

keit vorzustößen. Soll man aber nicht bloß den Sinn der beiden Erfahrungen, sondern auch die Affinität zwischen ihnen verstehen, muß man gewillt sein, eine weitere Forderung zu erfüllen. Man sollte die unterschiedlichen, weil kulturbedingten Sprechweisen, in denen uns diese Erfahrungen übermittelt worden sind, korrekt zu erfassen suchen. Es liegen hier zwei verschiedene Sprachen vor: im einen Fall die jüdische, im anderen die indische. Jede von ihnen weist ihre Eigenarten auf, die mit ihrer jeweiligen Kultur und ihren geschichtlichen Problemen gegeben sind. Das Hauptanliegen dieses Aufsatzes war es, das, was in diesen beiden Sprachen über die geistliche Erfahrung von Menschen, denen die Erkenntnis von Heilswahrheiten zu-

teil wird, gesagt wird im Hinblick auf eine Sendung, die sie in und an der Gesellschaft zu erfüllen haben, auf möglichst einfache Weise zu interpretieren.

Wenn ein Missionar imstande ist, diese verschiedenen Sprechweisen korrekt zu deuten, wird ihm die Annahme nicht schwerfallen, daß trotz allem die Erleuchtung vielleicht eine Art Offenbarung war, worin Gott einem großen Teil des Kontinents Asien wichtige Heilswahrheiten lehrte. Und sollte ein Missionar, der die Tri-pitaka in diesem Licht sieht, Stellen daraus in seinen christlichen Gottesdiensten verwenden, dürfen wir dann nicht behaupten, daß er auch darin seiner Sendung treu bleibt, der Menschheit das von Gott offenbarte Heil zu verkünden?

ANTONY FERNANDO O.M.I.

Doktorat in Theologie (Rom 1961); Doktorat in Philosophie (Buddhismus; Ceylon 1975); Diplom in religiöser Erziehung (Paris 1960); Lektor über den Buddhismus am Nationalseminar von Sri Lanka seit 1961. Herausgeber der Zeitschrift «Prabodhanaya» (Magazin für Charakterbildung für Buddhisten und Christen). Mitarbeit an H. Dumoulin (Hg.), Buddhismus der Gegenwart (Freiburg i.Br. 1970).

¹ Mahāvagga der Vinaya Pitaka, Kap. I.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Majjhima Nikāya, Sutta 63.

Übersetzt von Dr. August Berz

Michael Fitzgerald

Christliche Liturgie und islamische Texte

«Eine der besten Weisen, Menschen verstehen zu lernen, ist sicherlich die Meditation von Texten, die sie bei ihrem Gebet verwenden.» Dies schrieb Pater Abd-El-Jalil in der Einführung zu einer Studie, mit welcher er die Werte des islamischen Gebetes herausstellen wollte¹. Der vorliegende Aufsatz möchte die Diskussion einen Schritt weiter voranbringen. Es geht hier nicht bloß um die Frage der Meditation über die Texte, welche Muslime bei ihrem Gebet verwenden. Das Problem, das hier zu behandeln ist, lautet vielmehr, ob Christen in ihrem eigenen Gottesdienst von solchen Texten Gebrauch machen können.

Zunächst dürfte es wohl einer Antwort auf die Frage bedürfen, warum Christen den Wunsch haben könnten, islamische Texte in ihrer Liturgie zu verwenden. Kommt dieser Wunsch aus einem bloßen Geschmack am Exotischen, aus der Sucht nach etwas Neuem? Oder kommt er aus dem Verlangen, die Liturgie

möchte ein größeres Maß an Universalität widerspiegeln? Oder ist dieser Wunsch in der Hoffnung begründet, daß solch ein Brauch eine bessere Verständigung zwischen Christen und Muslimen fördern werde?

Wie auch immer die Antwort auf diese Fragen ausfallen mag, eines ist jedenfalls gewiß: daß eine Verpflanzung von Texten aus einem islamischen in einen christlichen Kontext Wissen und Erfahrung fordert. Es wird daher unumgänglich sein, hier zunächst eine kurze Darstellung der verschiedenen Typen von Gebet im Islam vorzuschicken. Dadurch wird es möglich, die Texte in dem ihnen eigentümlichen Zusammenhang zu sehen. Nur dann aber wird es Sinn haben, über die Verwendung dieser Texte in der Liturgie zu diskutieren.

I. GEBET IM ISLAM

Wenn man über Gebet im Islam spricht, muß man unbedingt sorgfältig unterscheiden zwischen rituellem und nichtrituellem Gebet. Dies entspricht aber nicht genau der Unterscheidung zwischen öffentlichem Gottesdienst und persönlichem Gebet. Rituelles Gebet (ṣalāt) bleibt – selbst wenn es von einem einzelnen ganz für sich verrichtet wird – immer ein Akt des öffentlichen Gottesdienstes. *Du'ā'*, die gebräuchlichste

Form von nichtrituellem Gebet, hat immer die Tendenz, bewährten Modellen zu folgen, die von der Tradition bestätigt sind.

Es wird nicht notwendig sein, hier eine vollständige Beschreibung von *ṣalāt*² zu geben; aber einige seiner hervorstechendsten Züge verdienen dennoch hervorgehoben zu werden.

Der Aspekt der *Gemeinschaftlichkeit*, selbst bei «privater» Verrichtung dieses Gebets, zeigt sich schon durch die Aufnahme der *qibla*, der Wendung gegen Mekka. Dies ist gleichbedeutend mit der Ausrichtung der gesamten muslimischen Gemeinschaft auf den Brennpunkt der Unterwerfung unter Gott. Ähnlich versetzt die Befolgung eines festen Rhythmus von Gebetszeiten über den ganzen Tag hinweg den Beter in eine harmonische Verbindung mit allen anderen Teilnehmern dieses Gottesdienstes. Ein weiteres Mal kommt die Einbindung in die Gemeinschaft zum Ausdruck bei der Beendigung des *ṣalāt*. Der Beter wendet sich nach rechts und nach links und sagt dabei «Friede mit euch» (*al-salām 'alaykum*), wobei er immer die Pluralform der Anrede gebraucht, und zwar auch dann, wenn er allein ist.

Andererseits ist das islamische rituelle Gebet von seinem Wesen her *egalitär*. Es ist frei von allen Merkmalen einer hierarchischen Struktur. Es gibt bei ihm keine Priester, Diakone, Lektoren oder Chorsänger usw. Es gibt keine Unterscheidung zwischen Gebeten eines Vorstehers und Gebeten der einfachen Gemeindeglieder. Gewiß gibt es einen Vorbeter (*imām*), welcher seinen Platz deutlich sichtbar vor der ganzen Versammlung hat und dessen Funktion es ist, den Rhythmus des Gebetes für die hinter ihm Stehenden anzugeben. Er ist es, der die Lesungen aus dem Qur'an vorträgt, und er kann auch am Freitag die Predigt (*khutba*) halten. Aber er ist nicht ein ordinierter Amtsträger, der eine Mittlerfunktion ausübt und Autorität über die Gemeinde hätte. Jeder Beliebige, der über die entsprechenden Qualifikationen hinsichtlich Wissen und sittlicher Bewährtheit verfügt, kann diese Funktion erfüllen. Überdies zeigt die Tatsache, daß er beim Gebet die Richtung der *qibla* einhält, daß auch er ein Mitglied der Gemeinde ist.

Schließlich könnte noch auf die «geistliche Ausrichtung» des rituellen islamischen Gebets aufmerksam gemacht werden. Das beherrschende Kennzeichen ist die Betonung der göttlichen Transzendenz, wie sie zum Ausdruck kommt in dem oftmals wiederholten *allāhu akbar*, «Gott ist groß». Das Bittgebet hat nur wenig Raum. Der Nachdruck liegt auf Anbetung und Lobpreis.

Einen größeren Raum erhält das Bittgebet in der *du'ā'* (dieses Wort selbst bedeutet Anrufung)³. Hier ist

es üblich, Bitten um materielle Vorteile (Erhaltung der Gesundheit, Erfolg in Prüfungen, Regen) oder geistiges Wohlbefinden an Gott zu richten. Großer Nachdruck wird auch auf das Gebet um Vergebung gelegt, wobei man sich auf das Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit stützt⁴. Die Gebetsintention kann hier eine persönliche sein oder sich auch auf die Anliegen der islamischen Gemeinschaft beziehen, deren Zusammenhalt so verstärkt wird. Es kommt jedoch selten vor, daß in solche Gebete die umfassenderen Nöte und Anliegen der Menschheit als ganzer einbezogen werden.

Obleich es sich bei *du'ā'* um eine Form nichtrituellen Gebetes handelt, neigt man doch dazu, auch dabei dem Muster des rituellen Gebetes zu folgen. Es gibt dabei nur wenig Raum für die persönliche Kreativität. Dies würde dem Geist des sunnitischen Islams, welcher auf die Tradition (*sunna*) gegründet ist und welcher dazu neigt, jede Neuerung als tadelnswert, ja als an Häresie grenzend zu betrachten, zuwiderlaufen. Aber nochmals: obwohl *du'ā'* oft das Gebet eines einzelnen ist, ist es doch nicht inneres Gebet. Der islamischen Frömmigkeit ist Meditation (*fikr*) über die Qur'an-Texte vertraut, aber mündliches Gebet ist nach wie vor viel populärer.

Im allgemeinen bleibt diese Form des Gebetes in seinem Charakter nüchtern. Als seinen Ausgangspunkt nimmt es die Weisung des Qur'an: «Und Allahs sind die schönsten Namen. Drum ruft ihn an mit ihnen...» (Q. 7, 179). Oft begnügt man sich schon mit der Nennung des Gottesnamens, während die Bitte unausgesprochen bleibt; oder wenn sie doch zum Ausdruck gebracht wird, so bleibt sie bewußt unbestimmt, da dies angemessener ist für Gottes anbetenden Diener, der weiß, daß von Ihm, der milde und barmherzig, allsehend und allwissend ist, alles Gute kommt. Es ist hier ein Geist zu finden, der eine gewisse Verwandtschaft hat mit dem Geist der alten römischen Kollektengebete, ein Maßhalten, das moderne Menschen vielleicht weniger anspricht, das an sich jedoch ein eindrucksvoller Ausdruck tiefen Glaubens und tiefen Vertrauens ist⁵. Tatsächlich gibt es eine Tradition, der zufolge Gott gesagt habe: «Wer auch immer über dem Denken an mich vergißt, mich um etwas zu bitten, dem will ich mehr und Besseres geben als denen, die mich um etwas bitten.» Dieses Gedenken (*dhikr*) an Gott kleidet sich für gewöhnlich in die Form der Aufzählung seiner «Schönsten Namen». Dies kann privatim geschehen, aber es stellt auch eine gemeinsame Praxis in den Sûfi-Bruderschaften dar. Hier kann das Aufzählen der Namen Gottes oder eines bestimmten einzelnen Namens von Musik, von Körperbewegungen und sogar von Tanz begleitet werden. Dieser Typ von Gottesdienst ist – obwohl von vielen Muslimen

mit Argwohn betrachtet – bis zum heutigen Tage populär geblieben⁶.

II. DIE IM ISLAMISCHEN GEBET VERWENDETEN TEXTE

Der grundlegende Text für alles muslimische Beten ist der Qur'an⁷. Tatsächlich könnte man sagen, der ganze Qur'an sei ein Gebetbuch, insofern er Gottes Wort ist, das dem Menschen dazu gegeben ist, daß es als Rückantwort an Ihn rezitiert wird (was die etymologische Bedeutung des Wortes Qur'an ist).

Bei jeder Verrichtung des *ṣalāt* wird der Qur'an rezitiert. Zu Beginn jederrak'a (Gebetsabschnitt) wird die *Fātiḥa*, die Eröffnungssure, gebetet:

«Im Namen Allahs, der Erbarmers, des Barmherzigen!

Lob sei Allah, dem Weltenherrn,
Dem Erbarmers, dem Barmherzigen,
Dem König am Tag des Gerichts!
Dir dienen wir und zu dir rufen um Hilfe wir.
Leite uns den rechten Pfad,
Den Pfad derer, denen du gnädig bist,
Nicht derer, denen du zürnst, und nicht der Irrenden.» (Q.1, 1–7)

Dann muß eine Rezitation von wenigstens drei weiteren Versen folgen. Sehr verbreitet ist dabei die Wahl der *sūrat al-ikhlâṣ*, der Sure «Die aufrichtige Hingabe», welche in vier kurzen Versen einen bündigen Ausdruck für den grundlegenden Glauben an Gottes Einzigkeit und Transzendenz darstellt:

«Im Namen Allahs, des Erbarmers, des Barmherzigen!

Sprich: Er ist der eine Gott,
Der ewige Gott;
Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt,
Und keiner ist ihm gleich.» (Q. 112, 1–4)

Wenn *ṣalāt* in Gemeinschaft verrichtet wird, können andere, längere Passagen ausgewählt werden, aber der Imam, dem die Rezitation des Qur'an obliegt, ist angewiesen, die Gläubigen nicht dadurch zu ermüden, daß er die Lesung in die Länge zieht, um sich seiner eigenen persönlichen Andacht zu überlassen.

Natürlich wird auch empfohlen, den Qur'an außerhalb der Zeiten des rituellen Gebets zu lesen. Dies ist vor allem während des Monats Ramaḍân vielfach üblich, da dies nicht nur ein dem Fasten, sondern auch vermehrten geistlichen Übungen gewidmeter Monat ist. Um dieses Lesen des Qur'an zu erleichtern, ist der Text in dreißig gleich lange Abschnitte eingeteilt worden, wobei jeweils ein Abschnitt auf einen Tag des

Monats kommt. Auch zu anderen Gelegenheiten, zu Familienfesten wie einer Beschneidung oder einer Hochzeit, oder zu Festtagen wie dem Geburtstag des Propheten werden Kundige eingeladen, den Qur'an im Sington nach den traditionellen Melodien vorzutragen. Immer wieder kann man in islamischen Ländern sehen, daß auf einem Platz oder in einer Seitenstraße ein mit buten Laternen geschmücktes Zelt aufgeschlagen ist, wo Menschen zu finden sind, die bis spät in die Nacht hinein der wunderschönen Sprache des Qur'an lauschen.

Es sollte hier noch daran erinnert werden, daß diese Vorlesung in Arabisch zu geschehen hat, denn dies ist die einzig gültige liturgische Sprache in der islamischen Welt. So erfüllt das Arabische, wie Michael Hayek es dargestellt hat, die Funktion einer Art von «religiösem und kulturellem Esperanto» und stellt «das einzige sakramentale Zeichen der Zusammengehörigkeit aller muslimischen Völker» dar⁸. Entsprechend der klassischen Theologie des Islam ist der arabische Text des Qur'an das ungeschaffene Wort Gottes. Seine Rezitation kann daher in gewisser Weise als ein Mittel zur Eröffnung der Kommunikation mit dem Geheimnis des göttlichen Wortes betrachtet werden.

Der Qur'an bietet aber nicht nur Texte für das Gebet. Sein Vokabular beeinflußt auch alle anderen Gebete, mögen sie nun in Arabisch (wie bei *ṣalāt*) oder in einer anderen Volkssprache (wie es bei *du'ā'* zulässig ist) gesprochen werden. Der Hintergrund, den diese letzteren Gebete im Qur'an haben, ist auch in Rechnung zu stellen, wenn es um die Frage ihrer möglichen Verwendung in der christlichen Liturgie geht. Ich werde gleich darauf zurückkommen. Im Augenblick aber möchte ich einfach Beispiele für verschiedene Typen von Gebeten geben, die in islamischen Frömmigkeitsäußerungen zu finden sind.

Da gibt es zunächst Formulierungen des Lobpreises des einen und einzigen Gottes. Ein typisches Beispiel dafür könnte das Gebet bieten, das verwendet wird, wenn man seine Intention bei der Verrichtung des *ṣalāt* zum Ausdruck bringen will:

«Gott ist groß, Gott ist groß.
Ihm sei Preis in Überfülle, und ihm
sei Ehre am Morgen und in der Nacht.
Ich wende mein Antlitz dem einen zu,
der mich erschaffen hat.
Ich bin einer von denen,
die sich mit ganzem Herzen ihm unterwerfen.
Ehre sei dir, o mein Gott, und Lobpreis.
Gepriesen sei dein Name, hocherhoben deine Majestät,
machtvoll soll deine Ehre sein.
Es gibt keinen Gott außer dir.»

Den nächsten Platz, was seine Häufigkeit betrifft, nimmt vermutlich das Gebet um Vergebung ein. Die Riten der Mekkawallfahrt, von der die Pilger oft zurückkehren, um ein neues Leben zu beginnen, sind voller Anrufungen mit Bitten um Gottes Vergebung⁹. Aber auch jedesmal, wenn der Muslim seine Waschungen zur Vorbereitung auf das rituelle Gebet vollzieht, ist ihm empfohlen zu sprechen:

«Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Gott, dem einen ohne seinesgleichen.
Und ich bezeuge,
daß Muḥammad sein Diener und sein Gesandter ist.
Ehre sei dir, o mein Gott; Lobpreis sei dir.
Es gibt keinen Gott außer dir.
Meine Taten sind böse, und ich habe mir selbst Schaden zugefügt.
Ich bitte dich um Vergebung, o mein Gott,
und ich nehme meine Zuflucht zu dir.
Gewähre mir Verzeihung und wende dich mir zu.
Denn du bist ein solcher, der es liebt zu verzeihen.
Du bist barmherzig.»

Unter anderen Typen von Gebeten ist auch schon das Gebet um Regen erwähnt worden. Das folgende Zitat ist eine kurze Anrufung, die dem zweiten Kalifen, 'Umar, zugeschrieben wird. Dieser Text verwendet das im Qur'ân häufig vorkommende Thema von Gottes Macht zu schaffen und neues Leben zu schenken:

«O Gott, unsere Wasserläufe sind ausgetrocknet;
Unsere Kraft ist erschöpft; unsere Seelen sind erschlaft!
Es gibt keine andere Kraft noch Macht denn Deine, o Gott.
Sende uns Wasser
und lasse wieder aufleben die Geschöpfe und die Erde.»¹⁰

Eine sehr häufige Form des Gebetes im Islam ist der Lobpreis auf den Propheten. Ein solches Gebet, welches auch das Gebet Abrahams genannt wird, wird zum Abschluß des *ṣalāt* gesprochen:

«O Gott laß Segen herabkommen auf Muḥammad und Muḥammads Familie, so wie du Segen kommen ließest über Abraham und Abrahams Familie. Und segne Muḥammad und die Familie Muḥammads, so wie du Abraham und die Familie Abrahams gesegnet hast überall auf der Erde. Wahrhaftig preiswürdig bist du, Herrlicher.»¹¹

Bisweilen werden diese Lobpreisungen ausgeweitet zu Preishymnen auf den Propheten selbst, und gesungen werden diese Hymnen an seinem Geburtstagsfest und zu anderen Anlässen.

Davon abgesehen haben Hymnen nur wenig Raum im islamischen Gottesdienst. Eine Ausnahme bildet nur die Gruppe der Shī'a-Muslime oder der Khoja Ismā'īlīs, welche muttersprachliche Hymnen zu singen pflegen. Diese verdanken sie ihren *pīrs*, den Wanderpredigern aus der Zeit des Mittelalters, die mit diesen Mitteln die aus dem Hinduismus zur islamischen Gemeinschaft Bekehrten im Glauben unterwiesen.

Es gibt natürlich im Islam genau so wie im Christentum einen beträchtlichen Bestand religiöser Dichtung, sowohl lyrischer wie lehrhafter Art. Vieles von diesen Dichtungen kommt von Mystikern, die zu diesem Stilmittel als dem für die Mitteilung ihrer Erfahrungen geeignetsten Instrument griffen. Ihren Gipfel erreichte die mystische Dichtung des Islams bei Persern wie Rûmî (gest. 1273) und Ḥāfīz (gest. 1390).

III. DIE VERWENDUNG ISLAMISCHER TEXTE IN DER CHRISTLICHEN LITURGIE

Es stehen uns nur wenig Informationen über die Verwendung von islamischen Texten in der christlichen Liturgie zur Verfügung. In wachsendem Maße kommen Christen und Muslime in Schulen, Universitäten, Hospitälern und in ihrer Nachbarschaft, wo sie miteinander leben und arbeiten, zum Gebet zusammen. Bisweilen wurden besondere Gottesdienste organisiert, in denen auch Bezug auf die Reichtümer beider Traditionen genommen wurde¹³. Solche Gottesdienste sind freilich meistens paraliturgische Veranstaltungen, und damit geht es bei ihnen gar nicht um die hier zur Diskussion stehende Frage.

Es könnte nützlich sein, nach einer Erklärung für diesen Mangel an Material zu suchen. Es gibt wohl verschiedene Gründe dafür.

Zunächst ist der Gedanke der Verwendung von Texten aus anderen religiösen Traditionen in der christlichen Liturgie noch verhältnismäßig neu. Er kann gesehen werden als ein weiterer Schritt in Richtung auf eine größere Mannigfaltigkeit innerhalb des römischen Ritus, welche vom Zweiten Vatikan Konzil befürwortet worden war, so daß es in seinem Gefolge in verschiedenen Teilen der Welt zu einem Anwachsen schöpferischer Aktivität im Bereich der Liturgie kam. Am lebhaftesten und fruchtbarsten war die Debatte in Indien, nachdem das Allindische Seminar von 1969 zu einer «Indianisierung» der Liturgie ermutigt hatte. Aber selbst hier widmete man der Frage einer Verwendung von hinduistischen Texten in der Liturgie erst in allerjüngster Zeit Aufmerksamkeit. Bisher hat man dort wohl auch der großen Zahl von Muslimen auf dem südasiatischen Kontinent noch allzuw wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Es ist wohl ein besonderer Unter-

ausschuß bei der nationalen liturgischen Kommission gebildet worden, der sich aus Leuten zusammensetzt, die Kontakte zu Muslimen haben, wodurch ein Gegengewicht gegen die Neigung zur «Hinduisierung» geschaffen werden sollte, aber ich kann bisher noch nicht feststellen, daß von diesem Gremium schon irgendwelches Material herausgegeben worden wäre.

Man könnte vielleicht meinen, für Forschung und Erprobung neuer Wege mehr von den in den Stammländern des Islams lebenden Christen erwarten zu können. Hier jedoch stößt man auf anderweitige Schwierigkeiten. Die erste Schwierigkeit ist, daß die orientalischen Kirchen, welche den Hauptteil der in der arabischen Welt lebenden Christen ausmachen, seit dem Entstehen des Islams in einer Minderheitensituation gelebt haben. Dies hat sie zu einer Defensivhaltung geführt, die sich in einer treuen Anhänglichkeit zu Traditionen aus vorislamischer Zeit und folglich in einem Mangel an Flexibilität im Bereich der Liturgie äußert. Überdies stellt das Ärgernis der christlichen Uneinigkeit einerseits und die alles durchdringende Anwesenheit des Islams im beruflichen und sozialen Leben andererseits für die jüngere Generation eine wirkliche Versuchung dar, die vor allem der Rechtfertigung einer Haltung des religiösen Indifferentismus Vorschub leisten könnte. Verantwortliche Kirchenführer haben vermutlich den Eindruck, daß die Einführung von islamischen Gebeten in die Liturgie lediglich zur Verstärkung dieser Haltung führen würde.

Ein anderer Grund für den Mangel an Material liegt darin, daß dort, wo Experimente stattfinden, nichts darüber zu erfahren ist, weil die Klugheit oft Still-schweigen oder zumindest die Nichtveröffentlichung des erarbeiteten Materials ratsam erscheinen läßt. Ich denke auch, daß die Experimente kurz vor der Einfügung islamischer Texte in die Liturgie Halt gemacht haben. Die Frage, warum dies wohl so sein dürfte, führt uns zur Frage nach den grundsätzlichen Maßstäben¹⁴.

Das erste Leitprinzip bei der Verwendung islamischer Texte sollte die rechte Einschätzung der darin eingeschlossenen Konsequenzen sein. Texte sind von anderen religiösen Ausdrucksformen wie Architektur, Musik oder Gebärden zu unterscheiden. Die letztgenannten Ausdrucksformen sind für gewöhnlich Zeichen geistlicher Haltungen, während Texte mehr unmittelbar mit einem gedanklichen Gehalt, mit Glaubensinhalten verknüpft sind. Können wir als Christen aber den Text gelten lassen, wenn wir die Glaubensgehalte nicht übernehmen? Können wir einen Teil des Textes akzeptieren, wenn wir ihn nicht als ganzes akzeptieren? Mit anderen Worten: können wir vom Kontext abstrahieren?

Man könnte nun argumentieren – und oft ist auch schon so argumentiert worden –, daß die Bibel schon vorhandene Texte übernommen hat, ohne immer ihren Kontext zu respektieren. Tatsächlich hat sie diese radikal verändert, indem sie ihnen eine neue Ausrichtung, eine neue Bedeutung verlieh. Kann nicht eben derselbe Prozeß in der Liturgie fortgesetzt werden? Hat nicht Paulus gesagt: «Alles gehört euch; ihr gehört Christus und Christus Gott» (1 Kor 3, 23)? Sind wir nicht deswegen befugt, geistliche Schätze zu verwerten, wo immer wir sie finden, solange wir sie nur im Lichte Christi deuten?

Die Reihe dieser Fragen wirft sogleich eine weitere Frage auf: Warum wünschen wir denn eigentlich, islamische Texte in unseren christlichen Gebeten zu verwenden? Wenn dies einzig und allein der Bereicherung unserer persönlichen Frömmigkeit dienen soll und rein privat ohne Einbeziehung von irgend jemand anderem geschehen soll, so erfreuen wir uns gewiß der größten Freiheit. Was aber, wenn wir die Absicht haben sollten, offiziell «im Namen von Muslimen» zu beten und unsere Identifizierung mit ihnen und ihr Vertretensein durch uns stärker zu konkretisieren, indem wir mit ihren eigenen Texten beten? Was wäre, wenn wir versuchen würden, so einen Beitrag zur Schaffung einer christlichen Liturgie, die für Muslime annehmbarer wäre, zu leisten? Sicherlich wäre es einfach ein Gebot der Klugheit, die Reaktionen von anderen, und zwar nicht nur von Mitchristen, sondern auch von Muslimen, mit in Betracht zu ziehen. Gebührende Aufmerksamkeit müßte dann auch dem Kontext und dem Verständnis gewidmet werden, welches Muslime von einzelnen solcher Texte, die wir verwenden möchten, haben.

Ich habe oben schon einige Beispiele für verschiedene Typen von Texten, die im islamischen Gebet Verwendung finden, angeführt. Es dürfte jetzt möglich sein zu beurteilen, ob sie in der christlichen Liturgie verwendet werden können.

Der Qur'ân

Es gibt viele Stellen im Qur'ân, die für die Einbeziehung in die Liturgie geeignet sein dürften. Es gibt da Äußerungen des Lobpreises voller dichterischer Schönheit, erbauliche Geschichten, Parabeln und sittliche Mahnreden. Andererseits gibt es auch Stücke, die äußerst ungeeignet sein dürften. Ich denke da vor allem an die Stellen, in denen die grundlegenden Glaubensüberzeugungen der Christenheit, Dreifaltigkeit, Inkarnation und Erlösung, verneint werden. Zwischen diesen beiden Kategorien gibt es Passagen, gegen die auf den ersten Blick nichts einzuwenden wäre, wenn die

traditionelle Deutung nicht wäre, die ihnen von den Muslimen gegeben wird. Die *fātiḥa* und die *sūrat al-ikhlās*, die wir oben angeführt haben, dürften beide in diese Kategorie einzuordnen sein.

Die letzten Zeilen der *fātiḥa* nehmen Bezug auf diejenigen, die Gott gesegnet hat, gegen die er zürnt und die in die Irre gehen. Die Tradition hat dies drei Gruppen identifiziert mit den Muslimen, den Juden und den Christen. Die Christen sind in die Irre gegangen, weil sie Jesus nicht nur für einen Propheten, sondern für den Sohn Gottes halten. Die Juden haben sich Gottes Zorn zugezogen, weil sie immer wieder ihren Bund mit Gott gebrochen haben und auch, weil sie Maria der Unzucht bezichtigt und Jesus verworfen haben. Die Muslime sind gesegnet, vor allem weil sie Muḥammad haben, der als die Besiegelung der Propheten, als der Bringer des Qurʾāns und als die endgültige Offenbarung gesandt worden ist. Diese Exegese stellt wahrscheinlich weder die ursprüngliche Bedeutung dieser Stelle dar noch wird sie von allen muslimischen Gelehrten vertreten. Dessen ungeachtet ist sie sehr weit verbreitet, und zwar selbst heute noch. Christen, welche die *fātiḥa* rezitieren möchten, sollten sich dessen bewußt sein.

Ähnlich war *sūrat al-ikhlās* ursprünglich eine unveröhnliche Feststellung der Einzigkeit Gottes gegenüber dem Mekkanischen Polytheismus. Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß die dritte Zeile «Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt» eine unerwartete Parallele findet in der Lehre des IV. Laterankonzils (1215), wo es heißt: «*illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina... non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater qui generat...*» (DB 432). So kann aufgezeigt werden, daß jene Stelle des Qurʾān in keiner Weise in Widerstreit zur christlichen Lehre steht. Die muslimische Tradition vertritt jedoch die Überzeugung, daß diese Sure zuerst in Mekka gegen die Polytheisten offenbart wurde, dann aber ein zweites Mal in Medina, und dort ausdrücklich gegen die Christen und ihren Glauben an die Dreieinigkeit. Wiederum sollten Christen sich dieser Tatsache bewußt sein.

So sehen wir, daß wir es nicht mit einem isolierten Text zu tun haben, sondern mit einer Schrift, die von einer lebendigen Tradition umschlossen und interpretiert wird. Wir sind hier vor eine Entscheidung gestellt: Sollen wir als Christen die traditionelle islamische Exegese des Qurʾān in Rechnung stellen oder nicht?

Es gibt einige Christen, welche vorschlagen, den Qurʾān im Lichte Christi zu deuten. Yoakim Moubarac, der viele seiner Arbeiten der Erforschung des Qurʾān gewidmet hat, hat 1967 die These aufgestellt,

daß der Islam bei seiner Ablehnung christlicher Lehren auf tragische Weise seine eigenen Heiligen Schriften mißverstehen habe. Er äußerte die Überzeugung, daß die Christen nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht hätten, durch eine methodische Erforschung des Qurʾān-Textes die traditionelle islamische Interpretation zu korrigieren¹⁵. Es dürfte wohl von Interesse sein, hier zu vermerken, daß Moubarac in seinen «Retraktationen» eben diesen Punkt berührt. Er stellt nunmehr fest, daß eine christliche Exegese des Qurʾān nicht zu einem besseren Verständnis zwischen Muslimen und Christen beitragen würde. Es ist vielmehr notwendig, abzuwarten, bis von Muslimen selbst eine neue Deutung gebracht wird¹⁶.

Tatsächlich kann man sagen, daß eine Interpretation des Qurʾān im Lichte Christi zu einer irrigen «Eisegeese» führt, die weder der christlichen Lehre noch der echten Botschaft des Islams gerecht wird. Kann man aber verhindern, daß man dieser Gefahr erliegt, wenn man den Qurʾān in den Kontext der christlichen Liturgie hinein versetzt? Es ist zweifelhaft, ob Muslime eine solche Praxis überhaupt schätzen würden. Tatsächlich betrachten viele Muslime das geistige Erbe des Islam als ihr ausschließliches – und vermutlich mit einigem Recht. Sie würden seine Ausbeutung durch Christen daher übelnehmen.

Es gibt noch weitere Schwierigkeiten hinsichtlich einer Verwendung des Qurʾān im öffentlichen christlichen Gottesdienst. Eine dieser Schwierigkeiten ist die Frage der Sprache. Soll der arabische Urtext gelesen werden oder muß man auf Übersetzungen zurückgreifen? Es hätte wohl wenig Sinn, eine Lesung in Arabisch zu halten, außer die Gemeinde verstünde diese Sprache. Für Muslime jedoch ist der Qurʾān nur im Urtext wirklich der Qurʾān. Übersetzungen zählen nicht. Sie können lediglich eine «Deutung» des Qurʾān oder seine «Bedeutung» geben. Dies hat zur Folge, daß eine Verlesung des Qurʾān in Übersetzung von Muslimen nicht als eine authentische Verwendung ihrer eigenen Heiligen Schrift anerkannt würde.

Man könnte den Vorschlag erwägen, daß der Text zunächst in Arabisch und dann in Übersetzung gelesen würde. Was würde eine solche Praxis an Konsequenzen in sich schließen? Für Muslime ist der Qurʾān die letztgültige Offenbarung, welche Gott der Menschheit mitgeteilt hat. Er ist die letztgültige Fassung oder Übersetzung der himmlischen Schrift, welche von aller Ewigkeit an bei Gott besteht. Die Torah, die Psalmen und das Evangelium (in ihrer ursprünglichen Gestalt und nicht so sehr entsprechend den Texten, die sich jetzt im Besitz von Juden und Christen befinden und die für verdorben gehalten werden), sind echte Offenbarung, aber sie sind nun ersetzt durch den Qurʾān.

Wo der Qur'an innerhalb einer christlichen Liturgiefeier feierlich verkündigt würde, könnte dies den Eindruck erwecken, daß diese Ansicht übernommen werde. Daraus können wir ersehen, daß die Haltung von Christen gegenüber dem Qur'an, da der Islam eine nachchristliche Religion ist, die gleichzeitig eng mit dem Christentum verknüpft ist, nicht die gleiche sein kann wie ihre Haltung gegenüber den Schriften anderer Religionen wie etwa des Hinduismus. Folglich mag die liturgische Praxis in dieser Hinsicht ebenfalls unterschiedlich ausfallen.

Soll dies bedeuten, daß Christen völlig von den geistlichen Reichtümern des Qur'an abgeschnitten sind und daß diese auf keinerlei Weise in die Liturgiefeier einzubringen sind? Die Antwort auf diese Frage muß nicht unbedingt negativ ausfallen. Es gibt Wege, auf denen man den Qur'an in die Liturgie einbringen kann, welche die Zweideutigkeit, von der wir soeben gesprochen haben, umgehen. In einigen christlichen Gemeinden, die in islamischem Milieu leben, beginnt die Liturgiefeier mit einer Lesung aus dem Qur'an. Diese Lesung kann unmittelbar nach der Begrüßung der Gemeinde durch den Vorsteher oder auch unmittelbar davor geschehen. Auf diese Weise kann der Qur'an, ohne mit der Bibel auf eine Stufe gestellt zu werden, dazu verwendet werden, das Thema der Feier anzugeben, wobei er vielleicht einen Konvergenzpunkt im geistlichen Erbe des Christentums einerseits und des Islams andererseits zum Ausdruck bringt.

Eine andere häufig geübte Praxis ist es, sich in der Homilie auf den Qur'an zu beziehen. Es gibt viele Themen, die dem Islam und dem Christentum gemeinsam sind, die auf diese Weise beleuchtet werden könnten: die Herrlichkeit der Schöpfung, das Geheimnis der Geburt, des Todes und der Auferstehung, die Schwachheit und die Würde des Menschen, die Pflicht zu sozialem Engagement... Oft kann es bei der Predigt genügen, in der Weise der Anspielung vorzugehen, nämlich unter Verwendung des ausdrucksstarken Vokabulars des Qur'an. Dies ist auch, wie oben gezeigt wurde, die Verfahrensweise, wie sie bei *du'á'*, dem islamischen nichtrituellen Gebet, welches nun zu behandeln ist, verwendet wird.

Du'á'

Aus dem Bereich der *du'á'* hat auch Kenneth Cragg die muslimischen Gebete ausgewählt, die er in seine Anthology *«Alive to God»*¹⁷ aufgenommen hat. Er bietet Lobgebete, Bußgebete und Bittgebete, von denen viele vollkommen passend in die christliche Liturgie eingefügt werden könnten.

Wir sollten hier nicht nur an die verschiedenen Teile der eucharistischen Feier, an den Bußritus, das Gebet der Gläubigen und die Dankgebete denken¹⁸. Gebete um Vergebung aus der islamischen Tradition könnten auch in Bußgottesdienste aufgenommen werden. Andere Gebete könnten in die Rezitation des Stundengebets, vor allem in die Laudes und die Vesper eingefügt werden.

Es gibt auf der Erde viele Länder, in denen Christen und Muslime zusammenleben. In manchen Gegenden kommt es häufig vor, daß Mitglieder einer und derselben Familie verschiedenen Religionen angehören. Die Zahl der Eheschließungen zwischen Christen und Muslimen ist ebenfalls im Anwachsen. Dies läßt neuartige pastorale Situationen entstehen, und so müssen auch neue Lösungen gesucht werden. Dies gilt vor allem für solche Stationen des Lebens und Sterbens, welche die Familie in besonderem Maße betreffen. Seelsorger werden sich mehr und mehr der Notwendigkeit bewußt, zum Beispiel Trauungs- und Beerdigungszeremonien den Bedürfnissen gemischter Teilnehmerschaften anzupassen. Auch bei anderen Gelegenheiten wie etwa der Taufe und der Krankensalbung können muslimische Freunde und Verwandte anwesend sein. Was ist unter solchen Umständen zu tun? Sicherlich erhebt sich hier die Gefahr der Überanpassung, der Tendenz, die Liturgie ihrer spezifisch christlichen Aspekte zu entleeren. Das waren die kritischen Bedenken, die man gegen einen Totengottesdienst geltend gemacht hat, der vor einigen Jahren in Tunesien für einen Arbeiterpriester gehalten wurde, der viele muslimische Freunde hatte. Was hier vor allem erforderlich wäre, ist die aufmerksame Berücksichtigung der Anwesenheit von Muslimen, die sich äußert in einer entsprechenden Auswahl der Schriftlesungen, in einigen Elementen einer Katechese, die ihnen gerecht zu werden sucht, und vielleicht noch in der Einfügung einiger Gebete aus ihrem eigenen Erbe, welche sie besonders schätzen¹⁹.

Es gibt noch andere Gelegenheiten, bei denen Christen und Muslime zusammenkommen, um in bestimmten Anliegen miteinander zu beten. Oben haben wir schon das Beispiel eines Gebetes um Regen gegeben, welches ohne Schwierigkeiten in einem gemeinsamen Gottesdienst verwendet werden könnte. In manchen Ländern pflegen Muslime auch katholische Priester um besondere Segenshandlungen zu bitten, zum Beispiel um den Segen für hoffende Mütter, für Kinder, für Kranke usw. Nehmen wir einmal an, daß es für pastoral klug erachtet wird, solchen Bitten nachzukommen, so wäre es wohl durchaus möglich, dafür Gebete auszuwählen, die ein Vokabular verwenden, das den Empfängern eines solchen Segens vertraut ist.

Nicht alle Formen von *du'â* sind jedoch passend für die Einfügung in den christlichen Gottesdienst. Ein Beispiel dafür war das oben mitgeteilte Segensgebet für den Propheten Muḥammad. Wenn es auch möglich sein mag, Segen auf irgendjemanden herabzurufen, so könnte es doch zu Mißverständnissen führen, wenn Christen ein Gebet wie dieses in ihrer Liturgie verwenden würden. Sie könnten dann so verstanden werden, als verehrten sie Muḥammad auf genau die gleiche Weise wie Muslime dies tun, nämlich in dem Sinne, daß sie ihn als die Besiegelung der Propheten anerkannten.

Hymnen und Dichtung

Dieselben Bedenken müßten wohl zur Ausschließung der Gedichte führen, die zu Ehren des Propheten geschrieben wurden. Ebenso wären wohl die *«ginans»* der Ismâ'îlî sehr geeignet für eine Übernahme, da die meisten von ihnen Bezugnahmen auf den *«imâm»* (das Oberhaupt der Gemeinschaft, welches derzeit Aga Khan ist) enthalten, von dem man sagen kann, daß er die Funktion eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen wahrnimmt²⁰.

Andererseits könnten die Schriften der Mystiker, vor allem ihre Dichtungen, schon eher geeignetes Material für die Liturgie liefern. Ein Beispiel dafür könnten die wohlbekanntesten Einleitungszeilen von Jalâl al-Dîn Rumîs *«Mathnawî»* geben:

Horch auf dies verlorne Rohr,
Dessen Wimmern trifft dein Ohr,
Das an Schmerz und Liebe leidet,
Seit's vom Schilfbett ausgereutet.

Meines Liedes unfernes Geheimnis:
Niemand erspâht es, niemand erlauscht es.
O fänd einen Freund ich, der das Zeichen erkannte,
Der mit ganzer Seel' sich der meinen verbände!

Die Flamme der Liebe ist's, die mich entzündet,
Der Wein der Liebe ist's, der mich durchgeistet.
Wie Liebende bluten, wills du wissen?

Horch auf das Rohr, das dem Schilfbett entrissen!

Wie schön dies auch sein mag, so sollte doch vermerkt werden, daß diese Gedanken und Empfindungen nicht völlig christlich sind. Die Hauptidee, die hier zum Ausdruck kommt, ist, daß der Geist im Leibe eingekerkert ist und auf Befreiung wartet, und die Liebe, die er empfindet, ist mehr eine Liebe leidenschaftlicher Sehnsucht als eine Liebe der Freundschaft. Dies sollte nur gesagt sein, um zu zeigen, daß es bei der Auswahl der rechten Texte auf Unterscheidungsfähigkeit ankommt.

SCHLUSSBEMERKUNG

Aus dieser kurzen Übersicht ist zu ersehen, daß—obwohl noch wenig in dieser Richtung getan worden ist—ein beträchtliches Interesse daran besteht, liturgische Texte zu schaffen, die einem islamischen Milieu besser angepaßt sind. Es ist zu hoffen, daß die Arbeit daran noch einige Zeit weitergeführt wird von einzelnen oder von kleinen Gemeinschaften, die eine solide Ausbildung in Islamistik haben und die so befähigt sind, zu Ergebnissen zu gelangen, die bisher für die weitergefaßte christliche Gemeinschaft noch nicht übernehmbar wären. Sicherlich aber wird es notwendig sein, dabei nicht nur einen aufmerksamen Blick für diese weiterreichende christliche Gemeinschaft, sondern auch auf die menschliche Gemeinschaft als ganze zu bewahren. Dies dürfte in multireligiösen Gesellschaften (wobei zu denken ist an Indien, Sri Lanka, Singapur, Indonesien und viele andere Gebiete) von größter Wichtigkeit sein. Überanpassung an eine partikuläre Tradition könnte möglicherweise mehr Schaden als Nutzen stiften.

Ein weiteres Wort der Warnung ist hier angebracht, ein Wort, das Serge de Bearecueil an alle diejenigen gerichtet hat, die gleich ihm als Gäste in einem fremden Land leben, als isolierte Christen unter den muslimischen Massen. Er selbst hat viele Jahre lang in Kabul in Afghanistan gelebt und gearbeitet. Sein einziger Wunsch war es, sich selbst so eng wie nur möglich mit den Menschen, unter denen er wohnte, zu identifizieren, ohne dabei seine Identität als «Priester für Nichtchristen» zu verleugnen. Er hatte den Wunsch, diese Identifikation auch auszudehnen bis in den Bereich des Gebetes, ja bis in die Feier der Eucharistie hinein. Eines der Mittel, die ihm hierbei zur Verfügung standen, war es, sich die Sprache der Afghanen zu eigen zu machen. Denn, obwohl Gebet in einer bestimmten Sprache an sich nicht wirkungsvoller ist als Gebet in einer anderen Sprache—wie Jacques Dournes in seinem Nachwort zu de Bearecueils Buch dargelegt hat—, ermöglicht das Beten in der Sprache des Volkes, unter dem man lebt, es dem Beter doch, dieses Volk besser zu «vergegenwärtigen», da er dann gezwungen ist, in seinen Begriffen zu denken²². Gerade hier aber rät de Bearecueil zur Vorsicht. Es gibt eine Zeit zu reden und eine Zeit zu schweigen (vgl. Pred 3, 7). Die Versuchung kann sein, dabei zu schnell vorzugehen, in eine Sprache zu übersetzen oder in einer Sprache zu «komponieren», die man erst ungenügend kennt, deren subtile Abschattungen bestimmter Wortbedeutungen dann verloren gehen oder deren Worte im Herzen nicht zum Klingen kommen. Es ist notwendig, so betont de Bearecueil, Jahre lang Schweigen zu bewah-

ren, ehe man auch nur ein einziges reines Wort redet²³.

Wir könnten dagegen einwenden, daß es ein reines Wort gar nicht gebe, daß alles Reden doppeldeutig sei. Während wir also ruhig akzeptieren können, daß der Kraft, welche im Aussprechen von Worten wirksam ist, gebührende Aufmerksamkeit geschenkt werden muß, so brauchen wir doch nicht zu fordern, daß jeder einzelne Ausdruck in seiner Identität verstanden werden müsse. So kann zum Beispiel schon die einfache Antwort «Amen» für Christen und Muslime nicht dieselbe Bedeutung haben, da für den Christen Christus selbst das Amen an den Vater ist (vgl. Offb 3, 14; 2 Kor 1, 20). Aber demgegenüber gilt doch, was Kenneth Cragg vermerkt: «Gebetsworte müssen wie weite Räume und nicht wie Gefängnisse für unsere Herzen gesehen werden... Es gibt immer die Möglichkeit, daß die Übereinstimmung in Begriffen, die zwar zunächst verschiedenen Gehaltes sein mögen, in einem lauterem Herzen wächst und von immer größerem Gewicht wird.»²⁴

Es könnte auch aufgezeigt werden, daß in dem Stillschweigen, das dem Reden vorausgeht, daß in dem Suchen nach Worten so vieles geschehen kann und schon geschehen ist. Denn Menschen pflegen nicht mit Worten allein Kommunikation. Es gibt Wesenszüge islamischen Gottesdienstes, denen man leichten Herzens einen wohlthuenden Einfluß auf den christlichen Gottesdienst gestatten könnte. Da ist etwa der im allgemeinen strenge und nüchterne Charakter der religiösen Archi-

tektur, welcher zur Konzentration auf das Wesentliche ermutigt. Da gibt es den starken Nachdruck, der auf die Notwendigkeit ritueller Reinheit gelegt wird, wodurch daran erinnert werden könnte, daß im Gottesdienst ein Überschritt vom Profanen ins Sakrale stattfindet. Da gibt es vor allem anderen die liturgischen Gebärden, die Verneigung und das Sichniederwerfen im rituellen Gottesdienst, das Gebet mit erhobenen Händen bei der *du'ā'*. Diese Gebärden, welche der Islam tatsächlich von der christlichen Umwelt übernommen hat, in der er entstanden ist, sind sehr geeignet, um der inneren Haltung der Anbetung und des Bittgebets leibhaftigen Ausdruck zu verleihen. Aus diesem Grunde macht sich eine wachsende Zahl von Christen, die unter Muslimen leben, diese Gebärden zu eigen²⁵.

Dies führt mich zu einer letzten Bemerkung: Die Anpassung der christlichen Liturgie an islamische Milieus – mag es dabei nun um den Raum oder die Stilmformen des Gottesdienstes gehen oder um die Übernahme von Texten aus dem islamischen Erbe – wird nur dann die Mühe lohnen, wenn sie äußeres Symbol ist für ein Verlangen nach Gemeinschaft, deren Herstellung zu einer Zeit und auf eine Weise angestrebt wird, wie Gott dies will. Dieses Verlangen wird aber nur dann echt sein, wenn es sich schon jetzt Ausdruck verschafft in einer Anteilnahme am Leben und an den Interessen der anderen Seite oder – wie de Beaucuciel es formulieren würde – im «Teilen von Brot und Salz».

¹ Jean Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam* (Paris 1949) 117–154.

² Vgl. A. J. Sinckel, Art. *ṣalāt* in: H. A. R. Gibb und J. H. Kramers (Hgg.), *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden 1961) 490–499; M. Borrmans, *Rites et culte en Islam: Studia Missionalia* 23 (1974) 164–173.

³ Vgl. Louis Gardet, Art. *du'ā'* in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. II (Leiden 1965) 617–618.

⁴ Dies ist der Hauptinhalt von *Dua-el-Kumail*, einem Gebet, das 'Alī b. Abī Ṭālib zugeschrieben wird und das unter schitischen Muslimen sehr weit verbreitet ist.

⁵ Zu diesem Punkt vgl. K. Cragg, *Alive to God* (London 1970) 36–37.

⁶ Zur Praxis von *dhikr* vgl. G. C. Anawati und L. Gardet, *La mystique musulmane* (Paris 1961) 187–256. – Zu den süfi-Bruderschaften im allgemeinen vgl. J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford 1971). Für ein bestimmtes Beispiel von *dhikr* vgl. E. Bannerth, *La Khalwatiyya en Egypte: Mélanges Inst. Dom. Etudes Orientales* 8 (1964–1966) 1–74.

⁷ Es wäre unmöglich, hier eine Zusammenstellung aller Übersetzungen des Qur'ān in die verschiedenen Sprachen zu bieten. Die hier (in der deutschen Übersetzung) verwendete Ausgabe ist die Übersetzung von Max Henning: *Der Koran* (Reclam, Stuttgart 1960). Die besten Einführungen in das Studium des Korans sind für den englischsprachigen Bereich W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān* (*Islamic Surveys* 8) (Edinburgh 1970); in Französisch: R. Blachère, *Le Coran* (Paris 1957). Mit Nutzen kann man auch zu Rate ziehen K. Cragg, *The Event of the Qur'ān* (London 1971); ds., *The Mind of the Qur'ān* (London 1973); J. Jomier, *Bible et Coran* (Paris 1959) = *Bible and Koran* (New York 1964).

⁸ Michael Hayek, *Les Arabes ou le baptême des larmes* (Paris 1972) 49.

⁹ Beispiele solcher Gebete finden sich bei K. Cragg, *The Dome and the Rock* (London 1964) 67–79.

¹⁰ Zit. in T. Fahd, Art. *Istikhā'*, in: *Encycl. Islam*, Bd. IV (Leiden 1974) 270.

¹¹ Zit. nach Constance E. Padwicke, *Muslim Devotions* (London 1961) 167. Diese hervorragende Studie über Gebetbücher, die allgemein unter Muslimen in Gebrauch sind, bietet eine große Zahl von Beispielen verschiedener Typen von Gebeten.

¹² Die beste Einführung in die islamische Mystik im allgemeinen und in die mystische Dichtung im besonderen ist wohl nach wie vor das kleine Buch von A. J. Arberry, *Sufism* (London 1950), mit vielen Auszügen aus Gedichten. Weitere Texte finden sich bei A. Bausani, *Persia Religiosa* (Mailand 1959); René Khawam, *Propos d'amour des Mystiques musulmans* (Paris 1962); *Diwān de Hociin Mansūr Hallāj* (übersetzt und dargeboten von Louis Massignon): *Documents spirituels* 10 (Paris 1955); ds., *Akhbār al-Hallāj: Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam* (Paris 1957); R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (London 1967), Neudruck; Erstdruck 1921).

¹³ Ein Beispiel dafür findet sich in «Amen» (Liturgisches Beiheft zu «Good Tidings»): *East Asian Pastoral Institute* (Manila, Frühling 1970) 26–28. In der Absicht, solches «Einander-die-Hand-Reichen im Gebet» zu ermutigen, hat der anglikanische Bischof Kenneth Cragg, früher in Jerusalem und Kairo, die Anthologie muslimischer und christlicher Gebete unter dem Titel «Alive to God» (vgl. Anm. 5) herausgegeben.

¹⁴ Im folgenden beziehe ich mich bis zu einem gewissen Ausmaß auf den ausgezeichneten Artikel von S. de Beaucuciel, *Liberté chré-*

tienne face aux trésors spirituels des autres religions : Vie Spirituelle 122 (1970) 29–51.

¹⁵ Vgl. Y. Moubarac, *Pentalogie islamo-chrétienne* (Beirut 1972–1973) Bd. III, 120.

¹⁶ Ebd. Bd. V, 242. Zu den Gefahren bei einer christlichen Interpretation des Qur'an vgl. E. Panella, *Un'interpretazione cristiana dell'Islam ovvero la dissoluzione del dialogo* : Vita Sociale 31 (1974) 236–259.

¹⁷ Vgl. Anm. 5.

¹⁸ Die Schaffung neuer Eucharistiegebete, welche ein für Muslime verständlicheres Vokabular verwenden, könnte ebenfalls ins Auge gefaßt werden. Experimentelle Texte dieser Art sind im Libanon erarbeitet worden, aber sie waren mir nicht zugänglich. Serge de Beauceuil in Afghanistan, der die delikate Eigenart einer solchen Aufgabenstellung erkannte, zog es vor, die syrische «Anaphora» der zwölf Apostel» in einer persischen Übersetzung zu verwenden. Vrl. sein Buch *Prêtre pour les non Chrétiens* (Paris 1968) 25.

¹⁹ Elemente für die Komposition solcher Gebete sind zu finden in den Büchern von Cragg und Padwicke, die oben erwähnt wurden. Vgl. auch J. Jomier, *Invocations pour les moments de la journée* : Mélanges Inst. Dom. Etudes Orientales 10 (1970) 271–290.

²⁰ Vgl. M.L. Fitzgerald, *Mediation in Islam* : Studia Missionalia 21 (1972) 200–205.

²¹ Zit. nach R.A. Nicholson, *Rûmi, Poet and Mystic* (London 1950) 31. S. de Beauceuil, aaO. (vgl. Anm. 144), bringt in einem Anhang drei Gedichte von muslimischen Mystikern, die seinem Vorschlag entsprechend zu Beginn der Eucharistiefeyer, beim Offertorium (Inzensierung) und zur Danksagung nach der Kommunion verwendet werden könnten.

²² Vgl. S. de Beauceuil, *Prêtre pour les non Chrétiens*, 100. Es ist nur eine Pflicht der Loyalität, darauf hinzuweisen, daß dieses Buch nicht mehr das Verständnis des Autors von seiner eigenen Position wiedergibt. Vgl. dazu seinen Artikel *Meditation sur ma maison* : Christus 86 (1975) 229–238.

²³ AaO. 45. Die Schwierigkeit wird aber kleiner, wenn diese kreative Arbeit in der eigenen Muttersprache getan werden kann. Hier könnte auf die besondere Situation in der islamischen Welt lebender arabischer Christen hingewiesen werden. Sie teilen mit ihren muslimischen Brüdern dieselbe Sprache, aber im religiösen Bereich bleibt ihr Arabisch merkbar christlich. Um zur Überbrückung dieser Kluft zu helfen, wurden zwei Übersetzungen der Psalmen von Muslimen in Zusammenarbeit mit Christen unternommen : Afif Osseyran und H.

Marhaba, Mazâmîr Dâwûd al-nabî (Beirut o. J.); M. al-Sadiq Hussein und S. de Beauceuil, *Sifr al-mazâmîr* (Kairo 1961). In der letztgenannten Übersetzung wurden mit Bedacht arabische Worte mit Anklängen an den Qur'an ausgewählt, soweit sie geeignet waren, die genaue Bedeutung des hebräischen Urtextes wiederzugeben. Die Auswahl der Psalmen für dieses Experiment ließ jedoch eine weitere Schwierigkeit auftauchen. Angesichts der derzeitigen politischen Situation bleiben manche Passagen der Psalmen und des Alten Testaments überhaupt Christen, welche in der arabischen Welt leben, in der Kehle stecken. Eine gesunde Exegese könnte dabei helfen, diese Texte annehmbar zu machen, aber Köpfe und Herzen sind nicht kühl genug, um die notwendigen Unterscheidungen treffen zu können. Dieser Aspekt des Problems liturgischer Texte in der arabischen Welt würde eine ausführlichere Behandlung fordern als hier möglich ist. Vgl. dazu Y. Moubarac, aaO. Bd. III, 304 ff.

²⁴ K. Cragg, *Alive to God*, 20, 23.

²⁵ Für ein Beispiel hierzu vgl. Georges Janssens, *Chez les Peuls* : Spiritus 58 (1975) 81–84.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MICHAEL FITZGERALD

geboren in Walsall, England, 1937, Mitglied der Gesellschaft der Missionare von Afrika (Weiße Väter). Studierte Theologie in Tunesien. Priesterweihe 1961. Abschluß der Studien an der Universität Gregoriana in Rom und an der School of Oriental and African Languages der Universität London mit dem Doktorat in Theologie und einem Grad in Arabistik. Seit 1968 Mitglied der Leitung des Päpstlichen Instituts für arabische Studien in Rom, seit 1972 dessen Direktor. Im gleichen Jahre zum Konsultor des Vatikanischen Sekretariats für die Nichtchristen ernannt. Von 1969–1971 lehrte er Islamistik an der Makerere-Universität in Kampala, Uganda. Veröffentlichungen : *Factors influencing the spread of Islam in East Africa* : ORITA, Ibadan Journal of Religious Studies 5 (1971) 93–104 ; *The Religious Education of Muslims in Uganda* : G. Brown und M. Hiskett, *Conflict and Harmony in Education in Tropical Africa* (London 1975) ; *Mediation in Islam* : Studia Missionalia 21 (1972) 185–206 ; *The Secretariate for non Christians is ten years old* : Islamo-Cristiana 1 (1975) 87–96.