

# Mit Muslimen über das Gebet nachdenken

## Theologie als Vorhof der Anbetung\*

Kenneth Cragg

### I.

»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 den rechten Weg!«<sup>1</sup> (Sure 2,186).

In jeder Tradition muss das Gebet mit einer Art von Leittheologie beginnen und dieser verbunden bleiben, einer Theologie, von der es angefacht oder angezogen wird wie Eisen von einem Magneten. Oft fallen in den Sprachen folgende beide Worte zusammen: Namen geben, *call, name* und anrufen, *call upon* oder *pray to*. So ist es gewiss auch im Arabischen mit dem Verb *daʿā* wie in diesem Abschnitt aus Sure 2,186. Muhammads Zuhörer »fragen« ihn nach diesem Allāh, von dem er erzählt. Er wird angewiesen, ihnen zu antworten, dass dieser Allāh »nahe ist, um ihre Gebete zu hören, wenn sie Ihn anrufen«. Auf die dogmatische Frage wird nicht eingegangen, vielleicht, weil es dem Islam instinktiv widerstrebt, nach Beschreibungen Gottes zu fragen oder welche zu geben. Vielmehr wird den Menschen, die zu Ihm beten, versichert, dass »Er nahe ist«, »nahe« nicht, um auf ihre Gedanken über Seine »Natur« zu antworten, sondern um ihre Gebete für ihre Nöte zu hören.

Bei unseren Überlegungen hier müssen wir diese Ordnung umkehren und uns von dem Impuls, zu Gott zu beten, zunächst zum angemessenen Fragen nach Gott führen lassen. Denn nur so befinden wir uns ganz und gar im »Vorhof der Anbetung«, d.h. auf dem Boden, wo Gott

---

\* Übersetzung von Helga Voigt.

<sup>1</sup> Koranübersetzung hier und im Folgenden (falls nicht anders vermerkt) nach: Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von *Hans Zirker*, Darmstadt 2004.

zu finden ist, sowohl in der Wahrheit als Begriff als auch in der Wahrheit als Erfahrung. Wir müssen zuerst glaubend fragen, wer Gott ist, um dann fragen zu können, wo wir Zugang zu Ihm haben. Der Christ kniet nicht an einem namenlosen Ort nieder. Hiobs große Frage war: »Wenn ich nur wüsste, wo sich Gott befindet« (Hiob 23,3 – Die Gute Nachricht). In diesem Sinne wird das »Wo« über das »Ob« entscheiden; und wie Augustin gesagt hat: »Die Christen knien dort, wo Christi Füße gegangen sind«, nicht zuletzt, weil sie nach Gethsemane gegangen sind und auf einer Via Dolorosa. Wir »platzieren« Gebet, Lobpreis, Fürbitte, Litanei an den Ort, den wir für den Ort des »Rendezvous« Gottes mit uns, den Grund unserer Begegnung, halten. Es gibt einen englischen Dichter, George Herbert, der den Begriff »something understood« als Definition des Gebets geprägt hat. Doch wenn das Gebet »etwas ist, was verstanden wird«, dann muss es zweifellos auch »jemanden geben, der verstanden wird« (Gott als Herr) und »jemanden, der versteht« (wir selbst, die wir beten). »Wer zu Gott kommen will, der muss glauben, dass er ist und dass ...« (Hebr 11,6).<sup>2</sup> Wir wollen das Zitat offen lassen. Es ist klar, was »Existenz« hier heißt. Doch wie steht es mit dem »Existierenden«, was Offenheit für das Gebet betrifft, oder das Wissen um uns, die wir beten? Wir können nicht verständig oder richtig zu einem Geheimnis oder zu einem Rätsel beten. Selbst wenn, wie in Sure 2,186, der Zugang zu Allāh nicht in Frage gestellt wird, so bedarf doch der »Nähe«, die uns zugesichert wird, eines richtigen Verständnisses dessen, was »erhören« bedeuten und gewähren kann.

Es trifft zu, dass für das muslimische Gebet lange galt, dass das Pflichtgebet (*ṣalāt*) kurz sein kann. Man muss nicht viele Worte machen. Darum kann sich die rituelle Form teilweise mit einem Minimum an »Theologie« begnügen. Selbst das Sufi-Gebet beschränkt sich oft auf die Wiederholung einer einzigen Formel; und einige Sufis haben sich damit begnügt, einfach *Yā! Yā!* zu rufen, also ein »O! O!«, das sich an Allāh wendet in dem, was nicht mehr als »ein Anruf« ist, in dem alles liegt, weil »der Erhörende« keiner ausdrücklicheren Anrede bedarf, gehört dies doch zum Wesen Seiner überwältigenden »Nähe«.

Das ist etwas, woraus die Christen zum Beispiel lernen können, die Klarheit zu schätzen, die von der Kürze einiger unserer eigenen Liturgien kommt, wo die schlichte Beilegung eines »Attributs« als Lobpreis die

---

<sup>2</sup> Bibelübersetzung hier und im Folgenden (falls nicht anders vermerkt): Einheitsübersetzung.

Basis für eine damit verbundene Bitte und eine Zusammenfassung beider ist:

»Allmächtiger Gott, vor dem alle Herzen offen und dem alle Wünsche bekannt sind und vor dem kein Geheimnis verborgen bleibt (Beilegung eines Attributs): Läutere die Gedanken unserer Herzen durch die Erleuchtung Deines Heiligen Geistes [...] (Bitte), auf dass wir Dich vollkommen lieben und würdig Deinen Heiligen Namen preisen (Verbindung von Attribut und Bitte).«

Das Gebet des Sufi 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. Dies und jenes »auszuführen« durch eine Antwort, könnte fast anmaßend sein in Gegenwart des »Höchsten über alle Dinge«. Der Allweise bedarf keines Anstoßes, um darüber zu entscheiden, was das Gebet erbittet, selbst wenn der Beter glaubt, er wisse es. Hierin liegt viel vom Instinkt des Geistes des Islam.<sup>3</sup>

Doch es bedarf einiger weiterer Überlegungen, um die Theologie noch ausdrücklicher in die Bedeutung und die Praxis des Gebets einzubringen, wenn diese zur »Gemeinschaft« mit Gott in »Erkenntnis und Liebe« führen und so von der »Kommunikation« in die »Communio« übergehen soll. Man kann in der Tat diese beiden Begriffe (beide lateinischen Ursprungs) nicht völlig voneinander trennen. Außerdem kommen diese Überlegungen dem sehr nahe, was dem christlichen Glauben über alles hinaus, was die »Vorhöfe der Anbetung« betrifft, anvertraut ist, um es dem Islam als einer Struktur und den Muslimen als Personen und Gottgläubigen nahe zu bringen.

---

<sup>3</sup> Nämlich, dass alles getrost dem Willen und der Entscheidung Allähs überlassen werden kann und dass die gebührende menschliche Rolle in der »Unterordnung« liegt, in völliger »Bereitschaft« für alles, was dieser Wille bereithalten mag. Doch wenn wir das Wort »Bereitschaft« benutzen, könnte das nicht ein gewisses Maß an »abweichender Meinung« beinhalten, wenn auch nur im Sinne von irgend etwas, auf das man verzichtet? Siehe unten Anm. 4.

## II.

Zu diesen Überlegungen gehört zunächst, so scheint es, die Tatsache, dass wir kaum beten können, ohne eine gewisse Vorstellung davon zu haben, »an wen« oder »in wem« wir das tun. Was bedeutet diese »Nähe«, von der in Sure 2,186 die Rede ist? »Nahe« in welcher Eigenschaft? Ist es die Nähe eines »Beobachters«, eines »Zuschauers«, eines »Wächters«, eines »Friedensrichters«? Zu einem solchen könnte man um »Erbarmen« als »Nachsicht« beten; doch um eine andere Art von »Mitleiden« würde man zu dem Einen beten, in dem der »Schöpfer« gesehen wird, dessen Wille es ist, dass wir existieren, der also ein gewisses Maß an Verantwortung für uns hat, die mehr ist als distanziert und entfernt.

Denn der Koran möchte, dass wir Gott, den Herrn, als einen Herrn verstehen, der »gewollt« hat, dass wir sind und als Geschöpfe in einem verstehbaren Kosmos ausgestattet sind mit den Kräften der Hände und des Geistes, durch welche die Menschen diese gute Erde auf den Stand der Technologie gebracht haben, die wir als die unsere betrachten und derer wir uns bedienen, selbst zu unserem Schaden. Nimmt diese unsere Verantwortlichkeit – die wir innerhalb der Verantwortlichkeit Gottes haben, weil Er sie gestaltet und verordnet hat – einen notwendigen Platz in unserem Gebet ein? Die Bibel nennt es »Herrschaft«, der Koran kennt es als *ḥilāfa*.<sup>4</sup> Es ist sozusagen das Rohmaterial, ja die musikalische Partitur unserer Beziehung zu Gott.

---

<sup>4</sup> Es scheint, als sei dieses für den Koran so zentrale Thema seltsamerweise im traditionellen Islam vernachlässigt worden, wenn es auch Anzeichen dafür gibt, dass es wiederentdeckt wird. Das verdient es jedenfalls. Denn es stützt sich genau auf Sure 2,30 und verwandte Abschnitte, in denen Allāh die Ernennung des Menschen zum *ḥalīfa*, zum »Stellvertreter auf der Erde« ankündigt und die Furcht der Engel zerstreut, dass eine so wankelmütige und verderbte, »blutvergießende« Kreatur die Erde verderben und das Vertrauen verraten würde. Dieses »Risiko« auf Seiten Gottes wird hier ganz deutlich. Das Prophetentum – so wesentlich für den Islam – ist Teil dieser Anvertraung der Stellvertreterschaft (*ḥilāfa*). Da es sich um ein so erhabenes und risikoreiches Unterfangen handelt, werden »Boten« gebraucht – und gesandt – zur Wegweisung, Erinnerung und Ausrichtung. Einen Versuch, diesem zentralen Thema gerecht zu werden, habe ich unternommen in meinem Buch: *Am I Not Your Lord? Human Meaning in Divine Question*, London 2003. – Wir Menschen sind die einzigen »Kalifen«, die es im Koran gibt. Die bekannte politische Ausformung durch die Jahrhunderte hindurch bei den Umayyaden, Abbasiden, Osmanen usw. steht auf koranischer Ebene nicht im Blick.

Diese Gott-gegebene, aber sehr menschliche Fähigkeit muss der Wille zum Gebet unter Gott stellen. Es ist das, was der Erleuchtung und der Weisheit bedarf, die das Gebet sucht. Es verlangt nach der Hingabe, die das Gebet mit sich bringen sollte. Auch die Reue – immer ein Grundton echten Gebets – gehört dazu, Reue über die Fehlleitung unserer Wissenschaften unter unseren Händen, über die Ungerechtigkeiten, die in ihrem Namen begangen wurden. So brauchen wir eine lebensnahe und verständliche Schöpfungslehre, wenn das Gebet relevant sein soll für das tägliche Leben und die Kultur und nicht nur eine Angelegenheit der persönlichen Frömmigkeit.

Im gleichen Zusammenhang ist die »Danksagung« zu sehen – immer im Vordergrund im Koran als Gegensatz nicht nur zur »Undankbarkeit«, sondern zum Atheismus! Denn in der Heiligen Schrift der Muslime trifft man oft auf eine Antithese zwischen *šukr* und *kufī*, zwischen Dankbarkeit und Unglauben, zwischen – so könnte man sagen – »dem Gott, den wir anbeten« und »dem Gott, den wir links liegen lassen«, so dass »links liegen lassen« verabscheuungswürdiger ist als verleugnen. So lässt der Koran Salomo sagen: »Das ist von der Gabenfülle meines Herrn, damit er mich prüfe, ob ich danke (*aškurū*) oder undankbar bin (*akfirū*).« (27,40) »[...] die meisten von ihnen danken nicht« (2,243; 10,60; 12,38; 27,73; 40,61) – diese Aussage gehört zu den vernichtendsten Kommentaren des Koran über die Menschen im Allgemeinen. Daraus ergibt sich, dass das Thema »Gelobt sei Allāh« so wesentlich zum alltäglichen muslimischen Gruß und Gespräch gehört.<sup>5</sup>

Es ist zweifellos Teil unserer *ḥilāfa*, dass es so sein sollte. Denn alles, womit wir Menschen umgehen – einschließlich unserer Sexualität als entscheidend für alles andere –, ist eine Treuhänderschaft, eine Beauftragung von Gott, damit wir sie in Seinem Namen ausüben. »Partner« Gottes – das ginge dem muslimischen Gefühl nach zu weit. Dennoch: Dieses Gefühl, nur *in* und *für* uns selbst zu sein als auch »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 erkennen.

---

<sup>5</sup> Es ist vorgeschlagen worden, dass dieses Thema der »Dankbarkeit« eine »Vermittlerrolle« im Dialog spielen könnte. Denn es kann auf beiden Seiten sehr gut geteilt werden und wirft umfassende Fragen im Blick auf die Gründe – und den Impuls – für die »Danksagung« auf.

Der Islam versucht, dies sicherzustellen durch die Überlegung, die der Ritus des Pflichtgebets verlangt: die Konzentration auf die Intention (*nīya*), die Waschungen davor, die Abfolge der Körperhaltungen und die Disziplin von Zeiten und Wiederholungen. Jeder Mensch ist sein eigener »Sakraments-Zelebrant«, der für den Ritus notwendig ist, doch unter dem Ansporn der gemeinschaftlichen Bewegung und im Gefühl des historischen Einklangs mit Mekka auf der *qibla* durch die Nische oder den *mihrāb* in der Moschee.<sup>6</sup>

Doch es ist klar, dass der physische Leib jedes Einzelnen die erste »Moschee« unter allen ist, dort, wo die Niederwerfung geschieht. Die Bewegungen – vom Stehen zurück zum Stehen über die Verbeugung und Niederwerfung und deren Wiederholung – vermitteln die Bedeutungsinhalte. Die Stirn, die den Geist beherbergt – das wesentliche Organ der »Herrschaft« und kraft des Verstandes auf die »Gegebenheiten« der Erde bezogen –, berührt den Boden oder eine Lehmplatte und macht aus ihrer Rolle eine Art von »Sakrament«. Wenn die Sandalen wieder angezogen werden, muss jeder in die Welt hinausgehen im Sinne dieses Symbols dargebrachter Ehrerbietung.

Da das Pflichtgebet durch dieses ganze physische Ritual »vollzogen wird«<sup>7</sup>, ist klar, wie relevant *aṣ-ṣalāt* für die aktuellen ökologischen Ängste ist, für die Sorge um die Natur und das Bewusstsein dessen, womit Gott uns ausgestattet hat im »Reichtum der Nationen«. Gewiss, wie bei allen Religionen kann die Gewohnheit die Oberhand über den Sinn gewinnen und das Ritual nur Ritual bleiben. Doch im Lichte der Lehre von der »Intention« ist es geboten, andere – realistisch – nach dem Maximum ihrer Sinnhaftigkeit zu interpretieren, umso mehr, wenn wir ernsthafte Dinge über sie aus einer anderen Sichtweise zu sagen haben. Wenn auch nicht alle gewohnheitsmäßigen Muslime sich immer der Bedeutung dessen bewusst sind, was sie im Pflichtgebet tun, so verdient doch die kostbare Wahrheit, die in der Niederwerfung des Leibes und der Demut der Stirn ist, unser aller Wertschätzung. Sie erzählt auf dramatische Weise, dass die Menschen auf Erden Menschen sind, in deren Ob-

---

<sup>6</sup> Immer sehr sorgfältig bemessen, so dass die Muslime, die überall in der Welt beten, ein »Netzwerk« haben, so wie die Speichen eines Fahrrades sich um die »Nabe« – das ist Mekka – drehen. Die gleichen »Speichen« werden zu den Straßen der *Haḡḡ*, so dass ein sichtbarer Kreisumfang den Islam umfasst.

<sup>7</sup> »Vollzieht« ist der arabische Imperativ *aqīmū aṣ-ṣalāt* – etwas, was nicht nur »gesagt«, sondern ausgeführt wird.

hut diese Erde gegeben ist – eine Obhut, die noch nie so entscheidend war wie heute, wo wir die Fähigkeit besitzen, uns selbst zu vernichten, sei es durch nuklearen Wahnsinn oder durch die schleichende Zerstörung des lebensnotwendigen Klimas.

Was ist dann zum Inhalt des islamischen Gebets und – wie oft bemerkt worden ist – zur fehlenden Fürbitte zu sagen? Es ist nicht nur die Kürze (von der schon die Rede war), die das Fehlen detaillierter Bitten erklärt.<sup>8</sup> Die Worte im Pflichtgebet bitten nur in den ganz allgemeinen Begriffen der *Fātiḥa*: »Weise uns den rechten Weg.« Der Rest ist *Bekennnis*: »Du bist es, den wir anbeten. Du bist es, zu dem wir um Hilfe kommen.« Diese Worte münden in den Gebetsruf *Allāhu akbar*. Der ganze »Aufruf zum Gebet«, *aḍān*, ist ein Aufruf an die Muslime zum »Wohlergehen« (*falāḥ*) als Zwillingswort zum Pflichtgebet; die Liturgie zählt nicht die Nöte auf, für die »wir Hilfe suchen«, führt auch nicht aus, was »auf dem rechten Wege sein« für Regierungen, Wirtschaftsunternehmen, Hochschulen oder Privatpersonen bedeutet. Es wird nur gesagt, was es nicht ist: »nicht der Weg derer, die Zorn verdient haben, oder derer, die vom rechten Wege abgekommen sind«. Wie verstehen Muslime dieses große Unterscheidungsmerkmal zwischen den Menschen gerade im Herzen »des Vorhofes der Anbetung«?

Am wichtigsten von allem im rituellen Gebet und seiner Sprache ist vielleicht die Formel *ar-raḥmān ar-raḥīm*, die am besten mit »der barmherzige Gott der Barmherzigkeit« zu übersetzen ist. Denn das führt uns zu unserer nächsten Aufgabe, nämlich der, die muslimische und die christliche Theologie in Beziehung zueinander zu bringen.

Es gibt eindeutig zwei Wörter, die aus der einen Wurzel RḤM abgeleitet sind, die so viel wie »Barmherzigkeit« bedeutet. Ihre arabische Form ist beachtenswert. »Barmherzigkeit« ist eine »Eigenart« Allāhs, eine Eigenschaft, die Er besitzt, die Ihn beschreibt. Die Form *raḥmān* bezeichnet dieses Attribut als ein dauerhaftes, zu seiner Natur gehöriges, und das unabhängig von seiner aktuellen Ausübung. *Raḥīm* hingegen bezeichnet diese Barmherzigkeit in ihrem aktuellen Vollzug. Beide beschreibenden Begriffe können im Koran eigenständige Substantive sein

---

<sup>8</sup> Man scheut davor zurück, im Gebet zu suggerieren, welche Kompetenz Allāh haben oder was sein Wille vorenthalten mag. In extremer Form könnte das eine gewisse Lethargie des menschlichen Willens oder einen gewissen »Fatalismus« beinhalten. Die gegebene »Verantwortlichkeit« Gottes als Schöpfer uns gegenüber und die Tatsache, dass er uns zu seinen »Haushaltern« in der Schöpfung gemacht hat, könnte auf eine größere »Intimität« schließen lassen, auf eine »nähere« Theologie. Siehe dazu unten.

(d.h. Synonyme für Allāh), wobei *ar-raḥīm* seltener vorkommt als *ar-raḥmān*. So handelt der »Herr der Barmherzigkeit« »barmherzig«. *Ar-raḥmān* erweist sich als *ar-raḥīm*, und Sein »barmherziges« Handeln ist der Erweis für Seine Barmherzigkeit. Diese Übersetzung scheint mir besser zu sein als das vertraute »der Barmherzige, Mitleidvolle«, was eine Sinnsteigerung darstellt, aber die Frage nach der Bedeutung von »mitleidvoll« aufwirft.<sup>9</sup>

Doch wie ist »Barmherzigkeit« selbst zu verstehen, so wie wir sie als Eigenschaft und Verhalten Allāhs kennen, als das, was Er hat und was Er tut, als Sein Attribut und Seine Handlungsweise? Diese Frage führt uns unmittelbar ins Herz der Theologie; und wir sollten lieber dazu kommen, indem wir uns dorthin bewegen: Für den Augenblick sei gesagt, dass es eine »Barmherzigkeit« innerhalb des *Willens* Gottes ist.

### III.

Führt uns nicht der entscheidende islamische Begriff *širk* zur zentralen Frage, die sich stellt, wenn wir Theologien in Beziehung zueinander setzen wollen? Hier geht es darum, Allāh von jedem menschlichen Vergleich »loszulösen«<sup>10</sup>. Die dringende Notwendigkeit, die dahinter stand, zeigte sich während Muhammads Mission; sie bestand darin, alle heidnischen Vorstellungen abzuwehren, zu besiegen und zu zerstreuen, die die Einheit und Einzigkeit Allāhs kompromittierten, indem sie Seiner Souveränität geringere, unwirkliche Pseudogöttheiten beigesellten, die nicht existieren und nicht existieren dürfen.<sup>11</sup> »Er ist erhaben über das, was ihr ihm beigesellt!« (vgl. Sure 9,31; 10,18; 16,1; 28,68; 30,40 u.ö. – Über-

---

<sup>9</sup> Genau genommen bedeutet das englische Wort *compassion* (aus dem lateinischen *compassio*) »leiden mit«. Das würde uns weiter führen, als der normale muslimische Glaube je zulassen würde. Dieser Satz erkennt die Sinnsteigerung an, verankert sie aber nicht in derselben Wurzel RḤM. Von daher die unterschiedliche Wiedergabe hier.

<sup>10</sup> Anm. zur Übersetzung: Cragg verwendet hier das Wort »to dissociate« als Gegenstück zu »to associate« (= beigesellen, vgl. arab. *širk*).

<sup>11</sup> In Mekka war der Begriff »Allāh« geläufig. Muhammads eigener Vater wurde »ʿAbd Allāh« genannt. Allāh war jedoch nur das Haupt eines Pantheons von geringeren Gottheiten. *Širk* kann viele Formen annehmen – irreführender Gottesdienst, falsch gesetztes Vertrauen, Schwüre auf falsche Götter. In allen diesen Fällen wurde Allāh das verweigert, was Ihm gebührte, sei es an Glauben oder an Dienst.



setzung nach Cragg) Gott muss als der erkannt werden, der jenseits ist von jeder menschlichen Ähnlichkeit, jedem menschlichen Vergleich oder jedem menschlichen Bild.

Wir müssen uns fragen, ob die Notwendigkeit damals und dort, ein absolutes Veto gegen jede »Beigesellung« (um den Götzendienst einzudämmen) zu erheben, nicht die von Natur aus gegebene »Verbindung« Gottes mit den Menschen verdunkelte, Seine unlösliche Verbindung mit allem, was ist, in dem »wir leben, weben und sind«. Gott ist ganz sicher kein »Abwesender«. Und alles im Islam – die Schöpfung, die Sendung von Propheten, die Menschen als Beauftragte – erzählt von Seiner Nähe (2,186), Seinem Pfahl in uns, Seinem Auftrag an uns.

So stellt sich die Frage: Kann das muslimische Denken *širk* noch einmal überdenken, nicht um den Götzendienst zurückzubringen, sondern um die unverkennbare Rolle Gottes unter uns zu würdigen? Denn Allāh tritt im Koran in einer Art und Weise in Beziehung zu uns, die wesentlich ist für jeden Lobpreis und jedes Gebet, ja für die Existenz selbst, die sich weder aus sich selbst heraus erklärt noch aus sich selbst heraus erfüllt. Wenn dem so ist, dann lautet die nächste Frage: Wie weit wird die göttliche Zuwendung zu uns gehen? Wie weit wird sie reichen? Wie viel an Barmherzigkeit wird sie erfordern, wenn Barmherzigkeit ihr Kennzeichen ist?

Diese Frage führt uns ganz von selbst zu einem anderen Aspekt von *širk*, nämlich das Zögern des Islam hinsichtlich der Sprache und der Bedeutung der »Namen Gottes«, dieser *al-asmā' al-ḥusnā*, der »neunundneunzig schönsten Namen«. Allāh, weil Er »unvergleichlich« ist und nie eine menschliche »Ähnlichkeit« haben kann, könnte nie eindeutig durch Wörter oder Begriffe benannt werden, mit denen auch die Menschen beschrieben werden; und da wir keine anderen haben, müssen wir sie immer mit Vorbehalt im Blick auf ihre Bedeutung gebrauchen.<sup>12</sup> Doch gebraucht werden müssen sie, wenn es einen Lobpreis Gottes geben soll. Allāh sagte, Er »habe« diese Namen und befahl ihren Gebrauch (17,110; 59,24).

---

<sup>12</sup> Die klassische Formel war *bilā kaif*, »ohne zu fragen wie«, und *bilā tasbih*, »ohne Ähnlichkeit«, nach dem Prinzip von *al-muḥālafāh*, »der Unterschied«. Der Bereich des Menschen ist die einzige Quelle des Vokabulars über Gott, sei es adjektivisch oder substantivisch – »all-sehend«, »Bildner« usw. Ohne theologische Sprache kann es keinen Gottesdienst geben. Wir können nicht Gott »anrufen« (»call upon«), wenn wir Ihn nicht beschreibend nennen (»call«) können.

Eine christliche Theologie, die aus dem Zentrum des Evangeliums, aus dem Glauben an die Inkarnation und Auferstehung heraus spricht, möchte wohl fragen: Warum diese Abneigung, sich vorzustellen, dass Gott voll und ganz mit uns verbunden ist und auf dieses *nastaʿin* (wir bitten um Hilfe) der *Fātiḥa* selbst antwortet? Müssen wir von einer göttlichen Scheu im Blick auf unsere Situation ausgehen, wenn sie die Folge Seiner eigenen Schöpfung ist, das Anliegen Seiner Sendung von Boten zum »Weinberg«, der Sein Eigentum ist?<sup>13</sup> Ist die Eigenschaft Seiner Majestät so gehütet oder Seine Souveränität so ungetrübt? Der Allāh des Koran ist kein Beobachter-Gott; doch was nehmen Seine Augen – und damit Sein Wille – von uns auf?

Sind diese Fragen fair? Oder sollten wir lieber nicht versuchen, unterschiedliche Theologien auf diese Weise auf eine Linie zu bringen? Warum sollten wir sie nicht einfach koexistieren lassen? Doch wenn wir es emotional tun müssen, sollten wir es dann auch intellektuell tun, um einen wohlbedachten Frieden aufrechtzuerhalten, aber ein lebhaftes Interesse füreinander zu bewahren?<sup>14</sup> Angesichts der Militanz *ciniger* Formen des Islam können wir vielleicht nicht eines der beiden haben, ohne auch das andere zu haben.

#### IV.

Diese Fragen nach der Sprache, in der wir von Gott reden, und nach dem Ausmaß der »Barmherzigkeit« Gottes führen uns mitten hinein in die Begriffe menschlichen Unrechts und menschlicher Sünde. Uns darin zu vertiefen, würde uns weit wegführen von unserem unmittelbaren Anliegen, dem Gebet, es sei denn vielleicht im Zusammenhang mit Buß- und Fürbittgebeten. Doch da die Welt nicht »aus Spaß«, sondern mit göttlichem Ernst geschaffen wurde, muss das Nachdenken über das Gebet das Verständnis des Bösen im Koran berücksichtigen. Dabei geht man am besten vom häufigen Gebrauch des Begriffes *zulm* aus. Er kommt überall vor als Verb, Substantiv, Adjektiv und Partizip und hat drei Bedeutun-

---

<sup>13</sup> In Sure 2,87 findet sich ein Anklang an das Weinberggleichnis: »Wart ihr denn nicht, immer wenn ein Gesandter euch brachte, was ihr nicht mochtet, hochmütig, bezichtigtet einen Teil der Lüge und tötetet einen Teil?«

<sup>14</sup> »Koexistenz« selbst lässt viele Fragen offen und »existiert« kaum, wenn sie ignoriert werden. Doch alles hängt davon ab, wie wir mit ihnen umgehen, ob freundlich oder aggressiv, ob mit Geduld oder mit Vorurteil.

gen, wobei stets der Mensch Subjekt ist: Da ist zunächst das »Unrecht gegenüber Gott« (*širk*, Gotteslästerung usw.), dann das »Unrecht einem anderen gegenüber« (Diebstahl, Verleumdung, Hass, Neid usw.) und schließlich das »Unrecht gegen sich selbst«. Dieses *zulm an-nafs* ist das bedenklichste von allen, weil es die anderen mit einbezieht. Wenn wir uns selbst verderben, berauben wir Gott Seines Ihm gebührenden Gottesdienstes und schaden der Gesellschaft durch unsere persönliche Schuld.

Dieser Begriff des »Sich-selbst-Unrecht-Tuns« deckt sich – wie wir oben gesehen haben – mit der Überzeugung einer *ḥilāfa*-Bindung unserer Existenz als empfindende Wesen. »Ihr, die ihr glaubt, sorgt euch um euch selbst!« – heißt es in Sure 5,105. Das ist weitgehend der Grund für die Selbsterforschung und Zerknirschung, die wir in der Sufi-Frömmigkeit finden, und für die Seelen-Vorwürfe, ebenso wie für die asketische Selbstprüfung, die – wie z.B. bei Ḥasan al-Baṣṣrī und al-Muḥāsibī – dem Sufitum selbst zugrunde liegen. Wichtiger noch ist, dass *zulm al-nafs* auf ein Sündenverständnis hindeutet, demnach Sünde letztlich mehr in dem begründet ist, was ich bin und werde, als in dem, was ich tue. Taten werden dann zu einem Hinweis auf den Charakter, und das Unrecht, wenn seine Auswirkungen auch äußerlich sind, ist seinem Wesen nach ganz innerlich.

Das wirkt sich auf das Gebet aus, und zwar nicht nur in dem Impuls, seine Sünden zu bekennen, sondern auch in der Erkenntnis, was unser Verhalten, sowohl als Einzelne als auch als Gemeinschaft, an Leid und Ungerechtigkeit über andere bringt. »Das Böse, das die Menschen tun, lebt nach ihnen weiter« (William Shakespeare), doch mehr noch lebt es in ihrer Umgebung und durch sie in der Gesellschaft. Es ist gelegentlich bemerkt worden, dass das Wort *ḍamīr* (»Gewissen«) im Koran nicht vorkommt. Eine theistische Ethik neigt dazu, das Gewissen durch das göttliche Gesetz zu ersetzen, durch eine rigorose Scharia, die die Notwendigkeit persönlicher Urteile überflüssig macht, wobei sie sich zugleich dem entzieht, was solche Urteile gegen sie verlangen könnten. Je mehr es uns also gelingt, das Gewissen in allen Beziehungen wieder einzusetzen, desto kompetenter können wir die verwandten Themen des öffentlichen Gebets und der Gnade der Buße behandeln. Das kann darüber hinaus in den Religionen auch ein gewisses Maß an echten Selbstvorwürfen auslösen, und zwar durch die Erkenntnis, dass sie sich selbst oft als ihre schlimmsten Feinde erweisen in Gestalt des Rufes, den sie sich durch ihre Geschichte erwerben. Freundlichkeit und Selbstkritik sind Eigenschaften, deren die Religionen allseits dringend bedürfen.

Diese Überlegungen führen uns weiter zu der zugrunde liegenden Frage der göttlichen »Größe«, der »göttlichen Großmut«, des Ausmaßes und der Aufgabe der göttlichen Barmherzigkeit unter uns.

Die Hoffnung – und die Schlussfolgerung hier – ist die, dass die christliche Theologie zum islamischen Glauben in Beziehung treten möge, indem sie dessen Vorstellung von der göttlich-menschlichen Wechselbeziehung nachdrücklicher vertritt, als es dem muslimischen Denken je lieb war, doch nicht in einer gönnerhaften oder »überlegenen« Art und Weise, sondern ausgehend von Aspekten, die schon tief im islamischen System der Dinge vorhanden sind. Denn im Glauben haben wir das Göttliche umso wahrer, je größer unser Interesse am Menschlichen ist. Die beiden definieren sich sozusagen gegenseitig. Wir müssen begreifen, dass das Wort »God« oder »Gott« oder Deus oder Allāh ein relationaler Begriff ist. Es ist wie bei dem »Freund«, wo »ein Freund sein« bedeutet, »einen Freund haben«. Dieser Begriff drückt eine Gegenseitigkeit aus wie »Briefpartner« oder – um ein größeres Beispiel zu nehmen – »Boxer«. Diese Begriffe gibt es nicht allein für sich.

Sicher ist, dass von unserer menschlichen Seite her »Gott« für uns nur erkennbar ist in Beziehung zu uns. Gott außerhalb solcher Beziehung ist nicht erkennbar. Doch wir müssen in jeder Beziehung Raum lassen für solches Unbekannt-Sein. Denn wir sagen nicht, dass Gott sich in der menschlichen Beziehung erschöpft. Wir sagen *nur*, dass Er außerhalb dieser Beziehung unbekannt bleibt, während die Erkenntnis innerhalb dieser Beziehung authentisch ist. Wir brauchen uns selbst als Seine Geschöpfe, um Ihn als unseren Schöpfer zu haben. Alles ist Beziehung, das gilt für die Lehre von Gott ebenso wie für den Gottesdienst. Unser Menschsein ist »gottwärts«, Seine Gottheit ist »menschwärts«. Durch das »Gott in Christus« hat der christliche Glaube hier keine Vorbehalte. Der Islam hat viele gezeigt. Dabei ist alles vorhanden in Dingen, die dem Koran wesentlich sind, trotz der Furcht vor *širk* oder der Pflicht, gegen den Götzendienst zu kämpfen. Wird nicht Abraham als »der Freund Gottes« (*al-ḥalīl*) beschrieben und nicht nur Abraham allein? Ein Schöpfer, der die Menschen zu Seinen »Haushaltern« machte, ist nicht ohne Interesse an Seiner Schöpfung. Ein Gesetzgeber, der Gesetze für sie schafft, ist natürlich interessiert an ihrem Umgang mit Seinen Gesetzen. Hier hat die Eschatologie ihren Platz. Wenn, wie gesagt, die menschliche *ḥilāfa* ein Risiko war, das Er auf sich nahm, dann wird Er gewiss auf ihre Durchführung Acht haben. Unsere gebotene Wachsamkeit gegenüber *širk* lässt uns die wahre Anerkennung der Einheit Allāhs (*tauḥīd*) nicht als eine Angelegenheit betrachten, die Gott gleichgültig ist: Dass Er die

Anerkennung Seiner Einheit von uns und nur von uns fordert, bringt Ihn schon in eine tiefere Beziehung zu uns.

So ist Allāh, nach muslimischem ebenso wie nach christlichem Verständnis, »eng verbunden mit der Menschheit«. Doch wie weit reicht dabei Sein »Mitleiden«? – nicht »ob Barmherzigkeit«, sondern wie und wo und warum? Was könnte diese unbestrittene Tatsache des »Menschwärts-gerichtet-Seins« für unser Verständnis des Einen bedeuteten, der »allmächtig« ist? Wird es Vorbehalte geben, die wesentlich mit seiner Ausdrucksform zusammenhängen? Mit welchem Vertrauen oder welcher Scheu werden wir zum Gebet kommen? Mit welchem Thema der Anbetung werden wir bewogen werden zu kommen? Das wird von der Theologie abhängen, die wir haben.

Da Allāh eng mit uns verbunden *ist* – indem Er Gott ist –, können wir wissen, dass wir nicht an Seiner »Größe« zweifeln, wenn wir das betonen. Im Gegenteil, umso mehr erforschen wir diese »Größe«. Man könnte sagen, dass wir von muslimischen Grundsätzen aus auf christliche Schlussfolgerungen zugehen und das in keiner Weise idealisierend. Vielleicht fragen wir wirklich nach Gottes »Rechten« und nach unserem »Unrecht« – Gott und »die Sünde der Welt«. Kann man in irgendeinem Sinne sagen, dass Gott »stellvertretend« ist – der »Leidende« in Zusammenhang mit unserer Schuld, sowohl unserem *zulm an-nafs* als auch *zulm* gegen Ihn? Alles wird davon abhängen, wie ernst wir unser »Unrecht« nehmen.

Wenn Jesaja in Kapitel 43,24 seinen Zuhörern sagt, wie Jahwe zu ihnen gesprochen hat: »[...] du hast mir eine Last aufgeladen mit deinen Sünden« (Die Gute Nachricht), dann stellt er dies den Götzen-schaffenden Götzendienern gegenüber, die ihre Götter »tragen« mussten, während Jahwe Sein Volk »trug«. Diese Wahrheit wird ausgeweitet: »Der gute Hirte sucht, bis Er findet [...], geht dem nach, was verloren ist, und bringt es nach Hause.«

Diese Stellvertretung erleben wir im täglichen Leben unter uns, da wo einige *um anderer willen leiden*. Ganz deutlich wird es, wenn sie *für* die anderen leiden, im Sinne von Vergebung, die Last auf sich nehmen, keine Vergeltung üben – sich nicht rächen. Solche Bereitschaft zur Stellvertretung, ohne das Unrecht zu entschuldigen, aber auch ohne es zu erwidern oder zu vergelten – das ist die Seele des Heils. Ist es denkbar, dass etwas Entsprechendes auf Gott in Seinem »Menschwärts-gerichtet-Sein«, so wie wir es untersucht haben – in der Schöpfung, im Gesetz und in der Barmherzigkeit –, zutreffen kann oder zutrifft? Geht Seine Zuwendung zu uns so weit, und könnte das die Wahrheit unserer Theologie

sein und damit auch das Vertrauen in unserem Gebet und unserem Lobpreis? Die Kirche kniet nieder, wo Christi FüÙe gegangen sind.

Ich glaube, dass die Muslime fürchten, so zu denken, und das aus einem löblichen Instinkt heraus: Es war und ist ihre Sorge um Gottes Macht und Souveränität. Doch was, wenn diese am meisten zu finden sind in dem, was undenkbar scheint?

Tief im Koran gibt es das Bewusstsein vom »Angesicht Gottes«. »Das Verlangen nach Gottes Angesicht« (*ibtigā' waġh-Allāh*) muss gegenwärtig sein, wenn wir etwas so Weltliches wie *zakāt*, unsere Almosensteuer, darbringen. Das Thema kommt verschiedentlich vor. »Das Angesicht Gottes« gehört zutiefst zum biblischen Wortschatz, von Mose und Aaron (Num 6,22–24) bis hin zu Paulus in 2Kor 4,6, wo es zu einer Metapher für Jesus als »Licht von Gottes Angesicht« wird.

Da war großes Interesse an Allāh unter Muhammads Mekkanern: »Diener fragen ihn« nach diesem Herrn. Sie wussten von »Göttern« in der Mehrzahl. Warum musste Allāh »einzig« sein und nicht einfach der »Höchste« unter vielen? Hinter dieser Frage verbargen sich viele andere, insbesondere die nach Seiner Beziehung zu *ar-rahmān*, als einem anderen oder dem gleichen Gott. Die Gelehrtesten in der islamischen Philosophie wollten das Höchste und das Wahrste lernen und verstehen. So tun sie es auch heute noch. Die menschlichen Fragen können nicht zum Schweigen gebracht werden. »Sage: Er ist nahe ... lasst sie Ihn anrufen ...« So tritt das Gebet für die Theologie als die bessere Weise zu beten ein. Lassen Sie uns das Bild vom »Angesicht« noch weiter vertiefen und dabei nicht zuletzt seine Auswirkungen auf die »menschwärts-gerichtete« Dimension Gottes, von der wir gesprochen haben, im Auge behalten. Denn das Gesicht ist das menschliche Merkmal, das am besten zu identifizieren ist und am meisten preisgibt. Wir brauchen es immer im Bild.

Das Sufitum hat natürlich viel gemacht aus »dem Angesicht Gottes«; und obgleich es töricht ist, das Sufitum mit dem Islam gleichzusetzen, so wäre es doch falsch, es außer Acht zu lassen. *Du'ā'* – wie es heißt – kann sehr viel freier sein als das formelhaftere Pflichtgebet, einfallsreicher, gewagter, anspruchsvoller in seinem Ausmaß und seinen Bitten. Es schafft eine größere Intimität, indem es den Formalismus der Scholastiker und den Rigorismus der Aufseher hinter sich lässt. Doch es hat diese verletzt dadurch, dass es weniger an die Formalitäten des Rituals und die Skrupel von Dogma und Gesetz gebunden ist. Es ist schwer einzuschätzen, wie einflussreich das Sufitum heute ist, wenn viel von dem Bild und der Wirkungskraft des Islam sich in einem gefährlichen Aktivismus und in der Gewalt der Entfremdung äußert. Doch es weist auf etwas hin, was

wir am meisten brauchen in der Religion, nämlich »einen Glauben, in dem instinktiv geliebt wird«, wobei der Glaube die beste Schule dafür ist.

Gestalten wie Šams ad-Dīn und der unstete Saḥlāwī, von dem der Nobelpreisträger Nağīb Maḥfūz schreibt, sind für das durchschnittliche muslimische Denken zu außergewöhnlich, obwohl die Standpunkte des Sufitums aus dem Koran gerechtfertigt werden können.<sup>15</sup> Man kann nur hoffen, dass die besten Merkmale des Sufitums sich auf die weltweite Sicht des Islam heute auswirken. Wenn das geschehen soll, muss sicherlich der religiöse Glaube »freundlich gemacht« werden, was wiederum davon abhängt, wie wir »das Mitleiden Gottes« bemessen – für das ein christliches Maß der »Christus Gottes« ist, der unter uns bleibt als »das fleischgewordene Wort« im »Wort des Kreuzes«.

Unter den Sufi-Handbüchern ist mir das von ‘Abd al-‘Azīz ad-Dīrīnī am vertrautesten, das immer wieder neu herausgegeben wird und sehr beliebt ist: *Ṭahārat al-Qulūb wa-l-ḥudūd li-‘ālam al-Ġaib* (Reinheit der Herzen und Demut vor dem Bewusstsein des Höchsten als Mysteriorium)<sup>16</sup>: »Der einzige Grund meiner Bitte ist meine Not, die keiner Erläuterung bedarf« (*ḥuğğatī ḥāğğatī wasīlatī faqat*). Gewiss, eine Bitte an einen Herrn, der »mit den Menschen Geduld hat«, ja dessen Souveränität stellvertretend ist im Sinne Seiner Barmherzigkeit, wahrhaft *ar-raḥmān*.

In Kairo hatten wir viele Verhandlungen mit dem Stadtbauingenieur über den Abriss des Domes, um Platz zu schaffen für eine Brücke über den Nil, und den Bau eines neuen Domes auf der Insel Zamalik. Ich sah diesen eingerahmten Sufi-Text über seinem Schreibtisch:

*Yakfīnī šarafān an akūna laka ‘abdan*

*Yakfīnī ni‘matan an takūna lī Rabban*

»Es genügt mir an Ehre, dass ich Dein Diener sein sollte.

Es genügt mir an Gnade, dass Du mein Herr sein solltest.«

Ein solcher Mann wandelte in den Vorhöfen der Anbetung. Wir sehen, dass die beiden Satzteile austauschbar sind.

---

<sup>15</sup> Verse, die man auch mystisch deuten kann wie den Lichtvers in Sure 24,35, die herausragende Bedeutung des Wortes *qalb* (das »Herz« als Sitz der Gemütsbewegungen), der anfängliche »Rückzug« Muhammads zum Berg Hira und schließlich die Andeutungen, dass er selbst vielleicht ein »Mystiker« gewesen ist, ebenso die esoterischen Auslegungen des Koran.

<sup>16</sup> Eine klassische Untersuchung dieser *Aurād* oder »Gebetbücher« auf Englisch ist die von *Constance E. Padwick*, *Muslim Devotions. A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London 1961.