

Paulus als »apóstolos«, Mohammed als »rasūl« – der »Gesandte« in Bibel und Koran *

Hans Zirker

1. Paulus und Mohammed als interreligiöse Kontroversgestalten

Die Behauptung, dass Paulus in der frühen Geschichte des Christentums eine üble Rolle gespielt habe, hat eine weit zurückreichende Geschichte. Schon in den Pseudo-Clementinen, einem Apostelroman über die Missionsreisen des Petrus aus judenchristlichem Milieu des zweiten Jahrhunderts, wird Paulus für die Verderbnis der Botschaft Jesu haftbar gemacht. Er ist der „Betrüger“, bringt ein „falsches Evangelium“, steht Petrus unversöhnlich gegenüber wie die „Finsternis“ dem „Licht“, als das schlechte Prinzip des Christentums dem guten.¹ Noch in islamischer Apologetik unserer Tage, die über das wahre Wesen des Christentums aufklären will, findet man den Rückgriff auf diese frühchristliche Literatur.²

In muslimischer Theologie wird Paulus – „spätestens seit dem 10. christlichen Jahrhundert“³ –durchweg als derjenige gesehen, der die lautere Botschaft und die echte Gemeinschaft Jesu (*naṣrāniyyat ʿīsā*) mit „seinen Philosophemen“ vermengte, die er „aus verschiedenen fremden Kulturen auswählte, darunter das Judentum, die Mithrasreligion und die alexandrinische Weltanschauung“, und so nach eigenem Gutdünken eine neue Religion, „das paulinische Christentum“ (*masīḥiyyat būlus*), schuf.⁴ Oder mit einer anderen repräsentativen Stimme differenzierter gesagt: „Paulus ist der Stifter der heute bekannten christlichen Religionsgemeinschaft; Christus hat mit ihr nichts zu tun“⁵ – „Paulus brachte in seinem Bekenntnis einige jüdische Lehren unter, um für sich das allgemeine Volk aus den

* Erstveröffentlichung in: *Adel Th. Khoury / Gottfried Vanoni (Hg.), »Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet«* (2 Kor 4,13) Würzburg / Altenberge 1998 (Religionswissenschaftliche Studien 47), 550–573; geringfügig geändert, ergänzt und korrigiert.

¹ Vgl. *Lothar Wehr*, Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner. Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der Apostolischen Väter und früher Zeugnisse ihrer Verehrung, Münster 1996, 32. – Zu diesem prekären Verhältnis vgl. auch schon im 2 Petrusbrief der zwar respektvolle, aber deutlich distanzierte Vorbehalt des „Petrus“ gegenüber „unserem geliebten Bruder Paulus“ (3,15f).

² Vgl. die in zahlreichen Sprachen und Auflagen verbreitete Schrift von *Maurice Bucaille*, Bibel, Koran und Wissenschaft. Die Heiligen Schriften im Licht moderner Erkenntnisse, München 1989, 64 (mit der Entgegensetzung vor allem von Paulus und Jakobus). – Zur Entgegensetzung von Paulus und Petrus vgl. *Mahmoud Ayoub*, Nearest in Amity: Christians in the Qurʾān and contemporary exegetical tradition, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 8, 1997, 145–164, hier 159 mit dem (nur referierenden) Verweis auf den Korankommentar von *Sayyid Anwar Ali*, Qurʾān. The fundamental law of human life, Pakistan 1982–1984 (bis dato 10 Bde.), Bd. 2, 85: der Koran bezeichne mit „*naṣāra*“ nur die jesuanischen Petrus-Gruppe, nicht die später als „Christen“ bezeichneten abwegigen Paulus-Anhänger.

³ *Hermann Stieglecker*, Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn 21983, 259.

⁴ *Ṣalaḥ al-ʿAḡmāwī*, ḡawhar al-īmān fī ṣaḥīḥ al-adyān. ahl al-kitāb (Das Wesen des Glaubens im echten Bestand der Religionen. Die Leute der Schrift). Bd. 2: *naṣrāniyya ʿīsā fī t-tawrāt al-inḡīl al-qurʾān wa-masīḥiyyat būlus fī l-kitāb al-muqaddas* (Das Christentum Jesu in der Tora, dem Evangelium und dem Koran und das Christentum des Paulus in der Bibel), Kairo 1409 / 1989, 149 (Wo nicht anders vermerkt, handelt es sich bei Zitaten aus fremdsprachiger Literatur um eigene Übersetzungen).

⁵ *Aḥmad Ṣalabī*, Muqāranat al-adyān. 2. Al-masīḥiyya (Der Vergleich der Religionen. 2. Das Christentum), Kairo [1978] 1960, 29.

Juden zu gewinnen; und Formen der griechischen Philosophie, um Anhänger aus den Griechen zu gewinnen“⁶ – „Seine Rolle besteht darin, dass er das Christentum von einer auf das Judentum bezogenen Religion zu einer Weltreligion umwandelte“⁷ – „Saulus schuf das Christentum auf Kosten Jesu; Saulus, der später Paulus genannt wurde, ist in Wahrheit der Begründer des Christentums.“⁸ Da es Paulus trotz aller Bemühungen nicht gelungen sei, die christlichen Gemeinden zu zerstören, habe er sich zu anderem entschlossen: „seinen Kampf mit neuen Waffen fortzusetzen, mit den Waffen der Zerstörung von innen her.“⁹

Darin sieht man vielfach auch den Widerstand seines Begleiters Barnabas (vgl. Apg 15,36–41) begründet: „Er trennte sich von ihm, erklärte ihm seine Feindschaft und schrieb das Evangelium, in dem er sich den Schriften und den Taten des Paulus widersetzte“¹⁰. Dabei hält dieses apokryphe „Barnabas-Evangelium“ (aus dem späten Mittelalter oder der frühen Neuzeit)¹¹ freilich Paulus selbst schon für einen, der von Irrlehrern getäuscht wurde.¹² Zu den Neuerungen, die Paulus brachte, zählt man im allgemeinen vor allem seine christologische Doktrin vom „*Sohn Gottes*“ mit der theologischen Konsequenz der „*Trinität*“ und sein soteriologisches Bekenntnis von der „*Erlösung*“ der Menschen durch das „*Opfer*“ Jesu.¹³ Darüber hinaus ist Paulus „derjenige der sagt, dass die Beschneidung keine Pflicht ist“¹⁴; damit hebt er ein besonders kräftiges Symbol der Glaubensgemeinschaft mit Israel und Jesus auf. Schließlich zerstört er so die von Gott geforderte und bis Jesus respektierte Gesetzesobservanz.¹⁵ Neuzeitlich bieten sich zusätzlich die populär gängigen Klischees der Christentumskritik an, um auf die „von Paulus angerichteten Verheerungen“ zu verweisen und den Islam im Gegensatz zu sehen „zur paulinischen Verteufelung des Geschlechtlichen, Diffamierung der Ehe und Propagierung des Mönchtums, die im katholischen Bereich so viel Leid, Verklemmung und Schuldgefühl hervorgerufen haben“¹⁶. Von alters her bis heute ist er so der „Verderber der echten christlichen Lehre“¹⁷: „Mit Paulus –

⁶ Ebd. 45, wörtlich wiederholt 61.

⁷ Ebd. 28.

⁸ Ebd. 45; ähnlich auch 46, 61, 87 u.ö.

⁹ Ebd. 74. Vgl. fast wörtlich *al-‘Aġmāwī* (s. Anm. 4), 140; *Adel Theodor Khoury / Ludwig Hagemann*, Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime, Altenberge 1986, 92 in Bezug auf *Ra’ ūf Shalabī*, *Yā ahl al-kitāb ta’ālaw ilā kalima sawā’* (Leute der Schrift, kommt zu einem gemeinsamen Wort), Kairo ²1980, 107.

¹⁰ *Al-‘Aġmāwī* (s. Anm. 4), 141; vgl. ebd. 235–247.

¹¹ Dt. Ausgabe: *Das Barnabas-Evangelium*. Wahres Evangelium Jesu, genannt Christus, eines neuen Propheten, von Gott der Welt gesandt gemäß dem Bericht des Barnabas, seines Apostels, Bonndorf 1994. Vgl. *Jan Slomp*, Das „Barnabasevangelium“, in: *Cibedo-Texte*, Nr. 14, Frankfurt a. M. 1982.

¹² Vgl. *Das Barnabas-Evangelium* (s. Anm. 11), 310 (Abschlusskapitel 222).

¹³ Vgl. die Zusammenstellung der paulinischen Sonderlehren bei *Šalabī* (s. Anm. 5), 61.

¹⁴ Ebd. 72.

¹⁵ Vgl. *Šalabī* (s. Anm. 5), 72f: Paulus und die Gesetzgebung im Christentum; und den vielstimmigen Überblick bei *Khoury / Hagemann*, (s. Anm. 9), 90–108: Die paulinischen Überlieferungen.

¹⁶ *Murad Hofmann*, *Der Islam als Alternative*, München 1992, 36.

¹⁷ Vgl. *Stieglecker* (s. Anm. 3), 260.

das ist die übereinstimmende Überzeugung muslimischer Autoren – hat sich die Gestalt des ursprünglichen Christentums total verändert.“¹⁸

Darin trifft sich das islamische Urteil weithin mit dem jüdischen. Zwar schweigt die rabbinische Literatur zu Paulus (wie zur Ausbreitung des Christentums überhaupt), und auch das ganze Mittelalter hindurch bis zum Beginn der Neuzeit befassen sich jüdische Gelehrte mit ihm nicht ausführlich – „Von wenigen Ausnahmen abgesehen ist eine jüdische Auseinandersetzung mit Paulus ein Phänomen der letzten beiden Jahrhunderte“¹⁹ –; dennoch findet sich schon vom 10. Jahrhundert an auch in jüdischer Literatur nicht selten die Klage darüber, dass Paulus die Geltung der Tora bestritten hat²⁰. Selbstverständlich konnte es den Juden in dieser geschichtlichen Phase angesichts der Repressalien und Verfolgungen, denen sie ausgesetzt waren, nicht ratsam erscheinen, darüber mit Christen eine ausführlichere Kontroverse zu führen. Unter den veränderten Bedingungen der Neuzeit jedoch wird Paulus auch von jüdischen Gelehrten weithin „als der eigentliche Begründer des Christentums beschrieben“²¹: „Während Jesus unbewusst und unbeabsichtigt Quelle und Wurzel des Christentums geworden sei, habe Paulus bewusst die Kirche zu einem religiösen System zwischen Judentum und Heidentum ausgebaut.“²² In jüdischem Kontext ist dies selbstverständlich nicht bloß eine religionswissenschaftlich distanzierte Feststellung, sondern zugleich die Beurteilung des Paulus als eines Renegaten.

Andererseits urteilte christliche Theologie gelegentlich in entsprechend gegenläufiger Konsequenz, dass der Islam, „wie das Judentum, eine Gesetzesreligion“²³ sei, die sich der von Paulus verkündeten „Freiheit“ des Glaubens verschließe. Beide Religionen hielten an der Rechtfertigung der Menschen durch ihre *Werke* fest, somit an der Vorstellung der „Selbsterlösung“²⁴. Sogar der „*Holländische Katechismus*“ von 1966 behauptet noch vom Islam: „So findet auch das sittliche Leben keinen Ansatz im Herzen des Menschen. Es kommt unmittelbar und ausschließlich aus dem Koran. Man kann beim Islam weder von

¹⁸ Khoury / Hagemann (s. Anm. 9), 90.

¹⁹ Stefan Meißner, Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus, Tübingen 1996, 9.

²⁰ Vgl. ebd. 10; s. Friedrich Niewöhner, Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit. Ibn Kammūna's historisch-kritischer Religionsvergleich aus dem Jahre 1280, in: Bernard Lewis / Friedrich Niewöhner (Hg.), Religionsgespräche im Mittelalter, Wiesbaden 1992, 357–369, bes. 362 zur Unterscheidung des historischen Jesus vom geglaubten Christus, zur Funktion des Paulus bei der dogmatischen Grundlegung des Christentums und damit zu „Ibn Kammūna als Vorläufer der historisch-kritischen Bibelwissenschaft“ (362).

²¹ Stefan Meißner (s. Anm. 19), 21 – hier gesagt im Blick auf den jüdischen Historiker Heinrich Graetz (1817–1891). Vgl. David Flusser, Paulus. II. Aus jüdischer Sicht, in: TRE 26, 153–160.

²² Ebd. 50 zu Joseph G. Klausner (1874–1958).

²³ Emmanuel Kellerhals, Der Islam, Basel / Stuttgart 1956, 201 (s. auch das Stichwort „Gesetzesreligion“ im Register). Vgl. Paul Tillich, Systematische Theologie II, Stuttgart 1964 (orig. Chicago 1963), 418f: „Der Islam (mit Ausnahme des Sufismus) ist eine Gesetzes-Religion [...]. Die Durchbrechung des Gesetzes im religiösen Leben Einzelner wie in dem von Gruppen ist äußerst schwierig. Aus diesem Grund bildete der Judentum von Beginn des Christentums an und der Islam in einer späteren Epoche das größte Hindernis für die Annahme Jesu als des Christus als Mitte der Geschichte.“

²⁴ Klaus Hock, Der Islam im Spiegel westlicher [d.h. hier nur: protestantischer und anglikanischer] Theologie. Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert, Köln 1986, 179 (das Islamverständnis von Hendrik Kraemer referierend).

einem tiefen Begriff von Sünde noch von Gnade reden. Bestimmte, genau umschriebene Pflichten müssen erfüllt werden; allein darum geht es.“²⁵

Bei solchen wechselseitigen Bewertungen sieht sich das Christentum einer beachtlichen interreligiösen Koalition gegenübergestellt – und die entscheidende Bezugsperson ist dabei Paulus. Für den christlich-islamischen Gegensatz kommt noch ein besonderes Moment mit hinzu: Wenn muslimische Theologie Paulus als einen ausgibt, der sich schlechthin aus eigenem Antrieb des Evangeliums bemächtigte und es nach seinen verkehrten Vorstellungen umbog, schlägt sie dieselbe apologetische Strategie ein, die das Christentum seinerseits über viele Jahrhunderte hinweg wählte, um mit Mohammed und dem Islam zurechtzukommen. Beide Religionen greifen (oder griffen wenigstens in der Vergangenheit) zu Diskriminierungen derer, die im Ursprung der anderen Gemeinschaft als „Gesandte“ auftreten und die sie für den irreführenden Glauben haftbar machen können. Was Paulus in muslimischer Polemik widerfährt – der Vorwurf, die rechte Jesus-Tradition zu verfälschen –, das widerfuhr von christlicher Seite her Mohammed: Schon am Anfang der theologischen Kontroversen warf ihm Johannes von Damaskus vor, dass er, „ein Lügenprophet“, der „von ungefähr auf das Alte und Neue Testament gestoßen war“, „sich eine eigene Häresie (ιδίαν αίρεσιν) zusammenstellte“ und „das Gerücht verbreitete, eine Schrift sei ihm vom Himmel herabgebracht worden“, während diese in Wirklichkeit doch reichlich „lächerlich (γέλωτος ἄξια)“ sei²⁶ und „viel läppisches Geschwätz (πολλὰς ληρωδίας)“²⁷ enthalte. Und Jahrhunderte später sah Nikolaus von Kues trotz seiner bedachtsamen Bemühungen um die Verständigung der Religionen im Koran noch ein Buch, das „Phantastereien (ineptias)“²⁸ verbreite und „Täuschungsmanöver (ad decipiendum)“²⁹ veranstalte, „aus Unwissenheit und demgemäß verderbter Absicht Muḥammads hervorgegangen (ex ignorantia et consequenter ex perversitate intenti Mahumeti evenisse)“³⁰, gar vom Teufel stammend, der „den verlogenen Koran (mendosum Alkoranum) zusammengestellt“³¹ habe usw. Insgesamt war das, was Mohammed als Wort Gottes ausgab, angeblich dem Evangelium Jesu entsprechend, nach verbreitetem christlichen Urteil „ein Ausbund von Häresien“³².

²⁵ *Glaubensverkündigung für Erwachsene*. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Nijmegen / Utrecht 1968, 306.

²⁶ Πηγή γνώσεως 7, 111; PG 94, 764f.

²⁷ Ebd. 7, 113; PG 94, 769.

²⁸ *Nikolaus von Kues, Cribratio Alkorani*. Sichtung des Korans. Erstes Buch. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Ludwig Hagemann und Reinhold Glei. Lateinisch – deutsch, Hamburg 1989 (Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 420a), 4f: Nr. 2.

²⁹ Ebd. 32f: Nr. 23.

³⁰ Ebd. 12f: Nr. 10, korrigiert; die Übersetzung „... und folglich aus böser Absicht ...“ ergibt eine ethisch sinnwidrige Aussage, die NIKOLAUS VON KUES nicht unterstellt werden kann.

³¹ Ebd. 32f: Nr. 23.

³² Vgl. *Hartmut Bobzin*, „A Treasury of Heresies“. Christian polemics against the Koran, in: Stefan Wild (Hg.), *The Qur'an as text*, Leiden 1996, 157–175; vgl. dazu auch *ders.*, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Stuttgart 1995.

So wurden die fundamentalen Verkünder des christlichen und des islamischen Glaubens in der Konfrontation der beiden Religionen für die jeweils andere Seite zu den Stiftern eines verhängnisvollen Irrwegs. Mit dieser Analogie ihrer interreligiösen Wirkungsgeschichte gerieten Paulus und Mohammed aber gerade einander näher. Das reizt zum weiteren Vergleich.

2. Vergleiche – mehr oder minder angemessen

Wenn nach Entsprechungen und Unterschieden in der christlichen und der muslimischen Ursprungsgeschichte Ausschau gehalten wird, dann richtet sich der Blick fast immer auf andere Vergleichsgrößen als auf Paulus und Mohammed: in erster Linie zum einen auf *Jesus und Mohammed* und zum anderen auf *Bibel und Koran*.³³ Dabei ergeben sich freilich schnell theologische Asymmetrien. Der naheliegende Vergleich von Jesus und Mohammed³⁴ – nicht nur nach ihrer populären Benennung als „Religionsstifter“, sondern islamisch und christlich gerechtfertigt in ihrer gemeinsamen Stellung als „Propheten“ (vgl. für Jesus programmatisch Lk 1,76: προφήτης ὑψίστου) und „Gesandte“ (Jesus als ἀπόστολος, Hebr 3,1) – wird durchkreuzt vom christlichen Bekenntnis zu Jesus als dem einmaligen „Wort Gottes“, gar der Repräsentation „Gottes“ selbst. Eine ähnliche Diskrepanz ergibt sich auch beim Versuch, *Bibel und Koran*³⁵ miteinander zu vergleichen: Als „heilige Schriften“ scheinen sie religionsphänomenologisch zunächst einander nahezustehen – außerdem verbunden durch gemeinsame Traditionen; doch diesmal ist es die islamische Bewertung des Koran als des unmittelbaren „Wortes Gottes“, die sich gegen den Vergleich sperrt: Der Koran erhält damit im Islam die Ebene zugesprochen, die nach christlichem Glauben Jesus Christus einnimmt³⁶ (wodurch die neutestamentlichen Schriften auf etwa denselben theologischen Rang geraten wie die Ḥadīth). Diese Gegenüberstellung von Koran und Jesus wäre zwar – im Unterschied zu den beiden vorausgehenden Ansätzen – theologisch sachgemäß und religionswissenschaftlich aufschlussreich, aber sie greift aus den beiden Religionen ganz unterschiedliche Gegebenheiten auf – hier ein

³³ Vgl. dagegen als vereinzelt Vorschlag *Wilfred Cantwell Smith*, Some Similarities and Some Differences Between Christianity and Islām, in: Ders., On Understanding Islam, Den Haag 1981, 233–245, hier 239: „Further parallels that I would construct [...] are between Muḥammad and St. Paul (for Roman Catholics, St. Peter?), and between the Ḥadīth and the Bible“. Der Vergleich von Mohammed mit Petrus wäre allerdings reichlich unergiebig.

³⁴ Vgl. *William E. Phipps*, Muhammad and Jesus. A Comparison of the Prophets and Their Teachings, London 1996.

³⁵ Vgl. *Ugo Bonanate*, Bibbia e Corano. I testi sacri confrontati, Turin 1995; *Bucaille* (s. Anm. 2); *William Campbell*, Le Coran et la Bible à la lumière de l'histoire et de la science, Marne-la-Vallée 1989 (Antwort auf M. Bucaille); *Cherubino Mario Guzzetti*, Bibbia e Corano. Confronto sinottico, Milano / San Paolo 1995; *Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (RIC)*, Ces écritures qui nous questionnent: la Bible et le Coran, Paris 1987; *Jacques Jomier*, Bible et Coran, Paris 1959; *Johann-Dietrich Thyen*, Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen, Köln 1993.

³⁶ Vgl. zur Parallele von Inkarnation und Inverbation: *Jacques Berque*, Der Koran neu gelesen, Frankfurt a. M. 1995, 118; bzw. von Inkarnation und Inlibration: *Annemarie Schimmel*, Mystische Dimensionen des Islam, München 1993, 50; ähnlich auch der islamische Literaturwissenschaftler *Nasr Hamid Abu Zaid*, Islam und Politik, Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt a. M. 1996, 162–164 (orig. *Naṣr Ḥāmīd Abū Zayd*, Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī, Kairo 1992, 195f), wenn auch mit einer anderen Option für seine eigene Sicht.

Buch und dort einen Menschen – und wird dadurch in einer für das Verhältnis von Christentum und Islam bezeichnenden Weise kompliziert.

Allerdings findet man im Anschluss daran eine weitere, zunächst vielleicht überraschende Analogie zweier Menschen in ihrer heilsgeschichtlichen Funktion: die von *Mohammed und Maria*: Wie diese als Jungfrau dazu erwählt wurde, Jesus zu gebären und so das Wort Gottes in die Welt zu bringen (wenn in christlich und islamisch verschiedenem Verständnis) – ganz jenseits ihres eigenen Vermögens –, so wurde auch Mohammed zur Verkündigung des Koran berufen, ohne dass er von sich aus die Voraussetzungen dazu gehabt hätte; da er doch „der unkundige Prophet“ (Sure 7,157f) war, der zur Schaffung eines solchen Werkes auch nicht im entferntesten in der Lage gewesen wäre.³⁷ „Wenn der Koran das Wort ist, das Muhammad, Gott segne ihn, herabgesandt wurde, dann ist in Analogie dazu, Jesus das Wort Gottes, »... das er Maria übermittelte ...« (4,171) [...] Das heißt, Muhammad ist gleich Maria. Der Mittler ist beide Male ein und derselbe, der Erzengel Gabriel [...]“³⁸ Allerdings beschränkt sich diese Beziehung der beiden rein auf den Ursprung des Wortes Gottes in dieser Welt; im übrigen wirkt sich sofort wieder der Unterschied aus, dass dieses Wort im einen Fall ein Buch ist, das der Verkündigung bedarf, und im anderen eine Person, die sich selbst vermittelt: Mohammed hat bis zu seinem Tod die prophetische Aufgabe, Gottes Botschaft der Welt zu sagen; Maria dagegen hat ihre heilsgeschichtliche Rolle mit der Geburt Jesu erfüllt. Die Analogie zwischen beiden ist demnach zwar fundamental, aber erschöpft sich theologisch³⁹ in der einen schmalen Hinsicht.

Ertrag und Begrenztheit dieser Vergleiche ermutigen nicht gerade dazu, der Entsprechung von Paulus und Mohammed weiter nachzugehen. Sie waren eingangs zusammen ins Blickfeld geraten aufgrund der Ähnlichkeiten ihrer *Wirkungsgeschichte* in der Konfrontation von Christentum und Islam. Ob sie aber auch in ihrer ursprünglichen Rolle aufschlussreiche Parallelen aufweisen, ist damit noch nicht gesagt. Dies soll im folgenden geprüft werden. Um die Sache überschaubar zu halten und nicht von vornherein mit zu vielen Gesichtspunkten zu befrachten, sei sie mehrfach eingeschränkt:

Zum einen kann es nicht um einen Vergleich von Paulus und Mohammed in ihrer lebensgeschichtlichen Konkretheit gehen. Die biographischen Momente und historischen Kontexte sind zu verschieden und lassen sich in ihrer Fülle nicht systematisiert erfassen. Völlig beiseite bleiben deshalb erst recht moralische Gegenüberstellungen, wie sie in theologischer Apologie noch unseres Jahrhunderts zu finden sind: „Paulus, der viel angefeindete Vorkämpfer des Christentums, hält seinen Gegnern immer wieder die offenkundige

³⁷ Vgl. N. H. Abu Zaid, ebd.; Annemarie Schimmel, Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit, Düsseldorf 1981, 55; dies., Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islams, München 1995, 203. Der muslimische Autor Charles Le Gai Eaton bezieht ausdrücklich noch das katholische Dogma der unbefleckten Empfängnis Marias in den Vergleich ein, vermutlich aber im verbreiteten Missverständnis (Der Islam und die Bestimmung des Menschen, 127).

³⁸ Abu Zaid (s. Anm. 36), 163.

³⁹ Darüber hinaus gehen freilich noch die Entsprechungen christlicher Marienfrömmigkeit mit muslimischer Verehrung Mohammeds.

Selbstlosigkeit seines Apostolates entgegen. Mohammeds Prophetentum bietet in dieser Hinsicht den eigentlichen und entscheidenden Angriffspunkt.⁴⁰ Thema wird allein die Tatsache sein, dass Paulus und Mohammed gleichermaßen in ihrer Funktion „Gesandte“ genannt werden, ob griechisch in der Bibel oder arabisch im Koran.

Damit sollen aber im folgenden die Begriffe „*apóstolos*“ und „*rasūl*“ auch auf diese beiden Bezugspersonen hin bezogen bleiben und nicht lexikalisch in ihrem ganzen Umfang erfasst und miteinander verglichen werden. Die Bedeutungen reichen jeweils weiter, als es hier belangvoll ist. Außerdem ist der biblische Begriff bei der Pluralität der neutestamentlichen Schriften und Autoren vieldeutiger als der des Koran. Dem muss hier nicht im Detail nachgegangen werden.⁴¹

Drittens geht es nicht darum, die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge von Bibel und Koran zu erkunden. Ohnehin wäre dann der „Apostel“-Begriff religionsgeschichtlich noch viel weiter zu verfolgen.⁴²

Es soll genügen, dass sich Paulus und Mohammed als „Gesandte“ berufen wissen und dass diese Bezeichnung ihre Bedeutung in unmittelbaren Kontexten gewinnt. Diese gilt es wahrzunehmen. Dass dabei die des Koran mit denen der Bibel nichts zu tun haben sollten, ist von vornherein unwahrscheinlich.

3. Im ersten Zugang: Naheliegende Gemeinsamkeiten

Von „Gemeinsamkeiten“ zu sprechen, wenn diese später in einen erheblichen Kontrast gestellt werden, ist fragwürdig. Leicht könnte man am Ende den Eindruck bekommen, man sei eine lange Strecke mit einer ganzen Reihe von Ähnlichkeiten düpiert worden, die sich schließlich mit einem Schlag als bloßer Schein erweisen. Doch beide Pole sind bei der Nebeneinanderstellung von Paulus und Mohammed ernst zu nehmen; ihre Beziehungen als „Gesandte“ lassen sich weder in der einen noch in der anderen Hinsicht glatt verrechnen.

a. Die gemeinsame Grundbedeutung von *apóstolos* und *rasūl*

Bibel und Koran stimmen darin überein, dass Gott seine Boten „*sendet*“. Dabei treffen sich die beiden Bücher nicht nur im Begriff, sondern auch in der Anerkennung bestimmter „Gesandter“, zu denen vor allem Moses und Jesus zählen. Wie Mose im Buch Exodus zu den Israeliten sagen kann: „Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt“ (Ex 3,13), so in Sure 7,104 zum Pharao: „Ich bin ein Gesandter vom Herrn aller Welt“ – dabei ist für den Koran Mose zugleich ein Urbild Mohammeds. Und wie im Johannesevangelium Jesus sich

⁴⁰ Herman Schell, Apologie des Christentums, Bd. 1, Paderborn ²1902, 393; vgl. 238: „Es ist eine tiefe Kluft zwischen dem selbstlosen Prophetentum und jener Selbstsucht, die Mohammeds Wirksamkeit als eine rein menschliche kennzeichnet.“ 241: „Allein die natürliche Selbstsucht, die geschlechtliche Sinnlichkeit und die persönliche Rachsucht waren durch keine übernatürliche Forderung der Wiedergeburt gebändigt [...]“.

⁴¹ Vgl. Karl Kertelge, Das Apostel-Amt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung, in: BZ NF 14, 1970, 161–181; Heinrich Rengstorf, avposte, llw [usw.], in: ThWNT 1, 397–448; Jürgen Roloff, Apostel / Apostolat / Apostolizität. I. Neues Testament, in: TRE 3, 430–445.

⁴² Vgl. Sven S. Hartman, Apostel / Apostolat / Apostolizität. IV. Religionsgeschichtlich, in: TRE 3, 477–483.

selbst dem „einzig wahren Gott“ gegenüberstellt sieht als der, „den du gesandt hast“ (Joh 17,3) – im Hebräerbrief wird Jesus sogar einmal „*apóstolos*“ genannt (Hebr 3,1) –, so wählt auch der Koran für Jesus immer wieder die lexikalisch äquivalente Benennung „*rasūl*“ (etwa 2,87 gemeinsam mit Mose). Dass sich gerade in dieser Hinsicht auch erhebliche Unterschiede auf tun, von denen noch die Rede sein muss, kann die grundlegende Gemeinsamkeit nicht verdecken: Gott beauftragt zur Vermittlung seines Wortes und zu seiner Wegleitung durch die Geschichte einzelne Menschen.

Wenn Paulus „*Apostel*“ heißt – in den arabischen Bibelübersetzungen durchweg „*rasūl*“ wie im Koran Mohammed –, bedeutet dies zunächst nichts anderes; auch er weiß sich derart von Gott her beansprucht und bevollmächtigt.

b. Die Berufung

Als „Gesandte“ sehen sich Mohammed wie Paulus durch einen eigenen Akt göttlicher Erwählung ausgezeichnet und lebensgeschichtlich – in der Tradition der biblischen Propheten – auf einen besonderen Weg gestellt. Deshalb erhält Mohammed, um sich und seiner Umgebung seine Aufgabe bewusst zu machen, den Auftrag: „Gedenke in der Schrift des Mose! Er war auserkoren, Gesandter und Prophet“ (19,51)⁴³. Im Blick auf ihn sollen die Gläubigen zugleich auch Mohammed begreifen. In diesem Sinn erinnert der Koran an Gottes Ruf aus dem Feuer: „Mose! Ich bin es, dein Herr [...]. Ich habe dich erwählt.“ (20,11–13)

Die Existenz des Gesandten soll insgesamt aus der Macht Gottes verstanden werden, die alle Eigenmacht, sei es auch nur im Wunsch, verwehrt, entsprechend dem Wort an Mohammed: „Du hattest nicht erwartet, dass das Buch dir überbracht würde, nur Barmherzigkeit von deinem Herrn“ (28,86). Mohammed „redet nicht aus Neigung“ (53,3) und nicht aus eigener Kenntnis, denn Gott ist es, „der unter den Unkundigen einen Gesandten aus ihrer Mitte hat erstehen lassen“ (62,2), zu Zeiten Mohammeds wie zuvor. „Das ist die Gnade Gottes. Er lässt sie zukommen, wem er will.“ (62,4)

Obwohl im Neuen Testament die Berufung des „Apostels“ nirgends ausdrücklich mit der der „Propheten“ Israels in Beziehung gebracht wird⁴⁴, denkt Paulus doch offensichtlich an einen solchen Zusammenhang, wenn er in Gal 1,15 von sich schreibt, dass „Gott mich vom Mutterleib an ausgesondert und berufen hat durch seine Gnade“. Die Parallele zum Berufungswort im zweiten Gottesknechtslied des Deuteriojesaja liegt deutlich zutage: „Der Herr hat mich schon im Mutterleib berufen; als ich noch im Schoß meiner Mutter war, hat er meinen Namen genannt [...] Ich mache dich zum Licht für die Völker [...]“ (Jes 49,1–

⁴³ Das Verhältnis von „*rasūl*“ (Gesandter) und „*nabīy*“ (Prophet) ist im Koran undeutlich und wird in der islamischen Theologie unterschiedlich bestimmt. Vgl. *Navid Kermani*, Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept *wahy* in *Naṣr Hamid Abu Zayds* *Mafhūm an-naṣṣ*, Frankfurt a. M. 1996, 70–73; 77; 83f; *Arent Jan Wensinck*, *Rasūl*, in: *El*² 8, 454f.

⁴⁴ Vgl. aber Röm 16,26: Der Verweis auf „prophetische Schriften“, die das Geheimnis Christi kundtun, kann sich auf alttestamentliche wie vor allem neutestamentliche, evtl. auch den Römerbrief selbst, beziehen. – In Eph 2,20 und 3,5 gehören die „Apostel und Propheten“ der christlichen Gemeinde an; s. auch Lk 11,49.

6)⁴⁵ Mit dem Gedanken der Prädestination kann Paulus von vornherein jeder Schmälerung seines Apostolats im Vergleich zu dem der übrigen Jünger Jesu entgegentreten: Der unüberbietbare Grund seiner Aufgabe liegt in der Ermächtigung durch Gott selbst – wie er als „berufener Apostel“ sich „ausgesondert“ weiß „für das Evangelium Gottes“ (Röm 1,1). Dies zu sehen ist vor allem wichtig in Anbetracht dessen, dass Paulus sich sonst in erster Linie als „Apostel Christi Jesu“ nennt (1 Kor 1,1 – davon wird noch die Rede sein müssen).

In der Differenz zur vorösterlichen Jesus-Gruppe erfuhr Paulus sein Apostolat in besonderer Weise als unvermittelt überwältigende Indienstnahme. „Vielleicht gibt es keinen, der diese Berufung so einschneidend empfunden hat wie er. Auch in diesem Punkt unterscheidet er sich von den Jüngern, die mit dem irdischen Jesus gegangen waren. [...] Er war an den Anfang eines neuen und für ihn schweren Weges gestellt.“⁴⁶ – Von Mohammed berichtet die Überlieferung gar, dass er im Erschrecken über seine Berufung daran gedacht habe, sich vom Felsen zu stürzen, ein besonders krasser Ausdruck des typologisch bekannten prophetischen Widerstands gegen die Beanspruchung durch Gott.⁴⁷

c. Die Legitimation durch „Offenbarung“

In der Polemik mit seinen Gegnern betont Paulus zu Beginn des Galaterbriefs, dass er das von ihm verkündete Evangelium „nicht von einem Menschen übernommen hat“, dass es ihm „nicht gelehrt“, sondern „durch Offenbarung“ aufgetragen wurde (V. 12; vgl. Eph 3,3)⁴⁸. Selbst wenn „ein Engel vom Himmel“ käme und anderes sagen wollte, so wäre dieser samt seiner Botschaft verflucht (Gal 1,8). Der Apostel trägt seine Lehre als eine vor, die „nicht von Menschenart“ ist (1,11).

Entsprechend ist der dem Gesandten Mohammed zur Verkündigung aufgetragene Koran nach Sure 53 „nichts als Offenbarung, die offenbart wird“ (V. 4), denn Gott „offenbarte seinem Diener, was er offenbarte“ (V. 10). Mohammed handelt unter der Weisung: „Trag vor, was dir von der Schrift offenbart wurde!“ (29,45), so dass er auch seinen Hörern sagen kann: „Ich warne euch doch nur mit der Offenbarung“ (21,45) und: „Ich folge nur dem, was mir von meinem Herrn offenbart wird“ (7,203).

Gewiss ist die Form, in der diese Überzeugung vorgetragen wird, jeweils eine grundlegend andere: bei Mohammed im Koran als Wort Gottes, das sich an ihn und über ihn an seine Hörer richtet, bei Paulus im eigenen Brief als eigene Aussage. Doch im einen wie im anderen Fall wird der Anspruch in menschlicher Rede erhoben; hier wie dort kann die Be-

⁴⁵ Häufig wird auch an eine Beziehung zu Jer 1,5 gedacht; vgl. etwa *Joachim Gnilka*, Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge, Freiburg 1996, 44; *Wehr* (s. Anm. 1), 73; dieser traditionsgeschichtliche Zusammenhang wird bestritten von *Traugott Holtz*, Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus, in: ThLZ 91, 1966, 321–338, bes. 324f.

⁴⁶ *Gnilka* (s. Anm. 45), 45f. Dabei greift die im Zitat u.a. ausgelassene Aussage doch wohl zu weit: „Paulus gab alles preis, [...] was ihm heilig war [...]. Für ihn war die Verneinung eine totale.“ (45)

⁴⁷ Vgl. *W. Montgomery Watt / Alford T. Welch*, Der Islam. I Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben, Stuttgart 1980, 53 und 59f.

⁴⁸ Nicht alle arabischen Bibelübersetzungen gebrauchen hier für *avpoka,luyij* den Begriff *wahy*, der im Koran für die Offenbarung Gottes steht; stattdessen wird auch das alltäglichere Wort *i'lān* (Veröffentlichung) gewählt.

hauptung, es handle sich letztlich um Gottes Wort, bestritten werden. Wie Paulus bei den zitierten Rechtfertigungen seines Apostolats im Galaterbrief die Angriffe erkennen lässt, denen er ausgesetzt ist, so auch der Koran bei der Verteidigung Mohammeds, in ständiger Variation der Einreden und Erwiderungen: „Die ungläubig sind, sagen: ‚Das ist nichts als Lüge, die er sich ausgedacht hat und bei der ihm andere Leute geholfen haben.‘“ (25,4) – „Dieser Koran hätte nicht ausgedacht werden können, ohne Gott“ (10,37) – „Aber nein, sie sagen: ‚Wirre Träume! Aber nein, er hat ihn sich ausgedacht. Aber nein, er ist ein Dichter.‘“ (21,5) – „Es ist keine Geschichte, die man sich ausgedacht hat“ (12,111) usw.

Es gibt angesichts der jeweiligen Zeugnisse keine Möglichkeit, die subjektive Aufrichtigkeit der einen oder der anderen Berufung auf die Offenbarung Gottes anzuzweifeln oder das Maß der Glaubwürdigkeit da und dort abzuwägen. Im einen wie im andern Fall steht ein Mann mit seiner Botschaft und seiner Lebensgeschichte dafür ein, dass er sich nicht selbst zum Gesandten gemacht hat, sondern von Gott dazu bestimmt wurde; dass er letztlich nicht von seinem eigenen Wort her zu begreifen ist, sondern von der Verkündigung, die ihm aufgetragen wurde.

d. Visionen

Zum lebensgeschichtlichen Zeugnis gehört bei Paulus wie bei Mohammed, dass sie sich auf bestürzende Weise visionär gepackt und zum Gesandten bestellt erfuhren. Von Mohammed heißt es im Koran, dass ihm der Engel Gottes erschienen sei: „Er sah ihn am klaren Horizont“ (81,23; vgl. 53,5–18⁴⁹). Die Aussagen darüber sind karg, nur andeutungsweise und lassen keine detaillierte Beschreibung der psychischen Vorgänge zu; erst die spätere Überlieferung findet zu erzählerischer Anschaulichkeit.⁵⁰ Ähnlich steht es um die Berufungsvision, auf die sich Paulus zur Rechtfertigung seines Sendungsbewusstseins bezieht: „Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, gesehen?“ (1 Kor 9,1) – „Als letztem von allen erschien er auch mir“ (1 Kor 15,8). Wir vernehmen die subjektive Betroffenheit; aber ihr „visionärer“ Charakter entzieht sich einer genaueren Objektivierung. Erst die Erzählungen der Apostelgeschichte lassen uns das bekannte „Damaskuserlebnis“ sinnfällig werden (9,1–19; 22,3–21; 26,12–23).⁵¹

Die Zeugnisse bleiben hier wie dort mehrdeutig und sind nicht gegen Bestreitungen gefeit. Man kann beiden Gesandten gegenüber sagen, was ein muslimischer Autor im Blick nur auf Paulus schreibt: „Manche glauben daran, andere halten es für eine erfundene, schlecht gemachte Geschichte“; „ob man der Sache zustimmt oder sie ablehnt, auf jeden Fall kann man nicht darüber streiten“.⁵² Die persönliche Integrität sollte jedoch nach sach-

⁴⁹ Ob in Sure 53 von der Erscheinung Gottes selbst oder wie in Sure 81 von der Erscheinung eines Engels die Rede ist, ist nicht eindeutig.

⁵⁰ Vgl. aus dem 8. Jh. *Ibn Ishāq*, Das Leben des Propheten, Tübingen / Basel 1976, 42–45: Die Sendung des Propheten; s. auch die Überlieferung *aṭ-Ṭabarīs* (gest. 923) bei *Watt / Welch* (s. Anm. 47), 53f.

⁵¹ Vgl. *Christian Dietzfelbinger*, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, Neukirchen 1985, bes. 51–64: Was hat Paulus bei Damaskus erlebt?; *Gnilka* (s. Anm. 45), 40–47: Die Berufung.

⁵² *Šalabī* (s. Anm. 5), 58.

lichem Urteil weder bei Paulus noch bei Mohammed in Zweifel stehen. Zwar gibt es keine zwingenden Argumente gegen den Versuch, die Glaubwürdigkeit so zu untergraben, wie es auf muslimischer Seite nicht selten gegenüber Paulus geschieht: „Da er Jesus nicht erlebt hatte, rechtfertigte er die Legitimität seiner Mission mit der Behauptung, der wiederauferstandene Jesus sei ihm auf dem Weg nach Damaskus erschienen.“⁵³ Aber wer eine solche apologetische Strategie wählt, muss wissen, dass sie nach Belieben auch umgekehrt und gegen Mohammed gerichtet werden könnte. Dem steht allein die ernsthafte Würdigung der Zeugnisse entgegen – bei Mohammed wie bei Paulus.

Über die fundamentale Berufungserfahrung hinaus spielen übrigens bei beiden Gesandten auch weitere „Visionen“, „Enthüllungen“, „Traumgesichte“ o. ä., die in ihrem Charakter nicht genau bestimmt werden können, eine bemerkenswerte Rolle (zu Mohammed vgl. Sure 8,43; 17,1.60; 48,27 – dabei bekommt in der späteren Überlieferung Mohammeds „Nachreise“ mit der sich anschließenden „Himmelfahrt“ ein besonderes Gewicht⁵⁴; zu Paulus vgl. 2 Kor 12,1–4 – mit der Entrückung „bis in den dritten Himmel“ – und Gal 2,2⁵⁵).

e. Der Ruf zum Gehorsam des Glaubens

Wo Gott durch seinen Gesandten spricht, ist der Gläubige zu vorbehaltloser Zustimmung aufgerufen – in den christlichen Gemeinde des Paulus wie in der muslimischen Gemeinschaft Mohammeds. „Hört und gehorcht!“ lautet im Koran die Forderung im bezeichnenden Parallelismus der Imperative (64,16), und im Römerbrief werden die Christen dem Wort Gottes gegenüber auf den „Gehorsam des Glaubens“ verpflichtet (Röm 1,5; 16,26; vgl. 6,16). Der Gesandte repräsentiert in einen wie im anderen Fall Gottes Autorität. Dass sich dieses „Hören und Gehorchen“ durchsetze, ist des Paulus Aufgabe aufgrund seiner „Berufung zum Gesandten“: ἀπόστολος εἰς ὑπακοήν πίστεως. Er bringt die gültige und verpflichtende „Gestalt der Lehre“ (Röm 6,17: τύπον διδασχῆς). Am Verhältnis zu seiner Verkündigung entscheidet sich das Verhältnis zu Gott. Bezeichnend dafür ist die Mahnung, die er an die Gemeinde in Philippi schreibt: „Wie ihr immer gehorsam wart, nicht nur in meiner Gegenwart, sondern noch viel mehr jetzt in meiner Abwesenheit, müht euch mit Furcht und Zittern um euer Heil!“ (Phil 2,12) Gleichmaßen schließt der Koran den Gesandten und Gott zu einer Gehorsam gebietenden Instanz zusammen: „Gehorcht Gott und dem Gesandten!“ (3,32 u. ö.), mit der Konsequenz: „Wenn einer dem Gesandten gehorcht, dann gehorcht er Gott.“ (4,80). Hier wird Mohammed syntaktisch wie pragmatisch Gott zur Seite gestellt. (Auf diese besondere Form von „Beigesellung“ ist noch zurückzukommen.)

⁵³ *Bucaille* (s. Anm. 2), 66.

⁵⁴ Vgl. *Ibn Ishāq* (s. Anm. 50), 78–86; *Watt / Welch* (s. Anm. 47), 272.

⁵⁵ Vgl. *Bernhard Heining*, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie, Freiburg 1996. Es ist bemerkenswert, dass dieses Werk nach „dem religionsgeschichtlichen Horizont“ für „Seher, Träumer, Entrückte“ Ausschau hält, die Analogien zu Paulus erkennen lassen, dabei aber den späteren Mohammed nirgends in den Blick bekommt.

f. Die universale Sendung

In seinem Brief nach Rom stellt sich Paulus bereits zum Eingang als der vor, der „Gnade und Sendung“ erhielt, „das Evangelium Gottes“ zu verkünden „bei allen Völkern“ (1,1.5)⁵⁶, und mit Nachdruck wiederholt er später, dass er seinen Adressaten – „euch, den Völkern“ – in der Autorität als „Apostel der Völker“ (11,13) schreibe. Nicht zufällig ist es gerade die Gemeinde in Rom, dem Zentrum der Welt, der er als einziger einen Brief schickt, ohne dass er zuvor in ihr missionarisch tätig gewesen wäre. Indem er sich ihr zuwendet, und sei es zunächst auch nur aus der Ferne, findet die Universalität seiner Verkündigung – zum „Gehorsam der Völker“ (15,18) – ihren repräsentativen Ausdruck.

Aber auch an anderer Stelle betont Paulus die weltweite Ausrichtung seiner Aufgabe nicht minder. Im Galaterbrief sieht er gerade darin den entscheidenden Unterschied gegenüber Petrus (wieweit zu Recht, sei hier dahingestellt): dass dieser zum „Apostolat unter den Beschnittenen“ bestellt wurde, er selbst aber zu dem „unter den Völkern“ (Gal 2,7f; vgl. 1,15f). Dementsprechend lässt ihn der Autor des Ersten Timotheusbriefs mit rhetorischer Eindringlichkeit sagen: „Dafür wurde ich eingesetzt als Verkünder und Gesandter – ich sage die Wahrheit, ich lüge nicht – als Lehrer der Völker in Glaube und Wahrheit“ (1 Tim 2,7).

Ohne Zweifel trug Paulus entscheidend dazu bei, dass die christliche Botschaft den Horizont überschritt, den Jesus noch für sich gesetzt sah, als er der Frau aus dem Gebiet von Tyrus und Sidon entgegenhielt: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt“ (Mt 15,24; vgl. auch in Mt 21,37 die Sendung des Sohnes zu den Verwaltern des „Weinbergs“ Israel). In dieser Hinsicht entspricht das Jesusbild des Islam der geschichtlichen Realität: Der Koran bezeichnet Jesus „als Gesandten an die Kinder Israels“ (3,49) und erinnert daran, wie er sich seinem Volk in der Begrenzung seiner Aufgabe vorstellte: „Ihr Kinder Israels, ich bin der Gesandte Gottes an euch“ (61,6). Für den historischen Jesus ist wie für den des Koran eine Verkündigung, die sich über das eigene Volk hinaus an die Menschen aller Welt richtet, noch nicht im Blick. In der Sicht des Islam sollte eine universale Sendung erst mit Mohammed gegeben sein – entsprechend den Aussagen Gottes im Koran: „Wir haben dich nur gesandt als Barmherzigkeit für alle Welt“ (21,107) – „Wir haben dich nur als Freudenboten und Warner gesandt für die Menschen allesamt“ (34,28) – „Er ist nichts anderes als eine Mahnung für alle Welt“ (68,52⁵⁷) – „Sag: ‚Menschen, ich bin für euch alle der Gesandte Gottes, dem die Herrschaft der Himmel und der Erde gehört.‘“ (7,158). Dass es im Koran auch Momente gibt, die eine anfängliche Beschränkung der Sendung Mohammeds auf die arabischen Stämme nahelegen⁵⁸, kann hier vernach-

⁵⁶ Bei der verbreiteten Übersetzung von „ἔθνη“ mit „Heiden“ wird der universale Horizont der Botschaft verdeckt.

⁵⁷ Vgl. die entsprechende Aussage auch in Sure 6,90; 12,104; 38,87; 81,27, hier allerdings nicht im Bezug auf Mohammed, sondern auf den Koran.

⁵⁸ Vgl. etwa den häufigen Bezug auf die arabische Sprachgestalt des Koran (12,2; 13,37; 16,103; 20,113; 26,195. 198f; 39,28; 41,3.44; 42,7; 43,3; 46,12), vor allem in der Argumentation von 26,198f und 41,44. Vgl. außerdem das Prinzip prinzipieller Volkssprachlichkeit der Gesandten in 14,4.

lässigt werden; sie begründeten nie eine Differenz, wie sie auf christlicher Seite zwischen der Verkündigung des historischen Jesus und der nachösterlichen Gemeinden gegeben ist.

Nach islamischer Überlieferung drückte sich die universale Verantwortung Mohammeds schließlich auch darin aus, dass er persönlich Briefe an die Mächtigen der Welt sandte, u.a. an den byzantinischen Kaiser Heraklius, den persischen Schah Chosru II., den alexandrinischen Patriarchen Al Muqauqis und den Negus von Abessinien Aṣḥam b. Abḡar⁵⁹. Auch wenn dies historisch zweifelhaft oder gar unwahrscheinlich ist, so trägt es doch zum Gesamtbild der Sendung Mohammeds in seiner Analogie zu der des Paulus noch einen bezeichnenden Zug bei.

Wie keine andere Religion der Menschheitsgeschichte sehen sich gerade Christentum und Islam auf die ganze Welt bezogen. Auch wenn die Öffnung der christlichen Gemeinden über das Judentum hinaus nicht derart ausschließlich auf Paulus zurückgeführt werden kann, wie es muslimische Polemik oft darstellt, so hat doch er die Universalität der Verkündigung entscheidend durchgesetzt. Sein Apostolat entspricht darin dem Mohammeds und steht zu ihm gleichzeitig in kräftigstem Kontrast; die Gemeinsamkeit schlägt in den Gegensatz um: Indem Paulus behauptet, dass Gott ihn mit seinem Evangelium zu allen Völkern geschickt habe, maßt er sich nach islamischer Auffassung vorzeitig die Rolle an, die Mohammed vorbehalten ist, und legt so bereits den Grund für die verhängnisvolle Rivalität der beiden Religionen. In engem Zusammenhang damit steht der entscheidende inhaltliche Gegensatz an: die Rückführung des paulinischen Apostolats auf Jesus Christus.

4. Die grundlegende Differenz: „der Gesandte Gottes“ und „der Apostel Jesu Christi“

Grundsätzlich sieht der Koran die Sendung Mohammeds nach Inhalt und Rang allen vorausgehenden Sendungen gleichgeordnet. Hier bekräftigt Gott: „Wir machen bei keinem seiner Gesandten einen Unterschied“ (2,285, ganz ähnlich 2,136 und 3,84). Mohammed soll wissen: „Es wird dir nur gesagt, was den Gesandten vor dir gesagt wurde“ (41,43), und dementsprechend auch selbst seinen Hörern gegenüber betonen: „Ich bin nichts Neues unter den Gesandten“ (46,9). In Mohammeds Verkündigung erhält nur die durch alle Zeiten währende gleichartige Zuwendung Gottes zu den Menschen ihre universal endgültige Gestalt.

Paulus dagegen versteht sein Apostolat in dieser Hinsicht ganz anders. Obwohl er seine Berufung in Gal 1,15 nach dem Vorbild alttestamentlicher Prophetie formuliert, „dürfte er das Apostelamt höher eingeschätzt haben als das der Propheten, insofern ihm und den anderen Aposteln im auferweckten Jesus Christus das endgültig-endzeitliche Heil geof-

⁵⁹ Vgl. The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh with introduction and notes by A. Guillaume, Oxford ⁸1987 (1955), 652–659: Messengers sent to the various kingdoms.

fenbart wurde“⁶⁰. Aber es geht dabei Paulus nicht nur um eine inhaltliche Überbietung der alten Botschaften durch das ihm aufgetragene Evangelium, sondern vor allem darum, dass schon die Sendung selbst von Gott her durch Christus erfolgt: „Durch ihn haben wir Gnade und Apostelamt empfangen“ (Röm 1,5). Immer wieder stellt sich Paulus den Adressaten seiner Briefe vor als „durch Gottes Willen berufener Apostel Christi Jesu“ (1 Kor 1,1; s. 2 Kor 1,1; Eph 1,1; Kol 1,1; 1 Tim 1,1; 2 Tim 1,1) – „Apostel nicht von Menschen noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater“ (Gal 1,1).

Eine so von Gott und Christus her verstandenen Sendung aber muss für den Islam „širk“ bedeuten: dass Gott noch jemand „beigesellt“ wird. Dies ist das Urvergehen schlechthin, von dem es im Koran heißt: „Gott vergibt nicht, dass ihm beigesellt wird, während er das übrige vergibt – wem er will. Wer Gott beigesellt, hat eine gewaltige Sünde ausgeheckt.“ (4,48) Nicht erst, dass Jesus von den Christen „Sohn Gottes“, gar „Gott“ genannt wird, ist das große Übel⁶¹, sondern schon, dass er mit Gott zusammen als Subjekt (und nicht nur als Medium) der Offenbarung gesehen wird. Somit ist der Apostel Paulus im originären Verständnis seiner Sendung (und nicht etwa aufgrund eines muslimischen Missverständnisses) Repräsentant dieser „Beigesellung“, die zu verwerfen der Islam sich unabdingbar gehalten sieht.

Da für Paulus seine eigene Sendung gegenüber der der vorausgehenden Propheten Israels eine veränderte Struktur hat, ist es nicht verwunderlich, dass er auch den sendenden Gott nicht mehr so bezeichnet, wie ihm von seiner biblischen Tradition her nahegelegt wäre: Er spricht nicht mehr vom „Gott Israels“, „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ oder „Gott unserer Väter“, sondern vom „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (2 Kor 1,3).⁶²

Damit kann sich Paulus auch nicht wie Mohammed gesandt sehen, eine Botschaft zu verkünden, die nur „bestätigt, was ihr schon vorlag“ (Koran 3,3; 6,92 u. ö.), sondern sein Evangelium ist „die Offenbarung jenes Geheimnisses, das seit ewigen Zeiten verschwiegen war, jetzt aber nach dem Willen des ewigen Gottes ans Licht gebracht und durch prophetische Schriften kundgemacht wurde“ (Röm 16,25f; vgl. 1 Kor 2,7; Eph 1,9; 3,3f.8f; 6,19; Kol 1,26f; 2,2; 4,3). Dementsprechend zeigt sich zwischen den paulinischen Schriften und dem Koran ein erheblicher Gegensatz im Gebrauch des Wortes „Evangelium“. Während im Koran immer nur von „dem Evangelium“ (al-inğīl), zumeist zusammen mit „der Tora“ oder noch anderen von Gott gesandten Schriften (etwa 3,3; 9,111) die Rede ist, spricht Paulus nicht nur in dieser absoluten Form von „dem Evangelium“ (bei fast der Hälfte der Stellen, z.B. Röm 10,16), sondern außerdem in vielfältiger Weise vom „Evangelium Gottes“ (Röm 1,1; 15,16; 1 Thess 2,2.8f; vgl. 2,4: „weil Gott [...] uns das Evangelium an-

⁶⁰ *Gnilka* (s. Anm. 45) 44.

⁶¹ Vgl. *Hans Zirker*, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993 (verfügbar über <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10935>), 186-203: »Sagt nicht: Drei!« – Zur Faszination der Einzigkeit Gottes im Islam.

⁶² Vgl. *Gnilka* (s. Anm. 45), 193.

vertraut hat“), aber auch vom „Evangelium seines Sohnes“ (Röm 1,9), dem „Evangelium Jesu Christi“ (1 Kor 9,12; 2 Kor 2,12 u. ö.), vom „Evangelium der Herrlichkeit Christi“ (2 Kor 4,4), von „unserem Evangelium“ (1 Thess 1,5; 2 Thess 2,14), gar „meinem Evangelium“ (Röm 2,16; 16,25; 2 Tim 2,8), vom „Evangelium an die Unbeschnittenen“, das ihm aufgetragen ist, gegenüber dem „Evangelium an die Beschnittenen“, das Petrus auszurichten hat (Gal 2,7). Das paulinische Verständnis von Sendung und Botschaft ist also im Blick auf Herkunft, Inhalt und Adressaten komplexer als das des Koran.

Dabei ist freilich bemerkenswert, wie häufig und unbefangen auch im Koran „*Gott und der Gesandte*“ als Subjekt der Handlung und vor allem als Adressat der gläubigen Anerkennung zusammengenommen werden – nicht nur, wie schon gesehen, in dem häufigen Imperativ „*Gehorcht Gott und dem Gesandten*“ (z.B. 3,32) und dem Bedingungssatz „*Wenn einer dem Gesandten gehorcht, dann gehorcht er Gott*“ (4,80), sondern auch darüber hinaus: „*Wenn einer aus seinem Haus geht, um zu Gott und seinem Gesandten auszuwandern [...]*“ (4,100) – „*Glaubt an mich und meinen Gesandten!*“ (5,111) – „(Dies ist) eine Aufkündigung *von Gott und seinem Gesandten [...]* Und eine Ankündigung von *Gott und seinem Gesandten [...]*“ (9,1.3) – „*[...] was Gott und sein Gesandter uns versprochen haben. Gott und sein Gesandter sagen die Wahrheit.*“ (33,22) – „*Gott und seinem Gesandten helfen*“ (59,8) – „*Die dir Treue geloben, geloben Gott Treue.*“ (48,10) usw. (insgesamt mehr als 70 mal).⁶³ Auch dies ist eine Art von „Beigesellung“, selbst wenn sie nach islamischem Verständnis nicht unter diesen Begriff gefasst werden kann und sich vom neutestamentlichen Verständnis der Repräsentation Gottes in Jesus Christus durch die apostolische Verkündigung erheblich unterscheidet. Auf jeden Fall ist auch Mohammed im Koran als „Gesandter“ nicht bloßes „Instrument“ Gottes, wie man vielfach auf islamischer und nichtislamischer Seite behauptet, sondern ein Mittler, der an Gottes Autorität und Handeln teilhat.

Alles in allem kann man den Gegensatz der „Gesandten“ Paulus und Mohammed auf drei theologische Punkte hin konzentrieren:

- das *Subjekt der Berufung*: Gott durch Jesus Christus oder allein Gott,
- die *Universalisierung der Sendung*: schon mit dem Evangelium Jesu oder erst mit dem Koran,
- den *Inhalt der Verkündigung*: das mit Jesus Christus neue Evangelium oder das im Grunde durch alle Zeiten hindurch gleiche Wort Gottes.

5. Bewertung des Ergebnisses im Blick auf das Verhältnis von Christentum und Islam

Die Unterschiede im Verständnis und in der Bewertung des „*Apostels*“ Paulus und des „*rasūl*“ Mohammed sind nicht auszugleichen oder im Blick auf die Gemeinsamkeiten her-

⁶³ Vgl. auch Keith A. J. Massey / Kevin Massey-Gillespie, A Dialogue of Creeds, in: Islamochristiana 19, 1993, 17–28 über die Parallele der islamischen Šahāda (im Anschluss an Sure 5,111 und 24,62) und Joh 17,3.

unterzuspielen. Im Gegenteil: Das Gegensätzliche kristallisiert sich gerade aus dem Gemeinsamen. Dann stellt sich die Frage: Wie geht man mit unharmonisierbaren Unterschieden um?

Theologisch sind zwei Möglichkeiten von vornherein verwehrt: zum einen *grundsätzlich* die bloß religionswissenschaftliche Kenntnisnahme, weil sie dem jeweiligen Geltungsanspruch nicht gerecht wird; zum anderen *nach dem neuzeitlich gewonnenen interreligiösen Respekt* die schlichte Konfrontation von Wahrheit und Irrtum, von Heil und Verwerfung, von Einsicht und Unverstand (die dem theologischen Exklusivismus von „Extra ecclesiam nulla salus“ entspräche). Darüber hinaus legen sich auch im Blick auf das Verhältnis des „Apostels“ Paulus und des „*rasūl*“ Mohammed die Möglichkeiten nahe, die heute innerhalb der Diskussion um eine „Theologie der Religionen“ ernsthaft erörtert werden⁶⁴: 1. eine *inklusive* Verhältnisbestimmung, nach der das fremde Element nur dann als „wahr“ und „Heil schaffend“ anerkannt wird, wenn es sich auch als ein Element des eigenen Systems begreifen lässt; 2. eine *pluralistische*, die annimmt, dass sich die Vielfalt der Religionen samt ihren Gegensätzen zumindest teilweise als Ausdruck „unterschiedlicher, aber gleichermaßen authentischer Erfahrungen mit derselben Wirklichkeit göttlichen Wirklichkeit deuten lässt“⁶⁵; 3. der Verzicht auf derartige Einordnungen in einer theologischen Selbstbescheidung, die sich freilich von bloß skeptischer Urteilsenthaltung unterscheiden müsste.

Die erste Möglichkeit, die inklusive, hat zwar den Vorteil, dass sie den universalen Geltungsanspruch des jeweils eigenen Glaubens unberührt lässt, beharrt damit jedoch auf einem zunehmend weniger kommunikablen Überlegenheitsbewusstsein. Die zweite Möglichkeit, die pluralistische, lässt nicht erkennen, mit welchen methodischen Mitteln im einzelnen zu prüfen wäre, ob hinter religiösen Gegensätzen gleichwertige Transzendenz-erfahrungen stehen. (Eher ließe sich umgekehrt die Gleichwertigkeit in all den Fällen bestreiten, wo deutlich destruktive Folgen für menschlich integrires Leben auszumachen sind.) Wie die Theologie durch das weite Spektrum der Religionen in ihrer Vielheit und die innere Komplexität wie Pluralität der einzelnen kulturellen Systeme von dogmatischen, kultischen, moralischen, politischen u. a. Elementen überfordert sein dürfte, zu einer globalen Bewertung fremden Glaubens zu finden⁶⁶, so dürfte sie auch gegenüber einzelnen Phänomenen – wie etwa dem zwischen Christentum und Islam gegensätzlichen Vertrauen auf die „Gesandten“ Paulus oder Mohammed – nicht in der Lage sein, mit theologisch-methodischer Argumentation ein religionsübergreifendes Urteil zu fällen. Wie aber kann der Urteilsverzicht – die dritte Möglichkeit – selbst theologisch und religiös fruchtbar sein?

⁶⁴ Vgl. *Perry Schmidt-Leukel*, Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle, in: *Cath* 47, 1993, 163–183; *Raymund Schwager* (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg 1996.

⁶⁵ *Perry Schmidt-Leukel*, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: Schwager (s. Anm. 64), 11–49, hier 27.

⁶⁶ Vgl. *Hans Zirker*, Zur „Pluralistischen Religionstheologie“ – im Blick auf den Islam, in: Schwager (s. Anm. 64), 189–202 (verfügbar über <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10955>).

Zunächst bedeutet die Erfahrung, dass man den eigenen Glauben anderen, gerade auch vernünftigen und aufgeschlossenen Menschen, weithin nicht glaubwürdig vermitteln kann und für diese Begrenzung wiederum keine hinreichend beruhigende Theorie zur Verfügung hat, eine Herausforderung zur Selbstbescheidung. Gerade für Christentum und Islam, die am entschiedensten von allen Religionen ihre Verkündigung als universal verpflichtend verstehen, ist der Tatbestand, dass sie nur eingeschränkt Anerkennung erlangen, ein hartnäckiger Anstoß, den Anspruch ihrer eigenen Tradition zu überdenken.

Außerdem kann der unaufhebbare Gegensatz bestimmter Glaubenselemente auch dazu beitragen, die Begrenztheit jedes einzelnen von ihnen wahrzunehmen: Weder Paulus noch Mohammed sind als innerweltliche und innergeschichtliche Größen in der Lage, schlechthin die „Sendung Gottes“, die Vermittlung seiner „Offenbarung“ zu repräsentieren. Was immer sie einer Glaubensgemeinschaft gelten mögen, sie haben prinzipiell immer auch teil an der Ambivalenz der Erscheinungen dieser Welt. Deshalb kann man ebenso nach der möglichen positiven Einschätzung des „Gesandten“ der anderen Religion fragen wie nach den zwiespältigen Momenten im Erscheinungsbild des eigenen. So erwartet etwa das päpstliche »Sekretariat für die Nichtchristen« von den Christen im Blick auf Mohammed, dass sie „objektiv abschätzen und ‚im Glauben‘ entscheiden, wo genau seine Inspiration, seine Aufrichtigkeit und seine Treue lagen im Rahmen seiner persönlichen Antwort auf den Ruf Gottes und in jenem umfassenderen Bereich einer von der Vorsehung geleiteten Weltgeschichte.“⁶⁷ Dies wird so „objektiv“ kaum zu machen sein; doch verweist die Anregung, der Christ könne den islamischen Gesandten als „ein großes literarisches, politisches und religiöses Genie“ anerkennen und „in ihm auch gewisse ‚prophetische Besonderheiten‘ entdecken“⁶⁸, in aller Unsicherheit und Vorläufigkeit auf Spielräume der Verständigung.⁶⁹ Aber umgekehrt können Christen auch sagen, warum sie Schwierigkeiten damit haben, in Mohammed Gottes „Gesandten“ zu erkennen – wie Muslime ihr Urteil im Blick auf Paulus nicht verhehlen. Dabei wird sich dieser Austausch nicht auf eine wechselseitige Kenntnisnahme beschränken; das Urteil der anderen kann ein kräftiges Maß zur Einsicht in den Charakter der eigenen Religion beisteuern.

⁶⁷ *Sekretariat für die Nichtchristen / Maurice Borrmans*, Wege zum christlich-islamischen Dialog, Frankfurt a. M. 1985, 78f. – Vgl. dazu *Zirker*, Islam (s. Anm. 61), 158–160.

⁶⁸ Ebd. 79.

⁶⁹ Vgl. *Reinhard Leuze*, Christentum und Islam, Tübingen 1994, 224–234; dabei ist die negative Feststellung, dass es „keine zureichenden theologischen Argumente [gibt], die den Anspruch Mohammeds, Prophet des einen Gottes zu sein, widerlegen können“ (34), überzeugender als der Versuch, positiv zu begründen, warum ihm die christliche Theologie diesen Titel zuerkennen müsste.