

# »Wenn das Beten was nützen würde ...«

## Gott-Mensch-Beziehung im Spiegel des Gebets: Christliche und muslimische Perspektiven zwischen Intimität und Öffentlichkeit

Klaus Hock

### 1. Vorbemerkung

#### 1.1. Gebet und Öffentlichkeit: »Von drinnen nach draußen«

Vor nun schon einem Vierteljahrhundert hatte die Kölner Rockgruppe BAP, kurz bevor sie auf dem Zenit ihres Erfolges stand, auf ihrer Langspielplatte »Vun drinne noh drusse« ein Lied eingespielt, in dem es um das Gebet ging. In guter kölscher Mundart heißt es da im Refrain:

»Wenn et Bedde sich lohne däät, wat meinste wohl,  
wat ich dann bedde däät, bedde däät.«

Ohne Prioritäten würde dieses Gebet gesprochen, und letztlich käme alles zur Sprache:

»Ohne Prioritäre, einfach su wie et köhm, fing ich ahn,  
nit bei Adam un nit bei Unendlich,  
trotdämm: Jeder un jedes köhm draan,  
für all dat, wo der Wurm drinn,  
für all dat, wat mich immer schon quält,  
für all dat, wat sich wohl niemohls ändert,  
klar – un och für dat, wat mir jefällt.«

Dabei werden ebenso ungewohnte wie anrührende Bilder bemüht

– »Ich däät bedde für Sand em Jetriebe un jed Klofrau kräät Riesen-  
applaus,  
överhaup jeder Unmengen Liebe un dä Sysiphus nit nur en Paus.«, –

bevor der Text seine »theologische« Klimax ansteuert:

»Jott, wöhr et Bedde doch bloß nit su sinnlos,  
denn off denk ich, wir wöhren bahl schon  
ahn dämm Punkt, wo et ejal weed, wer Rääsch hätt,  
wo Beziehung un Kohle nit zällt.  
Mir sinn all zosamme om Kreuzwääsch,  
etwa do, wo mer et dritte Mohl fällt, et dritte Mohl fällt.«

Es mutet seltsam an, dass dieses Lied, das so gebetskritisch daherkommt, trotz (oder wegen?) seines (gebets)kritischen Ansatzes plötzlich eine theologische Wende nimmt und somit beinahe zu so etwas wie einem der schönsten »Gebete« der Rockgeschichte mutiert – selbstverständlich immer umrahmt vom grundsätzlichen Vorbehalt, von einer fundamentalen Skepsis – nein: von der Zurückweisung jeglichen Gedankens einer Wirksamkeit des Gebets:

»Wenn et Bedde sich lohne däät, wat meinste wohl,  
wat ich dann bedde däät, bedde däät.«<sup>1</sup>

In seiner Grundaussage bildet zumindest der erste Teil des Refrains wohl einen in hochgradig säkularisierten, oder genauer: entkonfessionalisierten Gesellschaften weit verbreiteten Konsens ab: dass das Beten nichts nützt. Es spiegelt damit indirekt jedoch auch etwas anderes wider: dass das Beten etwas ist, was »man« nicht macht. Jedenfalls nicht in der Öffentlichkeit. Deshalb bleibt auch dieser Text individualistisch, auf das Ich zurückbezogen: »Ich däät ...«.

## 1.2. Muslimische Betende – neidvoll bewundert

Missionare, oder wie sie politisch korrekt heute genannt werden: »fraternal workers«, entwickeln nicht selten eine ausgeprägte Skepsis gegenüber dem Islam und Muslimen, was vielleicht verständlich ist angesichts ihrer Erfahrung erbitterter Konfrontationen zwischen Muslimen und Christen in manchen Regionen der Welt – einer Erfahrung, in der sie ja nicht neutrale Beobachter sind, sondern Partei. Selbst wenn sie konservativ-evangelikal geprägt sind, mischt sich bei manchen doch auch eine gewisse Achtung, fast so etwas wie ein bewundernder Neid, in ihre Äußerungen über die konkurrierende Religion. Nicht selten ist es dabei gerade der bisweilen demonstrative Charakter des islamischen Gebets, der ihnen zu dieser Bewunderung Anlass gibt. Egal wo – und sei es im

---

<sup>1</sup> Der Text findet sich auf der offiziellen Internetseite der Gruppe unter [www.bap.de](http://www.bap.de).

Zug, in einem toten Winkel des Durchgangs zwischen zwei Abteilen: Das Gebet wird öffentlich ausgeführt, ohne jegliche Scheu oder Angst, womöglich das Gespött der Beobachtenden auf sich zu ziehen. Glaube wird so manifest bezeugt, mit Geist und Seele und ganzem Körper. Natürlich muss gerade dem eifrigen Christen, der engagierten Christin diese öffentliche Kundgabe »gefallen«, zumindest unter negativem Vorzeichen; denn genau dieses Zeugnis in seiner Demonstrationsgestalt ist es ja, das sie bei ihren Glaubensbrüdern und -schwestern so schmerzlich vermissen – und vielleicht auch bei sich selbst. Nur eines verwundert: In außereuropäischen Kontexten ist das öffentlich-demonstrativ abgehaltene Gebet kein Exotikum und wird auch von Christinnen und Christen ohne Hemmungen vollzogen. Das eigentliche »Problem« scheint demnach eher bei den hier in den Blick genommenen »fraternal workers« und ihrer Herkunftskultur zu liegen, nicht bei der Religionszugehörigkeit der Betenden.

### 1.3. Die Scheu des Individuums vor der Öffentlichkeit

Aus diesen Beobachtungen ergeben sich folgende Überlegungen: Wenn gleich sich seit einiger Zeit gewisse Anzeichen für eine Trendwende ausmachen lassen, so ist auf christlicher Seite – zumindest im kontinentaleuropäischen Kontext – eine gewisse Scheu bemerkbar, über das Gebet zu reden oder mit einem Gebet an die Öffentlichkeit zu treten; für stark säkularisierte Christen gehört das Gebet in den intimsten Bereich der Privatsphäre und hat in der Öffentlichkeit nichts zu suchen. Andererseits gibt es von christlicher Seite aus vornehmlich im Blick auf den Islam eine gewisse Bewunderung dafür, dass Menschen ihre Religion auch und gerade mit dem Gebet in die Öffentlichkeit tragen.

Damit ist das Thema »Gebet« in einem Spannungsfeld zwischen Intimität und Öffentlichkeit verortet, das den Rahmen vorgibt, innerhalb dessen aus muslimischen und christlichen Perspektiven die Bedeutung des Gebets näher zu bestimmen ist. Diese »Bedeutung« beschränkt sich jedoch nicht auf abstrakte dogmatische oder religiöse Inhalte, sondern verweist auf den Charakter des Gebets als relationale Größe, als Bezugsgröße, oder anders ausgedrückt: Sie findet ihren Brennpunkt im Gebet als Spiegel der Gott-Mensch-Beziehung. Dabei ist allerdings religionsgeschichtlich vorgeformt, was »das Typische« des Gebets in islamischer bzw. christlicher Prägung ausmacht; über »das Gebet« kann eben nicht in phänomenologisierender Abstraktion geredet werden, sondern nur im konkreten Bezug auf seine spezifischen Traditionszusammenhänge

(2.1.). Zum anderen besteht eine gemeinsame Schnittmenge islamischen und christlichen Gebetsverständnisses darin, dass das Gebet eine zentrale Stellung für die je praktizierenden Individuen und Gemeinschaften einnimmt; es geht nicht nur um die Kommunikation bestimmter Inhalte, sondern um die Konstitution religiöser Identität (2.2.). Darüber hinaus gewinnt, zumal in Zentraleuropa, aber nicht nur dort, die Frage nach der Bedeutung des säkularen Kontextes für das Verständnis des Gebets ihre besondere Relevanz; nicht im Kontext einer Theorie der fortschreitenden Säkularisierung, sondern vor dem Hintergrund der Infragestellung »klassischer« Säkularisierungstheorien ist die Stellung des Gebets zu diskutieren (2.3.).

Das Thema der Akzeptanz des Gebets in der Öffentlichkeit führt nochmals zurück zur Frage, wie sich die jeweiligen Religionsgemeinschaften im Spannungsfeld von öffentlichem und privatem Raum positionieren, oder anders ausgedrückt: wie sie öffentliche Religion im Gebet und mit dem Gebet realisieren wollen (3.1.). Dazu gehört nicht nur die Frage der Gemeinschaftsbildung und der daraus resultierenden Gemeinschaftlichkeit, sondern auch die andere Seite der Öffentlichkeit: der private Raum und die ihm korrelierende Dimension der Individualisierung (3.2.).

Bei der Beschäftigung mit allen diesen Aspekten sollte jedoch nicht außer Blick geraten, dass der religionswissenschaftliche Zugriff auf das Thema »Gebet« an seine gleichsam »natürlichen« Grenzen stößt. Andererseits liegt – gemäß dem Troeltsch'schen Diktum, dass geistige Kräfte herrschen, auch wenn man sie bestreitet<sup>2</sup> – die Frage nach der Wirksamkeit des Gebets durchaus im Horizont religionswissenschaftlicher Betrachtung (4.).

## 2. Gebet, religiöse Identität, säkulare Gesellschaft

### 2.1. Das Gebet: religionsgeschichtliche Konturierung und interreligiöse Differenzierung

#### 2.1.1. Das gemeinschaftliche Gebet als tragender »Pfeiler«

Die Besonderheit des islamischen Regelgebets wie auch die Unterscheidung zwischen rituellem Pflichtgebet (*ṣalāt*) und »freiwilligem« Gebet

---

<sup>2</sup> Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München/Berlin 1911, 22.

(*du‘ā‘*) sind allgemein bekannt und brauchen hier nicht nochmals referiert zu werden.<sup>3</sup> Lediglich zwei Aspekte sind im Zusammenhang unserer Diskussion von Bedeutung und sollen an dieser Stelle nochmals hervorgehoben werden.

Zum einen: Die Qualifikation der *ṣalāt* als einen der fünf »Pfeiler« (*arkān*) des Islams stellt sie in einen exponierten Kontext, der die äußerlich sichtbaren Fundamente der Religion festlegt. Insofern gehört das Gebet zu den konstitutiven Markierungen, mit denen zugleich inhaltliche Bestimmungen (früher war vom »Wesen« der jeweiligen Religion die Rede) als auch deutlich konturierte Signale nach außen festgelegt werden. Darüber hinaus ist die Verantwortung für die Errichtung dieses »Pfeilers« den Einzelnen angewiesen, wodurch das Gebet im unmittelbarsten Sinne des Wortes zur »Individualpflicht« (*fard ‘ayn*) wird.

Zum anderen: Trotz der Zuweisung des Pflichtgebets an die Einzelnen wird das gemeinsame Gebet (*ṣalāt al-ḡamā‘a*) hinter einem Vorbeter (*imām*) gegenüber dem Einzelgebet bevorzugt. Damit wird das Gebet zum Scharnier zwischen Individuum und Gemeinschaft, mehr noch: Es integriert Muslim/a und islamische Gemeinschaft (*umma*), erweist sich als Brennpunkt der Interaktion zwischen betenden Einzelnen, betender Gemeinschaft und Angebetetem und fungiert zugleich als »Leuchtturm«, der diese dichte Beziehung nach außen kommuniziert – wohl deshalb auch die neidvolle Bewunderung seitens der eingangs erwähnten »fraternal workers«, die das exponierte islamische Gebet nicht zu Unrecht als offensive Empfehlung des islamischen Glaubens wahrnehmen.

### 2.1.2. Personale Gottesbeziehung in Reaktion auf die Zuwendung Gottes

Christlicherseits, insbesondere auf protestantischer Seite, deckt das Verständnis von »Gebet« im Vergleich mit dem islamischen ein äußerst breites Spektrum ab, wohl nicht zuletzt aufgrund seiner fehlenden »Verrechtlichung«. Je protestantischer, so ließe sich holzschnittartig postulieren, desto vielfältiger und schwieriger fassbar wird es in seinen Ausdrucksformen – bis hin zu Gestalten der Glossolie und ähnlichen Äußerungen als möglichen Modi der Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Auch im Blick auf das christliche Gebetsverständnis sollen le-

---

<sup>3</sup> Vgl. die einschlägigen Artikel in den üblichen Enzyklopädien und Lexika; im Blick auf rechtliche Aspekte vgl. insbesondere *Encyclopedia of Islamic Law. A Compendium of the Views of the Major Schools*, bearb. von *Laleh Bakhtiar*, Chicago 1996, 63ff.

diglich zwei Aspekte hervorgehoben werden, die für unsere Diskussion relevant sind.

Zum einen: Das Gebet ist weniger Aktion des Menschen in Richtung Gott als vielmehr seine Re-Aktion auf die Zuwendung Gottes. Dies spiegelt nicht nur eine theologische Ausrichtung, die ihrerseits eine Reaktion auf religiöse Grundorientierungen darstellt, sondern hat Implikationen für die religiöse Identitätsbildung, wie wir sehen werden; dass in diesem Zusammenhang das Juridische in den Hintergrund treten muss, wird verständlich, wenn wir uns den rigoros freiwilligen Charakter dieser menschlichen Reaktion auf die göttliche Initiative vor Augen halten.<sup>4</sup>

Zum anderen: Nach christlichem Verständnis geht es beim »Gespräch« zwischen Gott und Mensch um eine personale Ich-Du-Beziehung, die im Gebet ihren intimsten und intensivsten Ausdruck findet. Diese Intimität mag erklären, dass sich christlicherseits im Großen und Ganzen keine ausgeprägt demonstrative Gebetskultur in der Öffentlichkeit ausgebildet hat; in christlicher Tradition stehen in der Regel Intimität und Intensität in einer direkt proportionalen Beziehung zueinander, während die Öffentlichkeit nur sekundär als Resonanzraum für das Gebet in den Blick kommt. Schließlich will ja niemand »sein wie die Heuchler, die da gerne stehen und beten [...], auf dass sie von den Leuten gesehen werden«, sondern der Aufforderung Jesu nachkommen: »Wenn du aber betest, so gehe in dein Kämmerlein und schließe die Tür zu und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist [...].« (Mt 6,5 f.).

## 2.2. Religiöse Identität

### 2.2.1. Vielfalt des Gebets im Islam:

Juridifizierung und Veräußerlichung vs.  
Flexibilisierung und Verinnerlichung

Die erwähnte besondere religiös-rechtliche Qualifikation des Gebets im Islam als einem der »Pfeiler« der Religion sowie die Prominenz des Gemeinschaftsaspektes bei seiner Durchführung machen das Gebet zu einem der, wenn nicht gar zu *dem* zentralen islamischen »Identitätszeichen«. Dabei gibt es allerdings insofern eine gewisse Pluralität, als äü-

---

<sup>4</sup> Ein zentraler Ort in der Dogmatik wird dem Gebet zugewiesen insbesondere von *Gerhard Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen <sup>3</sup>1987 (1979), und zwar im Zusammenhang der Gotteslehre, und von *Hans-Martin Barth*, Wohin, Woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets, München 1981.

berst unterschiedliche Arten der *ṣalāt* festgelegt sind – vom Freitagsgebet in der Moschee über Gebete im Zusammenhang mit den höchsten islamischen Festen bis hin zu Gebeten aus ganz spezifischen Anlässen oder dem Totengebet als kollektiver Pflichthandlung. Doch auch für das fünfmal täglich zu vollziehende individuelle Pflichtgebet sind die rituellen Normierungen nicht absolut starr festgelegt, sondern entsprechend der Flexibilität des islamischen Rechts kontextualisierbar. Dies hat damit zu tun, dass der Koran ja nur die Grundzüge des Gebetsvollzugs regelt und beispielsweise noch nicht einmal die Fünffzahl der *ṣalāt* erwähnt, die historisch wohl erst gegen Ende des ersten muslimischen Jahrhunderts festgelegt wurde.<sup>5</sup> Gleichmaßen nicht unterschätzt werden sollte zudem die Bedeutung des inneren Aspekts des Gebets: Mögen manche Beobachter die erklärte Absicht (*nīya*) zum Gebet als eine – neben der rituellen Reinigung des Gebetsplatzes und anderen Verrichtungen – lediglich »formale« Gebetsvoraussetzung betrachten, so darf nicht übersehen werden, dass mit der *nīya* eine lautere, und das heißt auch: auf der *inneren* Haltung basierende Intention verbunden ist. Somit erweist sich die *ṣalāt* nicht nur als »äußerlich« wirkendes »Marken(?)zeichen« kollektiver islamischer Identität, sondern als letztlich individuelle Identität konstituierender Faktor.<sup>6</sup>

### 2.2.2. Das Gebet als Antwort auf »geschenkte Freiheit«: Vom Reflex auf Gotteshandeln zur Wahrnehmung von Verantwortungshandeln

Wie wir gesehen haben, hebt christliches Gebetsverständnis den reaktiven Charakter des Gebets hervor – es geht primär um die Antwort des Menschen auf die Zuwendung Gottes. Anders ausgedrückt: Im christlichen Kontext wird das Gebet insofern zu einem konstituierenden Faktor religiöser Identität, als es einen Reflex auf die Identität begründende Gott-Mensch-Beziehung darstellt und in seiner Performanz selbst zur Identitätsbildung beiträgt. Diese Struktur spiegelt ein dogmatisches Grundverständnis, dessen kleinster gemeinsamer Nenner in der Aussage zusammengefasst werden kann, dass der Mensch nicht aus sich selbst heraus lebt. Falls wir wollten, könnten wir dieses theologische Grundge-

---

<sup>5</sup> W. Montgomery Watt/Alford T. Welch, Der Islam I: Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben (Die Religionen der Menschheit, Bd. 25,1), Stuttgart u.a. 1980, 262 ff., insbes. 271 ff.

<sup>6</sup> Vgl. die einschlägigen Artikel zu den Termini in der Encyclopedia of Islam sowie in der Encyclopedia of Islamic Law (s. Anm. 3).

füge der Gott-Mensch-Beziehung auch durch andere biblische Aussagen illustrieren, die darauf zielen, das »Gefälle« zwischen Gottes Handeln und menschlichem Re-Agieren zum Ausdruck zu bringen – so etwa in dem Diktum, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern auch vom Wort Gottes (Dtn 8,3 zit. bei Mt 4,4/Lk 4,4).

Doch es geht bei diesem Verständnis des Gebets als Antwort des Menschen auf die von Gott geschenkte Freiheit, worin sich die quasi »dogmatische« Feststellung dieser Grundstruktur der Gott-Mensch-Beziehung spiegelt, nicht bloß um (theo-logische) Richtigkeiten, sondern um (anthropologische) Konsequenzen, die das Handeln des Menschen betreffen. Im christlichen Kontext wird das Gebet nämlich über das bereits Gesagte hinaus auch insofern zu einem konstituierenden Faktor religiöser Identität, als es in sich das Potential birgt, den Menschen auf der Grundlage dieser Gott-Mensch-Beziehung für eine (im doppelten Sinne) verantwortliche »Wahr-nehmung« seiner Selbsterfahrung zuzurüsten. Anders gesagt: Es geht um die ethischen Konsequenzen dieser »Selbsterfahrung«, die nach christlicher Sicht Ausdruck jenes Strukturgefälles von göttlichem Handeln und menschlichem (re-aktivem) Tun darstellen. Wenn nach christlichem Verständnis die Freiheit nur als geschenkte Freiheit wahrgenommen werden kann, dann eröffnet sich aus der Unverfügbarkeit dieses »Geschenks« die Perspektive auf menschliches Handeln als Verantwortungshandeln, das sich nicht an juristischen Kategorien orientiert, sondern an der Verantwortung gegenüber Gott und den Menschen.<sup>7</sup>

## 2.3. Säkulare Gesellschaft

### 2.3.1. »Säkularisierung« in der islamischen Welt

Es wäre eine übermäßige Vereinfachung, Säkularisierung allein als »westliches« Phänomen zu betrachten. Wenngleich eine unmittelbare Übertragung europäischer Säkularisierungsparadigmen auf außereuropäische Gesellschaften und Kulturen alleine schon erhebliche methodische Probleme mit sich bringt – ganz abgesehen von der Frage der inhaltlichen Kompatibilität –, lassen sich doch auch dort Entwicklungen beobachten, die erlauben, von begrenzten Formen der Säkularisierung bereits vor dem 19. Jahrhundert zu sprechen. Diese sind teilweise durch die Rezeption europäischer Säkularisierungsprozesse in Gang gesetzt wor-

---

<sup>7</sup> José M. Martínez/Pablo Martínez Vila, »Abba, lieber Vater«. Theologie und Psychologie des Betens, Neukirchen-Vluyn 1995.

den. Andererseits sind auch eigenständige Säkularisierungsformen zu beobachten, die es erlauben, beispielsweise auch in der sog. islamischen Welt von graduell unterschiedlich »säkularisierten« Gesellschaften zu sprechen. Ein recht banales Beispiel wäre etwa die Trennung von gottesdienstlichen und politischen Leitungsämtern; doch Ansätze für die Differenzierung von Religion und Staat sind bereits tief in der islamischen Geschichte angelegt, wenngleich sich eine solche Differenzierung nicht als Strukturprinzip islamischer Gemeinschaftsordnung etablieren konnte. Gerade in den letzten Jahrzehnten lassen sich zudem in vielen islamisch geprägten Gesellschaften Tendenzen zu einer zunehmenden Differenzierung zwischen zivil-politischen und religiösen Bereichen feststellen, und in manchen Regionen werden diesbezügliche Debatten durchaus offensiv geführt.<sup>8</sup> Vor diesem Hintergrund ist es nicht angemessen, in essentialistischen Kategorien eine Differenz zwischen säkularisiertem »Westen« und säkularisierungsresistentem »Orient« zu postulieren.<sup>9</sup> Ein solcher »Orientalismus« leistete nur einer Konstruktion »des Islams« Vorschub, die der tatsächlichen Dynamik islamisch geprägter Gesellschaften nicht gerecht werden könnte und mit ihrer starren Fixierung auf kulturelle Dichotomien solche Wandlungsprozesse aus dem Blick verlieren würde, die zumindest analog zu den im westlichen Abendland verlaufenden Säkularisierungsprozessen angelegt sind.

### 2.3.2. Zur Revision traditioneller Säkularisierungsparadigmen

Nun gehört Säkularisierung nach allgemeiner Meinung zur Signatur der sog. »westlichen Welt«. Allerdings besteht Klärungsbedarf im Blick darauf, was »Säkularisierung« eigentlich bedeutet;<sup>10</sup> die »Säkularisierungsthese« als solche jedenfalls ist heute zumindest strittig geworden: Die von dieser These behauptete Korrelation von gesellschaftlicher Modernisierung und der Abnahme religiöser Bindungen wird aus religionswissenschaftlicher Sicht in der Regel mehr und mehr in Frage gestellt.

---

<sup>8</sup> Vgl. die Zusammenstellung von *Omid Safi* (Hg.), *Progressive Muslims. On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford 2003.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu die Orientalismusdebatte, die ihren Ausgang nahm von *Edward Said*, *Orientalismus*, Frankfurt/Berlin/Wien, 1981 und namentlich dann auch in der Religionswissenschaft rezipiert wurde (stellvertretend und für den Schwerpunkt Indien vgl. *Richard King*, *Orientalism and Religion. Post-Colonial Theory, India and the Mystic East*, London/New York 1999).

<sup>10</sup> Einen Überblick bietet *David Martin*, *A General Theory of Secularisation*, New York 1978.

Nach dem diesbezüglich bekanntesten Entwurf<sup>11</sup> besteht das Manko traditioneller Säkularisierungstheorien darin, dass Aspekte miteinander vermenget werden, die zu unterscheiden sind: (1) Prozesse der Emanzipation nicht-religiöser, »weltlicher« Bereiche von religiösen Institutionen und Normen; (2) Prozesse des Niedergangs religiöser Orientierungen; und (3) Prozesse des Abdrängens von »Religion« in die Privatsphäre. Aber nur der erste Aspekt gehört in den Kontext der Modernisierung, die neben Vorgängen der Rationalisierung und der sozialen Ausdifferenzierung insbesondere auch durch Entwicklungen gekennzeichnet ist, die zu einer Differenzierung funktionaler Teilbereiche führen (Recht, Kultur, Politik, Religion ...). Dies schlägt sich auch in der formalen Organisation dieser Teilbereiche nieder, so dass beispielsweise Religion und Politik in modernen Rechtsstaaten institutionell und verfassungsmäßig voneinander getrennt, zumindest unterschieden sind. Diese Ausdifferenzierung muss nicht zwingend mit einer Abnahme religiöser Bindungen verknüpft sein, und auch das Abdrängen religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen ins Private ist damit nicht notwendigerweise impliziert, wie etwa das Beispiel der USA zeigt. Der Rückgang von Religion lässt sich vielmehr auf andere Gründe zurückführen – auf spezifische historische Kontexte der Beziehung zwischen Staat und Religion, auf politische Repression religiöser Äußerungsformen, auf die Transformation religiöser Überzeugungen in ideologische Paradigmen (Ethnizität, Nationalismus ...), etc. Das Phänomen der »Wiederkehr« der Religionen ist jedenfalls nicht in Kategorien eines *roll back* oder als Ausdruck einer Restauration zu beschreiben, sondern als Beleg der Kompatibilität von Modernisierung und Religion, und die Möglichkeit öffentlicher Religion wiederum wird durch Modernisierungsprozesse jedenfalls nicht prinzipiell in Frage gestellt. Offen ist allerdings, welche Formen der öffentlichen Religion möglich sind. Diese werden sicherlich unterschiedliche Gestalt annehmen, wobei die Gründe für diese Unterschiede jedoch weniger im Grade der Modernisierung der jeweiligen Gesellschaften liegen dürften, sondern in den jeweiligen historischen und kulturellen Kontexten. Die Frage nach dem »Verschwinden« des Gebets aus dem öffentli-

---

<sup>11</sup> *José Casanova*, *Public Relations in the Modern World*, Chicago 1994; vgl. auch *David Martin*, *Europa und Amerika. Säkularisierung und Vervielfältigung der Christenheit – zwei Ausnahmen und keine Regel*, in: *Otto Kallscheuer* (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt 1966, 161–180; eine Gegenposition vertritt *Steve Bruce*, *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford 1999.

chen Raum – bzw. umgekehrt: nach der Präsenz des Gebets im öffentlichen Raum – hat also eher mit den Möglichkeiten und Formen öffentlicher Religion zu tun als mit der vermeintlichen »Säkularität« der jeweiligen Gesellschaft.

### 3. Öffentlicher und privater Raum, Individualität und Gemeinschaftlichkeit

#### 3.1. Öffentlichkeiten: Spurenzeichen des Gebets als Ausdruck der Präsenz des Religiösen

Die elementare Öffentlichkeit der Religionsgemeinschaft schließt für Christen und Muslime aus je innerreligiöser Sicht stets auch die »transzendente« Öffentlichkeit mit ein. Im christlichen Kontext steht hierfür etwa der Hinweis: »wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20) – ein Gedanke, dem diesbezüglich im Islam in etwa die Präferenz für das gemeinschaftliche Gebet korreliert. Doch auch das intimste Gebet ist nie »nur« privat, sondern enthält potentiell einen öffentlichen Charakter, wengleich die »transzendente Öffentlichkeit« dem analytischen Zugriff verborgen bleiben muss.

Aufgrund dieses Bezugs auf die »transzendente Öffentlichkeit« drängen Christentum und Islam aus genuin religiösen Gründen auf eine Präsenz in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, worin zugleich der Anspruch auf Mitgestaltung der Welt symbolisiert ist. Diese Art der Präsenz von Religion in der Öffentlichkeit hat sich im Laufe der islamischen bzw. christlichen Geschichte durchaus unterschiedlich ausgeformt und hat zur unterschiedlichen institutionellen Verfasstheit beider Religionen geführt: die Kirche im Gegenüber zur staatlichen Gewalt, die *'ulamā'* im Gegenüber zum Kalifen. Diese institutionellen Bezüge in Christentum und Islam entsprechen sich nicht, wengleich damit in beiden Religionen die grundsätzliche Differenzierung von religiösen und politischen Bereichen angezeigt ist. Auch innerhalb der jeweiligen Traditionen gibt es nochmals äußerst unterschiedliche Differenzierungen – denken wir nur an die Besonderheit der schiitischen Imamatslehre und der spezifischen Rolle der *'ulamā'*, was den Islam anbelangt, oder an die Implikationen der unterschiedlichen Ekklesiologie zwischen Katholizismus (Papsttum) und Protestantismus, was das Christentum betrifft. Grundsätzlich bleibt festzuhalten, dass sowohl Christentum als auch Islam – und dies gilt letztlich

für alle Religionen – darauf hinwirken, in der Öffentlichkeit präsent zu sein, wobei diese angestrebte Präsenz nicht in unmittelbarer Weise zu geschehen braucht, sondern durch ein umfangreiches Arsenal von symbolischen Repräsentationen gewährleistet werden kann.<sup>12</sup>

Der Zusammenhang von gesellschaftlicher und transzendenter Öffentlichkeit hat sich im Kontext neuzeitlichen Christentums oftmals als äußerst gebrochen dargestellt, jedenfalls gebrochener, als es in islamischen Kontexten der Fall ist. Dies mag damit zusammenhängen, dass die Modernisierungsprozesse in christlich geprägten Gesellschaften äußerst dynamisch verlaufen sind und aufgrund der verschärften Ausdifferenzierung von weltlichem und religiösem Bereich die symbolischen Repräsentationen in der weiteren gesellschaftlichen Öffentlichkeit noch vermittelter, noch mittelbarer vorhanden sind als in islamisch geprägten Gesellschaften. Konsequenterweise ist dann auch die Semantik des Gebets im öffentlichen Zeichensystem wenig profiliert und auf den privaten Bereich bzw. auf die elementare Öffentlichkeit, die christliche Gemeinde, beschränkt. Im Gegensatz dazu drängt im Islam die gerade im Gebet sich spiegelnde »Unmittelbarkeit« der elementaren Öffentlichkeit zur transzendentalen auf eine (Re-)Präsentation in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

Dabei ist jedoch zu bedenken, dass diese Gegenüberstellung recht holzschnittartig konturiert ist und die tatsächlichen Differenzierungen kaum in Rechnung stellt. Weite Regionen auch des »säkularisierten« Europa sind nach wie vor von symbolischen Repräsentationen christlicher Provenienz durchdrungen. Diese werden umso sichtbarer, je stärker die Prägestkraft des Christlichen nachwirkt: In katholischen Gegenden des süddeutschen Raums beispielsweise ist durch Wegkreuze, Kapellen, aber auch durch Fronleichnamsumzüge, Pilgerfahrten etc. eine Kontinuität der symbolischen Repräsentationen des Christlichen in der Öffentlichkeit gewährleistet, die *auch* als mittelbare Repräsentationen des Gebets in der

---

<sup>12</sup> Damit ist letztlich das Programm einer religionswissenschaftlichen Semiotik gefordert, die bislang nur in Ansätzen skizziert ist (vgl. etwa *Eckhard Tramsen*, Semiotische Aspekte der Religionswissenschaft, in: *Roland Posner/Klaus Robering/Thomas A. Sebock* (Hg.), *Semiotik* [Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 13, Teilband 3], Berlin/New York 2003, 3310–3344). Die theologische Diskussion scheint hier weiter zu sein (vgl. etwa *Wilfried Engemann*, *Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie*, Leipzig 2003; *Karl-Heinz Bieritz*, *Grenzgebiet. Praktische Theologie zwischen Kultur und Kirche*, Münster 2005).

Öffentlichkeit zu lesen sind. Ähnliches gilt sogar für weithin entchristlichte norddeutsche Regionen: Hier kündigt der Raum, so etwa in Gestalt von Dorfkirchen oder tourismusträchtiger Backsteingotik, von der kontinuierlichen Präsenz symbolischer Repräsentationen des Christlichen. Die Semantik des Gebets im öffentlichen Zeichensystem ist dabei vielleicht weniger unmittelbar wahrnehmbar, aber eben doch vorhanden.

### 3.2. Die Außenwelt der Innenwelt: die Präsenz des Über-Individuellen in der Öffentlichkeit

Der Prozess der Individualisierung betrifft *alle* Religionen. Dies führt jedoch nicht dazu, dass alle Formen religiöser Gemeinschaftlichkeit obsolet werden – im Gegenteil: Angesichts globaler Identitätskrisen mag sogar das Bemühen zunehmen, kollektives religiöses Handeln zum Zweck personaler Identitätsbildung zu nutzen, wobei die symbolische Repräsentation der Glaubensgemeinschaft im Gebet einen zentralen Ort finden kann.

Was die Medien gerne vermitteln – geschlossene Reihen einer schier unermesslichen Anzahl muslimischer Betender, deren Gebet das öffentliche Leben ein Stück weit lahm legt –, steht ja zunächst einmal für die überindividuelle Stoßkraft des gemeinsamen Gebets; doch auf seiner Rückseite verbirgt sich die Identität stiftende Wirkung für den Einzelnen. Vielleicht mag eine katholische Messfeier anlässlich großer Ereignisse es mit der suggestiven Macht der Bilder aufnehmen, die vom Freitagsgebet einer großen Moschee in einer islamischen Metropole ausgeht. Aber die Vielfalt der über-individuellen Performanz und Semantik des Gebets ist im christlichen Kontext nicht minder mächtig vorhanden, wenngleich sie andere Formen annimmt: Das aus den USA stammende »Prayer Breakfast«, die Gebetstürme der Pentekostalen,<sup>13</sup> der Weltgebetstag etc. – der Drang zum Über-Individuellen und der damit verbundenen Repräsentanz im Öffentlichen dürfte im christlichen Kontext kaum geringer sein als im islamischen; vielleicht ist es nur ein Problem einseitiger Sensibilität in der Wahrnehmung: Trotz aller Entchristlichung werden »irgendwie« doch noch vertraute Semantiken des Gebets in der Öffentlichkeit weniger

---

<sup>13</sup> Diese architektonische Manifestation der zentralen Bedeutung des Gebets findet im großen Gebetsturm der pentekostalen Oral Roberts Universität besonderen Ausdruck (vgl. [www.oru.edu/university/campus/prayer.html](http://www.oru.edu/university/campus/prayer.html), abgerufen am 12.7.2005), findet sich aber auch schon bei manchen »mainline churches« wie etwa den Methodisten (vgl. [www.hpumc.org/pages/prayer\\_tower](http://www.hpumc.org/pages/prayer_tower), abgerufen am 12.7.2005).

bewusst wahrgenommen als »fremde«; der Streit um den lautsprecher-  
verstärkten Gebetsruf mag ein Indiz hierfür sein.

#### 4. Die Wirklichkeit des Gebets

Der tatsächlich »innere« Aspekt des Gebets entzieht sich allerdings letztlich dem religionswissenschaftlichen Zugriff, in der Regel auch der theologischen Reflexion und sogar der verbal-distanzierenden, um Erläuterung bemühten Beschreibung.<sup>14</sup> Erst als »öffentlich« vollzogener Akt – als kulturelle Handlung Teil des gesamtgesellschaftlichen Zeichensystems geworden – ist es religionswissenschaftlich greifbar. Und erst als öffentlich vollzogener Akt ist das Gebet – und erzeugt es – Wirklichkeit im Sinne gesellschaftlich vermittelter Wirklichkeit.

---

<sup>14</sup> Zu diesem Fragenkomplex s. *Laurence B. Brown*, *The Human Side of Prayer. The Psychology of Praying*, Birmingham 1994.