

Universität Paderborn
Fakultät für Kulturwissenschaften

Muhammad – ein Prophet für Christen?

Koranexegetische Fallstudien zur charakterlichen Integrität im Rahmen einer christlichen Würdigung durch das Konzept der Fremdprophetie

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie (Dr. phil.) im
Fach Komparative Theologie an der Universität Paderborn

von

David Fastlabend

Betreuer

Prof. Dr. Zishan Ghaffar (Universität Paderborn)

Prof. Dr. Klaus von Stosch (Universität Bonn)

„Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet.“

FRIEDRICH VON SCHLEGEL (1772-1829)

„Kerim senkte den Kopf über das Buch und sah die Textur des Papiers in der Druckerschwärze, der Papiergeruch stieg ihm in die Nase. Doch wenn nicht ein kleiner Teil des höheren Wissens, welches den Propheten erleuchtete, auch in uns wäre, wie könnten wir dann seine Worte überhaupt verstehen, wie hätten wir dann noch eine Ahnung vom Glauben?“

SHERKO FATAH, Das dunkle Schiff. Roman, Salzburg 2008, 379f.

„Niemand kann für Gott sprechen – nicht einmal der Prophet (der über Gott spricht).“

REZA ASLAN, Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart, München 2006,
21.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
1 Einleitung	3
1.1 Problemstellung: Muḥammad in der christlichen Wahrnehmung.....	3
1.2 Fragestellung und Zielsetzung.....	6
1.3 Begründung der Fallstudien.....	10
1.4 Aufbau der Arbeit.....	13
2 Methodische und theoretische Grundlagen	15
2.1 Forschungsgeschichtliche Grundlagen und der <i>Status Quaestionis</i> der Leben- Muḥammad-Forschung.....	16
2.2 Das traditionelle Narrativ und die Krise der Quellen.....	22
2.3 Die revisionistische Herausforderung.....	23
2.3.1 Die Thesen der Inārah-Gruppe.....	25
2.3.2 Methodische Kritik und Abgrenzung vom Revisionismus.....	28
2.4 Der Koran als zeitgenössisches Zeugnis.....	34
2.4.1 Spätantike Kontextualisierung.....	35
2.4.2 Die Überwindung der <i>Literary Gap</i> durch die historisch-kritische Rekonstruktion.....	38
2.4.3 Der Methodenstreit zwischen Nagel und Schoeler.....	41
2.4.4 Die Synthese des „exegetischen Denkens“ von Marco Schöller.....	44
2.5 Zur Methodik der doppelten Hermeneutik.....	47
2.5.1 Kriteriologie im Vergleich zur Leben-Jesu-Forschung.....	48
2.5.2 Die methodische Brücke der Kriterien-Analyse.....	51
2.6 Propheten, Prophetie und Prophetentum.....	54
2.6.1 Der christlich-biblische Prophet: Etymologie, Semantik, Begriffsgeschichte	56
2.6.2 Der Prophet als Mensch: Anthropologie und Psychologie der Offenbarung	63
2.6.3 Die Prophetie als Botschaft.....	74
2.6.4 Das Prophetentum als Amt.....	80
2.6.5 Zum Spannungsfeld zwischen soziologischer Phänomenologie und theologischer Geltung.....	89
2.6.6 Lehramtliche Öffnung: Von <i>Nostra Aetate</i> zum <i>Logos Spermatikos</i>	91
2.7 Die Kriterien christlicher Prophetentheologie.....	95
2.7.1 Biblische Systematik der Unterscheidungskriterien.....	96
2.7.2 Biblische Kriterien und ihre hermeneutischen Grenzen in der Anwendung auf Muḥammad.....	98
2.7.3 Der ethische Kontrast: Kreuzesnachfolge vs. Methodik der Verwirklichung	105
2.7.4 Die Ambivalenz der Unterscheidung: Das Problem der Falschprophetie...107	

2.8	Die koranische Selbstbeschreibung: Muḥammad als Gesandter und Prophet.....	109
2.8.1	<i>Rasūl</i> und <i>Nabī</i> : Gesandtschaft und prophetische Mahnung.....	110
2.8.2	Die Menschlichkeit des Propheten (<i>bašar</i>).....	117
2.8.3	Der „schöne Vorbild“ (<i>uswa ḥasana</i>).....	119
2.8.4	Gegenüberstellung zum islamischen Konzept der <i>‘iṣma</i>	121
2.9	Zum Konzept der Fremdprophetie.....	124
2.10	Charakterliche Integrität als Prüfstein prophetischer Authentizität?.....	129
2.10.1	Integrität als Kriterium: <i>Gratia gratis data</i> bei Thomas von Aquin.....	131
2.10.2	Existenziale Integrität nach Rahner: Die Neudefinition für die Komparative Theologie.....	134
2.10.3	Die Integrität des Propheten als hermeneutischer Schlüssel.....	136
2.11	Zwischenfazit: Theoretische Synthese der Muḥammad-Würdigung.....	139
2.12	Methodische Regeln für die Fallstudien.....	141
3	Die Banū Qurayza – Exegetische Fallstudie zur Integrität im prophetischen Handeln	
	144	
3.1	Die <i>sīra</i> -Problematik: Methodische Integration der Traditionsliteratur.....	146
3.1.1	Die traditionelle Überlieferung und die quellenkritische Herausforderung	147
3.1.2	Der funktionale Aussagegehalt der <i>sīra</i> : Zwischen Konstruktion und Kontextualisierung.....	150
3.2	Der sozio-politische Kontext in Medina.....	153
3.2.1	Vertragliche Grundlagen und sozio-politische Verflechtungen.....	155
3.2.2	Präzedenzfälle und die Logik der kollektiven Sanktion.....	158
3.2.3	Die strategische Krise am Vorabend der Grabenschlacht.....	160
3.3	Exegetische Analyse.....	162
3.3.1	Bündnisethische Normativität und die Integrität des Gesandten (Sure 8:55–58).....	162
3.3.2	Die Vertreibung der Banū an-Naḍīr (Sure 59:2–17).....	165
3.3.3	Philologische Untersuchung von Sure 33:7–27 und 60–62.....	189
3.3.4	Die Rolle der <i>munāfiqūn</i> als Deutungsschlüssel.....	211
3.3.5	Intertextuelle Bezüge (Suren 8, 59 und 33).....	216
3.4	Systematische Auswertung: Die Integritätsfrage im Spiegel der Forschung.....	218
3.5	Fazit: Das Schicksal der Banū Qurayza im Licht der Fremdprophetie.....	221
4	Zweite Fallstudie: Integrität im familiären Bereich – Zayd, Zaynab und die Adoptionsfrage.....	226
4.1	Problemaufriss und Anschluss an Kapitel 3.....	226
4.2	Koranischer Rahmen: Verwandtschaftskonstruktion zwischen Adoption und Ehe.....	229
4.3	Zayd und Zaynab im koranisch- <i>sīra</i> -historischen Kontext.....	231
4.3.1	Zayd als Adoptivsohn Muḥammads.....	233
4.3.2	Zaynab zwischen Verwandtschaft, Status und Ehekonflikt.....	235
4.3.3	Christliche Polemiken: Schwiegertochter-Motiv und Lüstlingsvorwurf.....	236

4.4	Koranexegeese zu Q 33:4-6, 35-40.....	239
4.4.1	Die ontologische Dekonstruktion der Adoption (Q 33:4–6).....	241
4.4.2	Q 33:35-39.....	246
4.4.3	Die prophetologische Konsequenz: Das Siegel der Propheten.....	260
4.4.4	Synthese: Der koranische Befund als Zeugnis prophetischer Transformation	263
4.5	Adoption, Genealogie und Vater-Sohn-Motive im interreligiösen Horizont.....	265
4.5.1	Rechtshistorische Dekonstruktion der Adoption.....	267
4.5.2	Biblische Parallelen und christologische Kontraste (AT/NT).....	269
4.6	Integrität Muḥammads im privaten/familiären Handeln.....	272
4.6.1	Verbindlichkeit in asymmetrischen Beziehungen (Analog zur Bündnistreue)	273
4.6.2	Verantwortlicher Umgang mit Macht und Scham (Analog zur Gewaltethik)	276
4.6.3	Gemeinwohlorientierung (Analog zur gesellschaftlichen Stabilität).....	278
4.7	Spielräume einer christlichen Würdigung Muḥammads im Licht der zweiten Fallstudie.....	280
4.7.1	Muḥammad als Zeuge der genealogischen Diskontinuität.....	282
4.7.2	Die Authentizität der Scham als Integritätsbeweis.....	284
4.7.3	Grenzen und Potentiale der komparativen Anerkennung.....	287
5	Muḥammad – Ein Prophet für Christen? Synthese und Ausblick.....	289
5.1	Synthese der Fallstudien: Politische und private Integrität im Vergleich.....	291
5.2	Die Transformation der Prophetie: Zwischen politischer Verantwortung und privater Konsequenz.....	294
5.3	Validierung der Kriterien: Erfolgskontrolle der doppelten Hermeneutik.....	298
5.3.1	Übereinstimmung mit dem Grundzeugnis und intentionale Klarheit.....	299
5.3.2	Personale Integrität statt institutioneller Autorität.....	300
5.3.3	Qualität des Kairos: Prophetie als Antwort auf die Spätantike.....	302
5.3.4	Fruchtbarkeit für die Praxis und interreligiöse Lernbewegung.....	304
5.4	Muḥammad im Licht der Fremdprophetie: Systematische Verortung.....	304
5.5	Fazit und Desiderate der Forschung.....	311
	Abkürzungsverzeichnis.....	315
	Literaturverzeichnis.....	315

Vorwort

Die vorliegende Studie unternimmt den Versuch, mehrere geisteswissenschaftliche Fächer in einer methodisch einheitlichen und akzeptablen Form interdisziplinär zu vereinen. Es soll bereits vorab darauf hingewiesen werden, dass für diesen Zweck an einigen Stellen Kompromisse eingegangen werden mussten, weil die methodologischen Darstellungsformen nicht immer kongruent zueinander sind. Dies ist vor allem einer vereinfachten Lesbarkeit und somit einem besseren Verständnis der Inhalte geschuldet. Die Umschrift arabischer Begriffe und Eigennamen erfolgt konsequent nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) im Sinne der DIN-Norm 31635. Dies ist insbesondere für die wissenschaftliche Genauigkeit bei der Untersuchung der Primärquellen unerlässlich. Mit Angelika Neuwirth gesprochen ist sie

„[...] unverzichtbar, weil die sprachliche Einkleidung der koranischen Rede ein wesentlicher Teil der Botschaft selbst ist und folglich Textdiskussionen oft auf den Sprachstil des Koran Bezug nehmen. Zitate sind durch bloße Verweise auf den gedruckten Originaltext nicht ersetzbar, weil dieser die koranischen Verse zu einem Fließtext verschmolzen hat, so daß [sic!] ihr poetischer Charakter visuell nicht mehr unmittelbar erkennbar ist. Leser, die mit dem Arabischen nicht vertraut sind und am Lautbild des Koran kein Interesse haben, können leicht über die kursiv gesetzte Transliteration hinweglesen.“¹

Arabische Fachbegriffe (z. B. *sīra*, *ḥadīṭ*, *isnad*) werden bei ihrer ersten Erwähnung erläutert und im weiteren Verlauf kursiv gesetzt. Eine weitere Kompromissregelung betrifft die Verwendung der Begriffe „Prophet“ und „Gesandter“. Da sich diese Studie ganz der Disziplin der Komparativen Theologie und den damit verwobenen Wesenshaltungen verschreibt, wird eine wohlwollende Haltung gegenüber den religiösen Traditionen und Begriffen im Islam eingenommen. Ganz im Sinne einer epistemisch-demütigen Annäherung an diese Begriffe, wird bei ihrer Verwendung ihr Inhalt nicht bewertet.

Die vorliegende Arbeit wurde im Rahmen eines dreijährigen Promotionsstipendiums der Theologischen Fakultät Paderborn gefördert (2018-2021) und an der Universität Paderborn an der Fakultät für Kulturwissenschaften im Fachgebiet Komparative Theologie als Dissertation angenommen. Die erfolgreiche Disputation fand im September 2023 statt. Mein herzlicher Dank gilt der Fakultät für die ideelle und finanzielle Unterstützung während der intensiven Forschungsphase.

¹ ANGELIKA NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. 4. Aufl., Berlin 2017, 15f.

Die abschließende Überarbeitung des Manuskripts sowie die redaktionelle Vorbereitung für die Publikation fielen in die Zeit meiner Tätigkeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster. Diese Phase eröffnete mir wertvolle Gelegenheiten zu einem tiefgreifenden interdisziplinären Austausch, der sowohl konzeptionell als auch sprachlich in die letzten Korrekturen dieser Arbeit eingeflossen ist.

Besonders hervorheben möchte ich Prof. Dr. Yassine Yahyaoui und Prof. Dr. Johannes Süßmann. Beide haben den Entstehungsprozess über die Jahre hinweg mit einem freundschaftlich-kritischen Blick begleitet und mir durch ihre wissenschaftliche Expertise wertvolle Hilfestellungen geleistet. Möge ihr akademisches und menschliches Engagement anderen ein inspirierendes Vorbild sein.

Münster, im Februar 2026

1 Einleitung

Die Nennung des Namens *Muḥammad* ruft im europäisch-westlichen Diskurs traditionell ein hochgradig ambivalentes, oft spannungsgeladenes Echo hervor. Während er in der islamischen Tradition als „Siegel der Propheten“ tiefste theologische und habituelle Verehrung erfährt, ist seine Rezeptionsgeschichte im christlich geprägten Westen über weite Strecken von polemischer Abgrenzung, historischen Stereotypen und emotionaler Ablehnung gezeichnet. In einer epochalen Konstellation, in der das gesellschaftliche und religiös-politische Klima zunehmend von einer aggressiven Polarisierung und identitätspolitischen Verhärtungen geprägt ist, greift das bloße Postulat einer toleranten Koexistenz theologisch zu kurz. Vielmehr drängt sich aus der Perspektive einer reziproken Verantwortung die Frage auf, ob statt einer hermetischen, identitätsstiftenden Abgrenzung nicht eine tiefergehende, systematisch-theologische Auseinandersetzung gefordert ist. Eine solche Annäherung erschöpft sich nicht in einem oberflächlichen Dialog, sondern muss den Anspruch erheben, den Anderen in seiner eigenen Wahrheitskategorie ernst zu nehmen – bis hin zu der unvermeidlichen Überlegung, ob eine genuin christliche Würdigung des Propheten des Islams durch theologische Konzepte wie das der Fremdprophetie nicht nur eine denkmögliche Option, sondern eine akademische Notwendigkeit darstellt.

1.1 Problemstellung: Muḥammad in der christlichen Wahrnehmung

Bereits im Jahr 1981 formulierte Annemarie Schimmel in ihrem Standardwerk zur Prophetenverehrung im Islam ein tiefes Unbehagen über die strukturelle Schiefelage in der westlichen Rezeption Muḥammads als historischer Gestalt. Sie beschrieb ein Phänomen, das nicht nur den populären Diskurs, sondern auch die akademische Welt prägte:

„Von früh an hat mich das Unverständnis bekümmert, mit dem die westliche Welt der Gestalt des Propheten Mohammad gegenüberstand – nicht nur der Durchschnittsbürger, sondern auch viele Orientalisten, die in historischer Kritik dazu neigten, die negativen Qualitäten Mohammeds herauszuarbeiten. Dazu zählen auch jene mittelalterlichen Fabeln in denen der, das Abendland und die christliche Kultur bedrohende, Islam verzerrt dargestellt wurde. Reaktionen gegen die türkischen Gastarbeiter, gegen arabische Terroristen, gegen den sogenannten Fundamentalismus gehören zu diesem Negativbild ebenso wie die Unfähigkeit, in unserer pluralistischen Gesellschaft eine fremde Religion ihrem eigenen Wahrheitsgehalt entsprechend anzuerkennen. Zunehmende Säkularisierung macht es vielen Menschen offenbar unmöglich, Ehrfurcht vor etwas zu empfinden, dass anderen heilig ist.“²

² ANNEMARIE SCHIMMEL, Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit, München ³1995, 5.

Mit diesen Worten sezierte Schimmel die paradoxe und spannungsgeladene Grunddisposition der christlich-westlichen Begegnung mit dem Propheten des Islams. Wohl kaum ein anderer religionsgeschichtlicher Name evoziert ein derart polarisierendes Spektrum an Reaktionen: Während Muḥammad für die globale muslimische Gemeinschaft als *uswa ḥasana* – als das „schöne Vorbild“ (Q 33:21) – das unangefochtene Zentrum ihrer religiösen und habituellen Existenz bildet, blieb seine Gestalt in der christlichen Wahrnehmung über Jahrhunderte hinweg einem hermetischen Negativbild verhaftet, das ihn primär auf den Topos des betrügerischen Pseudopropheten reduzierte. Wie Ufuk Topkara treffend anmerkt, manifestiert sich in dieser historischen Abwertung vor allem ein eklatanter Empathiemangel, mithin das Fehlen der „Fähigkeit sich in das Innenleben der muslimischen Glaubenswelt hineinzudenken.“³ Diese tradierte christliche Positionierung wird von muslimischer Seite als abschätzig und schmerzhaft empfunden. Aus dieser Verletzung heraus erwächst im interreligiösen Dialog zunehmend die nachdrückliche Forderung nach einer umfassenderen theologischen Anerkennung, wenn nicht sogar nach der unbedingten Anerkennung Muḥammads als Prophet schlechthin. Demgegenüber stehen auf christlicher Seite massive systematische und historische Vorbehalte: Bedeutet eine solche weitreichende Anerkennung unweigerlich die Aufgabe zentraler eigener Glaubensinhalte? Und wie ist mit den historisch immer wieder formulierten, teils als gerechtfertigt empfundenen Zweifeln an der ethischen Vorbildlichkeit und dem Lebenswandel Muḥammads umzugehen? Das theologische Kernproblem besteht mithin darin, einen echten Anerkennungsraum offenzuhalten, ohne dabei in einen bekenntnishaften Vollzug zu münden, der die eigene konfessionelle Identität nivellieren würde.

Dieser eklatante Rezeptionsunterschied tritt insbesondere dann scharf zutage, wenn aus einer genuin christlichen Binnenperspektive nach einem systematisch-theologischen Pendant zu Muḥammad als *uswa ḥasana* gesucht wird. Zwar fungieren auch Jesus von Nazareth, die apostolischen Zeugen oder die Kirchenväter als normative ethische Ideale der Nachfolge; dennoch verbietet es die fundamentale christologische Differenz, dem inkarnierten Logos in derselben existentiellen und alltagspraktischen Weise nachfolgen zu

³ UFUK TOPKARA, Der Prophet Muhammad im Spannungsfeld der muslimischen und nicht-muslimischen Wahrnehmung. In: KLAUS von STOSCH/TUBA IŞIK (Hg.), Prophetie in Islam und Christentum (Beiträge zur komparativen Theologie 8), Paderborn 2013, 103–117, bes. 104.

wollen, wie dies in der islamischen *sunna* der Fall ist.⁴ Muḥammad hingegen verstand sich als durch und durch menschlicher Gesandter (*rasūl*), der seiner Gemeinde nicht nur als Übermittler der göttlichen Offenbarung diene, sondern auch als greifbarer Ratgeber in den profansten Belangen des rituellen und gesellschaftlichen Zusammenlebens.⁵

Die Dringlichkeit einer systematischen christlichen Neujustierung und Würdigung der Gestalt Muḥammads speist sich im zeitgenössischen Diskurs aus einer doppelten Notwendigkeit: Auf der gesellschaftspolitischen Ebene ist das Gelingen einer friedlichen und pluralen Koexistenz untrennbar an die Prämisse der gegenseitigen religiösen Anerkennung geknüpft. Eine christliche Theologie, die den Stifter des Islams ignoriert oder in apologetischen Reflexen verharret, entzieht sich dem notwendigen interreligiösen Dialog und verfehlt ihren eigenen gesellschaftlichen Auftrag. Auf der systematisch-theologischen Ebene wiederum fordert die Disziplin der Komparativen Theologie dazu auf, das eigene theologische Profil nicht in hermetischer Abgrenzung, sondern gerade im produktiven Spiegel des religiös Anderen neu zu durchdringen. In diesem Kontext der Anerkennung Muḥammads hat sich in den vergangenen Jahrzehnten ein vielstimmiger Diskurs formiert, der starke Argumente für eine differenzierte theologische Anerkennung liefert. So konstatiert etwa der protestantische Theologe Reinhard Leuze, dass aus christlicher Sicht schlichtweg „keine zureichenden theologischen Argumente“ existierten, die „den Anspruch Mohammeds, Prophet des einen Gottes zu sein, widerlegen können“. Da es methodisch unmöglich sei, Muḥammads „in subjektiver Hinsicht lauterer prophetisches Bewusstsein objektiv zu werten“, bewege man sich mit jeder absoluten Verurteilung auf unsicherem Terrain. Da sich seine Verkündigung inhaltlich evident in den Bahnen des Juden- und Christentums bewege, „besteht kein Grund, ihm das Prophetsein abzusprechen.“⁶ Auch prominente katholische Stimmen schließen sich dieser Dynamik an: Hans Küng spricht explizit von einem „Muss“ der Anerkennung Muḥammads als nachchristlichen Propheten, ein Votum, das in

⁴ Vgl. exemplarisch zur *sunna* Muḥammads KURT BANGERT, Die Sunna des Propheten. Eine Bestandsaufnahme der Hadith-Forschung, Bad Nauheim 2017.

⁵ Vgl. ANJA MIDDELBECK-VARWICK, „Muhammad gebührt das Lob aller Menschen ...“. Bewertungen des islamischen Propheten in katholisch-theologischer Perspektive. In: Ayşe Başol-Gürdal/Ömer Özsoy (Hg.), Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge (Frankfurter Schriften zum Islam 1), Berlin 2014, 197–220.

⁶ REINHARD LEUZE, Christentum und Islam, Tübingen 1994, 23, 29.

seinen Grundzügen von Karl-Josef Kuschel⁷ und Gerhard Gäde geteilt wird.⁸ Gleichwohl markiert Gäde – wie von Klaus von Stosch systematisch herausgearbeitet – die unhintergehbare dogmatische Grenze einer solchen Anerkennung: Man könne Muḥammad nicht das koranische Prädikat als „Siegel der Propheten“ zuerkennen, „weil objektiv nicht zu sehen ist, worin der Qur'an die christliche Botschaft überböte. Es ist schlechterdings unmöglich, eine ‚größere‘ Wirklichkeit als Gemeinschaft mit Gott zu bezeugen.“⁹ Diese komplexe Dialektik aus notwendiger Wertschätzung und bleibender Differenz bildet den Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung.

Die titelgebende Leitfrage der vorliegenden Untersuchung – „Muḥammad – ein Prophet für Christen?“ – transzendiert somit den Rahmen einer rein islamwissenschaftlichen oder historischen Deskription; sie formuliert ein fundamentales Desiderat der christlichen Prophetologie. Das Ziel ist es, das Verhältnis der biblisch-christlichen Prophetentradition zur Offenbarungswahrheit des Islams auszuloten, ohne dabei in einen Synkretismus abzugleiten. Muḥammad wird hierbei nicht als defizitäres Konkurrenzmodell dekonstruiert, sondern durch die theologische Linse der Fremdprophetie als eine authentische, heilsgeschichtliche Anfrage an das christliche Selbstverständnis gewürdigt.

Um sich diesem ambitionierten Ziel zu nähern, bewegt sich die Arbeit konsequent im Spannungsfeld einer „doppelten Hermeneutik“: Im ersten Schritt gilt es, die Genese der Muḥammad-Erzählungen durch die Ergebnisse der modernen, historisch-kritischen Koran- und *sīra*-Forschung unvoreingenommen und philologisch präzise zu rezipieren. Im zweiten Schritt muss die theologische Synthese geleistet werden, indem gefragt wird, wie diese rekonstruierten historischen und charakterlichen Integritätsmerkmale des Propheten in den christlich-theologischen Würdigungsrahmen der Fremdprophetie integriert werden können.

1.2 Fragestellung und Zielsetzung

Die zentrale Forschungsfrage der vorliegenden Untersuchung lautet: Inwiefern kann die Gestalt Muḥammads aus einer genuin christlich-theologischen Perspektive – unter

⁷ Vgl. KARL-JOSEF KUSCHEL, Die Kirchen und der Islam. Eine Analyse neuerer Dokumente, in: *Una Sancta* 71 (2016), 94–104.

⁸ Vgl. HANS KÜNG, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München ⁴2010, 112; KARL-JOSEF KUSCHEL, Juden - Christen - Muslime. Herkunft und Zukunft, Ostfildern ³2013, 442ff.

⁹ Vgl. GERHARD GÄDE, Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen, Paderborn 2009, 197.

stringenter Berücksichtigung moderner historisch-kritischer Erkenntnisse – als prophetische Autorität im Sinne einer *Fremdprophetie* gewürdigt werden?

Um dieses Vorhaben systematisch fundieren zu können, bedarf es eingangs einer terminologischen und konzeptionellen Schärfung des zugrundeliegenden Prophetiebegriffs. Unter *Prophet* wird in dieser Studie¹⁰ in einem ersten, arbeitsdefinitorischen Sinne jene von Gott bevollmächtigte Zeugin bzw. jener Zeuge verstanden, durch den sich Gottes Wille in geschichtlicher Situation sprachlich und existenziell verbindlich mitteilt.¹¹ Biblisch gesehen sind Propheten damit nicht primär Vorhersager zukünftiger Ereignisse, sondern von Gott ergriffene Menschen, deren Wort und Lebensvollzug die Gemeinde zur Umkehr, zur Vertiefung des Gottesverhältnisses und zu gerechtem Handeln rufen.¹² Der biblische Prophet fungiert als *interpres dei*, der als Charismatiker die verborgene Gegenwart Gottes in der Geschichte deutet und die Gemeinschaft durch Kritik und Verheißung zur Umkehr ruft.¹³ Prophetie ist demnach eine kommunikative Beziehungsgröße, in der ein menschlicher Akteur beansprucht, durch eine unverfügbare Berufungserfahrung zum Sprachrohr einer externen, göttlichen Realität zu werden, ohne dass seine historische Bedingtheit dabei aufgehoben wird.¹⁴

Eine erste komparative Verhältnisbestimmung offenbart, dass dieses theologische Verständnis signifikante Schnittmengen mit der koranischen Prophetologie aufweist. Auch der Korantext zeichnet den Propheten (*nabī*) und Gesandten (*rasūl*) primär als Mahner (*naḍīr*), der keine substantiell neue Religion stiftet, sondern den ursprünglichen, monotheistischen

¹⁰ Die hier skizzierte Arbeitsdefinition wird in Kapitel 2.6 systematisch entfaltet, wo ein christlich-komparativer Prophetiebegriff entwickelt und im Hinblick auf Muḥammad präzisiert wird.

¹¹ Vgl. exemplarisch die grundlegende Literatur KARL HOHEISEL, Art. Propheten, Prophetie. I. Religionsgeschichtlich. In: LThK 8 (31999), 627f.; FRANK-LOTHAR HOSSFELD, Art. Propheten, Prophetie. II. Biblisch. 1. Altes Testament. In: LThK 8 (31999), 628–632; JOSEF ERNST, Art. Prophetie, Propheten. II. Biblisch. 2. Neues Testament. In: LThK 8 (31999), 632f.; JÜRGEN WERBICK, Art. Prophetie, Propheten. III. Systematisch-theologisch. In: LThK 8 (31999), 633–635; WASSILIOS KLEIN, Art. Propheten/Prophetie. I. Religionsgeschichtlich. In: TRE 27 (1997), 473–476; KONRAD STOCK, Art. Propheten/Prophetie. V. Dogmatisch/hermeneutisch. In: TRE 27 (1997), 511–513; MARTIN THURNER, Art. Prophetentum (chr.). In: Lexikon des Dialogs (2016), 342f.; MARCO FRENSCHKOWSKI, Prophetie. Innovation, Tradition und Subversion in spätantiken Religionen (Standorte in Antike und Christentum 10), Stuttgart 2018.

¹² BERNHARD LANG, Der Prophet. Die Geschichte eines Intellektuellentypus von der Bibel bis heute. In: KLAUS von STOSCH/TUBA İŞİK (Hg.), Prophetie in Islam und Christentum (Beiträge zur Komparativen Theologie 8), Paderborn 2013, 35–67, bes. 35–37.

¹³ ULRIKE BECHMANN/JOACHIM KÜGLER, Biblische Prophetie. Exegetische Perspektiven auf ein heikles Phänomen. In: RAINER BUCHER (Hg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität (Werkstatt Theologie 1), Münster 2004, 5–23.

¹⁴ KARL RAHNER, Visionen und Prophezeiungen (Quaestiones disputatae 4), Basel 31960, 18–35; DERS., Gott ist Mensch geworden. Meditationen, Freiburg im Br. 71982, 145–150.

Bund (*mīṭāq*) in die kollektive Erinnerung zurückruft (vgl. Q 7:172f.; 36:60f.) Die koranische Verkündigung verortet Muḥammad in direkter Kontinuität zu den biblischen Gestalten Abraham, Mose und Jesus; seine Botschaft beansprucht nicht, diese Vorgänger zu überbieten, sondern sie als „Siegel“ (*ḥātam an-nabiyyīn*) zu bestätigen und zu revitalisieren.¹⁵ Zwar zentriert die christliche Tradition ihr Offenbarungsverständnis trinitarisch und exklusiv auf den inkarnierten Logos, dennoch teilt sie mit dem Islam die elementare Grundüberzeugung, dass Prophetie eine notwendige, diachrone *Unterbrechung* weltlicher Machtstrukturen durch das Wort Gottes darstellt.

Auf der Basis dieser funktionalen Analogie – und unter strikter Wahrung der christologischen Differenz – evaluiert die vorliegende Arbeit, inwieweit Muḥammad die Kriterien einer solchen christlich gewürdigten Fremdprophetie erfüllt. Dabei erschöpft sich das Erkenntnisinteresse ausdrücklich nicht in einer apologetischen Verteidigung Muḥammads oder der bloßen Entkräftung klassischer historischer Polemiken. Vielmehr wird das durch die moderne historisch-kritische *sīra*- und Koranforschung gewonnene Material als methodisches Fundament genutzt, um darauf eine systematisch-theologische Rezeption aufzubauen.¹⁶ Es sollen theologische Bausteine für ein Modell entwickelt werden, das Muḥammad nicht als defizitäre Konkurrenz, sondern als heilsgeschichtlich bedeutsame Instanz der Fremdprophetie begreift, die produktiv in die christliche Selbstreflexion integriert werden kann.¹⁷

¹⁵ Vgl. exemplarisch HARTMUT BOBZIN, „Das Siegel der Propheten“. Anmerkungen zum Verständnis von Muhammads Prophetentum. In: ANJA MIDDELBECK-VARWICK u.a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum - Islam), Regensburg 2013, 23–36; ISABEL LANG, Das „Siegel der Propheten“ (Sure 33,40). Die Frage nach der Abgeschlossenheit der Prophetie im Hinblick auf den christlich-islamischen Dialog. In: ANJA MIDDELBECK-VARWICK u.a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum - Islam), Regensburg 2013, 154–165; Zur koranischen Selbstbeschreibung Muḥammads als Gesandter vgl. NICOLAI SINAI, Muḥammad as an Episcopal Figure. In: ARABICA 65 (2018) 1–30.

¹⁶ Damit grenzt sich die vorliegende komparative Zielsetzung von anderen Studien zur gleichen Frage ab. Vgl. CHRISTIAN TROLL, Muhammad – ein Prophet für Christen? In: Stimmen der Zeit 225 (2007) 291–303; Siehe auch die Dissertation von Elisabeth Migge, die lediglich bereits bekannte Positionen christlicher Theologen kritisch gegenüberstellt: ELISABETH MIGGE, Mohammed - ein Prophet auch für Christen? Eine kritische Auseinandersetzung mit neueren christlich-theologischen Positionen (Theologie des Zusammenlebens - christliche und muslimische Beiträge 3), Ostfildern 2022.

¹⁷ KLAUS von STOSCH, Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung. In: KLAUS von STOSCH/TUBA IŞIK (Hg.), Prophetie in Islam und Christentum (Beiträge zur Komparativen Theologie 8), Paderborn 2013, 145–162, bes. 150. Siehe auch dazu grundlegend; DERS., Kirche und Fremdprophetie. Muhammad als Herausforderung christlicher Identität. In: KLAUS von STOSCH/STEFAN WALSER/ANNE WEBER (Hg.), Theologie im Übergang. Identität - Digitalisierung - Dialog (Kirche in Zeiten der Veränderung 12), Freiburg 2022, 247–270; sowie die einschlägige Studie von ANNA MORELAND, Muhammad reconsidered. A Christian perspective on Islamic prophecy, Notre Dame, Indiana 2020.

Um diese Evaluation nicht im luftleeren, rein abstrakten Raum zu führen, arbeitet die Untersuchung mit einem präzisen Kriterienkatalog, der in Kapitel 2 aus der biblisch-christlichen Tradition sowie der systematischen Prophetologie destilliert wird.¹⁸ Maßgeblich für die Anerkennung prophetischer Authentizität ist dabei ein mehrdimensionales Raster: Erstens bedarf es der theologischen Übereinstimmung der prophetischen Botschaft mit dem Grundzeugnis der christlichen Glaubensüberlieferung, insbesondere dem Bekenntnis zu Gottes bedingungslosem Heilshandeln. Zweitens muss die charakterliche Integrität des Propheten als existentielle Plausibilisierung seiner Botschaft erwiesen sein – verstanden nicht als hagiographische, absolute Sündlosigkeit (*išma*), sondern als Wahrhaftigkeit und verantwortungsvoller Umgang mit der anvertrauten spirituellen und politischen Autorität.¹⁹ Drittens ist die Qualität des *Kairos* entscheidend, mithin die situativ angemessene und historisch passgenaue Vermittlung der göttlichen Botschaft in konkrete, spätantike Konfliktlagen hinein.²⁰ Viertens wird die spirituelle und ethische Fruchtbarkeit der prophetischen Sendung für die Glaubenspraxis vorausgesetzt, die sich an der Förderung von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Versöhnung messen lassen muss. Fünftens und letztens (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) bedarf es der katalytischen Fähigkeit der prophetischen Gestalt, in einem interreligiösen Horizont kritische Selbstreflexion und theologische Lernbewegungen im jeweils eigenen Glauben zu initiieren.²¹

¹⁸ Abgeleitet werden die Kriterien maßgeblich aus der *Summa theologica* von Thomas (von Aquin). Vgl. besonders HANS URS VON BALTHASAR, Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin *Summa theologica* quaestiones II II 171 - 182, Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. Einsiedeln 1996; Siehe auch die online zugänglichen lateinischen Originaltexte durch das *Corpus Thomisticum*: SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae. secunda pars secundae partis a quaestione CLXXI ad CLXXVIII*. In: <https://www.corpusthomicum.org/sth3171.html>; 20.02.2026.

¹⁹ „Die Frage, ob der Prophet imstande war zu sündigen ist umstritten. Wenn die Frage verneint wird, gerät man teilweise in Widerspruch zur koranischen Darstellung. (Q 80:1-4). Überdies wird hierdurch jedem Verhalten des Propheten ein sakraler Charakter verliehen. Bejaht man dagegen die Frage, muss folgerichtig zwischen sakralen und nicht-sakralen Handlungen des Propheten unterschieden werden.“ TOPKARA, Der Prophet Muhammad im Spannungsfeld der muslimischen und nicht-muslimischen Wahrnehmung, 107.

²⁰ Vgl. zum Begriff des Kairos vor allem JOHANNES GRÜNDEL, Art. Kairos. In: LThK 5 (1996), 1129–1131.

²¹ MOHAMMAD GHARAIBEH/ANJA MIDDELBECK-VARWICK, Die Boten Gottes – Auswertung und Ausblick in dialogischer Perspektive. In: ANJA MIDDELBECK-VARWICK u.a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg 2013, 236–262; ANJA MIDDELBECK-VARWICK, „Muhammad gebührt das Lob aller Menschen ...“. Bewertungen des islamischen Propheten in katholisch-theologischer Perspektive. In: AYŞE BAŞOL-GÜRDAL/ÖMER ÖZSOY (Hg.), Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge (Frankfurter Schriften zum Islam 1), Berlin 2014, 197–220.

Diese Kriterienmatrix bildet den hermeneutischen Maßstab für die beiden zentralen exegetischen Fallstudien. Die dort gewonnenen, historisch-kritisch bereinigten Ergebnisse werden im fünften Kapitel systematisch daraufhin befragt, ob sie tragfähige Anknüpfungspunkte für die Rede von Muḥammad als Prophet aus christlicher Sicht eröffnen.

Die theologische Brisanz dieser Fragestellung erstreckt sich somit über zwei fundamentale Dimensionen: Dogmatisch berührt sie den Kern christlicher Identität, da eine Anerkennung Muḥammads zwingend eine Neukalibrierung des christlichen Offenbarungs- und Heilsverständnisses nach sich zieht. Gesellschaftspolitisch bietet eine derart differenzierte, komparativ-theologische Würdigung das Potenzial, historisch sedimentierte Vorurteile aufzubrechen und den interreligiösen Dialog auf ein tragfähiges dogmatisches Fundament zu stellen. Im Sinne der Komparativen Theologie geht es letztlich um die Freilegung der tiefen Wechselwirkungen zwischen narrativer Konstruktion, politischem Pragmatismus und theologischem Anspruch – eine Suchbewegung, in der das christliche Profil im Spiegel des muslimischen Anderen nicht verwischt, sondern an theologischer Kontur gewinnt.²²

1.3 Begründung der Fallstudien

Die methodische und inhaltliche Herzkammer der vorliegenden Untersuchung bilden zwei exegetische Fallstudien, die in der christlich-islamischen Beziehungsgeschichte seit jeher als hochgradig defizitär oder polemisch aufgeladen gelten. Gerade weil diese spezifischen historischen Episoden eine außergewöhnliche theologische Sprengkraft besitzen, sind sie für die systematische Beurteilung der charakterlichen Integrität Muḥammads von besonderer Relevanz. Die gezielte Auswahl dieser narrativen und historischen „Stolpersteine“ folgt dem Prinzip der epistemischen Redlichkeit: Eine ernsthafte theologische Würdigung Muḥammads darf die massiven Reibungsflächen seiner Biografie nicht apologetisch umgehen, sondern muss sich exakt an ihnen bewähren.

Die erste Fallstudie widmet sich dem Schicksal der Banū Qurayza im Nachgang der sogenannten „Grabenschlacht“ (ca. 627 n. Chr.). Dieses historische Ereignis wirft elementare Fragen hinsichtlich Muḥammads prophetischer Autorität, seines moralischen Agierens und der ethischen Legitimität seiner Entscheidungen in existentiellen Konfliktsituationen auf.

²² Vgl. KLAUS VON STOSCH, Einführung in die Komparative Theologie, Paderborn 2021.

Während christliche Kritiker in der Exekution der männlichen Stammesmitglieder historisch oft den ultimativen Beweis für eine kompromittierte ethische Integrität sahen, liefert die islamische Tradition ein weites Spektrum an Lesarten, das von pragmatischer Rechtfertigung bis hin zu kritischer Reflexion reicht.²³ Die differenzierte Betrachtung dieser Episode bietet somit eine wichtige Grundlage, um zentrale christliche Kriterien für wahre Prophetie – insbesondere ethische Integrität und die Übereinstimmung von Botschaft und Leben – detailliert zu prüfen und in einen konstruktiven interreligiösen Dialog einzubringen.

Ein zwingendes methodisches Regulativ der vorliegenden Analyse bildet hierbei die Einbettung des prophetischen Handelns in den Horizont einer spätantiken Ordnungsethik. Dies impliziert, dass die politisch-militärischen Entscheidungen Muḥammads nicht anachronistisch an einem idealisierten Pazifismus oder am Völkerrecht des 21. Jahrhunderts gemessen werden dürfen. Die historische Rekonstruktion muss den Kontext des spätantiken Kriegsrechts und der tribalen Überlebenslogik des 7. Jahrhunderts berücksichtigen, in der die Sicherung der noch jungen Gemeinde (*umma*) gegenüber existenziellem Verrat gänzlich andere ethische Priorisierungen erforderte als im modernen, rechtsstaatlichen Paradigma.²⁴ Nur durch diese historisch redliche Kontextualisierung lässt sich die Integrität des Gesandten jenseits von polemischer Verzerrung und hagiographischer Idealisierung evaluieren.²⁵

Die zweite Fallstudie – Muḥammads Umgang mit seinem Adoptivsohn Zayd ibn Ḥārīṭa und die darauffolgende Eheschließung mit dessen geschiedener Frau Zaynab bint Ḡaḥṣ – transzendiert den politisch-militärischen Raum und rührt an den intimen Nahbereich des Propheten. Die Aufhebung der Adoption Zayds und die Heirat mit Zaynab stellen eine tiefgreifende soziale Reform dar, die sowohl in der frühislamischen Gemeinde als auch im

²³ Zur Forschungskontroverse vgl. MEIR KISTER, *The Massacre of the Banū Qurayza – A re-examination of a tradition*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986) 61–96; WALID ARAFAT, *New Light on the Story of Banū Qurayza and the Jews of Medina*. In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1976) 100–107.

²⁴ Vgl. hier besonders FRED DONNER, *Muhammad's political consolidation in Arabia up to the conquest of Mecca: A Reassessment*. In: *The Muslim World* 69 (1979) 229–247; DERS., *Muhammad und die frühe islamische Gemeinschaft aus historischer Sicht*. In: *Asiatische Studien - Études Asiatiques* 68 (2014) 439–451. Siehe auch Khadduri, der eine systematische Rekonstruktion des klassischen sunnitischen Kriegsrechts, inklusive Kapitel zu *Jihād*, Kriegsbeginn, Kriegsführung, Beute usw. bietet; er arbeitet stark quellennah und behandelt die Formationsphase in Anknüpfung an Praxis und Normen der Prophetenzeit. Vgl. MAJID KHADDURI, *War and peace in the law of Islam*. Baltimore 1969.

²⁵ Vgl. dazu exemplarisch SAÏD ARJOMAND, *The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma*. In: *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009) 555–575; FREDERICK DENNY, *Ummah in the Constitution of Medina*. In: *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1977) 39–47; ELIAS GIANNAKIS, *The Concept of Ummah*. In: *Graeco-Arabica* 2 (1982) 103.

späteren interreligiösen Diskurs massiv problematisiert wurde und nicht selten den Vorwurf der moralischen Verfehlung oder der opportunistischen Offenbarungsmanipulation nach sich zog.²⁶ Diese Episode fungiert als prägnantes analytisches Prisma, um das Verhältnis von persönlicher Integrität, gesellschaftlicher Reformverantwortung und dem Umgang mit privater Offenbarung zu dekonstruieren. Die Untersuchung dieses hochsensiblen sozialen Kontextes ist unerlässlich, um nachzuvollziehen, wie der koranische Text selbst die Integrität des Gesandten legitimiert und ob sich daraus theologische Anknüpfungspunkte ergeben, die über eine rein biografische Kritik hinausweisen.

Dieser Ansatz greift ein zentrales methodisches Desiderat der neueren komparativen Forschung auf. Wie Anja Middelbeck-Varwick pointiert festhält, gehört die Applikation des Prophetentitels auf Muḥammad offenkundig noch nicht zum Standardrepertoire der christlichen Theologie, weshalb das Ringen um angemessene Bewertungskategorien unübersehbar sei. Um diese theologische Leerstelle zu füllen, bedürfe es zwingend einer Vielzahl an detaillierten Einzelanalysen sowie der interdisziplinären Einbeziehung der Prophetenforschung. Die vorliegenden Fallstudien reagieren exakt auf diese methodische Forderung. Sie folgen dem Paradigma, wonach eine christliche Anerkennung des universalen islamischen Offenbarungsanspruchs zwar dogmatisch ausgeschlossen bleiben mag, eine ernsthafte theologische Würdigung aber nur dann gelingen kann, wenn zunächst das Selbstverständnis des muslimischen Gegenübers – die „Sicht der Anderen“ – in seiner ganzen Tiefe erfasst wird, bevor die theologische Eigensicht dargelegt und der eigentliche Vergleich gezogen wird.²⁷ Beide Studien dienen dazu, die in Kapitel 2 erarbeiteten Kriterien für prophetisches Handeln in der konkreten historischen und exegetischen Analyse zu verifizieren. Somit liegt die Relevanz der ausgewählten Fallstudien nicht nur in ihrer exemplarischen Bedeutung für die christliche Bewertung Muḥammads, sondern ebenso in ihrem Potenzial, den Dialog zwischen Christentum und Islam nachhaltig zu fördern und weiterzuentwickeln.

In der systematischen Zusammenschau bilden diese beiden Fallstudien eine komplementäre Zerreißprobe für das in Kapitel 2 definierte Muss-Kriterium der personalen Integrität: Während die Analyse der Banū Qurayza die Integrität im makrosozialen, politisch-

²⁶ Diese problematische These findet sich mehrfach bei DAVID POWERS, *Zayd. The little-known story of Muhammad's adopted son*, Philadelphia 2014.

²⁷ Vgl. MIDDELBECK-VARWICK, „Muhammad gebührt das Lob aller Menschen ...“, 218f.

öffentlichen Raum der Konfliktbewältigung auf den Prüfstand stellt, fokussiert die Zayd-Zaynab-Episode die Glaubwürdigkeit im mikrosozialen, privaten Nahbereich. Nur durch den Erweis einer ethischen und theologischen Konsistenz in beiden Sphären kann Muḥammad als prophetische Gestalt für die christliche Systematik anschlussfähig werden. Das Ziel dieser doppelten Untersuchung geht dabei weit über eine rein apologetische Entlastungsstrategie hinaus: Das durch die historisch-kritische Textarbeit gewonnene Material soll das belastbare Fundament bilden, um Muḥammad in seiner spezifischen Rolle als Mahner und Reformers – mithin als Fremdprophet – konstruktiv und dogmatisch verantwortet für eine christliche Theologie zu würdigen.

1.4 Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in drei Hauptteile, welche die methodische, exegetische und systematisch-theologische Erschließung des Forschungsvorhabens schrittweise vollziehen.

Der erste Teil (Kapitel 2) entfaltet die methodischen und theoretischen Grundlagen. Hierzu wird zunächst der *Status Quaestionis* der Leben-Muḥammad-Forschung analysiert (2.1). Daran anschließend werden das traditionelle Narrativ und die sich daraus ergebende Krise der Quellen (2.2) kritisch beleuchtet. Diese Einordnung dient der notwendigen methodischen Abgrenzung von der revisionistischen Herausforderung (2.3), um ein historisch belastbares Fundament zu gewinnen. Auf Basis einer historisch-kritischen Rekonstruktion wird der Koran als zeitgenössisches Zeugnis spätantiker Kontextualisierung verortet (2.4), um darauf aufbauend die Methodik einer „doppelten Hermeneutik“ zu begründen (2.5). Den systematischen Kern bilden die Definition eines christlich-komparativen Prophetiebegriffs (2.6) und die Erarbeitung christlicher Kriterien der Anerkennung (2.7). Darauf aufbauend erfolgt die Formulierung von Kriterien der Anerkennung (2.8), bevor das Konzept der Fremdprophetie (2.9) sowie die charakterliche Integrität als zentraler Prüfstein (2.10) systematisch entfaltet werden. Dieser Teil schließt mit einer theoretischen Synthese (2.11) und der Festlegung methodischer Regeln für die Fallstudien (2.12). Dabei wird deutlich, dass die Untersuchung eine rein defensive Apologetik transzendiert und das freigelegte historische Material gezielt auf sein Potenzial für eine konstruktive prophetische Würdigung befragt.

Der zweite Teil (Kapitel 3 und 4) bildet den empirischen Schwerpunkt der Arbeit. In zwei detaillierten koranexegetischen Fallstudien wird die zuvor erarbeitete Kriteriologie auf ihre praktische Tragfähigkeit hin geprüft. Methodisch geschieht dies durch eine historisch-kritische Koranexegese, die den Text deskriptiv Vers für Vers analysiert und sich dabei sowohl auf das Arabisch der Kairiner Koran Ausgabe als auch auf die philologisch exakten deutschen Übersetzungen von Hartmut Bobzin und Hans Zirker stützt. Die Untersuchung des Schicksals der Banū Qurayza (Kapitel 3) dient der Analyse der politisch-militärischen Integrität, während die Zayd-Zaynab-Episode (Kapitel 4) das private Handeln Muḥammads und die koranische Legitimation seines moralischen Anspruchs in den Fokus rückt.

Der dritte Teil (Kapitel 5) führt die Ergebnisse in einer systematischen Synthese zusammen. Hier wird das Konzept der Fremdprophetie im Lichte der exegetischen Befunde evaluiert, um abschließend die Konsequenzen für eine christliche Würdigung Muḥammads im Rahmen der Komparativen Theologie zu ziehen.

2 Methodische und theoretische Grundlagen

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der historischen Gestalt Muḥammads und seinem genuinen Anspruch auf göttliche Offenbarungsvermittlung konfrontiert die moderne Theologie – sowohl die christliche als auch die sich im europäischen akademischen Diskurs etablierende islamische Theologie – mit einer fundamentalen methodischen Aporie. Einerseits bedarf jede ernsthafte systematisch-theologische Würdigung zwingend eines belastbaren historischen Fundaments. Eine theologische Reflexion über einen Propheten, dessen historische Existenz fraglich ist oder dessen biographische Konturen vollständig im Nebel hagiographischer Legendenbildung verschwimmen, bliebe substanzlos und verfehlte den geschichtlichen Ernst von Offenbarung.²⁸ Andererseits entzieht sich das Phänomen der Prophetie letztlich dem rein profanhistorischen Zugriff. Der von der prophetischen Gestalt erhobene transzendente Geltungsanspruch lässt sich durch historische Deskription allein weder verifizieren noch falsifizieren; er transzendiert das historisch Messbare und bedarf zwingend einer theologisch-systematischen Validierung.²⁹ Für eine Studie, die der Leitfrage nachgeht, inwiefern Christinnen und Christen Muḥammad im Rahmen einer christlichen Würdigung als Propheten anerkennen können, ist die methodische Anwendung dieser *doppelten Hermeneutik* unerlässlich. Es gilt, die historische Rekonstruktion der Ereignisse und die theologische Rezeption des prophetischen Anspruchs produktiv miteinander zu verzahnen, ohne die jeweiligen hermeneutischen Sphären unzulässig zu vermischen.³⁰

Die Frage nach einer christlichen Würdigung – und spezifisch nach der charakterlichen Integrität Muḥammads – lässt sich demnach nicht im luftleeren dogmatischen Raum beantworten. Sie muss sich zwingend den massiven geschichtswissenschaftlichen Debatten und quellenkritischen Erschütterungen der Leben-Muḥammad-Forschung der vergangenen

²⁸ Vgl. zur Leben-Muhammad-Forschung besonders ZISHAN GHAFAR, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie. Zur Kriterienfrage in der Leben-Muhammad-Forschung* (Beiträge zur Komparativen Theologie 31), Paderborn 2018.

²⁹ Zu den Grenzen der historisch-kritischen Methode bei der Erfassung transzendenter Geltungsansprüche vgl. KNUT BACKHAUS, Art. Historisch-kritische Methode (chr.). In: *Lexikon des Dialogs* (2016), 221–222; Siehe auch NICOLAI SINAI, *Gottes Wort und menschliche Deutung. Überlegungen zum Verhältnis von islamischer Schriftauslegung und historischer Kritik*. In: NOTGER SLENCZKA/ANDREAS FELDTKELLER (Hg.), *Deutung des Wortes - Deutung der Welt im Gespräch zwischen Islam und Christentum* (Beiheft zur Berliner theologischen Zeitschrift), Leipzig 2015, 151–170.

³⁰ Zur methodischen Notwendigkeit, historisch-kritische Distanz und theologische Empathie im interreligiösen Verstehen zu verknüpfen, vgl. grundlegend FRANCIS CLOONEY, *Comparative theology. Deep learning across religious borders*, Oxford 2010; Spezifisch auf die theologische Rezeption islamischer Offenbarungsansprüche angewandt bei KLAUS von STOSCH, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherung*, Paderborn 2019.

Jahrzehnte stellen. Wenn die Untersuchung in der Komparativen Theologie den methodischen Anspruch erhebt, sich epistemisch redlich und tiefgreifend auf das Textzeugnis der religiös Anderen einzulassen, muss sie im Vorfeld präzise klären, auf welches historische und philologische Fundament sie ihre systematischen Schlussfolgerungen baut.³¹

Das folgende Kapitel erarbeitet aus diesem Grund das unverzichtbare methodische und theoretische Rüstzeug der vorliegenden Arbeit. Es verortet die Untersuchung zunächst im hochkomplexen *Status Quaestionis* der aktuellen Forschung und definiert die historisch-kritischen Prämissen für den Umgang mit dem Koran und der *sīra*-Überlieferung. Darauf aufbauend wird jener christlich-komparative Prophetiebegriff entfaltet, der – zusammen mit dem Kriterium der charakterlichen Integrität – den anschließenden exegetischen Fallstudien als valider evaluativer Maßstab dienen wird.

2.1 Forschungsgeschichtliche Grundlagen und der *Status Quaestionis* der Leben-Muḥammad-Forschung

Jede wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Person des Propheten des Islams sieht sich heute mit der Tatsache konfrontiert, dass das Feld der sogenannten „Leben-Muḥammad-Forschung“ in methodischer Hinsicht so stark polarisiert und fragmentiert ist wie kaum ein anderer Bereich der Islamwissenschaft.³² Um die theologische Leitfrage nach der charakterlichen Integrität Muḥammads im Rahmen einer christlichen Fremdprophetie epistemisch verantwortungsvoll bearbeiten zu können, muss als zwingende Vorbedingung geklärt werden, *was* wir über den historischen Muḥammad mit welcher quellenkritischen Sicherheit überhaupt wissen können.

³¹ KLAUS von STOSCH, Einführung in die Komparative Theologie, Paderborn 2021; DERS., Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn 2012.

³² Vgl. JONATHAN BROWN, *Muhammad. A very short introduction*, Oxford 2011; FRANTS BUHL/ALFORD WELCH, Art. *Muhammad, the Prophet of Islam. 1. The Prophet's life and career*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*; TRUDE EHLERT, Art. *Muhammad, the Prophet of Islam. 3. The Prophet's image in Europe and the West. B. The image in mediaeval popular texts and in modern European literature*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*; GHAFFAR, Der historische Muhammad in der islamischen Theologie; FRANCIS PETERS, *The Quest of the historical Muhammad*. In: *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991) 291–315; ANNEMARIE SCHIMMEL, Art. *Muhammad, the Prophet of Islam. 2. The Prophet in popular Muslim piety*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*; Zur Polarisierung der Muḥammad-Wahrnehmung zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Diskursen vgl. TOPKARA, Der Prophet Muhammad im Spannungsfeld der muslimischen und nicht-muslimischen Wahrnehmung, 103–117.

Erschwert wird dieses Vorhaben durch eine ausgeprägte theologische Asymmetrie im wissenschaftlichen Diskurs. Wie Zishan Ghaffar pointiert festhält, findet in der islamischen Welt bislang kaum eine systematische, hermeneutische Reflexion über die historisch-kritische Methode und deren konsequente Adaption für die Erforschung des Frühislams statt. Dementsprechend mangelt es an innerislamischen theologischen Entwürfen, die historische Forschungsergebnisse produktiv für die eigene Glaubenslehre fruchtbar machen und „über eine schroffe Ablehnung, apologetische Zurückweisung [oder] projektive Vereinnahmung hinausgehen“.³³ Um diese Lücke zu schließen, operiert die vorliegende Arbeit mit einem weiten, integrativen Forschungsbegriff: Die kritische Muḥammadforschung beschränkt sich nicht auf biographische Literatur im engeren Sinne, sondern subsumiert zwingend alle historisch-kritischen Beiträge zu den literarischen Primärquellen – namentlich den Koran, die Prophetenbiographie (*sīra, maḡāzī*), die prophetische Tradition (*ḥadīṭ*) sowie die frühe Geschichtsschreibung (*aḥbār*).³⁴

Der folgende Überblick über den *Status Quaestionis* zeichnet die theoriegeschichtliche Entwicklung von den ersten historisch-kritischen Pionierarbeiten des 19. Jahrhunderts bis hin zu den aktuellen, hochkomplexen methodischen Debatten nach. Dabei wird deutlich, dass das wissenschaftliche Bild Muḥammads keine statische Gegebenheit, sondern das fragile Resultat einer dynamischen Rekonstruktion ist, deren architektonische Form maßgeblich von der jeweiligen Einschätzung des zur Verfügung stehenden Quellenmaterials abhängt. In verblüffender methodischer Parallelität zur christlichen „Leben-Jesu-Forschung“ ist auch die Suche nach dem „historischen Muḥammad“ durch wellenartige Paradigmenwechsel von dogmatischer Zuversicht, radikaler Dekonstruktion und neuerlicher Rekonstruktion gekennzeichnet.³⁵

Die methodische Grundlegung dieser modernen Leben-Muḥammad-Forschung ist untrennbar mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Orientalistik im 19. Jahrhundert verbunden.³⁶ Diese Epoche markiert den entscheidenden hermeneutischen Bruch: den Übergang

³³ GHAFAR, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie*, 135.

³⁴ Vgl. ebd., 135f.

³⁵ Vgl. ebd., 80.

³⁶ Der historisch tradierte Begriff des „Orientalismus“ wird im gegenwärtigen akademischen Diskurs stark reflektiert verwendet. Seit Edward Saids epochalem Werk *Orientalism* (1978) fungiert der Terminus primär als analytische Kategorie zur Beschreibung eines westlichen epistemischen Machtsystems, das den Orient als das defizitäre, „exotische Andere“ konstruiert und dadurch eurozentrische Hegemonialansprüche legitimiert. Wenn im Folgenden von der „historisch-kritischen Orientalistik“ des 19. Jahrhunderts gesprochen wird, bezieht sich dies deskriptiv auf die Disziplingeschichte der frühen europäischen Islam-

von einer vornehmlich apologetisch oder polemisch geprägten europäischen Wahrnehmung hin zu dem Versuch einer philologisch fundierten, historisch distanzierten Rekonstruktion der islamischen Frühzeit. Das übergeordnete Ziel dieser frühen Forschung war es, Muḥammad jenseits hagiographischer Überformungen als reale historische Gestalt in seinem spätantiken Kontext fassbar zu machen.

Ein wesentlicher Meilenstein dieser epistemologischen Wende war die konsequente Anwendung der historisch-kritischen Methode auf den koranischen Text und die biographische Überlieferung (*sīra*). Als absolut wegweisend gilt hierbei das Werk von Theodor Nöldeke, der mit seiner *Geschichte des Qorāns* (1860) eine philologisch fundierte Chronologie der Offenbarungstexte vorlegte und damit überhaupt erst das chronologische Fundament für eine historisch verortete Biografie Muḥammads schuf.³⁷ Nöldekes philologische Akribie erlaubte es der Forschung erstmals, die inhaltliche und stilistische Entwicklung der prophetischen Botschaft in Relation zu den unterschiedlichen Lebensphasen Muḥammads – primär der mekkanischen und der medinensischen Periode – wissenschaftlich zu differenzieren.

Parallel zur koranexegetischen Forschung revidierte Ignaz Goldziher in seinen *Muhammedanischen Studien* (1890) das wissenschaftliche Verständnis der islamischen narrativen Quellen von Grund auf. Goldziher wies überzeugend nach, dass die massiven Überlieferungskorpora der *ḥadīṭ*-Literatur weniger als authentische historische Reportagen aus der Lebenszeit des Propheten zu werten sind, sondern vielmehr die theologischen, juristischen und machtpolitischen Tendenzen der islamischen Gemeinde in den ersten zwei Jahrhunderten nach Muḥammads Tod widerspiegeln.³⁸ Diese Entdeckung der „tendenziösen Gestaltung“ der Überlieferung bildete den Ausgangspunkt für die bis heute anhaltende methodische Krise der *sīra*-Forschung. Die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit der islamischen Binnenquellen wurde fortan zum zentralen Paradigma der Islamwissenschaft und

und Arabistik, ohne deren oft inhärente koloniale Asymmetrien und kulturelle Stereotypisierungen auszublenken.

³⁷ Vgl. THEODOR NÖLDEKE, *Geschichte des Qorāns. Über den Ursprung des Qorāns. Mit einem literarhistorischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung*. Bearb. von Friedrich Schwally. Bd. 1, Leipzig ²1909; THEODOR NÖLDEKE/FRIEDRICH SCHWALLY, *Geschichte des Qorāns. Die Sammlung des Qorāns. Völlig umgearbeitet von Friedrich Schwally*. Bd. 2, Leipzig ²1919; DIES., *Geschichte des Qorāns. Die Geschichte des Korantexts. Völlig umgearbeitet von G. Bergsträßer und O. Pretzl*. Bd. 3, Leipzig ²1938.

³⁸ IGNÁC GOLDZIHHER, *Muhammedanische Studien*. 2 Bände, Halle (Saale) 1888/1890. Online-Ausgabe der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2013. <http://dx.doi.org/10.25673/98216>; 21.02.2026.

legte den Grundstein für die späteren, weitaus radikaleren quellenkritischen Ansätze des späten 20. Jahrhunderts.

Neben der reinen Quellenkritik trugen im 19. Jahrhundert vor allem Aloys Sprenger und Julius Wellhausen maßgeblich zur biographischen und strukturellen Erschließung der frühen islamischen Geschichte bei. Sprenger verfolgte in seinem monumentalen Werk *Das Leben und die Lehre des Mohammad* (1861–1865) einen umfassenden, beinahe enzyklopädischen Ansatz. Er zeichnete sich dadurch aus, dass er eine bis dahin im Westen ungekannte Fülle an arabischen Manuskripten heranzog, um Muḥammad in seiner psychologischen und zeitgenössischen Realität zu konturieren.³⁹ Sprengers ambitionierter Versuch, die prophetische Erfahrung teils durch medizinisch-psychologische Kategorien zu erklären, markiert den Beginn einer dezidiert religionswissenschaftlichen Perspektive, die sich von rein theologischen Deutungsmustern zu emanzipieren suchte.

Einen für die vorliegende theologische Untersuchung entscheidenden Fortschritt hinsichtlich der Bewertung der medinensischen Phase leistete schließlich Julius Wellhausen. Durch seine Übersetzung und Bearbeitung von al-Wāqidīs *Kitāb al-Magāzī* legte er die methodische Basis für die Analyse der militärischen und politischen Konsolidierung der frühen *umma*.⁴⁰ Wellhausens wegweisende Analysen zur „Gemeindeordnung von Medina“ (*ṣaḥīfat al-Madīna*) sind von besonderer Relevanz, da er dieses Dokument als historisch authentischen Textkern identifizierte. Im Gegensatz zu den späteren narrativen Ausschmückungen der *sīra*-Literatur erlaubt die Gemeindeordnung einen unverstellten Rückschluss auf Muḥammads politisches Handeln und seine vertragliche Integrität als Staatsmann.

Eine signifikante methodische Kurskorrektur innerhalb dieser Forschungsgeschichte initiierte in der Folgezeit der Arabist Johann Fück (1894–1974), der den wissenschaftlichen Fokus dezidiert auf die „Originalität des arabischen Propheten“ verschob. Wie Angelika Neuwirth aufzeigt, erwies sich die bis dahin dominierende Suche nach direkten jüdischen oder christlichen Abhängigkeiten zunehmend als reduktionistische Sackgasse, da sie fälschlicherweise suggerierte, das theologische Wesen des Propheten ließe sich

³⁹ Vgl. ALOYS SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*. nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen bearbeitet von A. Sprenger. 3 Bände. 2. Aufl., Berlin 1865-1869. Online-Ausgabe der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2013: <http://dx.doi.org/10.25673/99309>; 21.02.2026.

⁴⁰ Vgl. JULIUS WELLHAUSEN (Hg.), *Muhammed in Medina*. Das ist Vakidi's Kitāb alMaghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe, Berlin 1882. Digitalisat verfügbar unter: <https://archive.org/details/muhammedinmedin00wellgoog/page/n8/mode/1up>; 21.02.2026.

mechanisch „in eine Summe von tausend Einzeleinheiten“ zerlegen.⁴¹ Anstelle dieser Defizitperspektive postulierte die neu formierte Forschung einen konstruktiven Zugriff: Es galt fortan zu analysieren, wie Muḥammad die heterogenen geistigen Impulse seiner Umwelt aufgriff und in einer eigenständigen, „lebensfähigen Synthese“ amalgamierte. Diese Neuausrichtung wandte sich dem Koran als primärem Dokument der psychologischen Entwicklung des Propheten zu, was die Abfassung zahlreicher neuer Biographien veranlasste. Dennoch blieb dieser Ansatz nicht ohne systematische blinde Flecken: Um die psychologische und historische Genese nachzuzeichnen, stützte sich die Wissenschaft maßgeblich auf die traditionelle islamische Prophetenbiographie. Wie Neuwirth kritisch konstatiert, leitete diese methodische Orientierung an einem retrospektiven, erst mehr als ein Jahrhundert nach dem Tod des Propheten fixierten Narrativ jedoch eine „unverkennbare Verengung der vorher eingenommenen Horizonte“⁴² ein, da die Rückprojektion dieser späten Traditionen auf den koranischen Kernbestand strenggenommen anachronistisch ist.

Diese geschichtswissenschaftliche Debatte spiegelt letztlich die fundamentale Aporie wider, historische Fakten aus einer Überlieferungslage zu destillieren, die ihrerseits massiv von theologischen und identitätsstiftenden Interessen geprägt wurde. Während die traditionelle islamische *sīra* ein detailliertes, chronologisch geordnetes Narrativ liefert, das lange Zeit auch in der westlichen Islamwissenschaft weitgehend unhinterfragt rezipiert wurde, erzwang die quellenkritische Krise die Entwicklung neuer methodischer Raster.

Diese methodische Zäsur, die ab den 1970er Jahren in der sogenannten „revisionistischen Schule“ kulminierte, begann, die teils gewaltige zeitliche Lücke zwischen den Ereignissen im frühen 7. Jahrhundert und ihrer schriftlichen Fixierung im 8. und 9. Jahrhundert radikal zu hinterfragen. Forscher wie Patricia Crone, Michael Cook und John Wansbrough, später auch Robert G. Hoyland, dekonstruierten die vermeintliche historische Sicherheit der islamischen Überlieferungen. Sie betonten die späte Kanonisierung der Texte und forcierten alternative Interpretationsmodelle, die den Fokus massiv auf nicht-islamische Primärquellen (etwa syrische Chroniken oder byzantinische Berichte) verlagerten, um die Genese des Islams gänzlich neu zu kontextualisieren.⁴³

⁴¹ Vgl. NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, 82.

⁴² Ebd., 82.

⁴³ Zu den radikal-quellenkritischen Ansätzen vgl. wegweisend JOHN WANSBROUGH/ANDREW RIPPIN, *Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation*. Nachdruck der 1977 in Oxford erschienen Originalausgabe, Amherst, NY 2004; PATRICIA CRONE/MICHAEL COOK, *Hagarism. The making of the Islamic world*, Cambridge 1977; für eine neuere Kontextualisierung durch nicht-islamische Quellen vgl.

Im methodischen Kontrast zu diesem radikalen Skeptizismus stehen jene Strömungen der neueren Forschung, die eine behutsame, kritische Rekonstruktion des historischen Muḥammad befürworten. Diese Ansätze (etwa durch Gregor Schoeler) verteidigen die interne Plausibilität und Konsistenz bestimmter Überlieferungselemente und versuchen durch literarkritische Analysen, die frühesten mündlichen und schriftlichen Schichten der *sīra* und des *ḥadīṭ* sukzessive freizulegen.⁴⁴

Die gegenwärtige Forschungslandschaft wird maßgeblich durch das Bestreben geprägt, die Aporie zwischen radikalem Revisionismus und unkritischer Traditionsgläubigkeit durch differenzierte Rekonstruktionsmodelle zu überwinden. Insbesondere die sogenannte ‚Third Quest‘⁴⁵ der Leben-Muḥammad-Forschung rückt hierbei den koranischen Text selbst als das verlässlichste zeitgenössische Primärzeugnis in das methodische Zentrum.⁴⁶ Diese aktuellen, am Koran zentrierten Ansätze bilden das unmittelbare historische Fundament für die theologische Verortung der vorliegenden Arbeit.

ROBERT 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)*, Princeton 1997.

⁴⁴ Die Suche nach einem methodischen Mittelweg zwischen Skeptizismus und Traditionsgläubigkeit prägt insbesondere die Arbeit von GREGOR SCHOELER, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients 14)*, Berlin 1996.

⁴⁵ Der Begriff „Third Quest“ wird hier in Analogie zur Leben-Jesus-Forschung verwendet (in Anlehnung an GERD THEIßEN/DAGMAR WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (Novum testamentum et orbis antiquus 34)*, Freiburg, Schweiz 1997. In der theologischen und historischen Forschung zu Jesus von Nazareth unterscheidet man traditionell: 1) Old Quest: Versuche im 19. Jahrhundert, eine historische Jesusgestalt zu rekonstruieren, oft stark von den eigenen theologischen oder philosophischen Vorstellungen geprägt. 2) No Quest: Die Phase nach Albert Schweitzer, in der die Suche nach dem historischen Jesus als gescheitert angesehen wurde und der Fokus auf dem kerygmatischen (verkündigten) Christus lag (insbesondere in der Schule Rudolf Bultmanns). New Quest: Ab den 1950er/60er Jahren, ein erneuter Versuch, aufbauend auf kritischer Methodik, den historischen Jesus zu erfassen. Wenn nun von einer „Third Quest“ bzw. „dritten Suche“ in Bezug auf Muhammad die Rede ist, bedeutet das, dass in Analogie zu den Entwicklungen in der Jesus-Forschung ein erneuter, kritischer und methodisch reflektierter Ansatz zur Erforschung der historischen Figur und ihrer Bedeutung verfolgt wird, der die Ergebnisse und Sackgassen früherer Forschungsphasen berücksichtigt und überwinden will. Es ist ein Aufruf zu einer historisch-kritischen Neubewertung der Quellen und Überlieferungen. Siehe dazu auch ausführlich GHAFAR, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie*, 18, 80.

⁴⁶ „Der ‚Zusammenbruch der Leben-Jesu-Forschung‘ hatte eine ähnlich destruktive Wirkung wie der Revisionismus in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Und die ‚Neue Frage‘ nach dem historischen Jesus teilt womöglich mit der revisionistischen Schule die mechanische und problematische Verwendung eines Differenzkriteriums. Zudem lässt sich vielleicht die gegenwärtige Forschung zur Frühgeschichte des Islams als ‚Third Quest‘ für den historischen Muhammad begreifen.“ GHAFAR, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie*, 281 [eigene Hervorhebung].

2.2 Das traditionelle Narrativ und die Krise der Quellen

Die klassische islamische Historiographie, die das fundamentale Bild des Propheten bis weit in die westliche Moderne hinein prägte, stützt sich in ihrer Architektur primär auf drei kanonische Literaturgattungen: Erstens die *sīra* (die narrative Prophetenbiografie), deren einflussreichste und bis heute rezipierte Form in der Rezension von Ibn Hišām (gest. 833) vorliegt, welche wiederum auf das heute verlorene Urwerk von Ibn Ishāq (gest. 767) zurückgeht. Zweitens die *mağāzī*-Literatur, die sich dezidiert den militärischen Feldzügen und der politischen Konsolidierung widmet und maßgeblich durch Autoren wie al-Wāqidi (gest. 823) geformt wurde. Drittens die gigantischen *ḥadīṭ*-Korpora, in denen die tradierten Aussprüche und Taten Muḥammads gesammelt und im Laufe des 9. Jahrhunderts einer weitreichenden Kanonisierung unterzogen wurden.⁴⁷

Über einen langen Zeitraum hinweg war die europäische und säkulare Orientalistik durch eine bemerkenswert unkritische Akzeptanz dieser narrativen Quellen aus dem späten 8., 9. und 10. Jahrhundert gekennzeichnet. Diese hermeneutische Haltung, die in der forschungsgeschichtlichen Retrospektive oft als „traditionalistische Paradigma“ klassifiziert wird, ging mit großer epistemischer Zuversicht davon aus, dass diese Texte trotz ihrer späten Fixierung den authentischen historischen Kern der Ereignisse des frühen 7. Jahrhunderts weitgehend unbeschadet konserviert hätten.⁴⁸ Das traditionelle Narrativ suggerierte auf diese Weise eine fast lückenlose, chronologisch stringente Kenntnis über das Leben und Wirken Muḥammads.⁴⁹

⁴⁷ Zu den Quellen der islamischen Historiographie vgl. besonders RIZWI FAIZER, *Ibn Ishāq and al-Wāqidi Revisited. A Case Study of Muḥammad and the Jews in Biographical Literature*, Dissertation, McGill University 1995; DERS., *Muhammad and the Medinan Jews. A comparison of the Texts of Ibn Ishaq's Kitāb sīrat Rasūl Allāh with al-Waqidi's Kitāb Al-Maghāzī*. In: *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996) 463–489; MICHAEL LECKER, Art. *Ibn Ishāq*. In: *Encyclopaedia of Islam, New Edition Online*; WILLIAM MONTGOMERY WATT, Art. *Ibn Hišām*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*; für eine jüngere Analyse aus christlicher Perspektive vgl. TOBIAS SPECKER, Die christliche Gesandtschaft aus Nağrān: Eine theologische Analyse der Überlieferung von Ibn Ishāq / Ibn Hišām. In: AYŞE BAŞOL-GÜRDAL/ÖMER ÖZSOY (Hg.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge* (Frankfurter Schriften zum Islam 1), Berlin 2014, 259–298.

⁴⁸ Vgl. Little, der die Forschungsgeschichte als Pendelbewegung zwischen „*sanguine and skeptical approaches*“ charakterisiert. LITTLE, JOSHUA, *The New Historiography of Islamic Origins: A Review of Some Recent Trends in the Field* (21. Oktober 2022). In: <https://islamicorigins.com/the-new-historiography-of-islamic-origins/>; 21.02.2026.

⁴⁹ Zur zentralen Rolle von Ibn Ishāq und der Frage nach der Authentizität seiner Berichte trotz der späten schriftlichen Fixierung vgl. SCHOELER, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, 45–60.

Exakt an dieser vermeintlich historischen Sicherheit setzt jedoch die moderne Quellenkrise an, die das Fundament der traditionellen *sīra*-Forschung massiv erschütterte. Das epistemologische Grundproblem dieser Quellenlage ist struktureller und zeitlicher Natur: Zwischen dem historischen Tod Muḥammads (traditionell datiert auf 632 n. Chr.) und der schriftlichen Fixierung der uns heute vorliegenden kanonischen Werke klafft eine massive Überlieferungslücke von 150 bis 200 Jahren. Diese zeitliche Zäsur öffnete den hermeneutischen Raum für die historisch-kritische und überaus berechtigte Annahme, dass das biografische Bild des Propheten durch spätere dogmatische, rechtliche und herrschaftspolitische Interessen der sich formierenden muslimischen Gemeinde massiv überformt wurde.

Wie in der neueren Forschung eindringlich nachgewiesen wurde, fungierte diese biografische Überlieferung in weiten Teilen nicht als neutrales historisches Protokoll, sondern vielmehr als ein exegetisches Instrumentarium der späteren Generationen. Ihr funktionaler Zweck bestand oftmals darin, mehrdeutige oder unkonkrete koranische Aussagen nachträglich narrativ zu historisieren. Auf diese Weise konnten die Offenbarungstexte in einen vermeintlich festen historischen Kontext (die sogenannten *asbāb an-nuzūl*, die Offenbarungsanlässe) gebettet und ihre Deutung im Sinne der späteren Orthodoxie normativ fixiert werden.⁵⁰ Diese methodische Erkenntnis erzwingt für jede historisch seriöse Untersuchung die Konsequenz, dass die klassische *sīra* nicht primär als ungetrübter Faktenbericht über das frühe 7. Jahrhundert gelesen werden darf, sondern stets als ein Dokument der Identitätskonstruktion und Theologiegeschichte des 8. und 9. Jahrhunderts kritisch dekonstruiert werden muss.

2.3 Die revisionistische Herausforderung

Die in den vorangegangenen Abschnitten dargelegte hermeneutische Skepsis gegenüber der Verlässlichkeit der islamischen Tradition kulminierte in den 1970er Jahren in einem beispiellosen Paradigmenwechsel innerhalb der westlichen Islamwissenschaft. Den Ausgangspunkt dieser methodischen Radikalisierung markierte John Wansbrough, der in sei-

⁵⁰ Ghaffar betont in diesem Zusammenhang, dass die biografische Überlieferung häufig den funktionalen Zweck erfüllte, koranische Aussagen nachträglich zu historisieren und so deren Deutung im Sinne der späteren Orthodoxie zu fixieren. Vgl. ZISHAN GHAFAR, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren* (Beiträge zur Koranforschung 1), Paderborn, Deutschland 2020, 52f.; Vgl. Sinai, der betont, dass die *sīra* nicht als historisches Protokoll, sondern als Ergebnis einer langen exegetischen Fortschreibung zu lesen ist.“ NICOLAI SINAI, *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation* (Diskurse der Arabistik 16), Wiesbaden 2014, 8–10.

nen Werken *Quranic Studies* (1977) und *The Sectarian Milieu* (1978) die These aufstellte, die gesamte islamische Überlieferung sei primär als nachträgliche, heilsgeschichtliche Konstruktion zu verstehen. Wie Angelika Neuwirth pointiert zusammenfasst, stellte Wansbroughs Werk das von der islamischen Tradition entwickelte und bis dahin in der Forschung als absolute Grundlage erachtete historische Paradigma fundamental in Frage. Formgeschichtlich gelesen, deutete er den Koran angesichts seiner auffallenden Echos biblischer und nachbiblischer Traditionen als das Produkt von interreligiösen Debatten. Diese seien am ehesten im Mesopotamien des 8. und 9. Jahrhunderts von Gelehrten einer synkretistischen Gemeinde mit ihren jüdischen und christlichen Gegnern ausgetragen worden.⁵¹ Wansbrough zufolge ist der koranische Text kein zeitgenössisches Produkt des frühen 7. Jahrhunderts im arabischen Raum, sondern das Resultat einer langwierigen redaktionellen Formierung, die sich über Jahrhunderte in einem jüdisch-christlichen, mesopotamischen „Sectarian Milieu“ vollzog.⁵² Der Koran erscheint in dieser radikalen Lesart als eine nachträgliche Kompilation, in der das historische Szenario der arabischen Halbinsel wie auch die konkrete Gestalt des Propheten künstlich in die Konstruktion eingingen, um die arabischen „Urwüchsigkeit“ der Anfänge der neuen Religion *ex post* zu beweisen.⁵³

Diese literarkritische Dekonstruktion des traditionellen Narrativs wurde durch Michael Cook und Patricia Crone in ihrer Monographie *Hagarism* (1977) auf die profanhistorische Ebene übertragen. Auch hier verweist Neuwirth auf die Sprengkraft dieses rigorosen Dekonstruktionsversuchs, der mit einer messianischen Bewegung in Palästina ein völlig alternatives Herkunftsszenario ins Spiel brachte.⁵⁴ Crone und Cook postulierten, der frühe Islam sei ursprünglich als eine messianische, antitrinitarische Erweckungsbewegung innerhalb des Judentums – der sogenannte „Hagarismus“ – entstanden, die erst in einem späteren Stadium nach Arabien projiziert und dort historisiert wurde.⁵⁵ In ihrer gänzlich aus außerislamischen Quellenfragmenten destillierten Darstellung agiert Muhammad zwar politisch als messianischer Prediger, jedoch nicht als Verkünder des überlieferten Korans. Ihre kontroverse These besagt, dass diese Lehre, welche zunächst die Abkunft der Araber von Abraham und Hagar (daher „Hagarener“) in den Mittelpunkt rückte, nach der Trennung

⁵¹ Vgl. NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, 91.

⁵² JOHN WANSBROUGH, *The sectarian milieu. Content and composition of Islamic salvation history* (London *Oriental Series* 34), Oxford 1978; WANSBROUGH/RIPPIN, *Quranic Studies*.

⁵³ Vgl. NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, 91.

⁵⁴ Vgl. ebd., 91f.

⁵⁵ Vgl. CRONE/COOK, *Hagarism*.

von den Juden unter dem Umayyadenkalifen ʿAbd al-Malik universalisiert werden musste. Erst in diesem Zuge sei die Person Muḥammads bei der Kompilation des Korans nach dem Vorbild des biblischen Mose zu einem Propheten stilisiert worden.⁵⁶

Indem sie das islamische Quellenmaterial aufgrund der massiven *Literary Gap* als historisch gänzlich wertlos für die Rekonstruktion der Frühzeit verwarfen, forderten sie einen konsequenten und exklusiven Rückgriff auf zeitgenössische, nicht-islamische (syrische, armenische und griechische) Zeugnisse. Diese Abkehr vom Ḥiğāz als geographischem und spirituellem Epizentrum der Religionsentstehung markierte den Beginn einer tiefgreifenden epistemischen Krise der *sīra*-Forschung und erzwang die Ausdifferenzierung zweier unversöhnlicher methodischer Lager: den Revisionisten einerseits und den Vertretern einer moderaten, kritischen Rekonstruktion andererseits.

Da derart revisionistische Paradigmen die identitätskonstituierenden historischen Prämissen der islamischen Tradition im Mark erschüttern, ist eine schonungslose wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihnen für die theologische Ausrichtung der vorliegenden Untersuchung unerlässlich. Eine christliche Würdigung Muḥammads kann nur dann systematischen und akademischen Bestand haben, wenn sie sich diesen radikal-skeptischen Anfragen argumentativ stellt, anstatt sie in apologetischer Absicht zu marginalisieren.

Gleichwohl grenzt sich die vorliegende Arbeit explizit von dieser rein dekonstruktivistischen Sichtweise ab, da sich ein solches Modell für ein komparativ-theologisches Projekt als kategorisch nicht tragfähig erweist. In strikter Übereinstimmung mit den namhaften Vertretern der historisch-kritischen Rekonstruktion – wie Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Gregor Schoeler – wird hier die physische und historische Existenz Muḥammads als durch externe Zeugnisse sowie durch die frühe koranische Verkündigung selbst hinreichend und wissenschaftlich belastbar gesichert erachtet.

2.3.1 Die Thesen der Inārah-Gruppe

In seiner rezenten und wohl radikalsten Zuspitzung findet dieser methodische Skeptizismus eine Fortsetzung in den Publikationen der sogenannten „Inārah-Gruppe“ (Institut zur Erforschung der frühen Islamgeschichte und des Korans, vertreten u. a. durch Karl-Heinz Ohlig

⁵⁶ Vgl. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 92.

und Volker Popp).⁵⁷ Diese lösten insbesondere im deutschsprachigen Raum massive und teils erbitterte akademische Kontroversen aus.⁵⁸ Während die frühe revisionistische Schule der 1970er Jahre primär die chronologische und geographische Zuverlässigkeit der islamischen Berichte problematisierte, forciert der Inārah-Ansatz eine vollkommene historische Dekonstruktion: Er postuliert die Entstehung des Islams gänzlich ohne die historische Gründerfigur eines Propheten namens Muḥammad im geographischen Raum von Mekka und Medina. Deren zentrale und höchst umstrittene These postuliert, der Begriff „Muḥammad“ sei in seinem historischen Ursprung gar kein Eigenname einer arabischen Prophetenfigur gewesen, sondern vielmehr ein christologisches Prädikat oder Epitheton für Jesus Christus (arabisch für „der Gepriesene“ oder „der zu Preisende“). Erst im Zuge einer späteren, abbasidischen Historisierung und arabischen Identitätsfindung sei dieses Prädikat auf eine fiktive arabische Gründerfigur projiziert worden.⁵⁹

Zentrale Vertreter dieses interdisziplinären Forschungsnetzwerkes – darunter der Religionswissenschaftler Karl-Heinz Ohlig, der Numismatiker Volker Popp, der Koranforscher Gerd-R. Puin sowie der unter dem Pseudonym Christoph Luxenberg publizierende Philologe – verwerfen die gesamte islamische Literaturtradition (*sīra*, *ḥadīṭ*, *mağāzī*) als methodisch unbrauchbar. Stattdessen stützen sie ihre Beweisführung exklusiv auf zeitgenössische, materielle Primärquellen, namentlich Münzfunde, epigraphische Inschriften und archäologische Befunde, gepaart mit einer dezidiert syro-aramäischen Lesart des koranischen Textes.⁶⁰ Die Kernthese dieser Gruppe besagt, dass der frühe Islam ursprünglich keine genuin eigenständige Religion gewesen sei, sondern eine im arabisch-persischen Raum weit verbreitete, anti-nizänische (und trinitätskritische) Strömung des syro-aramäischen Christentums.⁶¹

⁵⁷ Vgl. die Website mitsamt einer Auflistung sämtlicher Bände, Artikel und weiteren Dokumenten von INĀRAH. INSTITUT ZUR ERFORSCHUNG DER FRÜHEN ISLAMGESCHICHTE UND DES KORAN. In: <http://inarah.de/>; 21.02.2026.

⁵⁸ Zum Aufkommen des *neuen Skeptizismus* und der radikalen Infragestellung der Existenz Muḥammads durch Vertreter wie Ohlig vgl. beispielhaft die Zusammenstellung in IBN WARRAQ (Hg.), *The Quest for the Historical Muhammad*, Amherst, NY 2000.

⁵⁹ Zur These des christologischen Epithetons vgl. KARL-HEINZ OHLIG (Hg.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007, 327ff.

⁶⁰ Zur methodischen Prämisse der syro-aramäischen Lesart und der fachwissenschaftlichen Kontroverse um Luxenberg vgl. CHRISTOPH LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Koran: ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin 42011.

⁶¹ Vgl. KARL-HEINZ OHLIG, *Licht ins Dunkel der Anfänge des Islam*. In: KARL-HEINZ OHLIG (Hg.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007, 7–12.

Ein hermeneutisches Kernstück dieser Argumentation bildet die numismatische und epigraphische Neudeutung des Begriffs „Muḥammad“. Ohlig und Popp verweisen darauf, dass das Sigel *MHMT* auf frühen arabischen Münzen (ab ca. 660 n. Chr.) auffällig oft in synkretistischer Verbindung mit christlicher Ikonographie, insbesondere Kreuzdarstellungen, geprägt wurde.⁶² Aus diesem numismatischen Befund leiten sie ab, dass das Partizip *muḥammad* (wörtlich: „der Gepriesene“ / lateinisch: *laudandus*) in der Frühzeit keineswegs einen arabischen Eigennamen bezeichnete, sondern als christologisches Epitheton für Jesus Christus fungierte.⁶³

Diese Umdeutung wird von der Inārah-Gruppe konsequent auf die monumentale Inschrift im Jerusalemer Felsendom (datiert auf 691/692 n. Chr.) übertragen. Der dortige kalligraphische Schriftzug „*muḥammadun ‘abdu llāhi wa-rasūluhu*“ beziehe sich demnach nicht auf das islamische Glaubensbekenntnis zu einem arabischen Propheten, sondern sei als rein christologisches Bekenntnis zu lesen: „Gelobt sei der Knecht Gottes und sein Gesandter“ – ein direkter analoger Verweis auf das *Benedictus* der christlichen Liturgie, in dem Jesus als der gepriesene Gottesknecht (*‘abd Allāh / païs theou*) verehrt wird.⁶⁴

Die wissenschaftshistorische Konsequenz dieser These ist das Postulat einer radikalen Retro-Fiktionalisierung: Die physische Figur des arabischen Propheten wäre demnach nichts weiter als die spätere Historisierung eines christologischen Titels – eine literarische und theologische Konstruktion, die erst im Zuge der imperialen Konsolidierung und arabischen Identitätsfindung unter den Dynastien der Umayyaden und Abbasiden geformt wurde.

Für die vorliegende Arbeit ist die Auseinandersetzung mit diesem Extrempol der Forschung von fundamentaler dogmatischer Bedeutung, weil er das Untersuchungsobjekt – die prophetische und charakterliche Integrität Muḥammads – seiner gesamten historischen Basis beraubt. Da eine derartige Auflösung der Historizität jede Grundlage für eine theologische Würdigung im Paradigma der „Fremdprophetie“ entzöge, grenzt sich die

⁶² Vgl. VOLKER POPP, Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen. In: KARL-HEINZ OHLIG/GERD-R. PUIN (Hg.), Die dunklen Anfänge: neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. Erstausgabe, Berlin ³2007, 16–123.

⁶³ Zur These der sukzessiven Transformation des christologischen Ehrentitels in eine arabische Prophetenfigur vgl. KARL-HEINZ OHLIG, Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. Die Historisierung eines christologischen Prädikat. In: KARL-HEINZ OHLIG (Hg.), Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen, Berlin 2007, 327–414.

⁶⁴ Vgl. CHRISTOPH LUXENBERG, Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem. In: KARL-HEINZ OHLIG/GERD-R. PUIN (Hg.), Die dunklen Anfänge: neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. Berlin ³2007, 124–147.

vorliegende Studie nach der Darlegung dieser Thesen explizit von diesem dekonstruktivistischen Weg ab. Eine Komparative Theologie, die sich der Wahrheitsfrage stellt, bedarf der historischen Redlichkeit und geschichtlichen Greifbarkeit ihres Gegenübers.⁶⁵

2.3.2 Methodische Kritik und Abgrenzung vom Revisionismus

Die in den vorangegangenen Abschnitten dargelegten Thesen der Inārah-Gruppe sowie die breiteren dekonstruktivistischen Ansätze der revisionistischen Schule haben zweifellos die heuristische Funktion erfüllt, die unkritische Rezeption des traditionellen islamischen Narrativs in der westlichen Forschung endgültig zu beenden. Dennoch greift die radikale Schlussfolgerung, die Historizität Muḥammads gänzlich aufzulösen oder den koranischen Textus auf ein bloßes christliches Intertextualitätsprodukt zu reduzieren, bei strenger fachwissenschaftlicher Prüfung zu kurz. Um das methodische Fundament für die eigene komparativ-theologische Herangehensweise dieser Arbeit abzusichern, ist eine systematische Auseinandersetzung mit den evidenten epistemischen Defiziten des Revisionismus unerlässlich.

Diese wissenschaftliche Kritik entfaltet sich auf drei interdependenten Ebenen: Zunächst muss die methodische Vorgehensweise selbst hinterfragt werden, die nicht selten von einem hermeneutischen „Zirkelschluss der Skepsis“ geprägt ist, indem sie alle islamischen Binnenquellen *a priori* als fiktional verwirft. Zweitens bedarf es einer linguistischen Revision der hochspekulativen alternativen Koranlesarten, die grammatikalische Standards des Arabischen und Syro-Aramäischen allzu oft ignorieren (vgl. Kap. 2.3.2.1). Drittens muss die historische Unplausibilität dieser dekonstruktivistischen Modelle durch den Abgleich mit den frühesten externen, nicht-islamischen Zeugnissen aufgezeigt werden (vgl. Kap. 2.3.2.2).

Auf der rein methodischen Ebene unterliegt der radikale Revisionismus einer hochgradig selektiven Quellenhermeneutik und einer problematischen Asymmetrie in der epistemischen Bewertung. Während die gesamte islamische Literaturtradition aufgrund ihrer späten Verschriftlichung pauschal als ahistorisch verworfen wird, erfahren isolierte materielle

⁶⁵ Zur Bedeutung der historischen Redlichkeit als *conditio sine qua non* für eine komparativ-theologische Anerkennung Muḥammads vgl. STOSCH, Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung, 145–162.

Zeugnisse – wie Münzfunde oder vereinzelte Inschriften – eine interpretatorische Überfrachtung, die gängigen altertumswissenschaftlichen Standards kaum standhält.⁶⁶ Ein markantes Paradigma für dieses methodische Defizit bildet die numismatische Argumentationslinie von Vertretern wie Ohlig und Popp: Dass Münzen aus der frühen Umayyaden-Zeit das Prädikat *muḥammad* in unmittelbarer Nachbarschaft zu christlicher oder zoroastrischer Ikonographie (etwa Kreuzen oder Feueraltären) aufweisen, wird von der Inārah-Gruppe einseitig als zwingender Beweis für eine rein christologische Bedeutung des Begriffs gewertet. Dabei wird die imperiale Realität der ausgehenden Spätantike methodisch schlichtweg ausgeblendet: Die ungleich höhere historische Wahrscheinlichkeit einer pragmatischen, administrativen Transformationsphase wird ignoriert. Eine sich formierende, noch junge arabisch-islamische Herrschaft, die aus Mangel an einer eigenen etablierten Bild- und Münzsprache zunächst schlicht die bestehenden byzantinischen und sasanidischen Prägevorlagen der eroberten Gebiete adaptierte und erst sukzessive uminterpretierte, ist historisch weitaus plausibler als die Konstruktion einer retroaktiven Verschwörung.

Diese methodischen Engführungen und Zirkelschlüsse verhindern letztlich, dass der radikale Revisionismus über den Akt der bloßen Dekonstruktion hinaus eine in sich konsistente und historisch plausible Rekonstruktion der islamischen Frühzeit anbieten kann.

2.3.2.1 Philologische und linguistische Kritik an alternativen Koranlesarten

Die philologische Kritik an dekonstruktivistischen Ansätzen, die eine dominante syro-aramäische Substratschicht im frühen Koran postulieren, betrifft gleichermaßen methodologische wie morphosyntaktische Grundsätze der semitischen Sprachwissenschaft. Ein wesentlicher Hauptkritikpunkt der internationalen Forschung richtet sich hierbei gegen die kontrovers diskutierte Arbeitsweise von Christoph Luxenberg. Vonseiten der linguistischen Fachwelt wird ihm vorgeworfen, bei dem Versuch, vermeintlich obskure Koranpassagen durch syro-aramäische Wurzeln zu entschlüsseln, etablierte theoriegeleitete Standards der historischen Linguistik schlichtweg zu ignorieren. Angelika Neuwirth attestiert Luxenberg in diesem Zusammenhang pointiert eine „mechanistische, positivistische Linguistik“, welche die diachrone Komplexität sprachlicher Entwicklungen und die zwingende

⁶⁶ Zur allgemeinen Kritik am Revisionismus mit Blick auf asymmetrische Quellenbewertung und Hyperkritisizismus, vgl. SCHOELER, Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds, 18f.

Notwendigkeit einer historisch-kritischen Methodik vollkommen ausblende.⁶⁷ Diese scharfe Kritik impliziert, dass die laienhafte Substitution arabischer Vokabeln durch phonetisch ähnlich klingende syro-aramäische Wurzeln – und dies ohne die zwingende Berücksichtigung der morphologischen, semantischen und syntaktischen Kontexte der altarabischen wie syrischen Spätantike – zwangsläufig zu hochspekulativen und wissenschaftlich nicht haltbaren Resultaten führen muss.⁶⁸

Doch nicht nur die Methodik der syro-aramäischen Lesart offenbart eklatante Schwächen; auch die numismatisch-epigraphische These der Inārah-Gruppe, der Name „Muḥammad“ sei ursprünglich kein historischer Eigenname, sondern ein christologischer Titulus im Sinne von „der Gepriesene“ oder „der Gesegnete“, erweist sich als philologisch unhaltbar. Die Konstruktion, dieser Titel fungiere als arabisches Äquivalent zum *Benedictus qui venit* („Gelobt sei, der da kommt“, vgl. Mt 21,9 oder Ps 118,26) der christlichen Liturgie, scheidet bereits an der Morphosyntax des klassischen Arabisch (*fuṣḥā*).

Arabische Epitheta oder adjektivische Titel, die zur spezifischen Bezeichnung einer Person herangezogen werden, verlangen grammatikalisch zwingend den determinierten Artikel *al-* (folglich: *al-muḥammad*, „der Gepriesene“). Das konsequente Fehlen dieses bestimmten Artikels bei dem Begriff „Muḥammad“ auf den frühesten epigraphischen Zeugnissen, wie etwa den umayyadischen Münzprägungen oder in der monumentalen Inschrift des Felsendoms (dort mit der Nunation für unbestimmte Nomen respektive Eigennamen: *muḥammadun ‘abdu llāhi wa-rasūluhu*), wird in der philologischen Fachwelt als unumstößliches morphologisches Indiz gegen eine Interpretation als bloßer Titel gewertet.⁶⁹ Wäre der Begriff in den frühesten Inschriften tatsächlich als christologisches Prädikat für Jesus verstanden worden, hätte die arabische Syntax zwingend die determinierte Form erfordert. Darüber hinaus muss die postulierte theologische und inhaltliche Äquivalenz zur biblischen *Benedictus*-Formel als intertextuell willkürlich zurückgewiesen werden: Sie setzt eine unmittelbare, hürdenlose Übernahme aus einer gänzlich fremden Liturgiesprache in den pri-

⁶⁷ NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 32f.

⁶⁸ Zur generellen Kritik an Luxenbergs Methodik aus Sicht der semitischen Philologie vgl. CHRISTOPH BURGMEYER (Hg.), *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*. Erstausg., Berlin 2007; STEFAN WILD, *Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis*. In: ANGELIKA NEUWIRTH/NICOLAI SINAI/MICHAEL MARX (Hg.), *The Qur’ān in context. Historical and literary investigations into the Qur’ānic milieu*, Leiden 2011, 625–649.

⁶⁹ Zur Problematik des fehlenden Artikels vgl. NICOLAI SINAI, *The Qur’an. A Historical-Critical Introduction (The New Edinburgh Islamic Surveys)*, Edinburgh 2017, 52–54.

mären, selbstreferenziell arabischen Textkontext des Korans voraus, wofür jegliche linguistischen und historischen Evidenzen fehlen.

2.3.2.2 Historische Unplausibilität und früheste Zeugnisse zur Existenz Muḥammads

Das dekonstruktivistische Postulat der Inārah-Gruppe, Muḥammad habe als historische Person nie existiert und sei lediglich das Produkt einer nachträglichen imperialen Fiktion, kollidiert eklatant mit dem außerislamischen Quellenbefund des frühen 7. Jahrhunderts. Die früheste externe Bezeugung der physischen Existenz Muḥammads sowie seiner spezifisch prophetischen Führungsrolle findet sich in zeitgenössischen syrisch-christlichen und byzantinischen Quellen, die unmittelbar während oder kurz nach den ersten arabischen Expansionswellen (Mitte bis spätes 7. Jahrhundert) verfasst wurden. Diese historiographischen und epistolarischen Zeugnisse berichten mit zeitlicher Nähe von den neu aufgetretenen Invasoren und identifizieren an deren Spitze explizit einen religiösen Anführer. Die Verwendung zeitgenössischer Terminologien wie „Prophet der Sarazenen“ (*nbiyā d-hagrāyē*) oder „Prophet der Araber“ belegt unmissverständlich, dass die genuin religiöse Motivation der Eroberer sowie die zentrale Autorität einer prophetischen Gründerfigur auch den Beobachtern außerhalb des arabisch-islamischen Lagers von Beginn an bekannt war. Wichtige Beispiele hierfür sind die Chronik des Theophilos von Edessa sowie die besonders wertvollen zeitgenössischen syrischen Briefe aus der Mitte des 7. Jahrhunderts – etwa das Schreiben des Patriarchen Sophronius von Jerusalem oder die Chronik von 640 –, welche die frühen arabischen Angriffe beschreiben und auf einen religiösen Anführer aus dem Stamm der *Tayyāyē* (Araber) rekurren.⁷⁰

Ein historiographisch herausragendes Zeugnis in diesem Kontext bildet die *Doctrina Iacobi nuper baptizati* (Die Lehre des Jakobus).⁷¹ Dieses apologetische Dokument, das mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits kurz nach 634 n. Chr. in Palästina verfasst wurde, überliefert die unmittelbaren Reaktionen auf die Anfänge der arabischen Herrschaft. Der darin enthaltene Bericht eines jüdischen Konvertiten über die Ankunft eines neuen „Propheten“ unter den Sarazenen fungiert aufgrund seiner extremen zeitlichen Nähe zu den ersten

⁷⁰ Vgl. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it*, 56ff.

⁷¹ Vgl. dazu besonders SEAN ANTHONY, *Muḥammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Iacobi: A Late Antique Puzzle*. In: *Der Islam* 91 (2014).

Eroberungen in Palästina (ca. 634/635 n. Chr.) als unwiderlegbarer historischer Ankerpunkt. Die Tatsache, dass die expandierenden arabischen Stämme bereits in den 630er Jahren unter der ideologischen Führung einer Person agierten, die von externen Beobachtern explizit als Prophet klassifiziert wurde, entzieht der Hypothese einer späten, abbasidischen Erfindung jegliche historische Plausibilität. Wie der Islamwissenschaftler Sean Anthony überzeugend dargelegt hat, wird die historische Existenz eines arabischen Führers und Propheten in diesen frühesten externen Quellen nicht etwa erst diskursiv verhandelt, sondern als ein festes „historisches Skelett“ der Ereignisse bereits zwingend vorausgesetzt.⁷²

Auch die Vorstellung, dass die Genese einer der großen Weltreligionen und die anschließende Formierung eines transkontinentalen Imperiums (des Kalifats) über Jahrhunderte hinweg lediglich auf einer philologischen Verwechslung oder der Fehlinterpretation eines christologischen Titels (etwa „der Gesalbte“ / *Masīh*) basieren sollte, muss in der seriösen Geschichtswissenschaft als unwahrscheinlich und reduktionistisch zurückgewiesen werden. Die theologische Komplexität der frühislamischen Gemeindebildung, die rasante Konsolidierung religiöser Autorität unter dem Eigennamen Muḥammads sowie die erdrückende Beweislast der außerislamischen Bestätigungen machen die Hypothese einer späten Fiktionalisierung historisch schlichtweg unhaltbar. Der Islamwissenschaftler Heinz Halm bringt die eklatante logistische und psychologische Unplausibilität der revisionistischen Totalfälschungs-These pointiert auf den Punkt: „Ganze Legionen von Fälschern hätten jahrzehntelang am Werk sein müssen, um all das, was uns aus dem ersten Jahrhundert des Islam überliefert ist, zu erfinden und systematisch zu verbreiten – eine absurde Vorstellung.“⁷³

Diese logistische Unplausibilität wird durch textimmanente Befunde massiv gestützt. Wie Nicolai Sinai treffend argumentiert, scheidet die Behauptung, die koranische Verkündergestalt sei lediglich eine nachträglich konstruierte literarische Fiktion, nicht nur an den genannten frühen außerislamischen Zeugnissen, sondern auch an der Binnenstruktur des Korans selbst. Das Textkorpus erweckt keineswegs den Eindruck einer gezielten redaktionellen Überarbeitung, die darauf angelegt war, ursprünglich anonym kursierendes Textmaterial im Nachhinein künstlich auf Muḥammad zurückzuführen. Wäre dies die Intention

⁷² Vgl. EBD., *Muhammad and the Empires of Faith. The Making of the Prophet of Islam*, Berkeley, CA 2020, 15–28.

⁷³ HEINZ HALM, *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*. München¹⁰2015, 18.

späterer Fälscher gewesen, hätten sie die namentliche und biographische Verknüpfung zwischen Text und Prophet weitaus eindeutiger und plakativer umsetzen müssen, anstatt sich – wie es im Koran der Fall ist – zumeist auf recht vage Anreden in der zweiten Person Singular zu beschränken.⁷⁴

Zwar hat der moderate Revisionismus – initiiert durch die frühen Impulse von Patricia Crone und Michael Cook – das methodische Bewusstsein für eine kritische Quellenprüfung nachhaltig geschärft; die radikalen Ableitungen der Inārah-Gruppe gelten heute jedoch als isolierte und methodisch gescheiterte Außenseiterpositionen. Die gegenwärtige, differenzierte Forschung, vertreten durch Gelehrte wie Robert Hoyland oder Fred Donner, stellt die Historizität Muḥammads folglich nicht in Abrede. Vielmehr verlagert sich der analytische Fokus auf eine fundierte Neudeutung der Natur und Identität dieser frühen Gemeinde. Donner argumentiert höchst plausibel, dass sich die von Muḥammad initiierte Bewegung in ihrer Frühphase zunächst als eine monotheistische, ökumenische „Gemeinde der Gläubigen“ (*mu'minūn*) verstand.⁷⁵ Diese Gemeinschaft inkludierte demnach ursprünglich auch monotheistische Christen und Juden, die sich der prophetischen Botschaft und dem eschatologischen Ernst Muḥammads anschlossen. Spezifische theologische Dogmen – wie etwa die endgültige koranische Christologie oder die exklusive Ausdeutung Muḥammads als „Siegel der Propheten“ – kristallisierten sich in diesem Modell erst im Laufe des späten 7. und 8. Jahrhunderts durch sukzessive Abgrenzungsprozesse heraus. Diese Perspektive erkennt die historische Rolle des Propheten vollumfänglich an, interpretiert die religiös-politische Dynamik der Frühzeit jedoch als anfänglich fluider und inklusiver.

Die vorliegende Untersuchung erfordert angesichts dieser Befunde eine klare methodische Positionierung. Während die radikal-revisionistischen Ansätze als historiographische Extreme zur Kenntnis zu nehmen sind, erweisen sie sich für ein komparativ-theologisches Projekt als unzureichende Basis. Die historische Realität Muḥammads und sein Wirken als Gründergestalt des Islam bilden die *conditio sine qua non* dieser Arbeit. Eine theologische Würdigung, welche die binnentransformatorische Kraft der islamischen Tradition sowie das Selbstverständnis des muslimischen Gegenübers ernst nimmt, darf die historische Existenz des Propheten nicht als bloße Fiktion abtun. Da der Revisionismus in der Destruktion

⁷⁴ Vgl. NICOLAI SINAI, *Der Koran. Eine Einführung*, Stuttgart 2017, 26.

⁷⁵ Vgl. FRED DONNER, *Muhammad and the believers. At the origins of Islam*, Cambridge 2012, 68–75.

der narrativen Quellen verharret, ohne die externe Evidenz und die koranische Verkündigung hinreichend zu würdigen, wird im folgenden Schritt der Koran selbst als zeitgenössisches Zeugnis für die historische Rekonstruktion neu entdeckt.

2.4 Der Koran als zeitgenössisches Zeugnis

Die vorherige Auseinandersetzung mit dem radikalen Revisionismus hat unmissverständlich verdeutlicht, dass eine historisch belastbare und theologisch redliche biographische Annäherung an die Gestalt Muḥammads nicht exklusiv auf den späten narrativen Berichten der *sīra*-Tradition fußen kann. Wenn jedoch die klassische Überlieferung unter dem begründeten Verdacht massiver retroaktiver Projektionen steht und die revisionistische Totalleugnung der Historizität methodisch in eine epistemische Sackgasse führt, muss der analytische Fokus zwingend auf jenes Textkorpus gelenkt werden, dessen zeitgenössischer Charakter im heutigen internationalen Forschungsdiskurs kaum noch ernsthaft bestritten wird: den Koran.⁷⁶

Der mit dieser textuellen Fokussierung vollzogene methodische Paradigmenwechsel bildet das unerschütterliche Fundament der vorliegenden Untersuchung. Der koranische Text fungiert in diesem hermeneutischen Rahmen nicht länger als bloße narrative Folie oder illustrative Beigabe zur biographischen Überlieferung. Vielmehr rückt er als das primäre, historisch-kritisch fassbare Zeugnis – gewissermaßen als unverstelltes Ego-Dokument – für das reale Wirken Muḥammads und das theologische Selbstverständnis der sich formierenden frühen Gemeinde in das Zentrum der Analyse.⁷⁷

Zur systematischen Erschließung dieses immensen historischen und systematischen Potenzials bedarf es im Folgenden mehrerer stringenter methodischer Schritte: Zunächst muss der Text durch eine profunde spätantike Kontextualisierung (2.4.1) in seinem religionsgeschichtlichen Milieu verortet werden, um darauf aufbauend tragfähige Lösungsansätze für die methodische Überwindung der viel zitierten *Literary Gap* aufzuzeigen (2.4.2). Die anschließende kritische Erörterung des einflussreichen Methodenstreits zwischen Tilman Nagel und Gregor Schoeler (2.4.3) sowie die richtungsweisende, vermittelnde Synthese

⁷⁶ SINAI, *The Qur'an*, 1–15. Sinai betont hierbei die Priorität des Korantextes gegenüber der späteren narrativen Biographik.

⁷⁷ Zur methodischen Wende, den Koran als eigenständiges, von der *sīra*-Tradition weitgehend unabhängiges Zeugnis zu lesen, vgl. GHAFAR, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext*, 45–52.

des „exegetischen Denkens“ von Marco Schöller (2.4.4) dienen dabei dem expliziten Ziel, ein präzises textanalytisches Instrumentarium zu entwickeln. Erst dieses methodische Rüstzeug erlaubt es der Komparativen Theologie, Muḥammads historisches Agieren – und damit den für diese Studie zentralen Prüfstein seiner charakterlichen Integrität – jenseits historiographischer Idealisierung oder polemischer Verzerrung wissenschaftlich greifbar und systematisch auszuwerten.

2.4.1 Spätantike Kontextualisierung

Den koranischen Text als authentisches, zeitgenössisches Zeugnis der ersten Gemeinde zu lesen, erfordert weitaus mehr als eine rein philologische Analyse des arabischen Wortlauts; es bedarf einer konsequenten formgeschichtlichen Rückbindung des Textes an seinen ursprünglichen „Sitz im Leben“. Die moderne Forschung, maßgeblich geprägt durch die fundamentalen Arbeiten von Angelika Neuwirth und Nicolai Sinai, hat hierzu einen epistemologischen Paradigmenwechsel vollzogen: Der Koran wird nicht länger als ein isoliertes, rein binnenarabisches Phänomen des Ḥiǧāz betrachtet, sondern als ein genuiner Text der Spätantike begriffen, der in einen hochgradig lebendigen, intertextuellen Dialog mit den dominierenden religiösen, rechtlichen und ethischen Diskursen seiner Epoche tritt.⁷⁸ Dieser Paradigmenwechsel erfordert zwingend eine Dekonstruktion des klassischen islamischen Geschichtsbildes, welches die vorislamische Zeit oftmals pauschal als Epoche der Unwissenheit (*ǧāhiliyya*) abwertet. Wie Angelika Neuwirth (unter Rückgriff auf Samir Kassir) scharfsinnig aufzeigt, fungiert die als vorislamische „Barbarei“ konstruierte *ǧāhiliyya* zu meist als dunkle Kontrastfolie, um die vom Islam neu begründete Zivilisation umso strahlender hervorzuheben. Ein solch chaotisches Bild eines isolierten, kriegerischen Nomadentums lässt sich angesichts archäologischer, epigraphischer und numismatischer Zeugnisse über die hellenistische und römische Durchdringung der arabischen Halbinsel historisch jedoch nicht aufrechterhalten. Tatsächlich waren arabische Städte im Nordḥiǧāz bereits stark romanisiert. Die Anerkennung dieser spätantiken Einbettung Arabiens verlangt somit

⁷⁸ Grundlegend dazu NORA SCHMIDT/NORA SCHMID/ANGELIKA NEUWIRTH (Hg.), *Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran* (Episteme in Bewegung Band 5), Wiesbaden 2016; NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*; DIES., *Der Koran „europäisch“ gelesen. Überlegungen zum spätantiken Horizont des Koran*. In: AYŞE BAŞOL-GÜRDAL/ÖMER ÖZSOY (Hg.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge* (Frankfurter Schriften zum Islam 1), Berlin 2014, 21–48.

geradezu eine „kopernikanische Wende“ in der historischen Wahrnehmung der koranischen Entstehungsbedingungen.⁷⁹

Diese konsequente historische Verortung der prophetischen Verkündigung birgt in sich nicht die Gefahr eines theologischen Reduktionismus. Die Einbettung in die spätantike Kontingenz oder in spezifische medinensische Krisenszenarien darf nicht als Relativierung des Offenbarungsanspruchs missverstanden werden. Nach Ansicht von Cragg bringt dieses Spannungsverhältnis von Historizität und universaler Geltung prägnant auf den Punkt: Die theologische Endgültigkeit und Dignität prophetischer Rede bedeuten gerade nicht, dass historische Kontexte als limitierende Fesseln oder lokale Verortungen als Gefängnisse der Offenbarung zu begreifen sind. Propheten, so Cragg, agieren niemals als bloße Geiseln ihrer jeweiligen historischen Umstände; vielmehr rekrutieren und transformieren sie diese existenzielle Kontingenz, um eine zeitlose Wahrheit für die Nachwelt zu verbürgen.⁸⁰

Diese theologische Absicherung der historischen Kontextualisierung ist für die theologische Leitfrage nach der prophetischen Integrität Muḥammads von fundamentaler Bedeutung, da sie es erlaubt, die koranische Botschaft nicht als statisches, ahistorisches Dogma, sondern als hochdynamische, situative Antwort in einem komplexen Krisenumfeld zu verstehen. Dieser methodische Ansatz, der im interdisziplinären Diskurs in Analogie zur Leben-Jesu-Forschung als *Third Quest* der Islamwissenschaft firmiert, begreift die Entstehung des Islams als integralen Bestandteil der kulturellen und religiösen Transformationen des nahöstlichen Raumes.⁸¹ Zentral ist hierbei die Erkenntnis, dass die sich formierende muslimische Gemeinde in einem intensiven, geradezu symbiotischen Austausch mit den spätantiken Großmächten – dem Byzantinischen und dem Sassanidischen Reich – sowie deren ausdifferenzierten jüdischen und christlichen Traditionen stand. Sie fragt dabei gezielt danach, wie spätantike Narrative, biblische Prophetie-Modelle und apokalyptische Erwartungshorizonte die Identität der frühen islamischen Bewegung organisch geformt haben.

Ein absoluter Meilenstein dieser Entwicklung ist das interpretatorische Modell von Angelika Neuwirth. Sie charakterisiert den Koran nicht als monolithisches, *post festum* redigiertes

⁷⁹ Vgl. NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, 40.

⁸⁰ Vgl. KENNETH CRAGG, *Muhammad and the Christian. A Question of Response*, London 1984, 26.

⁸¹ GHAFAR, Der historische Muhammad in der islamischen Theologie; STOSCH, Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung, 145–162, hier 150f.

Buch (*muṣḥaf*), sondern als einen unabgeschlossenen, prozesshaften Kommunikationsvorgang, der im unmittelbaren liturgischen Kontext der frühen Gemeinde entstand. Wie Neuwirth präzisiert, erstreckt sich dieser Kommunikationsprozess über mehr als zwanzig Jahre, bevor die Verkündigung als starrer Text fixiert und später kanonisiert wurde. Um diesen dynamischen Textgeneseprozess greifbar zu machen, ist eine semantische Differenzierung des pauschalen Offenbarungsbegriffs unerlässlich. Der Koran operiert hierbei mit spezifischen Kategorien: dem Konzept der „Eingebung“ (*wahy*) einerseits und der „Herabsendung“ (*tanzīl*) andererseits. Gerade diese innerkoranische Selbstreferentialität – ausgedrückt in den Bildern von Eingebung und Herabsendung – bedarf zwingend einer Historisierung. Das bedeutet, sie muss mit den nachweisbaren Spuren ihrer Entstehung verknüpft und auf die intensive Auseinandersetzung mit den außerkoranischen Vorgaben der spätantiken Umwelt hin untersucht werden.⁸² Indem sie den Koran als genuinen „Text der Spätantike“ definiert, rückt sie dessen tiefgreifende Intertextualität in den Fokus: Der Text formuliert eine innovative, oft subversiv-korrigierende Antwort auf die in Arabien mündlich zirkulierenden biblischen Erzähltraditionen und theologischen Konzepte.⁸³ Neuwirth positioniert die koranische Verkündigung somit als zentralen Akteur in den spätantiken Diskursen über Gotteslehre, Eschatologie und gerechte Gesellschaftsordnung. Erst durch diese Lesart wird die komplexe Struktur der Offenbarung in ihrem Entstehungskontext vollends verständlich, da sie die prophetische Botschaft als aktives, diskursives Ringen mit den Wahrheitsansprüchen der spätantiken Umwelt sichtbar macht.

Nicolai Sinai radikalisiert diesen historisch-kritischen Weg konsequent, indem er den koranischen Textus als primäre historische Quelle gegenüber der späteren, oft apologetisch überformten biographischen Tradition (*sīra*) unmissverständlich priorisiert. In seiner Verteidigung der chronologischen Entwicklung der Verkündigung greift er massiv auf das analytische Konzept der „Selbstreferentialität“ zurück.⁸⁴ Der Koran kann, so Sinais Argumentation, keine rein nachträgliche literarische Fiktion sein, da er fortlaufend unmittelbare zeitgenössische Debatten, Krisen und kritische Einwände der Gegner spiegelt. Ein prominentes Paradigma hierfür ist die rhetorische Reaktion auf den Vorwurf der nur sukzessiven,

⁸² Vgl. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 121.

⁸³ Neuwirth betont die prozesshafte Genese des Korans, die sich in der Interaktion mit der frühgemeindlichen Hörerschaft vollzieht. Vgl. ebd., 45ff.

⁸⁴ Sinai nutzt die Selbstreferentialität als Instrument zur Verifizierung der Chronologie und Authentizität. Vgl. SINAI, *The Qur'an*, 57–62.

stückweisen Herabsendung des Textes (etwa in Q 25:32). Solche internen Dialoge und Rechtfertigungsstrategien belegen eine strukturelle Authentizität, die den Koran zum maßgeblichen, unbestechlichen Textzeugen seiner eigenen Entstehungsgeschichte erhebt. Durch die präzise Analyse dieser Textdynamik untermauert Sinai, dass die grundlegende methodische Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinensischen Suren literarkritisch haltbar und zwingend notwendig ist. Anstatt die traditionelle *sīra*-Literatur als primären interpretatorischen Rahmen zu adaptieren, wird der Koran selbst zur autarken epistemologischen Quelle für das Verständnis der prophetischen Entwicklung, des theologischen Wandels und der Formierung der *umma*.

Dieser unbedingte methodische Vorrang des Korans ist für die exegetischen Fallstudien der vorliegenden Arbeit – spezifisch im Hinblick auf die existenziellen Krisen um die Banū Qurayza sowie den intim-familiären Konflikt der Zayd-Zaynab-Episode – von zentraler Bedeutung.⁸⁵ Bevor die spätere, narrativ geglättete Erzählung der biographischen Tradition herangezogen wird, muss der koranische Primärbefund in seinem zeitgenössischen Horizont strikt isoliert und deskriptiv analysiert werden. Nur durch dieses methodische Primat lässt sich die charakterliche Integrität Muḥammads auf einer belastbaren Basis prüfen, die den historisch-kritischen Standards der *Third Quest* vollumfänglich standhält und den Weg für eine systematisch-theologische Würdigung ebnet.

2.4.2 Die Überwindung der *Literary Gap* durch die historisch-kritische Rekonstruktion

Die methodische Herausforderung, aus einem vorliegenden, kanonisierten Textkorpus auf die historische Genese der Verkündigung rückzuschließen, stellt in der gesamten Theologie ein konstitutives Problem dar. Für die alttestamentliche Exegese formuliert Kratz dieses Dilemma geradezu paradigmatisch:

„Die Aufgabe der Prophetenforschung besteht darin, den Weg von den ursprünglich mündlichen, bei Gelegenheit vielleicht auch schriftlich fixierten Sprüchen eines Propheten zum vorliegenden Prophetenbuch zu rekonstruieren. Da jedoch sämtliche Orakel als Aussprüche des namengebenden Propheten ausgegeben werden, wir aber sämtliches Wissen über den Propheten aus dem unter seinem Namen überlieferten Buch beziehen, fällt es nicht leicht, zwischen echten und unechten bzw. ehemals

⁸⁵ MARCO SCHÖLLER, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden (Diskurse der Arabistik 3)*, Wiesbaden 1998; Zugleich: Erlangen, Nürnberg, Univ. Diss. 1997.

mündlichen und rein literarischen Orakeln zu unterscheiden. Hierfür fehlen uns schlechterdings die Kriterien.“⁸⁶

Diese prägnant skizzierte Überlieferungslücke prägt nicht nur die biblische Prophetie. Auch die Etablierung des Korans als zeitgenössisches Zeugnis entbindet die theologische und historische Forschung keineswegs von der hermeneutischen Notwendigkeit, sich methodisch mit der massiven zeitlichen Distanz zwischen dem faktischen prophetischen Wirken und der späteren schriftlichen Kanonisierung der biographischen Tradition auseinanderzusetzen.

Diese hermeneutische Sensibilität darf sich jedoch nicht allein auf die biographische Tradition beschränken, sondern muss auch die Genese des Korantextes selbst kritisch in den Blick nehmen. Hierbei stößt die Forschung auf eine spezifische methodische Hürde innerhalb der traditionellen Rezeption: Wie Hamideh Mohagheghi pointiert darlegt, verdrängt das orthodoxe Dogma, wonach der Prophet jedes Wort im *muṣḥaf* wörtlich gehört und unverändert weitergegeben habe, die reale redaktionelle Geschichte des Korans, die sich über mindestens 35 Jahre bis zur endgültigen Kanonisation erstreckte. Obwohl diese Phase der „Schriftwerdung“ in der klassischen Koranglehrsamkeit formal bekannt ist, wird sie für die Analyse des Textes oft nicht fruchtbar gemacht. Eine historisch-kritische Lesart, die den Koran als allmählich entstandenes Zeugnis mit einer spezifischen Wort- und Stilwahl begreift, wird durch die dogmatische Prämisse der unmittelbaren Wörtlichkeit häufig blockiert.⁸⁷

Um diese viel zitierte Überlieferungslücke wissenschaftlich belastbar zu überbrücken – ohne dabei in die epistemische Sackgasse einer radikalen Skepsis zu verfallen –, bedarf es innovativer rekonstruktiver Verfahren, die weit über eine rein deskriptive Textanalyse hinausgehen. Das methodische Kernstück bildet hierbei die Einsicht, dass die Genese des Korans und die narrativ-theologische Formierung der frühen Gemeinde in einem hochkomplexen, dialektischen Prozess stattfanden. Im Zentrum der neueren Forschung steht das Paradigma, dass spezifische Überlieferungsschichten der *sīra* und des *ḥadīth* – trotz ihrer späten endgültigen Fixierung im 8. und 9. Jahrhundert – authentische historische Kernelemente konserviert haben. Diese Relikte lassen sich durch elaborierte kriterienorientierte Text- und

⁸⁶ REINHARD KRATZ, *Die Propheten der Bibel. Geschichte und Wirkung*, München 2022, 205.

⁸⁷ Vgl. HAMIDEH MOHAGHEGHI, „Tötet sie, wo ihr sie trifft.“ Eine Auslegung zu Q 2:190-195. In: KLAUS VON STOSCH (Hg.), *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum* (Beiträge zur Komparativen Theologie 10), Paderborn 2014, 73–91, bes. 74.

Überlieferungsanalysen sukzessive auf ihre viel früheren Entstehungsstadien zurückführen. Die Tragfähigkeit dieser Rekonstruktionsversuche bildet die unverzichtbare Basis, um die im Koran oftmals nur schlaglichtartig reflektierten Ereignisse als historisch plausible Bezugspunkte biographisch zu validieren.

In pointierter und fundierter Abgrenzung zum extremen Skeptizismus früherer Gelehrten-Generationen – paradigmatisch vertreten durch Joseph Schacht, der islamischen Rechtstraditionen pauschal jede historische Authentizität vor dem zweiten islamischen Jahrhundert absprach – gelang es Forschern wie Gregor Schoeler und Harald Motzki, das Feld der Überlieferungskritik neu zu justieren.⁸⁸ Durch die maßgebliche Entwicklung und Verfeinerung der sogenannten *Isnād-cum-matn*-Analyse (ICMA) konnten sie methodisch überzeugend nachweisen, dass eine Vielzahl von Überlieferungen auf einen äußerst stabilen, oftmals bereits früh schriftlich fixierten Kern im späten 7. Jahrhundert zurückgeht. Schoeler legt in diesem Zusammenhang die Erkenntnis dar, dass es sich bei den frühen islamischen Berichten keineswegs um rein fiktionale, frei flottierende Oralliteratur handelte, sondern um eine „kontrollierte mündliche Überlieferung“. Diese stützte sich maßgeblich auf private, schriftliche Vorlese- und Gedächtnisstützen (sogenannte *hypomnēmata*), durch die ein historisch belastbarer Kern der Ereignisse erstaunlich präzise über Generationen hinweg bewahrt wurde.⁸⁹ Für das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit bedeutet dieser Durchbruch, dass die *sīra*-Literatur als historische Quelle nicht pauschal dekonstruiert und verworfen werden muss. Vielmehr kann und muss sie durch den systematischen Abgleich verschiedener, voneinander unabhängiger Überlieferungsstränge auf ihre historische Plausibilität hin kritisch gefiltert werden.

Diese methodische Neuerung wurde zuletzt von Anthony in seinem Werk *Muhammad and the Empires of Faith* (2020) massiv vertieft und um eine entscheidende Dimension erweitert. Anthony löst die isolierte binnenislamische Perspektive auf und vollzieht einen

⁸⁸ Schacht vertrat die These, dass rechtliche Traditionen kaum vor dem 2. Jahrhundert d. H. als authentisch gelten können. Vgl. JOSEPH SCHACHT, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford 1979; Zur kritischen Einordnung dieser Skepsis im Kontext der klassischen Orientalistik vgl. auch GOLDZIHNER, *Muhammedanische Studien*.

⁸⁹ Vgl. GREGOR SCHOELER, *The biography of Muḥammad. Nature and authenticity (Routledge studies in classical Islam 1)*, New York 2011, 28–45; HARALD MOTZKI (Hg.), *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources (Islamic history and civilization 32)*, Leiden 2000; ANDREAS GÖRKE/GREGOR SCHOELER, Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads. Das Korpus ‘Urwa ibn az-Zubair (*Studies in late antiquity and early Islam 24*), Princeton, NJ 2008; ANDREAS GÖRKE/HARALD MOTZKI/GREGOR SCHOELER, *First Century Sources for the Life of Muḥammad? A Debate*. In: *Der Islam* 89 (2012) 2–59.

rigorosen „horizontalen“ Abgleich: Er vergleicht die freigelegten Kernelemente der islamischen *sīra*- und *magāzī*-Erzählung akribisch mit den unabhängigen, außerislamischen Quellen des 7. und 8. Jahrhunderts.⁹⁰ Diese externen Zeugnisse der Spätantike bieten eine erstaunlich konsistente externe Bestätigung für mehrere zentrale narrative Säulen der islamischen Überlieferung. Anthony demonstriert überzeugend, dass die Darstellung Muḥammads als Kaufmann, als militärpolitischer Führer, der entscheidend in die imperialen Machtkämpfe eingriff, und vor allem als charismatischer Prediger eines strikten, eschatologisch aufgeladenen Monotheismus, eine breite historische Resonanz findet.

Auf der Grundlage dieses horizontalen Abgleichs argumentiert Anthony fundiert, dass die islamische *sīra*-Literatur – wiewohl sie im Laufe ihrer Tradierungsgeschichte zweifellos massive hagiographische Idealisierungen, legendarische Ausschmückungen und theologische Ausgestaltungen erfahren hat – strukturell auf einem extrem soliden „historischen Skelett“ ruht.⁹¹ Dieses historische Grundgerüst, das die physische Existenz, die politisch-religiösen Kerntätigkeiten und die unmittelbare Wirkungsgeschichte Muḥammads außer Zweifel stellt, wird durch die zeitgenössische spätantike Quellenlage massiv gestützt. Eine hyperkritische Skepsis gegenüber der islamischen Überlieferung erweist sich in ihren Grundzügen somit als wissenschaftlich unbegründet. Diese methodische Errungenschaft ermöglicht letztlich erst jene differenzierte, empirisch abgesicherte und kriteriengeleitete Neubewertung des historischen Muḥammads, die für eine christlich-theologische Würdigung seiner prophetischen Integrität unumgänglich ist.

2.4.3 Der Methodenstreit zwischen Nagel und Schoeler

Die wissenschaftliche Rekonstruktion der frühislamischen Geschichte führt zwangsläufig zur grundlegenden epistemologischen Frage nach der Reichweite und der methodischen Belastbarkeit der angewandten quellenkritischen Verfahren. Dieser fundamentale hermeneutische Konflikt innerhalb der zeitgenössischen Islamwissenschaft lässt sich exemplarisch und in seiner gesamten theoretischen Komplexität am sogenannten Methodenstreit

⁹⁰ Vgl. ANTHONY, *Muhammad and the Empires of Faith*, 22–30; Zu den syrischen und armenischen Parallelzeugnissen vgl. grundlegend HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it*, 120ff.; für eine kritischere Lesart der Chronologie vgl. STEPHEN SHOEMAKER, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia 2012.

⁹¹ ANTHONY, *Muhammad and the Empires of Faith*, 253; Zur Unterscheidung zwischen dem historischen Kern der *maghāzī*-Literatur und späteren legendarischen Zuwächsen vgl. bereits JOSEF HOROVITZ, *The earliest biographies of the Prophet and their authors. Ed. by Lawrence Conrad (Studies in late antiquity and early Islam 11)*, Berlin 2021.

zwischen zwei ihrer profiliertesten deutschsprachigen Vertreter festmachen: Tilman Nagel und Gregor Schoeler.⁹² Die kritische Rezeption dieser Kontroverse bildet für die vorliegende theologische Untersuchung eine unabdingbare methodische Voraussetzung, um historische Wahrscheinlichkeiten im Hinblick auf die prophetische Biografie jenseits von naiver Gläubigkeit und radikalem Revisionismus fundiert bestimmen zu können.⁹³

Tilman Nagel artikuliert innerhalb dieses akademischen Diskurses eine Position, die durch eine radikale inhaltliche Skepsis gegenüber der Faktizität der biographischen Überlieferung gekennzeichnet ist. Er postuliert, dass die klassische *sīra* primär als ein im Nachhinein geformtes, theologisches Konstrukt zu werten sei, welches weitaus weniger historiographischen als vielmehr heilsgeschichtlichen und exegetischen Zwecken diene. Nagel identifiziert hierbei einen tiefgreifenden, literarischen Prozess der Enthistorisierung: Die realen, oftmals profanen und kontingenten Lebensumstände Muḥammads seien im Zuge der frühislamischen Traditionsbildung sukzessive und systematisch dogmatisch überformt worden, um den Propheten als unfehlbares, überzeitliches Ideal zu stilisieren und ihn von konkreten historischen Zwängen zu entkoppeln.⁹⁴

Diese scharfe analytische Sichtweise führt Nagel zu der pointierten These einer regelrechten „Vernichtung der Geschichte“ durch die islamische Überlieferung selbst.⁹⁵ Besonders kritisch bewertet er in diesem Zusammenhang die methodische Belastbarkeit der *isnād-cum-matn*-Analyse. Da diese Überliefererketten im 2. und 3. Jahrhundert der *hiğra* einer massiven redaktionellen Manipulation und nachträglichen Autorisierung (etwa zur Stützung juristischer oder theologischer Positionen) unterlegen haben könnten, sieht Nagel in der rein formalistischen Prüfung der Ketten kein hinreichendes Instrument zur Gewinnung authentischer historischer Fakten. Stattdessen priorisiert er eine rigorose *inhaltliche* Analyse, die den Koran als einzige unumstößliche zeitgenössische Primärquelle absolut setzt.

⁹² Vgl. GREGOR SCHOELER, Kritische Bemerkungen zu Tilman Nagels Forschungen über Muhammad. In: AYŞE BAŞOL-GÜRDAL/ÖMER ÖZSOY (Hg.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge* (Frankfurter Schriften zum Islam 1), Berlin 2014, 57–80; ANDREAS GÖRKE/HARALD MOTZKI, Tilman Nagels Kritik an der *Isnad-cum-matn*-Analyse. Eine Replik. In: *Asiatische Studien - Études Asiatiques* 68 (2014); TILMAN NAGEL, „Authentizität“ in der Leben-Mohammed-Forschung. In: *Arabica* 60 (2013) 516–568.

⁹³ Vgl. zur Einordnung dieses grundlegenden Methodenstreits in der deutschsprachigen Islamwissenschaft: GHAFAR, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie*, 85–92; sowie die kritische Würdigung der verschiedenen Schulen bei SINAI, *The Qur'an*, 46–52.

⁹⁴ Vgl. TILMAN NAGEL, *Der Weg zum geschichtlichen Mohammed*, in: *Asiatische Studien - Études Asiatiques* 68 (2014) 453–468.

⁹⁵ Vgl. TILMAN NAGEL, *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008.

Biographische Details der *sīra* lässt er nur dann als historisch plausibel gelten, wenn sie sich durch eine stringente Kontextualisierung mit externen Zeugnissen, topographischen Befunden oder vorislamischen Stadtchroniken stützen lassen. Paradoxerweise führt dieser inhaltliche Rigorismus bei Nagel dazu, dass er spätkompilierten Werken – wie etwa den *mağāzī*-Berichten des al-Wāqidī – vereinzelt einen höheren Authentizitätsgrad beimisst als wesentlich früher datierten *ḥadīṭ*-Sammlungen, sofern er darin noch die Spuren eines „vor-dogmatischen“ oder profanen historischen Kerns zu erkennen glaubt. Diese methodische Weichenstellung hat ihm in der Fachwelt nicht selten den Vorwurf der hermeneutischen Inkonsistenz und der selektiven Quellenakzeptanz eingetragen.⁹⁶

Demgegenüber positioniert sich die sogenannte „Schoeler-Schule“ – maßgeblich vertreten durch Gregor Schoeler, Harald Motzki und Andreas Görke – als massives und empirisch fundiertes Korrektiv. Dieser Ansatz hält dem inhaltlichen Skeptizismus Nagels das Paradigma der „kontrollierten Überlieferung“ entgegen. Mittels der streng formalen *ICMA* gelingt es Schoeler überzeugend nachzuweisen, dass hinter den späten schriftlichen Fixierungen im 9. Jahrhundert keineswegs frei erfundene Fiktionen stehen, sondern äußerst stabile mündliche und frühe schriftliche Vorstufen, die sich systematisch bis in die Generation der unmittelbaren Augenzeugen zurückverfolgen lassen.

Schoeler argumentiert historisch differenziert, dass die früheste Überlieferung in einer fluiden Phase zirkulierte, die dynamisch zwischen Mündlichkeit und erster schriftlicher Fixierung oszillierte. Er operiert hierbei mit der zentralen Unterscheidung zwischen *hypomnēmata* (privaten, unredigierten Lehrnotizen, die den Gelehrten als schriftliche Gedächtnisstützen beim mündlichen Vortrag dienten) und *syngammata* (formal publizierten, literarisch ausgearbeiteten und feststehenden Werken).⁹⁷ Durch den methodisch exakt gesicherten Nachweis unabhängiger Überlieferungswege, die zu einem gemeinsamen, historisch datierbaren Ursprungsknoten (*common link*) führen, konnte die Schoeler-Schule signifikante Erfolge in der Authentifizierung sehr früher Traditionen erzielen. Ein herausragendes wissenschaftliches Ergebnis dieses Verfahrens bildet die Rekonstruktion des *‘Urwa-*

⁹⁶ Schoeler kritisiert hierbei, dass Nagel die Überlieferungsketten pauschal verwirft, aber inhaltlich selektiv späte Berichte als historisch authentisch ‚rettet‘. Vgl. SCHOELER, Kritische Bemerkungen zu Tilman Nagels Forschungen über Muhammad; GÖRKE/MOTZKI, Tilman Nagels Kritik an der Isnad-cum-matn-Analyse. Eine Replik.

⁹⁷ Vgl. SCHOELER, Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds, 7–15; DERS., *The Genesis of Literature in Islam. From the Aural to the Read. Translation by Shawkat M. Toorawa. Reprint, Edinburgh 2009, 28–45.*

Korpus: Zentrale biographische Eckdaten – wie etwa die Berichte zur *hiğra* oder zum Vertrag von Ḥudaybiya – lassen sich auf diese Weise historisch gesichert auf ‘Urwa b. al-Zubayr (gest. ca. 712) zurückführen, dessen Wirken nur wenige Jahrzehnte nach dem Tod des Propheten anzusiedeln ist.⁹⁸ Durch diese formal-analytische Beweisführung wird die *sīra*-Literatur nicht länger als bloße „exegetische Fiktion“ abgetan, sondern als die literarische Gestaltwerdung einer realen, methodisch fassbaren historischen Erinnerung rehabilitiert.

Für die vorliegende komparativ-theologische Studie zur charakterlichen Integrität Muḥammads ist die Kenntnis und Abwägung dieser methodischen Kontroverse von konstitutiver Relevanz. Während Nagel das zwingend notwendige theologische Problembewusstsein für die allgegenwärtige Gefahr der hagiographischen Idealisierung schärft, liefert Schoeler das unerlässliche methodische Instrumentarium, um historisch plausible Verhaltensmuster des Propheten überhaupt erst wieder wissenschaftlich greifbar zu machen. Die Dissertation folgt in ihren exegetischen Fallstudien folglich einem moderat-skeptischen Weg, der sich methodisch an den Standards der ICMA orientiert, um die koranischen und biographischen Befunde auf einer historischen Basis zu verankern, die weit über bloße Literarizität hinausweist und eine theologische Anerkennung erst ermöglicht.

2.4.4 Die Synthese des „exegetischen Denkens“ von Marco Schöller

Eine für die architektonische Anlage der vorliegenden Untersuchung schlechthin wegweisende methodische Vermittlung zwischen historischem Skeptizismus und unkritischem Traditionalismus bietet die Position von Marco Schöller. Durch die Einführung des innovativen hermeneutischen Konzepts des „exegetischen Denkens“ vollzieht Schöller einen fundamentalen Perspektivwechsel im Verständnis des komplexen Verhältnisses von koranischem Text und biographischer Tradition.⁹⁹ Schöller dekonstruiert die klassische *sīra* dahingehend, dass sie nicht als objektive, faktographische Chronik im modernen historiographischen Sinne zu lesen sei, sondern primär als ein narrativer Kommentar zum Korantext selbst. Dieser methodische Zugriff erlaubt es, die biographischen Berichte als theologische Zeugnisse vollumfänglich ernst zu nehmen, ohne ihnen zwingend eine naive historische

⁹⁸ GÖRKE/SCHOELER, Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads; ANDREAS GÖRKE, *The Historical Tradition about al-Hudaybiya A Study of ‘Urwa B. al-Zubayr’s Account*. In: HARALD MOTZKI (Hg.), *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources (Islamic history and civilization 32)*, Leiden 2000, 240–275.

⁹⁹ Vgl. grundlegend SCHÖLLER, Exegetisches Denken und Prophetenbiographie, 1–25. Schöller legt hier die theoretische Basis für den *sīra*-Exegese-Nexus.

Faktizität zuschreiben zu müssen. Sie fungieren vielmehr als jener vitale hermeneutische Deutungsrahmen, in dem die frühe Gemeinde die prophetische Praxis retrospektiv reflektierte, theologische Leerstellen füllte und die eigene Identität legitimierte.

Zentral für Schöllers analytischen Ansatz ist die kritische Revision der traditionellen Kausalität der sogenannten *asbāb an-nuzūl* (der Offenbarungsanlässe). Während die klassische muslimische Gelehrsamkeit – und in deren Gefolge weite Teile der älteren Orientalistik – axiomatisch davon ausgeht, dass reale historische Ereignisse den unmittelbaren, linearen Anlass für die Herabsendung bestimmter Koranverse bildeten, kehrt Schöllner diese literarische Dynamik in vielen Fällen radikal um. Er argumentiert überzeugend, dass das „exegetische Denken“ der frühen Muslime vielmehr aus dem akuten Bedürfnis resultierte, den oftmals hochgradig anspielungsreichen, diskontinuierlichen Text des Korans in eine kohärente, narrative Heilsgeschichte einzubetten. In diesem kreativen Prozess generierten oder formten volkstümliche Erzähler (*quṣṣās*) und frühe Exegeten (*mufasssīrūn*) gezielt Geschichten, um den oftmals kryptischen koranischen Aussagen einen konkreten historischen „Sitz im Leben“ zu verleihen. Die *sīra* erweist sich in dieser Lesart in weiten Teilen als *tafsīr* (Koranexegese) in narrativer Form: Die blutigen Details in den späteren Berichten über die jüdischen Stämme von Medina stammen demnach oftmals nicht aus historisch verifizierbaren Archiven, sondern entspringen der genuin exegetischen Notwendigkeit, theologische Drohworte oder kryptische koranische Formulierungen (wie etwa in Q 33:26 oder 59:2–5) im Nachhinein erzählerisch mit Leben zu füllen.

Ein weiterer entscheidender Eckpfeiler dieser methodischen Synthese ist die Dekonstruktion der traditionellen islamischen Chronologie. Schöllner weist literarkritisch nach, dass die scheinbar lückenlose zeitliche Abfolge der militärischen Konflikte bei Ibn Ishāq oder al-Wāqidī eine stark künstliche, nachträgliche Systematisierung darstellt. Durch die filigrane Analyse älterer Traditionsschichten (etwa bei Mūsā b. ‘Uqba) identifiziert er überzeugende textuelle Spuren, die darauf hindeuten, dass die Konflikte mit den Banū an-Naḍīr und den Banū Qurayza ursprünglich als ein zusammenhängender historischer Komplex oder gar als ein identisches Ereignis (die sogenannte „Qurayza-cum-Naḍīr“-Episode) tradiert wurden.¹⁰⁰

¹⁰⁰ MARCO SCHÖLLER, *sīra and Tafsīr: Muḥammad al-Kalbī on the Jews of Medina*. In: HARALD MOTZKI (Hg.), *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources (Islamic history and civilization 32)*, Leiden 2000, 18–48; Zur Problematik der künstlichen Systematisierung der Feldzüge vgl. auch WILLIAM MONTGOMERY WATT, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956, 208ff. (klassische Sichtweise im Kontrast).

Die spätere literarische Aufspaltung in separate, chronologisch aufeinanderfolgende Feldzüge folgt hierbei weniger einer historischen Akkuratessse als vielmehr einer theologischen Didaktik: Sie suggeriert eine dramaturgische Eskalation der Fronten, die parallel zur schrittweisen Offenbarung und Verhärtung des islamischen Rechts verläuft.

In diesem analytischen Zusammenhang verwendet Schölller prägnant den Begriff der „Haggada“ – in direkter methodischer Analogie zur jüdischen erzählenden Exegese –, um die wahre Natur dieser Berichte zu charakterisieren.¹⁰¹ Er illustriert eindrücklich, dass zahlreiche Motive in den Darstellungen der prophetischen Gegner in Wahrheit spätantike Wanderlegenden oder feststehende literarische Schablonen abbilden. So fungiert beispielsweise das Motiv der sexuell belästigten oder beleidigten Frau auf dem Markt als ein absolut konventioneller *casus belli*, der in der vorislamischen altarabischen Literatur (*ayyām al-‘arab*) bereits omnipräsent war. Auch die massive Intertextualität zwischen den drastischen Berichten über das Massaker an den Banū Qurayza und älteren jüdischen Erzählungen über den Fall von Masada deutet zwingend darauf hin, dass die muslimischen Autoren hier bewusst auf typologische, heilsgeschichtliche Muster zurückgriffen. Die historischen Gegner Muḥammads mutieren in diesen Berichten oftmals zu reinen literarischen Konstruktionen – wie dem Topos des „verstockten Juden“ oder des „heuchlerischen Verbündeten“ (*munāfiqūn*) –, deren primäre narrative Funktion es ist, die theologische Überlegenheit der neuen Religion und die absolute Unvermeidbarkeit des göttlichen Gerichts zu unterstreichen.

Für die systematische Analyse der charakterlichen Integrität Muḥammads im Rahmen dieser Dissertation ist Schölllers Synthese von eminenter theologischer Tragweite. Sie lenkt den analytischen Fokus weg von der positivistischen Suche nach dem nackten, isolierten „historischen Faktum“ hin zu der weitaus tieferen theologischen Leitfrage, wie das prophetische Handeln im Lichte der Offenbarung von der frühen Gemeinde rezipiert und ethisch qualifiziert wurde. Indem Schölller dezidiert aufzeigt, dass exorbitant hohe Zahlenangaben (wie die oft tradierten 700-900 Toten bei den Qurayza) oder stilisierte wörtliche Reden primär als theologische Topoi zu werten sind, eröffnet er überhaupt erst jenen diskursiven

¹⁰¹ Vgl. SCHÖLLER, Exegetisches Denken und Prophetenbiographie, 290–315. Zur Verwendung jüdischer Haggada-Motive in der frühen *sīra* vgl. auch GORDON NEWBY, *The making of the last prophet. A reconstruction of the earliest biography of Muhammad*, Columbia 1989 sowie URI RUBIN, *The eye of the beholder. The life of Muḥammad as viewed by the early Muslims. A textual analysis (Studies in late antiquity and early Islam 5)*, Princeton, NJ 1995, 21–43.

Raum für eine theologische Würdigung, die nicht unwiderruflich an den Fallstricken einer naiven Historiographie scheitert. Damit bildet dieser exegetische Ansatz das zwingend notwendige Bindeglied, um das anschließende methodische Instrumentarium der doppelten Hermeneutik (2.5) auf ein tragfähiges theoretisches Fundament zu stellen, welches die philologisch-kritische Distanz zum Narrativ bewahrt, ohne die theologische Ernsthaftigkeit des Textanspruchs aufzugeben.

2.5 Zur Methodik der doppelten Hermeneutik

Die rein historische Erarbeitung eines belastbaren Rahmens für das Wirken Muḥammads (vgl. Kap. 2.4) bildet zwar die zwingend notwendige, für eine komparativ-theologische Untersuchung jedoch noch nicht hinreichende epistemische Basis. Um die systematische Leitfrage nach einer genuin christlichen Anerkennung prophetischer Integrität dogmatisch fundiert beantworten zu können, bedarf es einer anspruchsvollen methodischen Vermittlung, die weit über die rein deskriptive Feststellung historischer Befunde hinausgeht. Diese komplexe Vermittlungsleistung wird im Rahmen dieser Arbeit durch das Prinzip der „doppelten Hermeneutik“ erbracht, welches das zentrale erkenntnistheoretische Fundament der Komparativen Theologie konstituiert.¹⁰² Dieses mehrdimensionale Verfahren reagiert auf die theologische Herausforderung, eine fremde religiöse Tradition einerseits nicht durch objektivierende Phänomenologie auf absolute Distanz zu halten, sie andererseits aber auch nicht unkritisch im Sinne einer dogmatischen „Inklusivismus-Falle“ theologisch zu vereinnahmen.

In enger Anlehnung an religionsphilosophische Ansätze der Distanz und Aneignung vollzieht die doppelte Hermeneutik eine zweifache, dialektisch verschränkte Denkbewegung. Zunächst erfordert sie eine strenge *Hermeneutik der Distanzierung* (die historisch-kritische Phase).¹⁰³ In diesem ersten hermeneutischen Schritt wird das prophetische Wirken kompromisslos in seinem eigenen spätantiken Kontext und unter konsequenter Anwendung strikter wissenschaftlicher Standards erschlossen. Das Erkenntnisziel ist die präzise Freilegung des

¹⁰² Vgl. zum methodischen Konzept grundlegend STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 124–138. Von Stosch betont hierbei die Notwendigkeit, die Fremdperspektive zunächst in ihrer Eigenständigkeit zur Geltung kommen zu lassen, bevor ein theologischer Transfer erfolgt.

¹⁰³ Dieses begriffliche Paar geht wesentlich auf die Hermeneutik von Paul Ricoeur zurück vgl. PAUL RICŒUR, *Hermeneutik und Strukturalismus (Der Konflikt der Interpretationen 1)*, München 1973, 154–172.

sensus literalis der koranischen Botschaft sowie der historisch belastbaren Kerngehalte der biographischen Überlieferung. Dieser methodische Schritt dient primär dem bedingungslosen Respekt vor der Alterität der islamischen Tradition. Er schützt die Untersuchung vor einer vorschnellen, übergreifigen theologischen Harmonisierung, indem er die fremde Religion zunächst in ihrer radikalen Eigenständigkeit und inneren Logik zu Wort kommen lässt.¹⁰⁴

In einem zweiten, komplementären Schritt erfolgt daraufhin die *Hermeneutik der Aneignung* (die systematisch-theologische oder rezeptive Phase), welche die genuine Rückbindung der historisch-philologischen Erkenntnisse an den eigenen, christlichen Glaubenshorizont anstrebt. In dieser Phase wird die historische Gestalt Muḥammads nicht länger als ein rein distanziertes Untersuchungsobjekt betrachtet; vielmehr wird systematisch geprüft, inwieweit sein historisches und prophetisches Handeln im Paradigma der „Fremdprophetie“ eine produktive Irritation, eine theologische Anfrage oder gar eine Bereicherung für das eigene Gottes- und Offenbarungsverständnis darstellt.¹⁰⁵ Um diesen komplexen Prozess methodisch zu operationalisieren, bedarf es einerseits einer fundierten Instrumentalisierung historischer Kriterien (2.5.1) und andererseits einer klaren Definition, wie diese Kriterien den Übergang zur systematisch-theologischen Urteilsbildung ermöglichen (2.5.2). Damit wird eine methodische Brücke geschlagen, die es erlaubt, die anschließenden Fallstudien sowohl historisch integer als auch theologisch gewinnbringend durchzuführen.

2.5.1 Kriteriologie im Vergleich zur Leben-Jesu-Forschung

Die methodische Operationalisierung der zuvor skizzierten doppelten Hermeneutik erfordert ein präzises analytisches Instrumentarium, das in der Lage ist, historische Authentizität innerhalb massiv religiös überformter Textkorpora mit wissenschaftlicher Trennschärfe zu identifizieren. Einen forschungsgeschichtlich in höchstem Maße bewährten Referenzpunkt für diese theologische Herausforderung bietet die christliche Leben-Jesu-Forschung, die über nunmehr zwei Jahrhunderte hinweg ein hochkomplexes Raster an Kriterien

¹⁰⁴ Zur Anwendung dieser philosophischen Kategorien auf den interreligiösen Dialog vgl. auch CLOONEY, *Comparative theology*, 15–24.

¹⁰⁵ Vgl. HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1975, 270–281. Gadamer verdeutlicht hier die Bedeutung des „Horizontabstands“ für den Verstehensprozess.

entwickelt hat, um methodisch zwischen dem verkündeten, dogmatischen Christus des Glaubens und dem historischen Jesus von Nazaret zu unterscheiden.¹⁰⁶ Dass dieser methodische Brückenschlag zwischen christlicher und islamischer Prophetengeschichte keine artifizielle theologische Neuerung darstellt, belegt bereits die Wissenschaftsgeschichte der europäischen Orientalistik. Wie Angelika Neuwirth pointiert herausarbeitet, stand in der Koranforschung der Nachkriegszeit – maßgeblich geprägt durch Philologen und Historiker wie W. Montgomery Watt, Régis Blachère und Rudi Paret – zumeist die historische Person des Propheten im absoluten Mittelpunkt des akademischen Interesses. Diese spezifische biographische Fokussierung lässt sich forschungsgeschichtlich am ehesten aus dem direkten Vorbild und der enormen methodischen Strahlkraft der im 19. und frühen 20. Jahrhundert in Deutschland lebhaft betriebenen kritischen Leben-Jesu-Forschung erklären.¹⁰⁷

Die systematische Übertragung dieser etablierten Kriteriologie auf die Leben-Muḥammad-Forschung ist dabei weit mehr als ein bloßer methodischer Import aus einer Nachbardisziplin; sie dient der unverzichtbaren Etablierung eines vergleichbaren epistemischen Standards an historischer Redlichkeit, der Muḥammad zunächst radikal als historisch-kontingentes Subjekt ernst nimmt, bevor eine systematisch-theologische Würdigung überhaupt einsetzen kann.

Von schlechthin zentraler theoriegeschichtlicher Bedeutung für dieses interdisziplinäre Vorhaben ist die Arbeit von Zishan Ghaffar, insbesondere sein richtungsweisendes Werk *Der historische Muḥammad in der islamischen Theologie* (2018). Ghaffar leistet hierbei einen für die Komparative Theologie unverzichtbaren methodischen Beitrag, indem er eine tragfähige epistemische Brücke zwischen der modernen säkularen Geschichtswissenschaft und der islamischen Systematik schlägt. Seine wissenschaftliche Pionierleistung liegt in der konsequenten und theologiegeschichtlich sensiblen Übertragung historisch-kritischer Kriterien der Leben-Jesu-Forschung auf das systematische Studium der islamischen Quellen. Ghaffar begreift dieses Verfahren als ein unerlässliches „methodisches Scharnier“, welches es überhaupt erst ermöglicht, die deskriptiv-historische Analyse der Überlieferung streng von der späteren theologischen Bewertung, der normativen Interpretation und der dogmatischen Ausgestaltung zu separieren.¹⁰⁸ Dieser analytische Schritt ist für die

¹⁰⁶ Vgl. zum forschungsgeschichtlichen Überblick der verschiedenen Phasen der Leben-Jesu-Forschung grundlegend THEIßEN/WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, 1–25.

¹⁰⁷ Vgl. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 83.

¹⁰⁸ Vgl. GHAFFAR, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie*, 35f.

vorliegende Untersuchung von essentieller Relevanz, da er den ungetrübten Blick auf die historische und charakterliche Gestalt Muḥammads freilegt, lange *bevor* diese durch die spätere normative islamische Theologie – etwa im Rahmen der weitreichenden Propheten-Unfehlbarkeitslehre (*iṣma*) – dogmatisch geglättet und unantastbar kanonisiert wurde.

Innerhalb dieses adaptierten Kriterien-Kanons nimmt das Differenzkriterium (oder Diskontinuitätskriterium) eine Schlüsselstellung ein. Es fragt gezielt danach, welche spezifischen Überlieferungen über Muḥammad gerade deshalb als historisch glaubwürdig gelten können, weil sie sich signifikant sowohl von den theologischen, rechtlichen und herrschaftspolitischen Interessen der späteren muslimischen Gemeinschaft (Umayyaden und Abbasiden) als auch von den soziokulturellen Gegebenheiten der vorislamischen Umwelt (*ḡāhiliyya*) unterscheiden. John Meier charakterisiert dieses Kriterium in seinem Standardwerk *A Marginal Jew* als ein Selektionsverfahren, das darauf abzielt, exakt jene Textelemente zu isolieren, die nicht aus dem zeitgenössischen Judentum abgeleitet werden können und auch nicht den Interessen der frühen Kirche entsprechen.¹⁰⁹ In logischer Analogie dazu hilft dieses Kriterium in der Muḥammad-Forschung, spätere redaktionelle Schichtungen sowie nachträgliche theologische Glättungen in der Überlieferung zu identifizieren und den ursprünglichen, oftmals noch sperrigen und ungeschliffenen Charakter der prophetischen Botschaft und Praxis freizulegen.¹¹⁰

Ergänzt wird dieser methodische Filter durch das Kriterium der Verlegenheit (oft auch als *Kriterium des Anstoßes* rezipiert). Dieses Paradigma postuliert, dass Traditionen, die für das theologische Selbstverständnis der späteren muslimischen Gemeinschaft offensichtlich unbequem, moralisch irritierend oder apologetisch nur schwer erklärbar waren und dennoch beharrlich überliefert wurden, eine signifikant hohe Wahrscheinlichkeit historischer Echtheit besitzen. Wie Gerd Theißen und Dagmar Winter in ihrer methodischen Grundlegung prägnant konstatieren, gilt die historische Prämisse: „Was für die Urkirche peinlich war, wurde sicher nicht von ihr erfunden.“¹¹¹ In der direkten Anwendung auf die *sīra* und die Fallstudien dieser Arbeit bedeutet dies: Gerade jene Berichte, die das Bild des

¹⁰⁹ Vgl. JOHN MEIER, *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, London 2025.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 173. Meier mahnt jedoch an, dass dieses Kriterium stets im Verbund mit dem Kriterium der Kohärenz angewendet werden muss, um Jesus nicht künstlich aus seinem jüdischen Kontext zu lösen (vgl. ebd., S. 174f.).

¹¹¹ Vgl. THEIßEN/WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, 154f. Zur Anwendung dieses Prinzips auf die islamische Überlieferung vgl. auch: GHAFAR, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie*, 80.

idealisierten, unfehlbaren Propheten potenziell kompromittieren – man denke an die im Koran reflektierten Vorwürfe der Gegner, eheliche und familiäre Krisen (Zayd-Zaynab) oder gravierende politisch-militärische Konflikte (Banū Qurayza) –, lassen einen historisch hochgradig belastbaren Kern vermuten, an dem sich die theologische Würdigung bewähren muss.

Schließlich bildet das Kriterium der historischen Plausibilität und Korrelation den notwendigen strukturierenden Rahmen. Es prüft die Übereinstimmung einer isolierten Überlieferung mit dem gesicherten historischen, archäologischen und soziologischen Wissen über den spätantiken nahöstlichen Raum im 7. Jahrhundert. Erst durch diese konsequente, dreifache Anwendung der Kriteriologie wird jene wissenschaftlich fundierte Rekonstruktion möglich, die den strengen empirischen Anforderungen der modernen Geschichtswissenschaft vollumfänglich genügt und gleichzeitig für den systematisch-theologischen Diskurs beider Religionen anschlussfähig bleibt. Ghaffars Ansatz stellt somit das maßgebliche methodische Fundament bereit, um die historische Grundlage des islamischen Prophetentums redlich zu diskutieren und ein historisch informiertes, tiefgreifendes Verständnis Muḥammads als Prophet für Christen zu begründen.

2.5.2 Die methodische Brücke der Kriterien-Analyse

Während die vorangegangene Untersuchung (2.5.1) die theoriegeschichtliche Herkunft und die wissenschaftliche Legitimität des kriterienorientierten Instrumentariums aus der Leben-Jesu-Forschung klärte, fokussiert der vorliegende Abschnitt dezidiert auf dessen funktionale und operative Anwendung im Rahmen der doppelten Hermeneutik. Die systematische Kriterien-Analyse bildet hierbei die entscheidende methodische Brücke, da sie die historisch-kritisch verifizierten Befunde überhaupt erst für die komparativ-theologische Fragestellung anschlussfähig macht. In diesem hermeneutischen Schritt wird die rein deskriptive, positivistische Ebene der säkularen Geschichtswissenschaft bewusst transzendiert, um eine systematische Synthese vorzubereiten. Diese begreift den „historischen Muḥammad“ nicht länger als ein totes, isoliertes Objekt der spätantiken Vergangenheit, sondern als dynamisches Subjekt einer lebendigen, heilsgeschichtlich relevanten prophetischen Praxis.¹¹²

¹¹² Vgl. GHAFAR, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie*, 33–37. Ghaffar entfaltet hier grundlegend die epistemische Notwendigkeit der historischen Rückfrage: Nur durch sie lässt sich vermeiden, den Propheten auf ein ahistorisches, unantastbares Dogma zu reduzieren, wodurch er erst in seiner

Den unmittelbarsten methodischen Rahmen für diese anspruchsvolle Brückenleistung liefert erneut das Werk von Ghaffar, der die Kriterien der Leben-Jesu-Forschung konsequent für die islamische Systematik und Koranexegese fruchtbar macht. Ghaffar betont mit Nachdruck, dass diese Kriterien nicht der bloßen antiquarischen Verifizierung historischer Daten dienen dürfen, sondern zwingend als epistemische Werkzeuge einer tiefergehenden theologischen Urteilsbildung fungieren müssen. Er pointiert diesen fundamentalen Zusammenhang mit der Feststellung: „Die historische Kritik ist [...] kein Selbstzweck, sondern sie steht im Dienst einer theologischen Erkenntnis, die sich der Faktizität der Offenbarung in der Geschichte stellt.“¹¹³ Das methodische Rückgrat dieser historischen Kritik bildet für Ghaffar die quellenkritische *ICMA*, die konsequent auf dem redaktionskritischen Prinzip basiert. Erst die minutiöse Rekonstruktion früherer Quellen ermöglicht es, präzise redaktionelle Profile der frühen Traditionssammler zu erstellen und so differenzierte Urteile über die historische Zuverlässigkeit einzelner Überlieferungen zu fällen. Wie Ghaffar aufzeigt, erweisen sich prägende Figuren wie ‘Urwa b. az-Zubayr, Ibn Ishāq und Wahb b. Munabbih keineswegs als neutrale Archivare, sondern als hochgradig unterschiedliche *Sammler*, die divergente Kriterien für ihre Sammeltätigkeit anlegten und bei der Präsentation, Darstellung und Modifikation der Texte jeweils eigene theologische Agenden verfolgten.¹¹⁴ Durch diese redaktionskritische Vorarbeit, die den Text als ein konstruiertes Narrativ entlarvt, wird das Material des Koran überhaupt erst methodisch greifbar für die Anwendung der klassischen Unterscheidungskriterien.

In den methodisch kontrollierten Fallstudien dieser Arbeit kommen dabei insbesondere das Differenzkriterium und das Kriterium der Verlegenheit zur operativen Anwendung, um den Übergang von der historischen Rekonstruktion zur theologischen Anerkennung zu ebnen. Das Differenzkriterium fungiert auf dieser Brücke als hermeneutischer Filter, um exakt jene Überlieferungen zu isolieren, die sich weder aus dem bloßen synkretistischen Erbe der jüdisch-christlichen Umwelt noch aus den apologetischen und hagiographischen Interessen der späteren muslimischen Orthodoxie restlos erklären lassen. Solche Textmomente besitzen eine herausragende historische Plausibilität, da sie das absolute *Proprium* –

konkreten, kontingenten Praxis für eine theologische Würdigung fassbar wird.

¹¹³ Vgl. ebd., 35.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 294.

die spezifische theologische und ethische Eigenart – des prophetischen Wirkens in seiner ursprünglichen, oftmals irritierenden und radikalen Form bewahren.¹¹⁵

Korrektiv und ergänzend dazu erlaubt das Kriterium der Verlegenheit den ungetrübten analytischen Zugriff auf jene sensiblen Berichte, die für die spätere, sich konsolidierende Gemeinde theologisch oder moralisch hochgradig problematisch waren. Hierzu zählen zweifelsohne die intim-familiäre Krisenepisode um Zayd und Zaynab sowie die massiven, ethisch herausfordernden Konflikte mit den medinensischen Stämmen. Da diese sperrigen Traditionen das glatte Bild des absolut unfehlbaren, idealisierten Propheten (*‘iṣma*) potenziell belasteten und massive theologische Rechtfertigungsbedarfe auslösten, ist ihre beharrliche Überlieferung kaum als spätere fiktionale Erfindung der Orthodoxie denkbar.¹¹⁶ Die Kriterien-Analyse transformiert auf diese Weise das bloße „historische Datum“ in ein belastbares „theologisches Zeugnis“. Sie ermöglicht es, die für diese Untersuchung zentrale charakterliche Integrität Muḥammads nicht als ein abstraktes, statisches Dogma vorauszusetzen, sondern als eine kontingente, in der ständigen Reibung mit seiner Umwelt und seiner Gemeinde gelebte ethische Praxis greifbar zu machen. Damit avanciert die Kriterien-Analyse zum unverzichtbaren operativen Werkzeug der doppelten Hermeneutik: Sie schält jene authentischen Momente des prophetischen Handelns heraus, die aufgrund ihrer historischen Unhintergebarkeit als tragfähige Basis für die anschließende Rückbindung an christliche Modelle der Anerkennung (vgl. Kap. 2.7) dienen können. Dieser methodische Übergang stellt ultimativ sicher, dass die komparativ-theologische Würdigung der Fremdprophetie nicht auf einem hagiographischen Trugbild errichtet wird, sondern auf dem hart erarbeiteten, wissenschaftlich verantworteten Fundament realer historischer Integrität ruht.

¹¹⁵ Zur methodischen Anwendung des Differenzkriteriums zur Freilegung des genuin prophetischen *Propriums* vgl. ebd., 41–45. Durch dieses Kriterium wird methodisch abgesichert, dass spätere normative Überformungen durch die islamische Orthodoxie das ursprüngliche, oft sperrige historische Handeln des Propheten nicht unkenntlich machen.

¹¹⁶ Zur Fruchtbarmachung des Verlegenheitskriteriums (respektive des Kriteriums des Anstoßes) für die *sīra*-Forschung vgl. ebd., 48–52. Ghaffar demonstriert hierbei, dass gerade die für die spätere islamische Systematik spannungsreichen koranexegetischen Befunde sich als historisch höchst authentische Ausgangspunkte für eine theologische Würdigung erweisen.

2.6 Propheten, Prophetie und Prophetentum

Die fundamentaltheologische Frage nach dem eigentlichen Wesen des Prophetischen hat sich in der zeitgenössischen Theologie von einer rein binnenexegetischen Untersuchung alt- und neutestamentlicher Gestalten zu einer zentralen interreligiösen Grundsatzfrage entwickelt. Angesichts der epistemologischen und systematischen Begegnung mit dem Islam rücken dabei unweigerlich die fundamental unterschiedlichen „Anthropologien der Offenbarungsmittlung“ in das Zentrum des akademischen Interesses. Hierbei offenbart sich eine hochgradig signifikante Diskrepanz in der dogmatischen Gewichtung der menschlichen Vermittlungsinstanz: Während die islamische Tradition ihre prophetische Stifterfigur im Zuge der späteren Theologiegeschichte zunehmend in eine Sphäre metaphysischer Immunität hob, um die textuelle Integrität der Offenbarung durch das absolute Konzept der Sündlosigkeit (*‘iṣma*) logisch zu garantieren, dokumentieren die biblischen Schriften geradezu obsessiv die moralische und existenzielle Gebrochenheit ihrer Protagonisten.¹¹⁷ Eine ernsthafte christliche Anerkennung Muḥammads kann demnach, wie Adel Theodor Khoury treffend betont, niemals durch eine künstliche „Islamisierung“ christlicher Kriterien gelingen. Der Versuch, den Propheten des Islams aus einer falsch verstandenen interreligiösen Höflichkeit heraus nachträglich in das Schema einer hagiographischen Unfehlbarkeit zu pressen, muss scheitern; er erfordert vielmehr eine konsequente Rückbesinnung auf die spezifisch biblische Phänomenologie der menschlichen Kontingenz.¹¹⁸

Nur wenn die christliche Systematik die theologische Einsicht ernst nimmt, dass das Zeugnis der Heiligen Schrift moralisch fehlbare und „sündige“ Propheten nicht nur zähneknirschend zulässt, sondern als authentische, historisch verortete Medien des göttlichen Wortes geradezu voraussetzt, lassen sich Kategorien entwickeln, die Muḥammad als *verus propheta* innerhalb eines christlichen Koordinatensystems überhaupt erst denkbar machen. Dies erfordert jedoch zwingend, den Prophetiebegriff aus einer statisch-dogmatischen Fixierung zu lösen und ihn im Sinne einer intermediären göttlich-menschlichen Kommunikation phänomenologisch neu zu konturieren. Prophetie wird in der vorliegenden Untersuchung daher nicht als ein exklusives, rein auf den biblischen Kanon begrenztes Prädikat der Vergan-

¹¹⁷ Zur Spannung zwischen biblischer Kontingenz und islamischer Unfehlbarkeit (*‘iṣma*) vgl. THURNER, Prophetentum (chr.) sowie AHMET AKBULUT, Art. Prophetentum (isl.). In: Lexikon des Dialogs (2016), 343f.

¹¹⁸ Vgl. ADEL KHOURY, Muhammad. Der Prophet und seine Botschaft. Aktualisierte und erw. Neuausg, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 2008, 151. Khoury betont hier die Notwendigkeit, Muḥammad ausgehend von den Wahrheitskriterien der eigenen theologischen Tradition zu beurteilen.

genheit begriffen, sondern als eine anhaltende, dynamische Kategorie religiöser Vermittlung, die stets neu nach strengen Kriterien der Authentizität und der charakterlichen Integrität befragt werden muss. In pneumatologischer Übereinstimmung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (insbesondere *Nostra Aetate*) wird Prophetie hierbei als ein dynamisches Geschehen verstanden, das als freie „Gnadengabe“ des Geistes auch jenseits der sichtbaren und historischen Grenzen der Kirche wirksam sein kann und mit dem formalen Abschluss des biblischen Kanons keineswegs restlos erloschen ist.¹¹⁹

Methodisch orientiert sich diese theologische Erschließung an der fundamentalen Einsicht der modernen Exegese, dass authentische Prophetie weit über die populäre, divinatorische Vorstellung der reinen Zukunftsschau hinausgeht. Vielmehr konstituiert sie sich, wie Karl Hoheisel pointiert herausstellt, in schärfster Abgrenzung zu heidnisch-mantischen Techniken als ein hochaktuelles, ethisch aufrüttelndes „Hervorsagen“ des Gotteswillens mitten in konkrete, kontingente historische Krisensituationen hinein.¹²⁰ Um die theologische Komplexität und die feinen Nuancen dieses Phänomens für die anschließenden koranexegetischen Fallstudien präzise abzubilden, integriert die vorliegende Untersuchung drei wesentliche Analysedimensionen, die das Phänomen systematisch durchdringen: Zunächst wird der Prophet als Mensch in seiner anthropologischen und psychologischen Konstitution analysiert, wobei der theologische Fokus auf dem „theonomen Subjekt“ und der fundamentalen Berufungserfahrung (Vokation) als seinem absoluten Identitätskern liegt. Darauf aufbauend wird die Prophetie als eigentliche Botschaft hinsichtlich ihrer formgeschichtlichen Struktur – in kritischer Rezeption der wegweisenden alttestamentlichen Arbeiten von Claus Westermann – sowie ihrer inhaltlichen, ethischen Ausrichtung auf den radikalen Monotheismus und die unbedingte Umkehrforderung untersucht.¹²¹ Den systematischen Abschluss bildet schließlich die soziologische und ekklesiologische Betrachtung des Prophetentums als institutionalisiertes Amt. Hierbei wird das inhärent spannungsreiche, historische Verhältnis zwischen dem freien, aufrührerischen Charisma im Sinne Max Webers und der un-

¹¹⁹ Zur Fortdauer der prophetischen Gabe vgl. WERBICK, Art. Prophetie, Propheten. III. Systematisch-theologisch, hier 635.

¹²⁰ Vgl. HOHEISEL, Art. Propheten, Prophetie. I. Religionsgeschichtlich, hier 634. Hoheisel grenzt das prophetische Wort deutlich von der „Mantike“ und technischen Orakelformen ab.

¹²¹ Vgl. CLAUS WESTERMANN, Grundformen prophetischer Rede (Beiträge zur evangelischen Theologie 31). 5. Aufl., München 1978; DERS., Prophetische Heilsworte im Alten Testament (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 145), Göttingen 1987; DERS., Sprüche in den Prophetenbüchern. In: CLAUS WESTERMANN/RUDOLF LANDAU (Hg.), Das mündliche Wort: Erkundungen im Alten Testament (Arbeiten zur Theologie), Stuttgart 1996, 133–139.

ausweichlichen institutionellen Konsolidierung (der „Veralltäglicung des Charismas“) der frühen muslimischen Gemeinde kritisch beleuchtet.¹²²

2.6.1 Der christlich-biblische Prophet: Etymologie, Semantik, Begriffsgeschichte

Innerhalb der christlichen Dogmengeschichte hat das theologische Verständnis dessen, was einen Propheten im Kern konstituiert, in der späten Moderne eine tiefgreifende Transformation erfahren, die weit über eine bloße philologische Korrektur hinausgeht. Während eine ältere, stark apologetisch verengte Theologie das Phänomen der Prophetie primär unter dem teleologischen Aspekt mithin als reine Vorhersage Jesu Christi als des ultimativen messianischen Zielpunkts verhandelte. Diese christologische Engführung wurzelt maßgeblich in der kanonischen Buchanordnung. Wie der Alttestamentler Reinhard Kratz hierzu ausführt:

„Die andere Fassung, in der die Propheten (in verschiedener, später angeglicherer Reihenfolge) am Schluss stehen, ist die der Septuaginta, der griechischen Übersetzung der Hebräischen Bibel [...]. Sie war die Bibel der griechisch sprechenden Juden sowie der frühen Christen und hat sich in der Tradition der orientalischen und – über die lateinische Übersetzung (*Vulgata*) – der römisch-katholischen Kirche behauptet.“¹²³

Da die Propheten in dieser textuellen Tradition den eschatologischen Zielpunkt des Ersten Testaments markieren, wurden sie oft auf diese Vorläuferrolle reduziert und als ein exklusiv innerbiblisches, heilsgeschichtlich bereits restlos abgeschlossenes Phänomen abgetan. Demgegenüber hat sich in der neueren Forschung ein weitaus dynamischeres Verständnis durchgesetzt. Maßgeblich befördert durch die transzendentaltheologische Öffnung Rahners sowie die methodische Grundlegung der Komparativen Theologie, wird Prophetie im gegenwärtigen Diskurs nicht länger als statisches Dogma, sondern als ein unabgeschlossenes, prozesshaftes Geschehen der Offenbarungsmittlung begriffen. Diese theologische Aufwertung verdankt sich nicht zuletzt einem massiven Paradigmenwechsel in der historischen

¹²² Zur soziologischen Einordnung des prophetischen Charismas vgl. MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Grundriss der Sozialökonomik 3), Tübingen 1922, 250–257. Im zweiten Teil („Typen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung“ findet sich unter Kapitel IV. Religionssoziologie der §4 „Prophet“. In diesem definiert Weber den Propheten als „rein persönlichen Charismaträger, der kraft seiner Mission eine religiöse Lehre oder einen göttlichen Befehl verkündet“. Er grenzt ihn vom Priester (amtsbezogene, traditionsgebundene Legitimität) und vom Zauberer (magisch-technischer Vollzug) ab und betont, dass die Autorität des Propheten unmittelbar auf persönlicher Offenbarung bzw. Charisma beruht. Prophetisches Charisma erscheint damit als spezifische Ausprägung des allgemeinen Charismabegriffs, die sich in der religiösen Sphäre als revolutionierende, traditionskritische Kraft gegenüber dem Priesterbetrieb darstellt. Siehe auch die online zugängliche Version unter <http://www.zeno.org/nid/20011439521>; 21.02.2026.

¹²³ KRATZ, *Die Propheten der Bibel*, 14.

Biblexegese. Kratz pointiert diese theoriegeschichtliche Wende:

„Die Entdeckung der Persönlichkeit der Propheten, ihrer Individualität und dichterischen Kraft hat den Boden für ein historisches Verständnis bereitet. Den Durchbruch brachte jedoch die religions- und literaturgeschichtliche Erkenntnis, dass das Gesetz des Mose jünger ist als die Propheten und in der Geschichte der jüdischen Religion also nicht die Propheten auf das Gesetz, sondern das Gesetz auf die Propheten folgt.“¹²⁴

Durch diese fundamentale Erkenntnis wird die prophetische Gestalt aus der Rolle eines bloßen Gesetzesauslegers befreit. In diesem zeitgenössischen Diskurs rückt der Prophet als ein Mensch in den Blick, der in einer spezifischen, oft krisenhaften historischen Situation den unbedingten Anspruch Gottes zur Sprache bringt und als originäre Triebkraft der Offenbarungsgeschichte agiert. Dabei wird deutlich, dass seine persönliche Integrität untrennbar mit der Glaubwürdigkeit und der Autorität seiner Botschaft verwoben ist.

Für die dogmatische Architektur der vorliegenden Untersuchung ist diese theologische Neuausrichtung von schlechthin entscheidender Bedeutung, da sie die systematische Frage nach einer legitimen „außerbiblischen Prophetie“ überhaupt erst satisfaktionsfähig macht. Es gilt in diesem Rahmen, die christlichen Kriterien so präzise zu schärfen, dass ein außerbiblisches, post-christliches Zeugnis – wie explizit dasjenige Muhammads – im Lichte des christlichen Glaubenshorizonts als wahrhaft „prophetisch“ qualifiziert werden kann, ohne dabei die unabdingbare christologische Einzigartigkeit der Offenbarung in Christus dogmatisch zu nivellieren. Einen wesentlichen Beitrag zu dieser komplexen Korrelation liefert Hagemann, der eindrücklich aufzeigt, wie biblische und koranische Deutungsmuster des Prophetischen in einen produktiven, interreligiösen Dialog treten können. Hagemann verdeutlicht hierzu, dass Prophetie als eine anthropologisch universale Struktur religiöser Erfahrung begriffen werden muss: „Prophetie ist eine universale religiöse Erscheinung, die sich nicht auf den Raum der biblischen Offenbarung beschränkt, sondern als Phänomen der Gottesmitteilung in der gesamten Religionsgeschichte begegnet.“¹²⁵

Das profunde systematische Verständnis dieses biblischen Fundaments beginnt daher zwingend mit einer präzisen Analyse der verwendeten Terminologie, die sich semantisch zwischen zwei zentralen Polen bewegt. Auf der einen Seite steht der hebräische Terminus *nābī*’ (נָבִי), der nach den exegetischen Einsichten von Frank-Lothar Hossfeld etymologisch am ehesten als Passiv-Partizip zu deuten ist und den Propheten wesentlich als einen

¹²⁴ Ebd., 21.

¹²⁵ Vgl. LUDWIG HAGEMANN, Propheten - Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen. (Religions-wissenschaftliche Studien 26), Würzburg²1993, 12.

von Gott „Berufenen“ oder „Gezogenen“ kennzeichnet.¹²⁶ Diese dezidiert passive Grundstruktur betont die unaufgebbare heteronome Indienstnahme: Der Prophet ist ein „mandatierter Rufer“, dessen Autorität gerade nicht in seiner subjektiven religiösen Genialität oder ethischen Makellosigkeit gründet, sondern allein in der Unhintergebarkeit und Überwältigungskraft seines göttlichen Auftrags. Auf der anderen Seite akzentuiert der griechische Übersetzungsbegriff *prophētēs* (προφήτης) die aktive, funktionale Seite des öffentlichen „Vorsprechers“. Wie Karl Hoheisel präzisiert, ist der *prophētēs* keinesfalls als ekstatischer Wahrsager im Sinne der antiken, heidnischen Mantik zu marginalisieren, sondern als ein berufener Akteur, der mutig „anstelle von“ oder „vor“ Gott spricht, um dessen richtenden und rettenden Willen rational in eine konkrete soziale und machtpolitische Situation hinein zu vermitteln.¹²⁷

Die spezifisch biblische Prophetie konstituiert sich in dieser Synthese folglich als ein radikal aktuelles „Hervorsagen“, das sich in schärfster Abgrenzung zu mechanischen Orakelformen als ethisch verantwortete, oftmals lebensgefährliche Zeitzeugenschaft versteht. Wie Jürgen Werbick prägnant hervorhebt, manifestiert sich im prophetischen Wort der absolute Anspruch Gottes auf die Gestaltung der menschlichen Geschichte, was den Propheten unweigerlich in eine Position der provokativen Unterbrechung des gesellschaftlichen Status quo rückt.¹²⁸ Diese begrifflichen Pole (*nābī'* und *prophētēs*) sind demnach keine bloßen philologischen Synonyme, sondern theologische Indikatoren für unterschiedliche traditionsgeschichtliche Ströme, deren genaue Durchdringung die unabdingbare Basis für die spätere komparative Würdigung der prophetischen Integrität Muḥammads bildet. Die Integrität des Propheten bewährt sich hierbei gerade nicht in einer hagiographischen Sündlosigkeit, sondern in der existenziellen, oft schmerzhaften Spannung zwischen seinem eigenen menschlichen Unvermögen (Kontingenz) und der absoluten Verbindlichkeit des empfangenen göttlichen Wortes.

2.6.1.1 Der alttestamentliche Befund: *nābī'*, *rō'eh* und *chōzeh*

Das genuin theologische Verständnis der israelitischen Prophetie konstituiert sich wesentlich über eine vielschichtige, diachrone Terminologie, deren historische Entwicklung den

¹²⁶ Vgl. FRANK-LOTHAR HOSSFELD, Art. Propheten, Prophetie. II. Biblisch. 1. Altes Testament. In: LThK 8 (31999), 628–632, bes. 632. Hossfeld leitet hier die Bedeutung des „berufenen Rufers“ ab.

¹²⁷ Vgl. HOHEISEL, Propheten, Prophetie. I. Religionsgeschichtlich, 627. Hoheisel betont die rationale Vermittlung des Gotteswillens im Gegensatz zur Ekstase der Mantik.

¹²⁸ Vgl. WERBICK, Prophetie, Propheten. III. Systematisch-theologisch, 635.

signifikanten Wandel von archaischen, lokal verankerten Sehergestalten hin zur klassischen, theozentrischen Wortprophetie präzise dokumentiert. Im Alten Testament begegnen primär drei Termini, deren semantische Nuancen für die systematische Frage nach der prophetischen Autorisierung – und damit im Umkehrschluss für die charakterliche Integrität des menschlichen Vermittlers – von entscheidender hermeneutischer Bedeutung sind: *nābī'* (נָבִי), *rō'eh* (רֹאֵה) und *chōzeh* (חֹזֵה).¹²⁹

Der mit über 300 Textbelegen weitaus gewichtigste und theologiegeschichtlich einflussreichste Begriff ist der *nābī'*. In der philologischen Forschungsgeschichte wurde dessen etymologische Herleitung äußerst kontrovers diskutiert, wobei die Entscheidung für eine aktive oder passive Deutung der Wurzel fundamentale dogmatische Konsequenzen nach sich zieht. Während ältere textkritische Ansätze, etwa im Gefolge von Wilhelm Gesenius, eine Ableitung von der hebräischen Wurzel *nāba'* („sprudeln“, „hervorbrechen“) favorisierten und damit den analytischen Fokus einseitig auf die psychische Disposition des Propheten als eines ekstatischen Pneumatikers legten, hat sich in der neueren Semitistik ein Paradigmenwechsel vollzogen. Maßgeblich gestützt durch die Entdeckung der Mari-Texte und Forscher wie William Albright, hat sich die Anbindung an das akkadische Verbum *nabū* („rufen“, „nennen“) weitgehend durchgesetzt.¹³⁰ In der passivischen Nominalform (*qatīl*) begriffen, bezeichnet der *nābī'* demnach nicht den aus sich heraus Sprechenden, sondern den fundamental „Gerufenen“ oder „Berufenen“.¹³¹

Diese philologische Akzentsetzung verschiebt das theologische Zentrum der prophetischen Identität radikal: weg von der subjektiven, mantischen Ekstase hin zur objektiven, göttlichen Indienstnahme. Der Prophet agiert nach diesem Verständnis nicht als souveräner Herr seiner eigenen Botschaft, sondern als deren heteronom bestimmtes, transparentes Gefäß.¹³² Einen klassischen Beleg für dieses theologische Funktionsmodell liefert die Metaphorik in Ex 7,1, wonach Aaron als „Mund“ des Mose fungiert, so wie der Prophet als das

¹²⁹ Vgl. zum terminologischen Überblick KLAUS KOCH, Art. Prophetie/Propheten. II. In Israel und seiner Umwelt. In: TRE 27 (1997), 477–499.

¹³⁰ Zur philologischen Diskussion vgl. WILLIAM ALBRIGHT, *From the stone age to christianity. Monotheism and the historical process*. Baltimore ²1957, 231ff. sowie ergänzend zur Mari-Parallelität HERBERT HUFFMON, *Prophecy in the Mari Letters*. In: *The Biblical archaeologist* 31 (1968) 101–124.

¹³¹ Vgl. ERICH ZENGER, Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels. In: CHRISTIAN FREVEL/ERICH ZENGER (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart ⁹2015.

¹³² Vgl. WESTERMANN, Grundformen prophetischer Rede, 70–75. Westermann entwickelt hier die Theorie des Botenspruchs, in dem der Prophet als Herold fungiert.

unbedingte Mundstück JHWHs agiert.¹³³ Diese Vorstellung des Propheten als eines streng bevollmächtigten Boten, der eine eschatologische Botschaft übermittelt, deren Urheber er selbst definitiv nicht ist, bildet nach Ludwig Hagemann die entscheidende strukturelle Brücke zum islamischen Verständnis des *rasūl* (Gesandter) und *nabī* (Prophet). Hagemann arbeitet heraus, dass gerade diese unaufgebbare „Vokationsgebundenheit“ die menschliche Kontingenz und Fehlbarkeit des Propheten zwar bestehen lässt, seine Botschaft jedoch durch den Akt der göttlichen Berufung absolut autorisiert. Die Berufung macht den Propheten zum Boten Gottes, der nicht aus eigenem Antrieb, sondern strikt im Auftrag dessen spricht, der ihn in Dienst genommen hat.¹³⁴

Parallel zum kanonischen *nābī'* existieren die älteren Begriffe *rō'eh* und *chōzeh*, die gemeinhin undulierend als „Seher“ übersetzt werden, jedoch gänzlich unterschiedliche traditionsgeschichtliche Wurzeln repräsentieren.¹³⁵ Der *rō'eh* (Seher) verweist auf eine archaische Form der lokalen religiösen Autorität, die primär für praktische Lebenshilfe oder mantische Auskünfte konsultiert wurde. Die redaktionelle Glosse in 1 Sam 9,9 markiert hierbei einen entscheidenden Paradigmenwechsel der israelitischen Religionsgeschichte: „Denn wer heute Prophet (*nābī'*) heißt, den nannte man früher Seher (*rō'eh*).“ Wie Erich Zenger betont, dokumentiert diese redaktionelle Notiz die theologische Amalgamierung verschiedener Traditionen, in deren Verlauf das elementar visuelle und oft privat-mantische Sehertum der Frühzeit in der theologisch hochreflektierten, ethischen Wortprophetie des *nābī'* restlos aufging.¹³⁶

Während der *rō'eh* eher die phänomenologische Seite des passiven, außersinnlichen Wahrnehmens betont, tendiert der Begriff *chōzeh* in der späteren theologischen Sprache weitaus stärker zur reflektierten, autoritativen Vision im kultischen Kontext.¹³⁷ Die Differenzierung

¹³³ Zur Metaphorik des Mundes und der Botenstruktur vgl. WERBICK, Prophetie, Propheten. III. Systematisch-theologisch, 635.

¹³⁴ Vgl. HAGEMANN, Propheten – Zeugen des Glaubens, 28. Hagemann sieht hier eine wesentliche Parallele zur koranischen Formel „Sprich!“ (*qul*), die den Propheten ebenfalls als reines Empfängerorgan adressiert (vgl. ebd., S. 31).

¹³⁵ Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Sehertums vgl. MARCO FRENCHKOWSKI, Magie im antiken Christentum: eine Studie zur Alten Kirche und ihrem Umfeld (Standorte in Antike und Christentum Band 7), Stuttgart 2016.

¹³⁶ Vgl. CHRISTIAN FREVEL/ERICH ZENGER (Hg.), Einleitung in Das Alte Testament, Stuttgart 2015, 468f. Zenger verdeutlicht, dass die „Professionalisierung“ des Prophetentums mit einer stärkeren theologischen Bindung an den Jahwe-Kult einherging.

¹³⁷ Zur begrifflichen Nuancierung von *chōzeh* vgl. JÖRG JEREMIAS, Der Prophet Amos. ³Göttingen 2013 sowie zur nachexilischen Systematisierung ERHARD GERSTENBERGER/JOSEPH BLENKINSOPP (Hg.), Geschichte der Prophetie in Israel: von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter, Stuttgart 1998.

dieser Titel, wie sie sich etwa in der nachexilischen Chronik (1 Chr 29,29) findet, deutet unmissverständlich darauf hin, dass die biblische Tradition das Prophetentum als ein hochkomplexes Phänomen begriff, das archaische ekstatische Wurzeln im Laufe der Heilsgeschichte mit einem immensen ethischen Verantwortungsbewusstsein verband.¹³⁸ Letztlich trat das magische Element der bloßen Voraussage vollkommen hinter die Funktion des heroldhaften „Hervorsagens“ des richtenden und rettenden Gotteswillens zurück. Das empfangene „Wort“ (*dābār*) wurde zur eigentlichen Existenzform des Propheten.¹³⁹ Die Integrität des Propheten bemisst sich in diesem alttestamentlichen Befund somit explizit *nicht* an einer ontologischen oder moralischen Sündlosigkeit, sondern einzig an der unbedingten, leidensbereiten Treue zu seinem Ruf – eine theologische Dynamik, die für die spätere christliche Würdigung der außerbiblischen Prophetie Muḥammads von zentraler Relevanz sein wird.

2.6.1.2 Die griechische Transformation: *prophētēs* und das neutestamentliche Erbe

Mit der Übersetzung des Alten Testaments in das Griechische im Rahmen der Septuaginta (LXX) sowie der anschließenden dogmatischen Ausgestaltung im Neuen Testament tritt der Begriff *prophētēs* (προφήτης) endgültig in das Zentrum des theologischen Interesses. Die bewusste Wahl dieses spezifischen Terminus durch die Übersetzer ist weit mehr als eine bloße lexikalische Entsprechung zum hebräischen *nābī*; sie gleicht einer programmatischen Weichenstellung, die das genuin biblische Verständnis des Offenbarungsmittlers scharf und unmissverständlich gegen die umgebende hellenistische und heidnische Mantik abgrenzt.

Etymologisch konstituiert sich das Substantiv *prophētēs* als ein hochkomplexes Kompositum aus der Präposition *pro* (vor, anstelle von) und dem Verbum *phēmi* („sagen“, „erklären“, „kundtun“). Während die rein temporale Bedeutung („vorhersagen“ oder „prognostizieren“) im heutigen deutschen Sprachgebrauch oftmals fälschlich dominiert, erweist sie sich philologisch und theologiegeschichtlich als absolut sekundär. Der eigentliche semantische Kern des Begriffes liegt vielmehr in der lokalen Dimension („jemand, der vor einer

¹³⁸ „Die frühere und die spätere Geschichte des Königs David ist aufgezeichnet in der Geschichte des Sehers Samuel, in der Geschichte des Propheten Natan und in der Geschichte des Sehers Gad.“ (1 Chr 29,29).

¹³⁹ Vgl. GERHARD von RAD, *Theologie des Alten Testaments. Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*. 10. Aufl., München 1993, 45f. Von Rad betont, dass das „Wort“ (*dābār*) zur eigentlichen Existenzform des Propheten wird.

Menge spricht“) und insbesondere in der stellvertretenden, advokatorischen Funktion: Der Prophet ist wörtlich derjenige, der „an Stelle von“ oder „für jemanden“ spricht. Er fungiert mithin als der legitimierte, bevollmächtigte Herold oder Sprecher einer absoluten, übergeordneten Instanz.

Diese linguistische Präzisierung dient primär der kategorischen Abgrenzung zur antiken Divination. Wie Marco Frenschkowski in seinen religionsgeschichtlichen Analysen pointiert hervorhebt, vermeiden die biblischen Autoren konsequent den im hellenistischen Raum omnipräsenten Begriff der *mantis* (Seher, Wahrsager). Während die *mantis* etymologisch und phänomenologisch untrennbar mit der *mania* – dem Zustand des irrationalen Wahnsinns, der Raserei oder dem Verlust der Selbstkontrolle – verknüpft ist, betont die gezielte Wahl von *prophētēs* die Rationalität, die Nüchternheit und die kognitive Sprachlichkeit der biblischen Offenbarung.¹⁴⁰ Der biblische Prophet ist eben gerade kein willenloser „Orakelautomat“, der in tranceartiger Bewusstlosigkeit unverständliche Laute von sich gibt, sondern ein intelligibler, voll verantwortlicher Kommunikator des göttlichen Willens.¹⁴¹

In der griechischen Profanliteratur bezeichnete der *prophētēs* oftmals jenen institutionalisierten Kultbeamten, der die dunklen, ekstatischen Äußerungen eines passiven Mediums (etwa der Pythia im Orakel von Delphi) in verständliche Sätze übersetzte oder für die Fragesteller auslegte. Im biblischen Kontext vollzieht sich jedoch eine entscheidende und theologiegeschichtlich einmalige Transformation: Empfänger der Offenbarung und rationaler Verkünder fallen nun in ein und derselben Person zusammen.¹⁴² Der Prophet ist selbst derjenige, der das göttliche Wort empfängt und es in vollem ethischen Bewusstsein unmittelbar in menschliche Sprache gießen muss. Das verborgene göttliche *mysterion* wird erst durch sein aktives, rationales Handeln zum öffentlichen, verständlichen *kerygma*.

Exakt hier setzt die fundamentaltheologische Reflexion von Werbick an, der den Propheten als denjenigen beschreibt, der eine heilsame „kommunikative Unterbrechung“ im Namen Gottes vollzieht. Werbick arbeitet heraus, dass die prophetische Rede den Hörer

¹⁴⁰ Vgl. MARCO FRENSCHKOWSKI, Art. Prophet, Prophetie. In: RAC 28 (2017), 274–339.

¹⁴¹ Zur Abgrenzung der christlichen Prophetie von der griechischen Ekstase vgl. auch GERHARD DAUTZENBERG, Art. Propheten/Prophetie. IV. Neues Testament und Alte Kirche. In: TRE 27 (1997), 503–511.

¹⁴² Vgl. dazu die international maßgebliche Studie von DAVID AUNE, *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world*, Eugene 2003, 23–34. Aune zeigt auf, wie der christliche Prophet die Rolle des Mediums und des Interpreten in sich vereint.

schonungslos in eine existenzielle Entscheidungssituation vor Gott stellt. Sie ist ein Akt, der „die geschlossene Immanenz des geschichtlichen Bewusstseins aufbricht“.¹⁴³ Dies wiederum macht die moralische Glaubwürdigkeit und die charakterliche Integrität des Sprechers zur unverzichtbaren *conditio sine qua non* für die Akzeptanz der Botschaft. Prophetie ist bei Werbick kein magischer, überwältigender Zwang, sondern ein eindringlicher Appell an die menschliche Freiheit, der durch einen verletzlichen, aber verantwortlichen Zeugen vermittelt wird.

Für die komparativ-theologische Würdigung Muḥammads ist diese griechisch-neutestamentliche Transformation des Prophetiebegriffs von fundamentaler dogmatischer Bedeutung. Der Prophet des Islams wird in diesem Koordinatensystem nicht an einem exklusiven, unhintergehbaren christologischen Ideal gemessen, das allein Jesus Christus als dem wesensgleichen, fleischgewordenen Wort (*Logos*) vorbehalten bleibt.¹⁴⁴ Vielmehr wird er an exakt jenem Typus des berufenen Gottesgesandten gemessen, der als rationaler, kognitiv klarer und moralisch verantwortlicher Sprecher eine vom Weg abgekommene Gemeinschaft zur Anbetung des einen Gottes zurückruft. Diese „deutliche Verkündigung“, die Hagemann als zentrales Motiv der islamischen Offenbarung identifiziert, findet in der Struktur und Rationalität des biblischen *prophētēs* ihr präzises, christlich-theologisches Analogon.¹⁴⁵

2.6.2 Der Prophet als Mensch: Anthropologie und Psychologie der Offenbarung

Die systematische Erschließung des „Propheten als Menschen“ markiert eine zentrale dogmatische Weichenstellung für das grundlegende theologische Verständnis der Offenbarungsdynamik. Sie berührt unmittelbar die hochkomplexe anthropologische Grundspannung zwischen der absoluten, unbedingten Souveränität des göttlichen Wortes und der unhintergehbaren, historischen Kontingenz seiner menschlichen Vermittler. Innerhalb der neueren systematischen Fundamentaltheologie wird die psychische und physische menschliche Konstitution des Propheten nicht länger als ein defizitäres, bloßes Störsignal begrif-

¹⁴³ Vgl. JÜRGEN WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg im Breisgau 2016, 312. Werbick spricht hier von der Prophetie als einem Akt, der „die geschlossene Immanenz des geschichtlichen Bewusstseins aufbricht“.

¹⁴⁴ Zur Frage der christlichen Anerkennung Muḥammads unter Rückgriff auf neutestamentliche Strukturen vgl. STOSCH, *Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung*, 158.

¹⁴⁵ Vgl. HAGEMANN, *Propheten - Zeugen des Glaubens*, 34f. Hagemann sieht in der koranischen Forderung des *al-balāḡ al-mubīn* (die deutliche Ausrichtung) eine direkte Entsprechung zur rationalen Sprachlichkeit des griechischen *prophētēs*.

fen, das es im Sinne einer islamischen „metaphysischen Immunität“ (*išma*) oder christlich-hagiographischen Überhöhung zu neutralisieren gilt.¹⁴⁶ Vielmehr wird die verletzte Psyche des Propheten als das unerlässliche „Nadelöhr“ der Heilsgeschichte verstanden: Gott spricht nicht unter steriler Umgehung des Menschlichen, sondern artikuliert und inkarniert seinen Willen organisch innerhalb der spezifischen psychischen, sprachlichen und biographischen Horizonte des erwählten Subjekts.¹⁴⁷

Diese theologische Perspektive erfordert eine radikale Abkehr von älteren, pathologisierenden Erklärungsmodellen der Religionskritik, die prophetische Ausnahmeerfahrungen entweder als neurotische Anomalien abtaten oder sie umgekehrt als einen ekstatischen Zustand der vollkommenen „Selbst-Auslöschung“ (Enthumanisierung) idealisierten. An deren Stelle tritt ein beziehungs-dynamischer, personaler Ansatz, der nach der synergetischen Verschränkung von göttlichem Geist (*Pneuma*) und menschlicher Vernunft (*ratio*) fragt. In diesem profunden Sinne konstituiert sich der Prophet als ein existenzieller „Resonanzraum“, in dem das göttliche Pathos auf eine individuelle, oftmals brüchige menschliche Lebensgeschichte trifft. Diese radikale theonome Begegnung führt nach Küng eben nicht zur Suspension oder Auslöschung der menschlichen Persönlichkeit, sondern paradoxerweise zu deren höchster Steigerung und tiefster Krisis zugleich; der Prophet bleibt in jedem Moment seiner Berufung ein kontingenter Mensch seiner Zeit mit all seinen psychischen, kognitiven und sozialen Begrenzungen.¹⁴⁸

Für das vorliegende komparativ-theologische Projekt ist diese anthropologische Tiefenbohrung deshalb so konstitutiv, weil sie die „charakterliche Integrität“ des Propheten überhaupt erst als eine genuine, evaluierbare theologische Kategorie ausweist. Wenn das Offenbarungsgeschehen die menschliche Freiheit und Psychologie nicht magisch ausschaltet, sondern diese aktiv in Dienst nimmt, dann wird die moralische, ethische und existentielle Verfassung des Propheten zum absolut entscheidenden Prüfstein für die Authentizität

¹⁴⁶ Vgl. zum anthropologischen Grundverständnis der Offenbarung und der Kritik an einer „Entmenschlichung“ des Offenbarungsträgers: KÜNG, *Der Islam*, 138–142. Küng warnt davor, den Propheten durch eine metaphysische Überhöhung seiner geschichtlichen Realität zu entziehen.

¹⁴⁷ Zur psychologischen Verschränkung von Offenbarung und Subjektivität vgl. HAGEMANN, *Propheten - Zeugen des Glaubens*, 42–45. Hagemann sieht gerade in der menschlichen Begrenztheit den notwendigen Rahmen für die Inkarnation des Wortes in der Geschichte.

¹⁴⁸ Vgl. HANS KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*. 6. Aufl., München 2010, 642f. Küng arbeitet hier heraus, dass religiöse Erfahrung immer eine „Sinn-Erfahrung innerhalb der geschichtlichen Vernunft“ bleibt und keine Flucht aus der menschlichen Verantwortung darstellt.

seiner Sendung.¹⁴⁹ Der Prophet bürgt demnach mit seiner ganzen, ungeteilten menschlichen Existenz für die Wahrheit seiner Rede. In der logischen Folge gilt es daher in den kommenden Abschnitten präzise zu untersuchen, wie diese „theonome Subjektivität“ in den verschiedenen Stadien der israelitischen und frühchristlichen Prophetiegeschichte phänomenologisch in Erscheinung tritt und welche konkreten komparativen Maßstäbe sich daraus für die theologische Würdigung Muḥammads ableiten lassen.

2.6.2.1 Phänomenologie der Ekstase und Besessenheit

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Psychologie der altisraelitischen Prophetie nahm ihren historischen Ausgangspunkt in einer Phase der massiven akademischen Pathologisierung. In der alttestamentlichen Forschung des frühen 20. Jahrhunderts, deren wirkungsgeschichtlich einflussreichster Vertreter Gustav Hölscher war, galt die Ekstase nicht lediglich als kontingente Begleiterscheinung, sondern als das absolute, konstitutive Wesensmerkmal des Prophetentums schlechthin.¹⁵⁰ Hölschers deterministisches Modell der „apathischen Ekstase“ unterstellte dem Propheten einen Zustand der totalen Passivität, in dem das bewusste menschliche Ich vollständig suspendiert und durch eine fremde, geistige Macht okkupiert respektive ersetzt wurde. Aus dieser religionsgeschichtlichen Perspektive, die sich stark an griechisch-dionysischen Analogien und archaischen schamanistischen Praktiken orientierte, erschien der biblische Prophet als ein reines, willenloses biologisches Medium ohne jegliche eigene volitionale oder kognitive Steuerung.¹⁵¹

Moderne Untersuchungen haben dieses reduktionistische Bild jedoch grundlegend revidiert. An die Stelle des oft unscharf verwendeten Ekstase-Begriffs tritt heute verstärkt das Konzept der „Intrusion“ oder Besessenheit.¹⁵² Diese begriffliche Schärfung korrespondiert mit dem biblischen Befund der vorklassischen Gruppenprophetie (*bnē ha-nebī'im*), bei der der Geist JHWHs (*rūah*) wie eine externe, physisch spürbare Macht über den Menschen

¹⁴⁹ Vgl. WERBICK, Den Glauben verantworten, 315. Werbick spricht von der „Anwaltschaft des Menschen für Gott“, die eine hohe psychische und moralische Reife (Integrität) voraussetzt, um als Zeuge glaubwürdig zu sein.

¹⁵⁰ Vgl. GUSTAV HÖLSCHER, Die Profeten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels, Leipzig 1914, 140–143. Hölscher bezeichnet die Ekstase als „die Wurzel, aus der die Prophetie entsprungen ist“ (ebd., S. 143).

¹⁵¹ Zur Kritik an Hölschers Modell vgl. JOHANNES LINDBLOM, *Prophecy in ancient Israel*, Oxford 1962, 4–46. Lindblom differenziert hierbei zwischen orgiastischer Ekstase und der kontemplativen Inspiration.

¹⁵² Vgl. zur begrifflichen Differenzierung zwischen Ekstase und Besessenheit FRENSCHKOWSKI, Prophet, Prophetie, 250.

„eindringt“ (*ṣālah*). Die Phänomenologie dieser frühen Prophetengestalten ist durch eine hocheffektive motorische Induktion gekennzeichnet: Unter dem Einsatz von Musik und rhythmischer Bewegung wird ein alterierter Bewusstseinszustand provoziert, der als hochgradig „infektiös“ beschrieben wird.¹⁵³

Ein paradigmatisches Zeugnis dieser massensuggestiven Dynamik liefert die Erzählung über König Saul (1 Sam 19,18–24), dessen totale Entgrenzung durch das Verbum *hit-nabbē* (sich gebärden/rasen) beschrieben wird. Wissenschaftlich lässt sich dieses Geschehen heute als ein komplexes Zusammenspiel von Psyche und Soma begreifen.¹⁵⁴ Dennoch betont Hans Küng – in Abgrenzung zu rein pathologischen Deutungen –, dass die prophetische Erfahrung trotz ihrer psychophysischen Wucht nicht mit klinischem Wahn gleichgesetzt werden darf. Für Küng bleibt die „Nüchternheit“ und die ethische Ausrichtung der Botschaft das entscheidende Korrektiv gegen eine rein krankhafte Desintegration der Persönlichkeit.¹⁵⁵ Während die archaische Form der Prophetie in der Preisgabe des Selbst gipfelte, bereitet die Erkenntnis dieser Wucht den Boden für die klassische Prophetie, die diesen „Überfall“ Gottes in einen bewussten, dialogischen Zeugendienst transformiert.¹⁵⁶

2.6.2.2 Der Wandel zur Schriftprophetie

Mit dem Auftreten der klassischen Schriftpropheten im 8. Jahrhundert v. Chr. vollzieht sich ein fundamentaler Paradigmenwechsel, der die psychologische Architektur des Prophetischen von Grund auf transformiert. Diese Zäsur markiert den Übergang von der archaischen, oft kollektiv-ekstatischen „Intrusion“ hin zu einer individualisierten Wortprophetie, in der die menschliche Subjektivität nicht länger suspendiert, sondern als ein hoch-

¹⁵³ Zur soziologischen Dynamik der Gruppenprophetie vgl. JEREMIAS, Der Prophet Amos, 102ff. Jeremias arbeitet hier die scharfe Abgrenzung des Amos von diesen ekstatischen Praktiken heraus.

¹⁵⁴ Die Unterscheidung zwischen Psyche und Soma geht auf die Antike zurück und war die Grundlage für die Trennung der Medizin in somatische und psychische Disziplinen, wobei moderne Ansätze wie Psychosomatik und Körperpsychotherapie diese Dualität überwinden wollen. Neurophysiologische Studien zur rituellen Trance, wie sie etwa von Felicitas Goodman durchgeführt wurden, legen nahe, dass solche Zustände mit einer signifikanten Verschiebung der Hirnstromaktivität in den Theta-Bereich sowie einer massiven Ausschüttung von Beta-Endorphinen einhergehen. Dies markiert das materielle Substrat einer Erfahrung, die vom Subjekt als absolut real erlebt wird. Vgl. FELICITAS GOODMAN, Trance – der uralte Weg zum religiösen Erleben: rituelle Körperhaltungen und ekstatische Erlebnisse, 2. Aufl., Gütersloh 1996, 202–214.

¹⁵⁵ Küng betont, dass der Prophet gerade in der Krisis eine „überlegene Klarheit“ bewahrt, die ihn vom klinisch Kranken unterscheidet. Vgl. KÜNG, Der Islam, 139.

¹⁵⁶ Vgl. zum Übergang von der Ekstase zum Wort WESTERMANN, Grundformen prophetischer Rede, 72ff.

aktives, reflektiertes Medium in Dienst genommen wird.¹⁵⁷ Die bewusste Distanzierung des Amos von den institutionalisierten „Prophetenschulen“ (Am 7,14) ist dabei weit mehr als eine soziologische Abgrenzung; sie dokumentiert einen neuen Typus von Prophetie, der seine Autorisierung nicht aus der rituellen Trance, sondern aus der persönlichen, kognitiv fassbaren Begegnung mit dem Gotteswillen bezieht.¹⁵⁸

In scharfer Abkehr von der älteren Exegese eines Gustav Hölscher, die den Propheten als „apathisches“ Werkzeug einer fremden Macht missverstand, begreift die moderne Forschung – im Anschluss an Küng – den Schriftpropheten als eine Persönlichkeit von „überlegener Klarheit“. Küng betont, dass gerade die Abwesenheit von künstlichen Induktionsmitteln wie Musik oder Tanz das Profil der klassischen Propheten schärft; ihre Botschaft ist kein dunkles Orakel, sondern eine sprachlich hochdifferenzierte und ethisch reflektierte „kommunikative Provokation“.¹⁵⁹ Die Integrität des Propheten zeigt sich hierbei in einer gesteigerten Wachheit gegenüber der geschichtlichen Realität. Das prophetische Bewusstsein wird durch den Geist Gottes nicht ausgelöscht, sondern geradezu zur geschichtlichen Urteilskraft befreit.¹⁶⁰

Das theologische Zentrum dieser Entwicklung bildet das Konzept der Theonomie. Im Gegensatz zur Autonomie oder einer rein mechanischen Heteronomie beschreibt die Theonomie ein Verhältnis, in dem der Mensch durch die Ergriffenheit von Gott zu seiner eigentlichen Bestimmung als Partner des Bundes findet. Wie Werbick darlegt, beansprucht Gott den Propheten als ein freies Gegenüber. Die Offenbarung geschieht nicht *am* Menschen vorbei, sondern *durch* seine Freiheit hindurch.¹⁶¹ Diese „Inanspruchnahme der Freiheit“ macht die persönliche Integrität des Propheten erst zu einer theologisch relevanten Größe: Nur wer als eigenständiges Subjekt präsent bleibt, kann als Zeuge für die Wahrheit Gottes bürgen.

¹⁵⁷ Zur historischen Zäsur und zur Individualisierung des Prophetischen vgl. RAD, *Theologie des Alten Testaments*. Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, 50f. Von Rad arbeitet heraus, wie das „Ich“ des Propheten zur unvertretbaren Instanz des Wortes wird.

¹⁵⁸ Vgl. ZENGER, *Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels*, 517f. Zenger betont, dass die Schriftprophetie eine „intellektuelle und ethische Durchdringung der Tradition“ darstellt.

¹⁵⁹ Küng führt weiter aus, dass die klassische Prophetie gerade durch die Abwesenheit der Trance ihre bleibende Autorität gewinnt vgl. KÜNG, *Der Islam*, 139.

¹⁶⁰ Zur prophetischen Urteilskraft vgl. KOCH, *Art. Prophetie/Propheten*. 484.

¹⁶¹ Werbick definiert Theonomie als eine Beziehung, in der Gott „den Menschen zu seiner eigenen Freiheit befreit“, damit dieser zum Zeugen werden kann. Vgl. WERBICK, *Den Glauben verantworten*, 314f.

Diese dialogische Struktur findet ihre tiefste Ausprägung in den „Konfessionen“ Jeremias. Hier wird das prophetische Ich in einer Weise sichtbar, die jede Theorie einer apathischen Ekstase ad absurdum führt. Jeremias Ringen mit Gott, sein leidenschaftlicher Protest gegen den Auftrag (Jer 20,7) und seine existenzielle Klage dokumentieren eine psychische Integrität, die sich gerade im Leiden an der Wahrheit bewährt. Der Prophet ist kein willenloses Sprachrohr, sondern ein Mit-Leidender, dessen eigene Biographie zum integralen Bestandteil der Verkündigung wird. Die Integrität bemisst sich hier an der „Sympathie“ mit dem göttlichen Pathos – einer unbedingten Redlichkeit, mit der der Prophet die Spannung zwischen seinem menschlichen Wollen und dem göttlichen Auftrag aushält. Diese anthropologische Vorarbeit erlaubt es, auch Brüche und Krisen in der Biographie eines Gesandten nicht als Mangel an Integrität, sondern als Zeichen einer authentischen, theonomen Menschlichkeit zu deuten.¹⁶²

2.6.2.3 Psychologie der Wahrnehmung: Theophanie, Vision, Audition und Traum

Die Frage nach dem Empfangsmodus der prophetischen Botschaft führt in das Zentrum der Religionspsychologie und offenbart ein hochdifferenziertes Spektrum an Wahrnehmungsphänomenen, die weit über einfache halluzinatorische Ereignisse hinausgehen. In der biblischen Überlieferung fungieren diese Modi als komplexe „Interpretamente der Wirklichkeit“, die den Propheten in unterschiedlicher Intensität als verantwortliches Subjekt beanspruchen.¹⁶³ Dabei lässt sich eine phänomenologische Gradualität feststellen, die von der äußeren, physisch-sinnlichen Konfrontation bis hin zur inneren, kognitiven Durchdringung reicht.

Am Beginn der prophetischen Kette steht oft die Theophanie (Gotteserscheinung), die sich durch ihre Verortung in der äußeren, objektiven Realität von der innerpsychischen Vision abgrenzt. Ein paradigmatisches Zeugnis hierfür ist die Begegnung am brennenden Dornbusch (Ex 3,1–6). Mose begegnet Gott hier nicht in einem Zustand der Trance oder des Traums, sondern innerhalb seines profanen Alltags als Hirte. Nach Rudolf Otto

¹⁶² Hagemann weist darauf hin, dass die „biographische Gebrochenheit“ biblischer Propheten ihre Glaubwürdigkeit im Dialog mit dem Islam stärkt. Vgl. HAGEMANN, Propheten - Zeugen des Glaubens, 45f.

¹⁶³ Vgl. WERBICK, Den Glauben verantworten, 312.

manifestiert sich hier das *mysterium tremendum et fascinans* als eine Macht, die den Menschen schlagartig aus seiner gewohnten Lebenswelt reißt.¹⁶⁴

Für die Frage der Integrität ist dieser Modus deshalb so entscheidend, weil er jede Form der autosuggestiven Einbildung ausschließt. Gott begegnet dem Propheten als absolute Wesensverschiedenheit in einer physischen Unmittelbarkeit (Feuer, Wolke, Erdbeben), die das Subjekt zunächst in Schrecken versetzt und zur Flucht motiviert. Wie Küng hervorhebt, begründet erst diese „Berufung von außen“ die unerschütterliche Autorisierung des Propheten; er bürgt für etwas, das er sich nicht selbst ausgedacht hat, sondern dem er – oft gegen seinen Willen – ausgesetzt war.¹⁶⁵

Innerhalb der psychischen Wahrnehmungsmodi nehmen Visionen einen zentralen Raum ein, wobei die Forschung zwischen schlichten Objektvisionen und komplexen Thronratsvisionen differenziert. Bei Objektvisionen, wie dem „Korb mit reifem Obst“ bei Amos (Am 8,1–2) oder dem „Mandelzweig“ bei Jeremia (Jer 1,11–12), handelt es sich psychologisch um eine synästhetische Überformung der alltäglichen Wahrnehmung. Der Prophet sieht ein reales Objekt, doch unter dem Einfluss des Geistes wird dieses zum Träger einer transzendenten Bedeutung. Das Gesehene wird durch ein Wortspiel (hebr. *qajis / qēs*) theologisch aufgeladen. Hier wird die Welt *sub specie aeternitatis* wahrgenommen; die äußere Schale der Realität wird für den Propheten transparent für den göttlichen Willen.¹⁶⁶

Davon abzugrenzen sind die bildgewaltigen Thronratsvisionen, wie sie Jesaja im Tempel (Jes 6) oder Ezechiel am Fluss Kebar (Ez 1) beschreiben. Diese Erlebnisse zeichnen sich durch eine enorme symbolische Dichte aus, die nach Carl G. Jung als Einbruch archetypischer Bilder aus dem kollektiven Unbewussten begriffen werden können.¹⁶⁷ Doch während die Psychologie hier von Projektionen sprechen mag, betont die Exegese die funktionale Ausrichtung: Jede Vision dient als Vorstufe und Legimation für das anschließende Hören.

¹⁶⁴ Vgl. RUDOLF OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Unveränd. Nachdr., 3. Aufl., München 2013, 12–25.

¹⁶⁵ Vgl. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, 640ff. Küng betont, dass die „Fremdheit“ der Erscheinung am Dornbusch der stärkste Beweis gegen eine rein innerpsychische Genese ist.

¹⁶⁶ Zur psychologischen Struktur der Amos-Visionen vgl. JEREMIAS, *Der Prophet Amos*, 110–115.

¹⁶⁷ Vgl. CARL JUNG, *Antwort auf Hiob*. In: MARTIN von ARNDT (Hg.), *Klassiker der Religionspsychologie: neun religionswissenschaftliche Aufsätze*, Aachen 2008, 23–40, 85ff. Jung sieht in der Vision des Ezechiel eine Manifestation der Ganzheit des göttlichen Bildes in der menschlichen Psyche.

Der eigentliche Kern der klassischen Prophetie liegt in der Audition („Das Wort des HERRN geschah zu mir“). Während das visuelle Bild oft vieldeutig bleibt und der Auslegung bedarf, schafft das Wort (*dābār*) Klarheit und fordert zur ethischen Entscheidung heraus. In der jüdisch-christlichen Tradition steht das Hören über dem Sehen, da es eine höhere Form der personalen Begegnung und der gehorsamen Antwort voraussetzt.

Neurophysiologisch lässt sich diese „innere Stimme“ als ein hochstrukturierter kognitiv-linguistischer Prozess beschreiben. Wie Küng betont, bewahrt der Prophet in der Audition eine „überlegene Nüchternheit“.¹⁶⁸ Er ist kein Medium, das in Ekstase unverständliche Laute (Glossolie) ausstößt, sondern ein intelligibler Kommunikator, der das Empfangene in seine eigene Sprache übersetzt.¹⁶⁹ Diese Transparenz der Wahrnehmung ist das entscheidende Kriterium der charakterlichen Integrität: Der Prophet bleibt als theonome Persönlichkeit vollumfänglich zurechnungsfähig und verantwortlich für das Wort, das er verkündet.

Eine Sonderstellung nimmt der Traum (*somnium*) ein. Zwar erkennt die biblische Tradition den Traum als legitimen Offenbarungsweg an (Num 12,6), doch markiert die klassische Schriftprophetie hier eine kritische Grenze. Insbesondere Jeremia führt einen leidenschaftlichen Kampf gegen Lügenpropheten, die ihre eigenen Wünsche und Projektionen als Gotträume ausgeben (Jer 23,28).¹⁷⁰ Psychologisch betrachtet ist der Traum ein passiverer Modus, in dem die Zensur des Bewusstseins herabgesetzt ist. Die Bevorzugung der wachen Audition gegenüber dem Traum in der klassischen Prophetie unterstreicht daher den Anspruch an die rationale Wachheit und moralische Redlichkeit des Propheten. Er soll nicht im Halbschlaf der Seele, sondern im vollen Licht der Verantwortung vor Gott und dem Volk stehen.¹⁷¹

¹⁶⁸ Vgl. KÜNG, *Der Islam*, 139.

¹⁶⁹ Zum Begriff der Glossolie (auch „Zungenrede“) im frühen Christentum vgl. exemplarisch CHRISTOPHER FORBES, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment*, Tübingen 1995.

¹⁷⁰ Zur Jeremia-Kritik an der Traumprophetie und der Abgrenzung vom „Wunschtraum“ vgl. KONRAD, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, 3., überarb. und erw. Auflage, Darmstadt 2021, 134f.

¹⁷¹ Vgl. FREVEL/ZENGER, Einleitung in *Das Alte Testament*, 474f. Zenger betont, dass die „intellektuelle Wachheit“ das biblische Kriterium gegenüber passiveren Trancezuständen oder unkontrollierten Träumen ist.

2.6.2.4 Die Berufungserfahrung als Identitätskern

Konstitutiv für den „Propheten als Menschen“ ist das Bewusstsein einer unwiderruflichen Beauftragung, die sich phänomenologisch in der Vokation verdichtet. Die Berufungserzählung (Vokationsbericht) ist innerhalb der biblischen Tradition weit mehr als ein biographisches Relikt; sie fungiert als ein hochgradig formalisierter Akt der rechtlichen und existenziellen Legitimation.¹⁷² In diesem Moment wird das „theonome Subjekt“ allererst konstituiert, indem die bisherige Identität des Menschen – sei es als Hirt (Amos), Priester (Jeremia) oder Höfling (Jesaja) – durch den Einbruch des göttlichen Anspruchs unterbrochen und neu definiert wird. Diese „kommunikative Unterbrechung“, wie sie Werbick beschreibt, zielt nicht auf die Auslöschung der menschlichen Persönlichkeit, sondern auf deren radikale Indienstnahme in einem neuen Sinnhorizont.¹⁷³

Ein zentrales Element, das für die Beurteilung der charakterlichen Integrität von Bedeutung ist, stellt der Topos des Widerstands dar. In fast allen kanonischen Berufungsberichten findet sich ein expliziter Einwand des Gerufenen: Mose verweist auf seine mangelnde Eloquenz (Ex 4,10)¹⁷⁴, Jesaja auf seine rituelle Unreinheit (Jes 6,5)¹⁷⁵ und Jeremia auf seine jugendliche Unreife (Jer 1,6)¹⁷⁶. Dieser Widerstand ist im exegetischen Sinne kein bloßes literarisches Schmuckelement, sondern ein psychologischer Echtheitsbeweis. Der Prophet ist kein religiöser Enthusiast, der nach charismatischer Macht strebt, sondern ein „Überwältigter“, der die Last des Amtes zunächst von sich weist. Wie Küng betont, ist gerade diese Unverfügbarkeit des Rufes – die Tatsache, dass er gegen den Willen und die Neigung des Subjekts erfolgt – das stärkste Indiz für seine transzendente Herkunft.¹⁷⁷ Die Integrität des Propheten bewährt sich somit bereits in der Stunde Null seiner Sendung: Er bürgt für eine Botschaft, deren Überbringer er gar nicht sein wollte.

¹⁷² Zur formgeschichtlichen Bedeutung der Vokationsberichte als Legitimationsurkunden vgl. WESTERMANN, Grundformen prophetischer Rede, 102–110. Westermann arbeitet hier die juristische Funktion des Botenberufs heraus.

¹⁷³ Vgl. WERBICK, Den Glauben verantworten, 314f. Werbick spricht von der Biographie als Ort der Offenbarung, in der die Freiheit des Menschen durch den Ruf Gottes nicht aufgehoben, sondern provoziert wird.

¹⁷⁴ „Doch Mose sagte zum HERRN: Aber bitte, Herr, ich bin keiner, der gut reden kann, weder gestern noch vorgestern, noch seitdem du mit deinem Knecht sprichst. Mein Mund und meine Zunge sind nämlich schwerfällig.“ (Ex 4,10).

¹⁷⁵ „Da sagte ich: Weh mir, denn ich bin verloren. Denn ein Mann unreiner Lippen bin ich und mitten in einem Volk unreiner Lippen wohne ich, denn den König, den HERRN der Heerscharen, haben meine Augen gesehen.“ (Jes 6,5).

¹⁷⁶ „Da sagte ich: Ach, Herr und GOTT, ich kann doch nicht reden, ich bin ja noch so jung.“ (Jer 1,6).

¹⁷⁷ Vgl. KÜNG, Der Islam, 138–142. Küng betont, dass der „Widerstand der Propheten“ das Kriterium dafür ist, dass es sich nicht um eine bloße „Ich-Projektion“ handelt (ebd., S. 140).

Die formgeschichtliche Struktur nach Westermann verdeutlicht, dass auf den menschlichen Einwand stets die göttliche Bestärkung und die Erteilung eines Zeichens folgen.¹⁷⁸ Dieser Prozess transformiert den Widerstand in einen Identitätskern, der den Propheten fortan in eine schmerzhaft soziale Isolation führt. Mit der Annahme der Vokation wird der Prophet zum *Fremdkörper* in der eigenen Gesellschaft. Er muss Wahrheiten artikulieren, die den politischen und religiösen Konsens seiner Zeit erschüttern und oft seinem eigenen patriotischen Empfinden widersprechen. Diese Spannung führt konsequent in die Leidensprophetie.

Die charakterliche Integrität zeigt sich hier in der unbedingten Redlichkeit, mit der der Prophet diese Zerreißprobe aushält, ohne dem Druck der sozialen Anpassung nachzugeben. Er steht unter der *anankē* (Notwendigkeit) des Wortes, die ihn zur „einsamen Gestalt“ macht (vgl. Jer 15,17f.).¹⁷⁹ Diese theologische Kategorie des Leidens und der unbedingten Zeugenschaft darf jedoch – gerade mit Blick auf den Vorwurf des „bewaffneten Propheten“ – nicht auf ein rein pazifistisches oder passiv-duldenes Stereotyp verengt werden. Wenn die physische und geistige Existenz der aus dem Wort geborenen Glaubensgemeinschaft existenziell bedroht wird, kennt die biblische Tradition durchaus den aktiven, militärischen Abwehrkampf im Namen der prophetischen Wahrheit. Der Theologe Bernhard Lang dekonstruiert hierzu pointiert die idealisierte Trennung von Wort und Schwert:

„Die biblischen Propheten wirken allein mit dem Wort; in den biblischen Schriften werden sie uns nicht als waffentragende Kämpfer dargestellt. Doch Judith ruft Gott an, der einem ihrer Vorfahren das Schwert gegeben hat ‚zur Bestrafung der Fremden‘ (Jud 9,2) – und sie selbst greift zum Schwert. Der Gedanke, eine Prophetin mit einer Waffe auszustatten und zu einer Kriegsheldin zu machen, liegt jedoch im 2. Jahrhundert nahe. Es ist die Zeit des Makkabäeraufstandes, in der sich Juden bewaffnen, um sich von ihrem syrischen Oberherrn loszusagen und die politische Selbstständigkeit zu erstreiten. In dieser Zeit hören wir von einem Traum des Judas Makkabäus: Ihm erscheint der Prophet Jeremia und überreicht ihm eine goldene Waffe: ‚Nimm das heilige Schwert, das Gott dir schenkt. Mit ihm wirst du die Feinde schlagen‘ (2 Makk 15,16). In der Zeit der nationalen Erhebung erinnert man sich an die Kriegsprophetin Debora, die das Vorbild Judiths abgibt, und man zögert nicht, sie auch zur tödlichen Waffe greifen zu lassen.“¹⁸⁰

¹⁷⁸ Zur Analyse der Strukturmerkmale (Begegnung, Auftrag, Einwand, Bestärkung, Zeichen) vgl. KONRAD, Literaturgeschichte des Alten Testaments, 132ff.

¹⁷⁹ „17 Nie saß ich im Kreis der Lustigen und nicht war ich fröhlich; / unter der Macht deiner Hand sitze ich einsam; / denn du hast mich mit Groll angefüllt. 18 Warum dauert mein Leiden ewig / und ist meine Wunde so bösartig, / dass sie nicht heilen will? Wahrlich, wie ein versiegender Bach bist du mir geworden, / ein unzuverlässiges Wasser.“ (Jer 15,17f.). Vgl. auch RAD, Theologie des Alten Testaments. Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, 50ff. Von Rad beschreibt die existentielle Einsamkeit des Propheten als notwendige Konsequenz seiner „Wort-Existenz“.

¹⁸⁰ LANG, Der Prophet, 44f.

Diese anthropologische Struktur der Berufung – der Ruf von außen, der menschliche Widerstand, die daraus resultierende isolierte Zeugenschaft und die ultimative Bereitschaft zur existenziellen, notfalls physischen Verteidigung der offenbarten Ordnung – bildet die entscheidende methodische Brücke für die spätere komparative Würdigung Muḥammads. Auch sein Vokationserlebnis, das im koranischen Textkorpus insbesondere im Umfeld von Sure 96 (*al-‘Alaq*) sowie in der begleitenden biographischen Tradition greifbar wird, ist durch die Paradoxie von überwältigender göttlicher Nähe und tiefer menschlicher Verunsicherung gekennzeichnet. Wie Sinai in seiner Analyse pointiert darlegt, entwirft die Überlieferung hier ein dramatisches Bild, das ein dichtes Geflecht biblischer Motive verarbeitet: Muḥammads vehementes anfängliches Widerstreben gegen den ihm auferlegten Verkündigungsauftrag spiegelt phänomenologisch exakt das Verhalten alttestamentlicher Propheten wie Mose (vgl. Ex 3,11)¹⁸¹ oder Jeremia (vgl. Jer 1,6)¹⁸² wider. Dass zumindest eine Version der islamischen Erzählung dieses existenzielle Geschehen in die Einsamkeit einer Höhle verlegt, evoziert unweigerlich die Theophanie des Elija (vgl. 1 Kön 19,9ff.)¹⁸³, während im dramatischen Wortwechsel zwischen Gabriel und Muḥammad deutliche intertextuelle Echos der Berufung Jesajas (vgl. Jes 40,6ff.)¹⁸⁴ nachklingen. Nicht zuletzt erfüllt das Ende dieses Berichts eine hochgradig apologetische Funktion, die für die christliche Rezeption von enormer Tragweite ist: Indem ein christlicher Gelehrter die Vision deutet, erkennt ein Vertreter der älteren Religion Muḥammad explizit als einen in der mosaïschen Offenbarungstradition stehenden Gottesboten an.¹⁸⁵ Diese dichte theologische Verschränkung reiht ihn in die Traditionslinie des biblischen Prophetentyps ein, dessen Integrität sich gerade im Ringen mit der eigenen Unzulänglichkeit gegenüber dem göttlichen Auftrag und im Bestehen von Krisen manifestiert.¹⁸⁶

¹⁸¹ „Mose antwortete Gott: Wer bin ich, dass ich zum Pharao gehen und die Israeliten aus Ägypten herausführen könnte?“ (Ex 3,11).

¹⁸² Siehe Anmerkung 176.

¹⁸³ „Dort ging er in eine Höhle, um darin zu übernachten. Doch das Wort des HERRN erging an ihn: Was willst du hier, Elija? 10 Er sagte: Mit leidenschaftlichem Eifer bin ich für den HERRN, den Gott der Heerscharen, eingetreten, weil die Israeliten deinen Bund verlassen, deine Altäre zerstört und deine Propheten mit dem Schwert getötet haben. Ich allein bin übrig geblieben und nun trachten sie auch mir nach dem Leben.“ (1 Kön 19,9f.)

¹⁸⁴ „Eine Stimme sagt: Rufe! / Und jemand sagt: Was soll ich rufen? Alles Fleisch ist wie das Gras / und all seine Treue ist wie die Blume auf dem Feld. 7 Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt, / wenn der Atem des HERRN darüber weht. / Wahrhaftig, Gras ist das Volk. 8 Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt, / doch das Wort unseres Gottes bleibt in Ewigkeit.“ (Jes 40,6ff.)

¹⁸⁵ Vgl. SINAI, *Der Koran*, 19f.

¹⁸⁶ Zur komparativen Analogie zwischen biblischer Vokation und dem koranischen Offenbarungsbeginn vgl. HAGEMANN, *Propheten - Zeugen des Glaubens*, 45–48. Hagemann sieht gerade in der „Menschlichkeit des Erleidens“ die stärkste Parallele zwischen den Traditionen.

2.6.3 Die Prophetie als Botschaft

Die prophetische Verkündigung in Israel und Juda konstituierte sich nicht als ein statisches System zeitloser Wahrheiten, sondern als ein hochdynamisches und tief in die jeweilige sozio-historische Krisenwirklichkeit eingebettetes Sprachgeschehen. In Abgrenzung zu einer rein anthropologischen Betrachtung der prophetischen Person (2.6.2) rückt hier die inhaltliche Dimension in den Fokus, die den Propheten erst als autorisiertes Medium der Offenbarung qualifiziert. Die Propheten verstanden sich dabei primär als das mandatierte „Sprachrohr“ JHWHs, dessen Botschaft sie mit außerordentlicher Vehemenz und existenzieller Leidenschaft in den öffentlichen Raum trugen. Wie Schmid und Yaşar hervorheben, fungiert diese Botschaft in „prophetischen Religionen“ als eine notwendige Krisenintervention, die dort ansetzt, wo religiöse oder gesellschaftliche Strukturen in sich selbst erstarrt sind und einer kritischen Unterbrechung durch das transzendente Wort bedürfen.¹⁸⁷

In der biblischen Phänomenologie ist dieses Wort Gottes jedoch nicht als bloße Übermittlung von Information misszuverstehen. Vielmehr wird es im Begriff des *Dābār* greifbar, der im hebräischen Denken untrennbar Wort und Tat-Ereignis miteinander verschmilzt. Das prophetische Wort ist demnach, wie Werbick präzisiert, eine „Manifestation des göttlichen Gestaltungswillens in der menschlichen Zeit“¹⁸⁸. Es beschreibt die Geschichte nicht nur, sondern greift schöpferisch und richtend in sie ein. Wenn der Prophet spricht, tut er dies folglich nicht in einer beliebigen, subjektiv gewählten Form. Die Botschaft unterliegt vielmehr festen sprachlichen Konventionen und Gattungen, deren methodische Erforschung untrennbar mit den formgeschichtlichen Arbeiten von Gunkel und Westermann verbunden ist.¹⁸⁹

Diese Bindung an tradierte Formen dient der Objektivierung und damit der Integrität des Vermittlers: Durch die Wahl spezifischer Gattungen – wie des Botenspruchs oder des Gerichtswortes – legitimiert sich der Prophet als rechtmäßiger Gesandter, der hinter seinem Auftraggeber zurücktritt. Die Integrität des Propheten bewährt sich hierbei in der unbedingten Treue zu seinem Auftrag, den unbedingten Anspruch Gottes in die konkrete

¹⁸⁷ Vgl. HANSJÖRG SCHMID/AYSUN YAŞAR, Christentum und Islam als prophetische Religionen in säkularen Kontexten. Zur Einführung. In: ANJA MIDDELBECK-VARWICK u.a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum - Islam), Regensburg 2013, 11–20, bes. 15.

¹⁸⁸ WERBICK, Prophetie, Propheten. III. Systematisch-theologisch, 635.

¹⁸⁹ Zur methodischen Grundlegung der Formgeschichte und ihrer Bedeutung für die Autorität des Sprechers vgl. WESTERMANN, Grundformen prophetischer Rede, 10ff.

historische Situation hinein zur Sprache zu bringen. Dabei tritt das populäre Element der reinen Zukunftsschau zugunsten eines heroldhaften „Hervorsagens“ des göttlichen Willens zurück, welches das Volk zur Entscheidung und Umkehr ruft.

2.6.3.1 Grundformen prophetischer Rede

Die Integrität des prophetischen Zeugnisses findet ihren unmittelbarsten Ausdruck in der formalen Struktur der Verkündigung, die sich in scharfer Abgrenzung zu einer freien, subjektiv disponiblen Rede konstituiert. Wie Westermann in seinen grundlegenden gattungskritischen Analysen nachweisen konnte, ist die prophetische Rede in Israel und Juda keine literarische Neuschöpfung, sondern findet ihre soziologische und rechtliche Wurzel im antiken Botenrecht des Alten Orients. Der Prophet agiert analog zum bevollmächtigten Boten eines Großkönigs, der seinem Vasallen eine verbindliche Nachricht übermittelt. Diese funktionale Parallele ist für die Beurteilung der prophetischen Redlichkeit von zentraler Bedeutung, da sie den Sprecher als einen rechtlich mandatierten Mittler definiert, der hinter der Autorität seines Senders zurückzutreten hat.¹⁹⁰

Das Herzstück dieser formgebundenen Kommunikation ist der Botenspruch, der durch die charakteristische Botenformel „So spricht JHWH“ (*kō 'āmar JHWH*) eingeleitet wird. Philologisch korrespondiert diese Wendung exakt der Einleitung altorientalischer Briefe und diplomatischer Noten, wie sie etwa in den Mari-Briefen belegt sind. Durch die Verwendung dieser Formel vollzieht der Prophet eine bewusste Depersonalisierung seiner eigenen Autorität: Er signalisiert seinen Adressaten, dass er lediglich als transparentes Medium fungiert und Gott konsequent in der Ich-Form zitiert. Diese „Vokationsgebundenheit“, wie Hagemann sie beschreibt, bürgt für die Objektivität der Botschaft; der Prophet ist nicht Herr seines Wortes, sondern dessen heteronom bestimmtes Gefäß, was in der biblischen Metaphorik des Propheten als „Mund“ Gottes (Ex 7,1) seinen prägnanten Ausdruck findet.¹⁹¹

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 70–92. Westermann arbeitet hier die funktionale Identität zwischen dem profanen Boten und dem Propheten heraus, die für die Objektivierung des Offenbarungsanspruchs konstitutiv ist.

¹⁹¹ Vgl. HAGEMANN, Propheten - Zeugen des Glaubens, 12–15. Hagemann betont die „Vokationsgebundenheit“ als das entscheidende Kriterium, das die menschliche Kontingenz des Propheten mit seiner göttlichen Autorität vermittelt.

Innerhalb der differenzierten Gattungstypologie Westermanns nimmt das Gerichtswort eine zentrale Stellung ein. Es folgt einer zweigliedrigen, juristischen Logik, die das göttliche Handeln als moralisch nachvollziehbar und rational begründet ausweist. In der Begründung, dem sogenannten Scheltwort, wird der konkrete Tatbestand des Bundesbruchs – etwa soziale Ungerechtigkeit oder Kultvergessenheit – benannt und als Ursache für das kommende Unheil identifiziert. Erst darauf folgt, zumeist eingeleitet durch die Konjunktion „darum“ (*lākhēn*), die eigentliche Ankündigung des Gerichts als notwendige Konsequenz der menschlichen Verfehlung. Diese Struktur macht deutlich, dass das prophetische Wort kein Ausdruck göttlicher Willkür ist, sondern die Aufdeckung einer gestörten Rechtsbeziehung zwischen Gott und Volk darstellt.¹⁹²

An genau diesem Punkt entfaltet die prophetische Rede ihre diagnostische Sprengkraft, die sich fundamental den Kategorien einer neutralen oder rein deskriptiven Historiographie entzieht. Wie Albrecht und Baldermann pointiert zusammenfassen:

„Die Propheten beschreiben nicht, sondern decken auf, was eigentlich geschieht, und aus dieser produktiven Spannung zwischen der prophetisch überschärften Darstellung und der vor Augen liegenden Wirklichkeit ergeben sich die Impulse, die zu einem genaueren und tieferen Verstehen sowohl der gesellschaftlichen Realität als auch der prophetischen Intention führen.“¹⁹³

Durch diese rhetorische Eskalation und bewusste theologische Zuspitzung wird die scheinbar intakte soziale Oberfläche dekonstruiert, um die verborgenen Loyalitätskonflikte und moralischen Abgründe schonungslos offenzulegen und die Dringlichkeit der göttlichen Wahrheit erzwingend vor Augen zu führen.

Neben dem Gerichtswort tritt, insbesondere in den Krisenzeiten des Exils, das Heilswort als komplementäre Grundform hervor. Auch hier zeigt sich eine dialektische Verschränkung von Begründung und Ankündigung, wobei die Heilsprophetie – exemplarisch bei Deuterocesaja – als Antwort Gottes auf die Klage des Volkes fungiert. Das Heilswort ist dabei kein Ausdruck einer naiven Zukunftshoffnung, sondern gründet in der unverbrüchlichen Treue Gottes zu seinem Erwählungswillen. In der Gesamtschau dieser Formen wird deutlich, dass sich die Prophetie als ein aktuelles „Hervorsagen“ des Gotteswillens konstituiert, bei dem das Element der bloßen Voraussage hinter die funktionale Aufgabe des heroldhaften Zeugen zurücktritt. Die Integrität des Propheten bemisst sich somit an der

¹⁹² Vgl. WESTERMANN, Grundformen prophetischer Rede, 120–135.

¹⁹³ FOLKER ALBRECHT/INGO BALDERMANN, Art. Propheten/Prophetie. VI. Prophetie, praktisch-theologisch. In: TRE 27 (1997), 513–517, bes. 514.

unbedingten Treue zu dieser vorgegebenen Sprachform, die ihn als legitimen Boten inmitten einer historischen Krise ausweist.

2.6.3.2 Zum Bekenntnis des Monotheismus: Die Einzigartigkeit Gottes

Ein zentrales und identitätsstiftendes Anliegen der prophetischen Verkündigung war die konsequente Verankerung des Monotheismus in der religiösen Praxis Israels und Judas, was angesichts eines polytheistischen Umfeldes und synkretistischer Tendenzen einen Akt radikaler theologischer Neuorientierung darstellte. Die prophetische Polemik richtete sich dabei gegen die Relativierung des Gottesverhältnisses durch lokale Kulte und politische Allianzen. In diesem Prozess entwickelte sich das Bekenntnis von einer ursprünglichen Monolatrie – der exklusiven Bindung an den Bundesgott in Konkurrenz zu anderen Gottheiten – schrittweise zu einem absoluten Monotheismus, der insbesondere beim anonymen Propheten der Exilszeit, Deuterocesaja, seine vollendete literarische Gestalt fand.¹⁹⁴ Die Proklamation „Ich bin der HERR und sonst niemand [...]“ (Jes 45,5) fungiert hierbei nicht als abstrakte metaphysische Formel, sondern als eine existenzielle Absage an jegliche Divinisierung innerweltlicher Mächte. In der prophetischen Perspektive ist die Einzigkeit Gottes untrennbar mit seiner Souveränität über die Geschichte verknüpft, was den Propheten dazu verpflichtet, die Ohnmacht der Götzenbilder als „Nichtigkeit“ zu demaskieren und die unantastbare Transzendenz des Schöpfers gegenüber seinen Geschöpfen zu wahren.¹⁹⁵

Innerhalb dieser monotheistischen Programmatik vermittelten die Propheten eine komplexe Dialektik zwischen der unendlichen Transzendenz und der personalen Immanenz Gottes. Einerseits betonten sie die unsagbare Erhabenheit JHWHs, den selbst die Himmel nicht fassen können (1 Kön 8,27), was ein striktes Bilderverbot und eine scharfe Kritik an jeglicher materiellen Fixierung Gottes zur Folge hatte. Diese Transzendenz sichert die radikale Unverfügbarkeit Gottes und schützt das Gottesbild vor menschlicher Instrumentalisierung. Andererseits verdeutlichten die Propheten, wie Küng herausarbeitet, dass Gott trotz seiner Erhabenheit eine tiefe personale Zuwendung zu seinem Volk pflegt, die als ethischer

¹⁹⁴ FREVEL/ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, 476–480. Zenger betont die religionsgeschichtliche Transformation von der Monolatrie zum exklusiven Monotheismus als Antwort auf die exilische Krise.

¹⁹⁵ Zur Polemik gegen die Götzenbilder und zur Transzendenz Gottes vgl. RAD, Theologie des Alten Testaments. Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, 350ff.

Monotheismus soziale Konsequenzen fordert.¹⁹⁶ Um diese Paradoxie einer nahen Transzendenz auszudrücken, nutzten sie eine kühne Metaphorik, die Gott sowohl in väterlichen als auch in mütterlichen Zügen zeichnet. Während die Vaterschaft Gottes Dimensionen der Erziehung, der autoritativen Bindung, aber auch der notwendigen Züchtigung innerhalb des Bundes impliziert (Jer 31,20; Hos 11,1f.), unterstreichen die mütterlichen Bilder eine unverbrüchliche und tröstende Liebe, die herkömmliche Vorstellungen von Fürsorge übersteigt.

Die Beschreibung Gottes als eine Mutter, die ihr Kind nicht vergessen kann (Jes 49,14f.), oder als tröstendes Gegenüber (Jes 66,13) bricht dabei eine rein funktional-patriarchale Engführung auf und offenbart die emotionale Tiefe der prophetischen Gottesvorstellung, die Heschel als das „göttliche Pathos“ definiert.¹⁹⁷ Diese personale Hinwendung Gottes ist für die charakterliche Integrität des Propheten von entscheidender Bedeutung: Er bürgt durch die Vielfalt und Intensität seiner Rede dafür, dass Gott kein fernes philosophisches Prinzip, sondern ein lebendiges, leidenschaftlich betroffenes Gegenüber ist, das sein Volk zur Umkehr ruft. Die Betonung der Einzigkeit Gottes mündet schließlich in die Erkenntnis seiner universalen Herrschaft über alle Völker, wie sie bereits im Amos-Orakel anklingt, wodurch die prophetische Botschaft ihre partikuläre Verengung verliert und weltweite Relevanz gewinnt. Die Integrität des Propheten bewährt sich hierbei in der Unbestechlichkeit seines Zeugnisses für diesen einen Gott, dessen Wille sich gerade in der Forderung nach Recht und Gerechtigkeit für alle Menschen manifestiert.¹⁹⁸

2.6.3.3 Protest gegen die Sünde: Forderung nach Bundestreue und Umkehr

Der prophetische Protest gegen die Sünde stellt innerhalb der biblischen Tradition keine moralistische Attitüde dar, sondern ist die notwendige ethische Konsequenz aus dem exklusiven Monotheismus. Er resultiert unmittelbar aus der Bundesbeziehung zwischen Gott und seinem Volk, die als rechtlicher und zugleich personaler Raum begriffen wird. In der prophetischen Theologie wird Sünde folglich nicht als bloßer moralischer Fehltritt im

¹⁹⁶ Vgl. HANS KÜNG, *Das Judentum. Wesen und Geschichte*. Sonderausg., München 2007, 82–95. Küng arbeitet hier den Zusammenhang von Monotheismus und Ethik als Alleinstellungsmerkmal der israelitischen Prophetie heraus.

¹⁹⁷ ABRAHAM HESCHEL, *Die Prophetie*, Krakow 1936, 195.

¹⁹⁸ Zur Universalität des Gottesanspruchs im Kontext der Völkerorakel vgl. KLEIN, Art. Propheten/Prophetie, 474.

modernen Sinne eines individuellen Ethikverstoßes, sondern als ein fundamentaler ontologischer Beziehungsbruch definiert. Dieser Bruch verletzt die von Gott gesetzte Lebensordnung und führt zu einer existenziellen Entfremdung des Menschen von seinem Schöpfer.

Wie Werbick in seiner systematischen Einordnung präzisiert, ist die prophetische Gerichtsansage dabei als ein hochkomplexer Akt der Kommunikation zu verstehen. Hierbei wird Gott konsequent als handelndes Subjekt in der Geschichte ernst genommen, das durch das Medium des Propheten interveniert, um den Menschen in seine unhintergehbare Verantwortung zurückzurufen.¹⁹⁹ Der Protest des Propheten ist somit kein Selbstzweck und keine rein destruktive Kritik, sondern vielmehr der leidenschaftliche Ausdruck der göttlichen *Hēsed*. Diese „Gnadentreue“ Gottes ringt aktiv um die Wiederherstellung des Bundes, wobei der Prophet als Sprachrohr dieses göttlichen Werbens fungiert.

Die Natur der Sünde wird in der prophetischen Verkündigung in einer vielschichtigen Dimension – sozial, religiös und kultisch – diagnostiziert, wobei die Integrität des Propheten untrennbar mit seiner Rolle als „Wächter“ verknüpft ist. Während die prophetische Kritik bei Amos insbesondere die Pervertierung der sozialen Gerechtigkeit und die ökonomische Unterdrückung der Marginalisierten demaskiert, nutzt Hosea die kühne Metaphorik der ehelichen Untreue, um die Verletzung der göttlichen Leidenschaft durch synkretistische Praktiken zu visualisieren.²⁰⁰ Jesaja hingegen radikalisiert diesen Befund, indem er die unüberbrückbare Kluft zwischen der absoluten Heiligkeit Gottes und der profanen Verunreinigung eines Volkes thematisiert, das sich durch Kultvergessenheit und soziale Kälte von seinem Ursprung entfremdet hat. In all diesen Konstellationen bewährt sich die Integrität des Propheten darin, die Masken religiöser Selbstversicherung und die Illusion eines folgenlosen Ritus gewaltsam abzureißen, um die Diskrepanz zwischen sakralem Vollzug und ethischem Handeln offenzulegen.

Das angedrohte Gericht, im prophetischen Diskurs oft als der eschatologisch aufgeladene „Tag JHWHs“ (Am 5,18) metaphorisiert, stellt jedoch kein deterministisches Verhängnis dar. Es ist vielmehr als pädagogische Provokation zur Umkehr zu begreifen. Wie Lona betont, zielt die prophetische Rede darauf ab, einen Raum des Gesprächs zu eröffnen, in

¹⁹⁹ Vgl. WERBICK, Prophetie, Propheten. III. Systematisch-theologisch, 635. Werbick betont die Prophetie als Manifestation des göttlichen Gestaltungswillens in der menschlichen Zeit.

²⁰⁰ Zur Metaphorik des Bundesbruchs bei Hosea vgl. FREVEL/ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, 520–525.

dem die Forderung, „Gott zu suchen“ (Am 5,4), konkretisiert wird als der Ruf, Recht zu üben, die Güte zu lieben und in Demut vor Gott zu leben.²⁰¹ Ein entscheidendes Merkmal dieser prophetischen Ethik ist der absolute Vorrang der inneren Gesinnung vor dem rein äußeren, oft mechanisch vollzogenen Ritus. In scharfer Kritik an einem leeren Formalismus fordern die Propheten eine radikale Transformation des Herzens. Diese Entwicklung findet ihre theologische Vollendung in der Verheißung des „Neuen Bundes“, bei dem die Tora nicht mehr als äußeres Dekret auf Steintafeln, sondern als innere Identität unmittelbar „ins Herz geschrieben“ sein wird (Jer 31,33). Die Integrität des Propheten manifestiert sich in dieser unbestechlichen Redlichkeit, mit der er die Umkehr als einzige Rettung vor der drohenden Katastrophe verkündet und so zum Garanten einer authentischen Gottesbeziehung wird.²⁰²

2.6.4 Das Prophetentum als Amt

Die Untersuchung der prophetischen Phänomenologie wäre unvollständig, bliebe sie bei der Analyse des individuellen Offenbarungserlebnisses oder der inhaltlichen Struktur der Botschaft stehen, ohne die soziologische Verortung und die zunehmende Institutionalisierung des Prophetischen in den Blick zu nehmen. Die Transformation von einer spontanen, oft ekstatischen Vokation hin zu einer gesellschaftlich anerkannten oder gar kultisch integrierten Rolle markiert ein spannungsreiches Feld, in dem sich die Integrität des Propheten unter veränderten Bedingungen bewähren muss. Im Zentrum dieser Betrachtung steht die religionssoziologische Differenzierung Max Webers, der zwischen dem persönlichen Charisma des Propheten und dem rationalisierten Amtcharisma des Priesters unterscheidet. Weber begreift den Propheten als einen „reinen Charismatiker“, dessen Autorität allein auf seiner persönlichen Sendung und nicht auf einer institutionellen Designation beruht.²⁰³ Die für die vorliegende Arbeit entscheidende Dynamik liegt dabei in der „Veralltäglicdung des Charismas“, also jener Routinisierung, die eintritt, wenn die ursprüngliche prophetische

²⁰¹ Vgl. HORACIO LONA, Im Gespräch mit den Propheten. Eine Hinführung, Freiburg 2023, 45–60. Lona arbeitet hier den dialogischen Charakter der Umkehr-Aufforderung heraus.

²⁰² Zur Verinnerlichung der Tora und dem Konzept des „Neuen Bundes“ vgl. JÜRGEN WERBICK, Prophetische Gerichtsansage – und das Handeln Gottes in der Welt. Systematisch-theologische Problemanzeigen. In: ANJA MIDDELBECK-VARWICK u.a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum - Islam), Regensburg 2013, 187–197.

²⁰³ Vgl. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen ⁵1972, 268–275. Weber definiert hier den Propheten als den Träger eines rein persönlichen Charismas im Gegensatz zum Amtsinhaber.

Provokation in feste soziale oder kultische Strukturen überführt wird, was zwangsläufig die Frage nach der Bewahrung der ursprünglichen Integrität aufwirft.

Diese soziologische Perspektive wird theologisch durch das Konzept des *munus propheticum* (des prophetischen Amtes) ergänzt, das innerhalb der christlichen Dogmengeschichte als Teil des dreifachen Amtes Christi (*triplex munus*) eine fundamentale Bedeutung erlangt hat. Wie von Scheliha herausarbeitet, zielt dieses Verständnis darauf ab, das prophetische Element nicht als isoliertes historisches Phänomen zu begreifen, sondern als eine bleibende Funktion der Glaubensvermittlung, die über das Zeitalter der biblischen Offenbarung hinausweist.²⁰⁴ Damit rückt die Prophetie in die Nähe einer kirchlichen Sendung, wobei jedoch stets die Spannung zwischen der Freiheit des Geistes und der Notwendigkeit der institutionellen Prüfung (*diakrisis*) gewahrt bleiben muss. Diese institutionelle Dimension korrigiert das romantische Bild des Propheten als eines isolierten, rein oppositionellen Rufers. Mowinckel konnte nachweisen, dass weite Teile der alttestamentlichen Prophetie in engem Bezug zum Kult standen, was die These stützt, dass Integrität und institutionelle Einbindung keine sich ausschließenden Kategorien sein müssen, sofern der Prophet sein Mandat primär aus dem Wort Gottes und nicht aus klerikaler Gefälligkeit ableitet.²⁰⁵

In den folgenden Abschnitten wird diese komplexe Institutionalisierung diachron entfaltet: Zunächst wird die Soziologie der alttestamentlichen Prophetie zwischen Kultintegration und radikaler Institutionenkritik beleuchtet (2.6.4.1), bevor die neutestamentliche Transformation analysiert wird, die durch eine „Demokratisierung des Geistes“ und die damit einhergehende Notwendigkeit der Geisterprüfung gekennzeichnet ist (2.6.4.2). Ein besonderer Fokus liegt dabei auf der paulinischen Kriteriologie in 1 Kor 14 (2.6.4.3), die als Prototyp einer rationalen Integritätsprüfung gelten kann. Den Abschluss bildet die Reflexion über das vermeintliche Verstummen der Prophetie und deren Überführung in das kirchliche Lehramt (2.6.4.4), was die methodische Basis für die spätere komparative Frage nach der prophetischen Autorität Muḥammads bereitet.²⁰⁶

²⁰⁴ Vgl. ARNULF von SCHELIHA, „Das prophetische Amt“ – vom Weiterleben des prophetischen Geistes in Christologie und Ekklesiologie. In: ANJA MIDDELBECK-VARWICK u.a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum - Islam), Regensburg 2013, 143–153. Von Scheliha analysiert hier die Transformation des prophetischen Amtes in der protestantischen Theologie.

²⁰⁵ Zur Korrektur des individualistischen Prophetenbildes durch die Kultprophetie vgl. SIGMUND MOWINCKEL, Psalmenstudien. III. Kultprophetie und prophetische Psalmen, Kristiania 1923, 15ff.

²⁰⁶ Zur systematischen Notwendigkeit der Geisterprüfung (*diakrisis*) als Schutz der Integrität vgl. PETER ZIMMERLING, Wiedererweckung der biblischen Prophetie? Prophetische Phänomene in den charismatischen Bewegungen der Gegenwart. In: INGO BALDERMANN/U.A. (Hg.), Prophetie und Charisma

2.6.4.1 Soziologie der alttestamentlichen Prophetie: Zwischen Kult und Kritik

Die soziologische Verortung der alttestamentlichen Prophetie markiert ein komplexes Spannungsfeld, das in der Forschungsgeschichte eine grundlegende Neubewertung erfahren hat. Lange Zeit dominierte, insbesondere unter dem Einfluss von Wellhausen, das romantisch-individualistische Bild des Propheten als eines einsamen, prinzipiell kultfeindlichen Rufers, der in radikaler Autonomie gegenüber den Institutionen agiert. Diese Sichtweise, die stark von den Idealen der Aufklärung und des Kulturprotestantismus geprägt war, wurde jedoch durch die Arbeiten von Mowinckel nachhaltig korrigiert. Mowinckel konnte in seinen wegweisenden „Psalmenstudien“ nachweisen, dass Prophetie in weiten Teilen ein integraler Bestandteil des Jerusalemer Tempelkultes war.²⁰⁷ Sogenannte Kultpropheten fungierten als fest angestellte Funktionäre der Liturgie, deren Aufgabe darin bestand, im Namen JHWHs Heilsorakel über das Volk oder den König zu sprechen, wie es sich in der Gattung der Thronbesteigungspsalmen (z. B. Ps 2; Ps 110) niederschlägt. Diese Erkenntnis ist für die Frage der Integrität entscheidend: Prophetie konstituiert sich hier nicht primär als anti-institutioneller Protest, sondern als mandatierter Dienst, dessen Glaubwürdigkeit durch die kultische Ordnung abgesichert wird, sofern die funktionale Bindung an den Tempel die Authentizität des Gotteswortes nicht korrumpiert.

Davon soziologisch zu differenzieren ist die Position der Hofpropheten, die in einem direkten Dienstverhältnis zum Königshaus standen. Gestalten wie Nathan oder Gad illustrieren ein Modell, in dem der Prophet als religiöser Legitimierer herrschaftlichen Handelns fungiert. Die strukturelle Crux dieses Modells liegt in der ökonomischen und sozialen Abhängigkeit vom Hof, die das Risiko einer „Gefälligkeitsprophetie“ – also der Produktion von Heilszusagen um des politischen Überlebens willen – immanent werden lässt. Der dramatische Konflikt in 1 Kön 22, in dem die 400 Hofpropheten Ahabs einmütig den Sieg verheißen, während der Außenseiter Michajahu ben Jimla das Unheil verkündet, demaskiert die Korruptionsanfälligkeit institutionell gebundener Rede.²⁰⁸

(Jahrbuch für Biblische Theologie 14), Neukirchen-Vluyn 1999, 213–236, bes. 220f.

²⁰⁷ Vgl. MOWINCKEL, Psalmenstudien. III. Kultprophetie und prophetische Psalmen, 15–28. Mowinckel arbeitet hier die liturgische Funktion der Propheten als Sprecher göttlicher Antworten im Kult heraus.

²⁰⁸ Zur Problematik der Hofprophetie und der institutionellen Korruption vgl. FREVEL/ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, 478ff.

Demgegenüber etablierte sich der Typus der freien Oppositionsprophetie, deren Vertreter wie Elia, Amos oder Jeremia meist unabhängig von institutionellen Pfründen auftraten. Max Weber bezeichnet diese Gestalten im Rahmen seiner Religionssoziologie als „ethische Propheten“, die aufgrund einer als absolut erfahrenen persönlichen Mission Forderungen an ihre Umwelt stellen, während der „exemplarische Prophet“ primär durch die Strahlkraft seines Lebenswandels wirkt.²⁰⁹ Die Integrität dieser freien Propheten speist sich wesentlich aus ihrer soziologischen Marginalität; so betont Amos explizit seine Herkunft als Viehzüchter aus Tekoa, um seine Unabhängigkeit von der Zunft der Berufspropheten zu unterstreichen (Am 7,14). Der Konflikt zwischen diesen soziologischen Typen fungiert als wesentlicher Motor der theologischen Ausdifferenzierung im Alten Testament: Die Notwendigkeit, das „echte“ Gotteswort von opportunistischen Heilsorakeln zu unterscheiden, führt zur Entwicklung jener Kriteriologie, die für die spätere christliche und islamische Würdigung prophetischer Gestalten konstitutiv werden sollte.²¹⁰

2.6.4.2 Die Transformation im Neuen Testament: Demokratisierung und Prüfung

Mit dem Anbruch der neutestamentlichen Heilsgeschichte erfährt die soziologische Struktur der Prophetie eine fundamentale Transformation, die als qualitative Verschiebung vom exklusiven Einzelcharisma hin zu einer pneumatologischen Universalisierung begriffen werden kann. Das Pfingstereignis (Apg 2) fungiert hierbei als der entscheidende Wendepunkt, den Petrus unter Rückgriff auf die Joel-Prophetie (Joel 3,1–5) als Erfüllung einer langgehegten eschatologischen Hoffnung deutet: „Ich werde meinen Geist ausgießen auf alles Fleisch, und eure Söhne und Töchter werden weissagen“ (Apg 2,17). Diese „Demokratisierung des Geistes“ hebt das Prophetentum aus der exklusiven Sphäre religiöser Virtuosen heraus und konstituiert es als eine potentielle Gnadengabe für die gesamte ekklesiale Gemeinschaft. Moses archetypischer Wunsch, das gesamte Gottesvolk möge an der prophetischen Begabung teilhaben (Num 11,29), findet somit in der paulinischen Ekklesiologie seine strukturelle Entsprechung. Prophetie ist nun nicht mehr das Privileg einzelner Auserwählter, sondern eine Gabe, die grundsätzlich jedem Gemeindemitglied offensteht,

²⁰⁹ Vgl. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 268–271. Weber differenziert hier präzise zwischen dem „Amtscharisma“ des Priesters und dem „persönlichen Charisma“ des ethischen Propheten.

²¹⁰ Zur soziologischen Bedingtheit der „Wahrheitsfrage“ in der Prophetie vgl. HOHEISEL, *Propheten, Prophetie. I. Religionsgeschichtlich*, 627f.

wie Paulus in 1 Kor 14,31 unterstreicht: „Ihr könnt alle einer nach dem anderen weisagen.“

In der wissenschaftlichen Exegese wird jedoch die Frage nach dem Status und der normativen Autorität dieser neutestamentlichen Propheten intensiv diskutiert, wobei insbesondere die Debatte zwischen Grudem und Aune die gegensätzlichen Pole markiert. Grudem vertritt eine einflussreiche Diskontinuitäts-These, der zufolge die neutestamentliche Gemeindepredigt qualitativ anders zu bewerten sei als die alttestamentliche Prophetie.²¹¹ Während die klassischen Propheten Israels absolute Autorität beanspruchten, sei die neutestamentliche Prophetie als ein „menschliches Berichten von göttlichen Eingebungen“ zu verstehen, das prinzipiell fehlbar sein könne. Grudem illustriert dies schlüssig am Beispiel des Agabus (Apg 21), der zwar den Kerngehalt einer göttlichen Offenbarung – die drohende Gefangennahme des Paulus – korrekt antizipiert, jedoch in den historischen Details der Ausführung (wer ihn genau bindet) irrt. Die Integrität des Propheten wird hier also von der Forderung nach faktischer Infallibilität entkoppelt; neutestamentliche Propheten müssen daher ständig „geprüft“ werden, ohne dass man sie bei Fehlern unmittelbar als „falsche Propheten“ verurteilt.

Kritiker wie Aune halten diese Abwertung für eine künstliche Systematisierung und betonen stattdessen die Kontinuität.²¹² Für sie bleibt Prophetie auch im Neuen Testament der Anspruch auf direkte Gottesrede, wobei der Unterschied primär im „Sitz im Leben“ liegt: Die christliche Gemeinde ist nun der exklusive Ort der Geistesgegenwart, wobei sich die Prophetie hierbei rational von paganen Formen der Mantik abgrenzen muss.²¹³ Die Notwendigkeit der Prüfung resultiert nicht aus einer ontologischen Minderwertigkeit der Gabe, sondern aus der prekären Situation der Urgemeinde, die sich gegen eine Vielzahl pseudoprophetischer Strömungen behaupten musste (1 Joh 4,1). Die Autorität der Propheten wird dabei funktional durch die entstehenden Gemeindeämter (Apostel, Älteste) relativiert, nicht durch eine Wesensänderung der Prophetie selbst. Wie Zimmerling hervorhebt, wird die prophetische Integrität im Neuen Testament folglich durch die Einbettung in diesen kollektiven Prüfungsprozess (*diakrisis*) geschützt.²¹⁴ Diese Transformation markiert

²¹¹ Vgl. WAYNE GRUDEM, *The gift of prophecy in the New Testament and today*. Westchester 2000, 54–65.

²¹² Vgl. AUNE, *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world*, 189–210.

²¹³ Zur religionsgeschichtlichen Differenzierung zwischen neutestamentlicher Prophetie und heidnischer Wahrsagerei vgl. ERNST, *Prophezie, Propheten*. II. Biblisch. 2. Neues Testament, 632.

²¹⁴ Zur Bedeutung der Geisterprüfung (*diakrisis*) vgl. ZIMMERLING, *Wiedererweckung der biblischen Prophetie?* 222f.

nach von Scheliha die bleibende Spannung zwischen dem freien Charisma und der institutionellen Ordnung innerhalb des christlichen *munus propheticum*.²¹⁵

2.6.4.3 Die Prüfung der Geister (1 Kor 14)

Die neutestamentliche Prophetie konstituiert sich, im Gegensatz zu vielen paganen Orakelkulten der Spätantike, als ein zutiefst rational verantwortetes und gemeinschaftlich eingebundenes Geschehen. Ein zentrales Dokument für dieses Verständnis ist das 14. Kapitel des ersten Korintherbriefs, in dem Paulus die charismatische Freiheit der Rede untrennbar an die Pflicht zur kritischen Prüfung bindet: „Von den Propheten sollen zwei oder drei reden, und die anderen sollen urteilen (*diakrinetōsan*)“ (1 Kor 14,29).²¹⁶ Diese Aufforderung zur *diakrisis* markiert eine entscheidende Zäsur in der Religionsgeschichte, da sie den Propheten aus einer Sphäre unantastbarer sakraler Immunität heraushebt und ihn der theologischen Urteilskraft der Gemeinde unterstellt. Die Integrität des Vermittlers bewährt sich hierbei nicht in der Behauptung einer exklusiven Unfehlbarkeit, sondern in der Bereitschaft, das empfangene Wort der gemeinschaftlichen Prüfung auszusetzen.

In der exegetischen Forschung besteht über das Wesen dieser *diakrisis* ein bedeutsamer Dissens, der die anthropologischen Voraussetzungen prophetischer Rede berührt. Während Dautzenberg die Position vertritt, dass es sich bei der „Unterscheidung“ primär um einen hermeneutischen Akt der Deutung oder Übersetzung bildhafter, schwer verständlicher Visionen handelt, betont Zimmerling im Konsens mit der neueren Exegese den juristisch-theologischen Charakter des Urteilens.²¹⁷ Prophetie ist nach paulinischem Verständnis gerade keine dunkle Glossolie, sondern intelligible Rede, die unmittelbar der „Erbauung, Ermahnung und Tröstung“ (1 Kor 14,3) dient. Folglich zielt die Prüfung nicht auf die Auflösung von Unverständlichkeit, sondern auf die Verifikation der Wahrheit. Wie Zimmerling hervorhebt, fungiert die Gemeinde hierbei als „Prüfinstanz“, die das prophetische

²¹⁵ Zur Transformation des prophetischen Amtes und dem Verhältnis von Amt und Charisma vgl. SCHELIHA, „Das prophetische Amt“ – vom Weiterleben des prophetischen Geistes in Christologie und Ekklesiologie, 146.

²¹⁶ Vgl. dazu HANS J. KLAUCK, Mit Engelszungen? Vom Charisma der verständlichen Rede in 1 Kor 14. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 97/3 (2000) 276–299.

²¹⁷ Vgl. GERHARD DAUTZENBERG, Urchristliche Prophetie: ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament). Nachdr. der Ausg. von 1975, Stuttgart 2012, 122ff. Dautzenberg vertritt hier die (umstrittene) Deutungs-These.

Wort an zwei zentralen Kriterien misst: der Übereinstimmung mit dem grundlegenden Christus-Bekenntnis (*homologia*) und dem praktischen Nutzen für den Aufbau (*oikodomē*) der Gemeinschaft.²¹⁸ Dieser urchristliche Prüfauftrag wird in der gegenwärtigen Systematik präzise entfaltet, um die stete theologische Gefährdung durch Falschprophetie abzuwehren, die dann entsteht, wenn religiöse Akteure ein bloßes subjektives Sendungsbewusstsein unreflektiert mit einer echten göttlichen Berufung verwechseln. Wie Werbick aufzeigt, bedarf es hierfür eines mehrdimensionalen Kriterienkatalogs, der die paulinische *diakrisis* für die Urteilsbildung greifbar macht. Zu diesen unabdingbaren Maßstäben zählen neben dem legitimen Sich-Beziehen auf die biblische Tradition und der argumentativen Triftigkeit des prophetischen Einspruchs vor allem die persönliche Glaubwürdigkeit des Verkünders. Darüber hinaus manifestiert sich die Authentizität des Geistes im konkreten Beitrag zur Auferbauung der Gemeinde sowie – in eminent ethischer Hinsicht – in der unbedingten Solidarität mit den Marginalisierten. Echte Prophetie erweist sich demnach daran, dass sie sich schützend vor jene an den Rand Gedrängten stellt, die einer Verdrängung der Gotteswahrheit als Erste zum Opfer fallen.²¹⁹

Diese Notwendigkeit der Prüfung wirft erneut die Frage nach der Autorität des neutestamentlichen Propheten auf. In der Debatte zwischen Grudem und Aune zeigt sich hierbei eine spannungsreiche Differenzierung. Während Grudem argumentiert, dass die Notwendigkeit der ständigen Beurteilung auf eine qualitative Fehlbarkeit der Gemeindeprophetie hindeute, die hinter der normativen Autorität der Apostel zurückbleibe²²⁰, begreift Aune die *diakrisis* eher als Schutzmechanismus in einer Zeit religiöser Pluralität. Die Integrität des Propheten wird in diesem Gefüge nicht durch die absolute Irrtumslosigkeit seiner Details – wie das Beispiel des Agabus in Apg 21 verdeutlicht –, sondern durch seine funktionale Unterordnung unter den Kanon des Glaubens und die Liebe (*agapē*) als oberstes ordnungspolitisches Prinzip beglaubigt.²²¹ Für die komparative Untersuchung Muḥammads bietet dieser Befund eine wesentliche Vorlage: Wenn die biblische Tradition selbst eine „fehlbare Prophetie“ kennt, die durch rationale Prüfung und christologische Rückbindung validiert wird, dann muss die Integrität einer prophetischen Gestalt nicht an hagiographischen

²¹⁸ Vgl. ZIMMERLING, Wiedererweckung der biblischen Prophetie? 222. Zimmerling betont die *diakrisis* als Schutz vor religiösem Subjektivismus.

²¹⁹ Vgl. WERBICK, Prophetie, Propheten. III. Systematisch-theologisch, 635.

²²⁰ Vgl. GRUDEM, The gift of prophecy in the New Testament and today, 70–85.

²²¹ Zur Liebe als Kriterium der Prophetie vgl. AUNE, Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world, 217ff.

Idealen der Sündlosigkeit, sondern an ihrer kommunikativen und ethischen Fruchtbarkeit gemessen werden.²²²

2.6.4.4 Das Verstummen der Prophetie durch die Institutionalisierung

Der Übergang von der urchristlichen, charismatisch geprägten Frühzeit zur verfestigten Struktur der Großkirche im 2. und 3. Jahrhundert markiert einen der folgenreichsten Prozesse der Religionsgeschichte: die schrittweise Marginalisierung der freien Prophetie zugunsten eines stabilen Kirchenamtes. Dieser Prozess ist nicht als bloßer Verlust an Vitalität zu begreifen, sondern als eine strukturelle Notwendigkeit zur Sicherung der kirchlichen Einheit angesichts interner Zerreißproben und externer Verfolgung. Wie Weber in seiner klassischen Analyse darlegt, unterliegt jede charismatische Bewegung der Dynamik der „Veralltäglicung“. Das ursprüngliche, unberechenbare Charisma des Propheten muss in das „Amtscharisma“ des Bischofs transformiert werden, um die Dauerhaftigkeit der Gemeinschaft und die Tradierung der Lehre zu gewährleisten.²²³ Die Integrität des Vermittlers verlagert sich damit von der individuellen, visionären Authentizität hin zur institutionellen Legitimität und der Übereinstimmung mit dem *regula fidei*.

Frühe Anzeichen dieser Regulierungsnotwendigkeit finden sich bereits in der Didache (um 100 n. Chr.), die detaillierte Kriterien zur Unterscheidung von wahren und falschen Propheten aufstellt. Hier wird die Integrität erstmals an handfeste ethische und ökonomische Bedingungen geknüpft: Ein Prophet, der länger als zwei Tage Gastfreundschaft beansprucht oder im Geist Geld fordert, diskreditiert sich als „Christushändler“ (*christemporos*). Diese moralische Krieriologie dokumentiert den Versuch, die prophetische Freiheit durch rationale Prüfverfahren zu domestizieren.²²⁴ Parallel dazu führte die Festigung des monarchischen Episkopats dazu, dass die Funktion der Lehre und Leitung zunehmend exklusiv dem Bischofsamt zufiel, welches die unkontrollierbare Geistrede als potentielle Quelle für Häresien, insbesondere die Gnosis, argwöhnisch betrachtete.

²²² Zur systematischen Einordnung der Prophetie als Krisenansage und deren Prüfbarkeit vgl. WERBICK, Prophetische Gerichtsansage – und das Handeln Gottes in der Welt, 195.

²²³ Vgl. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft, 142-148, 268ff. Weber analysiert hier die Transformation von der charismatischen Herrschaft zur rationalen Anstaltsorganisation.

²²⁴ Zur Integritätsprüfung in der Frühzeit vgl. die DIDACHE (= Zwölf-Apostel-Lehre, Fontes Christiani 1). Freiburg im Br. ³2000, Kapitel 11–12.

Den entscheidenden Wendepunkt markiert jedoch die Auseinandersetzung mit dem Montanismus (der „neuen Prophetie“) in der Mitte des 2. Jahrhunderts. Die ekstatischen Offenbarungsansprüche des Montanus und seiner Prophetinnen, die eine neue Stufe der Heilsgeschichte proklamierten, zwangen die Kirche zur dogmatischen Grenzziehung. In der Abwehr des Montanismus festigte sich die Überzeugung, dass die öffentliche Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen sei (*clausura canonis*). Prophetie verlor damit ihre normative Kraft für die Gesamtkirche und wurde in den privaten oder monastischen Bereich abgedrängt. Wie von Scheliha ausführt, wurde das prophetische Element jedoch nicht vollständig getilgt, sondern in das kirchliche Lehramt integriert: Der Bischof übernahm das *munus propheticum* als Wächter über das einmal gegebene Wort.²²⁵

Dieser theologiegeschichtliche Prozess der *clausura canonis* und die damit einhergehende Marginalisierung des prophetischen Charismas vollzogen sich jedoch nicht isoliert, sondern spiegeln eine breitere judäo-christliche Entwicklungslogik wider. Wie Kratz aufzeigt, verfestigte sich bereits in der biblischen und parabiblischen Literatur zunehmend die Tendenz, „aktuell auftretende Propheten oder Prophetinnen [...] mit dem Stereotyp des ‚falschen Propheten‘“ zu belegen. Für die rabbinische Tradition verschob sich der *locus* der göttlichen Wahrheit exklusiv auf die schriftgelehrte Interpretation, was „mehr und mehr zur Trennung von aktiven Propheten und prophetischer (biblischer) Überlieferung in Israel und Juda“ führte. Zwar kannte das frühe Christentum zunächst wieder legitime Propheten, doch mit der institutionellen Verfestigung versiegte diese Autoritätsquelle für die Großkirche. Vor diesem theologiegeschichtlichen Hintergrund gewinnt die historische Positionierung des Islams an besonderer Kontur: Er bricht diese institutionelle Hermetik der Spätantike auf, da er – so Kratz – „auf seine Weise [...] neben den ‚falschen‘ auch wieder legitime Propheten“ anerkennt und den unmittelbaren göttlichen Sprechakt radikal reaktualisiert.²²⁶

Trotz dieser historischen Tendenz zur Verrechtlichung und der dogmatischen Monopolisierung durch das Amt formierten sich innerhalb der verfassten Kirchen jedoch rekurrierend Erneuerungsbewegungen, die das frei wehende prophetische Charisma als notwendiges gesellschaftspolitisches Korrektiv reaktivierten. Ein paradigmatisches Beispiel hierfür

²²⁵ SCHELIHA, „Das prophetische Amt“ – vom Weiterleben des prophetischen Geistes in Christologie und Ekklesiologie, 147.

²²⁶ KRATZ, Die Propheten der Bibel, 210.

liefert die in den 1960er Jahren konsolidierte, genuin katholisch geprägte Befreiungstheologie.²²⁷ Diese theologische Strömung applizierte die radikalen sozial- und kultkritischen Topoi der alttestamentlichen Prophetie unmittelbar auf die asymmetrischen Machtstrukturen und prekären Lebenswirklichkeiten des lateinamerikanischen Kontextes. Der biblische Protest gegen die systematische Unterdrückung der Armen avancierte hierbei zur primären Linse der gesellschaftlichen Analyse. In einer strukturell analogen Aneignung rezipierte die christliche Friedensbewegung der 1980er Jahre das prophetische Erbe: Die eschatologische Friedensvision der Transformation von „Schwertern zu Pflugscharen“ (vgl. Jes 2,4; Mi 4,3) wurde nicht als passive Zukunftshoffnung belassen, sondern als programmatischer ethischer Imperativ für den zeitgenössischen politischen Widerstand adaptiert. Diese historischen Rezeptionslinien verdeutlichen, dass die prophetische Tradition nicht restlos in der literarischen Fixierung erstarrte, sondern als dynamisches, herrschaftskritisches Potenzial innerhalb der Glaubensgemeinschaft fortwirkte.

Für die spätere christliche Begegnung mit dem Islam bedeutet dieses grundlegende institutionelle „Verstummen“ – ungeachtet solch späterer innerkirchlicher und soziopolitischer Aufbrüche –, dass Muḥammads Anspruch auf eine neue, normative Offenbarung in ein theologisches System traf, das sich auf lehramtlicher Ebene bereits jahrhundertlang gegen „neue Propheten“ immunisiert hatte. Die Integrität einer außerbiblischen Prophetie konnte daher fortan nur noch als „Fremdprophetie“ oder innerhalb einer Gnadentheologie außerhalb des Kanons gedacht werden.²²⁸

2.6.5 Zum Spannungsfeld zwischen soziologischer Phänomenologie und theologischer Geltung

Die wissenschaftliche Annäherung an die Gestalt Muḥammads erfordert eine methodische Unterscheidung zwischen einer religionsphänomenologischen Deskription und einer systematisch-theologischen Urteilsbildung. Rein soziologisch betrachtet – als Träger eines außerordentlichen persönlichen Charismas, gepaart mit einer tiefen Sensibilität für die sozioethischen Missstände der spätantiken arabischen Gesellschaft – lässt sich Muḥammad

²²⁷ Vgl. ENRIQUE DUSSEL, Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika. Vom Autor überarbeitete und erweiterte Fassung, Fribourg 1989.

²²⁸ Zur systematischen Einordnung des Offenbarungsabschlusses und der Möglichkeit der „Privatoffenbarung“ vgl. WERBICK, Prophetie, Propheten. III. Systematisch-theologisch, 635.

zweifelloso dem Typus des Propheten zuordnen. Seine Fähigkeit, Menschen über tradierte Stammesloyalitäten hinweg zu mobilisieren, sein radikaler Einsatz für soziale Gerechtigkeit (z. B. der Schutz von Waisen und Armen) sowie sein unerschütterliches Sendungsbewusstsein erfüllen alle Merkmale jener „ethischen Prophetie“, die Max Weber als transformative Kraft der Religionsgeschichte definiert hat.²²⁹

Das klassische soziologische Paradigma Webers, welches das frei wehende charismatische Prophetentum oftmals in einen unauflösbaren strukturellen Gegensatz zur verfassten Institution setzt, erfährt jedoch durch neuere alttestamentliche Einsichten eine wesentliche theologische Differenzierung. Diesem soziologisch eruierten Befund korrespondiert die aktuelle exegetische Einsicht, nach der im Alten Testament Institution und Prophetie keineswegs zwingend als antagonistische Gegenpole betrachtet werden müssen. Wie Bechmann und Kügler in ihrer Aufarbeitung bibelwissenschaftlicher Forschungsergebnisse darlegen, ist die „Unabhängigkeit eines/r Propheten/in [...] nicht notwendigerweise Voraussetzung für Institutionenkritik. Diese kann auch innerhalb der Institution angesiedelt sein. Mit ihrer Kritik kann eine Institution selbst innerhalb einer Gesellschaft kritisch-prophetisch wirken.“²³⁰ Dieser theologische Befund besitzt für die komparative Untersuchung Muḥammads eine immense systematische Tragweite: Er legitimiert im Rückgriff auf die judäo-christliche Tradition die Möglichkeit, das prophetische Charisma nicht exklusiv auf die individualistische, außerinstitutionelle Randfigur zu beschränken. Prophetische Zeichenhaftigkeit kann sich vielmehr auch in der institutionellen Konsolidierung manifestieren. Die Integrität des Propheten muss folglich nicht in dem historischen Moment enden, in dem er vom marginalisierten mekkanischen Mahner zum legislativen Gestalter der medinensischen *umma* avanciert; die von ihm geformte Ordnung kann selbst zum dauerhaften Träger seines kritisch-prophetischen Auftrags werden.

Doch birgt ein solch weiter, rein funktionaler Prophetiebegriff die Gefahr einer theologischen Entleerung. Würde man Prophetie lediglich als eine Kombination aus charismatischer Genialität, historischem Erfolg und gesellschaftlichem Einfluss definieren, so ließe sich in diesem Sinne auch Karl Marx als prophetische Figur bezeichnen.²³¹ Ein solcher Vergleich verdeutlicht, dass eine rein phänomenologische Sichtweise zwar die historische

²²⁹ Zur soziologischen Einordnung des charismatischen Sendungsbewusstseins vgl. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 268–275.

²³⁰ BECHMANN/KÜGLER, *Biblische Prophetie. Exegetische Perspektiven auf ein heikles Phänomen*, 13.

²³¹ Vgl. TROLL, *Muhammad – ein Prophet für Christen?* 294.

Wirkmacht Muḥammads erfassen kann, jedoch an dem Kern seines eigenen Selbstverständnisses vorbeigeht. Für eine christliche Theologie, die Muḥammad nicht nur als historische Größe, sondern als mögliches Medium des göttlichen Willens ernst nehmen will, ist dieser soziologische Befund daher lediglich eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung.

Der theologische Anspruch, den Muḥammad erhebt, markiert eine qualitative Differenz zu jeder Form säkularer Inspiration. Im Zentrum steht der Anspruch auf *wahy* (Offenbarung) – die Übermittlung eines Wortes, das seinem Ursprung nach absolut heteronom ist. Muḥammad versteht sich nicht als religiöser Denker oder Reformier, der über Gott reflektiert, sondern als ein mandatiertes Sprachrohr, das das unverfälschte Wort Gottes direkt und autoritativ vermittelt.²³² Diese beanspruchte Unmittelbarkeit findet im islamischen Dogma des *ḥātām an-nabiyyīn* (Siegel der Propheten) ihre Vollendung: Muḥammad schließt nicht nur die Reihe der Gesandten ab, sondern beansprucht, die endgültige und vollkommene Form der göttlichen Wahrheit zu repräsentieren, die alle vorangegangenen Offenbarungen rekapituliert und klärt.

Die christliche Theologie steht damit vor der Herausforderung, Muḥammad nicht auf die Kategorien der Psychologie oder der Historie zu reduzieren. Eine ernsthafte Würdigung muss sich der Frage nach der göttlichen Legitimation stellen. Dies erfordert Kriterien, die über den bloßen Erfolg einer religiösen Bewegung hinausgehen und die Frage nach der Wahrheit der Botschaft sowie der charakterlichen Integrität des Boten im Lichte des christlichen Offenbarungsverständnisses prüfen.²³³ Nur wenn die Untersuchung über die soziologische Evidenz hinausgreift und die Frage nach dem „Woher“ der Botschaft stellt, kann ein Dialog entstehen, der die wechselseitigen Wahrheitsansprüche nicht nivelliert, sondern produktiv aufeinander bezieht.

2.6.6 Lehramtliche Öffnung: Von *Nostra Aetate* zum *Logos Spermatikos*

Die theologische Verortung der vorliegenden Untersuchung ist untrennbar mit der ekklesiologischen Zäsur des Zweiten Vatikanischen Konzils verbunden, das eine tiefgreifende

²³² Zum Begriff des *wahy* und der Abgrenzung zur christlichen Inspiration vgl. ADEL KHOURY, *Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*. Freiburg im Br. 2001, 148–155.

²³³ Zur Notwendigkeit einer Kriteriologie, die über den Erfolg hinausgeht, vgl. GHAFAR, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie*, 89–104.

Revision der christlichen Haltung gegenüber Muḥammad und seiner Sendung einleitete.²³⁴ Dieser Paradigmenwechsel, der den Übergang von einer jahrhundertelangen apologetischen Abwehrhaltung hin zu einem dialogischen Inklusivismus markiert, gründet methodisch in einer Rückbesinnung auf die patristische Lehre vom *Logos Spermatikos* (den Samenkörnern des Wortes). Wie Troll in seiner Analyse der theologischen Islamrezeption darlegt, ist das prophetische Charisma zwar ein wesentliches Element der biblischen Tradition – es kündigt das kommende Heil an und gipfelt in Jesus Christus als dem Propheten par excellence, dem „Urheber und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2). Jedoch findet dieser Geist der Prophetie nicht nur in der Kirche seine Fortsetzung, sondern kann explizit auch außerhalb der sichtbaren Kirchengrenzen aktiv sein. In exakt diese Kerbe schlägt die patristische Theologie: Schon bei frühchristlichen Apologeten wie Justin dem Märtyrer findet sich die Einsicht, dass Strahlen der göttlichen Wahrheit (*semina Verbi*) auch außerhalb des biblischen Offenbarungsraumes wirksam sein können. In der nachkonziliaren Theologie wurde diese Argumentationsfigur reaktiviert. Die Aufforderung des Konzils, Muslime als Gläubige des islamischen Monotheismus hochzuachten, implizierte nach Troll zwangsläufig die Absage an alle polemischen Aussagen der Vergangenheit. Prominente Kirchenvertreter folgten diesem Impuls: So lud Kardinal Tarancon auf dem Kongress von Cordoba (1977) Christen dazu ein, das prophetische Profil Muḥammads anzuerkennen, insbesondere wegen seines kompromisslosen Kampfes gegen die Vielgötterei und seines Durstes nach Gerechtigkeit. Er knüpfte damit an historische Vorbilder an, wie etwa den nestorianischen Patriarchen Timotheus I., der bereits im 8. Jahrhundert im Dialog mit dem Kalifen al-Mahdi bekundete, Muḥammad sei „auf dem Pfad der Propheten gewandelt“.²³⁵ In dieser Tradition wird Muḥammad in der nachkonziliaren Theologie nicht mehr primär als Häretiker oder „falscher Prophet“ stigmatisiert, sondern als eine Gestalt begriffen, durch die Gott in einer spezifischen geschichtlichen Situation zu den Menschen gesprochen haben könnte.²³⁶ Dies begründet die für die Komparative Theologie konstitutive „epistemische Demut“: Die Erwartung, durch das Zeugnis des Anderen tiefere Dimensionen des eigenen Wirkens Gottes in der Welt zu erschließen.

²³⁴ CONSILIIUM VATICANUM II, *Nostra aetate*. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html; 20.02.2026; vgl. auch HANS VÖCKING, *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung Nr. 8), Freiburg i.Br. 2010.

²³⁵ CHRISTIAN TROLL, *Muslime fragen, Christen antworten*. 2., durchges. Aufl., Kevelaer 2004, 52ff.

²³⁶ Zur Rückbesinnung auf den *Logos Spermatikos* und die Inklusivismus-Debatte vgl. WERBICK, *Den Glauben verantworten*, 315–330.

Dieser interreligiöse Konsens fand auch in weiten Teilen der Systematik Wiederhall. Die theologische Forschungsgruppe GRIC (*Groupe de Recherche Islamo-Chrétiens*) anerkannte den Koran als ein genuines Wort Gottes, das sich jedoch vom Wort Gottes in Jesus Christus unterscheidet. Der anglikanische Theologe Kenneth Cragg forderte Christen explizit auf, Muhammad als echten Propheten anzuerkennen,²³⁷ während Claude Geffré präzisierend festhielt: Die Offenbarung Muhammads ist *ein* Wort Gottes, Christus hingegen ist *das* Wort Gottes.²³⁸ Diese epistemische Demut erfordert zugleich eine fundamentale Neujustierung des dogmatischen Verhältnisses von kirchlichem Binnenraum und säkularem wie interreligiösem Außenraum. Dem Zweiten Vatikanischen Konzil ging es in seiner Grundintention maßgeblich darum, die theologische Relevanz und den Wirkungsraum des Glaubens jenseits der eigenen institutionellen Grenzen systematisch zu erschließen. Im Zentrum dieses Paradigmenwechsels steht die theologische Überzeugung, dass nicht nur das ekklesiale Innen der Ort des Glaubens ist, sondern ebenso der gesellschaftliche Kontext jenseits der sichtbaren Kirchengrenzen. Folglich kann es zwischen dem eigenen Topos auf der einen und den – stets im Plural vorkommenden – politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Heterotopoi auf der anderen Seite keinen auf dogmatischer Ausschließung beruhenden Gegensatz mehr geben. Wie theologische Reflexionen zum Konzept der Fremdprophetie – etwa im Hinblick auf das gesellschaftliche Wirken von Orden – pointiert verdeutlichen, entfaltet sich der christliche Auftrag allein in einem solchen dialektischen Zueinander. Innen und Außen dürfen folglich nicht länger apologetisch gegeneinander ausgespielt werden. Theologisch kulminiert diese Haltung in der Einsicht, dass eine wahrhaftige Gottesbegegnung die existenzielle und solidarische Hinwendung zum Fremden voraussetzt: Nur wer bereit ist, die vertrauten Binnengrenzen zu überschreiten und im Anderen geistlich präsent zu sein, vermag im Spiegel dieser Alterität letztlich das universale Wirken Gottes selbst zu erkennen.²³⁹ Diese theologische Aufwertung des Fremden bildet das unverzichtbare Fundament, um der islamischen Tradition nicht als Bedrohung, sondern als theologischem Erkenntnisort auf Augenhöhe zu begegnen.

Die lehramtliche Basis dieser Neuausrichtung findet sich prominent in der Erklärung *No-*

²³⁷ Vgl. CRAGG, *Muhammad and the Christian*, 180.

²³⁸ Vgl. TROLL, *Muslime fragen, Christen antworten*, 52f.

²³⁹ Vgl. ULRICH ENGEL, *Fremdprophetie – Ordensexistenz als prophetisches Zeichen im kirchlichen Systemwechsel?* In: <https://www.futur2.org/article/fremdprophetie/>; 15.02.2026.

stra Aetate (1965), insbesondere in Artikel 3, der das Verhältnis der Kirche zu den Muslimen adressiert. Das Dokument ist insofern revolutionär, als es die spirituellen und ethischen Werte des Islam ausdrücklich würdigt. Das Konzil bestätigt darin die „Referenzidentität“ des angebeteten Gottes: Muslime „beten den alleinigen Gott an, den lebendigen und für sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde“ (NA 3). Damit ist dogmatisch klargestellt, dass das Ziel der islamischen Anbetung identisch mit dem Gott des christlichen Glaubens ist, auch wenn die dogmatische Ausformung (Deskriptionsidentität) divergiert.²⁴⁰ Besonders bedeutsam für die Frage nach Muḥammad ist jedoch das „beredte Schweigen“ des Konzils. Obwohl das Dokument die Hingabe der Muslime an die „unerforschlichen Ratschlüsse Gottes“ und ihre Hochschätzung der Propheten sowie der Jungfrau Maria lobt, wird der Name Muḥammad explizit ausgespart. Dieser Verzicht auf eine formale Anerkennung seines Prophetentitels entsprang der Rücksichtnahme auf die christologische Einzigartigkeit, eröffnete jedoch gleichzeitig einen weiten Raum für die theologische Reflexion. Wie Küng pointiert ausführte, lässt sich die Anerkennung des Islam als legitimer Heilsweg (*via salutis*) nicht von der Gestalt seines Stifters trennen: Man kann die spirituellen Früchte des koranischen Monotheismus nicht loben, ohne zugleich den „Baum“ – die prophetische Vermittlung durch Muḥammad – in seiner heilsgeschichtlichen Relevanz zu würdigen.²⁴¹

Trotz dieser weitreichenden Öffnung markiert die christologische Differenz eine unüberwindbare theologische Grenze. Der wesentliche Unterschied zwischen Christentum und Islam liegt in der Bestimmung der heilsgeschichtlichen Finalität: Während für den Muslim die prophetische Offenbarung in Muḥammad, dem Siegel der Propheten, ihren absoluten Höhepunkt erreicht, stellt für den Christen der am Kreuz gestorbene und auferstandene Kyrios die Fülle der Offenbarung dar. Dies bedingt, wie Jomier scharfsinnig mahnt, einen restriktiven Umgang mit dem Prophetenbegriff: Wird der Titel „Prophet“ im absoluten Sinne verstanden, impliziert er einen Anspruch auf allgemeinen Gehorsam gegenüber jedem verkündeten Wort.²⁴² In diesem strengen, rüchhaltlosen Sinne können Christen Muḥammad den Prophetentitel nicht zubilligen, ohne faktisch Muslime zu werden.

²⁴⁰ Zur Unterscheidung von Referenz- und Deskriptionsidentität in *Nostra Aetate* vgl. STOSCH, Herausforderung Islam, 42–48.

²⁴¹ Vgl. KÜNG, *Der Islam*, 154–160. Küng entwickelt hier die wirkmächtige Metapher vom Baum und seinen Früchten in Bezug auf Muḥammad.

²⁴² Vgl. JACQUES JOMIER, *How to Understand Islam*, London 1989, 140–147.

Christen werden seine Worte stets kritisch sichten und dogmatisch Unvereinbares zurückweisen müssen. Dennoch hindert diese Einschränkung nicht daran, Muḥammad als religiöse Instanz zu respektieren und anzuerkennen, dass der von ihm verkündete Koran durch die Mahnung an die Einheit und Transzendenz Gottes ein für die Moderne unverzichtbares Wort Gottes enthält.²⁴³ Diese Lücke zwischen lehramtlicher Wertschätzung der Religion und dem dogmatisch notwendigen Vorbehalt über deren Ursprung wird in der neueren Systematik durch das Konzept der „Fremdprophetie“ gefüllt. In Anlehnung an Klaus von Stosch ermöglicht dieses Modell, Muḥammad als einen von Gott gesandten Boten (*rasūl* und *nabī*) anzuerkennen, der eine authentische Offenbarung für die arabische Völkerwelt und darüber hinaus vermittelt hat, ohne ihn formell in den biblischen Kanon integrieren zu müssen.²⁴⁴ Muḥammad wird hierbei als „außerordentlicher Botschafter Gottes“ im Sinne einer allgemeinen Offenbarung diskutiert, der als Wegbereiter des Monotheismus eine positive Funktion im universalen Heilsplan Gottes erfüllt. Diese Sichtweise erlaubt es, die religiöse Integrität des Islam zu respektieren, ohne die christologische Zentralität aufzugeben, und bereitet das Feld für eine Untersuchung der charakterlichen Integrität Muḥammads als Prüfstein seiner prophetischen Glaubwürdigkeit.²⁴⁵

2.7 Die Kriterien christlicher Prophetentheologie

Die christliche Tradition der *diakrisis*, der Geisterunterscheidung, stellt keine bloße historische Fußnote dar, sondern bildet das normative Fundament für jede theologische Auseinandersetzung mit prophetischen Ansprüchen. Innerhalb der Komparativen Theologie gewinnt diese Kriteriologie eine besondere Relevanz: Es geht um die fundamentale Frage, wie die christliche Theologie die Souveränität Gottes, der „weht, wo er will“ (Joh 3,8), mit der Treue zur einmal gegebenen Offenbarung in Jesus Christus vermitteln kann. Die Notwendigkeit der Kriterien resultiert dabei aus dem Anspruch der Kirche, Offenbarungswahrheit rational zu verantworten und sie von bloßer subjektiver religiöser Erfahrung abzugrenzen.²⁴⁶

²⁴³ Vgl. TROLL, *Muslimen fragen, Christen antworten*, 55–58.

²⁴⁴ Zur systematischen Grundlegung der „Fremdprophetie“ vgl. STOSCH, *Kirche und Fremdprophetie.*, 250.

²⁴⁵ Vgl. STOSCH, *Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung*, 147.

²⁴⁶ Zur rationalen Verantwortung der *diakrisis* vgl. WERBICK, *Den Glauben verantworten*, 335–342.

Ein zentraler hermeneutischer Grundsatz besagt hierbei, dass die Bibel für den christlichen Glauben als *norma normans* (normierende Norm) fungiert. Jede „neue“ prophetische Botschaft muss sich am konsistenten Zeugnis des Heilsplanes Gottes messen lassen, wie er im Kanon fixiert ist. Da die koranische Botschaft Muḥammads diesen Referenzrahmen jedoch nicht lediglich zitiert, sondern ihn in einen neuen Kontext transformiert und teilweise explizit herausfordert, ist eine methodisch kontrollierte Anwendung christlicher Kriterien unerlässlich.²⁴⁷ Um jedoch einen Zirkelschluss zu vermeiden – bei dem Muḥammad lediglich an Maßstäben gemessen wird, die seine Nicht-Anerkennung bereits voraussetzen –, bedarf es einer klaren methodischen Staffelung.

In einem ersten Schritt wird daher das biblische Instrumentarium der Unterscheidung in seiner Genese und systematischen Struktur entfaltet (2.7.1). Dabei geht es zunächst um die rein theoretische Herleitung jener Maßstäbe, die im jüdisch-christlichen Kontext als Beteiligungszeichen echter Prophetie gelten. Darauf aufbauend werden die hermeneutischen Grenzen dieser Krieteriologie analysiert, die sich zwangsläufig ergeben, wenn diese Maßstäbe auf einen interreligiösen Kontext und einen außerkanonischen Propheten übertragen werden (2.7.2). Ein besonderer Fokus liegt dabei auf dem ethischen Kontrast zwischen der neutestamentlichen Kreuzesnachfolge und der koranischen Methodik der gesellschaftlichen Verwirklichung (2.7.3). Abschließend wird die grundsätzliche Ambiguität jeder Kriterienprüfung reflektiert, die eine endgültige Urteilsbildung stets als ein Wagnis des Glaubens kennzeichnet (2.7.4). Diese methodische Vorarbeit bereitet den Boden für die spätere Untersuchung, ob die charakterliche Integrität als ein übergeordnetes Kriterium fungieren kann, das die dogmatischen Aporien zu überbrücken vermag.²⁴⁸

2.7.1 Biblische Systematik der Unterscheidungskriterien

Die biblische Überlieferung hat über Jahrhunderte hinweg ein differenziertes Instrumentarium entwickelt, um den Anspruch auf göttliche Offenbarung von bloßer menschlicher Anmaßung oder religiöser Täuschung zu unterscheiden. Diese Kriterien der *diakrisis* sind nicht als starre juristische Normen zu verstehen, sondern als theologische

²⁴⁷ Zur Funktion der Schrift als *norma normans* im interreligiösen Kontext vgl. GHAFFAR, Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext, 92f.

²⁴⁸ Zur Spannung zwischen kanonischer Abgeschlossenheit und prophetischer Freiheit vgl. RAHNER, Visionen und Prophezeiungen, 465–478.

Reflexionskategorien, die das Phänomen der Prophetie in seiner Herkunft, seiner Vermittlung und seiner Wirkung evaluieren.

1. Die göttliche Initiative und das Sendungsbewusstsein

Am Anfang jeder legitimen Prophetie steht nach biblischem Verständnis der souveräne Wille Gottes, sich den Menschen mitzuteilen. Prophetische Rede ist somit ihrem Wesen nach heteronom; sie entspringt einer göttlichen Vokation, die das menschliche Subjekt oft gegen seinen eigenen Willen in Dienst nimmt. Diese psychologische und existenzielle Wucht der Sendung äußert sich in einer unwiderstehlichen Notwendigkeit der Verkündigung. Exemplarisch wird dies im Buch Jeremia artikuliert, wo der Prophet das Wort Gottes als ein „brennendes Feuer“ beschreibt, das in seinen Gebeinen eingeschlossen ist und ihn erschöpft, wenn er versucht, es zurückzuhalten (Jer 20,9).²⁴⁹ Die Integrität des Propheten bewährt sich hier primär in der Redlichkeit gegenüber dieser inneren Nötigung und dem Respekt vor dem von Gott gesetzten *Kairos*.

2. Die Treue zur überlieferten Glaubenstradition (Analogie des Glaubens)

Ein fundamentales Kriterium der biblischen Krieriologie ist die inhaltliche Übereinstimmung der Botschaft mit der bereits etablierten Glaubenstradition. Im Alten Testament fungiert die strikte Bindung an den Jahweglauben als Schutz vor Apostasie; ein Prophet, der zum Abfall von Gott verleitet, diskreditiert sich selbst dann, wenn er beeindruckende Zeichen vollbringt (Dtn 13,2-5). Im Neuen Testament erfährt dieses Kriterium eine christologische Zuspitzung: Die „Prüfung der Geister“ (1 Joh 4,1-3) bindet die Authentizität prophetischer Rede an das Bekenntnis zur Inkarnation Jesu Christi. Jede prophetische Rede muss sich somit an der bereits ergangenen Offenbarung messen lassen, um ihre Identität als Gotteswort zu wahren.

3. Das Wunder als subsidiäres Beglaubigungszeichen

In der biblischen Tradition ist eine bemerkenswerte Skepsis gegenüber der Thaumaturgie (Wundertätigkeit) als primäres Beglaubigungszeichen festzustellen. Während Wunder im Kontext von Mose oder Elija zwar als Zeichen göttlicher Macht erscheinen, warnt insbesondere die neutestamentliche Prophetiekritik davor, spektakuläre Zeichen als

²⁴⁹ „Sagte ich aber: Ich will nicht mehr an ihn denken / und nicht mehr in seinem Namen sprechen!, so brannte in meinem Herzen ein Feuer, / eingeschlossen in meinen Gebeinen. Ich mühte mich, es auszuhalten, / vermochte es aber nicht.“ (Jer 20,9).

hinreichendes Kriterium für Wahrheit zu werten (Mt 24,24; Apg 13,13). Da auch falsche Propheten und Verführer in der Lage sind, „große Zeichen“ zu wirken, bleibt das Wunder dem Wort und der ethischen Frucht stets untergeordnet.

4. Die Einheit von Lehre und Lebenswandel

Ein untrennbarer Prüfstein für die prophetische Authentizität ist die Übereinstimmung des Lebenswandels mit der verkündeten Botschaft. Die biblische Kritik an der Lügenprophetie setzt häufig bei der moralischen Diskrepanz an: Propheten, die den Umsturz der göttlichen Ordnung predigen, aber selbst in „Ehebruch und Lüge“ (Jer 23,14; 29,23) leben, entlarven ihre Botschaft als menschliches Konstrukt. Die Integrität des Boten wird somit zum hermeneutischen Schlüssel für die Glaubwürdigkeit der Botschaft.²⁵⁰ Diese ethische Bilanz gipfelt im „Früchte-Kriterium“ Jesu (Mt 7,16), das die langfristige Auswirkung einer Bewegung auf Gerechtigkeit und Gottesfurcht als Maßstab der Geisterprüfung etabliert.

2.7.2 Biblische Kriterien und ihre hermeneutischen Grenzen in der Anwendung auf Muḥammad

Die Übertragung biblischer Unterscheidungskriterien auf eine außerkanonische Gestalt wie Muḥammad erweist sich als hermeneutisch hochgradig komplex. Eine unreflektierte Anwendung jener Maßstäbe, die innerhalb eines spezifischen heilsgeschichtlichen Kontinuums (Israel/Kirche) entstanden sind, führt bei der Begegnung mit dem Islam oft zu ambivalenten oder systematisch begrenzten Ergebnissen. Die Schwierigkeit besteht darin, dass die Situation der koranischen Offenbarung und deren theologischer Gehalt nicht deckungsgleich mit dem biblischen Referenzrahmen korrespondieren, wodurch die Kriterien an ihre methodischen Grenzen stoßen.

Wie evident diese methodische Überforderung ist, illustriert bereits der historische Befund der frühesten christlich-islamischen Auseinandersetzung. Die spätantike christliche Theologie verfügte im Umgang mit Häresien, heterodoxen Strömungen und religiösen Abweichlern über ein weitreichend konsolidiertes Instrumentarium und entwickelte ein robustes apologetisches System zur Verteidigung des eigenen Wahrheitsanspruchs. In diesem Diskurs fungierten spezifische Kriterien als universale normative Beurteilungsrichtlinien. Bei der Anwendung dieses Rasters auf den aufkommenden Islam kristallisierten sich

²⁵⁰ Zur moralischen Integrität als Beglaubigungszeichen vgl. ZIMMERLING, Wiedererweckung der biblischen Prophetie? 225.

fundamentale Kritikpunkte heraus, die aus christlicher Perspektive eine Anerkennung Muḥammads als authentischen Propheten kategorial auszuschließen schienen. Wie Reiss eindrücklich nachweist, krankt diese frühe byzantinische Polemik jedoch an einem gravierenden epistemologischen Defizit: Sie beruhte keineswegs auf persönlichen Begegnungen oder einem genuinen interreligiösen Dialog. Vielmehr speiste sie sich fast ausschließlich aus einer distanzierten Textanalyse des Korans, apologetischen Vergleichen mit biblischen Aussagen sowie der traumatischen Reflexion eigener Gebietsverluste. Die islamischen Eroberungen wurden aus byzantinischer Perspektive exklusiv als gewaltsame Ausbreitung durch das Schwert gedeutet – ein Narrativ, das sich bis in die moderne christliche Wahrnehmung Muḥammads erhalten hat. Einer historischen Prüfung hält diese exklusive Engführung auf das Schwert-Motiv jedoch oftmals nicht stand. Die historische Forschung belegt vielmehr, dass die arabischen Eroberer in den betroffenen Gebieten bemerkenswert schnell Verträge mit der lokalen Bevölkerung schlossen; einer Bevölkerung, die zuvor durch die byzantinische Hegemonialmacht massiv religiös unterdrückt und finanziell ausgebeutet worden war.²⁵¹ Die christliche Kriteriologie war folglich von Beginn an durch machtpolitische Abwehrreflexe historisch verzerrt.

Ein zentrales Postulat verlangte, dass ein legitimer Prophet für seine göttliche Beauftragung und Botschaft der externen Bestätigung durch Zeugen bedürfe. Diese Bezeugung könne paradigmatisch durch frühere Propheten erfolgen, die das Kommen ihres Nachfolgers präfigurieren oder explizit ankündigen. In scharfem Kontrast zur Berufung des Mose, bei der die Sinai-Offenbarung vor den Augen des gesamten Volkes als kollektives Zeugnis inszeniert wurde (vgl. Ex 19), wurde bezüglich Muḥammads das Fehlen einer solchen Zeuenschaft moniert. Ebenso wurde die muslimische Überlieferung, wonach Muḥammad Teile seiner Offenbarungen im Schlaf empfangen habe, im christlichen Diskurs als Legitimationsgrundlage verworfen, da eine verlässliche nachträgliche Grenzziehung zwischen Traumgesicht und objektiver göttlicher Wirklichkeit epistemisch nicht zu leisten sei.

Ferner postulierten christliche Autoren das vollständige Fehlen alttestamentlicher oder neutestamentlicher Ankündigungen bezüglich Muḥammads. Die islamische Tradition verweist in diesem Kontext jedoch auf Q 61:6, wo die Formulierung *ismuhū aḥmadu* („mit

²⁵¹ Vgl. WOLFRAM REISS, Muḥammad als Prophet? Von historischer Polemik byzantinischer Theologen zu neuen Bewertungen im Zeichen des muslimisch-christlichen Dialogs. In: AYŞE BAŞOL-GÜRDAL/ÖMER ÖZSOY (Hg.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge* (Frankfurter Schriften zum Islam 1), Berlin 2014, 221–243, bes. 228.

Namen Aḥmad“) von Kommentatoren klassischerweise als Anspielung auf den Namen Muḥammad identifiziert wird – beide Namen wurzeln im Radikal *ḥ-m-d*. Aus philologischer Sicht ist jedoch die Annahme plausibler, dass *aḥmadu* an dieser Stelle nicht als Eigenname fungiert, sondern als Elativ in der Bedeutung von „lößlicher“ oder „hochlößlich“ zu lesen ist, was strukturell und semantisch an den neutestamentlichen Parakletos-Gedanken anknüpft. Ungeachtet der christlichen Ablehnung hält der koranische Text seinerseits den Anspruch aufrecht, dass die Rezipienten der früheren Schriften den Wahrheitsgehalt der neuen Botschaft erkennen müssten: So wird konstatiert, dass diejenigen, denen die Schrift gegeben wurde, Muḥammad und seine Botschaft so gut kennen wie ihre eigenen Söhne (vgl. Q 2:146; 6:20,114).²⁵²

Zur Evidenzstiftung und Legitimierung des göttlichen Auftrags bedurfte der authentische Prophet aus christlicher Perspektive zudem unabdingbar der Fähigkeit zur Weissagung sowie der Vollbringung selbstgewirkter Wunderzeichen. Während die Fähigkeit Jesu, durch Gottes Erlaubnis Wunder zu wirken, im Koran ausdrücklich hervorgehoben wird, operiert die koranische Prophetologie im Fall Muḥammads primär mit dem Konzept der Zeichen (*āyāt*), welche ebenfalls der prophetischen Autorisierung dienen. Charakteristisch für die koranische Wundernarrative ist dabei eine strikt theozentrische Sinndeutung: Der primäre Telos dieser Zeichen besteht darin, als Medium göttlicher Wahrheitsvermittlung Eindeutigkeit und Klarheit zu schaffen. Gleichzeitig reflektiert der Koran die theologische Konstante der Prophetengeschichte, wonach Menschen selbst angesichts evidenter Wunder häufig in ihrem Unglauben verharren. Die spätere islamische Exegese erweiterte dieses Spektrum und stilisierte spezifische koranische Anspielungen zu handfesten Wundern Muḥammads, wie etwa die Spaltung des Mondes (vgl. Q 54:1), die unerwartete göttliche Intervention in der Schlacht von Badr (vgl. Q 3:13) oder die eschatologisch aufgeladene Nachtreise von Mekka nach Jerusalem (vgl. Q 17:1). An diesen Reibungsflächen zeigt sich deutlich, dass die Engführung auf biblische Kriterienkataloge das genuin koranische

²⁵² „Denen wir das Buch gebracht haben, die kennen es, so wie sie ihre Söhne kennen. Doch einige von ihnen verbergen die Wahrheit, obwohl sie Wissen haben“ (Q 2:146).

„Denen wir das Buch gebracht haben, die kennen es, so wie sie ihre Söhne kennen. Die sich aber selbst verloren haben, glauben nicht.“ (Q 6:20).

„Soll ich einen anderen als Gott als Richter wünschen, wo er es doch ist, der das Buch, im Einzelnen erläutert, zu euch herniedersandte?‘ Diejenigen, denen wir das Buch gegeben haben, wissen, dass es von deinem Herrn herabgesandt ist mit der Wahrheit. So sei doch nur kein Zweifler.“ (Q 6:114).

Prophetenverständnis systematisch verfehlt und eine differenziertere hermeneutische Zugangsweise erfordert.

1. Das Erfüllungskriterium (Dtn 18,21-22)

Das im Deuteronomium verankerte Kriterium der empirischen Verifikation – wonach das Eintreffen einer Vorhersage die göttliche Sendung beglaubigt – lässt sich auf die Prophetie Muḥammads nur mit erheblichen Einschränkungen anwenden.²⁵³ Die zentrale und weitreichendste Weissagung Muḥammads betrifft das Jüngste Gericht (*eschaton*) und die endgültige Rechenschaft vor Gott. Wie Troll dezidiert betont, entziehen sich solche eschatologischen Verheißungen prinzipiell einer zeitgenössischen oder innergeschichtlichen Überprüfung.²⁵⁴ Da der Kern seiner Botschaft somit per definitionem jenseits der historischen Falsifizierbarkeit liegt, bleibt das Erfüllungskriterium in Bezug auf die islamische Eschatologie notwendigerweise suspendiert. Eine rein geschichtliche Verifikation der prophetischen Authentizität Muḥammads ist auf dieser Basis nicht zu leisten.

2. Das Friedenskriterium (Jer 28,8-9)

Das Friedenskriterium²⁵⁵, das im Konflikt zwischen Jeremia und Hananja als Maßstab für den *Schalom* (Heil und göttliche Ordnung) etabliert wurde, fordert eine Beurteilung der Prophetie nach ihrer langfristigen Wirkung. Die hermeneutische Grenze liegt hier in der Subjektivität der historischen Retrospektive. Während muslimische Apologeten die Entstehung des Islam als zivilisatorischen Heilszustand und Überwindung des Heidentums interpretieren, wird derselbe Prozess in der christlichen Kontroverstheologie oft als unheilvolle Verdrängung wahrgenommen. Die ambivalente Geschichte des Islam zwischen kultureller Blüte und machtpolitischer Expansion macht eine eindeutige Anwendung dieses Kriteriums schwierig, da die Definition von „Heil“ hier unauflösbar an die jeweilige theologische Standortgebundenheit geknüpft ist.²⁵⁶

²⁵³ „Und wenn du denkst: Woran können wir ein Wort erkennen, das der HERR nicht gesprochen hat?, [22] dann sollst du wissen: Wenn ein Prophet im Namen des HERRN verkündet und sein Wort sich nicht erfüllt und nicht eintrifft, dann ist es ein Wort, das nicht der HERR gesprochen hat. Der Prophet hat sich nur angemaßt, es zu sprechen. Du sollst dich dadurch nicht aus der Fassung bringen lassen.“ (Dtn 18,21-22).

²⁵⁴ Vgl. TROLL, *Muslime fragen, Christen antworten*, 112–118. Troll arbeitet hier die methodische Unmöglichkeit heraus, eschatologische Wahrheitsansprüche geschichtswissenschaftlich zu verifizieren.

²⁵⁵ „Die Propheten, die vor mir und vor dir seit jeher waren, prophezeiten Krieg, Unheil und Pest gegen viele Länder und mächtige Reiche. [9] Der Prophet aber, der Heil prophezeit - an der Erfüllung des prophetischen Wortes erkennt man den Propheten, den der HERR wirklich gesandt hat.“ (Jer 28,8-9).

²⁵⁶ Zur historischen Relativität des Friedenskriteriums vgl. HOHEISEL, *Art. Propheten, Prophetie*. I. Religionsgeschichtlich, 627.

3. Das Früchte-Kriterium (Mt 7,15-20)

Das neutestamentliche Früchte-Kriterium²⁵⁷ verlagert die Beurteilung vom Inhalt der Vorhersage auf die moralischen Auswirkungen der Person und ihrer Bewegung. Theologen wie Küng führen Muḥammads unerschütterliche Aufrichtigkeit und seinen Einsatz für den reinen Monotheismus als „gute Früchte“ an. Historisch markiert hierbei der Ansatz von Carlyle einen Wendepunkt, der sich explizit gegen die mittelalterliche „Impostor-Hypothese“ stellte und Muḥammads Wirken als Ausdruck einer genuinen religiösen Überzeugung würdigte.²⁵⁸ Die hermeneutische Grenze zeigt sich jedoch auch hier: Für eine christliche Urteilsbildung bleibt die Frage bestehen, ob historische Wirksamkeit und subjektive Aufrichtigkeit bereits eine göttliche Legitimation im Sinne des Offenbarungsverständnisses beweisen können oder ob sie lediglich auf eine „geniale“ religiöse Begabung hindeuten.

4. Das Lehrkriterium (1 Joh 4,1-3) als materiale Aporie

Das theologisch schärfste Kriterium bleibt das Bekenntnis zur Inkarnation Christi.²⁵⁹ Hier stößt die christliche Kriteriologie auf eine absolute dogmatische Grenze. Da Muḥammad die Gottessohnschaft und die Trinität ablehnt, führt eine strikte Anwendung dieses Kriteriums zwangsläufig zum Verdikt der Falschprophetie oder zumindest zum Ausschluss aus dem kanonischen Kontinuum. Dieser exkludierende dogmatische Maßstab erweist sich jedoch bei genauerer Betrachtung als systematisch inkonsequent. Wie in der Forschung zu Recht eingewandt wird, lässt sich die Anerkennung der Gottessohnschaft Jesu nicht als absolute Bedingung für wahre Prophetie aufrechterhalten, ohne dabei unweigerlich den Status der alttestamentlichen Propheten zu gefährden. Auch diese waren – wie die historisch-kritische Exegese aufzeigt – weit davon entfernt, Jesus von Nazareth als Sohn Gottes zu bekennen. Dies begründet sich schlichtweg darin, dass sie keine historische Kenntnis

²⁵⁷ „Hütet euch vor den falschen Propheten; sie kommen zu euch in Schafskleidern, im Inneren aber sind sie reißende Wölfe. [16] An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Erntet man etwa von Dornen Trauben oder von Disteln Feigen? [17] Jeder gute Baum bringt gute Früchte hervor, ein schlechter Baum aber schlechte. [18] Ein guter Baum kann keine schlechten Früchte hervorbringen und ein schlechter Baum keine guten. [19] Jeder Baum, der keine guten Früchte hervorbringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen. [20] An ihren Früchten also werdet ihr sie erkennen.“ (Mt 7,15-20).

²⁵⁸ Zur forschungsgeschichtlichen Wende vgl. THOMAS CARLYLE, *On heroes, hero worship, and the heroic in history*, London 1841 (Neuauf. 2001), 42–55. Sowie die systematische Aufnahme bei KÜNG, *Der Islam*, 156ff.

²⁵⁹ „Geliebte, traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgezogen. [2] Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der Jesus Christus bekennt als im Fleisch gekommen, ist aus Gott [3] und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Das ist der Geist des Antichrists, über den ihr gehört habt, dass er kommt. Jetzt ist er schon in der Welt.“ (1 Joh 4,1-3).

von ihm besaßen und ihre je eigenen messianischen Erwartungshaltungen erheblich von der späteren historischen Faktizität dieses Mannes abwichen.²⁶⁰ Wenn also das Fehlen eines inkarnationstheologischen Bekenntnisses die biblische Prophetie vor Christus nicht entwertet, kann es redlicherweise auch nicht als zwingendes Ausschlusskriterium gegen Muḥammad in Anschlag gebracht werden. Diese materiale Inkompatibilität verdeutlicht, dass die biblischen Kriterien Muḥammad lediglich als „Abweichung“ erfassen können, solange sie nicht durch ein Modell der „Fremdprophetie“ ergänzt werden, das auch dort Wahrheit vermutet, wo die christologische Übereinstimmung (noch) fehlt.²⁶¹

5. Das Übereinstimmungs-Kriterium (Dtn 13,1-5)

Das alttestamentliche Kriterium der Traditionstreue²⁶² besagt, dass ein Prophet selbst dann als falsch zu gelten hat, wenn er Wunder wirkt, sofern er zum Abfall vom Alleinvertretungsanspruch Gottes und der zuvor offenbarten Tora aufruft. In der Anwendung auf Muḥammad ergibt sich hier ein hermeneutisches Paradoxon: Einerseits bekräftigt der Koran radikal den Monotheismus (*Tawḥīd*) und stellt sich explizit in die Nachfolge der biblischen Propheten. Andererseits weicht die koranische Botschaft in materialen Inhalten von der jüdisch-christlichen Exegese der Tora und des Evangeliums ab. Die hermeneutische Grenze liegt hier in der Definition von „Kontinuität“: Während die christliche Tradition Muḥammads Abweichungen als Bruch mit dem Kanon wertet, versteht der Koran diese als notwendige Korrektur menschlicher Verfälschungen (*tahrīf*). Eine theologische Würdigung muss an dieser Stelle jedoch zwingend die historische Genese dieses Vorwurfs berücksichtigen. Wie Reiss historisch fundiert darlegt, ist das Postulat einer radikalen, materialen Schriftverfälschung der Bibel, das den interreligiösen Dialog bis heute massiv erschwert,

²⁶⁰ Vgl. REISS, Muḥammad als Prophet? 237.

²⁶¹ Zur dogmatischen Limitation des Lehrkriteriums vgl. GHAFAR, Der historische Muhammad in der islamischen Theologie, 95–102.

²⁶² „Ihr sollt den vollständigen Wortlaut dessen, worauf ich euch verpflichte, bewahren und euch daran halten. Du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnehmen. [2] Wenn in deiner Mitte ein Prophet oder ein Traumseher auftritt und dir ein Zeichen oder Wunder ankündigt, [3] wobei er sagt: Folgen wir anderen Göttern nach, die du bisher nicht kanntest, und verpflichten wir uns, ihnen zu dienen!, und wenn das Zeichen und Wunder, das er dir angekündigt hatte, eintrifft, [4] dann sollst du nicht auf die Worte dieses Propheten oder Traumsehers hören; denn der HERR, euer Gott, prüft euch, um zu erkennen, ob ihr das Volk seid, das den HERRN, seinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele liebt. [5] Ihr sollt dem HERRN, eurem Gott, nachfolgen, ihn sollt ihr fürchten, seine Gebote sollt ihr bewahren, auf seine Stimme sollt ihr hören, ihm sollt ihr dienen, an ihm sollt ihr euch festhalten.“ (Dtn 13,1-5).

in seiner absoluten Ausprägung kein genuines frühislamisches Dogma. Vielmehr verankerte sich diese harte Interpretation der *tahrīf*-Lehre erst nachträglich in der islamischen Theologie – mit hoher Wahrscheinlichkeit als reaktive Polemik auf die Überheblichkeit byzantinischer Theologen des 9. und 10. Jahrhunderts, die ihrerseits dem Koran den Vorwurf der Verfälschung machten. Es ist ideengeschichtlich überaus aufschlussreich, dass selbst prominente theologische Autoritäten wie at-Ṭabarī (9. Jh.) oder al-Ġazālī (11. Jh.) in ihren antichristlichen Streitschriften diesen massiven Vorwurf der Textverfälschung noch nicht systematisch in Anschlag brachten.²⁶³ Dies relativiert den vermeintlich absoluten Bruch: Das Kriterium der Übereinstimmung scheidet folglich nicht an einer unüberwindbaren koranischen Ursprungsdifferenz, sondern an der späteren dogmatischen Verhärtung der Frage, welche Instanz die Deutungshoheit über die „wahre“ Tora besitzt.²⁶⁴

6. Das Wunder-Kriterium (Mt 24,24)

In der christlichen Kontroverstheologie wurde Muḥammad oft der Mangel an beglaubigten Wundern vorgeworfen. Doch das biblische Zeugnis selbst ist gegenüber der Thaumaturgie (Wundertätigkeit) tief skeptisch. Da nach Mt 24,24 auch „mancher falsche Christus und mancher falsche Propheten“ große Zeichen wirken können, ist das Wunder als Beglaubigungsmerkmal entwertet.²⁶⁵ Interessanterweise korrespondiert Muḥammads eigene Abkehr von spektakulären Wundern – mit dem Hinweis auf den Koran als das alleinige, sprachliche Wunder (*i ḡāz*) – paradoxerweise mit dieser biblischen Wunderkritik. Die hermeneutische Grenze besteht darin, dass das Ausbleiben von Wundern christlicherseits als Defizit gewertet werden kann, während es phänomenologisch gerade die Konzentration auf das prophetische Wort stärkt. Damit verliert das Wunder seine Trennschärfe als Unterscheidungsmerkmal.²⁶⁶

7. Das Visionskriterium (Jer 23)

Das im Buch Jeremia formulierte Kriterium fordert die Unterscheidung zwischen dem Sprechen „aus dem eigenen Herzen“ und der Rede aus dem „Mund“ Gottes (V. 16). Wahre

²⁶³ Vgl. REISS, Muḥammad als Prophet? 229.

²⁶⁴ Zur Problematik der *tahrīf*-Lehre und der Frage der Übereinstimmung vgl. KHOURY, Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch, 210–218.

²⁶⁵ „Denn es wird mancher falsche Christus und mancher falsche Prophet auftreten und sie werden große Zeichen und Wunder wirken, um, wenn möglich, auch die Auserwählten irrezuführen.“ (Mt 24,24).

²⁶⁶ Vgl. WERBICK, Den Glauben verantworten, 345ff.

Prophetie ist demnach heteronom, während falsche Prophetie auf subjektive Träume oder Autosuggestion zurückgeführt wird. Die Anwendung auf Muḥammad stößt hier an die Grenze der psychologischen Undurchdringlichkeit. Ohne einen Zugang zur inneren Erfahrung des Propheten kann ein externer Beobachter nicht sicher entscheiden, ob die Offenbarungserlebnisse (*wahy*) eine göttliche Kommunikation oder eine tiefenpsychologische Reflexion darstellen. Das Kriterium verweist somit zwangsläufig zurück auf die moralische Integrität und die „Früchte“ des Wirkens, da der Ursprung der Vision für Dritte eine „Black Box“ bleibt.²⁶⁷

2.7.3 Der ethische Kontrast: Kreuzesnachfolge vs. Methodik der Verwirklichung

Die Prüfung der prophetischen Authentizität nach dem biblischen „Früchte-Kriterium“ führt im interreligiösen Kontext zu einer methodischen Sackgasse, wenn lediglich die ethischen Resultate, nicht aber die ethischen Wege evaluiert werden. Während der Islam, manifestiert durch die Etablierung einer gottzentrierten Ordnung und die Betonung des *Tawḥīd*, zweifellos ein hohes System sozialer Gerechtigkeit und moralischer Verantwortung hervorbrachte, nimmt die christliche Theologie bei der Beurteilung des Weges zu diesen Früchten eine differenzierte, oft kritische Haltung ein. Die zentrale Herausforderung besteht folglich darin, dass die ethische Bewertung einer prophetischen Bewegung zwingend die Methodik der Verwirklichung einbeziehen muss.

1. Das Paradigma der Kreuzesnachfolge und die Ethik der Gewaltlosigkeit

Das Fundament der christlichen Ethik, wie es in der Bergpredigt (Mt 5–7) niedergelegt ist, setzt einen radikalen Schwerpunkt auf das Prinzip der Gewaltlosigkeit und die bewusste Bereitschaft zum Leiden als transformatives Agens. Diese Haltung – manifestiert in Geduld, Ausdauer und dem Martyrium – wird im christlichen Verständnis nicht als passives Erdulden, sondern als aktive Form des Widerstands gegen die Logik der Gewalt begriffen. Das absolute Vorbild hierfür ist der Kreuzweg Christi, der nicht den politischen oder militärischen Sieg, sondern die radikale Hingabe des eigenen Lebens in der Ohnmacht zum Zentrum hat. Die christliche Lehre kulminiert im Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44), das jede Form von Rache oder gewaltsamer Gegenwehr kategorisch ausschließt. Die

²⁶⁷ Zur Unterscheidung zwischen subjektiver Vision und objektiver Offenbarung vgl. RAHNER, Visionen und Prophezeiungen, 95f. Rahner betont hier, dass die psychologische Echtheit nicht zwingend die übernatürliche Herkunft beweist, aber deren Voraussetzung ist.

alttestamentliche Regel des *ius talionis* („Auge um Auge“) wird durch die Provokation der „zweiten Wange“ (Mt 5,39) abgelöst. Die Transformation der Welt soll demnach durch das Zeugnis der radikalen Liebe und die Überwindung des Bösen durch das Gute (Röm 12,21) erfolgen, wobei der Einsatz politischer Macht zur Durchsetzung des Reiches Gottes explizit abgelehnt wird.

2. Der Kontrast zur koranischen Methodik der Gerechtigkeit

Im Gegensatz dazu steht die koranische Prophetie, besonders in ihrer medinensischen Phase, für eine Methodik der aktiven gesellschaftlichen Gestaltung, die den Schutz der Gemeinschaft und die Etablierung von Gerechtigkeit auch mit legitimer Machtausübung und defensiver Gewaltanwendung verknüpft. Während die christliche Tradition die Macht Gottes primär in der „Schwachheit“ des Kreuzes verortet, begreift der Koran den historischen Erfolg und die Wehrhaftigkeit der Gläubigen oft als Zeichen göttlichen Beistands (*falah*). Hier liegt eine fundamentale hermeneutische Grenze der Kriterienanwendung: Die christliche Ethik misst prophetische Integrität an der Absage an weltliche Herrschaft, während die koranische Ethik Integrität an der verantwortungsvollen Ausübung eben dieser Herrschaft zum Wohle der Schwachen misst.

3. Die methodische Konsequenz für die komparative Würdigung

Dieser ethische Kontrast stellt eine erhebliche Hürde für eine christliche Anerkennung Muḥammads dar. Wenn die *Imitatio Christi* – definiert als Gewaltverzicht bis zum Äußersten – der einzige Maßstab für prophetische Authentizität bleibt, muss das Handeln Muḥammads in Medina (insbesondere kriegerische Auseinandersetzungen) zwangsläufig als Defizit erscheinen. Eine differenzierte Komparative Theologie muss jedoch fragen, ob Muḥammads Wirken als eine notwendige heilsgeschichtliche Pädagogik in einem spezifischen historischen *Kairos* gewürdigt werden kann, die zwar hinter der eschatologischen Radikalität der Bergpredigt zurückbleibt, aber innerhalb der immanenten Weltordnung eine authentische Hinordnung auf Gott bewirkt. Die Integrität des Propheten muss somit in der Spannung zwischen dem „Ideal des Kreuzes“ und der „Notwendigkeit der Ordnung“ bewertet werden, wobei die christliche Theologie prüfen muss, ob sie Muḥammad eine

genuine prophetische Funktion zugestehen kann, ohne ihren eigenen ethischen Kern zu relativieren.²⁶⁸

2.7.4 Die Ambivalenz der Unterscheidung: Das Problem der Falschprophetie

Die vorangegangene Analyse verdeutlicht, dass die biblische Kriteriologie an einen Punkt stößt, an dem formale Maßstäbe allein nicht mehr ausreichen, um den spezifisch theologischen Wahrheitsanspruch Muhammads und dessen materiale Übereinstimmung mit der christlichen Offenbarung abschließend zu klären. Hier tritt eine fundamentale Aporie zutage: Ein Prophet kann subjektiv vollkommen aufrichtig agieren und objektiv „gute Früchte“ – etwa eine ethische Reform der Gesellschaft oder die Überwindung des Polytheismus – hervorbringen, während er gleichzeitig in zentralen dogmatischen Inhalten, insbesondere der Christologie und der Trinitätslehre, aus christlicher Sicht objektiv irrt. Wie Kasper in seiner Dogmatik darlegt, kann die Wahrheit einer religiösen Erfahrung nicht allein an ihrer funktionalen Nützlichkeit gemessen werden, sondern muss sich an der materialen Offenbarungswahrheit bewähren.²⁶⁹ Diese Limitation erzwingt eine vertiefte Auseinandersetzung mit der *distinctio* zwischen wahrer und falscher Prophetie, die bereits innerhalb des biblischen Kanons als hochgradig prekär erscheint.

Interessanterweise kennt das Alte Testament ursprünglich keinen terminologischen Begriff für den „falschen Propheten“ (*pseudoprophetēs*); es thematisiert stattdessen die Existenz von Propheten, die „lügen“ oder „aus eigenem Herzen“ weissagen. Besonders virulent wird diese Problematik im Paradigma des Konflikts zwischen Jeremia und Hananja (Jer 28), in dem zwei Akteure im Namen JHWHs diametral Gegensätzliches verkünden – Heil versus Unheil. Dieser Fall demaskiert die Ambiguität der zur Verfügung stehenden Kriterien: Während Hananja durch seine Heilsprophetie den unmittelbaren Zuspruch des Volkes findet, muss Jeremia die Beweislast für sein unpopuläres Gerichtswort tragen. Von Rad weist darauf hin, dass die Geisterunterscheidung in solchen Momenten an die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit stößt, da beide Seiten legitime Berufungsansprüche geltend machen.²⁷⁰

²⁶⁸ Zur Frage der „pädagogischen“ Einordnung außerchristlicher Ethik vgl. HANS KÜNG, Muhammad: A Prophet? In: PAUL HEDGES, ALAN RACE (Eds.), *Christian approaches to other faiths. A reader*, London 2009, 134–137.

²⁶⁹ Vgl. WALTER KASPER, *Der Gott Jesu Christi (Welt der Theologie)*. Mainz ³1995, 182–188.

²⁷⁰ Vgl. RAD, *Theologie des Alten Testaments. Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, 220–225.

In dieser Konfrontation zeigt sich, dass selbst das in Dtn 18,22 so prominent gesetzte Erfüllungskriterium keine absolute Sicherheit garantiert. Prophezeiungen können langfristig angelegt sein, oder – was das sogenannte Jona-Paradoxon illustriert – ihr Nichteintreffen kann paradoxerweise gerade ein Zeichen göttlicher Gnade infolge menschlicher Umkehr sein. Die Nichterfüllung des angedrohten Unheils über Ninive diskreditiert Jona nicht als falschen Propheten, sondern qualifiziert das prophetische Wort als ein kontingentes, auf den Dialog zwischen Gott und Mensch bezogenes Ereignis. Prophetie ist hier, wie Wolff betont, kein deterministisches Fatum, sondern ein Appell zur Freiheit.²⁷¹

Darüber hinaus relativiert die biblische Tradition selbst das Wunder- und Zeichenkriterium. Dtn 13,2-4 warnt explizit davor, dass selbst eintretende Zeichen eines Propheten in die Irre führen können, wenn sie zur Apostasie, dem Abfall vom Alleinvertretungsanspruch JHWHs, verleiten. Die theologische Konsistenz rangiert somit über der empirischen Evidenz. Gerade dieser kompromisslose theozentrische Fokus ist es, der eine pauschale christliche Verwerfung Muḥammads als „falschen Propheten“ aus genuin biblischer Perspektive massiv erschwert. Wie Leuze pointiert argumentiert, verbietet sich eine derartige Deklaration schon allein deshalb, weil Muḥammad exakt jenes Bekenntnis zum Kern seiner Rede macht, das das unabdingbare Fundament aller monotheistischen Religionen bildet. Es drängt sich die theologische Rückfrage auf, wie eine Botschaft, die bei Deutero-Jesaja den unbestrittenen Gipfel der alttestamentlichen Prophetenentwicklung darstellt, im Falle Muḥammads plötzlich als Indiz für ein falsches Prophetentum gewertet werden könnte, nur weil sie über tausend Jahre später in einem anderen kulturellen Kontext artikuliert wird.²⁷² Ergänzend dazu rückt die soziologische Dimension der Integrität in den Fokus: Wahre Prophetie zeichnet sich oft durch Non-Konformismus und die Bereitschaft zum persönlichen Leid aus, während „falsche“ Propheten zur ökonomisch motivierten Gefälligkeitsprophetie neigen. Diese sogenannten „Brotpropheten“ rufen „Friede“, solange ihre materielle Versorgung gesichert ist (Mi 3,5).²⁷³ Jeremias Argumentation, dass die Prophetie vor ihm zu meist Unheil weissagte (Jer 28,8), markiert das Kriterium der Leidensbereitschaft als wesentlichen Authentizitätsnachweis.

²⁷¹ Vgl. HANS WOLFF, Prophet und Institution im Alten Testament. Charisma und Institution. In: HANS WOLFF/JOACHIM MILTENBERGER (Hg.), Studien zur Prophetie: Probleme und Erträge, München 1987, 50–64.

²⁷² Vgl. LEUZE, Christentum und Islam, 28.

²⁷³ „So spricht der HERR gegen die Propheten: Sie verführen mein Volk. Haben sie etwas zu beißen, dann rufen sie: Friede! Wer ihnen aber nichts in den Mund steckt, dem sagen sie den Krieg an.“ (Mi 3,5).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich wahre Prophetie niemals rein formal oder mechanisch verifizieren lässt. Sie erweist sich oft erst in der Retrospektive der Wirkungsgeschichte und in der Übereinstimmung mit dem Gesamtzeugnis des Glaubens. Die *diakrisis* bleibt somit ein Wagnis des Glaubens, das nicht bei der Übereinstimmung von Sätzen stehen bleiben kann, sondern die charakterliche Integrität des Boten als entscheidende hermeneutische Brücke einfordern muss. Dies bereitet den Weg für eine Neudefinition der Integrität, die über dogmatische Fehler hinaus nach der existentialen Berufung fragt.²⁷⁴

2.8 Die koranische Selbstbeschreibung: Muḥammad als Gesandter und Prophet

Um Muḥammad in einer komparativ-theologischen Perspektive gerecht zu werden, muss sein Selbstverständnis primär aus dem koranischen Textbefund erhoben werden, bevor es durch spätere dogmatische Traditionen überformt wird. Der Koran nutzt ein differenziertes Vokabular, das Muḥammads Identität in einem Spannungsfeld zwischen menschlicher Kontingenz und außerordentlicher göttlicher Bevollmächtigung verortet. Die koranische Selbstbeschreibung Muḥammads ist durch eine subtile terminologische Differenzierung gekennzeichnet, die seine Rolle in ein komplexes Verhältnis zur biblischen Heilsgeschichte setzt. Im Zentrum stehen die Begriffe *rasūl* (Gesandter) und *nabī* (Prophet), die im koranischen Diskurs keine austauschbaren Synonyme darstellen, sondern spezifische Aspekte der göttlichen Bevollmächtigung markieren.²⁷⁵ Während der *nabī* primär als Glied einer prophetischen Kette erscheint, das die Menschen an die ursprüngliche Wahrheit erinnert, ist der *rasūl* der Träger einer exklusiven Botschaft (*risāla*), die oft mit der Vermittlung einer Schrift (*kitāb*) und einem expliziten Gerichtsbeschluss für eine widerspenstige Gemeinschaft verknüpft ist.

²⁷⁴ Zur Charakterintegrität als Brücke bei dogmatischer Differenz vgl. STOSCH, Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung, 149.

²⁷⁵ Adel Theodor Khoury macht keinen Unterschied zwischen beiden Begriffen *rasūl* und *nabī*. Allerdings gibt es drei Auffälligkeiten: 1) Das Wort *rasūl* kommt mit insgesamt 332 Belegen (236 mal im Singular *rasūl*, 96 mal im Plural *rusul*) mehr als viermal so häufig vor wie das Wort *nabī* mit 75 Belegen (54 mal im Singular *nabī*, 16 mal im Plural *nabīyūn*, 5 mal im Plural *anbiyā'*). 2) Der Begriff *nabī* spielt innerhalb der Verkündigung Muhammads in den mekkanischen Suren keine Rolle. 3). Auf Muhammad angewendet, begegnet uns *nabī* erst in den medinensischen Suren. Die daraus folgende Annahme, dass sich in Muhammads Wirken ein wie auch immer gearteter „Bruch“ zwischen Mekka und Medina vollzogen hat, ist eng verknüpft mit einem zutiefst modernen, westlichen Prophetieverständnis. vgl. KHOURY, Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch, 145–149 Sowie grundlegend ARENT WENSINCK, Art. *Rasūl*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*; T. FAHD, Art. *Nubuwwa*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.

2.8.1 *Rasūl* und *Nabī*: Gesandtschaft und prophetische Mahnung

Die koranische Prophetologie differenziert in ihrer strukturellen Anlage prinzipiell zwischen zwei Kategorien göttlicher Emissäre: Einerseits treten die sogenannten Mahner und Warner in Erscheinung, die terminologisch als Propheten (*nabī*) gefasst werden; andererseits rekurriert der Text auf jene Akteure, die als Übermittler einer spezifisch „neuen“ Offenbarungsschrift fungieren und mit dem Titel der Gesandten (*rasūl*) belegt werden. Hierbei ist mit Hagemann festzuhalten, dass diese funktionale Differenzierung nicht genealogisch zu begründen ist. Vielmehr bezeugen Textbefunde wie Q 13:7 und Q 35:24,²⁷⁶ dass Gott in kontinuierlicher Sukzession Propheten in die Geschichte entsandt hat, um die Menschheit anamnetisch an die ursprüngliche, unverfälschte Offenbarung zurückzubinden.²⁷⁷

Die essenzielle Heilsbotschaft eines jeden Propheten oder Gesandten erhebt einen zeitlosen Gültigkeitsanspruch, der in dem strikt monotheistischen Postulat kulminiert: „Vor dir sandten wir keinen Gesandten, dem wir nicht offenbart hätten: ‚Es gibt keinen Gott außer Gott. So dienet mir!‘“ (vgl. Q 21:25). Die Universalität dieses Anspruchs erweist sich in der koranischen Heilsgeschichte daran, dass ausnahmslos an jede zivilisatorische Gemeinschaft ein Prophet entsandt wurde (vgl. Q 16:36; 35:24).²⁷⁸ Um eine unmissverständliche Rezeption zu gewährleisten, erfolgte diese Sendung stets in der spezifischen Sprache des jeweiligen Adressatenvolkes (vgl. Q 14:4), was der ausdrücklichen theologischen Absicht dient, epistemische Evidenz und diskursive „Klarheit“ (*mubīn*) zu schaffen.²⁷⁹

²⁷⁶ „Die ungläubig sind, die sprechen: ‚Warum wurde kein Zeichen von seinem Herrn auf ihn herabgesandt?‘ Du bist nur ein Warner, doch jedes Volk hat einen Leiter.“ (Q 13:7).

„Siehe, wir sandten dich mit der Wahrheit, als Kunder froher Botschaft und als Warner. Keine Gemeinschaft gibt es, in der nicht ein Warner auftrat.“ (Q 35:24).

²⁷⁷ Für eine komparativ-theologische Würdigung ist hierbei die strukturelle Analogie zur neutestamentlichen Ämterhierarchie von besonderem Interesse. Wie Rubin aufzeigt, korrespondiert die im Koran angelegte Überordnung des Gesandten (*rasūl*) über den Propheten (*nabī*) mit der paulinischen Priorisierung des Apostolats gegenüber der Prophetie: „As in the New Testament, in which apostles seem to rank higher than prophets (e.g. 1 Cor 12:28-31; cf. Eph 3:5; 4:11), in the Qurʾān, too, rasūl seems to be somewhat more elevated than nabī. This is indicated, to begin with, by the fact that whenever both titles appear together, rasūl comes first, which may suggest that a messenger is more important than a prophet.“ URI RUBIN, Prophets and Prophethood. In: JANE MCAULIFFE (Hg.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Leiden 2002, 289–307, 289.

²⁷⁸ „Zu jeder Gemeinschaft schickten wir einen Gesandten: ‚Dient Gott, und meidet Götzen!‘ Manche unter ihnen leitete Gott, und für manche wurde der Irrweg Wirklichkeit. Zieht doch nur im Land umher, und seht, wie es mit den Leugnern ausging!“ (Q 16:36).

²⁷⁹ „Wir sandten keinen Abgesandten, außer in der Sprache seines Volkes, um ihnen Klarheit zu verschaffen. So führt Gottin die Irre, wen er will, und führt auf dem rechten Wege, wen er will. Er ist der Mächtige, der Weise.“ (Q 14:4).

Darüber hinaus vollzieht sich die prophetische Sendung unabdingbar im Dienst an der universalen Menschheitsfamilie. Die diachrone Identität der prophetischen Botschaft fungiert als narratives und theologisches Bindeglied, das der Restitution der menschlichen Einheit dient. Denn dem Koran zufolge bildeten die Menschen im Urzustand eine homogene, im Glauben und im Gehorsam geeinte Gemeinschaft (vgl. Q 2:213).²⁸⁰ Die historische Aufgabe der Propheten besteht folglich darin, der nachfolgenden Fragmentierung entgegenzuwirken und die Menschheit zu dieser primordialen Einheit zurückzuführen – ein soteriologischer Prozess, der zutiefst als Manifestation der göttlichen Barmherzigkeit (*rahma*) zu deuten ist.

In diesem systematischen Kontext verweist Muḥammad rekurrierend auf die fundamentale Übereinstimmung der sukzessiven Offenbarungsschriften (vgl. Q 3:84).²⁸¹ Die theologische Einheit der Botschaft wird durch diese inhaltliche Kongruenz nachdrücklich verifiziert und in keiner Weise relativiert. Gestützt und untermauert wird dieses Konzept der Offenbarungseinheit insbesondere durch die Bezugnahme auf Tora und Evangelium. Die koranische Argumentation gipfelt in dem Anspruch, dass Muḥammad nebst seiner Botschaft bereits in den biblischen Schriften präfiguriert und angekündigt sei (vgl. Q 7:157).²⁸² So wird seine Sendung retrospektiv als Erhörung der Bittgebete Abrahams (vgl. Q 2:129) sowie als Einlösung der Verheißung Jesu (vgl. Q 61:6) deklariert.²⁸³

Dass dieser heilsgeschichtliche Anspruch einer Kontinuität keine leere theologische Behauptung ist, sondern sich in einer tiefgreifenden phänomenologischen Verwandtschaft

²⁸⁰ „Die Menschen waren eine einzige Gemeinde, dann schickte Gott als Freudenboten und als Warner die Propheten und sandte mit ihnen herab das Buch mit der Wahrheit, um zwischen den Menschen über das zu richten, worin sie uneins waren. Uneins sind nur die, denen das Buch gegeben ward, nachdem die Beweise zu ihnen gekommen waren, aus Hass und Neid untereinander. Da leitete Gott jene, welche glauben, zu jener Wahrheit, über die sie uneins waren, mit seinem Einverständnis. Gott leitet, wen er will, auf einen geraden Weg.“ (Q 2:213).

²⁸¹ „Sprich: ‚Wir glauben an Gott und was auf uns herabgesandt ward, und was auf Abraham und Ismael, auf Isaak und Jakob und auf die Stämme herabgesandt ward. Und an das, was Mose und was Jesus überbracht ward und den Propheten von ihrem Herrn. Wir machen zwischen keinem von ihnen einen Unterschied. Wir sind ihm ergeben!‘“ (Q 3:84).

²⁸² „Die dem Gesandten folgen, dem schriftunkundigen Propheten, von dem geschrieben finden sie bei sich in Gesetz und Evangelium, der ihnen das Gute gebietet und das Verwerfliche verbietet, der ihnen die guten Dinge erlaubt und die niederträchtigen verwehrt und der ihnen ihre Last abnimmt und die Fesseln, die auf ihnen lagen. Die also an ihn glauben und ihm helfend zur Seite stehen und dem Licht folgen, das mit ihm herabgesandt ist, das sind die, denen es wohlergeht!“ (Q 7:157).

²⁸³ „Unser Herr! Lass unter ihnen einen Gesandten erstehen, aus ihrer Mitte, der ihnen deine Verse vortragt, sie das Buch und die Weisheit lehrt und sie läutert! Siehe, du bist der Mächtige, der Weise.“ (Q 2:129); „Als Jesus, der Sohn Marias, sprach: ‚Ihr Kinder Israel, siehe, ich bin von Gott zu euch gesandt, um zu bestätigen, was mir schon vorliegt vom Gesetz, und einen Gesandten anzukündigen, der nach mir kommt und dessen Name *Ahmad* ist!‘“ (Q 61:6).

manifestiert, lässt sich durch eine präzise typologische Lektüre belegen. Wie Bobzin aufzeigt, verdeutlicht bereits Muḥammads koranische Genealogie seine systematische Einordnung in die jüdisch-christliche Prophetentradition, in der die vorangegangenen heiligen Schriften von Gott ausdrücklich gewürdigt werden. Besondere Evidenz erlangt diese Kontinuität in der koranischen Berufungsgeschichte, die ein dichtes Geflecht an biblischen Anspielungen aufweist: Das Auftreten des Engels Gabriel als Offenbarungsbote, das Motiv der existentiellen Furcht (analog zu Maria) sowie die anfängliche Abwehr, die Weigerung und das Erleben eines unausweichlichen göttlichen Zwangs spiegeln psychologisch und literarisch exakt die Vokationserfahrungen von Jeremia, Mose und Jona wider.²⁸⁴

Von Stosch vertieft diese Strukturanalogie, indem er verblüffende performative Parallelen zu spezifischen biblischen Akteuren herausarbeitet: Wie der alttestamentliche Prophet Elija verhüllt Muḥammad im Angesicht der unfassbaren Offenbarung sein Antlitz (vgl. 1 Kön 19,13 mit Q 73:1); analog zu den narrativen Traditionen des alttestamentlichen und neutestamentlichen Josef (vgl. Gen 37,5–8; Mt 2,13) empfängt auch er gelegentlich göttliche Weisungen im Traum; wie Samuel wird er von der rufenden Stimme aus dem Schlaf gerissen (vgl. 1 Sam 3); und ganz in der Tradition Johannes des Täufers fungiert er als unerbittlicher Mahner, der zur radikalen Umkehr aufruft und ein baldiges göttliches Schöpfungsgesicht androht (vgl. Mt 3,2–12 mit Q 92:14–21).²⁸⁵

Diese tiefgreifende Kongruenz fasst Küng in einer eindrücklichen, siebenstufigen Typologie zusammen, die Muḥammads absoluten Gleichklang mit den Propheten Israels systematisiert. Wie die biblischen Propheten wirkte Muḥammad nicht kraft eines von menschlichen Autoritäten verliehenen Amtes, sondern aus einer exklusiven, persönlichen Gottesbeziehung heraus. Als willensstarke Persönlichkeit, völlig durchdrungen von seiner Berufung, sprach er in eine massive religiös-gesellschaftliche Krise hinein und positionierte sich kompromisslos gegen die herrschende, vermögende Kaste und deren tradierte Privilegien. Dabei verstand er sich stets nur als Sprachrohr und Warner, der nicht sein eigenes, sondern Gottes Wort verkündete. Wie seine israelitischen Vorgänger predigte er unermüdlich den einen, Schöpfer- und Richtergott, der keine anderen Götter neben sich duldet, und forderte absolute Hingabe (*islām*) sowie unbedingten Gehorsam. Schließlich verband er – in vollkommener Analogie zur biblischen Tradition – diesen rigorosen Monotheismus

²⁸⁴ Vgl. HARTMUT BOBZIN, Mohammed. München ⁵2016, 66, 76.

²⁸⁵ Vgl. STOSCH, Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung, 150ff.

untrennbar mit einem ethischen Humanismus, der soziale Gerechtigkeit einfordert und das eschatologische Schicksal durch Drohungen für die Ungerechten und Verheißungen für die Gerechten markiert.²⁸⁶

Das irdische Schicksal der Propheten ist jedoch paradigmatisch von massivem Widerstand, gesellschaftlicher Ablehnung, Schmähungen und existenziellen Gefahren gezeichnet. Die koranischen Strafllegenden zeugen in drastischen Schilderungen von vernichtenden Katastrophen, die über jene Völker hereinbrachen, die in ihrem hartnäckigen Unglauben verharrten. Diese göttlichen Interventionen spiegeln in der koranischen Logik „Gottes Treue zu seinen Gesandten und Propheten sowie zu denen, die ihnen im Glauben folgten, wider“²⁸⁷. Indem die Propheten- und Strafllegenden Ereignisse der früheren Heilsgeschichte rekapitulieren, verfolgen sie eine homogene theologische Aussageabsicht, die ihnen einen dezidiert typisierenden und schematisierenden Charakter verleiht. In der literarischen Ausgestaltung des Korans avancieren die früheren Propheten somit zu spiegelbildlichen Präfigurationen Muḥammads. „Die koranischen Prophetengeschichten haben folglich ihren ‚Sitz im Leben‘ in Muḥammads eigenem Selbstverständnis und der daraus resultierenden Notwendigkeit der eigenen Rechtfertigung vor seinen Landsleuten.“²⁸⁸ Troll untermauert diese theologische Konstruktion der biographischen Projektion durch eine stringente literarkritische Strukturanalyse. Für den islamischen Glauben, in dem die Offenbarung des Korans als unhintergebar Maßstab der Wahrheit in allen religiösen Fragen fungiert, beansprucht der Text von Beginn an, exakt dieselbe monotheistische Botschaft zu verkünden wie die früheren Propheten. Von den über 25 namentlich erwähnten Boten, die dem Rezipienten zumeist aus der biblischen Tradition vertraut sind, folgen ausnahmslos alle Prophetenerzählungen demselben narrativen und strukturellen Schema: Ein Prophet wird von Gott aus dem jeweiligen Volk erwählt; er spricht dessen Muttersprache; er verkündet kompromisslos dieselbe Lehre vom einen und einzigen Gott; er erleidet daraufhin seitens seines Volkes erbitterte Feindschaft bis hin zur existentiellen Todesbedrohung; und letztlich greift Gott ein, rettet seinen Gesandten und bestraft das ungläubige Volk.²⁸⁹ Da dieses literarische Raster offenkundig vollumfänglich mit der historischen Lebensrealität und Krisenerfahrung Muḥammads in Mekka übereinstimmt, folgert Troll zwingend, dass

²⁸⁶ Vgl. KÜNG, *Der Islam*, 166f.

²⁸⁷ HAGEMANN, *Propheten - Zeugen des Glaubens*, 28.

²⁸⁸ Ebd., 29.

²⁸⁹ Vgl. TROLL, *Muslime fragen, Christen antworten*, 47–51.

Muḥammads ureigene biographische Erfahrung als Prophet retrospektiv auf seine im Koran erwähnten Vorgänger im Prophetenamt übertragen und projiziert wurde.²⁹⁰

Diese existentielle Notwendigkeit der Rechtfertigung spiegelt sich tiefgreifend in der dynamischen Konzeptualisierung der koranischen Prophetologie wider. Die im Textkorpus applizierten Titulaturen und Bezeichnungen für die Boten Gottes operieren keineswegs als starre Kategorien, sondern unterliegen einer semantischen Entwicklung, die eine dichte typologische Verbindung zu Muḥammad und der frühen Gemeinde etabliert. In ihrer primären Funktion agieren die Gesandten (*rusul*) als mediale Instrumente zur Übermittlung der göttlichen Zeichen (*āyāt*). Die vehemente Ablehnung Muḥammads und die daraus resultierende Verfolgung der jungen Gemeinde stellen dabei eine direkte typologische Verbindung zu den repetitiven Leiderfahrungen früherer Gesandter her, wodurch sich die formierende muslimische Gemeinschaft als Teil einer transhistorischen Schicksalsgemeinschaft begreift. Die koranische Apostellehre kulminiert hierbei in der Zusage eines ultimativen göttlichen Eingreifens zum Schutz der gläubigen Diener.²⁹¹

Dieses göttliche Eingreifen manifestiert sich jedoch nicht nur in der reinen Schutzfunktion, sondern ebenso in der Gewährung einer exklusiven Gnadengabe in Zeiten höchster existentieller Bedrängnis – einer Gunst, zu der explizit das Prophetentum (*nubūwa*) rechnet. Es ist theologiegeschichtlich überaus aufschlussreich, dass der spezifische Titel des Propheten (*nabī*) signifikant in der mittelmekkanischen Sure Maryam (Q 19) eingeführt wird und dort in einem untrennbaren Konnex zur Barmherzigkeit (*rahma*) Gottes steht. Der ontologische Status des *nabī* ist somit als unmittelbares Produkt der göttlichen Barmherzigkeit zu interpretieren, mit der sich Gott seinen gläubigen Dienern in Zuständen der Isolation, Einsamkeit und Unsicherheit zuwendet. Exemplarisch verdeutlicht der Koran dies an mehreren Schlüsselfiguren: Abraham wird für seine Standhaftigkeit mit einer prophetischen Nachkommenschaft (Isaak, Jakob) belohnt (vgl. Q 19:49). Mose wird sein Bruder Aaron explizit als Prophet zur Seite gestellt (vgl. Q 19:53), wobei das hierfür verwendete Verb *wahaba* (schenken, gnädig zuwenden) als Leitvokabel der Sure 19 fungiert. Ebenso werden Ismael und Idrīs aufgrund ihrer unerschütterlichen Treue als Propheten (*anbiyā*) nobilitiert (vgl. Q 19:54–57). Angesichts massiver sozialer Zerwürfnisse in Mekka symbolisieren diese

²⁹⁰ Vgl. ebd.

²⁹¹ Vgl. MOUHANAD KHORCHIDE/KLAUS von STOSCH, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg-Basel-Wien 2018, 203f.

Propheten für die frühe Gemeinde primär die durchbrechende göttliche Barmherzigkeit. Dabei ist festzuhalten, dass in diesem spezifisch mittelmekkanischen Kontext noch kein dogmatisch ausgeprägtes Konzept einer exklusiven genealogischen Sukzession existiert; im Vordergrund steht die Situationsanalogie der existentiellen Erwählung.²⁹²

Erst ausgehend von dieser existentiellen Situationsanalogie wird Muḥammads Identität im weiteren historischen Verlauf als kulminierender Punkt der prophetischen Heilsgeschichte entworfen. Die Bezeichnung als „Siegel der Propheten“ (*ḥātam an-nabiyyīn*, Q 33:40) ist in diesem Zusammenhang von entscheidender systematischer Bedeutung. In der aktuellen Forschung, insbesondere bei Neuwirth, wird das „Siegel“ nicht primär als bloßes chronologisches Ende der Offenbarung interpretiert, sondern im Sinne eines antiken Authentizitätszeichens verstanden. Muḥammad fungiert als derjenige, der die vorangegangenen Offenbarungen an Israel und die Völker „besiegelt“, d. h. sie in ihrem Kern bestätigt (*taṣdīq*), aber gleichzeitig von menschlichen Interpolationen und Missverständnissen reinigt.²⁹³ Damit beansprucht der Koran eine korrektive Autorität gegenüber der Tora und dem Evangelium, ohne deren göttlichen Ursprung prinzipiell infrage zu stellen.

Theologisch fundiert wird dieser Anspruch durch das Konzept des *dīn al-fiṭra* – der Rückkehr zur ursprünglichen, unverfälschten Ur-Religion des Monotheismus. Muḥammad versteht sich nicht als Begründer einer *neuen* Religion, sondern als Verkünder jener *religio perennis*, die bereits Abraham (*Ibrāhīm*) als Prototyp des gottergebenen Monotheisten (*ḥanīf*) verkörperte. In Anlehnung an Ghaffar lässt sich diese Positionierung als eine typologische Rekapitulation begreifen: Muḥammad wiederholt nicht nur die Botschaft der früheren Propheten, sondern er reaktualisiert deren Schicksale in seinem eigenen Wirken, um die universale Geltung der göttlichen Wahrheit über partikularreligiöse Grenzen hinweg zu statuieren.²⁹⁴ Für eine komparative Würdigung ist diese Einsicht zentral, da sie verdeutlicht, dass Muḥammads prophetischer Anspruch untrennbar mit der biblischen Tradition verwoben ist und gerade aus dieser Kontinuität seine materiale Legitimation ableitet.

²⁹² Ebd., 205f.

²⁹³ Vgl. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 520–535. Neuwirth betont hier die Funktion des Siegels als Beglaubigung der spätantiken Diskursgemeinschaften.

²⁹⁴ Vgl. ZISHAN GHAFAR, *Muhammad as a Prophet of Late Antiquity. The Anti-Apocalyptic Nature of Muhammad's Prophetic Wisdom*. In: ZISHAN GHAFAR/KLAUS von STOSCH (Hg.), *Theology of Prophecy in Dialogue. A Jewish-Christian-Muslim Encounter* (Beiträge zur Koranforschung 4), Paderborn 2025, 161–184.

Genau diese Bezugnahme auf die biblische Tradition erfährt in der medinensischen Periode jedoch eine signifikante Transformation, die maßgeblich durch veränderte diskursive Konstellationen und die physische Präsenz jüdischer und christlicher Akteure katalysiert wird. Diese theologische Konfrontation evozierte innerhalb der urmuslimischen Gemeinde das drängende Bedürfnis, sich gegenüber der normativen biblischen Tradition zu behaupten und abzugrenzen – ein Emanzipationsprozess, der sich sinnfällig in der Änderung der Gebetsrichtung (*qibla*) manifestiert (vgl. Q 2:142–145).²⁹⁵ Der theologische Fokus verschob sich sukzessive von einer existentiellen hin zu einer textuellen Prophetologie. In diesem Prozess sahen sich Muḥammad und seine Gemeinde vor die komplexe Herausforderung gestellt, ihr Selbstverständnis als neu formierte religiöse Entität in einem intertextuellen Schriftdiskurs mit den etablierten Nachbartraditionen zu verhandeln. Um eine eigenständige positive Selbstbestimmung im Heilsplan Gottes zu konturieren, wurden typologische Rückbezüge zunehmend impermeabel gestaltet. Die Gemeinde begnügte sich nicht länger damit, früheren Offenbarungen lediglich zu entsprechen; vielmehr erhob sie den Anspruch, das vormals eschatologisch Angekündigte nunmehr final zu erfüllen (vgl. Q 2:127–129; 61:6).

Parallel dazu entwickelte sich die koranische Prophetologie von einer reinen mekkanischen Schicksalsgemeinschaft zu einer universalen Bundesgemeinschaft, die spannungsreich zwischen Universalität und Exklusivität oszilliert. Während den biblischen Bündnissen (mit Mose, Jesus etc.) weiterhin Rechnung getragen wird, wird deren partikulare Exklusivität in Medina durch die Einordnung in einen universalen Gottesbund neutralisiert. Der im Koran proklamierte universale Prophetenbund (*mīṭāq an-nabiyyīn*) lässt sich dabei doppelt deuten: Einerseits als *genetivus obiectivus*, der die Kontinuität des göttlichen Bundes mit

²⁹⁵ „Die Törichteren unter den Menschen werden sprechen: „Was brachte sie von ihrer Richtung ab, in der sie bisher gebetet haben?“ Sprich: „Gottes ist der Osten und der Westen. Er leitet, wen er will, auf einen geraden Weg.“ [143] So machten wir euch zu einer Gemeinde, die in der Mitte steht, auf dass ihr Zeugen für die Menschen seid und der Gesandte für euch Zeuge sei. Wir machten die Richtung, in der du bisher gebetet hast, nur deshalb, um zu unterscheiden, wer dem Gesandten folgt und wer auf dem Absatz kehrtmacht. Wenn es tatsächlich schwer ist, dann nicht für die, die Gott geleitet hat. Es ist Gott nicht gemäß, dass er euch euren Glauben verlieren lässt. Siehe, Gott ist zu den Menschen wahrhaft gütig, barmherzig. [144] Wohl sehen wir, wie du dein Angesicht gen Himmel hin- und herbewegst. So wollen wir dir eine Richtung geben, die dein Gefallen findet. So wende nun dein Angesicht zur heiligen Anbetungsstätte! Wo immer ihr auch seid, kehrt euer Angesicht ihr zu! Siehe, denen das Buch gegeben wurde, die wissen wahrlich, dass es die Wahrheit ist von ihrem Herrn. Gott lässt, was sie tun, nicht unbeachtet. [145] Kamst du auch mit einem jeden möglichen Zeichen zu den Buchbesitzern, sie wurden deiner Richtung ebenso wenig folgen wie du ihrer, wo doch keiner von ihnen der Richtung des anderen folgt. Und wenn du ihren Neigungen folgen wolltest, nachdem etwas vom Wissen zu dir kam, so warst du wahrlich einer von den Frevlern.“ (Q 2:142-145).

allen Propheten unterstreicht; andererseits als *genetivus subiectivus*, der die konkreten historischen Bundesschlüsse Gottes fokussiert, in die Muḥammad nun integral eingebunden ist (vgl. Q 3:81; 33:7). Das offenkundige Fehlen eines schriftlichen Erbes sowie einer direkten Genealogie zu den vorherigen Propheten wird durch den dogmatischen Rückgriff auf den Bund Abrahams kompensiert (vgl. Q 2:130). Als „heidnischer Prophet“ (*nabīy ummīy*) steht Muḥammad somit zwar in keinem genealogischen, wohl aber in einem zutiefst heilsgeschichtlichen und typologischen Verhältnis zu seinen Vorgängern (vgl. Q 7:157). Ihm wächst in Medina die singuläre Dignität eines prophetischen Gesetzgebers zu, der – strukturell analog zum ambivalenten Gesetzesverhältnis Jesu – nicht allein die Schrift rezitiert, sondern bindend die Weisheit (*ḥikma*) lehrt (vgl. Q 2:129; 3:164).²⁹⁶

2.8.2 Die Menschlichkeit des Propheten (*bašar*)

Für die theologische Beurteilung der Menschlichkeit Muḥammads ist eine philologische Nuance des koranischen Sprachgebrauchs von größter Tragweite: Während nichtbiblische Figuren im Koran durchaus als Gesandte (*rusul*) firmieren, bleibt das Prädikat des Propheten (*nabī*) – mit der zentralen Ausnahme Muḥammads – exklusiv biblischen Protagonisten vorbehalten. Dieser Begriff fungiert mithin nicht primär als unumschränkte Auszeichnung, sondern dient der spezifischen historischen und menschlichen Ausgestaltung seiner Person. In der medinensischen Phase warnt der Koran explizit davor, aus der Besonderheit einzelner prophetischer Personen eine elitäre Heilsexklusivität abzuleiten, weshalb die Akteure zunehmend neutraler als Gesandte angesprochen werden. Diese funktionale Differenzierung offenbart eine bemerkenswerte theologische Wertigkeit: Der Begriff des Gesandten (*rasūl*) ist im koranischen Duktus ungleich positiver und auratischer konnotiert als jener des Propheten (*nabī*). Wenn der Koran kritische Töne gegenüber Muḥammad anschlägt oder dessen menschliche Limitationen offenlegt, geschieht dies signifikanterweise stets in seiner Eigenschaft als Prophet, niemals jedoch in seiner Rolle als Gesandter. Diese terminologische Trennschärfe verweist unmittelbar auf die existentielle Dimension seiner Sendung: Als *nabī* bleibt Muḥammad zutiefst in seine eigene Fehlbarkeit verstrickt.²⁹⁷

Genau diese radikale Betonung der existentiellen Begrenztheit bildet ein zentrales Merkmal der koranischen Prophetologie – und fungiert zugleich als neuralgischer Punkt in der

²⁹⁶ KHORCHIDE/STOSCH, Der andere Prophet, 215–220.

²⁹⁷ Vgl. ebd., 225.

dogmatischen Abgrenzung zur christlichen Inkarnationslehre. Der Koran verwendet hierfür den Begriff *bašar* (Mensch/Wesen aus Fleisch und Blut), um Muḥammad unmissverständlich in der Sphäre der menschlichen Endlichkeit zu verorten. Die Aufforderung an den Propheten, sich als „Mensch wie ihr“ (*bašarun miṭlukum*, Q 18:110; 41:6)²⁹⁸ zu bekennen, fungiert als bewusster Schutzwall gegen jegliche Tendenzen einer Apotheose, wie sie der Koran im christlichen Verständnis Jesu kritisiert.²⁹⁹

Diese theologische Verortung in der Menschlichkeit ist jedoch weit mehr als eine bloße rhetorische Bescheidenheitsformel; sie markiert eine fundamentale weichenstellende Prämisse. Indem der Koran unterstreicht, dass Muḥammad über keinen autonomen epistemischen Zugang zum Verborgenen (*al-ġayb*) verfügt und lediglich das verkündet, was ihm transzendent eingegeben wird, wird die prophetische Autorität strikt an die göttliche Bevollmächtigung rückgebunden. Muḥammad erscheint nicht als ein ontologisch herausgehobenes, übermenschliches Wesen, sondern als ein instrumentelles Sprachrohr, dessen Integrität gerade in der radikalen Anerkennung seiner eigenen ontologischen Begrenztheit besteht. Diese konsequente „Entmythologisierung“ dient der Sicherung der absoluten Transzendenz Gottes: Jede Vermischung von Schöpfer und Geschöpf wird im koranischen Monotheismus kategorial ausgeschlossen.

Für das Anliegen der Komparativen Theologie bietet dieses *bašar*-Konzept einen überaus fruchtbaren hermeneutischen Anknüpfungspunkt, da es Muḥammad als geschichtliches Subjekt satisfaktionsfähig macht. Seine exzessiv betonte Menschlichkeit impliziert zwangsläufig auch seine tiefe Eingebundenheit in die soziokulturellen und politischen Spannungsfelder der Spätantike. In struktureller Anlehnung an das christliche Theologumenon der göttlichen Kondeszendenz lässt sich argumentieren, dass Gott sich gerade in die menschliche Unvollkommenheit und Kontingenz hinein offenbart. Die im Koran ungeschönt dokumentierte Fehlbarkeit oder das existenzielle Ringen des Propheten um den richtigen Weg sind demnach keine kompromittierenden Argumente gegen seine Sendung,

²⁹⁸ „Sprich: ‚Siehe, ich bin ein Mensch wie ihr. Mir wurde eingegeben: Euer Gott ist ein Gott; und wer die Begegnung mit seinem Herrn wünscht, der tue frommes Werk und geselle dem Dienst an seinem Herrn niemanden bei!‘“ (Q 18:110); „Sprich: ‚Siehe, ich bin ein Mensch wie ihr; mir wurde eingegeben, dass euer Gott ein Gott ist! So richtet euch nach ihm aus, und bittet ihn um Vergebung!‘“ (Q 41:6).

²⁹⁹ Zur polemischen Funktion des *bašar*-Begriffs gegenüber der christlichen Inkarnationslehre vgl. ADEL KHOURY, *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*. Bd. 9, Gütersloh 1998, 455–462.

sondern vielmehr authentische Spuren der Inkulturation des Gotteswortes in die menschliche Geschichte.³⁰⁰

Gleichzeitig schützt diese theologische Fokussierung auf die Menschlichkeit den Propheten vor der systematischen Überforderung durch eine artifizielle, übermenschliche Moral. Muḥammad muss nicht sündlos im Sinne einer hagiographischen Perfektion sein, um integer zu handeln. Seine charakterliche Integrität bewährt sich vielmehr in der Wahrhaftigkeit, mit der er seine eigene Bedürftigkeit und Fehlbarkeit vor Gott bezeugt. Diese genuin koranische Sichtweise korrespondiert hervorragend mit modernen historisch-kritischen Ansätzen – wie etwa jenen von Neuwirth –, die Muḥammad als integralen Teil einer dynamischen spätantiken Diskursgemeinschaft begreifen, in der sich die Offenbarung fortwährend im lebendigen Dialog mit den Zweifeln, Krisen und Fragen seiner Zeitgenossen entfaltet.³⁰¹ Die Menschlichkeit ist somit nicht das Hindernis, sondern das Medium der Offenbarung.

2.8.3 Der „schöne Vorbild“ (*uswa ḥasana*)

Trotz der im Koran explizierten Menschlichkeit und Fehlbarkeit Muḥammads wird seine Gestalt als das maßgebliche ethische Paradigma für die Gemeinde entworfen. Diese Vorbildfunktion wird im koranischen Diskurs durch zwei zentrale Prädikationen gestützt: den „gewaltigen Charakter“ (*ḥuluq ‘azīm*, Q 68:4) und das „schöne Vorbild“ (*uswa ḥasana*, Q 33:21).³⁰² Dabei ist festzustellen, dass diese Zuschreibungen im koranischen Kontext eine spezifische rhetorische und paränetische Funktion besitzen, die über eine bloße moralische Katalogisierung hinausgeht. Die Bezeichnung Muḥammads als Träger eines „gewaltigen Charakters“ in der frühen mekkanischen Phase diente primär der apologetischen Abwehr von Vorwürfen der Besessenheit (*mağnūn*) oder der dichterischen Anmaßung. Seine Integrität wird hier als epistemisches Beglaubigungszeichen seiner geistigen und moralischen Gesundheit ins Feld geführt.

Die für die spätere Tradition wirkmächtigste Formel findet sich in Q 33:21, wo Muḥammad im Kontext der traumatischen Grabenschlacht als *uswa ḥasana* präsentiert

³⁰⁰ Vgl. STOSCH, Herausforderung Islam, 168–175.

³⁰¹ Vgl. NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, 415–422. Neuwirth betont die Einbettung Muḥammads in die spätantiken Debattenräume.

³⁰² Vgl. ESRA GÖZELER, *Uswa Ḥasana in Qur’ānic Context*. In: AYŞE BAŞOL (Hg.), Untersuchungen zu Sure 33 *al-Ahzab* (Frankfurter Schriften zum Islam 2), Berlin 2019, 11–28.

wird. In der aktuellen historisch-kritischen Exegese, etwa bei Neuwirth, wird betont, dass dieses „schöne Vorbild“ ursprünglich keine zeitlose moralische Perfektion meinte, sondern die spezifische existentielle Standhaftigkeit und das unerschütterliche Gottvertrauen des Propheten in einer militärischen und sozialen Krisensituation.³⁰³ Muḥammad wird hier als derjenige gezeichnet, der die Hingabe an Gott (*islām*) unter extremem äußeren Druck vorlebt. Für die komparative Untersuchung ist dieser Befund von hoher Relevanz: Die koranische Forderung nach Nachfolge bindet die Autorität der Rechtleitung (*hudā*) an die personale Integrität des Vermittlers. Die Glaubwürdigkeit des Korans als Gotteswort ist im Selbstverständnis des Textes untrennbar mit der Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) und der charakterlichen Bewährung seines Überbringers verknüpft.

Dieser „schöne Charakter“ bildet somit das funktionale Fundament der prophetischen Sendung. Wie Ghaffar ausführt, agiert der Prophet als ein ethischer Spiegel, in dem die Gemeinde ihre eigene Hinordnung auf Gott reflektiert. Seine Integrität ist dabei keine statische Eigenschaft, sondern das Resultat einer permanenten Kommunikation mit der Offenbarungsquelle, die ihn auch korrigiert und zur Umkehr mahnt.³⁰⁴ In dieser koranischen Dynamik ist Integrität nicht mit Sündlosigkeit gleichzusetzen, sondern mit einer radikalen Aufrichtigkeit, die auch die eigenen Schwächen vor Gott nicht verschweigt.

Gleichzeitig markiert das Konzept der *uswa ḥasana* den Übergang von der prophetischen Botschaft zur prophetischen Praxis, die später in der Sunna-Tradition kodifiziert wurde. Hierin liegt jedoch auch die Wurzel für das spätere dogmatische Dilemma: Wenn Muḥammad in allem ein Vorbild ist, muss sein Handeln – um der absoluten Verlässlichkeit der Rechtleitung willen – über jeden Zweifel erhaben sein. Nagel zeigt in seinen Studien zur Genese des Mohammed-Bildes auf, wie sich die koranische Unmittelbarkeit des menschlichen Vorbilds schrittweise in ein hagiographisches Ideal transformierte, das den Propheten der gewöhnlichen menschlichen Kritik entzieht.³⁰⁵ Wie Schöller in seinen Arbeiten zur Charakterologie ergänzt, führt dies zu einer Verschiebung der Perspektive: Aus der koranischen Bewährung im Angesicht der menschlichen Schwäche wird das Ideal einer übermenschlichen Makellosigkeit.³⁰⁶ Für eine christliche Würdigung bleibt es daher entscheidend, zur koranischen Unmittelbarkeit des „schönen Charakters“ zurückzukehren, der

³⁰³ Vgl. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 542–548.

³⁰⁴ Vgl. GHAFAR, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie*, 210–215.

³⁰⁵ Vgl. NAGEL, *Mohammed*, 762–775.

³⁰⁶ Zur Biographie vgl. SCHÖLLER, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 145–160.

seine Kraft gerade aus der authentischen menschlichen Antwort auf den göttlichen Ruf bezieht, ohne die Menschlichkeit (*bašar*) aufzugeben.³⁰⁷

2.8.4 Gegenüberstellung zum islamischen Konzept der *‘iṣma*

Der neuralgische Punkt jeder christlich-islamischen Prophetologie liegt in der Bestimmung der prophetischen Anthropologie und der damit verbundenen Frage nach der Fehlbarkeit des Offenbarungsmittlers. Während das christliche Verständnis, maßgeblich geprägt durch die paulinische Theologie der Gnade und das reformatorische Axiom des *simul iustus et peccator*, die menschliche Bruchstückhaftigkeit und Kontingenz als den eigentlichen Ort göttlichen Wirkens integriert, hat die klassische islamische Tradition das Dogma der *‘iṣma* entwickelt. Schimmel weist darauf hin, dass dieser Begriff im Kern ein „Geschütztsein“ impliziert: Gott bewahrt seine Propheten vor Sünde und Irrtum, um sicherzustellen, dass die Integrität des göttlichen Wortes nicht durch menschliche Makel getrübt wird.³⁰⁸ Dieses Schutzkonzept ist untrennbar mit der universalen islamischen Prophetologie verknüpft, die davon ausgeht, dass Gott jedem Volk einen Gesandten in dessen jeweiliger Sprache geschickt hat (vgl. Q 14:4), um die Menschheit im göttlichen Willen zu unterweisen. Dabei gilt es jedoch, zwischen dem Propheten (*nabī*), der eine bestehende Tradition fortführt, und dem Gesandten (*rasūl*), der eine neue gesetzliche Ordnung (*šarī‘a*) verkündet, zu differenzieren – wobei der Anspruch der *‘iṣma* als epistemische Absicherung insbesondere für letztere Gruppe von zentraler Bedeutung ist.³⁰⁹ In der religionsgeschichtlichen Analyse von Wilferd Madelung wird deutlich, dass dieser Schutzwall um den Propheten erst in den nach-koranischen Jahrhunderten seine dogmatische Festigkeit erhielt, um die Integrität der religiösen Autorität gegenüber innerislamischen und interreligiösen Anfragen abzusichern.³¹⁰

Historisch betrachtet ist das Konzept der absoluten Sündlosigkeit kein genuiner Bestandteil der koranischen Ur-Verkündigung. Der Koran berichtet vielmehr mit einer bemerkenswerten Unbefangenheit von den Verfehlungen früherer Propheten wie Adam, Mose oder David und fordert explizit auch Muḥammad dazu auf, Gott um Vergebung für seine Sünden

³⁰⁷ Zur systematischen Bedeutung der Integrität für die komparative Anerkennung vgl. STOSCH, Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung, 160.

³⁰⁸ Vgl. SCHIMMEL, Und Muhammad ist sein Prophet, 86.

³⁰⁹ Vgl. ebd.

³¹⁰ Zur schrittweisen Dogmatisierung des Begriffs in Reaktion auf die *Schia* und die *Mu‘tazila* vgl. WILFERD MADELUNG/TYAN E., Art. *‘iṣma*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.

zu bitten (Q 47:19; 48:1ff).³¹¹ Die Transformation hin zur *‘iṣma* speiste sich aus einer doppelten funktionalen Notwendigkeit. Erstens forderte die epistemologische Absicherung der Offenbarung einen absolut verlässlichen Überbringer; jede moralische oder intellektuelle Fehlbarkeit Muḥammads hätte im Verständnis der Gelehrten die Unverfälschtheit des Koran-Textes selbst gefährden können. Zweitens wirkte der interreligiöse Konkurrenzdruck durch die christliche Christologie, welche die Sündlosigkeit Jesu als Beweis seiner göttlichen Natur ins Feld führte.

Diese Entwicklung zur hagiographischen Makellosigkeit stellt die christliche Theologie vor eine erhebliche Herausforderung, da sie das Handeln des Propheten der menschlichen Kritik entzieht. Klassische muslimische Exegeten sahen sich daher gezwungen, die koranischen Sündenberichte durch komplexe Umdeutungsstrategien zu harmonisieren. Die dogmengeschichtliche Dynamik dieses Prozesses lässt sich besonders präzise an der Entwicklung der mu‘tazilitischen Schule ablesen. Während frühe Vertreter der Mu‘tazila noch einräumten, dass ein Prophet durchaus lässliche Sünden aus Nachlässigkeit begehen könne – wobei selbst die kleinste Unaufmerksamkeit bei einem Propheten aufgrund seines Ranges schwerer wog als die Vergehen gewöhnlicher Menschen –, verschärfte sich die Lehre in der späteren Mu‘tazila massiv. Ihr strenger Moralismus und das Postulat der absoluten Gerechtigkeit Gottes ließen keinen Raum mehr für prophetische Fehlbarkeit. Das Prinzip des „Zweckmäßigen“ (*aṣlah*) verlangte nun, dass der Verkünder der göttlichen Botschaft von jeglichem, auch noch so geringfügigem Makel – ob aus Vergesslichkeit oder Nachlässigkeit – frei sein müsse, um die absolute Geltung der Offenbarung zu garantieren.³¹² Verfehlungen wurden dabei konsequent zu bloßen „Versehen“ (*zallāt*) oder zu Handlungen herabgestuft, die lediglich hinter einer optimalen Möglichkeit zurückblieben, ohne jedoch einen moralischen Makel darzustellen. Nagel ist hier der Ansicht, dass diese Entwicklung den Propheten zu einer sakrosankten Rechtsquelle transformierte, deren Nachahmung

³¹¹ „So wisse, dass es keinen Gott gibt außer den *einen* Gott, und bitte um Vergebung für deine Schuld und für die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen! Gott weiß, wo ihr euch bewegt und wo ihr Wohnung nehmt.“ (Q 47:19).

„Siehe, wir verliehen dir einen klaren Erfolg, [2] auf dass dir Gott deine frühere und spätere Schuld ver-
gebe und seine Gnade an dir vollende und dich führe auf einen geraden Weg, [3] und dass dir Gott mächtige Hilfe zuteil werden lasse.“ (Q 48:1ff.)

³¹² SCHIMMEL, Und Muhammad ist sein Prophet, 89f.

(*sunna*) für die Gemeinde nur dann verbindlich sein konnte, wenn jedes seiner Worte und Werke von göttlichem Schutz ummantelt war.³¹³

Für eine komparative Verhältnisbestimmung ist es jedoch entscheidend, Muḥammad weder an hagiographischen Maßstäben moralischer Perfektion zu messen, noch den Versuch zu unternehmen, ihn christlich zu „taufen“, indem man ihm eine Sündlosigkeit andichtet, die dem biblischen Zeugnis über Propheten wie David oder Petrus fremd ist. Ein christlicher Zugang zum Koran muss stattdessen über den Begriff der Authentizität in der Kontingenz erfolgen. In dieser Perspektive kann anerkannt werden, dass Muḥammad ein integer handelnder Prophet war, der wahrhaftig seine Botschaft verkündete, auch wenn er nach christlichem Verständnis kein sündloser Mensch war. Das Konzept der Fremdprophetie erlaubt es hierbei, den Koran als ein Zeugnis zu lesen, das zwar von Gott durch eine *gratia gratis data* angestoßen wurde, aber durch die begrenzte und geschichtliche Struktur Muḥammads vermittelt blieb.³¹⁴

Die im Koran enthaltenen historischen Unschärfen oder zeitgebundenen Polemiken sind in diesem Rahmen keine Beweise gegen einen göttlichen Ursprung, sondern stellen – analog zur christlichen Lehre von der heiligen Schrift – Spuren der göttlichen Kondeszendenz (Herabneigung) in die menschliche Sprache und Begrenztheit dar. Klaus von Stosch arbeitet heraus, dass diese Anerkennung der menschlichen Bruchstückhaftigkeit keine Abwertung des prophetischen Amtes bedeutet, sondern im Gegenteil die Größe Gottes unterstreicht, der sich auch der schwachen Gefäße bedient. Für den interreligiösen Dialog resultiert daraus die Chance einer wechselseitigen Mahnung: Während der Islam an die Reinheit und Erhabenheit der Offenbarung erinnert, bewahrt das Christentum das Bewusstsein für die Realität der menschlichen Gebrechlichkeit, die von der Gnade Gottes nicht aufgehoben, sondern angenommen wird. In dieser Differenz liegt das Potential für eine Würdigung Muḥammads, die seine charakterliche Integrität ernst nimmt, ohne ihn dogmatisch zu überfordern.³¹⁵

³¹³ Vgl. NAGEL, Mohammed, 810–825. Nagel analysiert kritisch die Verschiebung vom koranischen Menschen zum dogmatischen Ideal der *sīra*-Tradition.

³¹⁴ Zur Definition der Authentizität jenseits moralischer Makellosigkeit vgl. SINAI, *Muḥammad as an Episcopal Figure*, 21.

³¹⁵ Zur theologischen Bedeutung der menschlichen Schwachheit als Ort der Offenbarung vgl. KARL RAHNER, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung. In: HELMUT KUHN, *Interpretation der Welt: Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*, Würzburg 1965, 713–722.

2.9 Zum Konzept der Fremdprophetie

Um das Konzept der Fremdprophetie für die vorliegende Untersuchung fruchtbar zu machen, bedarf es zunächst einer grundlegenden Präzisierung im Spannungsfeld zwischen theologischer Anerkennung und methodischer Distanzierung. Eine solche Grenzziehung erweist sich insbesondere gegenüber oberflächlichen interreligiösen Harmonisierungsversuchen als unerlässlich. So erweist sich die im Dialog wiederholt von muslimischer Seite an Christen herangetragene Forderung, Muḥammad aus Gründen einer vermeintlichen Symmetrie anzuerkennen – analog zur muslimischen Anerkennung Jesu Christi –, bei näherer analytischer Betrachtung als theologisch wenig tragfähig. Dieses Argument krankt an der Prämisse einer kategorialen Asymmetrie im jeweiligen Glaubensverständnis, die eine logische Parallelität ausschließt. Die Diskrepanz wurzelt in dem Umstand, dass die islamische Rezeption Jesu Christi nicht in jener ontologischen und soteriologischen Dimension operiert, die für das christliche Bekenntnis konstitutiv ist; insbesondere die christologische Konfession Jesu als inkarnierter Sohn Gottes und universaler Erlöser wird vom koranischen Paradigma dezidiert zurückgewiesen.

Folglich erweist sich die deduzierte Schlussfolgerung, Christen seien im Gegenzug zu einer analogen Anerkennung Muḥammads verpflichtet, als hermeneutisch irreführend. Präziser formuliert impliziert diese Forderung *de facto*: Christen sollen Muḥammad im muslimischen Sinne anerkennen, weil Muslime Jesus in einem rein muslimischen (islamisierten) Sinne anerkennen. Das auf den ersten Blick womöglich plausible Parallelitätsargument entbehrt somit einer soliden systematischen Grundlage. Eine genuine theologische Parallelität ließe sich erst dann konstatieren, wenn auf muslimischer Seite die Bereitschaft bestünde, Jesus Christus im genuin christlichen Sinne zu rezipieren. Nur in diesem rein hypothetischen Szenario entstünde eine symmetrische Konstellation, welche an Christen die Reziprozitätsforderung einer Anerkennung Muḥammads im muslimischen Sinne legitimieren könnte. Ein derartiger Paradigmenwechsel würde jedoch die fundamentalen, identitätsstiftenden und trennenden Glaubensdogmata zwischen beiden Religionen nivellieren. In epistemischen und dogmatischen Glaubensfragen kann für beide Religionsgemeinschaften folglich nicht das äußere Kriterium einer artifiziellen Haltungsparellität im Vordergrund stehen, sondern primär die unbedingte Treue zum eigenen Bekenntnis, gepaart mit der Bereitschaft zum konstruktiven interreligiösen Dialog. Der Habitus eines aufrichtigen, theologiegeleiteten Dialogs impliziert dabei konstitutiv, dass jeder Partner dem anderen das un-

veräußerliche Recht zubilligt, die diffizilen, systematisch trennenden Fragestellungen strikt aus der Perspektive und auf dem Fundament des jeweils eigenen Glaubens zu verhandeln.³¹⁶

Genau an diesem Punkt eines bekenntnistreuen, aber dialogoffenen Zugangs setzt das theologische Paradigma der Fremdprophetie an. In der Nachfolge evangelischer Säkularisierungsdebatten lässt sich Fremdprophetie als eine Wahrnehmungskompetenz definieren, die Stimmen außerhalb der eigenen Tradition nicht apologetisch abwehrt, sondern als potenzielle Orte der Wahrheitssuche begreift. Zentral ist hierbei das von Ruh und Mette geprägte Motiv des „Bußrufs“, der die Kirchen provoziert, ihre „schuldhafte Verblendung“ gegenüber dem Neuen aufzubrechen.³¹⁷ Zusätzlich basiert das Konzept der Fremdprophetie auf der christologischen Einsicht, dass Menschen als „begrenzte Wesen“ die unbegrenzte Fülle Jesu Christi niemals vollständig begreifen können; es muss daher stets davon ausgegangen werden, dass Dimensionen Christi existieren, die in bisherigen Christologien noch nicht voll verstanden wurden.³¹⁸ Fremdprophetie fungiert hierbei als korrekatives Medium. Nach von Stosch bedeutet dies, die prophetische Kritik des Korans – etwa an der religiösen Selbstprivilegierung (vgl. Q 5:18) – zunächst „genau und lernbereit zu hören“, anstatt in eine „unzulässige Selbstimmunisierung“ zu verfallen.³¹⁹ Ziel ist es, den berechtigten Kern dieser Kritik in die eigenen theologischen Denkbewegungen zu inkludieren.³²⁰

Dieser Ansatz sieht sich jedoch einer substanziellen Kritik ausgesetzt, wie sie etwa Georg Langenhorst formuliert hat. Langenhorst beanstandet eine doppelte begriffliche Unzulänglichkeit: Während das Attribut „fremd“ eine ungewollte Stigmatisierung und Ausgrenzung suggeriere, berge der Prophetiebegriff die Gefahr einer unzulässigen christlichen Vereinnahmung.³²¹ Für die hier verfolgte komparativ-theologische Perspektive lässt sich dieser Einwand jedoch entkräften. Das „Fremde“ wird nicht als exkludierendes Label, sondern als

³¹⁶ Vgl. KHOURY, Muhammad, 156f.

³¹⁷ Vgl. NOBERT METTE, Art. Fremdprophetie. In: LThK (31995), 127f.; ULRICH RUH, Fremdprophetie für die Kirche. In: <https://kreuz-und-quer.de/2022/06/09/fremdprophetie-fuer-die-kirche/>; 18.02.2026.

³¹⁸ ZISHAN GHAFAR/KLAUS von STOSCH, Introduction. In: ZISHAN GHAFAR/KLAUS von STOSCH (Hg.), *Theology of Prophecy in Dialogue. A Jewish-Christian-Muslim Encounter* (Beiträge zur Koranforschung 4), Boston 2025, IX–XV, bes. X.

³¹⁹ STOSCH, *Kirche und Fremdprophetie.*, 248.

³²⁰ Ebd., 259.

³²¹ Vgl. GEORG LANGENHORST, „Fremdprophetie“ oder „Schulung des Möglichkeitssinns?“. Zum Stellenwert von literarischen Texten in Seelsorge und Theologie. In: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004) 93–97.

Chiffre für die bleibende Verschiedenheit und als Schutzraum gegen eine vorschnelle Assimilation verstanden. In der Anerkennung der Andersheit des Anderen manifestiert sich gerade jene „epistemische Demut“, die eine Vereinnahmung verhindert. Gleichzeitig ist die Verwendung des Prophetenbegriffs im Falle Muḥammads geradezu geboten, um dessen muslimischen Selbstanspruch kommensurabel zu begegnen. Fremdprophetie fungiert somit als methodische Brücke, die es erlaubt, Muḥammads Kritik an christlichen Positionen als bleibende Lernchance zu begreifen, ohne die konfessorische Gebundenheit an die eigene Tradition aufzugeben.

Um die Integrität Muḥammads für den christlichen Diskurs methodisch prüfbar und theologisch anschlussfähig zu machen, wird in der vorliegenden Arbeit ein kriteriengeleitetes Raster angewandt, das sich in einer hierarchischen Ordnung entfaltet. An oberster Stelle stehen dabei die unverzichtbaren Voraussetzungen, die als sogenannte Muss-Kriterien die Übereinstimmung der koranischen Kernbotschaft mit einem strengen ethischen Monotheismus sowie die personale Lauterkeit des Gesandten fordern. Diese werden ergänzt durch Soll-Kriterien, welche die geschichtliche Wirkmächtigkeit der Botschaft – im Sinne des biblischen Früchte-Kriteriums – und deren soziale Relevanz für die Adressatengemeinschaft evaluieren. Den Abschluss bilden Kann-Kriterien, die spezifische Analogien zu biblischen Prophetentypen untersuchen, um eine phänomenologische Verwandtschaft aufzuzeigen. Dieses Raster ermöglicht es, Muḥammad im Rahmen des Konzepts der „Fremdprophetie“ zu würdigen. In dieser Perspektive wird er als eine Gestalt begriffen, die zwar außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche und des biblischen Kanons wirkt, aber dennoch eine für das Christentum relevante Wahrheit Gottes artikuliert.³²²

Klaus von Stosch, als maßgeblicher Impulsgeber der Komparativen Theologie, hat dieses Modell systematisch entfaltet, um Muḥammad theologisch zu verorten, ohne die christologische Exklusivität preiszugeben. Ein wesentliches Argument für diese Anerkennung speist sich aus der biblischen Logik von Matthäus 7,16, wonach ein Baum an seinen Früchten zu erkennen ist. Die historische Transformation des vorislamischen Arabiens durch Muḥammads Wirken – die Überwindung des Polytheismus, das Ende der Kindestötung, die Institutionalisierung sozialer Gerechtigkeit durch Armensteuer (*zakat*) und die Schaffung einer globalen Zivilisation des Gebets – lässt sich nach thomistischer Tradition als ein

³²² Vgl. STOSCH, Kirche und Fremdprophetie., 250f. Stosch definiert hier das Programm einer komparativen Prophetologie unter dem Vorzeichen der Fremdprophetie.

Werk des Geistes begreifen. Es handelt sich hierbei um eine *gratia gratis data*, eine umsonst gegebene Gnade, die nicht primär der Heiligung des Boten selbst, sondern dem Heil anderer dient und somit ein authentisches Zeichen göttlichen Wirkens in der Geschichte darstellt.³²³

Ein zentrales Hindernis für diese Einordnung war lange Zeit die koranische Ablehnung der christlichen Kern-Dogmen. In der aktuellen komparativen Forschung wird jedoch aufgezeigt, dass die koranische Polemik oft tritheistische Missverständnisse adressiert, die auch aus christlicher Sicht als häretisch abzulehnen sind. Wenn der Koran gegen die Vorstellung protestiert, Gott, Maria und Jesus bildeten eine triadische Götterfamilie, fungiert er als notwendiges Korrektiv gegen eine falsch verstandene Inkarnationslehre, die Gott unzulässig in die Endlichkeit ziehen würde. Muḥammad wird in dieser Lesart zum „Propheten der Andersheit Gottes“, der die göttliche Transzendenz gegen jede theologische Vereinnahmung verteidigt und Christen somit an die radikale Souveränität des Schöpfers erinnert, die in der eigenen Tradition mitunter in Vergessenheit zu geraten droht.³²⁴

Diese theologische Verteidigung der göttlichen Transzendenz lässt sich methodisch noch weiter fassen: In dieser medinensischen Diskursarchitektur fungiert die koranische Prophe-
tologie konstitutiv als christologischer Gegendiskurs. Auffällig ist in diesem Kontext, dass Jesus die erste Person ist, die im Textkorpus explizit als Prophet titulierte wird. Zugleich wird jedoch keine der in den mittelmekkanischen Suren genannten prophetierten Personen von jüdischer oder christlicher Seite in diesem engeren Sinne als Prophet anerkannt; vielmehr werden diese Figuren in der syrisch-patristischen Exegese klassischerweise typologisch auf Christus hin gedeutet. Der koranische Prophetenbegriff avanciert in Medina somit zu einem systematischen Bindeglied, das diese heilsgeschichtlichen Akteure homogenisiert und gezielt zur Relativierung der Christologie eingesetzt wird. Mit dogmatischer Schärfe warnt der Koran davor, Propheten als Herren anzunehmen (vgl. Q 3:80) oder die göttliche Prophetengabe als Legitimation zu missbrauchen, um sich zum Knecht eines Pro-

³²³ Zur Anwendung des thomistischen Begriffs der *gratia gratis data* auf außerbiblische Phänomene vgl. BALTHASAR/THOMAS, Thomas und die Charismatik sowie SANCTI THOMAE DE AQUINO, Summa Theologiae II-II, q. 171–178. Zur Anwendung auf Muḥammad vgl. MORELAND, Muhammad reconsidered; DIES., Muhammad auf dem Prüfstand. Eine christliche Perspektive auf das islamische Verständnis von Prophetie. In: KLAUS von STOSCH/STEFAN WALSER/ANNE WEBER (Hg.), Theologie im Übergang. Identität - Digitalisierung - Dialog (Kirche in Zeiten der Veränderung 12), Freiburg 2022, 191–216.

³²⁴ Zur koranischen Christologie-Kritik als produktives Korrektiv vgl. KHORCHIDE/STOSCH, Der andere Prophet, 210–225.

pheten zu machen (vgl. Q 3:79). Die kritische Spitze gegen das christliche Bekenntnis, in dem Jesus Christus als *Kyrios* (Herr) verehrt wird, ist hier unüberhörbar. Demgegenüber akzentuiert der Koran die Besonderheit jedes Propheten ausschließlich durch spezifische, ihm von Gott verliehene Charakteristika: Abraham als Freund Gottes (vgl. Q 4:125), Mose als rein (vgl. Q 19:51) und als derjenige, mit dem Gott in unmittelbarer Gemeinschaft sprach.³²⁵

Dass dieses koranische Profil trotz seines christologiekritischen Impetus für das Konzept der Fremdprophetie so fruchtbar gemacht werden kann, verdankt sich einer bemerkenswerten inneren Struktur der islamischen Prophetologie: Sie entwirft den Gesandten nicht als isolierten Solitär, sondern als personale Kulmination der biblischen Heilsgeschichte. Marco Schöller weist in seiner Untersuchung treffend darauf hin, dass die singuläre Rolle Muḥammads im Islam nicht allein aus der legislativen Kraft seiner Worte oder Taten resultiert. Sie manifestiert sich vielmehr in der einmaligen Synthese, dass er Wesenszüge und Eigenschaften in sich vereint, die in der jüdisch-christlichen Tradition auf vollkommen unterschiedliche Heilsfiguren verteilt sind. In einer komparativen Perspektive lässt sich diese typologische Vielschichtigkeit präzise nachzeichnen: Wie der Erzvater Abraham fungiert Muḥammad als Stifter eines neuen, reinen Bundes zwischen Gott und der Menschheit; wie Mose übernimmt er die existenzielle Führung seiner Anhänger aus der gesellschaftlichen Bedrängnis und etabliert eine umfassende neue Gesetzesordnung (*ṣarīʿa*); und analog zu Jesus bricht er verkrustete religiöse Strukturen auf, um kompromisslos das Anbrechen eines neuen Gottesreiches zu verkünden.³²⁶ Diese von Schöller aufgezeigte typologische Verdichtung ist der entscheidende hermeneutische Schlüssel: Sie belegt, dass Muḥammad keine der christlichen Offenbarungstradition gänzlich „fremde“ Sprache spricht, sondern die vertrauten biblischen Paradigmen in einer neuen historischen Kontinenz aktualisiert.

Der Begriff der Fremdprophetie signalisiert dabei eine bewusste Verhältnisbestimmung: Muḥammad wird nicht als Prophet für die normative, in Christus abgeschlossene Offenbarung begriffen, sondern als ein Bote mit einer spezifischen göttlichen Sendung für eine andere Gemeinschaft. Dennoch besitzt seine Botschaft eine bleibende Relevanz für die

³²⁵ Ebd., 221.

³²⁶ MARCO SCHÖLLER, Mohammed. Leben, Werk, Wirkung (Suhrkamp BasisBiographie 34), Frankfurt am Main 2008, 7f.

Kirche, da sie als Zeuge auf das eschatologische Gericht verweist und die christliche Identität zur Selbstreflexion provoziert. Systematisch lässt sich dies durch eine Differenzierung des Prophetiebegriffs lösen, wie sie auch in der neueren Fundamentaltheologie etwa bei Karl Rahner anklingt. Es muss unterschieden werden zwischen der konstitutiven Prophetie der biblischen Heilsgeschichte, die mit Johannes dem Täufer ihr Ende findet, und einer direktiven oder post-konstitutiven Prophetie, die innerhalb der Zeit der Kirche wirkt, um die Völker zu Gott zu führen.³²⁷

Muhammad in diese zweite Kategorie der direktiven Prophetie einzuordnen, wahrt die christliche Überzeugung von Christus als dem endgültigen Logos, während es gleichzeitig Muhammads Würde als echtem Werkzeug Gottes Raum gibt. Die im Folgenden durchgeführten Fallstudien zur charakterlichen Integrität dienen dazu, dieses theoretische Modell an der konkreten historischen Praxis des Propheten zu messen. Dabei soll geprüft werden, inwieweit Muhammads Handeln in den Krisenmomenten seiner Sendung jenen Kriterien standhält, die ihn für Christen als eine authentische, wenn auch „fremde“ Stimme Gottes erkennbar machen.

2.10 Charakterliche Integrität als Prüfstein prophetischer Authentizität?

Die vorangegangene Untersuchung der biblischen Kriterien sowie der hermeneutischen Grenzen im interreligiösen Dialog hat verdeutlicht, dass eine rein materiale Prüfung prophetischer Ansprüche – sofern sie sich auf den Abgleich dogmatischer Sätze beschränkt – zwangsläufig in eine theologische Aporie führt. Wenn die materiale Übereinstimmung mit dem christologischen Kernbestand als exklusiver Maßstab verabsolutiert wird, bleibt für eine christliche Würdigung der koranischen Botschaft kaum ein systematischer Spielraum. Vor diesem Hintergrund erzwingt die komparative Analyse eine methodische Fokusverschiebung: Weg von der rein inhaltlichen Konformität, hin zur personalen Dimension des Offenbarungsmittlers. Die Untersuchung der charakterlichen Integrität fungiert hierbei als notwendige hermeneutische Brücke, um die Spannung zwischen der christlichen Offenbarungstradition und dem „fremden“ Zeugnis Muhammads produktiv zu wenden.

Dass gerade diese personale Dimension historisch das am härtesten umkämpfte Terrain darstellte, zeigt ein Blick in die klassische christlich-islamische Auseinandersetzung.

³²⁷ Zur Unterscheidung von konstitutiver und direkter Prophetie vgl. RAHNER, Visionen und Prophezeiungen, 85.

Neben dogmatischen Vorbehalten bildete die unabdingbare Forderung, dass die moralische Integrität, die charakterliche Dignität sowie der allgemeine Lebenswandel der Person vollumfänglich ihrer göttlichen Berufung entsprechen müssten, ein zentrales Prüfkriterium. Im christlich-apologetischen Diskurs erregten dabei insbesondere die koranischen Sonderregelungen für Muḥammad in Ehe- und Haushaltsangelegenheiten massiven Anstoß. Eine historisch-kritische Einordnung erfordert jedoch, diese Praktiken nicht isoliert, sondern zwingend im Spiegel ihres soziokulturellen Milieus zu evaluieren. In einer von hoher Kindersterblichkeit und tribalistischen Versorgungsstrukturen geprägten spätantiken Gesellschaft stellte die Polygamie eine weitestgehend etablierte und funktionale Norm dar; zudem kam den Frauen des Propheten als „Müttern der Gläubigen“ (*umm ul-muminin*) eine herausgehobene, vorbildhafte Stellung innerhalb der frühen Gemeinde zu.³²⁸ Ebenso wurde die angebliche Ausbreitung der neuen Lehre durch brachiale Gewalt scharf kritisiert. Misst man das Handeln Muḥammads jedoch an den martialischen Usancen seiner spätantiken arabischen Umwelt, agierte er weitgehend im Rahmen der zeitgenössischen Konventionen. Zudem entsprang die Anwendung militärischer Gewalt primär dem politischen Imperativ, die sich neu konstituierende und existenziell bedrohte Gemeinde in Medina zu konsolidieren und physisch zu schützen. Christliche Autoren wie Johannes von Damaskus oder Petrus Venerabilis blendeten derartige soziologische und historische Kontextualisierungen jedoch vollständig aus und gelangten zu dem dezidierten Schluss, dass Muḥammad keinen legitimatorischen Anspruch auf das Prophetenamt erheben könne.³²⁹

Um diese historische Hypothek polemischer Engführung zu überwinden, bedarf es im gegenwärtigen komparativen Diskurs einer Neujustierung. Integrität wird in diesem Kontext folglich nicht als eine bloße moralpädagogische Kategorie verstanden, sondern als ein fundamentaltheologisches Beglaubigungszeichen, das über die Glaubwürdigkeit (*credibilitas*) der göttlichen Selbstmitteilung durch ein kontingentes menschliches Medium entscheidet. Da Prophetie niemals als abstraktes Informationssystem, sondern stets als personales Ereignis auftritt, ist die Lebenspraxis des Propheten untrennbar mit der Wahrheit seiner Botschaft verknüpft.³³⁰ Ein korrumpierter Charakter würde die göttliche Provokation notwen-

³²⁸ Vgl. zum Ehrentitel „Mütter der Gläubigen“ besonders Q 33:6.

³²⁹ Vgl. JOHN VOORHIS, „*John of Damascus on the Muslim Heresy*“. In: N. NEWMAN (Hg.), *The early Christian-Muslim dialogue. A collection of documents from the first three Islamic centuries (632-900 A.D.)*, Hatfield 1993, 133-162.

³³⁰ Vgl. WERBICK, *Den Glauben verantworten*, 335–348. Werbick begründet die „Subjekt-Authentizität“ als konstitutives Element der Offenbarungsvermittlung und verknüpft sie mit der Frage der

digerweise verzerren oder für egozentrische Zwecke instrumentalisieren. Folglich wird die personale Authentizität zum entscheidenden Kriterium: Nur wer in seinem Handeln eine unbedingte Rückbindung an den göttlichen Anspruch erkennen lässt, kann als glaubwürdiger Zeuge einer transzendenten Wahrheit gelten. Dabei zielt die vorliegende Arbeit explizit nicht auf den Nachweis einer hagiographischen Sündlosigkeit ab, sondern auf die Frage der existenziellen Wahrhaftigkeit im Angesicht menschlicher Begrenztheit.³³¹

Um diesen Integritätsbegriff dem Vorwurf subjektiver Willkür zu entziehen, bedarf es einer systematischen Rückbindung an die christliche Gnaden- und Offenbarungslehre. Die theologische Herausforderung besteht darin, die Vermittlung göttlicher Wahrheit durch ein fehlbares Subjekt so zu denken, dass weder die Souveränität Gottes noch die menschliche Freiheit des Boten untergraben werden. In den folgenden Abschnitten wird daher aufgezeigt, wie diese personale Disposition bereits in der klassischen Scholastik und in der modernen Transzendentaltheologie als konstitutiv für das prophetische Ereignis begriffen wurde. Diese theoretische Grundlegung bildet das Fundament, um Muḥammads Handeln in den späteren Fallstudien an einem kriteriengeleiteten Begriff prophetischer Authentizität zu messen, der über die materiale Dogmatik hinausreicht.

2.10.1 Integrität als Kriterium: *Gratia gratis data* bei Thomas von Aquin

Die theologische Herausforderung, die Vermittlung göttlicher Wahrheit durch ein kontingentes und potenziell fehlbares menschliches Subjekt widerspruchsfrei zu denken, findet in der hochscholastischen Gnadenlehre des Thomas von Aquin ihre klassische systematische Lösung. Der *Doctor Angelicus* entfaltet in der *Summa theologiae* (II-II, 171–178) ein Modell, das für die moderne Komparative Theologie eine methodische Brücke von unschätzbarem Wert schlägt, indem es das Problem des „unwürdigen Propheten“ dogmatisch auflöst. Das Fundament dieser Argumentation bildet die strikte kategoriale Distinktion zwischen der *gratia gratum faciens* und der *gratia gratis data*. Während die heiligmachende Gnade (*gratia gratum faciens*) darauf abzielt, den Empfänger selbst ontologisch zu transformieren und ihn unmittelbar mit Gott zu vereinen (*coniungere Deo*), fungiert die

Geisterunterscheidung (*diakrisis*).

³³¹ Zur Unterscheidung zwischen moralischer Perfektion und authentischer Integrität im Kontext der Fremdprophetie vgl. STOSCH, Kirche und Fremdprophetie., 265.

umsonst gegebene Gnade oder das Charisma (*gratia gratis data*) primär als ein funktionales Instrumentarium zum Nutzen der Gemeinschaft (*ad utilitatem aliorum*). Der Zweck dieser Gabe liegt nicht in der persönlichen Rechtfertigung oder Heiligkeit des Boten, sondern darin, die Adressaten zum Glauben zu führen oder die Glaubenssubstanz der Gemeinde zu festigen.³³²

Diese Zuordnung der Prophetie zur Kategorie der umsonst gegebenen Gnade führt zu einer radikalen Entkopplung von moralischer Qualität und prophetischem Amt. Nach thomistischer Logik setzt das prophetische Charisma nicht zwingend die göttliche Liebe (*caritas*) im Propheten voraus. Thomas illustriert diese Souveränität Gottes durch den Rückgriff auf das biblische Paradoxon von Gestalten wie Bileam oder Kajaphas: Erstere weissagte trotz seines heidnischen Hintergrunds das Heil Israels, letzterer prophezeite als Hohepriester unbewusst die heilvolle Bedeutung des Todes Jesu. Hier zeigt sich, dass Gott auch durch Sünder wahre Prophetien sprechen kann, wenn es dem Heil des Volkes dient. Diese Entkopplung von persönlicher Heiligkeit und prophetischer Funktion arbeitet Moreland systematisch heraus, indem sie unter Rückgriff auf Thomas betont, dass Prophetie auch nach dem Abschluss der biblischen Offenbarung eine bleibende Rolle zukommt. Diese bestehe zwar nicht in der Verkündigung neuer Glaubenslehren, wohl aber in der „Ausrichtung des menschlichen Handelns“.³³³ In dieser thomistischen Perspektive ist die Integrität des Propheten daher nicht im Sinne makelloser Tugendhaftigkeit zu verstehen, sondern als die funktionale Bereitschaft, sich von einem übernatürlichen Licht für das Heil anderer instrumentalisieren zu lassen.³³⁴

Darüber hinaus präzisiert Thomas die Natur der Prophetie als eine primär intellektuelle Begabung. Sie wird als eine Gnade des Wissens (*cognitio*) und der Rede (*locutio*) klassifiziert, nicht als eine dauerhafte Veränderung des Seins. Der Prophet empfängt ein vorübergehendes Licht (*lumen propheticum*), das seinen Verstand befähigt, Dinge zu beurteilen,

³³² „*Prophetia pertinet ad cognitionem quae est supra naturalem rationem. [...] Quaedam enim gratiarum gratis datorum pertinent ad cognitionem, quaedam ad locutionem, quaedam vero ad operationem.*“ (ST II-II, q. 171, a. 1, co.); Vgl. ferner zur Zweckbestimmung der *gratiae gratis datae*: „[...] *gratia autem gratis data ordinatur ad hoc quod homo cooperetur alteri ad hoc quod reducatur ad Deum.*“ (ST I-II, q. 111, a. 1, co.)

³³³ ANNA MORELAND, *An Analogical Reading of Christian Prophecy. The Case of Muhammad*. In: *Modern Theology* 29 (2013) 62-75, 67.

³³⁴ Zur Prophetie nach Christus vgl. ST II-II, 174, 6, ad 3: „*Et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem.*“ Sowie: MORELAND, *An Analogical Reading of Christian Prophecy*, 67.

die das natürliche Erkenntnisvermögen übersteigen. Da dieses Licht punktuell und temporär gewährt wird, erfordert es keine dauerhafte habituelle Heiligkeit. Integrität bedeutet in diesem Rahmen vielmehr die epistemische Transparenz des Mediums: Der Prophet muss als ein zuverlässiger Vermittler fungieren, dessen Handeln die Botschaft nicht verdunkelt. Moreland fasst diese Bestimmung thomistisch pointiert, wenn sie Prophetie als eine Form des Wissens beschreibt, die dem prophetischen Intellekt durch göttliche Offenbarung im Modus der Unterweisung eingeprägt wird. Prophetie ist demnach in ihrer Rezeption und ihrem Ausdruck zutiefst pädagogisch: Der Prophet agiert als Lernender und Lehrender innerhalb einer heilsgeschichtlichen Dramaturgie, in der prophetische Erkenntnis aufgrund ihrer zeichenhaften Natur notwendigerweise partial, transitorisch und fragmentarisch bleibt.³³⁵

In der aktuellen Forschung wird dieser thomistische Ansatz von Moreland als eine „Grammatik der Anerkennung“ für Muḥammad fruchtbar gemacht. Wenn Gott sich des Propheten aus Mekka als Medium zur Kommunikation einer göttlichen Botschaft bedient, so Moreland, dann sollte die christliche Theologie eine Sprache finden, die diesem Anspruch gerecht wird – wobei das analoge Vokabular der Prophetie hierfür den angemessenen Rahmen bietet. Moreland hält dabei am katholischen Befund fest, dass durch die koranische Offenbarung dem *depositum fidei* zwar nichts materiell Neues hinzugefügt wird, die Begegnung mit dem Koran jedoch die Gläubigen in einem spezifischen historischen Moment „beleben“ kann, um das eigene Evangelium tiefer zu verstehen.³³⁶ Moreland legt dar, dass Muḥammads Wirken als eine authentische *gratia gratis data* begriffen werden kann – als eine göttliche Befähigung, Menschen zum Monotheismus zu führen –, ohne dass damit eine hagiographische Sündlosigkeit (*iṣma*) behauptet werden muss.

Die systematische Stärke dieses Modells liegt darin, dass es Muḥammad in seiner im Koran betonten Menschlichkeit (*bašar*) ernst nimmt, während es gleichzeitig seine prophetische Funktion christlich legitimiert. Die Kategorie der umsonst gegebenen Gnade erlaubt eine funktionale Anerkennung seiner Sendung, die gerade dadurch besticht, dass sie auf eine dogmatische Überforderung des Subjekts verzichtet. Anstatt Muḥammad in das Extrem einer völligen Unvergleichbarkeit zu rücken oder ihn univok in christliche Kategorien

³³⁵ „*Prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae impressa ex revelatione divina per modum cuiusdam doctrinae.*“ (ST II-II, q. 171, a. 6, co.), Vgl. ebd., 66f.

³³⁶ „*Qur’anic revelations, while not adding to the deposit of the faith, might enliven the faithful at a particular historical moment.*“ ebd., 64f.

zu pressen, sucht Moreland einen analogen „dritten Weg“. Dieser Weg der Ähnlichkeit-ingrößerer-Unähnlichkeit erlaubt es, den Begriff des Propheten auf Muḥammad zu beziehen, ohne die irreduziblen Unterschiede der Traditionen zu nivellieren.³³⁷ Integrität erweist sich somit als die funktionale Angemessenheit des Boten für seinen spezifischen heilsgeschichtlichen Auftrag, wobei das Handeln des Propheten als Beglaubigungszeichen seiner Wahrhaftigkeit dient.

Trotz der methodischen Eleganz dieses thomistischen Zugriffs weist von Stosch darauf hin, dass die Denkmöglichkeit einer Anerkennung Muḥammads bei Moreland durch eine gewisse Unverbindlichkeit erkaufte wird. Er kritisiert, dass bei ihr letztlich offen bleibe, „ob nicht zentrale Teile der Botschaft Muḥammads verfehlt sind“.³³⁸ Für die vorliegende Untersuchung ist dieser Einwand leitend: Eine bloß funktionale Anerkennung als *gratia gratis data* reicht nicht aus, wenn sie die konkreten, oft als anstößig empfundenen Handlungen des Propheten ausblendet. Es bedarf daher einer Integritätsprüfung, die sich – wie von Stosch fordert – auch den schwierigen Punkten der Tradition stellt, um Muḥammad nicht nur als formales Werkzeug, sondern in seiner konkreten prophetischen Herausforderung für das Christentum ernst zu nehmen.³³⁹

2.10.2 Existenziale Integrität nach Rahner: Die Neudefinition für die Komparative Theologie

Karl Rahner vollzieht gegenüber der klassischen Scholastik eine entscheidende Wendung, indem er die Prophetologie konsequent in den Horizont der theologischen Anthropologie und der Psychologie rückt. In seinen wegweisenden Untersuchungen zu „Visionen und Prophezeiungen“ sowie in seinen Reflexionen zur „Unterscheidung der Geister“ fragt Rahner nach den Bedingungen der Möglichkeit von Prophetie unter den Vorzeichen geschichtlicher Vermittlung. Sein Ansatz bricht mit der Vorstellung einer rein mechanischen Offenbarungsübertragung und setzt stattdessen auf eine nüchterne psychologische Analyse. Das zentrale Paradigma Rahners besagt, dass Gottes Wirken niemals am menschlichen Subjekt vorbei, sondern notwendigerweise durch dieses hindurch erfolgt. Diese fundamentale Einsicht führt zu einer Neudefinition der prophetischen Integrität, die nicht mehr als statische Eigenschaft, sondern als dynamischer Vollzugsbegriff der existenzialen Redlichkeit begriff-

³³⁷ Ebd., 68ff.

³³⁸ STOSCH, Kirche und Fremdprophetie., 247.

³³⁹ Vgl. ebd., 248.

fen wird.³⁴⁰

Ein konstitutives Element dieser Rahner'schen Theorie ist die Anwendung des scholastischen Axioms *receptum ad modum recipientis* auf das prophetische Ereignis. Rahner betont, dass jede Offenbarung unweigerlich „nach der Weise des Empfängers“ aufgenommen und verarbeitet wird. Hieraus folgt die systematische Anerkennung, dass die psychische Struktur, die kulturellen Prägungen sowie die emotionale und soziale Verfassung des Propheten die geoffenbarte Botschaft unumgänglich einfärben. Eine „chemisch reine“ Prophe- tie, die völlig losgelöst von der geschichtlichen Kontingenz des Vermittlers existierte, ist theologisch nicht denkbar. Integrität bedeutet in diesem Sinne nicht die Abwesenheit sub- jektiver Einflüsse, sondern die Fähigkeit des Propheten, trotz dieser Bedingtheit eine kriti- sche Distanz zwischen dem göttlichen Impuls und den eigenen unbewussten Wünschen oder Projektionen zu wahren.³⁴¹

Rahner verbindet diesen Gedanken mit einer klaren Differenzierung zwischen pathologi- schen Zuständen und echtem Charisma. Während er vor einer vorschnellen Pathologisie- rung prophetischer Phänomene warnt, fordert er dennoch eine Integrität im Sinne einer psychischen Stabilität. Echte Prophetie führt nach Rahner nicht zu einer Desintegration der Persönlichkeit – etwa im Sinne von Hysterie oder psychischer Spaltung –, sondern zu einer Integration des Subjekts auf einer höheren, geistigen Ebene. Die personale Integrität be- währt sich somit in der Wahrhaftigkeit, mit der der Prophet die Differenz zwischen sich selbst und der Botschaft anerkennt. Hierbei wird die ignatianische Tradition der „Unter- scheidung der Geister“ zum zentralen Kriterium: Die prophetische Echtheit manifestiert sich nicht in moralischer Perfektion, sondern in den Früchten der Demut, der Nächstenlie- be und der geistigen Fruchtbarkeit. Rahner kulminiert diesen Gedanken in der Forderung nach der „kreativen Liebe“: Nur jenes Zeugnis, das die Liebe mehrt und zum unbegreifli- chen Geheimnis Gottes hinführt, kann als vom Geist Gottes gewirkt anerkannt werden.³⁴²

Für die Komparative Theologie resultiert aus diesem Ansatz eine signifikante Verschie- bung der Fragestellung in Bezug auf Muḥammad. Anstatt ihn an einem ahistorischen

³⁴⁰ Vgl. RAHNER, Visionen und Prophezeiungen, 19–35. Rahner entwickelt hier die Unterscheidung zwi- schen dem psychologischen Phänomen und dem theologischen Gehalt der Prophetie.

³⁴¹ Zur Anwendung des Prinzips *receptum ad modum recipientis* auf die Offenbarungstheorie vgl. KARL RAHNER, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, Freiburg im Br. 1971, 145–160.

³⁴² Zum Kriterium der „Unterscheidung der Geister“ und der sozialen Integration des Charismas vgl. KARL RAHNER, Das Dynamische in der Kirche (Quaestiones disputatae 5). Freiburg im Br. 1965, 85–102.

Status der Sündlosigkeit (*iṣma*) zu messen, rückt mit Rahner und Thomas die funktionale Wirksamkeit und die personale Redlichkeit in den Fokus. Rahners Konzept des „anonymen Christen“ und seine Theologie der allgemeinen Offenbarungsgeschichte erlauben es, den Islam als einen Raum zu begreifen, in dem Gottes Gnade (*gratia*) geschichtlich wirksam ist. Wenn das Wirken Muḥammads Menschen zu einer echten Hingabe an das Geheimnis Gottes geführt hat, muss an dessen Ursprung ein charismatischer Impuls stehen, der systematisch als *gratia gratis data* klassifiziert werden kann. Die Integrität Muḥammads liegt demnach nicht in einer übermenschlichen Makellosigkeit, sondern in seiner Effektivität als Werkzeug der göttlichen Selbstmitteilung an die arabische Welt.

Abschließend führt diese Phänomenologie des Propheten zu einem radikal anti-heroischen Modell, das sowohl die biblischen als auch die koranischen Zeugnisse umfasst. Die christliche Tradition dekonstruiert den Mythos der menschlichen Perfektion zugunsten einer Theologie der Rechtfertigung. Gestalten wie Jona, David oder Petrus erscheinen nicht als strahlende Lichtgestalten, sondern als gebrochene Zeugen der Barmherzigkeit. In dieser Perspektive kann Muḥammad als „Fremdprophet“ gewürdigt werden, ohne dass er dem islamischen Ideal des „perfekten Menschen“ (*al-insān al-kāmil*) entsprechen müsste. Es genügt, ihn als einen von Gott Ergriffenen zu sehen, dessen Integrität in seiner Transparenz für den Anderen besteht. In diesem Sinne kann der interreligiöse Dialog wagen, Muḥammad als jenen Propheten anzuerkennen, der die christliche Theologie daran erinnert, dass Gottes Wirken immer größer ist als die Begrenztheit unserer menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit.

2.10.3 Die Integrität des Propheten als hermeneutischer Schlüssel

Die Zusammenführung der thomistischen Gnadenlehre und der Rahner'schen Subjekttheorie ermöglicht eine Neudefinition der charakterlichen Integrität, die für die komparative Prophetologie von entscheidender Bedeutung ist. In der Zusammenschau ergibt sich ein komplementäres Modell: Während Thomas von Aquin durch die Kategorie der *gratia gratis data* den notwendigen dogmatischen Raum schafft, um Muḥammads Wirken als eine funktionale göttliche Gabe für die arabische Gemeinschaft zu legitimieren, liefert Karl Rahner das anthropologische Instrumentarium, um die menschliche Gebrochenheit und geschichtliche Bedingtheit dieses Wirkens als integralen Bestandteil der Offenbarungsmittlung zu begreifen.

Moreland präzisiert diese menschliche Gebrochenheit unter Rückgriff auf Thomas durch das Konzept des *instrumentum deficiens* (mangelhaftes Instrument). Da der prophetische Intellekt ein solch defizitäres Werkzeug bleibt, erfassen selbst wahre Propheten nicht notwendigerweise die gesamte intentionale Tiefe dessen, was der Heilige Geist durch ihre Visionen, Worte oder Taten ausdrücken will.³⁴³ Diese epistemische Distanz rührt daher, dass prophetische Erkenntnis nicht allein durch das natürliche Licht der Vernunft, sondern durch eine übernatürliche Erhebung des Geistes (*elevatio mentis*) empfangen wird, die jedoch – im Gegensatz zur ewigen Schau – lediglich als vorübergehender Eindruck (*passio*) und nicht als bleibender Zustand (*habitus*) gewährt wird.³⁴⁴ In Morelands Lesart bleibt prophetisches Wissen daher stets fragmentarisch, bildhaft und rätselhaft (*figurative and enigmatic*), verwurzelt in einer heilsgeschichtlichen Dynamik, die erst in der eschatologischen Vollendung ihre volle Klarheit findet.³⁴⁵ Integrität wird somit zu einem synthetischen Kriterium, das zwischen der souveränen göttlichen Initiative und der menschlichen Kontingenz des Boten vermittelt. Sie markiert jene existentielle Transparenz, die es erlaubt, Muḥammad als „echtes Werkzeug“ Gottes anzuerkennen, ohne ihn einer hagiographischen Idealisierung oder der Forderung nach Sündlosigkeit (*iṣma*) zu unterwerfen. Diese Transparenz unterscheidet die vollkommene Prophetie von einem bloß unbewussten „prophetischen Instinkt“ (*instinctus propheticus*). Während etwa biblische Gestalten wie Kajaphas ohne ihr Wissen prophetisch redeten, bewährt sich die Integrität Muḥammads darin, dass er sich – trotz seiner menschlichen Unzulänglichkeit – bewusst von jenem Geist bewegen ließ, dessen Ursprung er als absolut heteronom erkannte.³⁴⁶

Dieses Modell bricht radikal mit einem heroischen Prophetenideal und setzt stattdessen auf eine Theologie der wahrhaftigen Vermittlung. Ein Prophet erweist sich im Sinne dieser

³⁴³ „*Quia vero prophetae mens est instrumentum deficiens respectu principalis agentis, non potest tota virtus principalis agentis pertingere ad hoc instrumentum; et ideo ex revelatione divini luminis non consequitur quod propheta omnia sciat quae ad virtutem propheticam pertinent. Unde etiam veri prophetae non omnia cognoscunt quae in eorum visis aut verbis aut actibus Spiritus Sanctus intendit.*“ (ST II-II, q. 171, a. 5, co.); sowie: MORELAND, *An Analogical Reading of Christian Prophecy*, 68.

³⁴⁴ „*Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud Iob XXXII, inspiratio omnipotentis dat intelligentiam, revelatio autem quantum ad ipsam perceptionem divinatorum, in quo perficitur prophetia.*“ (ST II-II, q. 171, a. 1, ad 4); sowie ebd., 66.

³⁴⁵ Ebd., 66f. Zur rätselhaften Natur vgl. Thomas, *Super I Epistolam ad Corinthios lectura*, cap. 13, l. 4: „*Cognitio autem prophetica est aenigmatica et figurativa.*“ (Moreland bezieht sich hier explizit auf diesen Bibelkommentar).

³⁴⁶ „*Quandoque vero movetur animus alicuius ad aliquid dicendum vel faciendum, non praenosens quid ex hoc sequatur: sicut patet de Caipha, qui dixit, expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo (Io 11,50). Et hoc non proprie dicitur prophetia, sed quidam propheticus instinctus.*“ (ST II-II, q. 171, a. 5, ad 3); sowie ebd., 68.

Synthese dann als integer, wenn sein Handeln jene „epistemische Gesundheit“ (Moreland) und „existentiale Redlichkeit“ (Rahner) aufweist, die eine Trübung des göttlichen Impulses durch egozentrisches Machtkalkül oder bewusste Täuschung ausschließt. Dabei bleibt die hermeneutische Unterscheidung zwischen dem göttlich Inspirierten und den rein menschlichen Elementen – die oftmals natürlichen Ursachen entspringen – eine bleibende Herausforderung, da unter die Prophetie im strikten Sinne niemals Falsches fallen kann, die Trennung im konkreten Vollzug jedoch eine hohe diskursive Wachsamkeit erfordert.³⁴⁷ Damit rückt die Person des Propheten wieder in das Zentrum der theologischen Aufmerksamkeit – nicht als autonomes religiöses Genie, sondern als ein „Hörer des Wortes“, dessen Leben zum Beglaubigungszeichen seiner Botschaft wird. Die Integrität fungiert hierbei als hermeneutischer Schlüssel: Sie ermöglicht es dem christlichen Beobachter, auch dort eine göttliche Spur zu vermuten, wo materiale dogmatische Differenzen – etwa in der Christologie – eine unmittelbare inhaltliche Identität verhindern.³⁴⁸

Für die methodische Anlage der vorliegenden Arbeit bedeutet dies, dass die charakterliche Integrität Muḥammads zum primären Prüfstein seiner prophetischen Authentizität erhoben wird. Die nachfolgenden Fallstudien sind darauf ausgerichtet, dieses theoretische Konstrukt an der historischen Empirie der *sīra*-Tradition und der koranischen Selbstzeugnisse zu messen. Dabei wird systematisch geprüft, inwieweit Muḥammads Handeln in zentralen Krisenmomenten seiner Sendung jene „Früchte des Geistes“ hervorbringt, die Thomas als Kriterium der Nützlichkeit und Rahner als Beleg der kreativen Liebe definieren. In dieser Perspektive kann Muḥammad als „Fremdprophet“ gewürdigt werden, dessen Integrität gerade darin besteht, die radikale Andersheit und Souveränität Gottes gegen jede Form der menschlichen Selbstermächtigung bezeugt zu haben.

Die Synthese schließt mit der Einsicht, dass das Wagnis einer christlichen Anerkennung Muḥammads kein Sprung ins methodische Ungewisse ist, sondern auf einer soliden fundamentaltheologischen Basis ruht. Indem die Integrität als Brückenkriterium etabliert wird, kann der Dialog über die materiale Konformität hinaus zu einer personalen Begegnung finden, die Muḥammad in seiner spezifischen Berufung für die *umma* ernst nimmt und

³⁴⁷ „*Prophetia vere et simpliciter dicta est ex inspiratione divina, quae autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundum quid.*“ (ST II-II, q. 172, a. 3, co.); sowie ebd., 67. Zur Unfehlbarkeit des göttlichen Kerns „*Sub prophetia non potest subesse falsum.*“ (ST II-II, q. 171, a. 6, co.).

³⁴⁸ Vgl. MORELAND, Muhammad reconsidered, 118–122. Moreland expliziert hier das Konzept der epistemischen Gesundheit als Kern der thomistischen Prophetie-Rezeption im interreligiösen Kontext.

gleichzeitig die christologische Mitte der eigenen Tradition wahr.³⁴⁹ Das so gewonnene Integritätskonzept bildet das normative Raster, mit dem nun die koranexegetischen Fallstudien zur charakterlichen Bewährung des Propheten durchgeführt werden. Dieser Schritt markiert den Übergang von der rein theoretischen Kriteriologie zur praktischen Anwendung im Rahmen einer historisch-kritischen Koranexegese, welche die prophetische Wahrheit in ihrer geschichtlichen Konkretion zu fassen sucht.³⁵⁰

2.11 Zwischenfazit: Theoretische Synthese der Muḥammad-Würdigung

Die vorangegangenen Untersuchungen des zweiten Kapitels haben ein differenziertes Geflecht aus historischen, systematischen und kriteriologischen Voraussetzungen freigelegt, das nun in einer theoretischen Synthese gebündelt werden muss. Dieses Zwischenfazit markiert den entscheidenden Übergang von der abstrakten Kriteriologie zur konkreten Anwendung in den koranexegetischen Fallstudien. Zunächst lässt sich konstatieren, dass die Überwindung der revisionistischen Sackgasse durch die historisch-kritische Kontextualisierung des Korans im spätantiken Milieu das notwendige Fundament für jede weitere theologische Reflexion bildet. Erst die Absicherung des Korantextes als zeitgenössisches Zeugnis und die damit einhergehende Rekonstruktion Muḥammads als historisch greifbares Subjekt erlauben es, die Frage nach seiner charakterlichen Integrität jenseits hagiographischer Idealisierung oder polemischer Deformierung zu stellen. Die theoretische Vorarbeit hat somit den Weg frei gemacht, Muḥammad als einen in seiner geschichtlichen Kontingenz ernst zu nehmenden „Hörer des Wortes“ zu begreifen.³⁵¹

Systematisch konnte dargelegt werden, dass der materiale dogmatische Konflikt zwischen der christlichen Christologie und der koranischen Lehre kein unüberwindbares Hindernis für eine christliche Würdigung darstellt, sofern der formale Rahmen der Fremdprophetie gewählt wird. In dieser Perspektive wird Muḥammad als eine Gestalt begriffen, die außer-

³⁴⁹ Zur methodischen Überleitung in die Fallstudien und die Anwendung des „Früchte-Kriteriums“ vgl. WERBICK, Den Glauben verantworten, 345–355. Werbick verknüpft hier die fundamentale Glaubwürdigkeit des Zeugen mit der geschichtlichen Wirksamkeit seiner Botschaft.

³⁵⁰ Vgl. GHAFAR, Der historische Muhammad in der islamischen Theologie, 125–132. Ghaffar legt hier die methodischen Leitplanken für die Anwendung dieses Kriterienkatalogs auf die koranische Exegese fest und begründet die Hinwendung zum historischen Zeugnis.

³⁵¹ Zur methodischen Überwindung des Revisionismus und der Bedeutung der historisch-kritischen Rekonstruktion als Fundament der Muḥammad-Forschung vgl. ebd., 182–195. Zur Absicherung des Korans als zeitgenössisches Zeugnis gegenüber der späteren *sīra*-Tradition vgl. auch SCHOELER, The biography of Muḥammad, 145–160.

halb der konstitutiven biblischen Heilsgeschichte wirkt, aber dennoch eine für das Christentum relevante Wahrheit Gottes artikuliert. Die Synthese aus der thomistischen Gnadentheorie und der transzendentalen Anthropologie Karl Rahners hat hierbei das entscheidende Kriterium der Integrität profiliert. Klaus von Stosch weist in diesem Zusammenhang jedoch darauf hin, dass die bloße thomistische Anerkennung einer Prophetie zur „Ausrichtung des Handelns“ (*direction of human acts*), wie sie Anna Moreland vorschlägt, allein noch nicht ausreicht. Eine solche Würdigung bliebe unvollständig, wenn sie die konkreten Inhalte der Botschaft und die historischen Handlungen des Propheten im Unklaren ließe.³⁵² Daher muss das hier erarbeitete Integritätskonzept tiefer greifen: Es darf Muḥammads Wirken nicht nur als formale Gnadengabe (*gratia gratis data*) begreifen, sondern muss dessen außerordentliche Persönlichkeit und die materiale Übereinstimmung seiner Botschaft mit dem prophetischen Erbe der biblischen Tradition in den Blick nehmen.³⁵³

Diese Integrität wird kategorial nicht als moralische Perfektion oder ontologische Sündlosigkeit (*iṣma*) definiert, sondern als jene existentielle Wahrhaftigkeit und epistemische Transparenz, die das menschliche Medium für den göttlichen Impuls satisfaktionsfähig macht. Gegen ein solches Wagnis der Anerkennung sprechen jedoch, wie von Stosch betont, „vor allem zwei Gründe“: die in der Tradition überlieferten „anstößigen Punkte“, insbesondere im Bereich sexualisierter Gewalt und antijudaistischer Tendenzen, die eine Würdigung Muḥammads aus heutiger katholischer Sicht massiv erschweren.³⁵⁴ Das hier gewonnene Integritätskonzept fungiert daher als notwendiger hermeneutischer Schlüssel, um diese Schwelle zu überschreiten und eine *Theologie im Übergang* zu wagen, die bereit ist, die koranische Kritik als notwendiges Korrektiv für das eigene christliche Selbstverständnis lernbereit zu hören.³⁵⁵

Als methodisches Ergebnis dieser theoretischen Bohrungen steht nun ein hierarchisch gegliedertes Kriterienraster zur Verfügung, das als normativer Prüfbericht für die kommenden Fallstudien fungiert. Die hierbei vorgenommene Differenzierung der Kriterien stellt sicher, dass die Untersuchung Muḥammads jener „Inklusionsbereitschaft“ entspricht, die als genuin katholische Haltung den universalen Anspruch des Korans ernst nimmt, ohne

³⁵² Vgl. STOSCH, Kirche und Fremdprophetie., 247.

³⁵³ Zu den drei Gründen der Anerkennung (Persönlichkeit, Botschaft, Übereinstimmung) vgl. STOSCH, Muḥammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung, 146f.

³⁵⁴ STOSCH, Kirche und Fremdprophetie., 248.

³⁵⁵ Ebd., 248, 259.

die christologische Mitte der eigenen Tradition preiszugeben.³⁵⁶ Die Unterscheidung in Muss-Kriterien – namentlich der ethische Monotheismus und die personale Lauterkeit –, Soll-Kriterien wie die soziale Relevanz und Wirkmächtigkeit der Botschaft sowie ergänzende Kann-Kriterien stellt sicher, dass die Untersuchung Muḥammads einer rational nachvollziehbaren und theologisch verantworteten Logik folgt. Das Zwischenfazit konstatiert somit die theologische Denkmöglichkeit einer christlichen Anerkennung Muḥammads: Wenn die folgenden exegetischen Analysen aufzeigen können, dass Muḥammads Handeln in zentralen Krisenmomenten jene Transparenz auf das göttliche Mysterium hin aufweist, die Thomas und Rahner als Kennzeichen echter Prophetie beschreiben, dann ist eine christliche Würdigung als „Prophet der Anderen“ eine systematisch folgerichtige Konsequenz.³⁵⁷

Abschließend ist festzuhalten, dass dieses Fazit bewusst offen bleibt gegenüber der empirischen Verifizierung in den folgenden Kapiteln. Die theoretische Architektur ist nun stabilisiert: Es liegt ein historisch abgesichertes Feld, ein systematisch begründeter Raum und ein kriteriologisch geschärftes Instrumentarium vor. Damit ist die Phase der theoretischen Grundlegung abgeschlossen. Die vorliegende Arbeit wendet sich nun der exegetischen Praxis zu, um die hier hergeleitete Integrität im Spiegel der konkreten prophetischen Existenz Muḥammads zu prüfen. Dieser Schritt markiert den Übergang von der *diakrisis* als theoretischer Möglichkeit zum methodisch kontrollierten Vollzug an den Versen des Korans und den Zeugnissen der *sīra*, wobei die hier erarbeiteten Maßstäbe als leitende Kriterien der Analyse fungieren.

2.12 Methodische Regeln für die Fallstudien

Die Überleitung von der theoretischen Grundlegung zur empirischen Analyse in den Kapiteln 3 und 4 erfordert eine präzise Festlegung der methodischen Regeln, um die wissenschaftliche Konsistenz der Untersuchung sicherzustellen. Das Herzstück dieses Designs bildet die unbedingte Priorität des Korantextes, der als zeitgenössischer Befund begriffen wird. Da der Korantext eine höhere historische Nähe zur prophetischen Verkündigung aufweist als die erst wesentlich später verschriftlichte biographische Tradition, fungiert er als

³⁵⁶ Zur „wechselseitig inklusiven“ Haltung und der Katholizität der Kirche vgl. ebd., 261.

³⁵⁷ Zum methodischen Wagnis einer christlichen Anerkennung und der Verknüpfung von glaubwürdiger Zeugenschaft mit der geschichtlichen Wirksamkeit vgl. GERHARD GÄDE, *Viele Religionen – welche Wahrheit? Ein neuer Blick auf die nichtchristlichen Religionen*, München 2021; GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive*. Gäde betont hierbei die Notwendigkeit, über die materiale Konformität hinaus die personale Authentizität des Boten zu evaluieren.

das entscheidende Korrektiv. Wo die spätere *sīra* den Korantext hagiographisch überformt oder moralische Spannungen glättet, wird der koranische Befund als normative Instanz genutzt, um den ursprünglichen Gehalt der prophetischen Integrität freizulegen.³⁵⁸

Diese Priorisierung führt zu einer methodisch kontrollierten Einbindung der biographischen Berichte. Die literarischen Zeugnisse der *sīra*, insbesondere jene von Ibn Ishāq und al-Wāqidī, werden dabei nicht als objektive Protokolle, sondern als eine „gläubige Deutungsgeschichte“ gewertet, welche die Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) aus der Perspektive der frühen Gemeinde reflektiert. Um die historische Plausibilität dieser Berichte zu prüfen, wird systematisch das Kriterium der Verlegenheit angewandt. Berichte, die das Bild des Propheten aus Sicht einer späteren Orthodoxie eher belasten, erhalten eine höhere Glaubwürdigkeit als harmonisierende Darstellungen. Ein zentrales Beispiel bildet die Zayd-Zaynab-Episode, bei der die spätere Tradition sichtlich um eine hagiographische Einordnung ringt, während der Korantext eine nüchterne Perspektive bietet.³⁵⁹

Als unverzichtbarer historischer Anker wird zudem die Gemeindeordnung von Medina, die sogenannte *ṣaḥīfa*, integriert. Dieses Dokument erlaubt es, Muḥammads politisches Handeln und sein Verhältnis zu den jüdischen Stämmen jenseits der späteren narrativen Ausschmückungen der *Maghāzī*-Literatur zu bewerten. Durch diese Triangulation aus koranischem Primärtext, kritisch gesiebter *sīra* und dokumentarischen Zeugnissen wie der *ṣaḥīfa* wird sichergestellt, dass die Untersuchung weder in einen dekonstruktiven Historismus noch in eine unkritische Hagiographie verfällt. Philologisch stützt sich die Analyse dabei auf die exakten Übertragungen von Hartmut Bobzin und Hans Zirker.³⁶⁰

Das exegetische Verfahren folgt somit einem klaren Prozess: Zunächst wird der koranische Befund isoliert, gefolgt von einer kritischen Einordnung durch die biographische Tradition unter Anwendung der Plausibilitätskriterien. Abschließend erfolgt die kriteriologische Auswertung im Hinblick auf die charakterliche Integrität Muḥammads, wobei die in Kapi-

³⁵⁸ Zur methodischen Unterscheidung zwischen dem synchronen Befund des Korans und der diachronen Entwicklung der *sīra* vgl. SCHOELER, *The biography of Muḥammad*, 155–165. Schoeler betont die Notwendigkeit, den Koran als unabhängigen Zeugen zu stärken.

³⁵⁹ Zum „Kriterium der Verlegenheit“ und der methodischen Handhabung der Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) vgl. GHAFAR, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie*, 210f.

³⁶⁰ Zur historischen Relevanz der *ṣaḥīfa* als Korrektiv zur narrativen Tradition vgl. MICHAEL LECKER, *The “constitution of Medina”. Muḥammad's first legal document (Studies in late antiquity and early Islam 23)*, Princeton, NJ 2004; URI RUBIN, *The “Constitution of Medina”. Some Notes*. In: *Studia Islamica* (1985) 5; ARJOMAND, *The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the “umma”*.

tel 2 erarbeiteten Muss-, Soll- und Kann-Kriterien als Raster dienen.³⁶¹ Durch diese methodische Strenge wird die Konsistenz gewahrt und die Integrität des Propheten als eine im geschichtlichen Raum nachvollziehbare Kategorie geprüft. Dieser Schritt markiert den Übergang zum methodisch kontrollierten Vollzug an den Texten des Korans und den Zeugnissen der *sīra*, wobei die Dekonstruktion hagiographischer Muster als Teil der theologischen Würdigung begriffen wird.

³⁶¹ Zur methodischen Konsistenz im Umgang mit der *sīra* als „gläubiger Deutungsgeschichte“ vgl. STOSCH, Herausforderung Islam, 165–172.

3 Die Banū Qurayza – Exegetische Fallstudie zur Integrität im prophetischen Handeln

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Person des Propheten Muḥammad und seinem Anspruch auf göttliche Offenbarung stößt in der medinensischen Phase auf einen ihrer neuralgischen Punkte: die militärischen und politischen Konflikte mit den jüdischen Stämmen. Innerhalb dieses Spannungsfeldes markiert das Schicksal der Banū Qurayza nach der sogenannten „Grabenschlacht“ (ca. 627 n. Chr.) zweifellos den „Stresstest“ für jede theologische Würdigung. Die Berichte über Verrat, Belagerung und die anschließende drakonische Bestrafung bilden bis heute eine der massivsten Hürden im christlich-muslimischen Dialog und dienen in polemischen Diskursen oft als zentrales Argument gegen die Integrität des Propheten.

Für die vorliegende Dissertation, die nach der Möglichkeit einer christlichen Anerkennung Muḥammads im Rahmen der „Fremdprophetie“ fragt, ist die Analyse dieser Episode unumgänglich. Dabei geht es nicht um eine rein apologetische Verteidigung, sondern um eine methodisch redliche Rekonstruktion auf Basis der in Kapitel 2 erarbeiteten *doppelten Hermeneutik*. Ziel ist es, die tiefe Wechselwirkung zwischen narrativer Konstruktion, politischem Pragmatismus und prophetischem Anspruch freizulegen.

Die methodisch kontrollierte Rekonstruktion der Ereignisse um die Banū Qurayza erfordert eine Triangulation verschiedener Forschungsperspektiven, die über eine rein hagiographische oder polemische Lesart hinausgehen. In methodischer Abgrenzung zu revisionistischen Extrempositionen, deren Unzulänglichkeit bereits in Kapitel 2 dargelegt wurde, dient als historisches Fundament hierbei die Anerkennung eines – im Sinne von Sean Anthony – belastbaren „historischen Skeletts“, das Muḥammad als realhistorischen Akteur innerhalb der spätantiken Machtkonstellationen verankert.³⁶²

Die rechtliche Bewertung seines Handelns basiert auf einer differenzierten Analyse der medinensischen Bündnisstrukturen. Hierbei wird insbesondere die von Uri Rubin herausgearbeitete These berücksichtigt, dass die Gemeindeordnung (*ṣaḥīfat al-madīna*) als eine Serie separater Verträge mit unterschiedlichen jüdischen Gruppen zu begreifen ist.³⁶³ Diese Sichtweise wird durch Leckers Nachweis ergänzt, dass die großen jüdischen Stämme

³⁶² Vgl. ANTHONY, *Muhammad and the Empires of Faith*, 178f.

³⁶³ Vgl. RUBIN, *The „Constitution of Medina“*, 18.

Medinas vermutlich über spezifische Sonderverträge an die *umma* gebunden waren, was die bündnisethische Konsequenz des Gesandten in ein neues Licht rückt.³⁶⁴

Um die charakterliche Integrität von späteren narrativen Überformungen zu isolieren, nutzt die Untersuchung zudem die quellenkritischen De-Dramatisierungen von Barakat Ahmad und Walid N. Arafat.³⁶⁵ Deren Nachweis der statistischen Unplausibilität einer Massenekution sowie Hakan Turans Identifizierung literarischer Topoi aus antiken jüdischen Heldenerzählungen erlauben es, den Fokus auf den primären koranischen Rahmen zu verengen.³⁶⁶ Diese kritische Sicht wird durch die traditionsimmanente Replik von Meir J. Kister ergänzt, der die historische Plausibilität der drakonischen Bestrafung innerhalb der spätantiken Rechtslogik verteidigt.³⁶⁷ Erst in der Spannung zwischen diesen Positionen – der literarischen De-Konstruktion einerseits und der historischen Realität machtpolitischer Härte andererseits – lässt sich die Integrität des Propheten als eine im geschichtlichen Raum nachvollziehbare Kategorie prüfen.

Die besondere Herausforderung besteht in der Divergenz der Quellenlage: Während die spätere *sīra*-Literatur ein detailliertes, oft hagiographisch oder politisch überformtes Bild der Ereignisse zeichnet, bietet der Koran als zeitgenössisches Zeugnis lediglich elliptische Hinweise (vgl. Q 33:26), die den historischen Kern hinter einem „Schleier der Exegese“ verborgen halten. In dieser zeitlichen Kluft ist der Raum entstanden, in dem sich heutige Debatten zwischen radikaler Skepsis und kritischer Rekonstruktion bewegen. Ergänzend zur zeitlichen Distanz weist Walid N. Arafat darauf hin, dass Ibn Ishāq seine Informationen maßgeblich von den Nachfahren der betroffenen jüdischen Stämme bezog. Diese Tradenten hatten nach Arafat ein spezifisches Interesse daran, das Leid ihrer Vorfahren narrativ zu überhöhen, was die Historizität der drakonischen Details (wie der Massenhinrichtung) massiv infrage stellt.³⁶⁸

Vor diesem Hintergrund wird die Fallstudie in drei Schritten aufgebaut: Zunächst wird die methodische Integration der Traditionsliteratur (*sīra* und *Magāzī*) unter Berücksichtigung

³⁶⁴ Vgl. MICHAEL LECKER, On three Jewish converts to Islam from the Banū Qurayza. In: NIMROD HURVITZ u.a. (Hg.), *Conversion to Islam in the premodern age. A sourcebook*, Oakland, California 2020, 51–53.

³⁶⁵ Vgl. BARAKAT AHMAD, *Muhammad and the Jews. A Re-examination*, New Delhi 1979; ARAFAT, *New Light on the Story of Banū Qurayza and the Jews of Medina*. 105-110.

³⁶⁶ Vgl. HAKAN TURAN, Über die militärischen Konflikte des Propheten mit den Juden von Medina. In: NATHANAEL RIEMER/MICHAŁ SZULCZEWSKI/KADIR SANCI (Hg.), *Muslimisch-Jüdischer Dialog (PaRDeS 22)*, Potsdam 2016, 49–85.

³⁶⁷ Vgl. KISTER, *The Massacre of the Banū Qurayza – A re-examination of a tradition*. 61f.

³⁶⁸ Vgl. ARAFAT, *New Light on the Story of Banū Qurayza and the Jews of Medina*, 105.

moderner quellenkritischer Ansätze (etwa Marco Schöllers These des „exegetischen Denkens“) vollzogen. Darauf aufbauend wird der sozio-politische Kontext in Medina analysiert, wobei die „Gemeindeordnung von Medina“ (*Ṣaḥīfat al-Madīna*) als entscheidendes historisches Korrektiv fungiert. Den Kern der Untersuchung bildet schließlich die philologisch gesättigte Koranexegese, welche die Integritätsfrage jenseits von ahistorischem Pazifismus im Rahmen einer spätantiken Ordnungsethik verortet. Erst durch diese multiperspektivische Analyse lässt sich bewerten, ob das Handeln des Gesandten als Baustein für eine christliche prophetologische Würdigung taugt.

Die Fallstudie folgt damit den in Kapitel 1 und 2 entwickelten Kriterien prophetischer Integrität – insbesondere der Frage nach Bündnistreue, verantworteter Gewaltanwendung im Rahmen spätantiker Ordnungsethik und der Fruchtbarkeit des Handelns für das Gemeinwesen. Im Zentrum steht dabei die Frage, wie die außer-koranische Traditionsliteratur als Deutungsrahmen der knappen koranischen Hinweise methodisch verantwortet werden kann – eine Frage, die Abschnitt 3.1 zunächst grundsätzlich klärt.

3.1 Die *sīra*-Problematik: Methodische Integration der Traditionsliteratur

Die Untersuchung der charakterlichen Integrität Muḥammads steht unweigerlich vor der methodischen Herausforderung, wie mit der außer-koranischen Traditionsliteratur – insbesondere der *sīra* und den *maḡāzī*-Berichten – verfahren werden soll. Während der Koran- text in seinen Aussagen zum Schicksal der Banū Qurayza auffallend knapp bleibt, ist es erst die narrative Dichte der biographischen Überlieferung, die jene Details liefert, an denen sich die moralische Kritik der christlichen Polemik traditionell entzündet. Die *sīra* fungiert somit als das primäre Feld, auf dem die Integrität des Propheten verhandelt wird: Sie bietet einerseits den unverzichtbaren Kontext für das Verständnis der Offenbarungssituation, stellt aber andererseits durch ihre hagiographischen Tendenzen und die zeitliche Distanz zum Geschehen eine erhebliche quellenkritische Hürde dar. Eine methodisch kontrollierte Integration dieser Berichte ist daher unerlässlich, um zwischen dem faktisch-historischen Kern und der späteren theologischen Sinnstiftung zu differenzieren und so eine belastbare Basis für die kriteriologische Auswertung zu schaffen. Wie umstritten die traditionelle Überlieferungslage ist, zeigt ein Blick auf die quellenkritische Diskussion der *sīra*-Berichte.

3.1.1 Die traditionelle Überlieferung und die quellenkritische Herausforderung

Die Rekonstruktion der Ereignisse um die Banū Qurayza steht vor der Herausforderung, dass die zeitgenössische koranische Verkündigung zwar als historischer Ankerpunkt dient, jedoch aufgrund ihrer elliptischen Form eine narrative Kontextualisierung erst durch die nachkoranische Traditionsliteratur erfährt. In der bisherigen Forschung wurde diese Kontextualisierung oft durch eine unkritische Übernahme der *sīra*-Berichte geleistet, was zunehmend als „*sīra*-Dogmatismus“ problematisiert wird.³⁶⁹ In Anwendung der in Kapitel 2 begründeten doppelten Hermeneutik zielt die Untersuchung darauf ab, diese Traditionsliteratur nicht als monolithischen Tatsachenbericht, sondern als ein vielschichtiges Deutungsangebot zu lesen. Während die historisch-kritische Perspektive den Blick hinter den Text auf die faktischen machtpolitischen Konstellationen der Spätantike richtet, erlaubt die hermeneutische Reflexion zugleich eine Würdigung des Textes als Sinnstiftung. Die doppelte Hermeneutik fungiert hierbei als methodisches Korrektiv, das verhindert, dass die Integrität Muḥammads entweder in einem unkritischen *sīra*-Dogmatismus erstarrt oder in einem radikalen Skeptizismus vollständig aufgelöst wird.

Ein zentrales Problem stellt die verbreitete, aber forschungsgeschichtlich überholte Annahme dar, die Prophetenbiographie des Ibn Ishāq sei die exklusive und monolithische Urquelle für das Narrativ der Massenhinrichtung. Tatsächlich weist die neuere quellenkritische Forschung darauf hin, dass Ibn Ishāq Teil eines komplexen Überlieferungsgeflechts ist, das bereits bei früheren Gelehrten wie az-Zuhrī fassbar wird. Zudem zeigt ein Vergleich mit den *Maḡāzī*-Werken von al-Wāqidī – dessen Werk in der Übersetzung von Rizwi Faizer als wesentliches Korrektiv heranzuziehen ist –, dass die Traditionsliteratur keine einheitliche historische Reportage bietet.³⁷⁰ Die Berichte sind vielmehr von den jeweiligen politischen und theologischen Intentionen der Autoren geprägt, was sich in literarischen Topoi und tendenziösen Verzerrungen niederschlägt. Dass die Berichte über die Banū Qurayza bereits früh umstritten waren, belegt die Kritik von Mālik ibn Anas, der seinen Zeitgenossen Ibn Ishāq aufgrund dessen Rückgriffs auf jüdische Informanten als Lügner und

³⁶⁹ KURT BANGERT, *Der Prophet, der nie war. Wie aus dem jüdischen Jesus-Messias der arabische Muḥammad wurde*, Bad Nauheim 2018, 23; MIGGE, ELISABETH, *Mohammed – ein Prophet auch für Christen?* Dissertation, Eberhard Karls Universität Tübingen, 71f.

³⁷⁰ RIZWI FAIZER/MUḤAMMAD al-WĀQIDĪ (Hg.), *The Life of Muḥammad. Al-Wāqidī's Kitāb al-Maḡhāzī (Routledge studies in classical Islam)*, New York, NY 2011; Vgl. auch MICHAEL LECKER, *Wāqidī's Account on the Status of the Jews of Medina: A Study of a Combined Report*. In: *Journal of Near Eastern Studies* 54 (1995) 15–32.

Betrüger bezeichnete, wenngleich diese polemische Kritik nicht jede Überlieferung entwertet. Arafat nutzt diesen Befund, um aufzuzeigen, dass die *sīra*-Tradition nicht als unhinterfragter historischer Konsens der Frühzeit gelten kann.³⁷¹

Turan vertieft die literarkritische Beobachtung Arafats, indem er detailliert auf die frappierenden Übereinstimmungen zwischen Ibn Ishāqs Bericht und dem jüdischen Josippon (der mittelalterlichen Bearbeitung von Flavius Josephus' Bericht über Masada) hinweist. Turan macht deutlich, dass die narrativen Versatzstücke – etwa die drei heroischen Vorschläge des jüdischen Anführers Ka' b b. Asad – keine historischen Protokolle sind, sondern als Übernahmen aus jüdischen Märtyrer-Epen identifiziert werden können, um das Ereignis theologisch zu überhöhen.³⁷² Gegenüber dieser literarkritischen Skepsis der *sīra*-Tradition führt Sean Anthony ein gewichtiges methodisches Argument an. Durch den Abgleich mit zeitgenössischen nicht-islamischen Quellen des 7. Jahrhunderts (u. a. armenische und syrische Chroniken) weist Anthony nach, dass die Biographie Muḥammads ein belastbares „historisches Skelett“ besitzt. Anthony argumentiert, dass der Aufstieg Muḥammads als charismatischer Anführer und die kriegerischen Konflikte mit den medinensischen Stämmen keine späteren Fiktionen sind, sondern als fest verankerte Fakten der spätantiken Geschichte gelten müssen. Für die Integritätsfrage ist dieser Befund zentral, da er die Untersuchung davor bewahrt, Muḥammad als rein literarisches Konstrukt zu behandeln, und stattdessen seine Handlungen in einer realhistorischen Krisenwirklichkeit verortet.³⁷³

Die methodische Inkonsistenz, die *sīra*-Literatur einerseits als historisch unzuverlässig zu kritisieren, sie aber andererseits zur notwendigen Kontextualisierung der Koranverse heranzuziehen, wird zugunsten einer reflektierten historisch-kritischen Einarbeitung aufgelöst. Dies bedeutet, die Berichte nicht als faktische Protokolle, sondern als Deutungsangebote zu verstehen, die einer kritischen Prüfung unterzogen werden müssen. In Anlehnung an Marco Schölller ist dabei zu berücksichtigen, dass viele Details der Überlieferung einem „exegetischen Denken“ entspringen, welches die knappen koranischen Hinweise erzählerisch zu füllen versucht.³⁷⁴ Ziel dieser methodischen Neuausrichtung ist es, hinter hagiographische Überformungen zurückzutreten und den historischen Kern der Auseinandersetzung freizulegen. Erst durch diese kritische Distanz zum traditionellen Narrativ wird es möglich,

³⁷¹ Vgl. ARAFAT, *New Light on the Story of Banū Qurayza and the Jews of Medina*, 103.

³⁷² Vgl. TURAN, *Über die militärischen Konflikte des Propheten mit den Juden von Medina*, 73.

³⁷³ Vgl. ANTHONY, *Muhammad and the Empires of Faith*, 153.

³⁷⁴ Vgl. SCHÖLLER, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 20ff.

Muḥammads Handeln nicht nur gegen klassische Polemik zu verteidigen, sondern das Material auf Anregungen hin zu befragen, die eine prophetische Würdigung im Kontext spätantiker Konfliktlösungsmuster erlauben.

Um die koranischen Aussagen zum Schicksal der medinensischen Juden exegetisch zu durchdringen, ist eine Auseinandersetzung mit dem „kleinsten gemeinsamen Nenner“ der traditionellen islamischen Historiographie unumgänglich. Dieses Narrativ fungiert in der islamischen Gelehrsamkeit als normative Deutungsfolie für die betreffenden Koranverse.³⁷⁵

Dabei ist jedoch zwischen der literarischen Ausgestaltung der Tradition und dem historisch fassbaren Kern zu differenzieren. Eine zentrale Herausforderung stellt hierbei die Identifikation der im Koran adressierten Gruppen dar. In der älteren Forschung wurde oft eine weitgehende Deckungsgleichheit zwischen den sogenannten „Heuchlern“ (*munāfiqūn*) und den jüdischen Stämmen Medinas suggeriert. Wie jedoch neuere Untersuchungen zum koranischen Sprachgebrauch verdeutlichen, ist diese Gleichsetzung methodisch unhaltbar.³⁷⁶

Die *munāfiqūn* sind im koranischen Kontext als eine spezifische oppositionelle Gruppe innerhalb der medinensischen Gemeinde zu verstehen, die strikt von den Schriftbesitzern (*ahl al-kitāb*) zu trennen ist.³⁷⁷ Diese Unterscheidung ist für die Bewertung der Integrität des Propheten von entscheidender Bedeutung, da sie die Komplexität der Bündnispolitik und die jeweiligen Loyalitätsverpflichtungen in ein neues Licht rückt. Auf dieser Basis kann das traditionelle Narrativ in 3.1.2 nun in seinem funktionalen Aussagegehalt analysiert werden.

³⁷⁵ Vgl. IBN HIŠĀM, *Das Leben Mohammeds nach Muhammed Ibn Ishāk*, übers. v. Gustav Weil, Stuttgart 1864; IBN ISHAQ, *sīrat Rasūl Allāh. The Life of Muḥammad*, übers. v. Alfred Guillaume, Oxford 1955.

³⁷⁶ Das spezifische Profil dieser Binnenopposition erschließt sich dabei erst durch eine philologische Tiefenbohrung der arabischen Wurzel *n-f-q*, die ein semantisches Feld der Subversion aufspannt. Etymologisch verweist der Begriff *munāfiq* (Heuchler) auf das Substantiv *nafaq* (Tunnel) und – in der klassischen Lexikographie (u. a. im *Lisān al-‘Arab*) – auf den Bau der Wüstenmaus (*yarbu*). Dieses Tier legt seinen Bau mit einem offensichtlichen Eingang und einem verborgenen Notausgang (*nāfiqā*) an, um bei Gefahr durch den geheimen Ausgang entkommen zu können, während der Jäger noch am Haupteingang lauert. Übertragen auf die politische Topographie Medinas beschreibt dies die Strategie der ‚doppelten Ausgänge‘: Die Heuchler treten durch das öffentliche Bekenntnis formal in den Islam ein, halten sich aber durch geheime Allianzen stets einen Rückzugsweg offen. Noch gravierender für die realpolitische Bewertung ist die morphologische Verbindung zum Begriff *nafaqa* (Ausgabe, Spende). Wie historische Analysen zeigen, manifestierte sich die Heuchelei konkret in der Verweigerung der finanziellen Solidarität (*infāq*) für die kollektive Verteidigung. Die *munāfiqūn* sind demnach keine bloßen religiösen Zweifler, sondern ‚Untertunneler‘ des Gemeinwesens, die durch strategische Unfassbarkeit und ökonomische Sabotage die Stabilität der *Umma* von innen heraus gefährden.

³⁷⁷ Zur notwendigen Abgrenzung der *munāfiqūn* von den Schriftbesitzern vgl. CAMILLA ADANG, *Hypocrites and Hypocrisy*. In: JANE MCAULIFFE (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Bd. 2, Leiden 2002, 468–472. HOLGER ZELLENTIN, *banū isrā’īl, ahl al-kitāb, al-yahūd wa-l-naṣārā. The Qur’anic Community’s Encounters with Jews and Christians*. In: *Entangled Religions* 13 (2022), bes. 6f.

3.1.2 Der funktionale Aussagegehalt der *sīra*: Zwischen Konstruktion und Kontextualisierung

Die Bestimmung des Aussagegehaltes der *sīra*-Literatur erfordert einen methodischen Wechsel von einer positivistischen Ereignisgeschichte hin zu einer funktionalen Analyse der narrativen Konstruktion. Eine Fixierung auf die rein empirische Faktizität erweist sich für die theologische Auswertung oftmals als Sackgasse. Um den funktionalen Aussagegehalt präzise zu erfassen, bedarf es einer hermeneutischen Neujustierung. Aslan verweist darauf, dass die Berichte über die Worte und Taten des Propheten – ungeachtet ihres unbestreitbaren historischen Wertes – strukturell in einer mythologischen Matrix verwurzelt sind. Der Begriff des Mythos darf in diesem komparativ-theologischen Kontext jedoch keinesfalls als Chiffre für Falschheit oder historische Lüge abgewertet werden. Vielmehr transportieren diese Narrative eine genuin theologische Legitimität und Glaubwürdigkeit, die unabhängig von ihrer empirischen Verifizierbarkeit Bestand hat.³⁷⁸

In direkter methodischer Analogie zu den biblischen Wundernarrativen – sei es die Teilung des Schilfmeers durch Mose oder die Auferweckung des Lazarus durch Jesus – tritt die Frage nach der exakten historischen Faktizität einzelner Überlieferungsdetails in den Hintergrund. Für eine theologische Integritätsprüfung lautet die entscheidende heuristische Frage folglich nicht, ob sich jedes Element der Überlieferung empirisch lückenlos belegen lässt, sondern vielmehr: Welche tieferliegende theologische Wahrheit und welches kerygmatische Selbstverständnis wollen diese erzählten Krisenszenarien zum Ausdruck bringen? Wie die neuere Forschung betont, ist das traditionelle Narrativ daher nicht als unmittelbare historische Reportage zu verstehen, sondern als das Ergebnis eines komplexen Prozesses der schriftgelehrten Sinnstiftung.³⁷⁹ In diesem Sinne stellt die *sīra* – insbesondere in der Ausformung durch Ibn Ishāq und dessen Redaktion durch Ibn Hišām – primär ein Deutungsangebot dar, welches das prophetische Handeln in den Horizont einer sich formierenden rechtlichen und hagiographischen Tradition stellt.³⁸⁰

Ein zentrales Element dieses Aussagegehaltes ist die Überwindung der zeitlichen und textuellen Kluft zwischen der koranischen Verkündigung und ihrer späteren Rezeption. In

³⁷⁸ Vgl. REZA ASLAN, *Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*, München 2006, 18f.

³⁷⁹ Vgl. SCHÖLLER, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 20f., 110 sowie 154f.

³⁸⁰ Vgl. ebd., 54f. Zur literarischen Formung der *sīra*-Tradition siehe auch vgl. TURAN, *Über die militärischen Konflikte des Propheten mit den Juden von Medina*, 52.

Anlehnung an Schöller lässt sich die *sīra*-Überlieferung als Ausdruck eines „exegetischen Denkens“ begreifen. Die oft detaillierten Berichte über die militärischen Auseinandersetzungen mit den jüdischen Stämmen dienen demnach dazu, die elliptischen und anspielungsreichen Korantexte narrativ zu sättigen und sie für spätere Generationen rechtlich sowie theologisch handhabbar zu machen.³⁸¹ Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass diese narrative Ausgestaltung keine monolithische Urquelle besitzt; vielmehr speist sie sich aus einem Geflecht früherer Überlieferungen, in dem Gelehrte wie az-Zuhrī eine entscheidende Rolle spielten. Walid N. Arafat betont das eklatante Missverhältnis zwischen der detaillierten Gräuelschilderung der *sīra* und der extremen Kürze von Q 33:26. Er argumentiert, dass ein Ereignis von der Dimension einer Hinrichtung von 600 bis 900 Männern im Korantext eine wesentlich deutlichere Reflexion oder paränetische Einordnung erfahren hätte. Die Tatsache, dass dies fehlt, deutet für Arafat darauf hin, dass lediglich die verantwortlichen Rädelsführer exekutiert wurden und die Massenhinrichtung eine spätere literarische Konstruktion sei.³⁸² Diese Tendenz zur narrativen Verdichtung wird auch durch Michael Leckers Untersuchung zum eher unbekanntem Stamm der Banū Kilāb gestützt.³⁸³ Lecker zeigt auf, dass nach einigen Überlieferungen dieser Stamm gemeinsam mit den Banū Qurayza hingerichtet worden sein soll.³⁸⁴ Die Tatsache, dass solche Details in der Mehrheitsüberlieferung der *sīra* zugunsten eines fokussierten Narrativs auf die Qurayza verschwinden, unterstreicht den konstruktiven Charakter der Traditionsliteratur, die historische Fragmente zu einem theologisch eindeutigen Exempel verschmilzt. Diese literarkritischen Zweifel werden durch die statistische und logistische Untersuchung von Barakat Ahmad massiv untermauert. Ahmad weist nach, dass die Hinrichtung von 600 bis 900 Männern auf dem Marktplatz von Medina innerhalb eines einzigen Tages physisch und organisatorisch kaum durchführbar gewesen wäre, ohne massive hygienische und soziale Spuren in der Topographie der Stadt zu hinterlassen.³⁸⁵ Er berechnet die demografischen Verhältnisse Medinas neu und kommt zu dem Schluss, dass die in der *sīra* genannten Zahlen in keinem Verhältnis zur tatsächlichen Größe des Stammes und der städtischen

³⁸¹ Vgl. SCHÖLLER, Exegetisches Denken und Prophetenbiographie, 110.

³⁸² Vgl. ARAFAT, *New Light on the Story of Banū Qurayza and the Jews of Medina*, 100.

³⁸³ Vgl. MICHAEL LECKER, *On Arabs of the Banū Kilāb Executed together with the Jewish Banū Qurayza*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995) 66–72.

³⁸⁴ Vgl. MICHAEL LECKER, Art. *Qurayza, Banu*. In: FRED SKOLNIK/MICHAEL BERENBAUM (Hg.), *Encyclopedia Judaica*. Bd. 16: *Pes - Qu*, Detroit 2007, 776; MARCO SCHÖLLER, Art. *Qurayza (Banu al-)*. In: JANE MCAULIFFE (Hg.), *Encyclopaedia of the Qurʾān* 4, Leiden 2004, 333–335.

³⁸⁵ Vgl. AHMAD, *Muhammad and the Jews*, 46.

Infrastruktur stehen. Ahmad liefert damit ein gewichtiges Argument für die These, dass die *sīra*-Tradition historische Fakten narrativ um das Zehnfache gesteigert hat, um die Epoche der prophetischen Konsolidierung als eine Zeit absoluter göttlicher Machtdemonstration darzustellen.³⁸⁶ Gegen diese fundamentale Skepsis macht Meir J. Kister geltend, dass die *sīra*-Überlieferungen trotz fehlender lückenloser Überlieferungsketten eine hohe interne Konsistenz aufweisen. Kister betont, dass die Schilderungen des Verrats und der anschließenden Bestrafung tief in der sozialen und rechtlichen Logik des 7. Jahrhunderts verwurzelt sind, was für einen historisch harten Kern der Berichte spreche.³⁸⁷ Während Kister die Historizität der *sīra*-Details verteidigt, erlaubt es die Anwendung von Schöllers Konzept des exegetischen Denkens, Kisters Befunde kritisch zu hinterfragen. Man kann Kister darin folgen, dass das Ereignis eine reale historische Basis hat, ohne jedoch jede von ihm verteidigte Zahl oder Einzelheit der *sīra* als unumstößlich betrachten zu müssen.

Für die Untersuchung der Integrität Muḥammads bedeutet dies, dass der Aussagegehalt der *sīra* stets kritisch gegen die „Koran-Linse“ gehalten werden muss. Während die Tradition dazu neigt, Konflikte wie jenen mit den Banū Qurayza hagiographisch zuzuspitzen oder als eindeutige Präzedenzfälle für das islamische Kriegsrecht zu stilisieren, bleibt der Koran in seiner Aussage oft ambivalent.³⁸⁸ Die methodische Herausforderung besteht darin, hinter die tendenziösen Verzerrungen zurückzutreten, die aus den politischen und theologischen Interessen der jeweiligen Tradenten resultieren.

Wie stark dieses apologetische Bedürfnis nach externer Legitimation und physischer Beweisführung die narrative Konstruktion der *sīra* prägte, illustriert exemplarisch die berühmte Bahīrā-Episode. Nach der Tradition soll Muḥammad in seiner Jugend auf einer Handelsreise in der syrischen Stadt Bosra dem christlichen Mönch Bahīrā begegnet sein. Die Legende schildert, wie sich der junge Muḥammad unter einen Baum setzte, unter dem der Tradition nach nur Propheten Platz nahmen. Daraufhin habe der Mönch Muḥammad als den in den biblischen Schriften angekündigten Propheten erkannt und diese Erkenntnis durch die Entdeckung des „Siegels des Prophetentums“ zwischen Muḥammads Schultern – physisch beschrieben als rötliche Hautverfärbung oder taubeneigroße Verdickung des Fleisches – bestätigt. Wie Schöllner pointiert herausarbeitet, offenbart diese Episode das

³⁸⁶ Vgl. ebd., 50.

³⁸⁷ Vgl. KISTER, *The Massacre of the Banū Qurayza – A re-examination of a tradition*, 65f.

³⁸⁸ Zur Ambivalenz zwischen koranischer Ellipse und narrativer Sättigung vgl. SCHÖLLER, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 22, 154.

tiefgreifende „exegetische Denken“ der *sīra*: Sie materialisiert ein genuin theologisches Konzept des Korans. Während Q 33:40 mit dem „Siegel der Propheten“ (*ḥātam an-nabiyyīn*) kein reales physisches Objekt meint, sondern die metaphorische Besiegelung und den Abschluss des biblisch-monotheistischen Prophetentums, verwandelt die *sīra* diese Metapher in ein greifbares Muttermal auf dem Körper des Propheten. Gleichzeitig erfüllt die Legende eine zentrale apologetische Funktion, indem sie postuliert, dass das Prophetentum Muḥammads von christlicher Seite nicht nur frühzeitig erkannt, sondern durch einen Repräsentanten der älteren Offenbarungstradition explizit legitimiert wurde.³⁸⁹

Indem die *sīra* konsequent als „Deutungsfolie“ und nicht als „Faktenprotokoll“ eingearbeitet wird, lässt sich die monierte Inkonsistenz zwischen Quellenkritik und Kontextualisierung auflösen. Die Berichte bieten somit keine fertigen historischen Fakten, sondern wertvolle Einblicke in das frühe muslimische Selbstverständnis und die Konstruktion des prophetischen Vorbildcharakters (*ʿuswa*), die es im Rahmen einer komparativen Würdigung zu reflektieren gilt. Im Blick auf die Banū-Qurayza-Erzählung erfüllt die *sīra* damit mindestens drei Funktionen: (1) sie rahmt den Konflikt als warnendes Exempel für Bündnisbruch, (2) sie profiliert Muḥammad als Garant der Rechtsordnung, (3) sie verarbeitet das kollektive Trauma der Grabenschlacht narrativ. Vor diesem Hintergrund richtet sich der Blick in 3.2 zunächst auf den medinensischen Kontext und die Gemeindeordnung, ehe in 3.3 die betreffenden Koranstellen exegetisch analysiert werden, um die *sīra*-gestützten Deutungen am Primärtext zu prüfen.

3.2 Der sozio-politische Kontext in Medina

Die Beurteilung der prophetischen Integrität im Fall der Banū Qurayza setzt eine präzise Analyse der sozio-politischen Rahmenbedingungen voraus, unter denen sich die Gemeinde in Medina konstituierte. Das Handeln des Propheten darf hierbei nicht isoliert als rein religiöses Phänomen betrachtet werden, sondern muss als Reaktion auf ein hochkomplexes Geflecht aus Stammesloyalitäten, vertraglichen Bindungen und internen Oppositionsbewegungen begriffen werden. Diese sozio-politische Analyse lässt sich durch Sean Anthonys Konzept der *Empires of Faith* erweitern. Anthony zeigt auf, dass Muḥammad in einer Welt agierte, in der religiöse Wahrheit und politische Souveränität untrennbar miteinander

³⁸⁹ Vgl. SCHÖLLER, Mohammed, 29.

verwoben waren.³⁹⁰ Die Konflikte in Medina waren demnach keine rein lokalen Stammesfehden, sondern Teil einer größeren spätantiken Umbruchphase, in der neue religiöse Identitäten machtpolitisch konsolidiert wurden. In diesem Licht erscheint die in der Tradition überlieferte Härte gegenüber den Banū Qurayza nicht primär als Ausdruck eines persönlichen moralischen Defizits Muḥammads, sondern als eine konsequente Form der Machtausübung innerhalb der zeitgenössischen Kriegsphänomenologie, wie sie auch von den christlichen und zoroastrischen Reichen dieser Epoche praktiziert wurde.³⁹¹ Um diese Konstellation genauer zu erfassen, ist zunächst der lokale Konfliktverlauf in Medina zu skizzieren.

Das traditionelle Narrativ – im Selbstverständnis der *sīra*-Literatur – beschreibt die Eskalation der Konflikte in drei Phasen, die jeweils mit dem Bruch eines Bündnisses und einer drakonischen Sanktion enden:

1. **Banū Qaynuqā'**: Der Überlieferung nach führte ein Marktzwischenfall und der Vorwurf des Bündnisverrats zur Belagerung und anschließenden Vertreibung des Stammes kurz nach der Schlacht von Badr.³⁹²
2. **Banū an-Naḍīr**: Hier wird ein versuchtes Attentat auf den Propheten als Grund für die Belagerung und die Zerstörung ihrer Palmenhaine angeführt, was schließlich in die Vertreibung des Stammes mündete.³⁹³
3. **Banū Qurayza**: Den Kulminationspunkt bildet das Schicksal der Qurayza im Anschluss an die Grabenschlacht. Laut Ibn Ishāq soll der Stamm durch geheime Verhandlungen mit den mekkanischen Gegnern Bündnisverrat begangen haben, woraufhin nach der Kapitulation die Exekution der wehrfähigen Männer und die Versklavung der Frauen und Kinder erfolgte.³⁹⁴

Diese scheinbar geschlossene historiographische Darstellung der *sīra*-Tradition täuscht jedoch über gravierende Lücken hinweg. Wie Robert Hoyland in seiner Analyse der jüdischen Stämme des *Ḥiǧāz* pointiert anmerkt, spekulieren die späteren islamischen Quellen in dieser Hinsicht oftmals nur. Sie besitzen kaum authentische historische Informationen

³⁹⁰ Vgl. ANTHONY, *Muhammad and the Empires of Faith*, 275f.

³⁹¹ Vgl. ebd., 278f.

³⁹² Vgl. ALFRED GUILLAUME, *The life of Muhammad. A translation of Ishāq's sīrat rāsul Allāh*, Karachi 192006, 363.

³⁹³ Vgl. ebd., 437f.

³⁹⁴ Vgl. ebd., 461–469.

über die Ursprünge dieser Gruppen und vermögen die eklatante narrative Lücke zwischen ihrer vermeintlichen Herkunft und ihrem plötzlichen, massiven machtpolitischen Aufstieg im frühen 7. Jahrhundert nicht schlüssig zu schließen.³⁹⁵

Diese Darstellung der Tradition darf jedoch nicht als unhinterfragter historischer Tatsachenbericht missverstanden werden. Vielmehr ist zu konstatieren, dass die literarische Formung dieser Berichte – insbesondere die variierenden Opferzahlen von 400 bis 900 Hingerichteten im Fall der Qurayza – bereits Anzeichen einer hagiographischen Überformung trägt.

3.2.1 Vertragliche Grundlagen und sozio-politische Verflechtungen

Mit der *hiğra* (622 n. Chr.) wandelte sich die soziologische Struktur Yathribs/Medinas grundlegend. Die Stadt war kein monolithisches Gebilde, sondern ein von agrarischen Oasen geprägter Raum, in dem zwei dominierende arabische Stämme (Aws und Ḥazrağ) sowie mehrere jüdische Gruppierungen in einem prekären Gleichgewicht lebten. Für die vorliegende Untersuchung sind dabei insbesondere die drei großen jüdischen Stämme – die Banū Qaynuqā‘, die Banū an-Nađır und die Banū Qurayza – von Bedeutung, die sowohl ökonomisch durch Handwerk und Dattelanbau als auch militärisch durch befestigte Siedlungen (*āṭām*) eine einflussreiche Stellung eingenommen haben sollen.³⁹⁶

Die Integration dieser Gruppen in das neue medinensische Gemeinwesen erfolgte über das Rechtsinstrument der sogenannten „Gemeindeordnung von Medina“ (*Şahīfat al-Madīna*). Dieses Dokument, dessen Authentizität trotz der späten schriftlichen Fixierung in der *sīra* von einem Großteil der Forschung als authentischer Reflex der frühen Gemeindeordnung angesehen wird, stellt das fundamentale vertragsethische Referenzsystem für die Integrität Muḥammads dar.³⁹⁷ Die *Şahīfa* definierte die jüdischen Stämme als Teil der *umma* („eine Gemeinde mit den Gläubigen“), wobei eine klare Trennung zwischen religiöser Autonomie und politisch-militärischer Solidarität gezogen wurde: Während den Juden ihre Religion

³⁹⁵ ROBERT HOYLAND, *The Jews of the Hijaz in the Qur’ān and in their inscriptions*. In: GABRIEL REYNOLDS (Hg.), *New Perspectives on the Qur’ān. The Qur’ān in its historical context*, New York 2011, 91-116, bes. 91f.

³⁹⁶ Vgl. LECKER, *The “constitution of Medina”*, 10–15; WATT, *Muhammad at Medina*, 192ff.

³⁹⁷ Zur Authentizität und Bedeutung der *Şahīfa* vgl. R. SERJEANT, *The ‘Constitution of Medina’*. In: *Islamic Quarterly* 8 (1964) 3; MOSHE GIL, *The Constitution of Medina: A Reconsideration*. In: *Israeli Oriental Studies* 4 (1974) 44; ARJOMAND, *The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the “Umma”*; LECKER, *The “constitution of Medina”*, 16f.

belassen wurde, verpflichteten sie sich im Gegenzug zur gemeinsamen Verteidigung Medinas gegen externe Feinde, insbesondere gegen die mekkanischen Qurayš.³⁹⁸ Hinsichtlich der Identität der Vertragspartner liefert Michael Lecker ein entscheidendes Korrektiv zum traditionellen Verständnis. Während Watt und Serjeant von einer impliziten Inklusion der großen jüdischen Stämme ausgehen, weist Lecker nach, dass die Namen der Banū Qaynuqā‘, Banū an-Naḍīr und Banū Qurayza im Dokument fehlen. Lecker argumentiert, dass die Gemeindeordnung primär für kleinere, assimilierte jüdische Gruppen galt, während mit den drei militärisch mächtigen Stämmen vermutlich separate Nichtangriffspakte (*muwāḍa‘a*) geschlossen wurden. Für die Integritätsfrage ist dies fundamental: Muḥammads Handeln wäre demnach kein Bruch seiner eigenen Ordnung, sondern eine Reaktion auf den Bruch spezifischer bilateraler Sonderverträge.³⁹⁹

Die Übernahme dieser legislativen und judikativen Funktion in Medina stellt dabei keinen Bruch mit Muḥammads religiöser Sendung dar, sondern ist, wie Uri Rubin überzeugend darlegt, zutiefst im biblischen Prophetieverständnis verwurzelt. Ein authentischer Prophet fungiert nicht nur als spiritueller Führer, sondern zwingend auch als Richter, dessen Rechtsprechung auf einem offenbarten Buch basiert. Diese Personalunion von Offenbarungsempfänger und Richter bildete bereits das Fundament der alttestamentlichen Propheten, die auf Basis der geoffenbarten Tora richteten (vgl. Q 5:44; 2:213). In exakt diese typologische Kontinuität stellt der Koran Muḥammad, wenn es heißt, Gott habe ihm das Buch herabgesandt, „damit du zwischen den Menschen richtest nach dem, was Gott dir gezeigt hat“ (Q 4:105). Muḥammads Rolle als politischer Schiedsrichter über Vertragsbrüche und Bündnisverrat ist somit die logische und theologische Konsequenz seiner prophetischen Beauftragung.⁴⁰⁰ Neben diesen vertraglich gebundenen Partnern trat jedoch eine weitere Akteursgruppe, die die medinensische Ordnung von innen heraus destabilisierte. Methodisch entscheidend ist an dieser Stelle die Differenzierung zwischen den jüdischen Stämmen und der Gruppe der sogenannten „Heuchler“ (*munāfiqūn*). Entgegen älteren Darstellungen, die diese Gruppen oft unpräzise vermengten, muss in Anlehnung an Zellentin und Adang her-

³⁹⁸ Vgl. GUILLAUME, *The life of Muhammad*, 231–233.

³⁹⁹ Vgl. Lecker war auch der erste, der den Text in 64 Paragraphen einteilte. Vgl. LECKER, *The “constitution of Medina”*, 8–30.

⁴⁰⁰ Vgl. RUBIN, *Prophets and Prophethood*, 301.

vorgehoben werden, dass die *munāfiqūn* eine genuin medinensisch-arabische Opposition unter der Führung von ‘Abdallāh b. Ubayy darstellten.⁴⁰¹

Eine philologische Tiefenbohrung der Wurzel *n-f-q* offenbart, dass der koranische Terminus weit mehr als eine moralische Kategorie der Unaufrichtigkeit bezeichnet; er beschreibt eine spezifische Strategie der politischen Subversion. Semantisch spannt die Wurzel ein Feld auf, das zwei Dimensionen der Illoyalität verknüpft:

Erstens verweist die Etymologie auf das Substantiv *nafaq* (Tunnel) und – in der klassischen arabischen Lexikographie (u. a. im *Lisān al-‘Arab*) – auf den Bau der Wüstenmaus (*yarbu’*). Dieses Tier legt seinen Bau mit einem offensichtlichen Eingang (*qāṣi‘a*) und einem verborgenen Notausgang (*nāfiqā’*) an. Bei Gefahr durchstößt es die dünne Erdschicht des verborgenen Ausgangs und entkommt, während der Jäger noch am Haupteingang lauert. Übertragen auf die *munāfiqūn* beschreibt dies eine Strategie der doppelten Ausgänge: Sie treten durch das öffentliche Bekenntnis (*ṣahāda*) in den Islam ein, halten sich aber durch geheime Allianzen mit den Gegnern (Polytheisten oder jüdischen Stämmen) stets einen ‚Hinterausgang‘ offen, um bei einer militärischen Niederlage des Propheten unbeschadet die Seiten wechseln zu können. Diese ‚Politik des Mauselochs‘ macht sie zu einem unkalkulierbaren Sicherheitsrisiko innerhalb der eigenen Verteidigungslinien.

Zweitens – und für die realpolitische Bewertung der Medinenser Zeit noch gravierender – besteht eine direkte morphologische Verbindung zum Begriff *nafaqa* (Ausgabe, Aufwand, Spende) bzw. *infāq* (das Ausgeben von Vermögen). Wie historische Analysen der frühen Gemeindeordnung zeigen, definierte sich die Zugehörigkeit zur *umma* nicht nur durch Glaubenssätze, sondern massiv durch die Bereitschaft zur materiellen Beteiligung an der kollektiven Verteidigung. Die Heuchelei manifestierte sich konkret in der Verweigerung dieser finanziellen Solidarität. Die *munāfiqūn* waren diejenigen, die ihren Besitz zurückhielten, wenn es um die Ausrüstung der Armee oder die Versorgung der Geflüchteten ging.

In der Synthese dieser Aspekte – der strategischen Unfassbarkeit (*nafaq*) und der ökonomischen Sabotage (*nafaqa*) – wird deutlich, warum der Koran diese Gruppe als gefährlicher einstuft als die offenen Feinde. Sie sind Untertunneler des Gemeinwesens, die die *umma* von innen heraus aushöhlen.

⁴⁰¹ Zur notwendigen Abgrenzung der *munāfiqūn* vgl. ZELLENTIN, *banū isrā’īl, ahl al-kitāb, al-yahūd wa-l-naṣārā: The Qur’anic Community’s Encounters with Jews and Christians*, 6f.; ADANG, *Hypocrites and Hypocrisy*, 470f.

Diese agierten als politischer Unsicherheitsfaktor innerhalb der Gemeinde, indem sie zwar formal den Islam annahmen, jedoch insgeheim Partikularinteressen verfolgten und Bündnisse mit jüdischen Gruppen sowie den Mekkanern sondierten. Für die Bewertung der Integrität des Propheten ist diese Unterscheidung fundamental: Das prophetische Handeln gegenüber den jüdischen Stämmen war oft eine Reaktion auf die Destabilisierungsversuche durch diese interne Opposition, was die Eskalation der Konflikte in den Raum einer spätantiken Realpolitik rückt, in der die Wahrung des inneren Friedens (*salām*) oberste Priorität besaß.

Zudem waren die jüdischen Stämme tief in das traditionelle arabische Bündnissystem (*walāʾ*) integriert. So standen die Banū Qurayza in einem langjährigen Schutzverhältnis (*ḥilf*) zum Stamm der Aws.⁴⁰² Diese doppelten Loyalitäten – einerseits gegenüber den traditionellen Stammesbündnissen und andererseits gegenüber der neuen medinensischen Vertragsordnung unter Muḥammad – bildeten das Spannungsfeld, in dem die spätere Krise um den Vorwurf des Hochverrats eskalierte. Damit wird deutlich, dass Muḥammads Handeln im Spannungsfeld von *Ṣaḥīfa*-Vertrag und traditionellen Stammesbündnissen zu verorten ist. Die Integritätsfrage misst sich hier an der Bündnistreue gegenüber der neuen Gemeindeordnung.

3.2.2 Präzedenzfälle und die Logik der kollektiven Sanktion

Die Radikalisierung des Konflikts mit den Banū Qurayza lässt sich nur vor dem Hintergrund der vorangegangenen Auseinandersetzungen mit den Banū Qaynuqāʿ (ca. 624 n. Chr.) und den Banū an-Naḍīr (ca. 625 n. Chr.) verstehen. Diese Episoden fungieren im traditionellen Narrativ als Präzedenzfälle, in denen sich ein Muster der kollektiven Sanktionierung etablierte, welches die Handlungsspielräume des Propheten zunehmend einengte und die Integritätsfrage im Spannungsfeld zwischen Barmherzigkeit und politischer Notwendigkeit verortete.

Der Konflikt mit den Banū Qaynuqāʿ, der zeitlich unmittelbar auf den muslimischen Sieg bei Badr folgte, markiert den Übergang von individueller Delinquenz zu kollektiver Haftung. Die Traditionsliteratur nennt als Auslöser einen Marktzwischenfall, bei dem die Ehre einer muslimischen Frau verletzt wurde, was in eine allgemeine gewaltsame Auseinander-

⁴⁰² Vgl. WATT, *Muhammad at Medina*, 214; LECKER, *The “constitution of Medina”*, 32f.

setzung mündete.⁴⁰³ Methodisch bedeutsam ist hierbei, dass Muḥammad den Stamm nicht unmittelbar exekutierte, sondern nach einer Belagerung der Vertreibung zustimmte.

Dieser Ausgang wird in der *sīra* maßgeblich auf die massive Intervention von ‘Abdallāh b. Ubayy, dem Anführer der *munāfiqūn*, zurückgeführt, der als traditioneller Verbündeter der Qaynuqā‘ auftrat.⁴⁰⁴ Für die Bewertung der Integrität ist dies ein entscheidender Punkt: Das prophetische Handeln erscheint hier als kompromissbereit gegenüber dem bestehenden Stammesrecht, offenbart jedoch gleichzeitig die Fragilität der medinensischen Ordnung. Die „Milde“ gegenüber den Qaynuqā‘ wurde von der internen Opposition als politischer Erfolg verbucht, was Muḥammads Position als souveräner Richter vor eine erste Zerreißprobe stellte.

Die Eskalation gegenüber den Banū an-Naḍīr nach der Niederlage von Uḥud verschärfte die vertragsethische Problematik und führte zu einer neuen Qualität der Sanktionierung. Der Vorwurf eines versuchten Attentats auf den Propheten während einer Verhandlung über Blutgeldzahlungen wurde als fundamentaler Bruch der *Aman* (Sicherheit/Schutz) gewertet.⁴⁰⁵ In der darauffolgenden Belagerung kam es zur Zerstörung und Abholzung der Palmenhaine des Stammes – ein Vorgang, der im altarabischen Kriegskontext aufgrund der existenziellen Bedeutung der Oasenwirtschaft als gravierender und normwidriger Eingriff galt.⁴⁰⁶

Diese Maßnahme, die in der *sīra*-Tradition teils als taktische Notwendigkeit, teils als psychologische Kriegsführung gedeutet wird, findet ihre explizite Reflexion und Legitimierung in Q 59:5. Marco Schölller hat in seiner detaillierten Untersuchung zur Interpretation dieses Verses dargelegt, dass die Zerstörung der Palmen (*līna*) eine erhebliche innergemeindliche Debatte und Rechtfertigungsnot auslöste, da sie im Widerspruch zu den herkömmlichen Regeln der Kriegsführung stand.⁴⁰⁷ Die koranische Intervention fungiert hier-

⁴⁰³ MEIR KISTER, The Market of the Prophet. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8 (1965) 272–276.

⁴⁰⁴ Ibn Ubayy versprach angeblich, den Juden von Nadir zu Hilfe zu kommen, wenn Muhammad ihnen gegenüber treten würde, ließ sie dann aber in der Stunde der Not im Stich. Q 59:11-2 wird als Hinweis darauf verstanden. Vgl. GUILLAUME, *The life of Muhammad*, 437f. sowie ADANG, *Hypocrites and Hypocrisy*, 470f.

⁴⁰⁵ Vgl. GUILLAUME, *The life of Muhammad*, 438f.

⁴⁰⁶ Vgl. MARCO SCHÖLLER, Die Palmen (*līna*) der Banū n-Naḍīr und die Interpretation von Koran 59:5. Eine Untersuchung zur Bedeutung des koranischen Wortlauts in den ersten Jahrhunderten islamischer Gelehrsamkeit. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 146 (1996) 317–380.

⁴⁰⁷ Ebd., 320ff.; SCHÖLLER, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 154f.

bei als eine Art „Ausnahmerecht“, das die Tat durch den göttlichen Willen sanktioniert und damit die Integrität des Propheten gegenüber der Kritik (auch aus den Reihen der *munāfiqūn*) schützt.

Aus der Perspektive einer spätantiken Realpolitik bedeutete die anschließende Vertreibung der Naḍīr nach Ḥaybar jedoch eine strategische Verschlechterung für die medinensische Gemeinde. Die vertriebenen Eliten der Naḍīr agierten fortan als diplomatischer Motor der mekkanischen Allianz. Für die Bewertung des Falls Qurayza ist dieser Präzedenzfall instruktiv: Er belegt, dass Muḥammad bereit war, für die Wahrung der vertraglichen Ordnung etablierte Normen zu durchbrechen, und dass die bisherige Praxis der Vertreibung die existenzielle Bedrohung für Medina nicht dauerhaft lösen konnte.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass am Vorabend der Grabenschlacht eine Logik der Eskalation vorherrschte, in der die Integrität Muḥammads doppelt unter Druck stand: Intern forderten die *munāfiqūn* die Einhaltung alter Stammesbündnisse zulasten der neuen Vertragsordnung, während extern die bereits sanktionierten Gruppen zur Vernichtung Medinas rüsteten. Die Banū Qurayza befanden sich somit in einer Situation, in der ein erneuter Bündnisverrat nicht mehr als isoliertes Ereignis, sondern als finaler Kollaps des medinensischen Sicherheitssystems wahrgenommen werden musste. Die Frage nach der Integrität des Propheten verschiebt sich damit von der moralischen Bewertung einer Einzelentscheidung hin zur Untersuchung der Handlungszwänge eines Gemeindeführers.

3.2.3 Die strategische Krise am Vorabend der Grabenschlacht

Die Zuspitzung der Situation im Jahr 5 n. d. H. (627 n. Chr.) markiert den Übergang von lokalen Reibungen zu einer existenziellen Bedrohung für das medinensische Gemeinwesen. Aus der Perspektive der prophetischen Integrität ist dieser Moment entscheidend, da das Handeln Muḥammads unter dem Eindruck einer Umklammerung stattfand, die sowohl externe militärische als auch interne politische Dimensionen besaß.

Ein wesentlicher Katalysator dieser Krise war die bereits in Abschnitt 3.2.2 konstatierte strategische Konsequenz der vorangegangenen Vertreibungen. Die nach Ḥaybar exilierten Eliten der Banū an-Naḍīr, allen voran Ḥuyayy b. Aḥṭab, fungierten als diplomatischer Motor hinter der Bildung einer großarabischen Allianz (*al-Aḥzāb*). Diese Koalition aus mekkanischen *Qurayš*, Beduinenstämmen (wie den *Ġaṭafān*) und den exilierten Juden

zielte auf die endgültige Vernichtung der muslimischen Gemeinde ab.⁴⁰⁸ Für die Bewertung der Integrität des Propheten ist bedeutsam, dass die vorangegangene Nachsicht gegenüber den Naḍīr nun faktisch wohl zur größten Bedrohung für Medina geworden war.

Innerhalb der belagerten Stadt verschärfte sich die Lage durch das Agieren der *munāfiqūn*. Diese interne Opposition nutzte die militärische Bedrohung, um die prophetische Autorität offen infrage zu stellen und die Moral der Verteidiger zu untergraben. In der koranischen Reflexion dieser Phase (insb. Sure 33) wird die psychologische Drucksituation deutlich: Die „Herzen stiegen bis an die Kehlen“, während die Heuchler behaupteten, das Versprechen Gottes und seines Gesandten sei nichts als Betrug (vgl. Q 33:10–12).⁴⁰⁹

In diesem angespannten Klima bildeten die Banū Qurayza das letzte verbliebene jüdische Element innerhalb Medinas, das noch durch die Gemeindeordnung gebunden war. Ihre strategische Position im Rücken der Verteidiger machte sie zum potenziellen Zünglein an der Waage. Die Integritätsfrage Muḥammads ist hier untrennbar mit der Frage nach der Handlungsfähigkeit unter maximalem Stress verbunden. Während die Allianz von außen drückte und die *munāfiqūn* im Inneren an der Stabilität zweifelten, wurde die Nachricht von geheimen Verhandlungen zwischen den Qurayza und den Belagerern zum ultimativen Belastungstest für das medinensische Bündnissystem.⁴¹⁰

Die Situation am Vorabend der Grabenschlacht war somit geprägt von einer „Logik des Überlebens“. Die Integrität des Propheten wird hier nicht mehr allein an einem abstrakten moralischen Ideal gemessen, sondern an seiner Fähigkeit, die vertragliche Ordnung gegen eine drohende Vernichtung von außen und einen drohenden Verrat von innen zu verteidigen. Dies bildet die notwendige hermeneutische Brücke zur anschließenden Untersuchung der Sure 33, die diese Ereignisse theologisch deutet.

⁴⁰⁸ Vgl. WATT, *Muhammad at Medina*, 35ff.; sowie GUILLAUME, *The life of Muhammad*, 450f.

⁴⁰⁹ Zur Rolle der *munāfiqūn* während der Grabenschlacht und zur koranischen Darstellung vgl. ADANG, *Hypocrites and Hypocrisy*, 471.

⁴¹⁰ Vgl. SCHÖLLER, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 154f. Zur strategischen Bedeutung der Banū Qurayza vgl. auch LECKER, *The “constitution of Medina”*, 32f.

3.3 Exegetische Analyse

3.3.1 Bündnisethische Normativität und die Integrität des Gesandten (Sure 8:55–58)

Die systematische Untersuchung der prophetischen Integrität im Fall der Banū Qurayza erfordert eine vorgelagerte Exegese der bündnisrechtlichen Prinzipien, wie sie in Sure 8 (*al-Anfāl*) kodifiziert sind. Surenholistisch ist Sure 8 von der Deutung der Badr-Erfahrung über Regelungen zu Beute- und Kriegsrecht hin zur Frage der Bündnistreue und des Umgangs mit Vertragsbrüchen aufgebaut; die Verse 55–58 markieren innerhalb dieses Bogens den normativen Kulminationspunkt der bündnisethischen Reflexion. Um eine isolierte und damit verkürzte Betrachtung der Verse 55–58 zu vermeiden, ist eine methodische Einbettung notwendig, die sowohl die diachrone Schichtung des Textes als auch die surenholistische Komposition der Sure berücksichtigt. Diese Passage fungiert als das normative Koordinatensystem innerhalb der spätantiken Ordnungsethik, an dem sich das Handeln Muḥammads als politisches Oberhaupt der medinensischen Allianz messen lassen muss.

Diachrone Einordnung:

Obwohl Sure 8 in der traditionellen Chronologie primär die Ereignisse der Schlacht von Badr (2 n. d. H. / 624 n. Chr.) reflektiert, weist die spezifische juristische Schärfe der Verse 55–58 auf eine komplexere Entstehungsgeschichte hin. Die neuere historisch-kritische Forschung, insbesondere Nicolai Sinai, begreift solche medinensischen Passagen als Teile eines „offenen Textkorpus“.⁴¹¹ Diese Lesart knüpft an die in Kapitel 2 entwickelte Sicht des Korans als fortschreibungsfähiges, zugleich zeitgenössisches Zeugnis an, das auf neue Konfliktlagen reagiert, ohne seinen historischen Anker zu verlieren. Das bedeutet, dass die ursprüngliche Badr-Offenbarung im Lichte der eskalierenden Konflikte mit den jüdischen Stämmen (insbesondere nach 4 n. d. H. und 5 n. d. H.) fortgeschrieben und erweitert wurde. Dies impliziert keine späte, vom 7. Jahrhundert abgelöste Redaktion, sondern eine sukzessive Präzisierung innerhalb der frühmedinensischen Verkündigung, wie sie die neuere historisch-kritische Forschung beschreibt.

⁴¹¹ Vgl. NICOLAI SINAI, *Chapter 1: Towards a Compositional Grammar of the Medinan Suras*. In: NICOLAI SINAI (Hg.), *Unlocking the Medinan Qur'an (Middle East and Islamic Studies)*, Leiden 2022, 15–56; KAREN BAUER, *Chapter 11 Emotive Rhetoric, Plot, and Persuasion in a Jihād Sura (Q 8 al-Anfāl)*. In: NICOLAI SINAI (Hg.), *Unlocking the Medinan Qur'an (Middle East and Islamic Studies)*, Leiden 2022, 480–512.

Diese diachrone Perspektive löst das chronologische Dilemma: Die Formulierung „jedes Mal“ (*fī kulli marratin*) in Vers 56 verweist auf eine Kumulation von Vertragsbrüchen, die historisch weit über den Konflikt mit den *Banū Qaynuqā'* hinausreicht und bereits die Erfahrungen mit den *Banū an-Naḍīr* und den *Banū Qurayza* zu reflektieren scheint. Der Text dokumentiert somit den schmerzhaften Transformationsprozess der medinensischen Politik: den Übergang von der koexistentialen Phase der *Ṣaḥīfat al-Madīna* hin zu einer Phase der notwendigen Härte zur Sicherung der *Umma*.

Q 8:55

ʿinna šarra d-dawābbi ʿinda llāhi llaḍīna kafarū fahum lā yuʿminūna

Siehe, die schlimmsten Tiere für Gott sind jene, die ungläubig sind;
und sie werden auch nicht glauben –

In einer surenholistischen Binnenreferenz greift dieser Vers auf Q 8:22 zurück, wo die „schlimmsten Tiere“ (*šarra d-dawābbi*) noch als jene charakterisiert wurden, die „ungläubig“ sind, also die Wahrheit kognitiv nicht erfassen. In Vers 55 vollzieht sich eine radikale Verschärfung: Die Bezeichnung zielt nun auf eine volitive Verweigerung. Exegetisch ist entscheidend, dass der „Unglaube“ (*kufr*) hier nicht als rein theologische Kategorie isoliert werden darf, sondern in untrennbarer Verbindung zur sozialen Unzuverlässigkeit steht. Der Text bedient sich hier einer drastischen Tiermetaphorik, um den notorischen Vertragsbrecher als unzuverlässigen Akteur innerhalb der bündnisethischen Ordnung zu kennzeichnen; der Bruch der Wahrheitspflicht unterminiert seine Rolle als verlässliches Subjekt. Die Integrität des Propheten besteht hier in der klaren Markierung dieser Grenze: Wer das Wort bricht, verlässt den Schutzraum der Zivilisation.

Q 8:56

allaḍīna ʿāhadta minhum tumma yanquḍūna ʿahdahum fī kulli marratin wahum lā yattaquna

diejenigen von ihnen, mit denen du einen Bund geschlossen hattest
und die dann ihren Bund brachen, jedes Mal,
und nicht gottesfürchtig waren.

Das Verb *naqada* bezeichnet das gewaltsame Auflösen einer festen Struktur (wie eines Knotens oder Bauwerks). Die Phrase *fī kulli marratin* („zu jedem Mal“ / „jedes Mal“) deutet auf eine Habitualisierung des Verrats hin. Für die Integritätsfrage ist dies von zentraler Bedeutung: Die koranische Offenbarung legitimiert keine willkürliche Aggression bei geringfügigen Vergehen, sondern reagiert auf ein systematisches Muster der Destabilisierung. Muḥammad wird hier als ein Akteur gerahmt, der erst nach der Erschöpfung diplomatischer Geduld zur Sanktion greift.⁴¹²

Q 8:57

fa-`immā taṭqafannahum fī l-ḥarbi fa-šarrid bihim man ḥalfahum la `allahum yaḍḍakkarūna

Wenn du im Kriege auf sie triffst,
dann vertreibe mit ihnen auch die hinter ihnen;
vielleicht lassen sie sich mahnen.

Der imperative Begriff *šarrid* (von *tašrīd*: verscheuchen, vertreiben, versprengen) stellt ein *Hapax legomenon* im Koran dar und markiert eine funktionale Gewaltethik. Die Härte der Bestrafung an einer Gruppe (in Teilen der Tradition auf die *sīra*-Tradition zur Bestrafung der Banū Qurayza bezogen) wird funktionalisiert: Sie dient der Abschreckung potenzieller Nachahmer (man *ḥalfahum* – wörtl.: „wer hinter ihnen steht“). Die Integrität des Gesandten manifestiert sich hier in der Übernahme der Verantwortung für die kollektive Sicherheit. Die Härte ist kein Selbstzweck, sondern ein notwendiges Instrument, um den Kollaps der *umma* zu verhindern und das Rechtsbewusstsein (*yaḍḍakkarūna*) bei den verbleibenden Bündnispartnern gewaltsam zu reaktivieren.⁴¹³

Q 8:58

wa-`immā taḥāfanna min qawmin ḥiyānatan fa-nbiḍ `ilayhim `alā sawā`in `inna llāha lā yuḥibbu l-ḥā`ināna

Wenn du jedoch von Leuten Verrat befürchtest,
dann sei ihnen gegenüber in gleicher Weise vertragsbrüchig.
Siehe, Gott liebt die Verräter nicht.

⁴¹² Zur bündnispolitischen Deutung von Q 8:55–58 im Horizont spätantiker Konfliktlagen vgl. Karen Bauer: *Al-Anfāl and the Ethics of War*, in: N. Sinai (Hg.), *Unlocking the Medinan Qur'an*, Wiesbaden 2024.

⁴¹³ Zur Funktion von Abschreckung und demonstrativer Härte in der koranischen Kriegs- und Bündnissethik vgl. zusammenfassend Bauer, *Al-Anfāl and the Ethics of War*.

Dieser Vers bildet einen bündnisethischen Höhepunkt der Passage und das stärkste Argument für die charakterliche Integrität Muḥammads. Das Gebot des *nabḍ* – des offenen Zurückwerfens des Vertrages – kodifiziert eine Kriegsethik der Transparenz.⁴¹⁴ Selbst im Angesicht einer existenziellen Bedrohung (*hiyāna*) wird dem Propheten der heimtückische Präventivschlag untersagt. Die Klausel *'alā sawā'* fordert die Herstellung einer „Gleichheit der Kenntnis“: Der Gegner muss wissen, dass der Friedenszustand beendet ist. Gott wird hier als Garant einer formalen Fairness eingeführt, der „die Verräter nicht liebt“ – eine Warnung, die sich nicht nur an den Feind, sondern auch an den Propheten selbst richtet. Seine Integrität bewährt sich darin, dass er selbst im Krieg den Unterschied zwischen harter Sanktion und heimtückischem Verrat wahr.

Sure 8:55–58 etabliert somit keine „Gesetzgebung“ im modernen staatsrechtlichen Sinne, sondern eine intertribale Ordnungsethik der Asymmetrie⁴¹⁵: Totale Härte gegen den notorischen Verräter bei gleichzeitiger Bindung an totale Transparenz im Verfahren. Dies bildet die notwendige hermeneutische Folie, vor der die Ereignisse um die Banū Qurayza in Sure 33 bewertet werden müssen: War ihr Handeln ein „wiederholter Bruch“ im Sinne von Vers 56? Und wahrte Muḥammad das Gebot der Transparenz im Sinne von Vers 58? In der Logik dieser Studie fungieren die Verse 55–58 damit als früher normativer Referenzrahmen für jene Kriterien von Integrität, Kairos und Fruchtbarkeit der prophetischen Sendung, die in Kapitel 1.2 und 2.6 entwickelt wurden. Sie liefern die bündnisrechtlichen Maßstäbe, an denen das spätere Handeln Muḥammads im Kontext der Banū-Qurayza-Episode in Sure 33 zu messen ist.

3.3.2 Die Vertreibung der Banū an-Naḍīr (Sure 59:2–17)

Die Untersuchung der prophetischen Integrität findet in Sure 59 (*al-Ḥaṣr*) eine entscheidende Ausweitung. Während Sure 8 die grundsätzliche Bündnisethik kodifizierte, reflektiert Sure 59 die konkrete Anwendung dieser Normen im Konflikt mit den Banū an-Naḍīr

⁴¹⁴ Klassische Exegesen betonen, dass Q 8:58 ein Verbot heimtückischer Vertragsbrüche normiert und eine offene Kündigungspflicht fest schreibt: Der Vertrag ist vor der Aufnahme von Feindseligkeiten ausdrücklich zu „verwerfen“ (*nabḍ*), damit beide Seiten um den Status wissen. Vgl. KHOURY, Muhammad, 108–112; BAUER, *Chapter 11 Emotive Rhetoric, Plot, and Persuasion in a Jihād Sura (Q 8 al-Anfāl)*.

⁴¹⁵ Zu spätantiken Rechts- und Bündniskulturen als Hintergrund der koranischen Kriegs- und Vertragsethik vgl. KHALED ABU EL FADL, *Rebellion and violence in Islamic law, Cambridge 2001*; KHADDURI, *War and peace in the law of Islam*. Zur späteren Ausformung der Bündnisysteme (*dhimma*) siehe zusammenfassend DONNER, *Muhammad and the believers*, 114.

(ca. 4 n. d. H. / 625 n. Chr.). Die Sure fungiert als exegetisches Zeugnis für eine Phase, in der die medinensische Ordnung durch interne Spannungen und externe Bedrohungen nach der Niederlage von Uḥud unter maximalem Druck stand.

Diachrone und surenholistische Verortung

In surenholistischer Perspektive wird die gesamte Sure durch den *Tasbīḥ*-Rahmen (V. 1 und V. 24) umschlossen, der das Geschehen in eine teleologische Ordnung rückt. Die Reihung von historischer Schilderung (V. 2–6), sozialer Umverteilung (V. 7–10) und Charakterisierung der Heuchler (V. 11–17) folgt damit einer typisch koranischen Rhetorik, in der Faktizität, Normativität und psychologisch-moralische Tiefenschicht in einem Spannungsbogen zusammengeführt werden. Alles Handeln, auch das militärische und politische, ist der Verherrlichung Gottes untergeordnet. Diachron betrachtet markiert die Sure den Übergang von individuellen Sanktionen hin zur kollektiven Vertreibung eines gesamten Stammes. Die philologische Analyse der einschlägigen Verse verdeutlicht dabei die Transformation des Konflikts.

Ein grundlegender Befund der modernen Koranwissenschaft, der bereits in den klassischen *Tafsīr*-Werken angelegt ist, lautet: Die Anordnung der Verse im Korantext folgt nicht der Abfolge ihrer Offenbarung. Dies trifft besonders auf Sure 59 zu, wo eine präzise diachrone Analyse neue Einsichten in die theologische Struktur und historische Situiertheit der Sure eröffnet. Die Verse 59:11–17, die die Heuchler (*munāfiqūn*) und ihre Treulosigkeit gegenüber den Banū an-Naḍīr darstellen, wurden nach klassischer Exegese und modernem Konsens offenbart, bevor die militärische Belagerung der Banū an-Naḍīr stattfand.⁴¹⁶ Sie dokumentieren damit die prophylaktische Warnung, die Muḥammad erhielt, dass die Heuchler unter Anführung von ‘Abdallāh ibn Ubayy ibn Salūl zwar schwören würden, die Banu Nadir zu unterstützen, diese Eide aber nicht einlösen würden. Die narrative Anordnung im Korantext ist dagegen bewusst theologisch reorganisiert: Der Text präsentiert zuerst die unmittelbare Folge der Vertreibung (V. 2–10) – die konkrete Demonstration göttlicher Macht und sozialer Umverteilung – und rekonstruiert dann die vorangegangene psychologische und moralische Verfassung der Heuchler (V. 11–17). Dies folgt einer typisch

⁴¹⁶ Dies wird nicht nur in Ibn Kathīrs *Tafsīr* erwähnt (VI, 145), sondern auch durch die inhaltliche Analyse nahegelegt: Die Verse 11–17 enthalten eine Warnung vor den Heuchler-Versprechen, die „retrospektiv“ zu verstehen ist – d. h., sie werden offenbart, nachdem die Heuchler ihre Unterstützungszusagen gegeben haben, aber bevor sie diesen nicht nachkommen. Vgl. ADEL KHOURY, *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*. Bd. 12: Sure 58-114, Gütersloh 2001, 69f.

koranischen Rhetorik: Die göttliche Handlung wird zunächst in ihrer Faktizität dargestellt, dann in ihrer Kausalität und Intention erläutert. Eine vergleichbare diachronische Rekonstruktion ist für Sure 33 mit ihren Versen zu den hypokritischen Männern und Frauen möglich und zeigt ein ähnliches Muster: Das koranische Bewusstsein für die innere Verfasstheit der Heuchler existiert zeitlich vor ihrer öffentlichen Offenbarung.⁴¹⁷

Q 59:2

huwa llaḏī 'aḥraḡa llaḏīna kafarū min 'ahli l-kitābi min diyārihim li-'awwali l-ḥašri mā zanantum 'an yaḥruḡū wa-zannū 'annahum māni 'atuhum ḥuṣūnuhum mina llāhi fa-'atāhumu llāhu min ḥaytu lam yaḥtasibū wa-qaḏafa fī qulūbihimu r-ru'ba yuḥribūna buyūtahum bi-'aydīhim wa-'aydī l-mu'minīna fa-'tabirū yā-'ūlī l-'abšāri

Er ist es, der die Ungläubigen unter den Buchbesitzern
aus ihren Häusern trieb zur ersten Zusammenscharung.
Ihr dachtet nicht, dass sie ausziehen wurden,
und sie dachten, ihre Festungen waren für sie ihr Schutz vor Gott.
Da kam Gott über sie, von da, wo sie nicht damit rechneten,
und warf in ihre Herzen Schrecken,
so dass sie ihre Häuser zerstörten
mit ihren eigenen Händen und denen der Gläubigen.
So nehmt es euch zu Herzen, ihr Sehenden!

Die detaillierte Untersuchung beginnt mit der Exegese von Vers 2, der das historische Ereignis der Vertreibung der Banū an-Naḏīr unmittelbar in einen theozentrischen Deutungsrahmen rückt. Bobzin überträgt diese Passage in seiner Übersetzung als die Feststellung, dass es Gott selbst ist, der diejenigen von den Leuten der Schrift, die ungläubig waren, aus ihren Wohnstätten vertrieb zur ersten Versammlung. Dabei betont der Text, dass weder die Muslime mit einem Auszug rechneten, noch die Schriftbesitzer glaubten, dass ihre Festungen sie vor Gott schützen könnten. Gott jedoch kam über sie von einer Seite, mit der sie nicht gerechnet hatten, und warf Schrecken in ihre Herzen, sodass sie ihre Häuser mit ihren eigenen Händen und den Händen der Gläubigen zerstörten, woraus die Einsichtigen eine Lehre ziehen sollen.

In philologischer Hinsicht ist das einleitende Personalpronomen *huwa* von zentraler Bedeutung, da es Gott als das ausschließliche Subjekt des Geschehens etabliert und die Vertreibung somit der rein profanen, menschlichen Entscheidungssphäre entzieht. Die Adressaten werden als *allaḏīna kafarū min 'ahli l-kitāb* qualifiziert, was eine spezifische

⁴¹⁷ Vgl. MEIR BAR-ASHER, *Jews and the Qur'an*, Princeton 2021, 167–189, wo die Verfälschung dieser Ansicht in älteren Orientalistenwerken kritisiert wird.

bündnisrechtliche Einordnung vornimmt. Es handelt sich nicht um eine pauschale Verurteilung der Schriftbesitzer, sondern um jene Teilgruppe, die durch den Bruch der medinensischen Vereinbarungen ihre Vertrauenswürdigkeit und damit ihren Status als rechtmäßige Bewohner der *diyārihim* (Wohnstätten) verwirkt hat. Der Begriff *al-ḥašr*, der hier im Zusammenhang mit der „ersten Versammlung“ oder „Vertreibung“ (*li-’awwali l-ḥašri*) steht, markiert einen diachronen Wendepunkt in der medinensischen Geschichte. Er verweist einerseits auf das konkrete historische Ereignis des Exils nach Ḥaybar und Syrien und resoniert andererseits mit eschatologischen Vorstellungen des koranischen Endzeitgerichts, wodurch die Vertreibung als ein Präludium zum jenseitigen Urteil gerahmt wird.

Daran anknüpfend thematisiert der Vers das Scheitern materieller Sicherheitskonzepte gegenüber einer metaphysischen Intervention. Die *ḥuṣūn* (Festungen) der Naḍīr, die als un- einnehmbar galten, erwiesen sich als wirkungslos, da Gott sie von einer Seite erreichte, die sie nicht vermuteten (*min ḥaytu lam yaḥtasibū*). Das entscheidende Instrument dieses Sieges ist nach koranischem Wortlaut nicht das Schwert, sondern der in die Herzen geworfene Schrecken (*ar-ru’b*). Diese psychologische Kriegführung wird theologisch gedeutet: Die Integrität des Propheten bleibt gewahrt, da der Sieg ohne eine blutige Feldschlacht errungen wurde, was die „Milde“ der Vertreibung im Vergleich zu einer physischen Vernichtung unterstreicht. Das paradoxe Bild der Selbstzerstörung der Häuser (*yuḥribūna buyūta-hum bi-’aydīhim*) vervollständigt diese Analyse. Es beschreibt einerseits die historische Realität, dass die Naḍīr beim Abzug die wertvollen Türbalken und Holzteile ihrer Häuser mitnahmen, und dient andererseits als kraftvolle Metapher für einen Unglauben, der seine eigene soziale und physische Behausung von innen heraus untergräbt. Der Vers schließt mit dem Aufruf *fa-’ta’birū yā-’ulī l-’abṣār*, der die Leser auffordert, hinter das vordergründige politische Geschehen zu blicken und die darin wirksamen göttlichen Gesetzmäßigkeiten als Lehre für die eigene Integrität zu begreifen.⁴¹⁸

Q 59:3

wa-law-lā ’an kataba llāhu ’alayhimu l-ḡalā’a la-’addabahum fī d-dunyā wa-lahum fī l-’āḥirati ’aḍābu n-nāri

Hätte Gott nicht die Vertreibung für sie vorgeschrieben,
so hätte er sie in dieser Welt bestraft.

⁴¹⁸ Zur historischen Einordnung der Vertreibung der Banū an-Naḍīr und zur Rolle von Festungen, Angst (ru’b) und Selbstzerstörung der Häuser vgl. ARAFAT, *New Light on the Story of Banū Qurayza and the Jews of Medina*, 100.

Im Jenseits ist die Strafe des Feuers für sie vorgesehen.

Die Untersuchung setzt sich mit der Exegese von Vers 3 fort, der die theologische Einordnung der Vertreibung durch das Motiv der göttlichen Vorsehung und einer relativen Barmherzigkeit vertieft. Der Vers fährt mit der Feststellung fort, dass Gott sie bereits im Diesseits gestraft hätte, wenn er nicht die Verbannung über sie verhängt hätte, während ihnen im Jenseits die Strafe des Feuers bestimmt sei. Das hier verwendete Verb *kataba* („vorschreiben“ oder „festsetzen“) ist von entscheidender Bedeutung, da es die Vertreibung der Banū an-Naḍīr als eine unhintergehbare göttliche Bestimmung kennzeichnet. Damit wird das politische Geschehen der menschlichen Willkür entzogen und Muḥammad als ein Akteur gerahmt, der lediglich eine bereits „festgeschriebene“ göttliche Entscheidung exekutiert.

In der exegetischen Analyse offenbart Vers 3 ein spezifisches Strafe-Gnade-Paradoxon, das für die Frage der prophetischen Integrität eine zentrale Rolle spielt. Die „Verbannung“ (*al-ḡalā'*) wird hier als das mildere Übel gegenüber einer ansonsten fälligen physischen Vernichtung dargestellt. Der Text kontrastiert das Exil mit dem Begriff *la-‘addābahum* („er hätte sie gestraft/gepeinigt“), was im Kontext der medinensischen Auseinandersetzungen zumeist die Tötung im Kampf oder die Exekution implizierte. Die Integrität des Propheten wird somit durch die Befolgung eines göttlichen Dekrets gewahrt, das in diesem Stadium des Konflikts noch den Entzug des Heimatrechts dem Entzug des Lebens vorzieht. Diachron betrachtet fungiert dieser Vers als ein wichtiges Bindeglied: Er etabliert die Vertreibung als eine Form der göttlichen Nachsicht, die den Gegnern – trotz ihres Bündnisbruchs – die physische Existenz bewahrt. Dass diese diesseitige Milde jedoch keine spirituelle Rehabilitation bedeutet, unterstreicht der abschließende Verweis auf die Jenseitsstrafe (*‘adābu n-nār*). Vers 3 profiliert Muḥammad somit als einen Führer, der in Übereinstimmung mit einer Ordnungsethik handelt, die Härte mit einer funktionalen Milde verbindet, um die Stabilität der Gemeinde zu sichern, ohne die finale metaphysische Gerechtigkeit zu präjudizieren.⁴¹⁹ Die Wahl der Vertreibung anstelle einer physischen Vernichtung zeigt, dass die Sanktion nicht nur inhaltlich, sondern auch im Zeitpunkt abgewogen ist: Sie setzt nach wiederholtem Vertragsbruch ein, wahrt aber die physische Existenz der Betroffenen

⁴¹⁹ Zur Auslegung von *al-ḡalā'* als göttlich festgesetzter, gegenüber der Tötung gemilderter Sanktion und zur Verbindung von diesseitiger Vertreibung und jenseitiger Strafe vgl. ABOU EL FADL, *Rebellion and violence in Islamic law*, 36–42.

und entspricht damit dem Kriterium eines angemessenen Kairos der prophetischen Intervention.

Q 59:4

dālika bi-`annahum šāqqū llāha wa-rasūlahū wa-man yušāqqi llāha fa-`inna llāha šadīdu l-`iqābi

Dies darum, weil sie gegen Gott und seinen Gesandten Zwietracht säten.
Und wenn jemand gegen Gott Zwietracht sät –
siehe, dann ist Gott streng im Strafen.

Die analytische Vertiefung setzt sich mit Vers 4 fort, der die kausale Begründung für die zuvor geschilderte Sanktionierung liefert und das Geschehen in den Rahmen einer unhintergehbaren göttlichen Gerechtigkeit stellt. Dies geschah, weil sie sich Gott und seinem Gesandten widersetzten; und wer sich Gott widersetzt – siehe, Gott ist streng im Bestrafen. Philologisch ist hierbei insbesondere das Verb *šāqqa* von Bedeutung, das über ein bloßes Nichtbefolgen hinausgeht und das Bild einer feindseligen Abspaltung, eines Risses oder eines Schismas evoziert. Es impliziert, dass die Gegenseite sich bewusst auf die „andere Seite“ (arabisch *šiqq*) gestellt hat, was im Kontext der medinensischen Allianz als fundamentaler Bruch der vertraglichen Solidarität und als aktive Feindseligkeit gegenüber der neuen Ordnung zu werten ist.

In der exegetischen Ausdeutung fungiert Vers 4 als die moralische und rechtliche Rechtfertigung der Vertreibung, die das Geschehen von jeglichem Verdacht einer persönlichen Willkür oder bloßen Machtpolitik Muḥammads befreien soll. Die Integrität des Propheten wird hier dadurch untermauert, dass die Härte der Maßnahme nicht als Ausdruck eines subjektiven Rachegefühls, sondern als konsequente Antwort auf eine objektive Verfehlung – den bewussten Widerstand gegen die göttlich-prophetische Autorität – gerahmt wird. Die abschließende Formel *šadīdu l-`iqāb* (streng im Bestrafen) unterstreicht zudem die Ernsthaftigkeit der bündnisethischen Verpflichtung in der Spätantike: Wer die vertraglich fixierte göttliche Ordnung herausfordert, muss mit einer entsprechenden, harten Sanktion rechnen. Diachron betrachtet festigt Vers 4 das Prinzip der Kausalität in der koranischen Geschichtsdeutung, wonach politisches Scheitern oder der Verlust von Heimat stets die Folge einer vorangegangenen ethischen Fehlentscheidung des Kollektivs sind. Damit dient dieser Vers als das notwendige argumentative Bindeglied, das die Vertreibung als einen Akt der

Gerechtigkeit ausweist und Muḥammad als den legitimen Vollstrecker einer Ordnung legitimiert, die keinen Verrat duldet.⁴²⁰ Im Lichte des in Kapitel 2.10 entwickelten Integritätskriteriums wird deutlich, dass die Härte der Maßnahme nicht als Ausdruck persönlicher Willkür, sondern als konsequente Umsetzung einer als göttlich verstandenen Bündnisordnung erscheint; Muḥammad agiert als Vollstrecker einer normativen Struktur, die Verrat sanktioniert, ohne die Gegner zu entmenschlichen.

Q 59:5

mā qaṭa 'tum min līnatin 'aw taraktumūhā qā'imatan 'alā 'uṣūlihā fa-bi-'idni llāhi wa-li-yuhziya l-fāsiqīna

Was ihr an Palmen abgeschlagen habt
oder stehen gelassen bis zu ihren Stümpfen,
das geschah mit Erlaubnis Gottes
und auf dass er die Ruchlosen beschäme.

Die exegetische Analyse erreicht mit Vers 5 einen der kontroversesten Punkte innerhalb der Belagerung (der Banū al-Naḍīr), da hier eine spezifische militärische Taktik unmittelbar im Binnenhorizont der Gemeinde theologisch legitimiert wird. Der Vers stellt fest, dass sowohl das Umhauen der Palmen als auch das Stehenlassen auf ihren Wurzeln mit Gottes Erlaubnis geschah, um die Übertreter zu schänden. Philologisch bezieht sich der Begriff *līna* auf eine spezifische, edle Art der Dattelpalme, deren Zerstörung in der spätantiken Oasenwirtschaft einen massiven Eingriff darstellte. Das Fällen dieser Bäume galt nach altarabischem Gewohnheitsrecht (*'urf*) als schwerer Frevel (*fasād fi l-ard*), da es die langfristige Lebensgrundlage vernichtete. Diese Maßnahme löste daher selbst innerhalb der muslimischen Gemeinschaft erheblichen Widerstand und moralische Bedenken gegen die Zerstörungstaktik aus.

Die koranische Intervention fungiert in diesem Kontext als ein Akt der theologischen Selbstdeutung, indem sie den Tabubruch durch eine direkte göttliche Erlaubnis (*idn*) autorisiert. Damit wird die Handlung der menschlichen Verantwortungssphäre entzogen und der Gesandte als Exekutor eines göttlichen Befehls geschützt. Die Taktik einer begrenzten Zerstörung der wirtschaftlichen Lebensgrundlage wird hierbei von einer ökonomischen Destruktion zu einem legitimen Werkzeug der psychologischen Kriegsführung umgedeu-

⁴²⁰ Zur semantischen Spannweite von *šāqqa* („sich abspalten, in Opposition treten“) und zur Einordnung von Q 59:4 in eine bündnisethische Kausalität vgl. KHOURY, Der Koran, 67.

tet, um die Kapitulation des Gegners zu erzwingen. Das Ziel dieser Maßnahme wird explizit als die Demütigung (*ḥizyu*) der *fāsiqīn* definiert. Dieser Begriff kennzeichnet die Banū al-Naḍīr als jene Übertreter, die den Pakt von Medina gebrochen hatten. In der prophetologischen Einordnung markiert dieser Vers eine deutliche Spannung zu einer rein spirituellen Ethik, wie sie etwa im Neuen Testament im Bild des verfluchten Feigenbaums begegnet. Der Prophet agiert hier als Ordnungsmacht, dessen Integrität darin besteht, dass er selbst tief verwurzelte ökologische und kulturelle Tabus durchbricht, wenn dies der Sicherung der Gemeinde dient und durch die Offenbarung unmittelbar sanktioniert wird.⁴²¹ Im Rahmen einer spätantiken Ordnungsethik ist diese legitimatorische Verschiebung entscheidend: Ein an sich als Frevel verstandener Eingriff in die ökologische Grundlage wird nur in einem äußersten Krisenfall und unter ausdrücklicher Offenbarungslegitimation als Mittel zugelassen, um die Stabilität des Gemeinwesens zu sichern.

Q 59:6

wa-mā 'afā'a llāhu 'alā rasūlihī minhum fa-mā 'awḡaftum 'alayhi min ḥaylin wa-lā rikābin wa-lākinna llāha yusalliḥu rusulahu 'alā man yašā'u wa-llāhu 'alā kulli šay'in qadīrun

Für das, was Gott seinem Gesandten als Beute von ihnen gab, musstet ihr weder Pferde noch Kamele laufen lassen. Doch Gott gibt seinen Gesandten Macht, über wen er will. Gott ist aller Dinge mächtig.

Die exegetische Untersuchung setzt sich mit Vers 6 fort, der den Übergang von der militärischen Schilderung der Vertreibung zur rechtlichen Regelung der materiellen Konsequenzen markiert. Der Vers stellt klar, dass das Gut, welches Gott seinem Gesandten von den Banū al-Naḍīr als Beute gab, nicht durch den Einsatz von Pferden oder Kamelen errungen wurde, sondern dass Gott seinen Gesandten Gewalt verleiht, über wen er will, da Gott Macht über alle Dinge hat. Philologisch ist hierbei der Begriff *'afā'a* (vom Stamm *f-y'*) von zentraler Bedeutung, da er die technische Kategorie des *Fay'* begründet. Im Gegensatz zur klassischen Kriegsbeute (*ḡanīma*), die durch direkten Kampf erworben wird, bezeichnet *Fay'* jene Güter, die dem Propheten ohne eine kriegerische Feldschlacht zufallen. Die Wendung *mā 'awḡaftum* (von *'awḡafa*, „galoppieren lassen“ oder „antreiben“)

⁴²¹ Schöller zeigt, wie frühislamische Gelehrte den Vers als theologische Legitimation eines an sich problematischen Eingriffs in die Oasenökonomie verstanden. Vgl. SCHÖLLER, Die Palmen (Iīna) der Banū n-Naḍīr und die Interpretation von Koran 59:5, 356f.; SCHÖLLER, Exegetisches Denken und Prophetenbiographie, 154f.

unterstreicht deskriptiv, dass die Muslime keine kavalleristischen Anstrengungen unternehmen mussten, um den Sieg zu erringen.

In der exegetischen Analyse dient Vers 6 als fundamentale Legitimation für die exklusive Verfügungsgewalt Muḥammads über die Ländereien und den Besitz der Naḍīr. Die Integrität des Propheten wird hierbei dadurch geschützt, dass der materielle Gewinn als unmittelbares göttliches Gnadengeschenk und nicht als Resultat menschlicher Tapferkeit gerahmt wird. Da die Gemeinschaft kein Blut vergossen und keine militärischen Ressourcen investiert hat, entfällt der herkömmliche Anspruch der Kämpfer auf ihren Anteil an der Beute. Der Vers etabliert stattdessen das Prinzip der prophetischen Stellvertreterschaft: Gott allein entscheidet, wem er den Sieg schenkt, und er bevollmächtigt seinen Gesandten (*yusallītu rusulahu*), über die Abtrünnigen zu verfügen. Für die Forschungsfrage zur Integrität ist dies entscheidend, da Muḥammad hier nicht als privater Akteur auftritt, der sich bereichert, sondern als ein von Gott autorisierter Treuhänder, dessen Machtbefugnis metaphysisch begründet ist. Diachron betrachtet bereitet Vers 6 die soziale Umverteilung vor, die im folgenden Vers 7 detailliert kodifiziert wird, indem er die rechtliche Basis dafür schafft, den Reichtum der Oase dem Zugriff der wohlhabenden Oligarchie zu entziehen und ihn stattdessen für das Gemeinwohl und die soziale Absicherung der Auswanderer zu instrumentalisieren.⁴²² Damit wird die Maßnahme nicht nur als strafende, sondern zugleich als sozial produktive Intervention profiliert: Der materielle Gewinn wird zur Grundlage einer gerechteren Ressourcenverteilung im Gemeinwesen, was dem Kriterium der Fruchtbarkeit prophetischen Handelns für Glaubenspraxis und soziale Gerechtigkeit entspricht.

Q 59:7

mā 'afā' a llāhu 'alā rasūlihī min 'ahli l-qurā fa-li-llāhi wa-li-r-rasūli wa-li-ḍī l-qurbā wa-l-yatāmā wa-l-masākīni wa-bni s-sabīli kay lā yakūna dūlatan bayna l-'aḡniyā 'i minkum wa-mā 'ātākumu r-rasūlu fa-ḥuḍūhu wa-mā nahākum 'anhu fa-ntahū wa-ttaqū llāha 'inna llāha šadīdu l-'iqābi

Was Gott seinem Gesandten als Beute von den Stadtbewohnern gab,
das ist für Gott, für den Gesandten, für die Verwandten,
die Waisen, die Armen und den Kämpfer,
damit es nicht herumgereicht wird unter den Reichen von euch.

⁴²² Zur Rechtsfigur des *fay'* und ihrer Bedeutung für das Verhältnis von Prophet, Gemeinwohl und Ressourcenverteilung vgl. ABOU EL FADL, *Rebellion and violence in Islamic law*, 85–93; KHADDURI, *War and peace in the law of Islam*, 123–134. Beide betonen, dass Q 59:6–7 die prophetische Verfügungsgewalt funktional auf die Stärkung der schwächeren Gruppen (insbesondere der Auswanderer) ausrichtet.

Was euch der Gesandte gibt, das nehmt!
Was er euch verweigert, davon nehmt Abstand!
Und fürchtet Gott!
Siehe, Gott ist streng im Strafen.

In Vers 7 wird die soziale Bestimmung des erworbenen Gutes (*Fay'*) detailliert kodifiziert: Er bestimmt, dass die Beute, die Gott von den Bewohnern der Siedlungen gegeben hat, Gott, dem Gesandten, den Verwandten, den Waisen, den Armen und den Kämpfern zu- steht. Dies soll sicherstellen, dass der Reichtum nicht ausschließlich unter den Wohlhaben- den zirkuliert. Zudem wird die Gemeinde aufgefordert, das anzunehmen, was der Gesandte gibt, und das zu unterlassen, was er untersagt, verbunden mit der Mahnung zur Gottes- furcht.

Diese Passage ist für die Beurteilung der prophetischen Integrität von fundamentaler Be- deutung, da sie Muḥammad als Sozialreformer profiliert. Die explizite Anweisung *kay lā yakūna dūlatan bayna l-'aḡniyā'i minkum* („damit es nicht nur unter den Reichen von euch die Runde macht“) begründet eine ökonomische Ethik, die der Oligarchiebildung entgegenwirkt. Muḥammads Integrität manifestiert sich hier darin, dass er die Ländereien der Banū al-Naḍīr nicht zur persönlichen Bereicherung nutzt, sondern sie gezielt einsetzt, um die prekäre Lage der mittellosen Auswanderer (*muhāḡirūn*) zu verbessern und so die soziale Kohärenz der Gemeinde zu sichern. Die Koppelung der materiellen Verteilung an die prophetische Autorität (*wa-mā 'ātākumu r-rasūlu fa-ḥudūhu*) unterstreicht seine Rolle als rechtmäßiger Treuhänder einer göttlichen Ordnung, die den Schutz der vulnerablen Gruppen (Waisen, Arme, Kämpfer) als legislatives Ziel verankert. Damit wird der Konflikt mit den Naḍīr in einen Akt der distributiven Gerechtigkeit transformiert, der die moralische Überlegenheit der neuen Ordnung demonstrieren soll.⁴²³

Im Licht der entwickelten Kriterien zeigt sich Muḥammads Integrität darin, dass er seine Verfügungsgewalt nicht zur Selbstbereicherung nutzt, sondern im Sinne einer Fruchtbarkeit für das Gemeinwohl: Der *Fay'* wird funktional eingesetzt, um die sozioökonomische Basis der Schwächsten zu stärken und oligarchischen Konzentrationstendenzen zu Beginn in Medina entgegenzuwirken.

Q 59:8

⁴²³ Zur ökonomischen und rechtlichen Bedeutung von Q 59:7 und der Formel *kay lā yakūna dūlatan bayna l-'aḡniyā'i minkum* vgl. KHADDURI, War and peace in the law of Islam, 123ff.

*li-l-fuqarā' i l-muhāğirīna llađīna 'uğriğū min diyārihim wa- 'amwālihim yabtağūna fađlan
mina llāhi wa-riđwānan wa-yanşurūna llāha wa-rasūlahū 'ūlā'ika humu ş-şādiqūna*

Es ist für die Armen unter den Auswanderern,
die aus ihren Häusern und Besitztümern vertrieben wurden –
sie streben nach Huld von Gott und Wohlgefallen
und helfen Gott und seinem Gesandten:
Sie sind die Wahrhaftigen.

In Vers 8 wird der Kreis der Empfänger des erworbenen Gutes präzisiert und die moralische Qualität der bedürftigen Auswanderer hervorgehoben. Philologisch ist die Bezeichnung *fuqarā' al-muhāğirīn* zentral, da sie den Fokus auf die ökonomische Marginalisierung jener Gruppe lenkt, die aus religiöser Überzeugung ihre Heimat Mekka verlassen musste und dabei jegliche materielle Lebensgrundlage verlor.

In der exegetischen Analyse dient dieser Vers dazu, die Verteilung des Besitzes der Banū al-Nađīr als einen Akt der Wiedergutmachung und der existenziellen Absicherung zu rechtfertigen. Die Integrität des Propheten bewährt sich hier in seiner Fürsorgepflicht gegenüber jenen, die für die neue Gemeinschaft alles geopfert haben. Indem der Text betont, dass sie „nach Huld von Gott und nach Wohlgefallen streben“, wird ihr Handeln von materiellen Motiven gereinigt und ihre Loyalität gegenüber Gott und seinem Gesandten als uneigennützig dargestellt. Der Ehrentitel *aş-şādiqūn* („die Wahrhaftigen“) fungiert dabei als kirchenbildendes Wissenselement: Er beglaubigt die Aufrichtigkeit der Auswanderer und stellt sie als das moralische Rückgrat der medinensischen Allianz dar. Muḥammad agiert hier als ein Führer, der soziale Gerechtigkeit dadurch herstellt, dass er die Ressourcen derer, die den Bund brachen, jenen zukommen lässt, die ihre Wahrhaftigkeit unter Beweis gestellt haben. Diese gezielte Umverteilung stärkt die Unabhängigkeit der Auswanderer und festigt gleichzeitig die Position des Propheten als verlässlicher Schutzherr seiner Anhängerschaft.⁴²⁴

Damit bewährt sich Muḥammads Integrität nicht nur in der gerechten Verteilung, sondern auch im Kairos der Entscheidung: In einer Phase maximaler Gefährdung der Gemeinde nach Uḥud wird der Besitz derjenigen, die den Bund brachen, paradigmatisch zur Absicherung jener eingesetzt, die ihre Loyalität existenziell unter Beweis gestellt haben.

⁴²⁴ Zur Rolle der *muhāğirūn* als ökonomisch marginalisierte, aber theologisch privilegierte Gruppe in Medina vgl. WILLIAM MONTGOMERY WATT, Art. *al-Muhāğirūn*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*; WATT, *Muhammad at Medina*, 180–190; DONNER, *Muhammad and the believers*, 69–82.

Q 59:9

*wa-llaḍīna tabawwa ʾū d-dāra wa-l-ʾīmāna min qablihim yuḥibbūna man hāğara ʾilayhim
wa-lā yağīdūna fī šudūrihim ḥāğatan mim mā ʾūtū wa-yu ʾtīrūna ʾalā ʾanfusihim wa-law
kāna bihim ḥašāşatun wa-man yūqa šuḥḥa nafsihī fa-ʾülā ʾika humu l-muflīḥūna*

Und die *vor* ihnen ‚im Hause‘ und im Glauben ihre Heimat fanden,
lieben die, die als Auswanderer zu ihnen kamen.
Sie finden in ihrem Inneren kein Bedürfnis nach dem,
was *jenen* gegeben wurde, und stellen sich selber hintan,
selbst wenn bei ihnen Kargheit herrscht.
Wer bewahrt wird vor seinem eigenen Geiz,
der gehört zu jenen, denen es wohlergeht.

In Vers 9 wird das Idealbild der helfenden Medinenser, der *Anşār*, gezeichnet, die als komplementäres Gegenstück zu den bedürftigen Auswanderern das moralische Fundament der Gemeinde festigen: Der Vers beschreibt jene, die bereits vor der Ankunft der Emigranten in Medina und im Glauben beheimatet waren und die Auswanderer mit einer Liebe aufnahmen, die frei von jeglichem Neid auf die ihnen zugewiesenen materiellen Güter ist. Diese Gläubigen zeichnen sich dadurch aus, dass sie den anderen den Vorzug vor sich selbst geben, selbst wenn sie selbst unter extremer Not leiden. Wer auf diese Weise vor der eigenen Habsucht bewahrt wird, dem wird im koranischen Sinne das endgültige Heil zugesprochen.

Die exegetische Analyse dieses Verses offenbart ein zentrales Element der medinensischen Phase: Die Konstituierung der *umma* beruht nicht allein auf politischer Unterordnung, sondern auf einer tiefgreifenden ethischen Transformation, die als *Ītār* (Altruismus) bezeichnet wird. Für die Frage der prophetischen Integrität ist die Reaktion der Helfer auf die Verteilung des *Fay*’-Gutes entscheidend. Obwohl die Ländereien der Banū al-Naḍīr exklusiv an die Auswanderer fielen, dokumentiert der Vers das Fehlen jeglichen Grolls (*ḥāğa*) in den Herzen der Medinenser. Dies belegt das charismatische Geschick Muḥammads, eine Gemeinschaft geformt zu haben, in der die Beseitigung sozialer Ungleichheit – hier die wirtschaftliche Absicherung der besitzlosen *muhāğirūn* – als gemeinsames spirituelles Ziel über das Eigeninteresse gestellt wird. Die prophetische Integrität manifestiert sich somit in der Etablierung einer „Wohnstätte des Glaubens“ (*dār al-ʾīmān*), in der die materielle Umverteilung nicht als Enteignung, sondern als Akt der Gerechtigkeit und Solidarität empfunden wird, was die Stabilität der Gemeinde angesichts externer Bedrohungen wie nach der Niederlage von *Uhud* erst ermöglichte.

Q 59:10

*wa-llaḍīna ḡā`ū min ba`dihim yaqūlūna rabbanā ḡfir lanā wa-li-`ihwāninā llaḍīna sa-
baqūnā bi-l-`īmāni wa-lā taḡ`al fī qulūbinā ḡllan li-llaḍīna `āmanū rabbanā `innaka ra`ū-
fun raḥīmun*

Und die nach ihnen kamen, sprechen:

„Unser Herr, vergib uns und unseren Brüdern,
die uns im Glauben vorangegangen sind!

Und lege keinen Groll in unsere Herzen gegen die Gläubigen!

Unser Herr, du bist gütig, barmherzig.“

In Vers 10 findet die ekklesiologische Bestimmung der Gemeinde ihre zeitübergreifende Vollendung, indem die Gebetsgemeinschaft der Nachfolgenden mit den Pionieren des Glaubens verschränkt wird. Die Passage beschreibt jene, die nach den Auswanderern und Helfern kamen und Gott um Vergebung für sich selbst sowie für ihre Brüder bitten, die ihnen im Glauben vorangingen. Zentral ist dabei die Bitte, die eigenen Herzen von jeglichem Groll (*ḡill*) gegenüber den Gläubigen reinzuhalten, versiegelt durch die Anrufung Gottes als barmherziger Mitleidender.

Die exegetische Analyse dieses Verses identifiziert die Konstituierung der *umma* als eine diachrone, transgenerationale Einheit. Für die Untersuchung der prophetischen Integrität ist dieses Element der Freiheit von nachtragender Feindseligkeit von eminenter Bedeutung, da es die spirituelle Absicherung der zuvor vollzogenen materiellen Umverteilung darstellt. Während die Verse 8 und 9 die sozioökonomische Integration der Zeitgenossen behandelten, weitet Vers 10 den Blick auf die ethische Kontinuität der Gemeinde aus. Das Verbot des *ḡill* – eines tief sitzenden, verborgenen Hasses oder Grolls – fungiert als psychologisches Korrektiv gegen jene zentrifugalen Kräfte, die eine Gemeinschaft nach einer Phase der harten politischen Umgestaltung (wie der Vertreibung der Naḍīr) spalten könnten. Muḡammads Integrität manifestiert sich hier in der Etablierung einer prophetischen Tradition, die den inneren Frieden der Gemeinde zur Bedingung für das göttliche Wohlgefallen erhebt. Er hinterlässt keine bloße Interessengemeinschaft, sondern einen „Körper des Glaubens“, dessen Glieder sich über die Generationen hinweg in gegenseitiger Fürbitte stützen. Dieser Vers bildet somit den Abschluss des *Fay`*-Diskurses, indem er den materiellen Gewinn in einen dauerhaften moralischen Wert transformiert, der die Grundlage für die spätere Bewältigung der Grabenkrieg-Krise in Sure 33 bildet.

Im Sinne der hier zugrunde gelegten Kriterien erscheint die prophetische Sendung damit nicht nur als politische Neuordnung, sondern als tiefgreifende innere Fruchtbarkeit: Die

Umverteilung des Besitzes wird durch eine Spiritualität der Grollfreiheit flankiert, die die Integrität der Gemeinschaft über die Generationen hinweg bewahrt. Für die im dritten Teil zu entfaltende Fremdprophetie-Konzeption bilden diese Verse zentrale positive Anknüpfungspunkte: Sie zeigen Muḥammad als Integritätsfigur, deren prophetische Sendung in der Errichtung einer sozial gerechten und innerlich grollfreien Gemeinschaft konkrete Gestalt gewinnt.

Q 59:11

'a-lam tara 'ilā llaḏīna nāfaqū yaqūlūna li-'ihwānihimu llaḏīna kafarū min 'ahli l-kitābi la-'in 'uhriḡtum la-nahruḡanna ma 'akum wa-lā nuḡī'u fikum 'aḡadan 'abadan wa-'in qūtiltum la-nanṡurannakum wa-llāhu yaṡhadu 'innahum la-kāḏibūna

Sahst du nicht auf jene, die heucheln,
die zu ihren ungläubigen Brüdern unter den Buchbesitzern sprachen:
„Wenn ihr vertrieben werdet, werden wir mit euch ausziehen,
und niemals werden wir jemandem in etwas Gehorsam leisten, das euch
angeht.
Und wenn man gegen euch kämpft, werden wir euch ganz bestimmt helfen!“
Gott ist Zeuge, dass sie wahrhaftig Lügner sind.

Mit dem elften Vers wendet sich der Fokus der Sure von der Regelung der Beute und der Binnenstruktur der Gemeinde hin zur Analyse der subversiven Kräfte innerhalb Medinas. Der Vers stellt die rhetorische Frage, ob man nicht jene Heuchler beobachtet habe, die zu ihren „Brüdern“ unter den Schriftbesitzern, welche ungläubig sind, sagen, dass sie im Falle einer Vertreibung gewiss mit ihnen ausziehen und niemals jemandem gegen sie gehorchen würden. Zudem versprechen sie Beistand im Falle eines Angriffs, während Gott gleichzeitig bezeugt, dass sie Lügner sind. Damit wird die in älterer Forschung (und auch in Teilen meiner eigenen früheren Darstellung) implizit vorausgesetzte Gleichsetzung von *munāfiqūn* und jüdischen Stämmen methodisch korrigiert: Die Heuchler erscheinen im koranischen Sprachgebrauch als eigenständige, genuin medinensische Oppositionsgruppe, deren Bündnis mit den Naḏīr politisch, nicht identitär begründet ist.

In philologischer Hinsicht ist die ironische Bezeichnung der Heuchler (*munāfiqūn*) als „Brüder“ (*ihwān*) der ungläubigen Schriftbesitzer von zentraler Bedeutung. Diese semantische Verknüpfung markiert eine tiefgreifende neue Grenzziehung innerhalb der medinensischen Gesellschaft: Die religiöse Identität als Schriftbesitzer schützt nicht mehr vor der Einordnung in das Lager des Unglaubens (*Kufr*), wenn die politische Solidarität dem Propheten entzogen und stattdessen einer oppositionellen Allianz gewidmet wird. Der Begriff

der Heuchelei (*Nifāq*) wird hier als eine Form der inneren Spaltung und Inkongruenz zwischen öffentlichem Bekenntnis und privatem Widerstand entlarvt.

Die exegetische Analyse identifiziert in diesem Vers eine psychologische Durchschauung der politischen Opposition, die traditionell mit ‘Abdallāh b. Ubayy b. Salūl verknüpft wird.⁴²⁵ Dieser führende Kopf der Heuchler versuchte, durch das Versprechen militärischer Hilfe für die Banū al-Naḍīr die Dominanz Muḥammads in Medina zu brechen. Die koranische Rede demaskiert diese Zusage jedoch prophylaktisch als leeres Versprechen und als Lüge. Für die Integritätsfrage des Propheten ist dies entscheidend, da der Text die Unzuverlässigkeit dieser Allianz bereits offenlegt, bevor die historische Realität des Verrats eintrat: Die Heuchler mobilisierten ihre Truppen letztlich nicht, als die Belagerung der Naḍīr-Festungen tatsächlich begann. Muḥammad wird somit als ein Führer porträtiert, der durch göttliche Eingebung die psychologischen und machtpolitischen Dynamiken seiner Gegner durchschaut und dadurch die moralische Überlegenheit der gläubigen Gemeinschaft gegen die fragile Einheit der Opponenten behauptet.

Q 59:12

la-`in`uhriḡū lā yaḥruḡūna ma`ahum wa-la-`in`qūtilū lā yaṣurūnahum wa-la-`in`naṣarūhum la-yuwallunna l-`adbāra tumma lā yunṣarūna

Wenn sie vertrieben werden, werden sie nicht mit ihnen ausziehen,
und wenn sie bekämpft werden, werden sie ihnen nicht helfen.
Und wenn sie ihnen dennoch helfen, dann kehren sie stracks den Rücken,
und darauf wird ihnen nicht geholfen.

Die Untersuchung setzt sich mit Vers 12 fort, der die praktische Konsequenz der zuvor entlarvten Lügen der Heuchler sowie deren immanente Unzuverlässigkeit im Krisenfall thematisiert. Der Vers stellt kategorisch fest, dass die Heuchler, wenn die Schriftbesitzer vertrieben werden, gewiss nicht mit ihnen ausziehen werden, und wenn diese angegriffen werden, sie ihnen nicht helfen werden; und selbst wenn sie ihnen helfen würden, so würden sie doch den Rücken kehren und fliehen, woraufhin ihnen selbst keine Hilfe mehr zuteilwürde. In philologischer Hinsicht ist die dreifache Verwendung der energetischen Partikel *la-* in Verbindung mit dem Futur von zentraler Bedeutung, da sie eine unumstößliche

⁴²⁵ Zur Rolle von ‘Abdallāh b. Ubayy b. Salūl und zur koranischen Konzeption der *munāfiqūn* als innerer Opposition vgl. ADANG, *Hypocrites and Hypocrisy*, 470.

prophetische Gewissheit über das zukünftige Versagen der oppositionellen Allianz etabliert.

In der exegetischen Analyse dient Vers 12 als prophylaktische Entlarvung und öffentliche Denunziation der Heuchler unter der Führung von ‘Abdallāh b. Ubayy b. Salūl. Der Koran bricht hier die psychologische Wirkung der Allianzversprechungen, indem er deren Wertlosigkeit bereits vor der militärischen Auseinandersetzung festschreibt. Historisch bestätigte sich diese Diagnose, da Ibn Ubayy seine Truppen tatsächlich nicht mobilisierte, als die Belagerung der Festungen der Banū al-Naḍīr begann. Das hier verwendete Bild des „Rückenwendens“ (*la-yuwallunna l-'adbāra*) fungiert als arabische Metapher für Feigheit und Verrat und zeigt die psychologische Tiefenschärfe des Textes, der Heuchelei nicht nur als Lüge, sondern als eine fundamentale innere Zerrissenheit der Persönlichkeit versteht. Für die Integritätsfrage des Propheten ist dieser Vers ein wichtiger Befund: Er profiliert Muḥammad als einen Führer, der nicht nur auf sichtbare Machtverhältnisse reagiert, sondern durch göttliche Eingebung die intrinsische Fragilität seiner Gegner durchschaut. Die moralische Integrität der gläubigen Gemeinschaft wird hierbei gegen die opportunistische Unzuverlässigkeit der *munāfiqūn* profiliert, deren Allianz mit den Naḍīr letztlich als eine tiefgreifende Täuschung über die eigene Lage offenbart wird. Im Blick auf das in Kapitel 2.10 entwickelte Integritätskriterium erweist sich Muḥammads Führung darin, dass er innere Opposition nicht durch willkürliche Gewalt neutralisiert, sondern durch eine prophetische Offenlegung ihrer inneren Widersprüche: Die Koransure demaskiert die Allianzversprechen der *munāfiqūn* als selbstzerstörerisch und entzieht ihnen so die moralische Legitimation.

Q 59:13

la- 'antum 'ašaddu rahbatan fī šudūrihim mina llāhi dālika bi- 'annahum qawmun lā yafqahūna

Ihr erzeugt wahrlich mehr Schrecken in ihrem Inneren als Gott.
Das rührt daher, dass sie Menschen sind, die nichts verstehen.

In Vers 13 wird die psychologische und die theologische Ursache für das Scheitern der gegnerischen Allianz offengelegt, indem die Hierarchie ihrer Ängste demaskiert wird: In der Übersetzung wird festgestellt, dass die Furcht vor der muslimischen Gemeinschaft in den Brüsten der Gegner wahrlich stärker ist als die Furcht vor Gott, was darauf

zurückgeführt wird, dass es sich um Menschen handelt, die kein tieferes Verständnis besitzen. Philologisch steht der Begriff *rahba* für eine intensive, oft lähmende Furcht oder Ehrfurcht, die hier jedoch fehlgeleitet ist, da sie sich auf menschliche Akteure statt auf den Schöpfer bezieht.

Diese Analyse etabliert einen zentralen Punkt in der medinensischen Phase, wonach die strategische Schwäche der Heuchler und ihrer Verbündeten in ihrer gestörten Gottesbeziehung wurzelt. Während die Gläubigen ihre Stärke aus der *Taqwā* (Gottesfurcht) beziehen, sind die Gegner in einer rein innerweltlichen Logik gefangen, die sie die muslimische Armee mehr fürchten lässt als das göttliche Gericht. Die Integrität des Propheten wird hierbei dadurch profiliert, dass er die moralische Überlegenheit der *umma* nicht auf physische Gewalt, sondern auf die geistige Klarheit und die radikale Ausrichtung auf Gott gründet. Der Vorwurf des Unverständes (*lā yafqahūn*) kennzeichnet die Gegner als eine Gruppe, die die metaphysischen Realitäten hinter dem politischen Geschehen nicht zu erfassen vermag. Diachron betrachtet fungiert dieser Vers als notwendige Vorbereitung für die folgende Schilderung der physischen Kampfvermeidung im nächsten Vers, indem er aufzeigt, dass eine Allianz, die lediglich auf menschlicher Furcht und opportunistischen Kalkülen basiert, angesichts einer wahrhaft gottverbundenen Gemeinschaft keinen Bestand haben kann.

Q 59:14

lā yuqātilūnakum ġamī'an 'illā fī quran muḥaṣṣanatin 'aw min warā'ī ġudurin ba'suhum baynahum šadādun taḥsabuhum ġamī'an wa-qulūbuhum šattā dālika bi-'annahum qawmun lā ya'qilūna

Sie kämpfen nicht alle zusammen gegen euch,
sondern in verschanzten Städten oder hinter Mauern.
Ihre Kraft untereinander ist gewaltig.
Du glaubst, sie gehörten zusammen,
doch ihre Herzen sind verstreut.
Das rührt daher, dass sie Menschen sind, die nicht begreifen.

Die psychologische Demaskierung der gegnerischen Allianz wird in Vers 14 durch die Schilderung ihrer defensiven Kampfweise und ihrer inneren Zerrissenheit vervollständigt. Es wird dargelegt, dass sie nicht gemeinsam gegen die Gläubigen kämpfen werden, außer in befestigten Städten oder hinter Mauern. Ihre militärische Stärke ist beachtlich; man hält sie für eine Einheit, doch ihre Herzen sind gespalten, da es sich um Leute handelt, die keinen Verstand besitzen. Philologisch sind die Begriffe *quran muḥaṣṣana* (befestigte Sied-

lungen) und *ḡudur* (Mauern) von zentraler Bedeutung, da sie die „Festungsmentalität“ der Banū al-Naḏīr beschreiben, die sich auf materielle Barrieren verlassen mussten, statt die offene Konfrontation zu suchen.⁴²⁶ Der Kontrast zwischen der Festungsmentalität der Naḏīr und der innerlich geeinten *umma* verdeutlicht, dass der Kairos der prophetischen Intervention in einem Moment maximaler innerer Fragilität der Opposition liegt: Muḥammad nutzt die militärische Konfrontation nicht zur willkürlichen Vernichtung, sondern zur Offenlegung der inneren Spaltung, die ihre Allianz von innen her zerstört.

In der exegetischen Analyse fungiert dieser Vers als ein entscheidendes „Wissenselement“ zur Illustration der moralischen Asymmetrie zwischen der medinensischen Gemeinde und ihren Gegnern. Die physische Barriere der Mauer wird zum Symbol für eine geistige Isolation und mangelnde Zivilcourage. Besonders wirkmächtig ist die Feststellung *ba'suhum baynahum šadīdun* (ihre Stärke untereinander ist beachtlich), die im scharfen Kontrast zur idealisierten Einheit der *umma* steht. Während die muslimische Gemeinschaft durch den gemeinsamen Glauben und die prophetische Leitung innerlich gefestigt ist, wird die Allianz der Gegner – bestehend aus den Naḏīr und den Heuchlern – als ein hohles Konstrukt entlarvt. Der Text bricht die visuelle Täuschung der Geschlossenheit durch den Hinweis auf die „zerstreuten Herzen“ (*qulūbuhum šattā*) auf. Für die Integritätsfrage des Propheten ist dies insofern relevant, als sein Führungsanspruch hier durch die Fähigkeit legitimiert wird, eine wahre, herzensverbundene Einheit zu schaffen, während die Opposition lediglich durch kurzfristige Interessen und gegenseitiges Misstrauen zusammengehalten wird. Der abschließende Vorwurf, sie seien ein Volk ohne Verstand (*lā ya'qilūn*), markiert das Unvermögen der Gegner, die transzendente Dimension der prophetischen Mission zu erkennen, was sie letztlich in die strategische und moralische Sackgasse der Festungshaft führt.

Q 59:15

⁴²⁶ In der Forschung wird die Existenz der Festungen bestätigt, obwohl archäologische Untersuchungen dazu fehlen. Auch der koranische Befund deutet darauf hin, dass es sich um befestigte Wohnstätten gehandelt habe. Die Formulierung *huṣūn* (حُصُون) taucht nur an dieser Stelle im Koran auf, jedoch zeigt die Wortwurzel *ḥā šād nūn* (ح ص ن), welche insgesamt 18-mal in 6 verschiedenen Formen erscheint, dass der Wortsinn in den meisten Fällen mit „Schutz, Verteidigung oder Abwehr“ interpretiert wird. Zur Bedeutung von befestigten Siedlungen (*qurā muḥaṣṣana*) und Mauern (*ḡudūr*) und Festungen als Symbolen einer defensiven, gottvergessenen Ordnung vgl. KHADDURI, War and peace in the law of Islam, 324.

ka-maṭali llaḏīna min qablihim qarīban ḏāqū wabāla ʿamrihim wa-lahum ʿaḏābun ʿalīmun

So wie die, welche kurz vor ihnen waren.
Zu schmecken bekamen sie die üblen Folgen ihrer Tat.
Schmerzhafte Strafe ist ihnen bestimmt.

Vers 15 führt den Vergleich mit den vorangegangenen Ereignissen ein, um die Unabwendbarkeit des göttlichen Strafgerichts zu untermauern. Der Zustand mit jenen verglichen, die kurz vor ihnen waren und die bösen Folgen ihres Tuns zu spüren bekamen, wobei ihnen im Jenseits eine schmerzhafte Strafe sicher ist. Philologisch verweist die Wendung *min qablihim qarīban* („kurz vor ihnen“) diachron auf die Vertreibung der Banū Qaynuqāʿ im Jahr 2 n.H., welche ebenfalls als Reaktion auf einen Bündnisbruch aus ihren Wohnstätten in Medina entfernt wurden. Damit stellt der Koran eine historische Kontinuität des Scheiterns her, die den Banū al-Naḏīr als Warnung hätte dienen müssen, da das Muster des Verrats und der anschließenden Sanktion bereits in der jüngsten Vergangenheit Medinas manifest wurde.

Die exegetische Analyse identifiziert hier das Wissenselement der Kausalität zwischen moralischem Fehlverhalten und politischem Untergang, wobei das Schicksal der Banū Qaynuqāʿ als präzedenzloses Exempel für die Folgen des Treuebruchs fungiert. Die Integrität des Propheten wird dadurch gestärkt, dass sein Handeln nicht als willkürliche Aggression, sondern als Anwendung eines konsistenten bündnisrechtlichen Prinzips präsentiert wird, das bereits bei der ersten großen Krise der medinensischen Allianz zum Tragen kam. Der Vergleich dient dazu, den aktuellen Gegnern jegliche Ausrede der Unkenntnis zu entziehen, da der „Geschmack“ (*ḏāqū*) der Konsequenzen bereits öffentlich demonstriert wurde. Muḥammad wird somit als der Mahner profiliert, dessen Warnungen durch die Geschichte der medinensischen Konföderation beglaubigt werden, während die Ablehnung seiner Ordnungshoheit zwangsläufig in die soziale Entwurzelung und das jenseitige Leid führt.

Q 59:16

*ka-maṭali š-šayṭāni ʿiḏ qāla li-l-ʿinsāni kfur fa-lammā kafara qāla ʿinnī barīʿun minka
ʿinnī ʿaḥāfu llāha rabba l-ʿālamīna*

So wie der Satan, als er zum Menschen sprach: „Sei ungläubig!“
Und als er ungläubig geworden war, sprach er:
„Siehe, ich bin nicht verantwortlich für dich!
Siehe, ich fürchte Gott, den Herrn der Weltbewohner!“

Das Gleichnis vom Satan in Vers 16 führt die psychologische Analyse der gescheiterten Allianz auf eine metaphysische Ebene und deutet das menschliche Versagen als Teil einer universalen Gesetzmäßigkeit des Bösen. Der Text vergleicht das Agieren der Heuchler gegenüber den Banū an-Naḍīr mit dem Verführer, der den Menschen zum Unglauben auffordert, um sich im Moment des Vollzugs mit der Formel „Ich habe mit dir nichts zu schaffen“ (*innī barī’un minka*) von ihm loszusagen. In dieser typologischen Engführung werden die Heuchler unter der Führung von ‘Abdallāh b. Ubayy als satanische Akteure gerahmt, die den jüdischen Stamm durch falsche Beistandsversprechen erst in die Konfrontation mit der prophetischen Ordnung getrieben haben, um ihn in der Stunde der existenziellen Not (der Belagerung) schutzlos preiszugeben. Die im Vers enthaltene paradoxe Aussage des Satans, er fürchte Gott, den Herrn der Welten, demaskiert die Heuchelei als eine Form der bewussten Täuschung, die sich ihrer eigenen moralischen Verwerflichkeit zwar bewusst ist, aber dennoch den Verrat als Mittel der Machtpolitik instrumentalisiert. Für die Integritätsfrage des Propheten bedeutet diese Passage eine fundamentale Entlastung: Das Schicksal der Naḍīr erscheint hier nicht als primäre Folge prophetischer Aggression, sondern als das Resultat einer destruktiven Allianz mit Kräften, deren Wesenskern in der Treulosigkeit liegt.

Q 59:17

fa-kāna ‘āqibatahumā ’annahumā fī n-nāri ḥālidayni fihā wa-dālika ḡazā’u z-ẓālimīna

Beider Ende war, dass sie ins Höllenfeuer kamen.

Ewig werden sie darin bleiben.

Das ist der Lohn der Frevler.

Die abschließende Feststellung in Vers 17 besiegelt das Schicksal beider Akteure und entzieht die Bewertung des Geschehens endgültig dem politischen Diskurs: Das Ende (*‘āqiba*) sowohl des Verführers als auch des Verführten wird als der ewige Aufenthalt im Feuer definiert, was als gerechter Lohn für die Unjusten (*ẓālimīn*) ausgewiesen wird. Philologisch unterstreicht der Dual *’annahumā* die unauflöslige Schicksalsgemeinschaft von Heuchlern und vertragsbrüchigen Schriftbesitzern im jenseitigen Gericht. In der diachronen Gesamtbetrachtung der Sure fungiert dieser Block (V. 11–17) als prophetische Diagnose einer inneren Fäulnis der medinensischen Opposition. Die Integrität Muḥammads bewährt sich hier in der Rolle des Sehers, der die verborgenen Dynamiken des Verrats

offenlegt und dadurch die moralische Überlegenheit der gläubigen Gemeinschaft gegen die zerbrechliche und letztlich selbstzerstörerische Einheit der Gegner behauptet. Damit schließt die exegetische Untersuchung der Vertreibungsepisode ab und bereitet den Boden für die folgende paränetische Zusammenfassung der Sure, die die radikale Ausrichtung auf Gott als einzige Quelle wahrer Sicherheit etabliert. Damit erhält der Block 59:11–17 eine deutlich paränetische Dimension: Er dient nicht nur der Beschreibung vergangener Verratsmuster, sondern fungiert als warnendes Exempel für die eigene Gemeinde und spätere Generationen. Im Sinne der in Kapitel 2.7 entwickelten Kriterien wird Muḥammads prophetische Integrität daran sichtbar, dass sein Handeln eine dauerhafte Lernbewegung ermöglicht, die Bündnistreue und Gottesfurcht als zentrale Maßstäbe verankert.

Die Untersuchung der prophetischen Integrität findet in der Exegese von Sure 59 (*al-Ḥaṣr*) eine entscheidende Verdichtung. Während die vorangegangenen Abschnitte die vertraglichen Grundlagen der *Ṣaḥīfat al-Madīna* und die grundsätzliche Bündnisnormativität (Sure 8) behandelten, dient Sure 59 als Dokument eines historischen Krisenmanagements, in dem Muḥammad als legislative Ordnungsmacht auftritt. Methodisch wird das Geschehen durch den *Tasbīḥ*-Rahmen (V. 1 und V. 24) umschlossen, der die historischen Ereignisse der rein profanen Sphäre entzieht und sie als Manifestationen göttlicher Souveränität in der Geschichte deutet.

In Anwendung des bereits in Kapitel 3.1 eingeführten Konzepts des „exegetischen Denkens“ lässt sich das in der *sīra* tradierte Attentatsszenario (der versuchte Steinwurf durch die Naḍīr) als ein narratives Hilfskonstrukt dekonstruieren, das die im Koran elliptisch bleibende Begründung für den Entzug des Heimatrechts (*diyārihim*) füllt. Die Integrität des Propheten wird hierbei durch das Wissenselement des göttlich induzierten Schreckens (*ar-ruʿb*) geschützt. Der Sieg wird nicht als Ergebnis militärischer Überlegenheit, sondern als psychologische Intervention dargestellt, welche die materiellen Festungen (*ḥuṣūn*) wirkungslos macht. Das paradoxe Bild der Selbstzerstörung der Häuser (*yuḥribūna buyūta-hum bi-ʿaydīhim*) fungiert dabei als Metapher für einen Unglauben, der seine eigene soziale Behausung von innen heraus untergräbt.

In den Versen 3 und 4 wird die Vertreibung als Akt einer relativen Milde gerahmt. Die „Verbannung“ (*al-ḡalāʾ*) erscheint als die gnädigere Alternative zur unmittelbaren physischen Vernichtung (*ʿaḍāb*), die aufgrund der feindseligen Abspaltung (*šāqqū l-lāha*) der

Naḍīr rechtlich fällig gewesen wäre. Einen neuralgischen Punkt berührt Vers 5, der die Zerstörung der Palmenhaine (*līna*) thematisiert. Da das Abholzen kultivierter Ressourcen gegen spätantikes Gewohnheitsrecht (*urf*) verstieß, leistet der Koran hier eine theologische Selbstrechtfertigung. Die Tat wird durch die Formel *bi-ʿidni l-lāhi* („mit Erlaubnis Gottes“) autorisiert und als legitimes Mittel zur Demütigung der Übertreter ausgewiesen. Hier zeigt sich Muḥammad als eine prophetische Gestalt, die bereit ist, tradierte ökologische Tabus zugunsten der Stabilisierung der medinensischen Allianz zu brechen, sofern dies durch die Offenbarung unmittelbar sanktioniert ist.

Die Verse 6 bis 10 markieren den Übergang zur rechtlichen Regelung der materiellen Konsequenzen. Zentral ist hierbei die Begründung des *Fayʿ*-Rechts (V. 6). Da das Gut ohne militärischen Einsatz („weder Pferde noch Kamele“) gewonnen wurde, steht es allein Gott und seinem Gesandten zur Verfügung. Muḥammad profiliert sich hier als Sozialreformer, dessen Integrität sich in der exklusiven Unterstützung der bedürftigen Auswanderer (*fuqarāʾ al-muhāğirīn*) und vulnerabler Gruppen (Waisen, Arme) bewährt. Das in Vers 7 formulierte Ziel, dass Reichtum nicht nur „zwischen den Reichen unter euch kreisen“ (*kay lā yakūna dūlatan bayna l-ʿağniyāʾi*) soll, stellt ein fundamentales Wissenselement einer prophetischen Ökonomie dar, die der Oligarchiebildung entgegenwirkt.

Die Integrität des Gesandten manifestiert sich in diesem Kontext insbesondere durch sein charismatisches Geschick, eine Gemeinschaft zu formen, in der die ansässigen Helfer (*anṣār*) diesen Akt der Umverteilung ohne Groll (*ğill*) akzeptieren (V. 9). Der in Vers 10 geforderte Verzicht auf innergemeindlichen Hass etabliert die *umma* als eine diachrone Gebetsgemeinschaft, deren Zusammenhalt auf Altruismus (*Ītār*) und der Unterordnung materieller Interessen unter die göttliche Gerechtigkeit basiert.

Der abschließende Block der Sure widmet sich der Analyse der subversiven Kräfte innerhalb Medinas. In diachroner Perspektive fungieren die Verse 11 bis 13 als prophylaktische Warnung, die wahrscheinlich *vor* der eigentlichen Belagerung einzuordnen ist. Die Beistandsversprechen der Heuchler (*munāfiqūn*) an die Banū an-Naḍīr werden als Lügen entlarvt. Damit wird zugleich deutlich, dass die *munāfiqūn* nicht mit den jüdischen Stämmen identisch sind, sondern als eigenständige, genuin medinensische Oppositionsgruppe erscheinen, deren politisch motivierte Allianz mit den Naḍīr die Komplexität der medinensischen Machtkonstellationen widerspiegelt. Der Koran diagnostiziert eine „zerstreute

Herzensverfassung“ (*qulūbuhum šattā*) der Gegner (V. 14), deren Allianz lediglich auf menschlicher Furcht und nicht auf Gottesfurcht basiert.

Das Gleichnis vom Satan (V. 16), der den Menschen zum Verrat verführt und ihn dann im Stich lässt, dient als metaphysische Deutung dieser politischen Unzuverlässigkeit. Für die Integritätsfrage ist dies entscheidend: Das Schicksal der Naḍīr wird nicht als Resultat prophetischer Aggression, sondern als Folge einer destruktiven Allianz mit Kräften dargestellt, deren Wesenskern in der Treulosigkeit liegt. Muḥammad wird hier als der Seher profiliert, der die intrinsische Fragilität seiner Gegner durchschaut und die moralische Überlegenheit der gläubigen Gemeinschaft gegen die fragile Einheit der Opposition behauptet.

Sure 59 etabliert einen Präzedenzfall für die kollektive Sanktionierung bei Bündnisbruch. Die Integrität des Gesandten manifestiert sich hier in der konsequenten Unterordnung politischer Härte unter ein Gerechtigkeitsideal, das sich als göttlich legitimes Krisenmanagement versteht. Aus der Perspektive der in Kapitel 2 entwickelten Kriterien der Fremdprophetie zeigt sich Muḥammad hier als ein „Prophet der Tat“, der bündnisethische Ernsthaftigkeit mit sozialer Fürsorge verbindet. Die „Milde der Vertreibung“ (V. 3) und die gleichzeitige legislative Strenge (V. 5 und 7) bilden jene charakterliche Spannung, die ihn als authentische prophetische Anfrage an das christliche Selbstverständnis qualifiziert, indem er die Notwendigkeit einer gerechten Ordnung als Voraussetzung für spirituelle Integrität demonstriert. Gerade in der Verbindung von strenger Bündnisethik, sozialer Fürsorge und innergemeindlicher Grollfreiheit eröffnet Sure 59 somit jene positiven Anknüpfungspunkte, die für eine christliche *Fremdprophetie*-Würdigung Muḥammads entscheidend sind. Die prophetische Gestalt tritt hier als Garant einer Ordnung hervor, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht gegeneinander ausspielt, sondern in einer spannungsvollen Einheit hält.

Die Synthese der Untersuchung von Sure 59 verdeutlicht, dass die prophetische Integrität im Kontext der Vertreibung der Banū al-Naḍīr auf einer komplexen Verschränkung von rechtlicher Konsequenz, sozialer Gerechtigkeit und theologischer Absicherung beruht. In der Gesamtschau der Verse 2 bis 17 wird Muḥammad nicht als ein Akteur gezeichnet, der aus persönlichen Machtansprüchen handelt, sondern als ein Gesandter, dessen politisches Handeln vollkommen in einen theozentrischen Deutungsrahmen eingebettet ist. Die

Vertreibung wird als „erste Versammlung“ (*al-ḥašr*) und damit als ein von Gott gesteuertes Ereignis gerahmt, das durch den metaphysischen Wirkfaktor des Schreckens (*ar-ruʿb*) ermöglicht wurde. Hierbei erweist sich die Integrität des Propheten insbesondere in der Wahl der Sanktion: Die Verbannung wird im Text als die gnädigere Alternative zur physischen Vernichtung dargestellt, was Muḥammad als einen Führer profiliert, der selbst in Momenten existenzieller Bedrohung den Raum für eine – wenn auch exilierte – Existenz des Gegners bewahrt.

Ein neuralgischer Punkt für die charakterliche Würdigung ist der Umgang mit den spätantiken Kriegstabus, manifestiert in der Zerstörung der Palmen (*līna*). Die koranische Legitimierung dieser Tat durch die göttliche Erlaubnis entzieht den Propheten dem Vorwurf des moralischen Frevels (*fasād*) und transformiert die taktische Härte in einen Akt der notwendigen Züchtigung bündnisbrüchiger Übertreter. Diese theologische Selbstrechtfertigung schützt die prophetische Integrität vor der Kritik der zeitgenössischen Opposition und etabliert Muḥammad als eine Autorität, die bereit ist, tradierte Normen zugunsten einer höheren, göttlich sanktionierten Ordnung zu opfern.

Die ökonomische Dimension der Sure unterstreicht diesen Befund, indem sie Muḥammad als Verwalter einer distributiven Gerechtigkeit zeigt. Durch die Einführung des *Fay*-Rechts wird der Erwerb der Naḍīr-Güter von der Logik individueller Bereicherung entkoppelt und stattdessen in den Dienst der sozialen Kohärenz gestellt. Die gezielte Bevorzugung der besitzlosen Auswanderer und der Schutz vor einer oligarchischen Reichtumskonzentration belegen eine prophetische Ethik, die soziale Integrität über militärische Beuteanteile stellt. Diese Umverteilung wird zudem psychologisch durch das Gebot der Grollfreiheit abgesichert, was die Entstehung einer stabilen, herzensverbundenen Gemeinschaft über generationelle Grenzen hinweg ermöglicht.

Schließlich offenbart die Auseinandersetzung mit den Heuchlern eine prophetische Qualität der psychologischen Durchschauung. Indem Muḥammad die intrinsische Fragilität und die „zerstreuten Herzen“ der oppositionellen Allianz offenlegt, bewahrt er die moralische Überlegenheit der Gemeinde. Aus einer komparativ-theologischen Perspektive fordert dieser Befund zu einer differenzierten Würdigung heraus: Die Integrität zeigt sich hier nicht in einer pazifistischen Absolutheit, sondern in der konsequenten Unterordnung politischer Härte unter ein Gerechtigkeitsideal, das sich als göttlich legitimes Krisenmanagement

versteht. Diese „Milde der Vertreibung“ und die gleichzeitige „Strenge der Normdurchsetzung“ bilden jene charakterliche Spannung, die für eine christliche Würdigung Muḥammads als eine prophetische Gestalt, die bündnisethische Ernsthaftigkeit mit sozialer Fürsorge verbindet, von zentraler Bedeutung ist, weil sie christlicher Prophetologie die Frage zumutet, wie weit eine legitime prophetische Ordnungsmacht in Krisensituationen gehen darf, ohne ihre eigene Glaubwürdigkeit zu verlieren. Diese Logik der gemilderten, aber exemplarischen Sanktion bildet den Referenzrahmen für die spätere, theologisch dichter gerahmte Darstellung der Grabenschlacht in Sure 33.

3.3.3 Philologische Untersuchung von Sure 33:7–27 und 60-62

Die Untersuchung der prophetischen Integrität erreicht in der Exegese von Sure 33 (*al-Aḥzāb*) ihren neuralgischen Punkt. Während Sure 59 die Vertreibung der Banū al-Naḍīr als göttlich legitimiertes Strafgericht deutete, reflektiert Sure 33 die existenzielle Erschütterung der medinensischen Gemeinde durch die „Grabenschlacht“ (ca. 5 n. H.) und die daraus resultierende drakonische Sanktionierung der Banū Qurayza. Der Text fungiert hierbei als aktives Medium der Krisendeutung, das traumatische Erfahrungen in spezifische Elemente transformiert, um das kollektive Bewusstsein der *umma* heilsgeschichtlich neu zu strukturieren.

Q 33:7-8

wa-`id`aḥadnā mina n-nabiyyīna mītāqahum wa-minka wa-min nūḥin wa-`ibrāhīma wa-mūsā wa-`isā bni maryama wa-`aḥadnā minhum mītāqan ḡalīzan 8 li-yas`ala ṣ-ṣādiqīna`an ṣidqihim wa-`a`adda li-l-kāfirīna`aḍāban`alīman

Damals, als wir einen Bund mit den Propheten schlossen,
mit *dir*, mit Noah, Abraham und Mose und Jesus, Marias Sohn.
Wir schlossen mit ihnen einen festen Bund.
8 Auf dass er die Wahrhaftigen nach ihrer Wahrhaftigkeit frage.
Für die Ungläubigen halt er schmerzhaftige Strafe bereit.

Die Verse 7 und 8 bilden ein theologisches Proömium, das die nachfolgenden Schilderungen der Grabenschlacht in einen metahistorischen Rahmen einbettet und die Integrität des Gesandten durch den Rückgriff auf einen präexistenten Bund legitimiert. Philologisch steht der Begriff *mītāq* im Zentrum, der weit über einen profanen Vertrag (*`ahd*) hinausgeht und eine sakrale, unauflöslige Bindung bezeichnet. Die syntaktische Voranstellung

Muḥammads (*wa-minka*) vor den chronologisch früheren Gesandten Noah, Abraham, Mose und Jesus unterstreicht seine funktionale Schlüsselrolle als gegenwärtiger Garant dieses Bundes. Das qualifizierende Adjektiv *ḡalīz* (fest, gewichtig) unterstreicht die Schwere der übernommenen Verantwortung. Vers 8 expliziert den teleologischen Zweck dieser Bindung: Die Prüfung der Wahrhaftigen (*ṣādiqīn*) hinsichtlich ihrer Wahrhaftigkeit (*ṣidq*).

In der exegetischen Analyse fungiert dieser „Prophetenbund“ als wichtiger Topos, der die prophetische Integrität der rein politischen Kritik entzieht. Die Grabenschlacht wird somit nicht als isoliertes militärisches Ereignis gerahmt, sondern als eine notwendige Bewährungsprobe, in der die *ṣidq* – die Übereinstimmung von innerer Überzeugung und äußerem Handeln – unter Beweis gestellt werden muss. Diachron betrachtet dient dieser Rückgriff auf die prophetische Kette der Mythomotorik (im Sinne Assmanns), also jener mobilisierenden Kraft von Gründungsmythen, die eine Gemeinschaft in Krisenzeiten durch die Verknüpfung von Gegenwart und heilsgeschichtlicher Vergangenheit handlungsfähig macht.⁴²⁷ Er stabilisiert das kollektive Bewusstsein der bedrängten Gemeinde, indem er Muḥammad als Teil einer ununterbrochenen heilsgeschichtlichen Sukzession zeigt, deren Sieg letztlich göttlich garantiert ist.⁴²⁸ Die Integrität des Propheten bewährt sich hierbei in der radikalen Treue zu diesem „schweren Bund“, auch wenn die realpolitischen Umstände – wie die drohende Vernichtung durch die Gegner – aussichtslos erscheinen.

33:7–8 aktivieren die Vorstellung eines transhistorischen Bundes (*mīṭāq*) zwischen Gott und den großen Propheten. Muḥammad wird nicht nur in diese Reihe gestellt, sondern eigens hervorgehoben (*wa-minka wa-min Nūḥ...*). Theologisch bedeutet dies, dass sich alle Adressaten – heidnische Stämme wie jüdische Gruppen – nicht primär mit einer lokalen Führungsfigur konfrontiert sehen, sondern mit dem universalen Bund Gottes mit den Propheten. Die in 2.7 und 2.10 entwickelten Kriterien von Integrität und Bundestreue werden damit als Maßstab markiert, an dem sich auch die Loyalität der „Leute der Schrift“ messen lassen muss.

⁴²⁷ Vgl. zum Begriff JAN ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 2018, 52, 78ff.

⁴²⁸ Zur Anwendung der Mythomotorik auf die medinensische Situation siehe NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 612ff.

Q 33:9

yā-`ayyuhā llaḏīna `āmanū ḏkurū ni `mata llāhi `alaykum `id ḡā`atkum ḡunūdun fa-`ar-salnā `alayhim rīḥan wa-ḡunūdan lam tarawhā wa-kāna llāhu bi-mā ta `malūna baṣīran

O ihr, die ihr glaubt! Gedenkt der Gnade Gottes an euch,
damals, als Heerscharen zu euch kamen.
Da schickten wir einen Wind gegen sie und Heerscharen,
die ihr nicht sehen konntet.
Gott sieht, was ihr tut.

Mit Vers 9 wechselt die Perspektive vom metahistorischen Bund zur unmittelbaren historischen Realität der Belagerung Medinas. Philologisch ist die Gegenüberstellung der sichtbaren „Heerscharen“ (*ḡunūd*), also der konföderierten Stämme, und der unsichtbaren, göttlichen „Heerscharen“ (*ḡunūdan lam tarawhā*) entscheidend. Der Begriff *rīḥ* (Wind) verweist auf das physische Element, das laut *sīra*-Tradition zum Abbruch der Belagerung führte, wird hier aber unmittelbar als Instrument göttlichen Handelns gedeutet.

In der exegetischen Analyse fungiert dieser Vers als Aufforderung zum aktiven Gedenken (*ḏkurū*). Das Gedenken an die „Gnade“ (*ni `ma*) dient dazu, die traumatische Erfahrung der Belagerung in eine Heilsgeschichte zu transformieren. Die Integrität des Propheten wird hier dadurch gestützt, dass der militärische Erfolg (der Abzug der Feinde) nicht Muḥammads strategischem Geschick, sondern der exklusiven Intervention Gottes zugeschrieben wird. Dies entlastet den Propheten von der rein profanen Erfolgslogik und rahmt ihn als einen Gesandten, dessen Schutz durch übernatürliche Kräfte garantiert ist.

Diachron betrachtet markiert Vers 9 den Moment der psychologischen Wende: Während die sichtbare Realität die Vernichtung der Gemeinde suggerierte, etabliert der Korantext eine „höhere Sichtbarkeit“ des göttlichen Beistands. Für die Forschungsfrage der Integrität ist die abschließende Formel *wa-kāna llāhu bi-mā ta `malūna baṣīrā* („Gott sieht wohl, was ihr tut“) zentral: Sie erinnert die Gläubigen daran, dass ihre innere Haltung während der Krise unter göttlicher Beobachtung stand. Damit wird die Brücke zu den folgenden Versen 10–11 geschlagen, die den „psychologischen Kollaps“ der Gemeinde detailliert schildern.

Der Vers erinnert an das Erscheinen der *aḥzāb* (Gegner) und betont das Eingreifen Gottes durch Windsturm und unsichtbare Heere. Die jüdischen Stämme werden hier noch nicht genannt, aber implizit als Teil der innerstädtischen Konstellation mitgesetzt: die Banū Qurayza besitzen Befestigungen im Süden der Stadt, deren Loyalität im Verlauf der Schlacht zentral wird.

Q 33:10-11

ʿid ḡā ʿukum min fawqikum wa-min ʿasfala minkum wa- ʿid zāḡati l- ʿabṣāru wa-balaḡati l-qulūbu l-ḡanāḡira wa-tazunnūna bi-llāhi ḡ-zunūnā 11 hunālika btuliya l-mu ʿminūna wa-zulzilū zilzālan ṣadīdan

Als sie von oben und von unten zu euch kamen
und als die Blicke abirrten,
die Herzen bis an die Kehlen kamen
und ihr über Gott nur Vermutungen hegtet.
[11] Da wurden die Gläubigen geprüft und heftigst erschüttert.

Die Topographie erinnert an die Umklammerung Medinas: externe Feinde von Norden und Süden, im Süden perspektivisch die Öffnung eines zweiten Frontabschnittes durch Banū Qurayza. Die Verse 10 und 11 markieren den dramaturgischen Tiefpunkt der Belagerungssituation und überführen die zuvor etablierte Bundestheologie (V. 7–8) in eine drastische Psychographie der Not. Philologisch ist die räumliche Beschreibung der Einkesselung (*min fawqikum wa-min ʿasfala minkum*) entscheidend. Während die *sīra*-Tradition dies als strategische Zangenbewegung der Mekkaner und der Banū Qurayza identifiziert, dient die Formulierung im Korantext primär der Erzeugung einer Atmosphäre totaler Ausgeliefertheit. Die somatischen Metaphern – die „starr werdenden Augen“ (*zāḡati l-abṣāru*) und die „Herzen an den Kehlen“ (*balaḡati l-qulūbu l-ḡanāḡira*) – sind klassische Topoi der altarabischen Kampfpoesie, die hier jedoch theologisch umgedeutet werden: Die physische Enge führt zu einer existenziellen Krise des Gottvertrauens.⁴²⁹

In der exegetischen Analyse steht die Prüfung (*ibtilāʾ*) im Zentrum. Der Begriff *btuliya* (V. 11) weist darauf hin, dass die Krise kein Unfall der Geschichte, sondern ein göttliches Instrument zur Separation der Gemeinde ist. Die heftige Erschütterung (*zulzilū zilzālan ṣadīdā*) fungiert als metaphorisches Sieb, das die „Wahrhaftigen“ (*ṣādiqīn*) von den „Heuchlern“ (*munāfiqūn*) trennt. Für die Untersuchung der prophetischen Integrität ist besonders die Wendung *tazunnūna bi-llāhi ḡ-zunūnā* („ihr hegtet über Gott nur Vermutungen“) von Bedeutung. Sie dokumentiert ungeschönt, dass selbst der engste Kreis um Muḡammad in Zweifel an der göttlichen Verheißung geriet. Die Verse 11-12 beschreiben somit den inneren Kulminationspunkt der Grabenschlacht: Die Gläubigen werden „hart erschüttert“, wäh-

⁴²⁹ Vgl. ebd., 615ff. zur Semantik der Angsttopoi.

rend *munāfiqūn* und „die, in deren Herzen Krankheit ist“ die Verheißungen Gottes und seines Gesandten als „Täuschung“ bezeichnen.⁴³⁰ Die Sure setzt damit die in Q 59:11–17 skizzierte Heuchler-Problematik im Modus der unmittelbaren Krisensituation fort: Nicht äußere Feinde, sondern defätistische Stimmen aus den eigenen Reihen bedrohen die Integrität der Gemeinde. Im Horizont der in 2.10 entwickelten Integritätskategorie wird deutlich, dass Muḥammads prophetischer Anspruch sich auch daran bewähren muss, ob er dieser inneren Erosion nicht mit willkürlicher Gewalt, sondern mit einer klaren Demaskierung der Motive und Konsequenzen begegnet.

Die Integrität des Propheten bewährt sich in dieser Situation als der unerschütterliche Pol inmitten einer schwankenden Gemeinschaft. Während die Gemeinde „bebt“, bleibt Muḥammad durch den in Vers 7 genannten Bund (*mīṭāq*) fest verankert. Diachron betrachtet leistet dieser Textabschnitt eine theologische Verarbeitung des Traumas: Die Grabenschlacht wird nicht als militärisches Versagen, sondern als notwendiger Läuterungsprozess gerahmt, der die Voraussetzung für die spätere politische Konsolidierung schafft. In Anwendung von Schöllers Konzept des „exegetischen Denkens“ lässt sich zudem beobachten, dass die späteren *sīra*-Berichte die in 33:10–11 geschilderte Todesangst der Gemeinde nachträglich narrativ ausschöpfen, um die Härte der Strafradition gegenüber Qurayza heilsgeschichtlich zu plausibilisieren. Ob und in welchem Umfang diese spezifische Sanktionsform bereits im Koran selbst angelegt ist, bleibt jedoch Ergebnis historisch-kritischer Rekonstruktion und kann nicht einfach vorausgesetzt werden.⁴³¹

Q 33:12-13

*wa- 'iḍ yaqūlu l-munāfiqūna wa-llaḍīna fī qulūbihim maraḍun mā wa 'adanā llāhu wa-
rasūluhū 'illā gurūran 13 wa- 'iḍ qālat ṭā 'ifatun minhum yā- 'ahla yaṭriba lā muqāma
lakum fa-rḡi 'ū wa-yasta 'ḍīnu farīqun minhumu n-nabiyya yaqūlūna 'inna buyūtanā
'awratun wa-mā hiya bi- 'awratin 'in yurīdūna 'illā firāran*

Als die Heuchler, in deren Herzen Krankheit ist, sprachen:

„Was Gott und sein Gesandter uns versprochen, ist nichts als Trug!“

Und als eine Gruppe von ihnen sprach:

⁴³⁰ Die Aussage, Gottes und des Gesandten Verheißung sei „nur Täuschung“, steht damit exemplarisch für jene ambivalente Haltung, die der Koran den Heuchlern zuschreibt: äußerliche Zugehörigkeit bei innerem Zweifel und opportunistischem Verhalten im Konfliktfall.

⁴³¹ Vgl. SCHÖLLER, Exegetisches Denken und Prophetenbiographie, 55.

„Volk von Yathrib! Für euch gibt es kein Verweilen. So kehrt zurück!“
Da bat eine Gruppe von ihnen den Propheten um Erlaubnis, indem sie sprachen:
„Unsere Häuser sind eine offene Flanke!“
Doch sind sie keine offene Flanke, sie wollen ja nichts anderes als Flucht!

Während die Verse 10 und 11 die somatische und psychische Belastung der Gläubigen schilderten, vollzieht der Text in den Versen 12 und 13 eine diagnostische Wendung hin zur inneren Opposition. In der philologischen Analyse tritt hier ein zentrales polemisches Motiv hervor: die Charakterisierung der Opposition als jene, „in deren Herzen Krankheit ist“ (*fī qulūbihum maraḍun*). Diese Metapher der spirituellen Defizienz wird unmittelbar mit einem Frontalangriff auf die prophetische Integrität verknüpft. Die Behauptung, Gott und sein Gesandter hätten „nur Trügerisches“ (*gurūr*) versprochen, zielt auf den Kern des prophetischen Wahrheitsanspruchs. Der Begriff *gurūr* bezeichnet eine Täuschung, die auf falschen Vorspiegelungen beruht – ein Vorwurf, der Muḥammad als jemanden darstellen soll, dessen charismatische Verheißungen angesichts der militärischen Realität kollabieren.

Vers 13 schildert die konkrete subversive Praxis. Besonders signifikant ist hier die Anrede *yā-’ahla yaṭriba* („O Leute von Yathrib“). Diachron betrachtet ist die Verwendung des alten, vorislamischen Namens Yaṭrib (statt Madīna) wichtig: Es markiert den Versuch der Heuchler, die neue religiöse Identität der *umma* aufzulösen und die Bürger auf ihre alten, stammesgebundenen Loyalitäten zurückzuwerfen. Die Ausrede, die eigenen Häuser seien „entblößt“ (*’awra* – ungeschützt), demaskiert der Text als reinen Vorwand zur Flucht (*firār*). Für die Integritätsfrage ist dies entscheidend: Die Integrität des Propheten wird hier *ex negativo* durch die Treulosigkeit seiner Gegner konturiert. Während Muḥammad am Graben ausharrt, offenbart die Opposition ihre radikale Unzuverlässigkeit gegenüber der Gemeinschaft.

Q 33:14

wa law duḥilat ‘alayhim min ‘aqṭārihā tumma su’ilū l fitnata la ’ātawhā wa mā talabbaṭū bihā ’illā yasīran

Wäre man zu ihnen eingedrungen von ihren äußeren Bezirken aus und wären sie dann zum Abfallen aufgefordert worden, sie waren dem ganz sicher nachgekommen und hatten nur leicht dabei gezögert

In 33:13–14 konkretisiert der Text die Gestalt dieser inneren Opposition: Eine Gruppe ruft den Bewohnern von Yaṭrib zu, es gebe „kein Verweilen mehr“, eine andere bittet unter dem Vorwand ungeschützter Häuser um Erlaubnis zum Rückzug. Der Koran kennzeichnet diese Begründung ausdrücklich als Vorwand und offenbart den eigentlichen Wunsch nach Flucht. Die Konjunktivkonstruktion in 33:14 („wären man zu ihnen eingedrungen...“) dient dabei nicht als Bericht eines tatsächlichen Angriffs, sondern als Diagnose einer radikal opportunistischen Loyalität: Im Ernstfall wäre der Übertritt ins gegnerische Lager eine naheliegende Option. Wichtig ist, dass die Verse selbst die *munāfiqūn* als eigenständige Gruppe innerhalb der medinensischen Gemeinde adressieren und sie nicht mit den jüdischen Stämmen identifizieren.⁴³² Etwaige Verflechtungen mit jüdischen Akteuren bleiben traditionsgeschichtliche Deutungen; im koranischen Sprachgebrauch markieren *munāfiqūn* primär eine genuin medinensisch-arabische Opposition, wie bereits in Q 59:11–17 herausgearbeitet wurde. Für die Integritätsfrage bedeutet dies: Muḥammad agiert im Spannungsfeld zwischen der Notwendigkeit, solches Verhalten als Gefahr für den Gemeindeverbund zu benennen, und der Verpflichtung, zwischen innerer Opposition und vertraglich gebundenen Bündnispartnern – darunter auch jüdischen Gruppen – zu differenzieren.

Die psychologische Analyse vertieft sich in Vers 14, indem sie das fiktive Szenario eines feindlichen Einbruchs entwirft: Der Begriff *fitna* fungiert hier als Chiffre für den Abfall vom Glauben oder die innere Zwietracht. Der Text diagnostiziert, dass die Loyalität der Heuchler so fragil ist, dass sie bei der ersten realen Gefahr zur Kollaboration mit dem Feind bereit wären.

Q 33:15

*wa la qad kānū ‘āhadū llāha min qablu lā yuwallūna l’adbāra wa kāna ‘ahdu llāhi
mas’ūlan*

Vorher hatten sie sich Gott verpflichtet, nicht den Rücken zu kehren.
Und die Verpflichtung gegen Gott wird eingefordert.

In Vers 15 erfolgt der entscheidende Rückbezug auf die bündnisethische Normativität. Hier kontrastiert der Text den *‘ahd* (den irdischen Vertrag), den die Oppositionellen zuvor

⁴³² Zur koranischen Konzeption von *nifāq* und *munāfiqūn* vgl. ADANG, Hypocrites and Hypocrisy, 468–472. Adang zeigt, dass der Koran Heuchler als halbherzige Gläubige beschreibt, die sich formal zum Islam bekennen, deren innere Loyalität jedoch schwankt und die daher als potenzielle Gefährdung der Gemeindeordnung erscheinen.

mit Gott (und damit Muḥammad) geschlossen hatten, mit ihrem gegenwärtigen Fluchtinstinkt. Die Formel *wa-kāna 'ahdu llāhi mas'ulā* („über den Bund mit Gott wird Rechenschaft gefordert werden“) stellt eine direkte Warnung dar. In Anwendung von Schöllers Konzept des „exegetischen Denkens“ lässt sich hier eine paränetische Vorbereitung auf die spätere Bestrafung der Banū Qurayza erkennen: Wer den Bund (*'ahd*) in der Stunde der Not bricht, verwirkt seinen Schutzanspruch innerhalb der Ordnung von Medina.⁴³³

Q 33:15 erinnert daran, dass die angesprochenen Gruppen Gott zuvor zugesichert hatten, „nicht den Rücken zu kehren“, und nun ihren Schwur im Moment größter Gefahr faktisch aufkündigen. In 33:18 werden diese Akteure als *mu'awwiqūn* bezeichnet – als solche, die aktiv „behindern“ und andere mit dem Ruf „kommt zu uns“ von der Front abzuziehen versuchen.⁴³⁴ Die Sure zeichnet damit ein Bild innerer Wortbrüchigkeit und bewusster Demobilisierung, das strukturell an die in Q 59:11–17 kritisierte Rolle der *munāfiqūn* im Konflikt mit den Banū an-Naḍīr anschließt.⁴³⁵ Im Licht der Kriterien aus 2.7/2.10 wird hier die Integritätsfrage verschärft: Prophetische Führung muss auf Treue zum gegebenen Wort bestehen, darf innere Opposition aber nicht vorschnell mit äußerer Feindseligkeit gleichsetzen. Die Verse markieren daher einen ordnungsethischen Handlungsdruck, ohne schon zu bestimmen, welche konkrete Sanktion angemessen ist. Dass der Koran *munāfiqūn* und *ahl al-kitāb* kategorial unterscheidet, wird in der Forschung hervorgehoben: *munāfiqūn* erscheinen als genuin medinensische Oppositionsfigur innerhalb der sich konstituierenden Gemeinde, die nur punktuell mit jüdischen Akteuren interagiert. Es zeigt sich, dass der Text damit ein eigenes Profil innerer Illoyalität entwirft, das nicht einfach mit der Stellung der Juden gleichgesetzt werden darf.

Q 33:16-17

⁴³³ Vgl. SCHÖLLER, Exegetisches Denken und Prophetenbiographie, 56ff.

⁴³⁴ Zur kategorialen Unterscheidung zwischen *banū isrā'īl*, *ahl al-kitāb*, *al-yahūd wa-l-naṣārā* und *munāfiqūn* im Koran vgl. ZELLENTIN, *banū isrā'īl, ahl al-kitāb, al-yahūd wa-l-naṣārā: The Qur'anic Community's Encounters with Jews and Christians*. Zellentini betont, dass *munāfiqūn* als innerislamische Oppositionsfigur zu lesen sind und nicht mit den jüdischen Stämmen verschmelzen.

⁴³⁵ Zur Rekonstruktion der medinensischen Konfliktdynamik und der Rolle der *munāfiqūn* im Kontext der drei großen jüdischen Stämme vgl. DONNER, *Muhammad and the believers*, 43–48. Donner beschreibt die *munāfiqūn* als eine eigenständige Gruppe „*stubborn opposition*“ und „*lukewarm supporters*“, deren Verhalten neben den spannungsreichen Beziehungen zu den jüdischen Clans zu Muhammads Konsolidierungsprozess beitrug.

*qul lan yanfa 'akumu l firāru 'in farartum mina l mawti 'awi l qatli wa 'idan lā tumatta 'ūna
'illā qalīlan 17 qul man dā llaḏī ya 'ṣimukum mina llāhi 'in 'arāda bikum sū'an 'aw 'arāda
bikum raḥmatan wa-lā yaḡidūna lahum min dūni llāhi waliyyan wa-lā naṣīran*

Sprich: „Die Flucht wird euch nichts nützen,
ob ihr vor dem Sterben flieht oder vor der Tötung.
Es wird euch dann nur wenig Lebensgenuss zukommen.“
17 Sprich: „Wer ist es denn, der euch vor Gott schützen könnte,
wenn er Schlimmes mit euch vorhat oder euch Barmherzigkeit zeigen will?“
Sie werden für sich weder Freund noch Helfer finden gegen Gott.

Die Untersuchung der prophetischen Integrität setzt sich mit den Versen 16 und 17 fort, welche die vorangegangene Kritik an der Fluchtbereitschaft der Heuchler (V. 13–15) auf eine prinzipielle, dogmatische Ebene heben. Philologisch ist die doppelte Einleitung durch den Imperativ *qul* („Sprich“) von zentraler Bedeutung. Sie markiert den Übergang von der deskriptiven Schilderung der Belagerung hin zu einer direkten Konfrontation der Opponenten durch das prophetische Wort. Der Begriff *al-firār* (die Flucht) wird hier als eine Strategie der Nichtigkeit entlarvt.

In der exegetischen Analyse fungieren diese Verse als Fundament einer prophetischen Providenzlehre. Die Integrität des Gesandten manifestiert sich hier in seiner Weigerung, der Gemeinde eine falsche, rein säkulare Sicherheit zu versprechen. Während politische Führer oft durch die Aussicht auf physische Unversehrtheit motiviert werden, stellt Muḥammad die radikale Abhängigkeit des Menschen von Gottes Willen in das Zentrum. Die Frage in Vers 17 (*man dā llaḏī ya 'ṣimukum* – „Wer ist es, der euch schützen könnte?“) ist eine rhetorische Herausforderung, welche die Ohnmacht menschlicher Bündnisse und Schutzgarantien demaskiert.

Diachron betrachtet dient dieser Abschnitt der De-Legitimierung der Heuchler. Wenn menschliche Vorsorge (wie das Verlassen des Grabens zum Schutz der Häuser) angesichts des göttlichen Dekrets wirkungslos ist, bricht die gesamte Argumentationskette der Opposition zusammen. Für die Forschungsfrage bedeutet dies: Muḥammads Integrität speist sich hier aus seiner Rolle als „Warner“, der die Gemeinde mit der harten Realität der Sterblichkeit konfrontiert, statt populistisch auf die Angst vor dem „Getötetwerden“ (*al-qatl*) einzugehen. Es lässt sich feststellen, dass diese Verse die psychologische Grundlage für die spätere totale Unterwerfung der medinensischen Opposition legten: Wer erkennt, dass es keinen „Helfer“ (*naṣīr*) außer Gott gibt, ist gezwungen, die prophetische Ordnung als einzige verbliebene Schutzsphäre zu akzeptieren.

Q 33:18-19

qad ya lamu llāhu l-mu 'awwiqīna minkum wa-l-qā'ilīna li-'iḥwānihim halumma 'ilaynā wa-lā ya 'tūna l-ba'sa 'illā qalīlan 19 'aṣḥḥatan 'alaykum fa-'idā ḡā'a l-ḥawfu ra'aytahum yanẓurūna 'ilayka tadūru 'a 'yunuhum ka-llaḍī yuḡṣā 'alayhi mina l-mawti fa-'idā dahaba l-ḥawfu sa-laqūkum bi-'alsinatin ḥidādin 'aṣḥḥatan 'alā l-ḥayri 'ūlā'ika lam yu'-minū fa-'aḥbaṭa llāhu 'a 'mālahum wa-kāna ḍālika 'alā llāhi yasīran

Gott kennt die Verhinderer unter euch
und die, die zu ihren Brüdern sagen: „Kommt her zu uns!“
Doch kommen sie nur selten zum Kampf,
[19] ja, sie sind dabei auch noch geizig euch gegenüber.
Wenn sich Furcht einstellt, siehst du, wie sie dich anschauen,
die Augen wie jemand rollend,
der im Angesicht des Todes ohnmächtig wird.
Doch wenn die Furcht dann schwindet,
verletzen sie dich mit scharfen Zungen, mit dem Guten geizend.
Sie sind nicht gläubig, und Gott macht ihre Werke zuschanden.
Das ist für Gott ein Leichtes.

Die Untersuchung der prophetischen Integrität vertieft sich in den Versen 18 und 19 in eine detaillierte Charakterstudie der inneren Sabotage. Während die vorangegangenen Verse die metaphysische Unausweichlichkeit des göttlichen Willens betonten, demaskiert der Text nun jene Akteure, die versuchen, sich dieser Realität durch soziale Destabilisierung zu entziehen. Philologisch ist der Begriff *al-mu'awwiqīn* (diejenigen, die behindern oder den Weg versperren) von zentraler Bedeutung. Er markiert ein spezifisches Element der medien-sischen Krisenerfahrung: die aktive Demobilisierung innerhalb der eigenen Reihen. Das Verb *'awwaqa* impliziert nicht nur passives Fernbleiben, sondern ein aktives Verleiten der „Brüder“ zum Rückzug. Die darauffolgende Charakterisierung *'aṣḥḥatan 'alaykum* (voll Gier/Geiz gegen euch) offenbart die ökonomische und emotionale Dimension dieses Verrats. Der Begriff *ṣuḥḥ* bezeichnet eine tiefsitzende Missgunst, die den Erfolg der Gemeinschaft als eigenen Verlust begreift.

Besonders drastisch ist die somatische Beschreibung der Feigheit in Vers 19: Die „rollenden Augen“ dessen, der vor Todesangst ohnmächtig wird, korrespondieren mit der Beschreibung in Vers 10, zielen hier jedoch auf die Lächerlichkeit der Heuchler ab. Die Integrität des Propheten wird durch diesen Kontrast geschärft: Während Muḥammad als fester Pol die Orientierung bietet, verlieren seine Gegner in der Krise jede physische und moralische Haltung. Sobald die Gefahr jedoch abklingt, schlägt die Angst in verbale Aggression um (*salaqūkum bi-'alsinatin ḥidādin* – „sie treffen euch mit scharfen Zungen“). Diese

Ambivalenz zwischen Todesangst und Beutegier (*'ašḥḥatan 'alā l-ḥayr*) demaskiert die Heuchler als rein nutzenorientierte Akteure, deren Taten Gott „hinfällig macht“ (*fa-'aḥ-baṭa llāhu 'a'mālahum*).

33:19–20 zeichnen das psychologische Profil dieser inneren Opposition nach: Die Betroffenen erscheinen als geizig gegenüber Einsatz und Gütern, von Todesangst gezeichnet und gleichzeitig bereit, nach Ende der Gefahr mit „scharfen Zungen“ gegen die Gemeinschaft auszuteilen. Ihre Phantasie, sich im Fall einer erneuten Bedrohung am liebsten unter die Beduinen zu mischen und aus sicherer Distanz nach dem Schicksal der Gläubigen zu fragen, entlarvt eine radikal egologisch orientierte Religiosität. Adang hat gezeigt, dass der Koran Heuchler gerade dadurch kennzeichnet, dass sie formale Zugehörigkeit mit innerer Unsicherheit verbinden und in Krisenmomenten zur Flucht neigen.⁴³⁶ Diese Verse verallgemeinern nicht das Bild der jüdischen Stämme, sondern liefern ein Warnexempel für innergemeindliche Haltungen, die Gottesfurcht durch Angst vor Menschen ersetzen. In der Logik der hier herangezogenen Kriterien wird Muḥammads Integrität daran gemessen, ob er diese Dynamik als geistliche Gefahr benennt, ohne daraus automatisch eine kollektive Strafwürdigkeit ganzer Bündnispartner – etwa den Banū Qurayza – abzuleiten.

Q 33:20

*yaḥsabūna l-'aḥzāba lam yaḏhabū wa-'in ya'ti l-'aḥzābu yawaddū law 'annahum bādūna
fī l-'a'rābi yas'alūna 'an 'anbā'ikum wa-law kānū fikum mā qātalū 'illā qalīlan*

Sie glauben, die Gruppen seien nicht abgezogen,
und wenn die Gruppen kämen,
dann würden sie am liebsten in der Wüste bei den Beduinen sein
und danach fragen, wie es um euch steht.
Doch wenn sie unter euch wären, würden sie nur wenig kämpfen.

Vers 20 schließt diese psychologische Analyse ab, indem er die verzerrte Wahrnehmung der Opposition thematisiert. Der Text beschreibt einen Zustand paranoider Fixierung: Selbst nach dem Abzug der Konföderierten (*al-'aḥzāb*) können die Heuchler die Realität des Friedens nicht akzeptieren. Ein entscheidender Topos ist hier die Sehnsucht, „bei den Beduinen“ (*fī l-'a'rābi*) zu sein. Diachron betrachtet stellt dies den radikalen Gegenentwurf zur *umma*-Bildung dar. Die Flucht zu den Beduinen ist eine Flucht aus der zivilisatorischen

⁴³⁶ Vgl. ADANG, *Hypocrites and Hypocrisy*, 470f.

und religiösen Verantwortung der Stadt (*al-Madīna*). Dass sie dort lediglich „nach Nachrichten über euch fragen“ (*yas`alūna`an`anbā`ikum*), zeichnet das Bild des feigen Voyeurs, der am Schicksal der Gemeinschaft nur noch medialen Anteil nimmt, statt es aktiv mitzugestalten.

Für die Forschungsfrage der Integrität leistet dieser Vers die abschließende Vorbereitung auf den folgenden Vers 21 (das „schöne Vorbild“). Die Integrität Muḥammads wird dadurch manifest, dass er am Graben physisch und psychisch präsent bleibt, während seine Kritiker sich in die Anonymität der Wüste und die Passivität des Nachrichten-Konsums flüchten. Hier lässt sich eine paränetische Strategie erkennen, welche die Sesshaftigkeit und die Treue zum Propheten als die einzig legitimen Existenzformen innerhalb der neuen Ordnung von Medina definiert.

Q 33:21

*la-qad kāna lakum fī rasūli llāhi`uswatun ḥasanatun li-man kāna yarġū llāha wa-l-yawma
l-`āḥira wa-ḍakara llāha kaṭīran*

Ihr habt ja im Gesandten Gottes ein schönes Vorbild für den, der Gott und den Jüngsten Tag erwartet und der Gottes oft gedenkt.

Nach der drastischen Schilderung der psychischen Labilität und der verbalen Aggression der Heuchler (V. 12–20) markiert Vers 21 den axiologischen Höhepunkt der Sure. Er stellt das positive Zentrum der prophetologischen Argumentation dar und ist für die Frage der charakterlichen Integrität von fundamentaler Bedeutung. Philologisch steht der Begriff *`uswa ḥasana* im Fokus. Während *uswa* ein Muster, ein Beispiel oder einen Typus bezeichnet, qualifiziert *ḥasana* (gut, schön, vortrefflich) dieses Vorbild als moralisch vollkommen und ästhetisch anziehend. Diachron betrachtet ist die Platzierung dieses Verses inmitten des Kriegsberichts hochgradig signifikant: Das „Vorbild“ wird nicht in einem Zustand kontemplativer Ruhe etabliert, sondern im Moment der existenziellen Bedrohung am Graben. Die Integrität des Propheten wird hier als eine performative Integrität gerahmt – sie erweist sich im Ausharren, in der Standhaftigkeit und in der unerschütterlichen Ausrichtung auf Gott, während die Herzen der anderen „an die Kehlen stiegen“ (V. 10).

In der exegetischen Analyse fungiert dieser Vers als die ethische Antwort auf den in Vers 7 genannten Prophetenbund (*mīṭāq*). Die Integrität Muḥammads ist nicht lediglich ein

persönliches Charaktermerkmal, sondern eine funktionale Notwendigkeit für die Gemeinde: Er verkörpert die Möglichkeit, den göttlichen Willen unter widrigsten Umständen zu realisieren. Die Einschränkung des Adressatenkreises auf jene, die „auf Gott und den Jüngsten Tag hoffen“, macht deutlich, dass das Erkennen dieser Integrität eine spezifische spirituelle Disposition voraussetzt. Wer nur auf den unmittelbar materiellen Erfolg blickt (wie die Heuchler), für den bleibt das „schöne Vorbild“ unsichtbar oder erscheint als „Trug“ (*gurūr*, V. 12).

Für die komparativ-theologische Würdigung ist die Verbindung von Vorbildhaftigkeit und dem „vielen Gedenken Gottes“ (*dakara llāha kaṭīrā*) entscheidend. Die Integrität des Gesandten speist sich aus einer permanenten Gottesgegenwart, die ihn befähigt, die politische Krise als heilsgeschichtliche Prüfung zu bestehen. Dieser Vers lässt sich als das normative Korrektiv begreifen, das die *sīra*-Erzählungen über Muḥammads persönliche Tapferkeit am Graben erst theologisch autorisiert. Er transformiert den historischen Akteur in einen zeitlosen Prototyp des gläubigen Handelns.

Q 33:21 markiert dementsprechend mit der Formel *la-qad kāna lakum fī rasūli llāhi uswatun ḥasana* den theologischen Kulminationspunkt der Grabenschlachtpassage: Im Gesandten Gottes wird ein „schönes Vorbild“ für jene verankert, die auf Gott und den Jüngsten Tag hoffen und Gottes häufig gedenken. Der Vers ist explizit in den Kontext eingebettet; im Anschluss an 33:9–20 bezieht sich die *uswa ḥasana* nicht nur auf individuelle Frömmigkeit, sondern auf Muḥammads Haltung im Angesicht äußerer Bedrohung und innerer Opposition.

Im Horizont der in Kapitel 2.7 und 2.10 entwickelten Kriterien wird dieser Vers zum Prüfstein der prophetischen Integrität: Muḥammad erscheint als Vorbild darin, dass er Gottesvertrauen, Standhaftigkeit und Bündnistreue miteinander verbindet und zugleich den Kairos seiner Entscheidungen – etwa im Übergang von Verteidigung zu Sanktion – verantwortet. Die Frage, ob und wie sich dieses Vorbild in der anschließenden Behandlung der Banū Qurayza (33:26–27) realisiert, wird damit zum hermeneutischen Leitfaden der Fallstudie. Für die komparativ-theologische Perspektive gewinnt Q 33:21 besondere Schärfe: Die christliche Frage, ob Muḥammad als prophetische Gestalt für Christen in irgendeinem Sinne vorbildlich sein kann, kulminiert hier in der Spannung zwischen spiritueller Vorbildlichkeit und politischer Härte.

Q 33:22

wa-lammā ra`ā l-mu`minūna l-`aḥzāba qālū hādā mā wa`adanā llāhu wa-rasūluhū wa-ṣadaqa llāhu wa-rasūluhū wa-mā zāda-hum `illā `īmānan wa-taslīman

Als die Gläubigen die Gruppen sahen, sprachen sie:
„Das ist es, was uns Gott und sein Gesandter verheißen haben.
Gott und sein Gesandter sprechen die Wahrheit.“
Das stärkte sie nur in ihrem Glauben und in ihrer Gottergebenheit.

In scharfem Kontrast zur psychologischen Dekonstruktion der Heuchler (V. 12–20) schildert Vers 22 die Reaktion der „Wahrhaftigen“ auf die heranziehenden Heerscharen. Philologisch ist die Parallelität zu Vers 12 entscheidend. Während die Heuchler das Versprechen als „Trug“ (*ḡurūr*) bezeichneten, erkennen die Gläubigen in der existenziellen Bedrohung die Erfüllung einer göttlichen Ankündigung. Das Verb *ṣadaqa* (die Wahrheit sprechen) korrespondiert unmittelbar mit dem in Vers 21 etablierten „schönen Vorbild“. Die Integrität des Propheten wird hier durch die Wahrnehmung der Gemeinde beglaubigt: Seine Vorhersage der Krise wird nicht als Zeichen von Schwäche, sondern als Beweis seiner prophetischen Weitsicht gewertet. Die Formel *wa-mā zādahum `illā `īmānan wa-taslīmā* verdeutlicht, dass die Krise eine katalytische Wirkung hat: Sie führt nicht zum Kollaps, sondern zur Vertiefung der Ergebenheit (*taslīm*).⁴³⁷

Q 33:23

mina l-mu`minīna riḡālun ṣadaqū mā `āhadū llāha `alayhi fa-minhum man qaḍā naḥbahū wa-minhum man yantaḏiru wa-mā baddalū tabdīlan

Unter den Gläubigen gibt es Männer, die aufrichtig sind in dem, was sie mit
Gott vereinbart haben.
Mancher von ihnen wurde getötet, mancher hat zu warten.
Sie haben nichts abgeändert.

Vers 23 konkretisiert diese Standhaftigkeit durch das Bild der „Männer“ (*riḡāl*), die ihre Verpflichtung erfüllen. Der Begriff *riḡāl* fungiert hier als Qualitätssiegel für charakterliche Reife und Integrität. Diese Männer haben das, was sie Gott versprochen hatten (*mā `āhadū llāha*), „wahr gemacht“ (*ṣadaqū*). Dies ist der direkte Rückbezug auf den in Vers 7 genannten Prophetenbund (*mīttāq*). Die Integrität des Propheten strahlt hier auf die

⁴³⁷ Vgl. Neuwirth, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike*, Berlin 2010, 626 (zur Semantik der Bestätigung als Gegenentwurf zum Zweifel).

Gemeinschaft aus: Er ist das Zentrum, an dem sich die Standhaftigkeit der Gefährten ausrichtet. Besonders wichtig ist die Wendung *wa-mā baddalū tabdīlā* („sie haben nichts an ihrer Haltung geändert“). Im Gegensatz zur Wankelmütigkeit der Opposition ist die Integrität der Gläubigen durch Unveränderlichkeit gekennzeichnet. Diachron betrachtet leistet dieser Vers die heroische Mythisierung jener Kämpfer, die am Graben ausharrten oder fielen, und festigt damit die moralische Überlegenheit der prophetischen Ordnung.

Q 33:24

*li-yağziya llāhu ṣ-ṣādiqīna bi-ṣidqihim wa-yu`addība l-munāfiqīna `in šā`a `aw yatūba`
`alayhim `inna llāha kāna ġafūran raḥīman*

Die wahrhaftig sind, wird Gott für ihre Wahrhaftigkeit belohnen,
die Heuchler aber wird er bestrafen, wenn er will, oder sich wieder zu ihnen
kehren.

Siehe, Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.

Die Versgruppe schließt in V. 24 mit einer teleologischen Begründung der gesamten Krisenerfahrung. In der exegetischen Analyse wird hier der Sinn der „Erschütterung“ (V. 11) offenbart: die Trennung von *ṣidq* (Wahrhaftigkeit) und Heuchelei. Die Integrität Muḥammads erscheint hier als das Instrument, durch das Gott diese Scheidung vollzieht. Die Wahrhaftigen werden nach dem Maße ihrer Wahrhaftigkeit belohnt. Bemerkenswert ist die Offenheit gegenüber den Heuchlern (*`in šā`a `aw yatūba` `alayhim*): Die Integrität des göttlichen Handelns lässt den Raum für Umkehr (*tauba*) offen. Dies unterstreicht, dass die prophetische Mission – trotz aller militärischen Härte – primär auf die Rettung und Läuterung der Gemeinde zielt. Dieser Vers lässt sich somit als die moralische Schlussfolgerung begreifen, die das Handeln am Graben als einen notwendigen Akt der göttlichen Gerechtigkeit rahmt.

Q 33:25

*wa-radda llāhu llaḍīna kafarū bi-ğayzihim lam yanālū ḥayran wa-kafā llāhu l-mu`minīna`
l-qitāla wa-kāna llāhu qawīyyan `azīzan*

Gott stieß die Ungläubigen in ihrer Zornesglut zurück,
nichts Gutes erreichten sie.

Gott ersparte den Gläubigen den Kampf.

Gott ist stark und mächtig.

Die Schilderung der militärischen Entspannung erfolgt in Vers 25 nicht als Ergebnis menschlicher Diplomatie oder strategischer Überlegenheit, sondern als unmittelbare Demonstration der Macht Gottes. In der philologischen Analyse ist die Wendung *kafa llāhu l-mu'minīna l-qitāla* („Gott ersparte den Gläubigen den Kampf“) zentral. Sie de-heroisiert das militärische Geschehen und schreibt den Erfolg allein der transzendenten Ebene zu. Der Zorn (*ḡayz*) der Gegner bleibt wirkungslos, da Gott als der „Starke“ (*qawī*) und „Mächtige“ (*'azīz*) das historische Geschehen lenkt. Für die Integritätsfrage ist dies ein entscheidendes Wissenselement: Muḥammad wird hier nicht als triumphaler Feldherr gezeichnet, sondern als ein Gesandter, dessen Schutzsphäre durch die Souveränität Gottes garantiert wird. Die Integrität manifestiert sich in der Anerkennung dieser Abhängigkeit, was den Propheten von dem Verdacht der persönlichen Ruhmsucht entlastet.

Q 33:26-27

wa-`anzala llaḏīna zāharūhum min `ahli l-kitābi min ṣayāṣīhim wa-qaḏafa fī qulūbihimu r-ru`ba farīqan taqtulūna wa-ta`sirūna farīqan 27 wa-`awraṭakum `arḏahum wa-diyārahum wa-`amwālahum wa-`arḏan lam taṭa`ūhā wa-kāna llāhu `alā kulli šay`in qadīran

**Gott ließ die von den Buchbesitzern, die jenen geholfen hatten,
von ihren Festungsbauten herunterkommen
und warf in ihre Herzen Furcht und Schrecken,
so dass ihr einen Teil von ihnen getötet,
den anderen jedoch gefangengenommen habt.
27 Er gab euch ihr Land zum Erbe, ihre Häuser und ihr Gut,
Land, das ihr noch nicht betreten hattet.
Gott ist aller Dinge mächtig.**

Die Verse 26–27 verdichten die Episode um die mit den Angreifern verbündeten Schriftbesitzer und markieren damit den Übergang von der äußeren zur inneren Bedrohung. Adressiert sind „diejenigen unter den Leuten der Schrift, die sie unterstützten“ (*alladhīna zāharūhum min ahli l-kitāb*), also eine klar begrenzte Gruppe, deren militärische oder politische Parteinahme für die Koalition betont wird. Gott „führt sie aus ihren Festungen herab“, „wirft Schrecken in ihre Herzen“ und ermöglicht der Gemeinde, „einen Teil zu töten und einen Teil gefangenzunehmen“, ohne Zahlen, Personengruppen oder Rollenverteilungen näher zu bestimmen. Der Vers erlaubt daher lediglich die Feststellung eines realen, aber im Umfang unbestimmten Gewaltaktes gegen einen Teil der beteiligten Schriftbesitzer; die in der späteren *sīra*-Überlieferung überlieferten Massenzahlen und detaillierten

Hinrichtungsabläufe gehen über den koranischen Befund hinaus und sind als eigenständige historische Hypothesen zu behandeln.

In Vers 26 wird die göttliche Intervention gegen jene Gruppen geschildert, die den externen Heerscharen assistiert haben. Der Begriff *alladīna zāharūhum* („diejenigen, die ihnen beigestanden haben“) bildet das juristische Kernstück des Verses. Obwohl der Name Banū Qurayza im Text nicht explizit fällt, ist die historische Referenz eindeutig. Die Verwendung des Verbs *zāhara* (beistehen, den Rücken stärken) qualifiziert das Handeln der Qurayza als aktiven Rückhalt für die mekkanische Allianz während der Grabenschlacht. Innerhalb der spätantiken Bündnislogik der *Ṣaḥīfa* wird dieses Agieren als existenzieller Hochverrat gerahmt, der die Grundlage der gemeinsamen Verteidigungsgemeinschaft aufkündigte. Philologisch ist der Begriff *ṣayāṣī* (Singular: *ṣīṣiya*) hochgradig signifikant. Er bezeichnet ursprünglich die Hörner von Tieren oder die Sporen eines Hahns, im übertragenen Sinne jedoch die befestigten Burgen und Türme der Qurayza. Das „Herunterholen“ (*ʿanzala*) aus diesen Bollwerken symbolisiert die vollständige Deprivilegierung und den Verlust des physischen Schutzes. Wie bereits in Sure 59:2 (bezüglich der Naḍīr) fungiert auch hier der *ruʿb* (Schrecken) als das entscheidende göttliche Instrument der Unterwerfung. Die Integrität des Propheten wird hierbei theologisch entlastet: Der Zusammenbruch der Qurayza ist nicht das Resultat einer überlegenen muslimischen Belagerungstechnik, sondern einer psychologischen Intervention Gottes, die den Widerstandswillen der Verräter von innen heraus brach. Die Formel *farīqan taqtulūna wa-taʿsirūna farīqā* („einen Teil tötet ihr, und einen Teil nimmt ihr gefangen“) dokumentiert die drakonische Konsequenz. Im diachronen Vergleich zu Sure 59:3 zeigt sich hier eine massive Verschärfung: Während den Naḍīr noch die Gnade der Vertreibung (*ḡalāʿ*) gewährt wurde, um dem Tod (*ʿadāb*) zu entgehen, wird im Fall der Qurayza das Todesurteil als göttliches Dekret vollstreckt.

Für die Integritätsfrage ist die Divergenz zwischen dem Korantext und der Traditionsliteratur, wie sie Barakat Ahmad herausarbeitet, entscheidend. Während die *sīra* von einer Totalerlexekution aller wehrfähigen Männer berichtet, spricht Sure 33:26 lediglich davon, dass ein Teil (*farīqan*) getötet wurde. Ahmad argumentiert überzeugend, dass sich diese Tötung innerhalb der koranischen Logik und der historischen Wahrscheinlichkeit nur auf die aktiv verantwortlichen Rädelsführer und Kämpfer bezogen haben kann, die den Hochverrat

während der Belagerung initiierten.⁴³⁸ Die Integrität des Propheten bleibt somit gewahrt, da sein Handeln den Prinzipien der Verhältnismäßigkeit entsprach und keine wahllose Massenhinrichtung autorisierte, wie sie erst spätere Chronisten konstruierten.

Die koranische Erwähnung von Gefangenen erhält durch Michael Leckers Studie zu den jüdischen Konvertiten aus den Banū Qurayza eine konkrete historische Kontur. Lecker untersucht die Biographien jener Individuen, die durch Konversion zum Islam der Hinrichtung entgingen und in die *umma* integriert wurden.⁴³⁹ Dies liefert ein wichtiges Wissenselement für die Integritätsdebatte: Das prophetische Handeln war nicht auf eine ethnische Vernichtung angelegt, sondern ließ stets den Raum für individuelle Umkehr und rechtliche Integration offen. Die Integrität Muḥammads zeigt sich hier in einer pragmatischen Ordnungsethik, die Loyalität über kollektive Bestrafung stellte.

In der Auslegung der drakonischen Konsequenzen von Vers 26 verweist Kister auf die Übereinstimmung der *sīra* mit dem koranischen Befund. Er argumentiert, dass die Hinrichtung der wehrfähigen Männer nicht als willkürlicher Gewaltakt Muḥammads, sondern als das Ergebnis eines Schiedsgerichts nach geltendem Stammesrecht zu werten sei.⁴⁴⁰ Für Kister stützt diese Prozedur die Integrität des Propheten, da er sich einem rechtlichen Verfahren unterwarf, statt eigenmächtig zu handeln.⁴⁴¹

Vers 27 rahmt die Folge des Konflikts theologisch, indem er den Übergang von Land, Wohnstätten und Vermögen dieser Gruppe – „sowie eines Landes, das ihr zuvor nicht betreten hattet“ – als göttlichen Erbakt beschreibt. Die Formulierung hebt hervor, dass es sich um bisher der Gemeinde verschlossene Güter handelt, deren Verfügbarkeit nun nicht als Ergebnis vorheriger Aneignungsstrategien, sondern als Ausdruck göttlicher Verfügung nach einem konkreten Rechtsbruch gedeutet wird. Im Verbund mit Q 59:2–7, wo die Enteignung der Banū Naḍīr in ähnlicher Weise als *fa'* und als von Gott gelenkte Neuverteilung beschrieben wird, entsteht so ein normativer Rahmen: Eigentumsverschiebungen im Kontext von Verrat und Belagerung werden als Ausnahmeereignisse unter göttlicher Kontrolle markiert, nicht als generelles Modell innerstädtischer Konfliktlösung.

⁴³⁸ Vgl. BARAKAT, *Muhammad and the Jews*, 46.

⁴³⁹ Vgl. LECKER, *On three Jewish converts to Islam from the Banū Qurayza*, 51–53.

⁴⁴⁰ Vgl. KISTER, *The Massacre of the Banū Qurayza – A re-examination of a tradition*, 66–72.

⁴⁴¹ Vgl. Ebd., 70f.

Vers 27 transformiert die militärische Liquidation in einen Akt der göttlichen Güterverteilung. Der Begriff *'awraṭakum* („Er gab euch zum Erbe“) rückt das Geschehen in eine spezifische prophetologische Tradition. Das Land und der Besitz der Qurayza werden nicht als Raubgut, sondern als legitime Erbschaft gerahmt, die Gott den Standhaften als Entschädigung für die ausgestandene Todesangst am Graben überträgt. Die Erwähnung von *'arḍan lam taṭa'ūhā* („Land, das ihr nie betreten hattet“) wird in der Exegese oft als Ausblick auf künftige Eroberungen (wie Ḥaybar) gedeutet. Dies generiert den Topos der göttlichen Allmacht (*qadīr*), welches die Gemeinde darauf einschwört, dass Treue zum Gesandten mit materieller und territorialer Sicherheit belohnt wird.

Für die Forschungsfrage nach der Integrität Muḥammads ist die Spannung zwischen dem elliptischen Korantext und der massiven Ausgestaltung in der *sīra*-Literatur entscheidend: Der Koran selbst spart die blutigen Details der Exekution (wie das Ausheben der Gräben auf dem Markt oder die Rolle des Sa'd b. Mu'ād) vollständig aus. Es lässt sich somit argumentieren, dass die *sīra*-Berichte über 600 bis 900 getötete Männer möglicherweise spätere narrative Konstruktionen sind. Sie könnten dazu dienen, die absolute Macht Gottes über die Ungläubigen durch den Rückgriff auf biblische Topoi (z. B. Massaker an den Amalekitern) zu maximieren. Die Integrität des Propheten zeigt sich in diesen Versen nicht in einem modernen Pazifismus, sondern in der konsequenten Ausübung einer spätantiken Ordnungsethik. In einer existenziellen Krise, in der Medina durch die Allianz (*aḥzāb*) vor der Vernichtung stand, wurde der Bündnisbruch der Qurayza als „Rückenverrat“ gewertet. Muḥammad agiert hier als Exekutor eines göttlichen Urteils, das die Sicherheit der *umma* über die Schonung eines vertragsbrüchigen Partners stellt. Aus christlicher Sicht bleibt die Härte dieser Verse eine Herausforderung. Dennoch erlaubt die Analyse, Muḥammad als „Propheten der Tat“ zu würdigen, der bereit ist, die Last politischer Härte auf sich zu nehmen, um eine gottgewollte Ordnung zu schützen. Die Integrität manifestiert sich hier in der radikalen Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) gegenüber dem in Vers 7 genannten Bund, der keinen Kompromiss mit dem Verrat duldet.

Q 33:60-62

la-'in lam yantahi l-munāfiqūna wa-llaḍīna fī qulūbihim maraḍun wa-l-murḡifūna fī l-madīnati la-nuḡriyannaka bihim tumma lā yuḡāwirūnaka fihā 'illā qalīlan 61 mal'ūnīna

'aynamā tuqifū 'uḥidū wa-qutilū taqtīlan 62 sunnata llāhi fī llaḍīna ḥalaw min qablu wa-lan taḡida li-sunnati llāhi tabdīlan

Wenn die Heuchler und die, in deren Herzen Krankheit ist,
und die Unruhestifter in Medina nicht aufhören,
werden wir dich dazu bringen, etwas gegen sie zu unternehmen.
Dann werden sie dahin nur noch eine kurze Zeit deine Nachbarn sein.
[61] Verflucht sind sie, wo immer sie angetroffen werden;
sie werden ergriffen und gnadenlos getötet werden,
[62] entsprechend der Gewohnheit Gottes mit denen, die früher dahingegangen
sind.
An der Gewohnheit Gottes wirst du keine Änderung finden können.

Die exegetische Untersuchung von Sure 33 schließt mit der Analyse der Verse 60 bis 62 ab, die funktional eine Brücke von der drakonischen Sanktionierung der Banū Qurayṣa (V. 26–27) zur dauerhaften Stabilisierung der medinensischen Innenpolitik schlagen. Während die vorangegangenen Verse das Ende einer kollektiven Bündnispartnerschaft besiegelten, thematisieren diese Schlussverse die fortwährende Bedrohung durch subversive Elemente innerhalb der Festungsmauern und etablieren die prophetische Ordnung als unumkehrbare rechtliche Realität.

Nachdem die externe Bedrohung durch die Allianzen abgewendet und der „Rückenverrat“ der Qurayṣa geahndet wurde, richtet der Text in Vers 60 den Fokus auf die verbliebenen Unruhestifter in Medina. Der Text identifiziert drei Gruppen: die Heuchler (*munāfiqūn*), jene mit „kranken Herzen“ und die *murḡifūn* (Unruhestifter/Gerüchtemacher). Philologisch ist der Begriff *murḡifūn* (von *raḡafa* – beben, erschüttern) entscheidend. Er bezeichnet Akteure, die durch gezielte Desinformation und Panikmache die moralische Substanz der Gemeinde zu untergraben suchen. Die Formel *la-nuḡriyannaka bihim* („Wir werden dich sicher gegen sie aufstacheln/antreiben“) markiert Muḥammad als den Exekutor einer göttlichen Säuberungswelle. Die Konsequenz ist die Aufhebung des Nachbarschaftsrechts (*lā yuḡāwirūnaka*). Das Wissenselement hierbei ist die Transformation Medinas von einer pluralen Siedlungsgemeinschaft zu einem exklusiven Raum der gläubigen Loyalität. In Vers 61 werden diese Personen als *mal'ūnīn* (Verfluchte) charakterisiert. Die drakonische Anweisung – sie zu ergreifen und „völlig niederzumachen“ (*qutilū taqtīlā*), wo immer man sie findet – markiert im Text eine Grenze der prophetischen Toleranz. Für die Integritätsfrage ist dies zentral: Die Integrität des Propheten manifestiert sich hier nicht in grenzenloser Nachsicht, sondern in der konsequenten Verteidigung des sozialen Friedens gegen subversive Sabotage.

Vers 62 entzieht die vorangegangene Drohung der rein situativen Politik und erhebt sie zum zeitlosen Prinzip: Der Begriff *sunnat llāhi* bezeichnet hier die unwandelbare Gesetzmäßigkeit Gottes im Umgang mit jenen, die sich der prophetischen Ordnung widersetzen. In der exegetischen Analyse dient dieser Rückgriff auf die Geschichte der früheren Völker der universellen Legitimierung Muḥammads. Sein Handeln ist kein historischer Sonderfall, sondern die Aktualisierung einer ewigen göttlichen Norm. Die Formel *lan tağida li-sunnati llāhi tabdīlā* („du wirst an der Handlungsweise Gottes keine Änderung finden“) unterstreicht die Verlässlichkeit und Konsistenz der prophetischen Führung. Integrität wird hier als Übereinstimmung mit dem göttlichen Naturgesetz des Rechts begriffen.

Q 33:60–62 bilden den normativen Abschluss des Grabenschlacht-Blocks, indem sie die inneren Gegner Medinas – Heuchler, Menschen mit „Krankheit im Herzen“ und städtische Unruhestifter – gemeinsam adressieren. Vers 60 setzt voraus, dass diese Gruppen als Nachbarn des Propheten agieren und durch ihr Verhalten die Integrität der Gemeinde gefährden; zugleich lässt die Bedingung „wenn sie nicht aufhören“ erkennen, dass bereits das Unterlassen ihrer Aktivitäten eine Eskalation verhindern könnte. Q 33:61 steigert die Drohung, indem ein Szenario beschrieben wird, in dem diese Störer „überall, wo man sie findet, ergriffen und streng getötet“ werden – wiederum in der Zukunftsform und ohne Rückbindung an eine konkret erzählte Episode. Damit eröffnet der Text den Horizont einer möglichen, exemplarisch scharfen Sanktion, ohne selbst einen Bericht über eine vollzogene Massenhinrichtung zu liefern. 33:62 fasst diese Drohung als Ausdruck einer überzeitlichen „*sunna* Gottes an den Früheren“ zusammen und betont die Unveränderlichkeit dieses Musters. Im Kontext der Verkündigung zeigt sich darin kein Automatismus der Vernichtung, sondern ein wiederkehrendes Schema: Gott warnt, eröffnet die Möglichkeit zur Umkehr (vgl. 33:24), und behält sich in Fällen beharrlicher, gemeinschaftsgefährdender Opposition das Recht vor, auch drastische Maßnahmen zu veranlassen. Gerade vor diesem Hintergrund fällt ins Gewicht, dass der Koran weder in 33:26–27 noch in 33:60–62 konkrete Zahlen, Stammesnamen oder Detailabläufe einer kollektiven Hinrichtung nennt; spätere Berichte über hunderte Getötete und die Versklavung von Frauen und Kindern sind daher nicht als unmittelbare Auslegung dieser Verse zu verstehen, sondern als eigenständige historische Tradition, deren Verhältnis zum knappen koranischen Befund jeweils kritisch zu prüfen ist.

Systematische Synthese: Prophetische Integrität im Spannungsfeld von Krisenmanagement und Heilsgeschichte

Die Untersuchung von Sure 33 (V. 7–27; 60–62) verdeutlicht, dass die Integrität des Gesandten innerhalb des koranischen Diskurses nicht als statisches Charaktermerkmal, sondern als performative Treue zum göttlichen Bund (*mīṭāq*) gerahmt wird. Die Sure leistet eine diskursive Transformation: Sie überführt das traumatische Ereignis der Grabenschlacht von einer rein militärischen Krisenerfahrung in ein theologisches Lehrstück über die Unverbrüchlichkeit prophetischer Sendung.

Die systematische Deutung der prophetischen Integrität muss zwingend beim präexistenten Bund (*mīṭāq*) ansetzen. Muḥammads Integrität wird hier metahistorisch begründet und damit der profanen politischen Kritik entzogen. Indem der Text ihn unmittelbar in die Sukzessionskette von Noah bis Jesus einreihet (V. 7), erfährt sein Handeln in Medina eine sakrale Autorisierung. Integrität bedeutet in diesem Kontext die radikale Unterordnung unter den „schweren Bund“ (*mīṭāqan ḡalīzā*). Jede Handlung des Propheten – auch in ihren härtesten Konsequenzen – erscheint somit nicht als Ausdruck persönlicher Willkür oder gar Grausamkeit, sondern als die notwendige Erfüllung einer transzendenten Verpflichtung. Für eine christliche Würdigung unter dem Aspekt der „Fremdprophetie“ ist dies der entscheidende Punkt: Muḥammad wird als ein Akteur fassbar, dessen Integrität sich aus der totalen Inpflichtnahme durch Gott speist, was ihn strukturell mit den prophetischen Gestalten des Alten Testaments verbindet.

In der konkreten Krisensituation der Belagerung manifestiert sich Integrität als Standhaftigkeit (*ṣidq*). Während die Gemeinde physisch und psychisch zu kollabieren droht – ein Zustand, den der Text ungeschönt als das „Steigen der Herzen an die Kehlen“ (V. 10) beschreibt –, fungiert der Prophet als der axiologische Fixpunkt der Umma. Das „schöne Vorbild“ (*uswa ḡasana*, V. 21) ist hierbei kein abstraktes moralisches Ideal, sondern eine funktionale Notwendigkeit: Es dient als das notwendige Korrektiv zur „Krankheit in den Herzen“ der Heuchler. Während die innerstädtische Opposition die Krise als „Trug“ (*ḡurūr*) deutet und damit die prophetische Integrität direkt angreift, bestätigt Muḥammad durch sein physisches Ausharren am Graben die Wahrhaftigkeit der göttlichen Verheißung. Die Integrität des Gesandten erweist sich hier in der Fähigkeit, die existenzielle Todesangst

der Gemeinde in eine heilsgeschichtliche Prüfung (*ibtīlā'*) zu transformieren und damit die psychologische Handlungsfähigkeit der Gemeinschaft wiederherzustellen.

Die schwierigste Herausforderung für die Integritätsfrage stellt die drakonische Sanktionierung der Banū Qurayza dar (V. 26–27). Eine differenzierte Synthese macht deutlich, dass Muḥammad hier im Rahmen einer spätantiken Ordnungsethik agiert. Der Bündnisbruch der Qurayza wird als „Rückenverrat“ gewertet, der das Überleben der gesamten medinensischen Allianz gefährdete. Die prophetische Integrität bewährt sich hier als legislative Härte, die den Schutz der Rechtsgemeinschaft über die Schonung eines vertragsbrüchigen Partners stellt. Dabei ist die koranische Rahmung von zentraler Bedeutung: Der Text entlastet den Propheten, indem er konsequent Gott als das handelnde Subjekt der Bestrafung setzt. Es lässt sich aufzeigen, dass der Koran die blutigen Details der *sīra*-Tradition – die oft erst Jahrhunderte später narrativ ausgestaltet wurden – nicht wiedergibt. Die Integrität im Text selbst wird dadurch gewahrt, dass der Gesandte als bloßer Exekutor eines göttlichen Gerechtigkeitsplans erscheint. Die abschließende Warnung an die Unruhestifter (V. 60–62) verdeutlicht zudem, dass diese Härte kein situativer Exzess war, sondern Teil der unumstößlichen *Sunnat Allāh* (der göttlichen Handlungsweise), die den inneren Frieden der Stadt gegen jede Form der subversiven Sabotage (*murğifūn*) verteidigt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Muḥammads Integrität in Sure 33 als eine Integrität der Sendung zu begreifen ist. Sie entzieht sich modernen, rein pazifistischen Moralvorstellungen und muss als eine „Prophetie der Tat“ gewürdigt werden. Seine Integrität liegt in der unbedingten Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) gegenüber seinem Auftrag, der in der Stunde der Not keinen Kompromiss mit dem Verrat duldet. Aus komparativ-theologischer Perspektive bietet dieser Befund einen Anknüpfungspunkt: Muḥammad erscheint als eine prophetische Gestalt, die die Souveränität Gottes und die Sicherheit der Gläubigen gegen eine existenzielle Bedrohung verteidigt und dabei die schwere Last politischer und militärischer Verantwortung trägt, ohne den transzendenten Bezugspunkt seines Handelns zu verlieren.

3.3.4 Die Rolle der *munāfiqūn* als Deutungsschlüssel

Um die hochkomplexen politischen und militärischen Krisenentscheidungen Muḥammads in der medinensischen Periode evaluieren zu können, bedarf es zunächst einer präzisen historischen Analyse jener internen Opposition, die im Koran unter dem Terminus der Heuchler (*munāfiqūn*) firmiert. Als aktives Partizip der dritten Form der semitischen

Wurzel *n-f-q* bezeichnet das Wort Personen, die nach außen hin ein Bekenntnis zum Islam ablegen, während in ihrem Inneren Zweifel oder manifester Unglaube herrschen. Im Rahmen einer abweichenden, dezidiert sozioökonomische Lesart bezeichnete der Begriff ursprünglich jene Akteure, die zur Zahlung der *nafaqa* – einer in Krisenzeiten erhobenen Sondersteuer für alle Mitglieder der medinensischen *umma* – verpflichtet waren. Die Verweigerung dieser Zahlung entlarvte mangelnde Loyalität und brandmarkte die Betroffenen als Heuchler. Neben dem *nifāq* kennt der Koran zudem die geringere Form der Heuchelei im Sinne einer bloß ostentativen Zurschaustellung von Frömmigkeit (*riyāʿ*, vgl. Q 2:264; 4:38; 8:47).

Im koranischen Textkorpus weisen die Begriffe *nifāq* und *munāfiqūn* eine hohe Frequenz auf und werden in rund dreißig Versen explizit erwähnt; Sure 63 trägt gar den programmatischen Titel *Sūrat al-Munāfiqūn*. Vielfach wird die Heuchelei zudem implizit thematisiert, etwa im elaborierten Eröffnungsabschnitt von Sure 2 (Q 2:8–20), der von der klassischen Exegese überwiegend als Beschreibung der Heuchler gelesen wird. Traditionell herrscht in der islamischen Exegese wie in der westlichen Forschung der Konsens, dass das Phänomen der *munāfiqūn* strikt der medinensischen Periode zuzuordnen ist. Es handelte sich demnach um Opportunisten, die Muḥammads Botschaft lediglich aus politischem Kalkül annahmen, um ihre gesellschaftliche Stellung zu sichern. Rahman fordert diesen Konsens jedoch heraus, indem sie argumentiert, die Heuchelei in Form schwacher, wankelmütiger Gläubiger sei bereits in Mekka präsent gewesen (vgl. Q 22:53f.; 29:1–10).⁴⁴² Die orthodoxe Mehrheitsmeinung weist diese These jedoch mit dem Argument zurück, dass ein Anschluss an Muḥammad in der mekkanischen Frühphase weder Reichtum noch Macht versprach und die Anhänger folglich aufrichtig gewesen sein müssten.

Während der koranische Text konsequent auf die Nennung von Namen verzichtet, füllt die Prophetenbiographie (insbesondere bei Ibn Ishāq) diese prosopographische Leerstelle detailliert aus. Als unbestrittener Anführer der medinensischen inneren Opposition (*raʿīs al-munāfiqīn*) wird ʿAbdallāh b. Ubayy b. Salūl identifiziert, dessen eigene machtpolitische Ambitionen in Medina durch die Ankunft des Gesandten vereitelt worden waren. Die *sīra*-Literatur schreibt ihm nicht nur die maßgebliche Verwicklung in die Verleumdungsaffäre um Muḥammads Frau ʿĀʾiša (vgl. Q 24:23–26) zu, sondern dokumentiert auch seine

⁴⁴² Vgl. HANNAH RAHMAN, *The Conflicts Between the Prophet and the Opposition in Madina*. In: *Der Islam* 62 (1985) 260-297.

prekären Bündnispolitiken. So versprach er den jüdischen Banū an-Naḍīr im Konfliktfall militärischen Beistand, ließ diese in der Stunde der Not jedoch im Stich – ein Verrat, der, wie bereits gesehen, in Q 59:11–12 sein koranisches Echo findet.

Die moralische Verurteilung der *munāfiqūn* im Koran fällt drastisch aus. Charakteristisch ist ihre Feigheit im militärischen Ernstfall: Bei der Aufforderung zur Verteidigung der Gemeinde erfinden sie fortwährend Ausflüchte (vgl. Q 3:166–168), was Gott dazu dient, die wahren von den lauwarmen Gläubigen zu separieren. Oftmals werden sie mit der Pathologie belegt, sie seien jene, „in deren Herzen eine Krankheit ist“ (vgl. Q 33:12; 9:64). Diese theologische Ambivalenz verhinderte nicht, dass der Begriff des Heuchlers in der post-koranischen Rezeptionsgeschichte zu einer hochgradig toxischen Waffe avancierte. Die Taxonomie des *nifāq* wurde in der Historiographie für nahezu jede Katastrophe verantwortlich gemacht, die die *umma* heimsuchte, und bis in die Moderne (etwa bei Sayyid Quṭb) als Chiffre instrumentalisiert, die den Islam von innen heraus zersetze. Für die theologische Beurteilung Muḥammads und seiner Politik gegenüber Gruppen wie den Banū Qurayza ist es daher zwingend erforderlich, den Begriff des Heuchlers aus dieser späteren dogmatischen Überformung zu lösen und streng in seinem ursprünglichen medinensischen Krisenkontext zu verorten.

Die Untersuchung der medinensischen Krisenszenarien verdeutlicht, dass die Kategorie der *munāfiqūn* weit über eine deskriptive Gegnerbezeichnung hinausgeht; sie fungiert als zentraler hermeneutischer Schlüssel, um die charakterliche Integrität Muḥammads diskursiv zu profilieren. Die Integrität des Gesandten konstituiert sich dabei maßgeblich in der permanenten Abgrenzung zu einer Opposition, deren Handeln als ontologische Gegenfolie zur prophetischen Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) gerahmt wird. Dieser Befund wird durch die aktuelle Untersuchung von Tamer zum koranischen Glaubwürdigkeitsdiskurs gestärkt. Tamer zeigt auf, dass der Koran die Integrität des Propheten aktiv gegen die Vorwürfe der Opposition (Dichter, Wahrsager, Heuchler) verteidigt, indem er eine spezifische Rhetorik der Wahrhaftigkeit entwickelt.⁴⁴³ Für die Analyse der *munāfiqūn* bedeutet dies: Die Polemik gegen die Zweifler ist ein konstitutives Element, um die prophetische Glaubwürdigkeit diskursiv zu sichern. Tamer macht deutlich, dass der Koran den Propheten konsequent als jemanden

⁴⁴³ Vgl. GEORGES TAMER, Ein Diskurs über Glaubwürdigkeit im Koran. Propheten und Poeten in *Sūrat aṣ-Ṣu‘arā’*. In: *Der Islam* 101 (2024) 4–24.

zeichnet, dessen Wort und Tat in der Nachfolge Gottes eins sind, was ihn kategorial von der opportunistischen Haltung der Heuchler unterscheidet.⁴⁴⁴

Für eine präzise exegetische Verortung ist es unerlässlich, die *munāfiqūn* als eine spezifische sozio-religiöse Kategorie innerhalb der medinensischen Gemeinde zu begreifen. Entgegen älteren Tendenzen, die Oppositionellengruppen und jüdische Stämme aufgrund ihrer faktischen Kooperation (etwa in Q 59) begrifflich zu amalgamieren, betonen neuere Forschungsbeiträge die terminologische Distinktion. Wie Adang darlegt, bezeichnen *munāfiqūn* im koranischen Sprachgebrauch primär innerislamische Oppositionsfiguren – Individuen, die formal Teil der *umma* sind, jedoch deren religiöse und politische Ziele untergraben.⁴⁴⁵ Zellentin schärft dieses Profil weiter, indem er aufzeigt, dass der Koran eine klare Differenzierung zwischen den „Leuten der Schrift“ (*ahl al-kitāb*) und den internen Heuchlern wahrt, selbst wenn beide Gruppen punktuell dieselben subversiven Interessen verfolgen.⁴⁴⁶ Für die Untersuchung der Integrität ist diese Trennung fundamental: Muḥammads Integrität wird durch die Heuchler nicht durch einen Bruch externer Verträge, sondern durch die Korrosion innerer Loyalität herausgefordert.

Die Rolle der Heuchler knüpft unmittelbar an die in Kapitel 3.3.1 analysierte bündnisethische Normativität von Sure 8 an. Während dort das *nabq*-Prinzip die Integrität im Umgang mit externen Vertragsbrechern regelte, verschiebt sich der Fokus bei den *munāfiqūn* auf die „Integrität der Gesinnung“. Die Heuchler werden als jene charakterisiert, die den in Sure 8 geforderten unbedingten Gehorsam und die daraus resultierende Standhaftigkeit zwar proklamieren, im Moment der Belagerung jedoch den „Bund mit Gott“ (*‘ahd Allāh*) verraten. Die Integrität des Propheten bewährt sich hier als das ordnungspolitische Korrektiv: Er ist derjenige, der die in Sure 8 etablierten Prinzipien der Transparenz und Vertragstreue auch nach innen gegenüber einer janusköpfigen Opposition verteidigt.

In der polemischen Auseinandersetzung (insb. Sure 33) dient die Figur des Heuchlers als notwendige Negativfolie. Die prophetische Integrität wird hier als eine Form der diagnostischen Kompetenz gerahmt: Muḥammad erscheint als derjenige, der befähigt ist, die „Krankheit in den Herzen“ (*fī qulūbihim maraḍun*) zu erkennen und zu benennen. Durch

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., 11f.

⁴⁴⁵ Vgl. ADANG, *Hypocrites and Hypocrisy*, 468–472.

⁴⁴⁶ Vgl. ZELLENTIN, *banū isrā’īl, ahl al-kitāb, al-yahūd wa-l-naṣārā: The Qur’anic Community’s Encounters with Jews and Christians*, 7.

diese demaskierende Rhetorik wird die Integrität des Gesandten der Sphäre des Zweifels entzogen. Während die Heuchler die Krise als „Trug“ (*gurūr*) bezeichnen, manifestiert sich die Integrität des Propheten in der Standhaftigkeit, die den göttlichen Beistand auch unter existenzieller Not als wahrhaftig bezeugt. Die Opposition fungiert somit als Katalysator für die legislative Transformation: Sie erzwingt die Etablierung einer prophetischen Autorität, die bereit ist, zur Sicherung der Gemeinde radikale Trennungen zwischen wahrhaftiger Zugehörigkeit und subversivem Schein vorzunehmen.

Die systematische Einordnung der Heuchler gewinnt durch die konsequente Anwendung der doppelten Hermeneutik an zusätzlicher analytischer Tiefenschärfe. Im Rahmen dieser methodischen Verschränkung wird die koranische Polemik gegen die *munāfiqūn* nicht allein als innerislamisches theologisches Urteil begriffen, sondern vielmehr als ein entscheidender hermeneutischer Prüfstein für die Glaubwürdigkeit des prophetischen Handelns gewertet.

Dabei ermöglicht die Perspektivverschränkung eine kritische De-Konstruktion der polemischen Rahmung: Während das koranische Selbstzeugnis die Heuchler primär als moralisch defiziente Akteure zeichnet, um die Integrität Muḥammads *ex negativo* zu stützen, erlaubt die historische Rückfrage, die „Krankheit in den Herzen“ (Q 33:12) zugleich als Ausdruck realpolitischer Spannungen innerhalb der heterogenen medinensischen Allianz zu lesen. In dieser Perspektive erweist sich die Integrität des Propheten nicht in der Abwesenheit von Opposition, sondern vielmehr in seiner spezifischen Fähigkeit, diese Widerstände im Rahmen einer religiös fundierten Ordnungsethik zu integrieren und zu transformieren.

Diese Lesart führt unmittelbar zur kriteriologischen Validierung der Überlieferung. In Anlehnung an die Kriterien-Analyse der Leben-Jesu-Forschung lässt sich die Heuchler-Polemik als Topos begreifen, das eine hohe historische Plausibilität besitzt. Die Tatsache, dass der Korantext ungeschönt von massiven internen Zweifeln, Widerständen und Sabotageakten berichtet, spricht gegen eine spätere hagiographische Glättung der Ereignisse. Die Integrität Muḥammads wird hierbei maßgeblich durch das „Kriterium der Peinlichkeit“ gestützt: Der Text dokumentiert die prekäre Fragilität seiner Führung, was wiederum die Authentizität seines Ringens um die Einheit der Gemeinde unterstreicht und die historische Glaubwürdigkeit des prophetischen Anspruchs festigt.

Darüber hinaus fungiert die terminologische Abgrenzung als ein wesentlicher Integritätsnachweis. Die durch Zellentin und Adang vorgenommene Schärfung des Begriffs ist für die doppelte Hermeneutik deshalb so wertvoll, weil sie die Integritätsfrage von dem Vorwurf einer pauschalen Diskriminierung „Anderer“ – insbesondere der jüdischen Stämme – entkoppelt. Da die *munāfiqūn* als rein innerislamische Opponenten identifiziert werden, offenbart sich Muḥammads Integrität in der inneren Konsistenz seines Führungsanspruchs: Er fordert dieselbe unbedingte Wahrhaftigkeit (*ṣidq*), die er externen Vertragspartnern abverlangt, mit gleicher Konsequenz auch von seinen eigenen Anhängern ein. Dieser doppelte Blickwinkel ermöglicht es schließlich, die prophetische Integrität nicht als ein statisches, monolithisches Ideal zu betrachten, sondern als einen im diskursiven Streit mit der Opposition mühsam errungenen und in der Krisensituation behaupteten Charakterwert zu würdigen. Topkara weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die prophetische Integrität keine statische Eigenschaft ist, sondern in der ständigen Auseinandersetzung mit Zweifeln und Anfeindungen behauptet werden muss.⁴⁴⁷ Die Polemik gegen die *munāfiqūn* ist demnach nicht nur eine politische Reaktion, sondern ein diskursiver Prozess, in dem Muḥammad seine Glaubwürdigkeit durch die Übereinstimmung von prophetischem Wort und ordnungspolitischem Handeln festigt. Die Integrität erweist sich hier als die Fähigkeit, den transzendenten Anspruch auch unter dem Druck interner Subversion aufrechtzuerhalten.

3.3.5 Intertextuelle Bezüge (Suren 8, 59 und 33)

Die systematische Zusammenschau der Suren 8, 59 und 33 verdeutlicht, dass die koranische Argumentation zur prophetischen Integrität keinem statischen Muster folgt, sondern eine dynamische, bündnisrechtliche Eskalationslogik entfaltet. Diese intertextuelle Verknüpfung erlaubt es, das Handeln Muḥammads nicht als isolierte situative Reaktionen, sondern als konsequente Umsetzung eines präzise kodifizierten Rechts- und Offenbarungsrahmens zu begreifen. Die beobachtete bündnisrechtliche Kontinuität lässt sich durch das von Halim Rane und Ibrahim Zein entwickelte *covenantal paradigm* theoretisch präzisieren. Rane und Zein weisen nach, dass die prophetischen Bündnisse im Koran nicht lediglich politische Verträge darstellen, sondern göttliche Gebote und politische Autorität un-

⁴⁴⁷ Vgl. TOPKARA, *der Prophet Muhammad im Spannungsfeld*, 108f.

auf löslich miteinander verknüpfen. In diesem Paradigma fungiert die Bündnistreue als der primäre Maßstab für die Integrität Muḥammads. Die Eskalation von der Warnung (Sure 8) über die Vertreibung (Sure 59) bis hin zur Sanktionierung des Hochverrats (Sure 33) erscheint somit nicht als Bruch der prophetischen Moral, sondern als notwendiger Akt zur Wahrung des *Covenant with Allah*. Die Integrität des Gesandten bewährt sich nach Rane und Zein gerade darin, dass er die Souveränität des göttlichen Bundes über partikulare Stammesinteressen stellt und damit ein kohärentes rechtliches System etabliert.⁴⁴⁸

Den Ausgangspunkt dieser intertextuellen Kette bildet Sure 8:55–58. Hier wird die bündnisethische Grundlage für die gesamte medinensische Phase etabliert. Das zentrale Wissensselement ist die Koppelung von Wahrhaftigkeit und Vertragstreue. Indem Vers 58 das Prinzip des *Nabḍ* (die offene Aufkündigung des Vertrages im Falle drohenden Verrats) einführt, wird die Integrität des Propheten präventiv geschützt. Jede spätere Härte gegenüber den jüdischen Stämmen Medinas muss intertextuell auf dieses Gebot der totalen Transparenz zurückbezogen werden. Die Integrität Muḥammads speist sich hier aus der Einhaltung formaler Verfahrensweisen: Er agiert nicht heimtückisch, sondern stellt die „Gleichheit der Kenntnis“ (*‘alā sawā’*) her.

Sure 59:2–17 reflektiert die Anwendung dieser bündnisrechtlichen Normen auf die Banū an-Naḍīr. Intertextuell greift die Sure das in Sure 8 etablierte Motiv des Verrats auf, verschärft jedoch die Sanktionsebene. Das entscheidende verbindende Element ist hier der *ru‘b* (der göttlich induzierte Schrecken). Während Sure 8 noch die militärische Auseinandersetzung (Badr) thematisierte, zeigt Sure 59 eine Transformation: Die physische Gewalt wird durch eine psychologische Intervention Gottes ersetzt, die zur Vertreibung (*ḡalā’*) führt. Die prophetische Integrität manifestiert sich hier in der Ausübung einer „Gnade im Strafgericht“. Dass den Naḍīr die Mitnahme ihres beweglichen Eigentums gestattet wurde, markiert eine Stufe der Sanktion, die zwar den Ausschluss aus der politischen Gemeinschaft Medinas bedeutet, aber das physische Überleben sichert.⁴⁴⁹

In Sure 33:26–27 erreicht die intertextuelle Eskalationslogik ihren Kulminationspunkt. Das Motiv des *ru‘b* wird hier explizit wieder aufgenommen, nun jedoch im Kontext der Banū

⁴⁴⁸ Vgl. HALIM RANE/IBRAHIM ZEIN, *Covenants with Allah. Keystone of Islam*, London 2026.

⁴⁴⁹ Vgl. SCHÖLLER, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 50ff.

Qurayza. Der intertextuelle Bezug zu Sure 59 ist unverkennbar, die Konsequenz jedoch drakonisch verschärft: Aus der Vertreibung (59) wird die faktische Auflösung (33).

Diese Eskalation wird intertextuell durch die Schwere des Verrats legitimiert: Während die Naḍīr (Sure 59) isoliert agierten, kollaborierten die Qurayza (Sure 33) mit den externen Heerscharen (*al-aḥzāb*) während einer existenziellen Belagerung. Es wird deutlich, dass der Koran diese Härte als konsequente Fortführung der bündnisrechtlichen Warnungen aus Sure 8 rahmt. Die Integrität des Propheten wird dadurch gewahrt, dass er nicht willkürlich die Regeln ändert, sondern ein bereits in Sure 8 angekündigtes Szenario des totalen Schutzverlustes exekutiert.

Die intertextuelle Analyse zeigt ein kohärentes System:

1. Sure 8 liefert das Gesetz (Transparenzgebot).
2. Sure 59 liefert den Präzedenzfall (Vertreibung bei Verrat).
3. Sure 33 liefert die *ultima ratio* (Sanktionierung bei existenzbedrohendem Hochverrat).

Die Integrität Muḥammads wird durch diese Kontinuität gestärkt. Er erscheint nicht als ein Akteur, der seine Moral den Umständen anpasst, sondern als ein Gesandter, der eine göttliche Ordnungsethik mit zunehmender Stringenz verteidigt. Aus der Sicht der „Fremdprophetie“ ist dies entscheidend: Die Härte ist keine moralische Deformation, sondern eine bündnisrechtliche Konsequenz innerhalb eines geschlossenen religiösen Systems.

3.4 Systematische Auswertung: Die Integritätsfrage im Spiegel der Forschung

Ein wesentlicher Baustein der quellenkritischen Dekonstruktion ist Arafats Beobachtung, dass die Details des Qurayza-Narrativs auffällige Ähnlichkeiten mit jüdischen Überlieferungen wie dem Fall von Massada (nach Flavius Josephus) aufweisen. Dies legt nahe, dass historische Fragmente unter Rückgriff auf bereits existierende literarische Muster zu einer hagiographischen Legende verschmolzen wurden, um die absolute Macht Gottes narrativ zu demonstrieren.⁴⁵⁰ In der systematischen Forschungsauswertung bildet Kister das Gegengewicht zu Arafats These der literarischen Fiktion. Kister hält die Massenhinrichtung nicht

⁴⁵⁰ Vgl. ARAFAT, *New Light on the Story of Banū Qurayza and the Jews of Medina*, 103.

für einen aus jüdischen Märtyrergeschichten entlehnten Topos, sondern für eine historisch plausible Antwort auf den existenziellen Hochverrat während der Grabenschlacht. Die Integrität Muḥammads wird bei Kister dadurch gewahrt, dass die Härte der Strafe in direktem Verhältnis zur Schwere des Vergehens und zur Bedrohung der Gemeinde stand.⁴⁵¹

Innerhalb der systematischen Auswertung führt Turan ein gewichtiges bündnisethisches Argument an: Er hinterfragt die Kompatibilität einer kollektiven Hinrichtung hunderter Männer mit dem koranischen Grundsatz der individuellen Verantwortlichkeit (*lā taziru wāziratun wizra uḥrā*). Turans Befund legt nahe, dass die im Koran angedeutete Bestrafung (V. 26) im Einklang mit der prophetischen Integrität nur die aktiv verantwortlichen Rädelsführer betroffen haben kann, während die *sīra* das Ereignis zu einer Totalvernichtung stilisierte, um die absolute göttliche Macht zu veranschaulichen.⁴⁵²

Abschließend ermöglicht die Perspektive Turans eine differenzierte Würdigung der Integrität für das Konzept der Fremdprophetie. Wenn, wie Turan zeigt, die vermeintliche Brutalität Muḥammads im Fall der Qurayza primär ein Produkt späterer hagiographischer Projektionen ist, die sich antiker literarischer Muster bedienen, so wird der Weg frei für eine christliche Anerkennung des Propheten als gerechter Ordnungsmacht. Die Integrität bleibt gewahrt, da die moralisch anstößigen Details als sekundäre Deutungsschichten identifiziert werden können.⁴⁵³

Michael Lecker ergänzt diese Debatte durch seinen fokusstarken Blick auf die spätantike Vertragskultur. Er identifiziert die Konflikte nicht als religiöse Verfolgung, sondern als Zusammenbruch spezifischer Schutzbündnisse (*amān*). Lecker zeigt auf, dass Muḥammads Integrität in der Wahrnehmung seiner Zeitgenossen maßgeblich an der Durchsetzungsfähigkeit dieser Verträge gemessen wurde. Der drakonische Ausgang des Qurayza-Konflikts ist in diesem Sinne kein moralischer Exzess, sondern die letzte Konsequenz einer Rechtslogik, in der Hochverrat den totalen Verlust des Rechtsschutzes nach sich zog.

Barakat Ahmad markiert in der systematischen Auswertung den Pol der faktischen Richtigstellung. Er befreit die historische Person Muḥammads von der Last eines moralisch unerträglichen Massakers, indem er aufzeigt, dass die prophetische Ordnung auf Rechtmäßigkeit und nicht auf Terror basierte. Die Integrität Muḥammads wird durch Ahmad als

⁴⁵¹ Vgl. KISTER, *The Massacre of the Banū Qurayza – A re-examination of a tradition*, 70.

⁴⁵² Vgl. TURAN, Über die militärischen Konflikte des Propheten mit den Juden von Medina, 80.

⁴⁵³ Vgl. ebd., 85.

eine konsequente und gerechte Führung sichtbar, die im Konfliktfall zwar hart durchgriff, aber dabei die Grenzen des spätantiken Kriegsrechts und der koranischen Ethik nicht überschritt. Seine Untersuchung bildet das notwendige Fundament, um Muḥammad jenseits hagiographischer Übertreibungen als einen integeren politischen und religiösen Akteur zu würdigen.⁴⁵⁴

In der systematischen Auswertung führt Sean Anthony die Debatte zurück auf die Frage der historischen Plausibilität. Anthony betont, dass Muḥammads Integrität in den Augen seiner Zeitgenossen maßgeblich an seiner Fähigkeit gemessen wurde, eine neue politische und sakrale Ordnung gegen interne und externe Feinde zu behaupten.⁴⁵⁵ Wenn Anthony Muḥammad als einen realen Akteur innerhalb der spätantiken Machtkämpfe verankert, so wird deutlich, dass seine Integrität keine abstrakte, pazifistische Idealkategorie war. Vielmehr zeigt sie sich in der unbedingten Loyalität gegenüber der neuen Gemeindeordnung, was unter den Bedingungen des 7. Jahrhunderts die radikale Ausschaltung von Hochverrätern einschloss, um das Überleben der Glaubensbewegung zu garantieren.⁴⁵⁶

Eine wesentliche methodische Vertiefung erfährt die Untersuchung der Integritätsfrage durch die Arbeiten von Topkara. Topkara analysiert die Wahrnehmung Muḥammads im Spannungsfeld zwischen muslimischer Binnensicht und nicht-muslimischer Außensicht und macht deutlich, dass die Beurteilung der prophetischen Integrität oft an divergierenden axiomatischen Voraussetzungen scheitert.⁴⁵⁷ Während die muslimische Tradition die charakterliche Lauterkeit als göttlich garantiertes Attribut (*iṣma*) voraussetzt, neigt die westliche Forschung dazu, moderne, säkulare Moralvorstellungen als universellen Bewertungsmaßstab anzulegen. Für die vorliegende Untersuchung ist Topkaras Hinweis zentral, dass die Integrität Muḥammads innerhalb der spezifischen Logik der Bewährung seiner eigenen Zeit und seines eigenen religiösen Anspruchs gelesen werden muss. Dies stützt die methodische Forderung nach einer doppelten Hermeneutik: Nur wenn die Spannung zwischen historischer Faktizität und theologischer Deutung ausgehalten wird, kann Muḥammad als eine Gestalt begriffen werden, deren Handeln – auch in der Härte des Qurayza-Konflikts – als Ausdruck einer konsequenten prophetischen Mission und nicht als bloßer moralischer Bruch gewertet wird.

⁴⁵⁴ Vgl. AHMAD, *Muhammad and the Jews*, 23.

⁴⁵⁵ Vgl. ANTHONY, *Muhammad and the Empires of Faith*, 75f.

⁴⁵⁶ Vgl. DONNER, *Muhammad and the believers*, 58–89.

⁴⁵⁷ Vgl. TOPKARA, *der Prophet Muhammad im Spannungsfeld*, 113f.

Einen entscheidenden Beitrag zur systematischen Einordnung der Integritätsfrage aus christlicher Perspektive leistet Migge. In ihrer Untersuchung zur prophetischen Qualität Muḥammads für Christen betont sie, dass die Anerkennung eines fremdprophetischen Anspruchs nicht die Identität mit christlichen Moralvorstellungen in jedem historischen Detail voraussetzt.⁴⁵⁸ Migge argumentiert, dass die Integrität des Propheten primär an seiner Treue zum empfangenen Auftrag und der daraus resultierenden Transformation der Gesellschaft gemessen werden muss. Für die Bewertung des Qurayza-Konflikts bedeutet dies nach Migge: Das Handeln Muḥammads muss als Ausdruck einer geschichtlichen Sendung begriffen werden, die in einer existenziellen Krisensituation die Souveränität Gottes gegenüber politischem Verrat behauptet. Damit weitet sie den Blick von einer rein biografisch-moralischen Bewertung hin zu einer funktional-prophetischen Integrität, die Muḥammad als ernstzunehmendes Wächteramt auch für eine christliche Theologie fassbar macht.⁴⁵⁹

3.5 Fazit: Das Schicksal der Banū Qurayza im Licht der Fremdprophetie

Die Fallstudie hat verdeutlicht, dass die Episode der Banū Qurayza einen neuralgischen Punkt für jede theologische Annäherung an Muḥammad darstellt. In der systematischen Zusammenschau der Quellen und Forschungspositionen lässt sich konstatieren, dass die Beurteilung seiner Integrität maßgeblich von der methodischen Entscheidung abhängt, wie das Verhältnis zwischen dem koranischen Befund und der narrativen *sīra*-Tradition gewichtet wird.

Die quellenkritische Forschung von Schöller, Arafat und dessen Aufarbeitung bei Turan bietet einen wesentlichen Schlüssel zur Wahrung der prophetischen Integrität, indem sie das traditionelle Narrativ der Massenhinrichtung als spätere literarische Konstruktion identifiziert. Arafat weist überzeugend nach, dass die Berichte bei Ibn Ishāq ohne belastbare Überlieferungsketten auskommen und maßgeblich von den Nachfahren der Betroffenen geprägt wurden, die ein Interesse an einer narrativen Überhöhung des Leids hatten. Turan untermauert dies durch den Nachweis frappierender Übereinstimmungen mit jüdischen Märtyrer-Epen wie dem Fall von Masada (Josippon), was darauf hindeutet, dass historische Fragmente unter Rückgriff auf bereits existierende literarische Muster zu einer hagiographischen Legende verschmolzen wurden. Aus dieser Perspektive erscheint

⁴⁵⁸ Vgl. MIGGE, Mohammed - ein Prophet auch für Christen? 295.

⁴⁵⁹ Vgl. SCHMID/YAŞAR, Christentum und Islam als prophetische Religionen in säkularen Kontexten., 17.

Muḥammad nicht als Urheber eines Massakers, sondern vielmehr als ein Prophet, dessen historisches Wirken von seinen eigenen Chronisten zur Veranschaulichung göttlicher Macht machtvoll „überformt“ wurde.⁴⁶⁰

Demgegenüber betont Meir J. Kister die grundsätzliche Glaubwürdigkeit der islamischen Historiographie und sieht in der Schilderung des Schiedsgerichts durch Sa‘d b. Mu‘āḍ einen historisch harten Kern.⁴⁶¹ Doch selbst wenn man mit Kister von der Historizität der drakonischen Bestrafung ausgeht, lässt sich diese innerhalb des spätantiken Kontextes als konsequente Anwendung einer bündnisrechtlichen Ordnungsethik begreifen. Die *sīra* fungiert hier als narrative Plausibilisierung des elliptischen Korantextes. In der koranischen Logik von Q 33:26 erscheint die Bestrafung als göttliches Strafgericht für existenziellen Hochverrat während der Grabenschlacht – ein Akt, der die Sicherheit der gesamten medinensischen Allianz gefährdete.

Für eine christliche Würdigung im Rahmen der Fremdprophetie ist dieser Befund von zentraler Bedeutung. Küng weist darauf hin, dass eine christliche Würdigung Muḥammads oft an der Diskrepanz zwischen dem jesuanischen Gewaltverzicht und der medinensischen Machtausübung scheitert. Er schlägt jedoch vor, Muḥammad intertextuell stärker mit den prophetischen Gestalten des Alten Testaments zu verknüpfen, deren Integrität sich ebenfalls im rauen Kontext politischer Verantwortung und göttlichen Strafgerichts bewähren musste.⁴⁶² Dieser Ansatz erlaubt es, das Schicksal der Banū Qurayza nicht als Ausschlusskriterium für eine prophetische Sendung zu werten, sondern als Ausdruck einer spezifischen prophetischen Existenzform, die in der Verteidigung der göttlichen Ordnung auch vor harten Konsequenzen nicht zurückweicht. Der Kriterienkatalog bietet somit den notwendigen methodische Ansatz, um Muḥammad im Sinne der Fremdprophetie als eine Gestalt anzuerkennen, die – trotz historischer Fremdheit – eine bleibende theologische Herausforderung für das Christentum darstellt. Khoury fordert, dass Christen eine eigene Position zu Muḥammad definieren müssen, die sich von den polemischen Urteilen der Vergangenheit löst. Die Integrität Muḥammads erweist sich dabei in seiner Rolle als „Prophet der Tat“ und als gerechte Ordnungsmacht. Nach von Stosch verdient er Anerkennung aufgrund seiner außerordentlichen Persönlichkeit und der Übereinstimmung seiner Botschaft mit den

⁴⁶⁰ Vgl. TURAN, Über die militärischen Konflikte des Propheten mit den Juden von Medina, 65.

⁴⁶¹ Vgl. KISTER, *The Massacre of the Banū Qurayza – A re-examination of a tradition*, 70f.

⁴⁶² Vgl. KÜNG, *Der Islam*, 114f.

alttestamentlichen Propheten. Er agiert als „Wächteramt“ Gottes, das bereit ist, die Last politischer Härte auf sich zu nehmen, um eine gottgewollte Ordnung zu schützen.⁴⁶³

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Die historisch-kritische Exegese befreit die Person Muḥammads von der „konstruierten Brutalität“ späterer Traditionen. Indem der Koran lediglich die Exekution der verantwortlichen Rädelsführer autorisiert, bleibt seine charakterliche Integrität auch nach strengen ethischen Maßstäben gewahrt. Muḥammad begegnet Christen somit nicht als „falscher Prophet“, sondern als eine herausfordernde Gestalt, die im Sinne der Fremdprophetie dazu aufruft, die Souveränität Gottes und die Ernsthaftigkeit religiöser Bündnisse neu zu reflektieren.

Die detaillierte Untersuchung von Sure 33 und den damit verknüpften Ereignissen um die Banū Qurayza erlaubt eine abschließende Bewertung der charakterlichen Integrität Muḥammads für die vorliegende Forschungsfrage. Es hat sich gezeigt, dass die Episode nicht als isolierter Gewaltakt, sondern als Kulminationspunkt einer bündnisrechtlichen Logik zu begreifen ist, die Muḥammad als gerechte Ordnungsmacht profiliert.

Ein zentrales Ergebnis der Fallstudie ist die methodische Trennung zwischen der koranischen Redesituation und der hagiographischen Überformung in der *sīra*. Durch die quellenkritischen Ansätze von Arafat, Ahmad und Turan konnte nachgewiesen werden, dass das traditionelle Narrativ einer Massenhinrichtung historisch und logistisch höchst unplausibel ist. Wenn, wie Turan zeigt, literarische Topoi aus antiken jüdischen Epen zur Darstellung des Konflikts genutzt wurden, verschiebt sich der Fokus der Integritätsprüfung: Die Integrität des Propheten bleibt im Korantext gewahrt, da dieser keine wahllose Vernichtung, sondern eine verhältnismäßige Sanktionierung des existenzbedrohenden Hochverrats autorisiert.⁴⁶⁴ Muḥammad begegnet uns hier als ein Akteur, dessen Handeln durch die spätere Tradition zwar gewaltvoll überzeichnet wurde, dessen historischer Kern jedoch in einer präzisen Ordnungsethik gründet.

Die systematische Anwendung des *covenantal paradigm* sowie die rechtshistorischen Präzisierungen von Lecker haben verdeutlicht, dass Muḥammads Integrität primär als unbedingte Treue zum göttlichen Bund (*mīṭāq*) zu verstehen ist. Die Bestrafung der Qurayza erscheint in diesem Licht nicht als Bruch einer universellen Moral, sondern als notwendige

⁴⁶³ CHRISTIANE DANNEMANN, Warntöne: Posaunen, Propheten und das Wächteramt der Kirche. In: Junge Kirche 56 (1995) 24.

⁴⁶⁴ Vgl. TURAN, Über die militärischen Konflikte des Propheten, 67f.

Konsequenz zur Verteidigung der Rechtsgemeinschaft. Die Integrität erweist sich hierbei in der Konsistenz: Muḥammad fordert dieselbe Wahrhaftigkeit (*ṣidq*), die er externen Partnern abverlangt, auch von der internen Opposition, den *munāfiqūn*, ein. Wie Tamer und Topkara unterstreichen, festigt der Prophet durch diese Standhaftigkeit seine Glaubwürdigkeit als Gesandter, dessen Wort und Tat im Dienst einer neuen, sakral legitimierten Gesellschaftsordnung stehen.

Für die komparativ-theologische Einordnung bietet dieser Befund eine tragfähige Basis. Muḥammad erscheint im Sinne der Fremdprophetie als eine Gestalt, die das „Wächteramt“ Gottes in einer kriegerischen Krisenwirklichkeit ausübt. Ähnlich den biblischen Propheten bei Lona agiert er als Mahner und Vollstrecker göttlicher Gerechtigkeit, wobei seine Integrität gerade in der Übernahme politischer Verantwortung und der Wahrung der Souveränität Gottes liegt.⁴⁶⁵ Migge folgend kann festgehalten werden, dass Muḥammad für Christen eine prophetische Qualität besitzt, insofern er die Gemeinde zur unbedingten Bündnistreue und zum Ernstnehmen der göttlichen Gebote herausfordert.⁴⁶⁶ Seine charakterliche Integrität zeigt sich in der Stunde der Not als eine „Prophetie der Tat“, die bereit ist, das Überleben der Gläubigen durch konsequentes Handeln zu sichern.

Nachdem in der ersten Fallstudie die Integrität Muḥammads im Kontext machtpolitischer und militärischer Krisen sowie im Umgang mit kollektivem Verrat untersucht wurde, stellt sich die Frage, wie sich dieser Anspruch im Nahbereich des Propheten bewährt. Während die Ereignisse um die Banū Qurayza die „Integrität der Gesinnung“ nach außen und gegenüber der politischen Gemeinschaft thematisierten, rückt die zweite Fallstudie eine wesentlich intimere und biografisch noch umstrittenere Episode in den Fokus.

In Kapitel 4 wird die Untersuchung auf die Verse in Sure 33 gelenkt, die sich mit der Heirat Muḥammads mit Zaynab bint Ḡaḥṣ und der damit verbundenen Aufhebung der Adoption von Zayd ibn Hārīṭa befassen. Hier steht die Integrität nicht im Spannungsfeld von Krieg und Frieden, sondern im Konflikt zwischen sozialen Tabus, persönlichen Wünschen und göttlicher Gesetzgebung. Es gilt zu prüfen, ob die dortige koranische Rahmung ebenso wie am Graben eine Transformation von einer privaten Krisenerfahrung zu einem

⁴⁶⁵ Vgl. LONA, Im Gespräch mit den Propheten.

⁴⁶⁶ Vgl. MIGGE, Mohammed - ein Prophet auch für Christen? 275.

allgemeingültigen theologischen Prinzip leistet und wie sich die „Integrität des Vorbilds“ in diesem hochemotionalen familiären Kontext konstituiert.

4 Zweite Fallstudie: Integrität im familiären Bereich – Zayd, Zaynab und die Adoptionsfrage

4.1 Problemaufriss und Anschluss an Kapitel 3

Die Untersuchung der charakterlichen Integrität Muḥammads erreicht mit der Analyse der Ereignisse um Zayd ibn Ḥārīṭa und Zaynab bint Ḡaḥṣ eine neue Dimension, die über die politisch-militärische Ebene der ersten Fallstudie hinausgeht. Während in Kapitel 3 die „Prophetie der Tat“ im Kontext existenzieller Krisen und kollektiver Konflikte im Zentrum stand, rückt die zweite Fallstudie das Handeln des Gesandten im Nahbereich der privaten und familiären Sphäre in den Fokus. Diese Episode markiert einen weiteren neuralgischen Punkt der Muḥammad-Rezeption, an dem sich seit dem Spätantike die christliche Polemik insbesondere im Hinblick auf Vorwürfe der persönlichen Begierde und des vermeintlichen Inzests entzündet hat.⁴⁶⁷ Die historische und theologische Herausforderung besteht darin, die Spannung zwischen dem koranischen Anspruch auf moralische Vorbildhaftigkeit und den narrativen Überlieferungen der *sīra*-Literatur aufzulösen, die Muḥammad in diesem Kontext oft in einem tiefen emotionalen und sozialen Konflikt darstellen.⁴⁶⁸

Die methodische Brücke von der ersten zur zweiten Fallstudie ergibt sich aus der konsequenten Anwendung der bereits etablierten doppelten Hermeneutik auf ein verändertes Handlungsfeld, welche die in Kapitel 2 entwickelten Kriterien prophetischer Integrität – Wahrung von Verbindlichkeit in Beziehungen, verantwortlicher Umgang mit Macht und Gemeinwohlorientierung – nun auf die private und familiäre Sphäre anwendet.⁴⁶⁹ Stand in Medina am Graben die Sicherung der Gemeinschaft gegen äußere und innere Bedrohungen im Vordergrund, so adressiert Sure 33 in den Versen zur Zayd-Zaynab-Episode die legislative Transformation tradiertter gesellschaftlicher Tabus. Die Integritätsfrage verschiebt sich hierbei von der bündnisethischen Konsequenz hin zur Frage, wie sich das „schöne

⁴⁶⁷ Zur Geschichte der christlichen Muḥammad-Bilder und ihrer polemischen Topoi ADEL KHOURY, *Wer war Muḥammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch*, Freiburg im Breisgau 1990 sowie REISS, *Muḥammad als Prophet?*

⁴⁶⁸ Zur koranischen Profilierung Muḥammads als vorbildlicher Gesandter (*uswa ḥasana*) und zur Verknüpfung von Vorbildcharakter und Integritätsfrage vgl. BOBZIN, *Mohammed* sowie BOBZIN, „Das Siegel der Propheten“, 27.

⁴⁶⁹ Vgl. Kap. 2.2–2.4 dieser Arbeit (Kriterien prophetischer Integrität und doppelte Hermeneutik im Horizont der Fremdprophetie) sowie STOSCH, *Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung*, 150f.

Vorbild“ (*uswa ḥasana*) in einer Situation bewährt, die sowohl das private Empfinden als auch die öffentliche Autorität des Propheten massiv belastete.

In der wissenschaftlichen Aufarbeitung dieser Episode lassen sich verschiedene Forschungshorizonte identifizieren, die für die vorliegende Analyse als Hauptreferenzen dienen. Die historisch-biographischen Grundlagen zu den handelnden Akteuren werden primär über die kategorialen Arbeiten von Michael Lecker zu Zayd ibn Ḥārīṭa und Clifford Edmund Bosworth zu Zaynab bint Ḡaḥṣ erschlossen.⁴⁷⁰ Diese bilden das Fundament, um die koranischen Aussagen in den Kontext der frühislamischen Prosopographie einzuordnen. Die für das Verständnis der Episode zentrale rechtshistorische Dimension der Adoption und der Vaterschaftsansprüche in der spätantiken arabischen Gesellschaft wird maßgeblich durch die Studien von Ella Landau-Tasserón beleuchtet. Ihre Analyse zur Anerkennung von Vaterschaften und zu falschen genealogischen Ansprüchen liefert den notwendigen Hintergrund, um die im Koran geforderte Neuordnung der Verwandtschaftsverhältnisse jenseits rein biologischer Kriterien zu verstehen.

Eng verknüpft mit der Adoptionsproblematik ist die koranische Neugestaltung des Eherechts, die in der Zayd-Zaynab-Episode ihren legislativen Ausdruck findet. Grundlegende Einsichten in die klassische islamische Konzeption der Ehe (*nikāḥ*) bieten die Arbeiten von Joseph Schacht, während Willi Heffening mit seinen Untersuchungen zu Sonderformen wie der Zeitehe (*mut‘a* – eine Anspielung auf Q 4:24, die von Sunniten jedoch grundsätzlich verworfen wird) wichtige komparative Horizonte für die Flexibilität familiärer Bindungen im frühislamischen Milieu eröffnet.⁴⁷¹ Ergänzend weist die philologische Analyse von Richard Bell darauf hin, dass die Scheidungs- und Eheregelungen medinensischer Suren in einem engen Spannungsverhältnis zu Muḥammads persönlicher Biographie stehen.⁴⁷² Auch wenn Bells Schlussfolgerungen vor dem Hintergrund der neueren Forschung teilweise als veraltet gelten müssen, bleibt seine Arbeit ein wichtiges Zeugnis für die literarkritische Auseinandersetzung mit der Genese der koranischen Gesetzgebung.

⁴⁷⁰ Zu Zayd ibn Ḥārīṭa und Zaynab bint Ḡaḥṣ grundlegend MICHAEL LECKER, Art. *Zayd b. Ḥārīṭa*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online* sowie CLIFFORD BOSWORTH, Art. *Zaynab bt. Ḍjahṣh*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.

⁴⁷¹ Vgl. J. SCHACHT u.a., Art. *Nikāḥ*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online* (EI-2 English); W. HEFFENING, Art. *Mut‘a*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online* (EI-2 English).

⁴⁷² Vgl. RICHARD BELL, *Muhammad and Divorce in the Qurān*. In: *The Muslim World* 29 (1939) 55–62.

Einen weiteren Schwerpunkt der Forschung bildet die Verknüpfung der Episode mit der Lehre vom „Siegel der Propheten“ (*ḥātam an-nabiyyīn*) in Sure 33:40. Hierbei wird auf die Untersuchungen von Hartmut Bobzin und Uri Rubin zurückgegriffen, die das Verständnis des Prophetentums im Kontext der Sure 33 präzise herausgearbeitet haben. Während Rubin die Finalität der Prophetie fokussiert, bietet Bobzin sowohl in seinen englischsprachigen als auch in den deutschsprachigen Beiträgen eine tiefgehende Analyse des „Siegels“ als theologisches Konzept, das eng mit der familiären Konstellation Muḥammads verwoben ist. Diese Perspektive wird durch Isabel Lang ergänzt, die die Frage nach der Abgeschlossenheit der Prophetie dezidiert im Hinblick auf den christlich-islamischen Dialog untersucht. Eine aktuelle Zusammenführung dieser exegetischen Debatten bietet zudem der von Ayşe Başol-Gürdal herausgegebene Sammelband zu Sure 33.

Kritisch auseinanderzusetzen ist sich in diesem Zusammenhang mit den Thesen von David Stephan Powers, der die Historizität der Ereignisse weitgehend dekonstruiert und die Zayd-Erzählung primär als post-koranisches Konstrukt zur Absicherung der prophetischen Finalität deutet.⁴⁷³ In Abgrenzung zu dieser stark funktionalistischen Sichtweise wird in der vorliegenden Fallstudie jedoch die reale transformative Kraft der koranischen Intervention betont. Anstatt die Episode als bloßes theologisches Hilfskonstrukt zu werten, wird sie hier als Stresstest der personalen Integrität interpretiert. Es gilt zu prüfen, ob der Gesandte seine Autorität zur Befriedigung persönlicher Wünsche instrumentalisierte oder ob sein Handeln als konsequente Umsetzung einer neuen, göttlich legitimierten Sozialordnung verstanden werden kann.

Dieser Ansatz verfolgt das Ziel, koranexegetisch zu analysieren, wie Sure 33 das Zusammenwirken von Adoption, Verwandtschaftsrecht und Ehe im Rahmen einer sich formierenden Gemeindeordnung profiliert.⁴⁷⁴ Dabei wird die kritische Sichtung der *sīra*-Traditionen genutzt, um den primären koranischen Rahmen von den späteren interpretativen Schichten zu isolieren und so die prophetische Handlungslogik freizulegen.⁴⁷⁵ Systematisch-

⁴⁷³ Anders als in der Erstfassung dieser Fallstudie stehen nicht mehr die Debatten um die „Endgültigkeitslehre“ beziehungsweise das *khātam*-Dogma im Zentrum, sondern die Frage nach Muḥammads Integrität im familiären Bereich und die sich daraus ergebenden Anknüpfungspunkte für eine christliche Würdigung seines Prophetentums.

⁴⁷⁴ Vgl. DONNER, Muhammad and the believers, 56–60.

⁴⁷⁵ Vgl. ALBRECHT NOTH, Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung. Bonn, Univ., Habil.-Schr., 1970, Bonn 1973; GHAFAR, Der historische Muḥammad in der islamischen Theologie, 295f.

theologisch wird auf dieser Basis bewertet, ob die Episode positive Anknüpfungspunkte für eine christliche Würdigung Muḥammads im Rahmen der Fremdprophetie bietet.⁴⁷⁶ Die Fallstudie folgt dabei einer chronologischen Verdichtung, die von der Klärung des koranischen Rahmens über die historisch-biographische Einordnung bis hin zur detaillierten Versanalyse führt, um abschließend eine kriteriologische Auswertung im Lichte der in der Einleitung erarbeiteten Kriterien der Anerkennung zu ermöglichen.

4.2 Koranischer Rahmen: Verwandtschaftskonstruktion zwischen Adoption und Ehe

Die einschlägigen Verse von Sure 33 markieren eine grundlegende Neuordnung von Verwandtschafts- und Adoptionsverhältnissen innerhalb der sich formierenden Gemeinde in Medina. Dieser Prozess ist als Teil einer umfassenden Transformation zu begreifen, welche die bis dahin prägenden spätantiken Stammesstrukturen der *ḡāhiliyya* und deren rechtliche Fiktionen schrittweise durch ein neues, theozentrisches Ordnungssystem ersetzte.⁴⁷⁷ Vorstellungen und Gepflogenheiten bezüglich der Ehe waren bei den arabischen Zeitgenossen Muḥammads regional äußerst verschieden und in einem ausgeprägten gesellschaftlichen Wandel begriffen, der durch die Entstehung des islamischen Gemeinwesens massiv verstärkt wurde. Während für die ältere Zeit vermutlich ein matrilineares Verwandtschaftssystem sowie verschiedene Formen der Polyandrie (bei der eine Frau gleichzeitig mit mehreren Männern Umgang haben konnte) prägend waren, favorisiert der Koran systematisch ein patrilineares Verwandtschaftssystem sowie die Polygynie.

In Q 33:4–5 wird die bis dahin verbreitete Praxis der rechtlichen Gleichstellung adoptierter Söhne mit leiblichen Nachkommen adressiert. Der Text problematisiert hierbei die Vorstellung, dass durch bloße Benennungen – etwa wenn Kinder als „Söhne“ bezeichnet werden – eine reale, gottgegebene Verwandtschaft entstehen könne. Gott habe keinem Menschen „zwei Herzen in seiner Brust“ (*mā ḡa`ala llāhu li-raḡulin min qalbayni fī ḡawfihī*) gegeben; aus gesprochenen Benennungen (*qawlukum bi-afwāhikum*) werde keine reale Abstammung. Dieser Befehl stellt die „Gerechtigkeit vor Gott“ (*aqsaṭu `inda llāhi*) wieder

⁴⁷⁶ Zur begrifflichen und systematisch-theologischen Einordnung von Fremdprophetie vgl. METTE, Art. Fremdprophetie, 127f.; RUH, Fremdprophetie für die Kirche; LANGENHORST, „Fremdprophetie“ oder „Schulung des Möglichkeitssinns?“, 93–97; ENGEL, Fremdprophetie – Ordensexistenz als prophetisches Zeichen im kirchlichen Systemwechsel?; sowie STOSCH, Kirche und Fremdprophetie., 247–270.

⁴⁷⁷ Vgl. DONNER, *Muhammad and the believers*, 56–60; NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 73–82 (zur gleichzeitigen Berücksichtigung von Korangene und Gemeindebildung).

her, indem er die biologische Herkunft (*nasab*) zum alleinigen Kriterium der rechtlichen Zugehörigkeit erhebt.

Die rechtshistorische Dimension dieses Rahmens wird in der Forschung maßgeblich über die Studien von Ella Landau-Tasseran erschlossen. Sie zeigt auf, dass die Neudefinition der Sohnschaft weit mehr war als eine bloße terminologische Korrektur; es handelte sich um die bewusste Destruktion einer Rechtsfiktion, die in der vor-koranischen Gesellschaft dazu diente, komplexe Erbensprüche und Inzestschranken zu legitimieren. Durch die koranische Intervention wird die Adoption in ihrer herkömmlichen Form (*tabannī*) faktisch durch ein Pflegschaftsmodell (*kafāla*) abgelöst, das die soziale Fürsorge für Schutzbedürftige sichert, jedoch der rechtlichen Gleichstellung mit leiblichen Erben die Grundlage entzieht.⁴⁷⁸

Eng damit verknüpft ist die koranische Neugestaltung des Eherechts, deren Rechtsbestimmungen primär der Herstellung stabiler Beziehungen und damit der Konsolidierung des islamischen Gemeinwesens dienen sollten. Im Hinblick auf die Partnerwahl schließen Q 2:221 und Q 4:22–25 bestimmte Grade der Bluts- und Milchverwandtschaft ebenso aus wie alle Ungläubigen, wobei Q 33:50–52 für den Propheten eine gewisse Sonderstellung festschreibt. Zur ökonomischen Aufwertung der Frau wird die Morgengabe als Geschenk zu ihrer freien Verfügung definiert (Q 4:4). Ein zentraler Aspekt ist die oft als vermeintliche Legitimation der Polygamie gelesene Passage in Q 4:3. Die historisch-kritische Exegese verweist jedoch darauf, dass diese Verse nach der Niederlage am Berg Uḥud offenbart wurden und sich im Zusammenhang mit der Versorgung weiblicher Waisen eher auf eine bestimmte historische Krisensituation beziehen denn als allgemeingültige Regel gemeint sind. Die dort gleichzeitig ausgesprochene Forderung nach Gleichbehandlung wird in Q 4:129 ausdrücklich als faktische Unmöglichkeit festgestellt. Da der Koran zudem die leichtfertige Auflösung der Ehe verwirft (Q 4:35), wick das neue, islamische Verständnis der Ehe merklich von den bestehenden vorislamischen Regelungen ab. Die rechtlichen Bestimmungen bezüglich der Ehescheidung werden im Koran ausführlich und nachdrücklich dargelegt (Q 2:226–233 und Q 65:1–7). Hierbei wird die Verwendung der heidnischen Scheidungsformel „Du bist mir wie der Rücken meiner Mutter!“ (*zihār*) in Q 58:1–4

⁴⁷⁸ Zur Funktion von Adoption und Verwandtschaftsstrukturen in der vor-koranischen Gesellschaft und deren Umordnung im frühen Islam vgl. grundlegend ELLA LANDAU-TASSERAN, Adoption, acknowledgement of paternity and false genealogical claims in Arabian and Islamic societies. In: Bulletin of School of Oriental and African Studies 66 (2003) 169–192.

ausdrücklich verworfen. Nach dem Tod des Partners oder einer Ehescheidung erlaubt der Koran die Wiederverheiratung, etabliert jedoch zwingend eine Wartezeit (*‘idda*) wegen einer möglichen Schwangerschaft (Q 2:228,234f.; Q 65:4).

Schließlich ist die Verbindung der Adoptions- und Eheproblematik mit der Lehre vom „Siegel der Propheten“ (Q 33:40) zu berücksichtigen. Bobzin und Rubin haben herausgearbeitet, wie eng die Aussage von der Finalität der Prophetie mit der genealogischen Situation Muḥammads verschränkt ist, während Isabel Lang und der von Başol-Gürdal herausgegebene Sammelband diese Debatten aus der Perspektive des christlich-islamischen Dialogs aufnehmen.⁴⁷⁹ In kritischer Distanz zu Powers, der die Zayd-Erzählung primär als post-koranisches Konstrukt deutet, wird in der vorliegenden Fallstudie die reale transformative Kraft der koranischen Intervention in den Blick genommen.⁴⁸⁰

Diese einleitende Klärung bildet das Fundament für Q 33:37, wo die individuelle Situation Zayds und Zaynabs als legislativer Präzedenzfall markiert wird.⁴⁸¹ Der Vers verbindet die Konfliktsituation – Zayds Scheidungswunsch und Muḥammads Zurückhaltung – mit der allgemeinen Regelung, dass für die Gläubigen kein Anstoß (*ḥarağ*) darin liegen soll, die geschiedenen Frauen ihrer Adoptivsöhne zu heiraten. Für die hier leitenden Kriterien prophetischer Integrität ist zunächst festzuhalten, dass der Koran Muḥammads Handeln im Kontext einer umfassenden Neuordnung von Familienstrukturen verortet. Ob und in welcher Weise sich daran eine positive Integritätsbewertung knüpfen lässt, wird erst die spätere kriteriengeleitete Auswertung (4.4) zeigen, nachdem die historisch-biographischen Resonanzen der Akteure geklärt wurden.

4.3 Zayd und Zaynab im koranisch-*sīra*-historischen Kontext

Der Übergang von der normativen Rahmung (4.2)⁴⁸² zur historisch-biographischen Situierung der Zayd-Zaynab-Episode markiert eine methodische Zäsur innerhalb der

⁴⁷⁹ Vgl. BOBZIN, „Das Siegel der Propheten“; URI RUBIN, *The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy. On the Interpretation of the Qur’ānic Sūrat al-Aḥzāb (33)*. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 164 (2014) 65–96; LANG, Das „Siegel der Propheten“ (Sure 33,40).

⁴⁸⁰ Vgl. POWERS, *Zayd*; DERS., *Muḥammad is not the father of any of your men. The making of the last prophet*, Philadelphia 2009, 57–92.

⁴⁸¹ Vgl. AYŞE BAŞOL, *Koran 33/37 – Eine quellenkritische Untersuchung*. In: AYŞE BAŞOL (Hg.), *Untersuchungen zu Sure 33 al-Aḥzab* (Frankfurter Schriften zum Islam 2), Berlin 2019, 59–102.

⁴⁸² Zur detaillierten Analyse der koranischen Dekonstruktion der Adoption vgl. Abschnitt 4.2 („Koranischer Rahmen: Adoption, Verwandtschaft und Ehe“) der vorliegenden Arbeit.

vorliegenden Untersuchung. Während die vorangegangenen Abschnitte die ontologische Dekonstruktion der Adoption im Zentrum der legislativen Reform verorteten, rückt nun die lebensweltliche Resonanz dieses Transformationsprozesses in den Fokus. Die biographische Rekonstruktion fungiert dabei nicht als bloße Illustration, sondern als notwendiges hermeneutisches Korrektiv zur philologischen Exegese.⁴⁸³ Sie zielt darauf ab, die soziokulturelle Dynamik und die psychologische Schwere jener Entscheidungsprozesse analytisch greifbar zu machen, denen sich Muḥammad im Spannungsfeld von Offenbarungsanspruch und spätantiker Konvention ausgesetzt sah.

Die methodische Kohärenz zur ersten Fallstudie (Kapitel 3) wird durch die Übertragung der doppelten Hermeneutik auf ein grundlegend verändertes Handlungsfeld gewahrt: Stand in der Banū-Qurayza-Episode die Sicherung des Gemeinwesens gegen existenzielle äußere Bedrohungen im Vordergrund („Prophetie der Tat“)⁴⁸⁴, so adressiert die Zayd-Zaynab-Episode die legislative Neuordnung im intimsten sozialen Nahbereich. Die Integritätsfrage verschiebt sich hierbei von der bündnisethischen Makroebene hin zur Prüfung des prophetischen Selbstverständnisses unter dem Druck privater Krisen und öffentlicher Stigmatisierung. Hierbei dient das koranische Ideal des „schönen Vorbilds“ (*uswa ḥasana*) als Referenzpunkt, um zu evaluieren, wie sich personale Beständigkeit in einem Umfeld bewährt, das sowohl die private Reputation als auch die prophetische Autorität massiv herausforderte.⁴⁸⁵

In dieser Perspektive fungiert die Episode als „Integritäts-Stresstest“: Es gilt zu prüfen, ob der Gesandte seine Autorität zur Befriedigung persönlicher Interessen instrumentalisierte oder ob sein Handeln als konsequenter Vollzug einer theozentrischen Sozialordnung zu deuten ist, die ihn selbst in den Konflikt zwischen personaler Scham (*ḥašya*)⁴⁸⁶ und unbedingtem Gehorsam rückte. Die folgende Darstellung gliedert sich in die biographische Profilierung der Protagonisten (4.3.1 und 4.3.2) sowie die Auseinandersetzung mit den

⁴⁸³ Zur methodischen Funktion der Biographie als Korrektiv vgl. die Ausführungen in Kapitel 2.4.4 („Die Synthese von Marco Schöller“).

⁴⁸⁴ Siehe hierzu die Ergebnisse der ersten Fallstudie in Kapitel 3.6 („Systematische Auswertung: Muḥammads Integrität im Konflikt“).

⁴⁸⁵ Vgl. GÖZELER, *Uswa Ḥasana in Qurʾānic Context*; AXEL OAKS TAKACS, *The Prophet Muḥammad between Lived Religion and Elite Discourse: Rethinking and Decolonizing Christian Assessments of the uswa ḥasana through Comparative Theological Aesthetics*. In: *Islam and Christian–Muslim Relations* 34 (2023) 245–284.

⁴⁸⁶ Zur terminologischen Einordnung von *ḥašya* als Scham bzw. Menschenfurcht vgl. BAŞOL, Koran 33/37 - Eine quellenkritische Untersuchung, 75f.

christlichen Polemiken (4.3.3), um das Fundament für die anschließende Versanalyse (4.4) zu legen.

4.3.1 Zayd als Adoptivsohn Muḥammads

Zayd ibn Ḥārīṭa nimmt innerhalb der koranischen Geographie und der islamischen Überlieferungsgeschichte eine exzeptionelle Stellung ein. Seine namentliche Nennung in Q 33:37 markiert ein Alleinstellungsmerkmal unter den Gefährten des Propheten⁴⁸⁷ und verweist unmittelbar auf die tiefgreifende legislative und theologische Signifikanz seiner Person. Um die Tragweite seiner Vita für die kriteriologische Integritätsanalyse zu erschließen, muss Zayds Biographie als eine sukzessive Abfolge von Statusübergängen begriffen werden. Diese führten ihn aus der tribalistischen Peripherie in das intime Zentrum des prophetischen Haushalts und machten ihn dort zum Kristallisationspunkt einer grundlegenden gesellschaftlichen Transformation.

Der biographische Ausgangspunkt ist durch einen extremen Vulnerabilitätshorizont gekennzeichnet. Wie Michael Lecker in seinen prosopographischen Studien darlegt, entstammte Zayd dem Stamm der Kalb, einer einflussreichen Gruppierung im Norden der arabischen Halbinsel.⁴⁸⁸ Seine Existenz ist jedoch durch den traumatischen Bruch einer Entführung gezeichnet, die ihn gewaltsam aus seinem Herkunftsmilieu riss. Über den Sklavenmarkt von *ʿUkāz* gelangte er durch den Ankauf durch Ḥakīm b. Ḥizām – einen Neffen Ḥadīḡas – schließlich als Geschenk in den Besitz Muḥammads. Die darauf folgende Manumission sowie die formelle Adoption, die noch in der vorprophetischen Phase in Mekka stattfand, markieren einen sozialen Aufstieg, der durch die öffentliche Proklamation als „Zayd ibn Muḥammad“ manifestiert wurde.

Diese Inkorporation nach dem Ritus des *tabannī* stellte weit mehr als einen privaten Akt der Affinität dar; sie war eine rechtliche Fiktion, die Zayd die vollen Vorzüge und Verpflichtungen einer leiblichen Sohnschaft einräumte, einschließlich der Erbberechtigung und der genealogischen Anerkennung durch die Qurayš.⁴⁸⁹ Dennoch blieb Zayds Status

⁴⁸⁷ Zur Einzigartigkeit der namentlichen Nennung als literarisches Merkmal vgl. RUBIN, *The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy*, 70.

⁴⁸⁸ Vgl. LECKER, Art. *Zayd b. Ḥārīṭa*. Lecker rekonstruiert hierbei die familiäre Herkunft aus dem Stamm der Kalb und den Weg in die Sklaverei.

⁴⁸⁹ Grundlegend zur rechtshistorischen Einordnung des *tabannī* vgl. LANDAU-TASSERON, *Adoption, acknowledgement of paternity and false genealogical claims in Arabian and Islamic societies*, 170–173.

innerhalb der hochempfindlichen sozialen Hierarchie prekär, da die Identität als *mawlā* (Freigelassener) stets präsent blieb.⁴⁹⁰ Diese Transformation von einem rechtlosen Sklaven zu einem rechtlich gleichgestellten Sohn kann daher als ein soziales Experiment gedeutet werden, welches die Grenzen des tradierten Stammeswesens austestete und die integrative Kraft der emergenten Glaubensgemeinschaft unter Beweis stellte.

Für die Untersuchung der charakterlichen Integrität Muḥammads ist dieser Befund von fundamentaler Bedeutung: Der Prophet band sich durch die Adoption öffentlich an eine Person ohne tribalistischen Schutzraum und übernahm damit die uneingeschränkte moralische und soziale Verantwortung für Zayd. Die Beständigkeit dieser Beziehung, die in der Tradition durch den Beinamen *ḥibb rasūl Allāh* (der Liebling des Gesandten Gottes) bezeugt wird, bildet die notwendige Kontrastfolie für die späteren Ereignisse in Medina.⁴⁹¹ Zayd war zu diesem Zeitpunkt bereits familiär fest in der Gemeinde verankert: Aus seiner ersten Ehe mit Umm Ayman ging der Sohn Usāma hervor, der im Haushalt Muḥammads aufwuchs und dort als besonders geliebter junger Gefährte galt. Zugleich avancierte Zayd in Medina zu einem bewährten militärischen Funktionsträger, was seine Integration in die Führungselite der Gemeinde trotz seiner vulnerablen Herkunft unterstrich.

Die später durch Q 33:4-5 angeordnete Rücknahme der rechtlichen Gleichstellung von Adoptiv- und leiblichen Söhnen setzt genau an dieser gewachsenen Identität an. Sie bestätigt die reale, gelebte Nähe, unterzieht sie jedoch einer ontologischen Neujustierung, indem sie strikt zwischen genealogischer Deszendenz und sozialer Zugehörigkeit differenziert. Die Integrität Muḥammads bewährt sich hier zunächst in der jahrzehntelangen Loyalität gegenüber einem Schutzbefohlenen. Wenn der Koran schließlich die rechtliche Fiktion dieser Sohnschaft aufhebt, ist dies nicht als bequeme Revision zu verstehen, sondern als tiefgreifender Verzicht auf eine etablierte soziale Identität. Das prophetische Handeln offenbart sich hier als Gehorsam gegenüber einer neuen legislativen Ordnung, die die Wiederherstellung der genealogischen Wahrheit (*nasab*) über die kulturell stabilisierte Fiktion stellt.⁴⁹²

⁴⁹⁰ Zum Begriff vgl. PATRICIA CRONE, Art. *Mawlā*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.

⁴⁹¹ Zum Ehrentitel *ḥibb rasūl Allāh* und der damit verbundenen emotionalen Bindung vgl. LECKER, Art. *Zayd b. Ḥāritha*. Zayd gilt in der islamischen Tradition als die dritte Person, die nach Muḥammads erster Frau, Khadījah bint Khuwayli (555-619) und seinem Cousin 'Alī ibn 'Abī Ṭālib (601-661) den Islam angenommen haben soll.

⁴⁹² Zur Wiederherstellung der „biologischen Wahrheit“ gegenüber der „Rechtsfiktion“ vgl. LANDAU-TASSERON, *Adoption*, 185f. sowie die systematische Diskussion bei DANIEL POLLACK u.a., *Classical*

4.3.2 Zaynab zwischen Verwandtschaft, Status und Ehekonflikt

Zaynab bint Ğaḥṣ fungiert innerhalb der hier untersuchten Konstellation als das statusmäßige und funktionale Komplementär zu Zayd ibn Ḥārīṭa. Während Zayds Vita durch den Aufstieg aus einer extremen Vulnerabilität (Sklaverei) gezeichnet ist, repräsentiert Zaynab das Zentrum der mekkanischen Aristokratie. Als Tochter der Umayma bint ‘Abd al-Muṭṭalib – in den Quellen als leibliche Schwester von Muḥammads Vater identifiziert – war sie als Kreuzcousine des Propheten integraler Bestandteil des Banū-Hāšim-Umfelds.⁴⁹³ Ihr Vater, Ğaḥṣ ibn Ri’āb, stammte aus einem mit den Qurayš verbundenen Clan, was Zaynab an eine strategische Schnittstelle zwischen familialer Intimität und elitären qurayšitischen Netzwerken rückte. Diese Verortung ist für die Integritätsanalyse von entscheidender Bedeutung, da sie die soziologische Fallhöhe der durch Muḥammad initiierten Verbindung definiert.

Wie Bosworth hervorhebt, war Zaynab nicht allein durch ihre Herkunft, sondern ebenso durch eine ausgeprägte religiöse Integrität profiliert, die sich in ihrer frühen Konversion und der Teilnahme an der *hiğra* gemeinsam mit ihrem Bruder ‘Abdallāh manifestierte. Gleichwohl blieb ihr Habitus tief in den spätantiken Ehrvorstellungen verwurzelt, in denen der soziale Status (*ḥasab wa-nasab*) die primäre Kategorie der Identitätsstiftung darstellte. Die von Muḥammad forcierte Verheiratung mit Zayd markierte daher einen radikalen Bruch mit dem altarabischen Prinzip der sozialen Gleichrangigkeit (*kafā’a*).⁴⁹⁴ Indem der Gesandte eine Frau aus dem inneren Zirkel der qurayšitischen Elite mit einem ehemaligen Sklaven und *mawlā* verband, initiierte er einen sozialen Transformationsprozess, der die egalitären Ansprüche der Gemeinde gegen die persistierenden Hierarchien der Stammesgesellschaft validieren sollte.

In der Überlieferungsgeschichte erscheint Zaynab somit als figurative Schnittstelle multipler Spannungsfelder: Familiäre Nähe zum Propheten, Statusfragen innerhalb der mekkanisch-medinensischen Oberschicht und die exemplarische Funktion ihrer Ehe(n) für die

Religious Perspectives of Adoption Law. In: *Notre Dame Law Review* 79 (2004) 693–754 besonders Kapitel III. *Adoption in Islamic Law*, 732-752.

⁴⁹³ Bosworth präzisiert die genealogische Verknüpfung über Umayma bint ‘Abd al-Muṭṭalib und Ğaḥṣ ibn Ri’āb vgl. BOSWORTH, Art. *Zaynab bt. D̲jah̲sh*.

⁴⁹⁴ Zum Prinzip der *kafā’a* (Ehe zwischen Ebenbürtigen) und dessen Durchbrechung im frühen Islam vgl. SCHACHT u.a., *Nikāḥ*.

Neuordnung von Adoption und Verwandtschaft in Q 33. Sie wird als eine Frau von großer Frömmigkeit, aber auch von ausgeprägtem Standesbewusstsein porträtiert, deren Umgang mit Zayd – wie die *sīra*-Tradition schildert – durch erhebliche soziokulturelle Spannungen belastet war.⁴⁹⁵ Dieser Hintergrund verdeutlicht, dass die spätere Krise kein isoliertes privates Ehedrama darstellte, sondern das Scheitern eines gesellschaftspolitischen Ideals unter den Realbedingungen menschlicher und sozialer Inkompatibilität. Die Spannungen in dieser Verbindung führten schließlich zu jenem Punkt, an dem Zayd die Scheidung suchte, während Muḥammad – wie in Q 33:37 bezeugt – ihn zum Ausharren in der Ehe aufforderte.

Die Integritätsfrage verdichtet sich hierbei in der Person des Propheten, der in einen doppelten Loyalitätskonflikt geriet: Einerseits war er bestrebt, die Ehe seines Adoptivsohnes als Symbol einer neuen, egalitären Sozialordnung zu stabilisieren, andererseits sah er sich mit der Unausweichlichkeit einer legislativen Neuordnung konfrontiert, die gerade durch die Auflösung dieser Verbindung katalysiert wurde. Die historische Rekonstruktion nach Bosworth verdeutlicht, dass Zaynab keine passive Projektionsfläche war, sondern eine Akteurin, deren hoher Status den Kontrast zur Adoptionsproblematik erst analytisch schärfte. Muḥammads Integrität bewährt sich in dieser Phase darin, dass er nicht eigenmächtig in das Schicksal seiner Verwandten eingriff, sondern bis zum entscheidenden legislativen Impuls der Offenbarung versuchte, die bestehende Ordnung zu wahren und die soziale Stabilität im Nahbereich zu schützen.

4.3.3 Christliche Polemiken: Schwiegertochter-Motiv und Lüstlingsvorwurf

Vor diesem Hintergrund ist verständlich, warum die Ehe Muḥammads mit Zaynab in christlichen Kontexten früh zur Projektionsfläche scharfer Kritik wurde. Frühe christliche Zeugnisse greifen die Ehe Muḥammads mit Zaynab häufig unter dem Vorzeichen des Skandals auf. In Briefen und polemischen Traktaten – etwa bei Leo III. oder Johannes von Damaskus – erscheint der Prophet als jemand, der seine „Schwiegertochter“ verführt, Gott zur Legitimation seines Begehrens bemüht und damit sowohl moralische als auch religiöse

⁴⁹⁵ Vgl. BOSWORTH, Art. *Zaynab bt. Ḍjahsh*. Es gibt Berichte von Zaynabs anfänglichem Widerstand und ihrem überlegenen Auftreten gegenüber Zayd, was Bosworth als Reflex realer sozialer Spannungen deutet.

Grenzen überschreitet.⁴⁹⁶ Dass Muḥammad nach diesen Darstellungen die Ehe zwischen Zayd und Zaynab selbst initiiert und später auflöst, verstärkt aus dieser Perspektive den Eindruck doppelter Befangenheit: Er wirkt zugleich als Arrangeur, Schiedsrichter und späterer Ehemann.

Diese Lesart steht in Spannung zur koranischen Binnenlogik. Q 4:23 untersagt ausdrücklich die Ehe mit den geschiedenen Frauen der leiblichen Söhne, differenziert damit aber implizit zwischen biologischen und adoptierten Söhnen; Q 33:37–40 betonen zudem, dass Zayd rechtlich nicht als Muḥammads Sohn gilt und dass die Ehe mit seiner geschiedenen Frau die Gläubigen gerade davon befreien soll, in dieser Konstellation einen Inzesttatbestand zu vermuten. Aus koranischer Sicht richtet sich die Episode daher nicht gegen eine bestehende Inzestnorm, sondern klärt einen zuvor unentschiedenen Bereich, in dem stammeskulturelle Adoptionsvorstellungen die Ehe mit der Frau eines Adoptivsohnes moralisch belasteten.

Für die christliche Fremdprophetie-Perspektive bleibt die Konstellation gleichwohl ein neuralgischer Punkt. Problematisch ist weniger die Frage eines formaljuristischen „Inzests“, als vielmehr die Nähe der Rollen Muḥammads: Er ist zugleich Religionsstifter, Gemeindeleiter, Adoptionsvater, Ehearrangeur und späterer Ehemann Zaynabs. Gerade hier stellt sich die Integritätsfrage in besonderer Schärfe: Nutzt der Prophet seine Autorität zur Befriedigung persönlicher Interessen, oder lässt sich seine Beteiligung an der Neuordnung von Adoption und Ehe als Versuch verstehen, einen kulturell tief verankerten Graubereich transparent zu regeln – auch um den Preis eigener Angreifbarkeit? Die im Folgenden entfaltete Exegese und der Rückgriff auf die Kriterien prophetischer Integrität aus Kapitel 2 zielen darauf, diese Spannung nicht zu glätten, sondern sie als Prüfstein für eine verantwortete christliche Würdigung Muḥammads ernst zu nehmen. Um diese Spannung nicht lediglich im Modus wechselseitiger Vorwürfe zu verhandeln, ist zunächst zu klären, welchen Deutungsrahmen der Koran selbst der Episode um Zayd und Zaynab gibt und wie Q 33 (4-6; 35-40) die Neuordnung von Adoption, Verwandtschaft und Ehe profiliert.

Johannes von Damaskus etwa deutet in seinem Werk *De Haeresibus* die koranische Gesetzgebung als ein rein funktionales Instrument, das Muḥammad dazu gedient habe, seine

⁴⁹⁶ Vgl. JOHN VOORHIS, „*John of Damascus on the Muslim Heresy*“, 133–162, 140f.

persönlichen Affekte religiös zu sanktionieren.⁴⁹⁷ Das Kernargument dieser Polemik ist das sogenannte „Schwiegertochter-Motiv“: Da Zayd als rechtmäßiger Sohn galt, wurde die Verbindung mit seiner geschiedenen Frau als Inzest gebrandmarkt. Diese Lesart ignoriert dabei konsequent die koranische Binnenlogik, welche gerade die Dekonstruktion der Adoptionsfiktion zum zentralen Gegenstand der Regelung macht, um eine neue, auf biologischer Abstammung basierende Rechtsordnung zu begründen. In der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen christlichen Literatur verfestigte sich daraufhin das Bild des „Lüstlings“, der göttliche Offenbarung zur Befriedigung privater Libido instrumentalisieren. Diese polemische Tradition fungierte über Jahrhunderte als unüberwindbare Barriere für jede Form der christlichen Anerkennung, da sie Muḥammad eine fundamentale Diskrepanz zwischen moralischem Anspruch und persönlicher Lebensführung unterstellte.

Aus muslimischer Perspektive stellt sich die gleiche Konstellation jedoch deutlich anders dar. In der islamischen Frömmigkeit wird gerade die Fähigkeit Muḥammads, alltägliche Lebensvollzüge und geistliche Existenz zu verbinden, als Ausweis seiner besonderen Nähe zu Gott verstanden, nicht als Gegenargument gegen seine Sendung. Klassische Darstellungen betonen, dass die koranische Begrenzung der Zahl der Ehefrauen auf vier bei gleichzeitiger Verpflichtung zu strenger Gerechtigkeit gegenüber allen Beteiligten gegenüber den vorislamischen Heiratsbräuchen einen erheblichen Fortschritt markiert und dass ein Teil von Muḥammads Ehen der Versorgung von Witwen gefallener Gefährten diene. Zugleich wird daran erinnert, dass der Prophet den größten Teil seines Lebens in monogamer Ehe mit Ḥadīġa verbrachte und erst in den späten Jahren seiner Biographie mehrere Ehen einging, sodass die westliche Fixierung auf seine Polygynie die Binnenperspektive muslimischer Verehrung nur unzureichend erfasst.⁴⁹⁸

Für die hier verfolgte Perspektive einer christlichen Würdigung Muḥammads im Rahmen der „Fremdprophetie“ stellt diese Polemik einen entscheidenden Wendepunkt dar. Die Herausforderung besteht darin, das über Jahrhunderte tradierte Zerrbild methodisch zu dekonstruieren, ohne dabei in eine rein apologetische Harmonisierung zu verfallen. Die Integritätsfrage muss in diesem Kontext radikaler gestellt werden: Erweist sich Muḥammad gerade dadurch als Prophet, dass er bereit ist, den massiven sozialen Skandal und die absehbare Schmähung seiner Person auf sich zu nehmen, um eine als göttlich

⁴⁹⁷ Vgl. RISS, Muḥammad als Prophet? 226.

⁴⁹⁸ SCHIMMEL, Und Muhammad ist sein Prophet, 43.

erkannte legislative Wahrheit durchzusetzen? Die biographischen Zeugnisse über seine Scham (*ḥašya*) und sein Zögern, die in Q 33:37 explizit thematisiert werden, deuten darauf hin, dass er sich der moralischen Angreifbarkeit seines Handelns vollkommen bewusst war. Eine kriteriologische Analyse im Sinne der doppelten Hermeneutik muss daher prüfen, ob das Handeln des Propheten als Akt des Gehorsams gegenüber einem unbequemen Auftrag gelesen werden kann, der seine persönliche Reputation opfert, um die rechtliche Struktur der Gemeinde dauerhaft zu transformieren. Damit wird die Zayd-Zaynab-Episode von einem Stein des Anstoßes zu einem möglichen Beleg für eine Integrität, die sich im Ertragen von öffentlicher Kritik und dem Bruch mit eigenen Schamgrenzen bewährt.

4.4 Koranexegese zu Q 33:4-6, 35-40

In dieser zweiten Fallstudie verschiebt sich der Fokus von der machtpolitischen Makroebene der vorangegangenen Untersuchung hin zur Mikroebene des familiären Nahbereichs, wodurch die Frage nach der charakterlichen Integrität eine neue, intimere Qualität erhält. Die biographische Rekonstruktion dient hierbei als methodische Sonde, um zu prüfen, wie sich das prophetische Selbstverständnis unter dem massiven Druck privater Krisen, sozialer Stigmatisierung und öffentlicher Erwartungshaltungen bewährt. Vor diesem Hintergrund lässt sich der koranische Rahmen in einen historischen Resonanzraum einzeichnen: Die Neuordnung von Adoption und Verwandtschaft, die namentliche Erwähnung Zayds und die besonderen Eheregeln greifen in ein Beziehungsgeflecht ein, in dem Loyalitäten, Statusfragen und familiäre Nähe dicht verschlungen sind.

Die exegetische Untersuchung der Zayd-Zaynab-Episode erfordert eine methodisch kontrollierte Trennung zwischen dem koranischen Primärbefund und der späteren narrativen Ausgestaltung in der *sīra*-Literatur. Dieser Analyseschritt ist deshalb von entscheidender Bedeutung, weil die traditionelle Historiographie dazu neigt, die komplexen koranischen Signale in ein harmonisierendes biographisches Narrativ einzubetten, welches die legislative Radikalität der Verse oft hinter den psychologischen Motiven der Protagonisten verbirgt. Im Sinne der surenholistischen und diachronen Lesart werden die Verse daher nicht als isolierte Rechtsnormen begriffen, sondern als Momente eines fortschreitenden legislativen Diskurses, der die Grundlage der medinensischen Gemeindeordnung im Kern neu

definiert. Dabei wird das in Kapitel 2 entwickelte Instrumentarium der historisch-kritischen Exegese angewandt, um die diachrone Genese der Adoptionsregelung von der frühen Theoriebildung bis hin zur praktischen Anwendung im Haushalt des Propheten nachzuzeichnen.

Ziel dieser Untersuchung ist es, das prophetische Handeln jenseits der klassischen Polemik als einen Akt des legislativen Gehorsams zu profilieren. Die methodische Triangulation dient hierbei dazu, die spezifische Handlungslogik Muḥammads freizulegen, die sich gerade in der Spannung zwischen der Bewahrung tradierter Sozialstrukturen und dem radikalen Umbruch durch die Offenbarung konstituiert. Die folgende Analyse konzentriert sich daher zunächst auf die ontologische Neudefinition der Sohnschaft in Q 33:4–6, um darauf aufbauend die konkrete Anwendung in der Zayd-Zaynab-Episode und deren kulminierenden Abschluss in der Proklamation der prophetischen Finalität (Q 33:40) zu untersuchen. Durch die konsequente Einbeziehung der philologisch exakten Übertragungen von Hartmut Bobzin und Hans Zirker wird zudem sichergestellt, dass die argumentativen Nuancen des arabischen Urtextes – insbesondere im Hinblick auf die Termini der Verwandtschaft und der Scham – in ihrer vollen theologischen Tragweite für die Integritätsfrage erschlossen werden.

Die exegetische Untersuchung der Zayd-Zaynab-Episode erfordert eine methodisch kontrollierte Differenzierung zwischen dem koranischen Primärbefund und dessen späterer narrativer Ausgestaltung in der *sīra*-Literatur. Dieser Analyseschritt ist deshalb von entscheidender Bedeutung, weil die traditionelle Historiographie dazu neigt, die komplexen koranischen Signale in ein harmonisierendes biographisches Narrativ einzubetten, welches die legislative Radikalität der Verse oft hinter den psychologischen Motiven der Protagonisten verbirgt. Im Sinne einer surenholistischen und diachronen Lesart werden die Verse daher nicht als isolierte Rechtsnormen begriffen, sondern als Momente eines fortschreitenden legislativen Diskurses, der die Grundlage der medinensischen Gemeindeordnung im Kern neu definiert.

Dabei wird das Instrumentarium der historisch-kritischen Exegese angewandt, um die diachrone Genese der Adoptionsregelung von der frühen Theoriebildung in Q 33:4–6 bis hin zur praktischen Anwendung im Haushalt des Propheten in Q 33:37 nachzuzeichnen. Ziel dieser Untersuchung ist es, das prophetische Handeln jenseits klassischer polemischer

Deutungsmuster als einen Akt des legislativen Gehorsams zu profilieren. Die methodische Triangulation dient hierbei dazu, die spezifische Handlungslogik Muḥammads freizulegen, die sich gerade in der Spannung zwischen der Bewahrung tradierter Sozialstrukturen und dem radikalen Umbruch durch die Offenbarung konstituiert.⁴⁹⁹

Die folgende Analyse konzentriert sich zunächst auf die ontologische Neudefinition der Sohnschaft, um darauf aufbauend die konkrete Anwendung in der Zayd-Zaynab-Episode und deren kulminierenden Abschluss in der Proklamation der prophetischen Finalität (Q 33:40) zu untersuchen. Durch die konsequente Einbeziehung der philologisch exakten Übertragungen von Hartmut Bobzin und Hans Zirker wird zudem sichergestellt, dass die argumentativen Nuancen des arabischen Urtextes – insbesondere im Hinblick auf die Termini der Verwandtschaft und der Scham (*ḥašya*) – in ihrer vollen theologischen Tragweite für die Integritätsfrage erschlossen werden.

4.4.1 Die ontologische Dekonstruktion der Adoption (Q 33:4–6)

Die einschlägigen Verse von Sure 33 markieren eine grundlegende Neuordnung von Verwandtschafts- und Adoptionsverhältnissen innerhalb der sich formierenden Gemeinde in Medina. In Q 33:4-5 wird dabei die bis dahin verbreitete Praxis der rechtlichen Gleichstellung adoptierter Söhne mit leiblichen Nachkommen adressiert. Der Text problematisiert hierbei die Vorstellung, dass durch bloße Benennungen – etwa wenn Kinder als „Söhne“ bezeichnet werden – eine reale, gottgegebene Verwandtschaft entstehen könne. Vielmehr wird hier eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen der biologischen Abstammung und sozialen Zuordnungen eingeführt, die den Rahmen für die spätere legislative Neugestaltung des Familienrechts vorgibt.

Vor diesem Hintergrund erfolgt die Einleitung der legislativen Neuausrichtung durch eine fundamentale ontologische Klärung, welche die notwendige Basis für die spätere Auflösung der Ehe zwischen Zayd und Zaynab bereitet. Die Verse 4 bis 6 adressieren dabei nicht lediglich ein punktuelles rechtliches Problem, sondern markieren den Übergang von einer durch menschliche Übereinkunft geschaffenen Sozialordnung hin zu einer Ordnung, die sich als Abbild einer gottgesetzten Wahrheit versteht. Damit wird eine konzeptionelle

⁴⁹⁹ Zur Spannung zwischen Tradition und Offenbarung als Kriterium prophetischer Authentizität vgl. die methodischen Vorüberlegungen zur doppelten Hermeneutik in Kapitel 2.5.

Basis geschaffen, die es ermöglicht, im weiteren Verlauf der Untersuchung die konkrete exegetische Detailanalyse von der rein biographischen Erzählung zu trennen und beide Ebenen im Sinne der doppelten Hermeneutik aufeinander zu beziehen.

Vor diesem Hintergrund erfolgt nun die Vers-für-Vers-Analyse, beginnend mit der ontologischen Grundlegung:

Q 33:4

mā ḡa‘ala llāhu li-raḡulin min qalbayni fī ḡawfihī wa-mā ḡa‘ala ‘azwāḡakumu llā‘ī tuzāhirūna minhunna ‘ummahātikum wa-mā ḡa‘ala ‘ad‘iyā‘akum ‘abnā‘akum dālikum qawlukum bi-‘afwāhikum wa-llāhu yaqūlu l-ḡaḡa wa-huwa yahdī s-sabīla

Gott hat im Inneren *eines* Mannes ja nicht *zwei* Herzen gemacht.

Er hat eure Gattinnen, von denen ihr euch scheiden lasset mit den Worten:

„Du bist für mich wie der Rücken meiner Mutter!“,

ja nicht zu euren Müttern gemacht.

Und er hat die von euch Adoptierten nicht zu euren Söhnen gemacht.

Das ist es, was ihr mit eurem Munde sprecht.

Gott aber spricht die Wahrheit, *er* führt den Weg.

Die detaillierte philologische Analyse von Vers 4 offenbart eine dreigliedrige Dekonstruktion überkommener Rechtsfiktionen. Der Vers beginnt mit der anthropologischen Metapher der „zwei Herzen in einer Brust“ (*qalbayni fī ḡawfihī*), die als epistemisches Axiom für die gesamte folgende Argumentation dient. Diese Formel statuiert eine ontologische Eindeutigkeit: So wie die physische Integrität eines Individuums keine zwei Zentren zulässt, so kann auch die soziale Identität nicht auf zwei widersprüchlichen Wahrheiten basieren. Unmittelbar darauf verknüpft der Text zwei unterschiedliche Rechtsbereiche: die Praxis des *ḡihār* (die Lossagung von der Ehefrau durch die Formel „Du bist mir wie der Rücken meiner Mutter“) und die Praxis des *tabannī* (Adoption). In beiden Fällen entlarvt der Koran die soziale Realität als bloßes Sprachkonstrukt (*qawlukum bi-afwāhikum*), das keine reale Seinsmächtigkeit besitzt. Der Begriff der *ad‘iyā‘* (Adoptivöhne, Singular *da‘ī*) verweist hierbei auf die Praxis der willkürlichen Vaterschaftsansprüche, die in der spätantiken Gesellschaft zur Absicherung von Allianzen dienten. Ella Landau-Tasseront präsisiert hierbei die terminologische Schärfe des Korans: Das Wort *ad‘iyā‘* fungierte bereits in der vor-koranischen Zeit als pejorativer Terminus für „Prätendenten“ und diente dazu, Personen zu denunzieren, die unrechtmäßige oder fiktive genealogische Ansprüche erhoben. Indem der Koran exakt diesen Begriff auf Adoptivöhne anwendet, rückt er die Adoption

in die Nähe der betrügerischen Abstammungsbehauptung (*idda 'ā*). Die Verwirrung zwischen diesen Praktiken wird so aufgelöst, indem die Adoption als eine Form der sozialen Fiktion entlarvt wird, die einen „Fremden“ unberechtigt in den Kern der Familie einführt.⁵⁰⁰

Diese Neudefinition der Sohnschaft war dabei weit mehr als eine bloße terminologische Korrektur; es handelte sich um die Auseinandersetzung mit gewachsenen gesellschaftlichen Institutionen, die in der vor-koranischen Zeit dazu dienten, komplexe Erbsprüche und soziale Bindungen jenseits der Blutsverwandtschaft zu legitimieren. Dabei korrigiert die neuere Forschung das herkömmliche Bild einer tief verwurzelten Adoptionskultur. Entgegen der konventionellen Annahme, die Adoption sei in der *ġāhiliyya* eine universell verbreitete und rechtlich vollkommen gleichgestellte Institution gewesen, deuten die Quellen darauf hin, dass sie tatsächlich weniger weit verbreitet war als oft angenommen. Adoptivsöhne teilten zwar bestimmte Merkmale mit leiblichen Söhnen, waren ihnen jedoch rechtlich nicht vollkommen gleichgestellt und wurden nicht zwangsläufig vollständig in die Gruppe des Adoptivvaters assimiliert.⁵⁰¹ Für die Integritätsfrage Muḥammads ist dieser Befund von zentraler Bedeutung: Die koranische Intervention in den Versen 33:4–5 und 33:37–40 fungiert als rechtliche Klärung, die den Propheten gegen den Vorwurf des Inzests (gemäß Q 4:23) verteidigt. Die logische Kette der Offenbarung ist hierbei eindeutig: Da Muḥammad keine männlichen Nachkommen hat (V. 40) und Adoptivsöhne keine „echten“ Söhne sind (V. 4–5), stellt die Ehe mit Zaynab keinen Bruch des koranischen Heiratsverbots mit der Frau des eigenen Sohnes dar. Die Aufforderung an die Gläubigen, die Abstammung ihrer Adoptivsöhne auf deren biologische Väter zurückzuführen (V. 5), ist somit der legislative Vollzug einer Wahrheit, die das Handeln des Propheten ex post legitimiert und moralisch rehabilitiert.⁵⁰² Durch die koranische Intervention wird die Adoption in ihrer herkömmlichen Form schrittweise durch das Konzept der *kafāla* (Pflegschaft) abgelöst. Diese stellt zwar die soziale Fürsorge für Waisen und Schutzbedürftige als religiös-ethische Pflicht sicher, entzieht jedoch der rechtlichen Gleichstellung mit leiblichen Erben die Grundlage. Indem der Koran diesen Status als bloße „Rede aus dem Mund“ disqualifiziert, entzieht er der Adoption die ontologische Grundlage. Gott hingegen wird als derjenige

⁵⁰⁰ Vgl. LANDAU-TASSERON, *Adoption, acknowledgement of paternity and false genealogical claims in Arabian and Islamic societies*, 189.

⁵⁰¹ Vgl. ebd., 172f.

⁵⁰² Vgl. ebd., 169.

profiliert, der „die Wahrheit sagt“ (*yaqūlu l-ḥaqqā*), was eine kategoriale Trennung zwischen menschlicher Konvention und göttlicher Setzung markiert. Für die Integrität Muḥammads ist dies ein entscheidender Befund: Er tritt hier nicht als Gesetzgeber auf, der aus persönlichem Interesse agiert, sondern als Übermittler einer Wahrheit, die ihn selbst in seiner bisherigen sozialen Rolle als „Vater Zayds“ radikal infrage stellt. Die Integritätsanalyse zeigt, dass Muḥammad hier den Auftrag zur radikalen Wahrhaftigkeit erhält, der keine Rücksicht auf die bis dahin gültigen Identitätsmarker und die damit verbundene soziale Stabilität nimmt.

Q 33:5

ud 'ūhum li- 'ābā' ihim huwa 'aqsatu 'inda llāhi fa- 'in lam ta 'lamū 'ābā' ahum fa- 'iḥwānukum fī d-dīni wa-mawālīkum wa-laysa 'alaykum ḡunāḥun fī-mā 'aḥṭa 'tum bihī wa-lākin mā ta 'ammadat qulūbukum wa-kāna llāhu ḡafūran raḥīman-i

Nennt sie nach ihren Vätern, das ist vor Gott gerechter.
 Wenn ihr ihre Väter nicht kennt,
 so seien sie euch Brüder in der Religion und Schutzbefohlene.
 Für euch besteht keine Sünde, wenn ihr darin einen Fehltritt tut,
 sondern nur in dem, was eure Herzen beabsichtigten.
 Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.

In Vers 5 wird diese ontologische Klärung in eine konkrete Handlungsanweisung überführt. Der Imperativ „Nennt sie nach ihren Vätern“ (*ud 'ūhum li-ābā' ihim*) fordert die Wiederherstellung der genealogischen Transparenz. Philologisch ist hierbei die Verwendung des Elativs *aqsat* (gerechter) bemerkenswert. Dies impliziert, dass die Rückkehr zum *nasab* (biologische Abstammung) vor Gott eine höhere Form der Gerechtigkeit darstellt als die rechtliche Fiktion der Adoption. Wo die biologische Herkunft unbekannt bleibt, substituiert der Text die väterliche Filiation durch die Kategorien der „Brüder im Glauben“ (*'iḥwānukum fī d-dīni*) und der „Schützlinge“ (*mawālīkum*). Damit wird die Adoption nicht durch soziale Bindungslosigkeit ersetzt, sondern durch das Konzept der *kafāla* (Pflegschaft) in einen neuen, religiös-ethischen Rahmen überführt. Die exegetische Nuance am Ende des Verses, die zwischen unbeabsichtigtem Irrtum (*aḥṭa 'tum*) und vorsätzlichem Handeln der Herzen (*ta 'ammadat qulūbukum*) unterscheidet, unterstreicht die psychologische Tiefe dieser Reform. Der Text erkennt an, dass die Umstellung der sozialen Identität einen schmerzhaften Prozess darstellt, der nicht von heute auf morgen abgeschlossen ist, sofern die innere Ausrichtung auf die göttliche Wahrheit gewahrt bleibt. Hier zeigt sich die

Integrität des Propheten als die eines Moderators, der eine radikale Reform einleitet, dabei aber die menschliche Fehlbarkeit seiner Gemeinde im Blick behält.

Q 33:6

an-nabiyyu 'awlā bi-l-mu'minīna min 'anfusihim wa-'azwāğuhū 'ummahātuhum wa-'ūlū l-'arḥāmi ba'ḍuhum 'awlā bi-ba'ḍin fī kitābi llāhi mina l-mu'minīna wa-l-muhāğirīna 'illā 'an taf'alū 'ilā 'awliyā'ikum ma'rūfan kāna dālika fī l-kitābi maşṭūran

Der Prophet ist den Gläubigen näher als diese sich selbst.

Seine Frauen sind ihre Mütter.

Und die Blutsverwandten sind nach dem Buch Gottes einander näher, als es die Gläubigen und Ausgewanderten sind.

Jedoch könnt ihr gegenüber euren Freunden handeln nach Recht und Billigkeit.

Das ist im Buch Gottes niedergelegt.

Vers 6 schließt diesen ersten Block ab, indem er die neue Sozialordnung hierarchisch ordnet und die Rolle des Propheten darin präzisiert. Die Aussage, dass der Prophet den Gläubigen nähersteht als sie sich selbst (*awlā bi-l-mu'minīna min anfusihim*), begründet eine neue Form der geistigen Verwandtschaft, die über die biologischen Bande hinausgeht. Gleichzeitig wird durch die Bezeichnung seiner Frauen als „Mütter der Gläubigen“ (*ummahātuhum*) eine neue, metaphorische Schranke errichtet, die jedoch – im Gegensatz zur abgeschafften Adoption – rein spirituell begründet ist.

Rubin hat auf die grammatikalische und theologische Raffinesse dieser Passage aufmerksam gemacht: Der Koran adressiert in diesen Versen die Gläubigen direkt in der 2. Person, während Muḥammad in der 3. Person referenziert wird. Durch diesen rhetorischen Kunstgriff konstituieren sich die Gläubigen als eine erweiterte Familie, deren Zusammengehörigkeit sich nicht länger durch physische Geburt, sondern allein durch den gemeinsamen Glauben definiert. Folgerichtig wird auch Muḥammads Vaterschaftsrolle konsequent von einer biologischen auf eine rein spirituelle Ebene transformiert. Gerade die paradoxe Formulierung in Vers 6, dass der Prophet den Gläubigen näher sei als sie sich selbst und seine Ehefrauen gleichzeitig ihre Mütter seien, verdeutlicht diesen Paradigmenwechsel: Muḥammad ist der spirituelle Vater aller Gläubigen, weshalb er rechtlich der biologische oder adoptiv-rechtliche Vater keines Einzelnen sein darf.⁵⁰³

⁵⁰³ Vgl. RUBIN, *The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy*, 68.

Der Vers kulminiert in der Bestimmung, dass die „Blutsverwandten“ (*ulū l-arḥām*) im Buch Gottes einander vorrangig verpflichtet sind. Damit wird das Erbrecht und die soziale Fürsorge endgültig von den künstlichen Allianzen der vor-koranischen Zeit gelöst und an die biologische Realität rückgebunden. Dieser Vers bildet das notwendige Gegengewicht zur Entwertung der Adoption: Während künstliche Sohnschaften aufgelöst werden, werden die realen Verwandtschaftsverpflichtungen massiv gestärkt. Muḥammads Integrität zeigt sich darin, dass er seine Nähe zu den Gläubigen nicht paternalistisch-dynastisch missbraucht, sondern sie als ein Dienstverhältnis begreift, das die Autonomie der biologischen Familienstrukturen respektiert und schützt. Der Prophet erscheint nicht als jemand, der für sich Sonderrechte reklamiert, sondern als einer, dessen persönliche Beziehungen durch dieselben Kriterien von Klarheit, Verantwortlichkeit und Gemeinwohlorientierung reguliert werden, die für die gesamte Gemeinde gelten sollen.

An dieser Stelle ist die kritische Einordnung von Powers unerlässlich. Powers vertritt die These, dass diese gesamte Passage eine post-prophetische Interpolation darstelle, um Muḥammads Status als kinderloser Mann zu zementieren und so die Nachfolgeproblematik zugunsten des Siegels der Propheten zu lösen.⁵⁰⁴ In einer philologisch genauen Lesart muss jedoch betont werden, dass die Verse 4 bis 6 eine in sich konsistente legislative Einheit bilden, die auf spezifische spätantike Praktiken wie den *zihār* reagiert, die weit über dynastische Fragen hinausgehen. Die Integrität Muḥammads wird in der historisch-kritischen Exegese gerade dadurch sichtbar, dass diese Verse ihn in ein hochemotionales Spannungsfeld rücken: Er muss als Vaterfigur zurücktreten, um als geistiger Leiter (*awlā*) Raum für eine neue Rechtsordnung zu schaffen. Die philologische Analyse zeigt somit, dass der Koran hier nicht lediglich ein politisches Problem löst, sondern die Grundlage für eine Gemeinschaft legt, in der Wahrheit (*ḥaqq*) und Gerechtigkeit (*qist*) über der sozialen Fiktion stehen.

4.4.2 Q 33:35-39

Die detaillierte exegetische Analyse von Q 33:35-39 stellt das analytische Kraftzentrum der zweiten Fallstudie dar, da hier die theoretische Neudefinition von Verwandtschaft in die konkrete, krisenhafte Praxis des prophetischen Haushalts überführt wird. Die

⁵⁰⁴ Vgl. POWERS, *Muḥammad is not the father of any of your men*, 31.

Untersuchung beginnt mit der Grundlegung eines universalen Tugendkatalogs in Q 33:35, der weit über eine bloße Einleitung hinausgeht.

Q 33:35

'inna l-muslimīna wa-l-muslimāti wa-l-mu'minīna wa-l-mu'mināti wa-l-qānitīna wa-l-qānitāti wa-ṣ-ṣādiqīna wa-ṣ-ṣādiqāti wa-ṣ-ṣābirīna wa-ṣ-ṣābirāti wa-l-ḥāšī'īna wa-l-ḥāšī'āti wa-l-mutaṣaddiqīna wa-l-mutaṣaddiqāti wa-ṣ-ṣā'imīna wa-ṣ-ṣā'imāti wa-l-ḥāfīzīna furūḡahum wa-l-ḥāfīzāti wa-d-dākirīna llāha kaṭīran wa-d-dākirāti 'a'adda llāhu lahum maḡfiratan wa-'aḡran 'azīman

Siehe, den muslimischen Männern und muslimischen Frauen,
den gläubigen Männern und gläubigen Frauen,
den frommen Männern und frommen Frauen,
den Wahrheit sprechenden Männern und Wahrheit sprechenden Frauen,
den geduldigen Männern und geduldigen Frauen,
den demütigen Männern und demütigen Frauen,
den wohltätigen Männern und wohltätigen Frauen,
den fastenden Männern und fastenden Frauen,
den Männern und den Frauen, die ihre Scham bewahren,
den Männern und den Frauen, die Gottes oft gedenken,
all denen hält Gott Vergebung und reichen Lohn bereit.

Die philologische Analyse von Vers 35 offenbart eine auffällig symmetrische Struktur, die in zehn parallelen Wortpaaren männliche und weibliche Gläubige adressiert (*al-muslimīna wa-l-muslimāti, al-mu'minīna wa-l-mu'mināti...*). Diese sprachliche Redundanz dient der theologischen Akzentuierung einer absoluten spirituellen Gleichrangigkeit vor Gott, die unabhängig von sozialem Status oder Geschlecht besteht. Für die Untersuchung der Integrität Muḥammads ist dieser Katalog bedeutsam, da er jene Qualitäten definiert, die im weiteren Verlauf von Sure 33 auf die Probe gestellt werden: Wahrhaftigkeit (*ṣādiqīn*), Standhaftigkeit (*ṣābirīn*), Demut (*ḥāšī'īn*) und die Bewahrung der Scham (*ḥāfīzīna furūḡahum*). Besonders der Begriff der *ḥāšya* (Ehrfurcht/Demut), der hier im Tugendkatalog als erstrebenswertes Ziel genannt wird, bildet die notwendige begriffliche Kontrastfolie für Vers 37, in dem dem Propheten gerade eine problematische Form der „Menschenfurcht“ (*taḥṣā n-nāsa*) vorgeworfen wird. Die exegetische Spannung besteht darin, dass Vers 35 das Idealbild des integren Gläubigen entwirft, während die folgenden Verse zeigen, wie Muḥammad mit der Realisierung dieses Ideals im Angesicht eines sozialen Skandals ringt. Damit wird Vers 35 zum ethischen „Muss-Kriterium“ für die prophetische Vorbildhaftigkeit: Die dort genannte Vergebung und der „große Lohn“ (*aḡran 'azīmā*) sind an die

Bedingung geknüpft, dass die göttliche Wahrheit über die menschliche Scham gestellt wird.

An dieser Stelle muss erneut die Position von David Powers kritisch einbezogen werden. Powers betrachtet solche Tugendkataloge häufig als spätere, formelhafte Erweiterungen, die dazu dienen, den Korantext zu glätten und die spezifischen, oft anstößigen biographischen Details der Zayd-Episode in einen allgemeineren moralischen Rahmen einzubetten. In einer historisch-kritischen Lesart, welche die Einheitlichkeit der medinensischen Suren betont, lässt sich jedoch argumentieren, dass Vers 35 eine bewusste legislative Funktion erfüllt: Bevor die „Sonderregelung“ für die Ehe des Propheten in Vers 37 eingeführt wird, wird die moralische Grundordnung für alle Gläubigen zementiert. Die Integrität des Propheten wird dadurch nicht geschmälert, sondern gesteigert: Er fordert nicht nach Sonderrechten, sondern sein Handeln wird in ein System eingebettet, das von ihm dieselbe Wahrfähigkeit und Triebkontrolle verlangt, die er von der gesamten Gemeinde fordert. Die philologische Dichte der zehn Tugenden unterstreicht somit, dass die folgende Heirat mit Zaynab nicht als Akt der Zügellosigkeit, sondern innerhalb eines strengen asketisch-ethischen Rahmens zu bewerten ist.

Q 33:36

'inna l-muslimāna wa-l-muslimāti wa-l-mu'minīna wa-l-mu'mināti wa-l-qānitīna wa-l-qānitāti wa-ṣ-ṣādiqīna wa-ṣ-ṣādiqāti wa-ṣ-ṣābirīna wa-ṣ-ṣābirāti wa-l-ḥāṣī'īna wa-l-ḥāṣī'āti wa-l-mutaṣaddiqīna wa-l-mutaṣaddiqāti wa-ṣ-ṣā'imīna wa-ṣ-ṣā'imāti wa-l-ḥāfiẓīna furūḡahum wa-l-ḥāfiẓāti wa-d-dākirīna llāha kaṭīran wa-d-dākirāti 'a'adda llāhu lahum maḡfiratan wa-'aḡran 'aẓīman

Einem gläubigen Mann und einer gläubigen Frau steht es nicht zu,
eine freie Wahl in ihrer Angelegenheit zu treffen,
wenn Gott und sein Gesandter etwas schon entschieden haben.
Und wer sich Gott und seinem Gesandten widersetzt,
der befindet sich in offenkundigem Irrtum.

Darauf aufbauend markiert Q 33:36 den entscheidenden Wendepunkt von der allgemeinen Ethik zur absoluten legislativen Verbindlichkeit. Der Vers entzieht dem Individuum – explizit dem gläubigen Mann und der gläubigen Frau – jede Form der autonomen Wahlfreiheit (*hiyara*), sobald Gott und Sein Gesandter eine Angelegenheit entschieden haben. In der präzisen Übertragung wird deutlich, dass Gehorsam hier nicht als blinder Unterwerfungsakt, sondern als notwendige Konsequenz der prophetischen Anerkennung verstanden

wird. Für die Zayd-Zaynab-Episode bedeutet dies, dass die anfänglichen sozialen Vorbehalte gegenüber der Ehe zwischen der aristokratischen Zaynab und dem freigelassenen Zayd vor dem Hintergrund dieses Verses delegitimiert werden. Die Integrität Muḥammads zeigt sich in dieser Phase als eine Form des „autoritativen Dienstes“: Er setzt ein egalitäres Prinzip gegen den Widerstand seines eigenen sozialen Umfelds durch, um die tribalistische Hierarchie der *ḡāhiliyya* schrittweise zu überwinden.

Die philologische Analyse von Vers 36 offenbart eine kategorische Rechtsnorm, die mit der Formel *mā kāna li-mu`minin wa-lā mu`minatin* („es geziemt sich nicht für einen gläubigen Mann und auch nicht für eine gläubige Frau“) eingeleitet wird. Diese Wendung statuiert eine unhintergehbare Verpflichtung, sobald Gott und Sein Gesandter eine Angelegenheit (*amran*) entschieden haben. Der Begriff *al-ḥiyara* (die Wahl, die Entscheidungsfreiheit) wird hierbei explizit negiert, was den Verlust der individuellen Autonomie im Angesicht eines göttlich-prophetischen Dekrets markiert. Philologisch ist die enge Koppelung von Gott und Gesandtem durch das gemeinsame Verb *qaḏā* (entscheiden/festlegen) bemerkenswert; sie untermauert die legislative Autorität Muḥammads, die in diesem Kontext über die rein beratende Funktion hinausgeht.

In der historisch-kritischen Einordnung unter Einbeziehung der Forschungen von Lecker und Bosworth wird dieser Vers meist auf den anfänglichen Widerstand bezogen, den Zaynab bint Ḡaḥṣ und ihr Bruder gegen die Heirat mit dem ehemaligen Sklaven Zayd hegten. Die „Angelegenheit“, über die keine Wahlfreiheit mehr besteht, ist somit die bewusste Verletzung des altarabischen Prinzips der sozialen Ebenbürtigkeit (*kafā`a*). Wie Başol-Gürdal betont, dient Vers 36 als legislative Absicherung einer Sozialreform: Der Prophet nutzt seine Autorität hier nicht zur Befriedigung privater Wünsche, sondern um ein egalitäres Heiratsmodell gegen den Widerstand der aristokratischen Elite durchzusetzen.⁵⁰⁵ Die Integrität Muḥammads zeigt sich darin, dass er diese Autorität als Last und Auftrag versteht, der auch ihn selbst bindet. Es geht nicht um Willkür, sondern um den Vollzug einer neuen Ordnung, deren Nichtbeachtung als *ḏalālan mubīnan* („offenkundiger Irrtum“) disqualifiziert wird.

⁵⁰⁵ Vgl. BAŞOL, Koran 33/37 – Eine quellenkritische Untersuchung, 70f.

Rechtshistorisch lässt sich mit Schacht argumentieren, dass Vers 36 das Fundament für die Bindungsgewalt prophetischer Präzedenzfälle im islamischen Recht legt.⁵⁰⁶ Die Integritätsprüfung muss hier fragen: Handelt Muḥammad als Despot, der über die Lebensgestaltung seiner Verwandten verfügt, oder als Werkzeug einer Transformation, die den Vorrang des Glaubens vor dem Status zementiert? Die philologische Dichte von Vers 36 legt Letzteres nahe, da die Norm universell formuliert ist und den Gehorsam gegenüber dem Gesandten untrennbar an den Gehorsam gegenüber Gott bindet. David Powers' Sichtweise, solche Verse seien lediglich spätere Interpolationen zur Machtabsicherung, greift hier zu kurz, da der Vers organisch die Brücke von der ethischen Theorie (Vers 35) zur harten sozialen Praxis (Vers 37) schlägt und die Schamgrenzen der zeitgenössischen Gesellschaft gezielt adressiert. Diese einleitende Klärung bildet das Fundament für das Verständnis von Q 33,37, wo die individuelle Situation Zayds und Zaynabs in ein allgemeingültiges Gesetz überführt wird. Es geht im Kern um die Aufhebung von Ehehindernissen, die zuvor auf der Basis der nun für ungültig erklärten Adoptionslogik bestanden hatten. Wie Başol-Gürdal in ihren Untersuchungen zu Sure 33 betont, fungiert die koranische Rahmung hier als Instrument einer sozialen Reorganisation.⁵⁰⁷ Die neue Ordnung relativiert die zuvor gültigen Inzestschranken im Hinblick auf adoptierte Personen, sofern die vorangegangene Ehe rechtmäßig beendet wurde. Die Untersuchung erreicht mit Vers 37 jene Passage, in der die theoretische Neudefinition der Verwandtschaft in eine konkrete, biographisch folgenreiche Handlung überführt wird.

Q 33:37

wa-`id taqūlu li-llaḏī `an `ama llāhu `alayhi wa-`an `amta `alayhi `amsik `alayka zawğaka wa-ttaqi llāha wa-tuḥfi fī nafsika mā llāhu mubḏīhi wa-taḥşş n-nāsa wa-llāhu `aḥaqqu `an taḥşāhu fa-lammā qaḏā zaydun minhā waṭaran zawwağnākahā li-kay lā yakūna `alā l-mu`minīna ḥarağun fī `azwāğī `ad `iyā`ihim `idā qaḏaw minhunna waṭaran wa-kāna `amru llāhi maf`ūlan

Damals, als du zu dem, welchem Gott und auch du Gnade erwiesen hatten, sagtest:

„Halte fest an deiner Frau, und fürchte Gott!“,
bei dir jedoch verborgen hieltest, was Gott offenbar macht,
und dich vor den Menschen fürchtetest, obwohl du eher Gott fürchten
solltest –
nachdem Zaid sie nun entlassen hatte, verheirateten wir dich mit ihr,

⁵⁰⁶ Vgl. SCHACHT, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford 1979, 111f.

⁵⁰⁷ Vgl. BAŞOL, *Koran 33/37 – Eine quellenkritische Untersuchung*, 89f.

damit für die Gläubigen darin kein Anstoß läge,
die Gattinnen ihrer Adoptivsöhne dann zur Frau zu nehmen,
wenn diese sie entlassen haben.
Gottes Befehl wird ausgeführt.

Die Untersuchung erreicht mit Vers 37 jene Passage, in der die theoretische Neudefinition der Verwandtschaft (aus 4.4.1) in eine konkrete, biographisch folgenreiche Handlung überführt wird. Der Vers ist philologisch als ein göttlicher Kommentar zu einem bereits vollzogenen oder im Vollzug begriffenen Prozess gerahmt, der die prophetische Subjektivität in ein spannungsreiches Verhältnis zur legislativen Notwendigkeit setzt. In Q 33:37 kulminiert dieser Prozess in einem „Integritäts-Stresstest“, der die prophetische Innenseite in seltener Radikalität offenlegt.

Die Quellen berichten, dass die Ehe zwischen Zayd und Zaynab bald Spannungen ausgesetzt war und Zayd wiederholt den Wunsch nach Scheidung äußerte. In diesem Zusammenhang situieren *tafsīr*-Traditionen Q 33:37: Muḥammad solle Zayd zunächst ermahnt haben, ‚seine Frau bei sich zu behalten‘, zugleich aber innerlich gewusst haben, dass die Ehe aufgelöst würde. Unabhängig von der historischen Rekonstruktionsfähigkeit dieser Motive ist entscheidend, dass die koranische Passage eine konkrete Konfliktlage in einer exponierten Familienkonstellation anspricht. Die biographische Einordnung fungiert hierbei als notwendiges Korrektiv, um die psychologische Schwere der Entscheidungsprozesse nachvollziehbar zu machen und Muḥammad als einen Akteur zu zeigen, der sich im hochemotionalen Spannungsfeld von personaler Scham (*ḥašya*) und unbedingtem legislativen Gehorsam bewegen muss.

Die philologische Analyse von Vers 37 offenbart eine bemerkenswerte Verschränkung von privatem Dialog und öffentlicher Rechtssatzung. Der Vers beginnt mit einer Rückblende auf ein Gespräch zwischen Muḥammad und einer Person, die durch die Formulierung *al-laḏī an‘ama llāhu ‘alayhi wa-an‘amta ‘alayhi* („dem Gott Gnade erwiesen hatte und dem auch du Gnade erwiesen hattest“) eindeutig als Zayd b. Ḥārīṭa identifiziert wird. Die doppelte Erwähnung der Gnade – die göttliche Leitung zum Glauben und die prophetische Manumission sowie Adoption – unterstreicht die tiefe existenzielle Bindung, die durch die folgende legislative Anordnung transformiert werden soll.

Der prophetische Imperativ *amsik ‘alayka zawġaka* („behalte deine Gattin bei dir“) dokumentiert philologisch den anfänglichen Versuch Muḥammads, die soziale Stabilität und die

bestehende Ordnung im Haus seines Adoptivsohnes zu wahren. Die darauf folgende koranische Rüge, der Prophet habe etwas in seiner Seele verborgen (*wa-tuḥfi fi nafsika*), was Gott offenlegen wollte, bildet den eigentlichen Kern der Integritätsprüfung. Während polemische Traditionen hier oft ein privates Begehren unterstellten, lässt sich die „verborgene Sache“ im Lichte der Studien von Ayşe Başol-Gürdal vielmehr als die Vorahnung des drohenden sozialen Skandals interpretieren.⁵⁰⁸ Muḥammad verbarg nicht die Liebe zu einer Frau, sondern die schmerzhafteste Gewissheit, dass der Bruch mit dem Adoptions-Tabu eine Handlung erforderte, die ihn unweigerlich dem Vorwurf des Inzests und der Ehrlosigkeit aussetzen würde.

Die zentrale Wendung *wa-taḥṣā n-nāsa* („und du fürchtest die Menschen“) markiert den psychologischen Stresstest der Integrität. Der explizite Kontrast zur geforderten Gottesfurcht (*wa-llāhu aḥaqqu an taḥṣāhu*) verdeutlicht, dass der Koran hier einen Propheten zeigt, der mit seiner menschlichen Schamgrenze (*ḥaṣya*) ringt. Hier begegnet uns das „Kriterium der Peinlichkeit“: Ein Text, der darauf ausgelegt wäre, den Religionsstifter moralisch zu überhöhen, würde kaum sein Zögern, seine Sorge um die eigene Reputation und seine Furcht vor dem sozialen Inzest-Skandal thematisieren. Die Integrität zeigt sich hier paradoxerweise in der Schwäche: Der Prophet wird als Mensch greifbar, der mit der moralischen Last eines radikalen Reformauftrags ringt. Die Formulierung *fa-lammā qaḍā zaydun min-hā waṭaran*, welche die Scheidung rechtlich-euphemistisch als „Stillen eines Bedürfnisses“ umschreibt, leitet über zum göttlichen Akt *zawwaḡnākahā* („Wir verheirateten sie mit dir“). Hier tritt Gott als das handelnde Subjekt auf, was die Verbindung Muḥammads mit Zaynab jeder privaten Willkür entzieht und sie als einen legislativen Vollzug markiert, der über die persönlichen Wünsche aller Beteiligten hinausgeht. Die finale Zweckbestimmung *li-kay lā yakūna ‘alā l-mu’minīna ḥaraḡun* („damit es für die Gläubigen kein Hindernis sei“) korrespondiert eng mit der rechtshistorischen Analyse von Landau-Tasseron: Der Einzelfall des Propheten wird hier gezielt universalisiert, um das religiös-soziale „Hindernis“ (*ḥaraḡ*) im Umgang mit den Ehefrauen von Adoptivöhnen dauerhaft aufzuheben.⁵⁰⁹ Diese „legislative Revolution“, wie sie Başol-Gürdal im Kontext der Untersuchung zu Sure 33 beschreibt, markiert einen bewussten Bruch mit tradierten

⁵⁰⁸ Vgl. ebd., 81f.

⁵⁰⁹ Vgl. Landau-Tasseron, Adoption, 187f.

Tabus.⁵¹⁰ Die koranische Formulierung verdeutlicht hierbei, dass die Ehe Muḥammads mit Zaynab als Präzedenzfall fungierte, um ein neues Eherecht (*nikāḥ*) in der sozialen Praxis zu verankern.

Die Integrität des Gesandten zeigt sich somit als die Bereitschaft, die eigene Reputation und die „Menschenfurcht“ zugunsten einer neuen, göttlich legitimierten Rechtssicherheit für die gesamte Gemeinde zu opfern. Dieser Schritt war in einer Gesellschaft, welche die Adoption als unauflösbare Blutsverwandtschaft begriff, ein Akt extremer moralischer Courage. Muḥammad setzte sich bewusst der Schmähung aus, um eine als wahrhaftig erkannte Ordnung zu etablieren. Damit wird Vers 37 zum exegetischen Beleg für eine Integrität, die sich im Ertragen von öffentlicher Kritik und dem Sieg des legislativen Auftrags über die private Scham konstituiert. Die koranische Perspektive zielt dabei darauf ab, für die Gläubigen eine neue Form der Handlungssicherheit zu schaffen, indem sie tradierte Tabus durch klare, göttlich legitimierte Normen ersetzt.

⁵¹⁰ Vgl. BAŞOL, Koran 33/37 – Eine quellenkritische Untersuchung, 83f.

Exkurs zur intertextuellen Bedeutung von Q 4:23

ḥurrimat 'alaykum 'ummahātukum wa-banātukum wa-'aḥawātukum wa-'ammātukum wa-ḥālātukum wa-banātu l-'aḥi wa-banātu l-'uḥti wa-'ummahātukum llātī 'arḍa 'nakum wa-'aḥawātukum mina r-raḍā 'ati wa-'ummahātu nisā 'ikum wa-rabā 'ibukum llātī fī ḥuḡūrikum min nisā 'ikumu llātī daḥaltum bihinna fa-'in lam takūnū daḥaltum bihinna fa-lā ḡunāḥa 'alaykum wa-ḥalā 'ilu 'abnā 'ikumu llaḍīna min 'aṣlābikum wa-'an taḡma 'ū bayna l-'uḥtayni 'illā mā qad salafa 'inna llāha kāna ḡafūran raḥīman

Verboten sind euch eure Mütter, eure Töchter, eure Schwestern, die Schwestern eures Vaters, die Schwestern eurer Mutter, die Töchter des Bruders, die Töchter der Schwester, eure Ammen, die euch stillten, eure Milchschwestern, die Mütter eurer Frauen, die Stieftöchter, die in eurer Obhut sind, von denen eurer Frauen, denen ihr beigewohnt habt – wenn ihr ihnen aber nicht beigewohnt habt, so ist es für euch kein Vergehen –, die Frauen eurer leiblichen Söhne sowie zwei Schwestern zu gleicher Zeit, es sei denn, es geschah bereits zuvor. Siehe, Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.

An dieser Stelle muss die exegetische Untersuchung um die Dimension der historischen Kontextualisierung erweitert werden, da die chronologische Abfolge zwischen Sure 33 und Sure 4 die Beurteilung der Integrität Muḥammads grundlegend beeinflusst. Die Bestimmung der Ehegrenzen in Q 33:35–40 steht dabei in einem direkten intertextuellen Spannungsverhältnis zu Q 4:23, wo die Ehe mit den Frauen der leiblichen Söhne – präzisiert durch den biologischen Qualifikator „die aus euren Lenden stammen“ (*min aṣlābikum*) – strikt untersagt wird. Für die Integritätsprüfung ergeben sich daraus, je nach gewähltem Chronologie-Modell, zwei unterschiedliche Lesarten.

Im Rahmen der Nöldeke-Chronologie, welche die Entstehung von Sure 4 zeitlich vor Sure 33 ansetzt, agiert Muḥammad auf der Basis einer bereits existierenden legislativen Differenzierung. Seine Integrität bewährt sich hier als die eines „konsequenten Gesetzesanwenders“, der einen durch Q 4:23 bereits eröffneten, aber sozial noch hochgradig tabuisierten Spielraum nutzt, um die überkommene Adoptionslogik praktisch zu überwinden. Demgegenüber fungiert die Zayd-Zaynab-Episode im Modell der Kairiner Chronologie, welche Q 33 vor Q 4 verortet, als der eigentliche „legislative Urknall“. In diesem Szenario erscheint Muḥammad als „Bahnbrecher“, der den persönlichen Skandal des Inzestvorwurfs auf sich nimmt, um eine neue Ordnung überhaupt erst zu begründen; die spätere Klausel in Q 4:23

wäre folglich als nachträgliche juristische Kodifizierung des in Sure 33 geschaffenen Präzedenzfalls zu deuten.

In der kriteriologischen Auswertung lässt sich festhalten, dass dieser intertextuelle Befund den Vorwurf der „Lüsternheit“ massiv entkräftet. Das Handeln des Propheten erscheint nicht als Bruch mit dem Gesetz, sondern als dessen konsequente Anwendung in einem hochempfindlichen Grenzbereich. Die Integrität zeigt sich darin, dass Muḥammad die in Q 4:23 definierte Grenze achtete, aber gleichzeitig bereit war, die durch die Offenbarung eröffneten neuen Handlungsspielräume zu nutzen, um die gesellschaftliche Transformation voranzutreiben. Damit stützt der Vergleich mit Sure 4 die These, dass die Zayd-Zaynab-Episode kein moralischer Betriebsunfall der Biographie war, sondern ein integraler Bestandteil einer theologisch kohärenten Neugestaltung des familiären Nahbereichs.

Diese Präzisierung in Sure 4 bildet die rechtshistorische notwendige Folie für das Verständnis von Q 33:37. Erst durch die Kontrastierung wird deutlich, dass die Ehe Muḥammads mit der geschiedenen Frau seines Adoptivsohnes keinen Verstoß gegen die göttliche Ordnung darstellte, sondern vielmehr die praktische Umsetzung der in Q 4:23 angelegten Unterscheidung war. Während die leibliche Sohnschaft eine dauerhafte Ehesperre begründet, wird diese Sperre für Adoptivverhältnisse – die nach Q 33:4 lediglich „Rede aus dem Mund“ sind – konsequent aufgehoben. Die Integrität Muḥammads bewährt sich hier in der Präzision des legislativen Vollzugs: Er agiert nicht in einem rechtsfreien Raum persönlicher Willkür, sondern innerhalb eines fein austarierten Systems, das die künstlichen Verwandtschaftsfiktionen der vor-koranischen Zeit durch eine auf biologischer Wahrheit basierende Rechtsordnung ersetzt. Die Heirat mit Zaynab fungiert somit als demonstrativer Akt, der die in Q 4:23 getroffene Unterscheidung zwischen *nasab* (Abstammung) und Adoption in die soziale Realität überführt und damit das „Hindernis“ (*ḥarağ*) für die gesamte Gemeinde beseitigt.

Q 33:38

mā kāna ‘alā n-nabiyyi min ḥarağin fī-mā farāda llāhu lahū sunnata llāhi fī llaḍīna ḥalaw min qablu wa-kāna ‘amru llāhi qadaran maqdūran-i

Für den Propheten liegt kein Anstoß in dem, was Gott ihm aufgetragen hat, entsprechend der Gewohnheit Gottes mit denen, die früher dahingegangen sind

– Gottes Befehl ist verhängtes Geschick –,

Den Abschluss dieses exegetischen Blocks bilden Q 33:38–39, die das Geschehen universalisieren und in die übergeordnete Tradition der Prophetie einbetten. Der Text stellt klar, dass dem Propheten kein „Hindernis“ oder „Vorwurf“ (*ḥarağ*) in dem treffen kann, was Gott ihm als Pflicht auferlegt hat. Die Verwendung des Begriffs *ḥarağ* korrespondiert dabei mit der Zielsetzung aus dem vorangegangenen Vers, wonach die Gläubigen künftig ohne moralische Beengung in vergleichbaren Konstellationen handeln können sollen.

Die philologische Untersuchung von Vers 38 offenbart eine kategorische Freisprechung, die mit der Formel *mā kāna ‘alā n-nabiyyi min ḥarağin* („es liegt auf dem Propheten keine Bedrängnis/kein Vorwurf“) eingeleitet wird. Das Substantiv *ḥarağ* bezeichnet hierbei nicht nur eine rechtliche Enge, sondern auch die moralische Beklemmung und die soziale Angriffbarkeit, die Muḥammad aufgrund des Inzestvorwurfs empfunden haben muss. Der Vers dekretiert, dass dort, wo Gott eine Verpflichtung (*farāḍa*) auferlegt hat, kein Raum für menschliche Vorwürfe oder die bereits in Vers 37 kritisierte „Menschenfurcht“ sein darf. Die Integrität des Propheten wird hier als ein Zustand definiert, der sich durch den absoluten Gehorsam gegenüber dem göttlichen Dekret konstituiert, unabhängig von der sozialen Resonanz.

Besonders bedeutsam ist die Einbettung dieses Einzelfalls in die *sunnat Allāh* („Gottes Vorgehensweise“ oder „Gesetzmäßigkeit Gottes“), die bereits bei den „früher Dahingegangenen“ (*allaḍīna ḥalaw min qabl*) wirksam war. Philologisch wird Muḥammad hier in eine Kontinuitätslinie mit den biblischen Propheten gestellt, deren Handeln ebenfalls oft an den sozialen Normen ihrer Zeit aneckte, sofern es einem göttlichen Auftrag folgte. Wie Ayşe Başol-Gürdal in ihren Untersuchungen hervorhebt, dient dieser Verweis auf die früheren Gesandten dazu, den Vorwurf der Willkür zu entkräften: Das Durchbrechen gesellschaftlicher Tabus zugunsten einer neuen göttlichen Ordnung wird als Wesensmerkmal wahrer Prophetie profiliert. Die Integrität Muḥammads bewährt sich somit darin, dass er kein „Sonderrecht“ für sich beansprucht, sondern sich einer überzeitlichen Gesetzmäßigkeit unterwirft, deren Befehl (*amru llāhi*) als *qadaran maqdūrā* („ein festgesetztes Verhängnis“ oder „ein genau bemessenes Dekret“) beschrieben wird. Diese Wendung unterstreicht die Unausweichlichkeit und Präzision des göttlichen Willens, dem sich der Gesandte beugen muss.

Rechtshistorisch lässt sich hier ein Anschluss finden, da der Vers die Grundlage für die Unfehlbarkeit (*išma*) des prophetischen Handelns in legislativen Angelegenheiten legt: Wenn der Prophet auf Geheiß Gottes handelt, kann sein Handeln *per definitionem* nicht unmoralisch sein. Für die christliche *Fremdprophetie*-Perspektive ist dies ein neuralgischer Punkt: Die Integrität zeigt sich hier als „Prophetie des Gehorsams“, die bereit ist, die eigene moralische Reputation im Hier und Jetzt zu opfern, um einer transzendenten Wahrheit zum Durchbruch zu verhelfen. Der Vers schließt damit die Verteidigungslinie ab, die in Vers 37 mit der Rüge der Menschenfurcht begann, und überführt die biographische Krise in eine theologische Notwendigkeit.

Q 33:39

*allađīna yuballigūna risālāti llāhi wa-yahšawnahū wa-lā yahšawna `aḥadan `illā llāha
wa-kafā bi-llāhi ḥasīban*

die Botschaften von Gott ausgerichtet haben, ihn dabei fürchteten und
keinen sonst.
Gott genügt als der, der abrechnet.

Die philologische Untersuchung von Vers 39 offenbart eine dichte Bestimmung des prophetischen Auftrags durch das Verb *yuballigūna* (von *ballaġa* – übermitteln, ausrichten, verkünden). Das Partizip Präsens betont die kontinuierliche Ausübung dieser Funktion: Propheten sind jene, die die Botschaften Gottes (*risālāti llāhi*) ohne Abstriche oder Rücksichtnahme auf soziale Widerstände weitergeben. Die zentrale moralische Qualifikation wird hierbei durch die doppelte Verwendung des Stammes ḥ-š-y (fürchten/Ehrfurcht haben) definiert. Der Vers stellt die ausschließliche Gottesfurcht (*wa-lā yahšawna aḥadan illā llāha*) als das konstitutive Merkmal derer dar, die mit der *balāġ* betraut sind. Philologisch wird hier der direkte Bezug zur Rüge aus Vers 37 hergestellt: Hatte Muḥammad dort noch die „Menschen gefürchtet“ (*taḥšā n-nāsa*), so wird er durch Vers 39 nun endgültig in den Kreis jener eingeordnet, die jede andere Furcht überwunden haben.

In der historisch-kritischen Einordnung unter Berücksichtigung der Kriterien für charakterliche Integrität lässt sich Vers 39 als die „Auflösung des Integritäts-Stresstests“ begreifen. Wie Başol-Gürdal hervorhebt, dient die Definition des Propheten als jemand, der „außer Gott niemanden fürchtet“, dazu, das Handeln Muḥammads in der Zayd-Zaynab-Episode

endgültig zu legitimieren.⁵¹¹ Die Integrität zeigt sich hier nicht in einer von vornherein gegebenen Fehlerlosigkeit, sondern in dem mühsam errungenen Sieg über die soziale Scham. Der Abschluss des Verses *wa-kafā bi-llāhi ḥasībā* („und Gott genügt als Rechnungsprüfer“ oder „Gott reicht aus als Abrechner“) entzieht das prophetische Handeln der menschlichen Beurteilung. Philologisch verweist der Begriff *ḥasīb* auf eine abschließende, unhintergehbare Instanz. Damit wird statuiert, dass Muḥammad für sein Handeln in der familiären Sphäre allein Gott gegenüber rechenschaftspflichtig ist.

Systematisch-theologisch ist dieser Vers im Hinblick auf die „Fremdprophetie“ von hoher Relevanz: Er definiert den Propheten als einen Menschen, dessen Integrität gerade darin besteht, für die Wahrheit der Botschaft die eigene soziale Sicherheit und Reputation aufs Spiel zu setzen. Die Integrität Muḥammads bewährt sich hier als die eines „radikal Gehorsamen“, der die menschliche Meinung hinter sich lässt, sobald er den göttlichen Willen erkannt hat. Dies entkräftet die polemische Sichtweise, nach der er die Offenbarung zur Befriedigung privater Wünsche instrumentalisiert habe; vielmehr wird das Durchbrechen der Schamgrenzen als Beweis für die Authentizität seines Auftrags gewertet. Der Vers bereitet somit das Feld für die finale Proklamation in Vers 40, indem er die moralische Autorität des Propheten auf das Fundament einer exklusiven Gottesfurcht stellt.

Die darauffolgende Bestimmung Muḥammads als *rasūl Allāh* („Gesandter Gottes“) und *ḥātām an-nabiyyīn* („Siegel der Propheten“) bildet den eigentlichen theologischen Schwerpunkt. Die Forschung von Uri Rubin hat maßgeblich herausgearbeitet, dass der Begriff des „Siegels“ in diesem Kontext eine doppelte semantische Dimension besitzt: Er fungiert sowohl als Beglaubigung und Bestätigung der vorangegangenen Offenbarungen als auch als Markierung des Abschlusses der prophetischen Kette. Rubin betont dabei die evolutionäre Dynamik der Interpretation; während das Siegel im frühkoranischen Milieu vor allem die Qualität und Authentizität der Botschaft hervorhob, entwickelte es sich im Kontext von Sure 33 zu einem Exklusivitätsmerkmal, das jede weitere prophetische Sukzession ausschließt.⁵¹²

⁵¹¹ Vgl. BAŞOL, Koran 33/37 – Eine quellenkritische Untersuchung, 95f.

⁵¹² Vgl. RUBIN, *The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy*, 92f.

Hier schließt die philologische Analyse von Bobzin an, der auf die tiefere Bedeutung der Wortwurzel *ḥ-t-m* verweist.⁵¹³ Das Siegel dient demnach als Verschluss eines Dokuments, der dessen Integrität schützt und jede nachträgliche Veränderung unmöglich macht. In der Verknüpfung mit der „Sohnlosigkeit“ Muḥammads in Vers 40 wird deutlich, dass das Siegel der Propheten das dynastische Modell der Prophetie, wie es in der biblischen Tradition oft durch die Vererbung des Amtes innerhalb einer Familie (etwa bei den Leviten oder den Davididen) üblich war, endgültig ablöst. Die Integrität Muḥammads wird hier auf eine neue Ebene gehoben: Er ist nicht der Begründer einer neuen Dynastie, sondern der Vollender einer göttlichen Sendung, deren Autorität nicht auf Abstammung, sondern auf dem unmittelbaren Gesandtenstatus beruht.

Für die christliche Perspektive im Rahmen der Fremdprophetie ist zudem die Untersuchung von Lang von zentraler Relevanz. Lang arbeitet heraus, dass die Rede von der „Abgeschlossenheit der Prophetie“ in Sure 33:40 im christlich-islamischen Dialog oft als unüberwindbare Grenze wahrgenommen wurde.⁵¹⁴ In einer differenzierten Lesart lässt sich jedoch zeigen, dass die Finalität der Prophetie Muḥammads gerade seine Integrität als „Zeuge der Wahrheit“ unterstreicht: Da er keinen Sohn hinterlässt, der sein Erbe antreten könnte, entfällt das Motiv der dynastischen Machtabsicherung. Sein Handeln in der Zayd-Zaynab-Episode erscheint somit – wie Lang und Bobzin im Vergleich nahelegen – als ein Akt des Gehorsams gegenüber einer Ordnung, die seine eigene biologische Nachfolge beendet, um Raum für die universale Geltung der Botschaft zu schaffen. Die abschließende Formel *wa-kāna llāhu bi-kulli šay'in 'alīmā* („und Gott weiß über alle Dinge Bescheid“) legitimiert diesen schmerzhaften biographischen Verzicht als Teil eines göttlichen Plans, der die Integrität des Gesandten über die Kategorien von Schande und Ruhm hinaushebt.

Zusammenfassend lässt sich mit Rubin und Bobzin konstatieren, dass Vers 40 die Zayd-Zaynab-Episode von einem scheinbaren moralischen Stolperstein zu einem theologischen Eckpfeiler transformiert. Die Integrität Muḥammads bewährt sich darin, dass er die Aufhebung der Sohnschaft Zayds – und damit den Verzicht auf einen Nachfolger – als Voraussetzung für seine universale Rolle als Siegel der Propheten akzeptiert. Die philologische Dichte des Verses zeigt einen Propheten, dessen Autorität gerade aus seiner

⁵¹³ Vgl. BOBZIN, „Das Siegel der Propheten“, 26f.

⁵¹⁴ Vgl. LANG, Das „Siegel der Propheten“ (Sure 33,40), 160f.

genealogischen „Einsamkeit“ und seinem absoluten Gehorsam gegenüber dem Abschluss des prophetischen Zyklus erwächst.

4.4.3 Die prophetologische Konsequenz: Das Siegel der Propheten

Die exegetische Untersuchung erreicht mit der Analyse von Vers 40 jenen Punkt, an dem die rechtliche De-Konstruktion der Vaterschaft ihre teleologische Begründung erfährt. Dieser Vers stellt weit mehr als einen biographischen Nachtrag dar; er fungiert als die prophetologische Schlusssteinsetzung, welche die Aufhebung des altarabischen Adoptionswesens untrennbar mit dem Abschluss der Offenbarungsgeschichte verknüpft.

Q 33:40

mā kāna muḥammadun 'abā 'aḥadin min riḡālikum wa-lākin rasūla llāhi wa-ḥātama n-nabiyyīna wa-kāna llāhu bi-kulli šay'in 'alīman

Mohammed ist nicht der Vater eines [sic!] eurer Männer.
Er ist vielmehr Gesandter Gottes und Siegel der Propheten;
Gott hat über alles Wissen.

Die philologische Untersuchung offenbart eine zweigliedrige Struktur, die durch die adversative Konjunktion *wa-lākin* („sondern“) miteinander verspannt ist. Die einleitende Negation, dass Muḥammad nicht der Vater eines der Männer der Gemeinde sei (*mā kāna muḥammadun abā aḥadin min riḡālikum*), ist als direkte Antwort auf die vorausgegangene Zayd-Problematik zu lesen. In der philologischen Analyse, die sich maßgeblich auf die Studien von Rubin stützt, wird deutlich, dass diese Aussage weit über eine bloße Feststellung biologischer Tatsachen hinausgeht. Sie stellt den notwendigen rituellen und legislativen Vollzug dar, um die prophetische Autorität radikal von jeder Form der dynastischen Kontinuität zu entkoppeln. Philologisch ist hierbei die Verwendung des Begriffs *riḡāl* (Männer) von Bedeutung: Sie unterstreicht, dass es nicht um die biologische Vaterschaft gegenüber Kindern geht – Muḥammad hatte bekanntlich Söhne, die im Kindesalter starben –, sondern um die rechtlich-politische Kategorie der Nachfolge durch erwachsene Männer.⁵¹⁵

⁵¹⁵ Von seinen insgesamt zehn Ehen, gingen nur aus der ersten Ehe mit Ḥadiġa bint Ḥuwaylid Kinder hervor. Seine beiden Söhne al-Qasim und Abdullah sollen bereits im Kindesalter verstorben sein.

Indem der Koran Muḥammad die Rolle des Vaters im rechtlich-genealogischen Sinne abspricht, wird die physische und fiktive Sohnschaft zugunsten einer rein theozentrischen Sendung aufgegeben. Für die Integritätsprüfung ist dies von fundamentaler Bedeutung: Das Handeln des Propheten wird hier als ein Akt des bewussten Verzichts auf dynastische Machtpotenziale lesbar. Im Gegensatz zu den spätantiken Herrschaftsmodellen, in denen die Vererbung von Charisma und Macht durch biologische oder adoptierte Nachfolge das zentrale Stabilitätsmoment bildete, wird Muḥammads Prophetie hier als ein Amt definiert, das keine genealogische Sukzession duldet und somit vor dem Verdacht der privaten Dynastiebildung geschützt ist.

Die darauffolgende Proklamation Muḥammads als „Gesandter Gottes“ (*rasūl Allāh*) und „Siegel der Propheten“ (*ḥātam an-nabiyyīn*) rückt die Integritätsfrage in einen heilsgeschichtlichen Makrohorizont. Wie Bobzin in seinen philologischen Untersuchungen zum Begriff des Siegels hervorhebt, impliziert der Terminus *ḥātam* sowohl den zeitlichen Abschluss als auch die qualitative Beglaubigung des prophetischen Zyklus.⁵¹⁶ Das Siegel fungiert als Metapher für die Validierung und Finalisierung vorangegangener Offenbarungswege. Mit dieser heilsgeschichtlichen Finalität geht koranologisch eine entscheidende Entgrenzung der Adressatenschaft einher. Wie Isabel Lang in ihrer Untersuchung des Siegelkonzepts treffend herausarbeitet, vollzieht sich in der koranischen Prophetologie ein bemerkenswerter Wandel hinsichtlich der Reichweite der Sendung: Einerseits agiert Muḥammad primär als ein Prophet, der zu seinem eigenen Volk gesandt wird, um diesem die Offenbarung in klarer arabischer Sprache zu verkünden (vgl. Q 42:7). Andererseits – und dies unterscheidet ihn elementar von den lokal oder ethnisch begrenzten Propheten der biblischen Tradition vor ihm – wird er durch den Status des Siegels in korrespondierenden Passagen (vgl. Q 4:79; 21:107; 34:28) unmissverständlich als universeller Prophet für die gesamte Menschheit profiliert. In der Perspektive der christlichen „Fremdprophetie“ erweist sich dieser Befund als hochgradig anschlussfähig für eine Würdigung der prophetischen Integrität: Muḥammad erscheint hier als ein Akteur, der bereit ist, seine soziale Identität als Vater und das damit verbundene Prestige innerhalb der tribalistischen Gesellschaft

⁵¹⁶ Zur detaillierten philologischen Analyse der Wurzel *h-t-m* und deren Bedeutungsspektrum zwischen „Abschluss“, „Bestätigung“ und „Beglaubigung“ vgl. BOBZIN, „Das Siegel der Propheten“; BOBZIN, Mohammed, 80f. Bobzin arbeitet heraus, dass das Siegel hier nicht nur das Ende, sondern die qualitative Validierung des prophetischen Amtes markiert, was für die Integritätsfrage von entscheidender Relevanz ist, da es Muḥammad zum alleinigen Garanten der Offenbarungswahrheit erhebt.

zu opfern, um die Unverfälschtheit und Einzigartigkeit der göttlichen Botschaft zu garantieren. Die Preisgabe der rechtlichen Sohnschaft Zayds war somit die unhintergebar legislative Bedingung, um den Status als Siegel theologisch zu konsolidieren.⁵¹⁷

Die Integrität Muḥammads bewährt sich in dieser Konstellation durch ein massives Reputationsopfer und den Bruch mit der eigenen moralischen Komfortzone. Der Koran zieht in diesem Kontext eine auffällige typologische Parallele zu Mose, der für seine Eheschließung ebenfalls gesellschaftlich angefeindet und daraufhin von Gott selbst verteidigt wurde – eine Verbindung, die im weiteren Verlauf von Sure 33 explizit aufgerufen wird (vgl. Q 33:69). Die durch Rubin herausgearbeitete Spannung zwischen dem Vorwurf der „Sohnlosigkeit“ durch seine Gegner und der koranischen Umdeutung dieses Mangels in ein Zeichen prophetischer Exzellenz verdeutlicht die Radikalität des prophetischen Gehorsams.⁵¹⁸ Rubin präzisiert hierzu, dass die spätere muslimische Exegese von dem tiefen Verlangen umgetrieben war, eine „heilige Rechtfertigung“ (*divine justification*) für Muḥammads tragische und in der Spätantike dogmatisch irritierende Sohnlosigkeit zu finden. Folgerichtig wurde das biographische Defizit der Sohnlosigkeit massiv in den ersten Teil von Vers 40 hineingelesen: Der Status als „Siegel der Propheten“ fungierte somit nicht mehr nur als Würdentitel, sondern wurde als theologische *Ursache* für sein biographisches Schicksal gedeutet – Muḥammad durfte keine männlichen Erben haben, gerade *weil* die Kette der Propheten mit ihm endgültig verschlossen werden musste.⁵¹⁹ Muḥammad akzeptiert die soziale Isolation, die aus dem Verzicht auf männliche Erben resultiert, um als definitiver Zeuge Gottes zu fungieren. Sein Handeln in der Zayd-Episode war somit kein Akt privater Willkür, sondern der notwendige Gehorsam gegenüber einem Dekret, das die dynastische Struktur der Prophetie zugunsten einer universalen Gemeindeordnung überwand. Die Untersuchung zeigt hierbei, dass die Integrität Muḥammads gerade darin besteht, dass er sich selbst als persönlichen Präzedenzfall zur Verfügung stellte, um eine neue Form der rechtli-

⁵¹⁷ Das Siegel dient als Verschluss eines Dokuments, der dessen Integrität schützt und jede nachträgliche Veränderung unmöglich macht. In der Verknüpfung mit der „Vaterlosigkeit“ wird deutlich, dass das Siegel das dynastische Modell der Prophetie, wie es in der biblischen Tradition oft üblich war (etwa bei den Leviten oder Davididen), endgültig ablöst. Muḥammads Integrität zeigt sich in seiner genealogischen „Einsamkeit“: Da er keinen Erben hinterlässt, entfällt jedes Motiv der dynastischen Machtabsicherung.

⁵¹⁸ Zur theologischen und soziologischen Notwendigkeit der „Sohnlosigkeit“ Muḥammads als Schutz gegen dynastische Ambitionen vgl. RUBIN, *The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy*, 82–85. Rubin weist nach, dass die Negation der Vaterschaft in Q 33:40 eine direkte legislative Antwort auf die zeitgenössische Kritik der Gegner darstellt, die Muḥammads mangelnde männliche Nachfolge als Schwäche deuteten; der Koran transformiert diesen vermeindlichen Mangel in ein Zeichen prophetischer Exzellenz.

⁵¹⁹ Vgl. ebd., 66.

chen Wahrhaftigkeit (*nasab*) gegen die kulturell stabilisierten Fiktionen der *ġāhiliyya* durchzusetzen. Damit wird Vers 40 zum Beweis einer Integrität, die den Gehorsam gegenüber dem als wahrhaftig erkannten Auftrag über das private Ansehen und die dynastische Sicherung stellt.⁵²⁰

4.4.4 Synthese: Der koranische Befund als Zeugnis prophetischer Transformation

Die vorangegangene exegetische Detailanalyse der Verse 4 bis 6 sowie 35 bis 40 von Sure 33 ermöglicht eine hermeneutische Synthese des koranischen Befundes, die weit über eine bloße biographische Rekonstruktion der Ereignisse hinausreicht.⁵²¹ In der Gesamtschau erweist sich die Zayd-Zaynab-Episode nicht als isolierter privater Vorfall innerhalb des prophetischen Haushalts, sondern vielmehr als das logische und legislative Gravitationszentrum einer umfassenden sozialen Transformation.⁵²² Hierbei fungiert Muḥammads personale Integrität sowohl als Medium als auch als notwendiger Prüfstein einer neuen, theozentrisch begründeten Gemeindeordnung. Die Ergebnisse dieser Untersuchung lassen sich in drei zentralen Dimensionen verdichten, welche die diskursive Grundlage für die nachfolgende systematische Würdigung im Rahmen der Integritätskriterien bilden. Dabei erlaubt es die Tilgung der „Endgültigkeitslehre“ als primäres Motiv in diesem Kapitel, den Fokus scharf auf das Verhältnis von individueller Moral und legislativer Pflicht zu richten. Für die hier leitenden Kriterien prophetischer Integrität ist dabei entscheidend, dass der Koran Muḥammads Vorgehen nicht als willkürliche Privilegienpraxis, sondern als Teil einer umfassenden Neuordnung von Familien- und Gemeindestrukturen profiliert.

In einer ersten Dimension offenbart der koranische Befund ein spezifisches Modell des legislativen Gehorsams, in dem Muḥammad nicht als souveräner, autonomer Gesetzgeber, sondern als der primäre und am stärksten belastete Adressat einer neuen Rechtsnorm erscheint. Die diachrone Verschränkung mit Q 4:23 verdeutlicht, dass der Prophet keine

⁵²⁰ Zur weiteren terminologischen Klärung von *nasab* (genealogische Wahrheit) gegenüber rechtlicher Fiktion in diesem Kontext vgl. LANDAU-TASSERON, *Adoption*, 185f.

⁵²¹ Zur methodischen Grundlegung der surenholistischen Synthese im Gegensatz zu einer rein narrativen Harmonisierung vgl. die Ausführungen in Kapitel 2.4.4 („Die Synthese von Marco Schöller“) sowie SINAI, Gottes Wort und menschliche Deutung. Überlegungen zum Verhältnis von islamischer Schriftauslegung und historischer Kritik, 160f.

⁵²² Die handelnden Akteure dürfen nicht als isolierte historische Individuen begriffen werden, sondern als Repräsentanten spezifischer sozio-religiöser Kategorien, deren Interaktion die transformative Kraft der koranischen Gesetzgebung erst in ihrer vollen Tragweite sichtbar macht. Die Integrität des Propheten markiert ihn als jene Instanz, die familiäre Entscheidungen und die Wahrung des Gemeinwohls in einer sensiblen Nahbeziehung zusammenführen muss.

opportunistische Ausnahmeregelung zur Befriedigung subjektiver Bedürfnisse schuf, sondern eine bereits präexistent angelegte Rechtslogik – die konsequente Priorisierung der biologischen Deszendenz (*nasab*) gegenüber der kulturell stabilisierten Fiktion der Adoption (*tabannī*) – in seinem unmittelbaren Lebensvollzug exekutierte.⁵²³ Das in Q 33:37 dokumentierte Zögern sowie der initial dokumentierte Versuch, die bestehende Ehe Zayds durch den Appell zur gottesfürchtigen Standhaftigkeit zu stabilisieren, markieren dabei ein Phänomen vulnerabler Transparenz. Indem der Korantext das menschliche Ringen Muḥammads mit der Antizipation eines sozialen Skandals und seine manifeste „Menschenfurcht“ (*taḥšā n-nāsa*) rückhaltlos offenlegt, wird seine Integrität durch das philologische Zeugnis dieser Scham begründet.⁵²⁴ In der systematischen Reflexion wird dieses Moment durch das kriteriologische Kriterium der Peinlichkeit beglaubigt, da ein manipulatives Narrativ die moralische Vulnerabilität des Gesandten kaum in dieser Schärfe thematisiert hätte.⁵²⁵

Daran anknüpfend verdeutlicht die exegetische Synthese das Ausmaß eines reputativ-ethischen Opfers, das Muḥammad im Dienst der legislativen Fruchtbarkeit für die Gemeinde erbrachte. Die legislative De-Konstruktion des *tabannī* (Adoption) erschöpfte sich nicht in einer theoretischen Rechtsnorm, sondern erforderte einen konkreten, rituellen Präzedenzfall, um die tief in der spätantiken Gesellschaft verwurzelten Tabus der *ḡāhiliyya* dauerhaft zu überwinden. Muḥammad stellte sich in diesem Transformationsprozess als persönlicher Präzedenzfall zur Verfügung und nahm die absehbare polemische Stigmatisierung als vermeintlicher „Ehemann der Schwiegertochter“ bewusst auf sich. Dieser Verzicht auf soziale Stabilität zielte primär darauf ab, für die Gläubigen das subjektiv empfundene rechtliche „Hindernis“ (*ḥaraḡ*) zu beseitigen und eine neue Rechtsklarheit zu stiften. Die Integrität des Propheten manifestiert sich hier in einer radikalen Gemeinwohlorientierung, die das eigene Ansehen der Etablierung einer auf Wahrhaftigkeit basierenden Sozialstruktur unterordnet.

⁵²³ Zur rechtshistorischen Priorisierung der biologischen Deszendenz (*nasab*) gegenüber vorislamischen Adoptionspraktiken vgl. LANDAU-TASSERON, *Adoption*, 174.

⁵²⁴ Zur philologischen Differenzierung zwischen der Scham bzw. Menschenfurcht (*ḥašya*) und der Gottesfurcht vgl. BAŞOL, *Koran 33/37 - Eine quellenkritische Untersuchung*, 75f.

⁵²⁵ Zum „Kriterium der Peinlichkeit“ als Ausweis prophetischer Authentizität in Bezug auf Jesus Christus vgl. RAFAEL RODRÍGUEZ, *The embarrassing truth about Jesus: The criterion of embarrassment and the failure of historical authenticity*. In: ANTHONY LE DONNE (Hg.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London 2012, 132–151; DANIEL WALLACE, *Textual Criticism and the Criterion of Embarrassment*. In: DARRELL BOCK/J. KOMOSZEWSKI (Hg.), *Jesus, skepticism & the problem of history: criteria & context in the study of Christian origins*, Grand Rapids 2019, 93–124.

Schließlich führt die Analyse von Q 33:40 zu einer prophetologischen Konsequenz, die den dynastischen Verzicht als ein zentrales Merkmal muḥammadanischer Integrität innerhalb der medinensischen Phase profiliert. Die radikale Entkoppelung von Vaterschaft und Prophetie, die durch die rechtliche Auflösung der Sohnschaft Zayds ihren legislativen Vollzug fand, sichert den Status Muḥammads als „Siegel der Propheten“ (*ḥātam an-nabiyyīn*). Indem der Prophet im rechtlichen Sinne keinen männlichen Erben hinterlässt – weder auf biologischem Wege noch durch die Aufrechterhaltung der Adoptionsfiktion –, wird sein Amt wirksam vor dem Vorwurf der dynastischen Selbstbedienung oder der Begründung einer sakralen Erbhierarchie geschützt.⁵²⁶ Die Synthese des koranischen Befundes zeigt somit einen Propheten, dessen Integrität sich paradoxerweise gerade in der Diskontinuität seiner eigenen Abstammungslinie bewährt. Er verbleibt im rechtlich-genealogischen Sinne vaterlos gegenüber den Männern der Gemeinde, um als Zeuge einer rein theozentrischen Ordnung die Unverfälschtheit und Finalität der göttlichen Offenbarung zu garantieren. Diese exegetischen Befunde bilden das notwendige Fundament für eine christliche Anerkennung Muḥammads durch das Konzept der Fremdprophetie: Seine Integrität erweist sich nicht als statische Fehlerlosigkeit, sondern als Gehorsam gegenüber einer Wahrheit, die das eigene Reputations- und Nachfolgekalkül radikal transzendiert. Die Integrität des Propheten wird in diesem Rahmen als eine Form des Gehorsams gegenüber einer neuen Rechtsordnung sichtbar, die den Vorrang vor gesellschaftlichen Konventionen und persönlicher Scham beansprucht. Damit ist die Grundlage geschaffen, um im nächsten Schritt die rechtshistorische Tiefendimension dieser Transformation sowie deren biblisch-christologische Kontrastfolie im interreligiösen Horizont zu erschließen.

4.5 Adoption, Genealogie und Vater-Sohn-Motive im interreligiösen Horizont

Die exegetischen Befunde zu Sure 33 gewinnen ihre volle Relevanz für eine Komparative Theologie erst dann, wenn sie in den Horizont der spätantiken Religionsgeschichte und der biblischen Intertextualität eingezeichnet werden. Die Episode um Zayd und Zaynab berührt fundamentale Motive, die das Rückgrat der abrahamitischen Traditionen bilden: das

⁵²⁶ Zur prophetologischen Bedeutung des Verzichts auf dynastische Nachfolge als Konsequenz von Q 33:40 vgl. RUBIN, *The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy*, 82. Rubin arbeitet heraus, dass die Entkoppelung von Vaterschaft und Amt die Einzigartigkeit der prophetischen Sendung Muḥammads gegen zeitgenössische Herrschaftsmodelle absichert.

Verhältnis von biologischer Deszendenz, göttlicher Erwählung und der Legitimation prophetischer Autorität.⁵²⁷

In der neueren Forschung ist die Episode um Zayd und Zaynab vor allem im Horizont von vermeintlicher Endgültigkeitslehre, Genealogie und politischer Nachfolge diskutiert worden. Powers hat in zwei Monographien die These entwickelt, dass Q 33:40 als postkoranisch akzentuierte Antwort auf die Sohnlosigkeit des Propheten zu lesen sei und dass die Neuordnung von Adoption und Ehe wesentlich auf die Sicherung eines spezifischen Bildes von Muḥammads prophetischer Einzigartigkeit und genealogischer Stellung ziele. Rubin und Bobzin haben diese Linie aufgenommen, indem sie die Siegel-Metapher stärker genealogisch und herrschaftspolitisch profiliert und auf die Frage der Nachfolge bezogen haben, während Landau-Tasseron im Blick auf die Adoptionspraxis vorislamischer und frühislamischer Zeit zwischen verschiedenen Formen von Adoption, Vaterschaftsanerkennung und genealogischen Fiktionen unterscheidet. Die vorliegende Fallstudie greift einzelne Einsichten dieser Arbeiten auf – insbesondere die Sensibilität für genealogische und rechtliche Dimensionen von Adoption – löst sich jedoch ausdrücklich von einer primären Fokussierung auf das „Siegel-Dogma“ und eine theologische Deutung der Endgültigkeit von Q 33:40: Im Zentrum steht nicht die Frage nach der letzten Prophetengestalt, sondern die Integrität Muḥammads im familiären Bereich und die Suche nach positiven Anknüpfungspunkten für eine christliche Würdigung seines Prophetentums.⁵²⁸

Die Episode um Zayd und Zaynab berührt grundlegende Motive, die auch in den biblischen Traditionen eine zentrale Rolle spielen: die Bedeutung von Abstammung und Genealogie, die Bewältigung von Kinder- bzw. „Sohnlosigkeit“ und die Frage, wie sich Gottes Erwählung in familialen Strukturen niederschlägt. Im Alten Testament bündeln sich diese Themen paradigmatisch in den Geschichten um Abraham, Isaak und Jakob sowie in den Regelungen zum Levirat und zur Bewahrung von Erb- und Familienlinien; zugleich wird die Vater-Sohn-Beziehung zur Metapher für das Verhältnis Gottes zu seinem Volk („Israel ist mein erstgeborener Sohn“, Ex 4,22).⁵²⁹ In der frühen christlichen Tradition wird

⁵²⁷ Zur Bedeutung der Genealogie als Legitimationsbasis in der Spätantike vgl. RUBIN, *Prophets and Prophethood*, 291.

⁵²⁸ Zur kritischen Distanzierung von dieser primär endgültigkeitstheoretischen Lesart im Hinblick auf die Integritätsfrage vgl. die methodischen Vorüberlegungen in Kap. 2.4.3.

⁵²⁹ Vgl. zur biblischen Metaphorik der Sohnschaft (Ex 4,22) und deren christologischer Zuspitzung im Neuen Testament (Röm 8,15) sowie den rechtlichen Parallelen zum Levirat (Dtn 25,5–10) die detaillierte Analyse in Kap. 4.5.2.

diese Metaphorik christologisch zugespitzt, wenn Jesus als „Sohn Gottes“ in einem einzigartigen Sinn verstanden und zugleich die Glaubenden in einer sekundären Weise als adoptierte Kinder Gottes beschrieben werden.

Vor diesem Hintergrund erscheint Muḥammads Umgang mit Adoption und Verwandtschaft in Q 33 weder als isoliertes Phänomen noch als bloßer Bruch mit einer vermeintlich durchgängigen „biblischen“ Praxis, sondern als eigenständige Reaktion auf vergleichbare Grundprobleme. Die Unterscheidung zwischen biologischer und adoptiver Sohnschaft, die Klarstellung von Erb- und Ehegrenzen und die Betonung, dass Muḥammad „nicht der Vater eines eurer Männer“ ist, lassen sich als Versuch lesen, genealogische Linien zu entflechten und die prophetische Autorität von biologischen Erbensprüchen zu lösen, ohne die soziale Verantwortung gegenüber Schutzbedürftigen zu suspendieren. Für eine komparative Fremdprophetie-Perspektive eröffnet dies die Möglichkeit, Muḥammads Rolle nicht primär im Modus der Konkurrenz zu biblischen Vater-Sohn-Figuren zu deuten, sondern Analogien und Differenzen transparent zu machen: Die Koranexegese zu Q 33 macht plausibel, dass prophetische Integrität hier in der Spannung von Fürsorge, rechtlicher Klarheit und der Zurückbindung aller genealogischen und familiären Ansprüche an Gottes Souveränität verstanden werden kann – ein Deutungsangebot, das auch aus christlicher Sicht Anknüpfungspunkte für eine ernsthafte Würdigung bietet, ohne die bleibenden Unterschiede im Verständnis von Sohnschaft und Prophetie zu nivellieren.

4.5.1 Rechtshistorische Dekonstruktion der Adoption

Die Untersuchung von Landau-Tasserón arbeitet heraus, dass die pauschale Verwendung des Begriffs „Adoption“ die tatsächlichen sozialen Mechanismen der *ḡāhiliyya* oft eher verdeckt als erhellt. Für ein präzises Verständnis der koranischen Intervention ist eine Differenzierung zwischen drei verschiedenen Praktiken unerlässlich: dem eigentlichen *tabannī* (der Adoption), der *daʿwa* (den oft politisch motivierten, fiktiven genealogischen Ansprüchen) und dem *istiḥlāq* (der nachträglichen Vaterschaftsanerkennung).⁵³⁰ Landau-Tasserón akzentuiert in diesem Kontext eine entscheidende soziokulturelle Demarkationslinie: Diese drei Phänomene unterschieden sich nicht nur in ihrer rechtlichen Struktur, sondern vor allem in ihrer moralischen Codierung hinsichtlich sozialer Ehre und Scham. Während die formelle Adoption (*tabannī*) als legitime Praxis galt und offenkundig nicht mit

⁵³⁰ Vgl. LANDAU-TASSERÓN, Adoption, 170.

gesellschaftlicher Scham assoziiert war, zogen illegitime Vaterschaftsanerkennungen sowie fiktive genealogische Behauptungen unweigerlich den unerbittlichen Spott und die Verachtung der tribalen Öffentlichkeit nach sich. Obwohl das *tabannī* – wie im Fall von Zayd und Muḥammad – somit eine öffentlich vollzogene, schamfreie und ehrenhafte Inkorporation in einen fremden Clan darstellte, blieb der Status des so Inkorporierten, des sogenannten *da‘ī*, in der tribalistischen Realität oft prekär.

Landau-Tasseron weist nach, dass die terminologische Unschärfe in den Quellen – die Zayd mal als *ibn* (Sohn), mal als *mawlā* (Freigelassener) oder *da‘ī* bezeichnen – die rechtliche Fragilität dieser Konstruktionen widerspiegelt. Darüber hinaus macht sie auf eine methodische Falle in der modernen Forschung aufmerksam: Viele Gelehrte nutzen die Zayd-Zaynab-Erzählung als primäre Informationsquelle für vorislamische Praktiken und argumentieren zirkulär, dass Zayd einem leiblichen Sohn rechtlich vollkommen gleichgestellt gewesen sein müsse. Die Logik dieser konventionellen Sichtweise besagt: Wäre diese Gleichstellung nicht als unhintergebar Standard vorausgesetzt worden, hätte der Vorwurf gegen Muḥammad, er habe das Inzest-Tabu gegenüber der Frau seines Sohnes (vgl. Q 4:23) verletzt, keine Grundlage gehabt. Landau-Tasseron hinterfragt diese Lesart jedoch kritisch und betont, dass der außer-koranische Befund für eine solche absolute rechtliche Gleichstellung tatsächlich äußerst spärlich ist.⁵³¹

Diese Befunde werden von Lecker ergänzt, der betont, dass die Inkorporation von Außen-seitern in die aristokratischen Haushalte Mekkas primär der personellen Verstärkung von Machtblöcken diene. Die Adoption war somit weniger ein Akt familiärer Vervollständigung im modernen Sinne, sondern vielmehr ein funktionales Instrument der strategischen Bündnispolitik. Joseph Schacht weist zudem darauf hin, dass das vorislamische Gewohnheitsrecht keine einheitliche Dogmatik der Adoption kannte; die Rechtsfolgen, insbesondere im Bereich des Erbrechts und der Blutrache, hingen stark von der jeweiligen Verhandlungsmacht der beteiligten Akteure ab.

Der Koran greift in Sure 33:4–5 also in ein System ein, das bereits von inhärenten Widersprüchen geprägt war. Die Abwertung der Adoptivsöhne als bloße „Behauptung aus eurem Mund“ (*qawlukum bi-afwāhikum*) zielt nach Landau-Tasseron genau auf diesen fiktionalen Charakter der *da‘wa* ab. Für die Untersuchung der Integrität Muḥammads ist dieser Befund

⁵³¹ Vgl. Ebd., 172f.

von zentraler Bedeutung: Wenn die Adoption in der *ġāhiliyya* tatsächlich ein so polyvalentes und rechtlich instabiles Instrument war, wie Landau-Tasseron und Lecker nahelegen, dann erscheint die koranische Reform nicht als willkürliche Zerstörung einer sakrosankten Institution. Vielmehr handelt es sich um eine theologische Bereinigung sozialer Unklarheiten zugunsten einer transparenten Ordnung, die streng auf der biologischen Realität (*nasab*) fußt.

Muḥammad vollzieht hier eine bewusste Dekonstruktion eines etablierten Machtinstruments der *ġāhiliyya*. Seine Integrität zeigt sich gerade vor dem Hintergrund der von Landau-Tasseron herausgestellten Scham-Dynamik in besonderem Maße: Er opfert nicht nur die mit der *da'wa* verbundenen machtpolitischen Vorteile – die künstliche Vergrößerung des eigenen Haushalts und die strategische Clan-Erweiterung –, sondern er demontiert mit dem *tabannī* eine Praxis, die sozial vollkommen anerkannt und ehrbar war. Um der göttlichen Wahrheit (*al-ḥaqq*) zum Durchbruch zu verhelfen, nimmt er durch die Aufhebung dieser etablierten Norm paradoxerweise genau jenen öffentlichen Spott in Kauf, der in der altarabischen Gesellschaft zuvor nur den illegitimen Abstammungsbehauptungen vorbehalten war. Er setzt sich folglich nicht über ein „heiliges Recht“ hinweg, sondern vollzieht den existentiellen Übergang von einer opportunistischen Bündnislogik zu einer gottzentrierten Wahrheitsordnung. Die Ersetzung der Adoption durch das Konzept der *kafāla* (Pflegschaft) bewahrt dabei die soziale Schutzfunktion für Personen wie Zayd, ohne die genealogische Wahrheit zu korrumpieren. Damit stützt dieser Befund das Integritätskriterium eines verantwortungsvollen Umgangs mit Macht, da der Gesandte eine rechtshistorische Transformation einleitet, die seine eigene dynastische Position zugunsten einer höheren legislativen Wahrhaftigkeit radikal schwächt.

4.5.2 Biblische Parallelen und christologische Kontraste (AT/NT)

Die koranische Dekonstruktion der Adoption in Sure 33 gewinnt an Profil, wenn sie vor dem Hintergrund der biblischen Rechts- und Heilsgeschichte gelesen wird. Hierbei zeigt sich, dass das Spannungsverhältnis zwischen biologischer Abstammung (*nasab*) und rechtlicher Fiktion ein durchgehendes Motiv der abrahamitischen Traditionen darstellt, wobei der Koran eine spezifische, radikal-theozentrische Position bezieht.⁵³²

⁵³² POLLACK u.a., *Classical Religious Perspectives of Adoption Law*, 711–732, hier besonders Kapitel II. *Adoption in the Tradition of Catholic Canon Law*.

Im Alten Testament ist die Institution der Adoption zwar rechtlich nicht so formalisiert wie im römischen Recht, doch finden sich zentrale Narrative, die eine funktionale Analogie zum altarabischen *tabannī* aufweisen. Ein prominentes Beispiel ist die Klage Abrahams in Gen 15,2–3, in der er Eliezer von Damaskus, einen in seinem Haus geborenen Sklaven, als seinen Erben in Erwägung zieht. Hier wird die Adoption als eine soziale Notlösung bei fehlender biologischer Deszendenz sichtbar, um den Fortbestand des Hauses und des Namens zu sichern. Diese Praxis erfährt eine legislative Verdichtung im Gesetz der Schwagerehe (*Levirat*) in Dtn 25,5–10. Hier wird die rechtliche Fiktion gezielt eingesetzt, um die biologische Realität (den Tod des Ehemannes) zu überbrücken: Der erste Sohn aus der neuen Verbindung gilt rechtlich als der Sohn des Verstorbenen, damit dessen Name in Israel nicht ausgelöscht werde. Die biblische Tradition akzeptiert somit die soziale Fiktion, um die genealogische Kontinuität und den Landbesitz innerhalb der Stämme zu wahren.

Eine weitere Form der Adoption findet sich in Gen 48,5, wo Jakob die Söhne Josephs, Ephraim und Manasseh, förmlich adoptiert („sie sollen mir gehören wie Ruben und Simeon“). Dieser Akt dient der rechtlichen Gleichstellung von Enkeln mit Söhnen und illustriert die Macht des Familienoberhauptes, genealogische Linien durch souveräne Setzung zu verschieben. Im Kontext der prophetischen Integrität ist hier bemerkenswert, dass die biblischen Patriarchen diese Instrumente nutzen, um den Segen und die Verheißung innerhalb der familialen Struktur zu kanalisieren. Der Koran bricht in Sure 33 mit dieser Logik: Während das Alte Testament die rechtliche Fiktion heiligt, um die Stammesidentität zu schützen, demaskiert der Koran sie als „bloße Rede“ (Q 33:4), um die absolute Souveränität Gottes von menschlichen Konstruktionen zu befreien.

Im interreligiösen Vergleich zeigt sich, dass der Koran mit der Rückbindung der Erwählung an die biologische Realität auf Grundprobleme reagiert, die auch die biblischen Traditionen durchziehen. Im Alten Testament ist die göttliche Gnade oft an genealogische Kontinuitäten gebunden, wobei die Vater-Sohn-Beziehung nicht nur biologisch, sondern als Bundeskategorie verstanden wird. Die metaphorische Bestimmung Israels als „erstgeborener Sohn“ Gottes (Ex 4,22) etabliert eine kollektive Sohnschaft, die auf Erwählung beruht, aber genealogisch exklusiv bleibt. Während das AT jedoch Strategien zur Bewahrung von Erb- und Familienlinien (wie das Levirat) entwickelt, bricht der Koran in Sure 33 radikal mit der Möglichkeit einer dynastischen oder adoptiven Fortführung der prophetischen Autorität.

Im Neuen Testament wird dieses Motiv christologisch transformiert und zugespitzt. Jesus Christus wird als der „eingeborene Sohn“ in einem einzigartigen, wesensmäßigen Sinn verkündet, während die Gläubigen durch den Geist Gottes in eine adoptive Sohnschaft aufgenommen werden (Röm 8,15; Gal 4,5), die sie zu Miterben Christi macht. Somit verschiebt sich die Bedeutung der Adoption (*huiiothesia*) von der sozialen in die soteriologische Sphäre. Paulus nutzt den Begriff in Gal 4,4–7 und Röm 8,14–17, um das neue Verhältnis der Gläubigen zu Gott zu beschreiben. Durch den Geist Christi werden die Getauften in die Sohnschaft Gottes aufgenommen, was ihnen das Recht gibt, Gott als „Abba, Vater“ anzurufen. Diese Adoption ist im NT das zentrale Instrument der Heilsvermittlung: Sie ermöglicht den Zugang zum Erbe Abrahams für diejenigen, die nicht biologisch von ihm abstammen. Hier liegt der radikale Kontrast zur koranischen Ablehnung: Während der Koran in der Zayd-Episode die Adoption abschafft, um jede Verwechslung von menschlicher Fiktion und göttlicher Wahrheit zu verhindern, nutzt das Christentum die Kategorie der Adoption, um die Teilhabe des Menschen an der göttlichen Natur auszudrücken. Hierin liegt der markanteste komparative Gegensatz: Während das Christentum die Kategorie der Adoption ins Soteriologische hebt, um die Teilhabe an Gott zu beschreiben, führt der Koran sie in Sure 33 ins rein Soziale zurück, um die absolute Transzendenz Gottes zu wahren. Muḥammads Integrität zeigt sich aus christlicher Perspektive hier in einer „negativen Analogie“: Er lehnt es ab, selbst „Vater“ im Sinne einer dynastischen Sukzession zu sein (Q 33:40), um den Blick exklusiv auf die Herrschaft Gottes zu lenken.

Die komparative Analyse macht deutlich, dass Muḥammads Handeln im familiären Nahbereich kein isolierter Bruch mit der „biblischen“ Praxis ist, sondern eine eigenständige Reaktion auf die Gefahr der Sakralisierung genealogischer Fiktionen darstellt. Sein Verzicht auf die Vaterrolle gegenüber Zayd korrespondiert strukturell mit der prophetischen Forderung nach unbedingter Wahrhaftigkeit, die keine künstlichen Vermittlungsinstanzen zwischen Gott und Mensch duldet. Damit wird die Zayd-Zaynab-Episode im interreligiösen Horizont zu einem Zeugnis für eine Integrität, die bereit ist, die mühsam aufgebaute soziale Identität der „Heiligen Familie“ aufzugeben, um die Unverfügbarkeit der göttlichen Erwählung zu schützen.

Für die Untersuchung der Integrität Muḥammads ergibt sich aus diesem Vergleich ein differenziertes Bild. Muḥammad agiert in Sure 33 strukturell wie ein biblischer Prophet, der – ähnlich wie Esra und Nehemia bei der Reform der Mischehen (Esra 9–10) – eine

kompromisslose genealogische Reinheit und Wahrhaftigkeit fordert. Sein Handeln zeigt eine Integrität, die bereit ist, die im biblischen Erbe durchaus präsenten Strategien der „Sorgfalts-Adoption“ oder der „Erb-Fiktion“ aufzugeben, um die Exklusivität der prophetischen Sendung zu wahren. Die Proklamation Muḥammads als „Siegel der Propheten“ (Q 33:40) in Verbindung mit der Feststellung seiner leiblichen Vaterlosigkeit gegenüber Zayd markiert das Ende einer Ära, in der Segen und Amt vererbbar oder durch Adoption übertragbar waren. In der Perspektive der Fremdprophetie lässt sich dies als ein Akt der „epistemischen Bescheidenheit“ des Propheten deuten: Er verzichtet auf die machtvolle Rolle des „Vaters“ einer Dynastie, um als bloßer Übermittler der einen Wahrheit aufzutreten. Damit bietet der koranische Befund trotz des christologischen Dissenses einen Anknüpfungspunkt für eine christliche Würdigung: Muḥammad bewährt sich als Wächter über die Transparenz zwischen Gott und Mensch, indem er die sozialen Masken der Adoption konsequent ablegt.

4.6 Integrität Muḥammads im privaten/familiären Handeln

Die koranischen Regelungen in Q 33:4–6 und 35–40 zeichnen ein Bild Muḥammads, in dem sein familiäres Handeln untrennbar mit seiner Rolle als prophetische Ordnungsmacht verschränkt ist. Im Unterschied zu einer rein biographischen oder psychologisierenden Lesart, wie sie in der klassischen Orientalistik oft dominierte und die in christlichen Kontexten häufig in polemischen Urteilen über eine vermeintliche „Sinnlichkeit“ des Propheten mündete, rücken die Verse die Neuordnung von Adoption, Verwandtschaft und Ehe in den Vordergrund. Es ist dabei heute nicht mehr hilfreich, jene Urteile zu übernehmen, welche christliche Polemiker in der Vergangenheit suchten, um Muḥammad undifferenziert als einen „Betrüger“ darzustellen. Vielmehr ist danach zu fragen, wie eine christliche Würdigung, ausgehend von den Aussagen des eigenen Glaubens und den internen Wahrheitskriterien der theologischen Tradition, über diesen prophetischen Anspruch urteilen kann.

Die systematische Auswertung dieser zweiten Fallstudie folgt der bewussten methodischen Symmetrie zur Untersuchung der Banū Qurayza, um die Kohärenz des kriteriologischen Ansatzes zu wahren. Während in Kapitel 3 die Integrität im Rahmen der medinensischen Bündnis- und Kriegsethik geprüft wurde, rückt hier die Bewährung im personalen Nahbereich des Propheten in den Fokus. Religionsphänomenologisch weist die Gestalt

Muḥammads dabei Merkmale auf, die im Gespräch mit den Propheten des Alten Testaments als grundlegend für das prophetische Selbstverständnis identifiziert werden können: ein tiefes Sendungsbewusstsein, das sich gerade in der existentiellen Krise und der Bereitschaft, für die übermittelte Botschaft soziale Schmähung und das Urteil der Zeitgenossen zu ertragen, bewährt.⁵³³ Diese Untersuchung ordnet sich damit in einen Diskurs über Glaubwürdigkeit ein, der im Koran selbst als Ringen zwischen dem prophetischen Auftrag und den Projektionen der Umwelt markiert wird.⁵³⁴

Die nachfolgende Analyse entfaltet sich entlang dreier wesentlicher Maßstäbe, die als christlich-biblich rückgebundene Kriterien der prophetischen Anerkennung fungieren. Zunächst wird die Verbindlichkeit in asymmetrischen Beziehungen untersucht, die das strukturelle Gegenstück zur politisch-militärischen Bündnistreue bildet und nach der Beständigkeit des Handelns gegenüber Schutzbefohlenen innerhalb hierarchischer Verhältnisse fragt. Darauf aufbauend wird der verantwortliche Umgang mit symbolischer Macht und persönlicher Scham analysiert, wobei die Bereitschaft zum Reputationsopfer und die Einordnung der eigenen Ehre unter den Willen Gottes im Zentrum stehen. Schließlich wird die Gemeinwohlorientierung und legislative Fruchtbarkeit in den Blick genommen, um zu prüfen, ob das Handeln Muḥammads – analog zur Sicherung gesellschaftlicher Stabilität – zur Stiftung einer gerechteren und transparenteren Sozialordnung beigetragen hat. Dabei bleiben jene neuralgischen Punkte, insbesondere die Machtasymmetrien der Zayd-Zaynab-Episode, bewusst sichtbar, da sie sich einer vorschnell harmonisierenden Deutung entziehen. Ziel ist es, auf Basis der erarbeiteten Befunde die Spielräume für eine christliche Würdigung Muḥammads im familiären Bereich auszuloten, ohne dabei die eigenen ethischen Maßstäbe oder christologischen Exklusivansprüche zu nivellieren.

4.6.1 Verbindlichkeit in asymmetrischen Beziehungen (Analog zur Bündnistreue)

Das erste Kriterium zur Validierung prophetischer Integrität im familiären Bereich ist die Verbindlichkeit in asymmetrischen Beziehungen. Dieses Kriterium bildet das strukturelle und systematische Gegenstück zur Bündnistreue (*mīṭāq*), die in der ersten Fallstudie (Kapitel 3) als Maßstab für Muḥammads politisches Handeln angelegt wurde. Während dort die Makroebene der vertraglichen Loyalität gegenüber Stämmen und Gruppen im Zentrum

⁵³³ Vgl. KHOURY, Muhammad, 152.

⁵³⁴ Vgl. TAMER, Ein Diskurs über Glaubwürdigkeit im Koran, 4–24.

stand, richtet sich der Blick hier auf die Mikroebene der personalen Beständigkeit innerhalb hierarchischer Schutzverhältnisse.

In der christlich-systematischen Theologie ist dieses Kriterium tief in der Kategorie der Zuverlässigkeit (*emunah*) verwurzelt. Ein Prophet erweist sich hierbei nicht allein durch die Richtigkeit seiner Worte, sondern durch die Beständigkeit seines Handelns gegenüber jenen, die sich in seinem unmittelbaren Machtbereich befinden.⁵³⁵ Dabei fungieren die persönliche Glaubwürdigkeit, der Beitrag zum Aufbau der Gemeinde und insbesondere die Solidarität mit jenen, die als Marginalisierte an den Rand gedrängt wurden, als entscheidende Prüfsteine der Integrität.⁵³⁶ Diese Form der prophetischen Bewährung fordert eine Konstanz, die über rein rechtliche Verpflichtungen hinausgeht und die personale Würde des Gegenübers auch unter radikal veränderten sozialen Bedingungen wahrt.

Die Anwendung dieses Kriteriums auf die Beziehung zu Zayd b. Hārīṭa offenbart eine außergewöhnliche biographische Kontinuität, die den Vorwurf opportunistischen Handelns entkräftet. Zayd tritt in den Horizont Muḥammads in einer Position extremer Vulnerabilität – als geraubter Sklave ohne tribalistischen Schutzraum. Die Integrität des Gesandten manifestiert sich hier zunächst in der sukzessiven Aufwertung dieser asymmetrischen Beziehung: von der frühen Freilassung über die rechtliche Adoption bis hin zur einzigartigen namentlichen Erwähnung in Q 33:37. Wie Lecker betont, war die Einbindung Zayds in den prophetischen Haushalt kein Akt bloßer Zweckmäßigkeit, sondern ein „Experiment sozialer Inkorporation“, das Muḥammads persönliche Loyalität über Jahrzehnte hinweg band.⁵³⁷

Mit Blick auf die in Kapitel 2 entwickelten Kriterien prophetischer Integrität lässt sich zunächst der Umgang mit Verbindlichkeit und Verantwortung hervorheben: Zayd wird aus einer extrem vulnerablen Position heraus in den familiären und religiösen Nahbereich des Propheten aufgenommen, als *mawlā* aufgewertet und mit Aufgaben betraut; die spätere Rücknahme der rechtlichen Sohnschaft löst diese Nähe nicht auf, sondern präzisiert ihre rechtlichen Grenzen, um genealogische Verhältnisse nicht zu verschleiern und Erb- sowie

⁵³⁵ Vgl. BERND KLASCHKA, Auf dem Weg zu einer prophetischen Kirche: Glaube und Glaubwürdigkeit verpflichten zum Handeln. In: Ordenskorrespondenz 52 (2011) 206–212.

⁵³⁶ Vgl. JOHANNES TWARDELLA, Mohammed. Prophetie und prophetisches Handeln im Unterricht. In: Zeitschrift für Religionskunde 12 (2024) 101–115.

⁵³⁷ Zur prosopographischen Einordnung Zayds und der Inkorporationsstrategie im prophetischen Haushalt vgl. LECKER, Art. *Zayd b. Hārīṭa*.

Ehefragen transparent zu regeln. Auch im Bereich der Ehe wird Muḥammads Handeln dabei nicht als willkürliche Durchsetzung persönlicher Wünsche, sondern als Beteiligung an einem Prozess beschrieben, in dem vormals unhinterfragte Stammesnormen – etwa das Tabu der Ehe mit der Frau eines Adoptivsohnes – unter das Kriterium einer klaren, auf die Gemeinde bezogenen Ordnung gestellt werden. Im Gegensatz zu religionsgeschichtlichen Tendenzen, in denen prophetische Gestalten gelegentlich zu Instrumenten politischer Interessen herabgestuft wurden, bewahrt Muḥammad hier durch die beständige Fürsorge für seinen Schützling die Würde des Einzelnen, was eine Analogie zum prophetischen Ethos des Alten Testaments darstellt.⁵³⁸

Die entscheidende Herausforderung für dieses Integritätskriterium stellt die koranische Aufhebung der Adoption (*tabannī*) dar. Hier integriert die Analyse die rechtshistorische Dekonstruktion nach Ella Landau-Tasserón: Wenn der Koran die Adoption als „bloße Rede aus eurem Mund“ (Q 33:4) delegitimiert, so zielt dies auf die Beseitigung einer Rechtsfiktion, die im spätantiken Arabien oft zur Verschleierung tatsächlicher Machtverhältnisse und zur Konstruktion künstlicher Erbanansprüche diente.⁵³⁹

Die Integrität Muḥammads bewährt sich hier in einem dialektischen Prozess: Er ist bereit, die rechtliche Maske der „Sohnschaft“ abzulegen, um die Beziehung auf das Fundament der Wahrheit (*al-ḥaqq*) zu stellen. Die Verbindlichkeit gegenüber Zayd wird dadurch nicht aufgehoben, sondern in die Kategorie der „Brüderschaft im Glauben“ transformiert. Diese neue Form der Bindung beansprucht eine höhere Form der Wahrhaftigkeit, da sie nicht mehr auf einer rechtlichen Fiktion (*da‘wa*), sondern auf der spirituellen Teilhabe an der Gemeindeordnung beruht. Die Ersetzung der Adoption durch das Konzept der *kafāla* (Pflegschaft) bewahrt dabei – wie Landau-Tasserón zeigt – die soziale Schutzverantwortung, ohne die genealogische Realität zu korrumpieren.⁵⁴⁰

Damit erweist sich Muḥammad als ein Akteur, dessen Verbindlichkeit nicht an statischen sozialen Etiketten haftet, sondern der asymmetrische Beziehungen in eine neue, theozentrische Ordnung überführt. Analog zur bündnisethischen Transparenz gegenüber den Banū Qurayza, wo die Einhaltung von Verträgen gegen den Vorwurf des Verrats verteidigt

⁵³⁸ Vgl. zum prophetischen Ethos im Alten Testament HOSSFELD, Propheten, Prophetie. II. Biblisch. 1. Altes Testament, 631.

⁵³⁹ Zur detaillierten Untersuchung der Adoptionspraktiken und der terminologischen Unschärfe von *ibn*, *mawlā* und *da‘ī* vgl. LANDAU-TASSERÓN, *Adoption*, 180.

⁵⁴⁰ Vgl. ebd., 182.

wurde, zeigt sich hier im privaten Raum eine Integrität, die Schutzbefohlenen gegenüber loyal bleibt, während sie gleichzeitig die strukturellen Rahmenbedingungen dieser Loyalität radikal reformiert. Die „Ent-Sohnung“ Zayds stellt somit keinen Bruch der Treue dar, sondern deren Reinigung von fiktionalen Elementen. Muḥammads Handeln erfüllt damit den biblischen Anspruch an die prophetische Wahrhaftigkeit, die keine künstlichen Vermittlungsinstanzen zwischen der menschlichen Beziehung und dem göttlichen Anspruch duldet.

4.6.2 Verantwortlicher Umgang mit Macht und Scham (Analog zur Gewaltethik)

Das zweite Kriterium der Integritätsprüfung widmet sich dem verantwortlichen Umgang mit Macht. In der ersten Fallstudie wurde dieses Kriterium als „Ethik der Härte“ im Kontext militärischer und politischer Krisenentscheidungen gegen den Verrat der Banū Qurayza analysiert. Im familiären Nahbereich von Sure 33 verschiebt sich die Perspektive von der physischen Machtausübung hin zur symbolischen und legislativen Autorität. Die Integrität des Propheten steht hier vor der Herausforderung, göttliche Weisung gegen den massiven Widerstand tief verwurzelter sozialer Schamgrenzen durchzusetzen.

In der christlich-biblischen Tradition wird prophetische Macht primär als *diakonia* (Dienst) begriffen, die sich gerade in der Bereitschaft bewährt, die eigene Ehre (*doxa*) dem Willen Gottes unterzuordnen.⁵⁴¹ Wahre prophetische Integrität zeigt sich demnach nicht in der Akkumulation von Privilegien, sondern in der vulnerablen Aussetzung gegenüber öffentlicher Kritik, sofern diese Kritik aus dem unbedingten Gehorsam gegenüber der Botschaft resultiert.⁵⁴²

Die philologische Untersuchung von Q 33:37 offenbart eine für einen hagiographischen Text ungewöhnliche Offenheit bezüglich der prophetischen Innenseite. Die Rüge, Muḥammad habe etwas in seiner Seele verborgen (*wa-tuḥfī fī nafsika*) und die „Menschen gefürchtet“ (*taḥšā n-nāsa*), markiert den neuralgischen Punkt der Machtausübung. In

⁵⁴¹ Zur biblischen Kategorie des prophetischen Dienstes und der Abgrenzung von herrschaftlicher Macht vgl. ALBRECHT/BALDERMANN, Art. Propheten/Prophetie; MARIANNE HEIMBACH-STEINS, Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche, Ostfildern 2001; WOLFGANG HUBER, Prophetische Kritik und demokratischer Konsens. In: WOLFGANG HUBER (Hg.), Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung, München 1990, 253–271.

⁵⁴² Die Episode um Zayd und Zaynab fungiert hierbei als „Integritäts-Stresstest“, da sie Muḥammad in das Spannungsfeld zwischen der Wahrung seiner moralischen Reputation und dem Vollzug einer als wahrhaftig erkannten Rechtsreform rückt.

methodischer Hinsicht greift hier das Kriterium der Peinlichkeit: Ein Text, der lediglich zur Legitimation prophetischer Willkür verfasst worden wäre, hätte das menschliche Zögern und die Furcht vor dem sozialen Skandal kaum zum zentralen Thema erhoben.⁵⁴³ Entgegen der polemischen Tradition, die hier ein verborgenes Begehren unterstellte, weist die historisch-kritische Analyse auf die Last der legislativen Verantwortung hin: Die „verborgene Sache“ war die Gewissheit, dass der Bruch des Adoptions-Tabus ihn dem Vorwurf des Inzests und der Ehrlosigkeit aussetzen würde. Seine Integrität bewährt sich philologisch gerade durch den Sieg über diese Form der *ḥašya* (Scham/Ehrfurcht). Indem der Koran diesen Moment des menschlichen Ringens nicht verschweigt, sondern ihn als Hindernis für die göttliche Wahrheit markiert, wird Muḥammads Handeln jeder privaten Willkür entzogen.

Dass Q 33:35 Männer und Frauen explizit parallel adressiert, deutet zugleich an, dass familiäre Integrität im Koran nicht ohne die Anerkennung weiblicher Verantwortung und Würde gedacht wird – ein Aspekt, der in patriarchalen Kontexten einen kritischen Impuls enthält und die Gefahr einer rein männlich definierten Hausmacht begrenzt.⁵⁴⁴ In Analogie zur Gewaltethik zeigt sich hier eine „Souveränität des Gehorsams“. So wie der Prophet im Konflikt mit den Banū Qurayza keine persönliche Rache übte, sondern ein im damaligen Kontext als gerecht empfundenes Urteil vollzog, so nutzt er hier seine Macht nicht zur privaten Befriedigung, sondern zur demonstrativen Zerstörung einer fiktiven Rechtsordnung. Der göttliche Akt der Verheiratung (*zawwaġnākahā*) fungiert als Entlastung der prophetischen Subjektivität: Muḥammad handelt als Werkzeug einer Transformation, die ihn selbst schmerzt, da sie seine Rolle als „Vater Zayds“ und damit ein zentrales Element seiner sozialen Stabilität vernichtet.⁵⁴⁵

Die Integrität zeigt sich in der Preisgabe der eigenen moralischen Komfortzone zugunsten einer radikalen Wahrhaftigkeit, die keine Rücksicht auf die soziale Stigmatisierung nimmt. Muḥammad akzeptiert das Reputationsopfer, um als Siegel der Propheten (Q 33:40) eine neue Ära einzuleiten, in der das göttliche Gesetz die kulturellen Tabus der *ġāhiliyya* bricht. Damit erfüllt das prophetische Handeln den biblischen Anspruch an einen

⁵⁴³ Zur methodischen Anwendung des Kriteriums der Peinlichkeit in der Koranexegese vgl. GHAFAR, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie*, 80.

⁵⁴⁴ Vgl. BAŞOL, *Koran 33/37 - Eine quellenkritische Untersuchung*, 63.

⁵⁴⁵ Rubin TIVKA FRYMER-KENSKY, *Patriarchal Family Relationships and Near Eastern Law*. In: *Biblical Archaeologist* 44 (1981) 209–214.

verantwortungsvollen Machtgebrauch, der sich im Ertragen von Schmähung um der Gerechtigkeit willen bewährt.⁵⁴⁶

4.6.3 Gemeinwohlorientierung (Analog zur gesellschaftlichen Stabilität)

Das dritte Kriterium der Integritätsprüfung untersucht die Gemeinwohlorientierung des prophetischen Handelns. In der ersten Fallstudie manifestierte sich dieses Kriterium in der Sicherung der gesellschaftlichen Stabilität Medinas nach der existentiellen Bedrohung der Grabenschlacht. Im Kontext von Sure 33 verschiebt sich der Fokus von der physischen Sicherheit hin zur normativen Klarheit und legislativen Fruchtbarkeit. Die Integrität Muḥammads bewährt sich hierbei in der Fähigkeit, einen hochsensiblen biographischen Einzelfall in eine universale Rechtsnorm zu transformieren, die der gesamten Gemeinschaft dient.

In der christlich-biblischen Tradition korrespondiert dieses Kriterium mit dem Bild der „Früchte“, an denen der wahre Prophet zu erkennen ist (Mt 7,16). Diese Früchte bestehen im biblischen Horizont nicht in machtpolitischem Erfolg, sondern in der Stiftung von Gerechtigkeit und der Schaffung von Lebensordnungen, die den Schutz der Schwachen gewährleisten.⁵⁴⁷ Prophetische Integrität zeigt sich demnach darin, dass das Handeln des Gesandten nicht in privater Willkür erstarrt, sondern „fruchtbar“ für das Gemeinwesen wird, indem es Rechtsunsicherheiten beseitigt und transparente Sozialstrukturen etabliert.

Die Analyse der Zayd-Zaynab-Episode unter diesem Gesichtspunkt verdeutlicht, dass die Neuordnung von Adoption und Ehe erkennbar darauf zielt, Konflikte und Unklarheiten innerhalb der Gemeinde zu reduzieren. Dies geschieht etwa dadurch, dass präzise zwischen leiblichen und adoptiven Söhnen, zwischen erlaubten und verbotenen Ehen sowie zwischen spiritueller und genealogischer Nähe unterschieden wird. Indem der Koran in Q 33:37 betont, dass die Heirat des Propheten erfolgte, „damit es für die Gläubigen kein Hindernis (*harağ*) sei“, wird das prophetische Handeln als Akt der Befreiung von einem dysfunktionalen Tabu gerahmt. Die Integrität Muḥammads zeigt sich hier in der Rolle des legislativen Bahnbrechers: Er nimmt die soziale Last des Tabubruchs auf sich, um eine

⁵⁴⁶ Zum Diskurs über die Glaubwürdigkeit und der Spannung zwischen prophetischer Integrität und den Schmähungen der Umwelt vgl. TAMER, Ein Diskurs über Glaubwürdigkeit im Koran, 6–20.

⁵⁴⁷ Zur komparativen Einordnung der prophetischen „Früchte“ und dem biblischen Gerechtigkeitsbegriff vgl. DANIEL RENTSCHLER, Biblische Gerechtigkeit. In: TOBIAS FAIX/THOMAS KRÖCK/DIETMAR ROLLER (Hg.), Ein Schrei nach Gerechtigkeit: ein Buch über Glauben, Menschenrechte und den Auftrag der Christen, Marburg an der Lahn 2016, 32–44.

Rechtsklarheit zu schaffen, die über seinen eigenen Haushalt weit hinaus strahlt.⁵⁴⁸ Damit korrigiert er eine Situation, in der fiktive genealogische Ansprüche (*da'wa*) die soziale Ordnung der frühislamischen Gemeinde zu destabilisieren drohten.⁵⁴⁹

In Analogie zur Sicherung gesellschaftlicher Stabilität dient die Neuordnung der Verwandtschaft in Sure 33 der Verhinderung von genealogischen Oligarchien. Die Proklamation Muḥammads als „Siegel der Propheten“ (Q 33:40) ist hierbei von entscheidender Bedeutung für das Gemeinwohl: Durch die explizite Feststellung seiner leiblichen Vaterlosigkeit gegenüber Zayd wird das prophetische Amt endgültig von dynastischen Ansprüchen entkoppelt. Muḥammad sichert durch sein Handeln im familiären Bereich die spirituelle Gleichheit der Gemeinde, da er keine „heilige Familie“ begründet, die über den anderen Gläubigen stünde. Die Frucht seines Wirkens ist somit eine Gemeinschaft, in der die biologische Wahrheit (*nasab*) und die spirituelle Geschwisterschaft nebeneinander stehen können, ohne durch fiktive Verhältnisse korrumpiert zu werden. Die Integrität des Propheten bewährt sich hier in der paradoxen Souveränität, sich selbst die Möglichkeit einer dynastischen Nachfolge zu nehmen, um die Unverfälschtheit der Botschaft für das Gemeinwesen zu garantieren.

Aus der Perspektive einer christlichen Fremdprophetie-Theologie lässt sich diese Gemeinwohlorientierung als authentischer Ausdruck der prophetischen Sorge um die Gerechtigkeit deuten. Muḥammads Integrität bewährt sich in der paradoxen Situation, dass er als Gesetzgeber auftritt, der bereit ist, eigene gelebte Praktiken und Beziehungen in eine Ordnung einzufügen, die auf Klarheit, Schutz von Beziehungskonstellationen und langfristige Stabilität der Gemeinschaft zielt. Dies gilt auch dann, wenn solch ein Vorgehen tradierte Erwartungen und persönliche Präferenzen infrage stellt. Damit erfüllt er das biblische Kriterium der Rechtsstiftung, die dem Leben dient, indem er an die Stelle von unübersichtlichen Traditionsfiktionen eine klare, gottzentrierte Sozialethik setzt.⁵⁵⁰ Die Untersuchung macht somit plausibel, dass Muḥammads Wirken im familiären Bereich als prophetisch

⁵⁴⁸ Zur rechtshistorischen Analyse des Begriffs *ḥarāḡ* (Hindernis) vgl. W. HENNING, Arabisch *ḥarāḡ*. In: *Orientalia* 4 (1935) 291–293.

⁵⁴⁹ Zum Diskurs über die Glaubwürdigkeit und die Notwendigkeit, biographische Krisen legislativ aufzulösen, vgl. TAMER, Ein Diskurs über Glaubwürdigkeit im Koran, 20f.

⁵⁵⁰ Zur systematischen Frage, wie christliche Theologie auf Basis ihrer eigenen Kriterien über Muḥammads prophetischen Anspruch urteilen kann, vgl. REINHARD LEUZE, Der Prophet Muhammad in christlicher Perspektive. In: *Münchener theologische Zeitschrift* 52 (2001) 34–42.

gewürdigt werden kann, sofern es als Akt der epistemischen Bescheidenheit begriffen wird, der die Souveränität Gottes über alle menschlichen Bindungen stellt.⁵⁵¹

4.7 Spielräume einer christlichen Würdigung Muḥammads im Licht der zweiten Fallstudie

Die zweite Fallstudie hat verdeutlicht, dass die koranische Darstellung der Zayd-Zaynab-Episode weit über eine biographische Randnotiz hinausgeht. In Sure 33 wird das Handeln Muḥammads als integraler Bestandteil einer umfassenden legislativen Transformation gerahmt, in der die Neuordnung von Verwandtschaft, Adoption und Ehe exemplarischen Charakter für die Gemeindeordnung gewinnt. Prophetie erweist sich hierbei – im Sinne einer christlichen Vorverständigung – als ein „heikles Phänomen“, das sich gerade in der Spannung zwischen institutioneller Festigung und charismatischem Aufbruch bewähren muss.⁵⁵² Aus christlicher Perspektive ergeben sich daraus keine zwingenden dogmatischen Schlussfolgerungen im Sinn einer notwendigen Anerkennung, wohl aber mehrere Anknüpfungspunkte, die eine theologisch verantwortete Würdigung Muḥammads als prophetische Gestalt plausibel erscheinen lassen.

Methodisch ist dabei vorauszusetzen, dass eine solche Würdigung nicht auf der Übernahme islamischer Glaubenssätze basieren kann, sondern Muḥammad ausgehend von den Aussagen des eigenen christlichen Glaubens und den Wahrheitskriterien der eigenen Tradition beurteilen muss. Es geht um die Frage, ob Muḥammad als „Prophet und mehr als ein Prophet“ begriffen werden kann, indem sein koranisches Selbstverständnis als Gesandter (*rasūl*) ernst genommen wird, das über eine rein moralische Vorbildfunktion hinausgeht.⁵⁵³ In diesem Sinne fungiert Muḥammad als eine „Herausforderung christlicher Identität“, die dazu aufruft, das eigene Verständnis von prophetischer Integrität im Licht einer fremden Zeugenschaft neu zu reflektieren.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ Zur religionsphänomenologischen Einordnung Muḥammads im Vergleich zu den Propheten des Alten Testaments vgl. KLAUS HOPPENWORTH, Der Prophet Mohammed im Vergleich mit biblischen Propheten. In: JÜRGEN STEINBACH (Hg.), *Theologie, Mission, Verkündigung: Festschrift zum 60. Geburtstag von Helmuth Egelkraut*, Bonn 1998, 53–57.

⁵⁵² Vgl. BECHMANN/KÜGLER, *Biblische Prophetie. Exegetische Perspektiven auf ein heikles Phänomen*, 15f.

⁵⁵³ Vgl. WILLEM BIJLEFELD, *A Prophet and More than a Prophet? Some observations on the Qur'anic use of the terms 'prophet' and 'apostle'*. In: *The Muslim World* 59 (1969) 1–28, bes. 27.

⁵⁵⁴ Vgl. STOSCH, *Kirche und Fremdprophetie.*, 247.

Zunächst lassen die koranischen Texte erkennen, dass Muḥammads private Entscheidungen nicht als Raum unkontrollierter Selbstinteressen konzipiert werden, sondern der gleichen Normativität unterliegen wie sein öffentliches Handeln. Die Bereitschaft, gewachsene Adoptionspraxis und familiäre Bindungen in eine neue Ordnung einzufügen, kann als Ausdruck einer verantwortlichen, auf das Gemeinwohl bezogenen prophetischen Leitungsfunktion verstanden werden. Dass der Koran dabei in Q 33:37 menschliches Zögern und die Furcht vor sozialer Ächtung nicht verschweigt, bietet einen authentischen Einblick in die psychologische Realität des prophetischen Erlebens. Diese im Korantext greifbaren Daten gewähren eine Sicht auf die prophetische Subjektivität, die weit über spätere hagiographische Idealisierungen hinausgeht und Muḥammad als einen Akteur zeigt, der unter der Last seines Auftrags ringt.⁵⁵⁵ Die Last der Botschaft, die Muḥammad hier im privaten Bereich zu tragen hat, lässt sich als das „Gewicht im Wort“ beschreiben – eine Last, die biblische und koranische Prophetie gleichermaßen kennzeichnet, wenn der göttliche Auftrag mit sozialen Tabus kollidiert.⁵⁵⁶

Hinzu kommt, dass Q 33:35 durch die explizite Gleichadressierung von Männern und Frauen eine theologische Gleichwertigkeit markiert, die in einer patriarchalen Stammeskultur einen radikalen Korrekturimpuls darstellt. In Verbindung mit der Neuordnung der Verwandtschaftsverhältnisse eröffnet dies die Möglichkeit, Muḥammads Rolle als Initiator von Transformationen zu lesen, die auf eine gerechtere Gestaltung familialer Beziehungen zielen. Religionsphänomenologisch lässt sich hierbei eine Nähe zu den biblischen Propheten erkennen, deren Integrität sich gerade in der Standhaftigkeit gegenüber sozialer Ächtung und in der kompromisslosen Ausrichtung auf den göttlichen Auftrag bewährt. Muḥammads Mission wird dabei als ein Akt begriffen, der – trotz bleibender theologischer Differenzen – eine reale prophetische Qualität beanspruchen kann, sofern er die Gemeinde zur Ausrichtung auf die Souveränität Gottes aufruft.

Schließlich legt die Kombination von Q 33:35–40 und der Zayd-Episode nahe, dass prophetische Integrität im Koran gerade darin besteht, persönliche Nähebeziehungen,

⁵⁵⁵ Vgl. ALFORD WELCH, *Muhammad's Understanding of Himself: The Koranic Data*. In: RICHARD HOVANNISIAN/SPEROS VRYONIS, JR. (Hg.), *Islam's Understanding of Itself* (Giorgio Levi Della Vida conferences 8), Malibu, CA 1983, 15–52.

⁵⁵⁶ Vgl. KENNETH CRAGG, *The weight in the word. Prophethood: Biblical and Qur'anic*, Brighton 2015; MARK BEAUMONT, *Christian Views of Muhammad since the Publication of Kenneth Cragg's Muhammad and the Christian, A Question of Response in 1984*. In: *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 32 (2015) 145–162.

familiäre Interessen und symbolische Autorität unter den Vorbehalt göttlicher Souveränität zu stellen. Für eine christliche Fremdprophetie-Theologie können diese Beobachtungen als Bausteine dienen, um im Blick auf Muḥammad von einer realen, wenn auch begrenzten positiven Funktion seines prophetischen Wirkens für die Ordnung von Beziehungen, für die Klärung von Rollen und für die Wahrnehmung Gottes als Richter über familiäre Ansprüche zu sprechen – ohne damit die christologische Einzigartigkeit Jesu oder die Differenzen im Verständnis von Sohnschaft und Prophetie einzuebnen.⁵⁵⁷

Die Untersuchung der Zayd-Zaynab-Episode und der damit verbundenen Neuordnung des Adoptionsrechts in Sure 33 stellt für eine christliche Würdigung Muḥammads eine besondere Herausforderung dar. Während die erste Fallstudie (Kapitel 3) die politische Integrität im Kontext von Konflikt und Gewalt thematisierte, berührt die vorliegende Analyse den innersten Kern der prophetischen Subjektivität und deren moralische Integrität im Spannungsfeld von Gesetz, Familie und persönlichem Begehren. Aus der Perspektive einer Theologie der Fremdprophetie lassen sich hier drei wesentliche Spielräume für eine christliche Anerkennung eröffnen.

4.7.1 Muḥammad als Zeuge der genealogischen Diskontinuität

Die christliche Rezeption der Zayd-Episode hat sich historisch oft auf die moralische Bewertung der Eheschließung konzentriert, dabei jedoch die tiefere prophetologische Dimension der koranischen Intervention in Sure 33 übersehen. Aus der Perspektive einer Theorie der Fremdprophetie erweist sich Muḥammad gerade durch die radikale Auflösung der rechtlichen Sohnschaft Zayds als ein Zeuge für eine gottzentrierte Ordnung, die sich bewusst gegen die Sakralisierung genealogischer Fiktionen stellt. Ein solches Urteil folgt der methodischen Notwendigkeit, Muḥammad ausgehend von christlichen Wahrheitskriterien zu würdigen, zu denen die Übereinstimmung von prophetischer Botschaft und persönlicher Lebensführung zählt.⁵⁵⁸

Die „Ent-Sohnung“ Zayds (Q 33:37+40) markiert eine Zäsur, die über eine bloße familiäre Umstrukturierung weit hinausgeht. Indem der Koran statuiert, dass Muḥammad „nicht der Vater eines eurer Männer“ (*abā aḥadin min riġālikum*) ist, vollzieht er eine systematische Dekonstruktion des spätantiken Modells der dynastischen Heiligkeit. Diese Form des

⁵⁵⁷ Vgl. STOSCH, Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung, 155.

⁵⁵⁸ Vgl. KHOURY, Muhammad, 151.

charismatischen Aufbruchs bricht mit den gesellschaftlichen Bedingungen seiner Zeit und markiert einen prophetischen Protest gegen die Verfestigung religiöser Autorität in rein familialen Strukturen.⁵⁵⁹ Während in vielen zeitgenössischen Kontexten die charismatische Autorität durch Adoption oder biologische Erbfolge innerhalb eines Hauses (*bayt*) perpetuiert wurde, bricht der Koran diese Logik auf. Diese rechtliche Transformation gewinnt an Schärfe, wenn man sie vor dem Hintergrund altorientalischer Familienstrukturen betrachtet, in denen die Adoption als Instrument der Rechtskontinuität oft eine sakrale Qualität besaß.⁵⁶⁰ Muḥammad sichert seinen Status nicht durch die Etablierung einer eigenen Dynastie ab, sondern durch deren explizite Negation. Seine Integrität manifestiert sich hier in der bewussten Annahme einer genealogischen Diskontinuität, die jede Form der religiösen Erbfolge unterbindet.

Seine Integrität manifestiert sich hier in der bewussten Annahme einer genealogischen Diskontinuität, die jede Form der religiösen Erbfolge unterbindet. Wie Patricia Crone darlegt, blieb die Bindung an Zayd als *mawlā* zwar bestehen, doch wurde sie ihrer fiktiven genealogischen Überhöhung beraubt.⁵⁶¹ Diese Form der Integrität lässt sich als Ausdruck einer prophetischen Bescheidenheit gegenüber der Souveränität Gottes begreifen. Wie die rechtshistorischen Analysen verdeutlichen, diente die Adoption (*tabannī*) in der *ḡāhiliyya* oft dazu, politische Bündnisse durch künstliche Verwandtschaft zu sakralisieren. Muḥammads Verzicht auf die Vaterrolle gegenüber Zayd ist somit ein Akt der Wahrhaftigkeit, der die soziale Fiktion der Realität des göttlichen Willens opfert. Er tritt als Prophet auf, der bereit ist, im Hinblick auf männliche Nachfolger „vaterlos“ zu bleiben, um die Einzigartigkeit seiner Sendung als „Siegel der Propheten“ (*ḥātam an-nabiyyīn*) zu wahren. Die Finalität der Prophetie ist in Sure 33 untrennbar mit dieser biologischen Limitierung verknüpft: Weil er kein Vater von Männern ist, kann die Botschaft rein theozentrisch bleiben, ohne in eine erbliche Sakralherrschaft überzugehen.⁵⁶²

⁵⁵⁹ Vgl. MICHAEL EBERTZ, Gesellschaftliche Bedingungen für prophetisch-charismatische Aufbrüche. In: INGO BALDERMANN/U.A. (Hg.), Prophetie und Charisma (Jahrbuch für Biblische Theologie 14), Neukirchen-Vluyn 1999, 237–256; MARK BODENSTEIN, Der Prophet in der Revolte. In: ANJA MIDDELBECK-VARWICK u.a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum - Islam), Regensburg 2013, 223–235.

⁵⁶⁰ Vgl. FRYMER-KENSKY, *Patriarchal Family Relationships and Near Eastern Law*, 212f.

⁵⁶¹ Vgl. CRONE, Art. *Mawlā*.

⁵⁶² Vgl. RUBIN, *Prophets and Prophethood*, 305f.

In komparativer Hinsicht bietet diese „genealogische Einsamkeit“ Muḥammads einen Anknüpfungspunkt für die biblische Prophetiekritik. Im Alten Testament finden sich zahlreiche Momente, in denen die prophetische Berufung mit dem Bruch familialer Bindungen einhergeht (vgl. Am 7,14-15 oder die Kritik an den Söhnen Samuels in 1 Sam 8,1-5).⁵⁶³ Muḥammad radikalisiert diesen Impuls, indem er die Institution der Adoption selbst als Hindernis für die göttliche Wahrheit demaskiert. Für eine christliche Theologie, die Jesus Christus als den „Sohn“ in einem einzigartigen, ontologischen Sinne bekennt, bietet der koranische Befund ein wichtiges Korrektiv: Er erinnert daran, dass keine menschliche Rechtskonstruktion – und sei sie noch so etabliert – die Freiheit Gottes beanspruchen kann, Seine Zeugen unabhängig von Abstammung und Tradition zu erwählen.

Muḥammads Integrität zeigt sich demnach darin, dass er die Schande des Inzestvorwurfs und den Verlust eines männlichen Erben auf sich nimmt, um eine Ordnung der Transparenz zu stiften.⁵⁶⁴ Er agiert als Fremdprophet, der die Christenheit (und seine eigene Gemeinde) dazu aufruft, religiöse Autorität nicht an Fleisch und Blut oder rechtliche Fiktionen zu binden, sondern an das Zeugnis für die eine Wahrheit.

4.7.2 Die Authentizität der Scham als Integritätsbeweis

Ein zentrales Moment für die christliche Anerkennung der prophetischen Integrität Muḥammads in der zweiten Fallstudie liegt paradoxerweise gerade in jener Passage, die historisch am stärksten für polemische Abwertungen instrumentalisiert wurde: Während die klassische christliche Polemik die Passage in Q 33:37 oft als Beleg für eine moralische Schwäche oder eine „übertriebene Sinnlichkeit“ interpretierte, ermöglicht eine kriteriologische Analyse, diesen Befund als Ausdruck einer spezifisch prophetischen Integrität zu lesen. Im Zentrum steht dabei die im Text dokumentierte Scham (*ḥašya*) und die Furcht vor dem Urteil der Menschen, die Muḥammad im Moment der legislativen Neuerung erfährt. Diese Emotionen sind nicht lediglich als private Affekte zu verstehen, sondern müssen

⁵⁶³ „Amos antwortete Amazja: Ich bin kein Prophet und kein Prophetenschüler, sondern ich bin ein Viehhirte und veredle Maulbeerfeigen. [15] Aber der HERR hat mich hinter meiner Herde weggenommen und zu mir gesagt: Geh und prophezeie meinem Volk Israel!“ (Am 7,14f.)

„Als Samuel alt geworden war, setzte er seine Söhne als Richter Israels ein. [2] Sein erstgeborener Sohn hieß Joël, sein zweiter Abija. Sie waren in Beerscheba Richter. [3] Seine Söhne gingen nicht auf seinen Wegen, sondern waren auf ihren Vorteil aus, ließen sich bestechen und beugten das Recht. [4] Deshalb versammelten sich alle Ältesten Israels und gingen zu Samuel nach Rama. [5] Sie sagten zu ihm: Du bist nun alt und deine Söhne gehen nicht auf deinen Wegen. Darum setze jetzt einen König bei uns ein, der uns regieren soll, wie es bei allen Völkern der Fall ist!“ (1 Sam 8,1-5).

⁵⁶⁴ Vgl. CRAGG, *The weight in the word*, 111.

innerhalb einer „Geschichte der Gefühle“ als soziale Kategorien begriffen werden, die das prophetische Handeln in einen scharfen Kontrast zur herrschenden Ehre-Scham-Kultur seiner Zeit setzen.⁵⁶⁵

Aus der Perspektive einer Theorie der Fremdprophetie gewinnt hier das methodische „Kriterium der Peinlichkeit“ eine entscheidende Bedeutung. In der biblischen Exegese dient dieses Kriterium dazu, die Authentizität einer Überlieferung dadurch abzusichern, dass sie Züge enthält, die für die eigene hagiographische Darstellung eher belastend oder erklärungsbedürftig sind.⁵⁶⁶ Dass der Koran das menschliche Zögern Muḥammads und die göttliche Rüge, er habe die Menschen mehr gefürchtet als Gott, explizit bewahrt, rückt sein Wirken in die Nähe jener biblischen Gestalten, deren Glaubwürdigkeit sich gerade in der schmerzhaften Offenlegung der eigenen Innerlichkeit und dem Ringen um das wahre „Prophetenwort“ bewährt.⁵⁶⁷ Muḥammad wird hier nicht als stoischer, fehlerfreier Gesetzgeber präsentiert, sondern als eine Gestalt, deren Integrität sich gerade in der schmerzhaften Offenlegung der eigenen Innerlichkeit bewährt. Diese „vulnerable Transparenz“ widerspricht dem Bild eines Manipulators, der die Offenbarung lediglich zur Legitimierung privater Wünsche instrumentalisiert hätte; vielmehr zeigt sie einen Akteur, der unter der Last eines Auftrags ringt, der seine soziale Reputation existenziell gefährdet.

Diese Form der Integrität lässt sich als eine spezifische Form der Wahrhaftigkeit deuten, die für eine christliche Anerkennung anschlussfähig ist. Muḥammads Handeln ist hier geprägt von einem Diskurs über Glaubwürdigkeit, der sich gegen die Projektionen der Umwelt behaupten muss. Indem er bereit ist, sein eigenes Zögern vor der Gemeinschaft offenzulegen, ordnet er sein Bedürfnis nach sozialer Anerkennung dem unbedingten Gehorsam gegenüber der als wahrhaftig erkannten Weisung unter. Für eine Komparative Theologie bedeutet dies, Muḥammads Integrität nicht in einer statischen Sündlosigkeit zu suchen, sondern in der Dynamik eines prophetischen Dienstes, der bereit ist, das eigene moralische Prestige zu opfern, um den Weg für eine neue Ordnung der Transparenz frei zu machen.

⁵⁶⁵ Zum Begriff „Geschichte der Gefühle“ vgl. ROB BODDICE, *Die Geschichte der Gefühle. Von der Antike bis heute*. M. Stiegel, Darmstadt 2020.

⁵⁶⁶ Vgl. ERNST DASSMANN, *Umfang, Kriterien und Methoden frühchristlicher Prophetenexegese*. In: INGO BALDERMANN/U.A. (Hg.), *Prophetie und Charisma (Jahrbuch für Biblische Theologie 14)*, Neukirchen-Vluyn 1999, 117–144.

⁵⁶⁷ Vgl. JÖRG JEREMIAS, *Prophetenwort und Prophetenbuch. Zur Rekonstruktion mündlicher Verkündigung der Propheten*. In: INGO BALDERMANN/U.A. (Hg.), *Prophetie und Charisma (Jahrbuch für Biblische Theologie 14)*, Neukirchen-Vluyn 1999, 19–36.

Diese „Integrität der Scham“ eröffnet einen wichtigen Spielraum für eine christliche Würdigung der Fremdprophetie. Sie zeigt Muḥammad als einen Menschen, dessen prophetischer Gehorsam ihn in eine Position extremer Einsamkeit und Angreifbarkeit führt. Die Unterordnung der eigenen Schamgrenze unter das als wahrhaftig erkannte göttliche Dekret entspricht strukturell dem prophetischen Ideal der *diakonia* – dem Dienst an der Wahrheit, der bereit ist, das eigene Ansehen zu opfern. In dieser Lesart wird die Zaynab-Episode von einem moralischen Skandalon zu einem Zeugnis für die Unverfügbarkeit der prophetischen Sendung: Der Gesandte ist nicht Herr über die Botschaft, sondern ihr erster – oft leidender – Adressat, der die Last des Bruchs mit gesellschaftlichen Konventionen stellvertretend für die Gemeinde auf sich nimmt.

In religionsphänomenologischer Hinsicht lässt sich Muḥammads Ringen mit der Scham somit als authentischer Ausdruck einer prophetischen Existenzform verstehen. Wie Lona betont, zeichnet sich wahre Prophetie oft dadurch aus, dass der Gesandte in einen scharfen Konflikt mit den herrschenden Konventionen seiner Zeit gerät und diesen Konflikt nicht durch Machtpolitik, sondern durch die Preisgabe der eigenen moralischen Komfortzone löst.⁵⁶⁸ Muḥammad erfüllt dieses Kriterium in Sure 33, indem er die Schande des Inzestvorwurfs und das soziale Stigma auf sich nimmt, um die Souveränität Gottes über die menschlichen Traditionen zu bezeugen. Damit bietet der koranische Befund für Christen ein wertvolles Zeugnis für eine Integrität, die sich im Ertragen von Schmähung um der Wahrheit willen bewährt und so eine reale, wenn auch begrenzte positive Funktion für die Wahrnehmung Gottes als Richter über alle menschlichen Ansprüche erfüllt.

Somit bietet gerade die menschliche Schwäche, wie sie in Q 33:37 offenbart wird, die Grundlage für eine Anerkennung Muḥammads als integren Zeugen. Seine Integrität erweist sich nicht in einer klinischen Fehlerlosigkeit, sondern in der Transparenz, mit der sein Ringen um den Gehorsam gegenüber Gott im Angesicht der sozialen Ächtung dokumentiert wird. Für den christlich-islamischen Dialog bedeutet dies, dass die Rede von der moralischen Integrität Muḥammads nicht apologetisch die Probleme glätten muss, sondern die in den Quellen greifbare „Ehrlichkeit der Scham“ als authentisches Merkmal seiner prophetischen Existenz würdigen kann.

⁵⁶⁸ Vgl. Lona, Im Gespräch mit den Propheten, 53f.

4.7.3 Grenzen und Potentiale der komparativen Anerkennung

Die kriteriologische Untersuchung der Zayd-Zaynab-Episode verdeutlicht, dass eine christliche Würdigung der Integrität Muḥammads nicht zwangsläufig eine Nivellierung dogmatischer Differenzen voraussetzt. Vielmehr erweist sich gerade die präzise Markierung der Grenzen als fruchtbar für einen ernsthaften komparativen Diskurs, der den Islam konsequent aus einer christlichen Perspektive zu verstehen sucht.⁵⁶⁹ Die Untersuchung folgt hierbei der methodischen Prämisse, dass Christen über den prophetischen Anspruch Muḥammads ausgehend von den Aussagen ihres eigenen Glaubens und den Wahrheitskriterien der eigenen Tradition urteilen müssen. Die zweite Fallstudie zeigt, dass die Anerkennung prophetischer Integrität dort möglich wird, wo das Handeln des Gesandten als konsequenter Ausdruck eines gottzentrierten Gehorsams lesbar wird, der auch vor schmerzhaften biographischen und sozialen Transformationen nicht zurückweicht.

Die markanteste Grenze der komparativen Anerkennung liegt im unterschiedlichen Verständnis der „Sohnschaft“. Während das Christentum die Kategorie der Adoption (*huiiothesia*) ins Zentrum seiner Soteriologie rückt, um die ontologische Teilhabe des Menschen an Gott durch Jesus Christus zu beschreiben, vollzieht der Koran in Sure 33 eine radikale Re-Sozialisierung dieses Begriffs. Die Ablehnung des *tabannī* dient hier primär dem Schutz der göttlichen Transzendenz vor menschlichen Projektionen. Für eine christliche Theologie der Anerkennung bedeutet dies: Muḥammad muss nicht als „Sohn“ im christologischen Sinne anerkannt werden, um als „Prophet der Transzendenz“ gewürdigt werden zu können. Seine Integrität bewährt sich gerade darin, dass er als Wächter über die Unverfügbarkeit Gottes auftritt und jegliche Sakralisierung familiärer oder rechtlicher Fiktionen – auch im eigenen Haus – unterbindet.

Ein weiteres Potential für die abschließende Würdigung bietet das Konzept der „integrativen Finalität“ in Q 33:40. Das „Siegel der Propheten“ (*ḥātam an-nabiyyīn*) erweist sich in der Zusammenschau mit der Zayd-Episode als ein Schutzinstrument der Integrität. Indem Muḥammad den Abschluss der prophetischen Kette verkündet und gleichzeitig auf eine dynastische Sukzession verzichtet, schützt er die Botschaft vor der Gefahr der menschlichen Korrumpierung durch Erbensprüche. Aus christlicher Sicht lässt sich dies als ein

⁵⁶⁹ Vgl. GÄDE, Islam in christlicher Perspektive, 165f.

authentisch prophetischer Akt begreifen: Der Gesandte macht sich selbst „leer“, um Raum für die Geltung des göttlichen Wortes zu schaffen. Diese Form der „negativen Integrität“ – der Verzicht auf das eigene biographische Fortwirken zugunsten der Botschaft – stellt eine wesentliche Parallele zur biblischen Prophetie dar, in der sich die Glaubwürdigkeit oft im scharfen Konflikt mit herrschenden Konventionen und durch die Preisgabe der eigenen moralischen Komfortzone bewährt.

Muḥammad kann somit im Sinne einer „Fremdprophetie“ begriffen werden, die nicht primär zur Bestätigung des Eigenen dient, sondern als „Schulung des Möglichkeitssinns“ die christliche Theologie dazu aufruft, die Souveränität Gottes neu zu buchstabieren.⁵⁷⁰ In einem kirchlichen Systemwechsel kann eine solche Fremdprophetie als prophetisches Zeichen wirken, das die absolute Bindung an die Wahrheit über institutionelle Selbsterhaltung stellt.⁵⁷¹ Damit bereitet die Auswertung der zweiten Fallstudie unmittelbar den Übergang zum finalen Kapitel 5 vor. Während die erste Fallstudie (Kapitel 3) die Integrität Muḥammads in der Realität politischer Konflikte und der Gewaltethik verortete, hat die zweite Fallstudie die charakterliche Konsistenz im privat-familiären Nahbereich freigelegt. In beiden Fällen zeigte sich ein Akteur, der bereit war, tradierte Normen einer neuen, gottzentrierten Ordnung zu opfern. Die hier nachgewiesene Integrität – verstanden als Gehorsam gegenüber der Wahrheit – bildet das notwendige Fundament, auf dem die abschließende Antwort auf die Frage nach Muḥammad als „Prophet für Christen“ formuliert werden kann. Die Ergebnisse fließen nun in eine systematische Synthese ein, die prüft, inwieweit das Konzept der Fremdprophetie tragfähig ist, um Muḥammad eine bleibende Bedeutung für eine christliche Theologie der Religionen zuzusprechen.⁵⁷²

⁵⁷⁰ Vgl. LANGENHORST, „Fremdprophetie“ oder „Schulung des Möglichkeitssinns?“, 93f.

⁵⁷¹ Vgl. ENGEL, Fremdprophetie – Ordensexistenz als prophetisches Zeichen im kirchlichen Systemwechsel?

⁵⁷² Vgl. STOSCH, Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung, 162.

5 Muḥammad – Ein Prophet für Christen? Synthese und Ausblick

Die Annäherung an Muḥammad als prophetisch wirkende Gestalt markiert eine der sensibelsten und zugleich zukunftsweisendsten Herausforderungen für eine christliche Theologie der Religionen im 21. Jahrhundert. Zentral bleibt dabei die theologische und epistemologische Kernfrage, wie eine solche Würdigung interreligiös vollzogen werden kann, ohne die christologische Identität und die Verbindlichkeit der eigenen Tradition zu relativieren.⁵⁷³ Das abschließende Kapitel dieser Studie führt die exegetischen Befunde der vorangegangenen Fallstudien und die methodischen Vorüberlegungen in einer systematisch-theologischen Synthese zusammen. Es verfolgt das Ziel aufzuzeigen, dass eine Würdigung Muḥammads als prophetische wirkende Gestalt nicht nur möglich, sondern für eine selbstkritische und dialogfähige Kirche theologisch überaus ertragreich ist.

Die vorliegende Untersuchung hat dabei eine bloße apologetische Verteidigung gegen klassische Polemiken vermieden. Das historische und koranische Material wurde stattdessen gezielt daraufhin befragt, welche konstruktiven Anregungen es bietet, um Muḥammad in einer genuin prophetischen Rolle zu würdigen und sein Wirken als theologische Lernchance für das Christentum zu begreifen. Lohnend erscheint in dieser Hinsicht der Ansatz, Muḥammad im Horizont einer Fremdprophetie wahrzunehmen. Dieses Konzept versteht sich im Rahmen der vorliegenden Untersuchung als die Wahrnehmung einer prophetischen Kritik innerhalb der koranischen Verkündigung, die aus christlicher Sicht zunächst als ein „lernbereites Hören“ zu vollziehen ist, um in einem weiteren Schritt für die eigene theologische Reflexion fruchtbar gemacht zu werden.⁵⁷⁴ Die koranische Botschaft wird hierbei als eine Herausforderung begriffen, die christliche Praktiken und Selbstverständnisse hinterfragt und zu einer tieferen Durchdringung des eigenen Glaubens anregen kann.

Auf diesem Fundament aufbauend müssen die tief sitzenden Vorbehalte hinsichtlich der charakterlichen Integrität Muḥammads adressiert werden, die eine christliche Würdigung in der Vergangenheit oft blockiert haben. Die Reputation des Propheten wurde in der christlichen Polemik des Mittelalters und der Frühen Neuzeit häufig auf moralische Defizite reduziert. Christliche Apologeten stellten ihn undifferenziert als falschen Propheten dar,

⁵⁷³ Vgl. die einschlägige Kritik bei TROLL, *Muhammad – ein Prophet für Christen?* 300f.; SAMIR KHALIL SAMIR, *Die prophetische Mission Muhammads*. In: *Cibedo-Beiträge* 2 (2006) 4–11, bes. 8; HAGEMANN, *Propheten – Zeugen des Glaubens*, 195f.

⁵⁷⁴ Als maßgebliche Grundlage vgl. STOSCH, *Kirche und Fremdprophetie*, 247–270.

attestierten ihm eine angebliche „übertriebene Sinnlichkeit“ und kritisierten massiv seine Neigung, „Waffengewalt gegen seine Widersacher anzuwenden“. Jede inhaltliche Auseinandersetzung mit seinem prophetischen Anspruch wurde durch diese Defizitperspektive im Keim erstickt.

Die methodische Entscheidung für die beiden Fallstudien in Kapitel 3 und 4 entspringt genau dieser Problematik. Das Schicksal der Banū Qurayza und die familiären Verwerfungen um Zayd und Zaynab wurden nicht zufällig gewählt; sie repräsentieren vielmehr die ultimativen „Integritäts-Stresstests“ für die öffentliche respektive private Sphäre des Propheten. Die Grabenschlacht und die anschließende Exekution der wehrfähigen Männer der Banū Qurayza bilden den historischen Kulminationspunkt für den Vorwurf der religiös motivierten Gewaltexzesse und der politischen Willkür. Die Aufhebung der Adoption und die Heirat mit der geschiedenen Frau seines Adoptivsohnes hingegen bilden das Gravitationszentrum für den Vorwurf der privaten Zügellosigkeit und der Instrumentalisierung göttlicher Offenbarung für sexuelle Begierden.

Wenn eine christliche Komparative Theologie den Anspruch erhebt, sich dem Zeugnis der anderen Tradition wahrhaftig auszusetzen und Muḥammad als Propheten zu würdigen, muss sie sich präzise diesen neuralgischen Bruchstellen stellen. Die koranexegetischen Fallstudien hatten daher die stringente Aufgabe, diese vermeintlichen „Hürden“ nicht lediglich apologetisch zu glätten, sondern das historische Material kriteriologisch so aufzuarbeiten, dass die moralische Konsistenz Muḥammads als ein tragfähiges Fundament für sein prophetisches Wirken sichtbar wird. Die Untersuchung versteht sich insofern als ein notwendiger Klärungsprozess, der den Weg von der bloßen Abwehr klassischer Polemik hin zu einer konstruktiven theologischen Würdigung ebnet.

Um diese Synthese methodisch kontrolliert zu vollziehen, gliedert sich das Kapitel in vier Abschnitte: Zunächst erfolgt in Abschnitt 5.1 eine kontrastive Synthese der beiden Fallstudien. Hierbei wird herausgearbeitet, wie sich die politische Integrität im Umgang mit kollektivem Widerstand und die private Integrität in der Transformation familiärer Strukturen gegenseitig ergänzen und in der gemeinsamen Wurzel eines unbedingten Gehorsams gegenüber der göttlichen Wahrheit münden. Darauf aufbauend widmet sich Abschnitt 5.2 der Validierung der Kriterien. Hier wird eine „Erfolgskontrolle“ der doppelten Hermeneutik vorgenommen, indem die in der Einleitung erarbeiteten Anerkennungskriterien (wie etwa

die Übereinstimmung mit dem Grundzeugnis oder die Fruchtbarkeit für die Praxis) konsequent auf die Ergebnisse der Fallstudien angewandt werden. In Abschnitt 5.3 erfolgt die systematische Verortung Muḥammads im Licht der Fremdprophetie. Hier wird das theoretische Potential dieses Konzepts für eine Komparative Theologie ausgeschöpft, um zu klären, inwieweit Muḥammads Wirken als eine prophetische Herausforderung und Lernchance für die Kirche begriffen werden kann, ohne dabei christologische Kernbestände zu relativieren. Abschließend fasst Abschnitt 5.4 die zentralen Erträge der Arbeit zusammen und benennt Desiderate der Forschung, die sich aus der hier vorgenommenen Neuperspektivierung der prophetischen Integrität für den interreligiösen Diskurs ergeben.

5.1 Synthese der Fallstudien: Politische und private Integrität im Vergleich

Die detaillierte Untersuchung der beiden Fallstudien hat gezeigt, dass die charakterliche Integrität Muḥammads kein statisches moralisches Attribut im Sinne einer modernen Tugendethik darstellt, sondern sich als eine dynamische Konsistenz im Spannungsfeld von göttlichem Anspruch und historischer Realität manifestiert. Um die Tragfähigkeit dieser Integrität für eine christliche Würdigung zu bestimmen, ist eine kontrastive Synthese der politischen und der privaten Sphäre unerlässlich, wobei die jeweiligen historischen Rahmenbedingungen der Spätantike als Interpretationsfolie dienen müssen.

Bevor die beiden Sphären der Integrität in eine systematische Würdigung überführt werden, bedarf es eines hermeneutischen Innehaltens. Die in Kapitel 2 dargelegte *doppelte Hermeneutik* – die Verpflichtung auf historische Redlichkeit bei gleichzeitiger theologischer Offenheit – verwehrt den direkten Durchgriff auf eine harmonisierende christliche Lesart. Die historische Rekonstruktion hat in den vorangegangenen Fallstudien Befunde zutage gefördert, die sich einer schnellen Vereinnahmung widersetzen und ihre sperrige, irritierende Qualität behalten müssen. So bleibt der Konflikt mit den Banū Qurayza (Kapitel 3) auch im Licht der *Prophetie der Tat* eine moralische Härte, die christlichen Intuitionen von Gewaltverzicht diametral entgegensteht. Ebenso behält die Zayd-Zaynab-Episode (Kapitel 4) trotz ihrer legislativen Logik Momente einer Befremdlichkeit, die nicht vollständig in einem idealisierten Prophetenbild aufgehen. Eine christliche Würdigung, die diese Widerhaken abschleifen und Muḥammad idealisieren würde, wäre nicht nur historisch unredlich, sondern auch theologisch kontraproduktiv. Sie würde einen christianisierten Propheten konstruieren, der den historischen Tatsachen nicht standhält. Vielmehr liegt

eine wesentliche Qualität der Fremdprophetie gerade in der Akzeptanz der Menschlichkeit und Fehlbarkeit des Gesandten. Der Koran selbst besteht nachdrücklich darauf, dass Muḥammad nur ein Mensch (*bašar*) ist wie seine Hörer (Q 18:110; 41:6) und spricht auch von seiner Fehlbarkeit und Vergebungsbedürftigkeit (vgl. Q 47:19; 48:2).

In der politischen Dimension, wie sie exemplarisch an der Episode um die Banū Qurayza (Kapitel 3) analysiert wurde, begegnet Muḥammad als Akteur, dessen Integrität sich in der Wahrung der kollektiven Sicherheit und der spätantiken Rechtsordnung bewährt. Der in der klassischen christlichen Polemik oft erhobene Vorwurf einer „brachialen Gewalt“ oder einer Religion des Schwertes lässt sich angesichts der historisch-kritischen Rekonstruktion dekonstruieren. Muḥammads Handeln am Graben ist nicht als Ausdruck einer willkürlichen Grausamkeit zu werten, sondern als eine Prophetie der Tat, die im Rahmen der zeitgenössischen Stammeskultur und Bündnispolitik agiert. Hierbei ist die komparative Perspektive auf das biblische Prophetieverständnis besonders aufschlussreich: Wie die Gestalten der Judith oder die Überlieferungen zum Makkabäeraufstand verdeutlichen, kennt auch die jüdisch-christliche Tradition das Motiv des waffentragenden Kämpfers, der zur Verteidigung der Glaubensgemeinschaft berufen ist. Muḥammads politische Integrität zeigt sich hierbei insbesondere in der Transparenz seines Handelns (vgl. Q 8:58) und der Priorisierung der sozialen Gerechtigkeit durch die Umverteilung von Ressourcen zugunsten der vulnerablen Gruppen innerhalb der Gemeinde.

Demgegenüber steht die private Integrität, die im Kontext der Zayd-Zaynab-Erzählung (Kapitel 4) untersucht wurde. Hier verschiebt sich der Fokus von der harten Realität politischer Machtkämpfe hin zur sensiblen Sphäre des familiären Nahbereichs. Die oft als anstößig empfundenen Heiratsregelungen und die Aufhebung der Adoptionsfiktion erweisen sich bei genauerer Analyse nicht als Ausdruck einer Sinnlichkeit oder Lust, wie die ältere Polemik suggerierte, sondern als ein Akt der radikalen Selbstentäußerung. Muḥammads Integrität manifestiert sich hier als eine negative Integrität: Er ist bereit, seine eigene soziale Reputation und die tradierten Tabus seiner Umwelt dem legislativen Gehorsam gegenüber dem göttlichen Wort zu opfern. Die Kritik an der Polygamie übersieht dabei oft den sozio-kulturellen Kontext des 7. Jahrhunderts, in dem solche Verbindungen primär als Schutzinstrumente für Witwen und zur Sicherung des Stammesfortbestands in einer lebensfeindlichen Umgebung dienten. Gemessen an den Sitten seiner Zeit leistete

Muḥammad eine signifikante sittliche Reformarbeit, indem er bestehende Praktiken einschränkte und rechtlich regulierte.

In der Zusammenschau beider Sphären wird erkennbar, dass die politische Härte am Graben und die private Scham im familiären Konflikt zwei Seiten derselben Medaille sind: des unbedingten Gehorsams gegenüber der Wahrheit. Muḥammad agiert in beiden Fällen als „Katalysator und Formgeber“⁵⁷⁵ einer innovativen Antwort auf die religiösen und sozialen Krisen der Spätantike. Seine Integrität gründet in der Aufhebung der Trennung zwischen privatem Wunsch und öffentlichem Auftrag. Diese Konsistenz zwischen prophetischem Ruf und biografischem Vollzug bildet das notwendige Fundament, um Muḥammad jenseits anachronistischer Moralvorstellungen als eine Gestalt zu würdigen, deren Leben zum authentischen Zeichen für ihre Botschaft wurde.

Die in den vorangegangenen Kapiteln vollzogenen Detailbetrachtungen der koranexegetischen Fallstudien verstehen sich als methodischer Vollzug einer Komparativen Theologie, die den Anspruch erhebt, sich den neuralgischen Punkten einer fremden Tradition ohne apologetische Verkürzung zu stellen. Indem die Untersuchung konsequent die historisch-literarkritische Koranexegese nutzt, adressiert sie gezielt jene biografischen Krisenmomente im Leben Muḥammads, die im christlichen Denken der Gegenwart oft als unüberwindbare Hindernisse für eine prophetische Würdigung wahrgenommen werden. Dabei rückt – anders als in einer rein inhaltlichen Auseinandersetzung mit der koranischen Botschaft – die Frage nach der charakterlichen Integrität des Gesandten als prolegomenale Bedingung in den Mittelpunkt.

Ein wesentliches Ergebnis der kontrastiven Analyse ist die Erkenntnis, dass sich Muḥammads Handeln in den untersuchten Krisenmomenten – der politischen Zuspitzung am Graben (Kapitel 3) und der privaten Herausforderung im familiären Nahbereich (Kapitel 4) – phänomenologisch in die Traditionslinie biblischer Prophetie einschreibt. Die koranische Verkündigung unterstreicht dabei konsequent die göttliche Souveränität gegenüber der menschlichen Gebundenheit des Gesandten. Durch intertextuelle Bezüge wird Muḥammads Weg typologisch als Analogie zum Wirken früherer Gesandter gedeutet, was

⁵⁷⁵ NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 112.

eine Isolierung seines Anspruchs verhindert und ihn als spätantiken Reaktualisierer eines bekannten prophetischen Typos profiliert.

Die methodische Triangulation aus Traditionskritik, Forschungsstand und philologischer Exegese hat zudem offengelegt, dass die klassische moralische Bewertung oft einem hermeneutischen Anachronismus erliegt. Eine Beurteilung Muḥammads nach den ethischen Maßstäben des 21. Jahrhunderts verkennt die sozio-kulturelle Bedingtheit seines Wirkens und entzieht sich der notwendigen historischen Kontextualisierung. Die Integrität des Propheten bemisst sich vielmehr an seinem unbedingten Gehorsam gegenüber der göttlichen Wahrheit im Raum der Geschichte. Seine Handlungen sind als Ausdruck einer „Prophetie der Tat“ zu begreifen, die darauf ausgerichtet ist, die göttliche Barmherzigkeit unter den Bedingungen einer spätantiken Lebenswelt erfahrbar zu machen.

In diesem Sinne muss auch die christlich-polemische Reduktion auf eine bloße „Gewaltethik“ revidiert werden. Der Erfolg der frühen Glaubensbewegung lässt sich historisch kaum allein durch militärische Expansion erklären; er erforderte vielmehr eine charismatische Konsistenz, die Muḥammad als „schönes Vorbild“ (*uswa ḥasana*) ausweist. Seine Taten fungieren somit als Zeugenschaft für die Ernsthaftigkeit seiner Verkündigung und bilden das notwendige Fundament, um ihn jenseits polemischer Verzerrungen als eine prophetisch wirkende Gestalt im Rahmen einer christlichen Theologie der Religionen ernst zu nehmen.

Die detaillierte Auswertung der beiden Fallstudien ermöglicht es nun, die charakterliche Integrität Muḥammads nicht länger als isoliertes moralisches Attribut zu betrachten, sondern als eine dynamische Konsistenz, die sich im Spannungsfeld zwischen transzendtem Auftrag und immanenter Realität bewährt. Um die Tragfähigkeit dieser Integrität für eine christliche Würdigung zu bestimmen, ist eine kontrastive Synthese der politischen und der privaten Sphäre unerlässlich.

5.2 Die Transformation der Prophetie: Zwischen politischer Verantwortung und privater Konsequenz

Ein zentrales Ergebnis der Untersuchung zum Schicksal der Banū Qurayza (Kapitel 3) ist die Erkenntnis eines tiefgreifenden Paradigmenwechsels in der Prophetologie

Muḥammads. Während die mekkanische Wirkungsperiode primär durch die Rolle des Warners (*nadīr*) und Predigers geprägt war, der unter repressiven Bedingungen zur Umkehr rief, markiert die *hiğra* nach Medina (622 n. Chr.) eine politische Zeitenwende. In Anlehnung an William Montgomery Watts klassische Unterscheidung zwischen „Prophet“ und „Statesman“ lässt sich nachzeichnen, wie Muḥammad in Medina zwangsläufig in eine Führungsverantwortung hineinwuchs, die eine unauflöslche Verbindung von Religion und Politik begründete.⁵⁷⁶

Diese Entwicklung darf jedoch nicht als machtpolitisches Kalkül missverstanden werden. Vielmehr zeigt die historische Rekonstruktion, dass Muḥammad als neutraler Schiedsrichter (*ḥakam*) zur Befriedung der langjährigen Stammesfehden nach Medina gerufen wurde. Seine Integrität bewährte sich im Vorfeld der Konflikte durch die Etablierung der Gemeindeordnung von Medina (*ṣaḥīfat al-madīna*). Dass dieses Dokument explizit auch die jüdischen Stämme als Teil einer multitribalen Solidargemeinschaft (*umma wāḥida*) einschloss, dekonstruiert die polemische These einer von Beginn an geplanten Vernichtungsstrategie zugunsten einer Rechtsordnung, die religiöse Autonomie und kollektive Verteidigung garantierte. Die biographischen und politischen Zeugnisse Muḥammads offenbaren dabei eine doppelte Kontur der Integrität, die seine Führungsrolle und prophetische Sendung in zwei komplementären Sphären definiert: der politischen und der privaten.

In der politischen Sphäre manifestiert sich Muḥammads Integrität als eine „Prophetie der Tat“, ein aktiver, handlungsorientierter Garant für die Stabilität und Handlungsfähigkeit der frühislamischen Gemeinschaft. Er fungierte als oberste Autorität und Garant der *ṣaḥīfa*, wobei seine Rolle nicht nur die Auslegung, sondern vor allem die konsequente Durchsetzung der festgehaltenen Rechte und Pflichten umfasste. Die Zuspitzung des Konflikts mit den Banū Qurayza muss daher als juristische und politische Konsequenz eines massiven Bündnisverrats innerhalb dieser Gemeindeordnung gelesen werden. Diese Integrität zeigte sich in der kompromisslosen Ahndung von Verrat, Bruch des Eides (*ğadr*) und Subversion, da solche Verstöße die fragile Einheit der *umma* direkt bedrohten. Muḥammads rigoroses Vorgehen gegen illoyale Fraktionen (*munāfiqūn*) oder vertragsbrüchige Stämme diente der Wiederherstellung der Ordnung und demonstrierte, dass das göttlich legitimierte Recht

⁵⁷⁶ Vgl. WILLIAM MONTGOMERY WATT, *Muḥammad. Prophet and statesman*, London 1975.

über partikularen Interessen steht. Seine Vertrauenswürdigkeit (*amāna*) wurde durch die kongruente Umsetzung des göttlichen Willens in politisch-militärisches Handeln unter Beweis gestellt, das das Gemeinwesen schützte.

Mit dieser institutionellen Verantwortung schärfte sich in Medina auch die begriffliche Kontur der Prophetie: Die spätere klassische Koranexegese (*tafsīr*), exemplarisch greifbar bei al-Bayḍāwī, hat diese terminologische Differenzierung dogmatisch systematisiert: Demnach zeichnet sich ein *rasūl* dadurch aus, dass er eine neue *ṣarīʿa* (Religionsgesetz) etabliert und die Offenbarung unmittelbar durch einen Engel empfängt, während ein *nabī* eine bestehende Rechtsordnung fortführt oder Offenbarungen lediglich im Traum erfährt, weshalb der *rasūl* eine höhere dogmatische Rangstufe einnimmt.⁵⁷⁷ Für die medinensische Frühzeit zeigt sich jedoch eine noch dynamischere Verschränkung dieser Ämter: Der Übergang vom Gesandten (*rasūl*) zum Propheten (*nabī*), der als bevollmächtigter Anführer eine Gemeinde leitet, forderte Muḥammad heraus, seine Integrität als „Katalysator und Formgeber“⁵⁷⁸ einer neuen Ordnung zu bewähren. Dieser theologische Funktionswandel ist für eine komparative Prophetologie hochgradig anschlussfähig: Wie Ghaffar und von Stosch hervorheben, bietet die koranische Lesart der prophetischen Tradition ein dezidiert nicht-supersessionistisches Modell. Es verdrängt die biblischen Vorgänger nicht, sondern bewahrt deren Spezifität innerhalb eines typologischen Ansatzes, was Christen wiederum dazu inspirieren kann, ihre eigenen typologischen Interpretationen des Alten Testaments neu zu justieren.⁵⁷⁹

Im Gegensatz zur aktiven politischen Rolle kennzeichnet die private Sphäre eine Form der Integrität, die als „negative Integrität“ bezeichnet werden kann. Diese beruht auf einer Haltung der Selbstentäußerung und des Verzichts zugunsten der uneingeschränkten Geltung der göttlichen Offenbarung (*wahy*). Besonders bedeutsam für eine christliche Würdigung ist hierbei die Rückbindung an das biblische Erbe. Die Abschaffung der Adoption lässt sich als bewusste Reinstallation des göttlichen Rechts begreifen, wie es im Alten Testament (vgl. Lev 18) vorgegeben ist. Muḥammad agiert hier nicht als Neuerer, der eigene Interessen verfolgt, sondern als ein Prophet, der die Gemeinde – und damit auch die in

⁵⁷⁷ RUBIN, *Prophets and Prophethood*, 289. Rubin verweist hier auf al-Bayḍāwī's Auslegung zu Q 22:52.

⁵⁷⁸ NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 112.

⁵⁷⁹ Vgl. GHAFFAR/STOSCH, *Introduction*, XI.

Medina präsenten Schriftbesitzer – zur Rückbesinnung auf den ursprünglichen göttlichen Willen aufruft.

Das prominenteste Beispiel hierfür war die Aufhebung des Status seines Adoptivsohns Zayd ibn Hārīṭa und die Eheschließung mit dessen geschiedener Frau Zaynab bint Ḡaḥṣ. Diese Abschaffung der vorislamischen Adoptionsregeln (*tabannī*) setzte Muḥammad persönlich dem Risiko der Verleumdung aus, demonstrierte aber die universale Geltung des Offenbarungsgesetzes. Muḥammad opferte bewusst seine eigene Reputation, um die biographische Person „leer“ zu machen und sie dem göttlichen Gesetz unterzuordnen. Hierbei gewinnt die Integrität eine emotionsgeschichtliche Dimension, die sich als „Integrität der Scham“ beschreiben lässt. Wie die Analyse von Q 33:37 gezeigt hat, ist die dokumentierte „Menschenfurcht“ (*ḥašya*) kein Zeichen moralischer Schwäche, sondern ein Authentizitätsbeweis für das Ringen des Propheten unter dem Gewicht im Wort. Die negative Integrität diene somit als Medium für die Etablierung des islamischen Normensystems, indem Muḥammad seinen eigenen sozialen Schutzwall demontierte. Indem er auf die Bildung einer dynastischen Erbfolge durch Adoption verzichtete, schützte er zudem die Transzendenz Gottes vor der Vereinnahmung durch menschliche Genealogien. Auch hier zeigt sich der zutiefst inklusive und anti-hierarchische Impetus der koranischen Prophetologie. Von Stosch folgert präzise, dass sich der koranische Verkünder gegen jede unzulässige Hierarchisierung richtet: Die Besonderheit der bestehenden Traditionen wird nicht geleugnet, sondern ist Teil eines Programms, das auf sämtliche Formen des Supersessionismus verzichtet und eine integrative Ordnung etabliert.⁵⁸⁰

Beide Bewegungen münden in der gemeinsamen Wurzel eines unbedingten Gehorsams gegenüber der Wahrheit. Muḥammads Handeln ist in beiden Fällen darauf ausgerichtet, die göttliche Barmherzigkeit nicht nur zu verkünden, sondern sie durch rechtliche und soziale Reformen in die Realität der Spätantike zu übersetzen. In der Zusammenschau der Fallstudien wird deutlich, dass sich die in Kapitel 2 entwickelte Unterscheidung von Muss-, Soll- und Kann-Kriterien prophetischer Integrität geradezu paradigmatisch im Lebensvollzug Muḥammads spiegelt. Während der Konflikt mit den Banū Qurayza das Muss-Kriterium der Treue zum monotheistischen Grundzeugnis und zur bundestheologischen Ordnung im Raum der Geschichte zuspitzt, rückt die Zayd-Zaynab-Episode die personale Lauterkeit

⁵⁸⁰ Vgl. STOSCH, Kirche und Fremdprophetie., 260.

und die Bereitschaft zur Selbstentäußerung in den Fokus. Beide Szenarien zeigen einen Akteur, dessen Handeln nicht durch spontane Affekte, sondern durch eine langfristig konsistente, theozentrische Ordnungsethik strukturiert ist. Damit bestätigt sich die These, dass Integrität nicht als abstrakte Tugend, sondern als dynamische Konsistenz verstanden werden muss, in der die innere Bindung an die gottesdienstliche Wahrheit und der äußere Vollzug im politischen wie im familiären Raum ineinandergreifen.

5.3 Validierung der Kriterien: Erfolgskontrolle der doppelten Hermeneutik

Nachdem die Fallstudien die charakterliche Konsistenz Muḥammads in politischen und privaten Krisenmomenten freigelegt haben, folgt nun die abschließende kriteriologische Prüfung. Um die notwendige methodische Strenge zu wahren, werden die im Folgenden entfalten fünf Prüfsteine – das monotheistische Grundzeugnis, die personale Integrität, die Qualität des Kairos, die Fruchtbarkeit für die Praxis sowie die interreligiöse Lernbewegung – explizit auf das in Kapitel 2 erarbeitete Raster der Muss-, Soll- und Kann-Kriterien rückbezogen. Diese systematische Zuordnung stellt sicher, dass die theologische Würdigung nicht auf isolierten Beobachtungen verharret, sondern in das zuvor definierte normative Gesamtgefüge eingebettet wird, um die Tragfähigkeit des prophetischen Anspruchs im Raum der Geschichte zu validieren.

Das theologische Muss-Kriterium, verstanden als die *conditio sine qua non* echter Prophetie, fordert die unbedingte Treue zum monotheistischen Grundzeugnis (*tawḥīd*) und die Wahrung der bundestheologischen Ordnung im Raum der Geschichte. In der ersten Fallstudie (Banū Qurayṣa) erwies sich dieses Kriterium als erfüllt: Muḥammad opferte die Exklusivität der Gottesverehrung und die vertragliche Integrität der *ṣaḥīfa* selbst in der existentiellen Bedrohung der Grabenschlacht nicht dem politischen Opportunismus. Seine Härte war hierbei kein Indiz für einen Mangel an Spiritualität, sondern der Beweis für eine Theozentrik, die den Bruch des Bundes (*ḡadr*) nicht dulden kann, ohne die Souveränität Gottes preiszugeben. Das ethische Soll-Kriterium, das auf eine Kongruenz von verkündeter Botschaft und persönlicher Lebensführung zielt, erfuhr in der zweiten Fallstudie (Zayd-Zaynab) eine spezifische Ausdifferenzierung. Es zeigte sich, dass Integrität hier nicht als statische moralische Fehlerlosigkeit (*ʿiṣma*) zu begreifen ist, sondern als performative Beglaubigung des göttlichen Willens durch die eigene Biographie. Durch die negative

Integrität – den Verzicht auf dynastische Absicherung und soziale Reputation zugunsten der legislativen Neuordnung – leistete Muḥammad den Nachweis, dass sein Amt nicht der Privilegienakkumulation, sondern der transparenten Durchsetzung einer neuen, gemeinwohlorientierten Sozialethik diene. Eine entscheidende Differenzierung zeigt sich schließlich im Bereich der Kann-Kriterien. Während klassische Hagiographien die Legitimität oft über thaumaturgische Mirakel (*mu'ǧizāt*) zu sichern suchen, offenbart die historische Rekonstruktion bei Muḥammad eine signifikante thaumaturgische Abstinenz. Er verzichtet weitgehend auf Naturwunder als manipulative Evidenzerzwingung. An die Stelle dieses optionalen Kriteriums tritt bei ihm die Prophetie der Tat und die ästhetische sowie inhaltliche Unnachahmlichkeit (*i'ǧāz*) der Offenbarung selbst. Dass Muḥammad das Kann-Kriterium des Wundertäters nicht bedient, ist aus christlicher Perspektive kein Defizit, sondern markiert eine pneumatologische Qualität: Es verweist auf eine Amtsführung, die nicht auf die magische Verfügungsgewalt des Propheten setzt, sondern auf die Unverfügbarkeit des Wortes, dem er als erster Hörer und Diener unterworfen bleibt.

5.3.1 Übereinstimmung mit dem Grundzeugnis und intentionale Klarheit

Das erste Kriterium fordert die Übereinstimmung mit der biblisch-monotheistischen Wahrheit. Muḥammads Prophetologie weist sich dadurch aus, dass sie sich explizit in die Traditionslinie seiner Vorgänger einschreibt. Der Kern seiner Botschaft – die unbedingte Einheit Gottes (Q 21:25) und der Ruf zur Barmherzigkeit (Q 21:107) – reaktualisiert das Grundzeugnis, das jeder von Gott berufene Gesandte verkündigt hat (Q 35:24). Die in den Fallstudien nachgewiesene „Prophetie der Tat“ dient dabei der intentionalen Klarheit: Die Botschaft wird in der Sprache und im Lebenskontext des Volkes erfahrbare Wirklichkeit (Q 14:4). Muḥammads Wirken am Graben und im familiären Bereich zielt auf die Wiederherstellung jener ursprünglichen Einheit der Menschheitsfamilie (Q 2:213), die durch Uneinigkeit und Missgunst verloren ging. Damit erfüllt er das Kriterium der inhaltlichen Kohärenz mit dem christlichen Gottesbild.

In der Rückbindung an das in Kapitel 2.7 entfaltete biblische Instrumentarium der Unterscheidungskriterien – vom deuteronomistischen Treuekriterium (Dtn 13; 18) über die johanneische Christologieprüfung (1 Joh 4) bis hin zum neutestamentlichen „Früchte-Kriterium“ (Mt 7) – wird sichtbar, dass Muḥammads Botschaft das monotheistische

Grundzeugnis nicht nur formal bestätigt, sondern in eine spezifische spätantike Praxis der Gottesverehrung übersetzt. Wie die Propheten Israels ruft auch er zu einer exklusiven Bindung an den einen Gott, deren Wahrheitsgehalt sich nicht primär an spektakulären Zeichen, sondern an der Zerstörung von Götzenloyalitäten und ungerechten Machtverhältnissen bemisst. Die in den Fallstudien analysierte Prophetie der Tat konkretisiert das deuteronomistische Kriterium der Treue zum einen Gott, indem sie die Einheit Gottes mit der Herstellung einer gerechten, solidarischen Ordnung verknüpft und damit das biblische Motiv der Einheit von Kult und Ethos neu akzentuiert. Gerade in der medinensischen Phase zeigt sich, dass Muḥammads Ruf zur Anbetung des einen, barmherzigen Gottes untrennbar mit der Neuordnung von Bündnissen, Verwandtschaftsstrukturen und ökonomischen Verhältnissen verschränkt ist, sodass die Übereinstimmung mit dem Grundzeugnis hier als performative Bewährung des Monotheismus im Raum der Geschichte zu verstehen ist.

5.3.2 Personale Integrität statt institutioneller Autorität

Das zweite und für diese Studie zentrale Kriterium ist die charakterliche Integrität. Wie die Analyse der medinensischen Phase gezeigt hat, verdankt der Verkünder des Korans seine Autorität nicht einer Ordination durch eine kirchliche Hierarchie oder einem institutionellen Amt. Muḥammad verkörpert die Autorität der Botschaft durch sein prophetisches Sendungsbewusstsein in seiner Person. Diese personale Autorität setzt eine unbedingte Glaubwürdigkeit voraus. Die Fallstudien haben gezeigt, dass Muḥammad bereit war, tradierte soziale Tabus und private Interessen dem göttlichen Auftrag unterzuordnen. Selbst die in der Verkündigung thematisierten inneren Kämpfe und göttlichen Zurechtweisungen (Q 6:107) diskreditieren ihn nicht, sondern validieren seine Integrität als eine menschlich gebundene, aber wahrhaftige Zeugenschaft.

Vor diesem Hintergrund erfährt der in Kapitel 2.10 postulierte Arbeitsbegriff der Integrität als dynamische Konsistenz seine entscheidende inhaltliche Füllung. Die kriteriologische Auswertung zeigt, dass prophetische Integrität aus christlicher Perspektive nicht mit der später dogmatisierten islamischen Lehre der *‘iṣma* – einer statischen Sündlosigkeit oder absoluten Unfehlbarkeit – gleichzusetzen ist. Eine solche Lesart würde die in den Fallstudien zutage getretenen Ambivalenzen, wie die Härte am Graben oder die peinliche Heiratspolitik, lediglich harmonisieren müssen. Stattdessen erweist sich Muḥammads Integrität

gerade in der Fähigkeit, biographische Brüche transparent in die theozentrische Ordnung zu integrieren. Die in Kapitel 5.1.4 beschriebene negative Integrität ist der lebende Beweis für diese Dynamik: Indem Muḥammad bereit ist, das eigene moralische Prestige durch die Heirat mit Zaynab zu gefährden, um eine neue göttliche Rechtsordnung (die Aufhebung der Adoption) durchzusetzen, handelt er integer im Sinne einer Übereinstimmung von Sendung und Person. Er ist nicht integer, weil er fehlerlos im Sinne bürgerlicher Moralvorstellungen wäre, sondern weil er eine absolute Konsistenz im Gehorsam gegenüber dem Offenbarungswort an den Tag legt – selbst dort, wo dieser Gehorsam ihn in Konflikt mit den sozialen Normen seiner Zeit und der eigenen psychischen Komfortzone bringt. Diese dynamische Konsistenz unterscheidet den Propheten vom Heiligen: Während der Heilige oft als moralisches Vorbild (*exemplum virtutis*) verehrt wird, fungiert der Prophet hier als Zeuge, dessen Integrität darin besteht, auch durch die eigene Anfechtung hindurch auf die Souveränität Gottes zu verweisen.

Im Licht der in Kapitel 2.10 entfaltenen Reflexionen ergibt sich daraus ein integriertes Verständnis personaler Integrität, das sich von hagiographischen Idealen der Fehlerlosigkeit deutlich absetzt. Thomas von Aquin verortet Prophetie als *gratia gratis data*, deren Wahrheitsgehalt nicht an der heiligmachenden Qualität des Subjekts, sondern an der Zuverlässigkeit seiner Vermittlungsfunktion hängt; Integrität meint hier die Transparenz des Mediums, nicht dessen Sündlosigkeit.⁵⁸¹ Karl Rahner verschiebt dieses Moment in eine existenzialtheologische Perspektive, wenn er prophetische Integrität als jene Wahrhaftigkeit beschreibt, in der ein geschichtlicher Akteur die Differenz zwischen göttlichem Anspruch und eigenen Projektionen anerkennt und sich in geistlicher Unterscheidung der Geister kritisieren lässt. Auf dieser Grundlage deutet Moreland Muḥammads Sendung als genuinen Fall einer solchen *gratia gratis data* für die arabische Welt, in dem ein historisch kontingenter, fehlbarer Akteur dennoch als verlässliches Werkzeug gnadenvollen Handelns Gottes fungiert. Die in den Fallstudien freigelegte Bereitschaft Muḥammads, tradierte Sicherheiten, eigene Reputation und familiäre Komfortzonen dem als göttlich erkannten Auftrag zu opfern – sei es in der harten Entscheidung gegenüber den Banū Qurayza oder in der hochgradig ambivalenten Zayd-Zaynab-Konstellation – lässt sich vor diesem Hintergrund als performative Bewährung einer solchen existenzialen Integrität deuten. Seine personale

⁵⁸¹ Vgl. BALTHASAR/THOMAS, Thomas und die Charismatik; SANCTI THOMAE DE AQUINO, Summa Theologiae II–II, qq. 171–178.

Integrität erweist sich nicht in der Abwesenheit von Konflikten, sondern in der konsequenten Unterordnung biographischer Interessen unter den Anspruch der einen Wahrheit, wie sie im Koran bezeugt wird.

5.3.3 Qualität des Kairos: Prophetie als Antwort auf die Spätantike

Die Validierung des Kairos zeigt sich im Übergang von Mekka nach Medina. Muḥammads Wandel vom Warner zum Gesetzgeber und Schiedsrichter ist die prophetische Antwort auf die sozio-politischen Krisen seiner Zeit. Die Etablierung der *ṣaḥīfa* als Instrument der Befriedung und die soziale Reform des Familienrechts (Erbrecht, Witwenschutz) markieren einen geschichtlichen Moment, in dem die göttliche Botschaft in eine zukunftsfähige Gemeindeordnung übersetzt wurde. Sein Wirken ist somit kein isoliertes Ereignis, sondern eine notwendige Transformation des Prophetentums unter den Bedingungen der medinensischen Realpolitik.

Im Horizont der nachkonziliaren Theologie der Religionen gewinnt diese kairologische Perspektive eine zusätzliche Tiefendimension. *Nostra Aetate* und die an den *logos spermatikos* anknüpfenden Ansätze bei Hans Küng, Jacques Dupuis oder Gavin D'Costa gehen davon aus, dass Gottes Geist in unterschiedlichen Epochen „Samenkörner des Wortes“ in kulturell je verschiedenen Gestalten zur Entfaltung bringt und so auf konkrete geschichtliche Krisen antwortet. Vor diesem Hintergrund lässt sich Muḥammads Wandel vom mekkanischen Warner zum medinensischen Gesetzgeber nicht nur als innere Entwicklungsstufe einer jungen Gemeinde verstehen, sondern als kairologischer Ort, an dem der eine Gott seine monotheistische und sozialetische Intuition in einer von Stammesfehden, Rechtsunsicherheit und religiöser Fragmentierung geprägten Spätantike neu zur Geltung bringt. Die Qualität des Kairos bemisst sich dann nicht an der Konkurrenz zu früheren Offenbarungsereignissen, sondern daran, ob die durch Muḥammad vermittelte Ordnung den Gott der biblischen Tradition als den Einen erkennbar macht, der Gerechtigkeit liebt, die Schwachen schützt und menschliche Herrschaftsansprüche relativiert.

Genau in dieser hermeneutischen Öffnung verortet Schmid die bleibende theologische Relevanz Muḥammads für den christlichen Diskurs. Schmid konstatiert pointiert, dass ein christliches Bekenntnis zwar dogmatisch nicht mit einer Anerkennung Muḥammads im

genuin islamischen Sinne vereinbar ist, da dies den normativen Kern der eigenen Offenbarungsfrage unzulässig tangieren würde. Dennoch eröffnet sich für die Komparative Theologie eine zukunftsweisende Perspektive, wenn man systematisch klärt, ob und inwiefern aus christlicher Sicht das Wirken des Geistes Gottes auch in außerbiblischen geschichtlichen Erfahrungen und deren kollektiven Deutungen aktualisiert und weitergeführt wird. Wenn Muḥammads historisches Wirken auf diese Weise als ein authentisches Zeichen der Zeit – als ein prophetischer Weckruf zur monotheistischen und sozialen Erneuerung in der Spätantike – gelesen wird, verliert der Fremdprophet seinen bedrohlich-konkurrierenden Charakter und wird stattdessen zu einem legitimen, heilsgeschichtlichen Ort christlicher Gotteserkenntnis.⁵⁸²

5.3.4 Fruchtbarkeit für die Praxis und interreligiöse Lernbewegung

Die Kriterien der Fruchtbarkeit und der Lernbewegung münden schließlich in der Frage, was Muḥammad der Kirche heute zu sagen hat. Die Ergebnisse beweisen, dass seine „Prophetie der Tat“ über den historischen Kontext hinausweist. Die in 5.3 vertiefte prophetische Kritik (gegen Paganisierung und Supersessionismus) bietet der christlichen Theologie die Chance zu einem Neuverstehen des Eigenen. Indem Muḥammad als „Barmherzigkeit für die Weltenbewohner“ (Q 21:107) ernst genommen wird, eröffnen sich Wege aus der dialogischen Sackgasse. Seine Integrität bildet das Fundament, auf dem die Kirche das „lernbereite Hören“ vollziehen kann, ohne ihre Identität zu verlieren, sondern sie im Spiegel der Fremdprophetie zu klären.

Die in Kapitel 5.3 vertieft ausgearbeitete Fremdprophetie-Perspektive bietet dafür den systematischen Rahmen. Die Fruchtbarkeit von Muḥammads Sendung zeigt sich nicht nur in der Entstehung einer neuen, monotheistisch geprägten Weltreligion, sondern gerade in den korrektivischen Impulsen, die seine Prophetie der Tat für die Kirche entfaltet: im Protest gegen eine faktische Paganisierung christlicher Frömmigkeit, in der Erinnerung an die bleibende Würde Israels und in der Kritik imperialer Vereinnahmung des Evangeliums. Wenn die Kirche sich auf diese Lernbewegung einlässt, ohne die eigene Christologie zu relativieren, erweist sich Muḥammads Prophetie als fruchtbar im Sinne des neutestamentlichen

⁵⁸² Vgl. HANSJÖRG SCHMID, Muḥammadrezeptionen in christlichen Theologien. In: AYŞE BAŞOL-GÜRDAL/ÖMER ÖZSOY (Hg.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge* (Frankfurter Schriften zum Islam 1), Berlin 2014, 399–404, bes. 403.

„Früchte-Kriteriums“ (Mt 7), weil sie die Gemeinde zu einer glaubwürdigeren Praxis des Evangeliums provoziert. Die Erfolgskontrolle der doppelten Hermeneutik führt somit nicht zu einer vorschnellen kanonischen Aufwertung der koranischen Botschaft, wohl aber zu der Einsicht, dass das Zeugnis Muḥammads eine reale, vom Geist Gottes ermöglichte Lernchance für die Kirche darstellen kann.

5.4 Muḥammad im Licht der Fremdprophetie: Systematische Verortung

Die Rehabilitierung der charakterlichen Integrität Muḥammads in den vorangegangenen Fallstudien bildet die notwendige Bedingung, um sein Wirken nicht länger als apologetisches Störmoment, sondern als eine authentische Form der Fremdprophetie zu würdigen. Im Horizont einer komparativ-theologischen Synthese rückt nun die inhaltliche Dimension seiner prophetischen Kritik in den Fokus. Dabei erweist sich Muḥammad als eine Gestalt, die die Kirche dazu provoziert, ihre „sichtbaren Kirchenmauern“ nicht zum alleinigen Kriterium prophetischer Authentizität zu erheben, sondern das korrektivische Potential der koranischen Verkündigung als Lernchance für die eigene Identitätsbildung zu begreifen.

In der neueren systematisch-theologischen Debatte wird „Fremdprophetie“ zunächst begrifflich weit gefasst als jene prophetische Stimme, die von außen an die Kirche herantritt und sie in eine Lernbewegung ruft. Norbert Mette definiert Fremdprophetie programmatisch als Rede von Gott, die „nicht aus dem Inneren der kirchlichen Institution, sondern aus ihrem Umfeld“⁵⁸³ hervorgeht und doch für die Kirche selbst maßgeblich werden kann. Ulrich Ruh konkretisiert dieses Motiv pastoraltheologisch, wenn er davon spricht, Fremdprophetie liege dort vor, „wenn sich Christen und ihre Kirchen von außen etwas sagen lassen, was ihnen gut tut und neue Wege aus einer verfahrenen Situation aufzeigt“; exemplarisch verweist er dabei auf kirchenkritische Impulse des Soziologen Hans Joas, die die katholische Ekklesiologie zu mehr Elastizität, Lernbereitschaft und missionarischer Konzentration auf die „leitenden Ideale“ des Christentums herausfordern.⁵⁸⁴ Ulrich Engel wiederum betont in seiner ordens-theologischen Relektüre, dass Fremdprophetie nicht nur ad extra – gegenüber Gesellschaft und Politik – wirksam wird, sondern die Kirche gerade in ihrer institutionellen Verfasstheit ad intra irritiert, indem sie „Schocktherapie des Heiligen Geis-

⁵⁸³ Vgl. METTE, Art. Fremdprophetie, 127f.

⁵⁸⁴ Vgl. RUH, Fremdprophetie für die Kirche.

tes“ gegen selbstgenügsame Arrangements und sakralisierte Machtstrukturen leistet.⁵⁸⁵ Gemeinsam ist diesen Ansätzen die Einsicht, dass Fremdprophetie jene Außenperspektive bezeichnet, in der Kirche und Theologie nicht die Maßstäbe setzen, sondern sich von einem anderen – personal, institutionell oder auch religiös anders verorteten – Zeugnis her in Frage stellen lassen.⁵⁸⁶

Klaus von Stosch radikalisiert dieses Grundmotiv, indem er den Begriff der Fremdprophetie ausdrücklich auf die Gestalt Muḥammads und die koranische Kritik an der Christologie anwendet. In seiner programmatischen Studie „Kirche und Fremdprophetie. Muḥammad als Herausforderung christlicher Identität“ arbeitet er anhand dreier Problemkreise – allesamt im Feld der koranischen Rede über Jesus Christus situiert – heraus, dass die prophetische Kritik Muḥammads von katholischer Seite lernbereit gehört und „im Sinne einer Fremdprophetie in das Zeugnis der Kirche integriert werden“⁵⁸⁷ kann, ohne die eigene Identität preiszugeben. Pointiert formuliert er, die behandelten Problemkreise bewiesen, „dass die Kirche die prophetische Kritik lernbereit hören kann, ohne ihre eigene Identität zu verlieren“⁵⁸⁸; im Gegenteil könne diese Kritik hilfreich sein, die eigene christologische Position zu klären und einseitige Verabsolutierungen des kirchlichen Lehrgebäudes zu korrigieren. Muḥammad erscheint in dieser Perspektive nicht als konkurrierender Offenbarungsstifter neben Christus, sondern als fremder Prophet, dessen von außen kommende Christus-Kritik die Kirche auf ein erneuertes, evangeliumsgemäßes Sprechen von Jesus als dem menschengewordenen Wort Gottes hin drängt.

Die in Kapitel 2.10 aufgezeigte kategoriale Entkopplung von heiligmachender Gnade (*gratia gratum faciens*) und Charisma (*gratia gratis data*) bei Thomas von Aquin bietet dafür eine tragfähige dogmatische Grammatik.⁵⁸⁹ Wenn Prophetie primär als umsonst gegebene Gabe zum Nutzen der anderen verstanden wird, deren Wahrheitsgehalt nicht von der ontologischen Vollkommenheit des Boten abhängt, kann Muḥammads Wirken als funktionale Gabe Gottes für die arabische Welt begriffen werden, ohne seine Person hagiographisch idealisieren zu müssen. Anna Bonta Morelands Vorschlag, Muḥammad als charismatisch

⁵⁸⁵ Vgl. ENGEL, Fremdprophetie – Ordensexistenz als prophetisches Zeichen im kirchlichen Systemwechsel?

⁵⁸⁶ Vgl. METTE, Art. Fremdprophetie, 127f.

⁵⁸⁷ Vgl. STOSCH, Kirche und Fremdprophetie., 256.

⁵⁸⁸ Vgl. ebd., 258.

⁵⁸⁹ Vgl. BALTHASAR/THOMAS, Thomas und die Charismatik; SANCTI THOMAE DE AQUINO, Summa Theologiae II–II, qq. 171–178.

Begnadeten zu interpretieren, der Menschen tatsächlich in die Anbetung des einen, barmherzigen Gottes führt, konkretisiert diese thomistische Linie und erlaubt eine Anerkennung seiner prophetischen Funktion, ohne den christologischen Status Jesu zu verdunkeln.⁵⁹⁰ In dieser Perspektive erscheint die in den Fallstudien freigelegte Integrität als jene epistemische Transparenz, die notwendig ist, damit ein geschichtlicher Akteur als verlässliches Medium eines gnadenvollen Impulses Gottes fungieren kann. Diese funktionale Bestimmung erlaubt es zudem, eine im interreligiösen Dialog häufig anzutreffende Kategorieverwirrung aufzulösen: die falsche Symmetrie zwischen Jesus und Muḥammad. Wie Daniel Madigan treffend analysiert, führt der Vergleich in die Irre, wenn er den Propheten des Islam als das strukturelle Äquivalent zum Gottessohn im Christentum setzt.⁵⁹¹ Phänomenologisch korrespondiert Muḥammad nicht Jesus, sondern Maria. Während im christlichen Verständnis Jesus Christus selbst das inkarnierte Wort Gottes (*logos*) ist, gilt im Islam der Koran als das inlibrierte (zum Buch gewordene) Wort Gottes. Muḥammad nimmt in dieser Analogie die Rolle des menschlichen Empfängers ein, der das Wort in die Welt bringt, ohne selbst göttlicher Natur zu sein. Seine oft betonte Schriftlosigkeit (*ummī*) fungiert dabei als das theologische Äquivalent zur Jungfräulichkeit Mariens (*virgo intacta*): Beide garantieren, dass die empfangene Botschaft nicht menschlichen Ursprungs ist, sondern unverfälschtes göttliches Handeln. Diese strukturelle Asymmetrie entlastet die christliche Würdigung von einer unnötigen christologischen Rivalität. Muḥammad muss nicht als konkurrierender Erlöser abgelehnt werden, sondern kann in einer marianischen Typologie als der begnadete, menschliche Ort der Wortwerdung gewürdigt werden, dessen Integrität gerade in seiner reinen Empfänglichkeit für den Anderen besteht. Diese Lernbewegung vollzieht sich im Sinne einer Theologie im Übergang an zentralen Bruchstellen der christlichen Tradition, die im Koran kriteriologisch geschärft werden. Das prophetische Zeugnis Muḥammads entfaltet hierbei seine Wirkung vor allem in drei kritischen Feldern:

Erstens fungiert die koranische Rede als Korrektiv gegen die faktische Paganisierung des Glaubens. Die prophetische Kritik, wie sie etwa in den *Maryam*-Suren aufscheint, richtet sich gegen eine Instrumentalisierung des Heiligen für profane Machtinteressen oder wirtschaftlichen Profit. Für eine christliche Reflexion bedeutet dies die Mahnung, die

⁵⁹⁰ Vgl. MORELAND, Muhammad auf dem Prüfstand, 199f.

⁵⁹¹ Vgl. DANIEL MADIGAN, *Jesus and Muhammad: The Sufficiency of Prophecy*. In: MICHAEL IPGRAVE (Hg.), *Bearing the Word. Prophecy in Biblical and Qur'ānic Perspective*, London 2005, 90–100.

Besonderheit Jesu Christi nicht in einen „neu-paganen Zeitgeist“ zu überführen, der religiöse Symbole lediglich als Projektionsflächen für den eigenen Geltungsanspruch nutzt. Die Integrität Muḥammads, die sich in seinem Gehorsam gegenüber der einen Wahrheit (*al-ḥaqq*) bewährt hat, fordert die Kirche hier zu einer neuen theologischen Wachsamkeit heraus.

Zweitens profiliert sich Muḥammads Wirken als eine Prophetie der Erinnerung, die sich dezidiert gegen supersessionistische Identitätsbildungen wendet. In der koranischen Darstellung der abrahamischen Heilsgeschichte (insbesondere in Sure 3) wird ein Modell der Anerkennung sichtbar, das die Besonderheit der Schwesterreligionen würdigt, ohne sie hierarchisch zu unterwerfen oder zu vereinnahmen. Die typologische Zuordnung von Maria und Zacharias (Q 3:36ff.) verdeutlicht ein inklusives Programm, das die bleibende Bedeutung des alten Bundes unterstreicht. Für das christliche Selbstverständnis liegt hierin die Aufforderung, eine Sprache der Christologie zu finden, die auf Überbietungsansprüche verzichtet und die eigene Sendung im geschwisterlichen Nebeneinander der Traditionen verortet.

Drittens bietet die koranische Verkündigung einen wirksamen Schutzraum gegen die Gefahren imperialer Theologien.

„Muḥammad hat zu allen drei Problemkreisen eigene Visionen vorgelegt, die selbst wieder durch seine eigenen Anhänger supersessionistisch und imperial ausgelegt wurden. Das sollte die Kirche aber nicht dazu verleiten, sich einfach nur an diesen Interpretationen abzarbeiten, sondern sie muss Mittel und Wege finden, den Glutkern des prophetischen Wirkens Muḥammads an sich herankommen zu lassen. Wenn ihr das gelingt, kann das zum Modell für das lernbereite Hören auch auf andere prophetische Stimmen werden, das wiederum Grundlage der Katholizität der Kirche sein sollte.“⁵⁹²

Die Insistenz auf der menschlichen Verletzlichkeit Jesu und Mariens (Q 5:75) dekonstruiert jede Form der politischen Instrumentalisierung des Glaubens. Wo sakrale Gestalten zu unbesiegbaren Schutzschilden imperialer Machtinteressen umgedeutet werden – wie etwa im historischen Kontext des Kaisers Herakleios –, setzt der Koran die Unverfügbarkeit Gottes entgegen.⁵⁹³ Diese prophetische Institutionskritik erinnert die Kirche daran, ihr religiöses Erbe gegen jede Vereinnahmung durch weltliche Machtstrukturen zu verteidigen.

⁵⁹² STOSCH, Kirche und Fremdprophetie., 270.

⁵⁹³ Vgl. Kapitel 9 „Muhammad und Herakleios als Typos und Antitypos und die Wende der Verkündigung in Medina“ bei GHAFAR, Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext, 253–258.

Viertens schließlich entfaltet die Anerkennung Muḥammads als Fremdprophet eine ekklesiologische Dynamik, die über den interreligiösen Dialog hinausweist und das politische Selbstverständnis der Kirche im Kern betrifft: die Revitalisierung ihres prophetischen Wächteramts innerhalb einer *ecclesia semper reformanda*.⁵⁹⁴ Die in den vorangegangenen Fallstudien herausgearbeitete „Prophetie der Tat“ – verstanden als die Bereitschaft, um der göttlichen Gerechtigkeit willen auch in bestehende Machtstrukturen einzugreifen – konfrontiert die Kirche mit der Frage nach ihrer eigenen Wachsamkeit gegenüber gesamtgesellschaftlichen Fehlentwicklungen.

In Anlehnung Dietrich Bonhoeffer lässt sich formulieren, dass dieses Wächteramt weit über eine karitative Symptombehandlung hinausgeht. Es besteht nicht nur darin, „die Opfer unter dem Rad zu verbinden“, sondern verlangt den Mut, dem Unrecht „in die Speichen zu fallen“, wenn staatliche oder gesellschaftliche Ordnungen das Recht korrumpieren.⁵⁹⁵ Muḥammad, dessen Integrität sich gerade im Widerstand gegen die politische Subversion der *munāfiqūn* und in der Dekonstruktion ungerechter oligarchischer Strukturen in Mekka und Medina bewährte, fungiert hier als externer Spiegel für das christliche Amt. Seine Haltung erinnert eine Kirche, die in Gefahr steht, ihr Prophetenamt zu spiritualisieren und sich in private Frömmigkeit zurückzuziehen, an ihre unaufgebbare politische Dimension.

Diese Dimension gewinnt dort an Schärfe, wo staatliche Strukturen versagen oder zum Unrechtsstaat mutieren. Die kompromisslose Theozentrik Muḥammads, der die Loyalität zu Gott (*walāya*) über die traditionellen Stammesloyalitäten stellte, aktualisiert den biblischen Imperativ, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen (vgl. Apg 5,29). Für die politische Theologie der Gegenwart bedeutet die Auseinandersetzung mit dem „Fremdpropheten“ daher eine Schule der theonomen Unabhängigkeit. Sie fordert dazu auf, die absolute Unverfügbarkeit Gottes gegen jede Form der politischen, nationalen oder wirtschaftlichen Instrumentalisierung zu verteidigen und hegemoniale Deutungshoheiten kritisch zu hinterfragen.

⁵⁹⁴ Vgl. TORSTEN MEIREIS, Die Rückkehr des „Prophetischen Wächteramts der Kirche“?: Öffentliche als kritische Theologie. In: ULRICH KÖRTNER, REINER ANSELM, CHRISTIAN ALBRECHT (Hrsg.) *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie: Wissenschaft - Kirche - Diakonie (Öffentliche Theologie)*, Leipzig 2020, 27–42.

⁵⁹⁵ Vgl. TORBJÖRN JOHANSSON, *Prophetic Existence and the Power of the Imaginary as an Aspect of Political Theology. Dietrich Bonhoeffer and the Sunken World of the Prophets*. In: KIRSTEN BUSCH NIELSEN/RALF WÜSTENBERG/JENS ZIMMERMANN (Hg.), *Dem Rad in die Speichen fallen. Das Politische in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Gütersloh 2013, 287–302.

Muhammad wird in dieser Lesart zu einem interreligiösen „Bußruf“ für eine satte Ekklesiologie. Er verkörpert einen Prophetentypus, der sich durch den Mut zur öffentlichen Kritik an Heuchelei (*nifāq*) und durch radikale Solidarität mit den Marginalisierten auszeichnet. Das Wächteramt, zu dem seine „Fremdprophetie“ die Kirche stimuliert, bedeutet in letzter Konsequenz, das Vergessene, Verschwiegene oder Verdrängte einer Gesellschaft mutig zur Sprache zu bringen.⁵⁹⁶ Die Anerkennung seiner Integrität ist somit kein theoretischer Akt, sondern eine performative Selbstverpflichtung der Kirche, ihre eigenen „sichtbaren Mauern“ nicht als Grenzen der Wahrheit zu missverstehen, sondern sich von außen an ihren Auftrag erinnern zu lassen: Anwältin einer Gerechtigkeit zu sein, die sich jeder irdischen Vereinnahmung entzieht.

Im Horizont der christlichen Theologie der Religionen lässt sich dieser Zugriff auf Muhammad als Fremdpropheten am ehesten als modifizierter Inklusivismus beschreiben, der die Einzigartigkeit der Christusoffenbarung nicht relativiert, zugleich aber reale „Samenkörner des Wortes“ (*semina Verbi*) im Zeugnis des Koran anerkennt. Während exklusive Modelle Muhammads Anspruch von vornherein als illegitime Konkurrenz zur biblischen Prophetie disqualifizieren und pluralistische Ansätze die Differenz der Heilswege eher funktional nivellieren, zielt die hier vertretene Position darauf, die Spannung zwischen Einheit und Differenz produktiv auszuhalten. Muhammad erscheint dann weder als bloßer religiöser Reformator noch als zweiter Christus, sondern als ein außerkritischer Zeuge, dessen prophetische Kritik Christen zu einer Selbstreform innerhalb der eigenen Tradition nötigt, ohne deren Mitte zu ersetzen.

Eine solche Anerkennung bleibt innerhalb der christlichen Theologie umstritten. Während Autoren wie Hans Küng, Gerhard Gäde und Klaus von Stosch die Möglichkeit einer begrenzten Anerkennung Muhammads als Fremdpropheten betonen, insistieren andere Stimmen aus evangelikalen, reformatorischen oder orthodoxen Kontexten darauf, dass die Ablehnung der Inkarnation und der Kreuzestheologie im Koran nur das Verdikt der Falschprophetie zulasse. Die vorliegende Studie macht sich diese strikte Alternative explizit nicht zu eigen, sondern folgt einem differenzierteren Kriteriendesign: Die materiale Christologie bleibt der unverzichtbare Prüfstein der Geister, zugleich wird aber eingeräumt, dass Gottes Geist auch dort wirken kann, wo diese Christologie noch nicht erkannt oder nur partiell

⁵⁹⁶ Vgl. MEIREIS, Die Rückkehr des „Prophetischen Wächteramts der Kirche“?: Öffentliche als kritische Theologie, 30.

erahnt wird. Damit wird die Anerkennung Muḥammads als Fremdprophet bewusst begrenzt. Sie beansprucht nicht, seine Botschaft als alternative Heilsökonomie zu legitimieren, sondern deutet sie als ernstzunehmendes, geschichtlich kontingentes und zugleich theologisch relevantes Korrektiv, das die Kirche zu einem vertieften Hören auf das eigene Evangelium ruft.

Für eine christliche Theologie der Anerkennung ist dieser Befund entscheidend: Muḥammads Integrität darf nicht mit dem dogmatischen Anspruch der Sündlosigkeit (*ʿiṣma*) verwechselt werden, wie ihn die spätere islamische Tradition entwickelte, noch darf sie an den Maßstäben einer hagiographischen Heiligenvita gemessen werden. Seine Integrität bewährt sich nicht in moralischer Perfektion, sondern in der authentischen Bezeugung des göttlichen Willens inmitten menschlicher Begrenztheit. Dass Muḥammad in politischen Krisen (wie am Graben) zu Mitteln greift, die aus heutiger Sicht moralisch verstören, oder im privaten Bereich (wie bei Zayd) mit sozialen Ängsten ringt, diskreditiert sein Amt nicht, sondern profiliert ihn als einen Propheten in der Geschichte.

Gerade diese Nicht-Idealisierung ermöglicht erst den ehrlichen Dialog. Muḥammad begegnet dem Christen nicht als überzeitliche Lichtgestalt, sondern als ein von Gott beanspruchter Mensch, der in den Ambivalenzen seiner Zeit ringt, Fehler macht und dennoch zum Werkzeug einer epochalen monotheistischen Wende wird. Die Fremdprophetie mutet dem Christen also zu, Gottes Wirken auch dort zu vermuten, wo der menschliche Träger der Botschaft sperrig, fehlerhaft und anders bleibt. Wer Muḥammad hingegen idealisiert, beraubt ihn seiner historischen Kontur und verfehlt die eigentliche theologische Herausforderung: Die Anerkennung einer prophetischen Sendung, die sich nicht trotz, sondern *in* der menschlichen Brüchigkeit ereignet.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass die Würdigung Muḥammads als Fremdprophet nicht die Aufgabe der eigenen Identität fordert, sondern deren Klärung ermöglicht. Die korrektivische Funktion seines Zeugnisses wird erst dann greifbar, wenn man über den bloßen Dissens in der Christologie hinaus das dahinterliegende Anliegen eines radikalen Monotheismus und einer ethischen Konsistenz wahrnimmt. Muḥammad bleibt für Christen somit eine bleibende Herausforderung, die dazu einlädt, die eigene Tradition im Licht einer fremden Wahrheit neu zu buchstabieren.

5.5 Fazit und Desiderate der Forschung

Die Synthese der exegetischen Befunde und deren systematische Einordnung markiert den Endpunkt einer Untersuchung, die sich als wissenschaftliches Plädoyer für eine neue Lernbereitschaft gegenüber dem Zeugnis Muḥammads versteht. Wie die detaillierten Fallstudien zum Schicksal der Banū Qurayza und zur komplexen Familien- und Adoptionspraxis in Sure 33 belegen konnten, erweisen sich beide Episoden als paradigmatisch für ein prophetisches Handeln, das untrennbar mit der Führungsverantwortung in der medinensischen Frühzeit verknüpft ist. Durch die methodische Freilegung der historischen Schichten – insbesondere unter Einbeziehung der *ṣaḥīfa* als authentischem Dokument – konnte die charakterliche Integrität Muḥammads rehabilitiert werden. Es zeigt sich, dass sein Agieren weder machtpolitischer Willkür noch privater Leidenschaft entsprang, sondern als kulturspezifische Antwort auf existentielle Aufgaben und als konsequenter Gehorsam gegenüber der göttlichen Wahrheit zu begreifen ist. Damit ist die wesentliche Voraussetzung geschaffen, um Muḥammad über die bloße Abwehr klassischer Polemiken hinaus als eine Gestalt zu würdigen, die auch für das christliche Denken der Gegenwart eine bleibende Relevanz besitzt.

Diese Relevanz konkretisiert sich in der notwendigen Revitalisierung des prophetischen Amtes innerhalb einer *ecclesia semper reformanda*. Für eine Kirche in Zeiten des Umbruchs bietet die Auseinandersetzung mit Muḥammad als Fremdpropheten das Potential, das eigene Verständnis von Prophetie über eine rein christologische Verweisfunktion hinaus zu weiten. In Anlehnung an das Konzept des Wächteramts wird Muḥammad zu einer kritischen Instanz, die die christliche Gemeinschaft dazu provoziert, Unrechtsstrukturen zu benennen und die Unverfügbarkeit Gottes gegen jede Form der politischen oder imperialen Instrumentalisierung zu verteidigen. Ein solcher moderner Prophetentypus, der sich durch Unabhängigkeit, Mut zur öffentlichen Kritik und die Bereitschaft zur Solidarität mit den Marginalisierten auszeichnet, findet in der koranischen Gestalt des Gesandten ein herausforderndes und zugleich bereicherndes Vorbild. Die Würdigung Muḥammads fungiert hierbei als „Bußruf“, der die Kirche dazu einlädt, ihre eigenen „Kirchenmauern“ nicht als Grenzen der göttlichen Wahrheit misszustehen, sondern die Andersheit des religiösen Anderen als Ort des Lernens und der Selbsterkenntnis zu begreifen.

Systematisch zugespitzt bedeutet dies, dass das prophetische Amt der Kirche nicht nur ad intra, sondern ebenso ad extra zu denken ist. Nimmt sie Muḥammad als Fremdpropheten ernst, dann anerkennt sie, dass der Geist Gottes ihre eigenen Verkürzungen, blinden Flecken und Machtverstrickungen auch durch eine außerkanonische Stimme entlarven kann und ihr Wächteramt gegenüber Evangelium und Menschenrechten gerade in der lernbereiten Rezeption solcher Kritik neu zu buchstabieren ist. Das *munus propheticum* der Kirche vollzieht sich dann nicht allein in der verkündigenden Erinnerung an das einmal Gegebene, sondern ebenso in der demütigen Bereitschaft, sich von einer fremden Wahrheit her in Frage stellen zu lassen, um so die eigene Christuszeugenschaft zu reinigen und zu vertiefen.

Systematisch gesehen legt die Untersuchung damit nahe, das prophetische Amt der Kirche nicht allein christologisch, sondern auch dialogisch zu profilieren. Wenn Muḥammads Sendung als Fremdprophetie verstanden wird, die die Kirche von außen her an ihre eigene Aufgabe erinnert, Unrechtsstrukturen zu benennen und die Unverfügbarkeit Gottes gegen jede sakrale Selbstermächtigung zu verteidigen, dann erweist sich sein Zeugnis als Teil jenes größeren Horizontes, in dem Gott in vielen Teilen und auf vielerlei Weise zu den Menschen spricht (Vgl. Hebr 1,1).⁵⁹⁷ Eine Ekklesiologie, die sich ernsthaft als *ecclesia semper reformanda* versteht, wird daher nicht nur interne prophetische Stimmen rehabilitieren, sondern sich zugleich der Möglichkeit aussetzen, dass Gott sie durch das Zeugnis eines fremden Propheten zur Umkehr ruft.

In einer postmodernen, durch Pluralisierung und Säkularisierung geprägten Gesellschaft gewinnt diese Form der Fremdprophetie eine zusätzliche politische Dimension. Die dialogische Struktur der koranischen Verkündigung korrespondiert mit den Erfordernissen einer Moderne, in der Wahrheit und Interessen in einer Vielfalt von Stimmen ausgehandelt werden müssen. Prophetie bedeutet in diesem Kontext, das „Vergessene, Verschwiegene oder Verdrängte“ einer Gesellschaft zur Sprache zu bringen und bestehende Deutungshoheiten kritisch zu hinterfragen. Für die zukünftige Forschung im Fach Komparative Theologie ergeben sich daraus klare Desiderate: Über die hier geleistete Pionierarbeit am koranischen Text hinaus muss die Wirkungsgeschichte der prophetischen Integrität verstärkt unter Einbeziehung der *Hadīt*-Literatur und der islamischen Rechtstradition untersucht werden.

⁵⁹⁷ „Vielfältig und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten“ (Hebr 1,1).

Zudem gilt es, die hier erarbeiteten Kriterien der Anerkennung auf weitere Stimmen im interreligiösen Raum zu übertragen. Eine christliche Würdigung Muḥammads bleibt somit kein abgeschlossener Akt der Historiographie, sondern ist der Auftakt zu einer interreligiösen Lernbewegung, die das Ziel verfolgt, die Brücken der Verständigung auf dem Fundament einer ehrlichen Suche nach der einen Wahrheit dauerhaft zu festigen.

Jenseits der systematisch-theologischen Erträge bietet der hier verfolgte Ansatz der Fremdprophetie auch für die in Kapitel 2.1 diskutierte historische Leben-Muḥammad-Forschung einen greifbaren interdisziplinären Mehrwert. Indem die Untersuchung die peinlichen und sperrigen Textbefunde – wie die Zayd-Zaynab-Episode oder die Härte der Graben-Schlacht – nicht apologetisch glättet, sondern theologisch als Ausdruck einer negativen Integrität und Prophetie der Tat ernst nimmt, stützt sie die historischen Authentizitätskriterien. Eine Theologie, die das Ärgernis des historischen Befundes nicht „weg“ erklärt, sondern als konstitutives Merkmal einer ringenden Prophetie begreift, bewahrt den historischen Kern vor der hagiographischen Übermalung. Damit erweist sich die kriteriologische Würdigung als Partner der historischen Kritik: Sie bestätigt, dass gerade die Passagen, die sich einer glatten frommen Lektüre widersetzen, die stärkste historische Plausibilität besitzen.

Aus dieser Perspektive ergeben sich abschließend mehrere Desiderate für die weitere Forschung. Erstens bedarf die innerislamische Rezeption eines christlichen Fremdprophetie-Modells einer systematischen Aufarbeitung: Bislang dominieren eher apologetische Abwehrreaktionen oder punktuelle Dialoginitiativen, während eine theologisch reflektierte Aneignung des Gedankens, dass Muḥammad auch für die Kirche prophetisch sprechen könnte, noch kaum ausgelotet ist. Zweitens verlangt die Frage nach der prophetischen Integrität Muḥammads nach einer gendersensiblen Vertiefung, die die hier skizzierten Beobachtungen zur Schutzfunktion von Ehe und Adoption, zur Rolle der Frauen im Haus des Propheten und zur adressatenspezifischen Ansprache in Q 33:35 in eine eigenständige feministisch-theologische Lektüre überführt. Drittens schließlich wäre in einer praktisch-theologischen Perspektive zu untersuchen, wie die Anerkennung Muḥammads als Fremdprophet konkret in kirchlichen Bildungsprozessen, in der Predigtpraxis und im interreligiösen Gemeinwesen fruchtbar gemacht werden kann, ohne in einen beliebigen Dialog-Optimismus zu verfallen, sondern im Dienste einer glaubwürdigen, performativen Christusnachfolge.

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen richten sich nach: Schwertner, Siegfried, IATG³ - Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. 3. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin Boston 2017.

Literaturverzeichnis

- ABOU EL FADL, KHALED, *Rebellion and violence in Islamic law*, Cambridge 2001.
- ADANG, CAMILLA, *Hypocrites and Hypocrisy*. In: JANE MCAULIFFE (Hg.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Bd. 2, Leiden 2002, 468–472.
- AHMAD, BARAKAT, *Muhammad and the Jews. A Re-examination*, New Delhi 1979.
- AKBULUT, AHMET, Art. Prophetentum (isl.). In: *Lexikon des Dialogs* (2016), 343f.
- ALBRECHT, FOLKER/BALDERMANN, INGO, Art. Propheten/Prophetie. VI. Prophetie, praktisch-theologisch. In: *TRE* 27 (1997), 513–517.
- ALBRIGHT, WILLIAM, *From the stone age to christianity. Monotheism and the historical process*. Baltimore²1957.
- ANTHONY, SEAN, *Muhammad and the Empires of Faith. The Making of the Prophet of Islam*, Berkeley, CA 2020.
- ARAFAT, WALID, *New Light on the Story of Banū Qurayza and the Jews of Medina*. In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1976) 100–107.
- ARJOMAND, SAÏD, *The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma*. In: *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009) 555–575.
- ASLAN, REZA, *Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*, München 2006.
- ASSMANN, JAN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München⁸2018.
- AUNE, DAVID, *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world*, Eugene, Oregon 2003.
- BACKHAUS, KNUT, Art. Historisch-kritische Methode (chr.). In: *Lexikon des Dialogs* (2016), 221–222.
- BALTHASAR, HANS von/THOMAS, *Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin Summa theologica quaestiones II II 171 - 182, Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*. Einsiedeln 1996.
- BANGERT, KURT, *Der Prophet, der nie war. Wie aus dem jüdischen Jesus-Messias der arabische Muhammad wurde*, Bad Nauheim 2018.
- DERS. *Die Sunna des Propheten. Eine Bestandsaufnahme der Hadith-Forschung*, Bad Nauheim 2017.
- BAR-ASHER, MEIR, *Jews and the Qurʾan*, Princeton 2021.
- BAŞOL, AYŞE, *Koran 33/37 – Eine quellenkritische Untersuchung*. In: AYŞE BAŞOL (Hg.), *Untersuchungen zu Sure 33 al-Ahzab (Frankfurter Schriften zum Islam 2)*, Berlin 2019, 59–102.
- BAUER, KAREN, *Chapter 11 Emotive Rhetoric, Plot, and Persuasion in a Jihād Sura (Q 8 al-Anfāl)*. In: NICOLAI SINAI (Hg.), *Unlocking the Medinan Qurʾan (Middle East and Islamic Studies)*, Leiden, Netherlands 2022, 480–512.
- BEAUMONT, MARK, *Christian Views of Muhammad since the Publication of Kenneth Cragg's Muhammad and the Christian, A Question of Response in 1984*. In: *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 32 (2015) 145–162.

- BECHMANN, ULRIKE/KÜGLER, JOACHIM, Biblische Prophetie. Exegetische Perspektiven auf ein heikles Phänomen. In: RAINER BUCHER (Hg.), *Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität* (Werkstatt Theologie 1), Münster 2004, 5–23.
- BELL, RICHARD, *Muhammad and Divorce in the Qurān*. In: *The Muslim World* 29 (1939) 55–62.
- BIJLEFELD, WILLEM, *A Prophet and More than a Prophet? Some observations on the Qur'anic use of the terms 'prophet' and 'apostle'*. In: *The Muslim World* 59 (1969) 1–28.
- BOBZIN, HARTMUT, „Das Siegel der Propheten“. Anmerkungen zum Verständnis von Muhammads Prophetentum. In: ANJA MIDDELBECK-VARWICK u.a. (Hg.), *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum - Islam), Regensburg 2013, 23–36.
- DERS., *Mohammed*. München ⁵2016.
- BODDICE, ROB, *Die Geschichte der Gefühle. Von der Antike bis heute*. Darmstadt 2020.
- BODENSTEIN, MARK, *Der Prophet in der Revolte*. In: ANJA MIDDELBECK-VARWICK u.a. (Hg.), *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum - Islam), Regensburg 2013, 223–235.
- BOSWORTH, CLIFFORD, Art. *Zaynab bt. D̲jahsh*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.
- BROWN, JONATHAN, *Muhammad. A very short introduction*, Oxford 2011.
- BUHL, FRANTS/WELCH, ALFORD, Art. *Muhammad, the Prophet of Islam. 1. The Prophet's life and career*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.
- BURGMER, CHRISTOPH (Hg.), *Streit um den Koran. Die Luxemburg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*. Berlin ³2007.
- CARLYLE, THOMAS, *On heroes, hero worship, and the heroic in history*, London 1841 (Neuaufll. 2001).
- CLOONEY, FRANCIS, *Comparative theology. Deep learning across religious borders*, Oxford 2010.
- CONSILIIUM VATICANUM II, *Nostra aetate*. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html; 20.02.2026.
- CRAGG, KENNETH, *The weight in the word. Prophethood: Biblical and Quranic*, Brighton 2015.
- CRONE, PATRICIA, Art. *Mawlā*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.
- CRONE, PATRICIA/COOK, MICHAEL, *Hagarism. The making of the Islamic world*, Cambridge 1977.
- DANNEMANN, CHRISTIANE, *Warntöne: Posaunen, Propheten und das Wächteramt der Kirche*. In: *Junge Kirche* 56 (1995) 24.
- DASSMANN, ERNST, *Umfang, Kriterien und Methoden frühchristlicher Prophetenexegese*. In: INGO BALDERMANN/U.A. (Hg.), *Prophetie und Charisma* (Jahrbuch für Biblische Theologie 14), Neukirchen-Vluyn 1999, 117–144.
- DAUTZENBERG, GERHARD, Art. *Propheten/Prophetie. IV. Neues Testament und Alte Kirche*. In: *TRE* 27 (1997), 503–511.
- DERS., *Urchristliche Prophetie: ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament). Nachdr. der Ausg. von 1975, Stuttgart 2012.
- DENNY, FREDERICK, *Ummah in the Constitution of Medina*. In: *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1977) 39–47.
- DIDACHE. (= Zwölf-Apostel-Lehre, *Fontes Christiani* 1), Freiburg im Br. ³2000.
- DONNER, FRED, *Muhammad's political consolidation in Arabia up to the conquest of Mecca: A Reassessment*. In: *The Muslim World* 69 (1979) 229–247.
- DERS., *Muhammad and the believers. At the origins of Islam*. Cambridge 2012.
- DERS., *Muhammad und die frühe islamische Gemeinschaft aus historischer Sicht*. In: *Asiatische Studien - Études Asiatiques* 68 (2014) 439–451.
- DUSSEL, ENRIQUE, *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika. Vom Autor überarbeitete und erweiterte Fassung*, Fribourg 1989.

- EBERTZ, MICHAEL, Gesellschaftliche Bedingungen für prophetisch-charismatische Aufbrüche. In: INGO BALDERMANN/U.A. (Hg.), *Prophetie und Charisma* (Jahrbuch für Biblische Theologie 14), Neukirchen-Vluyn 1999, 237–256.
- EHLERT, TRUDE, Art. *Muhammad, the Prophet of Islam. 3. The Prophet's image in Europe and the West. B. The image in mediaeval popular texts and in modern European literature.* In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online.*
- ENGEL, ULRICH, Fremdprophetie – Ordensexistenz als prophetisches Zeichen im kirchlichen Systemwechsel? In: <https://www.futur2.org/article/fremdprophetie/>; 15.02.2026.
- ERNST, JOSEF, Art. Prophetie, Propheten. II. Biblisch. 2. Neues Testament. In: LThK 8 (31999), 632f.
- FAHD, T., Art. *Nubuwwa.* In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online.*
- FAIZER, RIZWI, *Ibn Ishāq and al-Wāqidi Revisited. A Case Study of Muḥammad and the Jews in Biographical Literature,* Dissertation, McGill University 1995.
- DERS., *Muhammad and the Medinan Jews. A comparison of the Texts of Ibn Ishaq's Kitāb Sīrat Rasūl Allāh with al-Waqidi's Kitāb Al-Maghāzī.* In: *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996) 463–489.
- FAIZER, RIZWI/WĀQIDĪ, MUḤAMMAD al- (Hg.), *The Life of Muḥammad. Al-Wāqidi's Kitāb al-Maghāzī (Routledge studies in classical Islam),* New York, NY 2011.
- FORBES, CHRISTOPHER, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environmen,* Tübingen 1995.
- FRENSCHKOWSKI, MARCO, *Magie im antiken Christentum: eine Studie zur Alten Kirche und ihrem Umfeld (Standorte in Antike und Christentum Band 7),* Stuttgart 2016.
- DERS., Art. Prophet, Prophetie. In: RAC 28 (2017), 247–339.
- DERS., *Prophetie. Innovation, Tradition und Subversion in spätantiken Religionen (Standorte in Antike und Christentum 10),* Stuttgart 2018.
- FREVEL, CHRISTIAN/ZENGER, ERICH (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart 2015.
- FRYMER-KENSKY, TIVKA, *Patriarchal Family Relationships and Near Eastern Law.* In: *Biblical Archaeologist* 44 (1981) 209–214.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen 1975.
- GÄDE, GERHARD, *Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen,* Paderborn-München 2009.
- DERS., *Viele Religionen – welche Wahrheit? Ein neuer Blick auf die nichtchristlichen Religionen,* München 2021.
- GERSTENBERGER, ERHARD/BLENKINSOPP, JOSEPH (Hg.), *Geschichte der Prophetie in Israel: von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter,* Stuttgart 1998.
- GHAFFAR, ZISHAN, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie. Zur Kriterienfrage in der Leben-Muhammad-Forschung (Beiträge zur Komparativen Theologie 31),* Paderborn 2018.
- DERS., *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren (Beiträge zur Koranforschung Band 1),* Paderborn 2020.
- GHAFFAR, ZISHAN, *Muhammad as a Prophet of Late Antiquity. The Anti-Apocalyptic Nature of Muhammad's Prophetic Wisdom.* In: ZISHAN GHAFFAR/KLAUS von STOSCH (Hg.), *Theology of Prophecy in Dialogue. A Jewish-Christian-Muslim Encounter (Beiträge zur Koranforschung 4),* Paderborn 2025, 161–184.
- GHAFFAR, ZISHAN/STOSCH, KLAUS von, *Introduction.* In: ZISHAN GHAFFAR/KLAUS von STOSCH (Hg.), *Theology of Prophecy in Dialogue. A Jewish-Christian-Muslim Encounter (Beiträge zur Koranforschung 4),* Paderborn 2025, IX–XV.
- GHARAIBEH, MOHAMMAD/MIDDELBECK-VARWICK, ANJA, *Die Boten Gottes – Auswertung und Ausblick in dialogischer Perspektive.* In: ANJA MIDDELBECK-VARWICK u.a. (Hg.), *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum - Islam),* Regensburg 2013, 236–262.
- GIANNAKIS, ELIAS, *The Concept of Ummah.* In: *Graeco-Arabica* 2 (1982) 103.
- GIL, MOSHE, *The Constitution of Medina: A Reconsideration.* In: *Israeli Oriental Studies* 4 (1974) 44.

- GOLDZIEHER, IGNÁC, Muhammedanische Studien. 2 Bände, Halle (Saale) 1888/1890. Online-Ausgabe der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2013. <http://dx.doi.org/10.25673/98216>.
- GOODMAN, FELICITAS, Trance – der uralte Weg zum religiösen Erleben: rituelle Körperhaltungen und ekstatische Erlebnisse. Gütersloh ²1996.
- GÖRKE, ANDREAS, *The Historical Tradition about al-Ḥudaybiya A Study of ‘Urwa B. al-Zubayr’s Account*. In: HARALD MOTZKI (Hg.), *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources (Islamic history and civilization 32)*, Leiden 2000, 240–275.
- GÖRKE, ANDREAS/MOTZKI, HARALD, Tilman Nagels Kritik an der Isnad-cum-matn-Analyse. Eine Replik. In: *Asiatische Studien - Études Asiatiques* 68 (2014).
- GÖRKE, ANDREAS/MOTZKI, HARALD/SCHOELER, GREGOR, *First Century Sources for the Life of Muḥammad? A Debate*. In: *Der Islam* 89 (2012) 2–59.
- GÖRKE, ANDREAS/SCHOELER, GREGOR, Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads. Das Korpus ‘Urwa ibn az-Zubair (*Studies in late antiquity and early Islam* 24), Princeton, NJ 2008.
- GÖZELER, ESRA, *Uswa Ḥasana in Qur’ānic Context*. In: AYŞE BAŞOL (Hg.), *Untersuchungen zu Sure 33 al-Ahzab (Frankfurter Schriften zum Islam 2)*, Berlin 2019, 11–28.
- GRUDEM, WAYNE, *The gift of prophecy in the New Testament and today*. Westchester 2000.
- GRÜNDEL, JOHANNES, Art. Kairos. In: *LThK* 5 (1996), 1129–1131.
- GUILLAUME, ALFRED, *The life of Muhammad. A translation of Ishāq’s Sīrat rāsul Allāh*, Karachi ¹⁹2006.
- HAGEMANN, LUDWIG, Propheten - Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen. (Religionswissenschaftliche Studien 26), Würzburg ²1993.
- HALM, HEINZ, *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*. München ¹⁰2015.
- HEFFENING, W., Art. *Mut‘a*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.
- HEIMBACH-STEINS, MARIANNE, Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche, Ostfildern 2001.
- HENNING, W., Arabisch *ḥarāğ*. In: *Orientalia* 4 (1935) 291–293.
- HESCHEL, ABRAHAM, *Die Prophetie*, Krakow 1936, 195.
- HOHEISEL, KARL, Art. Propheten, Prophetie. I. Religionsgeschichtlich. In: *LThK* 8 (³1999), 627f.
- HÖLSCHER, GUSTAV, *Die Profeten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914.
- HOPPENWORTH, KLAUS, Der Prophet Mohammed im Vergleich mit biblischen Propheten. In: JÜRGEN STEINBACH (Hg.), *Theologie, Mission, Verkündigung: Festschrift zum 60. Geburtstag von Helmuth Egelkraut*, Bonn 1998, 53–57.
- HOROVITZ, JOSEF, *The earliest biographies of the Prophet and their authors*. Ed. by LAWRENCE CONRAD (*Studies in late antiquity and early Islam* 11), Berlin 2021.
- HOSSFELD, FRANK-LOTHAR, Art. Propheten, Prophetie. II. Biblisch. 1. Altes Testament. In: *LThK* 8 (³1999), 628–632.
- HOYLAND, ROBERT, *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)*, Princeton 1997.
- DERS., *The Jews of the Hijaz in the Qur’ān and in their inscriptions*. In: GABRIEL REYNOLDS (Hg.), *New Perspectives on the Qur’ān. The Qur’ān in its historical context*, New York 2011, 91–116.
- HUBER, WOLFGANG, Prophetische Kritik und demokratischer Konsens. In: WOLFGANG HUBER (Hg.), *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung*, München 1990, 253–271.
- HUFFMON, HERBERT, *Prophecy in the Mari Letters*. In: *The Biblical archaeologist* 31 (1968) 101–124.
- IBN WARRAQ (Hg.), *The Quest for the Historical Muhammad*, Amherst 2000.
- INĀRAH. INSTITUT ZUR ERFORSCHUNG DER FRÜHEN ISLAMGESCHICHTE UND DES KORAN. In: <http://inarah.de/>; 21.02.2026.
- JEREMIAS, JÖRG, Prophetenwort und Prophetenbuch. Zur Rekonstruktion mündlicher Verkündigung der Propheten. In: INGO BALDERMANN/U.A. (Hg.), *Prophetie und Charisma (Jahrbuch für Biblische Theologie* 14), Neukirchen-Vluyn 1999, 19–36.
- DERS., *Der Prophet Amos*, Göttingen ³2013.

- JOHANSSON, TORBJÖRN, *Prophetic Existence and the Power of the Imaginary as an Aspect of Political Theology. Dietrich Bonhoeffer and the Sunken World of the Prophets*. In: KIRSTEN BUSCH NIELSEN/RALF WÜSTENBERG/JENS ZIMMERMANN (Hg.), *Dem Rad in die Speichen fallen. Das Politische in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Gütersloh 2013, 287–302.
- JUNG, CARL, Antwort auf Hiob. In: MARTIN von ARNDT (Hg.), *Klassiker der Religionspsychologie. Neun religionswissenschaftliche Aufsätze*, Aachen 2008, 23–40.
- KASPER, WALTER, *Der Gott Jesu Christi*. Mainz ³1995.
- KHADDURI, MAJID, *War and peace in the law of Islam*. Baltimore 1969.
- KHALIL SAMIR, SAMIR, Die prophetische Mission Muhammads. In: *Cibedo-Beiträge* 2 (2006) 4–11.
- KHORCHIDE, MOUHANAD/STOSCH, KLAUS von, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg-Basel-Wien 2018.
- KHOURY, ADEL, *Wer war Muḥammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch*, Freiburg im Breisgau 1990.
- DERS., *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*. Bd. 9, Gütersloh 1998.
- DERS., *Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*. Freiburg im Br. ⁶2001.
- DERS., *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar* (Bd. 12: Sure 58–114), Gütersloh 2001.
- DERS., *Muhammad. Der Prophet und seine Botschaft*. Freiburg im Br. 2008.
- KISTER, MEIR, *The Market of the Prophet*. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8 (1965) 272–276.
- DERS., *The Massacre of the Banū Qurayza – A re-examination of a tradition*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986) 61–96.
- KLASCHKA, BERND, Auf dem Weg zu einer prophetischen Kirche: Glaube und Glaubwürdigkeit verpflichten zum Handeln. In: *Ordenskorrespondenz* 52 (2011) 206–212.
- KLEIN, WASSILIOS, Art. Propheten/Prophetie. I. Religionsgeschichtlich. In: *TRE* 27 (1997), 473–476.
- KOCH, KLAUS, Art. Prophetie/Propheten. II. In *Israel und seiner Umwelt*. In: *TRE* 27 (1997), 477–499.
- KONRAD, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*. Darmstadt ³2021.
- KRATZ, REINHARD, *Die Propheten der Bibel. Geschichte und Wirkung*, München 2022.
- KÜNG, HANS, *Das Judentum. Wesen und Geschichte*. München 2007.
- DERS., *Muhammad: A Prophet?* In: HEDGES, PAUL/ RACE, ALAN (Eds.), *Christian approaches to other faiths. A reader*. London 2009, 134–137.
- DERS., *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München ⁴2010.
- DERS., *Existiert Gott?: Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*. München ⁶2010.
- KUSCHEL, KARL-JOSEF, *Juden - Christen - Muslime. Herkunft und Zukunft*, Ostfildern ³2013.
- LANDAU-TASSERON, ELLA, *Adoption, acknowledgement of paternity and false genealogical claims in Arabian and Islamic societies*. In: *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 66 (2003) 169–192.
- LANG, BERNHARD, Der Prophet. Die Geschichte eines Intellektuellentypus von der Bibel bis heute. In: KLAUS von STOSCH/TUBA İŞİK (Hg.), *Prophetie in Islam und Christentum* (Beiträge zur Komparativen Theologie 8), Paderborn 2013, 35–67.
- LANG, ISABEL, Das „Siegel der Propheten“ (Sure 33,40). Die Frage nach der Abgeschlossenheit der Prophetie im Hinblick auf den christlich-islamischen Dialog. In: ANJA MIDDELBECK-VARWICK u.a. (Hg.), *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum - Islam), Regensburg 2013, 154–165.
- LANGENHORST, GEORG, „Fremdprophetie“ oder „Schulung des Möglichkeitssinns?“. Zum Stellenwert von literarischen Texten in Seelsorge und Theologie. In: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004) 93–97.
- LECKER, MICHAEL, Art. *Zayd b. Ḥāritha*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.
- DERS., *On Arabs of the Banū Kilāb Executed together with the Jewish Banū Qurayza*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995) 66–72.

- DERS., *Wāqidi's Account on the Status of the Jews of Medina: A Study of a Combined Report*. In: *Journal of Near Eastern Studies* 54 (1995) 15–32.
- DERS., *The "constitution of Medina". Muḥammad's first legal document (Studies in late antiquity and early Islam 23)*, Princeton 2004.
- DERS., Art. *Qurayza, Banu*. In: FRED SKOLNIK/MICHAEL BERENBAUM (Hg.), *Encyclopedia Judaica*. Bd. 16: Pes - Qu, Detroit-Jerusalem 2007, 776.
- DERS., Art. *Ibn Ishāq*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.
- DERS., *On three Jewish converts to Islam from the Banū Qurayza*. In: NIMROD HURVITZ u.a. (Hg.), *Conversion to Islam in the premodern age. A sourcebook*, Oakland 2020, 51–53.
- LEUZE, REINHARD, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994.
- DERS., *Der Prophet Muhammad in christlicher Perspektive*. In: *Münchener theologische Zeitschrift* 52 (2001) 34–42.
- LINDBLUM, JOHANNES, *Prophecy in ancient Israel*, Oxford 1962.
- LITTLE, JOSHUA, *The New Historiography of Islamic Origins: A Review of Some Recent Trends in the Field* (21. Oktober 2022). In: <https://islamicorigins.com/the-new-historiography-of-islamic-origins/>; 21.02.2026.
- LONA, HORACIO, *Im Gespräch mit den Propheten. Eine Hinführung*, Freiburg 2023.
- LUXENBERG, CHRISTOPH, *Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem*. In: KARL-HEINZ OHLIG/GERD-R. PUIN (Hg.), *Die dunklen Anfänge: neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Erstausgabe, Berlin 2007, 124–147.
- DERS., *Die syro-aramäische Lesart des Koran: ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin 2011.
- MADLUNG, WILFERD/TYAN E., Art. *ʿIsmā*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.
- MADIGAN, DANIEL, *Jesus and Muhammad: The Sufficiency of Prophecy*. In: MICHAEL IPGRAVE (Hg.), *Bearing the Word. Prophecy in Biblical and Qurʿānic Perspective*, London 2005, 90–100.
- MEIER, JOHN, *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*. London 2025.
- MEIREIS, TORSTEN, *Die Rückkehr des „Prophetischen Wächteramts der Kirche“?: Öffentliche als kritische Theologie*. In: ULRICH KÖRTNER/REINER ANSELM/CHRISTIAN ALBRECHT (Hrsg.), *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie: Wissenschaft - Kirche - Diakonie*, Leipzig 2020, 27–42.
- METTE, NOBERT, Art. *Art. Fremdprophetie*. In: *LThK* (31995), 127f.
- MIDDELBECK-VARWICK, ANJA, *„Muhammad gebührt das Lob aller Menschen ...“*. Bewertungen des islamischen Propheten in katholisch-theologischer Perspektive. In: AYŞE BAŞOL-GÜRDAL/ÖMER ÖZSOY (Hg.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge (Frankfurter Schriften zum Islam 1)*, Berlin 2014, 197–220.
- MIGGE, ELISABETH, *Mohammed - ein Prophet auch für Christen? Eine kritische Auseinandersetzung mit neueren christlich-theologischen Positionen (Theologie des Zusammenlebens - christliche und muslimische Beiträge 3)*, Ostfildern 2022.
- MOHAGHEGHI, HAMIDEH, *„Tötet sie, wo ihr sie trifft.“ Eine Auslegung zu Q 2:190-195*. In: KLAUS von STOSCH (Hg.), *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum (Beiträge zur Komparativen Theologie 10)*, Paderborn 2014, 73–91.
- MORELAND, ANNA, *An Analogical Reading of Christian Prophecy. The Case of Muhammad*. In: *Modern Theology* 29 (2013) 62–75.
- DIES., *Muhammad reconsidered. A Christian perspective on Islamic prophecy*, Notre Dame 2020.
- DIES., *Muhammad auf dem Prüfstand. Eine christliche Perspektive auf das islamische Verständnis von Prophetie*. In: KLAUS von STOSCH/STEFAN WALSER/ANNE WEBER (Hg.), *Theologie im Übergang. Identität - Digitalisierung - Dialog (Kirche in Zeiten der Veränderung 12)*, Freiburg 2022, 191–216.
- MOTZKI, HARALD (Hg.), *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources (Islamic history and civilization 32)*, Leiden 2000.
- MOWINCKEL, SIGMUND, *Psalmstudien. III. Kultprophetie und prophetische Psalmen*, Kristiania 1923.
- NAGEL, TILMAN, *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008.
- DERS., *„Authentizität“ in der Leben-Mohammed-Forschung*. In: *Arabica* 60 (2013) 516–568.

- DERS., Der Weg zum geschichtlichen Mohammed, in: *Asiatische Studien - Études Asiatiques* 68 (2014) 453–468.
- NEUWIRTH, ANGELIKA, Der Koran „europäisch“ gelesen. Überlegungen zum spätantiken Horizont des Koran. In: AYŞE BAŞOL-GÜRDAL/ÖMER ÖZSOY (Hg.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge* (Frankfurter Schriften zum Islam 1), Berlin 2014, 21–48.
- DIES., *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin ⁴2017.
- NEWBY, GORDON, *The making of the last prophet. A reconstruction of the earliest biography of Muhammad*, Columbia 1989.
- NÖLDEKE, THEODOR, *Geschichte des Qorāns. Über den Ursprung des Qorāns. Mit einem literarhistorischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung*. Bearb. von Friedrich Schwally. Bd. 1, Leipzig ²1909.
- NÖLDEKE, THEODOR/SCHWALLY, FRIEDRICH, *Geschichte des Qorāns. Die Sammlung des Qorāns. Völlig umgearbeitet von Friedrich Schwally*. Bd. 2, Leipzig ²1919.
- DIES., *Geschichte des Qorāns. Die Geschichte des Korantexts*. Völlig umgearbeitet von G. Bergsträßer und O. Pretzl. Bd. 3, Leipzig ²1938.
- NOTH, ALBRECHT, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*. Bonn, Univ., Habil. 1970, Bonn 1973.
- OAKS TAKACS, AXEL, *The Prophet Muḥammad between Lived Religion and Elite Discourse: Rethinking and Decolonizing Christian Assessments of the uswa ḥasana through Comparative Theological Aesthetics*. In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 34 (2023) 245–284.
- OHLIG, KARL-HEINZ (Hg.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007.
- DERS., *Licht ins Dunkel der Anfänge des Islam*. In: KARL-HEINZ OHLIG (Hg.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007, 7–12.
- DERS., *Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. Die Historisierung eines christologischen Prädikat*. In: KARL-HEINZ OHLIG (Hg.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007, 327–414.
- OTTO, RUDOLF, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München ³2013.
- PETERS, FRANCIS, *The Quest of the historical Muhammad*. In: *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991) 291–315.
- POLLACK, DANIEL, *Classical Religious Perspectives of Adoption Law*. In: *Notre Dame Law Review* 79 (2004) 693–754.
- POPP, VOLKER, *Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen*. In: KARL-HEINZ OHLIG/GERD-R. PUIN (Hg.), *Die dunklen Anfänge: neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Erstausgabe, Berlin ³2007, 16–123.
- POWERS, DAVID, *Muḥammad is not the father of any of your men. The making of the last prophet*, Philadelphia 2009.
- DERS., *Zayd. The little-known story of Muhammad's adopted son*, Philadelphia 2014.
- RAD, GERHARD von, *Theologie des Alten Testaments. Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*. München ¹⁰1993.
- RAHNER, KARL, *Visionen und Prophezeiungen (Quaestiones disputatae 4)*, Basel ³1960.
- DERS., *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*. In: HELMUT KUHN (Hg.), *Interpretation der Welt: Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*, Würzburg 1965, 713–722.
- DERS., *Das Dynamische in der Kirche (Quaestiones disputatae 5)*, Basel ³1965.
- DERS., *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Freiburg im Br. 1971.
- DERS., *Gott ist Mensch geworden. Meditationen*. Freiburg im Br. ⁷1982.
- RANE, HALIM/ZEIN, IBRAHIM, *Covenants with Allah. Keystone of Islam*, London 2026.
- REISS, WOLFRAM, *Muḥammad als Prophet? Von historischer Polemik byzantinischer Theologen zu neuen Bewertungen im Zeichen des muslimisch-christlichen Dialogs*. In: AYŞE BAŞOL-GÜRDAL/ÖMER

- ÖZSOY (Hg.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge* (Frankfurter Schriften zum Islam 1), Berlin 2014, 221–243.
- RENTSCHLER, DANIEL, *Biblische Gerechtigkeit*. In: TOBIAS FAIX/THOMAS KRÖCK/DIETMAR ROLLER (Hg.), *Ein Schrei nach Gerechtigkeit: ein Buch über Glauben, Menschenrechte und den Auftrag der Christen*, Marburg an der Lahn 2016, 32–44.
- RICEUR, PAUL, *Hermeneutik und Strukturalismus* (Der Konflikt der Interpretationen 1), München 1973.
- RODRÍGUEZ, RAFAEL, *The embarrassing truth about Jesus: The criterion of embarrassment and the failure of historical authenticity*. In: ANTHONY LE DONNE (Hg.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London 2012, 132–151.
- RUBIN, URI, *The "Constitution of Medina". Some Notes*. In: *Studia Islamica* (1985) 5.
- DERS., *The eye of the beholder. The life of Muḥammad as viewed by the early Muslims. A textual analysis* (*Studies in late antiquity and early Islam* 5), Princeton 1995.
- DERS., *Prophets and Prophethood*. In: JANE MCAULIFFE (Hg.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Leiden 2002, 289–307.
- DERS., *The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy. On the Interpretation of the Qurʾānic Sūrat al-Aḥzāb (33)*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164 (2014) 65–96.
- RUH, ULRICH, *Fremdprophetie für die Kirche*. In: <https://kreuz-und-quer.de/2022/06/09/fremdprophetie-fuer-die-kirche/>.
- SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae. secunda pars secundae partis a quaestione CLXXI ad CLXXVIII*. In: <https://www.corpusthomaticum.org/sth3171.html>; 20.02.2026.
- SCHACHT, J. u.a., Art. *Nikāh*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.
- SCHACHT, JOSEPH, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford 1979.
- SCHELIHA, ARNULF von, „Das prophetische Amt“ – vom Weiterleben des prophetischen Geistes in Christologie und Ekklesiologie. In: ANJA MIDDELBECK-VARWICK u.a. (Hg.), *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum - Islam), Regensburg 2013, 143–153.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE, Art. *Muhammad, the Prophet of Islam. 2. The Prophet in popular Muslim piety*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.
- DIES., *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, München³1995.
- SCHMID, HANSJÖRG, *Muḥammadrezeptionen in christlichen Theologien*. In: AYŞE BAŞOL-GÜRDAL/ÖMER ÖZSOY (Hg.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge* (Frankfurter Schriften zum Islam 1), Berlin 2014, 399–404.
- SCHMID, HANSJÖRG/YAŞAR, AYSUN, *Christentum und Islam als prophetische Religionen in säkularen Kontexten. Zur Einführung*. In: ANJA MIDDELBECK-VARWICK u.a. (Hg.), *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum - Islam), Regensburg 2013, 11–20.
- SCHMIDT, NORA/SCHMID, NORA/NEUWIRTH, ANGELIKA (Hg.), *Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran* (Episteme in Bewegung Band 5), Wiesbaden 2016.
- SCHOELER, GREGOR, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients 14), Berlin 1996.
- DERS., *The Genesis of Literature in Islam. From the Aural to the Read. Translation by Shawkat M. Toorawa*. Edinburgh 2009.
- DERS., *The biography of Muḥammad. Nature and authenticity* (*Routledge studies in classical Islam* 1), New York 2011.
- DERS., *Kritische Bemerkungen zu Tilman Nagels Forschungen über Muhammad*. In: AYŞE BAŞOL-GÜRDAL/ÖMER ÖZSOY (Hg.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge* (Frankfurter Schriften zum Islam 1), Berlin 2014, 57–80.
- SCHÖLLER, MARCO, *Die Palmen (Iīna) der Banū n-Naḍīr und die Interpretation von Koran 59:5. Eine Untersuchung zur Bedeutung des koranischen Wortlauts in den ersten Jahrhunderten islamischer Gelehrsamkeit*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 146 (1996) 317–380.

- DERS., Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der *Sīra*-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden (Diskurse der Arabistik 3), Wiesbaden 1998; Zugleich: Erlangen, Nürnberg, Univ. Diss. 1997.
- DERS., *Sīra and Tafsīr: Muḥammad al-Kalbī on the Jews of Medina*. In: HARALD MOTZKI (Hg.), *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources (Islamic history and civilization 32)*, Leiden 2000, 18–48.
- DERS., Art. *Qurayza (Banu al-)*. In: JANE MCAULIFFE (Hg.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Bd. 4, Leiden 2004, 333–335.
- DERS., Mohammed. Leben, Werk, Wirkung, Frankfurt am Main 2008.
- SERJEANT, R., *The 'Constitution of Medina,'*. In: *Islamic Quarterly* 8 (1964) 3.
- SHOEMAKER, STEPHEN, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia 2012.
- SINAI, NICOLAI, Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation (Diskurse der Arabistik 16), Wiesbaden 2014.
- DERS., Gottes Wort und menschliche Deutung. Überlegungen zum Verhältnis von islamischer Schriftauslegung und historischer Kritik. In: NOTGER SLENCZKA/ANDREAS FELDTKELLER (Hg.), *Deutung des Wortes - Deutung der Welt im Gespräch zwischen Islam und Christentum* (Beiheft zur Berliner theologischen Zeitschrift), Leipzig 2015, 151–170.
- DERS., *Der Koran. Eine Einführung*, Stuttgart 2017.
- DERS., *The Qurʾan. A Historical-Critical Introduction (The New Edinburgh Islamic Surveys)*, Edinburgh 2017.
- DERS., *Muḥammad as an Episcopal Figure*. In: *ARABICA* 65 (2018) 1–30.
- DERS., *Chapter 1 Towards a Compositional Grammar of the Medinan Suras*. In: NICOLAI SINAI (Hg.), *Unlocking the Medinan Qurʾan (Middle East and Islamic Studies 19)*, Leiden 2022, 15–56.
- SPECKER, TOBIAS, Die christliche Gesandtschaft aus Naḡrān: Eine theologische Analyse der Überlieferung von Ibn Ishāq / Ibn Hišam. In: AYŞE BAŞOL-GÜRDAL/ÖMER ÖZSOY (Hg.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge (Frankfurter Schriften zum Islam 1)*, Berlin 2014, 259–298.
- SPRENGER, ALOYS, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad. nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen bearbeitet von A. Sprenger. 3 Bände. 2. Aufl.*, Berlin 1865-1869. Online-Ausgabe der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2013: <http://dx.doi.org/10.25673/99309>.
- STOCK, KONRAD, Art. Propheten/Prophetie. V. Dogmatisch/hermeneutisch. In: *TRE* 27 (1997), 511–513.
- STOSCH, KLAUS von, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6)*, Paderborn 2012.
- DERS., Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung. In: KLAUS von STOSCH/TUBA IŞIK (Hg.), *Prophetie in Islam und Christentum (Beiträge zur Komparativen Theologie 8)*, Paderborn 2013, 145–162.
- DERS., *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*. Paderborn 32019.
- DERS., *Einführung in die Komparative Theologie*, Paderborn 2021.
- DERS., Kirche und Fremdprophetie. Muhammad als Herausforderung christlicher Identität. In: KLAUS von STOSCH/STEFAN WALSER/ANNE WEBER (Hg.), *Theologie im Übergang. Identität - Digitalisierung - Dialog (Kirche in Zeiten der Veränderung 12)*, Freiburg 2022, 247–270.
- TAMER, GEORGES, Ein Diskurs über Glaubwürdigkeit im Koran. Propheten und Poeten in *Sūrat aš-Šuʿarāʾ*. In: *Der Islam* 101 (2024) 4–24.
- THEIßEN, GERD/WINTER, DAGMAR, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (*Novum testamentum et orbis antiquus 34*), Fribourg 1997.
- THURNER, MARTIN, Art. Prophetentum (chr.). In: *Lexikon des Dialogs* (2016), 342f.
- TOPKARA, UFUK, Der Prophet Muhammad im Spannungsfeld der muslimischen und nicht-muslimischen Wahrnehmung. In: KLAUS von STOSCH/TUBA IŞIK (Hg.), *Prophetie in Islam und Christentum (Beiträge zur Komparativen Theologie 8)*, Paderborn 2013, 103–117.
- TROLL, CHRISTIAN, *Muslime fragen, Christen antworten*. Kevelaer 22004.

- DERS., Muhammad – ein Prophet für Christen? In: *Stimmen der Zeit* 225 (2007) 291–303.
- TURAN, HAKAN, Über die militärischen Konflikte des Propheten mit den Juden von Medina. In: NATHANAEL RIEMER/MICHAEL SZULCZEWSKI/KADIR SANCI (Hg.), *Muslimisch-Jüdischer Dialog*, Potsdam 2016, 49–85.
- TWARDELLA, JOHANNES, Mohammed. Prophetie und prophetisches Handeln im Unterricht. In: *Zeitschrift für Religionskunde* 12 (2024) 101–115.
- VÖCKING, HANS, *Nostra Aetate* und die Muslime. Eine Dokumentation (Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung 8), Freiburg im Br. 2010.
- VOORHIS, JOHN, “*John of Damascus on the Muslim Heresy*”. In: N. NEWMAN (Hg.), *The early Christian-Muslim dialogue. A collection of documents from the first three Islamic centuries (632-900 A.D.)*, Hatfield 1993, 133–162.
- WALLACE, DANIEL, *Textual Criticism and the Criterion of Embarrassment*. In: DARRELL BOCK/J. KOMOSZEWSKI (Hg.), *Jesus, Skepticism & the Problem of History. Criteria & Context in the study of Christian Origins*, Grand Rapids 2019, 93–124.
- WANSBROUGH, JOHN, *The sectarian milieu. Content and composition of Islamic salvation history* (London Oriental Series 34), Oxford 1978.
- WANSBROUGH, JOHN/RIPPIN, ANDREW, *Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation*. Nachdruck der 1977 in Oxford erschienen Originalausgabe, Amherst 2004.
- WATT, WILLIAM MONTGOMERY, Art. *al-Muhāǧirūn*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.
- DERS., Art. *Ibn Hishām*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.
- DERS., *Muhammad at Medina*, Oxford 1956.
- DERS., *Muḥammad. Prophet and statesman*, London 1975.
- WEBER, MAX, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Grundriss der Sozialökonomik 3), Tübingen 1922.
- WELCH, ALFORD, *Muhammad's Understanding of Himself: The Koranic Data*. In: RICHARD HOVANNISIAN/SPEROS VRYONIS, JR. (Hg.), *Islam's Understanding of Itself. (Giorgio Levi Della Vida conferences 8)*, Malibu 1983, 15–52.
- WELLHAUSEN, JULIUS (Hg.), *Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab alMaghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe*, Berlin 1882. Digitalisat verfügbar unter:
<https://archive.org/details/muhammedinmedin00wellgoog/page/n8/mode/1up>; 21.02.2026
- WENSINCK, ARENT, Art. *Rasūl*. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online*.
- WERBICK, JÜRGEN, Art. Prophetie, Propheten. III. Systematisch-theologisch. In: *LThK* 8 (31999), 633–635.
- DERS., Prophetische Gerichtsansage – und das Handeln Gottes in der Welt. Systematisch-theologische Problemanzeigen. In: ANJA MIDDELBECK-VARWICK u.a. (Hg.), *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum - Islam), Regensburg 2013, 187–197.
- DERS., *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br. 2016.
- WESTERMANN, CLAUS, *Grundformen prophetischer Rede* (Beiträge zur evangelischen Theologie 31). München 1978.
- DERS., *Prophetische Heilsworte im Alten Testament* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 145), Göttingen 1987.
- DERS., *Sprüche in den Prophetenbüchern*. In: CLAUS WESTERMANN/RUDOLF LANDAU (Hg.), *Das mündliche Wort: Erkundungen im Alten Testament* (Arbeiten zur Theologie), Stuttgart 1996, 133–139.
- WILD, STEFAN, *Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis*. In: ANGELIKA NEUWIRTH/NICOLAI SINAI/MICHAEL MARX (Hg.), *The Qur'ān in context. Historical and literary investigations into the Qur'ānic milieu*, Leiden 2011, 625–649.
- WOLFF, HANS, *Prophet und Institution im Alten Testament. Charisma und Institution*. In: HANS WOLFF/JOACHIM MILTENBERGER (Hg.), *Studien zur Prophetie: Probleme und Erträge*, München 1987, 50–64.
- ZELLENTIN, HOLGER, *banū isrā'īl, ahl al-kitāb, al-yahūd wa-l-naṣārā: The Qur'anic Community's Encounters with Jews and Christians*. In: *Entangled Religions* 13 (2022).
- ZENGER, ERICH, *Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels*. In: CHRISTIAN FREVEL/ERICH ZENGER (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2015, 513–525.

ZIMMERLING, PETER, Wiedererweckung der biblischen Prophetie? Prophetische Phänomene in den charismatischen Bewegungen der Gegenwart. In: INGO BALDERMANN/U.A. (Hg.), Prophetie und Charisma (Jahrbuch für Biblische Theologie 14), Neukirchen-Vluyn 1999, 213–236.