

DIE REDE ZU GOTT IM KORAN

von Hans Zirker

Daß die Heilige Schrift der Muslime Texte enthält, in denen Gott angesprochen wird, ist nicht so selbstverständlich, wie man dies in Kenntnis der Bibel und aufgrund der Verwandtschaft von Judentum, Christentum und Islam vielleicht annehmen möchte. Die Grundstruktur des Korans steht dem zunächst entgegen: Er ist vor allem und in allem Rede Gottes selbst – gerichtet an Mohammed, durch ihn als Gesandten an seine Zeitgenossen und letztlich an die Menschheit insgesamt. Damit sind seine Texte nach muslimischem Verständnis in wesentlich anderem Sinn „Wort Gottes“, als dies nach jüdischer und christlicher Theologie von den biblischen Überlieferungen gesagt wird. Selbst wenn man diese in der dogmatischen Überzeugung einer Verbalinspiration¹ zu lesen bemüht war und sie damit Wort für Wort von Gottes Geist als wahr und zuverlässig verbürgt sah, so blieb doch immer noch der theoretische Spielraum, daß man außer von dem primären Autor Gott auch noch von den sekundären menschlichen Autoren sprechen konnte.² Dies legen die biblischen Texte schon formal nahe: In den Psalmen wenden sich Beter an Gott; in den erzählenden Büchern überliefern Gläubige ihre Erinnerungen an den Weg, den Gott mit ihnen und ihren Vorfahren ging – sie erzählen also über ihn; die Propheten sprechen in ihren Mahnungen und Drohungen, Tröstungen und Verheißungen auch ihre eigene Betroffenheit aus usw. Zwar wird in kultischen und prophetischen Reden der Bibel darüber hinaus Gott selbst, sein (formal) unmittelbares Wort zur Sprache gebracht, so daß wir etwa hören und lesen können: „Bin nicht ICH es, der Himmel und Erde erfüllt?“ (Jer 23,24) Aber gerade dabei wird auch der bezeichnende Unterschied zum Koran deutlich: Das biblische Wort Gottes wird als solches qualifiziert durch die Rede des Propheten – hier mit der vielfachen Wiederholung der sogenannten BOTENSPRUCHFORMELN „Rede des Herrn“ (V. 11. 12. 23. 24)³ und „So spricht der Herr der Heerscharen“⁴ (V. 15.16). Daß Gott selbst spricht, wird also durch die Verkündigung des Propheten inszeniert; dieser gibt – nach der Struktur des Textes – Gott das Wort.

Im Koran⁵ dagegen ist es schon formal genau umgekehrt: Wenn wir hier die Rede Mohammeds lesen, ist diese ihm durch Gott vorformuliert und mit der häufigen imperativischen Formel aufgetragen: „SAG: ‚Mein Herr hat mich auf einen geraden Weg geführt, zu einem richtigen Glauben, der Religion Abrahams (. . .).‘ SAG: ‚Mein Gebet, mein Gottesdienst, mein Leben und mein Tod gehören Gott, dem Herrn der Welten.‘“ (6,161f)⁶ Diese sprachliche Eigenart, mit der sich der Koran strukturell von den biblischen Schriften abhebt, wird üblicherweise bei der Frage nach der Originalität der Verkündigung Mohammeds gegenüber den jüdischen und christlichen Traditionen vernachlässigt; sie ist aber von erheblichem theologischem Gewicht.

Selbst wenn im Koran gelegentlich bei Sätzen, deren Redesubjekt nicht Gott ist, eine solche oder ähnliche Redeeröffnung durch Gott fehlt⁷ oder von ihm auch sehr häufig in der dritten Person gesprochen wird, so ist der Koran

dennoch im muslimischen Selbstverständnis insgesamt als eine literarische Komposition Gottes zu verstehen, zu der Mohammed von sich aus nichts beigetragen hat – gemäß der ihm erteilten Weisung: „Es ist unsere Aufgabe, ihn (den Koran) zusammenzustellen und zu rezitieren; erst wenn wir ihn rezitiert haben, dann folge seiner Rezitation! Dann ist es unsere Aufgabe, ihn zu erklären.“ (75,17–19) Gott ist also der einzig authentische Autor, Vorleser und Kommentator des Korans; dieser ist durchweg *seine* Rede an die Menschen.

Doch wie dabei dem Propheten manchmal von Gott ein eigenes Wort zur Verfügung gestellt wird, damit er sich selbst den Menschen gegenüber auf rechte Weise behauptete, so werden gelegentlich auch Szenen entworfen oder Konstellationen geschaffen, in denen Gott *angesprochen* wird. Wie diese in ihrem Gefüge verschiedener Rollen angelegt sind und welche Inhalte in ihnen zur Sprache kommen, soll im folgenden untersucht werden. Wohl werden dabei – gemessen am gesamten Umfang des Korans – nur relativ wenige Textstellen aufgegriffen; doch verdienen diese allein schon aufgrund ihrer eigenen kommunikativen Struktur eine besondere theologische Aufmerksamkeit.

Insgesamt sind die entsprechenden Verse auf 42 der 114 Suren verteilt. Mit Ausnahme der Sure 1 wird keine von ihnen der ersten mekkanischen Periode von Mohammeds Verkündigung zugerechnet.

1. Widerstände, Selbstbehauptungen, Einsprüche

Aus doppeltem Grund ist bisher die sprachliche Hinwendung zu Gott nicht als Gebet bezeichnet worden: Zum einen kann man nämlich diese Textgruppe so weit fassen, daß auch Hymnen, Klagen, Doxologien, Segenssprüche usw., die sich auf Gott in der dritten Person beziehen, dazugehören (z. B. 25,1. 10. 61 „Voll Segen ist, der . . .“);⁸ zum anderen aber – und vor allem – enthält der Koran manche an Gott gerichtete Rede, die nicht die Haltung eines Gebets zeigt, nicht den Charakter von Klage oder Dank, Bitte oder Lob, Schuldbekennnis oder Gehorsamsbezeugung oder ähnlichem trägt. Hielte man nur nach Gebeten Aussicht, übersähe man leicht, daß sich Gott im Koran auch in anderer Weise als Adressaten seiner Geschöpfe vorstellt.

Obwohl die Situationen, in die solches Reden zu Gott eingelassen ist, teilweise untereinander recht verschieden sind, haben sie doch alle eines gemeinsam: Die Lage, der diese Äußerungen angehören, ist kritisch oder wenigstens verunsichert. Einverständnis wird aufgekündigt oder Zustimmung zurückgehalten; Konfrontationen werden sichtbar; Antworten werden gefordert und Bedenken erhoben; Vorwürfe geäußert und Grenzen gezogen.

In knapper Form kann etwa eine Rede zu Gott von anderen konstatieren: „Herr, das sind Leute, die nicht glauben.“ (43,88) Ausführlicher dagegen ist die sprachliche Szene in Sure 5,116–118, wo Jesus Rechenschaft darüber geben soll, ob er in seiner Verkündigung je verlangt habe, daß man außer Gott auch noch ihn und seine Mutter als weitere Götter verehere (in einer

Dreifaltigkeit also, wie sie möglicherweise zu Mohammeds Zeiten von einigen christlichen Gruppen nahegelegt worden war – und sei es auch nur in der Sicht von Außenstehenden).⁹ Zwar ist hier nicht Jesus der eigentlich Beschuldigte; Gott kennt die Lage der Dinge, auch schon bevor ihm die geforderte Auskunft gegeben wird. Aber Jesus wird in die Auseinandersetzung hineingezogen; er soll selbst bekunden, ob sich die Beschuldigten mit Fug und Recht auf ihn berufen. Er freilich weist Gott gegenüber die Unterstellung, er könnte derart Verwerfliches gelehrt haben, mit Nachdruck zurück: „Es kommt mir nicht zu, daß ich etwas sage, wozu ich kein Recht habe. Wenn ich es gesagt hätte, wüßtest du es. (. . .) Ich habe ihnen nur gesagt, was du mir befohlen hast. (. . .) Ich war Zeuge über sie, solange ich unter ihnen weilte. Nachdem du mich abberufen hattest, warst du der Wächter über sie. (. . .) Wenn du sie bestrafst, so sind sie deine Diener, und wenn du ihnen vergibst.“ Dabei zeigt diese Rede, wie nahe und durchlässig solche Selbstbehauptung zum Gebet hin sein kann: Vor der zitierten Auskunft steht die Doxologie „Dir sei Preis!“ und in ihrer Mitte wie an ihrem Ende wird Gott in ehrfürchtigem Bekenntnis angesprochen: „Du kennst mein Inneres, aber ich kenne dein Inneres nicht; du bist der, der die Geheimnisse kennt!“ (V. 116) Und „Du bist der Zeuge aller Dinge!“ (V. 117)

Eine solche Nähe zum Gebet ist jedoch dort nicht mehr gegeben, wo der Gefragte nicht wie Jesus auf der Seite Gottes steht, sondern sich zu ihm gerade in Widerspruch gesetzt hat: In drei Suren wird von Iblis, dem Engel und Satan (Iblis = griech. diabolos), Rechenschaft dafür verlangt, daß er nicht der Forderung Gottes, sich vor Adam, seinem Geschöpf, niederzuwerfen, nachgekommen ist: „Was hindert dich daran (. . .), nachdem ich dir befohlen habe?“ (7,12; 38,75; vgl. 15,32) Mit der Antwort, die Iblis gibt, will er Gott ins Unrecht setzen: „Ich bin besser als er; du hast mich erschaffen aus Feuer, aber ihn hast du aus Ton erschaffen.“ (7,12; 38,76; bzw. 15,33: „Ich werde mich nicht vor einem Menschen niederwerfen, den du aus Ton erschaffen hast, aus stinkendem Schlamm.“) Dieser Versuch, sich argumentativ gegen Gott zu behaupten, ist freilich erfolglos: Der Satan wird verurteilt. Gewährt wird ihm nur die Erfüllung einer Bitte: „Gib mir Aufschub bis zu dem Tag, an dem sie (die Menschen) auferweckt werden!“ (7,14) Doch das letzte Wort Satans in dieser Wechselrede ist nicht irgendeine Form von Dank, sondern die Schilderung seiner Rolle, die er den Menschen gegenüber einnehmen wird, und zugleich die Beschuldigungen Gottes, daß dieser ihn selbst in eine solche Lage gebracht habe: „Weil du mich irreführt hast, will ich ihnen auf deinem geraden Weg auflauern. Dann will ich von vorn und von hinten, von rechts und von links über sie kommen, und du wirst die meisten von ihnen nicht dankbar finden.“ (7,16f; vgl. 15,39f) Gott wird im Koran also nicht nur fügsam angesprochen; und er seinerseits läßt sich nicht nur auf ehrfürchtige Rede ein. (Der Vergleich mit dem Prolog des Hiobbuches – besonders 1,6–12 und 2,1–10 – drängt sich auf.)

In der Darstellung einer anderen Sure (17,61ff) wartet Iblis erst gar nicht ab, daß Gott ihn frage und zur Rechtfertigung nötige, sondern er ergreift sofort von sich aus die Initiative; er richtet seinerseits vorwurfsvolle Fragen

an Gott: „Soll ich vor dem niederfallen, den du aus Ton geschaffen hast?“ (V. 61) und: „Was hältst du von dem, den du an Ehre über mich stellst?“ (V. 62) Dies sind freilich nur rhetorische Fragen, nach denen kein Raum für eine Antwort Gottes gelassen wird. Auch hier kündigt Iblis an, daß er den Menschen nachstellen werde; doch richtet er dabei an Gott keine Bitte mehr, sondern nennt ihm nur noch die Bedingung: „Wenn du mir bis zum Tag der Auferstehung Aufschub geben wirst (. . .).“ (V. 62)

Ähnlich wie in dieser Szene der Satan, wenden sich in Sure 2,30 auch die übrigen Engel gegen die Stellung, die Adam auf der Erde zukommen soll, und fragen Gott empört: „Willst du auf ihr jemanden einsetzen, der auf ihr Verderben anrichten und Blut vergießen wird, während wir dich preisen und deine Heiligkeit rühmen?“ Doch Gott beantwortet diese Frage so, daß er sie zugleich zurückweist: „Ich weiß, was ihr nicht wißt.“

Vergleichbar richten in geschichtlicher Situation einige der Gefährten Mohammeds, geängstigt von der Forderung, auf dem Weg des Glaubens auch das Leben einzusetzen, an Gott Frage und Vorwurf: „Herr, warum hast du uns vorgeschrieben zu kämpfen? Warum hast du uns nicht für eine kurze Frist Aufschub gewährt?“ (4,77) Einen gewissen Widerstand aus Zurückhaltung und Bedenken gegenüber den Absichten Gottes zeigen sogar Äußerungen in Situationen der Verheißung und Erwählung; Noah möchte sich zunächst nicht damit abfinden, daß auch sein eigener Sohn als ein frevelhafter Mensch in der Flut versinken soll, und wendet ein: „Herr, mein Sohn gehört doch zu meiner Familie“ (11,45); aber er muß sich sagen lassen: „Noah, er gehört nicht zu deiner Familie.“ (V. 46) Ihre Bedenken erheben auch Mose und Aaron gegen Gott, als dieser sie zum Pharao schicken will: „Herr, wir fürchten, daß er sich an uns vergreift oder tyrannisch maßlos handelt.“ (20,45) Als die Geburt des Johannes angekündigt wird, hält sein Vater Zacharias (obwohl er selbst zuvor um Nachkommenschaft gebetet hat) Gott die Frage entgegen: „Herr, wie soll ich einen Jungen bekommen, wo ich schon alt bin und meine Frau unfruchtbar ist?“ (3,40, vgl. 19,8); und ähnlich richtet sich Maria, als ihr die Engel einen Sohn verkünden, mit der Frage an Gott: „Herr, wie sollte ich ein Kind bekommen, wo mich kein Mann berührt hat?“ (3,47) Doch Gott reagiert auf ihren Einwand wie auf den des Zacharias mit der Bekundung seiner Selbstherrlichkeit: „So ist Gott“ (3,40. 47; bzw. 19,8: „So ist es“).

Auf dieselbe Weise wird auch die empörte Frage dessen beschieden, der am Tag der Auferstehung und des Gerichts als Strafe sein Augenlicht nicht mehr erhält und von Gott wissen will: „Herr, warum hast du mich blind zur Versammlung gerufen, wo ich doch sehen konnte?“ (20,125) Diese Rede des Menschen zu Gott steht freilich als ein Ereignis der Endzeit noch aus; der Koran nimmt sie vorweg. Doch jetzt ist schon entschieden: Auch der letzte Einspruch gegen Gott wird nur bewirken, daß dieser seine Überlegenheit behauptet: „So vergelten wir dem, der maßlos ist und nicht an die Zeichen seines Herrn glaubt.“ (V. 127)

Darüber hinaus fingiert Gott in derselben Sure sogar noch die Frage, welche die Menschen im Widerstand dann an ihn hätten richten können,

wenn er bereits vor dem Auftreten des Propheten sein Strafgericht geschickt hätte: „Herr, warum hast du keinen Gesandten zu uns geschickt, so daß wir deinen Zeichen gefolgt wären, bevor wir erniedrigt und verworfen wurden?“ (V. 134, vgl. 28,47) In ihrer Irrealität bekundet diese Fiktion die Nutzlosigkeit solcher Widerrede. Denkbaren Einwänden soll ein für allemal der Boden entzogen werden: „Sag: Jeder wartet ab, so wartet ab! Ihr werdet erfahren (. . .)“ (V. 135)

Aber es gibt schließlich am Tag des Gerichts noch eine weitere Möglichkeit, sich an Gott zu wenden, ohne daß dabei die Rede schon zum Gebet wird. Mehrfach tragen Engel, Teufel und Dschinn, die von Menschen als göttliche Wesen verehrt und als Fürsprecher angerufen worden sind, zu ihrer eigenen Entlastung Beschuldigungen vor – wie 50,27 der Satan: „Herr, ich habe ihn nicht zum Ungehorsam aufgewiegelt, sondern er war längst im Irrtum.“ Freilich kann sich mit solcher Anklage der anderen zugleich auch die Einsicht in die eigene Lage verbinden: „Herr, die wir irreführt haben, die haben wir irreführt, wie wir irregegangen sind. Wir sprechen uns von ihnen los – zu dir hin. Nicht uns haben sie verehrt.“ (28,63) In der Konsequenz dieses Versuchs, sich selbst zu entlasten, verstärken schließlich diese Ankläger ihre Beschuldigung noch durch die einleitende Doxologie, ohne daß sich damit freilich im übrigen der Charakter ihrer Aussage verändert: „Dir sei Preis! Uns stand es nicht zu, außer dir irgendwelche Freunde zu nehmen; aber du hast ihnen und ihren Vätern Genuß geschenkt, bis sie die Ermahnung vergaßen und ein verworfenes Volk wurden.“ (25,18) Noch etwas mehr dem lobenden und bekennenden Gebet angenähert erscheint solche Rede in Sure 34,41: „Dir sei Preis! Dich haben wir zum Schutzherrn, nicht sie, nein, sie haben die Dschinn verehrt; die meisten von ihnen glauben an sie.“

Auch die so beschuldigten Menschen kommen zur Einsicht in ihre Lage; doch sie wollen sich nicht mit ihr abfinden, sondern schließen ihrem Schuldeingeständnis einen letzten zaghaften Versuch an, dem Unheil zu entrinnen: „Herr, du hast uns zweimal tot sein lassen und uns zweimal lebendig gemacht. Wir bekennen unsere Sünden. Gibt es einen Ausweg?“ (40,11) Wie schon mehrfach gesehen, wird auch hier Gott durch die an ihn gerichtete Frage nur dazu veranlaßt, die gegebene Situation uneingeschränkt zu behaupten: „Dies ist so, weil ihr, wenn Gott allein angerufen wurde, nicht glaubtet; aber glaubtet, wenn ihm jemand beigesellt wurde. Das Urteil steht Gott zu, dem Hohen und Großen.“ (V. 12)

In der Konsequenz solcher Endgültigkeit beschränkt sich schließlich auch die Rede zu Gott ihrerseits völlig auf die Feststellung der gegebenen Lage, ohne irgendwie noch zu erkennen zu geben, daß sie Widerstand leisten oder was sie zu erreichen versuchen wollte: „Herr, das sind unsere Teilhaber, zu denen wir gebetet haben, statt zu dir“ (16,86) und „Herr, die einen von uns haben von den anderen Nutzen gehabt; wir haben unsere Frist erreicht, die du uns gesetzt hast.“ (6,128) In dieser äußersten Form der Rede zu Gott fallen Widerspruch und Einverständnis zusammen: Einerseits wird die Konfrontation festgeschrieben – die Verwerfung all derer, die sich gegen Gott gestellt

haben, der Menschen wie der Teufel und der Dschinn, ist unwiderruflich; andererseits wird dies hier von den Betroffenen selbst so nüchtern und sachlich registriert, daß sich darin letztlich beide Seiten treffen können.

So zeigt sich, daß auch all die Stellen, an denen im Koran die Rede zu Gott nach Intention, Inhalt und Form nicht als Gebet angelegt ist, dennoch zur Bestätigung der machtvollen, von keiner Seite eingeschränkten, mit niemandem geteilten Überlegenheit Gottes führt. Dies muß nicht schon die Absicht dessen sein, in dessen Mund das jeweilige Wort gelegt wird; aber die letztlich gültige, authentische Bedeutung kommt von Gott selbst, der all diese Äußerungen, seien sie formal zunächst auch noch so sehr als Widerspruch zu ihm angelegt, in seinem Buch zu Wort kommen läßt; er ist es, der ihnen in seiner Verkündigung Raum gewährt, ihnen ihre Gestalt gibt und sie für alle Welt hörbar macht.

Indem der Koran so die eschatologische Szene als eine von Rede und Gegenrede entwirft, fällt er zugleich sein Urteil über die gegenwärtigen Konfrontationen von Glaube und Unglaube, von Mohammed und seinen Widersachern.

2. Gebete – rechtschaffen und verkehrt

Nicht alle Gebete, die der Koran enthält, werden als unmittelbar vorbildhafte Texte zur frommen Nachahmung zitiert. Dies ist aus zwei Gründen nicht immer der Fall: Zum einen sind bestimmte Äußerungen in eine derart individuelle Situation eingelassen, daß sie sich nicht einfach von dem Ort, dem sie angehören, ablösen und damit generalisieren lassen. (Dabei gibt es freilich Zwischenformen, so daß bei einem bestimmten Text vielleicht nur wenige Elemente herausgenommen oder geändert werden müßten, um ihn nach seiner Intention, seinem Inhalt und seiner Gestalt jederzeit auch unter veränderten Umständen wieder als Gebet sprechen zu können.) Zum anderen aber läßt der Koran darüber hinaus auch diejenigen zu Wort kommen, die sich auf irrigem Weg befinden und sich aus verderbter Gesinnung an Gott wenden. Diese Texte sollen hier zunächst betrachtet werden.

2.1 Falsche Bitten

a. Der beschränkte Blick

Wie irrig Menschen ihr eigenes Leben und ihr Verhältnis zu Gott einschätzen können, zeigt der Koran an einem Gebet, das sich ausschließlich um die irdische Existenz sorgt: „Herr, gib uns (das Gute) im Diesseits!“ (2,200) Sich so an Gott zu wenden, wäre nicht verwehrt, wenn sich der Beter dabei nur bewußt bliebe, daß er auch über dieses jetzige Leben hinaus auf Gott angewiesen ist. Die zitierte Bitte ist also nicht schlechthin falsch, aber gegenüber dem eigentlich geforderten Gebet verstümmelt. In ähnlich vordergründigem Denken befangen erscheinen in einer anderen Sure die Sabäer, Bewohner Südarabiens, da sie sich nicht mit den ihnen gewährten wirtschaft-

lichen Verhältnissen dankbar bescheiden, sondern sich von Gott immer noch weitere Regionen für ihren Handel erbitten: „Herr, leg größere Strecken in unsere Reisen!“ (34,19) In der Sicht des Korans ruinieren sie sich aber mit ihrem gewinnsüchtigen Denken selbst.

Die Beschränkung des Gebets auf das Diesseits erscheint schließlich noch zugespitzt, wo zwar der Gedanke an die Vorläufigkeit des irdischen Lebens und das drohende Gericht gegenwärtig ist, aber zugleich leichtfertig mißachtet wird: „Herr, gib uns eilig unseren Anteil vor dem Tag der Abrechnung!“ (38,16). Ob dies überhaupt noch eine ernstgemeinte Äußerung der Ungläubigen sein soll oder vielleicht nur noch eine sarkastisch spottende Karikatur ist, läßt sich dem Kontext dieser Stelle nicht eindeutig entnehmen.

Ähnlich zwiespältig kann man das Gebet lesen, mit dem die Gegner Mohammeds zitiert werden: „Gott, wenn das die Wahrheit von dir ist, dann laß über uns Steine vom Himmel herabregnen, oder bring eine schlimme Strafe!“ (8,32) Die so beten, wissen jedenfalls nicht, was sie tun; sie sprechen ihr eigenes Urteil.

b. Die vergebliche Ausflucht

Die Verkehrtheit all derer, die sich nicht Gottes Weisungen fügen, die Aussichtslosigkeit ihres Weges, ihr Mangel an Einsicht in ihre eigene Lage werden schließlich im Koran besonders markant in den Szenen des Gerichts gezeichnet. Ansätze dazu zeigten schon einige im Vorausgehenden zitierte Äußerungen gegenüber Gott. In einem geballten Maße wie nirgends sonst kommt diese Verderbtheit in den zahlreichen verfehlten und nutzlosen Gebeten derer zur Sprache, die ihre Verurteilung vor Augen haben. Ihre Bitten lassen nach Inhalt und Absicht zwei verschiedene Richtungen erkennen:

(1) In der Angst, ihr Leben endgültig verwirkt zu haben, versuchen diese Beter – so wie der Koran sie an einer Reihe von Stellen zu Wort kommen läßt – eine neue Bewährungschance zu erreichen, sei diese auch noch so knapp bemessen: „Herr, gewähre uns für eine kurze Frist Aufschub, damit wir deinem Ruf antworten und den Gesandten folgen!“ (14,44) In der Sackgasse, in die sie geraten sind, soll es ihnen wenigstens noch möglich sein, umzuwenden und zurückzukehren: „Herr, laß uns herauskommen, damit wir rechtschaffen handeln und nicht so, wie wir gehandelt haben!“ (35,37; vgl. 23,99f; 63,10) Das bisherige Leben soll eine vorläufige, heilsame Erfahrung sein, nicht der einmalige, endgültige Ernstfall: „Herr, wir haben gesehen und gehört; so laß uns zurückkehren, damit wir rechtschaffen handeln. Wir sind überzeugt.“ (32,12) Der jetzt gewonnenen Einsicht sollte ein Neuanfang folgen; die Bilanz, die endgültig zählt, könnte dann beim nächsten Mal gezogen werden. Das Bisherige soll mehr Mißgeschick und Unfall als freie und einsichtige Tat gewesen sein: „Herr, unser Elend hat uns überwältigt; wir sind Leute, die irregegangen sind. Herr, laß uns da herauskommen! Wenn wir rückfällig werden, dann sind wir Frevler.“ (23,106f)

Aber all diese vermeintlichen Gebete sind für Gott nur leere Worte (vgl. 23,100), die an der gegebenen Situation völlig vorbeigehen. Einsicht und

Umkehr hätten schon früher erfolgen können. Jetzt lehnt Gott diesen Betern nicht nur die Erfüllung ihrer Bitten ab, sondern er untersagt ihnen, sich noch weiter an ihn zu wenden: „Redet nicht mit mir!“ (23,108) Damit wird dieser Perversion des Gebets das Wort abgeschnitten.

(2) Die Verkehrtheit scheint noch gesteigert, wenn die Beter ihre Bitten nicht mehr – jedenfalls nicht mehr ausdrücklich – auf die eigene Rettung richten, sondern nur noch auf die Rache an denen, denen angeblich das schlimme Ende zuzuschreiben ist: „Herr, zeig uns die Dschinn und die Menschen, die uns irreführt haben, dann legen wir sie unter unsere Füße, damit sie zu den Niedrigsten gehören!“ (41,29) Der einzige Genuß, um den hier noch gebeten wird, ist ein Triumph über die angeblich Schlimmeren. Das eigene Elend erscheint leichter, wenn es gegenüber dem der anderen, denen man die Schuld anlasten möchte, geringer ist: „Herr, wer uns das verschafft hat – gib dem eine doppelte Strafe im Feuer!“ (38,61; vgl. 7,38; 33,67f) Aber auch diese letzte Bitte, die aus Gottes Gerechtigkeit wenigstens noch etwas Schadenfreude zu gewinnen trachtet, wird abgewiesen: „Jeder bekommt ein Doppeltes.“ (7,38)

So sind schließlich diese Gebete nur noch ein äußerster Ausdruck dafür, daß es in der Verdammnis der Hölle keine Verbundenheit im gemeinsamen Unglück mehr geben kann: „Sooft eine Gemeinschaft hineingeht, verflucht sie ihre Schwester.“ (7,38) – „Das ist die Wirklichkeit: der Streit der Bewohner des Feuers!“ (38,64) Die Bitten der Verworfenen erreichen also insgesamt nicht mehr Gott, an den sie sich formal noch richten; sie sind letztlich keine Gebete mehr, obwohl sie in deren Gestalt gefaßt sind, sondern nur noch Manifestationen der äußersten Beziehungslosigkeit.¹⁰

2.2. Die Gebete der Frommen

Daß im Zusammenhang dieser Untersuchung der Rede zu Gott jetzt erst eigentlich Gebete wahrgenommen werden, unterstreicht, in welch größeren spannungsvollen, von Konfrontationen, Auseinandersetzungen und Verwerfungen erfüllten Raum der Koran die gläubige Hinwendung zu Gott gestellt sieht. Es wird sich im folgenden zeigen, wie weit dem auch die einzelnen Gebete in ihren Strukturen entsprechen.

a. Die Identifikation der Beter

(1) An weitaus den meisten Stellen, an denen wir im Koran Gebete finden, werden diese von bestimmten Personen und Gruppen im Zusammenhang eines konkreten Ereignisses, das man erzählend in Erinnerung rufen kann, gesprochen. Sie gehören also primär vergangenen Szenen an. Diese sind fast alle auch aus biblischen Traditionen bekannt, selbst wenn dort an den entsprechenden Stellen nicht gerade derart gebetet wird.

In ihrer situativen Verankerung sind die folgenden Texte, in denen Gott angesprochen wird, zunächst Äußerungen der persönlichen Frömmigkeit, des freien Gebets (*du'ā'*), nicht der gemeinschaftlichen Pflicht, des rituellen Gebets (*ṣalāt*).¹¹

Am häufigsten finden wir die Beziehung zum Alten Testament.¹² So hören wir das Gebet der Engel, die Gott nach der Erschaffung des Menschen preisen und für diesen eintreten (2,32; 40,7–9); Adam und seine Frau, die nach ihrem Vergehen im Paradies Gott um Vergebung bitten (7,23) und von ihm einen gesunden Jungen erhoffen (7,189); Noah, der, gefährdet durch seine Landsleute und beunruhigt durch die Flut, für sich und seine Familie Gott um Rettung und Nachsicht anruft (11,45. 47; 23,26. 29; 26,117f; 54,10; 71,5–20. 21–24. 26–28); Abraham, der sich von der polytheistischen Welt seines Vaters distanziert, die Macht des einen Gottes zu erkennen sucht und Mekka als Zentrum der Gläubigen aufbaut (2,126–129. 260; 14,35–41; 26,83–89; 60,4f); Lot, der nichts mit den Frevlern seiner Zeit zu tun haben will (26,169; 29,30); Joseph, der sich der Wohltaten Gottes erinnert und ihn um die endgültige Gemeinschaft mit den Rechtschaffenen bittet (12,101); Mose, der in seinem Auftrag, die Israeliten aus der Macht des Pharao zu befreien und darüber hinaus das Böse von ihnen fernzuhalten, die Nähe und Unterstützung Gottes sucht (7,143. 151. 155f; 10,88; 20,25–35; 26,12–14; 28,16f. 21. 24. 33f); Mose und Aaron gemeinsam, die Gott ihre Furcht vor Pharao mitteilen (20,45), aber auch die Israeliten insgesamt angesichts der Macht des ägyptischen Königs und seines ungläubigen Volkes (10,85f), die Frau des Pharao, die sich von der Bosheit ihres Mannes abwendet (66,11);¹³ seine Zauberer, die zu den wahrhaft Gläubigen gezählt werden wollen (7,126); die Israeliten, die gegen Goliath und seine Truppen in den Kampf ziehen müssen (2,250); Salomo, der in seiner königlichen Position um ein rechtschaffenes Leben und eine ruhmvolle Herrschaft bittet (27,19; 38,35); die Königin von Saba, die ihre Schuld bekennt (27,44); Hiob, der in der Not, die ihn überfallen hat, bei Gott Zuflucht sucht (21,83); „den mit dem Fisch“ (d. h. Jona), der gemeint hat, er könnte sich Gott entziehen, ihn aber schließlich aus der Finsternis, in die er geworfen worden ist, anruft (21,87).

Nur in beiläufiger und undeutlicher Beziehung zu alttestamentlichen Überlieferungen steht Schu'aib, der nicht biblisch zu identifizieren ist, aber nach dem Koran zu den Madianitern zählt und deshalb in arabischer Tradition mit Jitro, dem Schwiegervater Moses, gleichgesetzt wird.¹⁴ Er bittet um eine Entscheidung zwischen ihm als einem Propheten Gottes, und seinem Volk, das sich seiner mahnenden Rede entziehen will (7,89). – Namentlich nicht genannt, aber in die Zeit nach Noah eingeordnet ist ein Prophet, der in gleichen Worten wie zuvor Noah Gott gegen die anruft, die ihn zum Lügner erklären wollen (23,39; vgl. V. 26). Auch noch an anderer Stelle ist ohne Namensnennung einfach von „dem Gesandten“ die Rede, der sich an Gott wendet, weil seine Hörer den Koran ablehnen (25,30); die Vergangenheitsform des Kontextes läßt an einen Propheten vor Mohammed denken.¹⁵

Daneben finden wir als Beter Personen, die uns aus dem Neuen Testament vertraut sind: Zacharias, der sich von Gott einen Sohn wünscht und ein Zeichen dafür, daß er der Verheißung glauben darf (3,38. 40. 41; 19,4–6. 8. 10; 21,89); Jesus, der Gott um „einen Tisch vom Himmel“ bittet, damit dieser für seine Gemeinschaft „Feier und Zeichen,“ sei (5,114); die

Jünger Jesu, die sich in dessen Gefolgschaft als gläubige Zeugen bekennen (3,53). Hier seien auch die Beter miterwähnt, derer man sich nicht aus der Vergangenheit, sondern aus der noch ausstehenden, aber schon angesagten Zukunft erinnert: Die Gläubigen, die am Tag des Gerichts in das Paradies geladen werden, die Gott dafür preisen (10,10), ihn um Vergebung und Erleuchtung bitten (66,8) und sich von den Frevlern distanzieren (7,47).

In der Beziehung zu apokryphen Erzählungen des Neuen Testaments stehen die beiden Gebete, in denen die Mutter Marias (hier die Frau 'Imrāns) zunächst ihr noch ungeborenes Kind Gott weihet und nach der Geburt Maria samt deren Nachkommen Gottes Schutz empfiehlt (3,35f).¹⁶

Darüber hinaus erinnert der Koran noch an ein Gebet aus seiner Vorzeit, das sich nicht auf Situationen der biblischen Überlieferung oder deren nahe Umgebung beziehen läßt, nämlich eines der „Leute der Höhle“, die aus der christlichen Legende als die „Siebenschläfer“ bekannt sind (18,10).¹⁷

Von den Zeitgenossen Mohammeds zitiert der Koran als Gläubige, die in rechter Weise zu beten wissen, nur zwei Gruppen: zum einen die muslimischen Männer, Frauen und Kinder, die im feindlich gesinnten Mekka zurückbleiben mußten und von Gott ihre Rettung erbitten (4,75), zum anderen die Anhänger Mohammeds, die nicht schon bei der Hidschra, sondern erst zu einem späteren Zeitpunkt nach Medina kamen und keine Rivalität zwischen den verschiedenen Gruppen aufkommen lassen wollen (59,10). Zwar finden wir auch noch an einer weiteren Stelle, die auf Auseinandersetzungen unter den Muslimen in Medina anspielt, ein an Gott gerichtetes rühmendes Wort (24,16); aber hier wird nur formuliert, was die Mitbürger Mohammeds statt ihrer Lüge, die sie tatsächlich verbreiteten, hätten eigentlich sagen sollen. Ähnlich werden in Sure 4,46 den falschen Gebetsworten, die man bei Juden hört, richtige entgegengesetzt (vgl. auch 2,104).

Als Gebete, die der Koran Mohammed selbst sprechen läßt, kann man die ansehen, die ohne eine besondere Namensnennung mit dem Imperativ Gottes: „Sag: ...!“ eingeleitet sind – also mit der Formel des prophetischen Auftrags (3,26f; 17,80; 20,114; 21,112;¹⁸ 23,93f. 97f. 118; 39,46). Einerseits wird damit Gott auf eine besondere Weise als der primäre Autor der Worte erkennbar, die an ihn gerichtet werden sollen; andererseits können diese Gebete aber zugleich auch ganz Mohammeds Rede sein, denn sie spiegeln die Spannungen wider, in die sich der Prophet durch die ihm aufgetragene Botschaft seinen Mitmenschen gegenüber versetzt sieht. Doch über die formale Einführung dieser Worte durch den göttlichen Auftrag hinaus haben sie keinen eigenen Charakter, durch den sie sich von den sonstigen entsprechenden Gebeten abhoben.

Insgesamt fällt bei dem bisherigen Überblick über die Beter, die der Koran unmittelbar zu Wort kommen läßt, auf, in welchem großen Maß er die Vergangenheit zur Sprache bringt und wie geringfügig sich daneben der Anteil aus der unmittelbaren Gegenwart Mohammeds ausnimmt. So legt der Koran schon durch die personellen Zuschreibungen der Gebete nahe, daß das, was in seiner Zeit gefordert und angemessen ist, gerade durch den

Rückblick in die Vergangenheit und durch die Identifikation mit ihr vorge stellt und bekräftigt werden kann. – Aber dazu müssen in einem späteren Abschnitt dieser Untersuchung noch die Inhalte der jeweiligen Gebete genauer beachtet werden, um zu sehen, wie weit die Worte, die aus singulärer Situation an Gott gerichtet werden, für eine mögliche Generalisierung offen sind.

(2) An einer relativ geringen Anzahl von Stellen formuliert der Koran Gebete, die nicht in konkrete Szenen eingelassen und deren Akteuren zugeschrieben, sondern von vornherein nach ihrem Kontext ganz allgemein gehalten sind. Aber auch dabei gibt es zunächst noch einige wenige Gruppierungen, bei denen besondere Beter herausgehoben werden: Propheten, die in ihrem Auftrag standhaft bleiben wollen (3,147); Christen, die ihren Glauben bekennen und Gott darum bitten, daß er sie zu den Zeugen der Wahrheit rechnen möge (5,83); Engel, die Gott loben und bei ihm für die Gläubigen eintreten (40,7); aber auch – alltagsnäher – die Reisenden, die sich in Seenot befinden und zu Gott um Rettung rufen (10,22) und die (erwachsenen) Kinder, die für ihre Eltern bitten (17,24; 46,15). Im übrigen sind diejenigen, deren Gebete zitiert werden, ganz allgemein solche, die sich nicht nur „im Diesseits Gutes“ wünschen, sondern „ebenso im Jenseits“ (2,201), einfach alle, die glauben (2,285f; 66,8), diejenigen, die Verstand haben (3,8f. 191–194), Gottes Diener (1,5–7; 3,16; 23,109; 25,65. 74). Hier kommen also ausdrücklich die Gläubigen schlechthin zu Wort – unabhängig von den Besonderheiten der Zeit, des Ortes, der sozialen Umgebung und der jeweiligen Ereignisse. Doch belegt die relativ geringe Zahl dieser Stellen noch einmal, wie bedeutsam dem Koran die konkreten Beter aus der Vergangenheit sind: Sie gelten ihm als so repräsentativ, daß er nur selten generalisierend und aktualisierend andere zu zitieren braucht.

b. Funktionen und Inhalte der Gebete

Schon bei der vorausgehenden Sichtung des Korans, wer im einzelnen die Beter sind und aus welchen Situationen heraus sie sich an Gott wenden, wurde vielfach das, was sie dazu bewegt, mit wahrgenommen. Aber in dieser Hinsicht ist noch eine systematischere Bilanz nötig. (Dabei werden im folgenden nicht mehr die zuvor schon zitierten sämtlichen Belegstellen jeweils noch einmal notiert werden; das charakteristische Gesamtergebnis soll genügen.)

(1) Zunächst fällt auf, daß die entsprechenden Texte fast ausschließlich Bittgebete sind.¹⁹ Auch wenn diese im einzelnen zusätzlich noch andere Elemente enthalten (etwa des Danks, des Bekenntnisses, der Situationsbeschreibung, der erzählenden Erinnerung – so ganz besonders ausführlich 71,5–28); es dominiert schließlich doch durchweg die ausdrückliche Absicht, Gott zu etwas zu bewegen.

In einigen Fällen ist die Bitte nicht formal ausgesprochen, aber implizit deutlich greifbar – wenn Jonas aus der Finsternis des Fisches Gott preist und seine Schuld bekennt, um dadurch gerettet zu werden (21,87); wenn Hiob einfach seine Lage nennt: „Not ist über mich gekommen“ und die Bekenntnis-

aussage anschließt: „Niemand ist so barmherzig wie du“ (21,83); wenn ein Gesandter Gottes sich darüber beschwert, daß seine Landsleute den Koran ablehnen (25,30); wenn Mose Gott schlicht sagt: „Herr, ich bedarf dessen, was du mir an Gutem herabsendest“ (28,24).

Die Ausnahmen, bei denen es sich nicht um Bittgebete handelt, sind nur wenige: zwei Rühmungen der Allwissenheit Gottes (2,32; 39,46), eine ausführlich lobende Anerkennung seiner Herrschaft und Schöpfermacht (3,26f), die gelegentliche stereotype Formel „Dir sei Preis“ (7,143; 10,10; 24,16), zwei Bekenntnisse der Umkehr nach der Erfahrung göttlicher Macht (7,143) und wundersamer Kräfte (27,44). Zwar finden wir den Ruhm Gottes durch die Menschen, ihr Bekenntnis zu ihm und ihren Dank für erlangte Wohltaten im Koran noch weit häufiger, aber, abgelöst vom Bittgebet, nicht in der sprachlichen Gestalt der unmittelbaren Rede zu Gott selbst (vgl. 1,2–5; 23,28). Wie im Einzelfall die eine (seltene) Form neben der anderen (häufigeren) stehen kann, ist an dem bereits zitierten Vers 10,10 ablesbar; „Gepriesen seist du, Gott!“ – „Das Lob sei Gott, dem Herrn der Welten!“²⁰

Mit solcher Dominanz der Bittgebete bei den Reden zu Gott wird der dringliche Charakter der Verkündigung des Korans auch in diesem Zusammenhang unterstrichen.

(2) Gelegentlich hat die Bitte nicht nur den Beter selbst und seine Situation im Blick, sondern ausdrücklich auch andere Menschen, denen er sich verbunden weiß; das Gebet wird zur Fürbitte (z. B. 17,24 für die Eltern; 14,41 und 71,28 darüber hinaus auch für alle Gläubigen; 26,86 für den Vater, der noch nicht zum rechten Glauben gekommen ist; 59,10 für diejenigen, die früher zum Glauben gekommen sind als die Beter selbst). Eine besondere Stelle nimmt das fürbittende Gebet der Engel ein (40,7–9), da sie sich nicht als Wesen begreifen, die Gott noch für sich selbst um etwas ersuchen müßten; die deshalb ganz von sich absehen und zugunsten der Menschen beten können. (Eine ähnliche selbstlose Fürbitte ließe sich grundsätzlich auch von den Menschen denken, die nach ihrem Tod das endgültige Glück ihres Lebens erreichten; in der muslimischen Frömmigkeit spielt eine solche Fürbitte eine große Rolle,²¹ aber im Koran wird sie noch nicht realisiert.)

(3) Weitaus am häufigsten wird Gott um die Vergebung der Sünden gebeten. Der Gläubige sieht sich hier demnach einerseits einem strengen ethischen Anspruch ausgesetzt – er hat sich in seinem Handeln vor dem Gesetz Gottes zu bewähren –, andererseits weiß er sich aber zugleich angewiesen auf die nachsichtige Barmherzigkeit Gottes, der zur Verzeihung bereit ist (z. B. 7,23; 23,109). Hier zeigt sich, wie fragwürdig oder wenigstens unzulänglich es ist, den Islam undifferenziert als eine „Gesetzesreligion“ zu begreifen;²² er ist wenigstens ebensosehr eine „Religion der Gnade“.

In der Nähe und der Konsequenz der Bitte um Sündenvergebung stehen die (in der Zahl deutlich geringeren) Gebete um Bewahrung vor den Strafen der Hölle (z. B. 25,65).

Daß bei all dem nicht einfach eine Perspektive auf Endzeit und Jenseits vorherrscht, gar das bloße Bedürfnis, sich unter dem Druck der Vorstellungen von himmlischem Lohn und höllischer Strafe zu behaupten, zeigen die (in

der Häufigkeit an zweiter Stelle stehenden) Bitten, Gott möge aus der Bedrohung durch die Frevler retten (z. B. 28,21). Die Beter suchen Zuflucht in der Gefährdung, in der die menschliche Kraft allein nicht ausreicht. Dabei ängstigt sie nicht nur die physische Aggression, sondern vor allem die mit ihr einhergehende Macht der Lüge (z. B. 23,26. 39). Daß ihr Widerstreit gegen die Wahrheit bislang noch nicht abgewehrt ist, läßt die Beter nach der Entscheidung Gottes rufen (z. B. 7,89; 39,46) – dies heißt nicht allein: nach der Bestrafung der Schuldigen (z. B. 71,26), sondern zugleich nach der Rettung der Gläubigen aus der Gefahr, selbst noch schuldig zu werden (z. B. 3,8f; 23,97f). Die Menschen brauchen Gottes Hilfe, wenn sie den „geraden Weg“ gehen wollen (z. B. 1,6f). Die Bitte um „Geduld“ (z. B. 7,126) ist getragen von der Sorge, den Spannungen dieser Welt nicht gewachsen zu sein. Auch wenn der Koran mehrfach versichert: „Gott mutet niemandem zu, was er nicht vermag“ (z. B. 2,286), so kennt er dennoch auch das Gebet der Gläubigen an: „Herr, belaste uns nicht mit etwas, wozu wir keine Kraft haben!“ (Ebd. – Der Vergleich mit der Vaterunser-Bitte „Führe uns nicht in Versuchung!“ liegt auf der Hand.) Die Angst vor der Überforderung soll den Menschen einerseits genommen, andererseits aber auch als berechtigt zugestanden werden. Die Welt bleibt vor der endgültigen, machtvollen Entscheidung Gottes auch für die Gläubigen zwiespältig und bedrohlich. Selbst dort, wo nicht Feinde erkennbar sind, kann doch einfach – wie bei Hiob – die „Not“ den Menschen überfallen (21,83).

(4) Wo sich die Gebete nicht auf die Negation des Übels und des Bösen, auf die Abwehr von Gefahren, auf die Stärkung der Gläubigen in ihrem Kampf beschränken, wo sie ihren Blick über die Konfrontation und Krisen hinausrichten, da lassen sie ihre eigentlichen Beweggründe und den Kern ihrer Spiritualität erkennen: die Absicht nämlich, Gott ständig zu loben und seiner zu gedenken (20,33f),²³ mit ihm im Gebet verbunden zu sein (14,40), aus der von Gott geschenkten „Urteilkraft“ zu leben, um seinem Willen zu entsprechen (26,83), dadurch „zu einem Vorbild für die Frommen“ zu werden (25,74), insgesamt also Gott „ergeben“, d. h. „Muslim“ zu sein (2,128) und damit zum „muslimischen Volk“ (ebd.) zu gehören, zur Gemeinschaft der „Rechtschaffenen“ (26,83) – in dieser Welt schon wie schließlich im „Garten des Glücks“ (V. 85). Selbst wenn die Bitte des Mose, bei der Offenbarung des Gesetzes Gott schauen zu dürfen (7,143), abgewiesen wird, so zeigt doch auch dieser Wunsch das Bedürfnis des Gläubigen nach der erfahrbaren Nähe seines Herrn. Letztlich greift das Bittgebet zur metaphorischen Sprache, da sein Ziel alles benennbar Konkrete übersteigt: „Herr, mach uns unser Licht vollkommen und verzeih uns!“ (66,8)

Gerade angesichts der Tatsache, daß der Koran formal keine eigentlichen Dankgebete enthält, ist es aufschlußreich, daß er das Danken-Können in die Bitte hineinnimmt – so daß der Beter in dem ausdrücklichen Bewußtsein, von Gott abhängig zu sein, doch implizit jetzt schon vollzieht, worum er gerade noch bittet: „Herr, halte mich an, daß ich für deine Gnade danke, mit der du mich und meine Eltern begnadet hast“ (27,19; 46,15).²⁴

Die Spiritualität, die sich in den Gebeten des Korans äußert, schließt auch die Anerkennung der Güter dieser Welt ein. So sehr diejenigen verurteilt werden, die in ihren Bitten nur an das Irdische denken, so deutlich (ja formal gleichgewichtig) kann sich das rechte Gebet aber doch auch auf das irdische Wohlergehen richten: „Herr, gib uns im Diesseits Gutes und im Jenseits Gutes“ (2,201) – hier gibt es keine Konkurrenz oder fromme Alternative.

Bei der Auflistung dessen, worauf sich die Bittgebete des Korans insgesamt richten, zeigt sich freilich, daß die innerweltliche Perspektive überwiegend von den negativen Gegebenheiten und der dringlichen Erwartung, daß diese beseitigt werden mögen, besetzt ist.

(5) Die meisten der Gebete, die namentlich bestimmten einzelnen Betern oder Gruppen zugesprochen werden, sind inhaltlich so generell formuliert, daß sie grundsätzlich jederzeit und von jedermann übernommen werden können. Bezeichnend dafür ist etwa, daß die Bitte König Salomos, Gott möge ihn zur Dankbarkeit und zum rechten Handeln anhalten (27,19), an anderer Stelle als ein Gebet jedes Mannes, der „das Alter von 40 Jahren erreicht hat“, zitiert wird (46,15). Ebenso kehrt ein Gebet der Jünger Jesu später als ein Gebet der Christen schlechthin wieder – mit einer wichtigen Auslassung freilich (die im folgenden Zitat mit Klammern gekennzeichnet ist): „Herr, wir glauben (an das, was du herabgesandt hast, und folgen dem Gesandten). So verzeichne uns bei den Zeugen!“ (3,53 und 5,83) Die Kürzung dürfte wohl darauf beruhen, daß die christlichen Zeitgenossen Mohammeds ihn und seine Verkündigung nicht anerkannten. Das Gebet der Jünger Jesu ist demnach dasjenige, das dem muslimischen Glauben deutlicher entspricht.

Nur wenige Gebetselemente sind im Koran so personbezogen, situationsbedingt und damit individuell, daß sie sich in der wörtlichen Bedeutung gegen eine Verallgemeinerung sperren: wenn Abraham darum bittet, daß Gott ihm als Beglaubigungszeichen Tote lebendig mache (2,260); wenn er im Gebet daran erinnert, daß er einige seiner Nachkommenschaft in Mekka angesiedelt hat (14,37), und in diesem Textzusammenhang seine Söhne Ismael und Isaak namentlich nennt (V. 39); wenn er seinen Vater zu den Götzendienern zählt (26,86); wenn Mose seine mangelnde Redefähigkeit beklagt und sich seinen Bruder Aaron als Helfer erbittet (20,30; 26,13; 28,34); aber auch wenn er sich wünscht, Gott sehen zu dürfen – ein Wunsch, der ihm abgeschlagen wird (7,143); wenn Salomo um die Königsherrschaft bittet (38,35) und Jesus um einen „Tisch vom Himmel“ (5,114). Vor allem aber ist es in muslimischer Sicht aus prinzipiellen theologischen Gründen verwehrt, noch wie Abraham die Hoffnung auf einen künftigen Propheten zu setzen: „Herr, erwecke unter ihnen einen Gesandten aus ihrer Mitte, der ihnen deine Zeichen vorträgt, sie das Buch und die Weisheit lehrt und sie läutert!“ (2,129); mit der Verkündigung Mohammeds ist dieses Gebet endgültig erfüllt und überholt.²⁵

Doch außer dem letzten Beispiel lassen sich die von individuellen Elementen durchsetzten Gebete mit geringfügigen Auslassungen und Veränderungen oder mit einem weniger wörtlichen Verständnis in eine allgemeinere Bedeutung transformieren; sie sind trotz ihrer person- und situationsgebundenen Elemente letztlich von zeitloser Repräsentativität.

In ihrem weitgehend generellen Charakter entsprechen die Gebete des Korans dem Selbstverständnis des Islam, „die naturgemäße Religion“ (30,30) und damit prinzipiell allem geschichtlichen Wandel enthoben zu sein.²⁶ Da sich nach muslimischer Sicht außerdem der Widerstreit gegen diese Religion und den in ihr gelebten Glauben seinem Wesen nach nicht ändert, die Menschen immer für das Böse anfällig bleiben, außerdem bis zum Ende der Tage dem Leiden ausgesetzt und der Vergänglichkeit unterworfen, besteht insgesamt kein Grund, mit tiefgreifenden Veränderungen im Verhältnis der Menschen zu Gott und damit auch der Worte, die sie an ihn richten, zu rechnen.

c. Der angesprochene Gott

Mit der Formulierung der Gebete gibt der Koran nicht nur vor, wie sich die Gläubigen begreifen und mit ihren Bedürfnissen Gott gegenüber aussprechen sollen, sondern er bringt damit auch den Adressaten der Gebete, Gott selbst, in die kommunikativen Strukturen menschlicher Texte ein und schreibt ihm darin entscheidende Momente seiner Rolle zu.

(1) Schon durch Inhalt und Funktion der Gebete, wie sie im vorausgehenden betrachtet wurden, ist Gott in seinem Verhältnis zu den Menschen positionell bestimmt: Er ist in erster Linie derjenige, der helfen kann – gegenüber denen, die auf seine Hilfe angewiesen sind. Durch das erhebliche Übergewicht der Bittgebete wird Gott aber nicht allein als der machtvoll Überlegene vorgestellt, der über alle Verhältnisse von Not, Bedrängnis und Gefahr verfügt (so kann er auch in entsprechenden Dankgebeten, Hymnen u. ä. gesehen werden), sondern ausdrücklich als derjenige, der in seiner Verfügungsmacht auf das hört, was ihm gesagt wird, und sich dadurch bewegen läßt.

Die Gebete des Korans legen damit den Gläubigen implizit nahe – auch wenn dadurch das Bild Gottes recht anthropomorphe Züge gewinnt –: Nehmt Gott als einen, den ihr beeinflussen könnt! Freilich kann diese kommunikative Struktur der Texte theologisch weitergehend so interpretiert werden, daß damit letztlich nicht etwas über Gott an sich ausgesagt wird, sondern nur über das Verhältnis, in das sich die Menschen zu ihm stellen sollen.²⁷

(2) Als Anrede Gottes finden wir in den Gebeten des Korans fast ausschließlich nur den Titel „Herr“ (rabb); die Gläubigen sehen sich hier demnach in der Rolle der „Knechte“ oder „Diener“ (‘abd). Nur an wenigen Stellen wird das besondere Anrufwort „O Gott!“ (allāhumma) gebraucht (3,26; 5,114; 10,10; 39,46),²⁸ ohne daß damit eine besondere theologische Differenzierung eingebracht würde. Darüber hinaus gibt es im Koran für Gott keine weitere vokative Benennung mehr. – Wenn gelegentlich, aber selten, Gott in Gebeten ohne eigene Benennung angesprochen wird (z. B. 2,32; 21,83; 54,10), so ist dieser knappen Redeweise keine besondere Bedeutung zu entnehmen.

Damit entsprechen die Gebete des Korans zunächst weitgehend dem biblischen Sprachgebrauch. Als Anredewörter finden wir auch im Alten

Testament fast nur „Jhwh“ (in der Septuaginta mit „kyrios“ übersetzt) und „Gott“; nur selten daneben etwa auch vokativisch „König“ (z. B. Ps 5,3). Ein entscheidender Gegensatz ist freilich mit der im Frühjudentum aufkommenden metaphorischen Anrede Gottes als „Vater“²⁹ gegeben, die einerseits durch das Gebet Jesu für das christliche Gottesverständnis wesentlich wird, andererseits wegen ihrer Nähe zum polytheistischen Denken dem Islam unannehmbar erscheint.

Die Beziehung von „Herr und Knecht“ ist als ein Verhältnis, das Menschen untereinander realisieren, durch vielfältige Erfahrungen der Unfreiheit, Ausbeutung, Entwürdigung usw. belastet. Wie soll es angesichts solcher negativer Bewertungen möglich sein, diese Sozialstruktur positiv auf die Beziehung von Mensch und Gott zu übertragen? Die Antwort darauf ergibt sich, wenn man sieht, daß für den Gläubigen, der Gott als „Herrn“ begreift, zugleich alle anderen Mächte ihre scheinbar überlegene, gar unangefochtene Stellung verlieren: „Gott, Herr“ der Herrschaft! Du gibst die Herrschaft, wem du willst, und nimmst die Herrschaft, wem du willst; du machst mächtig, wem du willst, und du erniedrigst, wem du willst. In deiner Hand ist das Gute. Du bist zu allem mächtig.“ (3,26)

Deshalb ist es auch von theologisch großer Bedeutung, daß im arabischen Urtext die in der Übersetzung oft nur „Herr“ lautende Anrede³¹ immer von einem Possessivpronomen begleitet ist, also „mein Herr“ (z. B. 3,38) oder „unser Herr“ (z. B. 3,53) heißt. (Im Deutschen ist als Anrede grammatisch nur die erste Form möglich; das macht verständlich, wenn in der Übersetzung auf beide verzichtet wird.) Das beigefügte Pronomen unterstreicht die Einzigartigkeit und Einmaligkeit dieser Beziehung und wehrt die Vorstellung ab, es könnte auf gleicher Ebene noch andere Herrschaftsverhältnisse geben.

(3) Neben diese fast ausschließliche, ständig wiederkehrende, eindringlich gleichbleibende Anrede „Herr“ tritt eine Vielfalt prädikativer Benennungen Gottes, die ihn als Adressaten der Gebete in besonderer Weise qualifizieren – in seinem Wissen, seiner Macht, seinem Erbarmen usw.³² Dabei werden (in den hier untersuchten Gebeten wie in anderen Texten des Korans) bestimmte rhetorische Formen bevorzugt, so etwa Doppelbenennungen – „Du bist der Mächtige und Weise“ (2,129; 5,118; 40,8; 60,5), „der Wissende und Weise“ (2,32), „der Hörende und Wissende“ (2,127), „der sich Zuwendende und Barmherzige“ (2,128), „verzeihend und barmherzig“ (14,36), „gütig und barmherzig“ (59,10), „der Erbarmungsvolle und um Hilfe Angerufene“ (21,112) –; steigernde Vergleiche – „Du bist der Barmherzigste der Barmherzigen“ (7,151; 21,83), „der Gerechteste der Richter“ (11,45), „der beste der Versorger“ (5,114), „der beste der Verzeihenden“ (7,155), „der beste der Erben“ (21,89), „der beste derer, die Unterkunft geben“ (23,29) –; andere strukturähnliche Prädikationen – „Du bist der Hörer des Rufes“ (3,38), „der uns durchschaut“ (20,35), „der das Geheime kennt und das Bezeugte“ (39,46), „Schöpfer der Himmel und der Erde“ (ebd.) –; einfache Kennzeichnungen – „unser Schutzherr“ (7,155), „der Freigebige“ (3,8; 38,35) – und derartiges mehr.

Mit all diesen Benennungen wird Gott in seinen grundsätzlichen Eigenschaften charakterisiert. Demgegenüber geschieht es nur selten, daß in der

Anrede Gottes an eine einzelne Tat erinnert wird – wie 10,88: „Herr, du hast dem Pharao und seinen Vornehmen im diesseitigen Leben Pracht und Reichtum verliehen . . .“ Gott soll demnach insgesamt vor allem als derjenige angesprochen werden, der den Gläubigen als der immer gleiche gegenübersteht; die Beter bekunden mit ihren Worten ihre entsprechende Einsicht. Es ist deshalb bezeichnend, daß sich von diesen vielfältig qualifizierenden Benennungen Gottes in den „falschen Bitten“ (s. unter 2.1) keine findet; dort fehlt dazu das rechte Verständnis.

Allen gläubigen Anrufen Gottes durch die Menschen voraus liegt aber die fundamentale Selbstvorstellung Gottes in der Zusage, die er seinem Propheten gibt: „Wenn dich meine Diener über mich fragen – ich bin nahe; ich antworte dem Ruf des Rufenden, wenn er ruft.“ (2,186; vgl. 11,61; 40,60)

SUMMARY

The fundamental difference between the Christian appreciation of the Bible and the Islamic one of the Koran, as “the word of God”, in either case, has its basis in the structure of the respective texts, symptomatically obvious in the opposite functions of the Koranic citation formula “Say: . . .!” and the biblical one “Thus speaks the Lord”. In principle every human speech in the Koran is quoted as God’s word, as an instruction or as a remembrance – often both in one.

On this background all passages of the Koran, in which man formally addresses his words to God, whether in a prayer or in some other kind of speech, are investigated in regard of their speakers, their circumstances, their intentions, their attitudes and their subjects.

¹ Vgl. JOHANNES BEUMER, *Die Inspiration der Heiligen Schrift*, Freiburg 1968 (Handbuch der Dogmengeschichte I/3b) 18f über die von Origenes „zum ersten Male aufgestellte Hypothese einer rigorosen ‚Verbalinspiration‘“; darüber hinaus etwa 21, 26f, 54, 56f.

² Vgl. ebd. 39f zu HEINRICH VON GENT.

³ Vgl. HERMANN EISING, Artikel „*n^e‘um*“, in: ThWAT V, 119–123 (hier „JHWH-Spruchformel“ genannt).

⁴ Vgl. SIEGFRIED WAGNER, Artikel „*‘amar*“, in: ThWAT I, 353–373, hier 365: Botenformel und Botenspruch.

⁵ Die Zählung der Koranverse richtet sich im folgenden wie in der Übersetzung von RUDI PARET (*Der Koran. Überarbeitete Taschenbuchausgabe*, Stuttgart 1979) nach der sogenannten kufischen Zählung der offiziellen Ausgabe von Kairo. Die Zitate selbst sind jedoch gelegentlich nur in Anlehnung an PARET übersetzt.

⁶ Indem mit „*qul*“ dem Propheten ein Wort als sein eigenes übergeben wird, unterscheidet sich diese Redeeröffnungsformel theologisch grundlegend von der anderen „*iqra*“, die zur Rezitation des Wortes Gottes auffordert (96,1). – Die Formel „*qul*“ ist nicht für Mohammed exklusiv; in 23,29 richtet sie sich an Noah. Außerdem kann sie sich auf alle Gläubigen beziehen (z. B. im Plural 2,136; 29,46; aber auch im Singular 17,24, denn die Bitte zugunsten der Eltern paßt nicht mehr in die lebensgeschichtliche Situation Mohammeds).

⁷ Vgl. die Rede Mohammeds 51,50f; die der Engel 19,64; aber auch insgesamt die Sure 1.

⁸ Vgl. ANDRÉ D'ALVERNY, *La prière selon le Coran*, in: Proche-Orient chrétien 10 (1960) 212–226; 303–317; 11 (1961) 3–16; ANTON BAUMSTARK, *Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran*, in: Der Islam 16 (1927) 229–248 (mit der Konzentration auf die Bērāchā-Typen und die Doxologien wird hier die erhebliche Gruppe der Bittgebete völlig vernachlässigt); SALOMON DOV GOITEIN, *Prayer in Islam*, in: Der., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1966, 73–89; FRITZ GOITEIN, *Das Gebet im Qoran*, Diss. Frankfurt/M. o. J. (1923); s. auch die Gebetssammlungen ADEL-THEODOR KHOURY, *Gebete des Islams*, Mainz 1981; ANNEMARIE SCHIMMEL, *Denn Dein ist das Reich. Gebete aus dem Islam*, Freiburg 1978; *Prayers from the Quran*, in: Majallat al-Azhar 45 (1973) no. 4, 7–11.

⁹ Zur Frage, gegen welche christlichen Gruppen und dogmatischen Vorstellungen der Koran sich bei seiner antitrinitarischen Polemik wendet, vgl. W. A. BIJLEFELD, *The Danger of „Christianizing“ our Partners in Dialogue*, in: Muslim World 57 (1967) 171–177; W. MONTGOMERY WATT, *The Christianity criticized in the Qur'an*, ebd. 197–201; R. E. SPEER, *The Issue between Islam and Christianity*, in: J. R. Mott (Hg.), *The Moslem World of To-Day*, London 1925, 341–357.

¹⁰ Zu den Gebeten, die der Koran als verkehrte überliefert, gehören über die in diesem Kapitel 2.1 zitierten hinaus auch zwei kurze jüdische Formen, bei denen der Grund der Anstößigkeit freilich unklar bleibt, da die eine zunächst im guten Sinn verstanden werden kann („Gib auf uns acht!“ 2,104; 4,46), die andere in ihrem Sinn umstritten ist („Höre, ohne daß es gehört wird!“ – 4,46); vgl. RUDI PARET, *Der Koran*. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart ²1981, zu den jeweiligen Versen.

¹¹ Vgl. A. D'ALVERNY (s. Anm. 8), 212–226: La prière personnelle dans le Coran; 303–317: La prière rituelle dans le Coran; LOUIS GARDET, Artikel „Du'ā“, in: EI² II, 617f; ARENT J. WENSINGK, Artikel „Ṣalāt“, in: HIsI 636–645. – In 14,40 erbittet Abraham in einer du'ā, daß er die ṣalāt auf rechte Weise verrichte und daß seine du'ā erhört werde.

¹² Zu den folgenden Stellen vgl. HEINRICH SPEYER, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Darmstadt 1961 (fotomechanischer Nachdruck der 1. Aufl. von 1931).

¹³ Zu dieser Gestalt, die in der Bibel nicht vorkommt, vgl. ebd. 281f.

¹⁴ Vgl. ebd. 251–254.

¹⁵ R. PARET (s. Anm. 5) übersetzt diese Stelle präsentisch; dann könnte sie sich auch auf Mohammed oder auf Propheten schlechthin beziehen. Auch 21,112 lautet die Einleitung eines Gebets anonym: „Er sagt(e): . . .“; doch gibt es dort auch die Variante „Sag: . . .!“, die sich an Mohammed richtet (vgl. den Kommentar von R. PARET [s. Anm. 10] zu dieser Stelle und zu 21,4).

¹⁶ Vgl. das Protoevangelium des Jakobus 4,1; 6,1 (EDGAR HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 1: *Evangelien*, Tübingen ³1959, 281f).

¹⁷ JOSEF OSWALD, Artikel „Siebenschläfer“, in: LThK² IX, 737f; RUDI PARET, Artikel „Aṣḥāb al-kahf“, in: EI² I, 712f.

¹⁸ Zu dieser Variante s. in Anm. 15.

¹⁹ Dies entspricht auch dem Begriff für das freie Gebet „du'ā“: „une invitation pressante“ (A. D'ALVERNY – s. Anm. 8 –, 213), „la prière de demande“ (ebd. 215). „prayer of request“ (L. GARDET – s. Anm. 8 –, 617).

²⁰ Zum möglichen Einfluß der christlichen Kultsprache vgl. A. BAUMSTARK (s. Anm. 8).

²¹ Vgl. zur Fürsprache Mohammeds ANNEMARIE SCHIMMEL, *Und Mohammed ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf 1981, 60ff und Stichwortregister.

²² Vgl. als ein Beispiel unter vielen EMANUEL KELLERHALS, *Der Islam*, Basel/Stuttgart 1956, 201ff und die sonst im Register zu „Gesetz, Gesetzesreligion“ genannten Stellen.

²³ Vgl. A. D'ALVERNY (s. Anm. 8), 3–11: Le ‚dhikr‘, état de prière; LOUIS GARDET, Artikel „Dhikr“, in: EI² II, 223–227.

²⁴ Deshalb nennt A. D'ALVERNY, ebd., zurecht die du'a' – obwohl „prière de demande“ – doch auch „un acte louable“ (215).

²⁵ Zu Mohammed als „Siegel der Propheten“ (33,40) vgl. JOHAN BOUMAN, *Gott und Mensch im Koran, Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad*, Darmstadt 1971, 68–76; 205–208; SAYYID ABU-L-A'LA MAUDOUDI, *Weltanschauung und Leben im Islam*, Leicester/Islamic Foundation 1978, 83–88.

²⁶ Vgl. J. BOUMAN (s. Anm. 25), 189–191: Des Menschen natürliche Beschaffenheit und seine wahre Religion: fiṭra und ḥanif; ABDOLJAVAD FALATURI, *Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam*, in: Ders./Walter Strolz (Hg.), *Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und Islam*, Freiburg 1975, 85–101; D. B. MACDONALD, Artikel „Fiṭra“, in: EI² II, 953f; ANNEMARIE SCHIMMEL, *The Muslim Tradition*, in: FRANK WHALING (Hg.), *The world's religious traditions*, Edinburgh 1984 (FS W. Cantwell Smith), 130–140.

²⁷ Zu den Auseinandersetzungen in der islamischen Theologie über die anthropomorphe Rede von Gott und den Verzicht auf semantische Bedeutung vgl. W. MONTGOMERY WATT/MICHAEL MAMURA, *Der Islam II*, Stuttgart 1985 (orig. Edinburgh 1973), unter den Registerstichwörtern „tašbih“ und „bi-lā-kayf“; HERMANN STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1962, 48f, 91–93 über „Bilā kaifa“.

²⁸ Vgl. FRANTS BUHL, Artikel „Allāhumma“, in: EI² I, 418 („a heathen expression . . . was retained as inoffensive“).

²⁹ Vgl. im Achtzehngebet, in: *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, übers. und erl. von Paul Riessler, Heidelberg ²1966, 8 (4. und 6. Bitte).

³⁰ Zwar steht hier nicht „rabb“, sondern „mālik“ (d. h. auch „Besitzer“, „Inhaber“); aber syntaktisch ist dieses Wort an dieser Stelle auch nicht Anredetitel, sondern Apposition zu „allāhumma“.

³¹ So immer R. PARET (s. Anm. 5).

³² Zum weiterreichenden sprachlichen und theologischen Zusammenhang der folgenden Benennungen Gottes vgl. JOSEF VAN ESS, *Der Name Gottes im Islam*, in: HEINRICH VON STIETENCRON (Hg.) *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, 156–175; LOUIS GARDET, Artikel „Al-asmā' al-ḥusnā“, in: EI² I, 735–739; H. STIEGLECKER (s. Anm. 27), 48–96: Die positiven Prädikate Gottes.