

Sieger und Verlierer

Wolfgang Pfüller

Sieger und Verlierer.

Mohammed und Jesus. Ein kritischer Vergleich

Verlag Traugott Bautz

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen 2015

ISBN 978-3-95948-033-8

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Einleitung	9
1 Hauptprobleme	19
1.1 Das theologische Problem	20
1.1.1 Zur Überwindung der traditionellen Christologie und Koranologie	20
1.1.2 Zur Relevanz der historischen Forschung für theologische Aussagen	28
1.1.3 Zur Unterscheidung von theologischen und historischen Aussagen	35
1.2 Das historiologische Problem	40
1.2.1 Historische Skepsis	41
1.2.2 Idealtypische Rekonstruktion	58
1.2.3 Falsifizierende Daten	64
1.3 Das kriteriologische Problem	68
1.4 Fazit	71
2 Idealtypische Rekonstruktion der Persönlichkeiten Mohammeds und Jesu	74
2.1 Mohammed	74
2.2 Jesus	84
3 Mohammed und Jesus als Paradigmen religiöser Existenz	106
3.1 Mohammed als Sieger	107

3.2 Jesus als Verlierer	113
3.3 Mohammed und Jesus: Komplementär oder konträr?	117
4 Mohammed und Jesus: Ein kritischer Vergleich	123
4.1 Kriterien	123
4.2 Kritischer Vergleich	131
5 Schluss	143
5.1 Rückblick	143
5.2 Ausblick	149
Literaturverzeichnis	159
Namen	168
Stichwörter	172

Vorwort

Dieses Buch setzt auf den christlich-islamischen Dialog, der so offen wie Streitbar, aber immer freundschaftlich zu führen ist. Und dies tut es gerade angesichts der Tatsache, dass die gegenwärtigen Verhältnisse einem solchen Dialog nicht eben förderlich zu sein scheinen. Denn im Namen des Islams werden einerseits grauenvolle, mörderische Gewaltakte vollzogen, während andererseits in eben diesem Namen solche Gewalttaten rundheraus abgelehnt werden. Und der sogen. Westen versucht unter Führung der USA, nicht zuletzt mit militärischer, im Endeffekt ebenfalls mörderischer Gewalt den „islamistischen Terror“ zu bekämpfen bzw. zu besiegen. Dafür beruft er sich auf „westliche“ Werte, oft mit vermeintlichen oder tatsächlichen christlichen Wurzeln. Zudem tragen seit einiger Zeit Tausende von Menschen ihre Ängste, ihren Unmut, ihre Wut sowie nicht zuletzt ihre Feindseligkeit gegenüber einer „Islamisierung des Abendlandes“ auf die Straßen Deutschlands.

Angesichts dessen scheint für den christlich-islamischen Dialog wenig Raum zu bleiben. Allein, wie klein der Raum auch sein mag; er sollte umso intensiver genutzt werden. Und zum Glück fehlt es auch hierzulande nicht an ermutigenden Schritten in diese Richtung. Auf der Hochschulebene nenne ich hier nur die Orte Münster, Osnabrück und Paderborn. Zu dem an diesen Orten und darüber hinaus geführten qualifizierten Dialog möchte das vorliegende Buch einen Beitrag leisten. Und es möchte so zu einer heute wichtiger denn je erscheinenden Geisteshaltung der Offenheit und der Verständigung beitragen, aufgrund derer sich die christliche wie die islamische Tradition den gegenwärtigen, (post)modernen Gegebenheiten entsprechend weiter entwickeln und d.h. nicht zuletzt aufeinander zu bewegen können. Dass das Buch dabei theologisches Neuland betritt, dürfte den kundigen LeserInnen nicht lange verborgen bleiben. Ich hoffe, dass das diese LeserInnen nicht abschreckt, dass sie sich vielmehr zur kritischen Diskussion heraus-

gefordert sehen. Zugleich hoffe ich auf die Neugier der nicht so kundigen LeserInnen.

Kurt Bangert und Werner Zager haben verschiedene Teile der Erstfassung des Manuskriptes kritisch durchgesehen. Dafür danke ich ihnen sehr, besonders Kurt Bangert für seine kritischen Hinweise.

Darüber hinaus danke ich Werner Zager für seine wahrhaft freundschaftliche Unterstützung bei der Suche nach einem Verlag. Dass wir bei dieser Suche fündig geworden sind, ist auf die Bereitschaft des Verlages Traugott Bautz zurückzuführen, der das Buch dankenswerter Weise in sein Verlagsprogramm aufgenommen hat.

Widmen möchte ich dieses Buch meinem theologischen Lehrer und väterlichen Freund Ulrich Kühn (1932 – 2012). Er war nicht nur ein bedeutender Ökumeniker - leider konnte er das Erscheinen seiner zusammen mit Wolfgang Beinert verfassten Ökumenischen Dogmatik (Leipzig 2013) nicht mehr erleben; er war auch ein anregender, fördernder Lehrer. Vor allem aber war er ein großartiger, verständnisvoller Gesprächspartner und ein freundlicher, fröhlicher Mensch. Dass gerade zu Letzterem seine Musikalität nicht Weniges beigetragen haben dürfte, sei schließlich erwähnt, wie auch dies, dass ich mich besonders gern an unser vierhändiges Klavierspiel erinnere.

Leipzig, im Juni 2015
Wolfgang Pfüller

Einleitung

Jesus wird bekanntlich seit den Anfängen der islamischen Tradition hoch geschätzt. Er gilt als der vorletzte Prophet bzw. als Gesandter Allahs, bevor Mohammed die lange Reihe der Propheten bzw. Gesandten abschließt, gleichsam besiegelt und versiegelt. Mohammed hingegen wird nach seinem Auftreten in der Geschichte seitens der christlichen Kirchenführer und Theologen vor allem negativ beurteilt, sei es als christlicher Häretiker oder als falscher Prophet.

Diese konfrontative Gesprächslage hat sich mittlerweile aufgrund des in Gang gekommenen christlich-islamischen Dialogs erheblich verändert. So wird etwa von christlicher Seite ernsthaft erwogen, Mohammed als legitimen Propheten anzuerkennen. (Vgl. Pfüller 2014) Und von islamischer Seite gibt es verschiedene Bestrebungen, traditionellen christlichen Vorstellungen über Jesus, etwa als Gottes Sohn, verständnisvoller entgegen zu kommen. (Vgl. Ayoub 2104; v. Stosch 2014)

Gleichwohl bestimmen die traditionellen Ansprüche auch die gegenwärtige Gesprächslage noch sehr stark. Es sind dies vor allem die Ansprüche auf Endgültigkeit, Unüberbietbarkeit – oder wie immer man das bezeichnet - der jeweiligen Offenbarungen. Wenn also zum einen Mohammed das „Siegel der Propheten“ ist, wenn seine (koranische) Botschaft die endgültige göttliche Offenbarung

darstellt, dann kann Jesus bestenfalls als ein prophetischer Vorläufer Mohammeds betrachtet werden, dessen Botschaft dann etwa nach der althergebrachten koranischen Auffassung wie auch die Botschaft aller anderen Propheten mit der Mohammeds identisch ist. Wenn zum anderen Jesus die endgültige göttliche Offenbarung darstellt, dann kann wiederum Mohammed bestenfalls als ein später Nachkömmling Jesu verstanden werden, dessen Botschaft und Person nur insoweit anerkannt werden können, als sie mit der christlichen Offenbarung übereinstimmen. (Vgl. etwa Khoury 1999b)

Adel Theodor Khoury sieht sicher richtig, wenn er bemerkt, dass das christliche-islamische Gespräch über Mohammed erst begonnen habe. (Khoury 1999b, 565) Und Gleiches lässt sich auch im Blick auf Jesus sagen. Damit ist freilich in beiden Fällen gemeint, dass dieses Gespräch nicht länger durch traditionell festgelegte Positionen, vielmehr durch einen offenen Dialog bestimmt wird. Diese Offenheit aber lässt sich m.E. nur dann gewinnen, wenn vor allem die beiderseitigen Endgültigkeitsansprüche überwunden werden. Erst dann nämlich rücken die maßgeblichen und prägenden Persönlichkeiten Mohammed und Jesus in eine Perspektive, in der ein kritischer Vergleich zwischen beiden über die herkömmlichen Festlegungen hinauszuführen vermag.

Nun liegen seit kurzem einige vergleichende Studien zu Mohammed und Jesus vor. (Gabriel 2006; Gnilka 2011; Klausnitzer 2007; Peters 2011) Allerdings sind diese Studien zum Teil nur vergleichend, enthalten also keine kritische Bewertung (Gnilka, Klausnitzer, Peters). Oder sie sind nicht hinreichend historisch-kritisch fundiert (Gabriel) – abgesehen davon, dass die Bewertung nicht vermittels begründeter interreligiöser Kriterien erfolgt. Dies aber ist das Ziel der vorliegenden Untersuchung: Sie will vermittels begründeter interreligiöser Kriterien einen kritischen Vergleich zwischen Mohammed und Jesus als herausragenden Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit vornehmen. Dabei versteht es sich von selbst, dass bei aller kritischen Einschätzung die gebotene Hochachtung vor den beiden Protagonisten gewahrt bleibt, da sie andernfalls überhaupt nicht als herausragende Manifestationen der

göttlichen Wirklichkeit in Betracht kämen. Außerdem handelt es sich bei dieser kritischen Einschätzung, wie sich nach dem bisher Ausgeführten versteht, um eine religiöse, nicht etwa um eine irreligiöse Einschätzung.

Freilich stehen dem Vorhaben dieser Untersuchung beträchtliche Schwierigkeiten entgegen. Sie werden im ersten Kapitel unter der Überschrift „Hauptprobleme“ behandelt. Dabei ist *traditionell* das theologische Problem am gravierendsten. Denn hier müssen vor allem die überkommenen christologischen und koranologischen Endgültigkeitsansprüche überwunden werden, um daraufhin die Relevanz der historischen Forschung für die theologischen Aussagen über Mohammed und Jesus angemessen würdigen zu können. Zudem müssen theologische von historischen Aussagen klar unterschieden werden, einerseits um die Eigenständigkeit beider zu wahren, andererseits um der nicht geringen Gefahr zu begegnen, historische Aussagen durch gegebene, anscheinend unverrückbare theologische Ansprüche zu präjudizieren. *Aktuell* wiederum scheint allerdings das historiologische Problem beinahe noch gravierender als das theologische Problem zu sein. Denn gerade im Blick auf Mohammed scheint die historisch-kritische Forschung überhaupt erst richtig Fahrt aufzunehmen. Und dabei nimmt die Skepsis in zwei Hinsichten zu. Zum einen wird fraglich, ob man über Mohammed überhaupt historisch Zuverlässiges eruieren kann. Und zum anderen wird gar die bloße Existenz Mohammeds in Frage gestellt. Diese Skepsis ist aus der Geschichte der historischen Jesusforschung seit längerem bekannt. Freilich scheint man sich hier mittlerweile insofern auf festerem Boden zu bewegen, als die Existenz Jesu kaum noch bezweifelt wird. Strittig ist demgegenüber allerdings, ob man bei aller subtilen, über die Jahrhunderte hin ausdifferenzierten historisch-kritischen Methodik am Ende zu zuverlässigen und zudem aussagekräftigen Ergebnissen kommt, oder ob die vielfältigen Interpretationen so weit auseinander gehen, dass man über bloß subjektive Jesusbilder nicht hinauskommt. Eins dürfte sich zeigen: Lassen sich diese fundamentalen historischen Schwierigkeiten nicht beheben, ist ein kritischer Vergleich zwischen Mohammed und Jesus ohne festes historisches Fundament; er hängt

gleichsam in der Luft. Es wird also zu prüfen sein, ob und inwiefern man diesen Schwierigkeiten begegnen kann. Zum theologischen sowie zum historiologischen Problem tritt schließlich das kriteriologische Problem, d.h. es müssen begründete und operationable interreligiöse Kriterien herangezogen werden können, anhand derer ein kritischer Vergleich durchgeführt werden kann. Freilich sind und bleiben angesichts der gegenwärtigen Diskussionslage solche Kriterien umstritten (vgl. Pfüller 2012, 105-125), so dass der angestrebte kritische Vergleich selbstverständlich ebenfalls umstritten bleiben wird – ganz abgesehen von den angedeuteten, schwierigen historischen Fragen.

Nach der Diskussion der hauptsächlichen Probleme eines kritischen Vergleichs zwischen Mohammed und Jesus wird im zweiten Kapitel dieser Untersuchung versucht, die Persönlichkeiten Mohammeds und Jesu idealtypisch zu rekonstruieren. Dabei geht es nicht nur, aber nicht zuletzt aufgrund der historischen Sachlage ausschließlich um die öffentliche Wirksamkeit der beiden Persönlichkeiten. Diese dauerte bei Jesus wahrscheinlich nicht länger als ein Jahr, bei Mohammed laut Überlieferung immerhin mehr als zwei Jahrzehnte. Freilich ist die jeweilige Dauer kaum von Belang, wohingegen die Folgen dieser Wirksamkeit von eminenter Bedeutung sind. Das zeigt sich schon daran, dass allein in der Gegenwart mehrere Milliarden Angehörige von Christentum und Islam gezählt werden. Selbst im Blick auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu und Mohammeds wird es jedoch aufgrund der vorhandenen Datenbasis nur darum gehen können, die Grundkoordinaten zu erheben sowie idealtypisch zu profilieren.

Im dritten Kapitel sollen diese profilierten Grundkoordinaten weitergehend zugespitzt werden, so dass Mohammed und Jesus als unterschiedliche Paradigmen religiöser Existenz erscheinen. Und zwar erscheint Mohammed als Sieger, der schließlich alle Widerstände überwindet und den Islam als zunächst arabische Großmacht etabliert. Hingegen erscheint Jesus als Verlierer, der mit seinem Bestreben scheitert, in naher Zukunft das Reich Gottes in Israel und von da ausgehend weltweit verwirklicht zu sehen.¹ Dabei dürfte es

schließlich von erheblichem Interesse sein, ob diese beiden Paradigmen als komplementär begriffen werden können, oder ob sie als konträr begriffen werden müssen. Denn dies ist, wie sich zeigen wird, für den kritischen Vergleich von einiger Bedeutung. Zumindest verleiht es diesem Vergleich gleichsam eine größere Tiefenschärfe.

Genau um diesen kritischen Vergleich geht es nach all den hier kurz umrissenen Vorarbeiten im vierten Kapitel, in dem die vorliegende Untersuchung ihr Ziel erreicht. Hierzu werden zunächst die nötigen Kriterien spezifiziert und prägnant begrifflich dargestellt. Daraufhin wird schließlich der kritische Vergleich durchgeführt. Wie bereits erwähnt, ist dieser Vergleich nicht nur vom gebotenen Respekt für die beiden Protagonisten getragen, sondern er ist sich außerdem seiner Vorläufigkeit uneingeschränkt bewusst. Gleichwohl sind solche vorläufigen Versuche m.E. überaus wichtig. Denn sie können zum einen die Einschätzung der religiösen Bedeutung Mohammeds und Jesu erheblich präzisieren wie sie zum anderen dem christlich-islamischen Dialog neue Perspektiven erschließen.

Um diese Perspektiven geht es zum guten Schluss im fünften Kapitel, in dem zunächst die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung resümiert werden, um daraufhin in einem Ausblick unter kurzen Hinweisen auf die gegenwärtige Sachlage im Islam wie im Christentum die Möglichkeiten wie einige wesentliche Aufgaben des christlich-islamischen Dialogs anzuvisieren.

An dieser Stelle zeigt sich übrigens auch die Bedeutung der vorliegenden Untersuchung weit über den Rahmen des christlich-islamischen Dialogs hinaus. Denn wie immer man Mohammed und Jesus religiös (oder auch irreligiös) einschätzen mag: Ihre Wirkungsgeschichte ist so nachhaltig wie immens, und mindestens aufgrund dessen muss man sie nicht nur zur Kenntnis nehmen, vielmehr muss man auch zu ihnen Stellung nehmen. In diesem, aber

1 Von dieser paradigmatischen Erfassung der beiden Protagonisten her, also nicht alphabetisch oder chronologisch, ist auch die Reihenfolge ihrer Nennung und Behandlung begründet.

nicht nur in diesem Sinne zählt Karl Jaspers in seiner existenzphilosophischen Betrachtung Jesus zu den (vier) maßgebenden Menschen, „Menschen, die durch ihr Dasein und Wesen das Menschsein wie keine anderen Menschen geschichtlich bestimmt haben.“ (Jaspers 1986, 26) Und weiter: „Die vier maßgebenden Menschen haben eine geschichtliche Wirkung von unvergleichlichem Umfang und Tiefengang gehabt. Andere Menschen hohen Ranges mögen für kleinere Kreise von gleich starker Bedeutung gewesen sein. Aber der Abstand an nachhaltiger und umfassender Wirkung in Jahrtausenden ist so gewaltig, daß das Herausheben jener vier zur Klarheit welthistorischen Bewußtseins gehört.“ (80)² Und auch Walter Homolka, für den Jesus aus jüdischer Sicht nicht mehr als ein bedeutender Mann unter vielen großen Männern ist, die das Judentum hervorgebracht hat, hält ihn ungeachtet dessen als „Phänomen und feste(n) Bestandteil der abendländischen Kultur“ für „unübersehbar auch für Juden.“ (Homolka 2010, 110f)

Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um die Bedeutung dieser Untersuchung auch über den christlich-islamischen Dialog hinaus zu unterstreichen. Freilich geht es ihr durchaus nicht um eine wirkungsgeschichtliche Einschätzung Mohammeds und Jesu. Vielmehr bewegt sie sich, wie bereits der Bezug auf interreligiöse Kriterien belegt, bewusst im Rahmen einer *religiösen* Bewertung. Das führt dann nicht zuletzt dazu, dass, wie zu zeigen sein wird, einer immer wieder und am ehesten anzutreffenden *moralischen*

2 Bemerkenswert, dass an einer Stelle für Jaspers auch Mohammed am Horizont auftaucht; dort nämlich, wo er nochmals fragt, warum er nur Sokrates, Buddha, Konfuzius und Jesus als die maßgebenden Menschen betrachtet. Und er beantwortet diese Frage nochmals mit Verweis auf ihre Wirkungsgeschichte. Also: Keiner „erreicht durch Umfang und durch Zeitdauer die historische Wirkung jener vier. Der einzige, der historisch einen vergleichbaren Umfang an Wirkung hatte, Mohammed, ist an Tiefe des Wesens nicht zu vergleichen.“ (198) – Das mag aus der existenzphilosophischen Sicht Jaspers', die nicht zuletzt ein bestimmtes ethisches Ideal des Menschseins für die Maßgeblichkeit zugrunde legt, so sein. Allerdings führt Jaspers keine begründeten Kriterien für die von ihm vorgenommene Abwertung Mohammeds an.

Bewertung der beiden Protagonisten sehr zurückhaltend begegnet wird.

Den folgenden Versuch kann man als einen Beitrag zu einer Komparativen oder auch zu einer interreligiösen Theologie betrachten. Allerdings wird das Verständnis von Komparativer Theologie im deutschsprachigen Bereich vor allem von Klaus von Stosch und seinem sehr produktiven Paderborner „Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaft“ dominiert. Und da sich mein Verständnis komparativer Theologie davon doch wohl gravierend unterscheidet (vgl. Pfüller 2012, 127-146), ist es wahrscheinlich angemessener, hier nicht von komparativer, vielmehr von interreligiöser Theologie zu reden. Jedenfalls stimme ich dem zu, was Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel als ein wesentliches Merkmal einer interreligiösen Theologie namhaft machen. Danach reflektiert sie „auf mehrere Traditionen als Quelle theologischer Arbeit und betreibt die Reflexion der eigenen religiösen Tradition unter dem Aspekt ihres möglichen Beitrags zu einem globalen, interreligiösen Kolloquium, aus dem sich dann wiederum Klärungen und Vertiefungen im Verstehen der je eigenen Tradition ergeben.“ (Bernhardt / Schmidt-Leukel 2013, 13) Und wenn Catherine Cornille den Unterschied zwischen komparativer und interreligiöser Theologie dahingehend beschreibt, dass er „weitgehend mit dem Unterschied zwischen pluralistischen und inklusivistischen Ansätzen in der Religionstheologie koinzidiert“ (Cornille 2013, 177), dann sehe ich meinen Ansatz eindeutig und dezidiert auf Seiten der pluralistischen Religionstheologie. Freilich setze ich dabei einerseits weder eine „universale Wahrheit jenseits aller religiösen Traditionen“ voraus noch ziele ich diese an, so wenig ich andererseits „von dem Vorrang und der Letztgültigkeit einer besonderen religiösen Tradition und ihres Wahrheitsanspruchs“ ausgehe. (Vgl. ebd.) Wie ich mehrfach dargelegt habe³, geht es mir vielmehr um eine religiöse Theorie, die jeglichen Endgültigkeitsanspruch jedweder religiöser Tradition strikt ablehnt. Deshalb setzt sie weder irgendeine Überlegenheit

3 Ich verweise hier nur auf Pfüller 1998, 91-113; 2001, 52-62; 2012, 69-82.

irgendwelcher zentraler religiöser Geltungsansprüche, seien es die großer oder kleiner religiöser Traditionen, seien es die neuerer religiöser Bewegungen oder Strömungen, voraus noch setzt sie voraus, dass mehrere, d.h. mindestens zwei religiöse Traditionen in ihren zentralen Geltungsansprüchen gleichwertig sind. Demgegenüber versucht sie, die allesamt als vorläufig verstandenen Geltungsansprüche anhand interreligiöser Kriterien kritisch zu überprüfen, ggf. zu modifizieren und sie bis auf weiteres als bewährt zu begründen bzw. sie andernfalls zu verwerfen.⁴ Genau in diesem Sinne ist auch die vorliegende Untersuchung angelegt. Und eine solche Untersuchung halte ich dann in der Tat für einen Beitrag „zu einem globalen, interreligiösen Kolloquium“, auch wenn sie zunächst und vor allem ein Beitrag zum christlich-islamischen Dialog sein soll.

Wie im Vorwort angesprochen, soll dieser Dialog offen, Streitbar und freundschaftlich zugleich geführt werden. (Vgl. Pfüller 2012, 19-38) *Offen* soll er geführt werden, weil ein Dialog ohne Offenheit nicht einmal diesen Namen verdient. Zwar wird diese Bemerkung sicher auf breite Zustimmung stoßen; die Frage ist nur, was man unter Offenheit versteht. Ich verstehe darunter das Folgende: Man kann zwar sehr wohl mit (mehr oder weniger) festen Überzeugungen in einen Dialog eintreten, wird diesen aber letztlich nur dann nicht blockieren, wenn man bereit ist, die eigenen Überzeugungen angesichts besserer Überzeugungen von anderen zu revidieren, ja im gegebenen Fall aufzugeben. Ich sage es einmal zugespitzt: Wer nicht bereit ist, in den christlich-islamischen Dialog als ChristIn einzutreten, um ihn gegebenenfalls als MuslimIn zu verlassen, ist nicht

4 Wie sowohl die Wissenschaftsgeschichte wie die wissenschaftstheoretische Diskussion gezeigt haben dürften, ist die angedeutete Art der Überprüfung und Begründung die in den Wissenschaften weithin übliche. Sie scheint mir auch im Rahmen einer religiösen Theorie bzw. interreligiösen Theologie am angemessensten zu sein, wenn anders überhaupt ein theoretischer Anspruch erhoben werden soll und nicht irgendwelche Wahrheitsbehauptungen, von kirchlichen Institutionen geforderte Bekenntnissätze bzw. als unumstößlich ausgegebene Glaubenssätze im Blick auf religiöse Geltungsansprüche leitend sein sollen, was übrigens m.E. unvermeidlich in den Subjektivismus und Relativismus hinein führt.

wirklich offen. Wer demgegenüber mit vermeintlich unumstößlichen Wahrheitsansprüchen in den Dialog eintritt, blockiert ihn von vornherein. *Streitbar* soll der Dialog sein, weil in ihm gerade neuralgische Punkte diskutiert werden sollten. Denn nur wenn man diese Punkte nicht ausspart, bewährt man seine Offenheit und hat zudem gute Chancen, auf dem gemeinsamen Weg voran zu kommen. Denn bei allen Differenzen und Streitpunkten soll und kann der Dialog *freundschaftlich* sein, und zwar aufgrund der verbindenden, grundlegenden Gemeinsamkeiten. Diese sehe ich vor allem in zwei Richtungen. Zum einen verbindet die DialogpartnerInnen das Bestreben, auf dem steinigen Weg der Erkenntnis miteinander voranzukommen. Und zum anderen verbindet sie das religiöse Ziel, das ich vorerst ein wenig vage als die Suche nach dem Heil bezeichnen möchte.⁵

Wenn ich im Folgenden einen kritischen Vergleich zwischen Mohammed und Jesus anstelle, berühre ich zweifellos einen neuralgischen Punkt im christlich-islamischen Dialog. Deshalb sei zum Schluss dieser Einleitung nochmals deutlich unterstrichen, dass diese Untersuchung ganz im Sinne des eben Ausgeführten nicht mehr, aber auch nicht weniger als ein Dialogangebot ist. Ein Angebot will selbstredend angenommen werden, und dementsprechend erhoffe ich mir natürlich eine weitere intensive und kritische Diskussion der hier reflektierten Probleme. Zugleich ist mir bewusst, dass mit den im Folgenden angestellten Reflexionen theologisches Neuland betreten wird, denn ich sehe bislang bei allen bereits angestregten interreligiösen theologischen Bemühungen keinen Versuch, der dem hier unternommenen vergleichbar wäre. Das soll nun, wohlgemerkt, kein Qualitätsurteil über die vorgelegte Untersuchung sein, soll vielmehr die sicher vorhandenen Unzulänglichkeiten ver-

5 Genauerer zu dieser gemeinsamen Basis der religiösen Traditionen sowie der religiösen Anliegen überhaupt werde ich unter 4.1 erörtern.

ständlicher machen wie um die entsprechende Nachsicht ersuchen.⁶

6 Dass mir empfohlen wurde, diese Untersuchung angesichts der gegenwärtigen Forschungslage zum Leben Mohammeds nicht zu veröffentlichen, ist sicher bedenkenswert. Allerdings meine ich, diese Bedenken in den folgenden Auseinandersetzungen des ersten Kapitels zerstreuen zu können.

1 Hauptprobleme

Die im Folgenden zu behandelnden Probleme können im gegebenen Rahmen natürlich nicht ausführlich diskutiert werden. Dies ist jedoch auch nicht erforderlich. Denn zum einen können die folgenden Überlegungen auf eine ganze Reihe von Voruntersuchungen zurückgreifen. (Vgl. Pfüller 1998, 1999, 2001, 2012, 2014). Zum anderen und vor allem aber müssen sie nicht mehr tun als aufzuzeigen, in welcher Richtung die vorhandenen Hauptprobleme gelöst werden können und müssten, um einen kritischen Vergleich zwischen Mohammed und Jesus zu ermöglichen. Insofern stellen diese möglichen und mehr noch wünschenswerten Lösungen freilich die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für diesen Vergleich in interreligiöser Perspektive dar und daher ist ihre Bedeutung kaum zu überschätzen. Aber da diese möglichen Lösungen zugleich alles andere als abwegig, wenngleich natürlich bei weitem nicht allgemein anerkannt sind, kann der angestrebte kritische Vergleich zwischen Mohammed und Jesus nach der zugegebenermaßen fragmentarischen Erörterung der zu lösenden Hauptprobleme einigermaßen zuversichtlich in Angriff genommen werden.

Ich erörtere also im Weiteren besonders drei Hauptprobleme. Zuerst erörtere ich das *theologische Problem* (1.1), bei dem es zunächst grundlegend um die Überwindung einer gewissen traditionellen Christologie sowie Koranologie geht, sodann um die Relevanz der historischen Forschung für theologische bzw. allgemeiner religiöse Aussagen, schließlich und nicht zuletzt um die wichtige klare Unterscheidung zwischen theologischen und historischen Aussagen. Sodann diskutiere ich das *historiologische Problem* (1.2), bei dem es grundlegend um die Möglichkeit geht, der schwer wiegenden Skepsis im Blick auf die historische Forschung zu Mohammed und Jesus zu begegnen. Schließlich ist das *kriteriologische Problem* zu erörtern (1.3), da der kritische Vergleich zwischen Mohammed und Jesus möglichst stichhaltiger Kriterien bedarf, will er nicht bloß subjektiv und folglich willkürlich bleiben.

1.1 Das theologische Problem

1.1.1 Zur Überwindung der traditionellen Christologie und Koranologie

Traditionellen Ansprüchen zufolge ist ein Vergleich zwischen Mohammed und Jesus unangemessen. Denn während Jesus als Mensch gewordener Gott gilt, wird Mohammed lediglich als Gottgesandter bzw. Prophet, jedenfalls als fehlbarer Mensch betrachtet.¹ Daher, so wird häufig gesagt, solle man besser Jesus und den Koran vergleichen, denn sie hätten in den beiden Traditionen den gleichen Stellenwert. „Inkarnation“ und „Inlibration“, so die Stichworte, seien als äquivalent zu betrachten. Nun hat zwar Angelika Neuwirth die Analogie von Inkarnation und Inlibration bereits insofern in Frage gestellt, als der Koran zunächst und vor allem mündliche Kommunikation darstelle, es also gar nicht um eine Schrift bzw. ein Buch, sondern um mündliche Verkündigung des sowie an den Propheten und seine Gemeinde gehe. (Neuwirth 2012a, 219. 230) Aber der entscheidende Punkt der Auseinandersetzung ist mit dieser, im Übrigen nicht unumstrittenen historischen Beobachtung (vgl. nur Groß 2014b) nicht getroffen, wengleich sie dazu verhilft, diesen Punkt präziser zu benennen. Stellt man nämlich daraufhin statt „Inkarnation“ und „Inlibration“ die Ausdrücke Inkarnation und Inverbation einander gegenüber,

1 Ich sehe hier davon ab, dass es sowohl in der christlichen wie in der islamischen Tradition auch andere Auffassungen gegeben hat bzw. gibt. So wurde etwa Jesus in besonders der jüdischen Tradition verpflichteten Auffassungen ebenfalls als Prophet oder auch als (natürlich menschlicher) Messias dargestellt, welche Auffassungen übrigens für die Entwicklung der koranischen Botschaft wie des Islams eine bedeutende Rolle gespielt zu haben scheinen. Andererseits wurde Mohammed im Laufe der islamischen Tradition in einem Maße verehrt, dass man durchaus von seinem göttlichen Rang sprechen kann. (Vgl. dazu Nagel 2008 und 2010.) - Wie gesagt, sehe ich davon ab, denn mir geht es hier um die orthodoxen Hauptströmungen, die sich in der Regel auch in den geschichtlichen Auseinandersetzungen erfolgreich durchgesetzt haben.

dann wird dieser Punkt erst recht deutlich. Man könnte ihn jetzt wie folgt formulieren: Wird in der maßgeblichen christlichen Tradition das ewige göttliche Wort bzw. der göttliche Logos „Fleisch“ (Mensch), so in der maßgeblichen islamischen Tradition das ewige, göttliche Urwort menschliches, prophetisches Wort.² Daraus folgt dann u.a., dass sowohl Jesus wie der Koran als göttliche Offenbarungen unfehlbar und mithin unantastbar sind. Daraus wiederum folgt nicht zuletzt, dass sie historischer Kritik entzogen sind, welches sich im Blick auf den Koran besonders sinnfällig darstellte. Dieser nämlich wurde lange Zeit als unübersetzbar eingestuft, um seine Göttlichkeit zu wahren. Im Blick auf Jesus andererseits wurde historische Kritik über Jahrhunderte hin entweder nicht erwogen oder unterdrückt.

Nun, diese Zeiten sind vorbei. Damit behaupte ich freilich nicht, dass die eben so kurz wie hoffentlich prägnant erläuterte traditionelle Christologie und Koranologie der Vergangenheit angehört. Im Gegenteil, sie dürfte auch heute noch weithin die christliche bzw. islamische Tradition dominieren.³ Ich behaupte nur, dass sie mittlerweile sowohl durch die historische wie durch die theologische

- 2 Damit verbindet sich eine entsprechende Erlösungslehre. Kurz gesagt: Wer dem göttlichen Wort des Korans folgt, wird gerettet; wer dem göttlichen Erlöser folgt bzw. an ihn glaubt, wird gerettet. Auch hier kann ich Einzelheiten unberücksichtigt lassen, etwa was jeweils unter Rettung bzw. Erlösung verstanden wird, oder welche Unterschiede die Vorstellung eines personalen Erlösers zu der einer Erlösung durch das göttliche Wort mit sich bringt.
- 3 So stellt beispielsweise Andreas Renz, der im christlich-islamischen Dialog stark engagiert und involviert ist, im Blick auf die der traditionellen Christologie entsprechende Erlösungslehre (Soteriologie) lapidar fest: „Der für die christliche Theologie unaufgebbare Anspruch, dass jegliches Heil durch Jesus Christus repräsentiert *und* konstituiert wird, wird [...] einen bleibenden Widerspruch zum islamischen Anspruch darstellen.“ (Renz 2005, 206f) – Die Frage stellt sich hier sogleich, ob Renz mit der christlichen die römisch-katholische Theologie im Sinne der dort verbindlichen kirchlichen Lehre meint. Denn auf *die* christliche Theologie trifft seine Behauptung ganz sicher nicht zu.

Kritik stark erschüttert ist. Ich resümiere hier zunächst einiges hinsichtlich der historischen Kritik. Die historisch-kritische Jesusforschung, die seit Jahrhunderten mit immensem Aufwand betrieben wird, hatte bekanntlich nicht zuletzt die Absicht, das über lange Jahrhunderte hin anscheinend fest gefügte Gebäude der traditionellen, dogmatischen Christologie zu erschüttern. Und dies dürfte ihr nachhaltig gelungen sein. Denn Jesus erscheint nun nicht mehr als vom Himmel herab gekommener, unfehlbarer und unangefochtener Gott, vielmehr als fehlbarer, irrender, angefochtener Mensch.⁴ Ja, er erscheint als ein Mensch, der es aller Wahrscheinlichkeit nach selbst ausdrücklich abgelehnt hätte, irgendwie mit Gott gleichgesetzt zu werden. Natürlich kann man ungeachtet dieser historischen Einsichten die traditionelle, sogen. klassische Christologie weiter betreiben. Indessen gerät sie durch die historische Forschung zumindest so sehr unter Druck, dass man sie eher in der Variante einer „Christologie von unten“, also vom Menschsein Jesu ausgehend konzipiert, als in der althergebrachten Variante einer „Christologie von oben“, also vom Gott-sein Jesu ausgehend. Ich kann und muss dies alles hier nicht näher ausführen. (Vgl. Pfüller 1998, 117-136. 177-199; Ders. 2001, 89-145) Es genügt vielmehr der Hinweis, dass die historische Forschung die traditionellen absoluten christologischen Ansprüche zunehmend in Frage gestellt hat, da sie grundsätzlich alle diese Ansprüche historisch relativiert, indem sie sie in historische Entwicklungen und Zusammenhänge stellt, vergleichbare andere Ansprüche eruiert, die historische Strittigkeit solcher Ansprüche dokumentiert usw.

Gleiches ist auch im Blick auf die traditionelle Koranologie zu sagen, obwohl hier die historisch-kritische Forschung sich noch in den Anfängen zu befinden scheint. Ich kann und muss auch hierzu

4 Dass sich in dieser Gegenüberstellung auch Unterschiede zwischen den neutestamentlichen Jesusbildern, etwa zwischen dem Johannes- und dem Markusevangelium spiegeln, sei hier nur beiläufig erwähnt. Auch solche Unterschiede hat die historische Forschung allererst klar herausgearbeitet.