

Identität und Austausch

Christliche Tagzeitenliturgie und muslimisches Pflichtgebet im Vergleich

Martin Lüstraeten

The origins of Muslim prayer and its interdependence with Christian prayer have not been investigated yet. This essay sums up the state of research on the origins of Muslim obligatory prayer (*ṣalāt*), describes the typical sequence of prayer and figures out, which elements of Muslim prayer are noticeably similar to Christian prayer of the same time and area.

1. Einleitung

In der wissenschaftlichen Aufarbeitung der Arabisierung christlicher Liturgien wurde erstmals durch Anton Baumstark die These vertreten, dass es bereits in vorislamischer Zeit arabische Übertragungen christlicher liturgischer Bücher gab¹ und der Wortgottesdienst sowie das Tagzeitengebet auf Arabisch zelebriert wurden.² Vor dem Hintergrund ist zu fragen, ob die arabische Übertragung der Tagzeitenliturgie die muslimischen Riten in ihrer Form beeinflusst hat, wobei im Folgenden insbesondere das muslimische Pflichtgebet (*ṣalāt*) thematisiert werden soll. Es wird zu den fünf „Säulen“, des Islam gezählt, also zu den Pflichten, die jede*r Muslim*a zu verrichten hat, der/ die körperlich dazu in der Lage ist, und ist somit ein Kernelement muslimischen Selbstverständnisses, zu dessen Vollzug der Koran an zahlreichen Stellen mahnt.³

Im Namen Gottes des Erbarmers, des Barmherzigen. Lob sei Gott, dem Herrn der Welten, dem Erbarmen, dem Barmherzigen, dem König des Tages des Gerichts. Dir dienen wir und dich bitten wir um Hilfe: Führe uns den rechten Weg, den Weg derjenigen, denen du Gnade erwiesen hast, nicht derjenigen, denen du zürnst und nicht [den Weg] des Irrtums!⁴

¹ Cf. BAUMSTARK 565.

² Cf. ebd., 563–569.

³ Cf. KHURY 131.

⁴ Cf. ESPOSITO 41; MONNOT 927 weist darauf hin, dass nach Ansicht der ḥanafitischen Rechtsschule die eröffnende Sure (*al-Fātiḥa*) in der jeweiligen Muttersprache gesprochen werden darf.

Selbst wenn im Anschluss an das Pflichtgebet (*ṣalāt*) noch ein Privatgebet (*du‘ā‘*) gesprochen werden soll, wird dazu empfohlen, dieses auf Arabisch zu sprechen.⁵ Der Gemeinschaftsbezug soll sich nach Möglichkeit auch in der tatsächlich gemeinschaftlichen Verrichtung des Gebets manifestieren, im Idealfall in einer Moschee. Sobald man gemeinschaftlich betet, fungiert einer der Beter als Vorbeter (*‘imām*), mit dem im Wechsel das Gebet gesprochen wird. Es gibt außerdem für jeden männlichen erwachsenen Muslim die Verpflichtung zum gemeinschaftlichen Gebet an jedem Freitagnachmittag, zur Feier des Fastenbrechens und des Opferfestes sowie anlässlich von Beerdigungen, Kriegen und Trockenperioden.⁶ Die verhältnismäßig strenge Regulierung des Gebets ist dabei nach Auffassung von Muslimen und Islamwissenschaftlern dazu geeignet, die Gläubigen zu Pünktlichkeit, Reinlichkeit und Gemeinschaftlichkeit zu erziehen⁷ und leistet durch Hygiene,⁸ Bewegung⁹ und Zeitansatz¹⁰ einen Beitrag zur körperlichen Gesundheit, was aber jeweils nur als praktischer Nutzen einer streng dogmatischen Glaubensauffassung zu bewerten ist. Nach muslimischer Theologie ist das Gebet zunächst und vor allem Ausdruck des Glaubens und der Anerkennung der absoluten Souveränität Gottes, umgesetzt durch Anbetung und Lobpreis als Gott geschuldete Pflicht. Darüber hinaus gibt es noch Gläubige, die der Observanz des Gebets¹¹ und der Rezitation von Koranversen einen pastoralen Nutzen zusprechen.¹²

Der katholische Religionswissenschaftler Adel Theodor Khoury sieht bei einem Vergleich zwischen der muslimischen und der christlichen Theologie des Gebetes deutliche Unterschiede, die er auf eine kurze Formel zu bringen sucht:

Im Islam wie im Christentum gedeihen Sittlichkeit, Askese und Mystik, aber eben in verschiedener Ausrichtung und in verschiedener Gewichtung, denn ihre Grundlage ist verschieden: Haltung des Knechtes oder des Kindes; und ihr Ziel ist verschieden: das Wohlwollen Gottes oder die Teilhabe am göttlichen Leben.¹³

⁵ Cf. ESPOSITO 43.

⁶ Cf. KHOURY (2001) 135 f.

⁷ Cf. BROHI 140; SCHIMMEL 38.

⁸ Cf. SOUIDAN 21–90.

⁹ Cf. ebd., 103.

¹⁰ Cf. ebd., 117 f.

¹¹ Cf. BROHI 136.

¹² Cf. KHOURY (1995) 14.

¹³ Ebd., 90 f.

Mit Verweis auf diese liturgietheologischen Formeln betont er, dass Christen und Muslime lediglich von der Gebetspraxis des jeweils anderen lernen können und darüber in den Dialog kommen können. Und auch Muslime betonen die fehlende Vergleichbarkeit zwischen christlichem und muslimischem Gebet, so heißt es beispielsweise bei Aḥmad Reidegeld zur Form des Gebets:

Im Christentum, wie es sich heute darstellt, gibt es zwar verschiedene Arten von Bittgebeten, Sonntagsgottesdiensten und sonstigen Festgebeten, doch eine Gebetsform wie das islamische Ṣalāh gibt es dort nicht.¹⁴

Doch werden damit nicht grundsätzliche Gemeinsamkeiten übersehen? Sind christliches und muslimisches Gebet wirklich so verschieden? Gibt es vielleicht doch Gemeinsamkeiten oder sogar Hinweise auf Verwandtschaften? Und können diese für den interreligiösen Dialog genutzt werden?

Unter Rückgriff auf liturgiewissenschaftliche Methoden soll zunächst ein Überblick über die Geschichte des muslimischen Pflichtgebets die Entstehung der heutigen Form näher beleuchten, die im Anschluss daran vorgestellt wird. In einem anschließenden Kapitel soll dann der mögliche christliche Einfluss auf die Ausformung des muslimischen Pflichtgebets untersucht werden, um so die Gemeinsamkeiten zwischen muslimischem und christlichem Gebet näher bestimmen zu können.

Zurückgegriffen wurde dabei auf den Artikel zum *ṣalāt* von Guy Monnot in der *Encyclopedia of Islam* von 1995,¹⁵ den Beitrag in der Einführung *Der Islam* von William Watt und Alford Welch in der Reihe *Die Religionen der Menschheit* von 1980¹⁶ sowie die sehr ausführliche Darstellung des Gebets in Reidegelds *Handbuch Islam* aus dem Jahr 2005.¹⁷ Darüber hinaus gibt es eine umfassende Studie zur Geschichte des muslimischen Pflichtgebets, die Shlomo Dov Goitein 1968 publizierte,¹⁸ sowie eine Studie aus dem Jahr 1961 von Constance E. Padwick zu muslimischen Gebetbüchern für das Privatgebet und der darin ausge-

¹⁴ REIDEGELD 243.

¹⁵ MONNOT.

¹⁶ WATT/ WELCH.

¹⁷ REIDEGELD.

¹⁸ GOITEIN (1968).

drückten Spiritualität und Theologie.¹⁹ Außerdem widmete sich Angelika Neuwirth in ihrem 2011 erschienenen Buch *Der Koran als Text der Spätantike*²⁰ in einem Kapitel ausführlich der muslimischen Kultentwicklung in koranischer Zeit. Für den Vergleich mit der christlichen Tagzeitenliturgie ist das Buch Robert Francis Tafts *The Liturgy of Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today* aus dem Jahr 1986²¹ als Standardwerk unumgänglich.

Eine Auseinandersetzung mit den Parallelen zwischen muslimischem Pflichtgebet und jüdischem Achtzehnbittengebet wurde bereits 1833 angestoßen durch eine Monographie Abraham Geigers über Parallelen zwischen Judentum und Islam,²² wobei das Gebet hier noch eine untergeordnete Rolle spielte. Vertieft wurde der Ansatz erst wieder Anfang des 20. Jahrhunderts mit einem Aufsatz von Eugen Mittwoch²³ und einem Beitrag Jan Arent Wensincks in der ersten Auflage der heutigen *Encyclopedia of Islam*,²⁴ in dem er auf seine 1928 zu dem Thema erschienene Monographie *Mohammed en de Joden te Medina* hinweist, die 1975 ins Englische übertragen wurde.²⁵

1965 äußerte sich der christliche Theologe Johannes Brinktrine zu den islamischen Gebetszeiten, die er mit dem Zeitansatz für das christliche Tagzeitengebet verglich,²⁶ ohne allerdings den Gebetsritus als solchen näher zu betrachten. Aktuell entstanden im Kontext des interreligiösen Dialogs zwei Schriften deutschsprachiger Liturgiewissenschaftler über Parallelen im Gebet: Zum einen ein 2003 publizierter Aufsatz von Albert Gerhards über die Gebetsrichtung²⁷ und zum anderen 2006 ein Aufsatz von Ansgar Franz ebenfalls über die Gebetsrichtung und darüber hinaus über die Gebetshaltungen.²⁸

¹⁹ PADWICK.

²⁰ NEUWIRTH (2011).

²¹ TAFT (1986).

²² GEIGER.

²³ MITTWOCH.

²⁴ WENSINCK (1934).

²⁵ (1975).

²⁶ BRINKTRINE.

²⁷ GERHARDS.

²⁸ FRANZ.

2. Die Geschichte des muslimischen Pflichtgebets

Leider gibt es bis heute kein Standardwerk über die Geschichte des islamischen Kults²⁹ und die Geschichte des Pflichtgebets ist immer noch in weiten Teilen ungeklärt, da die historischen Quellen rar sind.

Die wertvollste Quelle dürfte der Koran selbst sein. Dieser versteht sich selbst zwar nicht als Geschichtswerk sondern als Rezitationstext, doch dürfte er noch in der ersten Generation der Muslime seine endgültige Textgestalt erhalten haben³⁰ und enthält darüber hinaus im Kern liturgische Texte, die noch vor dem Abschluss der Offenbarung kodifiziert und im liturgischen Kontext rezitiert wurden,³¹ was wiederum im Koran aufgegriffen wird.³² Damit ist der Koran ein selbstreferentielles Werk über seine Verwendung im muslimischen Pflichtgebet.³³ Für die historische Auswertung des Korans ist die Chronologie der Suren nach Theodor Nöldeke³⁴ zu Grunde zu legen.

Eine weitere Quelle bilden die Hadithsammlungen, die jedoch mit Vorsicht zu behandeln sind: Zum einen ist die Datierung des Materials unsicher³⁵ und zum anderen ist gerade bei kultischen Bestimmungen zu fragen, ob die Texte die Praxis beeinflussten oder ob es sich genau umgekehrt verhält.

Die frühesten koranischen Belege für die Einführung des Pflichtgebets sind im Singular geschrieben, richten sich also zunächst nur an den Propheten.³⁶ Damit steht er nach koranischer Auffassung in der festen Tradition der Propheten vor ihm, die alle ein regelmäßiges ritualisiertes Gebet vollzogen (cf. Suren 20,14; 19,31.58 f.; 21,73; 14,37–40 und 10,87).³⁷

²⁹ Cf. NEUWIRTH (2011) 345.

³⁰ Cf. ebd., 252.

³¹ Cf. ebd., 343 f.

³² Cf. ebd., 351.

³³ Cf. ebd., 335 f.

³⁴ Cf. NÖLDEKE 66–234.

³⁵ Cf. die unterschiedlichen Datierungsversuche von JUYNBOLL, der eine Methode entwickelte, mit der die Überlieferung eines Hadith-Ausspruchs bis ins 2. Jahrhundert nach der Hidschra zurückverfolgt werden kann und KAMARUDDIN, der einen eigenen Ansatz entwickelte, für den er beansprucht, damit bis ins 1. Jahrhundert zurückgehen zu können.

³⁶ Cf. MONNOT 926.

³⁷ Cf. ebd., 925.

Erst mit Sure 20,130–132 lässt sich die Herausbildung einer Gebetsgruppe belegen:

فَأصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَايِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ [...] وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا.

So ertrage, was sie sagen und preise mit Lob deinen Herrn vor dem Aufgang der Sonne und vor ihrem Untergang und von der Nachtzeit. So preise auch an den Enden des Tages, so dass du vielleicht zufrieden bist. [...] Und befehl deinen Leuten das Gebet und sei [selbst] standhaft darin!

Die Suren zeichnen sich noch durch strukturelle und inhaltliche Wiederholungen aus, was auf deren direkten gottesdienstlichen Gebrauch zurückschließen lässt,³⁸ Als Rahmen für die Rezitation diente wohl der noch gemeinsam mit den Mekkanern begangene Kult an der Kaaba,³⁹ aus dem sich die erste Festlegung der Gebetszeiten ergab: Neben einem Gebet am Morgen gab es auch eines am Abend, wobei sich diese Gebetszeiten nicht nur aus der Adaption der mekkanischen Gebetszeiten ergaben, sondern auch in Anlehnung entweder an das jüdische⁴⁰ oder das christliche⁴¹ Gebet. Das gemeinsame Morgengebet muss noch in dieser frühen formativen Phase durch ein Gebet vor Sonnenaufgang ersetzt worden sein, das nicht mehr zusammen mit den Mekkanern begangen wurde.⁴² Daneben wird außerdem ein nächtliches Gebet empfohlen.

In der spätmekkanischen Phase können sich diese Gebetszeiten etablieren, wobei nach wie vor nur von zwei festen Gebetszeiten auszugehen ist. Die Suren dieser Zeit dürften aufgrund ihrer Länge aber nicht mehr als Rezitationstext im Gebet gedient haben, vielmehr ist davon auszugehen, dass weiterhin auf die ältesten Suren zurückgegriffen wurde.⁴³ In dieser Phase wurden außerdem die Schutzformel im Gebetsanfang (*ta'awwud*), die *basmala* als Eröffnungsformel des Gebets sowie die erste Sure, die *Fātiḥa*, eingeführt.⁴⁴ Diese fällt dadurch

³⁸ Cf. NEUWIRTH 359; GOITEIN (1923) 17.

³⁹ Cf. NEUWIRTH, 354–356.

⁴⁰ Cf. RUBIN 119.

⁴¹ Cf. NEUWIRTH (2011) 358 f.

⁴² Cf. RUBIN 121.

⁴³ NEUWIRTH (2011) 370 f.

⁴⁴ Cf. WATT/WELCH 268.

auf, dass sie nicht in der zweiten Person sondern in der ersten Person verfasst ist und darum rein formal als Gebetstext einer Gebetsgemeinschaft erscheint. Inhaltlich lässt sich außerdem beobachten, dass die Muslime ihre Gemeinde nun in einer Tradition mit Juden und Christen sehen, was sich im Gebetsritus in der Adaption biblischer Geschichten sowie in der Festlegung einer Gebetsrichtung manifestiert. Neuwirth hat entdeckt, dass die Suren dieser Zeit im Mittelteil biblische Geschichten nacherzählen und „hymnische, polemische und offenbarungsbestätigende Teile“⁴⁵ prä- und suffigieren, so dass die Suren in ihrer Gesamtgestalt verschriftlichte Liturgie darstellen und somit im Gesamtvortrag zu rezitieren waren.⁴⁶

In medinensischer Zeit wird das Gebet zum Pflichtgebet erhoben,⁴⁷ was sich am Text des Korans schon durch den mengenmäßigen Befund der Erwähnungen belegen lässt.⁴⁸ Zur gleichen Zeit wechselt auch die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka⁴⁹ und die zum Gebetsschluss zu rezitierenden Eulogien über die Propheten sowie der Friedensgruß werden eingeführt.⁵⁰ Ebenfalls nachweisen lässt sich die Einführung einer weiteren Gebetszeit: Wurden vor der Hidschra nur Morgen-, Abend- und Nachtgebet erwähnt, tritt in Sure 2,238 mit dem „mittleren Gebet“ (*aṣ-ṣalātu l-wuṣṭā*) eine weitere Gebetszeit hinzu.⁵¹

Mit dem Koran konnte somit gezeigt werden, dass das Pflichtgebet bereits zu Lebzeiten Mohammeds seinen bemerkenswerten Stellenwert erhielt und zum äußeren Zeichen des Islam wurde. Die meisten Rituselemente des Pflichtgebets lassen sich bereits belegen, obgleich sich daraus keineswegs schlussfolgern lässt, dass dieses damit bereits seine endgültige Form gefunden hatte.⁵²

⁴⁵ NEUWIRTH (2011) 363.

⁴⁶ Cf. ebd., 348 f.

⁴⁷ Cf. WATT/WELCH 269.

⁴⁸ Cf. MONNOT 925.

⁴⁹ S. unten, S. 247.

⁵⁰ Cf. WENSINCK (1934) 104. Er belegt dies an Sure 33,56: „Gott und seine Engel segnen den Propheten. O, ihr, die ihr glaubt, segnet ihn und grüßt ihn mit dem Friedensgruß“.

⁵¹ Cf. BOBZIN 72. Uri Rubin hingegen identifiziert das „mittlere Gebet“ mit dem Morgengebet, weil dieses in der Mitte zwischen der Dunkelheit der Nacht und der Helligkeit des Tages begangen wurde, cf. RUBIN 122.

⁵² Cf. WATT/WELCH 270.

Offen ist, wann und warum fünf Gebetszeiten festgelegt wurden. Der Koran äußert sich zwar nicht konkret zu einer Zahl, erwähnt aber drei verschiedene Gebetszeiten am Tage und ein nächtliches Gebet. Am Ende des 1. Jahrhunderts der Hidschra war die Zahl hingegen auf fünf obligatorische und drei darüber hinaus reichende supererogatorische Gebete festgelegt. Während Annemarie Schimmel davon ausgeht, dass die fünf Gebete bereits in koranischer Zeit gebräuchlich waren⁵³ und der eigentlichen Frage nach dem Grund der Fünffzahl somit ausweicht, findet man in der Tradition der Hadithe zwei ätiologische Erklärungen der Fünffzahl: Das achte Buch der Sammlung al-Buḥārī, das *Buch des Gebets* (*kitābu ṣ-ṣalāt*), erzählt die Geschichte, dass Mohammed bei seiner Himmelfahrt von Gott selbst mit fünfzig Gebeten beauftragt wurde und diese dann durch die Mitwirkung Moses' auf fünf Gebete reduzieren konnte:

فَفَرَضَ اللَّهُ أُمَّتِي خَمْسِينَ صَلَاةً فَرَجَعْتُ بِذَلِكَ حَتَّى مَرَرْتُ عَلَى مُوسَى فَقَالَ مَا قَرَضَ اللَّهُ لَكَ عَلَى أُمَّتِكَ قُلْتُ فَرَضَ خَمْسِينَ صَلَاةً قَالَ فَارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ فَارْجَعْتُ فَوَضَعْتُ شَطْرَهَا فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى قُلْتُ وَضَعْتُ شَطْرَهَا فَقَالَ رَاجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ فَارْجَعْتُ فَرَجَعْتُ فَوَضَعْتُ شَطْرَهَا فَرَجَعْتُ إِلَيْهِ فَقَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ فَارْجَعْتُ فَقَالَ هِيَ خَمْسٌ وَهُنَّ خَمْسُونَ لَا يُبْدَلُ الْقَوْلُ لَدَوْنِ فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى فَقَالَ رَاجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَقُلْتُ اسْتَخَيَّرْتُ مِنْ رَبِّي.⁵⁴

Und Gott wies meiner Gemeinde fünfzig Gebete an. Und ich kehrte zurück damit, bis ich an Mose vorüberging. Und er sagte: „Was wies dir Gott für deine Gemeinde an?“ Ich sagte: „Er hat fünfzig Gebete angewiesen.“ Er sagte: „So kehre zurück zu deinem Herrn, denn deine Gemeinde kann dies nicht leisten!“ Und ich kehrte zurück und er reduzierte um ihre Hälfte [= 25 Gebete]. Und ich kehrte zurück zu Mose und sagte: „Er hat um ihre Hälfte reduziert.“ Und er sagte: „Kehre zurück zu deinem Herrn, denn deine Gemeinde kann dies nicht leisten!“. So kehrte ich zurück und er reduzierte [abermals] um ihre Hälfte [= 12 Gebete]. So kehrte ich zurück zu ihm und er sagte: „Kehre zurück zu deinem Herrn, denn deine Gemeinde kann dies nicht leisten!“ So kehrte ich zurück zu ihm und er sagte: „Es sollen fünf sein und sie werden wie fünfzig sein. Und diese Anordnung wird nicht verändert!“ So kehrte ich zurück zu Mose, er sagte: „Kehre zurück zu deinem Herrn!“ und ich sagte: „Ich schäme mich vor meinem Herrn.“

Eine andere Erzählung im neunten Buch, dem „Buch der Gebetszeiten“ (*kitābu mawāqīti ṣ-ṣalāt*), geht davon aus, dass der Engel Gabriel an einem Tag fünfmal auf die Erde herabkam und betete und Mohammed jeweils an diesem Gebet teilnahm und dass damit die muslimische Gebetspraxis etabliert wurde:

⁵³ Cf. SCHIMMEL 36.

⁵⁴ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 8,1. Text: AL-BUḤĀRĪ 100.

Neben diesen drei obligatorischen Gebeten gibt es noch drei supererogatorische Gebete:⁵⁸ Das Gebet am Vormittag (*duḥā*), in der Nacht (*tahaḡḡud*) und das Gebet der „ungeraden Zahl“ (*witr*), das in der Nacht zwischen dem Nachtgebet und dem Morgengebet zu verrichten ist.

3.2. Der Ablauf eines Gebetes

3.2.1. Vorbemerkung

Grundsätzlich besteht eine Verpflichtung zum Gebet nur für Muslime, die körperlich und geistig reif sind und bei denen keine Hinderungsgründe vorliegen. Für Reisende und Kranke sind Reduktionsformen vorgesehen, in den übrigen Fällen wird von der Gebetspflicht dispensiert.⁵⁹

Das muslimische Pflichtgebet folgt einer simplen Struktur mit wenigen und kurzen Gebetstexten, was vor allem dem Umstand geschuldet sein dürfte, dass es auch von Nicht-Arabern memoriert und oral tradiert werden sollte.⁶⁰ Minimale Abweichungen im Gebetsritus verschiedener Beter sind in der Regel nicht durch diese orale Tradition bedingt, in der der Ritus als strikt geregelt und unveränderlich⁶¹ angesehen wird, sondern gehen vielmehr auf die unterschiedlichen Lehrmeinungen der Rechtsschulen⁶² zurück. Neben den Unterschieden zwischen den Rechtsschulen gibt es auch eine ständige Debatte zwischen den *Ṣūffī* und den *Fuqahā'* als Debatte zwischen Ritusobservanz und Spiritualität. Der hier dargestellte Gebetsritus bildet den Konsens der vier sunnitischen Rechtsschulen ab.

3.2.2. Der Gebetsruf

Jeweils der Beginn eines Zeitraums, zu dem eines der fünf täglichen Pflichtgebete zu verrichten ist, wird durch den öffentlichen Gebetsruf (*'aḡān*) angekündigt, der durch den Muezzin vom Minarett aus gerufen wird. Die ältesten muslimischen Traditionen, die von der Einführung des Gebetsrufs berichten, schildern diese als bewusste Abgrenzung von der christlichen und jüdischen

⁵⁸ Cf. WATT/WELCH 276.

⁵⁹ Cf. REIDEGELD 268 f.

⁶⁰ Cf. ebd., 244.

⁶¹ Cf. ebd.

⁶² Cf. GOITEIN (1968) 81.

Identität und Austausch

Praxis.⁶³ So heißt es beispielsweise im vierten Buch der Sammlung al-Muslims, dem „Buch des Gebets“ (*kitābu ṣ-ṣalāt*):

كَانَ الْمُسْلِمُونَ حِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ يَجْتَمِعُونَ الصَّلَاةَ وَيُنَادِي بِهَا أَحَدٌ فَتَكَلَّمُوا يَوْمَ فِي ذَلِكَ فَقَالَ بَعْضُهُمْ
 اتَّخَذُوا نَافُوسًا مِثْلَ نَافُوسِ النَّصَارَى وَقَالَ بَعْضُهُمْ قَرْنَا مِثْلَ قَرْنِ الْيَهُودِ فَقَالَ عُمَرُ أَوْ لَا تَتَّبِعُونَ رِجَالَ يَنَادِي بِالصَّلَاةِ قَالَ
 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا بِلَالُ قُمْ فَتَادِ بِالصَّلَاةِ⁶⁴

Als die Muslime zur Stadt [Medina] kamen, versammelten sie sich und wollten die Zeit festsetzen für die Gebete und es gab niemanden, der sie dazu rief. So sprachen sie eines Tages über dieses und einige von ihnen sagten: „Nehmt eine Glocke wie die Glocke der Christen!“ Einige von ihnen: „[Nehmt] ein Horn wie das Horn der Juden!“ Und ‘Umar sagte als erstes: „Ihr sollt einen Mann auswählen, der zum Gebet ruft.“ Der Gesandte Gottes, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, sagte: „O Bilāl, steh auf und rufe zum Gebet!“

Demnach wäre die Entscheidung zum Gebetsruf vielmehr eine Entscheidung gegen die Schelle bzw. das Semantron der Christen und gegen das Horn, mit dem die Juden zum Gebet luden, und die Überlegung auf die soziale Identität als neue Religion bezogen. Watt vermutet aber, dass vielmehr der arabische Brauch des öffentlichen Ausrufers in den Straßen aufgegriffen wurde und die ersten Muezzine somit nicht auf einem Minarett standen sondern durch die Straßen gingen.⁶⁵

Der Wortlaut des Gebetsrufes ist:

Gebetsruf ('aḏān)	
الله أكبر.	Gott ist größer.
أشهد أن لا إله إلا الله.	Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott.
أشهد أن محمداً رسول الله.	Ich bezeuge, dass Muhammad der Gesandte Gottes ist.
حي على الصلاة	Auf zum Gebet!
حي على الفلاح	Auf zum Heil!
الله أكبر.	Gott ist größer.
لا إله إلا الله.	Es gibt keinen Gott außer Gott.

Dabei ist es zwischen den Rechtschulen umstritten, wie oft welche Teile des Gebetsrufes gerufen werden, des Weiteren wird bei den Schiiten die Formel *Ḥayy 'alā ḥayri l-'amal* – „Auf zum besten Werk!“ – eingeschoben. Die Sunniten

⁶³ Cf. HOWARD 98.

⁶⁴ Ṣaḥīḥ al-Muslim 4,1. Text: SIDDIQI 231.

⁶⁵ Cf. WATT/WELCH 278.

ergänzen zum Morgengebet außerdem noch die Formel: *Aṣ-ṣalātu ḥairrun min an-naum* – „Das Gebet ist besser als der Schlaf“.

Der Gebetsruf erfolgt immer auf Arabisch. Das Gebet ist zu verrichten bevor der Gebetsruf für das nächste Gebet erklingt. Es muss keine Moschee aufgesucht werden, der Gebetsort ist beliebig,⁶⁶ er muss nur rein sein, was sich dadurch herstellen lässt, dass man einen Gebetsteppich oder ein Kleidungsstück auf die Erde legt.

3.2.3. Die Waschung

Bevor die Muslime das Gebet verrichten müssen sie den Weihezustand einnehmen, indem sie eine rituelle Waschung durchführen. Bei dieser Waschung geht es weniger um „einen Akt der äußeren Hygiene“⁶⁷ als vielmehr um ein deutliches äußeres Zeichen der Demut vor Gott und eine Zeit der konzentrierten Vorbereitung auf das Gebet. Es wird zwischen der Ganzwaschung (*ḡuṣl*) und der Teilwaschung (*wuḍūʿ*) unterschieden.

Die Ganzwaschung ist eine Waschung des ganzen Körpers mit Wasser. Sie ist nach großen kultischen Verunreinigungen, beispielsweise infolge von Geschlechtsverkehr oder Menstruation, durchzuführen. Außerdem ist es üblich, vor dem Freitagsgebet unabhängig von einer möglichen kultischen Verunreinigung eine Ganzwaschung durchzuführen.

Die Teilwaschung ist nach kleinen Verunreinigungen, beispielsweise durch Schlaf oder Körperausscheidungen, durchzuführen und folgt sehr strengen Regeln: Zunächst wird die *basmala* gesprochen, dann werden Hände und Zähne gereinigt, der Mund ausgespült, die Nasenflügel gespült, das Gesicht wird gewaschen, anschließend die Ohren, die Haare werden mit den nassen Händen abgestrichen, anschließend werden der rechte und der linke Fuß jeweils bis zu den Knöcheln gewaschen. Gegebenenfalls wird dieser Vorgang dreimal wiederholt. Zur Waschung muss fließendes Wasser verwendet werden, das in jeder Moschee zur Verfügung gestellt wird. Falls es kein Wasser gibt oder dieses unbenutzbar ist, darf eine Ersatzreinigung durchgeführt werden, indem man mit

⁶⁶ Cf. ebd., 280.

⁶⁷ KHOURY (2001) 132 f.

beiden Händen auf den sauberen Boden klopf und sich anschließend über das Gesicht streicht.

Bei einem wörtlichen Verständnis der Anordnungen zur rituellen Waschung wäre diese vor jedem Gebet aufs Neue durchzuführen, was im schiitischen Islam auch so praktiziert wird. Im sunnitischen Recht wurde hingegen festgelegt, dass eine Waschung vor dem Morgengebet auch für die übrigen vier Gebete gilt, solange nicht eine der oben genannten kleinen Verunreinigungen erfolgt ist.⁶⁸

3.2.4. Die Gebetseröffnung

Nach der Waschung wird das eigentliche Gebet stehend begonnen. Die Betenden markieren ihren Gebetsplatz und wenden sich Richtung Mekka. In der Moschee wird diese Gebetsrichtung (*qibla*) durch eine Nische (*mihrāb*) angezeigt. Bei einem gemeinschaftlichen Gebet⁶⁹ wird dann der zweite Ruf zum Gebet (*'iqāma*) gesprochen, der mit dem Gebetsruf (*'aḡān*) im Wortlaut übereinstimmt, aber um die Erklärung *Qad qāmati ṣ-ṣalāt*. „Das Gebet hat begonnen“ nach dem fünften Ruf ergänzt wird. Anschließend wird die Absicht (*niyya*), das Gebet zu verrichten, erklärt. Danach sprechen die Muslime mit erhobenen Händen, ähnlich der christlichen Orantenhaltung, den Lobpreis „*Allāhu 'akbar*“ – „Gott ist größer“, auch *takbīra* genannt. Es folgt ein Eröffnungsgebet (*du'ā' al-istiftāh*) mit verschränkten Armen, entweder das *subḥānaka*:

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ وَلَا إِلَٰهَ غَيْرُكَ.

Preis sei dir, o Gott, und gelobt seist du. Und gesegnet sei dein Name und erhaben sei deine Herrlichkeit. Und es gibt keinen Gott außer dir.

oder das *tawaḡḡuh*:

وَجْهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، خَائِفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي بِهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ.

Ich wende rechtgläubig mein Gesicht zu demjenigen, der die Himmel und die Erde geschaffen hat und ich bin keiner von den Beigesellern. Fürwahr, mein Gebet, mein Opfer, mein Leben und mein Sterben sind für Gott, den Herrn der Welten. Keiner hat an ihm teil und jenes wurde mir befohlen. Und ich bin einer von den Gottergebenen [= Muslimen].

⁶⁸ Cf. WATT/WELCH 281 f.

⁶⁹ S. oben, S.224.

Darauf folgt der *ta'awwud*: 'A'ūdu bi-'allāhi min aš-šayṭāni r-ağīmi Ich suche Zuflucht bei Gott vor dem gesteinigten Satan.

3.2.5. Die Gebetseinheit

Die mehrfach zu wiederholende Gebetseinheit (*rak'a*) beginnt mit der Rezitation der ersten Sure des Korans:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ إِلَهِكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ.

Im Namen Gottes des Erbarmers, des Barmherzigen. Lob sei Gott, dem Herrn der Welten, dem Erbarmer, dem Barmherzigen, dem König des Tags des Gerichts. Dir dienen wir und dich bitten wir um Hilfe: Führe uns den rechten Weg, den Weg derjenigen, denen du Gnade erwiesen hast, nicht derjenigen, denen du zürnst und nicht [den Weg] des Irrtums!

Diese Sure entstand relativ früh und könnte laut Goitein gezielt für liturgische Zwecke formuliert worden sein, da sie im Wortlaut als gemeinschaftliches Gebet erscheint und die Leitlinien muslimischer Theologie benennt.⁷⁰ Die Betenden antworten auf den Surenvortrag mit „Amen“ (*'āmīn*), dabei variiert je nach Gebetszeit die Lautstärke des Koranvortrags wie auch der Antwort. An diese erste Koranlesung schließt sich eine weitere Lesung aus dem Koran an, die bei einem gemeinschaftlichen Gebet vom Vorbeter allein vorgetragen wird während die übrigen Betenden zuhören. Dabei gibt es für diese zweite Lesung keine Perikopenordnung, sondern lediglich die Regel, in aufeinanderfolgenden Gebetseinheiten nicht den gleichen Abschnitt und nicht gegen die Reihenfolge der Suren im Koran zu rezitieren.⁷¹ Anschließend sprechen die Beter die *takbīra*, verneigen sich und sprechen dreimal den Lobpreis *Subḥāna rabbīya l-'azīm* Preis sei meinem Herrn, dem Großen! Sie nehmen dann eine aufrechte Position ein (*'itidāl*), sagen *Rabbanā wa-la-ka l-ḥamd* – Gott, unser Herr, Lob sei dir!, erheben die Hände und sprechen: *Sami'a 'allāhu liman ḥamidahu* „Gott erhört den, der ihn lobt“.

⁷⁰ Cf. GOITEIN (1968) 82 f. Goitein weist aber auch darauf hin, dass spezifisch islamische Grundsätze wie der Glaube an die Offenbarung Mohammeds oder die Verehrung der *Ka'ba* noch nicht erwähnt werden, begründet dies jedoch mit dem relativen Alter der Sure.

⁷¹ Cf. REIDEGELD 353.

Bevor die Betenden zur Prostration in die Knie gehen sprechen sie ein weiteres Mal die *takbīra*, dann beugen sie sich ganz herab bis die Stirn den Boden berührt und sagen in dieser Haltung *Subḥāna rabbīya l-'ulā* Preis sei meinem Herrn, dem Höchsten! mindestens dreimal hintereinander, dann erheben sich die Betenden so, dass sie in kniender Haltung sitzen und sprechen eine weitere *takbīra*. Anschließend führen sie eine weitere Prostration mit der gleichen Lobformel durch. Im Anschluss daran sprechen sie abermals die *takbīra* und stehen danach entweder zur Durchführung einer weiteren Gebetseinheit auf oder bleiben für den Gebetsabschluss auf den Knien sitzen.

Nach der zweiten und vierten Gebetseinheit wird jeweils noch in sitzender Position mit erhobenem Zeigefinger das Bezeugungsgebet (*tašahhud*) gesprochen:

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ، وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.

Gott gehören die Ehrerweise, die Gebete und die guten Werke. Der Friede sei mit dir, o Prophet, und die Barmherzigkeit Gottes und seine Segen! Der Friede sei über uns und über den Dienern Gottes, den Rechtschaffenen. Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott. Und ich bezeuge, dass Mohammed sein Diener und sein Gesandter ist.

Zum Abschluss der vierten Gebetseinheit wird dieses Bezeugungsgebet durch eine Bitte um Gottes Segen für Abraham und Mohammed (*taṣliya*) ergänzt:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَعَلَىٰ آلِ إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَعَلَىٰ آلِ إِبْرَاهِيمَ فِي الْعَالَمِينَ إِنَّكَ خَمِيدٌ مُجِيدٌ.

O Gott, segne Mohammed und die Familie Mohammeds, wie du Abraham und die Familie Abrahams gesegnet hast! Und gib deinen Segen Mohammed und der Familie Mohammeds, wie du deinen Segen Abraham und der Familie Abrahams gegeben hast. Fürwahr, in den Welten bist du lobenswert und ruhmreich.

Nach muslimischer Lehre gilt Abraham als der erste Muslim, so dass mit diesem Gebet der Segen Gottes für den ersten und den letzten Propheten erbeten wurde.

3.2.6. Der Gebetsschluss

Zum Gebetsschluss bleiben die Beter in der sitzenden Position, wenden ihren Blick nach rechts und sprechen den Friedensgruß (*taslīm*): *As-salāmu 'alaikum wa-rahmtu 'ilāh* – Friede sei über euch und die Barmherzigkeit Gottes.

Anschließend wenden sie sich nach links und sprechen noch einmal den Friedensgruß. Damit ist der Weihezustand aufgehoben.

Der Friedensgruß wird in beide Richtungen gesprochen, unabhängig davon ob in Gemeinschaft gebetet wird oder nicht. Watt erklärt dies unter Rückgriff auf die muslimische Tradition als Gruß an die Schutzengel des Beters, die auf dessen Schultern sitzen,⁷² ebenso plausibel ist die Deutung Fitzgeralds, der im Friedensgruß einen Verweis darauf sieht, dass das Gebet als Gemeinschaftsgebet aller Muslime verstanden wird, denen somit über optische Barrieren hinweg der Frieden gewünscht wird.⁷³

4. Das muslimische Pflichtgebet und das christliche Tagzeitengebet

4.1. Die Gebetszeiten

Bei einem Vergleich zwischen muslimischem Pflichtgebet und christlichem Tagzeitengebet fällt vor allem die Aufteilung des Pflichtgebets auf fünf Tagzeiten ähnlich dem christlichen Tagzeitengebet auf. Dabei wird die Fünffzahl der Gebete im Islam – wie oben gezeigt⁷⁴ – durch zwei verschiedene ätiologische Legenden begründet, der Tagesansatz hingegen erklärt sich durch beide Erzählungen nicht. Anhand des Korans konnte gezeigt werden, dass das Gebet am Morgen und Abend das ursprüngliche war, später wurde eine weitere Gebetszeit hinzugefügt, die Wensinck als Anschluss an die jüdische Gebetspraxis deutete.⁷⁵ Auch Mittwoch sieht jüdische Einflüsse und parallelisiert die fünf Gebete des Islam mit den fünf Pflichtgebeten im Judentum, wobei er zur Erreichung dieser Zahl die Sondergebete an Fest- und Fasttagen hinzufügen muss,⁷⁶ hingegen Goitein von der Dreizahl jüdischer Gebete ausgehend die Fünffzahl der Gebete im Islam als Kompromiss zwischen den drei Gebeten im Judentum und den sieben Horen des christlichen monastischen Tagzeitengebets deutet.⁷⁷ Monnot weist hingegen in seinem Artikel zum Pflichtgebet in der *Encyclopedia of Islam* auf Parallelen zum vierfachen täglichen Gebet im Manichäismus und

⁷² Cf. WATT/WELCH 284; PADWICK 228–231.

⁷³ Cf. FITZGERALD 106.

⁷⁴ S. oben, S. 232.

⁷⁵ Cf. WENSINCK (1934) 104 und später nochmal in (1975) 77.

⁷⁶ Cf. MITTWOCH 13.

⁷⁷ Cf. GOITEIN (1923) 40, später wiederholt in: (1968) 85.

Identität und Austausch

zum fünffachen täglichen Gebet im Mazdaismus hin,⁷⁸ erklärt aber zugleich, es sei seiner Ansicht nach *inappropriate to attach too much importance to the number of prayers*,⁷⁹ die keine Aussage über die Theologie des Gebets sei.⁸⁰ Mit diesem Verweis auf theologische Festlegungen ignoriert er aber die deutlichen Parallelen im Ritus.

Der Zeitansatz mit fünf bzw. acht Gebeten findet sich heute nicht nur im Islam, sondern zu nahezu gleichen Tagzeiten auch im Christentum:

Islam	Christentum (röm. Ritus)	Christentum (byz. Ritus)	Christentum (kopt. Ritus)
<i>mağrib</i>	Vesper	<i>hesperinós</i>	<i>al-ğurūb</i>
<i>išā</i>	Komplet	<i>apódelpnon</i>	<i>an-naum</i>
<i>tahağğud</i> ⁸¹	Vigil	<i>mesonyktikón</i>	<i>nişfu l-lail</i>
<i>witr</i>	Laudes	<i>óρθros</i>	<i>as-sitār</i> ⁸²
<i>şubḥ</i>	Prim	<i>prōtē hōra</i>	<i>bākīr</i>
<i>duḥā</i>	Terz	<i>tritē hōra</i>	<i>as-sā'atu t-tālīṭa</i>
<i>zuhr</i>	Sext	<i>hékētē hōra</i>	<i>as-sā'atu s-sādīsa</i>
<i>ʿaṣr</i>	Non	<i>enátē hōra</i>	<i>as-sā'atu t-tāsi'a</i>

Abweichende Horenzahlen ergeben sich heute durch die Gebetspraxis: Im Islam sind nur fünf der acht Gebetszeiten obligatorisch, im byzantinischen Ritus werden verschiedene Horen zusammengezogen und im römischen Ritus der katholischen Kirche wurde zum einen der Zeitansatz der Vigil, die nunmehr eine Lesehore (*officium lectionis*) ist, gelöst und zum anderen die Prim als Dopplung der Laudes abgeschafft.

⁷⁸ Cf. MONNOT 932.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Cf. ebd.

⁸¹ Im Fastenmonat Ramaḏān wird das *tahağğud* durch das *tarāwīḥ* ersetzt, das zwar den gleichen Zeitansatz und den gleichen Verpflichtungsgrad aufweist, jedoch sehr viel umfangreicher ist, cf. REIDEGELD 493.

⁸² Die *şalāt al-witr* und die *şalāt as-sitār* sind vom Zeitansatz her eigentlich Nachtgebete und somit vor dem Morgengebet zu verrichten.

Brinktrine verglich bereits 1965 die Zahl der Horen im Islam mit den Regelungen im Christentum und wies darauf hin, dass sich für das Tagzeitengebet in Jerusalem zur Entstehung des Islam nach Aufweis von Egeria (Eger., itin. 27,5) fünf Gebetszeiten belegen lassen, die vom Zeitansatz her den fünf Gebetszeiten im Islam entsprechen.⁸³ Bei Johannes Cassianus findet man in Cassian. inst. 3,4,2 den Beleg für sieben Gebetszeiten in seinem Heimatkloster in Betlehem: Vigil, Laudes, Prim, Terz, Sext, Non und Vesper – ebenso haben die Maroniten und westsyrischen Christen in ihrem Tagzeitengebet bis heute sieben kanonische Horen.⁸⁴ Die fünf obligatorischen und drei supererogatorischen Gebetszeiten im Islam könnten auch in Relation zu den acht Horen des byzantinischen Offiziums gesetzt werden: Die jüngste der acht Horen ist die Prim (*prōtē hōra*), die aber nachweislich bereits vor dem 9. Jahrhundert etabliert war⁸⁵ und somit möglicherweise bereits zu Zeiten Mohammeds existiert hat. Des Weiteren besteht das heutige Tagzeitengebet der Kopten aus acht Horen, die vom Zeitansatz her identisch mit den muslimischen Gebetszeiten sind – die jüngste Hore jedoch, das *Gebet des Schleiers* (*aṣ-ṣalātu s-sitār*), lässt sich erstmals um 1320 belegen und existiert ausschließlich in arabischen Quellen,⁸⁶ was eher auf eine christliche Adaption muslimischer Gebetspraxis schließen lässt. Dennoch erscheint gerade die Parallele zum koptischen Tagzeitengebet sehr stark – denn auch hier haben alle Horen die gleiche Basisstruktur⁸⁷ und diese ähnelt sogar der Struktur des muslimischen Pflichtgebets:

Koptisches Offizium	Muslimisches Pflichtgebet
Glockenschlag	Gebetsruf (<i>'aḡān</i>)
„Im Namen des Vaters...“ ⁸⁸	„Im Namen Gottes...“ (<i>basmala</i>)
–	Waschung (<i>ḡuṣl</i>)

⁸³ Cf. BRINKTRINE 209 f. Tatsächlich nennt Egeria für eine reguläre Woche die Vigil (Eger., itin. 24,1), das Morgenlob (Eger., itin. 24,2), die Sext und die Non (Eger., itin. 24,3) und das Luzernar (Eger., itin. 24,4), also insgesamt fünf Gebetszeiten, wobei in der Fastenzeit noch die Terz (Eger., itin. 27,4 f.) als sechste Gebetszeit hinzutritt.

⁸⁴ Cf. TAFT (1986) 240.

⁸⁵ Cf. LEROY 9–11.

⁸⁶ Cf. TAFT (1986) 252.

⁸⁷ Cf. BURMESTER 83.

Identität und Austausch

Erbarmens- und Segensbitte Doxologie Vaterunser Dankgebet Bußpsalm (Ps 50) Absichtserklärung	Wiederholung des Gebetsrufs (<i>iqāma</i>) Absichtserklärung (<i>niyya</i>) Eröffnungsformel (<i>takbīrat al-īhrām</i>) Eröffnungsgebet (<i>du'ā' al-istiftāh</i>) Schutzgebet (<i>ta'awwud</i>)
Schriftrezitation	Rezitation der <i>al-Fātilha</i> und weiterer Suren nach Wahl (<i>qirā'a</i>)
sechs Troparien	Doxologie (<i>takbīra</i>) Lobpreis (<i>tasbīḥ</i>) Doxologie (<i>takbīra</i>) Lobpreis (<i>taḥmīd</i>) Erhöhungszusage (<i>tasmī'</i>)
Kyrie-Ruf	Doxologie (<i>takbīra</i>) – Lobpreis (<i>tasbīḥ</i>) mit Prostration – Doxologie (<i>takbīra</i>) Doxologie (<i>takbīra</i>) – Lobpreis (<i>tasbīḥ</i>) mit Prostration – Doxologie (<i>takbīra</i>)
Trisagion Vaterunser	Bezeugungsgebet (<i>tašahhud</i>) Segensformel über die Propheten (<i>tašlīya</i>)
Enlassungs- und Vergebungsgebet	Friedensgruß (<i>taslīm</i>)
Schlussgebet	

Diese Form des koptischen Offiziums ist erstmals mit einem auf das Jahr 1034 datierbaren monastischen Horologion nachweisbar,⁸⁸ wobei die Kernelemente sehr viel älter und die Troparia die wahrscheinlich jüngsten Elemente sind.⁸⁹ In beiden Fällen steht die Gebetseinladung am Anfang. Das eigentliche Gebet beginnt mit der Anrufung des Namens Gottes, darauf folgt ein eröffnender Teil, der außer Lobpreisungen und der Absichtserklärung, das Gebet zur Tageszeit darzubringen; noch ein Schutzgebet enthält, dessen Funktion im koptischen Offizium die Rezitation des Bußpsalmes Ps 50 erfüllt. Daran schließt sich die Schriftrezitation an, auf die Lobpreis und Vergebungsbitten folgen. Zum Abschluss werden der Glaube bezeugt und die Schlussformeln gesprochen.

⁸⁸ Cf. ebd., 81–83.

⁸⁹ Cf. ebd., 87.

Im muslimischen Pflichtgebet sind zwar zu den verschiedenen Tagzeiten mehrere Gebetseinheiten (*raka'āt*) in unterschiedlicher Anzahl zu verrichten,⁹⁰ so dass Schriftrezitation und Lobpreis unterschiedlich oft verrichtet werden, Eugen Mittwoch⁹¹ vermutet aber unter Rückgriff auf ein Zitat aus dem Hadith, dass ursprünglich für jede Gebetszeit gleichmäßig zwei Gebetseinheiten angeordnet waren:

فَرَضَ اللهُ الصَّلَاةَ حِينَ فَرَضَهَا رَكَعَتَيْنِ فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ فَأَيَّرَتْ صَلَاةَ السُّفَرِ وَزَيْدًا فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ.⁹²

Gott wies das Gebet an, dabei ordnete er dafür zwei Rak'as an für die Sesshaftigkeit und für die Reisen. Und das Gebet für die Reisen wurde gefestigt und im Gebet für die Sesshaftigkeit wurde erhöht.

Das muslimische Pflichtgebet könnte also an die Gebetspraxis ägyptischer miaphysitischer Mönche angeschlossen haben. Inwiefern die einzelnen Gebets-elemente tatsächlich vergleichbar sind ist im Folgenden zu zeigen.

Die somit geäußerte Vermutung eines genealogischen Zusammenhangs von muslimischem Pflichtgebet und christlichem Tagzeitengebet erscheint nicht abwegig, da im Frühislam bereits eine intensive Auseinandersetzung mit Judentum und Christentum stattgefunden hat, in deren Folge die Anhänger dieser Religionen als Gläubige angesehen wurden, weil sie einen sich durch die Schrift selbst offenbarenden Gott liturgisch verehren.⁹³ So verwundert es nicht, dass in Sure 5,82 mit den christlichen Priestern und Mönchen ausgerechnet die Liturgen erwähnt werden:

وَأَتَّجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَمَسِّنُ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيِينَ وَرُهَبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ.

Und du wirst sicher finden, dass diejenigen, die in Freundschaft denjenigen am nächsten stehen, die glauben, die sind, die sagen „Ich bin Christ.“ Dies weil unter ihnen Priester und Mönche sind und weil sie nicht hochmütig sind.

Und möglicherweise wird sogar im Koran direkt auf die christliche-monastische Gebetspraxis Bezug genommen in Sure 24,36–38:

⁹⁰ S. oben, S. 232.

⁹¹ Cf. MITTWOCH 19.

⁹² Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 8,1. Text: AL-BUḤĀRĪ (1862) 100.

⁹³ Cf. NEUWIRTH (2011) 341.

فِي بُيُوتِ أَذُنِ اللَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسْتَجَّ لَهُ فِيهَا بِاللُّغَةِ وَالْأَصْنَافِ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَتَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ

[Solche Lampen gibt es] in Häusern, bei denen Gott gestattet hat, dass man sie errichtet und dass man in ihnen seines Namens gedenkt. Es preisen ihn darin am Morgen und am Abend Männer, die nicht wegen ihres Handels und nicht wegen ihres Kaufs vergessen, Gottes zu gedenken und das Gebet zu verrichten und den Almosen zu geben, die einen Tag fürchten, an dem ihre Herzen und ihr Fleisch umgewendet werden, an dem Gott ihnen das Gute vergilt, dass sie gemacht haben und für sie von seiner Gnade erhöht.

Beide Religionen begründen den Verpflichtungscharakter des Gebets in ähnlicher Weise: Gerade in frühkirchlicher Zeit war das Tagzeitengebet geprägt durch die Vorstellung eines ewigen Gebetes als Opfer an Gott⁹⁴ und als Erfüllung eines Auftrags. Ebenso versteht sich das muslimische Pflichtgebet zunächst als Erfüllung eines Gebotes,⁹⁵ als Gott geschuldeter Lobpreis.⁹⁶

4.2. Die Bezeichnung

Auffällig ist die strikte Trennung im Islam zwischen dem freien Privatgebet (*du'ā'*) und dem streng regulierten Pflichtgebet (*ṣalāt*), für die der Koran zwei verschiedene Begriffe verwendet. Die Bezeichnung für das Pflichtgebet (*ṣalāt*) erscheint dabei eigentümlich, da es im Koran als freistehendes Wort konsequent mit Wau geschrieben wird (*ṣalwāt*) und erst bei Suffigierung – von einigen Ausnahmen abgesehen – die Schreibweise mit Alif annimmt.⁹⁷ Parallele Schreibweisen finden sich auch bei anderen Wörtern im Koran, wobei damit niemals eine dialektische Aussprache reproduziert sondern vielmehr eine historische Schreibung tradiert wird⁹⁸. Der Begriff „*ṣalā'*“ kann somit als Derivat aus dem aramäischen *ṣ^o/ōṣā* identifiziert werden, das eigentlich mit „Verneigung“ zu übersetzen ist⁹⁹ und mit dem Juden und Christen pars pro toto ihr Gebet bezeichneten. Begrifflich wird also mit dem muslimischen Pflichtgebet an das christliche Gebet angeschlossen.

⁹⁴ Cf. LEIKAM 17–19.

⁹⁵ Cf. BROHI 136.

⁹⁶ Cf. FITZGERALD 107.

⁹⁷ Cf. SPITALER 224 f.

⁹⁸ Cf. ebd., 216.

⁹⁹ Cf. BROCKELMANN 303.

4.3. Die Eröffnung

Zu Beginn des Gebets ist noch vor der rituellen Waschung die *basmala* zu sprechen, also die Formel: „*Bi-smi 'allāhi r-rahāni ar-rahīmi*“ – „Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen“.

Hierbei handelt es sich offenkundig um eine „Überlagerung der christologischen Invokationsformel ‚Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘“, ¹⁰⁰ die als Eröffnungsformel des Gebets die gleiche Funktion wie ihr christliches Pendant erfüllt. Ebenso wie im Christentum ist es im Islam auch üblich, diese Formel zu Beginn religiöser Schriften und zu Tisch vor den Mahlzeiten zu zitieren.

4.4. Die Ablution

Zunächst fremd erscheint die rituelle Waschung vor dem Gebet, da sie im Christentum heute unüblich ist. Es liegt darum nahe, Parallelen hierzu im Judentum zu suchen, ¹⁰¹ doch gab es in früherer Zeit auch Reinigungsrituale im Christentum, die sehr wahrscheinlich als Übernahme jüdischer Reinigungsrituale entstanden ¹⁰² und heute nur noch in Form des Lavabos des Zelebranten bei einer Eucharistiefeyer erhalten sind. Eine Waschung aller Christen auch vor dem außereucharistischen Gebet lässt sich jedoch für die Alte Kirche mit der *Traditio Apostolica* belegen:

<i>Fidelis autem omnis et (mulier) fidelis (μαρτή), cum surrexerint mane e somno, priusquam tangant quodcumque opus, lavent manus suas et orent deum, et hoc modo accedant ad opus suum.</i> ¹⁰³	Alle Gläubigen jedoch, Männer wie Frauen, sollen sich, wenn sie aufstehen aus dem Schlaf, bevor sie irgendein Werk anführen, ihre Hände waschen, zu Gott beten und sich so erst an ihre Arbeit begeben.
---	---

Während es sich hierbei noch um eine in der Praxis möglicherweise nicht befolgte Anordnung handeln kann, bietet Tertullians scharfe Verurteilung dieser

¹⁰⁰ NEUWIRTH (2011) 201.

¹⁰¹ So z.B. GOETIN (1923) 47: „Bis auf die Reinigung des Gesichts sind übrigens sämtliche Vorschriften aus dem Judentum entnommen“.

¹⁰² Cf. TAFT (1975) 164.

¹⁰³ TA 41 [GEERLINGS 298].

Praxis den sicheren Beleg für die relative Verbreitung der Waschung vor dem Gebet:

Tertullian, De oratione 13,1	
<p><i>Ceterum quae ratio est manibus quidem ablutis, spiritu vero sordente orationem obire, quando et ipsis manibus spiritalis munditiae sint necessariae, ut a falso, a caede, a saevitia, a veneficiis, ab idololatria ceterisque maculis, quae spiritu conceptae manuum opera transiguntur, purae alleventur? <Ha>e sunt verae munditiae, non quas plerique superstitiose curant ad omnem orationem, etiam cum a lavacro totius corporis veniunt, aquam sumentes.¹⁰⁴</i></p>	<p>Was ist das für eine Überlegung, zwar mit gewaschenen Händen, doch mit wahrhaft unreinem Geist das Gebet zu besuchen, wenn doch gerade für die Hände die Reinheit des Geistes notwendig ist, damit man sie frei von Betrug, von Mord, von Gewalttätigkeit, von Giftmischerei, von Götzendienst und den anderen Sünden, die dem Geist entsprungen und als Werk der Hände vollbracht worden sind, rein erheben kann? Dies ist die wahre Reinheit, nicht die, um die sich viele Abergläubige sorgen, die zu jedem Gebet, sogar wenn sie von einem Bad des ganzen Körpers kommen, Wasser nehmen.</p>

Ebenso bezeugen archäologische Funde von Brunnen vor Kirchen die weite Verbreitung der rituellen Waschung vor jedem Gebet im Christentum.¹⁰⁵ Dass eine solche auch im koptischen Stundengebet praktiziert wurde und offenkundig auch noch in frühislamischer Zeit praktiziert wurde, lässt sich mit den im Jahr 1320 abgefassten liturgischen Anordnungen Abū I-Barakāts belegen, der im 16. Kapitel über das koptische Stundengebet schreibt: „Und vorgeschrieben ist die Waschung (*al-’iġtisāl*) vor dem Gebet (*aṣ-ṣalāt*), insbesondere vor dem Morgengebet (*ṣalāti bākiri*)“¹⁰⁶ Und empfohlen wird die Selbstwaschung vor dem Gebet, besonders dem Morgengebet.

Parallel dazu verhält es sich im muslimischen Recht, wo die sunnitischen Rechtsschulen übereingekommen sind, dass nur vor dem Morgengebet eine rituelle Waschung zu vollziehen ist solange der Reinheitszustand nicht im Laufe des Tages aufgehoben wird.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Tert., or. 13,1 [SCHLEYER 240].

¹⁰⁵ Cf. TAFT 164.

¹⁰⁶ Text: ABŪ AL-BARAKĀT 152. Übersetzung d. Verf.

¹⁰⁷ Cf. WATT/ WELCH 281 f.

4.5. Die Gebetsrichtung

Dass das muslimische Gebet gen Mekka gerichtet ist, war nicht immer so. Es ist in der Tradition und in der Forschung Konsens, dass zunächst gen Jerusalem gebetet wurde¹⁰⁸ und dass diese Gebetsrichtung ungefähr zur Zeit der Schlacht von Badr. 624 nach Mekka wechselte, wie es aus Sure 2,142–144 hervorgeht:

<p>يَتَقُولُ السَّافِهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْنَاهُمْ عَنْ قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ فَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَرْجِيكَ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ مِنْ شَيْءٍ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَتُكُونَ عَلَى الرَّسُولِ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مِنْ بَيْنِ الرَّسُولِ مِمَّنْ نَبْتَغِي عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّعِبَادَهُ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ فَذَرْنِي وِجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَاتَّبِعْنِي فَإِنَّهُ قِبْلَتِكُمْ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ</p>	<p>Die Toren unter den Leuten werden sagen: „Was hat sie abgebracht von ihrer Gebetsrichtung, die sie bislang hatten?“ Sag: „Gott gehört der Osten und der Westen. Er führt auf den rechten Weg, wen er will und ebenso setzen wir euch ein zur Gemeinschaft in der Mitte, damit ihr Zeugen seid für die Menschen und damit der Gesandte für euch Zeuge ist. Und wir haben indes die Gebetsrichtung eingesetzt, die ihr bislang hattet, um zu erfahren, wer dem Gesandten folgt, wer sich zur Kehrtwendung wendet. Und es ist schwer, außer für diejenigen, die Gott geführt hat. Und Gott kann nicht zulassen, dass ihr verzweifelt geglaubt habt. Fürwahr, Gott ist zu den Menschen gnädig und barmherzig. Und wir haben gesehen, dass du dein Gesicht gewendet hast in den Himmel, so geben wir dir eine Gebetsrichtung, mit der du einverstanden sein wirst. Wende dein Gesicht in Richtung der heiligen Moschee! Und wo ihr seid, wendet eure Gesichter in diese Richtung!“</p>
--	--

Die ursprüngliche Ausrichtung des Gebets auf Jerusalem hin erscheint hierbei zunächst als Aufgreifen der jüdischen Gebetspraxis. Deren Ausrichtung auf Jerusalem hin lässt sich bereits mit der Mischna (mBer 4,5) und der Tosefta (tBer 3,15 f.) belegen,¹⁰⁹ wobei dies noch keine allgemein verbindliche Praxis wiedergeben kann, da im Talmud verschiedene Gebetsrichtungen debattiert werden und dann mit der Erklärung geschlossen wird, dass Gott ubiquitär ist.¹¹⁰ Die heute etablierte Ausrichtung des jüdischen Gebets auf Jerusalem hin wird in der jüngeren Forschung als bewusste Abgrenzung von der christlichen Praxis der Gebetsostung gedeutet.¹¹¹ Diese Orientierung des christlichen Gebets lässt sich in schriftlichen wie archäologischen Zeugnissen ab dem dritten Jahrhundert

¹⁰⁸ Cf. NEUWIRTH (2011) 466.

¹⁰⁹ Cf. WALLRAFF 176.

¹¹⁰ Cf. REIF 118.

¹¹¹ Cf. WALLRAFF 179.

belegen¹¹² und wurde zunächst damit begründet, dass Christus nach Osten hin zum Himmel aufgefahren ist und dass somit seine Wiederkunft von Osten her erwartet wird.¹¹³

In allen drei Religionen wird Gott omnipräsent gedacht und doch orientiert sich das Gebet auf einen heiligen Ort hin, der bei Juden und Muslimen mit einem konkreten Ort identifiziert werden kann, bei den Christen hingegen abstrakt als Himmelsrichtung erscheint, um zu visualisieren, dass die Menschen im Gebet vor Gott stehen.

4.6. Die Prostration

Die verschiedenen Körperhaltungen beim muslimischen Gebet sollen die Bereitschaft des Gläubigen zum Lobpreis Gottes verdeutlichen¹¹⁴ und werden bereits im Koran angeordnet: das Stehen (Sure 73,2), die Verneigung (Sure 77,48) und die Prostration (Sure 53,62).¹¹⁵ Insbesondere mit der Prostration soll die vollständige Unterwerfung unter den Willen Gottes demonstriert werden.

Bereits das Alte Testament enthält zahlreiche Belege für die Prostration des Gläubigen gegenüber Gott,¹¹⁶ und wahrscheinlich war sie dort bereits eine Übernahme aus anderen orientalischen Kulturen. Von diesen übernahm Kaiser Diokletian den Demutsgestus für den römischen Kaiserkult, von wo aus er Einzug in das römische Hofzeremoniell fand. Und so stellt John Louis Esposito einen Zusammenhang her zwischen dem höfischen Zeremoniell zur Zeit des Islam und der Prostration im muslimischen Pflichtgebet.¹¹⁷ In ähnlicher Weise kam die Prostration auch in den christlichen Kult – hier waren es die Bischöfe, auf die die Ehren der römischen Reichsbeamten überging und damit auch die Prostration als Ehrerweis ihnen gegenüber.¹¹⁸

¹¹² Cf. ebd., 171.

¹¹³ Cf. ebd., 172 f.

¹¹⁴ Cf. KHOURY (2001) 135.

¹¹⁵ Cf. NEUWIRTH (2011) 356.

¹¹⁶ Cf. OHM 364.

¹¹⁷ Cf. ESPOSITO 41 f.

¹¹⁸ Cf. MULDER 2300.

Person formuliert sind, so dass sich der Beter mit dem Sprecher der Psalmen identifizieren konnte und der Schrifttext somit als Gebet genutzt wurde.¹²⁷ Im ägyptischen monastischen Tagzeitengebet des 4. Jahrhunderts lässt sich ein anderes Psalmenverständnis nachweisen: Laut Darstellung Cassians wurden die Psalmen gesprochen, danach wurde ein Stillgebet gehalten, das in eine Prostration und ein Kollektengebet mündete. In einem so praktizierten Gebet sind Psalmen nicht Gebet, sondern Lesung aus dem Wort Gottes.¹²⁸ Beide Konzepte lassen sich in der muslimischen Gebetspraxis nachweisen: Zum einen ist als fester Bestandteil die erste Sure des Korans zu rezitieren, die anscheinend als Lobgebet verstanden wird, auf das die Betenden mit „Amen“ antworten,¹²⁹ und zum anderen ist diese um einen weiteren Koranabschnitt zu ergänzen, dem bei gemeinsamer Verrichtung des Gebets nur im Vortrag des Imams gelauscht wird, der also im eigentlichen Sinn Wort Gottes ist, auf das die Hörenden mit Unterwerfung und Anbetung antworten.

Ein Anschluss an diese beiden verschiedenen christlichen Konzepte der Psalmenrezitation setzt voraus, dass man im Frühislam um dieses Schriftverständnis wusste. Tatsächlich bezieht sich der Koran mehrfach auf die Psalmen, die als „*zabūr*“ bezeichnet werden – hierbei handelt es sich um ein bereits vorkoranisch belegtes äthiopisches Lehnwort,¹³⁰ das möglicherweise wegen der Nähe zu heb. *zivrā* oder *mizmōr* bzw. syr. *mazmōrō*¹³¹ gewählt wurde – zitiert oder paraphrasiert diese mehrfach¹³² und lässt sich von deren liturgischer Verwendung direkt inspirieren.¹³³

Offenkundig kamen also die ersten Muslime, die nachweislich auch Kontakt zu christlichen Mönchen hatten, mit deren Psalmenfrömmigkeit in Berührung. Am Verwendungszusammenhang der koranischen Psalm-Reminiszenzen lässt sich außerdem zeigen, dass der Einfluss der Psalmenfrömmigkeit gerade in der für den muslimischen Kult so formativen Phase intensiv war.¹³⁴

¹²⁷ Cf. ROTEN 168.

¹²⁸ Cf. ebd., 169.

¹²⁹ Cf. REIDEGELD 330.

¹³⁰ Cf. NEUWIRTH 158 f.

¹³¹ Cf. JEFFERY 149.

¹³² Heinrich Speyer zählte über 141 Psalm-Reminiszenzen im Koran, cf. NEUWIRTH (2008) 157.

¹³³ Cf. ebd., 159.

¹³⁴ Cf. ebd., 160.

4.8. Die Doxologien

Ein weiteres konstitutives und strukturierendes Element des muslimischen Pflichtgebets ist der Lobpreis Gottes im Gebet. Neben den verschiedenen oben zitierten Formeln ist dies vor allem die *takbīrā*, also die Formel „*Allāhu akbar*“, die im Gebetsritus wichtige Wechsel markiert: Sie wird direkt zu Anfang des Gebets nach der Absichtserklärung (*niyyā*), nach der Schriftlesung (*al-qirā'a*), in der Verbeugung (*rukū'*), nach der Erhörungsversicherung (*tasmī'*) vor der ersten Prostration, zwischen der ersten und zweiten Prostration und nach der zweiten Prostration vor dem Bezeugungsgebet (*tašahhud*) gesprochen. Somit steht sie am Anfang und am Ende des Gebets und darüber hinaus an Positionen, mit denen zentrale Elemente einer Gebetseinheit (*rak'ā*) betont werden. In ähnlicher Weise wird im ägyptischen monophysitischen Tagzeitengebet bis heute die Doxologie verwendet. Sie steht ähnlich wie die *takbīrā* direkt am Anfang des Gebets nach der liturgischen Eröffnung vor dem Vaterunser, am Ende des Trisagions vor dem Vaterunser und im Gebet zum Abschluss der Schriftlesung. Die Doxologie im ägyptischen Tagzeitengebet ist der *takbīrā* außerdem inhaltlich ähnlich:

المجد للأب والابن والروح القدس الآن وكل أوان وإلى دهر الدهور.

Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und alle Zeit und bis zur Ewigkeit der Ewigkeiten.

In beiden Formeln wird unter Aufwendung einer Nominalsatzkonstruktion die besondere Verehrungswürdigkeit Gottes konstatiert.

4.9. Das Bezeugungsgebet

Johannes Brinktrine unterstellt außerdem eine literarische Abhängigkeit des muslimischen Glaubensbekenntnisses zu jüdischen und christlichen Texten,¹³⁵ was zumindest für ersteres plausibel erscheint: Der im 2. Jahrhundert fixierte Targum Onkelos schreibt bei Dtn 33,26 *Layit 'ilah 'ellā 'elaha dē yisra 'el* – „Es gibt keinen Gott außer dem Gott Israels,¹³⁶ was eine große Übereinstimmung mit dem ersten Teil des muslimischen Glaubensbekenntnisses *Lā 'ilah*

¹³⁵ Cf. BRINKTRINE 207.

¹³⁶ DRAZIN 313.

'illā 'allāh" – Es gibt keinen Gott außer Gott" – aufweist. Interessant ist die Position des Glaubensbekenntnisses im Ritus des Pflichtgebets: Hier scheint bewusst ein Kontrapunkt zum christlichen Tagzeitengebet und darin insbesondere zum Trishagion gesetzt worden zu sein. Das Trishagion ist der Ruf

Ἅγιος ὁ Θεός, Ἅγιος Ἰσχυρὸς, Ἅγιος Ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.

Heilig [ist] der Gott, heilig [und] mächtig, heilig [und] unsterblich, erbarme dich unser!

Dieser Ruf ist bereits für das 5. Jahrhundert belegt,¹³⁷ seit dem 6. Jahrhundert nachweisbar auch als Formel in der Liturgie.¹³⁸ Während er in Byzanz als Anrufung der Dreifaltigkeit interpretiert wurde, die durch den dreimaligen Heilig-Ruf konstituiert wird,¹³⁹ setzte sich bei den Monophysiten eine christologische Deutung durch, die mit einem Zusatz zur Formel unterstrichen wurde.¹⁴⁰ So entstand das noch heute im koptischen Stundengebet übliche erweiterte Trishagion:

<p>قدوس الله، قدوس القوي، قدوس الحي الذي لا يموت، الذي ولد من العذراء، ارحمنا.</p>	<p>Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Lebendiger, der nicht stirbt, der geboren wurde von der Jungfrau, erbarme dich unser!</p>
<p>قدوس الله، قدوس القوي، قدوس الحي الذي لا يموت، الذي صلب عنا، ارحمنا.</p>	<p>Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Lebendiger, der nicht stirbt, der gekreuzigt wurde für uns, erbarme dich unser!</p>
<p>قدوس الله، قدوس القوي، قدوس الحي الذي لا يموت، الذي قام من الأموات وصعد إلى السموات، ارحمنا.</p>	<p>Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Lebendiger, der nicht stirbt, der auferstanden ist von den Toten und aufgestiegen ist in die Himmel, erbarme dich unser!</p>

Das muslimische Glaubensbekenntnis mit seiner ausdrücklichen Betonung der Einzigkeit Gottes wird in der Struktur des Gebets diesem christlichen Bekenntnis gegenübergestellt. Das erscheint plausibel, da die Ablehnung einer Gottessohnschaft Christi und die deutliche Abgrenzung vom trinitarischen Glauben zwei Grundzüge des Frühislam sind und bereits im Koran nachgewiesen werden können.¹⁴¹ Möglicherweise waren im Frühislam sogar beide christlichen Formeln bekannt und somit auch der Ansatz, liturgische Texte zu überarbeiten,

¹³⁷ Cf. JANERAS 477.

¹³⁸ Cf. ebd., 471.

¹³⁹ Cf. ebd., 492 f.

¹⁴⁰ Cf. TAFT (1991) 2121.

¹⁴¹ Cf. insbesondere Sure 4,171; 5,73.

um theologische Präzision zu erreichen. In dem Fall wäre die Setzung des Bezeugungsgebets nicht nur Abgrenzung von christlichen Vorstellungen sondern zugleich Aufgreifen des Konzepts der Definition durch Liturgie.

4.10. Unterschiede

Den hier aufgeführten Gemeinsamkeiten zwischen christlichem Tagzeitengebet und muslimischem Pflichtgebet stehen zahlreiche Unterschiede gegenüber, die nicht nur die Theologie des Gebets betreffen.

Wie bereits gezeigt entstand der Gebetsruf zum einen als Aufnahme einer paganen vorislamischen arabischen Gepflogenheit, zum anderen aber – und das auch in den Legenden selbst – in bewusster Abgrenzung vom Glockengeläut der Christen und vom Hornblasen im Judentum.

Im ägyptischen monophysitischen Tagzeitengebet gibt es zu Beginn einer Hore einen doppelten Kyrieruf und im Anschluss an die Troparien nach der Schriftlesung wird weitere einundvierzig Male der Herr um Vergebung angerufen. Diese Zahl wird damit begründet, dass Jesus bei seiner Passion insgesamt einundvierzigmal geschlagen worden sei.¹⁴² Im Islam hingegen ist es zwar üblich, beim Pflichtgebet eine Vergebungsbitte zu ergänzen,¹⁴³ aber im Ritus des Pflichtgebets wird eine solche nicht angeordnet.

Ein weiterer Unterschied findet sich im Bereich der Gebetssprache: Das Gebet findet im Islam grundsätzlich auf Arabisch statt, so dass durch gleiche Sprache, gleiche Gebetsrichtung, gleiche Struktur und gleichen Zeitansatz ein gemeinschaftliches Gebet aller Muslime über physische Grenzen hinweg konstituiert wird. Da die Offenbarung des Koran und die Einführung des Pflichtgebets auf Arabisch erfolgten und die Rechtsschulen in der Regel Übersetzungen ablehnen, ist Arabisch bis heute die einzige Kultsprache im Islam. Im Christentum hingegen gab es bei der orientalischen Mission nie Vorbehalte gegenüber landessprachlichen Übersetzungen der Liturgie¹⁴⁴ und auch im Westen entstanden

¹⁴² Nach jüdischem Recht habe Jesus 39 Geißelhiebe erhalten und sei außerdem einmal mit einem Rohr geschlagen und am Kreuz mit einer Lanze gestochen worden, cf. QUECKE 23.

¹⁴³ Cf. PADWICK 173.

¹⁴⁴ Cf. KOROLEVSKIJ 19.

zunächst im Kontext der Reformation und sehr viel später auch im Katholizismus Übertragungen der ursprünglich lateinischen Liturgie, wobei hier jeweils das Argument der Verständlichkeit der Liturgie im Vordergrund stand. Im Islam löst man dieses Problem durch katechetische Unterweisungen und Koranschulen.

Nicht vergleichbar sind außerdem der christliche Sonntag und der muslimische Freitag. Im Islam ist der Freitag kein arbeitsfreier Feiertag wie der christliche Sonntag oder der jüdische Sabbat, sondern lediglich der Tag, an dem das Nachmittagsgebet (*'aṣr*) mit vier Gebetseinheiten durch ein gemeinschaftliches Gebet in der Moschee (*ṣalātu l-ğum'a*) aus zwei Gebetseinheiten mit vorangestellter zweiteiliger Predigt (*ḥuṭba*) ersetzt wird. Der Prediger (*ḥāṭib*), der zumeist auch als Vorbeter (*'imām*) fungiert, übt keinerlei priesterliche Funktion aus. Carl Becker bemüht zwar den Vergleich von muslimischem Freitagsgebet und christlicher Eucharistiefeyer,¹⁴⁵ jedoch kann dieser Ansatz über die Grobstruktur des Ritus hinaus nicht weiter begründet werden.

5. Fazit

Grundsätzlich besteht bei Forschungen an den Ursprüngen des islamischen Kults das Problem, das Alter und die Herkunft der einzelnen Elemente zu bestimmen. Und wie auch in anderen Religionen ist man im Islam darum bemüht, sämtliche Elemente des Kults als durch den Stifter selbst eingesetzt darzustellen.

Dennoch sollte diese Untersuchung gezeigt haben, dass es große Ähnlichkeiten zwischen dem muslimischen Pflichtgebet und dem christlichen Tagzeitengebet in der Struktur und sogar in den einzelnen Rituselementen gibt, die wahrscheinlich auf verwandtschaftliche Zusammenhänge zwischen dem Frühislam und dem monophysitischen Mönchtum Ägyptens hinweisen. Vor dem Hintergrund wird deutlich, dass der Frühislam auch in ritueller Hinsicht in einem lebendigen Austausch mit dem Christentum stand und möglicherweise können die Ergebnisse aus der liturgiewissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der

¹⁴⁵ Cf. BECKER 384 f. Becker parallelisiert den ersten Predigtteil mit der Schriftlesung, den zweiten Predigtteil mit der Predigt und kommt so zu dem Schluss, dass die beiden anschließenden Gebetseinheiten mit der Eucharistiefeyer zu parallelisieren sind.

Tagzeitenliturgie somit auch zu einem besseren Verständnis des muslimischen Pflichtgebets – auch aus islamwissenschaftlicher Perspektive – beitragen. Wie eingangs erwähnt stellten Khoury und Reidegeld massive Unterschiede in Form und Theologie des Gebets fest und konstatierten, dass die unterschiedlichen Gebetskonzepte die jeweils unvereinbaren religiösen Identitäten bezeugen, über die man sich nur austauschen, zwischen denen man jedoch nicht vermitteln kann. Die Deutsche Bischofskonferenz hat in ähnlicher Weise in ihrer Arbeitshilfe „Christen und Muslime in Deutschland“ festgestellt, dass Christen und Muslime nicht gegenseitig am Gebet des jeweils anderen partizipieren können ohne dadurch ihre religiöse Identität preiszugeben,¹⁴⁶ regen aber zu multi-religiösen Feiern an, bei denen Christen und Muslime jeweils nacheinander mit dem gleichen Anliegen beten.¹⁴⁷ Bei all diesen Ansätzen scheinen aber dogmatische Überlegungen den Vorrang gegenüber liturgiehistorischen Argumenten erhalten zu haben. Das ist umso bedauerlicher als dass die Ausklammerung des historisch erfolgten Austausches den interreligiösen Austausch in der Gegenwart erschwert.

a) Primärquellen

- ABŪ AL-BARAKĀT: *Miṣbāḥ az-ẓulma fī 'iḍāḥ al-ḥidma*. Al-ǧuz at-ṭānī, Kairo 1992
AL-BUḤĀRĪ: *Kitāb al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ*. Bd. 1, Leiden 1862
BROOKS, Ernest W. (Hg.): *John of Ephesus: Lives of the Eastern Saints*. Bd. 1, Paris 1923 (PO 17)
DRAZIN, Israel (Hg.): *Targum Onkelos to Deuteronomy*. An English Translation of the Text with Analysis and Commentary, New York 1982
GEERLINGS, Wilhelm (Hg.): *Traditio Apostolica*. Freiburg 1991 (FC 1)
GUY, Jean-Claude: *Jean Cassien: Institutions cénobitiques*, Paris 1965 (SC 109)
SCHLEYER, Dietrich (Hg.): *Tertullian: De Baptismo, De Oratione*. Turnhout 2006 (FC 76)
SIDDIQI, Abdul H. (Hg.): *Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī: Ṣaḥīḥ Muslim*. Arabic-English, New Delhi 2007

b) Sekundärliteratur

- BAUMSTARK, Anton: *Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache*. In: *Islamica* 3 (1931) 562–575

¹⁴⁶ Cf. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (2003) 369.

¹⁴⁷ Cf. ebd., 408.

- BECKER, Carl H.: *Zur Geschichte des islamischen Kultus*. In: Islam 3 (1912) 374–399
- BOBZIN, Hartmut: *Der Koran*. Eine Einführung, München 1999
- BRINKTRINE, Johannes: *Zur Entstehung der islamischen Gebetszeiten*. In: ZMR 49 (1965) 207–210
- BROCKELMANN, Carl: *Lexicon Syriacum*. Berlin 1893
- BROHI, Allahbakhsh: *The Spiritual Dimension of Prayer*. In: NAŞR, Ḥusain (Hg.): *Islamic Spirituality*. Foundations, London 1987, 131–143
- BURMESTER, Oswald H. E.: *The Canonical Hours of the Coptic Church*. In: OCP 2 (1936) 78–100
- ESPOSITO, John L.: *Von Kopftuch bis Scharia*. Was man über den Islam wissen sollte, Stuttgart 2009
- FITZGERALD, Michael: *Christliche Liturgie und islamische Texte*. In: Conc (D) 12 (1976) 106–115
- FRANZ, Ansgar: *Leiblichkeit als Ausdrucksform des Gebetes*. Liturgiewissenschaftliche Überlegungen im Angesicht des Islam, in: SCHMID, Hansjörg – RENZ, Andreas – SPERBER, Jutta (Hgg.): *„Im Namen Gottes...“*. Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, Regensburg 2006, 143–153
- GEIGER, Abraham: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift, Bonn 1833
- GERHARDS, Albert: *Dem Licht entgegen*. Gerichtetes Gebet in Judentum, Christentum und Islam, in: DREßEN, Wolfgang – MINKENBERG, Georg – OELLERS, Adam (Hgg.): *Ex Oriente – Isaaq und der weisse Elefant*. Bagdad – Jerusalem – Aachen, eine Reise durch drei Kulturen um 800 und heute, Bd. 2, Jerusalem – Aachen 2003, 48–57
- GOITEIN, Shlomo D.: *Das Gebet im Qoran*, Frankfurt/ Main 1923
— : *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden 1968
- HOWARD, Ian K.: *The Development of the Adhān and Iqāma of the Ṣalāt in Early Islam*. In: HAWTING, Gerald R. (Hg.): *The Development of Islamic Ritual*. Aldershot 2006, 95–104
- JANERAS, Vicenç-Sebastià: *Les Byzantins et le Trisagion Christologique*. In: *Miscellanea liturgica*. FS Gr. Lercaro, Rom 1966/7, 469–499
- JEFFERY, Arthur: *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*. Baroda 1938
- JUYNBOLL, Gautier H.: *Some Isnād-analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-demeaning Sayings from Hadīth Literature*. In: al-Qanṭara 10 (1989) 343–383
- KAMARUDDIN, Amin: *The Reliability of Ḥadīth-Transmission*. A Re-examination of Ḥadīth-Critical Methods, Bonn 2005
- KHOURY, Adel T.: *Gebete des Islam*. Gütersloh 1995 (GTB 710)
— : *Der Islam*. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch, Freiburg D⁶2001
- KOROLEVSKIJ, Cyrille: *Liturgie in lebender Sprache*. Orient und Okzident, Klosterneuburg 1958
- LEIKAM, Rubén: *The Liturgy of the Hours in the First Four Centuries*. In: CHUPUNGO, Anscar (Hg.): *Handbook for Liturgical Studies*. Bd. 5, Collegeville 2000, 3–28
- LEROY, Julien: *Le Cursus Canonique chez Saint Theodore Studite*. In: EL 68 (1954) 5–19

Identität und Austausch

- MITTWOCH, Eugen: *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus*. In: APAW (1913) 1–42
- MONNOT, Guy: *Ṣalat*. In: The Encyclopedia of Islam 8,925–934
- MULDERS, Jacques: *Prostratie*. In: BRINKHOFF, Lucas (Hg.): *Liturgisch Woordenboek*. Bd. 2, Roermond 1968, 2299–2302
- NEUWIRTH, Angelika: *Psalmen – im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136)*. In: HARTWIG, Dirk et al. (Hgg.): „Im vollen Licht der Geschichte“. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, Würzburg 2008, 157–189
- : *Der Koran als Text der Spätantike*. Ein europäischer Zugang, Berlin 2011
- NÖLDEKE, Theodor: *Geschichte des Qorāns*. Bd. 1, Hildesheim 1961
- OHM, Thomas: *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*. Leiden 1948
- PADWICK, Constance E.: *Muslim Devotions. A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London 1961
- QUECKE, Hans: *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet*. Louvain 1970 (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; 3)
- REIDEGELD, Aḥmad A.: *Handbuch Islam*. Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime, Ulm 2005
- REIF, Stefan C.: *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge 1993
- ROSENBAUM, Hans-Udo: *Johannes von Ephesus*. In: BBKL 3,346–348
- ROTEN, Philippe: *La «christianisation» du psautier par son utilisation liturgique*. In: KLÖCKENER, Martin (Hg.): *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*. Freiburg CH 2006, 165–186
- RUBIN, Uri: *Morning and Evening Prayers in Early Islam*. In: HAWTING, Gerald R. (Hg.): *The Development of Islamic Ritual*. Aldershot 2006, 105–129
- SCHIMMEL, Annemarie: *Die Religion des Islam*. Eine Einführung, Stuttgart 2003
- : *Christen und Muslime in Deutschland*. Bonn 2003 (ADBK 172)
- SOUIDAN, Muḥammad Z.: *Prayer in Islam*. Hygienic, Preventive & Curative, Kairo 1976
- SPITALER, Anton: *Die Schreibung des Typus صلوة im Koran*. Ein Beitrag zur Erklärung der koranischen Orthographie, in: WZKM 56 (1960) 212–226
- TAFT, Robert F.: *The Great Entrance*. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom, Rom 1975 (OCA 200)
- : *The Liturgy of the Hours, in: East and West*. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today, Collegeville 1986
- : *Trisagion*. In: Oxford Dictionary of Byzantium 3,2121
- WALLRAFF, Martin: *Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung*. In: ZKG 111 (2000) 169–184
- WATT, – William M. WELCH, Alford T.: *Der Islam*. Stuttgart 1980 (RM 25,1)
- WENSINCK, Arent J.: *Ṣalāt*. In: HOUTSMA, Martijn T. *Enzyklopaedie des Islām*. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker, Bd. 4, Leiden 1934, 103–112
- WENSINCK, Arent J.: *Muhammad and the Jews of Medina*. Freiburg D 1975 (IKM 3)