer sinnentstellten Auslegung der Schrift und sieht den Sinn seiner Aufgabe hauptsächlich darin, die Interpretation mit Gottes Hilfe richtigzustellen. Schreiner, „Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans“, 175 f.

⁷⁸³ Siehe dazu Lazarus-Yafeh, *Intertwined worlds*, 25 f.

⁷⁸⁴ Adang, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible*, 192–223, 251.

⁷⁸⁵ Lazarus-Yafeh, *Intertwined worlds*, 38.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, 38 f.

⁷⁸⁷ Adang, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible*, 250.

Qutaiba ebenso wie bei Ibn Rabban at-Ṭabarī, Ibn Ḥazm und anderen.⁷⁸⁸ Dies ist hier freilich nicht das Thema.

Da die Offenbarung als eine Einheit gesehen wird, die im Koran am besten bewahrt worden ist, „kann es sich bei den Unterschieden zwischen Bibel und Koran nur um nachträgliche Veränderungen der (des) ursprünglichen Bibel(textes) handeln“. Denn dieser Bibeltext, den es heute nicht mehr gibt, würde im Grunde genommen keinen Unterschied zum Koran aufweisen. Da er nun aber Unterschiede zum Koran aufweist, kann er *eo ipso* nicht (mehr) der ursprüngliche Bibeltext, sondern muss das Ergebnis von Schriftverfälschung sein, was die Abrogation der verfälschten Schrift umso verständlicher macht.⁷⁸⁹

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass der Koran seine Vorgänger einerseits anerkennt und „bestätigt“, weswegen sie dem Koran als Referenzgröße dienen (Sure 10,94; vgl. dazu Sure 16,43; 21,27) und weswegen im Koran an die *ahl ad-dirk* (die Leute der Überlieferung: Sure 16,43; 21,7; 12,109; 17,101; 26,197) bzw. an die *ahl al-kitāb* (die Leute der Schrift) verwiesen wird.⁷⁹⁰ Die Idee der Abfolge (Sukzession) der Schriften besagt andererseits aber auch, dass die voraufgegangenen Schriften, selbst wenn sie göttlichen Ursprungs gewesen sind (Sure 2,91; vgl. Sure 5,68), durch die nachfolgende Offenbarung, also den Koran, „auf eine Stufe der Vorläufigkeit [ge]stellt und letztendlich abrogiert“ worden sind (vgl. Sure 5,44–49).⁷⁹¹ Dies gilt umso nachdrücklicher, als der Koran zugleich die Verfälschung durch der „Leute der Schrift“ korrigiert, indem er anführt, was jene verborgen und verkehrt haben (Sure 5,15).⁷⁹²

1.5. Die Sukzession der Propheten

Mit der Idee der Einheit der Offenbarungsschriften ist im Koran die Vorstellung von der Abfolge der Propheten verbunden (siehe oben Teil I). Die Auffassung vom Koran als Auslegung der Bibel durch Bestätigung der voraufgegangenen Offenbarungsschriften und deren Abrogation umfasst zugleich die Vorstellung von der Sukzession der Propheten in dem Sinne, dass jeder Prophet seinen Nachfolger ankündigt und umgekehrt, der „jeweilige Nachfolger auf seine jeweiligen Vorgänger ebenso explizit Bezug nimmt“.⁷⁹³ Nach dem Koran ist Muhammad in der Tora und im Evangelium angekündigt worden (Sure 7,157), „was diejenigen, die die Schriften richtig lesen und verstehen, auch nicht bestreiten“ (Sure 2,121). Die Propheten im Koran – Abraham und Jesus – sprechen von Gesandten, die aus der Mitte des Volkes erweckt werden. Von

⁷⁸⁸ *Ibid.*, 250–251.

⁷⁸⁹ Schreiner, „Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans“, 174 f.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, 178–181.

⁷⁹¹ *Ibid.*, 182.

⁷⁹² *Ibid.*, 181.

⁷⁹³ *Ibid.*, 171.

Jesus (*ʿĪsā*) heißt es in Sure 61,6, dass er von Gott „zu den Kindern Israels gesandt worden ist, um das zu bestätigen, was vor ihm von der Tora da war, und um einen Gesandten anzukündigen, der nach ihm kommen wird, dessen Name Ahmad sein wird“.⁷⁹⁴

Sprachlichen Ausdruck findet die prophetische Sukzession nicht nur darin, dass nach dem Koran alle Propheten inhaltlich dasselbe verkündigen, sondern dass sich auch die Geschichten von ihnen wiederholen, wie die Zyklen der Prophetengeschichten zeigen,⁷⁹⁵ die der Erzählungsstruktur nach parallel sind. Die Propheten unterscheiden sich nur „äußerlich“ voneinander, nämlich durch (1) ihre jeweiligen Adressaten; (2) den Ort und (3) die Zeit ihres Auftretens, sowie (4) die Sprache ihrer Verkündigung:⁷⁹⁶ jeder Prophet zu seiner Zeit, an seinem Ort, zu seinem Volk, in seiner Sprache (Sure 14,4; 16,36; 21,25); Muhammad also zu seiner Zeit in Arabien, Mekka und Medina, in deutlicher arabischer Sprache (Sure 12,2; 43,2).

Die Sukzession der Propheten und Offenlegungsschriften sowie die Einheit der Offenbarung und die daraus resultierende Unterschiedslosigkeit der echten Offenbarungsschriften bedeutet „nach koranisch-islamischer Prophetologie weder deren Gleichwertigkeit noch deren Gleichrangigkeit“, sie weist vielmehr auf die zeitliche Nachfolge, das Nacheinander der Propheten und Offenbarungsschriften hin: „Die Blätter Abrahams gingen der Tora Mose, diese dem Evangelium Jesu und diese wiederum dem Koran voraus“ (Sure 3,65).⁷⁹⁷ So stellt sich die Frage, warum diese Sukzession wichtig ist und welche Konsequenzen sie für die Verkündigung Muhammads hat.

Im ersten Teil der Dissertation ist aufgezeigt worden, dass Muhammad nicht allein das „Siegel der Propheten“ seiner Zeit, sondern der Propheten überhaupt ist (Sure 33,40). Mithin ist die von Muhammad verkündete Offenbarung nicht nur zeitlich die letzte, sondern auch die letztgültige (Sure 3,3). Dabei sind die vorangegangenen Offenbarungsschriften nicht belanglos oder bedeutungslos geworden. Nach dem Koran ist die Sukzession der Propheten und Offenbarung(sschrift)en einerseits ein Zeichen für deren „Bestätigung“ (*taṣḍīq*) und „Bekräftigung“ (*haimana*), andererseits ist deren zeitliche Abfolge aber auch Ausdruck ihrer Rangfolge!⁷⁹⁸ Sie weist ihrerseits darauf hin, dass die vorangegangenen Schriften zeitlich begrenzt bzw. bedingt waren. Deswegen wird die in der Tora und dem Evangelium zuvor ergangene Botschaft im Koran

⁷⁹⁴ *Ibid.*, 171 f. Schreiner, „Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans“, 173. Siehe die Erörterung der Rolle des Jesus als Vorverkündiger Muhammads im Teil D. Kapitel IV. 1.1.3.

⁷⁹⁵ Wielandt macht die Unterscheidung, dass die Zeit zyklisch und linear verläuft, z. B. die zyklischen Strafgerichtsgeschichten, bei denen die Zeit im selben Moment einen Anfang und ein Ende hat. Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, 26.

⁷⁹⁶ So die Liste bei Schreiner, „Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans“, 173.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, 177 f.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, 178; Vgl. Busse, „Rangstufen im Prophetenamt aus der Sicht des Islams“, 191 ff.

nicht nur in arabischer Sprache wiederholt (Sure 41,43; 46,9). Wie das Evangelium die in der Tora ergangene Wahrheit und ihre Bedeutung als Wegweisung und Licht „bestätigt“, so „bestätigt“ nun der Koran die im Evangelium ergangene Wahrheit und ihre Bedeutung als Wegweisung und Licht (Sure 5,44.46.48; 2,91).⁷⁹⁹

Die Idee der Sukzession erklärt nach dem Koran darüber hinaus auch, wer und was im Verkündigungsprozess wichtig ist. Ein Prophet oder eine Offenbarung(sschrift), der/die nicht Teil der Sukzessionskette ist, verkörpert *eo ipso* keine zuverlässige Überlieferung. Wegweisung und Licht sind die genannten Offenbarungsschriften, diejenigen, die „bestätigt“ sind (Sure 5,44–49). Alle nicht genannten und nicht bestätigten Offenbarungsschriften sind falsche Offenbarungsschriften und gehören nicht in die Geschichte der Offenbarung Gottes. Damit haben wir hier eine „Kette der Überlieferung“ vor uns, die auf jüdischer Seite in der Mischna, in den Pirque Avot I,1 ff., ihre Entsprechung hat.

1.6. Die Heilsgeschichte im Koran

Im Koran gibt es nur eine Geschichte: Die Geschichte von Gott. Die Offenbarung – und die sie abbildende Heilsgeschichte – erfolgt über eine von Gott geregelte Sukzession, die in Muhammad und der Verkündung des Korans ihren Kulminationspunkt erreicht. Dennoch gibt es keine heilsgeschichtlich neuartige Situation: Die Offenbarung des Korans bringt in der Sache nichts Neues (siehe oben); auch beginnt mit Muhammad kein neuer Äon.⁸⁰⁰

Das Unheil wird in der koranischen Geschichtsauffassung zum moralischen (didaktischen) Zwecke ausgewertet, d. h., der Ungehorsam des Volkes den Propheten/Gesandten gegenüber wird als Faktor der religiösen und sozialen Differenzierung in der Geschichte erklärt.⁸⁰¹ Im Koran sind alle Völker der Propheten und alle Propheten gleich. Die Propheten sind keine individuellen voneinander zu trennenden Personen. Wohl ändern sich ihre Namen, ihre jeweilige Geschichte und die Lehre aber, die sie vermitteln, bleiben gleich.⁸⁰² Ihre Geschichte ist nach dem Koran Heilsgeschichte, die den Menschen Wegweisung anbietet und diejenigen, die sich den Weg nicht weisen lassen, zum Verderben führt: „Sie dient darüber hinaus als Geschichte, die bereits abgelaufen ist, die sich aber in Worten nacherzählen lässt – zur dauernden Belehrung und Ermahnung der jeweils lebendigen Generationen“.⁸⁰³

⁷⁹⁹ Schreiner, „Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans“, 178.

⁸⁰⁰ Siehe dazu die Diskussion bei Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, 31 f.

⁸⁰¹ *Ibid.*, 32, Anm 26; Neuwirth, „Erzählen als Kanonischer Prozess“, 324.

⁸⁰² Paret, „Das Geschichtsbild Mohammeds“, 214 f.

⁸⁰³ *Ibid.*, 216.

Obwohl sich der Islam in der Schöpfung grundgelegt sieht und sich von allen Propheten aller Zeiten verkündet weiß, bedeutet die Offenbarung Muhammads doch einen entscheidenden Einschnitt: „Er beendet die dunkle Epoche der früheren Propheten“⁸⁰⁴. Die Offenbarung des Korans bezeichnet den radikalen Gegensatz zur vorangegangenen Zeit der *ḡāhīlīya*, der „Unwissenheit“. Diese dunkle Epoche steht damit auch im Gegensatz zu dem von Gott grundgelegten und vom Koran verkündeten Islam als gläubige Hinwendung der Menschen zu ihrem Schöpfer.⁸⁰⁵ In Sure 17,81 (Sure 34,49) heißt es, dass die Wahrheit gekommen und die Nichtigkeit verschwunden ist.⁸⁰⁶ Der Mensch wird vor die Entscheidung gestellt, „ob er dem verhaftet bleiben will, was aus der Sicht des Korans erledigt ist, oder sich zu dem bekehren, was eigentlich schon immer der Menschen ureigene Wirklichkeit war, wenn auch zuletzt verdeckt und verhängt.“⁸⁰⁷ Nach Zirker gibt es jetzt, d. h. mit dem Koran, die „spannungsgeladene Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“, denn die Vergangenheit versucht sich weiter zu behaupten.⁸⁰⁸ Der Koran bezeichnet daher nicht alle vor ihm geschehene Geschichte als Nichtigkeit, sondern stellt sich in seiner Allgemeinheit neben die alte Offenbarung. Im Koran eröffnet Gottes Gnade den Empfängern der Botschaft Muhammads ein neues Leben in Wahrheit, die selbst nicht neu(artig) ist (vgl. Sure 37,37; 3,3), denn sie bestätigt nur das Vorausgegangene.⁸⁰⁹

Die Offenbarung steht nicht im Dienste eines universalen Heilsplanes, der „durch stufenweise Vertiefung des menschlichen Glaubens“ auf einen Endzustand der allgemeinen Rettung und Heil zielt. In dem Sinne ist eine Teleologie dem Koran fremd. Muhammad sieht keine Entwicklung des offenbarten Glaubensinhaltes und auch keinen grundlegenden Wandel im menschlichen Gottesverhältnis vor. Muhammad zielt nicht auf eine Offenbarungsgeschichte „als Erziehung der Menschheit an sich“ ab. Denn der Mensch erhält in der Offenbarung das Wissen, „das nach Inhalt und Umfang im Kern durch die Zeiten hindurch gleichbleibt“, und er kann dies auch nicht ändern. Vielmehr muss die Offenbarung, wenn sie verstanden werden will, durch ihre Gleichartigkeit wirken.⁸¹⁰

Demzufolge gibt es keine Geschichtlichkeit der Offenbarung im Koran, dafür aber eine Geschichtlichkeit der Empfänger der Offenbarung, und so auch des Korans. Die Geschichtlichkeit des Menschen bedeutet, dass er in einer konkreten historischen Situation lebt, d. h. „in einer Vergangenheit, die seine Denkformen mitprägt, und die er in einer Rückschau immer neu begreift, in

⁸⁰⁴ Zirker, *Der Koran: Zugänge und Lesarten*, 113.

⁸⁰⁵ Siehe Teil B Kapitel IV. 4.1.1 der vorliegenden Arbeit.

⁸⁰⁶ *Ibid.*

⁸⁰⁷ *Ibid.*, 114.

⁸⁰⁸ *Ibid.*

⁸⁰⁹ Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, 31. 36.

⁸¹⁰ *Ibid.*, 36 f.

einer Gegenwart, die spezifische Ansprüche an sich stellt, und in der Erwartung einer Zukunft, die er mitgestaltet, ohne dass sie ihm ganz verfügbar wäre“.⁸¹¹

Neuwirth und Schöller nennen die modifizierten Aussagen von Muhammad über die Prophetie (z. B. die Mose-Erzählungen) eine „akzidentielle Historizität der *qu'rānischen* Aussagen“,⁸¹² denn „der Koran ist nicht essentiell an der äußeren Chronologie, sondern am Sinn der Darstellungen interessiert“,⁸¹³ daher ist der Koran vor allem in diesen seinen Erzählungen paränetisch gehalten.

Der Koran bezeugt folglich keine „entscheidenden Veränderungen des menschlichen Bewusstseins in der Geschichte“. Hingegen nimmt er an, dass die früheren Generationen die gleiche Offenbarung auch gleich verstanden haben, so wie dies zu seiner Zeit geschieht.⁸¹⁴

2. Das biblische Prophetenwort bei Paulus im Kontext der früheren Propheten

Der Begriff „Evangelium“ steht in Röm 1,2 im Zusammenhang mit den prophetischen Schriften. Paulus zeigt, dass sein „Evangelium Gottes“, zu dem er ausgesondert ist, weder vollkommen neu noch völlig unerwartet ist. Sein Evangelium ist bereits in den Schriften des Alten Testaments angekündigt und vorherherbeißt worden.⁸¹⁵ Zudem ist sein Evangelium ihm nicht von Menschen vermittelt worden (Gal 1,12; vgl. Gal 3,8). Er sagt ausdrücklich, dass er sein Evangelium als eine autoritative Überlieferung empfangen hat (1Kor 15,3). Das verkündete Evangelium des Paulus ist inhaltlich durch Elemente der Tradition bestimmt. So kann in seinem Evangelium eine punktuelle, einmalige Offenbarung des Christusgeschehens, aber auch die menschliche Überlieferung (Zeuge der Schrift) wahrgenommen werden.⁸¹⁶ So sind in Verbindung mit den früheren Propheten (im Sinne der alttestamentlichen Zeugen seines Evangeliums) bei Paulus drei Stichpunkte hervorzuheben:

⁸¹¹ *Ibid.*, 37.

⁸¹² Schöller, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 85.

⁸¹³ Neuwirth, „Erzählen als Kanonischer Prozess“, 343.

⁸¹⁴ Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, 37 f.

⁸¹⁵ Hans-Jürgen **van der Minde**. *Schrift und Tradition bei Paulus: ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief*. (München[u.a.]: Schöningh, 1976), 43.

⁸¹⁶ Roloff zeigt, dass Paulus' Evangelium autoritäre Überlieferungen im Sinne urchristlicher Formeln wie 1Kor 15,3b–5 enthält. Er folgert daraus, dass „wenn man nicht auf die unmögliche Auskunft verfallen will, Paulus hätte sagen wollen, dass er sämtliche Sätze der *παράδοσις*, die zu seinem Evangelium gehören, bei Damaskus direkt vom Auferstandenen selbst erhalten habe, und wenn man andererseits eine Trennung von Evangelium – als punktuelle Offenbarung des ‚Christusereignisses‘ – und Paradosis – als davon im Grunde unabhängiger menschlicher Überlieferung – als unsachgemäß erkennt, so bleibt nur die Möglichkeit, dass sich bei Paulus diese Begriffe zwar nicht decken, aber in vielfältiger Weise überschneiden“. Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche*, 84 f.

1. Die Konzeption von der biblischen Tradition als Verheißung und Erfüllung der Offenbarung.
2. Mit Christus hat der neue Äon begonnen und die neue Schöpfung ist eingetreten.
3. Paulus spricht von den früheren Propheten in typologischer Weise. Er geht nicht von einer Gleichartigkeit oder Parallelität der (früheren) Offenbarung(en) aus, sondern bedient sich ihrer durch eine typologische Deutung des Früheren.

2.1. Paulus und die Schriften

Aufgrund seiner Schriftkundigkeit und Bildung als Teil seiner pharisäischen Biographie setzt Paulus die „Schrift“ bzw. die „Schriften“ voraus, und mit kritischer Vorsicht⁸¹⁷ kann behauptet werden, dass hier die hebräische Bibel in ihrer griechischen Version (Septuaginta) gemeint ist. So kann er in Röm 1,2; 15,4; 1Kor 15,3 f. die Schrift selber personifizierend darstellen und sie als vorausschauend und handelnd einführen (Gal 3,8.22). Aus seinen Auslegungen der Schrift (Gal 4,21) lässt sich folgern, dass die Christusoffenbarung von ihrem Beginn an die Beziehung der (Juden-)Christen zur Schrift veränderte. Nach der Christusoffenbarung diente die Schrift für Paulus nicht mehr im Sinn einer autoritativen Grundlage seiner Existenz, wie seine jüdischen Zeitgenossen die Schrift wahrgenommen haben. Dieses Umschalten der Bedeutung der Schrift hat auch zur Auseinandersetzung mit den Juden(christen)geführt.⁸¹⁸ Doch wie Paulus' Umgang mit den Schriften in Röm 10,6; 15,12; Gal 3,16 belegt, wird das Schriftwort immer „als Autorität [und Legitimationsinstanz seiner theologischen Aussagen] in die Diskussion eingeführt“.⁸¹⁹ Laut Dautzenberg ist Paulus der Meinung, dass, auch wenn die Schrift von Vergangenen berichtet oder aus der Frühzeit Israels stammt, Gott in der Gegenwart noch immer in bzw. aus ihr (aus der Schrift) spricht.

Dagegen behauptet Schmitz, dass der neue Glaube bei Paulus (und auch im Koran) „sich auf den jeweiligen alten Glauben“ bezieht. Nach Schmitz wird dann die alte Religion relativiert und schließlich verworfen. Nur die eigene „Religion des Paulus“ könne „die eigentliche Religion Gottes“ sein. Schmitz äußert sich bei seiner Behauptung sehr polemisch: „Alles, was diesem widerspricht, ist Irrtum und Irrlehre.“ In der Endzeit werde die ganze Menschheit in diese Religion eintreten und nach ihr gerichtet werden. Von den

⁸¹⁷ Die einzelnen Stellen sind jeweils nachzuschlagen und zu diskutieren.

⁸¹⁸ Dautzenberg, *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments*, 58 f., vgl. Paulus' Verweis auf die Paulusdiskussion über Abrahams Glauben: Röm 4,3, wo er Gn 15,6 zitiert und Röm 4,7, wo er den Ps 32,1 zitiert. Zum Verhältnis von Gesetz und Verheißung im Judentum siehe syrBar 57,2.

⁸¹⁹ *Ibid.*, 60.

Anhängern der „alten Religion“ werde erwartet, dass sie die „neue Religion“ annehmen.⁸²⁰

Gegen die Auffassung von Schmitz spricht der Versuch des Paulus, zwischen der „Schrift“ (als Offenbarung der „alten Religion“) und seinem Evangelium eine „Kontinuität“ zu suchen: Paulus verwendet die Schrift als Zeugnis des von ihm verkündeten Evangeliums. In Röm 1,1 f. – „Evangelium Gottes, das er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in heiligen Schriften“ – wird die Auffassung von Paulus Schriftinterpretation und Mission ersichtlich. Diese steht auf einer Linie mit den urchristlichen vorpaulinischen Auffassungen. Hierbei wird auf die summarisch gefassten alttestamentlichen Schriften verwiesen, wie auch in der urchristlichen Formel von 1Kor 15,3–5. Dies zeigt, dass für Paulus die Schriften des Alten Testaments ein prophetisches Zeugnis darstellen, in dem auch die endzeitliche Heilsbotschaft vom Evangelium Gottes ihre Bestätigung und Erfüllung findet. Er fasst sein Evangelium als Erfüllung „des Heilsratschlusses Gottes im Kreuz und Auferweckung Jesu“⁸²¹ auf. Demnach kann Paulus den Inhalt der LXX Schriften als „Verheißung“ (vgl. Röm 9,4; 15,8; 2Kor 1,20; Gal 3,14–22) auffassen⁸²² und kann so auch von einem „vorherverheißenen“ Evangelium im Kontext des Alten Testaments sprechen. Die Schrift verheißt, dass es Heil geben wird in Gestalt der Rechtfertigung der Gottlosen, allein aus dem Willen Gottes und seiner Gnade in Jesus Christus. Diese Gnade schafft eine neue Gottesbeziehung; das ist der Glaube. Und all das bezeugt laut Paulus die Schrift (Röm 3,21–22). In Gal 3,8 erklärt Paulus: Weil die Schrift voraussah, dass Gott die „Heiden“ aus Glauben rechtfertigt, hat die Schrift das Evangelium dem Abraham vorherverkündigt. Paulus betont, dass das Evangelium vor der apostolischen Verkündigung vorausverkündigt und nach Röm 1,2 das Evangelium in der Heiligen Schrift vorherverheißen wurde. Ebenso verweist die Schrift auf das Verlorensein aller Menschen, Juden und „Heiden“ (Röm 3,1–8; 3,9–20), vor Gott und den Fluch der Tora über sie (Gal 3,10–12) und auf ihre Dependenz von einem neuen Gotteshandeln (Röm 4,1–8).

Daraus wird ersichtlich, dass Paulus beim Offenbarungsverständnis zwei Gedanken unterscheidet: Verheißung und Erfüllung, versteckt und offenbar geworden.⁸²³ Paulus sieht keine Spannung zwischen diesen Positionen. Denn

⁸²⁰ Schmitz, *Paulus und der Koran*, 203.

⁸²¹ Otto **Michel**. *Der Brief an die Römer*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 71.

⁸²² Dautzenberg, *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments*, 61 f.

⁸²³ Donald A. **Carson**. *Justification and variegated nomism. The paradoxes of Paul*. (Tübingen: Mohr, 2004), 426 f.; Zmijewski, *Paulus*, 148; Michel, *Der Brief an die Römer*, 69; Najda, *Der Apostel als Prophet*, 234; Walter **Schmithals**. *Der Römerbrief: ein Kommentar*. (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn, 1988), 48; Ulrich **Wilckens**. *Der Brief an die Römer I*. (Einsiedeln: Neukirchener Verlag, 1978), 64; Leonhard **Goppelt**. *Theologie des Neuen Testaments*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), 44. Genannte Werke beschreiben, wie Paulus die Schriften und das Evangelium im Verhältnis von „Verheißung“ und „Erfüllung“ sieht. Dabei wird deutlich gemacht, dass im Evangelium

das Evangelium selbst kann synchron als etwas gesehen werden, was vorausgesehen (typologisch) und jetzt erfüllt, also verwirklicht wurde. Das Evangelium ist ebenso etwas, das verdeckt war und jetzt offenbar geworden ist. Diese Erfüllung ist eine Beziehungsaussage zur neuen Offenbarung Gottes in Christus mit Bezug auf das alte Gedankengut Israels. Die neutestamentlichen Figuren, Ereignisse, und Personen erfüllen in manchen Dimensionen die Bedeutung der alttestamentlichen Vorläufer, oft unerwartet von den alttestamentlichen Autoren und ihren Adressaten. Ein solches Verständnis von Erfüllung heißt nicht, dass durch die neutestamentliche Referenz die Bedeutung der alttestamentlichen Vorläufer erschöpft wird. Wie Röm 8,20–25 zeigt, hält Paulus daran fest, dass die alttestamentlichen Verheißungen in der neuen Schöpfung, im Evangelium, ihre Bestätigung und Erfüllung finden.⁸²⁴ Die Verheißung ist erfüllt durch Christus („Denn als erstes habe ich euch weitergegeben, was ich auch empfangen habe, daß Christus gestorben ist für unsre Sünden nach der Schrift; und daß er begraben worden ist; und daß er auferstanden ist am dritten Tag nach der Schrift“ 1Kor 15,3 f.). So wird die Schrift von Paulus als Zeuge des Evangelium gelesen, denn auch die Schrift enthält Gottes heilsvollen Willen. Christus wird zum Verständnis der Schrift. Doch dabei wird die Schrift nicht reduziert, sondern im Lichte des Christusgeschehens gelesen.

Aus dem Gesagten schließt Dautzenberg zu Recht, dass die Verheißung eine der zentralen Perspektiven für die Betrachtung der Schriften bildet, die vom eschatologischen Heil behandeln: das Leben (Gal 3,21; Röm 4,17); die Gerechtigkeit (Gal 3,21); der Geist (Gal 3,2.14); die Gotteskindschaft (Gal 3,26; Röm 9,8 f.). Dieses in der Schrift verheißene Heil erfüllt sich an jenen Glaubenden, die wie Abraham glauben (Röm 4,23 ff.) und die von Gott erwählt sind, doch nach dem Gesetz und der Beschneidung als ungläubig gelten (Gal 3; Röm 4).⁸²⁵

2.2. Das Evangelium in Bezug auf die Schriften und die Tradition.

Hier stellt sich zunächst die Frage, in welchem Verhältnis Evangelium und die Tradition im Sinne einer menschlichen Überlieferung zueinander stehen. Wenn Paulus zur Gemeinde spricht (2Thess 2,15; 3,6; 1Kor 11,2), greift er auf „einen festen Bestand katechetischen Materials zurück“, den er als die (frühchristliche) Überlieferung kennt. Dieses Material wird aber überwiegend nicht als

die prophetische Verkündigung der Schriften ihre Erfüllung findet. So wird in Paulus' Evangelium die „alte Offenbarung“ als Verheißung erkannt, denn Gott hat vorher schon durch seine Propheten gesprochen in heiligen Schriften. Dagegen Theodor Söding, (2001) 146–171, der von Bestätigung, Bekräftigung und in Geltung setzen spricht.

⁸²⁴ Matthew S. Harmon. *She must and shall go free: Paul's Isaianic Gospel in Galatians*. (Berlin: de Gruyter, 2010), 38 f.

⁸²⁵ Dautzenberg, *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments*, 64 f.

Evangelium bezeichnet, ebenso ist das Überliefern an sich für Paulus keine apostolische Aufgabe.⁸²⁶ Die Authentizität der Überlieferung wird dabei durch die Überlieferungskette bezeugt, als deren Glied er sich sieht. Die Überlieferung und die Sukzession (Überlieferungskette der früheren Schriften) stehen dabei in einem kausalen Zusammenhang. Paulus ist aber nicht nur Diener „seiner“ Überlieferung, sondern auch deren Ausleger. Durch die Auslegung nimmt er eine Differenzierung innerhalb der Überlieferung vor. Für ihn muss die Überlieferung von einem organisierenden Prinzip außerhalb ihrer selbst gegliedert und beherrscht sein: „Dieses Prinzip ist das Evangelium“. Dies wird am besten anhand des Gemeindebekenntnisses in 1Kor 15,3b–5 deutlich. Die Überlieferung (urchristliche Tradition und Altes Testament) wird von Paulus aufgenommen und in seine Predigt vom Evangelium integriert und weitergegeben,⁸²⁷ ohne dabei die Überlieferung an sich jemals dem Evangelium gleichzustellen. Wäre die Überlieferung von sich aus ein Evangelium, käme sie dem rabbinischen Traditionsprinzip gleich, nach dem die Überlieferung in sich selbst ruht und alles auf ihrer rechtlichen Verbindlichkeit aufbaut. Dabei hätte das Evangelium durch seinen inhaltlichen Anspruch den Charakter des Neuen, aber formal bliebe es eine Sammlung von rechtsverbindlichen Lehrsätzen, die die Apostel überliefern.⁸²⁸

Zusammengefasst stehen die Schrift und die Überlieferung in Bezug auf das paulinische Offenbarungsverständnis „nicht dem Schriftzeugnis einer vergangenen Heilszeit oder einer abgeschlossenen Tradition [im Sinne der Überlieferung] gegenüber, sondern sind solche, die sich innerhalb des Heilsgeschehens befinden und in dem lebendigen Zeugnis der Schrift und der verkündigenden und verkündigten Tradition [im Sinne der menschlichen Überlieferung], dem Evangelium“ von Gottes Gerechtigkeit offenbar werden.⁸²⁹ Paulus betont, dass die Schrift kein Evangelium ist, aber durch die Auslegung der Schrift in das Evangelium hineingenommen wird. Ebenso ist die Überlieferung nicht das Evangelium, aber die Schrift wird zum Evangelium durch ihre paulinische Auslegung. Von daher wird „die Schrift, die LXX gelesen und gedeutet, und sie bezeugt und verkündet ihrerseits das Evangelium in der Weise des ‚vorher‘ (Röm 1,2)“.⁸³⁰ Paulus interpretiert Schrift und Gesetz und die Überlieferung des Christusgeschehens in einer neuen Weise, zu einem neuen Äon hin.

⁸²⁶ Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche*, 85.

⁸²⁷ *Ibid.*, 85 f.

⁸²⁸ *Ibid.*, 90.

⁸²⁹ van der Minde. *Schrift und Tradition bei Paulus*, 105 f.

⁸³⁰ *Ibid.*, 106.

2.3. Paulus und die Idee der zwei Äonen

Nach Paulus stehen sich die ausnahmslos gestörte Beziehung des Menschen zu Gott in dem alten Äon und die Rechtfertigung aus dem Glauben als Ausdruck einer intakten Beziehung zu Gott im neuen Äon gegenüber.⁸³¹ Das Zwei-Äonen-Schema ist ein zentraler Punkt seiner Offenbarungsvorstellung. Er sieht die Gegenwart als eine Zeit des Übergangs und spricht deswegen auch mehr von dem jetzigen Äon als dem kommenden bzw. neuen Äon. Doch Paulus meint unter dem jetzigen auch den alten, von Sünde und Tod beherrschten Äon (1Kor 2,8; 2Kor 4,4), an den die Glaubenden sich nicht anpassen sollen (Röm 12,2) und aus dem sie errettet zu werden hoffen (Gal 1,4).⁸³²

Paulus sieht die zwei Äonen nicht zeitlich oder räumlich aufeinanderfolgend. Mit Hilfe dieser Begrifflichkeit von zwei Äonen will er darauf hindeuten, dass „das Christusgeschehen in der Tat einen eschatologischen Wendepunkt“ darstellt, der „die Vergangenheit in ein neues Licht rückt und die Existenz der Gläubigen“ prägt. Die Menschengeschichte vor Christus entlarvt sich (in Christus) als Zeit, die weitgehend von den Mächten der Sünde, des Todes und des Fleisches bestimmt war. Christus aber besiegte diese Mächte und gab so die Möglichkeit zu einer neuen Existenz aus dem Glauben heraus (Gal 3,22 f.).⁸³³ Das heißt, dass durch die Auferstehung Christi der (messianische) neue Äon schon angebrochen ist. Die gewonnene Existenz steht aber unter Anfechtung und Bewährung. Der Sieg Christi ist endgültig, die Glaubenden sind bereits aus dem bösen Äon errettet (Gal 1,4) und wandeln als neue Schöpfung (2Kor 5,17) im neuen Leben (Röm 6,4). In dieser neuen Existenz ist die Spannung zwischen Anfangs- und Endheil enthalten. Die Spannung liegt im „Miteinander des vergehenden bösen und des begonnenen neuen Äons“.⁸³⁴ In 1Kor 10,11 spricht er auch vom Ende des Äons, das in dieser jetzigen Welt angekommen ist.⁸³⁵ Deswegen wird auch gesagt, dass Paulus nicht nur vom Ende der Geschichte redet, sondern von einer Zeit zwischen der Zeit und ihrem Ende nach 1Kor 7,29. Aber auch diese Zeit wird als Herrschaftszeit des Messias verstanden, zwischen dem vergehenden und anbrechenden Äon, wodurch beide miteinander verbunden werden.⁸³⁶

⁸³¹ Karin **Finsterbusch**. *Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen: Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996), 83.

⁸³² Friedrich **Avemarie**. „Heilsgeschichte und Lebensgeschichte bei Paulus“ – *Neues Testament und früh rabbinisches Judentum*. Hrsg. v. Jörg Frey, Angela Strandhartinger. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 615.

⁸³³ Dugandzic, *Das Ja Gottes in Christus*, 303.

⁸³⁴ *Ibid.* Siehe dazu Teil B Kapitel I.

⁸³⁵ Avemarie denkt hier mehr an die Vorstellung von „einem Ende, das seinem Ende noch entgegengeht“. Avemarie, „Heilsgeschichte und Lebensgeschichte bei Paulus“, 615.

⁸³⁶ *Ibid.*, 603.

Hinsichtlich der Zwei-Äonen-Vorstellung verweist Baeck auf die „Schule“ Elias, nach der die Zeit in drei Epochen geteilt ist: zweitausend Jahre Chaos, zweitausend Jahre der Offenbarung auf dem Berg Sinai (Zeit der Tora), zweitausend Jahre „Tage des Messias“. Der Grundgedanke ist, dass die Perioden einander ablösen. Die Tora behält ihre Gültigkeit, bis der Messias kommt. Im zeitgenössischen Judentum (vgl. Simon b. El'ezars Auslegung der Worte aus Qoh 12,1) herrschte dieses Verständnis vor.⁸³⁷

Vor dem Hintergrund von Baecks Beobachtung steht das Geschichtsbild des damaligen (früheren) Judentums. Dies war nicht „zyklisch“, sondern ein „lineares“, zielgerichtetes Geschichtsbild, wonach die ganze Weltgeschichte auf ein gottgesetztes Ziel zugeht, „wobei Israels Erfüllung seiner Erwählungsverpflichtung (also die Torahpraxis) als bewegender und Israels Ungehorsam gegenüber der Torah als retardierender Faktor“ gilt. So ist die Geschichte bzw. Offenbarungsgeschichte wie ein Ablauf zu verstehen, der auf ein Ziel zusteuert. Dabei wurde auch die Frage untersucht, wann die Geschichte zum Ziel kommt bzw. wann die Erfüllung der Zeit geschieht.⁸³⁸ In den apokalyptischen Texten des äthiopischen Henochbuches und des Danielbuches oder des IV. Esrabuches (IV Esr 6,7 ff.) rechnet man nicht mehr mit der endgeschichtlichen Erfüllung der Geschichte. Dass heisst, es wird von diesem und dem kommenden Äon gesprochen, wobei das Ziel der Geschichte erst im Jenseits erwartet wird.⁸³⁹

Analog zu diesem Verhältnis unterscheidet auch Paulus zwischen der Tora des Mose und dem „Gesetz Christi“ („Tora des Messias“?).⁸⁴⁰ Hier wird eine Abgrenzung des Neuen (das Evangelium des Paulus, der Neue Bund) dem Alten (die Schriften und der Alte Bund) gegenüber deutlich. Christus ist der Knotenpunkt der Abgrenzung. Nach Paulus' Verständnis gibt es den messianischen Äon, der mit dem Messias beginnt. Kann dann behauptet werden, dass mit Christus eine neue Tora, die Tora der messianischen Zeit begann?

Im Koran ist Jesus derjenige, der das „Siegel der Propheten“ ankündigt, den letzten Propheten Muhammad, der das Ende der Prophetenreihe markiert. Bei Paulus findet sich ein entgegengesetzter Gedanke: Jesus Christus bildet den Endpunkt der Heilsgeschichte. Er ist kein Siegel in der Prophetenreihe im Sinne Muhammads, vielmehr markiert Jesus Christus die letzte Station auf dem heilsgeschichtlichen Weg.

Den Erfüllungsgedanken, dass das Gesetz in Christus und von Christus erfüllt ist, formuliert Paulus mehrmals. In Röm 10,4 heißt es bei Paulus ausdrücklich, dass „Christus das Ende des Gesetzes“ (*τέλος γὰρ νόμου Χριστός*)

⁸³⁷ Baeck, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, 25; vgl. Stephan K. Davis. *The antithesis of the ages: Paul's reconfiguration of Torah*. (Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2002), 16.

⁸³⁸ Johann Maier. „'Messianische Zeit' und 'Kommende Welt' in den Zukunftserwartungen des Judentums“ – *Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen*. Hrsg. v. Abdoldjavad Falatur. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1983), 139.

⁸³⁹ *Ibid.*, 141.

⁸⁴⁰ Siehe dazu Teil D. Kapitel IV.2.2.2.4.

bedeutet, „zur Gerechtigkeit für jeden Glaubenden“. Hier entsteht die Frage, ob Christus die Tora abrogiert und sie den Glaubenden als Pflicht abnimmt.

Die Frage ist anhand der Aussagen in Röm 6,1–7,6 und Gal 5,13–24 zu beantworten. Die Tora vertritt für Paulus die Anklage und Verurteilung des Sünders. In Christus hingegen sieht er Heil und Freiheit von der Sünde. So steht nach Gal 2,19 und Röm 7,4.6 der an Christus Glaubende nicht mehr unter dem Gesetz, d. h. der Glaubende ist nicht der Tora verpflichtet und von ihrer Erfüllung befreit.⁸⁴¹ Wie in der vorangegangenen Diskussion über die Tora in Verbindung mit dem Evangelium gezeigt wurde, hat die Tora für Paulus die Aufgabe, die Erkenntnis der Sünde zu schaffen (den Sünder als Sünder zu qualifizieren und seinen Lebensverlust festzuhalten). Die Tora weist in einem Gericht das Todesurteil über den Sünder aus, doch auf dieses Todesurteil weist die Tora nicht in der neuen Schöpfung in dem neuen Äon unter der Herrschaft Christi (Gal 5,16.22). So kann Paulus in Röm 3,31 sagen, dass „das Gesetz durch den Glauben nicht aufgehoben“, sondern „aufgerichtet wird“, in dem Sinne, dass das Gesetz in seiner eigentlichen Funktion zur Geltung gebracht wurde. Wie Dietzfelbinger es mit einem gefühlvollen Satz ausdrückt: „Mit solcher Interpretation der Tora – sie ist *Zeuge der Gerechtigkeit, nicht der Vermittler* – verbindet Paulus die in ihrer Kühnheit kaum zu ermessende Behauptung, dass er damit der Tora ihre Würde nicht nimmt; er gibt sie ihr“.⁸⁴² Aufgrund des Christusgeschehens kann Paulus sagen, dass der Leben schaffende Wille Gottes nicht an die Tora, sondern an Christus gebunden ist.⁸⁴³

Vom „Gesetz Christi“ (*νόμος τοῦ Χριστοῦ*) ist bei Paulus in Gal 6,2 die Rede. Damit meint er jene neue Lebensordnung, die mit dem Tod und der Auferstehung Christi angebrochen ist. Sie bedeutet Frieden und Fülle des mit Gott versöhnten Lebens.⁸⁴⁴ In Verbindung mit dem „Gesetz Christi“ spricht Paulus von Liebe (Röm 13,8–10).⁸⁴⁵ Doch es ist nicht das Liebesgebot oder gar die Tora oder dessen Quintessenz. Es ist die Weisung des gekreuzigten Christus unter seiner Herrschaft.

⁸⁴¹ Hofius, „Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi“, 65. Zur Diskussion steht, ob es auch für die ethischen Vorderungen der Tora gilt. Vgl. Röm 13,8–10.

⁸⁴² Dietzfelbinger, *Der Sohn. Skizze zur Christologie und Anthropologie des Paulus*, 91.

⁸⁴³ Hofius, „Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi“, 67 f. Vgl. Dietzfelbinger, *Der Sohn. Skizze zur Christologie und Anthropologie des Paulus*, 88 f.

⁸⁴⁴ Hofius, „Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi“, 70 ff.; Dietzfelbinger weist darauf hin, dass das Gesetz und das Evangelium nur dann auf derselben Ebene als „eins“ interpretiert werden können (Gal 6,2), wenn vorausgesetzt wird, dass „Christus von der Welt mit Hilfe der Tora verworfen, hat getan, worauf die Tora *als die unverdorben Ausprägung göttlichen Willens* zielte: Er hat ihr *δικαίωμα* (Rechtsforderung) erfüllt, indem er in seiner eigenen Person die Urordnung der Welt gelebt und realisiert hat“. Dietzfelbinger, *Der Sohn. Skizze zur Christologie und Anthropologie des Paulus*, 86.

⁸⁴⁵ Udo **Schnelle**, „Paulus und das Gesetz. Biographisches und Konstruktives“ – *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*. Hrsg. v. Eve-Marie Becker. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 270.

Es ist bereits erörtert worden, dass – im Unterschied zum Koran – Paulus nicht wie Muhammad die Tora abrogieren bzw. für abrogiert erklären will; vielmehr zeigt er die eigentliche Rolle der Tora auf und muss dabei erklären, wie sich aus seiner Sicht das „neue“ Gesetz Christi zur Tora verhält. Dabei verschmilzt er nicht einfach das Gesetz Christi und die Tora, vielmehr zeigt er, dass durch das Christusergegnis die Tora als Zeuge der Gerechtigkeit nie eine Gerechtigkeit bzw. Leben vermittelnde Rolle hatte (Lv 18,5), sondern immer die Funktion des Anklägers. Aber mit seiner eigentlichen Rolle steht das Gesetz im alten Äon, denn die Gerechtigkeit wird in bzw. durch Christus vermittelt und mit Christus fängt etwas Neues an, das vom Alten ganz verschieden ist. Das paulinische Verständnis des Wechsels vom alten zum neuen Äon und die Erfüllungsgedanken sprechen auch vom Ende des alten Äons („Tora des Mose“). Dazu kommt auch Paulus’ Gedanke von einem Christusgesetz im messianischen neuen Äon als eine Art der „Tora des Messias“.

Das Zwei-Äonen-Schema bestimmt auch das Verhältnis zu den Schriften. Demnach bezeichnen die Schriften für Paulus nicht (mehr) die Offenbarung, doch enthalten sie eine Verheißung, „durch die die Offenbarung als Neueinsatz auf das Handeln Gottes im Alten Bund bezogen“ wird.⁸⁴⁶ Die eschatologische Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in Christus ist für Paulus nicht nur ein neuer Anfang, sondern auch die endzeitliche Verwirklichung dessen, was schon mit Abraham geschah.⁸⁴⁷

2.4. Typos und Antitypos bei den biblischen Propheten

In 1Kor 10 führt Paulus den Korinthern die Geschichte von Israels Auszug aus Ägypten vor Augen (1Kor 10,1–5). Dabei interpretiert er diese Geschichte typologisch von Christus ausgehend und sagt, dass Israel (nach 1Kor 10,1 „unsere Väter“) auf Mose getauft wurde, geistliche Speise gegessen und geistlichen Trank getrunken habe, der Christus war, doch Israel wurde in der Wüste geschlagen. Paulus stellt dieses Geschehen als Warnung für die Christen dar, und „zwar nicht nur wegen der von Paulus herausgearbeiteten Entsprechung zwischen der Heils- und Entscheidungssituation der Wüstengeneration und jener der Christen“.⁸⁴⁸ Er gebraucht die Geschehnisse als Vorbilder für die Glaubenden; denn „sie wurden aufgeschrieben zur Ermahnung der Gemeinde“, dass die Endzeit angefangen hat (1Kor 10,11).⁸⁴⁹

Demzufolge stellt Paulus in 1Kor 10,6.11 die Schrift nicht „als einfachen Erfahrungsbericht Israels“ dar. Für ihn existiert in der Schrift ein deutlicher Bezug auf das in der Schrift bezeugte Vorbild (*Typos*) zu der Endzeit, in der er

⁸⁴⁶ Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, 84.

⁸⁴⁷ *Ibid.*

⁸⁴⁸ Dautzenberg, *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments*, 66.

⁸⁴⁹ *Ibid.*

lebt. Ebenso kann er in Röm 5,12–21 Adam und Christus einander gegenüberstellen und Adam die „Vorabbildung des Kommenden“ (Röm 5,14: *τύπος τοῦ μέλλοντος*) nennen. Diese Gegenüberstellungen von Personen, Ereignissen und Entsprechungen in der als Endzeit verstandenen Gegenwart, ohne dass „die hermeneutische Kategorie des Typus [...] ausdrücklich gebraucht wird“, findet sich auch an anderen Stellen seiner Briefe (1Kor 15,21.44–49: Adam und Christus; Gal 6,16: Israel Gottes; 2Kor 4,6; 5,17: erste und zweite Schöpfung; 1Kor 5,7: Passahlamm; Phil 3,3: Beschneidung). Solche Entsprechungen, in denen Ereignisse der Erwählungsgeschichte Israels als Ankündigung des eschatologischen Handelns Gottes verstanden werden, finden sich auch im Judentum (mit Bezug auf Deuterocesaja). Hier wird deutlich, wie Paulus die alttestamentliche Erwählungsgeschichte auffasst, ihr aber dadurch, dass er sie auf das Christusereignis und auf die als Endzeit (1Kor 10.11) verstandene Gegenwart bezieht, eine neue Deutung gibt. Dabei entdeckt Paulus nicht nur die Beziehung zwischen dem Christusereignis und der alttestamentlichen Geschichte, sondern bedient sich dabei einer neuen auslegenden Methodologie, e.i. einer Typologie, die das alttestamentliche Geschehen (2Kor 3,3 Mose's Gesetztafeln) als „Vorausdarstellung des Kommenden“ und damit der Gegenwart der Glaubenden verstehen lässt.⁸⁵⁰ Denn in der vorangegangenen Betrachtung wurde festgehalten, dass die „Tora des Mose“ niemals abrogiert und durch keine andere ersetzt wird. Folglich behält sie ihre Gültigkeit auch in der messianischen Zeit.⁸⁵¹ Die „Tora des Mose“ erhält in der messianischen Zeit eine neue Auslegung. Die „Tora des Mose“ gilt nur bis zur Ankunft des Messias und wird in der messianischen Zeit durch die „Tora des Messias“ ersetzt. Dies ist auch die Ansicht des Paulus, der explizit vom *νόμος τοῦ Χριστοῦ*, der „Tora des Messias“, spricht (1Kor 9,21; Gal 6,2). Von daher versteht sich auch seine Typologie, die nicht auf die Adam-Christus-Typologie begrenzt ist, sondern auch die Sara-Hagar-Typologie und damit die Geschichte von Juden und Nichtjuden einschließt.

Zugleich versteht Paulus die alttestamentlichen Propheten als Offenbarungsmittler, doch anders als im Sinne der Kontinuität der Offenbarungen der Propheten nach Hebr 1,1: „zu den Vätern durch die Propheten“. Paulus redet von einer begrenzten Offenbarung an die Propheten, durch die sie gewusst hätten, dass die Offenbarung erst jetzt in Christus geschehen werde.⁸⁵² Damit baut Paulus seine Tradentenkette, die Abfolge der Propheten, auf einer Typologie auf, in der das Vorbild der Zukünftigen wichtig ist (wie z. B. in Röm 5,12). Die Geschichte der Früheren ist nicht in ihrer Gleichartigkeit aufbewahrt, wie es im Koran der Fall war, sondern in ihrer Vorbildlichkeit des Zukünftigen.

So findet Paulus in und mit Hilfe der Schriften die „Vorgeschichte“ für sein offenbarungsgeschichtliches Verständnis (z. B. in und mit Hilfe der Geschichte

⁸⁵⁰ *Ibid.*, 66 f.

⁸⁵¹ Diese Auffassung ist später, z. B. auch von Mose b. Maimon, vertreten worden.

⁸⁵² Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, 82.

Abrahams in Röm 4 und Gal 3), wobei er stets davon ausgeht, dass die Schrift erst in Christus richtig verstanden wird (2Kor 3,14 ff.).

2.5. Die Neue Schöpfung im neuen Bund

Wie zuvor dargestellt, erfasst Paulus das eschatologische „Jetzt“ des Heilsgeschehens in Christus am tiefsten. Er macht deutlich, dass dieses „Jetzt“ in Bezug auf Israel einerseits und auf die christliche Existenz andererseits Konsequenzen nach sich zieht, was wiederum bedeutet, dass „der neue „Bund“ in Christus nicht als erneuter „Bund mit Israel“, sondern als Gottes Heilssetzung für die ganze Welt (vgl. Röm 3,25; 1Kor 11,25; 2Kor 3,6 ff.) zu verstehen ist. Paulus ist wichtig, dass sich das neue Volk Gottes nicht durch Beitritt der „Heiden“ in die Gemeinschaft der Juden konstituiert, sondern durch den Glauben an Christus (Röm 4; 9–11; Gal 3).⁸⁵³ Die Glaubenden bezeichnet Paulus daher als eine neue Schöpfung (Gal 6,15). Denn die Realität der neuen Schöpfung wird erst durch die Gabe des Geistes bewusst und wird in der vom Geist bestimmenden Verantwortung der Glaubenden gelebt (Gal 3,1–5; 5,16–25).⁸⁵⁴

Paulus unterscheidet in Bezug auf die Schöpfung zwischen Kosmos bzw. Welt und „Christusraum“. In der kosmischen Welt existieren der Sünde wegen Konflikt und Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpfen. Die rettende Erlösung aus diesem spannungsvollen „Machtraum“ wird daher einerseits als Versöhnung der Welt mit Gott (2Kor 5,19), andererseits als Besiegung der kosmischen Mächte präsentiert (1Kor 15,24–28). So ist die Welt in der Erneuerung und Erfüllung der Schöpfung inbegriffen.⁸⁵⁵

In seinen Paränesen beantwortet Paulus die Frage, wie die Mitglieder des Volkes Gottes sich benehmen sollen, um in echter *δικαιοσύνη* die Verpflichtungen des neuen Bundes zu erfüllen. Dazu listet Paulus einige Pflichten auf: Die Mitglieder des Gottesvolkes sollen einander brüderlich lieben, sich gegenseitig an Ehrerbietung übertreffen, sich der Nöten der anderen Gemeinden helfend annehmen und sich der Gastfreundschaft befleißigen (Röm 12,1).⁸⁵⁶

Es war bereits davon die Rede, dass Paulus die Verheißung und die Erfüllung in Bezug auf das Evangelium von Christus typologisch deutet (Röm 1,17–19.21.26; 10,3). Bei dem Gedanken an eine „Verheißung“ und „Erfüllung“ knüpft Paulus an die (alttestamentliche) Bundesvorstellung an, ohne dabei die alttestamentlichen Bundesverhältnisse zu erneuern, wie dies in der vor-paulinischen Tradition (Röm 3,24–26) geschehen ist. Ausgehend von seinen

⁸⁵³ Dugandzic, *Das Ja Gottes in Christus*, 299.

⁸⁵⁴ Dietzfelbinger, *Der Sohn. Skizze zur Christologie und Anthropologie des Paulus*, 247.

⁸⁵⁵ Schwindt, *Gesichte der Herrlichkeit*, 455.

⁸⁵⁶ Rafael Gyllenberg, *Rechtfertigung und Altes Testament bei Paulus*. (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973), 44.

Gedanken von der Neuen Schöpfung hat er eher „eine weltweite Ausweitung zu einem alle Menschen umfassenden Gottesverhältnis“ im Sinn: Im Christusereignis hat sich der Gott der (alttestamentlichen) Schriften als der Schöpfer offenbart, und seine Heilsverkündigung betrifft „jetzt“ die ganze Schöpfung. Aufgrund seiner typologischen Interpretation des Alten Testaments, einschließlich der Propheten (Jer 31,31 ff.), bezeichnet Paulus diese eschatologische Heilsetzung Gottes als den „neuen Bund“ (2Kor 3,6).⁸⁵⁷

2.6. Die Heilsgeschichte bei Paulus

Das Verständnis der paulinischen Heilsgeschichte ist einfacher nachzuvollziehen, indem man seine Geschichtsvorstellung von der empirischen Zeitvorstellung losgelöst betrachtet. Paulus entwirft an keiner Stelle ein historisches Geschichtsbild und fragt weder nach der Weltgeschichte noch der Geschichte Israels. Demgegenüber fragt er zuallererst nach Gott und Gottes Heilshandeln am Menschen in der Geschichte. Dennoch versteht Paulus unter Heilsgeschichte auch die Geschichte. Dies zeigt sich am deutlichsten in der Typologie von Abraham, der bei Paulus nicht „ein zeit- und gesichtsloses Beispiel eines frommen Menschen“ ist, sondern der erste Glaubende (Röm 4,3), dem die Verheißung über die Erbschaft dieser Welt gegeben wird (Röm 4,13), nach der er der Vater vieler Völker und schließlich aller Glaubenden werden sollte (Röm 4,17). Diese typologische Kontinuität der Glaubenden mit Abraham kommt deutlich in Gal 3 zum Vorschein.⁸⁵⁸

Das Besondere des paulinischen Christusverständnisses im Zusammenhang mit den (alttestamentlichen) Schriften besteht darin, dass er das eschatologische „Jetzt“ des Heilshandelns Gottes in Christus tief erfasst und daher auch die Vergangenheit in ein neues Licht rückt. Im geschichtlichen Heilshandeln Gottes sieht Paulus die „Vorgeschichte“ des Evangeliums und des neuen Volkes Gottes⁸⁵⁹ und versucht die ganze Geschichte aufgrund des in der Schrift verheißenen Christusgeschehens als eine Heilsgeschichte aufzufassen, die zwei Äonen umfasst: Dabei ist der Äon der „Tora des Mose“ vorüber, und mit Christus hat ein neuer Äon in der Heilsgeschichte begonnen.

⁸⁵⁷ Dugandzic, *Das Ja Gottes in Christus*, 314 f.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, 308.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, 316 f.

V. Die universale Bestimmung der koranischen Offenbarung und der Offenbarung bei Paulus

1. Die universale Bestimmung der koranischen Offenbarung

Zu den Voraussetzungen der universalen Bestimmung der Offenbarung gehört, dass die durch Muhammad vermittelte Offenbarung dieselbe ist, die auch die früheren Propheten verkündet haben. Nach dem Koran liegt sein Ursprung im „Buch Gottes“ (Sure 35,29); der himmlischen Urschrift und „Mutter des Buches“ (Sure 13,39; 43,4; 47,20). Alle Schriften gehen darauf zurück und gelten gleichsam als irdische Abbilder der im Himmel verwahrten Tafel, die die Urschrift ist.⁸⁶⁰ Diese Aussage setzt wiederum voraus, dass die Gläubigen nicht nur Muhammads Botschaft akzeptieren, sondern auch um die frühere Botschaft wissen (Sure 2,4.136; 4,60.162). Bezieht sich doch der Koran nicht nur auf sich selbst, sondern ebenso auf die Schriften vor ihm, weist also über sich hinaus und erlangt dadurch an vielen Stellen eine überzeitliche und universale Dimension. Die universale Bestimmung der koranischen Offenbarung besteht in diesem Zusammenhang in der Einheitlichkeit der Offenbarungsschriften, deren letztendliche Bestätigung der Koran ist (Sure 2,38.85; 4,5; vgl. ferner 35,28; 6,92; 3,2; 5,52), wobei Bestätigung hier vor allem Erklärung der Offenbarungsschriften (Evangelium und Tora, Sure 10,38) beinhaltet.⁸⁶¹

Eine zweite Möglichkeit, den Universalitätsanspruch der koranischen Offenbarung zu erschließen, kann von der Verkündung und Zugänglichkeit der Offenbarung ausgehen. Nach Sure 3,84 und 2,136.285 ist die göttliche Offenbarung zu jeweils verschiedenen Zeiten, einem jeweils anderen Volk, an einem jeweils anderen Ort und in jeweils verschiedener Sprache verkündet bzw. als Schrift überliefert worden.⁸⁶² Dem gegenüber beruht der Universalitätsanspruch des Korans darauf, dass er eine Wegweisung (Rechtleitung) und ein Licht nicht mehr nur für ein Volk, sondern für alle Menschen darstellt.

Eine dritte Möglichkeit ist, dass die koranische Offenbarung in der Vorstellung wurzelt, „die Hinwendung zu Gott sei die Urform menschlicher Gottesverehrung“ (die natürliche Religion, der Ursprung reinen Monotheismus⁸⁶³), die in Mekka von Abraham und Ismael eingerichtet wurde und seitdem wirksam geblieben ist.⁸⁶⁴ Grundsätzlich geht der Koran davon aus, dass er die eigentliche

⁸⁶⁰ Stefan Schreiner. „Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans“, 174. Vgl. Hans Zirker's Aussagen über den Koran als letztgültiges Buch und Mutter der Schrift: Zirker, *Der Koran: Zugänge und Lesarten*, 34–50.

⁸⁶¹ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 120.

⁸⁶² Miller sagt: „*The Torah and the Gospel are primary examples of this phenomenon*“. Miller, „Prophecy in Judaism and Islam“, 36.

⁸⁶³ So bei Fück, *Vorträge über den Islam*, 47.

⁸⁶⁴ Nagel, *Der Koran*, 134 f. Nagel sieht die Universalität des Islams in der Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung Muhammads (Sure 61). Im Hanifentum Abrahams erkennt Muhammad nun den Knotenpunkt seiner Botschaft, den Juden und Christen mit ihren Verkündigung nicht mehr nachvollziehen konnten, „der älter und wahrer“ als der Glaube der Leute der Schrift

millat Ibrāhīm, die „Religion Abrahams“ darstellt. Die „Religion Abrahams“ wird durch die Offenbarung an Muhammad wiederhergestellt, und zwar ebenso wie die Verehrung der Ka‘ba von Muhammad nicht etabliert, sondern re-etabliert worden ist. Unter dieser Voraussetzung stellt die Annahme der neuen Offenbarung keine Bekehrung, keinen Übertritt zu einer neuen Religion dar, sondern „eine Rückbesinnung auf jene Religion, die zuvor von den biblischen Propheten“ proklamiert worden war.⁸⁶⁵ Aus der Universalität der abrahamischen Hinwendung zu Gott leitet Muhammad einen absoluten Geltungsanspruch ab, nach welchem Judentum und Christentum gegenüber dem Islam fehlerhafte Weiterentwicklungen der Urreligion (Sure 98,1–8) sind. Diesen Möglichkeiten der Begründung der Universalität der koranischen Offenbarung wird im folgenden Teil der Arbeit weiter nachgegangen.

2. Die Universalität des Offenbarungsverständnisses bei Paulus

In der paulinischen Theologie lässt sich sowohl ein christologisch-eschatologischer Universalismus als auch ein jüdischer Partikularismus (die Auserwählung dieses einen Volkes, Röm 9–11) erkennen. Doch am ehesten ist von Universalismus zu sprechen, weil nach Paulus durch das Christusereignis die Sünde aller Menschen gleichermaßen überwunden ist und sie in eine neue Gemeinschaft des Glaubens geführt worden sind.⁸⁶⁶

In einem anderen Teil der paulinischen Theologie spielen die natürliche Welt und Umwelt eine Rolle; dort, wo Paulus ohne längere Erklärung von *κτίσις*, „der von Gott erschaffenen Welt“, redet. Nach Paulus offenbarte sich Gott in der Schöpfung auch den „Heiden“ (vgl. Paulus’ Verweis auf das Schöpfungsverständnis des hellenistischen Judentums in Röm 1,20–23). Nach Schwindt ist die paulinische Aussage, dass Gott den „Heiden“ in der Schöpfung doch entlegen blieb, eine Gerichtsaussage über ihre Sünde und Schuldverfallenheit. Paulus will zeigen, dass der ganze Raum der Schöpfung unter der Sünde steht, und es in der Schöpfung selbst keine Heilpotenz gibt. Nach den Aussagen über den Verlust des Heils in der Schöpfung (Röm 8,18–23) gibt Paulus aber gleich die rettende und erlösende Botschaft der in Sünde verharrenden Schöpfung kund. Die ganze Welt wird von Christus befreit und erlöst, der über allen Mächten steht (Röm 8,38–39).⁸⁶⁷ So kann Paulus zum Ausdruck bringen, dass das Heil einzig und allein in der Person Jesu Christi liegt. In seiner Verderbnis und seiner Gottverlassenheit benötigt der Mensch eine Neuschöpfung, keine

ist. So ist er der Meinung, dass dem Judentum und dem Christentum ihre Heilwirksamkeit vergänglich wird, indem Muhammad seine Botschaft mit Abraham verbindet (Sure 3,64–68). Tilman Nagel. *Islam: die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen*. (Westhofen: WVA-Verlag Skulima, 2001), 31 f.

⁸⁶⁵ Schmitz, *Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam*, 195.

⁸⁶⁶ Gerd Lüdemann. *Paulus und das Judentum*. (München: Kaiser, 1983), 43.

⁸⁶⁷ Schwindt, *Gesichte der Herrlichkeit*, 454.

Restitution (2Kor 5,17). In Tod und Auferstehung Christi beginnt die Schöpfung eine neue eschatologische Existenz. Christus stirbt aber nicht für eine bestimmte Menschengruppe, sondern für die ganze Welt, bzw. Menschheit, die alle unter der Sünde verklavt sind und des Zorngerichts Gottes harren (Röm 1,18–3,20). So sprechen die Aussagen vom Heil auch von einer Neuschöpfung, die eine „die ganze Welt erfassende Wirklichkeit“ ist.⁸⁶⁸ Außerdem behauptet Paulus nach seiner Berufung zum Apostel, dass Christus ihn gesandt hat, das Evangelium zu verkündigen. Er sagt nicht, dass Christus ihn zum Taufen gesandt hat (1Kor 1,17)⁸⁶⁹.

VI. Zusammenhänge im Offenbarungsverständnis des Propheten Muhammad und des Apostels Paulus

1. Das prophetische und apostolische Selbstverständnis in Bezug auf das Offenbarungsverständnis

Wie die enge Verbundenheit der Person des Propheten Muhammad mit der durch ihn vermittelten Offenbarung Gottes zeigt, wird sein Selbstverständnis durch sein Offenbarungsverständnis bestimmt.

Muhammad sieht sich als Verkünder der rettenden Botschaft, der gesandt ist, seinen Landsleuten die Wunder der Schöpfung vor Augen zu führen und ihnen nahe zu legen, aus diesem Wunder auf die Existenz eines allmächtigen Schöpfergottes zu schließen, der zugleich der richtende, belohnende und strafende Gott ist. In diesem Sinne bezeichnet der Koran ihn als Mahner und Warner.

Muhammad sieht sich als Vermittler. Er ist ein Instrument in Gottes Hand, hinter dessen Tätigkeit eine göttliche Autorität steht. Seine Botschaft empfängt er durch göttliche Eingebung. Er ist ein Medium, durch das Gottes Botschaft die Menschen erreicht.

Ebenso sind bei Paulus die Person des Apostels und der Inhalt seiner Verkündigung unlösbar miteinander verknüpft. Der zentrale Inhalt seines Wirkens und das Fundament seiner persönlichen Existenz ist die Offenbarung des auferstandenen Jesus als Sohn Gottes. Paulus ist überzeugt, dass das Evangelium von Jesus Christus die end- und letztgültige Wahrheit ist – ohne jede Alternative.

Der Mahner- und Warner-Aspekt (Mahner und Warner seines eigenen Volkes zu sein) erscheint bei Paulus auf den ersten Blick gering und steht in keinem Verhältnis zu den koranischen Aussagen von Muhammad als Warner und Mahner des arabischen Volkes. Paulus versteht sich als der Gesandte aus Israel, der zur Völkermission berufen ist, aber nicht als Gesandter oder Apostel für Israel. In Röm 9–11 wird jedoch auch seine Sorge um sein Volk sichtbar und seine Hoffnung, dass am Ende auch ganz Israel gerettet wird.

⁸⁶⁸ *Ibid.*

⁸⁶⁹ Obwohl Paulus auch getauft hat (1Kor 1,16).

Der Koran braucht die Geschichte Israels als Geschichte nicht. Er benutzt sie, ohne sie in den Geschichtsverlauf einzuordnen, allein als Beispiel der Gottesoffenbarung. Die Geschichte Israels und die Geschichte Jesu bilden den Hintergrund und die Legitimation für Muhammads prophetisches Auftreten. Demgegenüber sind Israel, der alte Bund und die Geschichte Israels für Paulus eine äußerst wichtige Frage; Israel ist da und hat seinen Platz in der Heilsgeschichte.

Nach dem auf der Offenbarung basierenden Selbstverständnis unterscheiden sich Muhammad und Paulus auf den ersten Blick in ihrem Verständnis von ihrer Rolle als Medium der göttlichen Offenbarung. Während die Vorstellung vom Medium und vom Instrument für Gottes Wort für Muhammad zweifellos von grundlegender Bedeutung ist, findet sich diese bei Paulus allenfalls angedeutet. An keiner einzigen Stelle wird der Apostel zum Medium für das Evangelium, obwohl das Evangelium seine eigene Existenz definiert. Doch spricht Paulus (wie auch die anderen Apostel) von sich als Stellvertreter Christi und deutet so eine Mittlerfunktion in seinem Dienst an. Gleichwohl macht diese Mittlerfunktion Paulus nicht zu einem „Träger des Himmlischen Buches“, wie Muhammad Träger dieses Buches auf der Erde ist, das nach dem Koran als ein aus Gott gegebenes, Muhammads Prophetentum bestätigendes Wunder erscheint.

Anders als Muhammad, das „Siegel der Propheten“ und Überbringer der Bestätigung der früheren Offenbarung, verweist Paulus mit seiner Verkündigung auf einen neuen Äon, der sich vom alten (zeitlich früheren) Äon unterscheiden wird und den Beginn einer neuen, der messianischen Zeit markiert. Zwar beziehen beide ihre Identität von ihrer Botschaft, ihrer Verkündigung, dennoch wird Muhammad weit mehr der Person des Gesandten Gottes, Paulus hingegen der Verkündigung seiner Botschaft zugeordnet.

2. Das Wesen der Offenbarung im Koran und bei Paulus

Der Koran betont, dass ein Prophet nicht direkt mit Gott kommuniziert, sondern Gott immer nur durch ein Medium mit/zu ihm spricht. Die Übermittlung des Gotteswortes an den Propheten erfolgt, wovon oben bereits die Rede war, durch die „Herabsendung des Buches“ (*tanzīl al-kitāb*), „Offenbarung“ (*wahy*) oder „Eingebung“ (*ilhām*).

Für Paulus dagegen ist das Christusgeschehen die Offenbarung (Gal 1,12; 1,16; 2Kor 12,1 ff.). Im Unterschied zum Koran, bei dem die Offenbarung nie eine Selbstoffenbarung Gottes bedeutet, verweist Paulus auf das Evangelium „als eine Selbstoffenbarung des gekreuzigten Jesu als des Auferstandenen“ und versteht sich selbst als Zeuge dieser Offenbarung. Das Evangelium richtet sich nicht nach dem Vorbild der alttestamentlichen Schriften, sondern ist neu und einzigartig und „wirkt auf die Menschen hin, um in ihnen Glauben zu wecken“ (Gal 2,7 vgl. Gal 3,2.5).⁸⁷⁰

⁸⁷⁰ Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche*, 90.

Ein wesentlicher Aspekt im Verständnis des Korans ist die Vorstellung, dass das „Buch“, das zu überbringen Muhammad, dem Gesandten Gottes, aufgetragen ist, nicht nur das Himmlische Buch auf Erden „re-präsentiert“, sondern mit dem „Buch“ identisch ist, das den früheren Gesandten/Propheten gegeben wurde (Sure 53,37; 87,19), und dass diese Identität das Fundament des Universalitätsanspruches darstellt, auch wenn das „Buch“ auf Muhammad allein in seiner Muttersprache, Arabisch, herabgesandt worden ist. Das Wesentliche für die paulinische Offenbarung ist, dass die Apostel (zu denen auch er zählt) als einzigartige und einmalige Botschafter der in und durch die Person Jesus Christus offenbarten Wahrheit und dessen Verkündigung (nach Gal 2,5) gelten. Folglich ist bei Paulus wie im Koran das Offenbarungsgeschehen im Buch durch die Person Jesus Christus bzw. das Christusgeschehen repräsentiert.

Wie der Koran als die letzte, endgültige und letztgültige Kundgabe der Offenbarung Gottes in der Geschichte gesehen wird, so ist Paulus davon überzeugt, dass es das Evangelium von der in Jesus Christus geschehenen Selbstoffenbarung Gottes ist, das die endgültige und letztgültige Wahrheit darstellt, und er, Paulus, sowohl mit der Verkündigung dieses Evangeliums als *eo ipso* auch mit dessen Auslegung beauftragt ist. Dieses Evangelium wird mehr als seine Damaskus- bzw. Christuserfahrung verstanden denn als „Buch“ gesehen. Wie die „Schrift“, das „Buch“ Muhammads ein „Himmlisches Buch“ ist, so ist Paulus’ Evangelium kein von Menschen, sondern von Gott stammendes Evangelium (2Kor 12,3 f.).

Muhammad und Paulus unterscheiden sich in den soteriologischen und anthropologischen Bestimmungen und Gewichtungen der Offenbarung: Nach Paulus findet im Christusgeschehen, in seinem Tod und seiner Auferstehung, Gottes Heilsoffenbarung statt. Und diese Offenbarung Gottes betrifft den Menschen unter der Sünde und dem Gesetz, denn die Offenbarung gilt als ein Heilshandeln Gottes am bzw. für den Menschen. Muhammad hingegen sieht die in und mit dem Koran den Menschen gegebene Offenbarung als „Wegweisung (Rechtleitung) und Licht“ Gottes, um zwischen dem „geraden Weg und dem Weg derer, die in die Irre gehen“ (Sure 1,7), deutlich unterscheiden zu können. Diese Wegweisung (Rechtleitung) und dieses Licht haben auch andere Propheten vor Muhammad gebracht, und zwar wie er in Form eines Buches, einer Schrift (Sure 5,44–49). Muhammad spricht nicht über eine Beziehung zu Gott, der das Heil bringt. Vielmehr ruft der Koran die Menschen auf, Gott für die Gabe der Wegweisung dankbar zu sein und nur ihn zu verehren. Doch die Attribute „Wegweisung (Rechtleitung) und Licht“ sind nicht soteriologisch gedacht, sondern werden als Attribute verstanden, die das Wesen der Offenbarungsschrift(en) ausmachen.

Bei dem Vergleich zwischen dem Wesen der Offenbarung im Koran und bei Paulus konnten hauptsächlich Unterschiede wahrgenommen werden. Natürlich sind diese Unterschiede – die jeweilige Stellung zur Gottesoffenbarung im Buch, Koran und in der Person Jesu Christi – nicht überraschend und wurden schon in der Einleitung der Dissertation grob angedeutet. Doch eben in diesem

Unterschied darf nicht das entscheidende Verbindungsmoment verloren gehen, nämlich der prophetische (bzw. apostolische) Akzent und Stellenwert, die den Paulus und Muhammad zuteilgewordenen Offenbarungsgeschehen zukommen. Als Prophet und Apostel (mit einer prophetischen Dimension) partizipieren sie an der Autorität der Gottesoffenbarung und wissen um ihre Bevollmächtigung und besondere Kommunikation durch und mit Gottes bzw. Christus' Offenbarung.

3. Hauptakzente der koranischen und paulinischen Offenbarung

Im Koran wird die Schöpfung aus der Perspektive der Vergänglichkeit, des vergänglichen Menschen beschrieben. Schöpfung ist danach ein fortwährendes, täglich neu erfahrbares Geschehen. Hinter allem, was in dieser Welt geschieht, ist Gottes Schöpfertum, sein schöpferisches Wirken verborgen. Dem Geschaffenen wird keine Selbständigkeit oder Autarkie, geschweige denn göttliche Ehre zugesprochen. Alles Geschaffene, jedes einzelne Geschöpf, einschließlich eines jeden Lebewesens auf der Erde, ist ständig von der versorgenden Güte Gottes abhängig, der nicht nur der Erschaffer (*al-ḥāliq*), sondern auch der Erhalter von allem (*ar-razzāq*) ist, wie am deutlichsten Sure 30,16.27 oder Sure 11,6–7 zu entnehmen ist. So richtet der Koran seinen Blick auf die Schöpfungstaten des Schöpfers. Die Schuld der Menschen liegt darin, dass sie diese Taten nicht sehen und Gott nicht ehren.

Paulus richtet seine Aufmerksamkeit zuerst auf die menschliche Existenz als Sünder: Der Mensch verehrt Gott nicht als Schöpfer. In Röm 1,19 spricht Paulus von einer Offenbarung Gottes, die als eine Art „natürlicher Offenbarung“ allen Menschen unmittelbar zugänglich ist, von der indessen jene Offenbarung zu unterscheiden ist, die wenigen vorbehalten ist und nur diesen wenigen zuteilwird.

Paulus und Muhammad sind sich aber darin einig, dass die Schöpfung erfüllt ist von den Zeichen Gottes, die seine Größe und Schönheit verkündigen. Wenn der Mensch die Schöpfung Gottes wahrnimmt und bedenkt, sollte sie ihn zur Erkenntnis des wahren Gottes führen. In Röm 1,19 ff. hat Paulus nicht die Absicht, durch Bezug auf den Schöpfer die Ungewissheit der Menschen abzuschaffen; tatsächlich setzt er das Wissen um Gott voraus (siehe Röm 1,21: „... damit sie unentschuldig sind“).⁸⁷¹ Ebenso im Koran: Auch hier haben die Beschreibungen der Schöpfung das Ziel, die Menschen rechtzuleiten, sie zur Erkenntnis des wahren Gottes zu führen. So heißt es im Koran, dass die Menschen Gott aus seinen Werken kannten, ihm aber die gebührende Ehre verweigerten (Sure 45,24–37). Bei Paulus ist die Aussage über die Verehrung Gottes mit der Bestrafung für Missetaten (Röm 1,22–24; 1,25–27; 1,28–31) verbunden. Wie die ganze Perikope zeigt, bezichtigt sie die Menschen ihres

⁸⁷¹ In der christlichen Tradition existiert der Gedanke auch in Apg 14,15–17 und Apg 17,22–31, „die Heiden in Lystra und Athen zur Erkenntnis des wahren Gottes führen zu wollen“. Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, 24.

Unglaubens mit der Feststellung, dass sie gewusst hätten, „dass sie mit ihrem Tun dem Todesurteil verfallen waren, trotzdem aber weiter so handelten und auch anderen dabei zustimmten“.⁸⁷²

Neben dem Schöpfungsthema ist das zweite Hauptthema im Koran das Jüngste Gericht. Gott hat in seiner Güte den Menschen und die Welt erschaffen, aber diese den Menschen erwiesene Güte verlangt von ihnen eine entsprechende Antwort, um nicht Gegenleistung zu sagen. Im Diesseits soll sich der Mensch als Gottes Geschöpf durch Dankbarkeit und Gehorsam Gott gegenüber bewähren, um auf diese Weise des Jenseits' gewürdigt werden zu können. Ebenso betont Paulus, dass das Gesetz die Sünde offenbart und zum Gegenstand des göttlichen Gerichts macht. Muhammad und Paulus sehen das Geschick des Menschen im eschatologischen Rahmen, in der Erwartung des nahen Gerichts bzw. der Parusie. Anders aber als Muhammad, erkennt Paulus im Menschen, sofern er der Botschaft des Evangeliums glaubt, den schon jetzt aufgrund seines Glaubens gerechtfertigten Sünder, dem Anteil am neuen Leben geschenkt ist.

Der Rechtfertigung im Glauben gegenüber betont der Koran den Gedanken der Nachfolge, die eine besondere Befähigung des Menschen einschließt, die irdischen Dinge zu gestalten, weil Gott ihn das alles gelehrt und ihn als sein *ḥalīfa*-sein, sein „Kalifat“, bestimmt hat. Diese Bestimmung ergibt sich aus der schöpfungsmäßigen Heilsbestimmung des Menschen, von der der Koran spricht (Sure 30,30).

Aus den Heilsbestimmungsthemen wird ersichtlich, dass Paulus einen ganz anderen christologisch-eschatologischen Blick auf die Menschen(welt) hat. Die Erlösung des Menschen im Sinne der Befreiung von seiner Sünde ist in/durch Christus geschehen, doch auf das Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes muss noch gewartet werden. Wie bereits dargelegt, kennt der Koran kein Christuseignis im paulinischen Sinne, und der Koran, bzw. richtiger: das Koranereignis, ist kein Erlösungswerk in diesem Sinne. Im Koran geht es stattdessen darum, sich von der von Gott, dem Schöpfer der Welt, angebotenen „Wegweisung“ leiten zu lassen, also dem Anruf zu folgen, durch Erfüllung der göttlichen Gebote nach dem Wohlgefallen des Schöpfers und damit einem günstigen Urteil beim Jüngsten Gericht zu trachten. Auch wenn Muhammad die Schöpfungs- und Gerichtsthemen mit Paulus teilt, sind sein Schöpfungs- und Gerichtsverständnis nicht von einer unlösbaren Diskrepanz und Spannung zwischen Schöpfer und Schöpfung charakterisiert, wie das bei Paulus der Fall ist. Doch kann das Loben und Ehren Gottes im Koran (Sure 31,12) mit der Dankbarkeit bei Paulus (Röm 1,21) verglichen werden. Die Dankbarkeit gegenüber Gott hat zur Folge, dass alle Denk-, Gefühls- und Willensvorgaben eines Menschen auch in einer ethisch-glaubensmäßigen Dimension Gott unterworfen werden. Der Mensch weiß sich immer seinem Schöpfer gegenüber verantwortlich. Er ist sich seiner religiösen Vorurteile und Prägungen bewusst und er kann zu dem lebendigen Gott in Christus kommen und so seine Identität begreifen.

⁸⁷² *Ibid.*

4. Der Kontext der früheren Propheten im Koran und bei Paulus

Wie bereits dargelegt, folgen die koranischen Prophetengeschichten den komplexen biblischen Geschichten. Die biblischen Geschichten bilden für den Koran einen Subtext, d. h., einerseits werden sie aufgenommen, andererseits überlagert sie der Koran, ohne sie indessen zu zitieren. Dabei begnügt sich die koranische Überlieferung mit dem Aufzeigen der Vorgegebenheiten und dem Unterstreichen der Gleichartigkeiten. Der Koran nimmt den biblischen Text auf, indem er ihn interpretiert und deutet.

Die Heilige(n) Schrift(en) ist (sind) für Muhammad die Offenbarung(surkunden), die auch die Propheten vor ihm erhalten haben und mit und in der Verkündigung Muhammads nun ihren Abschluss finden. Da sie alle auf eine Quelle, das ursprüngliche (himmlische) Buch Gottes, zurückgehen, atmen sie gleiche göttliche Autorität.⁸⁷³ Tora und Evangelium bilden danach zusammen mit dem Koran eine Einheit, insofern als sie alle Teil ein und derselben Offenbarungsgeschichte sind, in der jede nachfolgende Offenbarung die Wahrheit und Richtigkeit der jeweils vorausgegangenen Offenbarung bestätigt.

Wenn Paulus in Gal 1,16 von dem Offenbarungsereignis und dem ihm zuteil gewordenen Auftrag spricht, das Evangelium unter den „Heiden“ zu verkünden, nimmt er dabei immer wieder Bezug auf die Schrift(en). Doch die Schrift(en) ist (sind) nicht gleich Evangelium. Sie verhalten sich zum Evangelium wie die „Verheißung“ zu ihrer „Erfüllung“. Die „Tora des Mose“ hat ihre Erfüllung in Christus; der „Tora des Mose“ gegenüber steht das „Gesetz Christi“ (nach Baecks Auffassung die „Tora des Messias“). Das neue „Gesetz Christi“ gehört zum neuen Äon und repräsentiert diesen. Die „Tora des Mose“ repräsentiert den alten Äon, in welchem sie selbst zu verorten ist.

In seinem Offenbarungsverständnis nimmt Paulus zunächst eine Veränderung in der Tradition vor, im Sinne einer Auslegung der Tradition (z. B. Röm 4,3 ff.), die vom Christusereignis ausgeht. Für Paulus ist das Evangelium keine wörtliche Wiedergabe der Tradition. In seinem Evangelium wird das in der Tradition vorher verheißene Heil durch und in Christus erfüllt. Doch er bezeugt sein Evangelium auf der Grundlage der Schrift und der Tradition. Schon seine „eigenen Aussagen über die empfangene Offenbarung zeigen die Unabhängigkeit von allen Traditionen, d. h. auch von allen vorgegebenen Größen (Gal 1,12 ff.)“.⁸⁷⁴

In Muhammads Offenbarungsverständnis (und auch in seiner Prophetengeschichte) hat die Idee von Verheißung und Erfüllung der Verheißung keinen Platz. Dem gegenüber steht bei Muhammad eine Sukzession der Offenbarung. Die Tradition der Früheren wird dabei nicht typologisch interpretiert, sondern bestätigt und damit zugleich abrogiert.

Im Koran besteht die Tradition, die prophetische Sukzession, darin, dass alle Propheten inhaltlich ein und dieselbe Botschaft verkündigen, wie die Zyklen der

⁸⁷³ Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 120.

⁸⁷⁴ Van der Minde, *Schrift und Tradition bei Paulus*, 46.

Prophetengeschichten belegen. Gott ist der Eine und seine Botschaft ist die Eine, die von den Propheten als Empfänger und Vermittler weitergegeben wird. Alle Propheten stehen dabei in einer Sukzessionskette, bei der „der jeweilige Nachfolger auf seinen jeweiligen Vorgänger ebenso explizit Bezug nimmt“.⁸⁷⁵ Muhammad verkündigt, was vor ihm gesagt worden ist (Sure 41,43; 46,9; 26,196). Es ist keine Neuerung im Koran. Allerdings sind die voraufgehenden Schriften, einschließlich Tora und Evangelium, nunmehr ein unzureichendes Zeugnis dieser Offenbarung(sgeschichte), da sie im Laufe ihrer Überlieferung so verändert wurden, dass sie ihrer ursprünglichen Form nicht einmal mehr nahekommen. Allein im Koran liegt die Offenbarung in ihrer ursprünglichen Form authentisch vor. Insofern schafft der Koran weniger eine neue Norm, sondern bestätigt und modifiziert die existierende Praxis.⁸⁷⁶

Paulus dagegen konzipiert in Bezug auf die (alttestamentlichen) Schriften eine eigene Heilsgeschichte, die aus der Perspektive des eschatologischen Zwei-Äonen-Schemas entworfen wird. Die eigentliche Bedeutung der Schrift(en) kommt für Paulus erst durch das Christusereignis ans Licht. Paulus ist der Meinung, dass seine „neue“ Schriftdeutung „den Juden verschlossen bleibt und bleiben muss“, bis sie in Christus ihren Glauben finden (2Kor 3,16; 4,3 f.), da „die Einheit des Offenbarungshandelns Gottes im alten und neuen Bund“ nur den Gläubigen erschlossen wird.⁸⁷⁷

Paulus' Schrift- und Geschichtsverständnis basiert auf einer Typologie, der Gegenüberstellung von Typos und Antitypos. Diese Gegenüberstellung zeigt auf, dass die Geschichte aufgehoben wird. Dank dieser Typologie kann Paulus zeigen, dass und wie Gottes Vorhaben mit den Menschen klar zu verfolgen ist, und das Geschehen einer anderenfalls bedeutungslosen und toten Vergangenheit mit der beständigen Ordnung, von der sie ihren dauernden Wert erhielt, in Beziehung gesetzt werden kann.⁸⁷⁸ Das in der (den) Schrift(en)

⁸⁷⁵ Schreiner, „Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans“, 171 f.

⁸⁷⁶ Siehe Toland, *Saracens*, 28.

⁸⁷⁷ So Dautzenberg, *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments*, 67 f.

⁸⁷⁸ „Sowohl Christen wie Muslime gehen von dem Grundgedanken aus, daß biblische Angaben das Kommen Christi bzw. Muhammads (einschließlich Einzelheiten ihres Auftretens und Begleitumständen ihres Kommens) voraussagen, aber nur das Christentum ließ die *praefiguratio* von Ereignissen, wie sie im Neuen Testament berichtet werden, durch *dicta et gesta* des Alten Testaments gelten. [...] Vom Standpunkt des Historikers ist die *praefiguratio* ein Weg, um das Alte Testament zu vervollständigen oder mit ihm zurechtzukommen. Obwohl die Verwandtschaft zwischen dem Koran und der älteren Bibel nicht so eng ist wie die zwischen Altem und Neuem Testament, wäre doch eine Typologie dienlich gewesen, z. B. im Vergleich des Schicksals der früheren Propheten mit dem Muhammads (während sich die muslimische Auslegung in Wirklichkeit auf das Vermerken von Parallelen beschränkt, um Muhammads Glaubwürdigkeit durch die Gleichartigkeiten der Vorgegebenheiten und Drangsale seines eigenen Lebens mit denen seiner Vorläufer zu bestätigen) als auch in der Auseinandersetzung zwischen den einzelnen Glaubensgruppen innerhalb des

Ge-/Beschriebene dient Paulus als Vorbild des Heilswerkes. Paulus' Methodologie hat kein systematisches Gegenstück in der islamischen Exegese, die keine Typologie kennt, aber vom Gedanken einer *praefiguratio* ausgeht, oder wie von Grunebaum schreibt: „Vom Standpunkt des Historikers ist die *praefiguratio* ein Weg, um die Schriften zu vervollständigen oder mit ihnen zurechtzukommen“.⁸⁷⁹ Paulus will die Schriften jedoch nicht „vervollständigen“, er will sie neu fassen.

Nach von Grunebaums Meinung wäre eine Typologie zwar auch dem Koran dienlich gewesen, obwohl die Verbindung zwischen Koran und Bibel längst nicht so eng ist wie die zwischen Altem und Neuem Testament. Stattdessen begnügt sich die muslimische Koranauslegung mit dem Aufweis der Parallelität zwischen Muhammad und den früheren Propheten, „um Muhammads Glaubwürdigkeit durch die Gleichartigkeit des Vorgegebenen und die Drangsal seines eigenen Lebens mit seinen Vorläufern zu bestätigen“.⁸⁸⁰ Die Propheten sind nicht der *Typus* Muhammads, ebenso wenig wie Muhammad ihr *Antitypos* ist, sie stehen parallel zu Muhammad und sind mit ihm gleichartig. Paulus dagegen unterstreicht die Differenz und hebt hervor, dass das, was jetzt im Christusereignis geschehen ist, etwas qualitativ anderes geworden ist. Diesen Unterschied illustrieren insbesondere seine Paränesen.

Die Einheit mit der vorher verkündeten Offenbarung wirft die Frage nach dem Unterschied mit der vorigen Offenbarung auf, die im Koran unter dem Thema Schriftverfälschung und Abrogation abgehandelt wird. Das, was in den früheren Offenbarungsschriften mit dem Koran nicht übereinstimmt, ist in den früheren Offenbarungsschriften Ergebnis von Schriftverfälschung. Daher steht Muhammads Botschaft auf einer höheren Rangstufe als die der früheren und überbietet die vorausgegangenen, die sie zugleich abrogiert. Darin rückt Muhammad wiederum in die Nähe des Paulus, der die Abrogation des Alten Bundes durch den Neuen Bund verkündet, und die „Tora des Mose“ für abrogiert erklärt – abrogiert durch das Evangelium, die „Tora des Messias“ (Röm 10,4).

5. Die Universalität der Offenbarungsgeschichte im Koran und bei Paulus

Der universale Anspruch der Offenbarung von Muhammad und Paulus darf als gemeinsame Grundanschauung gelten. Der Prophet Muhammad sieht sich als der zu den Arabern gesandte Prophet, doch gilt seine Offenbarung nicht nur den Arabern, sondern ist universal für alle Menschen gedacht (Sure 21,107; 7,158),

Islams. [...] Aber nicht einmal unter den 'extremen' Mystikern diente sie (d. h. die Typologie) als ein Werkzeug für die systematische Auslegung der Offenbarung oder der *dicta* der heiligen Überlieferung“. Gustav Edmund von **Grunebaum**. *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*. (Stuttgart: Artemis Verl., 1969), 310.

⁸⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁸⁰ *Ibid.*

da sie die ursprüngliche schöpfungsgemäße Botschaft ist und als Wiederherstellung der schöpfungsgemäßen Ordnung erscheint.⁸⁸¹

In der paulinischen Theologie ist der Universalitätsanspruch im christologisch-eschatologischen Universalismus begründet. Paulus bringt zum Ausdruck, dass Erlösung und Heil nur durch das Christusgeschehen erlangt werden. Das erlangte Heil ist dabei nicht als Wiederherstellung der Schöpfung, sondern als Neue Schöpfung gedacht und verbürgt dessen universale, die ganze Welt erfassende Wirklichkeit.

Die Unterschiede zu Muhammad sind deutlich: Paulus spricht nicht von Akzeptanz der früheren Offenbarung als erlösende, heilbringende Offenbarung. Die früheren Schriften enthalten allein die Verheißung, die in dem von ihm verkündeten Evangelium ihre Erfüllung findet.⁸⁸² So muss die Heilsuniversalität der (Christus-)Offenbarung bei Paulus als ein „Hier und Jetzt“ des eschatologischen Heils gedeutet werden. Die Heilsoffenbarung betrifft den gegenwärtigen Menschen. Paulus Verkündigung des Heils richtet sich auf die Zukunft, weil der neue Äon begonnen hat. Die Sünde und die „Tora des Mose“ (Röm 5,12–21) aber bleiben im alten Äon. Während sich der Koran im Verhältnis Muhammads zu den früheren Propheten mit dem Aufweis der Gleichartigkeit der mit ihnen verbundenen Geschichte(n) begnügt, und damit Muhammads Platz innerhalb der prophetischen Sukzessionskette bestimmt, ist es bei Paulus dagegen die Typologie, die seinen Umgang mit den früheren Propheten und ihrer Geschichte auszeichnet; dem Typos des Alten steht der Antitypos des Neuen gegenüber. Für Muhammad sind die Propheten Referenzgrößen, für Paulus typologisch gedeutete Identifikationsfiguren.

⁸⁸¹ So Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht*, 120 ff.

⁸⁸² Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, 154 f.

D. DIE BEDEUTUNG DER OFFENBARUNGSGESCHICHTE: DIE PROPHETEN ALS REFERENZGRÖSSEN UND TYPOLOGISCHE VORBILDER

Im Folgenden soll der Versuch eines Vergleichs zwischen den drei größeren Prophetenfiguren im Koran so wie bei Paulus – Mose, Abraham und Jesus – vorgenommen werden. Wie im Judentum spielt der Abraham sowohl im Koran als auch bei Paulus eine zentrale Rolle, doch der „Avraham der Juden, der Abraam der Christen und der Ibrāhīm der Muslime sind nicht ein und derselbe, und wenn Abraham auch heute nur allzu gern als verbindendes Band zwischen den drei – ‚abrahamisch‘ genannten – Religionen bemüht wird, ist doch zunächst einmal festzuhalten, dass der Rückgriff auf Abraham im Judentum, Christentum und Islam ursprünglich gerade nicht der Suche nach einer inneren Beziehung zwischen den drei Religionen diene, sondern dem genauen Gegenteil, dem Aufweis der Differenz nämlich, das heißt des zwischen ihnen bestehenden und zugleich das jeweilige Proprium bzw. die jeweilige Identität ausmachenden Unterschieds.“⁸⁸³ Gleiches lässt sich bei Moše/Mūsā/Mose und ‘Īsā/Jesus beobachten. Die unterschiedlichen Namensformen Ibrāhīm/Abraham, Mūsā/Mose und ‘Īsā/Jesus im Koran und bei Paulus werden auch im weiteren Verlauf als Hinweis auf diese Differenz verwendet.

Im Folgenden geht es im Wesentlichen um das Aufzeigen der vergleichbaren Aspekte der mit den genannten drei alttestamentlichen Personen verbundenen Geschichte(n) im Koran, d. h. bei Muhammad und bei Paulus, sofern sie für beider Propheten-/Apostelverständnis konstitutiv sind.

Im zweiten Teil der Dissertation sind bereits die Beziehungen zwischen altarabischem Hanifentum und Ibrāhīm thematisiert worden. Hier soll dargelegt werden, wie der Koran und Paulus diese drei Propheten verstehen und darstellen (formale und inhaltliche Parallelen sowie Gemeinsamkeiten der Vorstellungen und Interpretationen), und welche Rolle sie in Bezug auf Muhammad und Paulus spielen. Wenn auch die Propheten bzw. Personen Ibrāhīm/Abraham, Mūsā/Mose und ‘Īsā/Jesus im Koran und bei Paulus vergleichbar sind, sind sie in ihrer jeweiligen Bedeutung dennoch verschieden. So wird sich zeigen, dass Muhammad in Mūsā einen besonderen Propheten Gottes sieht, Paulus hingegen weist Abraham eine besondere Rolle zu. Doch die Gegensätze schließen einander nicht immer aus, und die Unterschiede der Personen Ibrāhīm/Abraham, Mūsā/Mose und ‘Īsā/Jesus können sich auch „aus der Begrenztheit der jeweiligen Aspekte und Erfahrungen ergeben und gleichermaßen gültig sein“.⁸⁸⁴ Bei alledem steht die Frage im Mittelpunkt, was

⁸⁸³ So Schreiner, „Erlösung und Heil“, 278–279.

⁸⁸⁴ Zirker, „Gottes Offenbarung nach muslimischem Glauben“, 1.

die Propheten zum einen zu Referenzgrößen und zum anderen zu typologischen Vorbildern werden lässt.

Zunächst jedoch ein kurzer Überblick über die prophetischen Erzählungen im Koran und bei Paulus, die die Grundlage der Interpretation und typologischen Vorstellungen bilden.

I. Die Prophetenerzählungen im Koran und bei Paulus

1. Der Koran und die prophetischen Erzählungen

Im Rahmen der Diskussion in den vorangegangenen drei Teilen dieser Arbeit ist deutlich geworden, dass die Prophetologie im Koran auf einem klaren Prinzip basiert: Sie entwirft ein Bild des Propheten Muhammad, das bis in Einzelheiten den früheren Propheten angeglichen ist. Auf diese Weise wird Muhammad „mit ihnen in eine Linie gestellt“ und die früheren Propheten werden als Vorgänger und Muhammad als legitimer Nachfolger angeführt.⁸⁸⁵

Wie eingangs dargestellt, liegt das Kernstück dieser Prophetologie darin, dass Gott jedem Volk (Sure 16,36; 10,47; 35,24) einen Propheten als Warner sendet (Sure 73,15; 23,42–44), um ihm in seiner Sprache (Sure 14,4) die göttliche Offenbarung zu bringen (Sure 21,7; 16,43). Aber jedes Volk wehrt die zu ihm entsandten Propheten als Lügner ab und bleibt bei seinem alten Glauben (Sure 43,22–25). Dieses „störrische Verharren im Unglauben“ bringt mit sich, dass unerwartet das göttliche Strafgericht eintrifft (Sure 10,48–50), das in den Erzählungen vom Strafgericht als Warnung und Mahnung weitergegeben wird (Sure 79,26; 54,15.16).⁸⁸⁶ Dergleichen ist bereits in den vorigen Teilen über die Strafgerichtsgeschichten dargelegt worden. Auch Muhammads eigene Erfahrungen wurden darin vorweggenommen, wie denn Muhammads eigene Geschichte antizipiert wird in den Schilderungen über Noah, der die Götter des arabischen Altertums bekämpft (Sure 71,20), oder Ibrāhīm, der erst Fürsprache für seine heidnischen Eltern einlegt (Sure 26,86), dies aber später als aussichtslos erkennt (Sure 9,114).⁸⁸⁷

Die vorangegangene Diskussion über das Prophetentum und die Offenbarung im Koran hat gezeigt, dass zu den Insignien des Propheten ein Offenbarungsbuch, die „Schrift“ bzw. das „Buch“ (*kitāb*), gehört. Mit jedem Propheten hat Gott den gleichen Bund geschlossen und jeder Prophet hat die gleiche Offenbarung erhalten (Sure 3,187), so dass alle einzelnen Heiligen Schriften, die der Koran erwähnt, auf das eine Himmlische Buch zurückgehen und sie im Grunde identisch sind.

⁸⁸⁵ Vgl. Radscheit, „I‘ğāz al Qur‘ān‘ im Koran“, 118.

⁸⁸⁶ Vgl. John Fück. „Zum Problem der koranischen Erzählungen“ – *Orientalistische Literaturzeitung*. Hrsg. v. Walter Wreszinski. Bd. 37 (Leipzig: Verlag der J. C. Hinrichs’schen Buchhandlung, 1934), 76 f.

⁸⁸⁷ *Ibid.*

Im ersten Teil der Dissertation wurde zudem gezeigt, dass Muhammad über das Motiv des „Siegels der Propheten“ mit seiner Botschaft in der Kontinuität der früheren Propheten gesehen wird und als „das endgültige, letzte Glied“ die Traditionsreihe der früheren Gottesboten abschließt. Seine Verkündigung bezeugt und vervollständigt die früheren göttlichen Offenbarungen. Mit dem Koran ist die göttliche Offenbarung(sgeschichte) für alle Zeiten endgültig abgeschlossen.⁸⁸⁸

Damit wird auch deutlich, dass Muhammad keine neue Religion verkündigt, sondern sich als der Prophet versteht, der durch Mose (Dt 18,15) und Jesus (Sure 61,6; vgl. Joh 14,16.26, Sure 7,157) angekündigt worden ist.⁸⁸⁹ Bei seiner Bestätigung der vorhergehenden Offenbarung geht der Koran davon aus, dass er „sie damit bei anstehenden Auseinandersetzungen auch argumentativ auf seiner Seite habe und sie dementsprechend Juden und Christen vorhalten könne“ (Sure 5,68).⁸⁹⁰ Aufgrund dieses Verständnisses der prophetischen Sukzession bilden für Muhammad das Alte und Neue Testament sowie kanonische und außerkanonische Schriften von Juden und Christen mit dem Koran zusammen eine Einheit.⁸⁹¹ Und aus dieser Einheit heraus stellt der Koran die Vorgänger Muhammads und deren Schriften (Tora und Evangelium) auch als Referenzgrößen dar.

2. Paulus und der alte Äon im Alten Testament

Wie im vorigen Teil der Arbeit dargelegt worden ist, ist die Geschichte Israels, wie sie in den alttestamentlichen Schriften steht, ein „Heilsangebot“ Gottes an sein Volk. Dieses Angebot ergeht von Abraham über Mose bis zu den Propheten. Paulus ordnet diese Geschichte Israels in die Zeit von Adam ein (Röm 5,13 f.), die von Sünde und Tod beherrscht ist. Nach Dietzfelbinger kann hier eine Entsprechung zur jüdisch-apokalyptischen Vorstellung wahrgenommen werden, der zufolge „Gott den Äon der Sünde und des Todes sich selbst überlässt (vgl. etwa 4. Esra 7,11 f.).“⁸⁹² In 2Kor 3,4–18 verkörpern Paulus und Mose die Amtsträger zweier unterschiedlicher Äonen. Sie werden so dargestellt „wie der Neue Bund dem Alten überlegen ist.“⁸⁹³ Eine vom Christusergebnis ausgehende Schriftauslegung mündet folglich in einen Gegensatz zum jüdischen Schriftverständnis. Diese Differenz erreicht ihren Höhepunkt in den Aussagen über den alten Bund (des Buchstabens) und den

⁸⁸⁸ Nobert **Ittmann**. „Das ‚Siegel der Propheten‘ – Muhammads Weg zu einem eigenen Islam“ – *Schriftprophetie: Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag*. Hrsg. V. Friedhelm Hartenstein. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 2004), 427.

⁸⁸⁹ *Ibid.*

⁸⁹⁰ Zirker, *Der Koran: Zugänge und Lesearten*, 21.

⁸⁹¹ Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 66.

⁸⁹² Christian **Dietzfelbinger**. *Heilsgeschichte bei Paulus. Eine exegetische Studie zum paulinischen Geschichtsdenken*. (Chr. Kaiser Verlag: Münschen 1965), 39 f.

⁸⁹³ Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche*, 101.

neuen Bund (des Geistes) (2Kor 3,6).⁸⁹⁴ Ausgangspunkt für diese antithetische Auslegung ist die neue Heilswirklichkeit im neuen Äon, die auch als „neuer Bund“ und „neue Schöpfung“ dargestellt wird. In Jesus Christus hat sich Gott dem schuldverfallenen Menschen zugewandt (Röm 5,18; 8,1 f.) und schenkt ihm Anteil an seiner eschatologischen Herrlichkeit (2Kor 4,4).⁸⁹⁵

Dietzfelbinger bemerkt mit Recht: „So unbestritten es sein sollte, dass Paulus im Bereich des alten Bundes keine Heilsgeschichte kennt, so unbestritten sollte es auch sein, dass die Heilsgeschichte für ihn im Bereich des neuen Bundes ihren Platz hat. Nur vom Christuseignis an kann es überhaupt die Heilsgeschichte geben“,⁸⁹⁶ da erst mit Christus der neue Äon beginnt. Angesichts des neuen Äons erhalten auch die früheren Propheten eine neue Bedeutung. Die Interpretationsgrundlage, aufgrund derer die früheren Propheten neue Bedeutung erhalten, sieht Paulus nur von Christus her kommen.

II. Der Prophet Ibrāhīm im Koran und der Prophet Abraham beim Apostel Paulus

1. Ibrāhīm im Koran

1.1. Ibrāhīm und seine Titel im Koran

Ibrāhīm wird im Koran in 25 Suren genannt. Die 14. Sure trägt seinen Namen. Im Koran zeigt sich bei der Gestalt Abrahams/Ibrāhīms eine Entwicklung. Ibrāhīm wird im Koran zum ersten Mal in der mekkanischen Zeit im Zusammenhang mit den „Blättern Ibrāhīms“ (Sure 87,18–19; 53,36–37) erwähnt. Unter den „Blättern Ibrāhīms“ ist eine offenbarte Schrift zu verstehen, die nach Muhammad die Ibrāhīm zuteilgewordene Verschriftung der göttlichen Offenbarung darstellt.⁸⁹⁷ Als Gottes Gesandter (*rasūl*) ist Ibrāhīm mit einem Offenbarungsbuch (*kitāb*) ausgestattet. In der medinensischen Zeit ist aus dem *rasūl* ein biblischer Prophet, ein *nabī*, geworden, der im Koran in die von Adam über Nūh, Ibrāhīm und Mūsā bis ʿIsā reichende Prophetensukzession eingliedert wird. Als Verkünder ist Ibrāhīm nicht nur der biblische Prophet, sondern auch „ein Prophet aus einer Gegentradition“. So wird verständlich, warum er den Titel „eines Propheten aus den Völkern der Welt“ (Sure 3,65–67) trägt. In Verbindung mit der Gestalt Ibrāhīms definiert sich Muhammad als Prophet der Völker und stellt sich als Prophet für die arabische Völkerwelt den Juden und Christen gegenüber (Sure 7,156–158). Wenn Muhammad am Anfang

⁸⁹⁴ Dautzenberg, *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments*, 67.

⁸⁹⁵ *Ibid.*

⁸⁹⁶ Dietzfelbinger, *Heilsgeschichte bei Paulus*, 43.

⁸⁹⁷ Friedmann Eißler. „Abraham im Islam“ – *Abraham in Judentum, Christentum und Islam*. Hrsg. v. Christfried Böttrich; Beate Ego; Friedmann Eißler. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 127.

seiner Verkündigung im Judentum und Christentum Vorbilder gesehen hat, tragen seine späteren Verkündigungsinhalte einen von Judentum und Christentum unterscheidenden Charakter (so Sure 7,156–158).⁸⁹⁸

Wie bereits im zweiten Teil der Dissertation dargelegt, wird Ibrāhīm im Koran als *ḥanīf* bezeichnet. Das Wort *ḥanīf* hat unterschiedliche Bedeutungen, z. B. „Heide“, „außerhalb der Religion Stehender“, „Rechtgläubiger“ oder „Anhänger des reinen Glaubens“.⁸⁹⁹

Mit Bezug auf das Hanifentum kann Muhammad Ibrāhīm von Judentum und Christentum abheben und als ursprünglichen „Muslim“ hinstellen (Sure 3,67).⁹⁰⁰ Nach Stieglecker betont aṭ-Ṭabarī aufgrund von Sure 3,60, dass Gott selbst hier jener Behauptung der Juden und Christen widerspricht, dass Ibrāhīm ihre Religion geteilt habe. Stieglecker erklärt hier ausdrücklich, dass Muhammad die Lehraussagen der Juden und Christen abgelehnt habe, weil sie sich nicht zur wahren Religion bekannten.⁹⁰¹

Die Liste der Ehrentitel Ibrāhīms beginnt mit *nabī* („Prophet“; Sure 3,84; 2,136) und *rasūl* („Gesandter“) und reicht über *ṣaliḥ* („Rechtschaffner“; Sure 2,130; 16,122), *muslim* („Gottergebener“); *ṣiddīq* („Verkünder der Wahrheit“; Sure 19,41; 33,7); *salīm* („reinen Herzens“; Sure 37,84), *ḥalīm* („sanftmütiger Mensch“; Sure 9,114), *muṣtafā* („Erwählter“; Sure 2,130), *abū Ibrāhīm* („Vater Abraham“; Sure 22,78) bis zu *ʾimām* („Vorbild“; Sure 2,124) und *ḥalīl Allāh* („Freund Gottes“; Sure 4,125).⁹⁰² Diese Titel symbolisieren Ibrāhīms Nähe zu Gott. Die „Freundschaft“ geht von Gott aus, denn nach islamischem Verständnis kann ein Mensch mit seiner Tugend die „Freundschaft Gottes“ nicht erwerben.⁹⁰³ Für Stieglecker heißt das, dass diese ehrende Benennung zeigt, wie Gott Ibrāhīm/Abraham mit „so liebender Fürsorge umgeben hat, wie ein Freund es seinen Freunden gegenüber zu tun pflegt“.⁹⁰⁴ Wie in den folgenden Kapiteln dargelegt werden wird, wurde Ibrāhīm aufgrund seiner Tugend und Standhaftigkeit in der Erkenntnis Gottes zum Vorbild für die Gläubigen und Freund Gottes. Diese Titel charakterisieren Ibrāhīm/Abraham nicht nur im Koran, sondern kommen zum Teil ebenso auch im Alten Testament (Jes 41,8; Dan 3,35) sowie im Neuen Testament (Jak 2,23) vor.

Unter den Propheten wird Ibrāhīm auch die Stellung des Vaters der Propheten zugeteilt und nach Sure 6,84–87 wird er als Urvater mit besonderer Nachkommenschaft ausgezeichnet. Er ist der Ahnherr vieler Propheten, die alle

⁸⁹⁸ Angelika **Neuwirth**. „Was trägt Abraham für den Dialog aus? Abraham im Koran und in der islamischen Tradition“, *Im Dialog mit Abraham*. Hrsg. v. Friedmann Eißler. (Berlin: Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 2010), 84.

⁸⁹⁹ Vgl. dazu auch Eißler, „Abraham im Islam“, 163.

⁹⁰⁰ *Ibid.*

⁹⁰¹ Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 203.

⁹⁰² Reuven **Firestone**. „Abraham“ – *EQ*. I 2001, 5–10.

⁹⁰³ Martin **Bauschke**. *Der Spiegel des Propheten: Abraham im Koran und im Islam*. (Frankfurt am Main: Lembeck, 2008), 57 f.

⁹⁰⁴ Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 203.

von Ishāq stammen, allein Muhammad stammt von Ismā‘īl ab. Stieglecker verweist hier auf eine Gegenüberstellung Muhammads mit anderen Propheten.⁹⁰⁵

1.2. Ibrāhīm – der Stammvater der Araber und sein biblischer Subtext

Nach dem Koran gehört Ibrāhīm möglicherweise zum Stamm der Quraiš, dem auch Muhammad angehört. Diese Behauptung bezieht sich auf die praktische Situation, in der die Quraiš das Heiligtum in Mekka verwalteten. Die Ka‘ba in Mekka wurde von Ibrāhīm und Ismā‘īl begründet und mit Verweis darauf ein genealogischer Zusammenhang zwischen Ibrāhīm, Ismā‘īl, den Quraiš und Muhammad konstruiert.⁹⁰⁶ Sure 2,125 beschreibt den Auftrag an Ibrāhīm und Ismā‘īl, das Gotteshaus zu reinigen. Der Auftrag endet mit einem Gebet Ibrāhīms. Neuwirth sieht hier eine Analogie zum Tempelweihegebet Salomos (1Kön 8,14–61) und nennt dementsprechend Ibrāhīms Gebet das große Weihegebet der Ka‘ba (Sure 2,127). Sure 2,127 endet mit dem Auftrag zur Vervollständigung der mekkanischen Riten, „die in seiner von Ibrāhīm gestifteten Form nur aus den Pilgerritten und der für das Gebet erforderlichen Demutshaltung bestanden“.⁹⁰⁷ Sure 22,26 f. spricht von Ibrāhīm als dem Begründer und Erneuerer des monotheistischen Heiligtums, der Ka‘ba und ihrer Riten. In dieser Sure wird sie von Ibrāhīm als „Wohnung“ bezeichnet. Nach dem Koran ist die Ka‘ba das erste (Gottes-)Haus (Sure 3,96) vor dem Tempel in Jerusalem (zu Ibrāhīms Bautätigkeit an der Ka‘ba siehe Sure 2,127). Die Ka‘ba ist zum Segen und zur Wegweisung für die Menschen in aller Welt errichtet (Sure 3,96). Sie ist der heilige Platz Ibrāhīms, der ihm Schutz bietet (Sure 3,97). Ibrāhīm und Ismā‘īl führen Gottes Auftrag aus, indem sie das Heiligtum von Götzen reinigen und sie für die Umkreisung und das wahre Gebet erneuern (Sure 2,125; 22,26). Der Erzählung nach wird die Ka‘ba für die Gläubigen zum Pilgerfahrtsziel ernannt. Die Pflicht zum *ḥaǧǧ*, zur Pilgerfahrt, wird mit der Erzählung von der Opferung des Sohnes Ibrāhīms/Abrahams begründet, nach der Ibrāhīm und sein Sohn Ismā‘īl zugleich die ersten Mekkapilger sind (Sure 22,27–33).⁹⁰⁸

Die Errichtung der Ka‘ba und Einrichtung ihrer Riten hat kein biblisches Vorbild, wohl aber eine Parallele in der Rewritten Bible der Pirque de-Rabbi Eli‘ezer. Joseph Witztum sieht die Quelle der koranischen Reinszenierung in den vielschichtigen spätantiken *Vitae Abrahams*.⁹⁰⁹ Busse dagegen sucht den

⁹⁰⁵ *Ibid.*, 202.

⁹⁰⁶ Ittmann, „Das ‚Siegel der Propheten‘ – Muhammads Weg zu einem eigenen Islam“, 422.

⁹⁰⁷ Neuwirth, „Was trägt Abraham für den Dialog aus? Abraham im Koran und in der islamischen Tradition“, 81.

⁹⁰⁸ Ittmann, „Das ‚Siegel der Propheten‘ – Muhammads Weg zu einem eigenen Islam“, 424 f.

⁹⁰⁹ Joseph Witztum, „The foundation of the house (Q2,127)“ – *BSOAS* 72 2009, 25–40. Vgl. Neuwirth, „Was trägt Abraham für den Dialog aus?“, 82

religionsgeschichtlichen Hintergrund zur Errichtung der Ka'ba im Alten Testament und findet ihn in der Erzählung von der Errichtung des Altars bei Bethel (Gn 12,8), was „Haus Gottes“ heißt, wie auch die Ka'ba im Koran „Haus“ (*bait*) genannt wird.⁹¹⁰

Neben der Verbindung des Altars in Bethel als Haus Gottes mit der Ka'ba als Heiligtum ist auf die Parallelen in der Erzählung von der Bindung Isaaks (Gn 22) und deren Überlieferung im Midrasch einerseits und der Opferungsgeschichte im Koran (Sure 37) andererseits hinzuweisen. Sure 37 enthält eine zusammenhängende Geschichte Ibrāhīms, die aus mehreren Stücken besteht: 1. Ibrāhīms Predigt und seine Rettung aus dem Feuer (Sure 37,83–89); 2. Ibrāhīms Auswanderung (Sure 37,99); 3. Ibrāhīms Bitte um einen Sohn und Ankündigung von dessen Geburt (Sure 37,100–101); 4. Erzählung von der „Opferung“ des Sohnes Ibrāhīms und dessen Rettung (Sure 37,102–111). Die Namen der beiden Söhne Ibrāhīms werden im Korantext (Sure 37,99–111) nicht genannt.⁹¹¹ Nach koranischer Erzählung teilt Ibrāhīm seinem Sohn den Auftrag zur Opferung mit, der Sohn folgt dem Vater und ergibt sich in dem Willen Gottes ohne Widerspruch.⁹¹² Seine Antwort: „Vater! Tu, was dir befohlen wird! Du wirst, so Gott will, finden, dass ich (einer) von denen bin, die (viel) aushalten können“ (Sure 37,102). Seine Gehorsamkeit wird belohnt, die Opferung wird durch göttliches Eingreifen verhindert und ein Ersatzopfer gegeben; dennoch ist dies als Prüfung (Sure 37,106; vgl. Gn 22,1) zu verstehen.⁹¹³

Die koranische Darstellung unterscheidet sich vor allem in ihren Stoßrichtungen von der biblischen Erzählung (Gn 22,1–9). Der Koran spricht nicht von einer eigenmächtigen Opferung des Sohnes durch Abraham, sondern von einer bewussten Entscheidung des Sohnes, so dass die „heroische selbsterstörende Handlung“ in „eine verdienstliche Vater-Sohn-Handlung“ übergeht. Neuwirth sieht hier eine Ähnlichkeit zum Midrasch.⁹¹⁴

⁹¹⁰ Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 88.

⁹¹¹ *Ibid.*, 86. Siehe zu diesem Thema Adel Theodor **Khoury**. *Der Koran arabisch-deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*. Bd. 11. (Gütherloher: Verlag Haus Mohn, 2001), 60–61 (Exkurs); *Ibn Kaṭīr, Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 190–193; Ignaz **Goldziher**. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. (Leiden: Brill, 1952), 79–81.

⁹¹² Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 87.

⁹¹³ Neuwirth, „Was trägt Abraham für den Dialog aus?“, 79. Siehe dazu auch Abrahams Opferung des Sohnes in der islamischen Exegese, Suliman **Bashear**. „Abraham's Sacrifice of his Son and Related Issues“ – *The Koran Critical Concepts in Islamic Studies*. Ed. by Colin Turner. Bd. 2 Themes and doctrines. (London: Routledge Curzon, 2006), 219–248.

⁹¹⁴ Neuwirth, „Was trägt Abraham für den Dialog aus?“, 79. Siehe dazu auch Abrahams Opferung im Midrasch und in der früheren islamischen Tradition, Norman **Calder**. „From Midrash to Scripture the Sacrifice of Abraham in Early Islamic Tradition.“ – *The Qur'an: formative interpretation*. Ed. by Andrew Rippin. (Aldershot: Ashgate, 1999), 81–108; Stefan **Schreiner**. „Die ‚Bindung Isaaks‘ – Die *Aqeda* in jüdischer und islamischer Überlieferung.“ – *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*. Hrsg. v. Friedmann Eißler u. Matthias Morgenstern. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 46–67.

In der jüdischen Überlieferung, bei Josephus Flavius und dem späteren Midrasch sowie Targumim wird nach 2Chr 3,1 der Berg Morija mit dem Ort identifiziert, an dem Salomon den Tempel errichtete. Der Altar, auf dem Abraham Isaak band, antizipiert den Altar im Tempel. Der Altar Abrahams geht zurück auf die Altäre Noahs (Gn 8,20) und Abels (Gn 4,4): „David baute den Altar auf, den vor ihm Abraham aufgebaut hatte, Abraham wiederum baute den Altar auf, den von ihm Noah aufbaute, das war der Altar, auf dem einst Abel geopfert hatte“⁹¹⁵ (PRE 31; TJ I und II z. St). So werden nicht nur die Altäre miteinander verbunden, sondern auch die Opfer werden in Beziehung zueinander gesetzt. Schreiner sieht hier eine Nachahmung der Vorläufer: Das nachfolgende Opfer wird in Bezug auf das am selben Ort vorausgegangene Opfer legitimiert (d. h. das Tempelopfer wird dadurch legitimiert, dass es in einer Nachahmung Abrahams dargebracht wird).⁹¹⁶

Aus der Verwendung der opfertechnischen Begriffe schließt der Midrasch, dass *Avraham* dem Hohepriester gleich die Vorbereitung und den Vollzug der Opferung durchgeführt hat, womit *Avraham* das Vorbild für den Hohepriester im Tempel ist (im palästinensischen Targum TJ I und PRE 31). Auf diese Weise wird gleichsam die Urzeit mit der Endzeit verbunden.⁹¹⁷ Die Geschichte von der Bindung Isaaks wird zur Gründungslegende und Begründung für den Tempel und dessen Gottesdienst, die daraus zugleich ihre Legitimation als Opfer und Opferstätte beziehen. Aus dem Legitimationsgedanken läßt sich aber auch schließen, dass jene Opferstätten, Opfer oder Priester, die in dieser Reihe keinen Platz haben, aus der Reihe der legitimen Opferstätten, Opfer oder Priester ausgeschlossen und somit illegitim sind. Die Legitimation hat zugleich einen Unterscheidungscharakter.⁹¹⁸

Die Bindung Ismā‘īls – dass es sich um Ismā‘īl handelt, ist dem Kontext (Sure 37,112 f.) zu entnehmen, dem zufolge Ibrāhīm Ishāq erst nach der Prüfung als „Belohnung“ für deren Bestehen geschenkt worden ist⁹¹⁹ – dient im Koran als Gründung und Begründung der Pilgerfahrt nach Mekka und deren Riten. Die Identifikation erfolgt nicht über die Orte, sondern über die Zeit. Die Prüfung Ibrāhīms findet zu eben dem Zeitpunkt statt, „zu dem er die Pilgerfahrt mit seinem Sohn nach Mekka absolviert“ (Sure 37,102).⁹²⁰ In der Prüfung erweisen sich Vater und Sohn als standhaft und tugendhaft (Sure 37,103). Zwar findet sich der koranische Dialog zwischen Vater und Sohn nicht in Gn 22, wohl aber im *Midrasch ha-Gadol* (MHG zu Gn 22,8) und im Targum Jerushalmi (TJ I und II zu Gn 22,14). Dort wird die Opferung zudem als

⁹¹⁵ Schreiner, „Die ‚Bindung Isaaks‘. Die Aqeda in jüdischer und islamischer Überlieferung“, 49.

⁹¹⁶ *Ibid.*

⁹¹⁷ Schreiner verweist auch auf den Esel von Abraham und den Widder, die auch mit Mose und David in Verbindung gebracht werden könnten. *Ibid.*, 50.

⁹¹⁸ *Ibid.*, 51.

⁹¹⁹ *Ibid.*, 52.

⁹²⁰ *Ibid.*, 54.

Opferung des Passahlammes interpretiert und dessen Verdienst auf die Nachkommenschaft bezogen.⁹²¹

1.3. Ibrāhīm's Gotteserkenntnis

Den Weg zum Glauben an den Schöpfergott fand Ibrāhīm bei der Betrachtung des gestirnten Himmels, hinter dessen ständigem Wandel ein unwandelbarer Gott stehen musste (Sure 6,75–79). Der koranische Bericht, wie Ibrāhīm durch die Betrachtung der Erde und Himmelskörper zur Erkenntnis des einen und einzigen Gottes kam (Sure 6,74–79), ist auch in der jüdischen Tradition enthalten, z. B. bei Josephus (*Antiquitates* I 7,1). Auch die *Aggadot* und *Ma'asim*, volkstümliche Erzählungen über Abraham, sind dem koranischen Bericht ähnlich.⁹²²

Die durch Beobachtung der Natur erworbene Gotteserkenntnis Ibrāhīms wird durch offenbartes Wissen vervollständigt. Durch seinen auf dieser Gotteserkenntnis beruhenden Glauben gerät Ibrāhīm in Konflikt mit seiner „heidnischen“ Gesellschaft. Im Alten Testament wird erzählt, Ibrāhīm habe sein Vaterhaus verlassen, die Frage nach dem Warum wird nicht gestellt und deswegen auch nicht beantwortet. Dagegen wird im rabbinischen Midrasch und ebenso im Koran von den Auseinandersetzungen Ibrāhīms mit seinem ungläubigen Vater Āzar berichtet (Sure 6,74). Sure 19 erzählt, wie Ibrāhīm seinem Vater die ihm zuteilgewordene Offenbarung verkündet, den Vater zum Glauben auffordert (Sure 19,41–43) und ihn vor der Höllenstrafe warnt (Sure 19,44–45).⁹²³ Darauf weist der Vater seinen Sohn zurecht und droht ihm mit Steinigung, während der gehorsame Sohn für seinen Vater betet (Sure 19,47–48). Diese Erzählungen werfen die Frage auf, ob der Gehorsam gegenüber Gott Vorrang vor dem Gehorsam gegenüber dem Vater hat. Der Koran beantwortet diese Frage dahingehend, dass: „Ibrāhīm [...] für seinen Ungehorsam gegenüber dem Vater um des Glaubens willen durch die gläubige Nachkommenschaft belohnt [wird]“ (Sure 19,49–50).⁹²⁴

Die Erzählung vom Streit zwischen Vater und Sohn (Ibrāhīm) über die Götzen(bilder), in dem Ibrāhīm auf die Nichtigkeit der Götzen hinweist, findet sich auch in der jüdischen Tradition (Ps 115,5 f.; Jubiläenbuch 12,16–17).⁹²⁵ Eine längere Erzählung dazu enthält auch der Midrasch BerR 38,1. Nach jüdischer Überlieferung versucht Abraham mit dem Hinweis auf die Nichtigkeit

⁹²¹ *Ibid.*, 56.

⁹²² Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 82 f.; Speyer, *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*, 124.

⁹²³ Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 81 f.. Vgl. Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, 23; Eißler, „Abraham im Islam“, 142–147.

⁹²⁴ Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 82.

⁹²⁵ Vgl. dazu den Vergleich der Texte bei Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, 77 f.

der Götzen seinen Vater zu bekehren, laut dem Koran sein Volk.⁹²⁶ Auch Philo weiß um diese Legende, ebenso ApokAbr 7,8–9.⁹²⁷

1.4. Ibrāhīm – Vorbild und Anhänger der reinen Religion

Nach dem Alten Testament ist Abraham nicht berufen worden, um gerettet zu werden; er dient als Paradigma des Segens (Gn 12,2–3). Nach Gn 18,19 kennt die spätere jüdische Tradition „Abraham als denjenigen, der bereits alle Gebote der Tora erfüllt hat“, bevor die Tora gegeben wurde. Abraham steht als Vorbild für den toratreuen Juden.⁹²⁸ Schreiner hebt hervor, dass zur strukturellen Ähnlichkeit zu Paulus’ Verortung von Abraham in eine Zeit „vor der Vergabe der Tora“ auch der Koran zwar nicht auf Abraham, wohl aber auf Ibrāhīm zurückgreift, der weder ein Jude noch ein Christ, sondern ein *ḥanīf* ist (Suren 2,135; 3,67.85; 4,125; 6,79.161). So liegt die Betonung darauf, dass Abraham als *ḥanīf* einer „Religion“ angehört, die dem Judentum und dem Christentum vorausgegangen ist. Judentum und Christentum werden so zu zwischeneingekommenen und zugleich vorläufigen Religionen, da der Koran zum einen die „Religion Ibrāhīms“ (*millat Ibrāhīm*) wiederbelebt und damit zum anderen die letztgültige Heilsbotschaft verkündet (Suren 2,111–112; 3,64–68).⁹²⁹

Genau wie die anderen Propheten verbindet der Koran Ibrāhīm auch mit dem „*ummī*-Propheten“, dem „Propheten der Nation, des Volkes“. So wird durch *Ibrāhīm* die Thematik der Verheißung von Gn 18,18 reflektiert. Der Koran macht Ibrāhīm zu seinem Propheten, wobei nach Sure 62,2 „*the ḥanīf prophet anticipates the ummī prophet. This idea might be taken still further in the light of the Quran’s insistence that the umma to which its prophet is sent is that of the Arabs.*“⁹³⁰

Die Gotteserkenntnis Ibrāhīms mündet in seine Hinwendung zu Gott (Sure 4,125; 6,74.81) und wird auf diese Weise zu einem Mittel der Erlösung. Sie führt zu Wahrheit und Freiheit von allen Beschränkungen (so auch Joh 8,32 mit Bezug auf die Christuserkenntnis). Diese Erkenntnis bedeutet auch, für die Wegweisung Gottes dankbar zu sein, und beinhaltet die Pflicht, dieser zu folgen. Deswegen hat Gott Ibrāhīm auch zum *imām*, zum „Vorbild“ gemacht (Sure 2,124; vgl. Sure 2,135; 3,95; 16,121.122) und ihn sich zum Freund genommen (Sure 4,125).⁹³¹ Ibrāhīm, der *imām*, wird zum Leitbild.⁹³² Er ist nicht

⁹²⁶ Johan Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 81 f.

⁹²⁷ Vgl. dazu den Vergleich der Texte bei Reynolds, *The Qur’ān and Its Biblical Subtext*, 78 f.

⁹²⁸ Schreiner, „Erlösung und Heil“, 279.

⁹²⁹ *Ibid.*, 279 ff.

⁹³⁰ Reynolds, *The Qur’ān and Its Biblical Subtext*, 86 f.

⁹³¹ Schreiner, „Erlösung und Heil“, 281.

⁹³² Der Begriff wird in diesem Sinne im Koran von Gläubigen (z. B. den Juden in Ägypten (Sure 28,5)), Ungläubigen (den Leuten des Dickichts (Sure 15,79)), aber auch in Bezug auf die Schrift (Suren 11,17; 46,12) oder das Hauptbuch beim Gericht (Suren 17,71; 36,12)

allein dadurch zum Prototyp für den *muslim* geworden, dass er „sein Gesicht zu Gott zugewandt“ hat, sondern mehr noch dadurch, dass er sich „in seiner Hinwendung zu Gott“ bewährt hat. In Ibrāhīm/Abraham, dem Vorläufer der Heilsbotschaft, ist zugleich auch die Vollendung der Botschaft begründet.⁹³³

1.5. Ibrāhīm – die Referenzfigur für Muhammad

Ibrāhīm, der Anhänger des reinen und wahren Glaubens, ist „zu einem Vorbild für die Menschen“ (Sure 2,124) geworden, weil er nur den einen Gott verehrt und alle andere Pflichten eines wahrhaften Gläubigen erfüllt hat.⁹³⁴ Mithin wird der Glaube Ibrāhīms zum Modell für den Glauben Muhammads, wie nicht zuletzt dessen Bezeichnung als *millat Ibrāhīm* (Religion Abrahams) ausweist (Sure 6,161).⁹³⁵

Bouman bemerkt dazu, dass Muhammad hier das historische Fundament seiner eigenen Botschaft gefunden hat. Abraham verkörpert den wahren Propheten, der seine Belehrung treu übermittelt. Der Koran betont zwei Aspekte: (1) das *hanīf*-Sein Ibrāhīms und (2) seine Religion, die *millat Ibrāhīm*. Bemerkenswert dabei ist, dass das Wort *milla* gleichwohl nicht ausschließlich für Ibrāhīms Religion gebraucht wird, sondern sowohl für die heidnische Religion als auch für Christentum und Judentum. Bouman sieht den Hintergrund des Wortes im Talmud, in dem es „die Lehre“ bedeutet.⁹³⁶ Beck zeigt in seiner Auslegung von Sure 2,124–141, dass die Bildung des Terminus *millat Ibrāhīm* nicht ausschließlich mit der frühmedinischen Polemik gegen Juden und Christen zusammenhängt. Die Ausprägung dieses Begriffs reicht weit in die mekkanische Zeit zurück.⁹³⁷ In seiner Gehorsamkeit ist Ibrāhīm ein Vorbild im Glauben und alle, die wie er Treue im Glauben nachweisen, werden gerechtfertigt.⁹³⁸

Als Hauptzeuge der koranischen Verkündigung tritt der Prophet Ibrāhīm mehr als jeder andere Prophet aus der Geschichte der monotheistischen Offenbarung hervor. Der Rückgriff auf seine Person spiegelt Muhammads

gebraucht. Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 84. Vgl. Edmund Beck. „Die Gestalt des Abrahams am Wendepunkt der Entwicklung Muhammads“ – *Der Koran*. Hrsg. v. Rudi. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), 112. Beck zeigt, dass *imām* im Koran neben dieser Bedeutung auch die Bedeutung von einem persönlichen „Führer“ in den Suren 21,73; 17,73; 2,124 hat.

⁹³³ Schreiner, „Erlösung und Heil“, 281.

⁹³⁴ Ittmann, „Das ‚Siegel der Propheten‘ – Muhammads Weg zu einem eigenen Islam“, 425.

⁹³⁵ Neuwirth versteht unter dem Begriff *millat Ibrāhīm* den Abrahamsbund bzw. Abrahams Gemeinde. Neuwirth, „Was trägt Abraham für den Dialog aus? Abraham im Koran und in der islamischen Tradition“, 83.

⁹³⁶ Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 85. So auch Speyer, *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*, 174.

⁹³⁷ Beck, „Die Gestalt des Abrahams am Wendepunkt der Entwicklung Muhammads“, 133.

⁹³⁸ Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 85.

eigene Erfahrungen wider (den Kampf gegen den Götzendienst in Mekka). Er verweist konkret auf eine Fortsetzung und Übernahme vorislamischer Tradition.⁹³⁹ So kommen sowohl die beiden Propheten zusammen – der eine als „Vorläufer“, der andere als „Siegel der Propheten“ – als auch die beiden Religionen – die *millat Ibrāhīm* und der *islām*, der in der *millat Ibrāhīm* seine Wurzel hat⁹⁴⁰ und sich als Wiederherstellung der *millat Ibrāhīm* versteht: Wer sich zum *islām* bekennt, ist ebenso *muslim* wie *ḥanīf*.⁹⁴¹

2. Abraham bei Paulus

2.1. Die neue Interpretation von Abraham

Im vorangegangenen Teil der Arbeit ist bereits festgestellt worden, dass Paulus die Gültigkeit des Bundes mit Israel nicht bezweifelt hat. Doch betont Paulus laut Dietzfelbinger in Gal 3,23, dass Israel, indem es sich gegen das *ἐλθεῖν τῆς πίστεως* und die Abrogation des Gesetzes wehrt, sich auch die Teilhabe am Bund verschließe, doch der Bund wird damit nicht annulliert (Röm 10,18 ff.; 11,1 f. 11.28 ff.).⁹⁴² Mit den Aussagen über den Bund mit Israel beginnt Paulus auch seine (die Gegenwart einbeziehende) Interpretation der Abrahams-geschichte. Dabei stellt er „das Recht und den Inhalt dieser Vergewärtigung“ der Abrahams-geschichte im neuen Licht der Christusoffenbarung dar, durch die Gott, wie einst Abraham, nun allen Menschen seine Zuwendung zeigt. Bei der Beschreibung der Zusammenhänge mit dem früheren Offenbarungswort wird auch die Abrahams-geschichte „durch Umbildung und Umdeutung“ in die Christusoffenbarung einbezogen. So wird aus der alttestamentlichen Abrahams-Erzählung ein adäquates „Ausdrucks-mittel für die neue Offenbarung“.⁹⁴³ Weil Gott ein und derselbe ist, kann Paulus auch die Gleichheit von Gottes Handeln in Vergangeheit und Gegenwart unbefangen darstellen (Röm 11,5). Daraus schließt Dietzfelbinger, dass der Alte und der Neue Bund zwar nicht gleich sind, aber beinahe aufeinander bezogen. Die

⁹³⁹ Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 79 f.

⁹⁴⁰ Anhand von Muhammads Lebensgeschichte in den Berichten von Ibn Ishāq und Ibn ‘Abbās zeigt Hauglid, dass Muhammads Geburt und Kindheit viele Parallelen mit Abrahams Kindheit und Geburt hatte, z. B. den Rivalen der beiden, der sie sabotiert; der Nimrod-Typus, der Rivale von Ibrāhīm, und Abu Jahil, der Rivale von Muhammad. Brian M. Hauglid. „On the Early Life of Abraham: Biblical and Qur’anic Intertextuality and the Anticipation of Muhammad“ – *Bible and Qur’ān: essays in scriptural intertextuality*. Ed. by John C. Reeves. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 97–105.

⁹⁴¹ Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 88.

⁹⁴² Dieses „sich gegen das *ἐλθεῖν τῆς πίστεως* wehren“ ist als eine Verstockung gemeint und ist auch nach Paulus zeitlich begrenzt, Röm 11,25; 2Kor 3,15 f. Christian Dietzfelbinger. *Paulus und das Alte Testament. Die Hermeneutik des Paulus, untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams*. (München: Kaiser, 1961), 37, Anm. 105.

⁹⁴³ *Ibid.*, 38.

Gerechtigkeit Christi ist auch sachlich mit der Botschaft des Alten Bundes verknüpft.⁹⁴⁴

So nimmt Paulus nach seinem Verständnis des Christusglaubens die alttestamentlichen Glaubensinhalte von Abraham auf, interpretiert sie aber von einem neuen Ausgangspunkt aus und möchte sie somit aktualisieren. Dietzfelbinger bemerkt mit Recht zu den paulinischen Neuinterpretationen von Abraham, dass sie radikaler und kühner sind: „weil sie nicht nur eine alte Offenbarung von einem späteren Ort der Heilsgeschichte aus aktualisieren, sondern weil sie von einer inhaltlich neuen Offenbarung aus die alte zu aktualisieren versuchen, und dies unter der Voraussetzung, dass die Offenbarung Eine ist.“⁹⁴⁵ Hier wird deutlich, wie Paulus „aufgrund des eschatologischen Handelns Gottes in Christus die alttestamentliche Geschichte, speziell die abrahamische Geschichte in ihrem Bezug auf das eschatologische Handeln Gottes“ aufzufassen versucht. Er will damit die Kontinuität zwischen Abraham und Christus ebenso wie zwischen dem Neuen und dem Alten Bund erhalten und dadurch auch die Einheit der Offenbarung nicht verlieren. In dieser Kontinuität wird auch die Integrität des göttlichen Handelns mit der Menschheit erkennbar dargestellt.⁹⁴⁶ Deswegen entwirft Paulus in seinen Briefen auch ein eigenes Bild von Abraham.

2.2. Abraham – der Vater der Gläubigen

Nach Paulus' Interpretation von Gn 15,6 ist Abraham „der Vater der Glaubenden“ (Röm 4) geworden. Dies in dem Sinne, dass Abraham der erste gewesen ist, der die Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben bezeugt, und zwar ohne zuvor das Gesetz erfüllt zu haben. Das Gesetz bzw. die Tora ist erst nach Abraham gegeben worden (Röm 4,9–12). Wie im Koran Judentum und Christentum zeitlich zwischen der *millat Ibrāhīm* und dem *islām* stehen, und der *islām* die Wiederherstellung der *millat Ibrāhīm* ist, greift auch Paulus mit seinem Rückgriff auf Abraham auf die Zeit vor der Vergabe der Tora zurück, um so zeigen zu können, dass die Tora von Mose zwischeneingekommen ist, seine zum Glauben an Christus einladende Verkündigung hingegen den Glauben Abrahams wiederherstellt.⁹⁴⁷

Für Paulus stellt Abraham die Grundsäule einer kontinuierlichen Geschichte des Glaubens und der Glaubensgerechtigkeit des Gottesvolkes (der Glaubenden in Christus) dar. Dies ist eigentlich auch der Grund, „weshalb Abraham und sein Glaube ins Zentrum des paulinischen Denkens“ gestellt werden. Abraham ist der Stammvater Israels, und von ihm leitet es seine Existenz als Gottesvolk ab.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, 39 f.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, 41. Vgl. Dugandzic, *Das Ja Gottes in Christus*, 308.

⁹⁴⁶ Dietzfelbinger, *Paulus und das Alte Testament. Die Hermeneutik des Paulus, untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams*, 41.

⁹⁴⁷ Schreiner, „Erlösung und Heil“, 279 f.

Nach Paulus galt die Verheißung nur dem Samen Abrahams; Christus und das später dem Mose gegebene Gesetz „konnte[n] diese testamentarische Aussage auch nicht mehr ändern. So ist die Erlangung des Erbes nicht an die Bedingungen des Gesetzes gebunden, sondern als Gnade geschenkt“.⁹⁴⁸ Daraufhin kann es bei Paulus in Bezug auf die abrahamitische Erbschaft des jüdischen Volkes wie folgt heißen: Das (alte) jüdische Volk wird von der Nachkommenschaft (Erbe) Abrahams ausgeschlossen; dafür wird das neue Gottesvolk, „die Gemeinde aus Juden und Heiden in diese Nachkommenschaft eingesetzt (Gal 3,7–9.29; 4,30; Röm 4,9–16)“.⁹⁴⁹ Wilckens sieht in Abraham das eigentliche Urbild (bzw. Vorbild) des gerechten Handelns, für den „die Gesetzesgerechtigkeit paradigmatisch in Anspruch genommen“ worden ist. Darum hat Paulus Abraham auch als Zeugen der Glaubensgerechtigkeit dargestellt.⁹⁵⁰ In Verbindung mit diesem Gedanken kann eine Analogie zu Muhammads Bild von Abraham als Vorbild der Menschheit wahrgenommen werden. Dietzfelbinger weist mit Recht darauf hin, dass in der paulinischen Interpretation von Gn 15 Abraham nach dem Empfang der Glaubensgerechtigkeit auch die Beschneidung empfangen habe. Neben dem „Heiden“ ist er damit auch ein gläubiger Jude gewesen. So hätten in ihm auch die gläubigen Juden ihren Vater, aber nicht die Nichtgläubigen.⁹⁵¹

So kann aus der religionsgeschichtlichen Perspektive angedeutet werden, dass Paulus nach seiner Berufung sich in derselben Situation befindet (typologisch gesprochen), wie sie erstmalig bei Abraham zu beobachten war. Das Heil, das von Anfang an für die Welt bestimmt war, muss jetzt der Völkerwelt verkündigt werden, damit es sich in ihr realisiere. Dadurch hat auch seine apostolische Tätigkeit einen entscheidenden Anteil an dem Ablauf der Geschichte.⁹⁵² Hier ist eine strukturelle Analogie zum koranischen Ibrāhīm bei Muhammad festzustellen, der ebenso Vorzeit und Jetztzeit verbunden hat. Andererseits besteht auch ein Unterschied zwischen Ibrāhīm und Abraham bei Muhammad und Paulus. Bei Paulus ist Abraham mit seinem Glauben eine einmalige Gestalt, die im typologischen Sinne Vorbild ist. Bei Muhammad steht Ibrāhīm in der Sukzession der Propheten, denn kein Prophet ist in der Frage des Glaubens und der Verkündigung einmalig, sondern Teil einer an die Offenbarung gebundenen Kontinuität.

⁹⁴⁸ Horst Dieter **Preuss**, Klaus **Berger**, *Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments 2. Neues Testament*. (Wiesbaden: Quelle & Meyer, 1997), 394.

⁹⁴⁹ Dietzfelbinger, *Heilsgeschichte bei Paulus*, 41 f.

⁹⁵⁰ Ulrich **Wilckens**, *Rechtfertigung als Freiheit: Paulusstudien*. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974), 115.

⁹⁵¹ Dietzfelbinger, *Heilsgeschichte bei Paulus*, 42.

⁹⁵² *Ibid.*, 43.

2.3. Abraham – der Vater der Juden

In 2Kor 11,22 und Röm 4,12 spricht Paulus im Rückgriff auf die Geschichte der Genesis von Abraham als dem Vorvater des jüdischen Volkes, dem die Vaterschaft eines großen Volkes zugesprochen wird. In Röm 4,1; 11,1 hat Abraham dieselbe Bedeutung. Auch hier geht es bei Paulus um die empirische und biblische Vaterschaftsrolle Abrahams als „Vater der Juden“.⁹⁵³

Der Beschneidung hingegen gibt Paulus eine andere Bedeutung. In Röm 4,11 nennt er sie *σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως*, das „Siegel der Glaubensgerechtigkeit“ im Bund zwischen Gott und Abraham; denn nach Gn 15,6 wurde Abraham zuerst durch den Glauben gerechtfertigt und dann erst folgte die Beschneidung. In Gal 3,8 schreibt Paulus, dass die Schrift es vorausgesehen hat, dass Gott die „Heiden“ durch Glauben gerecht macht und darum steht in Gn 12,3 geschrieben: „in dir sollen alle Heiden gesegnet werden“. Und weiter in Gal 3,14, dass die Heiden durch Glauben an Jesus Christus den Segen empfangen. So wird Abraham nach Röm 4,12 zum Vater der Beschnittenen und Unbeschnittenen, was in Röm 4,16–18 im Blick auf das Verhältnis von Abraham zu den Völkern dahingehend näher erklärt wird, dass die Verbindung zwischen den Völkern und Abraham der Glaube ist, so wie es auch in Gal 3,9 gesagt wird. Die Nichtglaubenden sind von der Nachkommenschaft Abrahams ausgeschlossen. Paulus unterscheidet in Röm 9,6–9 in der Nachkommenschaft Abrahams zwischen dem leiblichen (*τέκνα τῆς σαρκός*) und dem wahren Samen Abrahams (*τέκνα τῆς ἐπαγγελίας*).⁹⁵⁴ Diese sind an die Verheißung gebunden und durch Glauben markiert. Eine solche Markierung findet sich auch in Gal 4,21–31 und in Röm 9,6.7; 11,1–6, nach dem nicht jeder, der als Jude geboren ist, sich als „Israel“ qualifiziert. Nicht das ganze Israel ist das auserwählte „Israel“; eine Unterscheidung, die aufgrund der Verheißung und dem Glaubensverständnis gemacht wird.⁹⁵⁵

In Gal 4,21 ff. wird dieser Sachverhalt am Beispiel von Sara und Isaak, Hagar und Ismael dargestellt. Dieser muss nach Gal 4,22 allegorisch interpretiert werden. In Gal 4,21 ff. ist Abraham ebenso „Vater des Glaubens“ wie Vorvater „Israels nach dem Fleisch“. Deswegen spricht Paulus von Abraham, Sara und Isaak hier nicht als von den ersten Empfängern der Freiheit, im Sinne von frei vom Gesetz. Sara und Isaak sind eher als allegorische Figuren und nicht als historische Angehörige Abrahams zu verstehen. Sie sind auch nicht Empfänger der Verheißung und in Freiheit lebende Menschen. Da sie aber die gegenwärtige Christenheit (den wahren Erben: Gal 4,30) repräsentieren, sind sie auch wahre Angehörige Abrahams, und werden deshalb von Paulus auch als Kinder der Verheißung (Gal 4,28) bezeichnet.⁹⁵⁶

⁹⁵³ Roy A. Harrisville III. *The figure of Abraham in the epistles of St. Paul: in the footsteps of Abraham*. (San Francisco: Mellen Research Univ. Press, 1992), 153.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, 169.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, 174.

⁹⁵⁶ Dietzfelbinger, *Heilsgeschichte bei Paulus*, 15 f.

2.4. Abraham – der Gegensatz zu Verheißung und Gesetz.

Paulus betrachtet die Geschichte Israels „chronologisch“: Zu Lebzeiten Abrahams war das Gesetz, die Tora des Mose, noch nicht gegeben (Röm 4). So kann Paulus die Verheißung mit Abraham und nicht mit dem Gesetz verbinden und an Abraham einen deutlichen Unterschied aufzeigen. Mit dem Gesetz gehen Forderungen einher, mit der Verheißung aber nicht.⁹⁵⁷ In der Gestalt Abrahams kommen Verheißung und Gesetz zusammen: Abraham ist einerseits der erste, der aus/durch Glauben gerechtfertigt wurde,⁹⁵⁸ zugleich ist er aber auch der erste, der das „Gesetz“ praktiziert (in seinem Falle das Gebot der Beschneidung), noch bevor es gegeben worden ist.

Des Weiteren ist im Zusammenhang mit Abraham und der Verheißung für Paulus wichtig zu zeigen, dass diese Verheißung direkt von Gott gegeben wurde, ohne Mittler, wie Mose später Mittler zwischen Gott und Israel war (Gal 3,19 f.),⁹⁵⁹ ein Aspekt, der für den späteren Vergleich zwischen Muhammad und Paulus von Belang ist. Für Muhammad, der sich wie Mose als Mittler zwischen Gott und seinem Volk verstand, ist Abraham/Ibrāhīm ein Vorbild im Prophetenamt. Für Paulus hingegen ist Abraham nicht der Prophet, sondern der aus Glauben Gerechte, und deshalb betont er die auf Abraham bezogenen Aussagen über Glaube und Rechtfertigung. Allerdings hat Abraham in der Genesisgeschichte seine Verheißung und seinen Segen direkt von Gott erhalten, während der Segen Abrahams in Gal 3,13–14.23–24 in Verbindung mit Christus angesprochen wird.⁹⁶⁰

Der Inhalt der Verheißung an Abraham und seine Nachkommen ist derselbe: der Glaube.⁹⁶¹ Paulus betont, dass die Verheißung mit Glauben und Gnade erfüllt ist und sich vom Gesetz unterscheidet. Diese Auffassung des Paulus markiert zugleich eine deutliche Differenz zum Verständnis von der Einheit von Gottes Gnade und Gesetz im Judentum.⁹⁶²

In Röm 4,11 und Gal 3,7 ff. gehen die Inhalte der Begriffe *σπέρμα* und *ἔθνη* fließend ineinander über. Daraus ist zu schließen, dass angesichts der durch den Glauben (*πίστις*) vermittelten Abrahamskindschaft Paulus an der Unterscheidung zwischen *σπέρμα* und *ἔθνη* nicht grundsätzlich festhält.⁹⁶³ In diesem Zusammenhang bemerkt Reynolds zu Recht: „By claiming Abraham, Christian authors are thereby asserting that Christianity, far from being a perverse innovation of Judaism, is an ancient and primary religion. [...] Indeed, Eusebius' insistence that Christ appeared to Abraham makes this especially clear.“⁹⁶⁴

⁹⁵⁷ Harrisville III, *The figure of Abraham in the epistles of St. Paul*, 164.

⁹⁵⁸ Dietzfelbinger, *Heilsgeschichte bei Paulus*, 33 f.

⁹⁵⁹ Harrisville III, *The figure of Abraham in the epistles of St. Paul*, 162.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, 162.

⁹⁶¹ *Ibid.*, 152.

⁹⁶² *Ibid.*, 164.

⁹⁶³ Dietzfelbinger, *Paulus und das Alte Testament*, 22.

⁹⁶⁴ Reynolds, *The Qur'ān and Its Biblical Subtext*, 81.

2.5. Die Abraham-Typologie

Oben schon wurde deutlich gemacht, wie Paulus in seiner von der Adam-Christus-Typologie geprägten Auffassung von der Gerechtigkeit im Christugeschehen (Röm 5,18) auch Abrahams Geschichte „ohne vorauslaufende Geschichte“ darstellt. Gott hat Abraham aufgrund seines Glaubens Gerechtigkeit zuteilwerden lassen. Die Zentralität Abrahams in Gal 3,6 ff. und in Röm 4 macht die Person Abrahams zum „Vater aller Glaubenden“ (πατήρ πάντων τῶν πιστευόντων), der zugleich den „Typus des aus Glauben Gerech(fertig)en“ in der Gegenwart repräsentiert.⁹⁶⁵

Allerdings wirft die Charakterisierung von Röm 4 als Typologie, in der Abraham als Typus dargestellt wird, im Zusammenhang mit der paulinischen heilsgeschichtlichen Konzeption Fragen auf. Wie Neubrand es darstellt, bieten die typologischen Absichten des Paulus einerseits eine Alternative zu seiner Heilgeschichte, „da eine geschichtliche Kontinuität in diesem Denken keine entscheidende Rolle spielt“; andererseits ist sein typologisches Denken eine Voraussetzung für seine heilsgeschichtliche Konzeption, in der Vergangenheit und Gegenwart aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig auslegen.⁹⁶⁶

Für Paulus ist Abraham aber kein zeitloses Beispiel oder Deutungsmodell für die Gerechtigkeit aus Glauben. Aus Röm 4 geht hervor, dass seine theologische Argumentation auf einer konkreten Voraussetzung fußt: Es ist der gleiche Gott, der in seinem Erwählungshandeln in Abraham und Jesus Christus gehandelt hat. So wird die Erwählungsgeschichte Abrahams in Gn 15–17 weder begründet noch geleugnet. Daraus folgert Paulus: „der eine Gott ist der Gott der Juden und der Nichtjuden“, der aus Glauben beide rechtfertigt. Gottes Erwählungshandeln in Christus durch Glauben betrifft also nicht nur Israel, sondern alle Völker, da sie zu den Nachkommen Abrahams gehören (Röm 3,21–26).⁹⁶⁷

Gegen die typologische Betrachtung Abrahams argumentiert Neubrand mit einer Umdeutung der Koch'schen Definition der Typologie, nach der „dem früheren Ereignis eine auf das spätere Ereignis vorausweisende Funktion zukommt und das spätere Ereignis in Entgegensetzung zu dem früheren oder als dessen Überhöhung dargestellt wird“.⁹⁶⁸ Nach dieser Definition ist in Röm 4 in der Gestalt Abrahams keine Typologie festzustellen, weil keine „explizite Gegenüberstellung von Abraham und den Glaubenden“ oder „von Abrahams Glauben und dem gegenwärtigen (christlichen) Glauben“ vorhanden ist. Nach

⁹⁶⁵ Dietzfelbinger, *Heilsgeschichte bei Paulus*, 9 f.

⁹⁶⁶ Maria **Neubrand**. *Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden: eine exegetische Studie zu Röm 4*. (Würzburg: Echter, 1997), 37.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, 44.

⁹⁶⁸ Definition in Bezug auf Kochs Aussagen in: Dietrich-Alex **Koch**. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. (Tübingen: Mohr, 1986), 217. Diese Definition wird auch bei Neubrand gegeben. Neubrand, *Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden*, 45.

Neubrand ist die Typologie ein unzureichendes Deutungsmodell für die Erzählung Abrahams. Denn die Typologie umfasst zunächst die Frage „der Nachkommenschaft Abrahams“ und Abrahams Identität, „der seinen Nachkommen als Vater auch die Identifikation ermöglicht“. ⁹⁶⁹ Neubrand ist nicht der Meinung, dass Paulus die Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden, zwischen Israel und den Völkern durch das Christusereignis abgeschafft sieht und das Judentum nur in Christus (im Glauben) noch die eigentliche Nachkommenschaft Abrahams sein kann. ⁹⁷⁰

Neubrand unterscheidet zwischen zwei Fragestellungen im Verheißungs-Erfüllungs-Schema bei Abraham: (1) die heilsgeschichtliche Fragestellung nach der Kontinuität des Handelns Gottes in der Geschichte, und (2) die typologische Fragestellung nach der Entsprechung von alttestamentlichem Schrifttext (Gal 3,8) und paulinischem Text (Gal 3,9). Über diese Fragestellungen wird in der Forschung versucht, das Verhältnis des Glaubens Abrahams zum christlichen Glauben zu klären. Danach hat die Erwählungsgeschichte Israels mit der Abrahamerzählung angefangen und ist zu ihrem Ziel im Christusereignis gekommen, bevor sie im Christentum ihre Fortsetzung erlebt, wobei Abraham seine Position „als ‚Illustration‘ und ‚Vorausdarstellung‘ für den christlichen Glauben“ behält. ⁹⁷¹

Wenn auch das Thema in Röm 4 die Rechtfertigung aus Glauben ist, bedeutet das nicht, dass hier eine Gegenüberstellung der Rechtfertigung aus Werken vorausgesetzt ist. Daher ist zu fragen, wie Paulus in Röm 4 Abraham als historisches Vorbild für die Gläubigen anführen kann, wenn eine Gegenüberstellung von Christus und Tora erst im Christusereignis beginnt. Paulus kann hier nur typologisch vorgehen, dabei muss er Abraham aus seinem historischen Kontext lösen und ihn in die in Jesus Christus gegebene Gerechtigkeit aus Glauben und das durch das Evangelium vermittelte Universalheil einordnen. Für die Autorin der vorliegenden Dissertation ist es nicht nachvollziehbar, dass Paulus dies auf Kosten des Judentums macht oder gar die Erwählung von Israel ausklammert. ⁹⁷² Somit bemerkt Schreiner mit Recht, dass Paulus Abraham gegen Abraham ausspielt, d. h. er benutze ihn (den jüdischen Abraham), um zu beweisen, dass „die Tora als Weg zum Heil nicht nur untauglich ist, sondern auch ausgespielt hat.“ ⁹⁷³

⁹⁶⁹ *Ibid.*, 46.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, 48.

⁹⁷¹ Gegen Neubrands Argumentation, *Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden*, 46 f.

⁹⁷² Siehe Neubrands Argumentation, *Ibid.*, 78 f.

⁹⁷³ Schreiner, „Erlösung und Heil“, 279 f.

III. Der Prophet Mūsā im Koran und der Prophet Mose bei Apostel Paulus

1. Mūsā im Koran

1.1. Mūsā und seine vorbildliche Berufung

Von Mūsā wird im Koran in insgesamt 40 Suren erzählt. 131-mal wird er namentlich genannt. Mūsā findet Erwähnung in Verbindung mit dem Pharao, der Rettung der Israeliten und dem Untergang der Ägypter. Erwähnt werden auch seine Berufung am Dornbusch, seine Geburt und der Wüstenzug der Israeliten.⁹⁷⁴ Die Mose-Erzählungen stellen im Koran oft einen Teil der Gattung der „Straflegenden“ dar und sind den „Geschichten der früheren Propheten“ zuzuordnen.⁹⁷⁵ Weiterhin zählt die Tora (*tawrāt*) des Mūsā zu dem, was im Koran von Mūsā erzählt wird. Ebenso wird in Mūsā ein Paradigma für das Prophetentum gesehen, somit stellt er ein Vorbild für Muhammad dar.

Auf die Kindheit und Jugend Mūsās wird in drei Perikopen Bezug genommen: Sure 28,7–13; Sure 20,37–40 und Sure 28; Sure 26,18 führt nur einen Hinweis auf die Kindheit an.⁹⁷⁶ Mūsā wird erwachsen und muss nach der Tötung eines Ägypters fliehen. Er wird in Midian aufgenommen und heiratet eine der beiden Töchter des Šu‘aib.⁹⁷⁷

Die Berufungsgeschichte folgt der alttestamentlichen Überlieferung und wird ausführlich in Sure 20 erzählt.⁹⁷⁸ Mūsā sieht ein Feuer. Vom brennenden Dornbusch ist im Koran keine Rede, und nach dem Koran nähert sich Mūsā auch nicht dem Feuer, um das Wunder zu betrachten. Gott stellt sich Mūsā vor und befiehlt ihm, die Sandalen auszuziehen, denn er befinde sich im heiligen Tal Tūwā. Gott offenbart ihm die wichtigsten Teile des Glaubensbekenntnisses: den Glauben an den Einen Gott, die Verrichtung des Gebetes (*ṣalāt*), die Gerichtserwartung.⁹⁷⁹ Auf die Berufungsszene folgen Anweisungen an Mūsā, wie er die Wunderzeichen auszuführen habe. Mūsā zögert bei seinem Sendungsauftrag. Er bittet Gott, die Knoten von seiner Zunge zu lösen, damit die Menschen ihn verstehen, sowie um Verstärkung und Hilfe von Seiten seines

⁹⁷⁴ Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 96 f.

⁹⁷⁵ Analyse der Suren 18,60–82 und 28,21–28, Mose und der verschwundene Fisch; Mose und Madjan, siehe Brannon M. **Wheeler**. *Moses in the Quran and Islamic exegesis*. (London: RoutledgeCurzon, 2002), 10–63.

⁹⁷⁶ Karl **Prenner**. *Muhammad und Musa: strukturanalytische und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den mekkanischen Musa-Perikopen des Qur‘ān*. (Altenberge: Christl.-Islam. Schriftum, 1986), 352.

⁹⁷⁷ Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 97. Busse sieht hier eine Verwechslung mit der Geschichte von Jakob und den beiden Töchtern Labens (Gn 29).

⁹⁷⁸ Eine Kurzfassung der Berufungsgeschichte ist in den Suren 19,51–53; 26,10–17; 27,7–12; 28,29–34; 79,15–19 zu finden.

⁹⁷⁹ Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 98.

Bruders. Gott mahnt ihn und erinnert ihn an seine zweimalige Errettung, zuerst bei der Kinderverfolgung und später bei seiner eigenen Verfolgung nach der Bluttat, als Midian ihn aufgenommen hat.⁹⁸⁰ In Sure 19,51–53 erzählt Mūsā, wie er von der rechten Seite des Berges gerufen wurde; der Berg wird zum Berufungsort. Ebenso spricht Mūsā in Sure 20,25–35 über seine Angst. In den Suren 20,45; 27,10–11 zeigt Mūsā Angst, Gottes Botschaft vor dem Pharao zu verkündigen.

Rückblickend auf die Thematik von Muhammads Berufungserzählung im ersten Teil der Dissertation und Mūsās Berufsbericht können folgende Zusammenhänge festgehalten werden: Zunächst ist eine göttliche Führung und Fügung in den Lebensgeschichten von Mūsā und Muhammad zu beobachten. Ihr ganzes Leben, von Geburt an, steht unter göttlichem Zeichen, weil sie ausgewählt, berufen und mit Gottes Botschaft zu einem ungläubigen Volk gesandt wurden (Sure 20,37–40 nennt Gottes Wohltaten an Mūsā). In Sure 20,41 wird sogar gesagt, dass Gott Mūsā für sich gebildet hat. Bei Muhammads Berufungsgeschichte wurde auf die Dehnung seiner Brust und Entsöhnung während seiner Jugend hingewiesen. Wie erwähnt, war auch Mūsā über sein Auserwähltsein und seine Sendung zunächst im Zweifel, und Mūsā wird, wie Muhammad, für einen Besessenen gehalten und aufgefordert, ein Beglaubigungswunder zu vollbringen. In beiden Berufungserzählungen ist zudem von Ängstlichkeit, Verwirrung, Unsicherheit und kurzzeitiger Sprachlosigkeit der Propheten die Rede (Sure 20,25–35; 26,12–15).⁹⁸¹

Einen Vergleich der Berufungsgeschichten ermöglicht auch Mūsās Transzendenzerfahrung, in der Gott Mūsā hörbar anspricht und sich als sein Herr zu erkennen gibt. Dem gegenüber erlebte Muhammad seine Gottesbegegnung in einer Vision. Gott verkündet Mūsā seine Erwählung, und Mūsā erfährt seine Offenbarung in Form einer göttlichen Rede. Das gleiche ist in Muhammads Berufsbericht zu vernehmen (Sure 53,10). Eine Gleichheit ist auch bei der Aufforderung zum Gebet zu erkennen (Sure 20,14: Aufforderung zu Gottesdienst und Gebet, *ṣalāt*). Auch in Muhammads Visionsbericht ist von der Verrichtung des Gebets die Rede (Sure 53,62). Doch im Vergleich zu Muhammad erhält Mūsā seine Berufung zum Propheten in einem freundschaftlichen Ton, wie in Sure 19,52 zu lesen ist: „[...] und liessen ihn (uns) zu vertraulichen Gespräch nahekommen“. Mit dem gegebenen Beglaubigungswunder (Verwandlung seines Stabes) erhält Mūsā auch „die Autorisierung für seine Botschaftsüberbringung“.⁹⁸² Mithin weisen beide Berufsberichte und

⁹⁸⁰ Neuwirth, „Erzählen als Kanonischer Prozess“, 333.

⁹⁸¹ Vgl. Işık, „Die Berufungsszenarien der Propheten Mose und Muhammad – ein Streifzug in islamischer Perspektive“, 116 f.; Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 99.

⁹⁸² *Ibid.*

Sendungsaufträge in viele Zügen Ähnlichkeiten auf, die in Mūsā für Muhammad ein Vorbild im Prophetenamt erkennen lassen.⁹⁸³

1.2. Der universale Dienst von Mūsā

Mūsās Rolle in den Prophetenlegenden unterscheidet sich von den Rollen anderer biblischer Gestalten wie Noah oder Lot. Mūsā wird nicht zum ungläubigen Israel gesandt, sondern zum Pharaο und seinen Ratgebern. Die Form der Erzählungen über Mūsā und den Pharaο folgt allerdings demselben Narrativ wie bei Noah oder Lot.⁹⁸⁴

Die Geschichte von Mūsā und seinem Bruder Hārūn/Aaron vor dem Pharaο wird in der Sure 26 dargestellt. In Sure 26,23–29 verkündet Mūsā dem Pharaο den einen Gott, den Schöpfer der Welt, der Pharaο hingegen nennt Mūsā einen Besessenen (*mağnūn*)⁹⁸⁵ und bedient sich dabei eines ständigen Motivs der Prophetologie.

Auf die Beschuldigung folgen die Beglaubigungswunder: Der Stab des Mūsā wird zu einer Schlange, und seine Hand wird weiß. Sure 27,7–12 ergänzt um die Motive des Anrufens beim Namen (Sure 27,9: „Mose! Fürchte dich nicht!“), der Audition, der Vision sowie um symbolische Handlungen, zu denen in Sure 26,59–62 noch das Motiv der Angst und des Erschreckens hinzukommt, das auch bei Muhammads Sendung zu beobachten ist.⁹⁸⁶

Die Beglaubigungswunder spielen in allen Mūsā-Erzählungen eine wichtige Rolle und werden immer wieder ausführlich geschildert. Mit Hilfe der Beglaubigungswunder kann der Unterschied zwischen „heidnischem“ Zauberer und glaubendem Propheten klargemacht werden.⁹⁸⁷ Das Gewicht der Wunderzeichen liegt nach Sure 79,15–26 mehr „auf dem Hergang der Botschaftsübermittlung“ als auf dem eigentlichen Wunderzeichen, das Mūsā dem Pharaο und seiner Gefolgschaft als blasphemisch erscheinen lässt.⁹⁸⁸ Für Mūsā indessen ist der Gott, den er verkünet, auch der „Herr des Pharaοs und seiner Leute und Vorfahren“ (Sure 26,26); denn dieser Gott ist der Herr der Welt (Suren 7,104; 26,16.47; 43,46). Demiri bemerkt hier „eine Verdeutlichung der universalen Art des ursprünglichen reinen Monotheismus“, den Mūsā proklamiert.⁹⁸⁹ Auf die Geschichte von den Plagen wird im Koran eher in Verbindung mit der

⁹⁸³ Neuwirth, „Erzählen als Kanonischer Prozess“, 334 f.

⁹⁸⁴ *Ibid.*, 335.

⁹⁸⁵ Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 99.

⁹⁸⁶ Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 98. Vgl. Neuwirth, „Erzählen als Kanonischer Prozess“, 336.

⁹⁸⁷ Vgl. Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 101.

⁹⁸⁸ Neuwirth, „Erzählen als kanonischer Prozess“, 329.

⁹⁸⁹ Lejla Demiri, „Mose: ein Prophet des Islam“ – *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam*. Hrsg. v. Hansjörg Schmid. (Regensburg: Pustet, 2013), 91.

Autorisierung Muhammads verwiesen, zudem werden sie mehr als „Aufhänger für sein theologisches Konzept der Strafllegenden“ benutzt.⁹⁹⁰

Die Geschichte von Mūsā geht in der Wüste weiter,⁹⁹¹ doch auch sie wird wieder nach dem Beispiel einer Straflgende wiedergegeben: Es ist die Geschichte von der Wohltat Gottes und den undankbaren Israeliten (Sure 2,49–61; 4,153–164). Dem Undank folgt Vergebung, der sich wieder Ungehorsam anschließt. Die Wohltaten Gottes beinhalten die Errettung am Meer und vor den Ägyptern, den Zug durch die Wüste, die Schatten spendende Wolke, das Manna und die Wachteln⁹⁹² sowie die Offenbarung auf dem Berg Sinai. Doch die Israeliten danken Gott mit Götzendienst. Als Strafe fallen die Israeliten zu Boden, werden aber wieder zum Leben erweckt. Nicht der Mose der Bibel ist es, dem wir hier begegnen, der am Schicksal Israels teilhat und das Heilige Land nicht betreten darf, sondern dem Mūsā des Koran, der mit seiner Geschichte in die Reihe der Propheten und Vorläufer Muhammads eingeordnet ist.

1.3. Mūsā – der Offenbarungsvermittler

In einem stimmen die koranischen, biblischen und paulinischen Moseerzählungen indessen überein: in der Vermittlung der Offenbarung(sschrift) – der Tora – durch Mūsā, der mit Gott spricht wie Gott mit ihm und dann dem Volk den Willen Gottes verkündet, also die ureigenste Aufgabe eines Propheten (*nabī*) erfüllt (Sure 7,145), wozu er verpflichtet worden ist und sich verpflichtet hat (Suren 42,13; 33,7).⁹⁹³

Bemerkenswert in der Berufungsgeschichte Mūsās ist, dass er seine Offenbarung einerseits von Gott unmittelbar (Sure 4,164), andererseits jedoch nur mittelbar, wie die anderen Propheten auch, erfährt (Sure 42,51). Einerseits gilt auch für Mūsā, dass „es keinem Menschen zusteht, dass Gott mit ihm

⁹⁹⁰ Siehe intertextuelle Analyse bei Prenner. Prenner, *Muhammad und Musa*, 63–75.

⁹⁹¹ Der Auszug aus Ägypten und die Wüstenwanderung werden in vielen Einzelheiten dargestellt, doch der Dekalog wird nicht als Ergebnis der Gotteserscheinung auf dem Berg Sinai dargestellt. In der Sure 7,145 werden die Gesetzestafeln, die Mūsā auf dem Berg Sinai erhielt, benannt und die Sure 37,117 spricht von einen „deutliche Schrift“. Der Inhalt des Dekalogs ist Muhammad bekannt. Nach Busse „atmet der Koran in seiner Gotteslehre und seinen ethischen Regeln den Geist des Dekalogs; an einzelnen Stellen erscheinen Gebote oder Gruppen von Geboten, die inhaltlich und teils auch formal aus dem Dekalog stammen“. Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 105. Zum Dekalog im Koran siehe Stefan **Schreiner**. „Der Dekalog in der jüdischen Tradition und im Koran“ – *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*. Hrsg. v. Friedmann Eißler, Matthias Morgenstern. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 75–92.

⁹⁹² Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 44.

⁹⁹³ Angelika **Neuwirth**. „From the Sacred Mosque to the Remote Temple: Surat al-isra between Text and Commentary“ – *With reverence for the word: medieval scriptural exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. Ed. by Jane Dammen McAuliffe. (New York, NY: Oxford Universität Press, 2003), 388.

spricht, es sei denn durch Eingebung oder von hinter einem Vorhang her oder indem er einen Boten schickt“ (Sure 42,51), andererseits heißt es von ihm, dass er „ohne weitere Vermittlungsinstanz mit Gott in Verbindung tritt und ‚kommuniziert‘“⁹⁹⁴ und daher den Beinamen *Kalīm Allāh* erhält, was auf eine Beziehung zwischen Mūsā zu Gott weist, die „auf der Sprache basiert“.⁹⁹⁵

Wie in der alttestamentlichen Erzählung Mose zwar mit Gott spricht und Gott mit ihm, er Gottes Stimme hört und ihm antwortet und darin Gott erfährt, aber dennoch das Gesicht Gottes nicht sehen darf (Ex 33,20, vgl. 1Joh 4,12), so bleibt es auch Mūsā nach Sure 7,143 verwehrt, Gott zu sehen.⁹⁹⁶ Von einer Theophanie im Zusammenhang mit prophetischer Berufung wird in der muslimischen Überlieferung im Rahmen der Himmelfahrt Muhammads (*mi‘rāğ*) gesprochen und betont, dass Muhammad der Anblick des Gesichtes Gottes gewährt wurde, er Gott geradezu in seinem Herzen begegnen konnte,⁹⁹⁷ er also Mūsā übertrifft. Im Unterschied zu Mūsā gab Gott zudem „Muhammad die Kraft, seine Theophanie zu ertragen“, Mūsā hingegen fiel in Ohnmacht.

In vier Perikopen des Korans ist von der Mūsā gegebenen Offenbarungsschrift (*kitāb Mūsā*) die Rede (Sure 11,110–111; 41,45; 32,23–25; 42,14), die Mūsā als Gnadengabe, als Wegweisung und Licht und dem Volk Israel als „die Schrift“ (*al-kitāb*) gegeben wurde (Sure 40,53–54, 6,91; 17,2; 28,43). Diesem Gnadentat Gottes entgegengesetzt werden die Uneinigkeit und die Spaltung der Israeliten (Sure 11,11; 41,45),⁹⁹⁸ für Muhammad ein Beispiel, das seine eigene Situation erklärt: Die Mekkaner sind uneins und gespalten wie die Israeliten, seine Schrift enthält die Wegweisung und Licht, wie die Schrift des Mūsā Wegweisung und Licht enthält. Zuletzt spricht auch Muhammad vom Gericht als einer „Folgerung aus der kontrastierenden Haltung“ der Israeliten (Sure 11,11; 41,45 und 42,14).⁹⁹⁹ In diesem Zusammenhang wird Muhammad anstatt Mūsā angeredet, der standhaft und entschlossen sein soll, wie *ulū al-‘azm* (Sure 46,35), die Propheten vor ihm. Wie „der Gesandte, der Entschlossenheit zeigt, soll er gehorsam sein und Ausdauer gegenüber Gottes Offenbarung zeigen.“¹⁰⁰⁰

Auch dem *kitāb Mūsā* kann das *kitāb Muḥammad* gegenüber gestellt werden, wie Sure 6,92 und 6,155 zu entnehmen ist: „Und diese (d. h. die koranische Offenbarung) ist eine von uns hinab gesandte, gesegnete Schrift, die Bestätigung, was (an Offenbarung) vor ihr da war“. Wie bereits im vorigen Teil

⁹⁹⁴ Tuba Işık. „Die Berufungsszenarien der Propheten Mose und Muhammad – Streifzug in islamischer Perspektive“ – *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam*. Hrsg. v. Anja Middelbeck Varwick, Mohammad Gharaibeh, Hansjörg Schmid, Aysun Yaşar. (Regensburg: Pustet, 2013), 113.

⁹⁹⁵ Demiri, „Mose: ein Prophet des Islam“, 95.

⁹⁹⁶ Işık, „Die Berufungsszenarien der Propheten Mose und Muhammad“, 115.

⁹⁹⁷ Demiri, „Mose: ein Prophet des Islam“ 96 f.

⁹⁹⁸ Prenner, *Muhammad und Musa*, 363.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, 364.

¹⁰⁰⁰ Demiri, „Mose: ein Prophet des Islam“, 90.

erörtert wurde, sind die „Bücher“ bzw. „Schriften“ (*kutub*) identisch, so dass Muhammad in den „Blättern des Mūsā“ dasselbe Offenbarungsgut sieht wie in dem auf ihn herabgesandten *kitāb*.¹⁰⁰¹

1.4. Mūsā – das Paradigma des Propheten

Dem gegenüber fehlen im Koran einige Gesichtspunkte des aus dem Alten Testament und der außer-/nachbiblischen Literatur bekannten Mose-Bildes. Der Koran kennt Mūsā nicht als Begründer des Kultes und des Priestertums. Mūsā hat im Koran keine priesterliche Position und Funktion. Prenner macht darauf aufmerksam, dass das in der haggadischen Mose-Literatur verbreitete Bild von Mose als (mit)leidendem Mittler und Stellvertreter, der in der Geschichte vom Goldenen Kalb die Sünde seines Volkes auf sich nimmt, im Koran gänzlich fehlt. Wie die christliche Überlieferung, vor allem die Erlösungslehre, so hat auch Muhammad diese Tradition der Stellvertreter-Rolle des Mose abgelehnt. Im Koran finden sich auch keine Erzählungen, die von Mose Wiederkehr sprechen und ihn als eine Art Vorbild des messianischen Propheten und der endzeitlichen Befreiung erscheinen lassen, anders als es in Dt 18,15–18 steht, wo Mose als das von Gott erweckte Vorbild dargestellt wird.¹⁰⁰² Für das Alte Testament und die spätere jüdische Überlieferung, einschließlich Maimonides, ist Mose der „Vater aller Propheten“. Mose repräsentiert das „alttestamentliche prophetische Amt schlechthin.“¹⁰⁰³ Er ist „das Urbild aller Propheten“ (Dt 34,10; Nm 12,7; Dt 18,18).¹⁰⁰⁴

Bei alledem hat das Mūsā-Bild im Koran einen tröstlichen Charakter. Die Motive von Kindheit, Jugend und Gottes Beistand in der Berufung und Sendung spiegeln wahrscheinlich Muhammads Lebensgeschichte wider (Sure 93,6 f.): „Hat er dich nicht als Waise gefunden und (dir) Aufnahme gewährt, dich auf dem Irrweg gefunden und rechtgeleitet“. Das entscheidende Ziel der Sendung ist die Bekehrung des Pharao zum Monotheismus. Wie eingangs dargelegt, hat die Sendung Mūsās Ähnlichkeit mit der Sendung Muhammads zu seinem Volk mit dem Ziel der Bekehrung zum Islam. Indem Mūsā und Muhammad vor dem Gericht warnen, rufen beide zur gehorsamen Hingabe an den Einen Gott auf.¹⁰⁰⁵

Die Übereinstimmung des koranischen Mūsā mit dem biblischen Mose zeigt sich am deutlichsten in der Vermittlung der Offenbarungsschrift, der Tora. Diese Schrift ist auch ein Grund dafür, dass Mūsā eine Vorrangstellung vor anderen Propheten zuteilwird. Die ihm gegebene Schrift ist Licht und Wegweisung (Rechtleitung) für alle Menschen (Sure 6,91). In dieser Stellung

¹⁰⁰¹ Prenner, *Muhammad und Musa*, 365 f.

¹⁰⁰² *Ibid.*, 387.

¹⁰⁰³ Walther **Zimmerli**. *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*. (München: Kaiser, 1974), 91.

¹⁰⁰⁴ Prenner, *Muhammad und Musa*, 390.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, 386.

ist er auch das Ur-/Vorbild für Muhammad, dessen Schrift, der Koran, ebenfalls als Licht und Wegweisung (Rechtleitung) zunächst für sein arabisch sprechendes Volk, dann aber für alle Menschen gegeben ist. So sieht Prenner eine Ähnlichkeit mit der neutestamentlichen Mose-Typologie, die dem Koran insofern entspricht, „als Jesus das Gesetz Mosis erfüllte (Mt 5,17) und Muhammad die Religion Mosis vervollständigte ([Sure] 5,3)“.¹⁰⁰⁶

Es ist bereits erörtert worden, dass Muhammad der Sukzession der Propheten gegenüber keine antithetische Position einnimmt wie Paulus, der sich aufgrund des ihm offenbar gewordenen Christusgeschehens nicht als Nachfolger des Dienstes Mose sieht (2Kor 3,3). Eine Typologie wie die neutestamentlichen Typologien kennt der Koran nicht. Bei Mūsā und Muhammad ist deutlich eine Gleichartigkeit, eine Parallelität zu erkennen. Aufgrund der Gleichheit von Mūsā und Muhammad kann man auch von einer Spiegelung der beiden oder Vorbildfunktion des einen für den anderen sprechen. Wie Ibrāhīm im Koran Paradigma und Vorbild des *muslim* ist, so sieht Muhammad in Mūsā das Paradigma und Vorbild des Propheten,¹⁰⁰⁷ wie Causee zum Mūsā-Bild im Koran bemerkt: „*Through Moses, God reveals the extent of prophecy and election*“.¹⁰⁰⁸

1.5. Muhammad – der koranische Mūsā

Die Parallelität von Mūsā und Muhammad kommt am besten in Sure 17 zum Ausdruck, in der Mūsā und Muhammad eine führende Rolle innehaben, andere Propheten hingegen kurz erwähnt werden. Mūsā und Muhammad sind chronologisch voneinander entfernt, doch ihre Rollen sind eng miteinander verbunden. Sure 17 führt unter verschiedenen Merkmalen auch eine heilige Topographie an.¹⁰⁰⁹

Außer den bereits diskutierten Parallelen in den Berufungsgeschichten und dem Offenbarungsbuch kommt noch Mūsās Konflikt mit dem Pharao und Muhammads Konflikt mit den Mekkanern hinzu. Muhammad erkennt sich in

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, 390.

¹⁰⁰⁷ Maurice Causee. „The Theology of Separation and the Theology of Community. A study of the prophetic career of Moses according to the *Qur’ān*“ – *The Koran. Critical Concepts in Islamic Studies*. Ed. by Colin Turner. Vol. II Themes and Doctrines. (London, New York: RoutledgeCurzon, 2004), 325.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, 338.

¹⁰⁰⁹ Nach Neuwirth werden die Kennzeichen der Parallelen zwischen Mūsā und Muhammad in Sure 17 in vier Perspektiven entwickelt: (1) als Synopse von zwei Propheten: Mūsā und Muhammad und deren Zeichen als Propheten; (2) entscheidende Bewegungen: Exodus *versus* Vertreibung, Verlassen des Familienraums und spirituelle Bewegung, gefordert als eine ekstatische Bewegung, aber als solche nicht ausgeführt (3) Bewegung im Geist. Neuwirth meint hier eine Wahrnehmung der erfahrenen Vision zwischen der menschlichen und göttlichen Interaktion. (4) Das Gebet der wachsenden Gemeinschaft in Mekka, die Ausführung der dortigen Liturgie. Neuwirth, „From the Sacred Mosque to the Remote Temple“, 376–407, 382–389.

Mūsā und seinem Ergehen und seinen Erfahrungen wieder, bis hin zur Forderung der ungläubigen Leute des Pharaos, er solle ihnen Gott sichtbar zeigen (vgl. Sure 4,153).¹⁰¹⁰ Auf eine unmittelbare Beziehung der beiden weist auch die Annahme, dass (nicht nur) Mose/Mūsā Muhammad und seine Sendung angekündigt hat. Nach Sure 7,157 f. ist die Sendung eines „heidnischen“ Propheten in Tora und Evangelium verzeichnet.¹⁰¹¹ Muslimische Autoren verweisen in diesem Zusammenhang auf Dt 18,15 (vgl. Sure 2,129): „Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, erwecken aus dir und aus deinen Brüdern, dem sollt ihr gehorchen.“¹⁰¹²

Auch Mūsās Gerichtsaussagen im Koran sind mit Muhammads Äußerungen, mit denen er die Mekkaner vor dem Gericht warnt, vergleichbar. Nach Prenner ist der koranische Mūsā in diesem Sinne auch der Wächter des Volkes wie Ezechiel.¹⁰¹³

In Sure 61,9 wird der prophetische Absolutheitsanspruch der Unmittelbarkeit seiner Theophanie zugeordnet. Nach Sure 61,5–9 glaubten nicht alle an Muhammads Sendung, wie die früheren Völker auch nicht alle an ihre Propheten glaubten. Von einer Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung ist in Sure 4,164 mit Blick auf Mūsā die Rede; denn mit Mūsā hat Gott unmittelbar gesprochen. Aus Muhammads Berufungsbericht geht hervor, dass die Offenbarung Muhammad durch einen Engel vermittelt wurde. Dazu wird in Sure 4,153–164 beschrieben, wie „die Leute der Schrift / das Volk des Buches“, hier die Juden, von Muhammad ein Beglaubigungswunder seiner Botschaft fordern. Muhammad soll ein Buch (*kitāb*) vom Himmel herabkommen lassen. In Beantwortung und Zurückweisung dieser Forderung verweist Muhammad auf die Geschichte von Mūsā und seinem Volk.¹⁰¹⁴

2. Mose bei Paulus

2.1. Die vorbildliche Berufung des Propheten Mose

Paulus erwähnt Mose hauptsächlich in polemischen Zusammenhängen wie 2Kor 3,13–15 oder indirekt in Gal 3, darüber hinaus nur noch gelegentlich (Röm 5,14; 9,15; 10,5.19; 1Kor 10,2) und als Verfasser des Pentateuchs (1Kor 9,9). Die Bezeichnung von Mose als „auf die Endzeit verweisenden Prophet“ findet sich ebenso im Neuen Testament. Das urchristliche Interesse an Mose besteht aber meist darin, dass Mose als prophetischer Zeuge für das

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, 390.

¹⁰¹¹ Harmut **Bobzin**. „Das Siegel der Propheten. Anmerkungen zum Verständnis von Muhammads Prophetentum.“ – *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam*. Hrsg. v. Anja Middelbeck Varwick, Mohammad Gharaibeh, Hansjörg Schmid, Aysun Yaşar. (Regensburg: Pustet, 2013), 36.

¹⁰¹² Demiri, „Mose: ein Prophet des Islam“, 94.

¹⁰¹³ Prenner, *Muhammad und Musa*, 388.

¹⁰¹⁴ Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 46 f.

Christusereignis dargestellt wird (Röm 10,19 vgl. Joh 3,14; Apg 3,22; 7,37;). Die Bezugnahmen auf die historische Gestalt Mose wie z. B. beim Auszug aus Ägypten und dem Durchzug durch das Rote Meer (Apg 7,35–36; 1Kor 10,2; Hebr 3,16; 11,29; Apg 15,3), der Begegnung mit Gott (2Kor 3,7) und den Wundern und der Rettungserfahrung in der Wüste (Joh 3,14; 6,22; 1Kor 10,3), lassen eine Vertrautheit mit dem alttestamentlichen Material erkennen, die bei einem „Rabbinenschüler“ auch nicht überraschen kann. Die Ereignisse aus Mose Leben werden wie selbstverständlich genannt und theologisch diskutiert.¹⁰¹⁵ Nur an wenigen Stellen begegnen Berichte von Mose, die keinen Ursprung im Alten Testament haben, so in der Stephanusrede Apg 7,2–53, wo geschildert wird, „wie Mose am ägyptischen Hof in der Weisheit der Ägypter gelehrt wurde“, und er 40 Jahre auf der Flucht nach Midian unterwegs war oder mit den Engeln auf dem Berg Sinai sprach. Dieses Motiv wird auch von Paulus in Gal 3,9 aufgenommen.¹⁰¹⁶

In der Berufungs- und Sendungsgeschichte von Mose einerseits und Paulus nach der Apostelgeschichte von Lukas andererseits sind manche Parallelen sowie eine Vorbildlichkeit in den Motiven zu sehen (Vision, Anruf Gottes, die „dunkle“ Vergangenheit, Sendungsauftrag usw.).¹⁰¹⁷ Paulus und Mose sind zu Boden gefallen, sie hörten eine Stimme (Apg 9,3 ff.; Ex 3,1–4,17). Für den vorliegenden Zusammenhang ist es wichtig, aus welchem Grund Paulus sich selbst mit Mose identifiziert. Einige indirekte Andeutungen auf Mose Berufung finden sich bei Paulus in 2Kor 2,16; 3,5–11. Dabei wird in 2Kor 3,5 eine Aussage über die Reflektion zur prophetischen Erfahrung getroffen.¹⁰¹⁸ Mit Bezug auf die Berufung Mose in Ex 3,1–5 wird argumentiert, dass Paulus hier als Prophet dargestellt wird, dessen Knecht-Figur nicht nur in Jes 49,6 und 42,7 ihr Vorbild findet, sondern eben auch und gerade in der Berufung des Mose nach der jüdischen Tradition.¹⁰¹⁹

Gegen eine solche Interpretation argumentiert Segal, dass Paulus bereits eine prophetische Sprache gebrauche, um seine Berufung zu beschreiben, und dass er auch wie die zwei großen Propheten Jesaja und Jeremia den Sendungsauftrag

¹⁰¹⁵ Dautzenberg, „Mose und das Neue Testament. Zwischen Vereinnahmung und Abstoßung?“, 198 f.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, 199.

¹⁰¹⁷ Storm, *Die Paulusberufung nach Lukas und das Erbe der Propheten. Berufen zu Gottes Dienst*, 63 f.

¹⁰¹⁸ Siehe Scott J. **Hafemann**. *Paul, Moses, and the history of Israel: the letter/spirit contrast and the argument from scripture in 2 Corinthians 3*. (Tübingen: Mohr, 1995), 101; und Lloyd **Gaston** „Paul and the Torah in 2Corinthians 3.“ – *Paul and the Torah*. (Vancouver: Univ. of British Columbia Pr., 1987), 154,156.

¹⁰¹⁹ Sandnes, *Paul – One of the Prophets?*, 240–242. Siehe auch Paul **Denmann**. „Mose und das Gesetz bei Paulus“ – *Moses in Schrift und Überlieferung*. Hrsg. v. Henri Cazelles. (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963), 207; Carol Kern **Stockhausen**. *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant: the Exegetical Substructure of II Cor. 3,1 – 4,6*. (Roma: Ed. Pontif. Ist. Bibl., 1989), 84. Nach ihm ist 2Kor 3,5–6 die paulinische Version von Ex 4,10–12.

zur Völkerwelt habe; doch deutet Segal die Wandlung des Paulus als Konversion. Demnach sei die Konversion mit seinem hellenistischen Kontext verbunden. Segal ist der Ansicht, dass das Ziel der Apostelgeschichte zunächst darin bestehe, die Berufung des Paulus von der Seite des prophetischen Erlebnisses her zu interpretieren.¹⁰²⁰ Hafemann hingegen beendet die Diskussion um 2Kor 3 mit den Andeutungen: „*Paul’s summary in 3,4–6 confirms this understanding. The Mosaic/prophetic pattern of ‘sufficiency–in–spite–of–insufficiency–by–the–grace–of–God’*, which was evident in the biblical call narratives and is implicit in Paul’s argument in 2,14–17, is now made explicit when the *ikavός*–theme is resumed and summarized in 3,5 f. In 2Cor. 3,5 Paul is simply drawing out the theological implication inherent in the structure of the OT call narratives themselves, while in 3,6 he alludes directly to his own call to be an apostle.“¹⁰²¹ Hierzu ist das Thema der prophetischen Dimension bei Paulus wieder aufzugreifen und – unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die Belege sehr indirekt sind – anzunehmen, dass Paulus sich vielleicht nur aufgrund seines prophetischen Selbstverständnisses in dem Dienst von Mose erkennt. Er setzt bei seinem Dienst aber einen anderen Akzent.

2.2. Die Unterschiede der zwei Dienste

Paulus handelt nach seiner Berufung und seinem Sendungsauftrag. In 2Kor 3 bezeichnet er diesen als Dienst im Geist und zeigt, dass seine Suffizienz wie bei Mose auf der Berufung durch Gott beruht. Von Gott kommt seine Tüchtigkeit und die Vorbereitung zum Dienst.¹⁰²² Hier nimmt Paulus Bezug auf den biblischen Mose, der nach der Gottesbegegnung auf dem Sinai an der Herrlichkeit Anteil hatte (Ex 34,29–35).¹⁰²³ Obwohl der Dienst des Mose nach der Aussage des Paulus in 2Kor 3,7 den Tod bringe, sein eigener Dienst aber das Leben, gebraucht Paulus den Dienst des Mose nicht nur als unterscheidendes Beispiel, sondern um damit zu verstehen zu geben, dass dieser Dienst auch vor seinem und ohne seinen Dienst da war.¹⁰²⁴ Hier ist auf Röm 5,13 zu verweisen, in dem Paulus argumentiert, dass die Tora dem sündigen Menschen von Gott durch Mose gegeben wurde. Paulus schreibt in Röm 10,4–5, dass Christus das Ende des Gesetzes ist; wer an ihn glaubt, wird gerecht. Mose wird in diesem Zusammenhang auch in Verbindung mit dem Gesetz genannt, dessen Ende Christus ist. Nach Lv 18,5 bringt auch das Gesetz des Mose Leben, aber im Lichte des Christusgeschehen wird deutlich, dass es nicht das Leben bringt, sondern die Sünde als Sünde qualifiziert.

¹⁰²⁰ Alan F. Segal. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. (New Haven: Yale University Press, 1990), 8–11.

¹⁰²¹ Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel*, 105.

¹⁰²² *Ibid.*, 106.

¹⁰²³ Dautzenberg, „Mose und das Neue Testament“, 202.

¹⁰²⁴ Sini Hulmi. *Paulus und Mose: Argumentation und Polemik in 2 Kor 3*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Helsinki: Finnische Exegetische Gesellschaft, 1999), 110 f.

Die Unterscheidung der zwei Dienste ist ein Versuch von Paulus, zu erklären,¹⁰²⁵ dass es sich bei Mose noch um den alten Äon handelt, sein Dienst jetzt aber am neuen angebrochenen Äon orientiert ist. Die Argumentation in 2Kor 3 zeigt, dass Paulus den alten Dienst als Dienst für das von Gott gegebene Gesetz wahrnimmt, um den neuen Dienst auf dem alten Mose Dienst aufzubauen. Eine gewisse Kontinuität zumindest kann nicht abgesprochen werden, allerdings nur mit dem Zusatz, dass Paulus dabei vom Ende des Gesetzes und des alten Äons ausgeht.¹⁰²⁶

Die Erfüllung der Erwartungen des alten Äons und damit der Anbruch des neuen Äons sind mit und in Christus geschehen, der alte Äon bleibt hinter dem neuen zurück. Ebenso bleibt auch der Dienst des Moses hinter dem Dienst des Paulus zurück. Allerdings wirft diese Aussage einen negativen Schatten auf die Person des Mose, denn sein Dienst ist der „Dienst der Verurteilung“ gegenüber dem „Dienst der Gerechtigkeit“ und die „Vergänglichkeit“ gegenüber dem „Bleibenden“.¹⁰²⁷

Zu Recht fragt Dautzenberg, ob Paulus auch eine positive Typologie zu Mose hätte darstellen können, wenn er z. B. eine andere Vorlage christlicher Gegner gehabt hätte?¹⁰²⁸ Diese Frage ist hier schwer zu beantworten, denn Paulus strebt nach einem konkreten Ziel in dieser typologischen Antithetik vom Dienst des Mose und Christus: er will seine neue Gotteserfahrung aus Damaskus und seinen Dienst am Neuen Bund hervorheben. Hierzu kommt noch die Dialektik von Buchstabe und Geist (2Kor 3,6); der eine tötet und der andere macht lebendig. So wird nach Paulus am Sinai mit der Gabe der Tora die Anklage des sündigen Menschen kundgegeben, erst in Christus wird der Mensch vom Sündenverhängnis befreit. Aufgrund des Bruches in seinem Toraverständnis und der neu qualifizierten Tora im neuen Bund (als Ankläger des Sünders) muss Paulus seinen Dienst im neuen Bund der Gemeinde vorstellen. Dabei beschreibt er seinen Dienst als Apostel in einem „neuen“ Verhältnis zum „alten“ Bund. Er greift auf den Sinai-Bund zurück, um den Bund dann allerdings neu auszurichten, d.h. als „alt und vergangen“ zu qualifizieren.¹⁰²⁹

Diese neue Orientierung wird jedoch *per negationem* vorgetragen. Genauer gesagt: Mose, der an der Herrlichkeit Gottes Anteil hatte (Ex 34,33–35)¹⁰³⁰, wollte „die Vergänglichkeit des ihm verliehenen Glanzes vor Israel“ verbergen, und darum er hängte „eine Decke vor sein Angesicht“ (2Kor 3,13). Für Paulus bietet dieses Handeln des Moses die Erklärung für die „Blindheit“ des Volkes

¹⁰²⁵ Siehe zu den zwei Diensten auch Hofius, „Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3“, 85 f.

¹⁰²⁶ Hulmi, *Paulus und Mose: Argumentation und Polemik in 2 Kor 3*, 113.

¹⁰²⁷ Dautzenberg, „Mose und das Neue Testament“, 202.

¹⁰²⁸ *Ibid.*

¹⁰²⁹ *Ibid.*

¹⁰³⁰ *Ibid.*

Israel, das die Christusoffenbarung wegen der „Decke vor dem Angesicht“ nicht wahrgenommen hat. Seine Volksgenossen hängen noch am Alten Bund und finden darum nicht zur Erkenntnis der neuen Gottesoffenbarung in Christus. Ob er Mose „unlauteres und betrügerisches Handeln“ unterstellt, ist unsicher, aber „das Bild Mose wird in seinen Briefen in einem gewissen Sinne beschädigt“.¹⁰³¹ Dagegen meint Hulmi, dass Paulus nicht von Minderwertigkeit des mosaischen Dienstes schreibt. Mit dem Hinweis auf die Decke vor dem Angesicht des Mose wolle Paulus nach 2Kor 3 sagen, dass Mose es zwar verhindert hätte dass die Israeliten den kommenden neuen Glanz sehen konnten. Doch hätte diese Verhüllung zugleich eine schützende Aufgabe gehabt; sie sei „eine Tatsache, die in dieser Weise verlaufen musste“.¹⁰³² Gegen Hulmi ist einzuwenden, dass Mose nicht sein Gesicht verhüllt hat, „damit Israel die Herrlichkeit Gottes nicht sah, sondern damit es nicht die Vergänglichkeit des Glanzes wahrnahm“.¹⁰³³ Aber auch diese Auffassung zeigt, dass Mose nicht minderwertig ist.

Demzufolge ist das Bild des Moses nicht negativ, aber einseitig. Der Grund dafür kann sein, dass Paulus Gegner hat, die sich ihrer Verbundenheit mit dem Judentum rühmen und dazu auch ihrer Verbundenheit mit Mose, dem Diener des Alten Bundes. Um sich von seinen Gegnern zu unterscheiden, hat Paulus Mose in 2Kor 3 negativ dargestellt.¹⁰³⁴ „In der gleichen Weise, wie der Glanz Mose nur in seiner Zeit wirksam war und zum alten Äon gehörte, gehört auch die Handlungsweise des Mose, d. h. die Verhüllung, zum alten Äon.“¹⁰³⁵ Der Dienst des Moses hat keine Geltung mehr, im lebendigen Geist erfüllt der Dienst des Paulus die Verheißung.¹⁰³⁶

2.3. Die Israeliten und die Tora der mosaischen Zeit

Für Paulus existiert die Tora nicht schon seit Adam, sondern seit dem Sinai-Ereignis. Dies wird in Röm 5,13f. 20 mit der Erwähnung von Mose angedeutet und in Gal 3,17 genannt: Erst 430 Jahre später, nach der Verheißung an Abraham, ist die Tora gegeben worden.¹⁰³⁷ In diesem Zusammenhang verweist Paulus in 2Kor 3,6 ff. auf die Inkraftsetzung der Tora und ihrer Ordnung durch Mose. So kann Paulus auch mit aller Klarheit sagen, dass Mose im Dienst des Todes und des Buchstaben steht, da mit dem Gesetz der Tod und die

¹⁰³¹ *Ibid.*, 203.

¹⁰³² Hulmi, *Paulus und Mose. Argumentation und Polemik in 2Kor 3*, 122, 138. Charles Kingsley Barrett. *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. (London: Black, 1973), 138.

¹⁰³³ Preuss, Berger, *Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments 2. Neues Testament*, 383.

¹⁰³⁴ Hulmi, *Paulus und Mose. Argumentation und Polemik in 2Kor 3*, 138 f.

¹⁰³⁵ *Ibid.*, 138.

¹⁰³⁶ *Ibid.*, 139.

¹⁰³⁷ Dietzfelbinger, *Heilsgeschichte bei Paulus*, 12.

Verurteilung kommen. So wird auch in Röm 6,15–23 auf das Gesetz des Moses angespielt.¹⁰³⁸

In heilsgeschichtlicher Perspektive ist die Adam-Christus-Typologie in Röm 5,12–21 für Paulus bedeutsamer als die Mose-Christus-Typologie in 1Kor 10,1–5. Dabei wird dem Bund mit Mose ein Platz nach der Erwählung Abrahams (Röm 5,14) und vor dem Christusergebnis (2Kor 5,14–19) zugewiesen, also dazwischen. Von diesem heilsgeschichtlichen Verständnis her werden dann auch die typologischen Koordinaten für die Bedeutung der Tora in Gal 3,19–25 definiert.¹⁰³⁹

Nach der Aussage des Textes ist das Gesetz gegeben, (1) um der Übertretung willen; (2) bis der Samen kommt, dem die Verheißung gilt; (3) von Engeln angeordnet und (4) durch die Hand eines Mittlers. Dann aber folgt eine Aussage (Gal 3,20), die Mose tangiert: „Ein Mittler aber ist nicht Mittler eines Einzigen, Gott aber ist Einer.“ Mit diesem Satz drängt sich die Frage auf: Will Paulus wegen der Mittlerschaft von Engeln nur Mose oder dem Gesetz überhaupt einen geringeren Rang zugestehen?¹⁰⁴⁰ Die Aussage über Engel als Mittler kann auch positiv interpretiert werden, denn Paulus will nicht „die Tora als Gabe widergöttlicher Mächte abqualifizieren“ oder gar zeigen, dass die Tora „lediglich mit Duldung Gottes von Engeln selbst gegeben worden sei“, vielmehr haben die Engel hier eine Funktion als Anwälte. Sie geben Israel und den Völkern die Tora als eine Anklage Gottes.¹⁰⁴¹ Jedenfalls wird deutlich, dass mit diesem Satz der besondere Rang des Mose und des Gesetzes als Orientierungspunkte in der Heilsgeschichte entfernt und in „ein weiteres heilsgeschichtliches Beziehungsgefüge eingeordnet“ werden.¹⁰⁴²

Ein ähnlicher Vorgang kann auch im Koran beobachtet werden, in dem die Gestalt Mūsās und seine Sendung in die Sukzession der Propheten eingereiht werden. Bei Paulus wird die Heilsgeschichte Israels übertroffen, nicht jedoch bestätigt, weil mit Christus der neue Äon beginnt.

¹⁰³⁸ Dietzfelbinger, *Heilsgeschichte bei Paulus*, 13. Siehe Hofius, „Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3“, 76.

¹⁰³⁹ Dautzenberg, „Mose und das Neue Testament“, 203.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*

¹⁰⁴¹ Otfried **Hofius**. „Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi“ – *Paulusstudien*. Hrsg. v. Otfried Hofius. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 62. Zu der altjüdischen Tradition, nach der Engel an der Sinai-Gesetzgebung beteiligt waren, siehe: Heinrich **Schlier**. *Der Brief an die Galater*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971), 156 f. Ferner: TargN/Fragm/PsJon/Onq Dt 33,2; Targ 1Chr 29,11, bei Hofius, „Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi“, 62, Anm. 42.

¹⁰⁴² Dautzenberg, „Mose und das Neue Testament“, 204.

2.4. Die Typologie von Mose

Die nachfolgende Argumentation wird zeigen, dass mit dem Christusereignis, d. h. mit dem eschatologischen Handeln Gottes in Christus, der Heilsgeschichte eine neue Orientierung zugeordnet und Mose „in ein neues Koordinatensystem“ eingesetzt wurde. In 1Kor 10,1–5 stellt Paulus „die Exodusgeschichte und die Konstituierung der Gemeinde im Christusereignis“ als Parallelen einander gegenüber. Paulus leitet die „Taufe auf Christus“ aus dem Satz her: „Alle sind auf Mose getauft worden durch die Wolke und durch das Meer“.¹⁰⁴³

Wenn Paulus hier auch die Wunderzeichen benennt, lässt er dennoch keinen Zweifel daran, dass die heilsgeschichtlich entscheidende Phase erst mit Christus und nicht schon mit Mose begonnen hat, wie in 1Kor 10,11 steht: „Dies widerfuhr ihnen als ein Vorbild. Es ist aber geschrieben uns zur Warnung, auf die das Ende der Zeiten gekommen ist.“ So ist hier eine heilsgeschichtliche Spannung zu beobachten; in Christus wird erfüllt und abgeschlossen, was mit Mose begonnen wurde.

Einerseits ist Mose daher eine vorbildliche Gestalt, der alttestamentliche Prophet Mose kann als „Garant“ für das paulinische Apostelamt interpretiert werden, wenn der Aposteldienst nach dem alttestamentlichen prophetischen Vorbild betrachtet wird (vgl. die Hinweise auf prophetische Motive in Gal 1,15 f., 1Kor 9,16 und 1Thess 4,15, und das positive Mose-Bild in den Aussagen über die Taufe in 1Kor 10). Mose ist hier eine Parallele zu Christus.¹⁰⁴⁴ Andererseits werden Mose und sein Dienst negativ beschrieben: In 2Kor 3,7–18 formuliert Paulus nicht nur eine Antithese zwischen dem Dienst des Mose und seinem (Paulus’) Dienst, wie bereits hervorgehoben wurde, sondern auch eine Antithese zwischen Gesetz und Evangelium, Christus und seinem Gesetz („Tora des Messias“). Mose repräsentiert für Paulus den Alten Bund, den alten Äon, das Ende des Gesetzes (der „Tora des Mose“).¹⁰⁴⁵

Weil Paulus das Thema Gesetz und Evangelium über die Gestalt des Mose entfaltet, muss er auch darlegen, wie die von Mose gebrachte „tötende“ Tora ihr Ende im Freispruch des Evangeliums findet. Hier ist Mose für Paulus ein antithetischer Prototyp. Da sich das Zeitalter nach Paulus geändert hat – der neue Äon angebrochen ist – kann Mose seinerseits zugleich als negative wie auch positive Grundlage für den neuen Dienst herhalten. Positiv betrachtet, war Mose der Wegbereiter für den neuen Äon, doch darin ist auch seine (negative)

¹⁰⁴³ *Ibid.*, 201.

¹⁰⁴⁴ Hulmi, *Paulus und Mose: Argumentation und Polemik in 2 Kor 3*, 196.

¹⁰⁴⁵ In Apg 3,22 sagt Mose: „Einen Propheten wie mich wird euch der Herr, euer Gott, erwecken aus euren Brüdern; den sollt ihr hören in allem, was er zu euch sagen wird“. So wird Mose auch in Apg 7,37 als Typus Christi dargestellt. In der zwischentestamentlichen Zeit war die Erwartung eines mosaischen Messias weit verbreitet, man erwartete einen neuen Exodus und einen neuen Mose. Siehe: Hulmi, *Paulus und Mose: Argumentation und Polemik in 2 Kor 3*, 138, 152; Renée Bloch. „Die Gestalt des Mose in der rabbinischen Tradition“ – *Moses in Schrift und Überlieferung*. Hrsg. v. Henri Cazelles. (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963), 164 ff.

Vergänglichkeit verankert. Er gehört zum alten Äon.¹⁰⁴⁶ Und für Paulus steht fest, dass die Zeit der „Tora des Mose“ mit dem Kommen Christi beendet ist, und das „Gesetz Christi“, von dem das Evangelium des Paulus kündigt, die „Tora des Mose“ als Heilsweg abrogiert hat.

IV. Der Prophet ʿĪsā im Koran und Jesus der Christus bei Apostel Paulus

1. Der Prophet ʿĪsā im Koran

1.1 ʿĪsā und seine Titel im Koran

Von den Namen des Jesus begegnet in den mekkanischen Suren am häufigsten ʿĪsā *ibn Maryam* und in den medinischen Suren *al-Masih ʿĪsā ibn Maryam*.¹⁰⁴⁷ Der Name Jesus erscheint in der Namensform ʿĪsā, was in erster Linie an das syrische *Yešū* oder ʿĪsō als Vorbild denken lässt.¹⁰⁴⁸

Der Name ʿĪsā wird mit (*al-*)*masīh* verbunden, was formal auf den ersten Blick an das hebräische *mašiah* oder aramäische *mešīhā* (griechisch: *Μεσσίας*) erinnert, theologisch aber weder dem jüdischen noch dem christlichen (neutestamentlichen) Verständnis von *Messias* (*Χριστός*, Christus) entspricht, auch wenn das arabische *masaha*, die dem (*al-*)*masīh* zugrunde liegende Wurzel, unter anderem die Bedeutung von „salben, einreiben, abwischen“ hat. Von einer eschatologisch-universalen Bedeutung des Begriffs ist im Koran und der islamischen Überlieferung aber keine Rede. Im Koran wird der Titel zunächst eher formal übernommen, denn ein *Messias* bzw. *Christus*, insbesondere im neutestamentlich-christlichen Sinne, ist ʿĪsā auch in seiner Rolle als „gesalbter Beauftragter Gottes“ nicht.¹⁰⁴⁹ Im Koran ist der Titel ein Ehrentitel, der bewusst an den Stellen gebraucht wird, an denen gegen die Gottessohnschaft ʿĪsās argumentiert wird.¹⁰⁵⁰

Nach dem Koran ist ʿĪsā einer der großen Propheten (*nabī*) und Gesandten Gottes (*rasūl*) (Sure 4,171 f.), der anders als im Neuen Testament keinen göttlichen Übergang hat, auch wenn die Verwendung weiterer aus dem Neuen Testament bekannter Titel und deren Übertragung auf ʿĪsā dies nahelegen

¹⁰⁴⁶ Hulmi, *Paulus und Mose: Argumentation und Polemik in 2 Kor 3*, 195; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, 512.

¹⁰⁴⁷ Bouman, *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah: die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion*, 96 f.

¹⁰⁴⁸ Heikki Räsänen. *Das koranische Jesusbild: ein Beitrag zur Theologie des Korans*. (Helsinki: Missiologian ja Ekumeniikan Seura, 1971), 17.

¹⁰⁴⁹ Friedmann Eißler. „Jesus und Maria im Islam“ – *Jesus und Maria: in Judentum, Christentum und Islam*. Hrsg. v. Christfried Böttrich; Beate Ego; Friedmann Eißler. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 151 f.

¹⁰⁵⁰ Räsänen, *Das koranische Jesusbild*, 82.

könnten;¹⁰⁵¹ so z. B., wenn ‘Īsā „Wort Gottes“, *kalima Allāh* (Sure 3,40; 4,169), genannt wird, was auf den ersten Blick wiederum wie die arabische Wiedergabe von *λόγος τοῦ Θεοῦ* erscheint, von den Korankommentatoren indessen völlig anders gedeutet wird. So sagt z. B. aṭ-Ṭabarī, dass Jesus *kalima Allāh* genannt wird, weil der Ursprung seiner Existenz im göttlichen Wort „Sei!“ (*kun!*) liegt. Ebenso interpretieren dies auch az-Zamaḥṣarī und al-Baiḍāwī.¹⁰⁵² Das Gleiche gilt im Blick auf die Bezeichnung ‘Īsās als *rūḥ Allāh* (Geist Gottes) bzw. *rūḥ min-hu* („Geist von Ihm“, Sure 4,171). Gleichwohl wird kein anderer im Koran *kalima Allāh* oder *rūḥ Allāh* genannt, was zumindest auf eine besondere Position und Rolle des Propheten ‘Īsā im Koran schließen lässt.¹⁰⁵³

1.2. ‘Īsās Geburt und seine göttlichen Zeichen

Der Koran beginnt die Geschichte Marias indem er ein entsprechendes Vorwissen bei den Hörern voraussetzt, also auf Tora und Evangelium zurückgreift: „Gedenke in der Schrift der Maria!“ (Sure 19,16–21), so wie es auch heißt: „Gedenke in der Schrift des Abraham!“ (des Mūsā, des Ismā‘īl etc.) (Sure 19, 41.51.54).¹⁰⁵⁴ Der Gesandte Gottes wird zu Maria geschickt, um ihr einen Jungen zu schenken (Sure 19,18–21). Im Text liegt das Gewicht auf der Reinheit Marias und auf dem göttlichen Plan.¹⁰⁵⁵ Die Schilderung der Ankündigung des „lauteren Jungen“ schließt zum einen an den entsprechenden Bericht des Lukasevangeliums an (Lk 1,26–38) und hat zum anderen seine Parallelen im arabischen Kindheitsevangelium, wie die von den Evangelien abweichende Erzählung von der Geburt ‘Īsās belegt.¹⁰⁵⁶

Sure 19,22–36 unterstreicht noch einmal den Wundercharakter der Geburt ‘Īsās und die Abgeschiedenheit und Keuschheit Marias (Sure 19,16–21). Das Kind ‘Īsā tröstet seine Mutter während der Geburtswehen, obwohl es noch im Mutterleib ist. Von der Geburt selbst spricht der Koran nicht. Nach Sure 19,29–30 wird Maria der Unzucht beschuldigt, und schon als in der Wiege liegendes Kind wendet sich ‘Īsā gegen diese Anschuldigungen, versteht sich ‘Īsā doch schon jetzt als „Diener Gottes“ und nennt sich einen Propheten, dem Gott – wie

¹⁰⁵¹ Gerhard Gäde, *Islam in christlicher Perspektive: Den muslimischen Glauben verstehen*. (Paderborn: Schöningh, 2009), 203.

¹⁰⁵² Siehe die Interpretationen von Muḥammad ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āyi al-Qur’ān*. (Kairo, 1954), III, 269 (zu Sure 3,40); Maḥmud ibn ‘Umar az-Zamaḥṣarī, *Tafsīr al-kaššāf ‘an ḥaqā’iq ḡawāmiḍ at-tanzīl wa-‘uyūn al-aqawīl fi wuḡūh at-ta’wīl*. (Bayrūt, 1948), 322 (zu Sure 3,34) und al-Baiḍāwī. I. Beidhawii Commentarius in Coranum ex codd. Parisiensibus, Dresdensibus et Lipsiensibus edidit indicibusque instruxit H. O. Fleischer. (Lipsiae 1846–1848), 154, (zu Sure 3,34). Die Literaturangaben nach Räsänen, *Das koranische Jesusbild*, 31.

¹⁰⁵³ Gäde, *Islam in christlicher Perspektive*, 202.

¹⁰⁵⁴ Eißler, „Jesus und Maria im Islam“, 126.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, 128.

¹⁰⁵⁶ Räsänen, *Das koranische Jesusbild*, 20.

zuvor Ibrāhīm und Mūsā – die Schrift gegeben hat (Sure 19,30). Anders als Ibrāhīm, Mūsā und Muhammad hat ʿĪsā seine Berufung zum Propheten bereits in der Wiege erhalten.¹⁰⁵⁷

Die Geburt Jesu und Jesus als Prophet sind nach Sure 21,91 Zeichen Gottes für die Welt: „Da bliesen wir ihr Geist von uns ein und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Menschen in aller Welt.“ (vgl. dazu die Parallele in Sure 66,12, nach der ʿĪsā durch Einhauchen Leben schafft).¹⁰⁵⁸ Mit ʿĪsā ist es indessen wie mit Adam (Sure 3,59): Beide werden durch das göttliche Schöpferwort erschaffen oder hervorgebracht, aber nicht gezeugt, auch wenn die Verkündigung des Engels „unser Geist“ genannt wird. Vielmehr steht die ganze mekkanische Kindheitsgeschichte unter dem Zeichen der schöpferischen Macht, Güte und Barmherzigkeit Gottes und der Reinheit Marias.¹⁰⁵⁹

Nach koranischem Verständnis ist ʿĪsā durch ein Wunder hervorgebracht worden und bringt selbst auch Zeichen, um seine Mitmenschen dadurch zur Gottesfurcht zu bewegen (Suren 19,21; 21,91; 23,52). Nach Sure 3,49 gehören zu ʿĪsās Wundern: aus Lehm etwas erschaffen und es dann lebendig machen, Blinde und Aussätzige heilen und Tote zum Leben erwecken. Auch auf das Wunder der Brotvermehrung spielt er an.¹⁰⁶⁰ Sure 5,112–115 spricht vom Wunder des Tisches, das an die Einsetzung der Eucharistie erinnert; doch mit Recht macht Räsänen darauf aufmerksam, dass die Abendmahlstheologie hier keinen Platz hat. Denn im Kontext des Korans ist der „Tisch“ zunächst ein Beglaubigungswunder, das der Gesandte zur Bestätigung seiner Botschaft vollbringt.¹⁰⁶¹ Nach Räsänen will der Koran die Wunder unterstreichen, um zu zeigen, „dass auch die Botschaft der Gesandten von Gott kommt und also geglaubt werden muss.“¹⁰⁶²

Wichtig ist bei allem der Zusatz „mit Gottes Erlaubnis“, der im Zusammenhang mit den Wundertaten ʿĪsās betont, dass nicht er es ist, der die Wunder vollbringt, sondern Gott es ist, der die Macht hat, Zeichen und Wunder zu vollbringen (Sure 6,109). Nur mit Gottes Erlaubnis kann der Gesandte seine Botschaft verkündigen (Sure 42,51) und Wunder wirken (Suren 13,38; 14,13; 40,78). In dieser Hinsicht ist ʿĪsā keine Ausnahme unter den Gesandten Gottes, auch er wird „aus einem theozentrischen Blickwinkel“ behandelt.¹⁰⁶³ Die von ʿĪsā gebrachten Zeichen werden von Gott legitimiert, wie umgekehrt diese Zeichen belegen, dass seine Botschaft von Gott ist.

¹⁰⁵⁷ Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 126 f.; vgl. Eißler, „Jesus und Maria im Islam“, 130.

¹⁰⁵⁸ Räsänen, *Das koranische Jesusbild*, 27.

¹⁰⁵⁹ Eißler, „Jesus und Maria im Islam“, 138 f.

¹⁰⁶⁰ Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 122.

¹⁰⁶¹ Räsänen, *Das koranische Jesusbild*, 42.

¹⁰⁶² *Ibid.*, 43.

¹⁰⁶³ *Ibid.*, 40.

Weil der Koran 'Īsā ein „Zeichen Gottes“ nennt, stellt sich die Frage, ob 'Īsā/Jesus als Zeichen Gottes mit dem Koran als „Zeichen Gottes“ im koranischen Sinne verglichen werden kann. Von der Konzeption der Zeichen (*āyāt*) her wäre es möglich, doch von der Konzeption der Offenbarung her ist es aus koranischer Sicht unmöglich. Denn Jesus ist nicht „Offenbarung Gottes“, er ist Gesandter Gottes und Prophet und hat eine Offenbarungsschrift erhalten. Ein Zeichen in diesem Sinne sind auch Mūsā (Sure 10,92), Noah und die Leute auf dem Schiff (Sure 29,14; 25,39).¹⁰⁶⁴ Nicht ohne Grund weist Räsänen darauf hin, dass die ganze Geschichte der Gesandten Gottes voller Zeichen für diejenigen ist, die nachdenken (Sure 12,111).¹⁰⁶⁵

1.3. Der Prophet 'Īsā – Bestätiger der Tora und Vorverkünder Muhammads

Das Leben des 'Īsā wird im Koran im Rahmen der Prophetologie entsprechend den Vorstellungen Muhammads dargestellt und folgt einem Schema, wie es auch den Straflegenden zugrunde liegt: Der Prophet verkündet die ihm offenbarte Botschaft und ein Beglaubigungswunder bekräftigt seine Sendung. Er findet Anhänger, aber auch Gegner, die nach seinem Leben trachten. Doch am Schluss erfährt er Rettung durch Gottes Eingreifen.¹⁰⁶⁶ Während Ibrāhīm durch Gottes Eingreifen vor dem Scheiterhaufen gerettet wurde, und Gott Mūsā und die Israeliten vor der Vernichtung durch die Ägypter bewahrte, wird 'Īsā von Gott in den Himmel aufgenommen.¹⁰⁶⁷

Die von 'Īsā vermittelte Botschaft ist keine andere als die der vorausgegangenen Propheten: Jesus bestätigt nur das, was von der Offenbarung vor ihm dagewesen ist (Sure 3,34). Nach Sure 10,47 hat jede Gemeinschaft ihren Gesandten (siehe Teil I der Arbeit zum *rasūl*- und *nabī*-Verständnis im Koran). Die Gemeinschaft 'Īsās sind zuerst „die Jünger“ bzw. die Christen (Sure 5,110), gelegentlich aber auch die „Kinder Israels“ (Sure 43,59). Nach Sure 13,38 überbringt jeder Prophet seine Schrift. So hat auch 'Īsā eine Schrift und ist in den vorigen Schriften, der Tora und dem Evangelium, belehrt worden (Sure 5,110 u.a).¹⁰⁶⁸ Und wie jeder Prophet, so bezeugt auch 'Īsā die Einheit und Einzigartigkeit Gottes und ruft die Menschen zum Gehorsam dem Einen Gott gegenüber auf.¹⁰⁶⁹

Mit Blick auf die von 'Īsā überbrachte Offenbarungsschrift spricht der Koran vom „Evangelium“ (*inǧīl*), und dies immer im Singular. Dabei wird das Evangelium, wie Offenbarungsschriften sonst auch, als „klarer Beweis“

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, 23 f.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, 36.

¹⁰⁶⁶ Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 123.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, 124.

¹⁰⁶⁸ Eißler, „Jesus und Maria im Islam“, 155.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, 142.

bezeichnet.¹⁰⁷⁰ Gestärkt worden ist ʿĪsā in seiner Sendung vom Heiligen Geist. In der späteren Überlieferung wird darunter der Engel Ġibrīl als Helfer ʿĪsās auf seinem Lebensweg verstanden.¹⁰⁷¹ Ursprung der auch von ʿĪsā vermittelten Offenbarung(sschrift) ist dieselbe Urschrift (bzw. „Mutter des Buches“ *umm al-kitāb*), die sich bei Gott befindet (Sure 43,4; 13,39) und als Garant der Einheit aller Offenbarungen gilt, die im Laufe der Geschichte von den Propheten, von Ibrāhīm bis Muhammad, überbracht wurden.¹⁰⁷²

In Sure 3 und 61 folgt Muhammad derselben Chronologie. Die Zeugnisse werden in kurzen Zeitsätzen eingeleitet, die die geschichtliche Situation markieren, z. B. „Und als Mose... sagte“. Eißler bemerkt dazu, dass so die Funktion der Zitate im aktuellen Zusammenhang fokussiert wird, während der voraussetzende Kontext in den Hintergrund rückt. So werden die geschichtlichen Gestalten Mūsā und ʿĪsā zu Vorbildern, zu den paradigmatischen Gesandten für Muhammad.¹⁰⁷³ Aufgabe der Gesandten ist aber nicht nur die Bestätigung der früheren und deren Botschaft, sondern zugleich auch die Ankündigung des jeweiligen Nachfolgers. Nach Sure 61,6 ist diese Ankündigung eine Voraussetzung für die Autorität des Propheten(amtes). Sie markiert Kontinuität und Legitimität der Sendung des Propheten. ʿĪsā wurde von Mūsā angekündigt, und ʿĪsā kündigt Aḥmad (Muhammad) an. Der Name Aḥmad stammt sprachlich von demselben Wortstamm wie Muhammad (*ḥ-m-d*) und bedeutet „Löblicher“, „Hochgelobter“ oder „von allen Gepriesener“, entspricht also der Partizipialform des Namens *Muḥammad*. Nach Meinung muslimischer Exegeten bezieht sich die Ankündigung Aḥmad/Muhammads aus dem Munde ʿĪsās auf Aussagen Jesu wie Joh 14,26; 15,26 f.; 16,12–14, mit denen er ankündigt, dass jemand nach ihm kommen wird.¹⁰⁷⁴ Da nach dem Koran kein Prophet zwischen ʿĪsā und Muhammad angenommen wird, kann sich die Ankündigung dieses Jemand durch Jesus folglich nur auf seinen unmittelbaren Nachfolger, auf Muhammad beziehen.¹⁰⁷⁵

1.4. Der Koran zur Kreuzigung des ʿĪsā

Dem Schema der Strafliegenden entsprechend rufen auch die Worte und Taten ʿĪsās Widerstand und Ablehnung hervor. Seine Taten werden für „offensichtlichen Zauber“ (Sure 5,110; 61,6) erklärt, mit der Folge, dass sie, die Adressaten der Botschaft, gegen ʿĪsā „Ränke schmiedeten“ (Sure 3,47) und

¹⁰⁷⁰ Räsänen will die Lehre Jesu als den klaren Beweis verstehen. Sein Argument besteht in der Sure 43,63, in der der klare Beweis in Verbindung mit der Weisheit genannt und zugleich in Zusammenhang mit der Lehre Jesu gebracht wird. Räsänen, *Das koranische Jesusbild*, 45 f.

¹⁰⁷¹ Eißler, „Jesus und Maria im Islam“, 144.

¹⁰⁷² *Ibid.*, 159 f.

¹⁰⁷³ *Ibid.*, 167.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, 168 f.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, 177.

versuchten, ihn anzugreifen (Sure 5,110), wie sie bereits Maria ehrenverletzend verleumdet hatten (Sure 19,20.27–28; 3,37.42),¹⁰⁷⁶ und am Ende sogar behaupteten, sie hätten ʿĪsā getötet und gekreuzigt (Sure 4,156).

Die Behauptung jedoch, dass ʿĪsā gekreuzigt worden ist, wird im Koran ausdrücklich zurückgewiesen. Vielmehr heißt es in Sure 3,47; 4,156; 5,117, dass auch Gott „Ränke schmiedete“, die Pläne der Gegner ʿĪsās vereitelte und ihn zu sich erhöhte (vgl. Sure 3,55, wo mit Aufnahme ʿĪsās in den Himmel die Ankündigung seiner Rückkehr am Tag der Auferstehung verbunden ist).¹⁰⁷⁷

Zweierlei verdient hier Aufmerksamkeit: (1) die Polemik gegen den Kreuzestod Jesu, der im Christentum als Opfertod und Erlösung verstanden wird, und (2) der theozentrische Aspekt der Geschichte. Gott begleitet und bewahrt seinen Gesandten und seine Botschaft, und er ist es, der über das Schicksal seines Gesandten entscheidet. Daher kann es im Koran heißen, dass die Juden als Gegner ʿĪsā weder getötet noch gekreuzigt haben (Sure 4,157). Der Kreuzestod ist im Koran eine schändliche Strafe (Sure 5,33–34), die nicht an einem Gesandten Gottes vollzogen werden kann.¹⁰⁷⁸

Sure 4,157, die Aussage über ʿĪsās Ende, ist zudem alles andere als eindeutig und wird in der Forschung entsprechend unterschiedlich interpretiert: Wenn es dort bezüglich der „Kreuzigung“ heißt, „es oder er erschien ihnen so“ (*šubbiha lahum*), dann kann dies bedeuten, dass (1) ʿĪsā den Juden nur einem Gekreuzigten gleich schien (Scheintheorie); (2) jemand anderes an ʿĪsās Stelle, ein ihm Ähnlicher, gekreuzigt wurde (Substitutionstheorie); (3) die Kreuzigung selbst ihre Substanz verliert, was bedeutet, dass die Kreuzigung des ʿĪsā den Juden nur vorgetäuscht wurde (Illusionstheorie). Die Mehrheit der muslimischen Koraninterpreten unterstützt die zweite Theorie, und es wird darüber spekuliert, wer diese Ersatzperson war.¹⁰⁷⁹ Ebenso wird in der islamischen Theologie die Idee der Entrückung, das lebendige Emporheben Jesu in den Himmel favorisiert, und sein Tod ins Eschaton verlagert.¹⁰⁸⁰ Die Korantexte selbst sind an dieser Stelle nicht eindeutig und lassen es offen, ob ʿĪsā eines natürlichen Todes starb, der Kreuzestod indessen wird verneint.

Schließlich ist bezugnehmend auf Schreiner hervorzuheben, dass der Tod von ʿĪsā für Muhammad selber von Bedeutung und persönlicher Relevanz ist – wenn auch nicht als *praefiguration* wie bei Paulus in Röm 5,14, so doch im Sinne der Gleichartigkeit der Prophetengeschichten: Das, „was über den Tod von ʿĪsā mitgeteilt wurde“, gilt auch für den Tod Muhammads (Sure 5,75 und

¹⁰⁷⁶ Vgl. Eißler, „Jesus und Maria im Islam“, 172–176; Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 153–140; Räsänen, *Das koranische Jesusbild*, 61–76.

¹⁰⁷⁷ Räsänen, *Das koranische Jesusbild*, 22.

¹⁰⁷⁸ Eißler, „Jesus und Maria im Islam“, 172.

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*, 173.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, 175.

3,144). Genauso „wie Jesus nach dem Beschluss Gottes gestorben ist, so wird auch Muhammad sterben, wie Gott bestimmt“.¹⁰⁸¹

1.5. *ʿĪsā ist der Diener Gottes*

In Sure 19,31–33 legt das in der Wiege liegende Jesuskind (s)ein Selbstzeugnis und Prophetenprogramm dar. Mit dem darin verwendeten Titel „Diener Gottes“ wird eine zentrale anthropologische Konzeption des Korans aufgegriffen: „Der Mensch ist, wenn er zum rechten Menschsein findet, nichts anderes als ein ‚Diener Gottes‘ (*ʿabd*).“¹⁰⁸² Der „Gottesdienst“ hat seinen Kern im Wort „dienen“. Indem der Mensch den geraden und richtigen Weg geht, dient er Gott, seinem Schöpfer (Sure 1,7; 2,142.213; 43,61).¹⁰⁸³ Mit dem Titel *ʿabd* wird ʿĪsā auf die Seite der Geschöpfe gestellt und in aller Deutlichkeit nicht nur Gott untergeordnet, sondern von ihm getrennt (Sure 19,91–94; 5,21). Gott hat keinen Sohn, Kinder werden gezeugt und geboren, Gott aber hat sich Diener unterstellt. Deswegen sagt

ʿĪsā auch: „Gott ist mein und euer Herr“ (Sure 43,64; 3,44). Und niemand soll glauben, dass die Wundertaten Jesu Belege für seine Göttlichkeit sind.¹⁰⁸⁴

Von ʿĪsā als Gesandten und Propheten wird schon in den mekkanischen Suren gesprochen (Sure 19,34–36). Doch erst in den späteren medinischen Suren (siehe Sure 3,45–46) werden seine Titel deutlich ausgesprochen: *masīh*, *nabī*, *rasūl*, *kalima Allāh* und *rūḥ Allāh* (Sure 4,171–172). Zugleich wird die christliche Trinitätslehre zurückgewiesen¹⁰⁸⁵ und in Sure 9,29–33 und 5,17 die Gottessohnschaft ʿĪsās entschieden abgelehnt. Sure 5,72–77 nennt diese Vorstellungen in der Polemik gegen die Christen schlicht Unglauben. Darüber hinaus lassen weder die Transzendenz Gottes noch sein alleiniges Schöpfer- und Richtersein über die Welt Raum für die christologische Vorstellung, dass ʿĪsā eine Erlöserfunktion zukommt (Sure 5,116–120).¹⁰⁸⁶

Es gibt auch polemische Textstellen in Bezug auf ʿĪsā (vgl. Sure 4,171–172; 5,72–78; 9,30–31), doch die Polemik ist nicht gegen die Person des Jesus gerichtet, sondern eher gegen Christen und Juden bzw. die Kinder Israels.¹⁰⁸⁷ Der Koran wirft allen Kindern Israels vor, „worüber sie uneins sind“ (Sure 27,76); aber auch die Christen erweisen sich durch ihre Lehre von der Gottessohnschaft ʿĪsās als Ungerechte und Ungläubige.¹⁰⁸⁸ Gott ist nicht der

¹⁰⁸¹ Stefan **Schreiner**. „Die Bedeutung des Todes Jesu nach der Überlieferung des Korans“ – *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*. Hrsg. v. Friedmann Eißler, Matthias Morgenstern. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 236 f.

¹⁰⁸² *Ibid.*, 135.

¹⁰⁸³ *Ibid.*

¹⁰⁸⁴ Räsänen, *Das koranische Jesusbild*, 80 f.

¹⁰⁸⁵ Eißler, „Jesus und Maria im Islam“, 176.

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*, 179 ff.

¹⁰⁸⁷ Räsänen, *Das koranische Jesusbild*, 77.

¹⁰⁸⁸ Bouman, *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah*, 136.

Vater ʿĪsās, sondern sein Schöpfer. ʿĪsā/Jesus ist nur ein Mensch und als Geschöpf Gottes ihm untergeordnet, wie es im Selbstzeugnis ʿĪsās heißt (Sure 4,169). Ausdrücklich lehnt ʿĪsā es ab, Sohn Gottes zu sein, den man als Christus oder Gott verehren soll.¹⁰⁸⁹

Mehr noch; der Vergleich Adams mit ʿĪsā (Sure 3,59) zeigt nach islamischer Auslegung darüber hinaus, dass die Geburt Adams noch wunderbarer war als die ʿĪsās. Beide hat Gott erschaffen, und beide sind durch Gottes Schöpferwort „Sei!“ ins Dasein gerufen worden; anders aber als ʿĪsā hatte Adam nicht einmal eine menschliche Mutter.¹⁰⁹⁰ Formal erinnert die Parallele Adam // ʿĪsā an die paulinische Adam-Christus-Typologie, nach der Adam der Antitypus von Christus ist. Inhaltlich aber gibt es keinen Berührungspunkt.

Während nach dem Koran zwischen Adam und ʿĪsā eine Gleichheit in ihrer beider Kreatürlichkeit herrscht,¹⁰⁹¹ sieht Paulus in Adam den, der die Sünde in die Welt gebracht hat, die durch Christus wieder aus der Welt geschafft worden ist.

Die größte dogmatische Auseinandersetzung in Bezug auf die Person ʿĪsās/Jesu findet sich im Zusammenhang mit der Trinitätslehre. Muhammad wirft den Christen Tritheismus vor (Suren 5,77; 4,169), wobei an Stelle des Heiligen Geistes im Koran von Maria gesprochen wird. Dazu bemerkt Räsänen, dass die christliche Theologie selbst schon Neigungen zum Tritheismus vorgebe, wenn beispielsweise der Alexandriner Johannes Philoponos (gest. um 600) in seinem ins Syrische übersetzten Werk schreibt, dass es in der Trinität drei Personen und drei Naturen gibt.¹⁰⁹²

Nach Bouman wird ʿĪsā im Koran einerseits in die Nähe Gottes gerückt: Seine Geburt war ein Befehl Gottes, der die Schöpfermacht hat und sogar Tote lebendig machen kann. Andererseits wird bei den Wundertaten immer wieder betont, dass er, ʿĪsā, sie mit „Erlaubnis Gottes“ vollbringt und er nur ein Diener Gottes und sein Gesandter ist. Alle Wunderzeichen ʿĪsās haben nur den Zweck, „Gottes Einigkeit und Allmacht“ zu verkünden.¹⁰⁹³ So überlagern sich hier Aspekte der christlichen Tradition einerseits und eine konsequente Durchsetzung der einheitlichen Struktur des Prophetentums andererseits. Zur Einordnung der koranischen Polemik ist zum einen an den religionsgeschichtlichen Hintergrund und die religiösen Verhältnisse auf der Arabischen Insel zu erinnern, wovon in Teil II der Arbeit die Rede war, zum anderen aber auch daran, dass es die Christen selbst waren, die mit ihren dogmatischen Diskussionen und Entscheidungen Anlass zu Fehldeutungen gaben.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁸⁹ Bertram **Schmitz**. „Muhammad und Christus als Prophet. Eine religionswissenschaftliche und eine christlich-theologische Perspektive“ – *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam*. Hrsg. v. Hansjörg Schmid. (Regensburg: Pustet, 2013), 61.

¹⁰⁹⁰ Räsänen, *Das koranische Jesusbild*, 78.

¹⁰⁹¹ Eißler, „Jesus und Maria im Islam“, 167.

¹⁰⁹² Räsänen, *Das koranische Jesusbild*, 84 f.

¹⁰⁹³ Bouman, *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah*, 119.

¹⁰⁹⁴ Räsänen, *Das koranische Jesusbild*, 85.

2. Jesus bei Paulus

2.1. Der historische Jesus

Zu der von Paulus übermittelten Tradition gehört das „Herrenwort“, wie Paulus es in 1Thess 4,15 ff.; 1Kor 7,10 f.; 9,14 und 11,23 ff. weitergibt. Im strengeren Sinne zitiert Paulus keine Jesuslogien.¹⁰⁹⁵ Die Aussagen von Paulus zeigen keinen Unterschied zwischen den Worten des irdischen Jesu und des erhöhten Herrn. Er kann in seinen Aussagen nur an den irdischen Jesus denken (1Kor 9,14) und dabei von Jesus als dem Herrn sprechen (2Kor 12,9) und diese Aspekte gleichzeitig betonen (1Kor 11,23). Eine größere Nähe zur Überlieferung Jesu ist in Röm 12,14–21 und Röm 14,14 wahrzunehmen.¹⁰⁹⁶ Es kann angenommen werden, dass Paulus mehr von der (historischen) Person Jesu wusste, als er in seinen Briefen zeigt. Doch ist ebenso festzuhalten, dass seine Rückgriffe auf diese Überlieferungen sehr kurz bleiben. Schnelle betont, dass Paulus keine Theologie aus Jesusworten entwickelte, da er die Bedeutung Jesu Christi aus den synoptischen Jesusüberlieferungen erschloss. Paulus konzentriert seine Theologie auf Tod und Auferstehung Jesu Christi, wie sie ihm durch die Tradition übermittelte wurden. Auszüge aus der vorpaulinischen Tauftradition finden sich in 1Kor 1,30; 6,11; 2Kor 1,21 f.; Gal 3,26–28; Röm 3,25; 4,25; 6,3 f., Auszüge aus der Abendmahltradition in 1Kor 11,23–25; 16,22 und aus der urchristlichen Bekenntnisformel in 1Thess 1,9 f.; 1Kor 8,6; 15,3–5; Röm 1,3–4; 10,9; Phil 2,6–11. Traditionelle Topoi der Paränese liegen vor in 1Kor 5,10 f.; 6,9 f.; 2Kor 12,20 f.; Gal 5,19–23 und Röm 1,29–31; 13,13.¹⁰⁹⁷

Die historische Dimension Jesu wird von Paulus theologisch betrachtet, was ihm zugleich aber auch einen Rückbezug auf die historische Gestalt Jesu ermöglicht. So sagt Paulus in Gal 4,4 von der Geburt Jesu, dass, als die Zeit erfüllt war, Gottes Sohn von einer Frau unter dem Gesetz geboren wurde. Paulus rechnet hier mit dem Erfüllungsgedanken und der Gottessohnschaft Jesu, während im Gegensatz dazu Muhammad theologisch interpretiert, dass Jesus nicht der Sohn, sondern der Diener Gottes ist. Für Paulus aber gilt im Hinblick auf die Geburt Jesu, dass Gott seinen Sohn „in die Gleichgestalt des sündigen Fleisches“ sandte (Röm 8,3), Jesus aus dem Stamm Davids kommt (Röm 1,3) und zwei Brüder hatte (Gal 1,19). Zugleich ist nach Paulus Jesus der Christus (Röm 9,5). Jesus lebte nicht für sich, vielmehr ist sein ganzes Leben nach Paulus eine Selbstäußerung seiner Gottgleichheit. Als Diener Gottes war er bis zum Tode gehorsam (Phil 2,7 f.; Gal 3,1), wurde in Schwachheit gekreuzigt (2Kor 13,4) und begraben (1Kor 15,4; Röm 6,4).¹⁰⁹⁸

¹⁰⁹⁵ Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 96. Siehe Frans Neiryck. „Paul and the Sayings of Jesus“ – *Evangelica II*. BETL 99 1991, 511–568; Nikolaus Walter. „Paulus und die urchristliche Jesustradition“ – *New Testament Studies* 31 1985, 508 ff.

¹⁰⁹⁶ Daraus folgert Schnelle, dass Paulus hier auf die weisheitlich geprägte Jesustradition zurückgreift, ohne deren Autorität zu betonen. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 96.

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*, 97. Vgl. Theobald, *Der Römerbrief*, 171.

¹⁰⁹⁸ Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 99.

2.2. Jesus der Christus

2.2.1. Die Titel von Jesus Christus

Nach 1Thess 1,10 ist Jesus Christus der Retter im zukünftigen Gericht vor dem Zorn Gottes. Weil Gott Jesus auferweckt hat, dürfen die Glaubenden hoffen, dass auch sie durch Jesus auferweckt werden (1Thess 4,14; 5,10).¹⁰⁹⁹ Die Folge der durch Jesus erworbenen Befreiung/Erlösung ist σωτηρία, die Rettung (2Kor 5,21; Röm 8,24; 13,11), wie die Gemeinde der Glaubenden im Gottesdienst durch Anrufung Jesu als Retter bezeugt.

Durch Gottes Handeln in Jesus Christus wird das Verhängnis der Menschheit aufgehoben. Röm 3,24; Gal 3,13 und 1Kor 6,20; 7,23 betonen mit den Begriffen „loskaufen“ und „freikaufen“ den Aspekt der Befreiungstat Jesu von den Mächten der Sünde und des Todes.¹¹⁰⁰ Zugleich läßt sich dabei auch ein Hinweis auf das irdische Leben Jesu (die Gesetzesgehorsamkeit Jesu) vernehmen.¹¹⁰¹

Als dieser Befreier/Erlöser und Retter wird Jesus von Paulus auch mit den entsprechenden christologischen Hoheitstiteln bedacht: *Χριστός* (Messias), *κύριος* (Herr) und *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* (Sohn Gottes). Diese Hoheitstitel kommen in seinen Briefen sehr häufig vor: *Χριστός* oder *Ἰησοῦς Χριστός* 270mal; *κύριος* 189mal; *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* 15mal – immer an exponierten Stellen,¹¹⁰² an denen er die Grundlagen seiner Christologie entfaltet.

Der *Χριστός*-Titel begegnet meist in Verbindung mit Aussagen über Tod (1Kor 15,3b–5; Röm 5,6.8; 14,15; 15,3; 1Kor 8,11; Gal 2,19.21) und Auferstehung (Röm 6,9; 8,11; 10,7; 1Kor 15,1.17.20.23), über Kreuzigung (1Kor 1,21; 2,2; Gal 3,1,13), Präexistenz (1Kor 10,4; 11,3) und irdischer Existenz (Röm 9,5; 2Kor 5,16). Paulus spricht auch vom „Glauben an Christus“ (Gal 2,16; 3,22; Phil 1,29) sowie vom „Evangelium Christi“ (1Thess 3,2; 1Kor 9,12; 2Kor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Röm 15,19; Phil 1,27) und er nennt sich selbst „Apostel Christi“ (1Thess 2,7; 2Kor 11,13). Schnelle bemerkt dazu, der Gebrauch des *Χριστός*-Titels in den Briefen „an die überwiegend heidenchristlichen Gemeinden sei kein Zufall, denn die Adressaten konnten vor ihrem kulturgeschichtlichen Hintergrund *Χριστός* im Kontext antiker Salbungsriten rezipieren“. Darüber hinaus ist *Χριστός* für die Judenchristen und „Heidenchristen“ auch „als Prädikat für die einzigartige Gottesnähe und

¹⁰⁹⁹ Vgl. Theobald, *Der Römerbrief*, 185.

¹¹⁰⁰ Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 494.

¹¹⁰¹ Gerhard **Dautzenberg**. „Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition“ – *Studien zur Theologie der Jesustradition*. Hrsg. v. Gerhard Dautzenberg. SBAB NT 19 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1995), 112.

¹¹⁰² Zählung nach Kurt **Aland**. *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*. Bd. II: Spezialübersichten. (Berlin, New York: de Gruyter, 1978), 300 f., 166 f.; Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 496.

Heiligkeit Jesus“ zu begreifen.¹¹⁰³ Gegen Schnelle ist zumindest die Frage zu stellen, ob den Judenchristen nicht doch die Tora weit mehr „als Prädikat für [...] Gottesnähe und Heiligkeit“ stand als *Χριστός*.

Nach Paulus ist es die Gemeinde, die Jesus als *κύριος* (1Kor 12,3; Phil 2,6–11; 1Kor 11,20–23.26 ff.32; 16,22) anerkennt. Nach Röm 14,8 ist *κύριος* die entscheidende Instanz für alle Bereiche des täglichen Lebens. Paulus verwendet den *κύριος*-Titel nicht nur für den irdischen Jesus (1Thess 1,6; 2,15; 1Kor 9,5; Gal 1,19) und den auferstandenen Jesus Christus (1Kor 9,1), sondern auch für den kommenden Jesus Christus. Er ist der *κύριος*, der die Welt richten wird; und als kommender Herr ruft er „die Glaubenden zur Teilhabe an seiner Herrlichkeit“ auf (1Thess 2,19; 3,13; 1Kor 1,7 f.; 5,5; Phil 3,20; 4,5).¹¹⁰⁴ So zeigt der *κύριος*-Titel die universale Geltung des Heilswerkes Jesu. Der *κύριος* Jesus ist der *κύριος* (Herr) über Juden und „Heiden“.¹¹⁰⁵

Demgegenüber findet sich der Titel *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* (Sohn Gottes) bei Paulus nur 15-mal. Paulus steht mit dem Gebrauch dieses Titels in der frühchristlichen Tradition der Sohn-Christologie und greift eine Tradition auf, die er im Frühchristentum vorfindet: Der auferstandene Jesus ist der Sohn Gottes (1Thess 1,10; Röm 1,4); ihm wurde der Name Gottes gegeben (Phil 2,9 f.), er ist Gott gleich (Phil 2,6; 2Kor 4,4), trägt seine Herrlichkeit (2Kor 4,6; Phil 3,21) und als Präexistenter wirkte er am göttlichen Schöpfungshandeln mit (Phil 2,6; 1Kor 8,6).¹¹⁰⁶ Damit gebraucht Paulus im Blick auf Jesus Wendungen, die im Judentum auf Gott bezogen sind (1Kor 1,31; 2,16; Röm 10,13). Auf diese Weise unterstreicht Paulus, dass Jesus seinen Platz im Himmel (1Thess 1,10; 4,16; Phil 3,20) zur Rechten Gottes (Röm 8,24) hat und von dort über das All (1Kor 15,27; Phil 3,21) und die himmlischen Mächte (Phil 2,10) herrscht.¹¹⁰⁷

2.2.2. Der präexistente gekreuzigte Gottessohn

Wie gesagt werden Gott und Christus bei Paulus zusammengedacht: Der Sohn hat teil an der Gottheit des Vaters. Nach der christologischen Reflexion des Paulus ist der Gekreuzigte auch der Präexistente (Phil 2,6–11) und der Präexistente ist auch der Auferstandene. So spricht Paulus in Bezug auf Jesus von zwei Transformationen: Zum einen von der Transformation Jesu von der Präexistenz zum irdischen Sein und zum anderen von der Transformation vom

¹¹⁰³ Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 497 f. Vgl. Odo Haas. *Paulus der Missionar. Ziel, Grundsätze und Methoden der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Aussagen*. (Würzburg: Vier-Türme-Verlag Münsterschwarzach, 1971), 25; Schwindt, *Gesichte der Herrlichkeit*, 464.

¹¹⁰⁴ Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 500.

¹¹⁰⁵ Theobald, *Der Römerbrief*, 184.

¹¹⁰⁶ Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 542.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*

Tod zum Leben, wobei sich erst in der Auferstehung die Person des Gekreuzigten erschließt.¹¹⁰⁸

Nach Paulus ist die Auferstehung Fundament des Glaubens: „Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist aber auch euer Glaube vergeblich“ (1Kor 15,14). Nach ihm sind Tod und Auferstehung Jesu (Christi) der Inhalt des Evangeliums. Die Auferstehung Jesu bedeutet für Paulus, dass die Wirklichkeit des Todes als Strafe für die Sünde überwunden wird. Christi Tod, Begräbnis und Auferstehung werden als leibliches Geschehen und sichtbare Erscheinungen¹¹⁰⁹ (am irdischen Jesus) verstanden. Zwischen Tod und Auferstehung gibt es bei Paulus eine Wechselwirkung. Die Auferstehung Jesu konstituiert zugleich die Heilsbedeutung seines Todes am Kreuz. Daher schreibt Schnelle: „Auch nach der Auferstehung bleibt Jesus der Gekreuzigte.“¹¹¹⁰

Die paulinischen Aussagen vom Kreuz sind meist theologisch geprägt, sie sind aber nicht von der Geschichte gelöst, sondern haben das Kreuz „als historischen Ort des Todes“ (des irdischen) Jesu zur Grundlage.¹¹¹¹ Im Kreuzestod nahm Jesus stellvertretend den im Gesetz „für uns“ ausgesprochenen Fluch auf sich (Gal 3,13). Innerhalb der Paränese dient das Kreuz als Prämisse der neuen Schöpfung, denn nach Paulus ist die Äon- und Existenzwende der Glaubenden hauptsächlich mit dem Kreuzestod Christi verbunden (Gal 2,19; Gal 5,24; 6,14; Röm 6,6).¹¹¹²

Im Gegensatz zum koranischen ʿĪsā wird der paulinische Jesus präexistent gedacht. Weder die Taten Jesu noch seine Gehorsamkeit bis zum Tod oder seine menschliche Frömmigkeit sind bei Paulus Grund für die Heilstat Gottes an und in Jesus¹¹¹³ und belegen damit auch in Bezug auf Jesus eine theozentrische Perspektive, wie sie im Koran mit Blick auf ʿĪsā wahrzunehmen ist. Nach der theozentrischen Perspektive des Korans ist Gott seinem Gesandten, also auch ʿĪsā, überlegen, und es ist allein der Eine Gott, der über ʿĪsās Botschaft entscheidet.

2.2.3. Der stellvertretende Tod Jesu

Um die Heilsbedeutung des Todes Jesu zu beschreiben, bedient sich Paulus des Gedankens der Sühne und Stellvertretung.¹¹¹⁴ Die Aussage in 1Thess 5,10 zeigt Paulus' Grundkonzeption: Der Tod Jesu ermöglicht die Neuschöpfung und Rettung des Menschen. Dieser Gedanke wird ohne den Begriff der Sühne

¹¹⁰⁸ Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 464; Schwindt, *Gesichte der Herrlichkeit*, 470.

¹¹⁰⁹ Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 467.

¹¹¹⁰ *Ibid.*, 486.

¹¹¹¹ *Ibid.*, 487.

¹¹¹² *Ibid.*, 490.

¹¹¹³ Theobald, *Der Römerbrief*, 170.

¹¹¹⁴ So Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 503.

ausgedrückt. In Gal 3,13 verbindet Paulus die Stellvertretung mit der Konzeption „des Loskaufens aus der Sklaverei der Sünde“ (vgl. 2Kor 5,21; Röm 5,7; 8,3). Der Sühneakt und die stellvertretende Tat Jesu für die Menschen haben einen theologischen Hintergrund in Jes 53,11–12 – die Idee eines universalen stellvertretenden Todes des Gerechten, der die Herrschaft der Sünde und des Todes beendet und so ein Leben mit Gott ermöglicht (1Thess 5,10; 1Kor 1,13; 8,11; 15,3; 2Kor 5,14 f.; Gal 2,21; Röm 5,6.8; 14,15). Diese Konzeption des Paulus wird auch in den Dahingabeformeln betont (Gal 1,4; 2,20; Röm 4,25; 8,32). Für ihn ist der Inhalt des Leidens und des Todes Jesu ein universales Geschehen: „Der Gekreuzigte erlitt für die Menschen die Gewalt des Todes, um so die Verderben bringenden Mächten der Sünde und des Todes von ihnen zu nehmen“.¹¹¹⁵

Nach Paulus ist Jesus als Messias ein einmaliges Ereignis. Durch ihn wird das Verhältnis des Menschen zu Gott erneuert: Gott ruft den Menschen bzw. den Glaubenden durch seinen Sohn Jesus Christus in seine Gegenwart, lässt ihm das Heil zuteilwerden und vergibt die Sünden, die ihn von Gott trennen.¹¹¹⁶

2.2.4. Die Christus-Adam-Typologie und die neue Geschichte

Mit Blick auf den Tod, der die Strafe für die Sünde darstellt, sieht Paulus Jesus „als den Befreier von der Macht des Todes“ (1Kor 15,55). Den Tod selbst als letzten Feind wird Christus am Ende der Zeit besiegen (1Kor 15,26). Jesus bringt die Befreiung von der „Knechtschaft der Vergänglichkeit“ (Röm 8,21). Ausführlich entfaltet Paulus die Vorstellung von der Befreiung aus der Macht des Todes in seiner Adam-Christus-Typologie¹¹¹⁷ in Röm 5,12–21,¹¹¹⁸ nach der es zwei Geschichten sind, die Paulus hier entgegensetzt: (1) Die Geschichte der Sünder und (2) eine neue Geschichte im Glauben an Jesus Christus. Bei der ersten Geschichte fordert das Gesetz als Wort Gottes von dem Menschen Werke. Der Mensch jedoch missbraucht seine Werke. Im Licht des Gesetzes wird der Mensch als Sünder zum Tode verurteilt. In der zweiten Geschichte hingegen wird das Wort Gottes als Evangelium zur Sprache gebracht, das das Werk Gottes enthält. In dieser neuen Geschichte steht der Mensch vor Gott als Glaubender, und im Glauben wird Gottes Werk durchgesetzt.¹¹¹⁹ Jüngel sieht diese zwei Geschichten in der Geschichte zusammen: „Das Evangelium setzt

¹¹¹⁵ *Ibid.*, 507. Vgl. Theobald, *Der Römerbrief*, 175 ff.

¹¹¹⁶ Schmitz, „Muhammad und Christus als Propheten“, 58.

¹¹¹⁷ Siehe Otfried **Hofius**. „Die Adam-Christus-Antithese und das Gesetz. Erwägungen zu Röm 5,12–21“ – *Paulusstudien II*. Hrsg. v. Otfried Hofius. (Tübingen: Mohr Siebeck 2002), 62–103; bei Otfried **Hofius**. „Der Mensch im Schatten Adams. Römer 7,7–25a“ – *Paulusstudien II*. Hrsg. v. Otfried Hofius. (Tübingen: Mohr Siebeck 2002), 104–154.

¹¹¹⁸ Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 494.

¹¹¹⁹ Eberhard **Jüngel**. „Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine theologische Studie zu Röm 5,12–21“ – *Unterwegs zur Sache*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 151.

seine neue Geschichte der alten Geschichte in dieser Geschichte entgegen.¹¹²⁰
In der Adam-Christus-Typologie sind zudem auch der Äonenwechsel und die typologische Deutung der Offenbarung und Heilsgeschichte angedeutet.

V. Die Zusammenhänge zwischen den Interpretationen der Propheten Ibrāhīm und Abraham, Mūsā und Mose, ʿĪsā und Jesus im Koran und bei Paulus

1. Ibrāhīm und Abraham

In Verbindung mit Ibrāhīm sind im Koran unterschiedliche Traditionen zu finden, die ihre Konnotation vom Alten Testament und der jüdischen Tradition her haben, wie z. B. Abrahams Gotteserkenntnis, die „Bindung des Sohnes“ oder der Kampf gegen den Götzendienst seines Vaters. Muhammads Ibrāhīm schließt an den alttestamentlichen Abraham an, doch unterscheiden sich die beiden. In den vorangegangenen Teilen der vorliegenden Dissertation ist dargelegt worden, wie es Muhammad über das Bild Ibrāhīms als *ḥanīf* gelingt, das eigene Glaubensverständnis zu vertiefen und zu legitimieren – Ibrāhīm ist der Vorläufer (des wahren Glaubens) und Muhammad das „Siegel der Propheten dieses Glaubens“. In Sure 6,75–79; 19,44–46; 21,57–67 erscheint Ibrāhīm als Verfechter eines strengen Monotheismus, der den wahren Glauben bewahrt. Sure 16,120–123 beschreibt dazu die „Religion Ibrāhīms“ und nennt die Gründe, warum muslimische Identität sich von Judentum und Christentum abgrenzt (Ibrāhīm gehört nicht zum „Heidentum“; er vertraut dem Einen Gott, ist *ḥanīf*, rechtschaffend, und geht den geraden Weg).¹¹²¹ So ist auch verständlich, dass Ibrāhīm als „die einzige biblische Referenz“ – nicht Mūsā oder ʿĪsā – „im täglichen Gebet der Gemeinde“ vorkommt, in dem Ibrāhīm und Muhammad zusammengeschlossen werden.¹¹²²

Daraus ergibt sich, dass Muhammad über Ibrāhīm an den Islam als die einzig wahre Gottesverehrung denkt und Ibrāhīm für den wahren Gläubigen hält. Ibrāhīm verkörpert den vorbildlichen Glauben, konkreter ist Ibrāhīm ein vorbildlicher Muslim. Die alttestamentliche Abraham-Figur wird im koranischen Kontext islamisiert. Muhammad verfährt so, indem er Ibrāhīm von seinem ursprünglichen Kontext isoliert und dem Judentum und dem Christentum entgegensetzt. So ist verständlich, warum Ibrāhīm für Muhammad auch eine Referenzfigur darstellt. Ibrāhīm war der Stammvater der Araber und

¹¹²⁰ Jüngel, „Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine theologische Studie zu Röm 5,12–21“, 151.

¹¹²¹ So bei Ittmann, „Das ‚Siegel der Propheten‘ – Muhammads Weg zu einem eigenen Islam“, 422 f.

¹¹²² Neuwirth, „Was trägt Abraham für den Dialog aus?“, 85.

er ist der Prophet der Araber. Damit wird Ibrāhīm von seinem jüdischen Kontext losgelöst.

Obwohl sich Paulus an dieselbe biblische Gestalt und Geschichte Abrahams anlehnt, schildert er die Abrahamsgeschichte anders: Bei ihm fällt kein Wort über seine Gotteserfahrung oder seinen Kampf gegen den Götzendienst. Vielmehr betrachtet Paulus Abraham als Deutungsmodell: Abraham ist hier der Vater der Glaubenden. Doch in der Rolle des Vorfaters bzw. des Stammvaters besteht auch eine Analogie zwischen dem koranischen Ibrāhīm und dem paulinischen Abraham.

In Abraham erkennt Paulus seinen Vorfater, mit dem er sich identifizieren kann. Für Paulus ergibt sich daraus eine eindeutige Konzeption der Heilsgeschichte: „Mit Abraham, dem Einzelnen, setzt die Glaubensgeschichte ein, von ihm aus geht sie weiter durch die Geschichte Israels und reift durch Christus heran zu einer Gabe aller Völker.“¹¹²³ An dieser Stelle lässt sich eine Parallele zu Muhammads Verständnis von der Prophetologie ziehen: Es gibt einen Gott, eine Offenbarung, eine Verkündigung, so wie bei Paulus der Glaube von Abraham bis Christus ein und derselbe ist. Abraham ist in Gal 3 und Röm 4 eine einzelne Gestalt. In Röm 4 stellt Abraham das Urbild für die Christen dar. Dabei wird Abraham wie Ibrāhīm von seinem historisch-jüdischen Kontext losgelöst und in den Kontext des Christusgeschehens eingeordnet, um zu zeigen, dass Abraham aus Glauben gerecht wurde, denn seine Rechtfertigung geschah in der Zeit vor der Tora. In Gal 3 dient die Abrahamsgeschichte dem Nachweis, dass die Glaubensgerechtigkeit Vorrang vor der Tora hat.¹¹²⁴ Paulus nennt Abraham den Vater der Gläubigen (Röm 4,16). Demnach bezieht sich der mit Abraham geschlossene Bund auf die Gläubigen und nicht auf die leibliche Nachkommenschaft. Im Koran ist Ibrāhīm kein Urbild, sondern ein Vorbild für den wahren, wahrhaft Glaubenden. Somit kann folgende Analogie festgehalten werden: Wie Ibrāhīm ein wahrer, wahrhaft und „vorbildlich“ Glaubender ist, so ist Abraham ein wahrer „urbildlich“ Glaubender.

Eißler betrachtet Muhammads und Paulus' Rückgriff auf Ibrāhīm/Abraham als Analogie zwischen beiden und nennt es ein *argumentum Paulinum*. Doch hat dieses Zurückgreifen keine Rezeptionsgeschichte im Koran. Im Koran wird die Angelegenheit zurechtgerückt: Abraham bezieht den Bund ganz selbstverständlich nicht auf seine leibliche Nachkommenschaft, denn er sollte ja zum Vorbild für die Menschen werden. Sein leibliches Erbe wird wegen seiner Fürbitte in den Bund eingeschlossen, die Sünder aber sind ausgeschlossen. Die leiblichen Nachkommen haben keinen höheren Anspruch unter anderen Gläubigen.¹¹²⁵ Eißler stellt mit Recht fest, dass, „zu den herausragenden neutestamentlichen Akzenten die Abrahamsrezeption im Sinne eines Ur- und

¹¹²³ Dietzfelbinger, *Heilsgeschichte bei Paulus*, 10.

¹¹²⁴ Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, 83, Anm. 4.

¹¹²⁵ Eißler, „Abraham im Islam“, 164.

Vorbildes des christlichen Glaubens gehört und so auch mit Israel verbunden wird. Das Alte Testament bleibt die Heilige Schrift der christlichen Kirche, während die Bibel für den Koran bei aller Offenbarungsgeschichtlichen Anerkennung durch die ‚Islamisierung‘ Abrahams theologisch eine Distanzierung von Judentum und Christentum zur Folge hat.“¹¹²⁶ Paulus hingegen sieht in der Schrift (dem Alten Testament der christlichen Kirche) eine Verheißung, deren Erfüllung in Christus stattgefunden hat. Die Schrift wird von Christus her gedeutet.

Bei aller Distanzierung Ibrāhīms von Judentum und Christentum ist eine Analogie zwischen Ibrāhīm und Abraham gleichwohl nicht zu übersehen: Sowohl Muhammad als auch Paulus suchen und erkennen im *ḥanīf* Ibrāhīm, der „weder ein Jude noch ein Christ ist“, bzw. im „Heiden“ Abraham, der ebenso „weder ein Jude noch ein Christ ist“, einen Vorläufer und ein Vor- bzw. Urbild ihrer Heilsbotschaft.

2. Mūsā und Mose

Innerhalb der sukzessiven heilsgeschichtlichen Orientierung des Korans stellt Mūsā einen Propheten dar, der in die universale Heilsgeschichte integriert ist. Dabei ist Mūsā nicht nur ein Prophet; anhand seiner Geschichte und Person wird im Koran ein Paradigma für das Prophetentum geschaffen. In seiner Vorbildlichkeit als Offenbarungsempfänger und Offenbarungsvermittler ist er auch für Muhammad Vorbild.

Muhammad leitet seine Geschichte von der Mūsā-Geschichte ab, wie die eher Parallelen als Unterschiede aufweisende Ähnlichkeit der Berufungsgeschichte und Transzendenzerfahrungen, das Sendungsbewusstsein oder die Erzählung von dessen Beglaubigungswundern zeigen. Wie Mūsā wird auch Muhammad mit seiner Berufung eine missionarische Aufgabe erteilt. In der Erzählung von den Beglaubigungswundern werden die Zauberer und die Israeliten als Typos der Glaubenden und der Pharao und sein Gefolge als Typos der Ungläubigen gegenübergestellt. Die Sendung Mūsās zum Pharao ist Muhammads Anknüpfungspunkt, um seine Sendung zu seinem Volk bildhaft darzustellen.¹¹²⁷

Nach der Berufungserzählung in der Apostelgeschichte von Lukas und im Koran kann schon eine bemerkenswerte Analogie festgestellt werden, der zufolge der Koran/Muhammad auf der einen und Paulus auf der anderen Seite in derselben Weise auf Mūsā/Mose zurückgreifen, um ihre jeweilige Berufung und Berufungsgeschichte zu deuten und zu legitimieren. In seinen Briefen identifiziert Paulus sich mit Mose ehe im Bezug auf seinem Dienst. Über die Parallilität in der Berufung der beiden wird sehr indirekt gesprochen, vielleicht nur aufgrund der prophetischen Dimension in seinem Selbstverständnis.

¹¹²⁶ *Ibid.*

¹¹²⁷ Prenner, *Muhammad und Musa*, 357.

Die Mūsā-Erzählungen belegen, dass und in welcher Weise innerhalb der universalen heilsgeschichtlichen Konzeption des Korans der partikularistischen Heilsgeschichte Israels ein beispielhafter Charakter zukommt. Sie verweisen auf die universale Heilsgesichte, die die Heilsgeschichte Israels bestätigt,¹¹²⁸ aber übertrifft. Die heilsgeschichtlichen Fakten – Auszug aus Ägypten, Bundeschluss am Sinai usw. (Sure 44,32) – sind im Koran als „lehrhafte Beispiele aus der Vergangenheit zu verstehen“.¹¹²⁹

Mūsā wird von Israel unterschieden. Er ist der treue, gläubige Prophet und Offenbarungsbringer, dem Israel mit seinem Unglauben gegenübergestellt wird. Paulus hingegen trennt Mose nicht von Israel. Im Gegenteil, Mose und Gottes Bund mit ihm, der Israels Erwählung betrifft, sowie die durch Mose übermittelte Tora sind und bleiben dem alten Äon verhaftet. Der Dienst Mose ist bei Paulus auf Vergängliches bzw. Vergangenes bezogen, doch dabei wird Mose nicht als minderwertig wahrgenommen.

Paulus sucht in der Gegenüberstellung seines Aposteldienstes und Mose' Prophetenamt in Bezug auf die Darstellung des Tora-Dienstes. Für Paulus ist Mose der Überbringer und Repräsentant des alten Bundes, der durch das Gesetz gekennzeichnet ist. Sein Aposteldienst hingegen ist dem neuen Bund in Christus zugeordnet. Mose und Paulus verkörpern gleichsam die Amtsträger (der zwei Dienste) der zwei heilsgeschichtlichen Epochen und stehen einander als Typos und Antitypos gegenüber. Wie der neue Bund dem alten überlegen ist, überlässt Paulus als Diener des neuen Bundes Mose als Diener des alten Bundes der Vergangenheit.¹¹³⁰ Anders als der Koran markiert Paulus die Verbindung der Dienste antithetisch. Für Paulus sind die Tora und der Äon Mose abgeschlossen, das Gesetz ist zu Ende. Mit Christus gibt es ein neues Gesetz, und mit ihm beginnt der neue Äon – beides wird die ganze Welt betreffen. So wird auch die alte Partikularität Israels als von Gott erwähltes und errettetes Volk umgedeutet hin zum neuen erwählten und erretteten Volk.

Von dieser Antithetik abgesehen stimmen Paulus und der Koran/Muhammad in der Idee der Vermittlung der Offenbarung – hier der Tora, dort des Korans – ebenso überein wie darin, dass sich beide auf den Bund Gottes mit Mose beziehen. Nach Muhammad ist Mūsā derjenige, der mit Gott gesprochen und Gottes Willen verkündigt hat. Nach Paulus ist die Mose gegebene Tora Gottes Wille und darum recht und gut. Beide, Koran und Paulus, leben aber von der prototypischen Offenbarungsvermittlung von Mūsā und Mose.

Im Zusammenhang mit der Auffassung von Ibrāhīm als Vorläufer und Muhammad als Vollender verweist Prenner auf eine Analogie zwischen Mūsā (Sure 5,3) und Mose (Mt 5,17), die dieselbe Perspektive von Erfüllung und Vervollständigung erkennen lässt.¹¹³¹ So wie Muhammad für die Verkündigung

¹¹²⁸ *Ibid.*, 389.

¹¹²⁹ *Ibid.*

¹¹³⁰ Hulmi, *Paulus und Mose. Argumentation und Polemik in 2Kor 3*, 196.

¹¹³¹ Siehe dazu Prenners Ausführungen, *Muhammad und Musa*, 390.

von Mūsā das „vervollständigende Siegel“ ist, ist Jesus das „erfüllende Siegel“ der Verkündigung des Mose.

Aus dem Zusammenhang von Christus als das Ende des Gesetzes und dem Erfüller der Verheißung heraus wird auch die Analogie in der Vorstellung von Erfüllung und Vollendung bzw. dem Ende der Tora des Mūsā/Mose verständlich. Doch dieser Analogie kann nur dann zugestimmt werden, wenn die paulinische Auffassung von Jesus als Endpunkt (bzw. Höhepunkt) der Geschichte mit der von Muhammad gleichgesetzt wird. Eine Nennung von Jesus als „Siegel der Propheten“ äquivalent zu Muhammads Bezeichnung im Koran findet sich bei Paulus indessen nicht. Das Fehlen dieses Motivs ist auch aus Sicht seines Offenbarungs- und Christus-Verständnisses verständlich: Anders als nach dem Koran bringt Jesus nach Paulus nämlich keine gleichartige Botschaft wie Abraham und Mose vor ihm. Im Koran hingegen besiegelt Muhammad wie vor ihm Mūsā die ihnen jeweils voraufgehende Offenbarung dadurch, dass beide deren immer gleiche Botschaft bestätigen und zugleich die Reihe der Propheten abschließen, Mūsā zu seiner Zeit vorläufig, Muhammad indessen endgültig.¹¹³² Jesus dagegen erfüllt und verwirklicht alle vorausgehenden Verheißungen in seiner Person: Er ist das „Siegel der Propheten“, indem er alles, was vorher über ihn verkündet wurde, erfüllt.¹¹³³

3. 'Īsā und Jesus

Die Aussagen des Korans über 'Īsā sind grundverschieden von den Vorstellungen, die Paulus hinsichtlich der Person Jesu Christi entwickelt hat. 'Īsā und Jesus stehen sich klar voneinander abgegrenzt gegenüber, ebenso wie Mūsā und Mose oder Ibrāhīm und Abraham. Im Koran wird 'Īsā wie die anderen Propheten als irdischer Mensch betrachtet und in die Reihe der Propheten und Gesandten eingegliedert.¹¹³⁴

Wie im Koran die Offenbarungsgeschichte aus einer theozentrischen Perspektive entworfen wird, so verstehen sich von daher auch die im Zusammenhang mit dem koranischen 'Īsā gemachten Aussagen zum Monotheismus. 'Īsā ist der Diener Gottes, der die vorigen Propheten, wie z. B. Mūsā, bestätigt und Muhammad ankündigt. So wird er in die Kontinuität der Offenbarungsgeschichte eingefügt, doch ist er weder der Höhepunkt noch der Endpunkt der Offenbarungsgeschichte wie bei Paulus. Nach dem Koran bringt 'Īsā auch keine neue Tora oder andere Neuerung, während Jesus (Christus) nach Paulus in seiner Person die Erfüllung und damit das Ende der Tora (des Mose) verkörpert und die neue Tora (des Messias) bringt.

Der besondere Rang und die besondere Aufgabe von 'Īsā bestehen darin, die Botschaft der vorangegangenen Propheten zu bestätigen, zum Glauben an den

¹¹³² Zirker, „Gottes Offenbarung nach muslimischem Glauben“, 6.

¹¹³³ Colpe, *Das Siegel der Propheten*, 30.

¹¹³⁴ Eißler, „Jesus und Maria im Islam“, 142.

Einen Gott aufzurufen und den nach ihm kommenden, in diesem Falle letzten, Propheten Muhammad anzukündigen (Sure 61,6). Wie Ibrāhīm und Mūsā im Koran als Referenzfiguren Muhammads dargestellt werden, so wird es gleichfalls ʿĪsā, wie auch Rāisänen betont: „Mohammed hat das Leben Jesu durch seine eigenen Erlebnisse und Erfahrungen hindurch interpretiert.“¹¹³⁵

Muhammads Erfahrungen bildeten in seiner Gegenwart „den Maßstab“ seiner Interpretationen der Propheten aus der Vergangenheit, wie auch umgekehrt: Sie werden für das Jetzt, für Muhammads Zeitgenossen, relevant gemacht. Paret schreibt dazu: „Mit einer zugleich naiven und großartigen Einseitigkeit nahm er den Geschichtsabschnitt, innerhalb dessen er selber als der Gesandte Gottes an die Araber lebte, wirkte und litt, zum Maßstab für das Leben und Wirken der früheren Gesandten und projizierte daraufhin die Gegebenheiten und Situationen des zeitgenössischen mekkanischen Milieus in die Vergangenheit zurück.“¹¹³⁶

Wie Muhammad unterscheidet auch Paulus nicht zwischen den Themen des irdischen Jesu und des erhöhten Christi; seine Äußerungen über den irdischen Jesus sind aus der Perspektive des auferstandenen gegenwärtigen Christi (Gal 1,3 f.) getätigt. Die Bedeutsamkeit des historischen Jesu erschließt sich nach Paulus nicht aus der Summe einzelner seiner Logien oder Wundertaten. Im Gegenteil, sie erschließt sich allein aus der durch Gott in Jesus (Christus) vollzogenen Heilstat, die Jesus als den letztgültigen Heilsbringer anführt.¹¹³⁷ Wenn sich Gott endgültig in Jesus Christus offenbart hat, dann ist die Heilsgeschichte, die in Tora und Bund verankert war, nicht mehr relevant.¹¹³⁸ Jesus Christus bestätigt nicht mehr nur die Tora, sondern steht dem göttlichen Gesetz souverän gegenüber; er legt es nicht nur aus, sondern befindet sich über ihm.¹¹³⁹ Bereits bei der koranischen und paulinischen Darstellung der Offenbarungsgeschichte ist eine Ähnlichkeit wahrzunehmen gewesen, der zufolge Gottes Offenbarung im jeweiligen Offenbarungsereignis zu ihrer endgültigen und alles umfassenden Form gekommen ist, mit dem fundamentalen Unterschied allerdings, dass sich dies zum einem in einem Buch – im Koran – und zum anderen in einer Person – in Jesus Christus – verwirklichte.¹¹⁴⁰

Anhand der Propheten Ibrāhīm, Mūsā und ʿĪsā als Referenzgrößen lädt Muhammad seine Hörer ein, ihre eigene Lage analog zu verstehen, denn nach Muhammad entspricht ihre jetzige Situation derjenigen der biblischen Erzählungen. Vor demselben prophetischen Hintergrund (Verheißung und Zeuge der Schrift) lädt Paulus seine Adressaten ein, ihren Ort in der Heilsgeschichte zu

¹¹³⁵ Rāisänen, *Das koranische Jesusbild*, 88 f.

¹¹³⁶ *Ibid.*, 89; Paret, *Mohamed*, 90.

¹¹³⁷ Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 100.

¹¹³⁸ *Ibid.*, 450.

¹¹³⁹ Schmitz, „Muhammad und Christus als Propheten“, 60.

¹¹⁴⁰ Zirker, „Gottes Offenbarung nach muslimischem Glauben“, 6.

sehen.¹¹⁴¹ Für Paulus aber dient die Schrift nicht nur als Aufzeichnung von Gottes Handeln an Israel in der Vergangenheit, sondern fundamentaler als das Wort, das eschatologisch an das Volk Gottes adressiert ist und das Ende der Zeit in Jesus Christus einleitet (1Kor 10,10). Die in Christus vollzogene Verheißung Gottes ist der End- und Zielpunkt des alttestamentlichen Geschehens.¹¹⁴² Wie bereits dargebracht, verkündet Jesus Christus bei Paulus keine Offenbarung, sondern verkörpert sie – er *ist* die Offenbarung Gottes – und führt so zu einem neuen Gottesverhältnis. In der Person Jesu Christi ist die Distanz zwischen Gott und Mensch aufgehoben.¹¹⁴³

Gegen eine solche Vorstellung wendet sich der Koran in aller Deutlichkeit mit dem mehrfachen Hinweis darauf, dass ʿĪsā geschaffen wurde, also ein Geschöpf Gottes ist. ʿĪsā ist ein Prophet und auch als *al-masīh*, als Christus, nicht der Sohn Gottes.

Denselben unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Koran/Muhammad und Paulus findet man auch im Hinblick auf das Offenbarungsverständnis. Das von Paulus verkündete *εὐαγγέλιον* („Evangelium“) hat das Christusereignis zum Inhalt und ist also von der Tora, der Verkündigung des Mose, grundverschieden. Das *inḡīl*, das von ʿĪsā verkündete „Evangelium“, hat aber denselben Inhalt wie die von den Propheten Ibrāhīm und Mūsā und all den anderen vor ʿĪsā und Muhammad verkündete Botschaft.

So kann man zwar eine Parallele zwischen dem Propheten ʿĪsā und dem Propheten Muhammad erkennen, nicht jedoch zwischen Jesus (Christus) und Muhammad. Denn ein Muslim/eine Muslima hört auf Muslim/Muslima zu sein, wenn er/sie auf hört, an die Botschaft des ʿĪsā zu glauben und stattdessen an Jesus den Christus glaubt. Ebenso würde ein Christ seinen Glauben verneinen, wenn er den Prophetenanspruch Muhammads für seinen/ihren Glauben als Autorität anerkennen würde.¹¹⁴⁴ Aus alledem ist zu schließen, dass Paulus und Muhammad zwar die Überzeugung gemeinsam haben, dass die ihnen zuteilgewordene Offenbarung Gottes in ihrer endgültigen und universalen Gestalt zu ihnen gekommen ist, mit dem Unterschied aber, dass dies bei Paulus in der Person Jesu Christi, bei Muhammad hingegen in einem Buch, dem Koran, geschehen ist.

¹¹⁴¹ Harmon, *She must and shall go free*, 260.

¹¹⁴² *Ibid.*

¹¹⁴³ Schmitz, „Muhammad und Christus als Propheten“, 58.

¹¹⁴⁴ Siehe die Wahrnehmung von Bertram Schmitz, „Muhammad und Christus als Propheten“, 61 f.

ZUSAMMENFASSUNG

In der Einleitung hatte sich die Autorin das Ziel gesetzt, einen der islamisch- und christlich-theologischen Perspektive gerecht werdenden synchronen Vergleich zwischen Muhammads und Paulus' Offenbarungsverständnis sowie der Berufungs- und Offenbarungsgeschichten zu versuchen. Dabei wurde vorausgesetzt, dass Muhammad und Paulus die Offenbarungsempfänger im Islam und im Christentum sind. Ihre Offenbarung wurde ihnen im Koran und in Jesus Christus zugeteilt.

Ausgangspunkt war dabei das allgemeine religiöse und soziale Phänomen der Prophetie und die Definition des Propheten als eine durch Berufung, Offenbarungsempfang, Sendungsauftrag, Mittlerschaft zwischen Gott und Volk etc. ausgezeichnete Person.

In der koranischen Prophetologie werden in Bezug auf den Propheten zwei Begriffe gebraucht: *nabī* und *rasūl*, die unterschiedliche Aspekte des Mahners und Wahrers sowie Überbringers eines Offenbarungsbuches repräsentieren. Während der *nabī* als Prophet gesandt wurde, jeder zu seinem Volk, erscheint der *rasūl* als Gesandter, der in die ganze Welt gesandt wurde. Dabei reiht sich Muhammad in die Reihe der früheren Propheten ein.

Auch im Christentum sind Propheten und Apostel als Gesandte miteinander verbunden, doch werden sie auch nach ihren Unterschieden betrachtet. Apostel definieren sich dadurch, dass sie Augenzeugen Jesu sind oder ihnen eine Christophanie zuteilwurde. Sie bringen auch Wunder und Zeichen (Apg 2,43). Die prophetische Dimension des Apostelamtes zeigt sich darin, dass die Apostel als Propheten des messianischen Äons in Verbindung mit den früheren, mit dem Geist Gottes begabten Propheten stehen. In dieser Reihe sieht Paulus auch sein Evangelium und versteht sein Apostelamt nach dem Vorbild der Propheten Israels. Er ist berufen wie die alttestamentlichen Propheten, zur Verkündigung der messianischen Endzeit im neuen Äon.

In der Prophetologie, im Alten Testament und darüber hinaus, wird die Berufung als Konkretisierung göttlicher Erwählung dargestellt. Die Berufung mündet in die Beauftragung Gottes zum Dienst an den Menschen bzw. an einem Volk. Bereits im Alten Testament ist ein konkretes Schema der Berufungsgeschichte(n) erkennbar, nach dem die Berufungsgeschehen in ihren Abläufen und Motiven Analogien und Parallelen aufweisen wie z. B. Vision, Audition, Angst, Sendung, Legitimation etc.

Auf der Grundlage der alttestamentlichen Berufungsgeschichten und den darauf bezogenen motivvergleichenden Untersuchungen Najdas und Storms hat die Autorin die Berufungserlebnisse Muhammads und Paulus vergleichend untersucht; ein Thema, das in der bisherigen Forschung(sgeschichte) eher nur am Rande erörtert worden ist. Der Vergleich zwischen Muhammad und Paulus zeigte große Ähnlichkeiten im Schema beider Berufungen und Berufungsgeschichten. Eine besondere Parallele beider Berufungsgeschichten besteht darin, dass Muhammad und Paulus eine gewisse Zeit in der Einsamkeit für ihre

Selbstvergewisserung brauchten. Dabei zeigte sich, dass der Ort der Offenbarung nicht zufällig (gewählt) war und einen bedeutungsgebenden Charakter hatte. Es wurde deutlich, wie die Wüste als Ort der Offenbarung den Kontext und den Anspruch des Kontextes zur Offenbarung liefert. Im Motiv der Wüste als Ort der Offenbarung liegt auch der universale Anspruch einer Offenbarung verborgen und begründet. Paulus wird eine missionarische Tätigkeit im Nabatäerreich zugeschrieben, das unterstreicht noch einmal seine Funktion als Prophet für die Völker.

Muhammad und Paulus wurden beide gleich den alttestamentlichen Propheten berufen und so sehen sie sich auch selbst durch ihre Berufung in die Heilsgeschichte eingeordnet. Sie waren Gottes Gesandte, sie haben von oben (durch Mittlerschaft eines Engels bzw. durch Christophanie) empfangen, was sie verkündigen. Als Gesandter Gottes versteht sich Muhammad als ein Medium, das Gott subordiniert ist. Paulus sieht sich als Diener Christi, der auch am Werk Gottes beteiligt ist, d. h. er ist als Diener Gottes auch Repräsentant Christi, und aus seinen Worten spricht Christus zu seiner Gemeinde (2Kor 10,8). Im Zusammenhang mit der Berufung und Beauftragung Gottes erfuhr Muhammad Ohnmacht und Angst. In der Paulus Briefen kann nicht konkret von Angst die Rede sein, doch seine Vergangenheit als Verfolger hat negative Voraussetzungen für sein Apostelamt und die Verkündigung und muss auch eine Krise in seinem Leben bewirkt haben. Damit konnten auch Angst und Ohnmachtsgefühle verbunden sein. Beide suchten Legitimation und öffentliche Akzeptanz für ihre Berufung zum Propheten und ihren Sendungsauftrag. Berufungsereignis und Sendungsauftrag sind Muhammads und Paulus jeweils individuelle Gotteserfahrung, aus der in der Überlieferung indessen eine kollektive Erfahrung wird, denn ihre jeweilige Verkündigung lässt Muhammads und Paulus' Gotteserfahrung zu einer Gotteserfahrung der Glaubenden werden.

Vor dem Hintergrund der Erfahrungen, die Muhammad und Paulus gemacht haben, und den Verdächtigungen, falsche Propheten zu sein (bzw. ein menschliches Evangelium zu verkündigen), werden die starke Betonung des Ursprungs ihrer Botschaft im Rahmen der Berufungsgeschichten und die im Dialog mit ihren Gegnern immer wieder aufgeworfene Frage nach ihrer Legitimation verständlich. Wie Muhammad als Beleg dafür, dass er kein Dichter ist, der von sich aus redet, angibt, die Offenbarung durch Vermittlung eines „himmlischen“ Boten erlangt zu haben, so verweist Paulus in der Frage nach der Herkunft seiner Verkündigung, „seines Evangelium“, auf dessen „himmlischen“ – im Sinne von göttlichen – Ursprung. Muhammad erlebt als erste Reaktion der Mekkaner auf seinen prophetischen Anspruch Ablehnung und die Forderung eines Ausweises seiner prophetischen Sendung durch ein Beglaubigungswunder. Analog dazu berichtet die Apostelgeschichte von Paulus als Wundertäter, um seine Offenbarung zu legitimieren.

Wenn Muhammad im Koran als „Siegel der Propheten“ bezeichnet wird, bedeutet das zum einen, dass Muhammad nicht der einzige Prophet ist, sondern in seiner prophetischen Auffassung zu den ihm voraufgegangenen früheren

Propheten gerechnet wird, und zum anderen, dass er der letzte Prophet ist und die Reihe der Propheten ein für allemal abschließt. Ebenso sah sich Paulus nicht als einzigen Apostel, sondern als den letzten, die Reihe seiner Vorgänger abschließenden Apostel. Bei ihm ist zugleich ein eschatologisches Moment wahrzunehmen, denn Paulus verstand sich nicht nur in zeitlicher Hinsicht als letzten Apostel, der in die Reihe der Auferstehungszeugen berufen war; nach der Lehre der zwei Äonen markierte seine Berufung (und sein Dienst) ein Ende, einen Übergang und einen neuen Anfang für ihn. Er sah in Christus die Erfüllung und den eschatologischen Höhepunkt der Heilsgeschichte, die von Propheten in den Schriften verheißen wurde. Er sah, dass sein Dienst als Apostel in eine „messianische Zeit“ des neuen Bundes gehörte.

Dem Bericht von der Berufung Muhammads mit seinen Hinweisen auf die aus dem Alten Testament bereits bekannten Berufungsmotive ist zu entnehmen, dass die Überlieferung Muhammad in eine Sukzession mit den anderen Propheten stellt und sein Prophetsein durch die Gleichartigkeit mit den anderen, ihm vorausgegangenen Propheten plausibilisiert. Eine Analogie dazu weist auch Paulus auf, der sich durch seine prophetische Berufung einem ähnlichen Vorbild unterstellt, sich seinem Auftrag nach den anderen Aposteln und Propheten (Jes 49,6) gleichgestellt sieht und sich dem Typus der Propheten anpasst.

Im zweiten Teil der Arbeit wurde erörtert, dass und in welcher Weise die Muhammad und Paulus zuteil gewordene Offenbarung in deren Verkündigung eschatologisch geprägt und ausgerichtet ist und ihren universalen Anspruch aus eben diesen eschatologischen Erwartungen gewinnt: Die prophetische Verkündigung lebt von der Gerichtsverkündigung, d. h. der Ankündigung des nahe bevorstehenden Endes, einerseits und der Parusieerwartung, d. h. der Erwartung des Heils, andererseits. Beide, Muhammad und Paulus erfuhren die Parusieverzögerung – ihre Prophezeiung erfüllte sich nicht, die Zeit ist nicht zu Ende, sie müssen in der Geschichte weiterleben. Die Parusieverzögerung ebnet den Weg zum politisch-sozialen Kontext: Beide werden Organisatoren ihrer jeweiligen Gemeinde(n).

Beim Vergleich Muhammads mit Paulus erwies sich die Darstellung der Parallelität zwischen dem zeitgeschichtlichen Kontext des Propheten Muhammad und dem des Apostels Paulus als besonders kompliziert. Zunächst erscheint der zeitliche, aber auch geographische, soziale und politische Kontext bei Muhammad und Paulus sehr unterschiedlich. Doch bei näherer Betrachtung zeigen sich neben allen Unterschieden auch beachtenswerte Ähnlichkeiten.

Laut Berufungsgeschichte erlebte Muhammad seine Berufung in der Wüste, doch er verbreitete seine Botschaft in städtischer Umgebung, in Mekka und Medina. Paulus war auch in Städten aktiv, doch auch seine Berufung geschah ausserhalb der Städte, in der Wüste, in die er sich, wie Muhammad, für eine Zeit zur Selbstvergewisserung zurückzog. Gemeinsamkeiten ergeben sich auch aus dem sozialen Milieu, in dem sie lebten und wirkten, und dessen Wahrnehmung (soziale Unterschiede zwischen arm und reich etc.). Wie Muhammad die ungleiche Verteilung des Reichtums unter Kaufleuten erlebte, so erlebte Paulus

die Folgen von Macht und Politik. Dass die unterschiedliche soziale Umwelt ihre Möglichkeiten zur Verbreitung ihrer Botschaft und die Akzeptanz ihrer Ideen beeinflusst hat, braucht da kaum eigens erwähnt zu werden.

Erwägenswert ist die Beobachtung von Hämeen-Anttila und die daraus hergeleitete Theorie von den arabischen *ridda*-Propheten. Diese Theorie ist mit dem allgemeinen Motiv der Prophetologie zu verbinden, dem zufolge die Propheten eine gewisse Zeit der Selbstvergewisserung brauchten, während der sie für die in der Berufung erfahrene Offenbarung als noch individuelle Erfahrung eine Bestätigung von außen suchten. So ist verständlich, dass Muhammad während seiner frühen Jahre als Wanderprophet unter Beduinen beschrieben wird. Auch Paulus wird in der Apostelgeschichte als Wanderprophet dargestellt.

Da beide, der Prophet Muhammad und der Apostel Paulus, in einem jüdisch und christlich geprägten Milieu lebten, war es wichtig, die Unterschiede zwischen den Milieus wahrzunehmen; denn beide, Muhammad und Paulus, suchten in ihrem jeweiligen (jüdischen und christlichen) Milieu eine Bestätigung für ihr Selbstverständnis und eine Legitimation für ihre Offenbarung. Zugleich fand eine „Aktualisierung“ ihrer Identität als Prophet bzw. Apostel statt, insofern als Muhammad und Paulus im Kontext der früheren Propheten und in Bezug auf die frühere Offenbarung betrachtet wurden (Paulus versteht die Schrift als Zeuge für Christus). Bei Muhammad zeigte sich diese Selbstvergewisserung in seiner Anlehnung an das Christentum bzw. Judentum und bei Paulus in der Auffassung von den zwei Äonen (die Zeit „der Tora Mose“ und die Zeit „der Tora Messias“).

Berufung und Sendung des Propheten und des Apostels implizieren auch den Empfang und die Übermittlung eines (Offenbarungs-)Buches bei Muhammad und des Offenbarungsgeschehens im Evangelium bei Paulus. Nach dem Koran ist die zeitliche Abfolge der Propheten und der durch sie übermittelten Offenbarungsschriften zugleich auch Ausdruck ihrer Rangfolge. Die Sukzession der Offenbarung(sschrift)en wird im Koran als Zeichen der Bestätigung ihrer jeweiligen Vorgänger ebenso wie deren Abrogation gedeutet, ohne dass die dem Koran vorangegangenen Offenbarungsschriften belanglos oder bedeutungslos geworden wären. Bestätigung und Abrogation aber weisen darauf hin, dass die vorhergegangenen Schriften zeitlich begrenzte Gültigkeit haben. Das gleiche Motiv der Abrogation war bei Paulus in Bezug auf die „Tora des Mose“ zu beobachten, die als Heilswille Gottes durch die „Tora des Messias“ abrogiert wird.

Die Geschichte der Propheten ist nach dem Koran eine Geschichte der Gleichartigkeiten der Verkündigungen wie der Erfahrungen. Unterschiede zwischen den Propheten sind nur formal gegeben, nicht jedoch inhaltlich. Wenn sich auch alle Prophetengeschichten durch ihre Gleichartigkeit auszeichnen, überbietet sie der Koran dennoch insofern, als er die letztmalige Bestätigung ihrer Gleichartigkeit ist. Die Konzeption der prophetischen Sukzession hat im Koran aber zugleich auch eine ausschließende Funktion; denn was nicht Teil der Sukzessionskette ist, gehört *eo ipso* nicht zur zuverlässigen Überlieferung.

Im analytischen Teil der Arbeit wurde gezeigt, dass und wie der Koran das ihm vorausgegangene Evangelium und die den beiden vorausgegangene Tora bestätigt. Während das paulinische Schriftverständnis in Bezug auf das Verhältnis zwischen Tora und Evangelium vom Schema Verheißung und Erfüllung ausgeht, heißt Bestätigung nach dem Koran, dass der Koran das ihm vorausgegangene Evangelium und die diesem vorausgegangene Tora ebenso interpretiert, korrigiert und auf eine Stufe der Vorläufigkeit stellt wie das Evangelium die ihm vorausgegangene Tora. Dennoch bleibt die Bibel für den Koran eine Referenzgröße.

An dieser Stelle ist eine Analogie zur Hypothese von Schmitz zu erkennen, der zufolge die jeweils vorhandene Religion als Referenz dient, die von der Religion verkündete neue Religion als die eigentliche, wahre Religion Gottes zu erweisen. Doch, wie die Untersuchung gezeigt hat, ist erst noch nachzuweisen, dass der Koran sich als neue Religion versteht. Paulus spricht bereits von einer begrenzten Offenbarung an die Propheten, durch die sie gewusst hätten, dass die Fülle der Offenbarung erst jetzt in Christus geschehen werde. Dabei sucht er auch eine „neue“ Funktion für das Gesetz, denn das Gesetz kann nicht Leben geben. So stellt er das Gesetz als Ankläger der sündigen Menschheit dar. Für Paulus ist die Unterscheidung der früheren Offenbarung(sgeschichte) und der jetzigen Offenbarung sehr wichtig. Um mit der Schrift als Verheißung Gottes der früheren Propheten umgehen zu können, setzt er auf Typologie. Sukzession der Propheten heißt hier, dass das „Vorbild des Zukünftigen“ vorweg abgebildet worden ist, wie z. B. Röm 5,12 Jesus als den „zukünftigen“ Adam repräsentiert. Hier beruht die Deutung der Offenbarungsgeschichte, die Geschichte der Früheren, nicht auf der Gleichartigkeit, wie im Koran, sondern auf ihrer Vorbildlichkeit des Zukünftigen.

Der universale Geltungsanspruch der Offenbarung sowohl in der Verkündigung Muhammads als auch der des Paulus darf als gemeinsame Grundanschauung gelten. Dabei dienen Muhammads Rückgriff auf die früheren Offenbarung(sschrift)en und die Betonung der Übereinstimmung seiner Verkündigung mit ihnen der Legitimation der eigenen Verkündigung, seiner Lehre also, aber auch dem Ansehen seines Prophetentums ebenso wie der Begründung des eben erwähnten universalen Geltungsanspruchs. In der paulinischen Theologie hingegen liegt die Universalität des Geltungsanspruchs in seinem christologisch-eschatologischen Universalismus begründet. Denn für Paulus werden Erlösung und Heil allein durch das ein für alle Mal geschehene Christusgeschehen erlangt. Erlösung und Heil sind dabei als universale Neuschöpfung gedacht und damit als eine die ganze Welt erfassende Wirklichkeit.

Ebenso wird die größte Differenz zwischen Muhammad und Paulus in Bezug auf das Offenbarungsverständnis deutlich: die Einheitlichkeit der Offenbarung Muhammads und der früheren Offenbarungen. Paulus spricht von keiner Akzeptanz der früheren Offenbarung als erlösende, heilbringende Offenbarung. Er spricht nicht von der „Offenbarung“ im Zusammenhang mit Aussagen über die Schriften, vielmehr enthalten die Schriften die Verheißung,

die in der Offenbarung in Jesus Christus ihre Erfüllung findet, und der Neue Bund in Christus ist dem Alten Bund überlegen. Im Koran ist kein sich entwickelnder Aufbau der Offenbarungsgeschichte zu finden. Von dem religionsphänomenologischen Aspekt her kann wahrgenommen werden, dass Muhammad die Offenbarungsgeschichte zyklisch und kerygmatisch als Selbstlegitimation versteht. Paulus dagegen versteht die Offenbarungsgeschichte typologisch. Paulus interpretiert sie in Form des Christus-Ereignisses (Tod und Auferstehung). Im Sinne der prophetischen Sukzession, in der es keine Antithetik gibt, sind die früheren Propheten für Muhammad Referenzgrößen, bei Paulus hingegen, seiner Typologie entsprechend, erscheinen sie als typologische Identifikationsfiguren der Zukunft.

Wie in der Einleitung angesprochen, lässt sich anhand der Personen Ibrāhīm und Abraham, Mūsā und Mose sowie ʿĪsā und Jesus die identifizierende Differenz zwischen Muhammad und Paulus ausweisen. Die unterschiedliche Schreibweise der Namen soll den Unterschied zwischen den Personen und deren Auffassungen markieren. Wie die Propheten Ibrāhīm, Mūsā und ʿĪsā im Koran als Referenzgrößen Muhammads dargestellt werden, so stehen Abraham und Mose bei Paulus für typologische Vorbilder des zukünftigen und in Jesus (Christus) begonnenen neuen Äons.

Muhammad erkennt in Ibrāhīms Gottsuche und Gottesverehrung den Islam und sieht in ihm die einzig wahre Religion und in Ibrāhīm den wahren, Gott zugewandten Gläubigen (*muslim*). Ibrāhīm verkörpert den vorbildlichen Glauben. Paulus nennt Abraham den „Vater der Gläubigen“ (Röm 4,16), doch er ist vorbildhaft im Glauben in einer ganz anderen Weise als Ibrāhīm. Nach Paulus bezieht sich der vor der Offenbarung der Tora an Mose aufgrund seines Glaubens (Gn 15,6) mit Abraham geschlossene Bund auf die Gläubigen und nicht auf die leibliche Nachkommenschaft (Israel). Im Koran ist Ibrāhīm kein Urbild, wohl aber ein Vorbild für den wahren Glaubenden. Ibrāhīm ist somit das Vorbild, Abraham hingegen das Urbild eines wahren Glaubenden.

Aus der Mūsā-Geschichte entwickelt Muhammad seine Geschichte. Dabei kann eine deutliche Ähnlichkeit der Berufungsgeschichten und Transzendenzerfahrungen beider ebenso beobachtet werden wie in Muhammads und Mūsās Sendungsbewusstsein. Als Offenbarungsempfänger bildet Mūsā ein Vorbild für Muhammad. Ebenso bezieht Muhammads Berufungsgeschichte ihre Plausibilität und Legitimation aus der Berufungsgeschichte Mūsās. Dieselbe Analogie sehen wir auch bei Paulus. Paulus sieht in Mose (s) Dienst ein Vorbild seines Dienstes, doch er deutet Mose Dienst antithetisch, denn Paulus Dienst und Mose Dienst stehen als Typos und Antitypos gegenüber. Verkörpern sie doch gleichsam die Amtsträger zweier unterschiedlicher heilsgeschichtlicher Epochen, Mose den alten Äon, Paulus hingegen den neuen Äon.

In Bezug auf das Offenbarungsverständnis und die Offenbarungsgeschichte bedeutet dies, dass Mūsā für Muhammad nicht nur ein Prophet innerhalb der Sukzessionskette ist, sondern aufgrund seiner Geschichte und Person ein Paradigma des Prophetentums darstellt. Paulus deutete seinen Dienst und sein

Verhältnis zu Mose typologisch und antithetisch zugleich. Für ihn, Paulus, sind die „Tora des Mose“ und der alte Äon abgeschlossen, das Gesetz, die „Tora des Mose“, ist zu Ende. Mit und in Christus gibt es eine neue Tora, die „Tora des Messias“ bzw. das Gesetz Christi, und mit Jesus als dem Christus hat der neue Äon begonnen, der die ganze Welt betrifft. Damit wird auch die alte Partikularität Israels als des von Gott erwählten und erretteten Volkes entsprechend umgedeutet. Demgegenüber kommt der in den Mūsā-Erzählungen enthaltenen partikularistischen Heilsgeschichte Israels innerhalb der universalen heilsgeschichtlichen Konzeption des Korans ein paradigmatischer Charakter zu.

Feststellbar ist ebenso eine Analogie zwischen Mūsā und Muhammad einerseits und Mose und Jesus andererseits, insofern nämlich, als Muhammad im Hinblick auf die vorausgegangene Verkündigung Mūsās das „vervollständigende Siegel“, Jesus Christus nach paulinischer Auffassung jedoch das „erfüllende Siegel“ der Tora des Mose ist, im Sinne des Endes des Gesetzes. Muhammad bestätigt die vorausgehende Offenbarung und schließt die damit verbundene Prophetenreihe ab. Jesus Christus dagegen erfüllt alle vorausgehenden Verheißungen und verwirklicht sie in seiner Person.

Bleibt noch der letzte Vergleich zwischen ʿĪsā und Jesus. Der besondere Rang und die besondere Aufgabe ʿĪsās bestehen darin, zum einen die ihm vorausgegangene „Tora des Mose“ zu bestätigen und wie Mose zum Glauben an den Einen Gott aufzurufen, und zum anderen den letzten Propheten Muhammad anzukündigen. So wird er, Jesus, in die Kontinuität der Offenbarungsgeschichte eingefügt, doch anders als Jesus Christus bei Paulus ist ʿĪsā weder der Höhepunkt noch gar der Endpunkt der Offenbarungsgeschichte. Nach dem Koran ist das „Evangelium“ (*inǧīl*) des Propheten ʿĪsā keine Neuerung, sondern „nur“ eine Bestätigung der „Tora des Mose“ und damit deren Relativierung und Abrogation. Bei Paulus hingegen fängt mit Jesus Christus etwas völlig Neues, eine neue Schöpfung an. Jesus, das Ziel des alten Bundes, ist der Anfang des neuen Bundes für die ganze adamitische Menschheit und Geschichte. Ein ähnlich unüberbrückbarer Unterschied zwischen dem Koran / dem Propheten Muhammad und dem Apostel Paulus ist auch im Offenbarungsverständnis zu finden: Für Paulus ist das Evangelium nicht nur Verkündigung der Worte und Taten Jesu, sondern beinhaltet die Verkündigung von der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung. Das *inǧīl*, von dem im Koran die Rede ist, hat demgegenüber denselben Inhalt wie die Verkündigung der Propheten Ibrāhīm und Mūsā vor ʿĪsā und Muhammad nach ʿĪsā.

Beide aber, Muhammad und Paulus teilen die Überzeugung, dass in der ihnen zuteilgewordenen Offenbarung die Offenbarung des Einen Gottes ihre endgültige, letztgültige und zugleich universale Gestalt und mit ihrer Verkündigung die Geschichte der Heilsgeschichte der göttlichen Offenbarung(en) ihren Höhepunkt und Abschluss erreicht hat. Bei Paulus ereignete sich diese abschließende Offenbarung Gottes in der Person Jesu Christi, bei Muhammad hingegen im Koran.

LITERATURVERZEICHNIS

- Adang, Camilla.** *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm.* (Leiden: Brill, 1996).
- Al- 'Aġmāwī, Ṣalāḥ.** *Ġawhar al-īmān fī ṣa ḥī ḥ al-adyān. ahl al-kitāb.* Bd. 2 Naṣrāniyya 'Isā fī t-tawrāt al-inġīl al-qur'ān wa-masīḥiyyat būlus fī l-kitāb al-muqaddas, (Kairo: 1989).
- Ahrens, Karl.** *Muhammed als Religionsstifter.* (Leipzig: Brockhaus, 1935).
- Aland, Kurt.** *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament.* Bd. II: Spezialübersichten. (Berlin, New York: de Gruyter, 1978).
- Alkier, Stefan.** *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus: ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung.* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).
- Andrae, Tor.** *Mohammed: sein Leben und sein Glauben.* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1932).
- Andrae, Tor.** *Islamische Mystiker.* (Stuttgart: Kohlhammer, 1960).
- Aune, David. E.** *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World.* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).
- Aune, David. E.** „Human Nature and Ethics in Hellenistic Philosophical Traditions and Paul: Some Issues and Problems“ – *Paul in His Hellenistic Context.* Ed. by Troels Engberg-Pedersen. (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 291–312.
- Avemarie, Friedrich.** „Heilsgeschichte und Lebensgeschichte bei Paulus“ – *Neues Testament und frührabbinisches Judentum.* Hrsg. v. Jörg Frey, Angela Strandhartinger. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).
- Bachmann, Michael.** *Lutherische und neue Paulusperspektive: Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion.* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).
- Baeck, Leo.** *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament.* Hrsg. v. Hans Lamm. (Frankfurt am Main: Ner-Tamid Verlag, 1961).
- Baiḍāwī. I.** *Beidhawī Commentarius in Coranum ex codd. Parisiensibus, Dresdensibus et Lipsiensibus edidit indicibusque instruxit H. O. Fleischer.* (Lipsiae 1846–1848).
- Baltzer, Klaus.** *Die Biographie der Propheten.* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975).
- Bammel, Ernst.** „Paulus, der Moses des Neuen Bundes“ – *Judaica et Paulina. Kleine Schriften II.* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 206–214.
- Bashear, Suliman.** „Abraham's Sacrifice of his Son and Related Issues“ – *The Koran Critical Concepts in Islamic Studies.* Ed. by Colin Turner. Bd. 2 Themes and doctrines. (London: Routledge Curzon, 2006), 219–248.
- Bashear, Suliman.** „Ḥanīfiyya and Ḥajj“ – *Studies in Early Islamic Tradition.* Ed. by Bashear, (Jerusalem Hebrew University: The Max Schloessinger Memorial Foundation, 2004), 1–21.
- Bauer, Karl-Adolf.** *Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes.* (Gütersloher: Gerd Mohn, 1971).
- Bauschke, Martin.** *Der Spiegel des Propheten: Abraham im Koran und im Islam.* (Frankfurt am Main: Lembeck, 2008).
- Beck, Edmund.** „Die Gestalt des Abrahams am Wendepunkt der Entwicklung Muhammads“ – *Der Koran.* Hrsg. v. Rudi Paret. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), 111–133.

- Becker, Eve-Marie.** *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung.* (Berlin: Walter de Gruyter, 2005).
- Bell, Richard; Watt, William Montgomery.** *Bell' s introduction to the Qur'ān.* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).
- Bell, Richard.** „Mohammed's Call“ – *Der Koran.* Hrsg. v. Rudi Paret. (Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1975), 93–102.
- Bell, Richard.** „Muhammad's Visions“ – *Der Koran.* Hrsg. v. Rudi Paret. (Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1975), 86–92.
- Bendik, Ivana.** *Paulus in neuer Sicht. Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“.* (Stuttgart: Kohlhammer, 2010).
- Berger, Klaus.** *Paulus.* (München: Beck, 2002).
- Berkey, Jonathan Potter.** *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800.* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Berque, Jacques.** *Der Koran neu gelesen.* (Frankfurt am Main: Lembeck, 1996).
- Betz, Otto.** „Die Vision des Paulus im Tempel von Jerusalem. Apg 22,17–21 als Beitrag zur Deutung des Damaskuserlebnisses“ – *Verborum veritas: Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag.* Hrsg. v. Wulf O. Böcher. (Wuppertal: Theol. Verlag Brockhaus, 1970), 113–123.
- Bijlefeld, Willem A.** „A Prophet and More Than a Prophet? Some Observations on the Qur'anic Use of the Terms ‚Prophet‘ and ‚Apostle‘“ – *The Koran Critical Concepts in Islamic Studies.* Volume 2. Themes and doctrines. Ed. by Colin Turner. (London, New York: RoutledgeCurzon, 2006), 295–322.
- Bijlefeld, Willem A.** „Eschatology: Some Muslim and Christian Data“ – *Islam and Christian-Muslim Relations* 15 (1) 2004, 35–54.
- Birkeland, Harris.** *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam.* (Oslo: Aschehoug, 1956).
- Blank, Josef.** „Paulus – Jude und Völkerapostel. Als Frage an die Juden und Christen“ – *Apostat oder Apostel: Jüdische und christliche Antworten.* Hrsg. v. Markus Barth. (Regensburg: Pustet, 1977).
- Bloch, Renée.** „Die Gestalt des Mose in der rabbinischen Tradition“ – *Moses in Schrift und Überlieferung.* Hrsg. v. Henri Cazelles. (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963), 95–171.
- Bobzin, Hartmut.** „A Treasury of Heresies“. Christian polemics against the Koran“ – *The Qur'an as text.* Ed. by Stefan Wild. (Leiden: Brill, 1996), 157–175.
- Bobzin, Hartmut.** *Mohammed.* (München: Beck, 2002).
- Bobzin, Hartmut.** „The ‚Seal of the Prophets‘: Towards an Understanding of Muhammad's Prophethood“ – *The Qur'ān in context: historical and literary investigations into the Qur'ānic milieu.* Ed. by Angelika Neuwirth. (Leiden: Brill, 2010), 565–583.
- Bobzin, Hartmut.** „Das Siegel der Propheten. Anmerkungen zum Verständnis von Muhammads Prophetentum.“ – *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam.* Hrsg. v. Anja Middelbeck Varwick, Mohammad Gharaibeh, Hansjörg Schmid, Aysun Yaşar. (Regensburg: Pustet, 2013), 23–36.
- Böhlig, Hans.** *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften.* FRLANT 19. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913).
- Bornkamm, Günther.** „Paulinische Anakoluth. Das Ende des Gesetzes“ – *Paulusstudien.* (München: 1952), 76–92.

- Borse, Udo.** „Arabia“ –*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* (ExWNT). Bd.1. (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), 358–359.
- Bouman, Johan.** *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad.* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989).
- Bouman, Johan.** *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah: die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion.* (Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 1980).
- Brock, Sebastian.** „Syriac Views of Emergent Islam“ –*Studies on the First Century of Islamic Society.* Ed. by G. H. A. Juynboll (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982), 9–12; 99–203.
- Brockelmann, Carl.** „Allah und die Götzen: der Ursprung des islamischen Monotheismus“ – *Archiv für Religionswissenschaft* 21. Hrsg. v. Otto Weinreich. (Leipzig, Berlin: Verlag B.G. Teubner, 1922), 99–121.
- Bronson, David B.** „Paul and Apocalyptic Judaism“ – *Journal of Biblical Literature* 83(3) 1964, 287–292.
- Buhl, Frants.** *Das Leben Muhammeds. Deutsch von Hans Heinrich Schaefer.* (Darmstadt: Wiss. Buchges, 1930).
- Bukharin, Mikhail D.** „Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity“ –*The Qurʾān in context: historical and literary investigations into the Qurʾānic milieu.* Ed. by Angelika Neuwirth. (Leiden: Brill, 2010), 115–134.
- Bultmann, Rudolf.** „Adam und Christus nach Römer“ – *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments.* (Tübingen: Mohr Siebek, 1967), 424–444.
- Burchard, Christoph.** *Der dreizehnte Zeuge: traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus.* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).
- Busse, Heribert.** *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlage des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation.* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988).
- Busse, Heribert.** „Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension“ – *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAI)* 14 (2) 1991, 1–40.
- Busse, Heribert.** „Rangstufen im Prophetenamt aus der Sicht des Islam“ –*Prophetie und Charisma.* Hrsg. v. Ingo Baldermann. JBTh 14. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 175–193.
- Calder, Norman.** „From Midrash to Scripture the Sacrifice of Abraham in Early Islamic Tradition.“ – *The Qurʾān: formative interpretation.* Ed. by Andrew Rippin (Aldershot: Ashgate, 1999), 81–108.
- Carson, Donald A.** *Justification and variegated nomism. The paradoxes of Paul.* (Tübingen: Mohr, 2004).
- Causse, Maurice.** „The Theology of Separation and the Theology of Community. A study of the prophetic career of Moses according to the Qurʾān“ –*The Koran. Critical Concepts in Islamic Studies.* Ed. by Colin Turner. Vol. II Themes and Doctrines. (London, New York: RoutledgeCurzon, 2004), 323–344.
- Cerfaux, Lucien.** *Geistliches Itinerarium des heiligen Paulus: eine Darstellung seines persönlichen religiösen Werdens und Wachsens.* (Luzern: Rex-Verlag, 1968).
- Cinar, Hüseyin-Ilker.** *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens.* (Münster, Hamburg, London: Lit Verlag, 2003).

- Cohn, Leopold.** *Die Werke in deutscher Übersetzung. Philo von Alexandria.* Bd. 6. (Berlin: De Gruyter, 1962).
- Colpe, Carsten.** *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam.* (Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1990).
- Corbin, Henri.** *En Iran islamien: Aspects et philosophiques.* Vol 4. (Paris: Gallimard, 1971–1972), 205–300.
- Cragg, Kenneth.** *Readings in the Qur'ān.* (London: Collins, 1988).
- d’Cruze, Bejoy.** *Prophethood in the Bible and the Qur'ān: with special reference to Jesus and Muḥammad.* (Roma: Pontificia Univ. Gregoriana, Diss., 1999).
- Damīrī.** *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān.* Vol. 2. (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2001).
- Dautzenberg, Gerhard.** *Urchristliche Prophetie: ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief.* (Stuttgart: Kohlhammer, 1975).
- Dautzenberg, Gerhard.** „Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition“ – *Studien zur Theologie der Jesustradition.* NT 19 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1995), 106–131.
- Dautzenberg, Gerhard.** *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments.* – Hrsg. v. Dieter Sänger. (Giessen: Selbstverlag des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik der Justus-Liebig-Universität, 1999).
- Dautzenberg, Gerhard.** „Prophetie bei Paulus“ – *Prophetie und Charisma.* Hrsg. v. Ingo Baldermann. JBTh 14. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 55–70.
- Davis, Stephan K.** *The antithesis of the ages: Paul's reconfiguration of Torah.* (Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2002).
- Deines, Roland.** *Die Pharisäer.* WUNT 101. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997).
- Demiri, Lejla.** „Mose: ein Prophet des Islam“ – *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam.* Hrsg. v. Anja Middelbeck Varwick, Mohammad Gharaibeh, Hansjörg Schmid, Aysun Yaşar. (Regensburg: Pustet, 2013), 89–102.
- Denmann, Paul.** „Mose und das Gesetz bei Paulus“ – *Moses in Schrift und Überlieferung.* Hrsg. v. Henri Cazelles. (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963), 205–264.
- Dietzfelbinger, Christian.** *Paulus und das Alte Testament. Die Hermeneutik des Paulus, untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams.* (München: Kaiser, 1961).
- Dietzfelbinger, Christian.** *Heilsgeschichte bei Paulus. Eine exegetische Studie zum paulinischen Geschichtsdenken.* (Chr. Kaiser Verlag: München 1965).
- Dietzfelbinger, Christian.** *Der Sohn. Skizze zur Christologie und Anthropologie des Paulus.* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2011).
- Donner, Fred M.** *Muhammad and the believers: at the origins of Islam.* (Cambridge Massachusetts: Belknap, 2010).
- Dostal, Walter.** „Die Araber in vorislamischer Zeit“ – *Der Islam* 74 (2) 1997, 1–63.
- Dostal, Walter.** „Mecca before the Time of the Prophet. – Attempt of an Anthropological Interpretation“ – *Der Islam* 68 (2) 1991, 193–231.
- Dugandzic, Ivan.** *Das Ja Gottes in Christus: eine Studie zur Bedeutung des Alten Testaments für das Christusverständnis des Paulus.* (FB 26, Würzburg 1977).
- Dunn, James. D. G.** „The New Perspective on Paul“ – *BJRL* 65 1983, 95–122.

- Dunn, James D. G.** *The theology of Paul's letter to the Galatians.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Dunn, James D. G.** *Paul and the Mosaic Law.* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996).
- Dunn, James D. G.** „Paul's Conversion: A Light to Twentieth Century Disputes“ – *The New Perspective on Paul: Collected Essays.* WUNT 185. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 341–359.
- Ebel, Eva.** „Das Leben des Paulus“ – *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe.* Hrsg. v. Oda Wischmeyer. (Tübingen, Basel: A. Francke Verlag), 83–96.
- Eichholz, Georg.** *Die Theologie des Paulus im Umriss.* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1991).
- Eickelmann, Dale F.** „Musaylima. An Approach to the Social Anthropology of Seventh-Century Arabia“ – *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 10 (1) 1967, 17–52.
- Eißler, Friedmann.** „Abraham im Islam“ – *Abraham in Judentum, Christentum und Islam.* Hrsg. v. Christfried Böttrich; Beate Ego; Friedmann Eißler. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 116–188.
- Eißler, Friedmann.** „Jesus und Maria im Islam“ – *Jesus und Maria: in Judentum, Christentum und Islam.* Hrsg. v. Christfried Böttrich; Beate Ego; Friedmann Eißler. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 120–205.
- Ellis, E. Earle.** *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament essays.* WUNT 18. (Tübingen: Mohr, 1978).
- Evans, Craig A.** „Paul the Exorcist and Healer“ – *Paul and his theology.* Hrsg. v. Stanley E. Porter. (Leiden: Brill, 2006), 363–379.
- Falaturi, Abdoldjavad.** „Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam“ – *Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und Islam.* Hrsg. v. Abdoldjavad Falaturi, Walter Strolz. (Freiburg: Herder, 1975), 85–101.
- Falaturi, Abdoldjavad.** „Tod – Gericht – Auferstehung in koranischer Sicht“ – *Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen.* Hrsg. v. Abdoldjavad Falatur. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1983), 121–138.
- Firestone, Reuven.** „Abraham“ – *Encyclopaedia of the Qur'ān.* I 2001, 5–10.
- Firestone, Reuven.** „The Qur'an and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship“ – *Bible and Qur'ān: essays in scriptural intertextuality.* Ed. by John C. Reeves. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 1–22.
- Freedman, David Noel.** *The rivers of paradise: Moses, Buddha, Confucius, Jesus, and Muhammad as religious founders.* Eds. David Noel Freedman, Michael J. McClymond. (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001).
- Frey, Jörg.** „Das Judentum des Paulus“ – *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe.* Hrsg. v. Oda Wischmeyer. (Tübingen, Basel: A. Francke Verlag, 2006), 5–43.
- Frey, Jörg.** „Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen ‚Kollegen‘“ – *Biographie und Persönlichkeit des Paulus.* Hrsg. v. Eve-Marie Becker und Peter Pilhofer. WUNT 187. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 192–227.
- Friedemann, Yohanan.** „Finality of Prophethood in Sunni Islam“ – *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAI)* 7 1986, 177–215.
- Fück, John.** „Zum Problem der koranischen Erzählungen“ – *Orientalistische Literaturzeitung.* Hrsg. v. Walter Wreszinski. Bd. 37 (Leipzig: Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, 1934), 73–77.

- Fück, John.** „Muhammed – Persönlichkeit und Religionsstiftung“ – *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter: ausgewählte Schriften Johann Fücks*. Hrsg. v. Manfred Fleischhammer. (Weimar: Böhlau, 1981), 152–175.
- Gabriel, Mark A.** *Jesus und Mohammed: erstaunliche Unterschiede und überraschende Ähnlichkeiten*. (Gräfelfing: Resch, 2006).
- Gäde, Gerhard.** *Islam in christlicher Perspektive: den muslimischen Glauben verstehen*. (Paderborn: Schöningh, 2009).
- Gaston, Lloyd.** „Paul and the Torah in 2Corinthians 3.“ – *Paul and the Torah*. (Vancouver: Univ. of British Columbia Pr., 1987), 151–168.
- Gätje, Helmut.** *Koran und Koranexegese*. (Zürich: Artemis Verlag, 1971).
- Gibb, Hamilton A. R.** „Pre-Islamic Monotheism in Arabia“ – *Harvard Theological Review* 55 (4) 1962, 269–280.
- Gnilka, Joahim.** *Paulus von Tartus. Zeuge und Apostel*. (Freiburg: Herder, 1996).
- Goldziher, Ignaz.** *Die Richtungen der islamischen Koranlegung*. (Leiden: Brill, 1952).
- Goldziher, Ignaz.** „Was ist unter ‚Al- Ġāhiliyya‘ zu verstehen“ – *Muhammedianische Studien*. Bd. I. (Hildesheim: Olms, 1971). 219–228.
- Goppelt, Leonhard.** *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen Testament*. (Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1969).
- Goppelt, Leonhard.** *Theologie des Neuen Testaments*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981).
- Gouders, Klaus.** *Die prophetischen Berufungsberichte Mose, Isaias, Jeremias und Ezechiels: Auslegung, Form- und Gattungsgeschichte, zu einer Theologie der Berufung*. (Bonn: Universität Dissertation, 1970).
- Graham, William A.** *Divine word and prophetic word in early Islam: a re-consideration of the sources, with special reference to the divine saying of Hadīth Qudsī*. (The Hague: Mouton, 1977).
- Grässer, Erich.** *Der Einzige ist Gott (Röm 3,30), in „Ich will eurer Gott werden. Beispiel biblischen Redens von Gott“*. (Stuttgart: Verlag katholisches Bibelwerk, 1981).
- Greeven, Heinrich.** „Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus“ – *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*. Hrsg. v. Karl Kertelge. (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1977), 305–361.
- Grimme, Hubert.** *Mohammed: die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens*. (München: Kirchheim, 1904).
- von Grunebaum, Gustav E.** *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*. (Stuttgart: Artemis Verl., 1969).
- Gyllenberg, Rafael.** *Rechtfertigung und Altes Testament bei Paulus*. (Stuttgart: W. Kohlhammar, 1973).
- Engberg-Pedersen, Troels.** „Stoicism in Philippian“ – *Paul in His Hellenistic Context*. Ed. by Troels Engberg-Pedersen. (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 256–290.
- van Ess, Joseph.** „Vision and Ascension. *Sūrat Al-Najm* and its relationship with Muhammad’s *mi ʾrāj*.“ – *The Koran. Critical Concepts in Islamic Studies*. Ed. by Colin Turner. Vol. II Themes and Doctrines. (London, New York: Routledge Curzo, 2004), 249–264.
- Haas, Odo.** *Paulus der Missionar. Ziel, Grundsätze und Methoden der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Aussagen*. (Würzburg: Vier-Türme-Verlag Münsterschwarzach, 1971).

- Hafemann, Scott J.** *Paul, Moses, and the history of Israel: the letter/spirit contrast and the argument from scripture in 2 Corinthians 3.* (Tübingen: Mohr, 1995).
- Hahn, Ferdinand.** „Das Gesetzesverständnis im Römer-und Galaterbrief“. ZNW 67 (1976), 29–63.
- Hahn, Ferdinand.** *Theologie des Neuen Testaments I*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).
- Hämeen-Anttila, Jaakko.** „Arabian Prophecy“ – *Prophecy in its ancient Near Eastern context: Mesopotamian, biblical, and Arabian perspectives.* Ed. by Martti Nissinen. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 115–149.
- Hanson, Paul D.** *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology.* (Philadelphia: Fortress Press, 1979).
- Harmon, Matthew S.** *She must and shall go free: Paul's Isaianic Gospel in Galatians.* (Berlin: de Gruyter, 2010).
- Harrisville III, Roy A.** *The figure of Abraham in the epistles of St. Paul: in the footsteps of Abraham.* (San Francisco: Mellen Research Univ. Press, 1992).
- Haufe, Günther.** *Der erste Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher.* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999).
- Hauglid, Brian M.** „On the Early Life of Abraham: Biblical and Qur'anic Intertextuality and the Anticipation of Muhammad“ – *Bible and Qur'an: essays in scriptural intertextuality.* Ed. by John C. Reeves. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 87–105.
- Hawting, Gerhard R.** *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Heck, Paul L.** „The Apostle Paul and the Apostle Muhammad: The Challenge of the Convert“ – *Islamochristiana* 37 2012, 127–143.
- Heininger, Bernhard.** „Im Dunstkreis der Magie: Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte“ – *Biographie und Persönlichkeit des Paulus.* Hrsg. v. Eve-Marie Becker. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 271–291.
- Heininger, Bernhard.** „Die Rezeption des Paulus im 1. Jahrhundert: Deutero- und Tritopaulinen sowie das Paulusbild der Apostelgeschichte“ – *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe.* Hrsg. v. Oda Wischmeyer. (Tübingen, Basel: A. Francke Verlag, 2006), 309–340.
- Heininger, Bernhard.** „Die religiöse Umwelt des Paulus“ – *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe.* Hrsg. v. Oda Wischmeyer. (Tübingen, Basel: A. Francke Verlag, 2006), 44–82.
- Hengel, Martin.** *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III.* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 193–212.
- Hengel, Martin. Schwemer, Anna Maria.** *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntten Jahre des Apostels.* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 158.
- Hengel, Martin. Deines, Roland.** „Der vorchristliche Paulus“ – *Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters (19. Mai 1938).* Hrsg. v. Martin Hengel und Ulrich Heckel. (Tübingen: Mohr, 1991), 177–293.
- Hengel, Martin.** *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung.* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1984).
- Hock, Klaus.** *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie. Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert.* (Köln, Wien: Böhlau, 1986).

- Hofius, Otfried.** „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“ (2Kor 5,19) – *Paulusstudien*. Hrsg. v. Otfried Hofius. WUNT 51. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1989), 15–32.
- Hofius, Otfried.** „Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3“ – *Paulusstudien*. Hrsg. v. Otfried Hofius. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 75–120.
- Hofius, Otfried.** „Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi“ – *Paulusstudien*. Hrsg. v. Otfried Hofius. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 50–74.
- Hofius, Otfried.** „Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler. Das Bekenntnis I Kor 8,6 im Kontext der paulinischen Theologie“ – *Paulusstudien II*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 181–192.
- Hofius, Otfried.** „Paulus – Missionar und Theologe“ – *Paulusstudien II*. (Tübingen: Mohr, 2002), 1–16.
- Hofius, Otfried.** „Die Adam-Christus-Antithese und das Gesetz. Erwägungen zu Röm 5,12–21“ – *Paulusstudien II*. Hrsg. v. Otfried Hofius. (Tübingen: Mohr Siebeck 2002), 62–103.
- Hofius, Otfried.** „Der Mensch im Schatten Adams. Römer 7,7–25a“ – *Paulusstudien II*. Hrsg. v. Otfried Hofius. (Tübingen: Mohr Siebeck 2002), 104–154.
- Holtz, Traugott.** „ἀποκαλύπτω“ – *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. (ExWNT). Bd. 1. (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), 312–317.
- Horowitz, Josef.** *Koranische Untersuchungen*. (Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter, 1926)
- van der Horst, Pieter Willem. Mussies, Gerard.** *Studies on the Hellenistic Background of the New Testament*. (Utrechtse Theologische Reek: Utrecht 1990).
- Hoyland, Robert G.** *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Studies in Late Antiquity and Early Islam. 13. (Princeton, NJ: Darwin Press, 1997).
- Hoyland, Robert G.** *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*. (London: Routledge, 2002).
- Hultgren, Arland J.** „The Scriptural Foundations for Paul’s Mission to the Gentiles“ – *Paul and his Theology*. Pauline Studies 3. Hrgs. v. Stanley E. Porter. (Leiden, Boston: Beck, 2006), 21–44.
- Hulmi, Sini.** *Paulus und Mose: Argumentation und Polemik in 2 Kor 3*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Helsinki: Finnische Exegetische Gesellschaft, 1999).
- al-Ḥusayn, Āl-Kāshif al-Ghiṭā’ Muḥammad.** *Al-Tawdīh fi bayān ḥāl al-Inḡīl wa l-Masīh*. (Beirut: 1980).
- Ibn-Hiṣām, Abd-al-Malik.** *As-Sīra an-nabawīya*. Eds. by Jamāl Thābit, Muḥammad Maḥmūd and Sayyid Ibrāhīm, Vol. 1. (Kairo: Dār al-ḥadīth, 1996).
- Ibn-Hiṣām, Abd-al-Malik.** *Das Leben des Propheten*. [In d. Bearb. von: ‘Abd-al-Malik Ibn-Hiṣām]. Ibn Ishāq. Aus dem Arab. übertr. und bearb. von Gernot Rotter. (Tübingen: Erdmann, 1976).
- Ibn-Hiṣām, Abd-al-Malik.** *The life of Muhammad: a translation of Ishāq’s „Sīrat rāsul Allāh“ with introd. and notes by A. Guillaume*. (Karachi: Oxford University Press, 2007).
- Işık, Tuba.** „Die Berufungsszenarien der Propheten Mose und Muhammad – Streifzug in islamischer Perspektive“ – *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam*. Hrsg. v. Anja Middelbeck Varwick, Mohammad Gharaibeh, Hansjörg Schmid, Aysun Yaşar. (Regensburg: Pustet, 2013), 111–123.

- Inscriptiones Judaicae Orientis II Kleinasien*. Hrsg. v. W. Ameling. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).
- Isfarā`īnī**. *Kitāb al-Tabṣīr fī l-dīn*. Ed. by Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. (Kairo: Maktabat al-Khānġī, 1955).
- Ittmann, Nobert**. „Das ‚Siegel der Propheten‘ – Muhammads Weg zu einem eigenen Islam“ – *Schriftprophetie: Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag*. Hrsg. v. Friedhelm Hartenstein. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 2004, 415–430).
- Izutsu, Toshihiko**. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. (Tokyo: Keio Institut of Cultural and Linguistic Studies, 1964).
- Al-Jabbār Abd**. *Tathbūt dalā`il al-nubuwwa*. Ed. by `Abd al-Karīm `Uthmān. Vol. 2. (Beirut: Dār al- `Arabiyya, 1966).
- Jeffery, Arthur**. „The Qur`an as Scripture“. – *The Muslim World: A journal devoted to the study of islam and Christian-Muslim relations*. 40 (3) 1950. 185–206.
- Jerusalem Bibel Lexikon*. Hrsg. v. Kurt Henning. (Neuhausen-Stuttgart: Hänsseler Verlag, 1998).
- Jünger, Eberhard**. „Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine theologische Studie zu Röm 5,12–21“ – *Unterwegs zur Sache*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 145–172.
- Kammler, Hans-Christian**. „„New Perspektive on Paul‘ – Thesen und Probleme“ – *Paulus und Luther – ein Widerspruch?: Verstand er auch, was er las?; Paulusexegese und Luthers Einsichten im kritischen Dialog*. Hrsg. v. Hans-Christian Kammler, Rainer Rausch. (Hannover: Lutherischer Verlagshaus, 2013).
- Kaṭīr, Imām Abū al-Fidā` Ismā`īl Ibn**. *The Life of the Prophet Muhammad*. Vol. I. (Reading: Garnet Publishing LDT, 1998).
- Kellerhals, Emmanuel**. *Der Islam*. (Basel: Verlag der Basler Missionsbuch, 1956).
- Kermani, Navid**. *Offenbarung als Kommunikation. Die Konzeption wahy in Naṣr Hāmid Abū Zayds Maḥmūd an-naṣṣ*. Europäische Hochschulschriften. Reihe XXVII. Asiatische und Afrikanische Studien. (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996).
- Khoury, Adel Theodor; Hagemann, Ludwig**. *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime*. (Altenberge: CIS-Verlag, 1986).
- Khoury, Adel Theodor**. *Wer war Muhammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch*. (Freiburg: Herder Taschenbuch Verlag, 1990).
- Khoury, Adel Theodor**. *Der Koran arabisch-deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*. Bd XI. (Gütherloher: Verlag Haus Mohn, 2001).
- Kister, Meir J**. „Al-Tahannuth‘: An Inquiry into the Meaning of a Term“ – *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31 (2) 1968, 223–236.
- Kister, Meir J**. „Al-Ḥira. Some notes on its relation with Arabia“ – *Arabica* 11 1968, 143 – 169
- Kister, Meir J**. „Mecca and the Tribes of Arabia“ – *Studies in jāhiliyya and Early Islam*. Ed. by M. J. Kister. (London: Variorum, 1990), 33–58.
- Kister, Meir J**. „On Strangers and Allies in Mecca“ – *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1) 1990, 113–154.
- Klausnitzer, Wolfgang**. *Jesus und Muhammad: ihr Leben, ihre Botschaft; eine Gegenüberstellung*. (Freiburg im Breisgau: Herder, 2007).
- Klein, Hans**. „Auf dem Grund der Apostel und Propheten. Bemerkungen zum Epheserbrief 2,20“ – *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*. Ed. by Joseph Verheyden, Korinna Zamfir, Tobias Nicklas. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 105–116.

- Klijn, Albertus Frederik J.; Reinink, Gerrit J.** *Patristic Evidence of Jewish-Christian Sects*. NT 36. (Leiden: Brill, 1973).
- Klumbies, Paul Gerhard.** *Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992).
- Koch, Dietrich-Alex.** *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. (Tübingen: Mohr, 1986).
- Koep, Leo.** *Das himmlische Buch in Antike und Christentum: eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*. (Bonn: Hanstein, 1952).
- Koester, Helmut.** *Paul and His World. Interpreting the New Testament in Its Context*, (Minneapolis: Fortress Press, 2007).
- Krans, Jan.** *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology: Studies in Honour of Martinus C. de Boer*. (Leiden: Brill 2013).
- Krauss, Samuel.** *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*. (Berlin: S. Calvary, 1902).
- Kreisel, Howard.** *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*. (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001).
- Krenkow, Fritz.** „The Use of Writing for the Preservation of Ancient Arabic Poetry“ – *A Volume of oriental studies presented to Edward G. Browne on his sixtieth birthday*. Ed. by Thomas W. Arnold, Reynold A. Nicholson. (Cambridge: University Press, 1922), 261–268.
- Künstlinger, David.** „*Asāfiru-l-awwalīn*“ – *The foreign vocabulary of the Qur’an*. With a preface by Gerhard Böwering and Jane Dammen McAuliffe. Ed. by Arthur Jeffrey. (Leiden: Brill, 2007), 56–57.
- Laato, Timo.** *Paul and Judaism: an anthropological approach*. (Atlanta: Scholars Press, 1995).
- Lazarus-Yafeh, Hava.** „Some Differences between Judaism and Islam as Two Religions of Law“ – *Religion* Vol 14 (1984), 175–191.
- Lazarus-Yafeh, Hava.** *Intertwined worlds: medieval Islam and Bible criticism*. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).
- Lindemann, Andreas.** *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche: Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).
- Lohmann, Theodor.** „Sure 96 und die Berufung Muhammeds“ – *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*. Institut für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 14 1968, 249–302; 416–469.
- Luz, Ulrich.** *Das Geschichtsverständnis des Paulus*. (München: Kaiser, 1968).
- Löning, Karl.** „Paulinismus in der Apostelgeschichte“ – *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften: zur Paulusrezeption im Neuen Testament*. Hrsg. v. Karl Kertelge. (Freiburg: Herder, 1981), 202–234.
- Lüdemann, Gerd.** *Paulus und das Judentum*. (München: Kaiser, 1983).
- Lüdemann, Gerd.** *Paulus, der Gründer des Christentums*. (Lüneburg: Klampen Verlag, 2001).
- Lüdemann, Gerd.** *Das Urchristentum. Eine kritische Bilanz seiner Erforschung*. (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002).
- Lührmann, Dieter.** *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*. (Neukirchen Vluyn: Neukirchen Verl., 1965).
- Madigan, Daniel A.** „Revelation“ – *Encyclopaedia of the Qur’an*. Ed. by Jane Dammen McAuliffe. Vol. IV (Leiden: Brill, 2004), 437–448.
- Maier, Johann.** „‘Messianische Zeit’ und ‘Kommende Welt’ in den Zukunftserwartungen des Judentums“ – *Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den mono-*

- theistischen Religionen*. Hrsg. v. Abdoldjavad Falatur. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1983).
- Malherbe, Abraham J.** „Hellenistic Moralists and the New Testament“ – *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Vol. II. Hrsg. v. Haase Wolfgang. (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1992), 267–333.
- Marguerat, Daniel.** „Paulus the Mystic“ – *Paul, John, and apocalyptic eschatology: studies in honour of Martinus C. de Boer*. Ed. Jan Krans. (Leiden: Brill, 2013), 76–93.
- Al- Maqdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir.** *Kitāb al-Bad' wa-l-ta'rīkh*. Ed. by Khalīl 'Imrān al-Manṣūr Bd 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997).
- Meeks, Wayne A.** *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. (New Haven: Yale University Press, 1983).
- Meier, John P.** *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus III*, ABRL (New York: Doubleday, 2001).
- Mendels, Doron.** „Pagan or Jewish? The Presentation of Paul's Mission“ – *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. Hrsg. v. Hubert Cancik, Hermann Lichtenberger, Peter Schäfer. Bd. I (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996), 431–452.
- Meyer, Eduard II.** *Ursprung und Anfänge des Christentums III*. (Stuttgart: Cotta, 1923).
- Miller, Fred.** „Prophecy in Judaism and Islam“ – *Islamic studies*. 17 (1) 1978, 27–44.
- van der Minde, Hans-Jürgen.** *Schrift und Tradition bei Paulus: ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief*. (München [u.a]: Schönigh, 1976).
- Müller, Paul-Gerd.** „φανερόω“ – *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. (ExWNT). Bd. 2. (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), 988–991.
- Müller, Ulrich B.** *Prophetie und Predigt im Neuen Testament: Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*. (Gütersloh: Mohn, 1975).
- Murdjā, Muḥammad Madjdī.** *Allāh wāḥid am thālūth*. (Kairo: 1972).
- Murphy-O'Connor, Jerome.** *Paul. A Critical Life*. (Oxford: Clarendon Press: 1996).
- Mußner, Franz.** *Der Galaterbrief*. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1988).
- Nagel, Tilman.** *Der Koran. Einführung-Texte-Erläuterungen*. (München: Verlag C.H. Beck, 1983).
- Nagel, Tilman.** „Von „Qur'an“ zur „Schrift“ – Bells Hypothese aus religionsgeschichtlicher Sicht“ – *Der Islam* 60 (1) 1983, 143–165.
- Nagel, Tilman.** *Islam: die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen*. (Westhofen: WVA-Verlag Skulima, 2001).
- Nagel, Tilman.** *Mohammed – Leben und Legenden*. (München: R. Oldenbourg Verlag, 2008).
- Nagel, Tilman.** *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammed-Glaubens*. (München: Oldenbourg, 2008).
- Neiryck, Frans.** „Paul and the Sayings of Jesus“ – *Evangelica II*. BETL 99 1991, 511–568.
- Najda, Andrzej J.** *Der Apostel als Prophet: Zur prophetischen Dimension des paulinischen Apostolats*. (Frankfurt am Main: Lang, 2004).
- Neubrand, Maria.** *Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden: Eine exegetische Studie zu Röm 4*. (Würzburg: Echter, 1997).
- Neusner, Jacob.** *Das pharisäische und talmudische Judentum*. TSAJ 4. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1984).

- Neuwirth, Angelika.** „Erzählung als kanonischer Prozess: Die Mose-Erzählung im Wandel der koranischen Geschichte“ – *Islamische Studien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag.* Hrsg. v. Rainer Brunner; Monika Gronke; Jens Peter Laut, Ulrich Rebstock. DMG. (Würzburg: Ergon Verlag, 2002), 323–344.
- Neuwirth, Angelika.** „From the Sacred Mosque to the Remote Temple: Surat al-isra between Text and Commentary“ – *With reverence for the word: medieval scriptural exegesis in Judaism, Christianity, and Islam.* Ed. by Jane Dammen McAuliffe. (New York: Oxford University Press, 2003), 376–407.
- Neuwirth, Angelika.** „Was trägt Abraham für den Dialog aus? Abraham im Koran und in der islamischen Tradition“ – *Im Dialog mit Abraham.* Hrsg. v. Friedmann Eißler. (Berlin: Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 2010), 72–85.
- Newby, Gordon Darnell.** *A History of the Jews of Arabia. From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam.* (Columbia: University of South Carolina Press, 1988).
- Newman, N. A.** *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632–900 A.D.), translations with commentary.* (Hatfield: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993).
- Nicklas, Tobias.** „Paulus – der Apostel als Prophet“ – *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature.* Eds. Joseph Verheyden, Korinna Zamfir, Tobias Nicklas. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 77–104.
- Nicklas, Tobias.** *Other worlds and their relation to this world: early Jewish and ancient Christian traditions.* (Leiden: Brill, 2010).
- Niebuhr, Karl-Wilhelm.** *Heidenapostel aus Israel: die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen.* (Halle: Universitäts Habilitationsschrift, 1991).
- Norton, William Harmon.** „The Influence of the Desert on Early Islam Author(s)“ – *The Journal of Religion* 4 (4) 1924, 383–396.
- Oberlinner, Lorenz.** „Kein anderes Evangelium“ – die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen ‚Gegnern‘ am Beispiel des Galaterbriefes“. – *Nach den Anfängen fragen: Herrn Prof. Dr. theol. Gerhard Dautzenberg zum 60. Geburtstag am 30. Januar 1994.* Hrsg. v. Cornelius Mayer. (Giessen: Selbstverlag d. Fachbereichs 07, 1994), 485–487.
- Paret, Rudi.** „Das Geschichtsbild Mohammeds“ – *Die Welt als Geschichte* 11 1951, 214–224.
- Parker, David.** „The Mountain and the Desert“ – *Wilderness. Essays in honour of Frances Young.* Ed. by Rasiah Sharada Sugirtharajah. (London: T & T Clark, 2005).
- Pautz, Otto.** *Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht.* (Leipzig: Drugulin, 1898).
- Pavlovitch, Pavel.** „On the Problem of the Pre-Islamic Lord of the Ka’ba“ – *Journal of Arabic and Islamic Studies* 2 1998/99, 49–74.
- Peerbolte, Lambertus Johannes Lietaert.** „Paul the Miracle Worker. Development and Background of Pauline Miracle Stories“ – *Wonders never cease: the purpose of narrating miracle stories in the New Testament and its religious environment.* Ed. by Michael Labahn, (London: T & T Clark International New York, 2006), 180–199.
- Pesch, Rudolf.** *Der Römerbrief.* (Würzburg: Echter-Verlag, 1983).
- Peters, Francis Edwards.** *Muhammad and the Origins of Islam.* (Albany: State University of New York Press, 1994).
- Peters, Francis Edwards.** *Jesus and Muhammad: parallel tracks, parallel lives.* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

- Peters, Francis Edwards.** „Introduction“ – *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. Ed. by F. E. Peters, (Aldershot: Ashgate, 1999), xi–lxix.
- Phipps, William E.** *Muhammad and Jesus: a comparison of the prophets and their teachings*. (New York: Continuum, 1996).
- de Planhol, Xavier.** *Kulturgeographische Grundlagen der Islamischen Geschichte*. (Zürich, München: Artemis Verlag, 1968).
- Prenner, Karl.** *Muhammad und Musa: strukturanalytische und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den mekkanischen Musa-Perikopen des Qur'ān*. (Altenberge: Christl.-Islam. Schriftum, 1986).
- Preuss, Horst Dieter; Berger, Klaus.** *Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments 2. Neues Testament*. (Wiesbaden: Quelle & Meyer, 1997), 394.
- Radscheit, Matthias.** „Iḡāz al-Qur'ān im Koran“ – *The Qur'an as text*. Ed. by Stefan Wild. (Leiden: Brill, 1996), 113–123.
- Radscheit, Matthias.** *Die koranische Herausforderung: die taḥaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Koran*. (Berlin: Schwarz, 1996).
- Raeder, Siegfried.** *Der Islam und das Christentum: eine historische und theologische Einführung*. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001).
- Raeder, Siegfried.** „Prophetentum im Koran“ – *Prophetie in der Bibel und dem Koran*. Heft 5. Hrsg. v. Willi Höpfer (Wiesbaden: Evang[elische] Mission in Oberägypten, 1974), 26–37.
- Räisänen, Heikki.** *Das koranische Jesusbild: ein Beitrag zur Theologie des Korans*. (Helsinki: Missiologian ja Ekumeniikan Seura, 1971).
- Räisänen, Heikki.** *The idea of Divine Hardening: a comparative study of the notion of Divine hardening, leading astray and inciting to evil in the Bible and the Qur'ān*. No 25. (Helsinki: Publications of the Finnish Exegetical Society, 1976).
- Räisänen, Heikki.** *Paul and the law*. (Tübingen: Mohr, 1983).
- Reynolds, Gabriel Said.** *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: ‚Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*. (Leiden: Brill, 2004).
- Reynolds, Gabriel Said.** *The Qur'ān and Its Biblical Subtext*. (London, New York: Routledge, 2010).
- Richter, Wolfgang.** *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte: eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1–10,16, Ex 3f. und Ri 6,11b–17*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).
- Rieger, Hans Martin.** „Eine Religion der Gnade. Zur ‚Bundesnominalismus‘ – Theorie von E. P. Sanders“ – *Bund und Tora: zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*. Hrsg. v. Friedrich Avemarie, Hermann Lichtenberger. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 129–161.
- Robbins, Vernon K.; Newby, Gordon D.** „The Relation of the Qur'ān and the Bible“ – *Bible and Qur'ān: Essays in scriptural intertextuality*. Ed. by John C. Reeves. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 23–42.
- Rohde, Joahim.** *Der Brief des Paulus an die Galater*. (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989)
- Roloff, Jürgen.** *Apostolat – Verkündigung – Kirche: Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*. (Gütersloh: Mohn, 1965).
- Roloff, Jürgen.** „Apostel I“ – TRE 3. (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979), 430–445.
- Rosenthal, Franz.** *Knowledge Triumphant*. (Leiden: Brill, 1970).

- Rowland, Christopher.** „Prophecy and the New Testament“ – *Prophecy and the prophets in ancient Israel: proceedings of the Oxford Old Testament seminar*. Ed. by John Day. (London, New York: T & T Clark, 2010), 410–431.
- Rowland, Christopher.** „Apocalyptic, Mysticism, and The New Testament“ – *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. Hrsg. v. Hubert Cancik; Hermann Lichtenberger; Peter Schäfer. Bd. I (J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1996), 410–431.
- Rubin, Uri.** *The Eye of the beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims; A Textual Analysis*. (Princeton, NJ: Darwin Press, 1995).
- Rubin, Uri.** „Ḥanīfiyya and Kaʿba: An Inquiry into the Arabian Pre-islamic Background of *dīn Ibrāhīm*“ – *Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. Ed. by F.E. Peters. (Aldershot: Ashgate, 1999), 267–294.
- Rubin, Uri.** „Muhammad’s Message in Mecca: Warnings, Signs and Miracles“ – *The Cambridge companion to Muḥammad*. Ed. by Jonathan E. Brockopp. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 39–60.
- Šalabī, Aḥmad.** *Muqāranat al-adyān*. Bd. 2. Al-masīhiyya. (Kairo: 1960).
- Saldarini, Anthony J.** *Pharisees, scribes and Sadducees in Palestinian society*. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1985).
- Saleh, Walid A.** „The Arabian Context of Muhammad’s life.“ – *The Cambridge companion to Muḥammad*. Ed. by Jonathan E. Brockopp. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 21–38.
- Sanders, Ed Parish.** *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religioon*. (Philadelphia: Fortress Press, 1977).
- Sandnes, Karl O.** *Paul – One of the Prophets?: A Contribution to the Apostle’s Self-Understanding*. (Tübingen: Mohr, 1991).
- Sarikaya, Yaşar.** „Beobachterbericht zum Forum: Interdependente Interpretation“ – „Nahe ist dir das Wort ...“: *Schriftauslegung in Christentum und Islam*. Hrsg. v. Hansjörg Schmid (Regensburg: Pustet, 2010), 197–202.
- Sänger, Dieter.** *Die Verkündigung der Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum*. (Tübingen: Mohr Siebek, 1994).
- Schedl, Claus.** *Muhammad und Jesus: Die christologisch relevanten Texte des Korans*. (Wien: Herder, 1978).
- Schimmel, Annemarie.** *Der Islam. Eine Einführung*. (Stuttgart: Reclam, 1990).
- Schlier, Heinrich.** *Der Brief an die Galater*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971).
- Schlier, Heinrich.** *Der Römerbrief*. (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1987).
- Schmidt, Hans Wilhelm.** *Der Brief des Paulus an die Römer*. (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1972).
- Schmithals, Walter.** *Der Römerbrief: ein Kommentar*. (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn, 1988).
- Schmitz, Bertram.** „Muhammad und Christus als Propheten. Eine religionswissenschaftliche und eine christlich-theologische Perspektive“ – *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam*. Hrsg. v. Hansjörg Schmid. (Regensburg: Pustet, 2013), 49–62.
- Schmitz, Bertram.** *Paulus und der Koran*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010).
- Schmitz, Bertram.** *Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam*. (Stuttgart: Kohlhammer, 2009).

- Schneemelcher, Wilhelm.** *Das Urchristentum.* (Stuttgart: Kohlhammer, 1981).
- Schnelle, Udo.** *Wandlung im paulinischen Denken.* (Stuttgart: Katholische Bibelwerk, 1989).
- Schnelle, Udo.** *Neutestamentliche Anthropologie.* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991).
- Schnelle, Udo.** *Paulus. Leben und Denken.* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003).
- Schnelle, Udo.** „Paulus und das Gesetz. Biographisches und Konstruktives“ – *Biographie und Persönlichkeit des Paulus.* Hrsg. v. Eve-Marie Becker. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 245–270.
- Schöck, Cornelia.** *Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna.* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1993).
- Schöllner, Marco.** *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie: eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferungen zu Muhammads Konflikt mit den Juden.* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998).
- Schreiber, Stefan.** *Paulus als Wundertäter: redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen.* (Berlin: de Gruyter, 1996).
- Schreiner, Stefan.** „Ibn Kammūna’s Verteidigung des historischen Jesus gegen den paulinischen Christus“ – *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag.* Hrsg. v. H. Cancik. Hubert Cancik, Hermann Lichtenberger, Peter Schäfer. Bd I. (Tübingen: Mohr Siebeck 1996), 453–479.
- Schreiner, Stefan.** „Die Häresie der Ismaeliten. Der Islam als politisches und theologisches Problem der Christen und die Anfänge der christlich-antiislamischen Polemik.“ – *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzung in Christentum und Islam.* Hrsg. v. Hansjörg Schmid. (Regensburg: Pustet, 2007), 119–138.
- Schreiner, Stefan.** „Kalif Gottes auf Erden – Zur koranischen Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen“ – *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung.* Hrsg. v. Friedmann Eißler, Matthias Morgenstern. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 19–31.
- Schreiner, Stefan.** „Die ‚Bindung Isaaks‘ – Die *Aqeda* in jüdischer und islamischer Überlieferung“ – *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung.* Hrsg. v. Friedmann Eißler, Matthias Morgenstern. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 46–67.
- Schreiner, Stefan.** „Erlösung und Heil – menschliche Sehnsucht und göttliches Erbarmen. Intertextuelle Spuren in Bibel und Koran“ – *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung.* Hrsg. v. Friedmann Eißler, Matthias Morgenstern. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 262–281.
- Schreiner, Stefan.** „Der Dekalog in der jüdischen Tradition und im Koran“ – *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung.* Hrsg. v. Friedmann Eißler, Matthias Morgenstern. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 75–92.
- Schreiner, Stefan.** „Die Bedeutung des Todes Jesu nach der Auslegung des Korans“ – *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung.* Hrsg. v. Friedmann Eißler, Matthias Morgenstern. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 230–238.
- Schwemer, Anna Maria.** „Verfolger und Verfolgte bei Paulus. Die Auswirkungen der Verfolgung durch Agrippa I. auf die paulinische Mission“ – *Biographie und Persönlichkeit des Paulus.* Hrsg. v. Eve-Marie Becker, Peter Philhofer. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 169–191.

- Schwindt, Rainer.** *Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie.* (Freiburg u.a.: Herder, 2007).
- Scott, James M.** *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians.* WUNT 84. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995).
- Segal, Alan F.** *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee.* (New Haven: Yale University Press, 1990).
- Shalabī, Ra'ūf.** *Yā ahl al-Kitāb ta 'ālaw ilā kalima sawā'.* (Kairo: 1980).
- Simon, Róbert.** „Māni und Muḥammad“ – *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (JSAI) 21 1997, 118–141.
- Smith, Wilfred Cantwell.** „Scripture as Form and Concept. Their Emergence for the Western World“ – *Rethinking scripture: essays from a comparative perspective.* Ed. by Miriam Levering. (Albany: State University of New York Press, 1989), 29–57.
- Speyer, Heinrich.** *Die Biblischen Erzählungen im Qoran.* (Hildesheim: Geor Olms Verlag, 1971).
- Sprenger, Aloys.** *Das Leben und die Lehre des Mohammad: nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen.* 1. Bd. (Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1861).
- Stambaugh, John E.; Balch, David L.** *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments.* Übers. von Gerd Lüdemann; (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).
- Stegemann, Ekkehard W.; Stegemann, Wolfgang.** *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt.* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1997).
- Stegemann, Ekkehard W.** „Die Mystische Dramatisierung der Gegenwart als Endzeit“ – *Paulus und die Welt. Aufsätze.* Hrsg. v. Christina Tour und Petar Wick. (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005), 125–140.
- Stemberger, Günter.** *Pharisäer, Sadduzäer, Essener.* SBS 144. (Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 1991).
- Stendahl, Krister.** *Paul among Jews and Gentiles: And Other Essays.* (Philadelphia: Fortress Press, 1976).
- Stenger, Werner** „Biographisches und Idealbiographisches in Gal 1,11–2,14“ – *Kontinuität und Einheit.* Hrsgs. v. Paul-Gerhard Müller, Werner Stenger. (Freiburg: Herder, 1981), 123–140.
- Stieglecker, Hermann.** *Die Glaubenslehren des Islam.* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1983).
- Stockhausen, Carol Kern.** *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant: the Exegetical Substructure of II Cor. 3,1 – 4,6.* (Roma: Ed. by Pontif. Ist. Bibl., 1989).
- Storm, Hans-Martin.** *Die Paulusberufung nach Lukas und das Erbe der Propheten.* (Frankfurt am Main: Lang, 1995).
- Strecker, Christian.** „Paulus aus einer neuen Perspektive: Paradigmenwechsel in der jüngsten Paulusforschung“ – *Kul* 11(1) 1996, 3–18.
- Strecker, Christian.** *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive.* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).
- Sturm-Berger, Michael.** *Merkmale und Wesen vom Prophetentum. Eine religionsvergleichende Studie.* (Berlin: Verlag für Wissenschafts- und Religionsgeschichte. Dr. Michael Engel, 1997).
- Süld, Elo.** „Koraani uuringud XX ja XXI sajandil – märkused Koraani tekkeloo kohta lääne ja ida islamiteaduses“ – *Usuteaduslik Ajakiri.* 59 (2) 2009, 114–136.

- Surmar, Bohumil.** *Die Unterscheidung zwischen den wahren und falschen Propheten. Eine Untersuchung aufgrund der Lehre des Rabbi Moses Maimonides auf dem Hintergrund der rabbinischen Lehren, der griechischen und arabischen Philosophie und der Prophetologie des Islam.* Europäische Hochschulschriften: Reihe 23. (Bern: Lang, 1997).
- Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad ibn Ġarīr.** Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āyi al-Qur’ān III. (Kairo: 1954).
- Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad ibn Ġarīr.** *The History of aṭ-Ṭabarī: An Annotated Translation.* Translated and annotated by William Montgomery Watt and Michael V. McDonald. Vol. VI. (Albany: State University of New York Press, 1988).
- Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad ibn Ġarīr.** *Tafsīr aṭ-Ṭabarī: tafsīr aṭ-Ṭabarī min kitābih ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āi a-l-Qur’ān.* Hrsg. v. Baššār ‘Iwād Ma‘ruf – ‘Isām Fāris al-Ḥūrtasānī Bd. IV. (Beirut: Mu‘assasat ar-Risāla, 1994).
- Al-Ṭabarī, Alī Ibn-Rabban.** *Kitāb ad-Dīn wa’d-daula fī aṭbāt nubūwat an nabī Muḥamma.* The book of religion and empire: a semi-official defence and exposition of Islam. Arabic text ed. by Alī-Ṭabarī, transl. by A. Mingana. (Manchester: Longmans Green, 1923).
- Al-Ṭaḥṭawī ‘Izzat.** *Al-Naṣrāniyya wa l-Islām.* (Kairo: 1977).
- Takum, Abdulla.** „Offenbarung als Erinnerung (*ad-dīkr*). Die Einheit der Offenbarungsreligionen und die Funktion der biblischen Erzählungen im Koran“. – „*Nahe ist dir das Wort ...*“: *Schriftauslegung in Christentum und Islam.* Hrsg. v. Hansjörg Schmid. (Regensburg: Pustet, 2010), 184–196.
- Talmon, Shemaryahu.** „The ‚Desert Motif‘ in the Bible and Qumran Literature.“ – *Biblical motifs: origins and transformations.* Ed. by Alexander Altmann. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966), 31–63.
- Talmon, Shemaryahu.** „Partikularität und Universalismus in der biblischen Zukunftserwartung“ – *Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen.* Hrsg. v. Abdoldjavad Falatur. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1983), 21–48.
- Taylor, Nicklas.** *Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity.* (Sheffield: JSOT Press, 1992), 67–74.
- Theissen, Gerd.** „Judentum und Christentum bei Paulus. Sozialgeschichtliche Überlegung zu einem beginnenden Schema“ – *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag.* Hrsg. v. Hubert Cancik, Hermann Lichtenberger, Peter Schäfer. Bd. I (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 331–356.
- Theobald, Michael.** „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden“ – *Kontinuität und Einheit.* Hrsg. v. Paul Gerhard Müller und Werner Stenger. (Freiburg: Herder, 1981), 376–392.
- Theobald, Michael.** *Der Römerbrief.* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000).
- Thomas, David.** *History of Christian-Muslim Relations.* Vol. 10. (Leiden: Brill, 2008).
- Tillich, Paul.** *Systematische Theologie II.* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964).
- Tiwald, Markus.** *Hebräer von Hebräern: Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation.* (Freiburg: Herder, 2008).
- Tolan, John V.** *Saracens: Islam in the medieval European imagination.* (New York: Columbia University Press, 2002).
- Toral-Niehoff, Isabel.** „The ‘Ibād of al-Ḥīra: An Arab Christian Community in late Antique Iraq“ – *The Qur’ān in Context: historical and literary investigations into*

- the Qur'ānic milieu; [emerged from the conference „Historische Sondierungen und methodische Reflexionen zur Korangeneese: Wege zur Rekonstruktion des vorkanonischen Koran“, January 2004, Berlin].* Ed. by Angelika Neuwirth. (Leiden: Brill, 2010), 323–348.
- Tottoli, Roberto.** *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature.* (Richmond: Curzon, 2002).
- Trevett, Christine.** „Early Christian Prophets: Wanderings, Women and the Course of Change“ – *Propheten und Prophezeiungen – Prophets and Prophecies.* Hrsg. v. Tilo Schabert und Matthias Riedl. Bd. 12. (Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2005), 99–123.
- Trimingham, John Spencer.** *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times.* (London, New York: Longman Group Limited and Librairie du Liban, 1979).
- Tröger, Karl-Wolfgang.** „Jesus als Prophet“ – *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* 24, (1/2) 1982, 100–109.
- Tworuschka, Udo.** *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen: Einführung für Unterricht und Studium.* (Frankfurt am Main: Moritz Diesterweg, 1982).
- Vorholt, Robert.** *Verweis auf Maria Margareta Gruber, Herrlichkeit in Schwachheit: eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefs 2 Kor 2,14–6,13.* (Würzburg: Echter, 1998).
- Wansbrough, John.** *Quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation.* LQA 31. (Oxford: University Press, 1977).
- Wansbrough, John.** *The sectarian milieu: content and composition of Islamic salvation history.* (Oxford: Oxford University Press, 1978).
- Al-Warrāq, Abū 'Īsā.** „Radd 'alā al-thalāth firaq min al Naṣārā“ – *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū 'Īsā al-Warrāq's „Against the Trinity“.* Ed. by David Thomas. (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 66–77.
- Watt, William Montgomery.** *Muhammad at Mecca.* (Oxford: Clarendon Press, 1953).
- Watt, William Montgomery.** *Muhammad. Prophet and Statesman.* (Oxford: Oxford University Press, 1961).
- Watt, William Montgomery.** „The ‚High Gad‘ in Pre-Islamic Mecca“ – *Actes: Ve Congrès international d'arabisants et d'islamisans, Bruxelles, 31 août – 6 septembre 1970.* (Brussels: du Centre pour l'étude des problèmes du monde musulman contemporain, 1970), 499–505.
- Watt, William Montgomery.** „Pre-Islamic Arabian Religion“ – *Islamic Studies* 15 (2) 1976, 73–79.
- Webb, Gisela.** „Gabriel“ – *Encyclopaedia of the Qur'ān.* Volume II. Ed. by Jane Dammen McAuliffe. (Leiden: Brill, 2002), 278–279.
- Wehr, Lothar.** *Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner. Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der Apostolischen Väter und früher Zeugnisse ihrer Verehrung.* (Münster: Aschendorff, 1996).
- Weiß, Wolfgang.** „Zeichen und Wunder“: *eine Studie zu der Sprachtradition und ihres Verwendung im Neuen Testament.* (Neukirchner – Vluyt: Neukirchener Verlag, 1995).
- Weise, Edda.** *Paulus – Apostel Jesu Christi, Lehrer seiner Gemeinden.* (Tübingen: Universität Dissertation, 1998).
- Wensinck, Arent J.** „Muhammed und die Propheten“ – *Acta Orientalia.* Societates Orientales Danica, Fennica, Norvegica, Svecica. Vol. II. (Oslo: Novus Forl, 1924), 168–198.

- Westerholm, Stephen.** *Perspectives old and new on Paul: the „Lutheran“ Paul and his critics.* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2004).
- Wheeler, Brannon M.** *Moses in the Quran and Islamic exegesis.* (London: Routledge Curzon, 2002).
- Wick, Peter.** *Paulus.* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).
- Widengren, Geo.** *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book.* (Uppsala: Lundequistska, 1950).
- Widengren, Geo.** *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension: (King and Savior V).* (Uppsala: Lundequist, 1955).
- Wielandt, Rotraud.** *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime.* Dissertation. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1971).
- Wilckens, Ulrich.** *Rechtfertigung als Freiheit: Paulusstudien.* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974).
- Wilckens, Ulrich.** *Der Brief an die Römer I.* (Einsiedeln: Neukirchener Verlag, 1978).
- Wild, Stefan.** „We have sent down to thee the Book with the Truth“ – *The Qur’an as text.* Ed. by Stefan Wild. (Leiden: Brill, 1996), 136–153.
- Wild, Stefan.** „The Self-Referentiality of the Quran: Sure 3,7 as an Exegetical Challenge“ – *With reverence for the word: medieval scriptural exegesis in Judaism, Christianity, and Islam.* Ed. by Jane Dammen McAuliffe. (New York: Oxford Univ. Press, 2003), 422–436.
- Wild, Stefan.** „Why Self-Referentiality“ – *In Self-Referentiality in the Qur’an.* Ed. by Stefan Wild. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 1–24.
- Windisch, Hans.** *Paulus und Christus: Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich.* (Leipzig: Hinrichs, 1934).
- Witztum, Joseph.** „The foundation of the house (Q2,127)“ – *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* 72, 2009, 25–40.
- Wolf, Eric. R.** „The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam“, *Southwestern Journal of Anthropology* 7 (4), 329–356.
- Zaid, Nasrt Hamid Abu.** *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses* (Frankfurt am Main: Dipa-Verl., 1996).
- az-Zamaḥṣārī, Maḥmud ibn ‘Umar.** *Tafsīr al-kaššāf ‘an ḥaqā’iq ḡawāmiḍ at-tanzīl wa-‘uyūn al-aqawil fi wuḡūh at-ta’wīl.* (Bayrūt, 1948).
- Zimmerli, Walther.** *Ezechiel 1–24.* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969).
- Zimmerli, Walther.** *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie.* (München: Kaiser, 1974).
- Zirker, Hans.** *Islam: theologische und gesellschaftliche Herausforderungen.* (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1993).
- Zirker, Hans.** „Paulus als „apóstolos“, Mohammed als „rasūl“ – der „Gesandte“ in Bibel und Koran“. – „Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet“. *Festschrift für Andreas Bsteh zum 65. Geburtstag.* Hrsg. v. Adel Theodor Khoury (Würzburg, Echter, Altenberge: Oros Verlag, 1998), 550–573.
- Zirker, Hans.** *Der Koran: Zugänge und Lesarten.* (Darmstadt: Primus Verlag, 1999).
- Zirker, Hans.** „Gottes Offenbarung nach muslimischem Glauben“ – *Lebendiges Zeugnis. Religion und Offenbarung. Eine Schriftenreihe für katholische Christen an der Hochschule und im Beruf.* 54 (1) 1999, 1–12.
- Zmijewski, Josef.** *Paulus – Knecht und Apostel Christi: Amt und Amtsträger in paulinischer Sicht.* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1986).
- Walter, Nikolaus.** „Paulus und die urchristliche Jesustradition“ – *New Testament Studies* 31 1985, 498–522.

Elektronische Werke

Kister Meir J. „*Labbayka Allāhumma, Labbayka....*“ On a monotheistic aspect of a Jāhiliyya practice“.

<http://www.kister.huji.ac.il/content/labbayka-all%C4%81humma-labbayka%E2%80%A6-monotheistic-aspect-j%C4%81hiliyya-practice>, 10.06.2013.

Pines, Shlomo. „*Jāhiliyya and ‘lm*“.

<http://www.shlomopines.org.il/var/2367/187663-jahiliyya.pdf>, 10.06.2013.

Wright, Nicholas Thomas. „Paulus Arabia and Elija“.

http://ntwrightpage.com/Wright_Paul_Arabia_Elijah.pdf 12.03.2014.

KOKKUVÕTE

MUHAMED, Jumala saadik JA PAULUS, Kristuse saadik. Kutsumus- ja ilmutuslooliste ettekujutuste võrdlus toetudes islami- ja piiblitraditsioonile

Prohvet Muhamedist ja apostel Paulusest on kirjutatud väga palju ja väga erinevaid teadustöid, kuid laiapõhjalisi uurimusi ja võrdlusi nende kahe vahel on teadusloos raske leida. Muhamedi ja Pauluse võrdlemine on piirdunud üksikute artiklite ja lühikeste ääremärkustega. Mainimist väärivad näiteks Hans Zirkeri tööd (artikkel „Paulus als „apóstolos”, Mohammed als „rasūl” – der „Gesandte” in Bibel und Koran” (1998) ja raamat „Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen” (1993)), kus ta viitab Pauluse ja Muhamedi vahelisele temaatilisele sarnasusele, võttes aluseks nende Jumala saadikuks olemise. Muhamed ja Paulus on mõlemad kutsutud ja neile sai osaks ilmutus. Zirker kirjeldab küll nende sarnasusi ja erinevusi, kuid pikemat analüüsi kahjuks ei järgne. Paul L. Heck kirjeldab oma artiklis „The Apostle Paul and the Apostle Muhammad: The Challenge of the Convert” (2011) Pauluse ja Muhamedi vahelist ühisosa kutsumisloost lähtuvalt. Tema ettevõtmine on tingitud parasjagu päevakorral olevast kristluse ja islami vahelisest dialoogist ning see on osa suuremast religioosset pöördumist uurivast teemast („*converts without borders*”).

Eraldi tuleb nimetada 2010. aastal ilmnud Bertram Schmitzi teost „Paulus und der Koran”. Tegemist on interreligioosse eksegeetilise uurimusega, mille eesmärk on näidata, kuidas kaks religiooni – kristlus ja islam – end juutluse kui kolmanda religiooniga suhestavad. Schmitzi esitatud hüpoteesi järgi kasutab kumbki esimesena nimetatud religioonidest endale eelnevaid religioone referents-suurusena, et nende kaudu iseennast, ehk uut religiooni, esitada kui ainsat tõelist. Kristlus kasutab sel moel juutlust ning islam kristlust ja juutlust. Siinkohal tekib lugejal kindlasti küsimus, kas Pauluse-aegse juutluse ja kristluse puhul saab üldse kõnelda religioonist? Tõsi on see, et Pauluse puhul ei saa me kõnelda tema pöördumisest juutlusest kristlusesse, sest toona ei eksisteerinud veel ühtset judaismi kui religiooni. Juutlus moodustus eri gruppidest, kusjuures kristlus oli üks neist gruppidest. Kristlust ei saa selle aja kontekstis vaadelda juutlusest eraldi oleva suurusena. Samuti olgu öeldud, et ka Muhamed ei erista oma ilmutusloo-käsitlusest lähtuvalt erinevaid religioone, vaid kõneleb erinevatest prohvetitest, kes kõik kuulutavad sama sõnumit. Muhamedi käsitluses on prohvetite erinevuse põhjuseks veendumus, et prohvetite sõnumi kuulutajad on kuulutust aja jooksul muutnud ja võltsinud. Uurimusloole tagasi vaadates peab mainima, et nimetatud võrdlusi seob erilisel ühine uurimise lähtekoht. Nad lähtuvad kristlusest ja Paulusest ning võrdlevad Paulust koraani ja Muhamediga.

Üks põhjus, miks senistes käsitlustes on vähe leida Muhamedi ja Pauluse vahelisi võrdlusi, peitub asjaolus, et apostel Paulust nähakse islami teoloogilises

mõtlemises kui Jeesuse tõelise õpetuse võltsijat ning omaenda isikliku õpetuse, „Pauluse-kristluse” (*masīhiyyat būlus*) loojat. Teda peetakse juudist hereetikuks, kas laenas erinevatest filosoofiatest ja kultustest, sealhulgas juutlusest, õpetusi ja arusaamu ning segas need kokku oma religiooniks, eesmärgiga võita endale palju järgijaid. Seega on islami teoloogias levinud arvamus, et Paulus muutis kristlust, mida oli kuulutanud prohvet Jeesus. Pauluse suuremad võltsimised Jeesuse kuulutuses on õpetus Jeesusest kui Jumala Pojast ja Kolmainust, samuti soterioloogiline käsitlus Kristuse lunastavast ohvrisurmast. Olgu öeldud, et kristlus ei jää siin islamile alla, sest ka kristlikus religioonis esitatakse Muhamedi peamiselt hereetiku ja valeprohvetina.

Interreligioosset võrdlust leidub rohkem Jeesuse ja Muhamedi kui Pauluse ja Muhamedi vahel. Kristlikust ilmutusloolise arusaamast lähtuvalt on Jeesus ja Muhamed aga võrreldamatud entiteedid. Kristliku teoloogia järgi on Jeesus Kristus lihaks saanud Jumala Sõna, mis on võrreldav pigem koraaniga, mis islami teoloogilisest ilmutuse tähendusest lähtuvalt on Jumala Sõna materialiseerumine kirjalikul kujul.

Sellest arutelust järeldub, et Muhamedil ja Paulusel on iseloomulikke sarnaseid jooni. Neile on mõlemale osaks saanud prohvetlik kutsumine ja Jumala ilmutus ning see teeb võimalikuks nende võrdlemise ja vastastikku seadmise. Sellest lähtuvalt on käesoleva uurimuse aluseks arusaam, et Muhamedi ja Paulust tuleb mõista ilmutuse saajatena, kellele sai osaks Jumala ilmutus koraanis ja Jeesuses Kristuses. Uurimuse eesmärk on esitada islami ja kristluse ilmutusloolisi perspektiive arvestav sünkrooniline võrdlus Muhamedi ja Pauluse ilmutuse arusaamade vahel. Võrdlus on fenomenoloogiline, kusjuures lähtutakse islami ja Muhamedi ilmutusloost arusaamast. Võrdlust läbi viies arvestatakse, et ilmutuslool on koraanis ja apostel Pauluse kirjades universaalne õndsuslooline tähendus. Töö üheks hüpoteesiks on, et nii koraani kui ka Pauluse õndsusloost lähtub juutlik-piibellikust taustast, kusjuures mõlemad tõlgendavad seda traditsiooni omamoodi ja saavad ise juutlik-piibellikust traditsioonist mõjutusi. Seega me peame seoses ilmutuslooga kõnelema ka „tekstile eelnevast” fenomenist *Vorfindlichkeit des Textes* – Muhamed ja Paulus leiavad midagi eest ning tõlgendades arendavad seda edasi. Seda tehes omistavad nad senisele traditsioonile uue tähtsuse (*Deutung*) ja tähenduse (*Bedeutung*).

Muhamedi ja Pauluse võrdluseks kasutatakse töös peale koraani ja Pauluse kirjade peamiselt kristlikke religiooniloolisi islami-interpretatsioone. Esitatakse ka islami-sisene perspektiiv. Muhamedi ja Pauluse tekstide kõrval võrreldakse Muhamedi pilti islami traditsioonis ja Pauluse pilti varakristlikus traditsioonis. Nende materjalide haaramise diskussiooni tingib asjaolu, et Muhamedist ei ole võimalik rääkida väljaspool islami traditsiooni. Niisamuti annab varakristlik Apostlite tegude raamat laiema spektri Pauluse kutsumisloost analüüsiks. Uurimuses arvestatakse islami põhitõega, et koraan on Muhamedile ilmutatud tekst. Sellest lähtuvalt ei diskuteerita Muhamedi ajaloolisuse üle, samuti ei käsitleta koraani tekkeloo küsimusi. Käesolevas uurimuses ei leia kajastamist mitte ainult Muhamedi ja Pauluse arusaamad ilmutusloost, vaid kriitilise analüüsi

kaudu esitatakse nende arusaamade omavahelised seosed, sarnasused ja erinevused. Esilekerkivate tõlgenduste ja analoogia kaudu on võimalik leida uus perspektiiv Muhamedi ja Pauluse omavahelistes paralleelides ning laiemalt islami ja kristluse dialoogis.

Muhamed ja Paulus prohveti ja apostlina

Islami prohveti-käsitlustes kasutatakse prohvetite kirjeldamiseks peamiselt kahte väljendit, *nabī* ja *rasūl*. Teatud osas nende mõistete tähendusväli kattub. Nad eristavad prohvetitele omistavate rollide mitmekülgust – prohvet kui manitseja ja hoiataja ning ilmutuse raamatu (*kitāb*) saaja. Samas võib neid mõisteid omavahel eristada just ilmutuse ja lähetamise kaudu. *Nabī* on prohvet, kes saadetakse omaenda rahva juurde, *rasūl* on Jumala saadik, kes saadetakse kogu inimkonnale ja talle on läkitatud ilmutuse raamat (*kitāb*). Saadik võib olla ühtlasi prohvet, aga prohvet ei ole saadik. Käesoleva töö analüüsist järeldub, et juba prohveti ja saadiku mõistete kaudu asetab Muhamed end laiemasse prohvetite ja saadikute konteksti. Nende prohvetite ja saadikute, kes talle eelnesid.

Ka kristluses on prohveti ja Jumala saadiku (*ἀπόστολος*) olemus tihedalt seotud. Prohvetlust nimetatakse eelkõige prohvetlikuks kõneanniks ning rõhutatatakse ilmutuse vahendaja rolli. Jumala saadikut apostlit defineeritakse peamiselt Jeesuse Kristuse tunnistajaks olemise ja kristofaania kaudu. Paulus ise nimetab end Kristuse apostliks, kuid tema apostliametil on n-õ prohveti-dimensioon, mille kohaselt apostel on seotud teiste prohvetitega ja toetub Jumala Vaimu tööle, milles kõik prohvetid ja apostlid tegutsevad. Nii näeb Paulus end mitte pelgalt apostlina, vaid ühtlasi messiaanliku lõpuajastu apostlina, kes tegutseb n-õ uuel ajastul ja kelle apostliks olemisel on ka prohvetlik dimensioon.

Üldises prohveti-käsitluses on prohvetite kutsumislugudel kindel roll ja koht. Selle kaudu esitatakse prohvetite jumalik väljavalitus ja läkitamine. Seda me näeme eriti Vana Testamendi prohvetite lugudes, kusjuures need kutsumislööd järgivad kindlat motiivide mustrit: visioon, auditsioon, nimepidi kutsumine, hirmu ja nõrkuse tunnetus, ilmutuse saamine, läkitamine, legitimatsioon jne. Lähtuvalt nendes motiivimustrites ja religiooniloolistes prohveti-käsitlustes esile tõstetud analoogidest võrreldakse käesolevas uurimuses prohvet Muhamedi ja apostel Pauluse kutsumislögu. Allikateks on koraani ja Pauluse kirjade kõrval põhiliselt Ibn Ishāq'i (suri 767/768) teos *sīra rasūl Allāh* („Allahi saadiku elulugu”) Ibn Hišām'i (suri 834) töötuses ja Muḥammad ibn Ġarīr at - Ṭabarī (suri 923) teoses esinevad viited Muhamedi kutsumislööle ning viimaks ka Apostlite tegude raamat. Kuigi senises uurimisloos on seda võrdlust pigem eiratud ja nende kahe kutsumislöö sarnasust harva täheldatud ning analüüsitud, tuli nende kahe, Muhamedi ja Pauluse kutsumislöö vahel käesolevas töös välja hämmastav sarnasus. See tulenes sellest, et mõlema puhul on esitatud üldisele ning vanatestamentlikule prohveti-käsitlusele ja kutsumisele omased motiivid. Need on oma kontekstiga seotud ja sellest saavad nad vastava tähtsuse ja tähend-

duse. Eriliselt tuleb esile tõsta neid kohti, kus Muhamedi ja Pauluse kutsumine ja ilmutus toimus, sest sellele ei ole üheski varasemas uurimuses tähelepanu pööratud. Ilmutuse koht ei ole lihtsalt valitud. Kohal, kus kutsumine ja ilmutus toimub, on ilmutusele tähendust andev iseloom. Sellega seoses väärib esiletõstmist tõsiasi, et religioonilooliselt omistatakse kõrbele ilmutuse kohana eriline tähendus. Kõrbes toimuv ilmutus annab sellele universaalse dimensiooni. Juba Philo näitab, et Moosesele anti toora kõrbes, üksikus paigas, eemal tsivilisatsioonist, sest see on rikutud ja tal oleks piirav mõju ka ilmutusele. Muhamedi ja Pauluse juures me näeme, et nende mõlema ilmutusel on universaalne dimensioon ja taotlus.

Kutsumislugude kaudu asetuvad Muhamed ja Paulus laiemasse õndsusloolisse konteksti. Nad ei olnud ise oma ilmutust ja kuulutust valinud ja sellega seotud, vaid nad on välja valitud ja neile sai omaks ilmutus ülalt. Muhamedi puhul ingli kaudu ja Paulusel Kristuse ilmumises. Nad mõlemad mõistavad end sulase teenivas positsioonis. Muhamed on meediumiks inimese ja Jumala vahel, kuid sealjuures on ta selgelt Jumalale subordineeritud. Paulus seevastu Kristuse sulasena osaleb partnerina Jumala, Kristuse tegutsemises. Islami traditsioonis ja varakristlikus traditsioonis kirjeldatud kutsumislugudes tuleb esile, et nii Muhamed kui Paulus kogesid oma prohvetiks ja apostlik kutsumise momendil nõrkust ja hirmu ning otsisid selles hirmus ka tuge ja kinnitust. Selleks, et nende isiklik kogemus ja ilmutus saaks kollektiivseks ilmutuseks, vajasisid nad avalikku heakskiitu ja kinnitust oma kutsumisele prohvetiks ning läkitatusele. Sealjuures on mõlema puhul tajutav esialgne avalik eitus. Muhamedi süüdistatakse valeprohvetiks olemises, selles, et ta on ennustaja ja luuletaja. Ka Paulus peab oma evangeeliumit kaitsma. Muhamedilt nõutakse tema kuulutuse legitiimsiooniks tunnustähte (*āyā*) ning ka Luukas kirjeldab Paulust imede tegijana, kes teeb tunnustähti oma kuulutuse kinnituseks. Muhamed nimetab, et tema tunnustäht ongi tema ilmutus, Paulus toetub oma kaitsekõnedes samuti oma ilmutusele, ehk Kristuses antud evangeeliumile. Viimaks sarnanevad ka Muhamedi ja Pauluse enese identifitseerivad nimetused „prohvetite pitser” ja „viimane apostel”, kusjuures väljend „prohvetite pitser” on mõistetav viimase prohvetina õndsusloos ja prohvetlikus suktsessioonis. Pauluse puhul lisandub viimaseks olemisele ka tema prohvetlik dimensioon. Paulus mõistab talle osaks saanud ilmutust eshatoloogilise kõrgpunktina ilmutusloolises ajaloos. Ta on apostel Kristuse teenistuses uuel ajastul.

Prohvet Muhamedi ja apostel Pauluse ajalooline kontekst

Uurimuse sissejuhatavast esimesest osast järeldus Muhamedi ja Pauluse ilmutuse universaalne ja eshatoloogiline dimensioon. Kui kahe prohveti ja Jumala saadiku esimest kuulutust võrrelda, ilmneb analoogne rõhuasetus Jumala kohtu kuulutusele ning viimse kohtupäeva ja paruusia ootusele. Siinkohal tekib küsimus, kas need tulevikuootused on seotud ka tollase ajaloolise kontekstiga. Muhamedi ja Paulust ajaloolisse konteksti seades tuli nähtavale, et nende ajal

eksisteerisid ja olid ühiskonnas levinud apokalüptilised ootused. Need omakorda olid seotud ebastabiilse poliitilise ja sotsiaalse olukorraga. Teisalt tuli esile, et eshatoloogiline kuulutus on ka üks viis, kuidas individuaalne prohveti ja saadiku ilmutus ning kogemus muutub kollektiivseks ilmutuseks, sest eshatoloogilisel kuulutusel on universaalne taotlus kogu inimkonnale.

Seoses Muhamedi ja Pauluse ajastu ning konteksti uurimisega võib tekkida oht, et analoogia leidmine on kunstlik. Arvestama peab sellega, et tegemist on isikutega, kes elasid eri aegadel, sest nende vahele jääb umbes kuus sajandit. Ühtlasi tegutsevad nad erinevates geograafilistes paikades, Muhamed Araabia poolsaarel selle kuiva kliima ja kõrbete keskel, Paulus seevastu Palestiinas ja Kreeka aladel. Muhamed kuulub hõimul põhinevasse ühiskonda; Paulus on hellenistliku Rooma impeeriumi kodanik. Muhamed elab ajal, kus toimuvad pidevad sise- ja välispoliitilised konfliktid ning sõjad Bütsantsi ja Sassaniidide impeeriumi vahel ning kus oma kohta ja rolli otsivad kohalikud hõimukuningad.

Erinevuste kõrval torkasid aga juba võrdluse alguses silma ka sarnasused. Peale teatud perioodi üksinduses, mis on mõistetav kui aeg enese teadvustamiseks ning muutunud reaalsusega ja osaks saanud kutsega hakkamasaamiseks (*Selbstvergewisserung*) – seda motiivi kohtame ka näiteks Jeesuse minekus kõrbesse peale ristimist –, hakkasid nii Muhamed kui ka Paulus oma sõnumit kuulutama eelkõige linnamiljööös. Vähem oluline pole tõdemus, et nad tajusid ebavõrdsust ja ebaõiglust, mis ühiskonnas valitses ja mis ka nende kuulutuses kohati kajastamist leiab.

Kõige enam sarnasusi esines loomulikult Muhamedi ja Pauluse religioosse konteksti vahel. Siinkohal tõstaksin eriliselt esile Hämeen-Anttila teooriat araabia *ridda*-prohvetitest. Hämeen-Anttila kõneleb Muhamedi Araabia-perioodist, kus ta tegutses sarnaselt teiste araabia prohvetitega rändprohvetina Mekas ja selle ümbruses. Rändprohveti motiiv on omane ka Pauluse tegevusele misjonärina, ehkki Pauluse tegutsemispiirkond oli mõnevõrra laiem.

Religioosest kontekstist lähtuvalt keskendutakse uurimuses eelkõige küsimusele, millised religioossed arusaamad mõjutasid Muhamedi ja Pauluse religioosseid arusaamu kõige enam. Seega tuli Muhamedi puhul käsitleda Araabia polüteistlikku konteksti, kus prohvetite kõrval tegutsesid ka ennustajad (*kāhin*) ning milles oli monoteistlikke jooni, nt haniiflus. Pauluse puhul on jällegi olulisem tema juutlik ja variserlik taust, kuigi töös on tehtud märkusi ka tema polüteistliku konteksti kohta.

Religioosest kontekstist lähtuvalt mõjutasid Muhamedi ja Paulust juutlus ja kristlus. Nagu eelpool nimetatud, eksisteeris kristlus Pauluse ajal juutluse-sisese grupina ning pigem saab tollases kontekstis rääkida Jeesuse järgijatest. Muhamedi ajal olid juutlus ja kristlus juba välja kujunemas, kuid ka Muhamedi religioosses kontekstis ei saa me kõneleda juutlusest ja eriti kristlusest koherentsete suurustena. Vastupidi, Muhamed puutus kokku väga erinevate kristlike ja eriti juudakristlike gruppidega, samuti gnostiliste liikumistega ja manilusega. Need kõik on Muhamedi arusaamu kristlusest mõjutanud. Paralleel, mille uurimusest esile tõstaksin, on nii Muhamedi (eriti tuleb see esile Muhamedi-

järgses retseptiooniloos, 9. ja 10. sajandil) kui ka Pauluse juures esinev järeldus, et juutlikku ja kristlikku miljööd kasutati vastandumise kaudu omaenda kuulutuse ja ilmutuse kinnituseks. Täpsemalt leiab oma ilmutuse ja arusaamade legitimaatsioon aset aktualiseerimise kaudu. See tähendab, et omaenda ilmutuse legitimaatsiooni protsessis arvestatakse poleemilise kontekstiga ja eelmise ilmutusega ning eelmise ilmutuse kaudu muutub aktuaalseks ka saadud (uus) ilmutus. Muhamedi puhul näeme seda, kui ta mõistab end suksessioonis piibellike prohvetitega nii juutlusest kui kristlusest. Pauluse juures tuleb see ilmsiks tema kahe ajastu õpetuses.

Prohvet Muhamedi ja apostel Pauluse ilmutusekäsitlus

Nagu juba mainitud, aktualiseerivad Muhamed ja Paulus oma kuulutuse eelneva kuulutuse kaudu. See viib meid ka uurimuse põhiosa, ehk ilmutusekäsitluse (käsitluste) juurde. Võib öelda, et ajal on tagajärg, see tähendab, et Muhamed ja Paulus pidid peale ilmutust (lähtuvalt oma ilmutuskogemusest) omas ajas (*Zeit*) ja ajaloo (*Geschichte*) edasi elama. Seetõttu pidid nad määratlema oma aega ja ajalugu. Nad pidid oma ilmutusele omas ajas tähtsuse ja tähenduse leidma. Sellest lähtuvalt pidid Muhamed ja Paulus oma ilmutuse kontseptsioonina käsitlema ka kuulutuse ajalisi aspekte ning vaatlema oma prohvetiks ja apostlikult olemise staatust varasemate prohvetite ja nende kuulutuste (toora ja evangeelium) kontekstis.

Ilmutusteema käsitlemisel näidab käesolev töö esiteks seda, et nii Muhamedi kui ka Pauluse enesemõistmine on seotud nende ilmutusekäsitlusega. Muhamed mõistab end meediumina, tema kaudu on ilmutuse raamat antud. Jumala sulasena on ta mekalaste manitseja ning viimasena (pitserina) prohvetite reas on ta hoiataja (varasema meeldetuletaja) ja ühtlasi uuendaja. Paulus on variser, kellest sai Kristuse esindaja. Jumala sulasena on ta Kristuse apostel ning paganate apostlina on ta viimane apostel. Kõigis neis mõistetes kajastub nii nende kutsumislugu kui ka ilmutusekäsitlus.

Leidmaks seoseid Muhamedi ja Pauluse ilmutuse-arusaamades tuli võrrelda nende ilmutuse olemust, sealhulgas Muhamedile (*wahy, tanzīl, kitāb*) ja Paulusele (evangeelium) osaks saanud ilmutuse viise. Uurimuses küsitakse, kuidas erinevad või sarnanevad koraanis nimetatud taevane raamat ja mitte inimestelt ilmutatud evangeelium. Muhamed nimetab ilmutust eelkõige õigeks tejuhiks (*hūdan*) ja valguseks (*nūr*). Ka Kristuse evangeelium on Pauluse mõistes valguseks inimkonnale. Et evangeelium on mõistetud Kristuse teona, siis see loob usku ning seega on ta valgus ja usu allikas. Töös tõstetakse esile ka ilmutuse põhiaspekte nii Muhamedi kui ka Pauluse juures. Keskne analüüs ja diskussioon toimub aga eelkõige seoses eelneva traditsiooniga, ehk teisisõnu küsitakse, kuidas Muhamed ja Paulus neile eelnenud piibellikult mõistes vanatestamentlikult traditsiooni tõlgendavad.

Koraani mõistes väljendab prohvetite ja ilmutusraamatute omavaheline järgnevus ka omavahelist pingerida. Seda tuleb aga mõista ilmutuste ja

prohvetite omavahelise suksessiooni kaudu, mis ühelt poolt kinnitab eelnevat, kuid teisalt ka tühistab selle. Seega ei ole koraanile eelnenud pühad kirjad tähtsusetud, vastupidi, nad on koraaniga sama tähtsad. Samas on nad omas ajas piiratud. Seda motiivi näeme ka Pauluse juures, kus Kristuse evangeelium toora tühistab. See ei tähenda, et toora muutub tähtsusetuks. Pauluse jaoks ei ole toora antud õndsuseks, sest see on Pauluse jaoks vaid Kristuses.

Koraani puhul me räägime seoses eelneva ilmutuslooga ja prohvetitega nende ilmutuslugude paralleelsusest ja sarnasusest. Koraani mõistes ei eksisteeri ilmutuste (evangeelium, toora, koraan) vahel sisulist erinevust. Erinevus on vaid vormis (ajas, keeles, kohas). Seega koraani puhul me peame rääkima ilmutuste ajaloo paralleelsusest. Kõik, keda koraan ilmutuse ajaloos tradeerib, kõnelevad täpselt sama sisu. Prohvetid eri aegadel ei kuuluta uut ilmutust (uut sisu), vaid toovad esile täpselt selle, millest nende eelkäijad on juba kuulutanud. Erinevus teiste ilmutustega tuleb aga esile just selle tradeerimise kaudu, ehk teisisõnu selles, millised prohvetid võetakse prohvetite suksessiooni ja kes jäävad välja. Seega nende prohvetite kuulutus, kes ei esine prohvetite reas, ei ole ka usaldusväärne.

Koraan kinnitab evangeeliumi ja toora usaldusväärset, nagu ka seda, et nimetatud pühad kirjad ei ole koraani jaoks pelgalt ettevalmistava tähendusega. Vastupidi, koraan on evangeeliumi ja tooraga tihedalt seotud, neid korrigeerides ja interpreteerides. Need pühad kirjad on omavahelises ajaloolises ja teoloogilises suksessioonis, kusjuures kristlikust perspektiivist vaadatuna on piibel koraani jaoks hinnangu ja tähenduse andjaks (*Referenzgrösse*). Siinkohal võime näha sarnasust Schmitzi hüpoteesiga, et islam kui uus religioon kasutab kristlust ja juutlust referents-suurusena (hinnangu ja tähenduse andjana). Samas peab siinkohal nimetama, et koraan ei mõista end ise uue ilmutusena.

Paulusele osaksaanud ja talle eelnenud ilmutuse vahekorra tõttu kõneldes nimetab Paulus, et varasemate prohvetite ilmutus oli piiratud. Täielik ilmutus toimus alles Kristuses. Seega eristab Paulus selgelt varasemat ja Kristuses toimunud ilmutust. Kui Muhamedi juures me nägime ilmutuse samasust, siis Pauluse puhul peame rääkima ilmutuse tüpoloogilisest tähendusest. Paulus lähtub prohvetite tradeeringul tüpoloogias. See tähendab, et prohvetite suksessioon on tema jaoks vaid sel määral tähtis, kuivõrd see esitab tuleviku prototüüpe (*das Vorbild der Zukünftigen*). Näiteks nagu Jeesus tähistab Rm 5,12 tulevast Aadamat. Eelneval ilmutuslool on Pauluse jaoks just ettevalmistav tähendus, koraan aga näeb kogu ilmutuslugu tervikuna.

Muhamedi ja Pauluse ilmutusekäsitluse univertsalsust näeme taas paralleeli nende kahe vahel. Muhamedi jaoks tähendab see võimalust oma prohvetiks olemist ja ilmutust õiguspäraseks tunnistada. Sarnasus varasemaga tähendab Muhamedi jaoks tema eelkäijate kinnitust. Pauluse ilmutuse univertsalsus on eelkõige kristoloogiline ja eshatoloogiline. Pääste ja õndsus (lunastus) on võimalik vaid Kristuses ja Kristuse lunastustegu on kogu maailma haarav tegu. Kristuses saavutatud õndsuses on lunastatud inimene uus loodu, mis omakorda on mõistetav univertsalse suurusena.

Seega omistavad Muhamed ja Paulus eelnevale ilmutusele erineva tähtsuse ja tähenduse: koraan toonitab ilmutuse ühtsust, mistõttu on eelneval koraaniga sama oluline tähtsus. Iga prohvetiga tegi Jumal sarnase lepingu. Pauluse jaoks ei ole aga eelneval ilmutusel lunastavat ja õndsusttoovat tähtsust. Paulus ei kõnele eelnevate (vanateamentlike) kirjutistega seoses ilmutusest. Pigem on neis antud tõotus ja Kristuses toimivas ilmutuses läheb see tõotus täide. Paulus toonitab, et uus leping Kristuses on vanast lepingust parem. Koraanis me ei näe lineaarselt arenevate ilmutusekäsitlust. Ilmutuslugu esitatakse ühetaoliste ja üksteise kõrval asetsevate sündmustena. Muhamed mõistab ilmutust tsüklilisena ja see on kerüγμαatilise tähendusega. Paulus seevastu mõistab ilmutust tüpoloogiliselt. Ta lähtub ilmutuse tõlgendamisel Kristuse-sündmusest (*Christuse-reignis*). Koraanis me ei näe mitte mingit antiteetilist lähenemist prohvetite suktessioonile, nad on Muhamedi jaoks referents-suurused. Pauluse jaoks on nad aga tüpoloogilised tulevikule osutavad isikud, kellega samastatakse.

Ilmutusloo tähendus

Prohvetid – referents-suurused ja tüpoloogilised eeskujud

Selleks, et prohvetite tähendust Muhamedi ja Pauluse ilmutusekäsitluses paremini mõista ja eelneva traditsiooni tähtsust ning tähendust kaaluda, keskendutakse uurimuses kolmele prohvetile: koraanis Ibrāhīm, Mūsā ja 'Īsā'le ning Pauluse juures Aabrahamile, Moosesele ja Jeesusele, kusjuures Pauluse ilmutuse perspektiivist on Jeesus pigem ilmutus ise kui ilmutuse kuulutaja. Siinkohal eristati uurimuses ka prohvetite nimede kirjapilte, et vaatamata algele sarnasusele ka selgelt rõhutada, et koraanis esinevatel isikutel nimedega Ibrāhīm, Mūsā ja 'Īsā ei ole seesama tähendus kui Aabrahamil, Moosesel ja Jeesusel. Samas on täheldatavad ka sarnasused.

Muhamed kõneleb Ibrāhīmi taustal tõelisest Jumala kummardamisest ja Ibrāhīmist kui tõelise uskliku kehastusest. Samas pole ta n-õ algpilt (*Urbild*) usklikest, vaid eeskuju (*Vorbild*) usklikele. Paulus nimetab Aabrahami usklike isaks (Rm 4,16). Aabrahamis on sõlmitud leping usklikega, keda Paulus nimetab ka Aabrahami järeltulijateks. Paulus omistab oma kirjades esiisale Aabrahamile usklikeks olemise algpildi tähenduse. Analoogiat me näeme selles, et Ibrāhīm on tõeline eeskujulik usklik ja Aabraham on tõeline usklike algkuju ehk prototüüp.

Koraanis prohvet Mūsā lugudes näeme, kuidas Muhamed seab Mūsā omale eeskujuks ja Mūsā lugu on ka tema, Muhamedi lugu. Ta suhestab ennast Mūsāga eriti kutsumisloo kaudu. Peale eeskuju esitab prohvet Mūsā Muhamedi jaoks ka prohveti paradigma ja eeskuju. Sama näeme ka Pauluse juures. Paulus suhestab end Moosesega, kuid temal puhul on eeskuju tüpoloogilises ja antiteetilises tähenduses. Mooses esindab vana lepingut ja kaduvust, tema aga esindab uut lepingut ja uut loodut Kristuses. Siin me näeme taas (pole enne juttu olnud, nii et taas näha ei saa Pauluse kahe ajastu õpetust, kus Mooses on seotud

toora ajastuga, Paulus seevastu Messia uue ajastuga. Ilmutuses nimetavad nii Muhamed kui ka Paulus, et Mūsā ja Mooses on ilmutuse saajad.

Mūsā ja Muhamedi vahel me näeme seda seost, mis on Pauluse juures Moosese ja Jeesuse vahel. Muhamed on Mūsā ilmutuse pitser, sest ta on nii kinnitaja kui ka kokkuvõtja (*vervollständige Siegel*). Nõndasamuti on Jeesus Moosese kuulutusele täideviivaks pitseriiks (*erfüllende Siegel*), sest temas läheb täide eelnev tõotus.

Viimane võrdlus toimus prohvet 'Īsā ja Jeesus Kristuse vahel. 'Īsā positsioon ja ülesanne koraani prohvetite suksessioonis on anda tunnistust ainujumalast, kinnitada eelnenud kuulutused (Ibrāhīm, Mūsā) ja kuulutada ette viimase prohveti, Muhamedi tulemist. Seega integreeritakse 'Īsā ja tema kuulutus, evangeelium (*inġīl*), ilmutuse ajalukku, kuid ta ei ole selle ajaloo kõrgpunkt ega lõpp-punkt nagu Jeesus Kristus on Pauluse ilmutusekäsitluses. Samuti ei kõnele koraan seoses 'Īsāga eelneva ilmutuse, toora abrogatsioonist ega teistest uuendustest (uus seadus, uus loodu, uus leping, uus vahekord Jumala ja inimese vahel), nii nagu me Pauluse ilmutusekäsitluses seda näeme. Lisaks sellele ei tähista 'Īsā evangeelium (*inġīl*) Kristuse lunastustegu, sea aga tähistab Pauluse evangeelium. Prohvet 'Īsā evangeelium (*inġīl*) sisaldab sedasama kuulutust, mida prohvetid Ibrāhīm ja Mūsā kuulutasid enne teda ja Muhamed peale teda.

Lõpetuseks tuleb nimetada veel üks sarnasus – Muhamedi ja Pauluse ilmutusekäsitlustes neile osaks saanud ilmutus on mõistetav lõplikus ja universaalses tähenduses. Kui Muhamedi juures toimus see koraanis, siis Paulus kirjeldab oma arusaamu ilmutusest seoses Jeesuse Kristusega. Vaatamata sellele erinevusele (ilmutus koraanis ja ilmutus Kristuses), mida juba tööhüpoteesis nimetati, tõusis töös esile väga palju seoseid ja paralleele, millega Muhamedi ja Pauluse vahelise temaatilise sarnasuse uurimine võib jätkuda ja retseptiooni-lugu nendest uurimustest positiivselt täiustuda.

CURRICULUM VITAE

Name: Elo Süld
Geburtsdatum: 10. August 1979
Staatsangehörigkeit: estnisch
Anschrift: Lai 2, Tartu 51005, Estland
Email elo.suld@eelk.ee

Bildungsgang:

2006–2014 Universität Tartu Theologische Fakultät, Doktorstudium
2006 Universität Tartu Theologische Fakultät, *magister theologiae*
2001 Universität Tartu Theologische Fakultät, *baccalaureus artium*
1997 Gymnasium von Antsla

Beruflicher Werdegang

2013–2015 Universität Tartu, Philosophische Fakultät, Gastlektorin (*Islam heute: Religion, Politik und die sozialen Änderungen*)
2008–2014 Universität Tartu, Theologische Fakultät, Gastlektorin (*Einführung in die Islamistik, Islam und Christentum: ein Dialog*)
2006–2014 Stiftungsleiterin der Stiftung Pauluskirche in Tartu

Publikationen:

Süld, Elo. "Paradiisineitsid: puutumatud kaunitarid tasuks usklikele ja märtritele sõjatanril. Ettekujutusi islami paradiisist ja paradiisineitsitest ning nende seos džihaadi ja märterlusega" – *Usuteaduslik Ajakir.*, 63 2012, 103–127.
Süld, Elo. "Koraan" – *Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi aastaraamat*. 2 2009, 114–136.
Süld, Elo. "Koraani uuringud XX ja XXI sajandil – märkused Koraani tekkeloo kohta lääne ja ida islamiteaduses" – *Usuteaduslik Ajakiri*. 59 (2) 2009, 114–136.
Süld, Elo. "Adam bei Paulus in Röm 7" – *The Letter to the Romans*. Ed by Udo Schnelle. (Leuven: Peeters, 2009), 771–778.
Süld, Elo. "Der Ehestatus im Islam und im Christentum. Ein Vergleich am Beispiel der Texte aus dem Koran und bei Paulus" – *Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku Usuteaduse Instituudi toimetised*. Töid algkristliku mõtlemise kujuneimise alalt. 19, 2009, 152–164.

ELULOOKIRJELDUS

Nimi: Elo Süld
Sünniaeg: 10. august 1979
Kodakondsus: Eesti
Aadress: Lai 2, Tartu 51005, Eesti
Email elo.suld@eelk.ee

Haridus:

2006–2014 Tartu Ülikool, usuteaduskond, doktoriõpe
2006 Tartu Ülikool, usuteaduskond, *magister theologiae*
2001 Tartu Ülikool, usuteaduskond, *baccalaureus artium*
1997 Antsla Gümnaasium

Teenistuskäik

2013–2015 Tartu Ülikool, Filosoofia teaduskond, külalislektor (*Islam tänapäeval: religioon, poliitika ja sotsiaalsed muutused*)
2008–2014 Tartu Ülikool, usuteaduskond, külalislektor (*Sissejuhatus islamistikasse, Islam ja kristlus: dialoog*)
2006–2014 juhataja, Sihtasutus Tartu Pauluse Kirik

Publikatsioonid

Süld, Elo. "Paradiisineitsid: puutumatud kaunitarid tasuks usklikele ja märtritele sõjatanril. Ettekujutusi islami paradiisist ja paradiisineitsitest ning nende seos džihaadi ja märterlusega" – *Usuteaduslik Ajakir.*, 63 2012, 103–127.
Süld, Elo. "Koraan" – *Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi aastaraamat. 2* 2009, 114–136.
Süld, Elo. "Koraani uuringud XX ja XXI sajandil – märkused Koraani tekkeloo kohta lääne ja ida islamiteaduses" – *Usuteaduslik Ajakiri. 59* (2) 2009, 114–136.
Süld, Elo. "Adam bei Paulus in Röm 7" – *The Letter to the Romans*. Ed by Udo Schnelle. (Leuven: Peeters, 2009), 771–778.
Süld, Elo. "Der Ehestatus im Islam und im Christentum. Ein Vergleich am Beispiel der Texte aus dem Koran und bei Paulus" – *Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku Usuteaduse Instituudi toimetised*. Töid algkristliku mõtlemise kujuneimise alalt. 19, 2009, 152–164.

DISSERTATIONES THEOLOGIAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

1. **Tarmo Kulmar.** Die Theologie der Kraft-, Götter- und Seelenvorstellungen der ältesten Schicht der estnischen Urreligion. Tartu, 1994, Autorreferat, 45 S.
2. **Toomas Paul.** Die Geschichte der estnischen Bibelübersetzung, I Teil (XVI–XIX Jahrhundert). Tartu, 1994, Autorreferat, 27 S.
3. **Kalle Kasemaa.** Semitistik ja poeetikat. Tartu, 1997, 131 lk.
4. **Arne Hiob.** Uku Masingu religioonifilosoofia põhijooned. Tartu, 2000, 186 lk.
5. **Riho Altnurme.** Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kirik ja Nõukogude riik 1944–1949. Tartu, 2000, 326 lk.
6. **Pille Valk.** Eesti kooli religiooniõpetuse kontseptsioon. Tartu, 2003, 209 lk.
7. **Peeter Roosimaa.** Uue Testamendi eestikeelsetest tõlgetest ja tõlkimist toetavast eksegeesist. Tartu, 2004, 242 lk.
8. **Einike Pilli.** Terviklik elukestva õppe kontseptsioon Eesti protestantlike koguduste kontekstis. Tartu, 2005, 265 lk.
9. **Lea Altnurme.** Kristlusest oma usuni. Uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. sajandi II poolel. Tartu, 2005, 329 lk.
10. **Aira Võsa.** Johann Georg Gichtel – teosoofilise idee kandja varauusaegses Euroopas. Tartu, 2006, 311 lk.
11. **Veiko Vihuri.** Hugo Bernhard Rahamägi, Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku teine piiskop 1934–1939. Tartu, 2007, 364 lk.
12. **Kaido Soom.** Täiskasvanute leeritöö Eesti Evangeelses Luterlikus Kirikus ja selle arengustrateegia koostamine. Tartu, 2007, 242 lk.
13. **Meelis Friedenthal.** Tallinna Linnaarhiivi *Tractatus moralis de oculo*. Tartu, 2008, 206 lk.
14. **Andrei Sõtšov.** Eesti Õigeusu Piiskopkond Nõukogude religioonipoliitika mõjuväljas 1954–1964. Tartu, 2008, 208 lk.
15. **Jaan Lahe.** Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis. Tartu, 2009, 412 S.
16. **Roland Karo.** Eros & Mysticism. Are Mystical States of Consciousness Evolutionary Byproducts of Sexual Response? Tartu, 2009, 237 p.
17. **Olga Schihalejev.** Estonian young people, religion and religious diversity: personal views and the role of the school. Tartu, 2009, 256 p.
18. **Ingmar Kurg.** Oikumeenilise evangelisatsiooni perspektiiv Euroopa kontekstis: missioloogiline ja religioonisotsioloogiline uurimus. Tartu, 2010, 354 lk.
19. **Peeter Espak.** The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology. Tartu, 2010, 284 p.
20. **Piret Lotman.** Heinrich Stahli pastoraalne tegevus Rootsi Läänemere provintsidel 17. sajandi esimesel poolel. Tartu, 2011, 180 lk.

21. **Kaarina Rein.** Arstiteadus rootsiaegses Tartu gümnaasiumis ja ülikoolis aastatel 1630–1656. Meditsiinalased disputatsioonid ja oratsioonid ning nende autorid. Tartu, 2011, 198 lk.
22. **Ain Riistan.** Ajalooline Jeesus: teaduse probleem religiooni kontekstis. Tartu, 2011, 301 lk.
23. **Ringo Ringvee.** Riik ja religioon nõukogudejärgses Eestis 1991–2008. Tartu, 2011, 234 lk.
24. **Atko Rimmel.** Religioonivastane võitlus Eesti NSV-s aastail 1957–1990. Tähtsamad institutsioonid ja nende tegevus. Tartu, 2011, 324 lk.
25. **Anu Põldsam.** Lazar Gulkowitsch – eine vergessene Stimme der Wissenschaft des Judentums. Tartu, 2011, 293 S.
26. **Priit Rohtmets.** Teoloogilised voolud Eesti evangeeliumi Luteri usu kirikus aastatel 1917–1934. Tartu, 2012, 488 lk.
27. **Maire Latvala.** Koguduslik hingehoid Eesti nelja konfessiooni näitel. Tartu, 2012, 309 lk.
28. **Raul Tiganik.** Sotsiaalne kontroll ja religioon. Tartu, 2013, 232 lk.