

»Geschaffen, den Herrn anzubeten«

Grundzüge islamischer Spiritualität

Ludwig Hagemann

1. Innere Verflechtung von Religion und Politik

»Nur unwissende Frömmeler«, so predigte einst Ayatollah Khomeiny vor dem Hadjdj, der alljährlichen Wallfahrt nach Mekka, »nur unwissende Frömmeler sehen im Hadjdj eine Zeit des Gebetes und der frommen Riten. Nur diese meinen, der politische Kampf gegen Frevler und Tyrannen entweicht das Gotteshaus«. ¹ Damit hatte Khomeiny etwas ausgesprochen, was für den Islam von seinem Ursprung, seinem Selbstverständnis und Anspruch her typisch ist: die innere Verflechtung von Religion und Politik mit ihren Auswirkungen auf Tagespolitik, Lebensordnung und Lebensgestaltung. ²

Der Islam als die Religion der bedingungslosen Hingabe an Gott, der vorbehaltlosen, totalen Unterwerfung unter seinen Willen – das besagt ja das Wort »Islam« –, der Islam beansprucht den ganzen Menschen in allen Bereichen seines Lebens zu erfassen und durch Vorschriften und Verhaltensmustern zu regeln. Die islamische Lebensordnung beinhaltet nicht nur verbindliche Glaubenssätze, sondern ebenso sittliche Gebote und Verbote als Norm des Handelns, das Leben des *Einzelnen*, der *Familie* und der *Gemeinschaft* normierende Weisungen sowie die verschiedenen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und der internationalen Beziehungen regelnden gesetzliche Bestimmungen. Allen diesen Vorschriften hat sich der Mensch in unbedingtem Gehorsam gegenüber dem souveränen Willen Gottes zu unterwerfen, sie als gottgewollte Normen und Verpflichtungen anzunehmen und zu erfüllen. Denn: »Gott sagt die Wahrheit, und er führt den (rechten) Weg« (Koran 33,4). ³ Er ist der sicherste Garant für die beste Rechtleitung der Gläubigen. ⁴

Im Alter von 40 Jahren, so die islamische Tradition, machte Muḥammad jene Erfahrungen, die in Zukunft sein Leben bestimmen sollten: Er fühlte

¹ A. Ta'heri, »Der Koran ist unser Programm«. Wie der politische Islam die moslemischen Nationen aufwühlt. In: Die Zeit Nr. 36 vom 28. 08. 1987, 9.

² Vgl. L. Hagemann, Zwischen Religion und Politik. Islamischer Fundamentalismus auf dem Vormarsch? In: ders./E. Pulsfort, »Ihr alle aber seid Brüder«. Festschrift für A. Th. Khoury (Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 14). Würzburg/Altenberge ²1991, 244–260.

³ Der Koran ist zitiert nach A. Th. Khoury, Der Koran. Übersetzung unter Mitwirkung von M. S. Abdullah, Gütersloh ²1992. – Vgl. ders., Der Koran. Arabisch-deutsche Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar (Bd. 1 ff.), Gütersloh 1990.

⁴ Vgl. L. Hagemann, Ethik/Moral. In: A. Th. Khoury/L. Hagemann/P. Heine, Islam-Lexikon (Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien ²1999, 215–233; P. Antes, Der Islam als politischer Faktor. Hannover ³1997; ders. u. a., Der Islam. Religion-Ethik-Politik. Stuttgart/Berlin/Köln 1991.

sich von Gott berufen, seinen Landsleuten, die in einem polytheistischen Milieu aufgewachsen waren, die Botschaft des einen und einzigen Gottes zu verkünden, so wie Gott es ihm nach seiner Überzeugung geoffenbart habe. Diese monotheistische Grundbotschaft teilt der Islam mit Judentum und Christentum.

Überzeugt von der Wahrheit dieser Botschaft, sah Muḥammad sich verpflichtet, sie seinen Landsleuten mitzuteilen, um sie so auf den Weg des Heils zu führen. Kollektiv empfindend, wusste er sich für seine Mitmenschen verantwortlich. Doch sie lehnten ihn ab. Es kam zur Konfrontation. Muḥammad und seine Getreuen verließen ihre Heimatstadt Mekka und wanderten nach Medina aus. Es war das Jahr 622. Durch die Übersiedlung von Mekka nach Medina seiner Sippe und seinem Stamm entwurzelt, versuchte Muḥammad in Medina eine neue Gemeinschaft aufzubauen, indem er die mit ihm emigrierten Mekkaner und die neu hinzugewonnenen Gläubigen aus Medina zur »umma al-islamiyya«, zur »islamischen Gemeinschaft« zusammenschloss. Sie war gehalten, mit eben denselben Mitteln ihre Existenz zu sichern wie die benachbarten Stämme. Zwangsläufig ist so das neue muslimische Gemeinwesen von Medina zu einem politisch-kämpferischen Stadtstaat geworden. Während das Christentum in einen Staat hineingeboren wurde, hat der Islam einen Staat hervorgebracht. Damit ist der Islam von seiner Entwicklung her gleichzeitig und untrennbar Religion, gesellschaftliche Gemeinschaft sowie politisch-rechtliche Größe. Alle drei Aspekte sind untrennbar miteinander verbunden. Das »Haus des Islam« (dar al-Islam) verkörpert eine religiöse und politisch-rechtliche Ganzheit. So verschieden die Muslime ihrer sozio-kulturellen Herkunft nach auch sein mögen – ob Araber, Türken, Inder, Pakistani, Indonesier, Afrikaner oder Iraner – sie alle gehören zum »dar al-Islam«. Nach der bereits im Jahre 623 von Muḥammad erlassenen ersten Gemeindeordnung gehören alle Muslime zusammen und bilden aufgrund ihres *Glaubens* eine solidarische Gemeinschaft. Diese Richtlinien gelten in der islamischen Tradition als Modell für jede Gesetzgebung in den islamischen Staaten und als vorbildliches Muster für das echte islamische Leben innerhalb der islamischen Gemeinschaft.

2. Quellen islamischer Spiritualität

2.1 Der Koran: Gottes Wort ist Buch geworden

Zentrale Glaubensaussage des Islam ist im Gegensatz zum Christentum: Gottes Wort ist Buch geworden, nicht Gott ist Mensch geworden. Nicht die Inkarnation steht im Mittelpunkt, sondern die Inlibration: die Buchwerdung des Wortes Gottes im Koran.⁵ Der Koran ist für jeden Muslim der Schlüssel zu seinem Selbstverständnis und seiner Weltanschauung.

⁵ Vgl. H. Zirker, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz. Düsseldorf 1988; R. Leuze, Christentum und Islam. Tübingen 1994.

Seit dem Sieg der islamischen Revolution im Iran im Jahre 1979 hat sich eine Auseinandersetzung angebahnt zwischen jenem Islam, der sich als militant-politische Ideologie ausgibt, und jenem, dessen religiös-spirituelle Kraft Menschen Lebens- und Sinndeutung sein kann, dessen Botschaft sie ihr Leben lang begleitet und trägt, weil und insofern sie in der Hingabe an Gott Frieden finden, Salam. Ziel dieser Muslime ist es, zu jener Erfahrung zurückzukehren, von der im Koran 7,171 die Rede ist, wonach Gott jenseits aller zeitlichen Geschichte einem jeden Menschen den Grundgehalt der späteren prophetischen Verkündigung bereits in einer Uroffenbarung oder einem Urpakt oder Bund – darum weiß auch die jüdisch-christliche Tradition – mitgeteilt hat: »Bin ich nicht euer Herr?« So hat Gott vor aller Schöpfung die zukünftige Menschheit gefragt, und ihre Antwort lautete: »Jawohl, wir bezeugen es« (Koran 7, 171). Und der Koran fügt hinzu, dass Gott diese Frage deshalb gestellt habe, damit niemand am Tag der Auferstehung sagen könne »Wir hatten davon keine Ahnung« (ebd.). Dieser Gedanke, ja diese »gefährliche Erinnerung« (J. B. Metz) an jenen vorzeitlichen Bund zwischen Gott und der Menschheit (mīthāk) hat das religiöse Leben im Islam und die Spiritualität der Muslime zutiefst beeinflusst: »Hier liegt der Ausgangspunkt für ihr Verständnis vom freien Willen und Vorherbestimmung, von Erwählung und Angenommenwerden, von liebender Antwort und von gläubigem Versprechen des Menschen«⁶ dem gegenüber, der ihn ins Dasein gerufen hat und der ihn auch dann erwartet, wenn es mit ihm, dem Menschen, zu Ende geht: Gott.

Von dieser Grunderfahrung ausgehend, hat die spätere Tradition komplizierte mystische Theorien entwickelt, um dem göttlichen Geheimnis auf die Spur zu kommen⁷, sei es im meditativen Versuch, endlich den größten der Neunundneunzig Schönsten Namen Gottes zu finden und darin die höchste Seligkeit zu erreichen⁸, sei es, sich auf philosophischem Wege dem Mysterium Gottes, jenem »absoluten Sein«, »der reinen Existenz« – wie gesagt wurde – zu nähern.⁹

Ein wichtiges Mittel, um an dieses Ziel zu kommen, war die *Meditation des Korans*, das meditative Bedenken seiner Worte. Wenn das heilige Buch melodisch klangvoll rezitiert wurde, dann vermochten Klang und Rhythmus seiner Verse den Geist in einen ekstatisch-mystischen Zustand zu versetzen, ja sogar ihn vollends zu entrücken. Dann, in der Verzückung, taten sich neue Dimensionen des Verstehens auf, eröffneten sich der

⁶ A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Köln 1985, 47; G.C. Anawati/L. Gardet, *Mystique musulmane*. Paris 21968; T. Andrae, *Islamische Mystiker*. Stuttgart 21980.

⁷ Vgl. L. Hagemann, »Wem Gott kein Licht verschafft, für den gibt es kein Licht« (Koran 24,40). *Dimensionen islamischer Mystik*. In: A. Th. Khoury/G. Vanoni (Hg.), »Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet«. Festschrift für A. Bsteh (Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 47). Würzburg/Altenberge 1998, 125-135.

⁸ Zu den Schönsten Namen Gottes siehe A. Th. Khoury, *Gebete des Islams*. Mainz 1981, 42 f.; H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*. Paderborn 1962 u. ö., 145 ff.

⁹ Zur spekulativen Dogmatik vgl. H. Stieglecker, a.a.O., 23 ff.

Reichtum und die ungeahnte und zuvor nie erspürte Sinntiefe seiner Gedanken. Selbst wenn Millionen von Frauen und Männern in der islamischen Welt die arabischen Worte des Korans nicht verstehen konnten, »so spürten sie doch seine numinose Qualität und lebten mit und aus ihm«. ¹⁰ Mit Fug und Recht hat man deswegen von einer »Koranisierung« des Gedächtnisses gesprochen (P. Nwyia) und meinte damit das vollkommene Durchdrungensein von der sakralen, weil göttlichen Qualität der koranischen Sprache und Worte. In endlosen Variationen hat diese Schau ihren künstlerischen Niederschlag in erlesener Kalligraphie gefunden, jener besonders für die Mystiker typischen Kunst, da sie nicht nur die äußere Form, die künstlerische Gestalt und Ornamentik der einzelnen Buchstaben betrachteten, sondern auch die jedem einzelnen Buchstaben immanente sakrale Qualität kontemplativ erwogen und spirituell ausdeuteten. ¹¹

2.2 Die *Sunna*: das Vorbild Muḥammads

Über den Koran als Quelle und Ursprung hinaus geht die islamische Spiritualität auf Muḥammad selbst zurück. Ausgangspunkt derartiger Überlegungen ist die Kennzeichnung Muḥammads in Sure 7,157 f. als »ummi«, was soviel wie ungelehrt, illiterat bedeutet. Die damit umschriebene Eigenschaft bildet einen Kernpunkt islamischer Frömmigkeit. ¹² Denn – so lässt sich vergleichend sagen – »wie im Christentum Maria Jungfrau sein musste, um das ungeschaffene Wort Gottes, das sich durch sie inkarnieren sollte, aufzunehmen und der Welt zu schenken, so musste der Prophet Muḥammad ein Analphabet sein, damit das ungeschaffene Wort, das durch ihn sich als Buch manifestieren (inlibrieren, wie Harri Wolfson sagt) sollte, rein bewahrt werden konnte. Er war ein Gefäß, nicht befleckt von intellektuellem Wissen, so daß er das ihm anvertraute Wort in völliger Reinheit weitergeben konnte«. ¹³

Muḥammad ist das erste Glied in der geistigen Kette des traditionsreichen Sufismus, und seine Aufnahme in die göttliche Gegenwart, auf die Koran 17,1 anspricht und auf die nach sufischer Ansicht auch andeutungsweise zumindest Sure 53 abzielt – man spricht von einer nächtlichen Reise (isra') Muḥammads –, wurde zum Prototyp des geistigen Aufstiegs des Mystikers in die Gegenwart Gottes. Weitere im Laufe der Zeit entstandene Traditionen – ob sie auf Muḥammad selbst zurückgehen oder ihm zugeschrieben werden, sei dahingestellt – ließen seine Person in immer hellerem Licht erscheinen: als idealen Führer, richtungweisend für das geistige Leben seiner Gemeinde, als das »schöne Vorbild« (Koran 33,21), dem nachzueifern und nachzufolgen zur Pflicht eines jeden Muslims wurde. Die klassischen Handbücher des Sufismus enthalten ganze

¹⁰ A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, a.a.O., 50.

¹¹ Zum Buchstabensymbolismus in der Sufi-Literatur siehe ebd., 578–602.

¹² Vgl. dies., *Und Muḥammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*. Düsseldorf/Köln 1981.

¹³ Dies., *Mystische Dimensionen des Islam*, a.a.O., 50.

Sammlungen von Aussprüchen Muḥammads, in denen er die Muslime zu ständigem Gebet und zum Gedenken an Gott zu jeder Stunde aufruft.

3. *Das tägliche Gebet als grundlegende Ausdrucksform muslimischer Spiritualität*

Beten ist die Pflicht eines jeden Muslims. So will es der Koran: »Das Gebet ist für die Gläubigen eine für bestimmte Zeiten festgelegte Vorschrift« (4,103).¹⁴ Diese Bestimmung gilt für alle erwachsenen Muslime, für Männer und Frauen gleichermaßen. Fünfmal am Tag sind sie zum Gebet aufgefordert. Dieses so genannte Pflichtgebet (ṣalāt) ist jeweils nach der Tageszeit bezeichnet, zu der es verrichtet werden muss:

- Gebet am Morgen (ṣalāt al-subh oder ṣalāt al-faḍr);
- Gebet am Mittag (ṣalāt al-zuhr);
- Gebet am Nachmittag (ṣalāt al-‘aṣr);
- Gebet bei Sonnenuntergang (ṣalāt al-maghrib);
- Gebet zur Nacht (ṣalāt al-‘iṣhā).

Damit begleitet das Gebet den gläubigen Muslim durch den ganzen Tag, lenkt vom frühen Morgen bis zum späten Abend immer wieder seine Aufmerksamkeit auf Gott, seinen Schöpfer und Richter, und hält ihn neu dazu an, Gehorsam und Treue Gott gegenüber zu bezeugen. Zugleich bindet es den einzelnen Gläubigen in die Gemeinschaft aller Gläubigen ein, die alle in gleicher Weise gehalten sind, das Pflichtgebet entsprechend den rituellen Vorschriften und Anweisungen zu verrichten. Diese Gemeinschaft stiftende Funktion des Gebets kommt insbesondere dann zum Ausdruck, wenn sich freitags zur Mittagszeit die Muslime in der Moschee zum Gemeinschaftsgebet versammeln, wie es der Koran vorschreibt: »Oh ihr, die ihr glaubt! Wenn am Freitag zum Gebet gerufen wird, dann eilt zum Gedenken Gottes und lasst das Kaufgeschäft ruhen. Das ist besser für euch, so ihr Bescheid wisst ...« (62,9).

Über das wöchentliche Freitagsgebet hinaus sind besondere Ereignisse und die alljährlichen Feste Anlass, sich im Gemeinschaftsgebet an Gott zu wenden, so etwa am Ende des Fastenmonats Ramaḍān, wenn das Fest des Fastenbrechens (‘īd al-fiṭr) gefeiert wird, oder beim Opferfest (‘īd al-aḍḥā), wenn in Anlehnung an das Opferritual Abrahams während der alljährlichen Wallfahrt nach Mekka in der ganzen muslimischen Welt Schafe, Rinder oder Kamele geopfert werden, wobei zwei Drittel des jeweiligen Opfertieres an Arme und Bedürftige gehen, während das restliche Drittel für den Selbstverzehr bestimmt ist. Beide Feste dauern drei Tage. In dieser Zeit beschenken und besuchen sich die Muslime gegenseitig und begeben sich an die Gräber ihrer verstorbenen Angehörigen. Außer den an diesen beiden Festen vorgeschriebenen Gemeinschaftsge-

¹⁴ Vgl. L. Hagemann, Gebet im Islam. In: A. Th. Khoury/P. Hünemann, Wozu und wie beten? Die Antwort der Weltreligionen. Freiburg/Basel/Wien 1989, 101–116.

beten kennt der Islam noch weitere Gemeinschaftsgebete bei besonderen Gelegenheiten und Ereignissen, im Todesfall etwa (Begräbnisgebet), in Kriegszeiten (Angstgebet, *khawf*) oder auch bei anhaltender Dürre und Trockenheit, bei Reiseantritt oder Reiseabschluss usw.

Von diesem rituellen Pflichtgebet – sei es nun die Pflicht des Einzelnen oder die der Gemeinschaft – hebt sich das persönliche Gebet (*du'ā*) ab. Ein Muslim soll sich nicht mit dem Pflichtgebet allein begnügen, sondern auch auf privater Ebene einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen zu Gott beten. Dieses freiwillige Gebet ist weder an bestimmte Riten noch an bestimmte Zeiten gebunden. Es ist dem Gläubigen anheimgestellt, sein Gebet entsprechend seinen eigenen Bedürfnissen und aus seiner konkreten Situation und Verfassung heraus frei zu formulieren oder nach dem vorgegebenen Schema des Pflichtgebets zu gestalten. Mit Vorliebe werden solche Gebete genommen, die sich in der Überlieferung finden bzw. auf Muḥammad selbst zurückgehen.¹⁵

Als weitere, besonders von Mystikern praktizierte Form des Betens ist schließlich die Anrufung des Namens Gottes, das Gottgedenken (*dhikr*) zu nennen.

4. Sinn und Ziel islamischer Spiritualität

Sinn und Ziel islamischer Spiritualität ist – wie oben bereits gesagt – zu jener Erfahrung zurückzukehren, von der in Koran 7,171 die Rede ist, d.h. die Erinnerung an den vorzeitlichen Bund (*mūthāk*) zwischen Gott und den Menschen sich je neu zu vergegenwärtigen, um die innere Verwiesenheit des Menschen auf Gott zu internalisieren. Schon bei der Geburt eines Kindes wird der Säugling an diesen Bund erinnert, wenn nach der Trennung von der Nabelschnur die Hebamme oder ein Arzt dem Neugeborenen den »*aḥḥān*«, den Ruf zum Gebet, und die »*ikāma*«, die Ankündigung, dass das Gebet begonnen hat, ins rechte bzw. linke Ohr flüstert. Von nun an soll sich das Gebet wie ein roter Faden durch das Leben des Neugeborenen ziehen. Höchstes Ziel des Gebetes ist es, die Nähe Gottes zu erfahren, sein Antlitz zu suchen, wie der Koran sagt (18,28; 13,22).

In Sure 5,35 lesen wir: »O ihr, die ihr glaubt, fürchtet Gott und sucht ein Mittel, zu Ihm zu gelangen, und setzt euch auf seinem Weg ein, auf daß es euch wohl ergehe.« Gott selbst hat nach Koran 2,186 dem Betenden die Erfahrung seiner Gegenwart und Nähe zugesagt: »Wenn dich meine Diener nach Mir fragen, so bin Ich nahe, und Ich erhöere den Ruf des Rufenden, wenn er Mich anruft. Sie sollen nur auf Mich hören, und sie sollen an Mich glauben, auf daß sie einen rechten Wandel zeigen.« Des-

¹⁵ Eine Auswahl von Gebeten Muḥammads sowie anderer muslimischer Persönlichkeiten findet sich in A. Schimmel, *Denn Dein ist das Reich. Gebete aus dem Islam*. Freiburg 1978; A. Th. Khoury, *Gebete des Islams* (siehe Anm. 8); vgl. auch ders., *So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung*. Gütersloh 1988.

wegen spornt der Koran zum Gebet an: »Und singe das Lob deines Herrn vor dem Aufgang der Sonne und vor ihrem Untergang. Und preise (Ihn) zu (verschiedenen) Nachtzeiten und an den Enden des Tages, auf daß du zufrieden bist« (20,130). Zufriedenheit ist eine Frucht des Gebetes, eine Haltung, die aus dem täglichen Gebet erwächst. Deshalb schärft der Koran den Muslimen ein: »Verrichtet das Gebet« (2,110). Denn das Gebet lenkt die Aufmerksamkeit des Beters immer wieder auf Gott, sodass derjenige, der sich im Gebet ihm anheimgibt, sein Leben aus Gottes Willen heraus gestalten kann. Das Gebet nämlich hält nach Koran 29,45 vom »Schändlichen« und »Verwerflichen« ab.

Der Überlieferung zufolge soll Muḥammad seinen Gefährten den Sinn des Gebetes so erklärt haben: »Wenn an der Haustür eines eurer Gefährten ein Fluss vorbeiführen und er jeden Tag fünfmal in ihm baden würde, könntet ihr dann sagen, daß auf ihm (noch) Schmutz zurückgeblieben ist? (Die Leute) antworteten: Kein Schmutz würde auf ihm zurückbleiben. Darauf der Prophet: Und so verhält es sich auch mit den fünf Gebeten. Mit ihnen wäscht Gott die Sünden fort« (Bukhāri).

5. Gebetsanliegen

In Wort, Geistes- und Körperhaltung drückt der Gläubige beim Beten seine Bereitschaft aus, sein Leben als Geschenk aus Gottes Hand anzunehmen, gute und böse Zeiten als Fügung der göttlichen Vorsehung zu akzeptieren und sich selbst in Gehorsam und Treue in den Willen Gottes zu ergeben. Alle Anliegen, die den Menschen bewegen, kann er im Gebet vor Gott tragen.

5.1 Bezeugung der Einheit und Einzigkeit Gottes

Erstes Anliegen des Gebetes ist der *Glaube*. Immer wieder ist der Muslim aufgerufen, seinen Glauben an den einen und einzigen Gott zu bezeugen: »Und rufe neben Gott keinen anderen Gott an. Es gibt keinen Gott außer Ihm. Alle Dinge werden untergehen, nur sein Antlitz nicht. Ihm gehört das Urteil, und zu Ihm werdet ihr zurückgebracht« (Koran 28,88). Jene in unzähligen Koranversen wiederholte Formel, die den ersten Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses (shahāda) ausmacht, nämlich dass es »keinen Gott außer Gott gibt«, findet sich in der frühen Sure 73,9: »(Er ist) der Herr des Ostens und des Westens. Es gibt keinen Gott außer Ihm. So nimm Ihn dir zum Sachwalter«. Diesen Glauben zu bezeugen, ist nicht nur die erste und vornehmste Pflicht des Muslims, sondern auch sein primäres Gebetsanliegen.

5.2 Bitte um »Rechtleitung«

Um nämlich ein Leben lang auch in widerwärtigen Situationen im Glauben treu zu sein, ist der Gläubige auf die *rechte Leitung* (hudā) durch Gott angewiesen, wie es die so oft rezitierte Einleitungssure (al-fātiḥa) ausdrückt: »Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen. Lob sei Gott, dem Herrn der Welten, dem Erbarmer, dem Barmherzigen, der Verfügungsgewalt besitzt über den Tag des Gerichtes. Dir dienen wir, und Dich bitten wir um Hilfe. Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, die Du begnadet hast, die nicht dem Zorn verfallen und nicht irregehen« (1,1-7). Weil Gott der Schöpfer und der Herr des Universums ist und weil nur er über den Tag des Gerichts gebietet und verfügt, gebühren ihm allein Verehrung und Lobpreis. Zwei Hauptintentionen muslimischer Gottesverehrung und muslimischen Gebetes sind in dieser von Millionen von Muslimen in aller Welt täglich rezitierten Sure al-fātiḥa ausgedrückt: der Lobpreis Gottes und die Bitte um Rechtleitung. Es mag bemerkenswert erscheinen, dass in dieser ersten Sure des Korans – von ihrem Stellenwert her dem christlichen »Vater unser« vergleichbar – die zentrale muslimische Idee vom »islām« = »Unterwerfung«, »Hingabe« nicht ausdrücklich genannt ist. Doch ist, wenn man es recht bedenkt, »islām«, also die Unterwerfung unter den Willen Gottes, die natürliche Konsequenz aus dem Motiv der »Verehrung Gottes«, wozu Sure 1 aufruft. Was der Mensch Gott schuldet, sind weder Opfergaben noch Opfer, sondern »'ibāda« = »Verehrung«, »din« = »Ergebenheit« und »islām« = »Unterwerfung«. Sie finden ihren angemessenen Ausdruck im täglichen Gebet der Muslime. In diesem Sinne bemüht sich der Gläubige, Gott zu preisen, wenn er bezeugt: »Gott, es gibt keinen Gott außer Ihm. Ihm gehören die schönsten Namen« (Koran 20,8).¹⁶ Die Anerkennung seiner Souveränität, seiner Transzendenz und seiner uneingeschränkten Allmacht wird beim Gebet augenfällig durch Verbeugung und Prostration unterstrichen. Die Bitte um die rechte Leitung durch Gott – »Gott sagt die Wahrheit, und Er führt den (rechten) Weg« (Koran 33,4) – ist das zweite wesentliche Motiv muslimischer Frömmigkeit. Angesichts der eigenen Schwäche und Sündhaftigkeit – »Die Seele gebietet ja mit Nachdruck das Böse«, heißt es im Koran 12,53 – weiß sich der Muslim auf Gottes Erbarmen und seine Rechtleitung (hudā) angewiesen. Denn »wem Gott kein Licht verschafft, der hat überhaupt kein Licht« (Koran 24,40). Er tappt im Dunkeln und irrt orientierungslos umher.

5.3 Bitte um Beharrlichkeit im Glauben

Dieser Glaube an den einen und einzigen Gott, an den souveränen Schöpfer und Richter, schließt, als Gebetsanliegen formuliert, die Bitte um *Beharrlichkeit im Glauben* ein. Geduld und Beharrlichkeit zählen zu den vorzüglichen Tugenden im Islam: »O ihr, die ihr glaubt, seid geduldig und

¹⁶ Vgl. Koran 17,110; 7,180; 59,24.

miteinander standhaft und einsatzbereit. Und fürchtet Gott, auf daß es euch wohlergehe« (Koran 3,200). Wiederholt legt der Koran diese Tugenden dem Menschen ans Herz, ohne dabei zu verschweigen, wie schwer es gerade in leidvollen Situationen sein kann, Geduld zu haben und beharrlich zu bleiben (vgl. Koran 2,45-46). Das aus Gottes Hand und im Vertrauen auf seine Vorsehung angenommene eigene Lebensschicksal bedarf zu seiner Bewältigung der Haltung der Geduld und Beharrlichkeit, der Standfestigkeit und Treue im Glauben. Wer in seinem Glauben fest verwurzelt ist, der meistert selbst düsterste Stunden seines Lebens. In Koran 2,155-157 heißt es dazu: »Und verkünde den Geduldigen frohe Botschaft, die, wenn ein Unglück sie trifft, sagen: ›Wir gehören Gott, und wir kehren zu ihm zurück.‹ Auf sie kommen Segnungen und Barmherzigkeit von ihrem Herrn herab. Das sind die, die der Rechtleitung folgen.« Sie, die standhaft »auf ihren Herrn« vertrauten (Koran 29,59), können getrost dem entgegensehen, was im Jenseits auf sie zukommt.

Wenn Muslime beten: »Unser Herr, gieße Geduld über uns aus und berufe uns als Gottergebene ab« (Koran 7,126), dann erleben sie von Gott die Gnade, als Muslime zu sterben. Der Tod ist für sie nämlich nicht Folge von Sünde und Schuld, sondern Heimkehr zu Gott, der sie ins Leben gerufen hat und dessen Einheit und Einzigkeit sie zeitlebens bezeugt haben.

Über das grundlegende Gebetsanliegen des Glaubens hinaus kennen Koran und muslimische Frömmigkeit eine ganz Fülle von weiteren Intentionen, die betend vor Gott getragen werden können: Der Gläubige kann für sich, seine Familie, die Gemeinde und die ganze islamische Gemeinschaft beten.

In der Bitte um die rechte Leitung durch Gott, wie sie Sure 1 enthält, schwingt die Angewiesenheit auf *Gottes Gunst und Gnade* bereits mit. Denn die Menschen sind – so Koran 35,15 – »Gottes bedürftig«, wohingegen Gott »auf niemanden angewiesen« ist. Weil dem so ist, sollen die Gläubigen im Gebet ihr »Streben nach Gottes Huld und Wohlgefallen« zum Ausdruck bringen (Koran 48,29). Seinerseits kann Gott auf vielfältige Weise denen seine Zuwendung erweisen, die ihn demütig und ehrfürchtig darum bitten, sei es, dass er dem Beter eine gute Nachkommenschaft schenkt (Koran 25,74; 3,38), sei es, dass er ihm entsprechend seiner Bitte »im Diesseits Gutes und auch im Jenseits Gutes« gewährt (Koran 2,201). Gottes Gunst kann sich aber auch als direkte Hilfe in ganz konkreten Lebenssituationen zeigen, etwa als Unterstützung der Gläubigen gegen die Ungläubigen ihrer Umgebung (Koran 4,75), als Rettung aus aller Trübsal (Koran 6,63-64), als Beistand gegen Feinde, als Abwendung von Unheil, sei es verursacht durch Satan, der ja ein Feind des Menschen ist (Koran 35,6), oder sei es ein von anderer Seite zugefügter Schaden.¹⁷ Ja, es gilt: »Was ihr an Gnade erfahrt, ist von Gott« (Koran 16,53).

In engem Zusammenhang mit der Bitte um die rechte Leitung steht

¹⁷ Vgl. Koran 54,10; 23,26.39; 2,250, vgl. ebd., 41,46; 39,49; 10,12.

schließlich das Verlangen nach *Kraft für einen guten Lebenswandel* vor Gott und den Mitmenschen entsprechend den koranischen Forderungen der Gerechtigkeit und Solidarität.¹⁸

5.4 Bitte um Vergebung

Kommt der Mensch diesen seinen Verpflichtungen nicht nach, ist er auf die *Vergebung von Schuld und Sünde* angewiesen. Wer um Vergebung bittet, wird sie erhalten (Koran 3,135-136).

Vorbedingung dafür ist der Glaube und die Nachfolge des Propheten: »Sprich: Wenn ihr Gott liebt, dann folgt mir, so wird Gott euch lieben und euch eure Sünden vergeben. Und Gott ist voller Vergebung und barmherzig« (Koran 3,31).¹⁹ Unter diesen Umständen erlangt derjenige, der gesündigt hat, durch Reue und Umkehr Vergebung seiner Schuld: »Er ist es, der die Umkehr von seinen Dienern annimmt und die Missetaten verzeiht. Und Er weiß, was ihr tut« (Koran 12,25).²⁰ Deswegen ruft der Koran die Gläubigen zur Reue und Umkehr auf: »Bekehrt euch allesamt zu Gott, ihr Gläubigen, auf daß es euch wohl ergehe« (Koran 24,31).²¹ Denn durch Reue und Umkehr läßt Gott sich versöhnen: »Wenn aber einer, nachdem er Unrecht getan hat, umkehrt und Besserung zeigt, wird Gott sich gewiss ihm zuwenden. Gott ist ja voller Vergebung und barmherzig« (Koran 5,39).²² Wer zur Umkehr bereit ist, dem vergibt Gott: Denen, die umkehren und rechtschaffen handeln, wird Gott »ihre schlechten Taten gegen gute eintauschen; und Gott ist voller Vergebung und barmherzig« (Koran 25,70). Kleinere Sünden werden denen nachgelassen, die schwere Sünden meiden. »Wenn ihr die schweren Vergehen meidet von dem, was euch untersagt ist, sühnen Wir euch eure Missetaten und gewähren euch einen ehrenvollen Eingang (ins Paradies)« (Koran 4,31).²³ Auch durch die gewissenhafte Verrichtung der *religiösen Pflichten* werden begangene Sünden getilgt. So ist z. B. der vorgeschriebene Vollzug der rituellen Waschung vor dem *täglichen Pflichtgebet* ein Symbol der inneren Reinheit und Ausdruck der Reue und Umkehr des Menschen und seiner Hinwendung zu Gott. Dem, der das Pflichtgebet (ṣalāt) verrichtet, wird versprochen: »Die guten Taten vertreiben die Missetaten« (Koran 11,114). Grundsätzlich darf der, der glaubt, auf Verzeihung hoffen. Wer die *Fastenpflicht* im Geist der Buße erfüllt, erlangt ebenfalls Verzeihung von Sünde und Schuld. Der Fastenmonat Ramaḍan gilt nach Muḥammad als »der Monat der Versöhnung (...) Er ist ein Monat, dessen Beginn Barmherzigkeit, dessen Mitte Vergebung und dessen Ende Befreiung vom (Höllen-)feuer ist«. Und weiter: »Wer im ganzen Ramaḍan

¹⁸ Vgl. dazu L. Hagemann, Anm. 4.

¹⁹ Vgl. Koran 20,73; 26,51; 46,31.

²⁰ Vgl. ebd., 4,17.

²¹ Vgl. ebd., 66,8; 5,74 u. ö.

²² Vgl. ebd., 25,71 u. ö.

²³ Vgl. ebd., 53,32.

mit Glauben und Verantwortungsbewusstsein fastet, dem vergibt Gott seine vergangenen Sünden«, »... der streift seine Sünden ab (und ist neu) wie am Tag, an dem ihn seine Mutter geboren hat«. Auch wer die *gesetzliche Sozialsteuer* (zakat) entrichtet, kann und darf mit Gottes Vergebung rechnen, erst recht derjenige, der die *Wallfahrtpflicht* erfüllt, zählt sie doch zu den besten Werken, die der Gläubige tun kann.

Eine Sünde allerdings ist unverzeihlich, der Unglaube. Dazu zählt in erster Linie die »Beigesellung«, d.h. die Verehrung anderer Gottheiten neben Gott (Koran 4,48.116), der Abfall vom Glauben (Koran 4,137)²⁴, ferner die Heuchelei, die ihren Unglauben verbirgt – für derartige Heuchler gilt: Ihre Herzen sind »versiegelt« (Koran 63,3), »Gott wird ihnen nicht vergeben« (Koran 63,6) –, und schließlich erhalten diejenigen keine Vergebung, die in ihrem Unglauben sterben (Koran 47,34; 4,18). Nicht einmal die Fürbitte (shafā'a) des Propheten Muḥammad würde dann etwas nützen: Sie haben von Gott keine Verzeihung zu erwarten (Koran 9,80).

5.5 Bitte um Dankbarkeit gegenüber Gott

Weil Gott reich an Vergebung und barmherzig ist, schuldet ihm der auf seine Gnade angewiesene Mensch *Dankbarkeit*. Die Dankbarkeit zählt zu den hervorragenden Tugenden im Islam. Um sie zu beten, ist ein wichtiges Anliegen für die Muslime. In vielen Versen fordert der Koran zur Dankbarkeit für Gottes Barmherzigkeit und Vergebung, für seine Gunst und Gnade auf: »Darum gedenket Meiner, dann gedenke Ich euer, und danket Mir und seid nicht undankbar gegen Mich« (Koran 2,152).²⁵ Wiederholt wird die Undankbarkeit jener Menschen angeprangert, die, sind sie in Not, sich an Gott wenden, ihn aber vergessen und sich nicht um ihn kümmern, sobald die Gefahr vorüber ist und sie sich in Sicherheit wiegen. Eine derartige Haltung beschreibt der Koran so: »Und wenn Wir dem Menschen Gnade erweisen, wendet er sich ab und entfernt sich beiseite. Und wenn das Böse ihn berührt, ergeht er sich in ausführlichem Beten« (Koran 41,51).²⁶

Des Menschen Dankbarkeit gegenüber Gott beziehungsweise seine Undankbarkeit bleiben nicht ohne Folgen. Gott belohnt jenen Menschen, der sich ihm gegenüber als dankbar erweist, und bestraft, wer sich undankbar zeigt: »Wenn ihr dankbar seid, werde Ich euch noch mehr Gnade erweisen. Und wenn ihr undankbar seid, so ist meine Pein hart« (Koran 14,8).

²⁴ Vgl. ebd., 16; 106-107; 2,217; 3,86-91.

²⁵ Vgl. ebd., 6,26; 2,52.56.172 u. ö.

²⁶ Vgl. ebd., 17,67.83; 16,55 u. ö.

6. Frucht des Gebetes: Erfahrung der Nähe und Gegenwart Gottes

Der Koran hebt sowohl die Notwendigkeit des Betens als auch seine Wirksamkeit hervor: »Sprich: Mein Herr würde sich nicht um euch kümmern, würdet ihr nicht (zu Ihm) rufen ...« (Koran 25,77). Gott selbst, so heißt es in der bereits zitierten Koranstelle 2,186, hat dem, der betet, die Erfahrung seiner Nähe und Gegenwart zugesagt: Er kann sich darauf verlassen, dass Gott ihn erhört. Denn wer Gottes gedenkt, dessen gedenkt auch Gott (Koran 2,152).

Wer betet, wird einmal den Lohn des Paradieses empfangen, sagt der Koran (Koran 46,16), er hat »nichts zu befürchten« (Koran 2,277). Doch nicht erst im Jenseits wird die Wirksamkeit des Gebetes offenbar, schon im Diesseits erfährt der Beter Gottes Huld und Gnade, seine Barmherzigkeit und reiche Vergebung. Sure 3,147-148 fasst beide Aspekte zusammen: »Und nichts anderes war ihre Rede, als daß sie sagten: »Unser Herr, vergib uns unsere Schuld und unsere Maßlosigkeit in unserem Anliegen. Festige unsere Schritte und unterstütze uns gegen die ungläubigen Leute.« So gab ihnen Gott den Lohn des Diesseits und den schönen Lohn des Jenseits. Und Gott liebt die Rechtschaffenen« (vgl. Koran 8,2-4).

7. Der Mensch vor Gott: »Geschaffen, den Herrn anzubeten«

Die islamische Spiritualität ist wesentlich eine Spiritualität des Gehorsams gegenüber Gott. Sein Wille ist grundgelegt und festgeschrieben im Koran, dem heiligen Buch der Muslime.

Weil Gott sich und seinen Willen in endgültiger Weise im Koran geoffenbart hat, ist der Koran das eigentliche Medium, durch das der Mensch Gott erkennen und erfahren kann. Schon verhältnismäßig früh als das ungeschaffene Wort Gottes – gleich ewig mit ihm – anerkannt, ist der Koran für jeden Muslim der Dreh- und Angelpunkt seines Selbstverständnisses und seiner Weltdeutung. Die gesamte Lebensordnung gewinnt von ihm her ihre lebensgestaltende und -prägende Kraft.

Wenn auch die Entwicklung der islamischen Spiritualität, insbesondere auch die des Sufismus, durch außerislamische, christliche, neuplatonische, persische etc. Einflüsse mitgeprägt wurde, ist und bleibt sie jedoch insofern unverwechselbar islamisch, als sie sich zutiefst aus dem Wort des Korans und der Lebenseinstellung Muḥammads speist.

Im Zentrum muslimischer Spiritualität steht das unerschütterliche Bekenntnis der Einzigkeit des transzendenten Gottes. Dabei kommt es nicht ausschließlich darauf an, verbaliter zu bestätigen, dass es nur einen Gott gibt, »keine andere Gottheit außer Gott«, wie das islamische Glaubensbekenntnis sagt, sondern vielmehr glaubend zum Ausdruck zu bringen, dass letztlich Gott allein »wirklich« und »eigentlich« existiert²⁷,

²⁷ Vgl. R. Gramlich, *Mystische Dimensionen des islamischen Monotheismus*. In: A. Falaturi/W. Strolz, *Glauben an den einen Gott*. Freiburg 1975, 195 ff.

während alles andere Existente neben ihm – wie Welt und Mensch – nicht im eigentlichen Sinn des Wortes existiert, sondern unablässig »zerfällt«, d. h. ins Nichts zurückfällt, um von Gott andauernd neu ins Leben gerufen zu werden: Alles vergeht, sagt Koran 55,26-27, »bleiben wird nur das Antlitz deines Herrn, das erhabene und ehrwürdige«. Alle Geschöpfe und an ihrer Spitze der Mensch haben ihren Sinn und Zweck nur insofern, als sie »geschaffen wurden, den Herrn anzubeten«.²⁸ In diesem Sinne spiegelt die islamische Spiritualität die Geschichte unzähliger Menschen in ihrem Versuch wider, sich *dem* glaubend zu unterwerfen, von dem sie ausgegangen sind und zu dem sie zurückkehren: Gott. Er, der souveräne Schöpfer und Herr des Universums und doch zugleich dem Menschen näher als die eigene Halsschlagader, wie Koran 50,16 bekennt, ist transzendent und immanent zugleich: »Die Blicke erreichen Ihn nicht«, so Koran 6,103, doch »wohin ihr euch auch wenden möget, dort ist das Antlitz Gottes« (Koran 2,115).²⁹ Von diesem Glauben getragen und im Wissen um die in der Schöpfung verankerte Relation Gottes zum Menschen³⁰, bekennen Muslime in aller Welt: »Dir sind wir ergeben«.

²⁸ R. Caspar, *Islamische Mystik I*. In: *Cibedo-Texte* Nr. 12 (1981) 5; vgl. R. Gramlich, *Mystische Dimensionen des islamischen Monotheismus*. A.a.O., 191 ff.

²⁹ Vgl. L. Hagemann, *Die Welt ist sein Geschöpf. Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz*. In: A. Bsteh (Hg.), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie* (Studien zur Religionstheologie, Bd. 1). Mödling 1994, 91-96.

³⁰ Vgl. J. Bouman, *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muḥammad*. Darmstadt 1977; L. Hagemann, »... mein Leben und mein Sterben gehören Gott« (Koran 6,162). *Strukturen islamischer Anthropologie*. In: H. Hoffmann (Hg.), *Werde Mensch. Wert und Würde des Menschen in den Weltreligionen*. Trier 1999, 121-142.