

## „Ich antworte dem Ruf des Rufenden.“<sup>1</sup>

### Zur Theologie des Gebets im Islam

Anja Middelbeck-Varwick

Mitten im gegenwärtigen theologischen Ringen um Möglichkeit und Sinn des christlichen Bittgebets<sup>2</sup> mit der islamischen Gebetstheologie ins Gespräch kommen zu wollen, scheint auf den ersten Blick ein sehr gewagtes Unternehmen zu sein. Denn, so wird häufig behauptet, die islamische Tradition kenne doch weder Bittgebet noch Klage. Und außerdem sei die Vorstellung eines Gebets als „Dialog“ mit Gott den muslimischen Gläubigen grundsätzlich fremd. Vielmehr stünden für muslimische Gläubige das „gehorsame Befolgen des göttlichen Willens“ und daher die „Pflicht zum Gebet“ im Vordergrund. Das muslimische Gebet ist in der christlichen Tradition lange missverstanden und abgewertet worden. So formulierte beispielsweise Samuel M. Zwemer, ein protestantischer Missionar, im Jahr 1907: „Das, was die Bibel Gebet nennt, und das, was der Moslem mit demselben Namen bezeichnet, sind höchst verschiedene Begriffe. [...] Die Andachtsübungen des Islam sind weiter nichts als leere Wiederholungen, denn sie müssen von den Moslems, ob in China oder Kalkutta, im Sudan oder in Singapur in arabischer Sprache gehalten werden.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Q 2, 186. Der Koran wird im Folgenden in der Übersetzung von Hans Zirker zitiert. Der Koran, übersetzt und eingeleitet von H. Zirker, Darmstadt <sup>3</sup>2010. Ich danke Dr. Mohammad Gharaibeh (Bonn) für seine hilfreiche Kritik an diesem Beitrag.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu exemplarisch: M. Striet (Hrsg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg i. Br. 2010; G. Lohfink, Beten schenkt Heimat. Theologie und Praxis des christlichen Gebets, Freiburg i. Br. 2010; C. Tietz, Was heißt: Gott erhört Gebet?, in: ZThK 106 (2009) 327–344.

<sup>3</sup> S. M. Zwemer, Der Islam. Eine Herausforderung an den Glauben. Studien über die mohammedanische Religion und die Nöte der mohammedanischen Welt vom Standpunkt der christlichen Mission, übersetzt von E. Groeben, Kassel 1909 (Neuyork 1907), 126.

Die jahrhundertelange kirchliche Verurteilung des Islams als Häresie wirkt – trotz der Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (NA 3, LG 16) und der inzwischen etablierten interreligiösen Dialoge – bis heute nach. Die gegenwärtige christliche Theologie steht vor der großen Aufgabe, hier zu einer kritischen wie differenzierten Neubewertung beizutragen. Es ist hier in Bezug auf die Gebetstheologie zu prüfen, inwiefern die eingangs angedeuteten Annahmen berechtigt sind oder ob sie nicht vielmehr stets von neuem eine Alterität konstruieren, die dem muslimischen Selbstverständnis gar nicht entspricht.<sup>4</sup> Schließlich und vor allem aber wird aufgezeigt, in welcher Weise von dem unter Umständen tatsächlich „anders“ zu nennenden Stellenwert des (Bitt-)Gebets im Islam etwas für die eigene, katholisch-theologische Reflexion über die an Gott gerichtete Bitte gelernt werden kann.

#### 1. Das Bittgebet im Fragehorizont gegenwärtiger christlicher Theologie – Vorbemerkungen

*Jede* Reflexion eines spezifischen Gebetsverständnisses muss sich notwendig auf die existentielle Ebene des Gebetsvollzuges beziehen; d. h. sie impliziert stets das für die Gebetsausübung jeweils vorausgesetzte kollektive bzw. individuelle Glaubensverständnis. Entsprechend, so formuliert Reinhold Bernhardt, sei davon auszugehen, „... dass in jedem Vollzug eines Gebets bestimmte theologische Vorentscheidungen (man kann durchaus sagen: eine bestimmte Theologie des Gebets) aktualisiert wird [sic!], in der sich wiederum das gesamte Glaubensverständnis der Betenden verdichtet. In der Auffassung dessen, was das Gebet ist, welchen Sinn es hat und was es

---

<sup>4</sup> Auf die spannungsreiche Problemgeschichte wechselseitiger Wahrnehmungen kann an dieser Stelle nur verwiesen werden. Vgl. hierzu: *H. P. Goddard, A History of Christian-Muslim Relations*, Chicago 2000. Die muslimische Gebetspraxis sieht sich in der Geschichte der christlich-muslimischen Begegnung einerseits Vorurteilen und Abwertungen ausgesetzt, andererseits beeindruckt und fasziniert sie wiederum auch christliche Gläubige: Sowohl von Charles de Foucauld als auch von Louis Massignon wird berichtet, sie hätten durch den Anblick muslimischer Beter zu ihrem eigenen Glauben zurückgefunden. Vgl. hierzu das Nachwort zu: „Denn Dein ist das Reich“. Gebete aus dem Islam, ausgewählt und übersetzt von Annemarie Schimmel, Freiburg i. Br. 1978, 106.

bewirkt, spiegelt sich die Gottesbeziehung des betenden Menschen und umgekehrt.“<sup>5</sup> Ist das Gebet Spiegel der Gottesbeziehung der Betenden, so stellt es folglich „nicht nur einen je einzelnen Akt, sondern eine Existenzausrichtung dar. Es ist eine Handlung, aber mehr noch: eine Haltung.“<sup>6</sup> Das Gebet als Haltung oder Existenzausrichtung zu verstehen, ist zunächst eine annehmbare Deutung; sie bestimmt aber primär den Gebetsvollzug der Betenden. Nicht explizit thematisiert wird damit, welches Gottesverständnis vorausgesetzt wird und wie das jeweilige Gottesbild konturiert ist. Entsprechend kann die Gott im Gebetsvollzug zugeschriebene Bedeutung und Funktion sehr weit zurückgenommen gedacht werden.

Mitunter ist eine solche Zurücknahme der traditionellen Attribute, die Gott in der Dogmatik zugewiesen werden, aus rationalen Gründen entschieden intendiert: Der evangelische Theologe Hartmut von Sass vertritt die weitreichende These, dass – unter der Bedingung, dass das Gebet nicht mehr auf einen Gott ziele, der als personal-anthropomorph beeinflussbare Instanz verstanden werden könne – Gott vielmehr als eine „geistige Wirklichkeit“ zu denken sei, innerhalb derer „... wir uns selbst und unsere ‚Welt‘ in einem auf nichts anderes rückführbaren Sprach- und Bildhaushalt bittend, auch dankend, klagend, lobend und bekennd *coram Deo* verstehen.“<sup>7</sup> Inwiefern Gott als nur mehr „geistige Wirklichkeit“ angemessen bestimmt ist, bleibt zu fragen. Zunächst versucht eine solche nachmetaphysische und entmythologisierte Definition Gottes, wie von Sass sie für notwendig hält<sup>8</sup>,

---

<sup>5</sup> R. Bernhardt, Nackt vor Gott. Systematisch-theologische Überlegungen zum Sinn des Bittgebets, in: H. Schmid/A. Renz/J. Sperber (Hrsg.), „Im Namen Gottes ...“ Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, Regensburg 2006, 103–123, 103.

<sup>6</sup> Ebd. 108.

<sup>7</sup> H. v. Sass, Unerhörte Gebete? Das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 54 (2012) 39–65, 43.

<sup>8</sup> Ebd. Von Sass unternimmt im Folgenden eine „Abtragung theistischer Phantasien“, indem er für einen Verzicht auf die Rede von Gott als personalem Gegenüber plädiert, vor allem auch, um Gott nicht weiterhin als „Akteur“ zu denken (51) und entsprechend der Vorstellung einer gleichsam magischen Einwirkung auf Gott eine Absage zu erteilen. (52) Gottes Handeln sei keine additive Intervention, sondern eine modale Inversion. (54) Für ihn ist Gott nicht der, an den sich das Gebet richtet, sondern vielmehr die Wirklichkeit, in der gebetet wird. (59) Ob er hierbei Kierkegaard richtig interpretiert, wäre näher zu erörtern, zumal

die für unsere Thematik entscheidende Frage zu beantworten: Ob und inwiefern kann das Erhören von Bitten überhaupt noch sinnvoll geglaubt werden? Worum kann also gebetet werden? „Die Antwort: Es ist die allein an Gott adressierbare Bitte, sich selbst neu verstehen zu können – *coram Deo*.“<sup>9</sup>, so der Verfasser weiter.

Im Rahmen eines Gebetsverständnisses, das Gott als „Wirklichkeit, in der gebetet wird“ denkt, wird der tradierten Vorstellung von Gottes (All-)Macht, aber auch der seiner Fürsorge augenscheinlich nicht mehr viel zugetraut. Die Frage nach Sinn und Möglichkeit eines fragwürdig gewordenen Bittgebets lässt somit alle Fragen wiederkehren, die sich stellen, wenn Gottes Handeln in der Geschichte, sein konkretes Eingreifen in den Lauf der Welt, heute noch gedacht werden soll. Die immensen Schwierigkeiten, von denen hier nur einige benannt seien, spitzen sich in Bezug auf das Bittgebet zu: Wollte man das in die Krise geratene Bittgebet verabschieden, so widerspräche dies doch zutiefst der biblischen Grundüberzeugung, dass Gott sich von den Bitten der Menschen in Anspruch nehmen lässt. Drücken nicht etwa Jesu Worte die vertrauende Gewissheit aus: „Bittet, so wird euch gegeben. [...] Jeder der bittet, empfängt.“<sup>10</sup> Wie ist die biblische Rede von dem Gott, der hört und erhört, der ein ansprech-

---

von Sass eine prozessuale Veränderung Gottes denkt, wenn er schreibt: „Als betender Mensch ein anderer sein zu wollen, indem man sich im Gebet durch Anderes anders versteht, lässt uns auch das Andere anders verstehen – also dieses selbst anders sein: Gottes Sein ist im Werden.“

<sup>9</sup> Vgl. ebd. 64. Damit bleibt für von Sass auch die Spezifik des Zusammenhangs von Gott *a se* und *pro nobis* gewahrt, wenn Gott schließlich als einziger Inhalt der Bitte gedacht wird: „Worum es aber bei dieser vom Angeredetsein durch Gott herkommenden Anrede gegenüber Gott gehen kann (d.i. die Bitte, Anm. A. M.-V.), ist nicht irgendetwas, nicht ‚dies und das‘. Der gewählte Fokus auf das Bittgebet als Ausdruck der Bedürftigkeit, ein anderer sein zu wollen, indem man sich durch Anderes anders versteht, ist daher keine Engführung der Gebetspraxis auf eine Struktur des allein Gott verdankten Selbstverständnisses, insofern das Bittgebet im Kern überhaupt nur eine einzige Bitte haben kann: „sich *coram Deo* – d.i. sich als sündiges und gerechtfertigtes Geschöpf – verstehen zu können! [...] Wir können im Bittgebet allein um uns bitten (Vater *unser*), indem wir allein um Gott beten (Vater *unser*).“ (ebd. 62) Zweifelsohne ist damit der von von Sass gewählte Fokus für ein Gesamtverständnis des Bittgebets sehr wohl eine Engführung, da es den Bittenden wohl auch um konkrete Rettung aus Not und Gefahr, das Abwenden eines unerträglichen Leids, das ihnen widerfährt, gehen könnte. Das Bittgebet will nicht allein die Wandlung der Bittenden (s. Anm. 12).

<sup>10</sup> Vgl. Mt 7,7–11. Anmerkungen zu den Schwierigkeiten mit der Tradition des

bares Du ist, zu dem in Not und Leid gerufen werden kann, damit er die Geschehnisse wendet, vernünftigerweise zu glauben?<sup>11</sup> Wie kann „Gebetsanhörung“ nach den Einsichten der Aufklärung theologisch überhaupt angemessen gedacht werden? Ein eilfertiges Reduzieren der zentralen Bedeutung des biblischen Bittgebets auf eine „nur“ individuelle, existenziell sich bescheidende Haltung steht zumindest in deutlicher Spannung zum vielgestaltigen biblischen Zeugnis. Wäre zudem eine solche Zurücknahme, die vor allem das eigene, innere Gewandelt-Werden in den Blick nimmt, für die Gebetspraxis einer Glaubensgemeinschaft, für die das gemeinsame Beten, Bitten und Bekennen in tradierten Formeln und Gottesprädikationen konstitutiv ist, hinreichend? Und: Was leistet sie zudem „für die Umstände jenseits des Betens“?<sup>12</sup> Wie gewiss kann das Erhören der Bitte schließlich angesichts jener Situationen und Ereignisse angenommen werden, wo Gott *nicht* reagiert auf die vorgetragene Not, das Rufen um Hilfe und Rettung offenkundig nicht *erhört*? Was kann eine theodizeesensible Theologie, wie Metz sie eingefordert hat, an dieser Stelle antworten?<sup>13</sup>

Der weite Fragehorizont einer christlichen Bittgebetstheologie ist hiermit gewiss nur allzu grob skizziert; ebenso muss an dieser Stelle nicht eigens ausgeführt werden, dass die mit der Themenstellung dieses Bandes vorgenommene Konzentration auf das *Bittgebet* eine

---

Bittgebets finden sich auch bei C. Böttigheimer, *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*, Freiburg i. Br. 2012, 281–287.

<sup>11</sup> Vgl. J. Werbick, In Gottes Ohr? Notizen zu Bittgebet, Theodizee und zum Dialogcharakter des Betens, in: M. Striet (Hrsg.), *Hilft beten?* (s. Anm. 2) 31–58, 33ff.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen von C. Tietz, *Gott* (s. Anm. 2) 340, die betont, dass viele Menschen davon ausgingen, „dass ihr Bitten eine Bedeutung hat, nicht nur in der Situation des Betens, sondern auch für die Situation, in der gebetet wird, also für die *Umstände jenseits des Betens*.“

<sup>13</sup> Vgl. z. B. J. B. Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: ders. (Hrsg.), „Landschaft aus Schreien.“ *Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 81–102. Metz warnt hier – angesichts der Leidensgeschichte der Welt – eindringlich davor, die biblischen Trostverheißungen nicht misszuverstehen: Das Gebet als die unablässige (eschatologische) Rückfrage an Gott sei der einzige Trost, den das Christentum zu bieten habe, nicht vorschnelle trostreiche Antworten: „War Israel etwa glücklich mit seinem Gott? War Jesus glücklich mit seinem Vater? Macht Religion glücklich? Macht sie ‚reif‘? Schenkt sie Identität? Heimat, Geborgenheit, Frieden mit uns selbst? Beruhigt sie die Angst? Beantwortet sie die Fragen, wenigstens die glühendsten? Ich zweifle.“ – *Ders.*, *Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt*, in: *StZ* 117 (1992) 311–320, 320.

spezifische Fokussierung innerhalb der christlichen Gebetstheologie darstellt. Und doch ist diese Beschränkung auf die Gattung der Bitte mit Blick auf die islamische Gebetstheologie zumindest als eine solche zu kennzeichnen.

Es wäre zweifelsohne eine Verengung, die Bitte – oder gar nur mehr das Erbitten von *etwas* für *mich* – als alleinigen Fluchtpunkt christlicher Gebetstheologie anzunehmen.<sup>14</sup> Und auch dort, wo ein spezifisches Verständnis der Bitte für das christliche Gebet als zentral angenommen wird, ist dieses nie losgelöst von anderen Formen christlichen Betens angemessen zu betrachten, sondern nur in Zusammenhang mit den Gebetsformen Dank, Lobpreis, Klage und Bekenntnis zu sehen. Nicht zuletzt impliziert jede Gebetstheologie zugleich eine Gotteslehre und bildet die Koordinaten und Determinanten der jeweiligen Religion ab. Es wäre somit entschieden zu wenig bedacht, wenn die nachstehenden Reflexionen sich auf Gesten, Riten und Texte allein bezögen: „Wir müssen versuchen“, so schreibt Felix Körner zu Recht, „das gesamte Gottesverhältnis einer Religion zu betrachten, nicht nur das in den Gebeten Implizierte. Damit kommt eine Religion insgesamt als Gebetsweise in den Blick.“<sup>15</sup> Die benannten Einsichten werden für die folgende christlich-theologische Betrachtung der Praxis und Theologie des muslimischen Gebets leitend sein.

---

<sup>14</sup> Vgl. E. Dirscherl, Gott, der Mensch und das Gebet. Bemerkungen zum Zusammenhang von Theologie und Anthropologie im jüdisch-christlichen Dialog, in: C. Frevel (Hrsg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD 237), Freiburg i. Br. 2010, 425–445, 433f. Levinas folgend stellt Dirscherl heraus, dass das wirkliche Beten niemals für sich geschehe, d. h. sich niemals in der Formulierung eigener begrenzter und bestimmter Bedürfnisse erschöpfe. Wirkliches Beten bedeute biblisch die „Erhebung der Seele“ zu Gott bzw. das „Ausgießen der Seele“. Dabei gelte es, für das Heil der Anderen zu sorgen, nicht das eigene Heil schaffen zu wollen.

<sup>15</sup> F. Körner, Zur Theologie des Gebets. Ein christlich-muslimisches Gespräch, in: M. Delgado/G. M. Hoff/G. Riße (Hrsg.), *Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert* (FS für Hans Waldenfels), Stuttgart 2011, 93–119, 94.

## 2. Gibt es ein Bittgebet im Islam?

Um die Frage klären zu können, ob „der Islam“<sup>16</sup> analog zum Christentum ein Bittgebet kennt, seien zunächst die unterschiedlichen Gebetsformen der islamischen Tradition vorgestellt. Zu unterscheiden sind neben dem bekannten sogenannten „Pflichtgebet“ (arab. *ṣalāt*) [2.1], insbesondere das persönliche, „freie“ Gebet bzw. „Bittgebet“ (arab. *du‘ā’*) [2.2] und das kontemplative Gebet, das „Gottgedenken“ (arab. *ḍikr*) [2.3].<sup>17</sup> Das einordnende Nachdenken über diese jeweiligen Bestimmungen impliziert, den Aspekt des *‘ibāda* (Gottesdienst) als grundlegende Determinante für das Verstehen des islamischen Glaubens vorzustellen. Es ist zu beachten, dass die jeweiligen Formen kaum je strikt für sich verstehbar sind, sondern vielmehr ineinander gelesen werden müssen und letztlich gleichermaßen dazu dienen, sich Gott zu nähern.<sup>18</sup>

Liest man den im Titel dieses Beitrags zitierten Vers vollständig, so wird deutlich, dass das Gebet als Möglichkeit, die Nähe Gottes zu erfahren, verstanden wird:

„Wenn Dich meine Diener nach mir fragen – ich bin nahe.  
Ich antworte dem Ruf des Rufenden, wenn er zu mir ruft.  
Sie sollen auf mich hören und an mich glauben.  
Vielleicht gehen sie die rechten Wege.“<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Sammelbezeichnungen wie „der Islam“ sind gerade im Zusammenhang mit den Fragen dieses Beitrags ebenso problematisch wie unverzichtbar. Wenn sie Verwendung finden, so geschieht dies nicht, um eine nicht vorhandene Homogenität der Glaubensrichtungen zu konstruieren, sondern allein mangels sprachlich praktikabler Alternativen. „Der Islam“ ist zugleich keinesfalls nur als Religion des Koran oder als theoretische Größe gedacht, sondern wird verstanden als eine gelebte Vielfalt, die in der Individualität von 1,5 Milliarden gläubigen Menschen in den muslimischen Kulturen und Gesellschaften weltweit begründet liegt.

<sup>17</sup> Zudem wäre noch der Terminus der Fürsprache (arab. *ṣafā‘a*) zu nennen, um deren Stellenwert die islamische Tradition seit jeher streitet. Hierzu sei verwiesen auf: A. Yaşar, Der Prophet Muhammad als Fürsprecher am Jüngsten Tag?, in: A. Middelbeck-Varwick/M. Gharaibeh/H. Schmid/dies. (Hrsg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Islam und Christentum, Regensburg 2013, 175–186.

<sup>18</sup> Vgl. A. Takim, „Wirf dich nieder und nähere dich Gott!“ (Sure 96, 19). Das Gebet im Islam als Ausdruck der Gottesnähe, in: H. Schmid/A. Renz/J. Sperber (Hrsg.), Namen (s. Anm. 5) 127–142, bes. 129.

<sup>19</sup> Q 2, 186. Der mit „nahe“ übertragene Terminus ist im Arabischen „*quarīb*“. Vgl. auch z. B. Q 40, 60: „Euer Herr sagt: ‚Ruft zu mir, dann erhöere ich euch!‘

Die muslimischen Gläubigen suchen im Gebet den Gott, der nahe ist. Insofern bedeutet das Gebet Annäherung. Dass Gott, der Adressat des Gebets, als „der Hörende“ (*as-samīʿ*) geglaubt wird, steht koranisch außer Frage und wird vielfach im Rahmen einer Aufforderung, zu ihm zu rufen, ausgedrückt<sup>20</sup> oder auch in Form einer an die Gläubigen gerichteten rhetorischen Frage:

„Oder wer erhört den Bedrängten,  
wenn er ihn ruft,  
behebt das Schlechte und  
bestellt euch zu Statthaltern auf der Erde?“ (Q 27, 6)

Wenngleich der Koran als Rede Gottes zu den Menschen verstanden wird, so finden sich in ihm doch auch zahlreiche Verse in dialogischer Struktur und somit auch Verse, in denen der Mensch Gott anredet und zu ihm betet.<sup>21</sup> Werden solche Sprecherrollen eingefügt, so handelt es sich z. B. um bestimmte Gebetsweisen und Glaubenshaltungen, die zur Nachahmung empfohlen werden, vielfach um Bittgebete.<sup>22</sup> Doch bleibt das Begriffliche beim lauten Rezitieren stets nachgeordnet, vielmehr wird durch das Hören der Suren die Erhabenheit Gottes offenbar; hier ist vor allem das ästhetische Erleben wichtig.<sup>23</sup>

---

Die zu hochmütig sind, mir zu dienen, werden unterwürfig in die Hölle gehen.“ oder in der Sure Abraham Q 14, 38f.: „Herr, du weißt, was wir verheimlichen und was wir offenlegen. Vor Gott ist nichts verborgen auf der Erde und im Himmel. Das Lob gebührt Gott, der mir trotz meines Alters Ismael und Isaak geschenkt hat. Mein Herr erhört das Rufen.“

<sup>20</sup> Vgl. *E. Essabah*, „Ruft zu Mir, so erhöhe Ich euch“ (Sure 40, 60). Bedeutung und Sinn des Bittgebets, in: H. Schmid/A. Renz/J. Sperber (Hrsg.), *Namen* (s. Anm. 5) 91–102, 93. Entsprechend fordert Q 7, 55f.: „Ruft zu eurem Herrn, demütig und geheim! Er liebt die nicht, die widerrechtlich handeln. Stiftet nicht Unheil auf der Erde, nachdem sie heil geschaffen ist! Ruft zu ihm in Furcht und Begehren! Gottes Barmherzigkeit ist denen nahe, die das Gute tun.“

<sup>21</sup> Vgl. hierzu *H. Zirker*, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt 1999, 58f.; *ders.*, *Die Rede zu Gott im Koran*, in: *ZMR* 72 (1988) 14–32.

<sup>22</sup> Vgl. z. B. Q 11, 45; 7, 3; 40, 7–9; 26, 169; 25, 74; hierzu weiter *A. Middelbeck-Varwick*, „Und die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde. (Koran 9, 71). Zur Bedeutung der „Frömmigkeit“ im Islam, in: *dies.* (Hrsg.), *Frömmigkeit. Eine verlorene Kunst*, Münster 2005, 128–141, 133.

<sup>23</sup> Zur multidimensionalen Bedeutung des Terminus *qurʿān* (Vortrag, Lesung, Rezitation) vgl. *A. Middelbeck-Varwick*, *Der eine Gott, „... der zu den Menschen*

Es kann schon eingangs postuliert werden, dass im Koran Religion bzw. Glaube stets konstitutiv durch das Gebet bestimmt ist. Die Gottesfürchtigen sind diejenigen, die den Koran befolgen und das Gebet verrichten, wie exponiert schon eingangs in der zweiten Sure betont wird (Q 2, 3).<sup>24</sup> Hierbei ist die unlösbare Verwobenheit zwischen der Hinwendung zu Gott, dem Rezitieren des Koran und der Annahme der Rechtleitung für den Gebets- wie Glaubensvollzug kennzeichnend. Der zentrale Glaubensinhalt (Es gibt keinen Gott außer Gott) und darin die Gott-Mensch-Relation (Gott ist größer) finden in der Gebetsform Ausdruck.

## 2.1 Das rituelle Gebet (arab. *ṣalāt*)

Das rituelle Gebet (arab. *ṣalāt*)<sup>25</sup> wird ob seiner Verbindlichkeit für alle muslimischen Gläubigen auch „Pflichtgebet“ genannt. Neben dem fünfmaligen täglichen Gebet wird auch das Freitagsgebet mit *ṣalāt* bezeichnet, ebenso wie das Segensgebet über Muhammad (*taṣliya*), wobei letzteres sowohl regulärer Bestandteil des rituellen Gebets ist als auch als Bittgebet qualifiziert werden kann, da Gott um Heil für den islamischen Propheten gebeten wird.<sup>26</sup> Mit dem Segensspruch über Muhammad ist die Wendung gemeint, die muslimische Gläubige nach Nennung des Propheten anfügen. „*ṣalla allāh ‘alay-hi wa sallam*“ (Gott segne ihn und schenke ihm Heil).

Zunächst erscheint das rituelle Gebet für die Frage nach dem Bittgebet wenig relevant, zumal es doch vor allem den Lobpreis

---

gesprochen hat“ (NA 3). Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen?, in: ThQ 191 (2011) 148–167, bes. 157–164.

<sup>24</sup> Deutlich und bedeutsam auch Sure 30, 30–31. Umgekehrt heißt es in Q 40, 50: „Das Rufen der Ungläubigen aber geht ganz irre.“

<sup>25</sup> Grundlegend sind die Einträge zum Stichwort *ṣalāt* in der EI<sup>1</sup> IV (Jan Arent Wensinck) sowie in der EI<sup>2</sup> VIII (G. Monnot, *Ṣalāt*, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin, 13.11.2012, vgl. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/salat\\_COM-0983](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/salat_COM-0983)). Monnot betont eingangs: „It would be arbitrary to separate totally the ‚ritual prayer‘ from other forms of prayer.“ Ebenso hilfreich sind nach wie vor die Einsichten von C. E. Padwick, *Muslim Devotions. A Study of Prayer Manuals in Common Use*, London 1971.

<sup>26</sup> Vgl. C. de la Puente, *The Prayer upon the Prophet Muhammad (taṣliya)*, in: *Medieval Encounters* 5 (1999) 121–129, 123.

und die Verehrung Gottes ausdrückt. Zudem ist die täglich fünfmalige Verrichtung des Ritualgebets eher an die Form des Vollzugs gebunden, als an spezifische Gebetsanliegen: Bestimmte Zeiten, zu denen der Gebetsruf erfolgt, rituelle Reinheit, und eine bestimmte Anzahl von Beugen und Niederwerfungen sind offenbar zentraler als spezifische Gebetsinhalte und -texte.<sup>27</sup> Wenngleich ein Gebet überall stattfinden und auch von Einzelnen verrichtet werden kann, gilt das Gebet in der Gemeinschaft als besser; es ist freitags in der Moschee zu verrichten.<sup>28</sup> An Festtagen oder bei Todesfällen gibt es wiederum bestimmte Formen für die jeweiligen Gebete. Kenneth Cragg formuliert: „Es trifft zu, dass für das muslimische Gebet lange galt, dass das Pflichtgebet (arab. *ṣalāt*) kurz sein kann. Man muss nicht viele Worte machen. Darum kann sich die rituelle Form teilweise mit einem Minimum an ‚Theologie‘ begnügen.“<sup>29</sup> Das rituelle Gebet zählt zu den fünf Pfeilern des Islam. Der Koran betont an vielen Stellen die Bedeutung dieses rituellen Gebets, so heißt es in Sure 4, Vers 103: „Das Gebet ist für die Gläubigen eine nach Zeiten geordnete Vorschrift.“<sup>30</sup> Ebenso ist die Hadithliteratur voller Überlieferungen zum Gebetsruf, zu den Gebetszeiten sowie zur Bedeutung und zum Verlauf des Gebets.<sup>31</sup>

Schon sehr früh wurde es zu einem konstitutiven, bestimmten Element des Islam,<sup>32</sup> alle früheren Propheten – so die islamische

---

<sup>27</sup> Der exakte Verlauf ist in vielen Einführungen in allen Einzelheiten dargestellt, wie z. B. bei A. T. *Khoury*, Art. Gebet, in: ders./L. Hagemann/P. Heine, *Islam-Lexikon* Bd. 2, Freiburg i. Br. 1999, 280–286 oder auch in: EKD/VELKD (Hrsg.), „Was jeder vom Islam wissen muss“, 8. überarbeitete Aufl., Gütersloh 2011. Gleichwohl gilt: „Trotz des extrem verzweigten Regelwerks und zahlloser Rechtschulenunterschiede wird immer wieder der innere Aspekt des demütigen Hintretens vor Gott und der ‚Anwesenheit des Herzens‘ betont.“ B. *Krawietz*, Art. Gebet XII. Islam, in: RGG<sup>4</sup> 3 (2000), Sp. 506f., 507.

<sup>28</sup> Vgl. B. *Krawietz*, Gebet XII. Islam (s. Anm. 27) 507.

<sup>29</sup> K. *Cragg*, Mit Muslimen über das Gebet nachdenken. Theologie als Vorhof der Anbetung, in: H. Schmid/A. Renz/J. Sperber (Hrsg.), *Namen* (s. Anm. 5) 21–35, 22. Grundlegend auch: *Ders.*, *Alive to God*, London 1972.

<sup>30</sup> Vgl. Q 14, 31; 2, 110; 72, 20; diese Liste ließe sich weit fortsetzen, da der Koran wieder und wieder die Bedeutung des Gebets vor Augen stellt.

<sup>31</sup> Vgl. z. B. S. *al-Buḥārī*, *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*, ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von D. Ferchl, Stuttgart 2002, 94–171.

<sup>32</sup> Vgl. G. *Monnot*, *Ṣalāt* (s. Anm. 25) 2. Auch werde das rituelle Gebet im Koran

Sicht – haben es verrichtet.<sup>33</sup> Die Forschung zur Entwicklung des islamischen Kults ist aufgrund der vielen Einzelstudien schwer zu übersehen<sup>34</sup>, vor allem scheint es wichtig, die wechselseitige Bezo-genheit von Koran und Gottesdienst zu bedenken. In aller Regel wird betont, dass der Islam im Zuge seiner Entstehung mit bestimmten Formen anderer religiöser Traditionen in Kontakt war.<sup>35</sup> Khaleel Mohammed beispielsweise legt anhand des Korans und der Hadithliteratur dar, dass das islamische Ritualgebet zur Zeit Mu-hammads auf jüdischen Mustern basierend strukturiert wurde.<sup>36</sup> Im Koran komme, so Mohammed, *ṣalāt* und seine Derivate insgesamt 99 Mal derart vor, dass der Begriff hier eine bestimmte Weise des Gebets bezeichne, die auch schon Mose gekannt habe (Q 20, 14). Eine genaue Festlegung von Form und Anzahl der Gebete sei weder im Koran noch in den Hadithen ohne weiteres auszumachen.<sup>37</sup> Die umfangreiche Polemik gegen das jüdische Gebet, die in den Hadi-then anzutreffen ist, deutet Mohammed als Hinweis darauf, dass die frühen Muslime keinen Unterschied zu ihren eigenen äußeren Grundformen des Gebets sahen.<sup>38</sup>

---

als unmittelbare und logische Folge aus dem Glauben an Gott vorgestellt. Mon-not schlussfolgert: „Ritual prayer is the heart of Islam“ (ebd. 12).

<sup>33</sup> In der Sure Maria (Sure 19) heißt es z. B. vom „Propheten“ Jesus in den Versen 30–32: „Ich bin Gottes Diener. Er hat mir die Schrift gegeben und mich zum Pro-pheten gemacht, lässt mich gesegnet sein, wo immer ich bin. Er hat mir das Gebet und die Abgabe anbefohlen, solange ich lebe, und ehrerbietig gegen meine Mut-ter zu sein.“

<sup>34</sup> Vgl. orientierend G. *Hawting* (Hrsg.), *The Development of Islamic Ritual*, Al-dershot 2006.

<sup>35</sup> Monnot nennt neben dem rabbinischen Judentum, dem byzantinischen Chris-tentum und den Manichäern die Zoroastrier: G. *Monnot*, *Ṣalāt* (s. Anm. 25) 11f.

<sup>36</sup> K. *Mohammed*, *The Foundation of Muslim Prayer*, in: *Medieval Encounters* 5 (1999) 17–28, 17f. Er zeigt zunächst in Bezug auf den Terminus *ṣalāt* auf, dass dieser lange vor seiner islamischen Verwendung in Kirche und Synagoge generell für das institutionalisierte Gebet verwendet wurde (ebd. 20). Die muslimischen Quellen verbinden den Begriff dann mit einer Reihe von bestimmten Worten und Handlungen, von denen Mohammed drei näher untersucht: *qiyām* (das Ste-hen), *rukūʿ* (Beugung) und *sujūd* (Prostration), von denen er aufzeigt, sie seien als zum Gebetsvollzug gehörig schon im Tanach benannt (ebd.).

<sup>37</sup> Vgl. K. *Mohammed*, *Foundation* (s. Anm. 36) 22f. Er stützt sich hierbei u. a. auf U. *Rubin*, *Morning and Evening prayer in (early?) Islam*, in: *Jerusalem Stu-dies in Arabic and Islam* 10 (1987) 40–64.

<sup>38</sup> Dass auch die Schriftbesitzer sich zum Gebet niederwerfen betont Q 17, 107–109.

Angelika Neuwirth betont in unserem Zusammenhang, der pflichtgemäße islamische Gottesdienst erscheine zunächst nicht koranzentriert, die Gottesdienste folgten vielmehr bestimmten Zeiten, erforderten rituelle Vorkehrungen und vorgeschriebene Körperhaltungen, „die über ihren in der Substanz rituellen Charakter keinen Zweifel lassen.“<sup>39</sup> Sie sieht den Prozess der Kultentwicklung als einen Prozess einer „kontinuierlichen Verhandlung von gottesdienstlichen Formen innerhalb der Gemeinde selbst, die Gesprächspartner verschiedener Provenienz und Orientierung einbezog, um ihre gemeindliche Identität zu konstruieren.“<sup>40</sup> Keinesfalls könne die Herausbildung des islamischen Kultus allein aus den pagan-vorislamischen Formen abgeleitet werden: „Die zeitweise einen jüdischen/christlichen Gottesdienst abbildende Surenstruktur, d. h. das zeitweise entsprechend diesen Gottesdiensten gestaltete kultische Ritual, dürfte der lebendigen Erfahrung mit solchen Gottesdiensten, nicht dem bloßen Hörensagen von ihnen, verdankt sein. Das heißt, man hat schon für Mekka von einer bereits monotheistischen Herrschaft des Verkünders auszugehen. Bei ihnen sind das *Vater unser* oder auch der Gottesdienst-Introitus, die christlichen Entsprechungen zur *Fatiḥa*, gewiß als Teil ihrer religiösen Bildung vorauszusetzen, ähnlich dürfte das durch die 112. Sure hindurch hörbare jüdische Credo, ‚*Shema Jisra’el*‘, den medinensischen Hörern geläufig gewesen sein.“<sup>41</sup> Den Diskussionen zur historischen Genese des rituellen Gebets kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Sie mögen allein auf die anzunehmende Verwobenheit der monotheistischen Gebetspraxen zur Zeit Muhammads verweisen.

Denn dass die Eröffnungssure (*al-fātiḥa*) ein Gebet ist, das in Inhalt, Form und Verwendung eine gewisse Nähe zur christlichen Gebetspraxis aufweist und in bestimmten Hinsichten immer wieder mit dem *Vater unser* verglichen wurde, führt zu einem für unseren Fragezusammenhang zentralen Aspekt: Betrachtet man diese erste Sure, die ein unverzichtbarer Bestandteil des rituellen Gebets ist<sup>42</sup>,

<sup>39</sup> A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 354–350 (Abschnitt Kult und Kanon im Islam), 347.

<sup>40</sup> Ebd. 393.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Vgl. R. Paret, Art. *Fatiḥa*, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill Online, 2012, Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin, 13.11.2012

so ist evident, dass muslimische Gläubige sich etwas von dem Gebet erhoffen, wenn sie Gott als den „Hörenden“ anrufen. Sie gehen nicht nur davon aus, dass das Gebet gehört wird, sondern dass es erhört wird, also dass das Gebet etwas bewirkt. Die Eröffnungssure (*al-fātiḥa*) des Koran wird stets nach dem Lobpreis zu Beginn des rituellen Gebets rezitiert; sie lautet:

„Im Namen Gottes, des Allerbarmenden und Barmherzigen.  
 Das Lob gebührt Gott, dem Herrn aller Welt,  
 dem Allerbarmenden und Barmherzigen,  
 dem Herrscher am Tag des Gerichts.  
 Dir dienen wir und *dich bitten wir um Hilfe*.  
 Führe uns den geraden Weg,  
 den Weg derer, denen du Gnade schenkst,  
 denen nicht gezürnt wird und die nicht irregehen.“<sup>43</sup> (Q 1, 1–7)

Auffällig ist zunächst, dass Gott zweimal der Allerbarmende und der Barmherzige genannt wird.<sup>44</sup> Seine Souveränität als „Herr aller Welt“ bzw. „Herrscher am Tag des Gerichts“ steht außer Frage, deswegen können Menschen – als Diener und Dienerinnen Gottes – ihn um Hilfe bitten. Die erbetene Führung wird als Geschenk und Zuwendung Gottes verstanden, die den Menschen zum Guten führt und ihn im Tun des Guten bestärkt. Fraglichkeit, Zweifel, Protest und Klage sind hierbei wie insgesamt keine Kategorien des koranischen Rufens zu Gott. Es fällt auf, dass die *Fātiḥa* von einer sehr konkret

---

([http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/fatiha-SIM\\_2325](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/fatiha-SIM_2325)). Paret führt aus: „It must be recited at the beginning of every *rak'ā*, that is to say at least seventeen times a day. It is often said at other times too ... In some respects, therefore it may be compared with the Lords Prayer in Christian practice.“

<sup>43</sup> Die Eröffnungssure beginnt mit der Basmalah: „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Allerbarmers.“ (*bismillāh ar-rahmān ar-rahīm*), die jeder Rezitation (und gläubigen Handlung) vorangestellt wird. Hierzu steht die christliche Tauf- und Bekenntnisformel des Kreuzzeichens einerseits in Spannung, andererseits kann die Basmalah durchaus auch als „Variante“ einer solchen gebeteröffnenden Glaubensformel gedeutet werden. Vgl. *H. Schmid/A. Renz/J. Sperber*, Gebet als Thema christlich-islamischer Reflexion. Zur Einführung, in: dies. (Hrsg.), *Namen* (s. Anm. 5) 11–17, 16.

<sup>44</sup> Zur elementaren Bedeutung der Barmherzigkeit als Eigenschaft, Verhalten bzw. Name Gottes vgl. *M. Korchide*, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg i. Br. 2012.

geordneten Gott-Mensch-Relation ausgeht:<sup>45</sup> Die Bezeichnung Diener oder Knecht (arab. *‘abd*), die der Koran am häufigsten zur Bezeichnung des Menschen verwendet, wird geradezu als ein Synonym für Mensch verwendet. Entsprechend ist Gott der souveräne, allwissende, mächtige Herr, ihm kommt die Königsherrschaft über Himmel und Erde zu und das Gericht am Ende der Zeit. Er hat die Menschen geschaffen, damit sie ihm dienen. Der zweite Terminus zur Bezeichnung des Menschen lautet *ḥalīfa*, etwa „Statthalter“ oder „Stellvertreter“. Gott hat in seiner Güte und Barmherzigkeit die gesamte Schöpfung zum Besten des Menschen eingerichtet, alles hat der fürsorgliche Schöpfer in den Dienst der Menschen gestellt; nun kommt dem *ḥalīfa* zu, für das ihm anvertraute Gut Sorge zu tragen, der offenbarten Rechtleitung zu folgen und Gott stete Dankbarkeit zu bezeugen.<sup>46</sup> Die Fürsorge des Schöpfers wird koranisch immer wieder betont. In diesem Sinn ist das Dienen die Verwirklichung des Islam, die Zuwendung und Hingabe an den einen Gott, die Anbetung Gottes und die Erfüllung der religiösen Pflichten der tiefste Sinn muslimischer Existenz. Der Gottesdienst, sich der Rechtleitung Gottes anzuvertrauen, bedeutet die Verwirklichung wahren Menschseins, Unglaube hingegen werten Koran und Sunna als größte Sünde und eigentliches Unheil des Menschen.<sup>47</sup> Dem fürsorgenden Gott zu dienen, ist Ehre und Auszeichnung. Der *ḥalīfa*-Status des Menschen bedeutet in dieser Linie die Übernahme von Verantwortung für die Welt und die Mitmenschen, denn der Mensch ist von Gott beauftragt, alle Handlungen zum Guten zu führen, alle Handlungen in Gottes Namen auszuüben. Cragg umschreibt dies wie folgt: „Dieses Gefühl, ... ‚in Gottes Namen‘ ‚Mitwirkende‘ oder ‚Sub-Manager‘ Seiner Welt zu sein, macht die ‚Unterordnung‘ im Koran zu einer aktiven Qualität. Das bedeutet, dass es beim Gebet nicht darum geht, Gunstbeweise zu erlangen oder Antworten zu erbitten, sondern darum, uns selbst in allen Dingen als Gott untertan zu erken-

---

<sup>45</sup> Vgl. hierzu grundlegend A. Renz, *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*, Würzburg 2002, 367–375.

<sup>46</sup> Vgl. Q 14, 32; 16, 1; 45, 13 u.v.m.; vgl. ausführlich A. Middelbeck-Varwick, *Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum*, Münster 2006, 202–214.

<sup>47</sup> Vgl. z. B. Q 2, 243; 12, 38; 40, 61.

nen.<sup>48</sup> Die eigene Geschöpflichkeit und die mit ihr verliehene Stellvertreterschaft sind in diesem Sinne höchste Auszeichnungen des Menschen, die zu Dank und Dienst verpflichten.

Sie wird in den Gebetshandlungen ausgedrückt: Berührt die Stirn der Betenden den Boden, ist also der höchste Punkt der Menschen am tiefsten geneigt, wird der Lobpreis Gottes gesprochen. Der Mensch erfährt sich als Geschöpf und Diener Gottes und preist die Größe Gottes, des Schöpfers, dem er sich verdankt. In der Niederwerfung (arab. *sağda*) übergeben sich die Gläubigen Gott und überantworten sich seiner Rechtleitung und finden sich darin Gott angenähert, gar am nächsten.<sup>49</sup> Der Koran kennt entsprechend die Wendung: „Wirf dich nieder und nähere dich Gott.“ (96, 19) Die Annäherung erfolgt aber nicht mittels der Niederwerfung und Konzentration auf Gott. Vielmehr kann in ihr erfahren werden, dass Gott immer schon nahe ist, wie auch Sure 2, Vers 186 ausdrückt.<sup>50</sup> Die Bitte wird Gott überantwortet, der Bittende ergibt sich dem Willen Gottes, erbittet seine Rechtleitung, die Weisung des guten Weges.<sup>51</sup> Die Gebetsrichtung einzunehmen, unterstreicht die im Gebet angezielte Ausrichtung auf Gott, die Gottsuche. Ebenso ist das Einhalten der Gebetszeiten weit weniger als auferlegt zu verstehen, denn als einer inneren Notwendigkeit entsprechend, die aus dem Glauben stammt und wiederum zum rechten Glauben führt<sup>52</sup>: Sie bringen zum Ausdruck, dass es wichtig ist, allzeit und inmitten des Alltäglichen in Verbindung mit Gott zu stehen, um das Herz auf den Schöpfer auszurichten, sich ihm zu öffnen und anzunähern. Dass Lobpreis und Dank hierbei das Bitten und Flehen überwiegen, hängt mit den nicht in Frage stehenden Grundannahmen des Koran zusammen: Gebete finden bei Gott Gehör und es ist darauf zu vertrauen, dass Gott in seiner Unverfügbarkeit die Dinge gut und gerecht lenkt.

<sup>48</sup> K. Cragg, Mit Muslimen über das Gebet nachdenken (s. Anm. 29) 25.

<sup>49</sup> Vgl. A. Takim, Gebet (s. Anm. 18) 127f.

<sup>50</sup> Vgl. ebd. 128.

<sup>51</sup> Vgl. A. Renz, Offenbarung als ‚Wegweisung‘ – Glaube als ‚Weg‘. Soteriologische Metaphern in Judentum, Christentum und Islam, in: H. Schmid/ders./J. Sperber (Hrsg.), Heil in Christentum und Islam. Erlösung und Rechtleitung? Theologisches Forum Christentum – Islam (Hohenheimer Protokolle 61), Stuttgart 2004, 55–81.

<sup>52</sup> Vgl. sinngemäß S. Angha, Die Realität des Gebets im Islam. Al-ṣalāt, London 2004, 19.

## 2.2 Persönliches Bittgebet (arab. *du‘ā*)

Am Beispiel der *Fātiḥa* ist bereits deutlich geworden, dass das rituelle Pflichtgebet ohne Bittgebet nicht existiert.<sup>53</sup> Zudem ist auch im rituellen Gebet durchaus Platz für individuelle Bittgebete z. B. während der Niederwerfung, bei der der/die Betende einer prophetischen Überlieferung zufolge Gott am nächsten ist, oder während des *taṣāhhud*, d. h. im letzten Sitzen vor dem Schlussgruß. Entsprechend kann das individuelle Gebet in Verbindung mit dem rituellen Gebet stehen, wie es häufig der Fall ist, oder aber unabhängig davon vollzogen werden.<sup>54</sup> Es kann Segenswünsche oder die Bitte um den Schutz Gottes, eine Anrufung Gottes um Hilfe und vieles mehr beinhalten<sup>55</sup>: Für den *du‘ā* besteht kein festes Regelwerk, auch keine festen Texte. Auch er geht auf das Vorbild Muhammads zurück.<sup>56</sup>

Insbesondere kann im Bittgebet der Lobpreis Gottes zum Ausdruck kommen, da Gott als Schöpfer der einzige ist, der das Gebet erhören und die Geschehnisse wenden kann. Eine Bitte an ihn zu richten, impliziert die Anerkennung seiner Größe und Barmherzigkeit. Das persönliche (Bitt-)Gebet, das ebenfalls in der Gemeinschaft begangen werden kann und oft auch fester Bestandteil des Gemeindelebens ist, wie das rituelle Gebet können insgesamt als eine Art „Kommunikation mit Gott“ verstanden werden, bei der der Mensch die Nähe Gottes erfährt.<sup>57</sup> Dieses Verständnis findet sich z. B. in einem jüngeren türkischsprachigen Enzyklopädieeintrag, den Felix Körner ins Deutsche übertragen hat<sup>58</sup>, unter dem Eintrag „Gebet“

<sup>53</sup> Vgl. entsprechend *E. Essabah*, Ruft zu mir (s. Anm. 20) 91ff.

<sup>54</sup> Vgl. *B. Krawietz*, Gebet XII. Islam (s. Anm. 27) 506.

<sup>55</sup> Auch Alltägliches findet hier Platz, alles kann Gott vorgetragen werden, was dem Guten dient. Vgl. *E. Essabah*, Ruft zu mir (s. Anm. 20) 99f.

<sup>56</sup> Vgl. *B. Krawietz*, Gebet XII. Islam (s. Anm. 27) 506.

<sup>57</sup> Vgl. *A. Takim*, Gebet (s. Anm. 18) 131. Die demgegenüber von Felix Körner aufgestellte Opposition „confrontatio Gottes“ (islamisches Gottesbekenntnis) – „communio Gottes“ (christliches Glaubensbekenntnis) halte ich hierbei für allzu groß – Anmerkung d. Vf., vgl. *F. Körner*, Theologie (s. Anm. 15) 94

<sup>58</sup> *S. Parladir*, Wirkungen des Gebets, in: *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* Bd. 9, Istanbul 1994, 532–534, im Folgenden zitiert nach *F. Körner*, Theologie (s. Anm. 15) 98–102. Körner zufolge stelle der Eintrag „einen der eingehendsten zeitgenössischen Versuche islamisch-theologischer Gebetsreflexion“ dar (ebd. 96).

(türk. *dua*). Dort lautet die Titeldefinition: „Gebet. Religiöser Terminus, der das an den Schöpfer gerichtete Wollen und Wünschen in ganz-personaler Hinwendung des Menschen zu ihm bezeichnet sowie die mit diesem Ziel ausgeführte gottesdienstliche Form.“<sup>59</sup> Das Gebet ist im rechten Sinn zugleich stets Anrufung, Hinwendung und darin Gottesdienst. Die explizit formulierte, individuelle Bitte erscheint zunächst weniger bedeutsam als die Rezitation des Koran und das Gotterinnern. Auch ist generell das gemeinsame Gebet von höherem Wert. Deshalb ist es so bedeutsam, die Bezogenheit der Gebetsformen aufeinander und ihre gemeinsame Grundbewegung im Blick zu behalten. Die Ausführungen des Theologen Selahattin Parladir (Izmir) lassen keinen Zweifel daran, dass die Gott vorgetragene Bitte etwas bewirkt, wenn er gleich zu Beginn formuliert: „Es ist breit dokumentiert, dass Gottesgedenken und Bittgebet nicht nur göttliches Wohlgefallen erwirken; vielmehr sind sie auch Ursache für eine ganze Reihe von sofortigem oder späterem Nutzen und Lohn, was sich auf Seiten des Menschen als erfahrene Gottesnähe auswirkt. [...] Da die Gebetstexte in den Grundtexten hauptsächlich Lebens- und Persönlichkeitsschutz erbitten, ist der Glaube vorausgesetzt, dass Beten grundsätzlich nützt.“<sup>60</sup>

Dies führt der Artikel dann unter breiter Berufung auf die islamische Tradition aus und orientiert sich in jenen Fragen, die im weiten Sinn zum Problemkomplex der Theodizee gezählt werden können, an der Theologie des *al-Ġazālī* (1058–1111), der für die Ausformung der diesbezüglichen sunnitischen Position maßgeblich war, zugleich aber im sich ausbreitenden Sufismus eine Antwort fand. Entsprechend beantwortet *al-Ġazālī* die Frage danach, was das Beten angesichts der Vorherbestimmung nütze<sup>61</sup>: Das Beten sei eine vorherbestimmte Ursache dafür, dass etwas Gutes eintrete oder etwas Schlimmes nicht geschehe.<sup>62</sup> Der Artikel benennt zwar einord-

<sup>59</sup> Titeleintrag zitiert nach *F. Körner*, *Theologie* (s. Anm. 15) 97.

<sup>60</sup> *S. Parladir*, *Wirkungen* (s. Anm. 58) Abschnitt 1, zitiert nach *F. Körner*, *Theologie* (s. Anm. 15) 98.

<sup>61</sup> *S. Parladir*, *Wirkungen* (s. Anm. 58) Abschnitt 5, zitiert nach *F. Körner*, *Theologie* (s. Anm. 15) 101.

<sup>62</sup> Vgl. hierzu *E. L. Ormsby*, *Theodicy In Islamic Thought. The Dispute Over Al-Ghazali's 'Best of all Possible Worlds'*, Princeton 1984; vgl. weiter *A. Middelbeck-Varwick*, *Grenze* (s. Anm. 46) 311–314.

nend die sich hiermit ergebenden Fragen, führt diese aber nicht aus, sondern verweist vielmehr mit *al-Ġazālī* und sehr koranisch darauf, sich in auswegloser Situation auf Gott auszurichten und in Bedrängnis geduldig auszuharren.<sup>63</sup> Parladir muss sich – anders als *al-Ġazālī* – fragen lassen, was Jürgen Werbeck – im christlichen Kontext – mit Blick auf die ewige göttliche Vorsehung bzw. den platonischen Gottesgedanken formuliert: „Für die Menschen ist es gut, zu bitten, weil so ihre Gottesbeziehung stärker und lebendiger wird, weil sie sich selbst als die ewig vorgesehenen Instrumente der ewigen Vorsehung verstehen und als Mitarbeiter Gottes erfahren können. Aber als die in ihrer Not Bittenden gewürdigt werden sie von Gott eben nicht. Ihre Bitten haben instrumentelle, kaum personal-expressive Bedeutung. Gott lässt sich bitten, nicht um zu ‚hören‘, sondern um durch die Bitten zu tun, was er ewig wollte [...]. So werden die Worte, zu denen bittende und klagende Menschen sich durchringen, nicht auf die Goldwaage gelegt. So bleibt das Bittgebet unter dem Niveau einer menschlich-ernsthaften dialogischen Beziehung.“<sup>64</sup>

Für eine sich hieran anschließende interreligiöse Diskussion wäre zunächst die Koranexegese näher zu befragen. Eindeutig ist: die Rechtfertigung Gottes ist kein Thema der koranischen Offenbarung. Niemand kann die Absichten Gottes verstehen, mehr noch: es gebührt sich nicht, Gott zu befragen: „Er wird nicht nach dem befragt, was er tut. Sie aber werden befragt.“ (Q 21, 23) Der Koran wehrt die Theodizeefrage als „Rechtfertigung Gottes“ entschieden ab und plädiert immer wieder für ein geduldiges Ertragen des Leids und für das Vertrauen auf Gott.<sup>65</sup> Neben den vielen Versen, die in diese Richtung weisen, betont der Koran zugleich: „Gott fordert von jedem nur, was er vermag [...]. ‚Herr lade uns nichts auf, wozu wir keine Kraft haben! Verzeihe uns, vergib uns und erbarme dich unser!‘“ (Q 2, 286)

---

<sup>63</sup> Ebd. 100f.

<sup>64</sup> J. Werbeck, In Gottes Ohr? (s. Anm. 11) 38.

<sup>65</sup> Dies zeigt deutlich die sogenannte Theodizeelegende in Sure 18, 65–82; zur koranischen „Theodizeeabwehr“ vgl. A. Middelbeck-Varwick, Grenze (s. Anm. 46) 203–231. Die zentralen arabischen Begriffe sind hier *tawakkul* und *ṣabr*, also Vertrauen und Geduld (Standhalten).

Zugleich ist der Koran selbst das „In-Beziehung-Treten Gottes“ zum freien und verständigen Menschen, der es vermag, die von Gott gegebenen Zeichen zu verstehen, wenn er sich nur gemäß seiner Natur auf Gott, gemäß seiner guten Natur auf das Gute, ausrichtet und seinen Verstand einsetzt. Die Anthropologie des Koran bestimmt die Dienerinnen und Diener Gottes *als solche* durchgängig positiv. Ihre Erkenntnisfähigkeit schließt das Einsehen der Rechtleitung Gottes durchaus ein. Die Spannung zwischen Freiheit und Determination löst der Koran letztlich nicht auf. Wohl aber ist an dieser Stelle zu sehen, dass die in den verschiedenen Sprecherrollen des Koran vorgetragenen Bitten nicht zuletzt Bitten um Rechtleitung sind. Es könnte daher die These gewagt werden, dass im performativen Akt der Rezitation des „Wortes Gottes“, das der Koran für die muslimischen Gläubigen darstellt, die Antwort bereits gegeben ist. Im lauten Vortrag der Suren vernimmt der Bittende Gottes Antwort, die bereits ergangen ist und nun gegenwärtig wird. An dieser Stelle ist entscheidend, die vielen Bedeutungsdimensionen von *qur'ān* mitzulesen<sup>66</sup>, da die Versinhalte nicht allein entscheidend sind.

### 2.3 Kontemplatives Gebet (arab. *ḍikr*)

Die Aufforderung, Gott, den Schöpfer und Barmherzigen, zu erinnern, ist im Koran vielfach formuliert. In Sure 18, Vers 4 heißt es: „Gedenke deines Herrn, wenn du es vergessen hast.“ Ein ständiges Denken an Gott wird als gläubige Grundhaltung empfohlen. In Sure 13, Vers 28 wird betont, dass das „Gedenken an Gott“ dem Menschen Ruhe schenkt: „Die glauben und deren Herz im Gedenken Gottes Ruhe findet – Im Gedenken Gottes finden die Herzen doch Ruhe.“ (Q 13, 28) Das häufige Gottesgedenken erinnert zum einen Gott den Schöpfer und den Barmherzigen, zum andern hält es das Bewusstsein dafür wach, dass der Betende Gott dienen möge, ihm Dankbarkeit erweisen soll.

---

<sup>66</sup> Hartmut Bobzin z. B. unterscheidet vier Ebenen: „a) der Vortrag eines Offenbarungstextes an Mohammed selbst b) der öffentliche Vortrag dieses Textes durch Mohammed c) der Text selber, der vorgetragen wird d) die Gesamtheit der vorzutragenden Texte, d. h. der Koran als Buch“ (*H. Bobzin, Der Koran, München* <sup>3</sup>2001, 18–20; *H. Halm, Der Islam. Geschichte und Gegenwart, München* <sup>2</sup>2001, 13–16).

Einen besonderen Stellenwert besitzt das Gottesgedenken als Methode der (Rück-)Erinnerung, um stärker in der Gegenwart Gottes zu leben, in der islamischen Mystik.<sup>67</sup> Das Gottgedenken (arab. *dīkr*) ist eine Gebetsform, die still (innerlich, im Herzen) oder ausgesprochen (mit der Zunge, durch Formeln) vollzogen werden kann. Es handelt sich zunächst um eine Praxis des Gebets, die in ihrer weiteren Ausgestaltung dann aber dazu dient, höchste Zustände zu erreichen. Es ist oben gezeigt worden, dass der Koran damit rechnet, dass Gott dem Gebet derjenigen antwortet, die ihn anrufen. Die Rufenden formulieren ihre Bitte nicht primär aus sich heraus, sondern rezitieren sie als von Gott gesandtes Wort, das durch meditierende Wiederholung beispielhaft erinnert wird. Häufig aber geht es auch allein um die stetig wiederholte Anrufung des Gottesnamens. Kenneth Cragg vermerkt, dass das Gebet der Sufis sich oft auf die Wiederholung einer einzigen Formel beschränkt: „Das Gebet des Sufis ist in der Regel noch karger: Die Gebetsabsicht verschmilzt mit der Anbetung. Zu rufen: ‚O Du, der Du allumfassend bist!‘ – so würde aus dieser Sufi-Empfindung heraus argumentiert werden – heißt, dass es nicht nötig ist, zu erklären, worauf eine Antwort erwartet wird. Sie muss schon da sein, in der Weisheit dessen, der alles weiß.“<sup>68</sup> Die mystische Gebetspraxis verbannt alle spezifischen menschlichen Wünsche, um zu einer selbstlosen Liebe zu gelangen; Angst und Hoffnung richten sich vielmehr allein auf die Suche nach Gott, die Frage nach Gott, die Erinnerung Gottes.<sup>69</sup> Das Gebet erfolgt jenseits jeweiliger Bedürfnisse. Entscheidend sei für den Sufi, „dass das Gebet seine Gottes-Sehnsucht ausdrückt und ihn in unmittelbare Kommunikation mit Gott bringt. (...) Einigen sufischen Meistern zufolge ist die angemessenste Haltung, vor dem Fluss der göttlichen Beschlüsse und Bestimmungen zu schweigen, ohne irgendeinen Wunsch zu äußern.“<sup>70</sup>

Die Gebete des bedeutenden Theologen Ibn ‘Arabī (1165–1240) weisen in die Struktur des Gottgedenkens ein und bieten Einblicke

---

<sup>67</sup> Vgl. A. Schimmel, *Some Aspects of Mystical Prayer in Islam*, in: *Die Welt des Islams Volume 2* (1952) 112–125.

<sup>68</sup> K. Cragg, *Mit Muslimen über das Gebet nachdenken* (s. Anm. 29) 23.

<sup>69</sup> A. Schimmel, *Aspects* (s. Anm. 67) 115.

<sup>70</sup> S. Parladić, *Wirkungen* (Abschnitt 8), zitiert nach F. Körner, *Theologie* (s. Anm. 15) 10.

in die spirituelle Praxis der Sufis, und damit in die Tiefe der islamischen Mystik.<sup>71</sup> Die überlieferten Gebetstexte sind nicht für den öffentlichen Vortrag oder das Gemeinschaftsgebet, sondern spiegeln vielmehr eine intime Gottesbeziehung wider, sie gründen auf einer mystischen Union bzw. münden wiederum in diese.<sup>72</sup> Die Herausgeber der englischsprachigen Textausgabe, P. Beneito und St. Hirtenstein, betonen, die Gebete des Ibn ‘Arabī seien wundervolle Beispiele für die Möglichkeit *theophanischer* Gebete:

„Underlying the specific requests there is a primary aim: to see things as they are from the perspective of the Real. In this sense, the prayers are equally a form of invocation or remembrance (*dhikr*). In reciting them, the servant is not indulging in mere mechanical repetition, but consciously acknowledging the Presence of God, opening up to the full force of the Divine Revelation and savouring is the manifold ‚tastes‘. This realisation of prayer becomes a mutual remembrance, as God says: ‚Remember me, and I shall remember You.“<sup>73</sup> Die wechselseitige Erinnerung mittels des Gebets wird im Koran zugesprochen:

„So gedenket meiner, dann gedenke ich euer! Dankt mir und seid nicht undankbar!

Ihr, die ihr glaubt, sucht Hilfe in Standhaftigkeit und Gebet!“  
(Q 2, 157f.)

Im Gebet wird durch die erinnernde Rezitation Gottes Präsenz erfahrbar, nicht nur Gott kommt den Rufenden nahe, sondern auch der Betende nähert sich Gott, die Antwort Gottes erreicht ihn im

<sup>71</sup> Vgl. *Ibn ‘Arabī*, *The Seven Days of the Heart*. Awrad ak-usbu (wird). Prayers for the Nights and the Days of the Week, übersetzt und herausgegeben in englischer Sprache von P. Beneito/St. Hirtenstein, Oxford 2000, Einleitung, 1. Eine komparative Studie, die islamischerseits vor allem die Mystikerin Rabi’a von Basra [gest. 801] zum Thema hat, ist: C. Weeraperuma, *Contemplative Prayer in Christianity and Islam*, Dehli 2003.

<sup>72</sup> „Here the reciter and the one recited to are understood to be two sides of the same reality. What is recited is that which ‚arrives in the heart‘ (*warid*) and is ‚received‘ by the adorer, on the one hand, and the request that reaches the Real (*al-haqq*) and is responded to, on the other. For the one who reads them, these prayers are as much educational as devotional.“ – Einleitung der Herausgeber von *Ibn ‘Arabī*, *Days* (s. Anm. 71) 2.

<sup>73</sup> Ebd. 5.

Herzen, Gott erscheint. Das Gottgedenken ist hier eine innere Erfahrung, bei der verschiedene Stadien und Praxisformen unterschieden werden können.<sup>74</sup>

So sehr auch gelten mag, dass das Gottgedenken insbesondere in der islamischen Mystik eine weite Ausformung fand, so sehr muss stets beachtet werden, dass auch das Ziel des rituellen Gebets darin besteht, sich fünfmal täglich Gottes zu *erinnern*.<sup>75</sup> Hierin stimmen also die Grundbewegungen des rituellen und kontemplativen Gebets als Vollzüge von *islām* deutlich überein.

### 3. Das Gebet als „Ernstfall“ muslimischen Glaubens!<sup>76</sup> – Eine Zusammenführung in christlicher Perspektive

Dass die eingangs angeführten stereotypen Wertungen muslimischer Gebetspraxis weder der tiefen Bedeutung des rituellen Gebets noch der Vielfalt muslimischen Gläubigseins gerecht werden, bedarf nach dem Gesagten keiner weiteren Erörterung: Gerade weil die Grundvollzüge von *islām* das Sich-Ergeben in Gott und die Hinwendung zu Gott sind, meint das Befolgen seiner Rechtleitung nicht etwa blinden Gehorsam, sondern die Annahme der eigenen Existenz in ihrer guten Geschöpflichkeit und darin eine Bejahung des Daseins vor Gott, des ureigenen Sinns.<sup>77</sup> Denn wahres Menschsein schließt nach koranischem Verständnis ein ursprüngliches Ausgerichtetsein auf Gott ein (Q 30, 30), der als der Erhabene<sup>78</sup> geglaubt wird und dem Dank und Lobpreis gebühren. Das Gebet ist in diesem Sinne Ernstfall muslimischen Glaubens: ihm kommt, zusammen mit dem

<sup>74</sup> L. Gardet, Dhikr, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin, 13.11.2012 ([http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dhikr-COM\\_0162](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dhikr-COM_0162)).

<sup>75</sup> A. Takim, Gebet (s. Anm. 18) 131.

<sup>76</sup> In Anlehnung an Walter Kaspers berühmten Satz: „Das Gebet ist der Ernstfall des christlichen Glaubens“ (Ders., Einführung in den Glauben, Mainz 1972, 79).

<sup>77</sup> A. Middelbeck-Varwick, Frömmigkeit (s. Anm. 22) 128–139.

<sup>78</sup> Zur Anschlussfähigkeit des biblischen *kabod* (*doxa/gloria*) vgl. näher A. Middelbeck-Varwick, „Dein ist die Majestät, die Schönheit und die Vollkommenheit.“ Annäherungen islamischer Theologie an die christliche Rede von der „Herrlichkeit Gottes“, in: R. Kampling (Hrsg.), Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie, Paderborn 2008, 353–375.

Koran, für die Glaubensidentität der Umma fundamentale Bedeutung und vor allem die zentrale einheitsstiftende Funktion zu.

Wenn davon ausgegangen wird, dass Christen und Muslime den *einen und einzigen* Gott in unterschiedlichen Weisen bekennen und anrufen, wie Lumen gentium 16 festhält<sup>79</sup>, so ist das Gespräch über die Gemeinsamkeiten und Differenzen der Gebetstheologie als Reflexion der jeweiligen Praxis unerlässlich. Dass Christentum und Islam sich als zwei „Gebetsweisen“ (Körner) in ihren Intuitionen weder völlig konträr gegenüberstehen, noch im Wesentlichen immer schon übereinstimmen, ist hierbei evident. Versuchsweise soll abschließend eine entsprechende Markierung der Grenze vorgenommen werden, an denen die jeweilige Identität sich bestimmt. Es gilt hierin zurückzufragen, was aus dem Gesagten für das Nachdenken über die christliche Bittgebetstheologie gewonnen werden kann.<sup>80</sup>

Die zu verzeichnende Grenze zwischen den beiden Gebetsweisen bestimmt sich zweifelsohne entlang der dem Gebet zu Grunde liegenden offenbarungstheologischen Konzeptionen. Das Gewicht der Glaubensunterschiede und die Differenz in der geglaubten Offenbarungswahrheit spiegeln sich in Form und Inhalt der Gebetspraxis und der Religionen als Gebetsweisen: Denn ob der Kristallisationspunkt des eigenen Glaubens- und Offenbarungsverständnisses eine heilige Schrift oder der Sohn Gottes ist, durchformt jedes Detail des Bekenntnisses. Doch versteht sich das so oder so Offenbargewordene nicht von selbst, es wird nur konkret in der Vielfalt seiner gläubigen Annahme. In Judentum, Christentum und Islam kommt hierbei dem Sprechen Gottes höchste Bedeutung zu, die gläubige Antwort erfolgt im Sprechen zu Gott, im Gebet.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> „Die Heilsabsicht umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die, indem sie bekennen, dass sie den Glauben Abrahams festhalten, mit uns den einzigen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“ (LG 16; Übers.: P. Hünemann)

<sup>80</sup> Wenngleich es redlich wäre, vom erreichten Standpunkt aus deutlich konkreter auf die Möglichkeit des gemeinsamen (inter- oder multireligiösen) Betens zu sprechen zu kommen, so muss dies doch an anderer Stelle erfolgen. Hierzu sei orientierend verwiesen auf: A. Renz, *Beten wir alle zum gleichen Gott? Wie Juden, Christen und Muslime glauben*, München 2011.

<sup>81</sup> Die hierbei erfolgende Auswahl übersieht nicht, dass auch ein Dialog über die Liturgie, die Riten und Bräuche anstünde. Ebenso wären viele andere Einzelaspekte ins Gespräch zu bringen, die verdeutlichen, dass die Gebetspraxis von

„Im Gebet kommt die unmittelbare Gottesbeziehung des Menschen zur Sprache, es wird nicht über, sondern zu Gott gesprochen. Daher ist das Nachdenken über die Phänomene ‚Gebet‘ und ‚Sprache‘ in der christlichen und jüdischen Tradition von zentraler Bedeutung. [...] Der Gott der Bibel teilt sich den Menschen sprechend mit.“<sup>82</sup>

Diese Formulierung Erwin Dirscherls, die auch und gerade für die muslimische Tradition zutrifft, ist mit Blick auf das über den Islam Gesagte in mehrfacher Hinsicht auszuloten. Zunächst kann gelten: Der Vortrag, die laute Rezitation der herabgesandten Zeichen (arab. *ayāt*) verweist auf Gott, leitet zum Guten. Damit die Adressaten einstimmen können, müssen sie sich zuvor ausrichten und sodann hören: Die Sprache – die Suren und Verse (arab. *ayāt*) der Schrift – ist Ort und Ereignis des Offenbarwerdens Gottes. Durch sie vollzieht sich eine Aktualisierung des dem Muhammad Zugesprochenen, dem im Koran immer wieder der Imperativ „Sprich!“ zugewiesen wird. Der Koran als „Mitschrift eine mündlichen Verkündigung“<sup>83</sup> wird schließlich betend re-zitiert, in der Grundhaltung der Ergebenheit, gläubiger Hinwendung. Die Gottesbeziehung des Menschen, die sich in der Anrufung und im Lobpreis Gottes ausdrückt, findet in der schon ergangenen Weisung Gottes eine sprachliche Antwort. Doch wäre die Formulierung, die Dirscherl findet, um auf die fundamentale Bedeutung der Tora als „Grundfigur“ jüdischen und christlichen Denkens zu verweisen, in islamischer Perspektive vermutlich kaum zu wagen: „Gottes Wort geschieht im menschlichen Wort oder radikaler gesagt: Gottes Wort *bindet* sich an das menschliche Wort.“<sup>84</sup> Sie läßt sich deshalb kaum wagen, weil der Koran als Gottes Wort zwar geschichtlich begegnendes Offenbarungszeichen

---

Christen und Muslimen an unzähligen Stellen eine berührende Nähe hat. Dies gilt insbesondere mit Blick auf die christliche und islamische Mystik, ihren Verzicht auf Formeln, das Leerwerden vor Gott, das Anrufen des Gottesnamens u. a. m. Hier wäre das Gespräch weiterzuführen.

<sup>82</sup> E. Dirscherl, Gott (s. Anm. 14) 425.

<sup>83</sup> A. Neuwirth, Koran (s. Anm. 39) 20.

<sup>84</sup> E. Dirscherl, Gott (s. Anm. 14) 432. Er sieht hierin zugleich die Gottesebenbildlichkeit des Menschen gemäß Gen 1,26 erfasst. Unter „Wort Gottes“ fasst er hier die Tora – als das den Menschen anvertraute Gotteswort – in ihrer fundamentalen Bedeutung, wie sie Jes 51,16 eindrücklich verdeutlicht.

ist, jedoch als göttlich, d. h. ewig, ungeschaffen und unveränderlich geglaubt wird.<sup>85</sup> Entsprechend sind Tora und Evangelium in der Perspektive des Koran in der einen himmlischen Urschrift (arab. *umm al-kitāb*: „Mutter des Buches“) mit ihm selbst identisch.<sup>86</sup> Die Nähe und Differenz der islamischen Gebetstheologie zur biblisch-christlichen Sicht mag schon mit Blick auf das Sprechen Gottes aufscheinen und in einen Offenbarungstheologischen Rahmen gesetzt sein.

Gleichwohl gewinnen die beiden Religionen als Gebetsweisen deutlicher an Kontur, wenn zunächst auch das christliche Bitten zur Sprache kommt, wie es z. B. in Psalm 4,2 zum Ausdruck kommt:

„Wenn ich rufe, antworte mir, Gott meiner Gerechtigkeit!  
In der Bedrängnis hast du mir Raum geschaffen,  
sei mir gnädig und höre mein Gebet.“<sup>87</sup>

Der Beter erbittet die Antwort, er fordert den gerechten Gott auf, das Gebet zu hören. Die Psalmen als Gebetstexte, die alle menschlichen Grundsituationen vor Gott zu tragen wissen, sei es in Bitte, Klage, Lobpreis oder Dank sind gewiss Schlüsseltexte und können in ihrer Vielgestalt hier kaum zum Tragen kommen. Eines ist ihnen gemein: Sie setzen darauf, dass Gott das Gebet (er-)hört, dass zu ihm in Bedrängnis gerufen werden kann.<sup>88</sup> Wenngleich die islamische Tradi-

---

<sup>85</sup> Die frühen Kontroversen des Islam sind von der Auseinandersetzung über die „Ungeschaffenheit“ des Koran bestimmt, die sodann von der Tradition stets festgehalten wurde. Gegenwärtig gibt es neue Versuche, das Zeitliche und das Überzeitliche eines solchen Offenbarungsbegriffs zusammenzudenken, ohne die eine oder die andere Seite aufzugeben, wie z. B. N. A. H. Zaid, Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran, Freiburg i. Br. 2008.

<sup>86</sup> Zu erinnern ist hier noch einmal der Gedanke, dass es im rituellen Gebet weniger um die Gebetstexte und ihre Inhalte geht, als vielmehr um die Ergebenheit, die Hingabe, die Ausrichtung, wobei Glaubensakt und Glaubensinhalt fast ineinanderfallen.

<sup>87</sup> Die Übersetzung folgt: E. Zenger, Ich will die Morgenröte wecken, Psalmenauslegungen 2, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1994, 234. Vgl.: „Wer auf Gottes Weg auswandert, findet auf der Erde viel Zuflucht und weiten Raum.“ (Q 4, 100)

<sup>88</sup> Dirscherl formuliert unter Bezugnahme auf Levinas: „Das Gebet der Psalmen steht für die intimste Beziehung zwischen Gott, seinem Wort, seinem Atem und der Tiefe des Menschen. In dieser Beziehung geschieht ein unmittelbarer Dialog, der Lob oder Dank für die Wohltaten Gottes und Klage angesichts erfahrener Not ausdrücken kann. Im Gebet erhebt sich die Seele zu Gott, sie steigt in die Höhe, um sich an ihn zu binden – aufsteigen wie Opferrauch, so formuliert es der jüdi-

tion die Klage für vermessen hält, so erweisen sich die anderen Psalmen muslimisch als klar zustimmungsfähige Gebete.<sup>89</sup> Die koranischen Anklänge an diese Texte verdeutlichen zudem die bestehende religiöse Verwandtschaft. Umgekehrt können der koranische Klageverzicht und die entschiedene Abwehr der Theodizee christliche Gläubige an bekannte Argumentationsweisen der eigenen Tradition zurückführen, die, möglicherweise gerade ob der Einsicht in ihre jeweiligen Aporien, als Antwortversuche bedenkenswert bleiben.

Ein weiterer Aspekt findet Anhalt in den Ausführungen von Christiane Tietz. Sie versucht im weiteren Fragezusammenhang den missverständlichen Ausdruck „Vorsehung“ Gottes zu umgehen, indem sie mit Wolf Krötke dafür plädiert, „ein dem Menschen zugute kommendes gegenwärtiges Handeln als Gottes ‚Fürsorge‘ zu bezeichnen.“<sup>90</sup> Von der Gebetserhörung könne der Glaubende dann sprechen, „wenn er *an* der von ihm vorgebrachten Situation Gottes Fürsorge wahrnehmen, und zwar in *irgendeiner* Weise wahrnehmen kann.“ Den Gedanken, Gottes Fürsorge an einem Geschehen wahrzunehmen, für das gebetet wurde, ließe sich gut mit der oben thematisierten koranischen Anthropologie ins Gespräch bringen, um von hier aus die Frage der Theodizee interreligiös neu zu beginnen.<sup>91</sup>

---

sche Philosoph und Talmudgelehrte Emmanuel Levinas.“ – E. Dirscherl, Gott (s. Anm. 14) 429; vgl. Psalm 141,2: „Mein Beten steige vor dir auf, wie Weihrauch, Herr, vor deinem Angesicht.“

<sup>89</sup> Bemerkenswert ist die Beobachtung, dass in beiden Traditionen einerseits nichts als zu gering oder alltäglich gelten kann, als dass es Gott nicht vorgetragen werden könnte, andererseits stets mit dem größeren Wissen eines Gottes gerechnet wird, der jeden einzelnen Wunsch bereits kennt und umfasst. Gleichwohl, und dies lohnte weiteres Reflektieren, gilt der Verzicht auf eine bestimmte Bitte scheinbar als eine „reifere“ Stufe des eigenen Glaubens. Matthäus 6,8: „... denn euer Vater weiß, was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet.“ Augustinus: „Das vernünftige Geschöpf bringt Gott Gebete dar [...], damit es selbst aufgerichtet werde (*construatur*), nicht damit Gott unterrichtet (*instruatur*) werde.“ (*Augustinus, De gratia Novi Testamenti*, PL 33, 568).

<sup>90</sup> C. Tietz, Gott (s. Anm. 2) 341.

<sup>91</sup> „Der Satz ‚Gott hat mein Gebet erhört‘ beschreibt eine Veränderung auf der Ebene des Wahrnehmens des Menschen. Es verschiebt sich etwas in der Situationshermeneutik des Menschen, der nun im Glauben Gottes Fürsorge sehen kann.“ – Ebd. 342.

Strittig wird die christliche Gebetsweise im Dialog dann, wenn sie sich explizit christologisch bzw. trinitarisch ausformt, wenn also Jesus Christus als menschengewordener Gott zur Sprache kommt. Dass das christliche Gebet „Im Namen des Vater und des Sohnes uns des Heiligen Geistes“ beginnt und sich darin an den einen Gott richtet, ist in muslimischer Perspektive inakzeptabel. Die christlich-muslimische Kontroverse um die Ablehnung des Kreuzestodes Jesu („Sie haben ihn aber nicht getötet und nicht gekreuzigt.“ Q 4, 158), die Gottessohnschaft („Er hat nicht gezeugt!“) sowie die Ablehnung der Trinität („Sagt nicht ‚drei‘! Hört auf! Das ist besser für euch.“ Q 4, 178) stellen schon mit dem Aufkommen des Islam, über Jahrhunderte und bis heute den Hauptkonfliktpunkt dar. Christliches Gebet und christlicher Glaube sind jedoch ohne Christusbekenntnis nicht existent; insofern ist hierin die entscheidende Grenze bestimmt. Die koranische Aussage, Jesus sei nicht Gottes Sohn, wird im Dialog mit Muslimen bei allem wachsenden wechselseitigen Verstehen ein unüberwindbares Hindernis bleiben. Auch über die Formel „Vater unser“, mit der das Gebet des Herrn beginnt, wird hier entsprechend weiter gerungen werden. Die Andersheit des christlichen Gebets bliebe jedoch unterbestimmt, wollte man sie nur *ex negativo* fassen. Das Nahekommen Gottes in Jesus Christus erlaubt und fordert ein *konkretes* Bitten. Die Gebetspraxis Jesu, vom „Vater unser“ bis zum Schrei des Gottverlassenen am Kreuz, setzt auf einen Gott, dessen Wille geschieht, der rettet, weil er unveränderlich treu und barmherzig ist. Christiane Tietz hat dargelegt, in welchem Sinn Gott in seinem unumstößlichen Heilswillen sich vom Gebet der Menschen „bewegen“ lässt. Sie betont, dass die biblischen Erzählungen – und nicht zuletzt die Geschichte Jesu – einen Gott bezeugen, der sich von der Not und vom Elend der Menschen bewegen lässt: „Der Mensch hat keine kausale Wirkung auf Gott, wohl aber gibt es eine beide Seiten bewegende Beziehung.“<sup>92</sup> Tietz versteht, hierin Karl Barth modifizierend, *Jesus Christus als Erhörung der fundamentalen Gebete*: „Gott

---

<sup>92</sup> Ebd. 336. Ebeling, auf den Tietz Bezug nimmt, nennt die Gottesbeziehung des Menschen treffend „eine sprachliche Personalitätsrelation. [...] Das Sein vor Gott ist als solches sprachlicher Natur, auch im Verstummen vor Gott.“; vgl. G. Ebeling, *Das Gebet*, in: ZThK 70 (1973) 206–225, 221.

hat sich so bewegen lassen, dass er in Jesus Christus unsere fundamentalen Bitten bereits erhört hat.“<sup>93</sup>

In diesem Modell findet sich wieder, was Muslime vom Koran sagen können: Gott hat bereits geantwortet. Die ergangenen Antworten fallen jedoch recht unterschiedlich aus, da das Konkretwerden dieser bereits geschehenen Gebetserhörung sich in Jesus Christus bzw. im Koran, beides vom Betenden als „Wort Gottes“ verstanden, manifestiert. Das betende Sich-Ausrichten auf die koranische Rechtleitung kennt jedoch keine soteriologische (Mittler-)Funktion, sie zielt nicht auf „Erlösung von dem Bösen“ oder die „Hinwegnahme der Sünde“. Denn auch wenn der Koran als größte Sünde den Unglauben kennt, so ist und bleibt ihr Stellenwert in der islamischen Glaubensreflexion ein entschieden anderer. Die Differenz zeigt sich deutlicher, wenn weiter bedacht wird, welche zentrale Bedeutung der Zusammenhang von Sünde und Gnade innerhalb der christlichen Theologie besitzt.<sup>94</sup> Das Gebet richtet sich auf Christus aus: *durch* Christus, *mit* Christus und *in* Christus wird Gott angerufen. Von diesem Gedanken der Errettung sind christliche Gebetstexte bestimmt, sie sind aufgrund des in Christus nahe gekommenen Gottes getragen von der Hoffnung auf Zukunft, bemüht in Nachfolge und Zeugnis, durchformt von der Begegnung mit dem Auferstandenen.

Tietz führt dies für die christliche Perspektive so aus: „Das Bestimmwerden von Christi Gegenwart vollzieht sich *im Bitten* selbst. Der Beter versteht sich fortan von Gottes Wirklichkeit her [...]. Davon zu reden, dass hier Gott *erhört* und nicht nur im Beten etwas *geschieht*, erscheint angemessen, weil eine solche wirksame Vergegenwärtigung als Wirken des *heiligen Geistes* verstanden werden kann. Der Satz *Gott erhört Gebet* heißt überdies: *Gottes fundamentale Gebetserhörung kann im Gebet durch das Wirken des heiligen Geistes situativ konkrete Gegenwart werden.*“<sup>95</sup>

<sup>93</sup> C. Tietz, Gott (s. Anm. 2) 338. Sie unterstreicht: „Auch wenn der Mensch Gott alles sagen darf, was ihn bewegt, sollte in seinem Bitten doch auch zum Ausdruck kommen, *wer* der Gebetene ist. Will sagen: Nur dann ist eine Bitte im Glauben gebetet, wenn sich im Inhalt des Gebets zeigt, an wen ich glaube. Noch einmal christlich gewendet: Nur dann ist eine Bitte im christlichen Glauben gebetet, wenn das Erbetene Gottes Selbsterschließung nicht widerspricht.“ (ebd. 340)

<sup>94</sup> Die Kenosis ist schlechthin nicht vermittelbar.

<sup>95</sup> C. Tietz, Gott (s. Anm. 2) 339.

Christliches Bitten erschließt sich trinitarisch: Von anderen Überlegungen ausgehend sieht Felix Körner hierin die tiefgreifendste Differenz zum muslimischen Gebetsverständnis. Seine These lautet: „Muslimisch lässt sich das Beten als *islām* fassen; christlich gesehen ist Beten das Leben der Trinität.“<sup>96</sup> Beten als das Leben in der Trinität fasst Körner als Mitvollzug der Dynamik Gottes.<sup>97</sup> Die Betenden erleben die Dreifaltigkeit, sie erkennen Christus im Gebet tiefer, sie werden in das göttliche Leben hineinverwandelt.

Diese trinitarische Erschließung hängt für die Gebetspraxis eng mit dem zusammen, was die christliche Tradition *Anamnese* nennt. Die oben aufgezeigten Überlegungen zum muslimischen Gottesgedenken haben gezeigt, dass hier etwas ganz anderes gemeint ist. Die muslimische Praxis des Gottesgedenkens meint nicht die Erinnerung an *bestimmte* Taten Gottes.<sup>98</sup> Hier besteht ein sehr prägender Unterschied, ist doch das Erinnern der Heilstaten Gottes, seiner Geschichte mit den Menschen, für das christliche Beten und Glauben bestimmend. Das Beten, Hoffen und Vertrauen findet im Christusereignis seinen „tatsächlich geschehenen Grund.“<sup>99</sup> Für eine christliche Perspektive mag es am Ende dieser Überlegungen sehr beruhigend sein, wenn die markierte Grenze den benennt, der für alle gestorben ist und der Versöhnung wirkt. Fest steht auch: Die christliche Wahrheit wird gewiss nicht an einer Vielheit wahrhafter Gebete zerbrechen, sondern sich gerade in ihnen erweisen. Dem Dialog von Christen und Muslimen – untereinander und mit Gott – bleibt auch künftig vieles aufgegeben.

---

<sup>96</sup> F. Körner, *Theologie* (s. Anm. 15) 103.

<sup>97</sup> Ebd. 118: „... weil wir jedoch aus der Christusgeschichte heraus, mit dem Geist, der uns zu Gotteskindern macht, erfüllt sind, können wir Jesu Abba-Haltung mitleben.“

<sup>98</sup> Körner bestimmt dies als Gegensatz zum christlichen „Gedenken als Geschichte“, der Feier und Betrachtung der Anamnese der Heilstaten Gottes, insbesondere der „Christusgeschichte“, vgl. ebd. 111.

<sup>99</sup> Ebd.