

Koranische Prophetologie – Eine Annäherung¹

Zishan Ghaffar

Das Verständnis von Prophetie und Prophet:innen (gr. *prophētēs/-tis*) ist unterschieden durch die Hebräische Bibel geprägt worden, sodass die Übertragung dieses Phänomens auf andere religiöse Traditionen besondere Herausforderungen mit sich bringt.² Für religionsgeschichtliche und komparative Betrachtungen kann man aber zunächst eine religionsphänomenologische Minimaldefinition als Ausgangsbasis nehmen. Eine solche schlägt etwa Powers vor:

The verb to prophesy, from the Greek *prophemi* (pro = ‘for’ or ‘forth’ + *phemi* = ‘to say’, i.e. ‘to say beforehand’ or ‘to foretell’), refers to a wide range of activities that defy any single categorization but which include divination, visions, auditions, and oracles. These activities are associated with men and women who possess distinctive personal characteristics, speak or write in a special idiom, and act in a specific social setting. The prophet straddles the boundary between humanity and the divine. Through inspiration or ecstasy, she or he experiences a call from beyond and, as a result, feels compelled to proclaim an instruction, exhortation, warning, or prediction to members of her or his community. Thus understood prophecy may be said to include four components: a transcendental source, a message, a human transmitter, and an audience.³

Wie sich im Folgenden zeigen wird, sind die vier zuletzt genannten Komponenten von Prophetie für die koranische Verkündigung durch Muhammad voraussetzen: Insbesondere die mittelmekkanischen Suren weisen sich kompositorisch in ihren Anfangs- und Schlussteilen als Lesung (*qurʿān*) und Mitteilung aus einer transzendenten Schrift aus, wobei Muhammad diese an eine Hörerschaft zu verkünden hat.

¹ Vgl. meinen Beitrag in: KHORCHIDE / VON STOSCH, Der andere Prophet, 176–226 (Kap. 5: Einordnung in die koranische Prophetologie). Für den vorliegenden Band wurde mein Beitrag an einigen Stellen stilistisch geglättet und teilweise gekürzt, insbesondere in Abschnitt 2.2 und 2.3, in Aufbau und Argumentationssubstanz aber nicht verändert.

² Vgl. KLEIN, Propheten/Prophetie, 474f.

³ POWERS, Finality, 254.

Die hier zunächst phänomenologisch orientierte Annäherung an die koranische Prophetie⁴ soll davor bewahren, dass man nicht anachronistisch die falschen Erwartungen an die Verkündigung des Korans hat. Denn natürlich stellen sich Fragen wie die, warum die Schriftpropheten im Koran nicht namentlich genannt werden⁵ und warum Personen als Propheten bezeichnet werden, die biblisch gar nicht so klassifiziert werden.⁶ Aber bei einem genaueren Blick in das spätantike Umfeld des Korans sind diese Punkte weniger ungewöhnlich als man aus heutiger Sicht denken könnte. Und auch die terminologische Bestimmung der Propheten ist im Koran deutlich flexibler als man wahrnimmt, wenn man nur nach dem Begriff der Prophetie fragt. Tatsächlich benutzt der Koran ganz unterschiedliche Begriffe für Muhammad bzw. für biblische und nichtbiblische Figuren, die Gott gesendet, erwählt und ausgezeichnet hat: Propheten (*nabīy*, *anbiyāʾ*, *nabīyūn*), Gesandte/Apostel (*rasūl/rusul*), Diener (*ʿabd*, *ʿibād*) und Warner (*naḏīr*). Letzteres hängt unter anderem auch damit zusammen, dass sich bis zur Spätantike zahlreiche Entwicklungen innerhalb des Christentums, Judentums und ihrer religiösen Umwelt vollzogen haben, die eine trennscharfe Bestimmung dieser Begriffe bis zur Zeit der Verkündigung des Korans aufgeweicht haben. Diese Entwicklung reicht allerdings auch schon bis in die biblische Zeit zurück.

1. Frühmekkanische Suren: Eschatologische Prophetie

Orientiert man sich am lexikalischen Befund, dann fällt auf, dass in den frühmekkanischen Suren der einschlägige arabische Begriff für Prophet/Propheten (*nabīy*, *anbiyāʾ*, *nabīyūn*) gar nicht vorkommt, während an wenigen Stellen von Gesandten oder Aposteln (*rasūl/rusul*) die Rede ist (Q 91:13; 73:15f.; 77:11; 51:52; 69:10). Dass man ungeachtet dessen in der frühen Phase der koranischen Verkündigung von einem prophetischen Bewusstsein Muhammads sprechen kann und muss, erschließt sich insbesondere aus der Form und den zentralen Topoi der frühen Suren.

⁴ Für eine synchrone Rekonstruktion der koranischen Prophetologie vgl. RUBIN, Prophets. BOBZIN gibt eine sehr gelungene Übersicht über das semantische Feld koranischer Prophetentitel und deren Entwicklung; vgl. BOBZIN, Seal.

⁵ Vgl. WENSINCK, Muhammed, 169f.

⁶ Vgl. ebd.

1.1 Formen und Topoi

Den frühmekkanischen Suren ist ein *eschatologischer Imperativ* inhärent. Aus der Überzeugung von einem Gericht Gottes, das von der Auferstehung der Toten (Q 100; 101; 82 etc.) und der endzeitlichen Auflösung der physischen Welt begleitet wird (Q 99; 81; 84; 80:33–42 etc.), speisen sich religiöse und soziale Tugenden. Die Leugner dieses Gerichts hingegen vernachlässigen die diesen Tugenden entsprechende Frömmigkeit, die von bestimmten rituellen Handlungen geprägt ist (Gebet, Vigilien, Speisung von Armen etc.; Q 107; 90). Den Frommen wird dabei in den frühen Suren Trost zugesprochen (Q 93; 94; 108), und man wird an die achtsame Hinwendung Gottes an sie erinnert (Q 105; 106). Als religionsgeschichtliches Pendant für das „eschatologische Kerygma“⁷ der frühmekkanischen Suren hat man die syrisch-christliche Predigtliteratur herangezogen, die bereits zahlreiche Topoi des frühmekkanischen Frömmigkeitsdiskurses kennt.⁸ Diese vor-koranische Literatur ist mit hoher Wahrscheinlichkeit in mündlicher Form im Kontext der frühen koranischen Verkündigung präsent gewesen.⁹

Freilich gibt es nicht nur inhaltliche, sondern auch formale Abgrenzungsmerkmale der frühmekkanischen Suren zur syrisch-christlichen Predigtliteratur.¹⁰ Die koranische Rede autorisiert sich bereits in den frühen Suren als göttliche Rede an einem Verkünder. Dabei formt diese Verkündigung des Gotteswortes eine dezidiert *prophetische Diktion*, die auf formal-sprachlicher Ebene Muhammad *typologisch* mit den Schriftpropheten verknüpft. Legt man die bei den biblischen Propheten gängige Unterscheidung prophetischer Verkündigung zwischen „Berichten“ und „Worten“ zu Grunde¹¹, dann stellt sich die frühmekkanische Verkündigung auf beiden Ebenen als Prophetie *in nuce* dar. Formkritisch enthalten Prophetenworte u. a. *Weherufe, Klage, Mahnworte, Disputationsworte, Unheilsankündigung, Gerichtsrede* etc.¹² Diese prophetische Formensprache findet sich auch in den frühmekkanischen Suren, wobei sie dort nicht in ein größeres Narrativ über Gottes Interaktion mit einem Propheten und seinem Heilshandeln an einem bestimmten Volk verknüpft ist. Die *Weherufe* im Koran richten sich in der Regel nicht an konkrete geschichtliche Personen oder Gruppen (Jes 5,8–24; 10,1–4; 29,15; 28,1–4; Jer 22,13–14), sondern problematisieren paradigmatisch bestimmte Handlungsmuster, die aus falschen Überzeugungen (bezüglich des Todes etc.) und (sozialen) Idealen resultieren (Q 104; 83; 77). Zumindest in den frühen Suren wird nicht konkret ein geschichtliches *Unheil* für einen bestimmten

⁷ SINAI, Der Koran, 142.

⁸ Vgl. ebd., 142–148; vgl. ANDRAE, Ursprung.

⁹ Vgl. SINAI, Der Koran, 146.

¹⁰ Vgl. ebd., 146–148.

¹¹ Vgl. SCHMOLDT, Das Alte Testament, 148–153.

¹² Vgl. ebd., 150–151.

Frevel angekündigt (Jes 8,5–10; 29,13–14; Ez 13,18–22). Vielmehr steht die Drohung des Gerichts in der Endzeit Handlungsmustern gegenüber, die eben aus der Leugnung dieses *Gerichts* hervorgehen (Q 77; 107). Im Streit von Überzeugungen malen die frühmekkanischen Suren ein eschatologisches Unheil aus. Das *Gericht Gottes* ist dabei anders als bei den Schriftpropheten keine Abrechnung mit bestimmten Völkern (Jes 41,1–5; 43,8–13), sondern ein transzendentes Gericht, in dem Gott den Menschen nach der Auferstehung ihre Tatenregister offenbart und gerechte Bilanz über diese zieht (Q 82; 81; 84).

Die koranische Verkündigung profiliert sich bereits in Frühmekka als Ermahnung (*dīkr/taḍkira*) (Q 81:27; 80:11; 69:12,48; 73:19; 74:49,54). Dabei erweisen sich die frühmekkanischen Suren als *Mahnworte*, die das Verhältnis von Tat, Vergeltung und Umkehr in eine andere Beziehung setzen als bei den Schriftpropheten oder bei Johannes dem Täufer. Anders als bei den Schriftpropheten droht Gott nicht mit der sofortigen innerweltlichen Vergeltung oder Intervention (Jer 21,11–12; Jes 8,19–20; 26,20–21). Auch kann man sich in Frühmekka nicht durch eine Taufe der schon bald eintretenden apokalyptischen Vergeltung entziehen. Das eschatologische Kerygma der frühmekkanischen Suren evoziert dramatische Bilder vom transzendenten Endgericht, um leugnende Überzeugungen zu konterkarieren und die mangelnde Furcht vor der Faktizität der Auferstehung und der darauffolgenden Abrechnung zu verschärfen. Diese eschatologischen Mahnworte dienen also der Veränderung von Überzeugungen und den damit einhergehenden internalisierten Handlungen. Anders als in der syrisch-christlichen Predigt spricht und predigt nicht ein frommes Individuum gegenüber seiner Gemeinde.¹³ Der Verkünder hat denselben Anspruch wie die Schriftpropheten und ist überzeugt, dass seine Botschaft von Gott stammt.

Die prophetischen Bücher der Hebräischen Bibel enthalten neben dem angedeuteten Reservoir sprachlicher Formen auch *Berichte*, die insbesondere aus *Visionen* und *Zeichenhandlungen* bestehen.¹⁴ Nun werden im Koran keine Zeichenhandlungen Muhammads wie bei den Schriftpropheten beschrieben. Er vollzieht keine symbolischen Handlungen, die auf ein zukünftiges Ereignis verweisen (Jes 8,1–4; 20,1–6; Jer 13,1–11; Ez 4,1–2). Vielmehr entwickelt sich im Koran eine Zeichentheologie, in der sich nicht nur die physische Schöpfung als Zeichen der Wirkmacht Gottes erweist, sondern auch die von Muhammad verkündigte göttliche Rede selbst aus Zeichen besteht. In den frühmekkanischen Suren ist diese Zeichentheologie bereits implizit enthalten.¹⁵

Anders als bei den Schriftpropheten bestehen die *Zeichenhandlungen* Muhammads in der *Performanz* seiner Verkündigung der göttlichen Rede. Diese Zeichen haben keine prospektive Funktion, sondern fordern deren *Erkenntnis* als Gottes Lehre über seine Schöpfung, sein Handeln und seine Natur.

¹³ Vgl. SINAI, Der Koran, 147f.

¹⁴ Vgl. SCHMOLDT, Das Alte Testament, 149f.

¹⁵ Vgl. NEUWIRTH, Text der Spätantike, 433–450.

Wie im Falle der Zeichenhandlungen fehlt den angedeuteten *Visionen* Muhammads in Frühmekka jegliches verheißende Element. Jedoch teilt Muhammad mit den Schriftpropheten die Erfahrung von *Berufungsvisionen*. Neben der typologischen Anknüpfung einer Vision an die Berufung des Moses auf dem Berg Horeb (Q 53:13–18) erlebt Muhammad frühmekkanisch zwei Visionen (Q 81:19–29; 53:1–12), die an die Berufungsvision Jesajas erinnern (Jes 6,1–13).¹⁶ Beide koranische Visionen teilen mit Jes 6 das Bild des thronenden Gottes (*‘inda ʿil-‘arši makīnīn*, „beim Herrn des Thrones“), wobei letzteres bei der späteren Vision nur impliziert ist (*fa-stawā*, „der hoch aufgerichtet thronte“). Auch wird in der ersten Vision ein Engel als Überbringer der göttlichen Rede beschrieben (Q 81:19), während es später wahrscheinlich Gott selbst ist, den Muhammad sieht und von dem ihm eingegeben wird. Anders als bei Jesaja schildert Muhammad nicht aus der Ich-Perspektive erinnernd, wie er berufen wurde. Die koranischen Visionen dienen vielmehr der Autorisation der Verkündigung Muhammads als göttliche Rede, die nicht von Dämonen inspiriert ist (Q 81:22,25).¹⁷ Gleichzeitig wird Muhammad als Prophet legitimiert, da seine Offenbarungserfahrungen die Berufung der Schriftpropheten adaptieren. So erscheint Muhammad in diesen Visionen als der von Gott berufene Prophet, dessen Verkündigung von Gott autorisiert ist.

Das Nebeneinander von *Berichten* und *Worten*, die entschieden auf Verkündigungselemente der Schriftpropheten verweisen, zeugt in den frühmekkanischen Suren von einer „prophetic density“, die *in dieser Form* in den späteren Suren nicht mehr vorhanden ist. Wir wissen nicht, in welcher Form und über welche Rezeption die Schriftpropheten in der Umgebung von Muhammad bekannt waren. Jedoch gibt es in der *longue durée* bis zur Spätantike zahlreiche prophetische Bewegungen und einen Diskurs über falsche und wahre Propheten.¹⁸ Die formal-typologische Adaption der prophetischen Formensprache durch die frühmekkanischen Suren ist zumindest ein Hinweis darauf, dass die arabische Halbinsel sich der Rezeption der prophetischen Bücher nicht verschlossen hat. Welche Form (mündlich/schriftlich) und Sitz im Leben (Liturgie, Predigt etc.) letztere hatte, wird durch weitere Forschungen zu eruieren sein.

¹⁶ Vgl. dazu NEUWIRTH, Jesaja-Rezeption.

¹⁷ Vgl. ebd., 379.

¹⁸ Vgl. STROUMSA, Making, 59–71.

1.2 Eschatologische Naherwartung?

Zuletzt hat Stephen J. Shoemaker auf eine lange und verdrängte Forschungsstradition verwiesen, die insbesondere in den frühmekkanischen Suren eine eschatologische Naherwartung erkennen wollte.¹⁹ Er plädiert dafür, die eschatologische Naherwartung der frühen Suren ernst zu nehmen und im religionsgeschichtlichen Kontext zu verorten. Letzteres versucht er, indem er auf die weit verbreiteten eschatologischen Hoffnungen und Überzeugungen kurz vor der Entstehung des Islams und für die Zeit danach verweist. Hier lassen sich an den wiederholten Neudeutungen des Buches Daniels die weit verbreiteten Vorstellungen einer eschatologischen Naherwartung nachweisen, die ihren Ausdruck auch in dem politischen Gebaren der Großmächte und deren Deutung findet. Die Überzeugung von dem unmittelbaren Weltende habe auch eine eminente Rolle bei der Expansion des Islams gespielt. Shoemaker vergleicht die eschatologische Verkündigung des Korans mit der Eschatologie der Evangelien, die eine Spannung von präsentischer und futurischer Eschatologie enthalten. Eben diese Spannung ist nach Shoemaker auch koranisch nachweisbar. Zwar enthalte der Koran keine Verkündigung des Reiches Gottes. Dennoch könne man dafür plädieren, den arabischen Begriff *ʿamr* als „Reich“ zu übersetzen, sodass man hier Spuren einer *basileia*-Verkündigung hätte.

Zwar kann man die frühmekkanische Verkündigung als *eschatologische Prophetie* verstehen. Gegen Shoemaker ist jedoch zu betonen, dass die Verkündigung des frühen Korans gerade nicht *apokalyptisch* ist und nicht das nahestehende Ende eines Äons ankündigt.

Den frühmekkanischen Suren fehlt die Form apokalyptischer Texte. Sie enthalten keine geheimen Worte, die eine Prophezeiung über die Zukunft zu ihrem Inhalt haben. Das schließt natürlich nicht aus, dass die frühen Suren apokalyptisches Gedankengut verkünden. Nur sollte die unterschiedliche Form zumindest ein Warnhinweis sein, dass man nicht voreilig die eschatologische Verkündigung des Korans apokalyptisch interpretiert. Im Vergleich dazu zeichnen die Evangelien deutlich ein Bild von Jesus, das die Verkündigung apokalyptischer Vorstellungen durch ihn impliziert. Zwar hat eschatologische Verkündigung trotz des apokalyptischen Inhalts die Form der Prophetie,²⁰ jedoch unterscheiden sich Muhammad und Jesus als eschatologische Propheten.²¹

Nicht zuletzt die *Erfüllungsworte* (Mt 13,16; Lk 16,16; Mk 2,18–20) in den Evangelien sind ein Hinweis darauf, dass Jesus davon überzeugt war, dass das Reich Gottes zumindest in seinen ersten Wehen spürbar ist. Auch zahlreiche *Kampf- und Anbruchsworte* (Lk 10,18; 17,21; Mt 12,22.28; Mk 4,26–29) zeugen davon, dass das Reich Gottes schon begonnen hat und dass sich seine Gegenwärtigkeit in

¹⁹ Vgl. SHOEMAKER, *The Reign of God*, hier 515–557.

²⁰ Vgl. THEISSEN / MERZ, *Der historische Jesus*, 229.

²¹ Zum Folgenden vgl. ebd., 235–247.

dem Sieg des Guten über das Böse zeigt. Gleichzeitig sind das Vaterunser und die Seligpreisungen (Lk 6,20f.) Hinweise darauf, dass man den vollständigen Beginn der Herrschaft Gottes noch erwartet. Diese Spannung von Präsenz und Erwartung bestimmt auch die Gerichtspredigt Jesu. Er droht nicht grundsätzlich mit dem Gericht. Dieses müssen diejenigen fürchten, die das Reich Gottes ablehnen und sich diesem verweigern. Auch zeugen die formulierten Einlassbedingungen (Mk 10,25) in das Reich Gottes von einer Verkehrung bestimmter Erwartungshaltungen. Sünder und Benachteiligte können hier viel eher mit Einlass rechnen (Mt 5,3–11; 21,28–32; Lk 6,20–22). Nur in seltenen Fällen wird das Gerichtsurteil über einzelne Städte als Resultat ihrer Weigerungshaltung vorweggenommen (Lk 10,13–15). Ansonsten hält sich Jesus z.B. in seinen Weherufen über Gelehrte (Lk 11,37–44) damit zurück, dass er ihre Strafe benennt oder ein Urteil über sie fällt. An einigen Stellen ist angedeutet, dass der zu erwartende Menschensohn eine Richterfunktion hat oder dass diese Funktion die Jünger übernehmen. Für den Jesus der Evangelien scheint festzustehen, dass mit dem Reich Gottes ein neuer Äon beginnt und dass etwa Naturkatastrophen die Wehen des Übergangs darstellen.

Die eschatologische Verkündigung Muhammads in den frühen Suren ist dagegen nicht auf eine Naherwartung ausgerichtet und auch nicht *apokalyptisch*. Vielmehr ist die Eschatologie der frühmekkanischen Suren *diskursiv* und *expressiv*. Zwar wird die Verkündigung Muhammads im Koran von der Inspiration der Seher entschieden abgegrenzt, doch teilt die koranische Rede mit der *Formensprache* der Seher das Element der Schwüre.

Angelika Neuwirth hat analysiert, wie die Schwüre im Koran eine neue Funktion enthalten.²² Sie sind nicht mehr reine Autoritätsreferenz mit magischen und rechtlichen Implikationen, sondern evozieren Bilder, deren semantischer Gehalt nicht in einer Schwuraussage aufgelöst wird, sondern als Referenzpunkt des entwickelnden Gedankengangs der Sure dient. Dort, wo man eine Auflösung oder prospektiven Verweis auf das kommende Geschehen erwarten würde, steht thetisch eine Aussage, die nicht in direktem Zusammenhang mit den Schwüren steht. Als Schwuraussage dient dann etwa eine allgemeine Rüge des Menschen (Q 103). Die *Expressivität* der Suren dient hier dem *Diskurs* um einen oder mehrere zentrale Gedankengänge der Gesamtsure. Derselbe Sachverhalt lässt sich in den *idā*-Serien und apokalyptisch anmutenden Suren nachweisen, die eine Auflösung der Welt im kosmischen Ausmaße zeichnen (Q 82; 81; 84). Sie konterkarieren in der jeweiligen Sure die *Leugnung* der Auferstehung und die *Faktizität* des Jüngsten Tages. Hier wird nicht beschrieben, wie die Auflösung der Welt kurz bevorsteht, vielmehr werden diese expressiven Bilder den Propositionen entgegenstellt, dass es keine Auferstehung gibt und dass man keine Rechenschaft über seine Taten ablegen wird müssen. Es werden also Gewissheiten

²² Vgl. NEUWIRTH, Text der Spätantike, 284.

und Überzeugungen verhandelt und es wird nicht das unmittelbar bevorstehende Ende der Welt verkündigt. Es gibt keine *Interimsethik*, keinen *Interimsritus* und keine Bewältigung irgendwelcher Mächte oder des Bösen überhaupt, das sich an bestimmten Phänomenen jetzt schon zeigt. *Jeder* Mensch wird auferstehen, *jeder* Mensch wird sich für seine Taten verantworten müssen und *jedem* Menschen wird das eschatologische Wissen enthüllt werden. Diese *universellen* Wahrheiten sind in den frühmekkanischen Suren Gegenstand eines Gegendiskurses zu einem vorislamisch-altarabischen Weltbild. Die zahlreichen Lehrfragen bezüglich erratischer und ängstlicher Begriffe (Q 101; 104:5–9; 83:7–9, 18–20; 90:12–17), die oftmals Neologismen darstellen, sind das lebhafteste Zeugnis von einem polemischen Diskurs, der um die Faktizität metaphysischer und eschatologischer Grundaussagen über die Seele, Gott und die Welt kreist.

2. Mittelmekkanische Suren: Prophetologie zwischen Errettung, Erwählung und Barmherzigkeit

In der frühmekkanischen Verkündigung steht Muhammads prophetisches Handeln im Vordergrund. Er braucht keinen Titel. Schließlich haben sich auch die Schriftpropheten nicht mehrheitlich als Prophet bezeichnet. Erst die spätere gemeindliche Reflexion und Vergewisserung über Rolle, Funktion und Verkündigung haben zu einer Fortschreibung und Erweiterung des Textbestandes geführt. In ähnlicher Weise verändern sich in Mittelmekka die Rahmenbedingungen, sodass eine stärkere Profilierung von Muhammads Verkündigung notwendig wird. Geht man – so wie es Angelika Neuwirth und Nicolai Sinai vorgeschlagen haben – von einem Verkündigungsprozess aus, bei dem sich die eigene religiöse Selbstvergewisserung der Gemeinde und des Verkünders im koranischen Text widerspiegelt²³, dann muss man insbesondere eine falsche Erwartung an die koranische Nomenklatur für einzelne Titel und Denominationen von Muhammad und anderen Protagonisten ablegen. Der Koran ist kein Autorentext. Es gibt keine fertigen Konzepte von Prophetie und fertige Theologoumena, die direkt vom Himmel fallen. Letztere bilden sich mit der Zeit zusehends aus, überschneiden sich, gewinnen an Profil oder werden stärker in ihrer Ambivalenz. Dass der koranische Text selbst keine begrifflichen und konzeptuellen Glättungen als Ganzes erfahren hat, ist bestes Zeugnis für die Qualität des Textes als Dokument einer Gemeindebildung. Erst in der Exegese hat man die koranischen Aussagen harmonisiert.

²³ Vgl. NEUWIRTH, Text der Spätantike, 19–45; SINAI, Fortschreibung, 1–22.

Im Zuge der Herausbildung einer Prophetologie in Mittelmekka erhalten Muhammad und andere Figuren zahlreiche Titel (*nabīy*, *rasūl*, *naḍīr*, *mundīr*, *ʿabd*). Diese sind nicht *ab ovo* klar definiert und abgegrenzt. Sie haben vielmehr eine *Familienähnlichkeit* und entwickeln sich jeweils weiter. Ihre Beziehung zueinander wird mit der Zeit stärker oder schwächer. Teilweise gewinnen sie ein stärkeres Profil oder werden doch wieder ambivalent. Das ist nicht nur den *Entwicklungen* im Gemeindebildungsprozess geschuldet, sondern liegt auch in der *typologischen* Grundstruktur der koranischen Verkündigung und der sich entwickelnden Prophetologie. Diese Typologie ist *existentiell* für das Überleben der Gemeinde, stabilisiert ihre *Identität* und schafft ihr *Geltung* und *Autorität* im Diskurs mit Gegnern und Andersgläubigen. Darin drückt sich die *Spannung* im Gemeindebildungsprozess aus, weshalb die Verbindung einzelner Konzepte und Begriffe oszillieren kann.

2.1 Die neuen Rahmenbedingungen der Verkündigung in Mittelmekka und ihre zentralen Topoi

Zentral für die Entwicklung einer Prophetologie in Mittelmekka ist die Entstehung einer Gemeinde um Muhammad. Zwar ist bereits in Frühmekka davon auszugehen, dass sich eine Gemeinschaft der Frommen um den Verkünder bildete. Diese wird aber nun zu einer Gruppe, die eine eigene Identität erhält und sich als neue *communitas/civitas* wahrnimmt. Deutlich wird diese neue Entwicklung an der Kennzeichnung der urmuslimischen Gemeinde als *ʿibād*.²⁴ Der Diener (*ʿabd*) oder die Diener (*ʿibād*) werden in Mittelmekka einundsechzigmal angesprochen. In Spätmekka finden sie zweiundvierzigmal und in Medina zweiundzwanzigmal Erwähnung – in Frühmekka dagegen nur dreimal. Die Zentralität und Bedeutung dieser neuen Kennzeichnung der Gemeinde in Mittelmekka ist nicht nur durch ihre häufige Verwendungsweise indiziert. Die *ʿibād* werden fast ausschließlich in dieser Phase besonders gewürdigt: Sie sind als Gemeinde oder Individuum erwählt (*ʿibādu l-llāhi l-muḥlaṣīn/iṣṭafā*, Q 37:40,74,128,160; 15:40; 38:83; 27:59), gläubig (*al-ʿibādu l-muʾminūn*, Q 37:81,111,122,132; 27:15), entsendet (*al-ʿibādu l-mursalūn*, Q 37:17), dankbar (*ʿabd ṣakūr*, Q 17:3), fromm/rechtschaffen (*al-ʿibādu ṣ-ṣāliḥūn*, Q 21:105; 27:19), ausgezeichnet (*tafḍīl*, Q 27:15), reuevoll/bußfertig (*ʿabd munīb*, Q 50:8; 38:17,30,44) und vortrefflich (*niʿma l-ʿabd*, Q 38:30,44). Tatsächlich bilden die *ʿibād* in Mittelmekka die typologische Projektionsfläche für die Selbstvergewisserung der Gemeinde und werden heilsgeschichtlich/eschatologisch den Leugnern von Gottes Zeichen gegenübergestellt. Dabei wird den Anhängern Muhammads als auserwählten Dienern (*ʿibādu l-llāhi l-muḥlaṣīn*)

²⁴ Vgl. NEUWIRTH, Text der Spätantike, 453–459.

bereits in kosmogonischer Vorzeit der Schutz vor den Versuchungen Satans zugesichert (Q 15:39–42). Wenn in dieser frühmekkanischen Phase nun Jesus sich in der Sure Maryam zuallererst als Diener einführt, erhält diese Aussage noch einmal eine neue Bedeutung (Q 19:30): es geht dabei um das Hineinholen der Tradition Jesu, des Sohns der Maria, in den Kosmos der frühen koranischen Gemeinde.

Zu den zentralen Topoi der Verkündigung in Mittelmekka zählt nun eine explizit werdende Zeichentheologie, die bereits in Frühmekka implizit vorhanden war. Nun kommt es aber zu einer Diversifikation der Zeichen (*ayāt*) Gottes, die sich in der Schöpfung, im geschichtlichen Handeln Gottes und dem Wirken bzw. der Verkündigung von erwählten Personen manifestiert. Diese Veränderung zeigt sich etwa in der Komposition der Suren, die nun oft *ayāt*-Serien zur Beschreibung der göttlichen Schöpferkraft erhalten.²⁵ Es werden namentlich Gesandte (*rasūl*) eingeführt, deren wesentliche Aufgabe die Verkündigung der Zeichen Gottes ist. Und einige erwählte Personen werden durch die Barmherzigkeit Gottes selbst zu einem Zeichen. Auch Jesus wird in dieser Weise ausgezeichnet (Q 19:21). Entsprechend kann man im Blick auf den ja auch christlich einschlägigen Begriff des Zeichens feststellen, dass der Koran versucht, sich diesen Begriff anzueignen und ihn in seiner Bedeutungsfülle zu weiten. Auffallend ist, dass die Aufzählung der unterschiedlichen Gesandten im Mittelteil der Suren nicht nur biblische, sondern auch nicht-biblisch/altarabische Figuren enthält (so etwa in Q 57; 37; 15; 26). Darin drückt sich bereits der *inklusive* Charakter der koranischen Apostellehre aus, die das Schicksal weiterer Völker und Personen als Teil der biblischen Heilsgeschichte kennt und einfordert. Die Gemeinde um Muhammad ist überzeugt, dass auch er der Verkünder von Zeichen ist, die ihm in Form göttlicher Mitteilungen gegeben werden. Sie schreibt sich also ebenso in die Theologie des Zeichens wie in die Theologie des Gottesknechts ein und stellt so klassische christologische Themen in einen neuen, weiteren Horizont. Das ist (noch) keine Kritik am Christentum, sondern lediglich als Neuaneignung von zentralen Begriffen, die in der spätantiken Debattenlandschaft auf der arabischen Halbinsel auf der Tagesordnung standen. Die Bezeichnung als *ʿabd/ʿibād* bleibt das *nomen/genus proprium* der Gemeinde in Mittelmekka. Selbst Figuren, die später dezidiert als Gesandter oder Prophet auftreten, werden zunächst als (gläubige) Diener eingeführt (neben Jesus auch Muhammad, Noah, Moses, Aaron, Abraham, Salomo und David). In Spätmekka und Medina dagegen verliert der Begriff seine identitätsstiftende Funktion: In dieser Phase taucht die Bezeichnung *ʿibād* immer öfter als Kollektivbegriff für die Menschheit überhaupt auf, sodass man diese oftmals mit „Menschen“ übersetzen kann. Der *ʿibād*-Begriff verweist nun schöpfungstheologisch und heilsökonomisch auf das gottmenschliche Verhältnis überhaupt. Gott weiß um die Taten seiner Diener (Q 40:44; 42:27; 35:31,45;

²⁵ Vgl. NEUWIRTH, Komposition der mekkanischen Suren, 264–290.