

Marie-Theres Wacker

Biblische Perspektiven auf die Fātiha

1 *bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm(i)*

Im Namen Gottes, des Erbarmers, des barmherzigen.

2 *al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-‘ālamīn(a)*

Lob sei Gott, dem Herrn der Welten,

3 *ar-raḥmāni r-raḥīm(i)*

dem Erbarmer, dem barmherzigen,

4 *māliki yaumi d-dīn(i)*

dem König des Gerichtstags.

5 *‘iyyāka na‘budu wa-‘iyyāka nasta‘īn(u)*

Dir dienen wir, und Dich rufen wir um Hilfe an.

6 *iḥdīnā ṣ-ṣīrāta l-mustaqīm(a)*

Leite uns recht auf dem Weg, dem geraden,

7 *ṣīrāta llaḏīna ‘an‘amta ‘alaihim*

dem Weg derer, denen Du Wohltaten erwiesen hast,

8 *ḡairi l-maḡḏūbi ‘alaihim wa-lā ḏ-ḏāllīn(a)*

nicht derer, auf denen Zorn lastet, und nicht der Irrenden.

Dies ist zweifellos ein Gebet – es ist die Fātiha, die eröffnende Sure des Koran, die in jedem der fünf muslimischen Tagesgebete mehrmals rezitiert wird und von daher wohl als das muslimische Grundgebet angesehen werden kann.

Übersetzen – interreligiös ...

Dass ich für meine Hommage an Jürgen Ebach einen muslimischen Gebetstext wähle, hat viel damit zu tun, dass mir in den letzten Jahren das Gespräch mit muslimischen Theolog*innen wichtig geworden ist. Aber beim Lesen bzw. Hören der Fātiha wird auch schon deutlich, wie sehr sie sprachliche Wendungen, Gattungseigentümlichkeiten oder Gottesbezeichnungen enthält, die aus Tenach, Neuem Testament und christlichem Gottesdienst vertraut sind und damit Themen berühren, die Jürgen Ebach als Hochschullehrer, als gefragter Redner und in seinen zahlreichen Publikationen aufgegriffen hat.

Und auch dies: seit vielen Jahrzehnten beschäftigt er sich mit dem Übersetzen – vom Übersetzen des antiken Schriftstellers Philo von Byblos in die alttestamentliche Wissenschaft (seiner Habilitationsschrift von 1979) zum immer wieder neu variierten Übersetzen von Walter Benjamins Impulsen in die Bibelhermeneutik bis hin zum Übersetzen

der Josefsgeschichte und des Ijobbuches für die „Bibel in gerechter Sprache“ (BigS), um nur einige Stationen zu nennen. Im Koran nun, und in besonderer Dichte in der ersten Sure, geschieht Übersetzung und Über-Setzung in Auseinandersetzung mit Judentum und Christentum – und manchmal wird auch das Er-setzen geübt (vgl. zu diesen Dimensionen des Übersetzens bes. Ebach 2014).

Einigen Spuren davon will ich nachgehen, wobei es mir um einen Vergleich auf der Ebene gegenwärtiger Resonanzräume von christlichen, biblisch geschulten Leser*innen des Koran geht (für die historischen Fragen vgl. Neuwirth/Aghaei/Khademalsharieh; Neuwirth 2014; Neuwirth 2017; als „Klassiker“ Baumstark 1927, der die Verwurzelung der Fātiha in der spätantik-christlichen Gebetsprache unterstreicht, und Winkler 1928, der Sure 1 mit dem Vaterunser vergleicht; für eine neue Sicht auf den Koran unentbehrlich auch Neuwirth 2010).

Liturgische Anklänge

Gleich schon bei den ersten Worten der Fātiha, der sogenannten Basmala (V. 1: *bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm(i)* / „Im Namen Gottes, des Erbarmers, des barmherzigen“) wird man an das Kreuzzeichen erinnert („Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“), das auf den Schluss des Matthäusevangeliums zurückgehende christliche Grundgebet. Erinnert wird man aber auch an den Schluss von Ps 124, wo es heißt: *‘esrēnu beschem ‘adonay* / „unsere Hilfe ist im Namen Adonajs“ (V. 8), eine Formel, die ebenfalls in die christliche Liturgie aufgenommen wurde.

Diese Assoziation stimmt zusammen mit der Vermutung, dass die durchgehende Übersetzung des Beginns der Basmala mit „im Namen Gottes“ sich christlichem Einfluss verdanken könnte, während aus muslimischer Perspektive eher die „Hilfe durch den Namen Gottes“ mitzuhören wäre (Paret 1980, 11). In Sure 1 fungiert die Basmala als Gebetseröffnung, wie auch das Kreuzzeichen zu

Beginn eines Gottesdienstes oder Privatgebetes. Insofern diese Formel aber nicht nur die Fātiha, ein genuines Gebet, sondern alle Suren eröffnet (Ausnahme ist Sure 9), erhält sie den Charakter einer allgemeineren Einleitungsformel. Man kann jedoch auch den umgekehrten Akzent setzen und in Betracht ziehen, dass eben (fast?) jede Sure auch in Gebeshaltung gelesen bzw. rezitiert werden kann. Sie kann Teil einer öffentlichen, also in der Moschee stattfindenden, häuslichen oder individuell-privaten Liturgie werden – ich denke nur an Eheschließungen oder auch an den in türkischen Gemeinschaften praktizierten Ritus des *mevlüt* bei Neugeborenen. An ihm nehmen üblicherweise nur Frauen teil und dort haben dann auch in Koranrezitation versierte Frauen als Vorbeterinnen ihren festen Ort (vgl. zur liturgischen Bedeutung des Koran schon in seiner Entstehungszeit bes. Neuwirth 2014).

Monotheismus gegen Trinität?

Die beiden Gottesbezeichnungen *ar-rahmānu* und *ar-rahīmu* fallen bibelkundigen Menschen als nicht unvertraut ins Ohr, weil sie an die hebräische Verbwurzel *raḥam* anklingen. Sie rufen damit Gott, den *merahem* („den, der Barmherzigkeit übt bzw. Mitgefühl zeigt“; Ps 116,5) oder den *El raḥūm weḥanūm* („Gott, barmherzig/mitfühlend und gnädig“) in der sogenannten Gnadenformel auf (Ex 34,6; vgl. Ps 86,15; 103,8; in umgekehrter Reihenfolge, *ḥanūm werahūm*, auch noch 2Chr 30,9; Neh 9,17,31; Ps 111,4; 112,4; 145,8; Joel 2,13 und Jon 4,2). Die Wörter *rahmānun* und *rahīmun* sind in ihrer Bedeutung kaum unterschieden. Die gängigen deutschen Koranübersetzungen bieten denn auch zumeist Variationen des „barmherzigen Erbarmer“. In der Dreiheit der Anrufung mit *Allahu, rahmānun* und *rahīmun* dürfte sich neben dem Anklang an biblischen Sprachgebrauch aber auch eine subtile Absetzung – oder Ersetzung – ausdrücken, nicht so sehr im Blick auf die jüdische Gottesvorstellung als vielmehr auf die christliche. Im Kreuzzeichen betont diese ja die trinitarische Drei-Einheit Gottes, verrät aus islamischer Sicht damit aber die Einzigkeit Gottes (vgl. nur die deutlichen Formulierungen in Sure 112, deren erster Vers *qul huwa llāhu ‘aḥad[uni]* / „Sprich: Er, Allah, (ist) ein einziger“ an das jüdische Grundbekenntnis, das *Schema’ Yisra’el* [Dtn 6,4] erinnert und damit den jüdischen Monotheismus aufnimmt, während die Fortsetzung in 112,3 *lam yalid wa-lam yūlad* / „Er hat nicht gezeugt und wurde

nicht gezeugt“ sich gegen das christliche Credo wendet).

Lob des allmächtigen und barmherzigen Gottes

Es ist davon auszugehen, dass die Basmala erst nachträglich der jetzt als erste gezählten Sure (und auch den anderen Suren) vorangestellt wurde, so dass deren ursprünglicher Wortlaut mit der nächsten Zeile beginnt (*al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-‘alamīn(a)* / „Lob sei Gott, dem Herrn der Welten“). Am Anfang steht damit das Gotteslob, wie auch in denjenigen Psalmen, die mit *hallelu Yah* / „Halleluja“ (Pss 111–113; 117; 135; 146–150) oder *hōdu l’adonay* / „Lobt Adonaj“ (Pss 105; 106; 118; 136) einsetzen (und zumeist als ganze Lobpsalmen/Hymnen sind, in denen der Aufruf zum Lobpreis am Schluss wiederkehrt).

Das, was Gott im Lob zugesprochen wird, ist zunächst Gottes Herrsein über die „Welten“, wie es meist übersetzt wird. In der hebräischen Bibel erscheint der Plural *‘olamīm* nur an wenigen Stellen, während er in der rabbinischen Literatur geläufig wird. Allerdings findet er sich auch schon in Ps 145,13 in einer Wendung, die ein der Fātiha ähnliches Bild entwirft: „Dein Königtum ist ein Königtum aller *‘olamīm*, und deine Herrschaft (währt) durch alle Geschlechter hindurch“. *‘olamīm* kann hier zeitliche, aber auch räumliche Dimensionen ansprechen und dann auch hier passend mit „Welten“ wiedergegeben werden.

In Sure 1 folgt die Formel „dem Erbarmer, dem barmherzigen“, und schließlich eine dritte Bestimmung: „*māliki yaumi d-dīn(i)*“ / „König des Gerichtstags“. Die Wendung „Tag des Gerichts“ als Hinweis auf das Endgericht ist christlichen Hörer*innen weniger aus dem Alten denn dem Neuen Testament vertraut (Mt 10,15; 11,22,24; 12,36; 2Petr 2,9; 3,7; 1Joh 4,17. Die Formel findet sich aber auch schon in der Septuaginta, vgl. Jdt 16,17; Weish 3,18; Spr 6,34 und Ps 15,12). Für muslimische Beter*innen klingen in diesen drei Gottesanrufungen der Verse 2–4 die Allmacht des Herrschers über die Welten-Räume



Marie-Theres Wacker

bis hin zur End-Zeit und zugleich seine grenzenlose Barmherzigkeit zusammen.

Gottes „Mutterschöbigkeit“

Wie im Hebräischen das Verb „*raḥam*“ mit der Bezeichnung von Gottes „Barmherzigkeit“ (*rahamim*) und dem Wort für „Mutterschoß“ (*rāḥām*) sprachlich zusammenhängt, so ist auch im Arabischen das Nomen *rahim(un)* für den Mutterschoß mit der Verbwurzel *rahima* verbunden. Und wie feministische Theologinnen, wenn sie „Barmherzigkeit“ umschreiben, von Gottes aus dem Mutterschoß aufsteigendem Mitgefühl sprechen können, so finden sich inzwischen auch muslimische Theolog*innen, die Gottes Barmherzigkeit als weiblich-mütterlich bestimmt ansehen (vgl. Khorchide 2012, 31f.; Khorchide u.a. 2018, 121f.; Şeker 2020).

In diesem Zusammenhang lasse ich einfließen, dass ausgerechnet der Jakobusbrief, eine der von Luther sogenannten dünnen Episteln, von Gott als *polyáplanchnos* spricht (5,11). Er bietet damit einen Ausdruck, der in der gesamten griechischen Bibel (Septuaginta und NT) überhaupt nur an dieser Stelle begegnet. Dieser Ausdruck sieht Gott mit einem umfassenden (*poly-*), aus seinem Bauch, seinen Eingeweiden (*ta splánchna*) aufsteigenden Erbarmen ausgestattet. Die Übersetzung der BigS durch „mitfühlend“ ist da vielleicht noch zu schwach.

Mindestens ebenso interessant ist aber, dass dieser Halbvers des Jakobusbriefes, der vollständig lautet *kai polyáplanchnos estin ho kýrios kai oiktirmōn* („und/denn *polyáplanchos* ist der Herr, und *oiktirmōn*“) mit *oiktirmōn* ein weiteres Adjektiv bearethält, das Gottes Barmherzigkeit bezeichnet. War den Revisor*innen der Lutherbibel von 2016 klar, als sie die schon in der Ausgabe von 1534 vorfindliche Wiedergabe mit „denn der Herr ist barmherzig und ein Erbarmer“ übernahmen, dass dieser Vers des Jakobusbriefes damit einen direkten Anklang an die Fātiha zu hören erlaubt?

Bitte um Rechtleitung

Die Gefolgschaftszusage *’iyyāka na’budu* / „Du bist es, dem wir dienen“ erinnert an die dreifache Zusage des Volkes am Ende des Josuabuches: *’āth-’adonaj ’ālohēnu na’avod* / „Adonaj wollen/werden wir dienen“ (Jos 24,24; vgl. 24,18.21). Hier wird Gott zweifellos als Herrscher konzipiert, wie ja auch bereits die Benennung als „König“ zeigt. Die Gefolgschaftszusage wird nun in der Fātiha sogleich verbunden mit der Bitte um Hilfe. Dieser doppelte Ruf auf Gott hin (V. 5) steht, betrachtet man die Fātiha ohne die eröffnende Basmala, im Zentrum. Er bildet den Über-

gang vom Lob zur Bitte, die in den folgenden Zeilen inhaltlich gefüllt wird.

Die Rede vom Weg, auf dem Gott die Frommen führen soll (V. 6: *Ihdínā ṣ-ṣirāta l-mustaqīma* / „leite uns recht auf dem geraden Weg“), ist auch wiederum ein Psalmenmotiv und erscheint in besonderer Intensität in Ps 25 und in Ps 119, bes. 26–35. In Sure 1 ist die Besonderheit das Verb, das hier benutzt wird und auf das Nomen *hudan*, „Rechtleitung“ verweist. In ihrer Bedeutung für den Islam kann *hudan* wohl am ehesten mit der Thora im Frühjudentum der hellenistisch-römischen Zeit bzw. der Halacha für das rabbinische Judentum und bis in die Gegenwart verglichen werden.

Die nächsten Zeilen erläutern die Bitte um Rechtleitung, und zwar dreifach: „den Weg derer, denen Du Wohltaten erwiesen hast, nicht den Weg derer, auf denen Zorn lastet, und nicht der Irrenden“. In der biblischen Weisheitsliteratur und wiederum auch in den Psalmen findet sich das Motiv der zwei Wege, des Weges der Gerechten und des Weges der Frevler. Dort werden die Wege vom Handeln der Menschen her bezeichnet, während Sure 1 diese beiden Menschengruppen aus der Perspektive des Handelns Gottes an ihnen sieht (der „lastende Zorn“ ist der Zorn Gottes). Bleibt man zunächst bei diesen beiden Wegen, so erinnert der Schluss der Fātiha an den Schluss von Ps 1, den Weg der Gerechten, den Gott kennt, während der Weg der Frevler in den Abgrund führt. Zwischen diesen beiden Wegen aber gibt es in Sure 1 noch einen dritten, der mit der Wurzel *ḍaala* – irgehen bezeichnet ist.

In der muslimischen Auslegungstradition zu diesem Vers wird überlegt, ob die drei Wege auf die drei Religionsgemeinschaften zu deuten sind: die Rechtleiteten auf Muslime, die von Gottes Zorn Belasteten auf die Juden (werden hier christliche Stereotypen aufgenommen?) und die Irrenden auf die Christen (Paret 1980, 12). Historisch scheint es näherzuliegen, an Gruppen der vorkoranischen Zeit zu denken oder die Identifikationen offenzuhalten (Neuwirth/Aghaei/Khademalsharieh, Cursorischer Kommentar V. 7; Neuwirth 2017, 94f). Grammatisch ist es darüber hinaus auch möglich zu übersetzen: „Leite uns recht auf dem geraden Weg, dem Weg derer, denen du Wohltaten erwiesen hast, dem Weg derer, die *nicht* unter dem Zorn stehen, die *nicht* irgehen“ (so sinngemäß Khoury 2004, 57). Dann läge der Ton ganz auf der Bitte, die Betenden auf dem geraden Weg zu leiten.

Wie am Ende von Ps 1 bleibt das Bild derer, die diesen Weg verfehlen, auch am Ende der Fātiha im Ohr:

als Warnung und Mahnung. Aber zu Ende kommen damit ja nicht die Anrufungen Gottes, weder im Judentum oder Christentum noch im Islam. Deshalb will ich am Schluss meiner Ausführungen an den Anfang zurückkehren: *bi-smi llāhi-r-rahmāni r-rahīm(i)* – *‘esrēnu beschem ‘adonay* – „Im Namen des Vaters, des Sohnes und der Kraft des Heiligen Geistes“.

Die Transkription von Sure 1 wurde aus dem Groß-Projekt des „Corpus Coranicum“ (Leitung: Angelika Neuwirth) entnommen, ergänzt um die Schlussvokale, die geschrieben, aber nicht gesprochen werden; die Übersetzung ist gegenüber der des Corpus Coranicum leicht modifiziert.

Marie-Theres Wacker

Prof. Dr. theol., lehrte von 1998 bis 2018 Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster und war dort ab 2007 Direktorin des Seminars für Exegese des Alten Testaments und Leiterin der Arbeitsstelle Feministische Theologie und Genderforschung.

Literatur

Baumstark, Anton, Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran, in: *Der Islam* 16 (1927), 229–248.

Ebach, Jürgen, „Übersetzen – Üb'Ersetzen!“ – Von der Last und Lust des Übersetzens, in: *Bibel und Kirche* 1/2014, 2–7; zugänglich auch unter <https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-content/uploads/BiKi-14-1-Ebach.pdf>.

Khorchide, Mouhanad, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg i. Br. 2012.

Khorchide, Mouhanad unter Mitarbeit von Dirk Hartwig, Dina El Omari und Stefan Zorn, *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*, Freiburg i. Br. 2018.

Neuwirth, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike: ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

Neuwirth, Angelika, *Scripture, poetry, and the making of a community. Reading the Qur'an as a literary text*, Oxford 2014.

Neuwirth, Angelika, unter Mitarbeit von Ali Aghaei und Tolou Khademalsharieh, *Kommentar zu Sure 1 im Corpus Coranicum*, <https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/1>.

Neuwirth, Angelika, *Frühmittelmeckkanische Suren*, Berlin 2017.

Paret, Rudi, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz (TB-Ausgabe)*, Stuttgart 1980.

Winkler, Hans, Fatiha und Vaterunser, in: *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 6 (1928), 238–246.

Şeker, Nimet, *Koran und Gender*, Hamburg 2020.

Jürgen Ebach

Respons auf Marie-Theres Wackers Miniatur

Die überaus dichte und lehrreiche Miniatur präsentiert und interpretiert mit der Fātiha, der einleitenden Sure des Koran, einen für Christ*innen zunächst fremden Text. Für manche konnte er so fremd sein, dass in ihren Ohren die erste Wortverbindung *bi-smi llāhi* zum Simalabim wurden wie entsprechend das *hoc est corpus* der Abendmahlsliturgie für Unkundige zum Hokuspokus. Denjenigen, die die Sprache und Sache liturgischer Form(e)ln nicht verstanden, gerieten sie zu Zaubersformeln.

Bei einem genaueren Blick zeigen sich aber in jeder Zeile der Fātiha, wie die Miniatur entfaltet, für die, denen die Sprachformen der Bibel und hier vor allem der hebräischen Bibel vertraut sind, zahlreiche Querverbindungen zu biblischen Worten, Themen und Motiven. Die hier immer wieder aufscheinende Nähe zwischen jüdischem, muslimischem und christlichem Sprechen von Gott lässt

für mich ein einstweilen noch utopisches Konzept aufleuchten, in dem die zwischen den großen christlichen Konfessionen vertraut gewordene Formulierung der „versöhnten Verschiedenheit“ auch zwischen den abrahamitischen Religionen gelten könnte.

Angesichts mancher Formulierungen der Fātiha – ich denke daran, dass Allah als Eigenname Gottes weder männlich noch weiblich ist und besonders daran, dass im *rahim(un)* wie im Hebräischen *rāḥām/raḥamim* die Barmherzigkeit Gottes mit seiner/ihrer Mutterschößigkeit verknüpft ist – scheint für mich am noch fernen Horizont ein Projekt auf, das wir als Mitherausgebende und Mitübersetzende der BigS weder anstoßen noch gar durchführen, aber vielleicht sympathisierend begleiten könnten, nämlich das Projekt eines KigS (Koran in gerechter Sprache).