

Die "Zeichen Gottes" (yt Allh) : Sakramentalität im Islam und ihre Bedeutung für das christlich-islamische Verhältnis

Autor(en): **Renz, Andreas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **61 (2005)**

Heft 3

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877854>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die «Zeichen Gottes» (*āyāt Allāh*)

Sakramentalität im Islam und ihre Bedeutung für das christlich-islamische Verhältnis

Dass der Islam im Gegensatz zum Christentum keine Sakramente kenne, wird in vielen Islamdarstellungen konstatiert.¹ Tatsächlich gibt es in der islamischen Theologie keinen terminus technicus als direktes Äquivalent für den christlichen Sakramentenbegriff.² Auch gibt es offensichtlich keine etwa der Taufe, Eucharistie oder Priesterweihe entsprechenden sakramentalen Feiern. Die islamische Apologetik wehrt sich sogar gegen Sakramente im christlichen Sinn und sieht darin heidnische Vorstellungen und Praktiken rezipiert.³ Das Fehlen eines bestimmten Begriffs in einer Religion muss allerdings nicht bedeuten, dass es diese der Sache nach, zumindest in analoger Weise, dort nicht doch gibt. Um dieser Frage nachzugehen, scheint es notwendig, zunächst einmal den allgemeinen Sakramentenbegriff christlicher Theologie zu klären, um dann nach inhaltlichen und rituellen Analogien im Islam zu fragen. Die Frage ist von grosser Bedeutung nicht nur für das christlich-islamische Gespräch, sondern auch für die religionstheologische Verhältnisbestimmung beider Religionen. Wenn es offensichtlich einen breiten christlichen Konsens darüber gibt, dass «Gott sich selbst vor keinem Volk und zu keiner Zeit unbezeugt gelassen hat (Apg 14,17)»⁴, wenn die Muslime sogar «mit uns den einen Gott anbeten» (*Nostra aetate* 3)⁵, und wenn ausserdem die christlich-theologische Aussage stimmt, wonach «Gottes Umgang mit den Menschen gar nicht anders sein kann als «sakramental»»⁶, weil jede Kommunikation oder Beziehung zwischen beiden vermittelt ist – dann muss es sakramentale Strukturen, Symbole und Handlungen auch im Islam geben und müssen diese als solche zu erkennen sein.

¹ So z.B. J. van Ess, in: H. Küng, J. van Ess, *Christentum und Weltreligionen*, Bd. 1: *Islam*, Gütersloh 1991, 80: «Nirgendwo (im Islam, A.R.) findet sich ein Bedürfnis nach sakramentaler Wirksamkeit.» Auch H. Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München/Zürich 2004, 172: «Der Islam kennt überhaupt *keine Sakramente*.» Vgl. dagegen ebd. 99, wo Küng den Koran als «Wort und Sakrament in einem» bezeichnet.

² Die arabischsprachigen Christen verwenden dafür das Wort *sirr* («Geheimnis»).

³ Vgl. A.Th. Houry, L. Hagemann, *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime*, Altenberge 1986, 135-142.

⁴ ÖRK-Leitlinien für den Dialog und für die Beziehungen mit Menschen anderer Religionen, Art. 10 (zit. nach ÖR 52 [2003], 345-356).

⁵ Vgl. auch EKD, *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der EKD*, Gütersloh 2000, 45.

⁶ H. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1992, 14.

1. Der christliche Sakramentenbegriff

Die komplexe Geschichte des christlichen Sakramentenbegriffs kann und muss hier nicht im Einzelnen aufgearbeitet werden.⁷ Im Folgenden sollen lediglich die Grundlinien dieser Entwicklung nachgezeichnet und die wesentlichen Aspekte gegenwärtiger christlicher Sakramententheologie bestimmt werden. Die theologiegeschichtlichen Wurzeln des christlichen Sakramentenbegriffs liegen in der Wiedergabe des griechischen Begriffs *mysterion* (bereits LXX) in einigen altlateinischen Bibelübersetzungen mit «*sacramentum*». «*Mysterion*» bezeichnet den zunächst verborgenen Heilsplan Gottes, der in Jesus Christus offenbar wurde und im Eschaton vollendet wird. Der afrikanische Theologe Tertullian verwendete wohl als erster das Wort «*sacramentum*» für Taufe und Eucharistie. Augustinus entwickelte dann eine explizite Theologie der Sakramente: «Er zählte das «*sacramentum*» zur Gattung der «*signa*», der sichtbaren Zeichen, die eine unsichtbare Wirklichkeit darstellen. Ein «*sacramentum*» ist ein «*sacrum signum*», d.h. ein auf Gott zurückgehendes Zeichen, das auf eine göttliche Wirklichkeit («*res divina*») hinweist und sie in sich enthält»⁸.

Nach Augustinus war das Wort jedoch das vornehmste Zeichen, da es von sich aus die andere unsichtbare Wirklichkeit zum Ausdruck bringt. Das Wort macht das Element erst zum Sakrament, anders gesagt, das Sakrament ist «sichtbares Wort» (*visibile verbum*). Das Wort ist also «wesentlichstes konstitutives Element»⁹ für das Sakrament. Erst in der Scholastik, welche die sieben Einzelsakramente vom allgemeinen Bereich der «*Natursakramente*» (Heilmittel vor und ausser der biblischen Offenbarung)¹⁰, der «*alttestamentlichen Sakramente*»¹¹ sowie der kirchlichen «*Sakramentalien*» genauer abgrenzte und diesen überordnete, wurde «*Sakrament*» dann einseitig als materielles Element definiert, das durch Jesus Christus eingesetzt sei (Hugo von St. Viktor).¹² Die damit verbundene Tendenz der Gnadenverdinglichung und

⁷ Vgl. dazu Vorgrimler, *Sakramententheologie*, 58-83; G. Koch, *Sakramentenlehre. Das Heil aus den Sakramenten*, in: W. Beinert (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 3, Paderborn 1995, 309-523 (bes. 328-358); F.-J. Nocke, *Allgemeine Sakramentenlehre*, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf²1995, 188-225 (bes. 190-210).

⁸ Vorgrimler, *Sakramententheologie*, 60.

⁹ Wort (K. Rahner), in: Ders., H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg/Basel/Wien¹⁵1985, 388-389 (389).

¹⁰ Vgl. *Natursakramente* (O. Semmelroth), *LThK² VII*, Freiburg 1962, 829-830.

¹¹ Vgl. *Sakrament, alttestamentlich* (K. Rahner), *LThK² IX*, Freiburg 1964, 239-240.

¹² Zur Problematik dieser Definition vgl. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, 60. Nach Vorgrimler ist die Rede von einer «*Stiftung*» oder «*Einsetzung*» der einzelnen Sakramente durch (Gott in) Jesus Christus irreführend, weil sie einen «*punktuellen Rechtsakt*» nahe legt (92). Stattdessen sollte von einem inneren und äusseren Zusammenhang von Jesus Christus, dem «*Ursakrament*», und der Kirche, dem «*Grundsakrament*» (vgl. *Lumen gen-*

Verrechtlichung der Sakramententheologie (besonders in der Gegenreformation) wurde erst im Laufe des 20. Jahrhunderts (Liturgische Bewegung, Ökumene, Symboltheorien) wieder aufgebrochen. Wichtig für die vorliegende Fragestellung ist, dass die Kirchen (die reformatorischen Kirchen mit Einschränkungen) neben den Einzelsakramenten eine Vielzahl von Zeichen- oder Symbolhandlungen (Sakramentalien) kennen: Weihe, Segnung, Prozession, Bekreuzigung, Fusswaschung, Kreuzverehrung, Exorzismus, kirchliches Begräbnis, Gebrauch von Weihwasser und Weihrauch (vgl. can. 1169, 1172, 1176-1185 CIC 1983). Diese entfalten ihr heilsames Wirken kraft der Fürbitte der Kirche und des Glaubens des Empfängers (vgl. *Sacrosanctum concilium* 60f.).

Gerade auch im Hinblick auf den Islam ist der bereits angesprochene Zeichencharakter der Sakramente noch etwas näher zu beleuchten. Zeichen oder Symbole können entweder auf etwas Abwesendes hinweisen, lediglich informieren (Vertretungssymbole), oder aber die Gegenwart einer anderen Wirklichkeit ansichtig machen (Realsymbol). Realsymbol heisst: «Das Zeichen hat an der symbolisierten Wirklichkeit Anteil, es partizipiert an ihr».¹³ Die Wahrnehmung dieser anderen Wirklichkeit jedoch hängt vom Erkennen und Verstehen des Wahrnehmenden ab. Sakramente als Symbol- oder Zeichenhandlungen bewirken also streng genommen nicht die gnädige Gegenwart Gottes (gegen ein magisches Verständnis), sondern sie machen die stetige gnädige Gegenwart Gottes dem Glaubenden bewusst, bewirken ein Sich-Öffnen des Menschen für diese Selbstmitteilung Gottes, lassen die heilschaffende Nähe Gottes durch bestimmte Elemente (Brot, Wein, Wasser, Öle) und Handlungen (Handauflegung, Salbung, Mahlhalten etc.), die durch das Wort jeweils ausgedeutet werden, mit Verstand, Herz und Sinnen erfahren: «Während das Wort, auch wenn es nicht nur informierendes, sondern zugleich realisierendes (performatives) Wort ist, sich in erster Linie an den Verstand des Menschen wendet und ihm dabei neue Möglichkeiten des Verstehens schafft, sind die Sakramente eine Kommunikationsweise zwischen Gott und den Menschen, die unmittelbar alle Schichten des Menschen schöpferisch ansprechen will und kann.»¹⁴

Gott hat dabei stets die Initiative, der Mensch aber ist zur gläubigen Antwort gerufen. Die Sakramente setzen den Glauben «nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an»

tium 48) des Heils gesprochen werden. Die einzelnen Sakramente sind dann Entfaltungen und Aktualisierungen des sakramentalen Wesens der Kirche (vgl. bereits K. Rahner, *Kirche und Sakrament*, Freiburg 1960, 38ff.). Zur Problematik aus reformatorischer Sicht vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, III, Göttingen 1993, 375ff.

¹³ G. Koch, *Sakramentale Symbole. Grundweisen des Heilshandelns Gottes*, Regensburg 2001, 15.

¹⁴ Koch, *Sakramentale Symbole*, 97f.

(*Sacrosanctum concilium* 59). Diese Antwort im Glauben wiederum ist durch Gottes Gnade bewirkt. So verstanden kann alles Geschöpfliche zum «Sakrament» werden, insofern alles auf die heilschaffende Wirklichkeit Gottes zu verweisen vermag, sie transparent machen kann (vgl. *Sacrosanctum concilium* 61).¹⁵ Dies gilt besonders für den Menschen selbst in seiner Leib-Geist-Struktur, in seiner immanent-transzendenten Verfasstheit.¹⁶ Schon der biblische Begriff der «Gottebenbildlichkeit» des Menschen verweist auf dessen sakramentale Struktur: Als Bild, Ikone, Statue Gottes repräsentiert er nach altorientalischem Denken den, den er abbildet, also den transzendenten Schöpfergott.¹⁷ Freilich ist dieses Abbild durch die Ursünde verdunkelt, aber durch Jesus Christus, das eigentliche Abbild Gottes (vgl. II Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3), das «Ur-Sakrament», wiederhergestellt worden. So ist «der Mensch selbst sich das erste Zeichen» des Heils, «sein erster Zeichenträger» im Sinne seiner Heilsverwiesenheit.¹⁸ Nicht zufällig haben sich die Einzelsakramente und Sakramentalien der Kirche an den Knotenpunkten und Grundsituationen des Lebens (Geburt, Mahlhalten, Erwachsenwerden, Sexualität, Krankheit, Tod) herausgebildet, weil sie «das wahre Leben des Menschen»¹⁹ darstellen und vermitteln. Sakramente sind, so könnte man zusammenfassend definieren, *wirksame Zeichen der gnädigen und heilvollen Zuwendung und Gegenwart des dreieinigen Gottes*. Gott aber hat seine Gnade nicht ausschliesslich an die kirchlichen Sakramente gebunden.²⁰

2. Heilsmächtige Zeichen in der Bibel

Bei der Suche nach heilsmächtigen Zeichen und Riten im Islam ist zuvor ein Blick in die Bibel und das Judentum notwendig und hilfreich, steht doch der Islam religionsgeschichtlich damit in enger Verbindung. Wie gleich zu se-

¹⁵ Vgl. M. Eichinger, Zur Sakramentalität von Welt und Menschheit nach dem Zweiten Vatikanum. Anmerkungen zu einer postkonziliar vergessenen Thematik, in: W. Geerlings, M. Seckler (Hg.), Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform, FS H.J. Pottmeyer, Freiburg/Basel/Wien 1994, 181-198; in der evangelischen Theologie hat v.a. Paul Tillich einen entsprechenden Ansatz entwickelt, vgl. U. Reetz, Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs, Stuttgart 1974.

¹⁶ Eine sakramentale Anthropologie entwirft K. Wenzel, Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils, Freiburg/Basel/Wien 2003.

¹⁷ Vgl. z.B. B. Ockinga, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament (ÄAT 7), Wiesbaden 1984.

¹⁸ Wenzel, Sakramentales Selbst, 22, vgl. 58.

¹⁹ P. Hünemann, Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens, in: Johann-Adam-Möhler-Institut (Hg.), Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, Paderborn 1983, 202-221 (220).

²⁰ Vgl. Thomas v. Aquin, S.th. IIIq. 64 a. 7c; Augustin Kardinal Bea, Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg 1966, 36.

hen sein wird, spielt im Koran das Wort *āya* für unsere Thematik die zentrale Rolle. Das arabische Wort ist über das syrische oder aramäische *ʾāṭ* etymologisch verwandt mit dem hebräischen *ʾōṭ* (Zeichen).²¹ *ʾōṭ* kommt in der Hebräischen Bibel 78 Mal vor (in der Septuaginta meist mit *σημεῖον* wiedergegeben) und steht in der Regel im Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung.²²

Dabei sind verschiedene Orte und Arten von «Zeichen» zu unterscheiden: So gibt es Zeichen in der Schöpfungsordnung oder Natur, wie die Leuchten am Himmelsfirmament (Gen 1,14), den Regenbogen (Gen 9,12.13.17), Saat und Ernte (Jes 37,30), das Wachstum der Natur (Jes 55,13) usw. Daneben gibt es Zeichen in der Heilsgeschichte wie z.B. die ägyptischen Plagen und den Exodus (vgl. Ex 7,3; Dt 4,34; 6,22; 7,19 u.ö.). Im kultischen Bereich gibt es Bundes- und Erinnerungszeichen wie die Beschneidung (Gen 17,11), das Blut des Paschalammes (Ex 12,13), das Mazzotessen (Ex 13,9), die Weihe der Erstgeburt (Ex 13,16), den Sabbat (Ex 31,13.17; Ez 20,12.20), den Altarüberzug (Num 17,3). Den Bundesschliessungen wird jeweils ein besonderes Zeichen beigegeben: der Regenbogen dem Noachidischen Bund, die Beschneidung dem Abrahambund, der Sabbat dem Mosebund. Schliesslich können auch prophetische Handlungen und Weissagungen Zeichen sein (Ex 3,12; 4,8.9; Ez 4,1-3), welche die Sendung und Botschaft der Propheten bestätigen oder beglaubigen.

Zweck und Folge dieser Zeichen werden aus der Verbindung von *ʾōṭ* mit bestimmten häufigen Verben deutlich: Sie können vom Menschen gesehen, erkannt, geglaubt, gehört werden, sie können den Menschen erschrecken oder erinnern.²³ Grundsätzlich aber sind sie von Gott (direkt oder indirekt) gesetzt. Die Zeichen sprechen also zuerst die menschlichen Sinne an und wollen dann den Menschen eine Erkenntnis vermitteln, ihn zu einem bestimmten Verhalten bewegen, sie wollen an Gottes geschichtliche Heilstaten erinnern, ja diese vergegenwärtigen und Gottes Macht erweisen. Es sind also je nach Kontext Erkenntniszeichen, Beweis- oder Wunderzeichen, Glaubenszeichen. Die Zeichen begegnen deshalb überwiegend in paränetischen Texten, sie haben lehrhaften und bekenntnisartigen Charakter.²⁴ «Das Zeichen hat demnach verschiedene Gesichter. Mit dem einen schaut der es setzende Gott den Menschen an, mit dem anderen erkennt der Mensch den nahen und wirkenden Gott. Insofern wird im Erkenntniszeichen das für die Heilsgeschichte typische Wechselspiel von göttlichem Wort und menschlicher Antwort, von göttlicher Tat und menschlicher Reaktion offenbar»²⁵.

²¹ Vgl. *āya* (A. Jeffery), EI² I, Leiden 1960, 773-774 (773).

²² Vgl. C.A. Keller, Das Wort OTH als «Offenbarungszeichen Gottes». Eine philosophisch-theologische Begriffsuntersuchung zum Alten Testament, Basel 1946, 47.

²³ Vgl. Keller, OTH als Offenbarungszeichen Gottes, 56-59.

²⁴ Vgl. אֹת (F.J. Helfmeyer), ThWAT I, Stuttgart/Berlin/Köln 1970, 203.

²⁵ Helfmeyer, אֹת, 191.

Man kann wohl deshalb in diesem Zusammenhang durchaus von heilsmächtigen, sakramentalen Zeichen sprechen, wie am Beispiel der Sabbatfeier deutlich wird: Israel erinnert sich bei der Feier des Sabbats «seiner durch Erwählung und Bund begründeten Jahwe-Zugehörigkeit»; die Sabbatfeier ist «das ‹äußere Zeichen›, Erwählung und Bund die ‹innere Gnade›, auf die das Zeichen hinweist und die es gegenwärtig setzt»²⁶. Das Volk Israel selbst ist in diesem Sinne eine sakramentale Grösse.²⁷ Im Zentrum des Judentums aber steht die Tora als *das* Zeichen der gnadenhaften Zuwendung und Gegenwart Gottes.

Die jüdische Vorstellung, wonach das Gedenken (hebr. *zikkaron*) ein Ereignis der Vergangenheit gegenwärtig setzt und dadurch nicht zuletzt durch Handlungsimpulse wirksam werden lässt, hat nicht nur die neutestamentliche und christliche Sakramententheologie, sondern wohl, wie noch zu zeigen sein wird, auch das koranische Denken geprägt (vgl. die muslimische Praxis des Gottesgedenkens, *dikr*).

Auch im Neuen Testament gibt es verschiedene Arten von «Zeichen»²⁸: warnende Vorzeichen Gottes, meist kosmischer Art (z.B. Mk 13,4; Lk 21,7.11.25); der kommende Menschensohn wird als Zeichen am Himmel erscheinen (Mt 24,30); Jesus selbst ist von Gott «zu einem Zeichen gesetzt» (Lk 2,24), und Jesu Wundertaten sollen als Zeichen seine Sendung bezeugen und Glauben wecken (bes. Joh 2,11.23; 4,53 u.ö.; Apg 2,22). Andererseits lehnt Jesus die Zeichenforderung seiner Gegner als Ausdruck des Unglaubens ab (vgl. Mk 8,11f.; Mt 6,1; Lk 11,16; Joh 2,18 u.ö.). Die Bibel kennt also eine Vielzahl heilsmächtiger Zeichen in der Natur, in der Geschichte, im Kult, in Prophetie und Offenbarung, das Neue Testament in besonderer und einzigartiger Weise in der Person Jesu Christi und seinen Zeichenhandlungen.

3. Heilsmächtige Zeichen Gottes im Koran

Geht es nun im Folgenden um Äquivalente oder zumindest Analogien zu den heilsmächtigen Zeichen, Symbolhandlungen, Sakramenten und Sakramentalien der biblischen und christlichen Tradition in Koran und Islam, dann

²⁶ Helfmeyer, פֶּסַח, 199. Keller, OTH als «Offenbarungszeichen Gottes», 140, bezeichnet die Paschafeier als «Sakrament, das die Gnadenordnung Gottes mit Israel aktualisiert». Theodor Seidel weist darauf hin, dass «das religiöse Zeichenhandeln Alt-Israels legitimer, originärer und in sich gültiger Glaubensausdruck für das Heilshandeln Gottes ist und nicht zur Vor- und Vorbereitungsstufe, die noch der Erfüllung und Entfaltung durch das Christusergebnis bedarf, degradiert werden kann». Th. Seidel, Heilsmächtige Zeichen der Bibel am Beispiel des Alten Testaments, in: J. Herten, I. Krebs, J. Pretschner (Hg.), Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens, Würzburg 1997, 65-85 (67f.).

²⁷ Vgl. Vorgrimler, Sakramententheologie, 26.

²⁸ Vgl. σημεῖον (O. Betz), EWNT III, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 569-575.

muss eine ausführliche Analyse der Verwendung und Bedeutung des Wortes *āya* im Koran im Zentrum stehen.²⁹ Auf die sprachliche Verwandtschaft mit dem hebr. *ʾōt* über das Syrische und Aramäische wurde bereits hingewiesen. Nun geht es um die Frage, ob es auch semantische Gemeinsamkeiten gibt.

Das arabische Wort kommt im Koran 382 Mal vor. Ordnet man die betreffenden Stellen – unabhängig von ihrer konkreten semantischen Bedeutung – den Offenbarungsperioden nach Nöldeke-Schwally³⁰ zu, so fällt auf, dass das Wort in der ersten mekkanischen Phase kaum (ca. 2,5 % aller Belege), häufiger in der zweiten mekkanischen und in der medinensischen (jeweils ca. 24 %), am häufigsten aber in der dritten mekkanischen Periode (knapp 50 %) vorkommt. Während ein Teil der Belegstellen keine eindeutige Bestimmung zulässt, was genau mit dem Zeichen gemeint ist, lassen sich andere ziemlich klar inhaltlich bestimmen.

3.1 Die Zeichen der Natur und Schöpfung

Dazu gehören jene Stellen, in denen von verschiedenen Zeichen der Natur bzw. Schöpfung die Rede ist:

«Gott hat die Herrschaft über die Himmel und die Erde.
Gott ist aller Sache mächtig.

In der Erschaffung der Himmel und der Erde und in der Folge von Nacht und Tag sind Zeichen für die Verständigen,
die Gottes gedenken (*yaḍkurūna*), im Stehen, Sitzen und auf der Seite liegend und nachdenken über die Erschaffung der Himmel und der Erde.» (Sure 3,189-191).³¹

Diesen und ähnlichen im Koran immer wieder begegnenden Versen sind einige grundlegende Aussagen zu entnehmen: (1) Die Welt ist lesbar, sie bildet «einen gewaltigen Text»³². Allein die Existenz der Welt ist ein untrüglicher Hinweis auf die Existenz eines allmächtigen Schöpfergottes.³³ (2) Doch dieses Zeichen wird nur von Verständigen, von Leuten, die nachdenken und Gottes ständig gedenken, richtig gedeutet. Aus dem Kontext wird (3) klar, dass es um Paränese geht, um eine Ermutigung und Bestätigung der Gläubigen und zugleich um Abgrenzung von allen, die sich von der Botschaft von dem einen Schöpfergott abwenden oder abgewandt haben (vgl. 3,187). (4) Die Paränese schliesslich steht im Kontext eschatologischer Aussagen: Wer

²⁹ Vgl. *āya* (A. Jeffery), EI² I, Leiden 1960, 773-774.

³⁰ Th. Nöldeke, F. Schwally, Geschichte des Qorāns. 2. Die Sammlung des Qorāns, 3. reprograf. Nachdr. d. 2. Aufl. Leipzig 1919, Hildesheim 1981.

³¹ Koranübersetzung hier und im Folgenden nach: Der Koran. Übers. und eingel. von H. Zirker, Darmstadt 2004.

³² H. Zirker, Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999, 26.

³³ Es handelt sich hier wohl nicht um einen kosmologischen Gottesbeweis: Für den Koran ist klar, dass der Glaube nötig ist, um die Welt auf Gott hin und von Gott her richtig «lesen» zu können.

die Zeichen im Glauben annimmt, wird am Tag der Auferstehung zu den Glücklichen gehören, die anderen werden ins Feuer geworfen (vgl. 3,192-194). Die Dinge der Schöpfung als Hinweiszeichen auf den Schöpfergott werden an anderen Stellen noch näher ausgeführt:

«Gott ist es, der Korn und Kern aufbricht. Er bringt das Lebende aus dem Toten hervor und das Tote aus dem Lebenden. Das ist Gott –

Wie seid ihr belogen!

der die Morgendämmerung aufbricht. Er hat die Nacht zur Ruhe geschaffen, Sonne und Mond zur Berechnung.

Das ist die Bestimmung des Mächtigen und Wissenden.

Er ist es, der euch die Sterne geschaffen hat, damit ihr von ihnen in den Finsternissen des Festlandes und des Meeres geführt werdet.

Wir haben die Zeichen genau dargelegt für Leute, die Bescheid wissen.

Er ist es, der euch aus einem einzigen Wesen hat entstehen lassen an Stätte und Ort.

Wir haben die Zeichen genau dargelegt für Leute, die begreifen.

Er ist es, der vom Himmel Wasser herabsendet. Da bringen wir mit ihm Pflanzen jeglicher Art hervor, daraus Grün und daraus Körner, übereinandergereiht.

Aus den Palmen, aus ihren Blütendolden, wachsen tief herabhängende Dattelpflanzungen

und Gärten mit Rebstöcken, Öl- und Granatapfelbäume, einander ähnlich und unähnlich. Schaut ihren Ertrag an, wenn sie Früchte tragen, und ihr Reifen!

Darin sind Zeichen für Leute, die glauben.» (6,95-99, vgl. 13,2-4)

Aus diesen Versen lassen sich weitere Aspekte einer koranischen Zeichentheologie erschliessen: (5) Gott hat die Welt nicht nur erschaffen, er hat sie in seiner Weisheit erschaffen, so dass die verschiedenen Dinge der Natur den Menschen dienen und ihm zur Freude werden: der Rhythmus von Tag und Nacht (vgl. 2,164), von Arbeit und Ruhe (vgl. 10,5.67; 16,12), die Gestirne zur Orientierung und Berechnung (vgl. 10,5; 13,2), die Berge, Flüsse, Wege und das Meer (16,14f.), selbst die Schiffe auf dem Meer (42,32), der Regen zur Fruchtbarkeit (41,39), die Früchte als Nahrung (16,11.67), die natürliche Medizin (vgl. 16,69), die Kleidung (7,26), die Vielfalt der Arten und Sprachen (vgl. 20,53f.; 30,22) usw. In der Weisheit des Schöpfers erweist sich somit (6) zugleich seine Barmherzigkeit und Güte (vgl. 16,7). Dies führt (7) den Verständigen, denjenigen, der diese Zeichen zu lesen versteht, zur Dankbarkeit und Ergebung in Gott (vgl. 16,14.81), zur Bereitschaft, sich von Gott rechtleiten zu lassen (vgl. 16,15f.).

Auch die Menschen selbst in ihrem wechselseitigen Verwiesensein von Mann und Frau mit ihrer Sexualität und Liebesgemeinschaft können Zeichen füreinander sein:

«Und zu seinen Zeichen gehört, dass er euch aus euch selbst Ehefrauen erschaffen hat, damit ihr bei ihnen ruht. Er hat Liebe und Barmherzigkeit zwischen euch geschaffen.

Darin sind Zeichen für Leute, die nachdenken.» (30,21)

Allen diesen Zeichen (in) der Natur jedoch fehlt die Eindeutigkeit; vor allem in Verbindung mit der Schwachheit und dem Unverstand der Menschen

(vgl. 3,154) machen sie Prophetie und Offenbarung erforderlich, welche die Botschaft der Zeichen deutlicher darlegen, damit sie die Menschen begreifen (vgl. 6,65).

3.2. Wunder und Bestätigungszeichen der Propheten

Ein zweiter dominierender Themenkreis, in dem die «Zeichen Gottes» im Koran eine grosse Rolle spielen, steht deshalb im Zusammenhang mit der Geschichte Israels und hier wiederum besonders in Bezug auf Mose und den Exodus. Der Koran paraphrasiert die biblische Erzählung von Mose vor dem Pharao: Nachdem Mose vom Pharao mit Berufung auf seine Sendung durch den Herrn der Welten die Freiheit seines Volkes fordert, verlangt der Pharao von ihm ein Zeichen zur Bestätigung dieses Anspruchs (vgl. 7,106). Mose bringt durch Gottes Wirken – denn kein Gesandter darf «ein Zeichen bringen ausser mit Gottes Erlaubnis» (13,38); nur Gott hat «die Macht, ein Zeichen herabzusenden» (6,37) – diese Zeichen bei: «Da warf er seinen Stock und da war der deutlich eine Schlange. Er zog seine Hand heraus und da war sie für die Zuschauer weiss» (7,107).³⁴ Im Wettkampf mit den Zauberern des Pharao gewinnt Mose (vgl. Sure 10,75-82; 20,57-70). Darin erweist sich die Macht Gottes über alle anderen scheinbaren Mächte. Da die Ägypter aber immer noch nicht an den wahren Gott glaubten, schickte Gott verschiedene Plagen «als genau dargelegte Zeichen» (7,133). Die Zeichen Gottes können also auch als Strafgericht über die Ungläubigen und Widerspenstigen wirken. Sie dienen der Abschreckung (17,59). Wer die Zeichen für Lüge erklärt (7,136) und nicht darauf achtet, wird Unheil erfahren. Erst als das Heer des Pharao im Meer versinkt, kommt dieser zum wahren Glauben und wird somit selbst zu einem Zeichen für die nach ihm (vgl. 10,92). Der Exodus des Volkes Israel selbst und die Erinnerung an dieses Befreiungsgeschehen sind ebenfalls «Zeichen für jeden Standhaften und Dankbaren» (14,5). Auch in Josef und seinen Brüdern liegen «Zeichen für die, die fragen» (12,7). Schliesslich ist nach dem Koran die (Bundes-)Lade ein Zeichen für die rechtmässige Königsherrschaft Sauls und die ruhespendende Gegenwart Gottes in seinem Volk (vgl. 2,248).

Auch im Zusammenhang mit neutestamentlichen Gestalten kennt der Koran «Zeichen»: Zacharias fordert von Gott ein Zeichen als Bestätigung für die Ankündigung seines Sohnes. Das Zeichen besteht darin, dass Zacharias drei volle Tage nicht zu den Menschen sprechen kann (vgl. 3,41; 19,10; Lk 1,20f.). Jesus vollbringt «mit Gottes Erlaubnis» und Macht Wunderzeichen,

³⁴ Die beiden Bestätigungswunder entstammen der jüdischen Tradition (vgl. Ex 4,2-8); hier jedoch werden sie nicht vor dem Pharao, sondern vor dem Volk Israel vollbracht, um dieses von Moses Berufung und Sendung zu überzeugen. Das dritte biblische Bestätigungszeichen in diesem Zusammenhang, die Wandlung des Nilwassers zu Blut (vgl. Ex 4,9), fehlt im Koran. In Sure 17,101 und 27,12 ist jeweils von neun Zeichen Moses die Rede, die jedoch nicht näher aufgeführt werden.

indem er aus Lehm geformte Vögel und Tote zum Leben erweckt, Blinde und Aussätzige heilt (vgl. 3,49). An anderer Stelle fordert er ein Bestätigungs- oder Wunderzeichen von Gott:

«Jesus, der Sohn Marias, sagte:

O Gott, unser Herr, sende uns einen Tisch vom Himmel herab, der uns ein Fest sei, den Ersten wie den Letzten, und ein Zeichen von dir! Versorge uns!

Du bist der beste Versorger.» (5,114)

Möglicherweise ist diese etwas unklare Passage eine Anspielung auf das Abendmahl.

Auffallend ist, dass Jesus und seine Mutter Maria selbst als «Zeichen Gottes» bezeichnet werden. Der Geist Gottes (*ruh Allāh*), in der islamischen Auslegung mit dem Erzengel Gabriel identifiziert, antwortet in der Verkündigungsszene auf den Einwand Mariens, wie sie im Zustand der Unberührtheit einen Sohn empfangen könne:

«So ist es: Dein Herr sagt: Das fällt mir leicht. So wollen wir ihn zu einem Zeichen für die Menschen machen und zu einer Barmherzigkeit von uns.» (19,21)

Und an anderer Stelle:

«Da bliesen wir in sie [Maria] von unserem Geist und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für alle Welt.» (21,91, vgl. 23,50)

Offensichtlich sind hier Jesus und Maria im Sinne von (prophetischen) «Bestätigungszeichen» zu verstehen. Allerdings wird in 4,171 Jesus als «sein [Gottes] Wort» bezeichnet – was freilich nicht im Sinne christlicher Inkarnationsaussage zu verstehen ist. In dieser Hinsicht wäre Jesus in seiner Zeichenhaftigkeit eher der im folgenden Abschnitt zu erörternden Zeichentheologie (Offenbarung Gottes im Wort) zuzuordnen.

Schliesslich wird auch Muhammad von den Ungläubigen seiner Umgebung nach Bestätigungszeichen für seine Offenbarung und Sendung gefragt (13,7; 20,133). Die von Gott gegebene Antwort des Propheten darauf lautet: «Gott leitet irre, wen er will, und führt den zu sich, der reumütig umkehrt» (13,27) – will sagen, das entscheidende Zeichen, nämlich die koranische Offenbarung, ist längst ergangen, aber nur die Gläubigen haben es erkannt und angenommen.

3.3. Offenbarungen Gottes im Wort als Zeichen

Zahlreiche Stellen im Koran machen deutlich, dass die Offenbarungen, welche die Propheten erhalten haben, gnadenhafte verbale Zeichen Gottes sind:

«Das sind Propheten, denen Gott Gnade geschenkt hat aus den Nachkommen Adams, aus denen, die wir mit Noach trugen, aus den Nachkommen Abrahams und Israels, aus denen, die wir geführt und erwählt haben. Wenn ihnen die Zeichen des Allerbarmernden vorgetragen wurden, warfen sie sich anbetend und weinend nieder.» (19,58)

Die Zeichen wurden also den Propheten vorgetragen, rezitiert, die sie ihrerseits vortrugen (2,129.151; 6,130) oder in Form Heiliger Schriften aufzeichnen liessen. So sind die Heiligen Schriften der Buchreligionen, wie auch der Koran selbst, Zeichen Gottes (vgl. 3,199; 4,140; 5,44). Aber nicht nur die Schriften als Ganzes, sondern auch ihre Teile, einzelne Verse, werden *āyāt* (Pl.) genannt.³⁵ Diese Bedeutung von *āya* als «Vers» legt sich z.B. in 3,58; 8,2.31; 10,15; 19,58.74 u.ö. nahe, wo vom Vortragen, Rezitieren, Verlesen der «Zeichen» die Rede ist. Noch deutlicher wird diese Bedeutung von *āyāt* mit Bezug auf den Koran in mehreren Surenanfängen (10,1; 11,1; 12,1.2; 13,1; 15,1; vgl. 17,1). So heisst es zum Beispiel in 12,1.2:

«Das sind die Zeichen der deutlichen Schrift. Wir haben sie herabgesandt als arabischen Koran.»

Diese Zeichen oder Verse sind – im Vergleich zu den Zeichen der Schöpfung – klar, deutlich, eindeutig, weshalb eigentlich keiner, der sie hört, vorgelesen bekommt, liest, sie missachten oder missdeuten kann. Wer sie ablehnt oder verdreht, tut dies in bewusster Entscheidung. Die Akzeptanz der Zeichen aber scheint den Glauben vorauszusetzen, zumindest eine gewisse Disposition, die sich für die Zeichen öffnet. Die Ungläubigen, Zweifler, Heuchler dagegen erklären diese Zeichen für Lüge – ihr Lohn wird die Höllestrafe sein (vgl. 2,39 u.ö.).

Als Fazit zum koranischen Befund lässt sich festhalten: Wie nach katholischer Lehre (vgl. *Dei filius* 2; *Dei verbum* 3, jeweils mit Berufung auf Röm 1,19f.) gibt es hier eine Offenbarung in der Schöpfung und im Wort, eine Offenbarung in Form nonverbaler und eine in Form verbaler Zeichen.³⁶ Dabei treten die Zeichen verbaler Art nach dem Koran «nicht einfach als eine zusätzliche Sorte neben die ersten, die geschöpflich-dinglichen, sondern sie verweisen auf diese zurück und rufen sie, nachdem sie immer wieder vergessen werden, in Erinnerung. Die prophetischen Reden haben damit viel stärker als die Zeichen der Natur appellativen Charakter, nicht nur aufgrund ihrer prinzipiell sprachlichen Form, sondern darüber hinaus vor allem durch ihre rhetorische Eindringlichkeit»³⁷ und ihre inhaltliche Eindeutigkeit. Beide Formen von Offenbarung aber haben ihren Grund in der Initiative Gottes, beide Formen eröffnen die Möglichkeit einer heilschaffenden Kommunikation oder Beziehung zwischen Gott und Mensch. Es liegt in der Verantwortung des Menschen, dieses Angebot anzunehmen.

³⁵ Vgl. dazu W.M. Watt, A.T. Welch, *Der Islam. I. Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*, Stuttgart/Berlin/Köln 1980, 197f.

³⁶ Vgl. T. Izutsu, *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo 1964, 133f.139; F. Rahman, *Major Themes of the Qur'ān*, Minneapolis/Chicago 1980, 69-79.

³⁷ Zirker, *Koran. Zugänge und Lesarten*, 28.

4. Sakramentale Riten im Islam

4.1. Feste der Initiation und des Übergangs

Wenn die christliche Tradition und Theologie in Bezug auf eine Reihe von liturgischen Handlungen von Sakramenten und Sakramentalien spricht, so ist in einem weiteren Schritt danach zu fragen, ob und in welcher Form es im Islam vergleichbare oder zumindest analoge Riten gibt. Kriterium dafür soll die eingangs herausgearbeitete Definition von Sakrament bzw. Sakramentalie als «wirksames Zeichen der heilschaffenden Nähe Gottes» sein.

Der Islam kennt zwar keine Taufe, Firmung, Eucharistie, sehr wohl jedoch Riten der Initiation. So wird dem Neugeborenen das Glaubensbekenntnis in das eine und der Gebetsruf in das andere Ohr geflüstert. Der Ritus dient der Erinnerung an den «Urbund»³⁸ Gottes mit der Menschheit und erklärt in einem gleichsam performativen Akt das neugeborene Kind zum Muslim und Mitglied der Umma und stellt es damit in die Heilsgemeinschaft.³⁹ Etwa am siebten Tag nach der Geburt findet dann die Zeremonie der Namensgebung statt, bei der dem Kind etwas Haar abgeschnitten wird. Das Haar wird gewogen und der Gegenwert seines Gewichts in Gold oder Silber den Armen gespendet; ein Opfertier wird geschlachtet und das Fleisch zwischen der Familie und Bedürftigen aufgeteilt: dies alles als «Danksagung an Gott für dieses himmlische Geschenk und Willkommenheißes des neuen Mitglieds in der Gemeinschaft der Familie und der Glaubensgemeinschaft».⁴⁰ Auch die traditionellen Namen wie *ʿAbdurrahmān* u.ä. besitzen eine Art werthafter Zeichencharakter: Sie machen einerseits Gottes Heilshandeln als des All-Barmherzigen (*ar-rahmān* usw.) bewusst und gegenwärtig, andererseits verweisen sie auf die Aufgabe und Berufung des Menschen als Diener Gottes (*ʿabd*). Weitere familiäre Zeremonien auf dem religiösen Lebensweg erfolgen, wenn das Kind die *Basmala* («Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmer»), die erste Sure des Korans (in der Regel im Alter von 4 Jahren, 4 Monaten und 4 Tagen), ein Drittel, die Hälfte oder schliesslich den ganzen Koran auswendig rezitieren kann. Von der spirituellen Bedeutung dieses Geschehens wird gleich noch näher zu reden sein.

Ein weiterer Knoten- oder Wendepunkt des Lebens stellt die Hochzeit, der Eintritt in die Ehe dar. Zwar gilt die Eheschliessung im Islam als ein zivilrechtlicher Vertrag, doch ist sie als «Zeichen Gottes» (30,21) mit einer religiösen Zeremonie verbunden, deren wichtigster Bestandteil, wie bei allen Festen

³⁸ Vgl. dazu R. Gramlich, Der Urvertrag in der KoranAuslegung (zu Sure 7,172-173), Islam 60 (1983) 205-230.

³⁹ Bei einem Erwachsenen, der zum Islam konvertiert, stellt die laute Rezitation des islamischen Glaubensbekenntnisses vor zwei muslimischen Zeugen den Initiationsakt dar.

⁴⁰ A. Grünert, Himmlische Geschenke. Feste und Feiern im Islam, Freiburg/Basel/Wien 2003, 16.

am Lebensweg, die Rezitation der ersten Sure ist. Diese wird schliesslich wiederholt auch am Sterbebett und zum letzten Mal am offenen Grab rezitiert. Der Verstorbene wird in ein weisses Kleid gewickelt, das er als Pilger bei der Wallfahrt zu Mekka trug – Sinnbild für sein Pilgerdasein auf Erden, das nun sein Ziel erreicht hat. Der Leichnam wird auf die rechte Seite gelegt mit dem Gesicht Richtung Mekka – ein Hinweis auf das erhoffte eschatologische Heil.⁴¹

4.2. Die «Fünf Säulen» als sakramentale Handlungen

Von den sog. «Fünf Säulen», welche das religiöse Leben im Alltag des Muslim prägen und bestimmen, lässt sich am deutlichsten wohl das Ritualgebet (*ṣalāt*) als sakramentales Geschehen interpretieren.⁴² Der Koran sichert dem Betenden die heilvolle Nähe Gottes zu (vgl. 2,186). Schon die dem Ritualgebet vorausgehenden Waschungen legen den Vergleich zu der in der katholischen Tradition als Sakramentalie bekannten Bekreuzigung mit Weihwasser, etwa beim Betreten einer Kirche, nahe, welche an die mit der Taufe geschenkte Gnade der Sündenvergebung («Abwaschung der Ursünde») erinnert und sie repräsentiert. Die verpflichtenden rituellen Waschungen im Islam sind demgegenüber nicht nur angedeutet, sondern wirkliche Körperreinigung. Doch diese äusserliche Reinigung steht zugleich für die innere, seelisch-geistige Reinigung und Vorbereitung auf das Gebet, das Hintreten vor Gottes Gegenwart. Dem dient auch das Aussprechen der Intention und das Gebet: «Gott, mach mich zu einem der Reumütigen, mach mich zu einem sich Reinigenden.» Dass die äussere Waschung die innere, von Gott geschenkte Gnade der Sündenvergebung bezeichnet und zugleich bewirkt, wird in folgender Prophetenüberlieferung deutlich:

«Wenn der muslimische Diener (Gottes) sich bei der Waschung das Gesicht wäscht, entfernt sich von seinem Gesicht mit dem Wasser bzw. mit dem letzten Wassertropfen jede Sünde, die er mit den Augen begangen hat. Und wenn er seine Hände wäscht, entfernt sich von seinen Händen mit dem Wasser bzw. mit dem letzten Wassertropfen jede Sünde, die er mit den Händen gewalttätig verübt hat. Und wenn er sich die Füße wäscht, so entfernt sich von seinen Füßen mit dem Wasser bzw. mit dem letzten Wassertropfen jede Sünde, zu der er mit seinen Füßen gelaufen ist. So kommt er aus der Waschung rein von der Schuld heraus».⁴³

⁴¹ Vgl. R. Kirste, H. Schulze, U. Tworuschka (Hg.), *Die Feste der Religionen*, Gütersloh 1995, 78.

⁴² Vgl. M.M. Ayoub, *The Word of God in Islam*, GOTR 31 (1986) 69-78 (75). Zum Thema Gebet im christlich-islamischen Verhältnis vgl. H. Schmid, A. Renz, J. Sperber (Hg.), «Im Namen Gottes...». *Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam*, Regensburg 2006 (in Vorbereitung).

⁴³ Muslim, Buch 2, nr. 475, zit. nach A.Th. Khoury, *Das Pflichtgebet*, in: Ders., P. Heine, J. Oebbeke, *Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft*, Gütersloh 2000, 75-92 (83). Auch schon das Ausziehen der Schuhe vor dem Betre-

Die Eröffnung des Gebetsritus durch die Worte «*Allāhu akbar*» könnte man als eine Art Epiklese betrachten, denn «sie erinnert den Beter nochmals an die alles umgreifende Macht Gottes, in dessen Gegenwart er nun steht.»⁴⁴ Mit dieser Formel tritt der Betende in den «Weihezustand» ein (*takbīrat al-iḥrām*). Das islamische Ritualgebet selbst ist durch die ganzheitliche, den Menschen in seiner Leib-Geist-Struktur einbeziehende Dimension gekennzeichnet. Die vorgeschriebenen Körperhaltungen und Gesten stimmen jeweils mit den Gebetsinhalten überein und machen zugleich die verschiedenen Aspekte der menschlichen Existenz coram deo deutlich: Lobpreisend steht der Mensch vor seinem Schöpfer; in dieser Stellung kommt seine Würde als Mensch in der Schöpfung zum Ausdruck. Er ist Stellvertreter (*ḥalīfa*) Gottes auf Erden, dessen Statthalter, mit Vernunft, Freiheit und Verantwortung in der und für die Schöpfung ausgestattet. Diese anthropologische Grundkategorie entspricht dem biblischen Begriff der Gottebenbildlichkeit.⁴⁵ In Verbeugung und Niederwerfung anerkennt zugleich der Betende in Demut seine Angewiesenheit auf den allmächtigen Schöpfergott und kommt ihm dadurch nahe (vgl. 96,19): Seine Stirn, Symbol seiner Vernunft, seiner Auszeichnung gegenüber allen anderen Geschöpfen, berührt den Boden, den Staub der Erde und macht so seine Vergänglichkeit und Niedrigkeit bewusst. Indem die islamischen Gebetshaltungen eine geistige Wirklichkeit zum Ausdruck bringen, sind sie «grundlegend sakramental»⁴⁶. Der Mensch selbst wird somit zum Zeichen Gottes. Dass diese Interpretation dem islamischen Verständnis keineswegs übergestülpt wird, zeigt folgender Koranvers: «Wir setzen unsere Zeichen in die Horizonte und in sie [die Menschen] selbst» (41,53). Und in einer heiligen Überlieferung heisst es: «Mein Himmel und Meine Erde umfassen Mich nicht, aber das Herz Meines gläubigen Dieners umfasst Mich.»⁴⁷ Der Friedensgruss am Ende des Ritualgebets schliesslich drückt die spirituelle Heilsgemeinschaft aller Gläubigen aus.

Segensformeln und -gebete gehören, wie im Christentum die Benediktionen, zum festen Bestandteil islamischer Gebetspraxis. Das Herabrufen des

ten des Gebetsraums hat nicht nur den Sinn, den Boden nicht zu verunreinigen, sondern hat eine tiefere innere Symbolik: Der Beter legt mit den Schuhen gleichsam alles Weltliche ab, um in die heilige Gegenwart Gottes zu treten, vgl. A. Schimmel, *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*, München 1995, 126.

⁴⁴ Schimmel, *Zeichen Gottes*, 181.

⁴⁵ Vgl. dazu ausführlicher A. Renz, *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*, Würzburg 2002, bes. 370-378.

⁴⁶ K. Cragg, *The Call of the Minaret*, New York ²1967, 108; vgl. ders., *The Privilege of Man. A Theme in Judaism, Islam and Christianity*, London 1968, 105; ders., *Alive to God. Muslim and Christian Prayer*, London 1970, 5; so auch C.E. Padwick, *Muslim Devotions. A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London 1961, XXIVf.

⁴⁷ Zit. nach Schimmel, *Zeichen Gottes*, 277.

göttlichen Segens (*taṣliya*) besonders auf den Propheten Muhammad mit den Worten *ṣallāʾ Llāh ʿalayhi wa sallam* («Gott segne ihn und gebe ihm Heil») gehört mit zu den häufigsten religiösen Akten eines Muslim: er ahmt so Gott und die Engel nach (vgl. 33,56). Dieses «doppelte» Gebet im Himmel und auf Erden gibt dem Segensgebet des Gläubigen «einen halb-sakramentalen Charakter, denn es ist ein irdisches und hörbares Zeichen eines himmlischen und machtvollen Handelns».⁴⁸

Um Segen für andere und sich selbst wird im Islam nicht nur in Worten gebetet, es gibt in der Volksfrömmigkeit auch eine Vielzahl von Gegenständen, die segenerfüllt sind und diesen Segen durch Berühren oder Küssen vermitteln: In erster Linie natürlich der Koran (und seine Schriftzeichen), aber auch das Wasser des Zamzambrunnens in Mekka, die die Kaaba bedeckende schwarze goldbestickte Samtdecke (*kiswa*), der schwarze Stein der Kaaba, die Kaaba insgesamt (vgl. 3,96f.).⁴⁹ Indem sie nach islamischem Glauben der himmlischen Kaaba im siebten Himmel genau gegenüber steht, verweist sie ständig – wie das irdische Jerusalem auf das himmlische⁵⁰ – auf die jenseitige, heilvolle Wirklichkeit, bildet sie ab. Weil die Kaaba nach islamischer Überlieferung von Adam gebaut, von Abraham restauriert und von Muhammad gereinigt wurde, repräsentiert und spannt sie so den heilsgeschichtlichen Bogen vom Beginn der Menschheitsgeschichte bis zum Eschaton. Der Betende wird sich dessen bewusst, sooft er sich im Gebet Richtung Mekka wendet. So wird auch die leere Gebetsnische (*miḥrāb*), welche die Gebetsrichtung (*qibla*) anzeigt, zum sakramentalen Zeichen, weil sie auf den spirituellen Ort und letztlich auf den ortlosen, transzendenten Gott verweist.⁵¹ Noch eindrücklicher wird dies bei der Pilgerfahrt nach und in Mekka selbst: Sie wird von vielen Muslimen «als Symbol für die Reise der Seele zu dem ersehnten Ziel, die Stadt Gottes am Ende des Weges», gesehen.⁵² Nirgendwo sonst wird ausserdem die Gemeinschaft der Muslime stärker erfahren als bei dieser Pilger-

⁴⁸ Padwick, *Muslim Devotions*, 162.

⁴⁹ Vgl. Schimmel, *Zeichen Gottes*, 87. Dass in der islamischen wie auch in der christlichen Volksreligiosität bei all dem natürlich auch magische Vorstellungen und Praktiken vorkommen, darf nicht übersehen lassen, dass die Theologie hier wie dort jegliche Magie abzuwehren bemüht ist und die Unverfügbarkeit des allmächtigen, aber eben barmherzigen Gottes betont.

⁵⁰ Zu Jerusalem als Metapher für die gnädige Zuwendung und Gegenwart Gottes vgl. D. Stoltmann, *Jerusalem – Mutter – Stadt. Zur Theologiegeschichte der Heiligen Stadt*, Altenberge 1999, bes. 313ff.

⁵¹ Vgl. Padwick, *Muslim Devotions*, 57: Der «*miḥrāb* ist der Ort der Begegnung mit der göttlichen Gegenwart». Eine festgelegte Gebetsrichtung ist dem Christentum keineswegs unbekannt: In den ersten Jahrhunderten wandten sich die Christen gen Osten – nicht etwa nach Jerusalem, sondern der aufsteigenden Sonne zu, Symbol für den auferstandenen Christus.

⁵² Schimmel, *Zeichen Gottes*, 95.

fahrt, weshalb sie «ein machtvolles Sakrament muslimischer Einheit»⁵³ darstellt.

Wenn es auch im Islam kein dem christlichen Bussakrament entsprechendes Äquivalent gibt, so ist doch die Bitte um Sündenvergebung von zentraler Bedeutung, und das Gebet selbst hat, ebenso wie die anderen «Säulen» (Almosensteuer, Fasten, Pilgerfahrt), sündentilgende, sühnende Wirkung.⁵⁴ Besonders fällt auf, dass viele der wichtigsten religiösen Vollzüge im Islam mit der sozial-caritativen Dimension, dem Teilen mit den Bedürftigen, verbunden sind. Weil dieses sozial-caritative Handeln stets mit der selbst erfahrenen Güte und Barmherzigkeit Gottes begründet wird, ist es zutiefst sakramental.

4.3. Vergegenwärtigung Gottes in der feierlichen Koranrezitation

Ob fünfmaliges Ritualgebet am Tag, Fasten im Monat Ramadan oder Pilgerfahrt nach Mekka – stets steht die Koranrezitation im Zentrum muslimischer Frömmigkeitspraxis. «*Qur'ān*» (Verbalnomen von *qara'a*) ist «arabische Parallelbildung zu dem syrischen *qeryānā* für «Perikopenlesung»⁵⁵ und bedeutet wörtlich «Rezitierung, Schriftlesung, Vortrag». Der Koran ist wesentlich und von seinem Ursprung her also ein zu rezitierender Text in Gebet und Liturgie: «Der Koran als Vortrag und der Koran als Buch – das sind zwei Seiten einer Medaille».⁵⁶ Die feierliche und kunstvolle Rezitation des Korantextes nun stellt für den gläubigen Muslim die Begegnung mit dem urewigen göttlichen Wort, im Grunde eine Wiederholung des Offenbarungs- und damit Heilsereignisses dar: «Damit ist der muslimische Kultus, obwohl für den Rezitierenden oder Betenden die primäre Funktion des Textes nicht in der Erzählung der heilsgeschichtlichen Historie besteht, dennoch ein Akt der Erinnerung, wird ein zurückliegendes historisches Ereignis zwar nicht «gedacht», aber vergegenwärtigt, nicht erzählt, sondern «nacherlebt»: die Herabsendung (*tanzīl*) der göttlichen Rede.»⁵⁷ Gott spricht im Augenblick der Rezitation, vermittelt durch den Koran, zum Betenden, Hörenden, Rezitierenden, wird für ihn gegenwärtig: «Den Koran zu lesen oder zu rezitieren heißt, in der Ge-

⁵³ Cragg, *Call of the Minaret*, 121. Selbst J. v. Ess, *Islam*, in: E. Brunner-Traut (Hg.), *Die fünf großen Weltreligionen*, Freiburg/Basel/Wien 1991, 67-84 (73), meint, dass der Islam bei der Pilgerfahrt «der Idee des Sakraments, die er so sehr verwirft, am nächsten zu kommen» scheint.

⁵⁴ Vgl. Padwick, *Muslim Devotions*, 199. In den Sufiorden gibt es sogar entsprechende Bussriten, vgl. Schimmel, *Zeichen Gottes*, 126.

⁵⁵ A. Neuwirth, *Koran*, in: H. Gätje (Hg.), *Grundriß der Arabischen Philologie*, Bd. 2, Wiesbaden 1987, 96-135 (98, Anm. 1).

⁵⁶ H. Bobzin, *Der Koran. Eine Einführung*, München 1999, 20.

⁵⁷ N. Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2000, 220; vgl. W.A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge/New York 1987, 100; R.C. Martin, *Understanding the Qur'ān in Text and Context*, HR 21 (1982) 361-384 (384).

genwart Gottes zu stehen.»⁵⁸ Diese Interpretation wird durch ein bei *Buḥārī* überliefertes *Ḥadīṭ* gestützt:

«Immer wenn eine Gruppe in einem Gotteshaus zusammentrifft, um die Gottesschrift zu rezitieren und einander zu belehren, lässt sich auf sie die göttliche Anwesenheit (*as-Sakīnah*) hernieder, die Barmherzigkeit bedeckt sie, die Engel strecken ihre Flügel über sie aus, und Gott erinnert sich ihrer unter denen, die Ihm nahe stehen.»⁵⁹

Wie sehr die Koranrezitation als Ich-Du-Beziehung erlebt und gedeutet wird, zeigt schliesslich folgende heilige Überlieferung (*Ḥadīṭ qudsī*):

«Wer den Koran liest, ist wie jemand, der mit Mir spricht und Ich rede mit ihm.»⁶⁰

Der Koran bzw. die Koranrezitation ist also das zentrale «Sakrament» des Islam.⁶¹ Es ist schon häufig, auch von muslimischer Seite, auf den Vergleich von Jesus Christus als dem fleischgewordenen Wort Gottes mit dem Koran als dem «Buch gewordenen Wort Gottes» hingewiesen worden.⁶² Auf dem Hintergrund des eben Gesagten ist es wohl nicht zu weit hergeholt und übertrieben, wenn man in der gemeinschaftlichen und feierlichen Koranrezitation folgerichtig zumindest eine Analogie zur christlichen Eucharistiefeyer erblickt, in welcher Jesus Christus als das Wort Gottes gegenwärtig wird: «Gottes Wort im Mund zu führen, durch die Ohren es aufzunehmen, im Herzen es sich zu vergegenwärtigen, ist dem Wesen nach, auch wenn der Islam diese Begrifflichkeit nicht verwendet, eine sakramentale Handlung; das Göttliche wird nicht nur erinnert, es wird vom Gläubigen – ähnlich Jesus Christus im Abendmahl – physisch in sich aufgenommen.»⁶³

Fazit

1) Ausgehend von der biblischen Grundüberzeugung vom allgemeinen Heilswillen Gottes war es seit der altkirchlichen Theologie christliche Über-

⁵⁸ Qurʾān (Ch.J. Adams), *Encyclopedia of Religion* XII, New York 1987, 156-176 (157), vgl. ebd. 175; Schimmel, *Zeichen Gottes*, 206.

⁵⁹ Zit. nach W.A. Graham, *Das Schriftprinzip in vergleichender Sicht*, in: A. Giese, J.Ch. Bürgel (Hg.), *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit*, Frankfurt 1994, 209-226 (222). Zur Bedeutung von *sakīna* vgl. Padwick, *Muslim Devotions*, 124f.

⁶⁰ Zit. nach Schimmel, *Zeichen Gottes*, 205.

⁶¹ Vgl. Padwick, *Muslim Devotions*, 119; A. Schimmel, *Der Islam. Eine Einführung*, Stuttgart 1995, 44; Küng, *Islam*, 99.

⁶² Der Vergleich ist erstmals wohl von Nathan Söderblom, dann (wahrscheinlich unabhängig davon) von Wilfred Cantwell Smith angestellt worden. Dem folgten z.B. Harry A. Wolfson («Inlibration»), Annemarie Schimmel, Jean Jacques Waardenburg und von muslimischer Seite z.B. Nasr Hamid Abu Zaid und Navid Kermani. Zu den Grenzen dieses Vergleichs vgl. Renz, *Mensch unter dem Anspruch Gottes*, 477, Anm. 657.

⁶³ Kermani, *Gott ist schön*, 217f., vgl. ebd. 213; so auch Ayoub, *Word of God in Islam*, 75.

zeugung, dass Gott auch den Menschen vor und ausserhalb der biblischen Offenbarung und der sichtbaren Kirche Heilmittel zur Verfügung stellt. Geht man von einem sehr allgemeinen und weit gefassten Sakramentenbegriff aus («wirksames Zeichen der heilschaffenden Nähe Gottes»), dann kann man diese ausserchristlichen Heilmittel wohl durchaus als «Sakramente» bezeichnen. Kann man aber über die blossе Annahme oder auch Konstatierung der Existenz solcher Heilmittel hinaus diese in den Religionen konkretisieren und identifizieren?

2) Das Zweite Vatikanische Konzil spricht davon, dass die Muslime «mit uns den einen Gott anbeten» (*Lumen gentium* 16) und würdigt in diesem Zusammenhang besonders die religiösen Praktiken der Muslime wie Gebet, Almosen, Fasten (*Nostra aetate* 3). Diese und andere religiöse Akte, besonders die Koranrezitation, konnten zunächst einmal rein phänomenologisch als Äquivalente zu christlichen Sakramenten oder Sakramentalien nachgewiesen werden. Daneben kennt der Koran wie die Bibel die Zeichenhaftigkeit von Natur, geschichtlichen Ereignissen, (prophetischen) Personen und Taten. Hier wie dort jedoch gilt, dass die Welt für sich genommen aufgrund der ihr innewohnenden Ambivalenz nicht eindeutig als Zeichen der Gegenwart Gottes wahrgenommen werden kann, weshalb es der Offenbarung im Wort bedarf.⁶⁴

3) Die entscheidende religionstheologische Frage ist, ob und inwieweit diese Zeichen und Symbolhandlungen im Islam heilswirksame Mittel sind. Unbestreitbar dürfte sein, dass unzählige Muslime in Geschichte und Gegenwart durch diese Zeichen und Riten auf jene transzendente Wirklichkeit verwiesen wurden und werden, welche sie als den einzigen, allmächtigen und barmherzigen Gott bekennen. Am stärksten erfährt der Muslim in Koranrezitation und Gebet die heilvolle Nähe und Gegenwart Gottes. Auf der Basis der christlichen Überzeugung vom allgemeinen Heilswillen und von der universalen Gegenwart des dreieinigen Gottes kann wohl mehr als nur hypothetisch angenommen werden, dass sich Gott tatsächlich dieser Mittel bediente, um seine heilschaffende Gegenwart zu schenken. Dem christlichen Glauben freilich bleibt der Anspruch unbenommen, wonach diese geschenkte Gottesgemeinschaft in den christlichen Sakramenten und damit in der sichtbaren Kirche deutlicher, wirksamer, voller «ins Zeichen gebracht» wird, weil sie Jesus Christus explizit zum Inhalt haben und Christus das «nicht mehr überbietbare Zeichen von Gottesnähe, Gottbegegnung und Gottesheil»⁶⁵ ist. Andererseits ist in den islamischen Zeichenhandlungen wohl der gemeinschaftli-

⁶⁴ Vgl. W. Beinert, Die Welt als Sakrament, in: Hertzen, Krebs, Pretscher (Hg.), *Vergewärtigung*, 86-106 (96). Die theologische Rede von der «Sakramentalität der Welt» meint gerade keine mythische «(Re-) Sakralisierung» des Kosmos, vgl. Wenzel, *Sakramentales Selbst*, 19.

⁶⁵ Beinert, *Welt als Sakrament*, 92.

che⁶⁶ und sozial-caritative Charakter stärker ausgeprägt als in den heute gefeierten christlichen Sakramenten. Zwar werden diese Dimensionen in der gegenwärtigen christlichen Sakramententheologie und -pastoral wiederentdeckt, die Begegnung mit dem Islam aber könnte mit dazu beitragen, den inneren Zusammenhang von Wort, Sakrament und Diakonie auch im Christentum wieder deutlicher bewusst und sichtbar zu machen.

Abstract

Eine bislang in der theologischen Reflexion des christlich-islamischen Verhältnisses eher vernachlässigte Frage ist die nach sakramentalen Elementen und Vollzügen im Islam. Unter der Voraussetzung, dass das heilschaffende Wirken des dreieinigen Gottes über die sichtbare Kirche hinaus auch bei Nichtchristen wie auch in nichtchristlichen Religionen anzunehmen ist, ist nach konkreten identifizierbaren Vermittlungen dieses Wirkens auch im Islam zu fragen, auch wenn der Islam selbst den Begriff des Sakraments nicht kennt. Für ein derartiges Unternehmen ist es notwendig, von einem allgemeinen christlichen Sakramentenbegriff und dem biblischen Zeichenbegriff auszugehen.

Dabei sind zunächst auffallende Parallelen zwischen dem biblischen und dem koranischen Zeichenbegriff festzustellen: Zeichen der Natur und der Heilsgeschichte verweisen ebenso wie Zeichenhandlungen der Propheten auf Gottes heilvolles, manchmal auch strafendes Wirken. Im Zentrum des göttlichen Heilshandelns aber steht im Christentum das Christusereignis, im Islam die koranische Offenbarung. So sind die einzelnen christlichen Sakramente und sakramentalen Vollzüge wesentlich vom Heilsereignis in Jesus Christus her geprägt, während sämtliche islamischen Vollzüge mit sakramentalem Charakter wie das Ritualgebet, die feierliche Koranrezitation, die Wallfahrt usw. ganz vom Koran her geprägt sind. Insofern diese islamischen Vollzüge dem gläubigen Muslim Gottes heilschaffende Nähe in Vergebung und Rechtleitung versichern, können sie christlicherseits als wirksame Zeichen göttlichen Handelns interpretiert und gewürdigt werden. Christlicher Glaube jedoch erkennt und bekennt in Person und Werk Jesu Christi das unüberbietbare und universale Zeichen des Heils.

Andreas Renz, Hildesheim

⁶⁶ Vgl. H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, 301.