Michael Kißkalt

Die Bedeutung der »guten Werke« in Theologie und Praxis des Islam

Wer über die »Guten Werke« im Islam redet, dem muss bewusst sein, dass es *den* Islam nicht gibt. Die Religion des Islam ist in sich so vielfältig wie die christliche Religion. Die Vielfältigkeit[1] hängt mit vielerlei Faktoren zusammen, z.B.:

- mit den Kulturen, in denen sich der Islam entfaltet: Wie Araber oder Perser, Türken oder Kurden, Pakistanis oder Philippinos, Bosnier oder Turkmenen, Franzosen oder Nigerianer ihren Islam verstehen und leben, kann recht unterschiedlich sein.
- mit den Rechtsschulen von streng orthodoxen zu progressiv-liberalen Ausrichtungen, denen sich moslemische Gruppen verbunden fühlen.[2] Viele säkular geprägte Moslems praktizieren ihren Glauben auch gar nicht im Sinne einer Rechtsschule.
- Mit der sozialen Herkunft und Bildung, unter deren Vorzeichen Muslime ihren Glauben leben und verstehen.

Dabei ist manche Lebensäußerung, die vorschnell unter »Islam« eingeordnet wird (z.B. die Art des Kopftuches), eher auf besondere kulturelle Prägungen zurückzuführen, in denen der Islam sich jeweils entfaltet.

Um dem Verständnis der *guten Werke* im Islam auf die Spur zu kommen, sind die unterschiedlichen Akzentuierungen der islamischen Rechtsschulen zu beachten wie auch die Erfahrungen und Überzeugungen der Menschen, die als Moslems in ihren verschiedenen Kontexten leben und die Wirklichkeit der *guten Werke* in ihrer Religion teilweise recht idealisiert beschreiben oder auch ganz im Gegenteil sehr kritisch sehen. Im Folgenden werden einige Aspekte zusammengestellt, die sich in ihren Grundlinien in allen islamischen Richtungen und Wirklichkeiten wiederfinden.

[1] Die Vielfältigkeit der islamischen Landschaft in Bezug auf das Da'wa-Verständnis wurde zuletzt von *H. Wrogemann*, Professor für Missions- und Religionswissenschaft und Ökumenik an der kirchlichen Hochschule Wuppertal, in seinem Buch »Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Studie zu Begründung und Praxis des Aufrufs (da'wa) im Islam«, Frankfurt/Main 2006 dargestellt.

[2] Vgl. *P. Heine*, Der Islam – erschlossen und kommentiert, Düsseldorf 2007, 184–199.

1 Glaube und *Gute Werke* im Islam

1.1 Vorrang der Glaubenspraxis

Die Begrifflichkeit der *Guten Werke* ist natürlich zuerst christlich geprägt, und man muss sich vor der Versuchung in Acht nehmen, christliche Assoziationen, Definitionen und Polarisierungen zur Thematik in das islamische Verstehen der *Guten Werke* hinein zu tragen. Andererseits steht der Islam in einer Traditionslinie mit dem jüdischen und dem christlichen Glauben, mit dem Alten und dem Neuen Testament. Der Koran bezieht sich stark auf die Texte des Alten Testaments und greift sie teilweise wortwörtlich auf.[3] Wie für die Torafrömmigkeit ist es für die islamische Religion bezeichnend, dass die Frage nach der Praxis des Glaubens eine zentrale Rolle spielt. Sowohl im Koran, dann auch in der Sunna, in der Scharia und später in den Schriften der islamischen Gelehrten steht weniger die Frage nach der rechten Lehre, sondern die Frage nach dem rechten Leben im Mittelpunkt. Glauben im islamischen Sinne ist weniger ein Fürwahrhalten und Bedenken bestimmter religiöser Theorien, sondern Gehorsam gegenüber den Weisungen Gottes im Lebensvollzug. Selbst Entwürfe und Diskussionen zu theologischen Theorien fragen meist schnell nach der Umsetzung im Leben des Glaubenden. Insofern kann man die *Guten Werke* als das Lieblingsthema des Islam bezeichnen. Man findet also in Bezug auf die Frage nach den Guten Werken im Islam reichlich Material, aus dem einige, meiner Meinung nach, grundlegende und für alle gültige Tendenzen dargestellt werden.

1.2 Glaube als Islam

Glauben bedeutet im Islam, sich Gott zu unterwerfen, indem man seinem geoffenbarten Wort gehorcht. Glaube ist Gehorsam. Muslim ist der, der sich Gott unterwirft. Mit der Gotteslehre hat sich islamische Theologie schon in ihren Anfängen im 7. Jahrhundert schwer getan: Gott wird von Mohammed als der radikal Transzendente, Erhabene gepredigt, als der von der menschlichen Welt und damit auch vom menschlichen Denken Unfassbare. Weil Gott so transzendent und unergründlich ist, muss sich das menschliche Nachsinnen über IHN begrenzen und sich umgekehrt auf das offenbarte Gesetz Gottes und seine Umsetzung konzentrieren. Jede menschliche Annäherung an das Verstehen des Gottseins Allahs wird als gefährlich oder gar häretisch angesehen.[4]

[3] Vgl. Sure 2,261–280 und das Heiligkeitsgesetz: Ex 20,22–23,33; vgl. zu vielen anderen Aspekten: *B. Schmitz*, Von der einen Religion des alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam, Stuttgart 2009, bes. 187ff.

[4] Vgl. z.B. *A.Th. Khoury / P. Heine*, Im Garten Allahs. Der Islam, hg. v. *A. Khoury* u.a., (Kleine Bibliothek der Religionen 6) Freiburg/Basel/Wien 1996, 54 u.ö.

Im Koran wird zwar noch in anthropomorpher Bildhaftigkeit von Gott geredet und in den verbreiteten und schillernden Bewegungen der islamischen Mystik, im Sufismus, wird unbekümmert das Wesen Gottes umschrieben, meditiert, besungen und umtanzt.[5] Die islamische orthodoxe Theologie hat sich jedoch in ihrem Reden von Gott immer stärker eingeschränkt, aus Sorge um die Respektierung des unendlichen Unterschieds zwischen Schöpfer und Schöpfung.[6]
Dem Menschen ist es von sich aus unmöglich, sich in Relation zu Gott zu setzen, doch Gott hat sich zum Menschen in Beziehung gesetzt, indem er ihn mit seiner Welt geschaffen hat und indem er in dieser Welt durch die erwählten Propheten seinen Willen kundtut.[7] Gott hat die Welt geschaffen, er hat die Geschichte ins Leben gerufen, er greift durch die Sendung seiner Propheten in die Geschichte ein, um die abgeirrten Menschen wieder auf den rechten Weg zu bringen. Unter den Propheten (nabi) ragen im Koran die vier prophetischen Gesandten Gottes heraus (rasul): Abraham, Mose, Jesus und letztendlich Mohammed, als »Siegel der Propheten«. Diesen *rasul* war die Botschaft aufgetragen, den Einen Gott zu verkündigen und seinen Anspruch auf das Leben der Menschen, seine Weisungen, deren Befolgung im Jüngsten Gericht in großer Gerechtigkeit gerichtet wird.

1.3 Vom Bekenntnis zu den Glaubenspflichten

Der Zurückhaltung im Verstehen und Erklären Gottes steht das ausgebreitete und immer wieder vertiefende Reden vom Leben des Glaubenden gegenüber. Das Leben des Glaubenden wird bestimmt von seinem *Bekenntnis zu Allah, dem einzigen, ewigen und unergründbaren Gott, und zu seinem Gesandten Mohammed.* Dieses Bekenntnis, *Shahada*, hat der Glaubende während der fünfmaligen Gebetszeiten immer wieder auszusprechen und dabei zu verinnerlichen. Jegliches *Gute Werk* hat seinen Grund in diesem Glaubensbekenntnis. Beim Fasten im Ramadan und in der Wallfahrt nach Mekka gibt der Glaubende seinem Bekenntnis einen sozial verbindenden rituellen Rahmen, der ihn in der Unterbrechung des Alltags an den Urgrund seines Seins erinnert und ihn mit Glaubenden jeglicher sozialer und nationaler Herkunft verbindet. In der Pflicht des Almosens schließlich wird das Bekenntnis im Tun für andere umgesetzt. Alle Pflichten, in ihrer spirituellen und in ihren sozialen Dimensionen, haben ihren Bezugspunkt im Bekenntnis zu Allah und seinem Propheten Mohammed.

5 Vgl. *Heine*, Islam (wie Anm. 2), 246.
6 Vgl. *T. Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994, 49ff; *G. Endreß* Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte, München [3]1997, 101ff.
7 Vgl. *J. Bouman*, Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad, (Impulse der Forschung 22) Darmstadt [2]1989, 89ff.

Schon bald nach dem Tod Mohammeds, zur Zeit der Umajaden, begann in der *Umma* die Diskussion um die Bedeutung des *Glaubensgehorsams / der guten Werke* für die Anerkennung eines Muslims als Muslim. Entzündet hat sich die Diskussion am weltlichen Lebensstil der Umajadenherrscher.[8] Die Vertreter des altislamischen Prophetenideals, die *Charidjiten* (»die Ausziehenden«) vertraten die Ansicht, dass ein unwürdig lebender Herrscher keine Autorität im islamischen Sinne sei, sondern ein Ungläubiger. Ihre Gegenspieler, die *Murdjiiten* (»die Aufschiebenden«), gleichsam auch beunruhigt durch den Lebensstil der Herrschenden, gaben aber dem äußeren Bekenntnis und der richtigen Gebetsrichtung die entscheidende Bedeutung für das rechte Muslim-sein. Das endgültige Urteil über die unheilig lebenden Herrscher sei Gott zu überlassen, also »aufzuschieben«. Nicht Fragen nach dem richtigen Heilsweg, sondern verschiedene Auffassungen zur Theokratie standen hier im Vordergrund.

Die *Guten Werke* im Islam bestehen letztlich in erster Linie darin, dass man seinem Bekenntnis Ausdruck gibt, und das insbesondere dadurch, dass man die fünf religiösen Grundpflichten erfüllt: das Bekenntnis, das Pflichtgebet, die Pflichtabgabe (Almosen) für die Armen, das Ramadanfasten und die *Hadj* – die Wallfahrt nach Mekka, die jeder Moslem einmal im Leben vollziehen sollte. Wer diese fünf Grundpflichten des Moslems erfüllt, kann dem Jüngsten Gericht am Ende der Zeit hoffnungsvoll entgegen gehen.

In der populär-christlichen Literatur zum Islam wird von daher immer wieder auf den *gesetzlichen Charakter* des Islam hingewiesen. Muslime würden sich um *gute Werke* bemühen, weil von ihren Werken abhängt, ob ihre Existenz ins köstliche Leben des Paradieses einmündet oder in den Schrecken der Hölle verbrennt. Doch wird der christliche Betrachter den Glaubenden im Islam nicht gerecht, wenn er seine christlichen dogmatischen Kategorien Gesetz gegen Evangelium, Gericht gegen Gnade quasi als Schablone auf den Islam legt und ihn danach beurteilt. Wie die Thora für den alttestamentlich Glaubenden das Leben bereichert und fundiert, so würde auch der Muslim seine religiösen Regeln als positive Lebensorientierung verstehen.

1.4 Die Glaubenspflichten als Last und als Freude

Man nimmt den Islam also verkürzt wahr, wenn man die Guten Werke im Islam nur in der Furcht vor dem eschatologisch-apokalyptischen Gericht Gottes verortet und die Bedeutung der »Guten Werke« im Islam als Gesetzlichkeit abtut.

Sicherlich empfinden viele Muslime die Erfüllung ihrer religiösen Pflichten als lästig. Auch im Islam ist die Zahl der »Namens-Musli-

[8] Vgl. *Nagel*, Geschichte (wie Anm. 6), 49ff, 67ff; *Endreß*, Einführung (wie Anm. 6), 49f.

me«, der Muslime, die ihren Glauben nicht wirklich praktizieren, sehr hoch; vor allem in den islamischen Herkunftsregionen; weniger in Europa, weil viele orientalische Zuwanderer mit dem Leben in der Fremde ringen und in ihrer Unsicherheit dann Zuflucht und Halt in ihrem alten, bis dahin oft vergessenen Glauben finden. So ist der konkrete Glaubensgehorsam für die einen Moslems im Grunde genommen lästig. Für andere ist ein Leben im Rhythmus der religiösen Pflichten selbstverständlicher Ausdruck ihres Glaubens und von daher Teil ihrer Lebensfreude. Und manche sind sich ihres Heils darin gewisser, als wir denken. *Gute Werke* im Islam, das ist mehr als die mechanische Erfüllung der fünf islamischen Grundpflichten. Sie haben ihre Begründung in Gott selbst und in der geschöpflichen Stellung und Berufung des Menschen, des Statthalters Gottes auf Erden.

2 Die Begründung der guten Werke im Islam

2.1 Gott der Allbarmherzige (Allah Er-Rahmân) und der Gnädige (Allah Er-Rahim)[9]

Islamische Gelehrte[10] werden nicht müde zu erinnern, dass verantwortliches und gutes menschliches Handeln seinen Ursprung in Gottes Barmherzigkeit hat, die sich nicht nur in einer jenseitigen sondern auch in einer diesseitigen und weltlichen Dimension verwirklicht. In der *Basmala* (oft übersetzt: »Im Namen Gottes des Barmherzigen und Gnädigen«), die fast jede Koransure einleitet, kommt zum Ausdruck, dass Gott *Er-Rahmân und Er-Rahim* ist, der All-Barmherzige und der All-Erbarmer. Die Übersetzungen ins Deutsche variieren. Gott als *Er-Rahmân* und *Er-Rahim* gehören zu den ersten der »schönsten Namen« Gottes, die der Gläubige immer wieder meditieren soll. Dabei ist der Begriff *Rahmân* nur Gott vorbehalten und im Sinne eines Superlativs zu verstehen: Der überaus Gnädige oder der All-Barmherzige.[11]
Muslimische Historiker weisen darauf hin, dass der altarabische, vorislamische Gott *Allah* auch *Rahmân* genannt wurde. In der Anfangszeit der prophetischen Wirksamkeit des Mohammed habe man darüber diskutiert, inwiefern Allah als der Gott, der sich ihrem Propheten offenbart hat, auch *Rahmân* genannt werden kann; vgl. Sure 17,110 *Ru-*

9 Im Folgenden wird wiederholt auf Beiträge in dem Sammelband: Diakonie der Religionen 2. Schwerpunkt Islam, hg. v. *B. Beinhauer-Köhler / M. Benad / E. Weber*, Theion XIV, Frankfurt/Main 2005 Bezug genommen.
10 So z.B. Prof. Dr. *Osman Karadeniz*, Prof. für Systematische Theologie (Kelam) an der Dokuz Eylül Üniversitesi Izmir; *Sabri Yilmaz*, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät der genannten Universität in Izmir.
11 Vgl. *Karadeniz, Osman*, Rahmân als Beiname Allahs; in: Diakonie der Religionen 2 (wie Anm. 9), 31–44, 31.

fet ihn Allah an oder rufet ihn an Er-Rahmân – wie ihr ihn auch anrufen mögt! Letztlich hat sich die Gemeinschaft um den Propheten dafür entschieden, Allah auch *Rahmân* zu nennen, die beiden altarabischen Begriffe für die altarabische Rettungsgottheit also beizubehalten, diesen Gott aber als einzigen Gott aus allen anderen Gottheiten herauszuheben und alle anderen Gottheiten wiederum zu Götzen, zu »Nicht-Göttern« zu erklären.[12]

In ihrem Charakter als Gnade und als Aufgabe, betrifft Gottes *Rahmân* alle Menschen, unabhängig davon, ob sie glauben oder nicht. Als Statthalter Gottes auf Erden ist der Mensch verantwortlich für sein Leben und für diese Welt. Der Unterschied zwischen den beiden Gottesnamen *Er-Rahmân* und *Er-Rahim* besteht darin, dass *Rahmân* als Gottes Barmherzigkeit im Diesseits für alle Menschen verstanden wird, *Rahim* als Gottes Barmherzigkeit im Jenseits für die Gläubigen im Paradies.[13] Angesichts des *Rahmân* ist der Mensch passiv, Empfangender; angesichts des *Rahim* Gottes ist der Mensch aktiv im Glauben und im Gehorsam.[14] Die *Rahim* Gottes, weniger ein Eigenname Gottes als ein Attribut, erweist sich im Jenseits für die Gläubigen in dem Sinn, dass ihnen ihre Sünden vergeben sind. Die doppelte Barmherzigkeit Gottes, die für Gläubige bis ins Jenseits hineinreicht, kann Muslimen eine Art Heilsgewissheit vermitteln. Gläubige Muslime können ohne Zweifel (!) auf die göttliche Gnade hoffen![15]

Wollte man diese doppelte Barmherzigkeit Gottes mit christlicher Terminologie bezeichnen, dann wäre *Rahmân* die Schöpfungsgnade Gottes, sein Schöpfungssegen; *Rahim* wäre seine Heilsgnade, Gottes Heilssegen. Die wiederholte Anrufung Gottes als den Barmherzigen hat natürlich bedeutende Auswirkungen auf das Leben des Muslim,

12 *Karadeniz,* Rahmân (wie Anm. 11), 32f.

13 Vgl. *Karadeniz,* Rahmân (wie Anm. 11), 31f; vgl. *Sabri Yilmaz*, Die Attribute »der Allerbarmer« (ar-rahmân) und »der Allbarmherzige« (ar-rahim) bei Elmalili, in: Diakonie der Religionen 2 (wie Anm. 9), 55–62, 59: Yilmaz führt diese Unterscheidung auf eine *Hadith* Mohammeds zurück, der sich hier auf ein Wort des »heiligen Jesus« beruft.

14 Vgl. *Dagci*, Recht und Verantwortung; in: Diakonie der Religionen 2 (wie Anm. 9), 45–54, 47.

15 Vor allem zwei Koranverse werden diesbezüglich immer wieder zitiert: Sure 39,53: *Sprich: O meine Diener, die ihr gegen euch selbst Übertretungen begangen habt, gebt die Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes nicht auf. Gott vergibt die Sünden alle. Er ist ja der, der voller Vergebung und barmherzig ist. Sure 6,54: Euer Herr hat sich selbst die Barmherzigkeit vorgeschrieben. Wenn nun einer von euch aus Unwissenheit Böses tut, aber danach umkehrt und Besserung zeigt, so ist Er voller Vergebung und barmherzig.* Dieses und alle anderen Koranzitate in diesem Aufsatz werden zitiert nach »Der Koran. Übersetzung von Adel Theodor Khoury, unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah, 2., durchgesehene Aufl., Gütersloh 1992«.

der sich im Dienste für den barmherzigen Gott auch als barmherziger Diener erweisen muss und will.[16]
Für den historisch gewachsenen Islam ermöglicht die göttliche Barmherzigkeit anthropologisch die Gegebenheiten der menschlichen Existenz (*Rahmân*), eschatologisch ist sie an den glaubenden Gehorsam des Menschen gebunden (*Rahim*).

Wie zeigt sich nun in den orthodoxen Hauptrichtungen des Islam Gottes Rahma, Gottes Gnade?
Gott hat in seiner Gnade und Weisheit erstens das Weltall geschaffen, die Abläufe des Universums geordnet und geregelt und auf Recht und Gerechtigkeit ausgerichtet. Gottes Gnade zeigt sich zweitens in der Sendung der Propheten mit ihren Büchern und drittens im eifrigen Streben des Menschen nach Wahrheit, ein Streben, das Gott in die menschliche Natur hineingelegt hat. Alles, was Gott dem Menschen

[16] Die starke Akzentuierung der Barmherzigkeit Gottes im Koran führt den emeritierten Frankfurter Religionswissenschaftler *Edmund Weber*, Allahs Mütterlichkeit und die muslimische Nächstenliebe, in: Diakonie der Religionen 2 (wie Anm. 9), 63–74 dazu, einen ursprünglichen Islam anzunehmen, der von der Wurzelbedeutung des Begriffs Rahmân und Rahim her zu deuten ist: »(Leben schenkender) Mutterleib, Gebärmutter«. Das Verb »rahma« sei dann vom Arabischen und vom Urdu her zu übersetzen mit »zärtlich lieben«. Von daher deutet Weber Barmherzigkeit als »nichts anderes, als dass der Leib, der das Kind geboren [hat] und zärtlich liebt, diesem gegenüber, wenn es leidet, voller Mitgefühl ist und alles daransetzt, das Leiden zu beenden.« (*Weber*, Allahs Mütterlichkeit, 65f). Für Mohammed in seiner Urprophetie sei die Barmherzigkeit Gottes primär gegenüber seiner Allmacht. Gott in seinem mütterlichen Antrieb wolle sein in Sünde gefallenes Kind »reinigen, mit neuem Lebensmut versorgen und es mit neuer Gnade ausstatten.« (*Weber*, Allahs Mütterlichkeit, 66). Mohammed verkündige in seiner Prophetie den Gott, der die Menschen aus dem tödlichen Griff des Gesetzes und der vergeltenden Gerechtigkeit befreien will. Den vorliegenden Koran mit seiner strikten Gehorsamstheologie angesichts des Gerichtes Gottes sieht Weber als Ergebnis der sofort nach dem Tod Mohammeds einsetzenden islamischen Orthodoxie, die die ursprüngliche Gnadenreligion des Mohammed ihren machtpolitischen Notwendigkeiten angepasst und in eine Gesetzesreligion umgewandelt habe. Dass dem vorliegenden Koran eine buchfreie Gnadenreligion des Propheten zugrunde liegt, begründet der Autor mit den vorherrschenden Gottesnamen und -attributen Rahmân und Rahim und mit Sure 3, in der sich Mohammed – gegenüber den Schriftbesitzern Juden und Christen – in Nachfolge Abrahams als buchlosen *Hanif*, als Gott suchenden Heiden, bezeichnet. Von daher reiht Weber Mohammed bruchlos in die »Sola-Gratia-Tradition der jüdischen, paulinischen und reformatorischen Religion« (*Weber*, Allahs Mütterlichkeit, 72) ein. Die Nächstenliebe, wie sie sich dann in den Wohltätigkeitsregeln *Sadaqa* und *Zakat* verwirklicht, gebe dann, nach Weber, im prophetisch-islamischen wie im christlichen Sinne, das von Allah bedingungslos empfangene Erbarmen an den Nächsten weiter. – Webers Ausführungen weisen doch einen stark hypothetischen Charakter auf und basieren nur auf den beiden vagen Indizien des orientalischen Rahmânbegriffs und der in Sure 3 angedeuteten Haniftheologie des Mohammed. Diese Indizien sind zu schwach, um eine reformatorische Ursprungstheologie des Mohammed, wie sie Weber ausführt, zu belegen.

verliehen hat, ist Werk der *Rahma*. Gott, der Barmherzige und der Erbarmer, hat Himmel und Erde nicht umsonst erschaffen und auch nicht zum Vergnügen[17], sondern als *Zeichen Allahs*.[18]
Von daher kann das Universum als »Weisheitsbuch« Allahs bezeichnet werden, »in dem die Manifestationen des erhabenen Schöpfers, *Errahmân*, zu beobachten sind.«[19] Alle Menschen sind zu dieser Suche nach dem Wahrhaftigen in dieser Welt aufgerufen und begabt. Jede philosophische und wissenschaftliche Anstrengung, diese Welt zu verstehen und zu verbessern, ist Zeichen der göttlichen Gnade. Das Universum in seiner Ordnung und Harmonie gilt für den Islam als Beweis der Existenz Gottes. Wer das Universum und die Schöpfung unvoreingenommen in den Blick nimmt, könne Gott erkennen.[20] Wissenschaft und Forschung sind also insofern *gute Werke* im Islam, als sie die wunderbaren Gesetzmäßigkeiten des Universums aufzeigen und dadurch indirekt auf Gott verweisen.

Wie steht es dann um die Erfahrung des Bösen in der Welt?
Das Böse, die Sünde und das Leid sind letztlich auf die Schuld des Menschen zurückzuführen. Doch schickt Gott in seiner Gnade Propheten, die die Menschen auf ihre Verfehlungen hinweisen und sie auf den rechten Weg zurückbringen. Wenn die Menschen nicht umkehren und ihr Verhalten ändern, kommen die Folgen ihrer Schuld als Gottes Gericht über sie.[21]
In seinem Unglauben wird die Gottbezogenheit des Menschen, seine Sehnsucht nach Gott und seine Begabung zu einem glücklichen und friedlichen Leben immer wieder verschüttet und vergessen; darum hat Gott die Propheten in seine Welt gesandt, die an die alte Ur-Wahrheit wieder erinnern. Dieser Dienst der Erinnerung, des Ausgrabens der

17 Vgl. *Karadeniz*, Rahmân (wie Anm. 11), 34.
18 Vgl. Sure 42,29: *Und zu seinen Zeichen gehört es, daß Er die Himmel und die Erde erschaffen hat und in ihnen beiden allerlei Getier sich ausbreiten läßt.* Dazu ausführlich: *A. Schimmel*, Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam, München 1995, 271–283.
19 *Karadeniz*, Rahmân (wie Anm. 11), 34.
20 Vgl. *Karadeniz*, Rahmân (wie Anm. 11), 35ff.
21 Vgl. Sure 11,89.101f.117: *O, mein Volk, mein Zerwürfnis mit euch soll euch nicht dazu führen, daß euch das trifft, was früher das Volk von Noach [...]getroffen hat [...] Nicht wir haben ihnen Unrecht getan, sondern sie haben sich selbst Unrecht getan. Ihre Götter, die sie anstelle Gottes anrufen, haben ihnen nichts genützt, als der Befehl deines Herrn eintraf; [...] So ist die Art deines Herrn heimzusuchen, wenn Er die Städte heimsucht, während sie Unrecht tun. Seine Heimsuchung ist schmerzhaft und hart. [...] Und dein Herr hätte unmöglich zu Unrecht dem Verderben preisgegeben, während ihre Bewohner Besserung zeigten.* Sure 7,153: *Diejenigen, die die bösen Taten begehen, aber danach umkehren und glauben – siehe, die Herr ist danach voller Vergebung und barmherzig.*

verschütteten[22] göttlichen Weisheit im Menschen (*fitra*)[23] ist bis heute Aufgabe der islamischen Mission (*Da'wa*).
Von Gott her wirken in dieser Welt die Kräfte der Barmherzigkeit, der Weisheit und der Vernunft, über Glauben und Religion hinaus. Dem Menschen als Sachwalter Gottes auf Erden ist aufgetragen, die innerweltlichen göttlichen Wirkungen der Barmherzigkeit und Weisheit wahrzunehmen, aufzugreifen und immer wieder neu umzusetzen. Dazu wurde er von Gott mit Vernunft begabt und mit der Sehnsucht nach Wahrheit. Das, was der Mensch von sich aus als sein Wissen und Vermögen wahrnimmt, ist doch letztlich Geschenk und Begabung von Gott her, aus seinem Erbarmen heraus. Dadurch überträgt Gott dem Menschen Verantwortung, die er in seiner Freiheit auszuüben hat.[24]
Die Güte Gottes unterstützt den mit Verstand und Willenskraft ausgestatteten Menschen mit Offenbarungen und Propheten. Aufgrund seiner Fähigkeiten habe der Mensch religiös-moralische und juristische Verantwortung. »In dieser Verantwortungshierarchie steht der Dienst für Gott an erster Stelle«.[25]
Aus diesem Gottesverhältnis heraus entspringen dann Prinzipien für das gemeinschaftliche Zusammenleben, denen der Mensch verpflichtet ist. Wer seine »physischen Begabungspotentiale« auslebt und einsetzt, und »bereit ist, diese ständig weiter zu entwickeln, verehrt Gott, den Schöpfer der eigentlichen Religion«, der toleriert und achtet die »Geschöpfe ihrem Schöpfer zuliebe«. So lebe der Mensch »in Harmonie mit sich selbst, dem Schöpfer und seiner Umwelt.«[26]

2.2 Die Begründung der guten Werke in der islamischen Anthropologie

Der Mensch ist nicht nur Geschöpf Gottes, sondern er ist das höchste Wesen der Schöpfung, der *Halifa*, der Statthalter Allahs, vgl. Sure 2,30: *Ich werde auf der Erde einen Halifa, einen Nachfolger / Statthalter einsetzen [...],* vor dem sich die Engel niederwerfen (vgl. 2,34). Gott hat Adam seinen eigenen Odem eingehaucht, um ihn lebendig zu machen (15,29). Als Gottes Geschöpf ist der Mensch von schöner, harmonischer Gestalt (95,4; 40,64; 64,3). Auch wenn der Koran immer wieder andeutet, dass der Mensch Anlagen zum Bösen in sich trägt, so wird doch deutlich gesagt, dass im Menschen grundsätzlich das Gute

22 Vgl. Sure 20,126: *Zu dir* [Adam; der Verf.] *sind doch unsere Zeichen gekommen, und du hast sie vergessen.* Vgl. *M. Tworuschka*, Islam, hg. v. *R. Kakuschke / U. Tworuschka* (Religionen 1), Göttingen 1982, 48f.
23 Vgl. *Bouman*, Gott (wie Anm. 7), 189f.
24 Vgl. *Dagci*, Recht und Verantwortung (wie Anm. 14), 45; Zitate: ebd.
25 *Dagci*, Recht und Verantwortung (wie Anm. 14), 49.
26 Vgl. *Dagci*, Recht und Verantwortung (wie Anm. 14), 49; Zitate ebd.

angelegt ist.[27] Mit dem Gottesspruch *»Wir haben den Kindern Adams Ehre erwiesen* [...] *Wir haben sie* [...] *eindeutig bevorzugt«* (17,70) spricht der Koran dem Menschen eine eigene besondere Würde zu. Wie in der jüdischen und christlichen Tradition nimmt der Mensch also nach der koranischen Tradition in der Schöpfung eine besondere Stellung ein. Später dann, in den theologiegeschichtlichen Entwicklungen des Islam, unter dem Einfluss der christlich-hellenistischen Anthropologien kommt im islamischen Menschenbild der anthropologische Dualismus zu tragen, der den Menschen als Körper und Seele bzw. Geist ansieht. Beide Komponenten sind göttlichen Ursprungs. Von daher ist es der Mensch wert, dass ihm Hilfe in Not zuteil wird.
Die Hochachtung vor dem Menschen prägt eine Vielzahl von Aussprüchen und Verhaltensweisen Mohammeds, wie sie in der *Sunna*, in der Sammlung der *Hadithen* (Prophetenerzählungen), überliefert sind. Die Prophetenerzählungen thematisieren wiederholt, dass der Prophet aus Mitleid mit seinen Mitmenschen göttliche Gesetze abmildert und z.B. Ausnahmen beim Fasten zulässt. Die spirituelle Entwicklung des Menschen und die Unversehrtheit seines Körpers haben eine hohe Bedeutung und werden die zentralen Werte für die islamische Wohlfahrt. Dabei wird in der *Scharia*, dem islamischen Recht, mit dem Prinzip der *karama*, der *Würde* des Menschen, und mit dem Prinzip der *hurma*, der *Heiligkeit* des Menschen, »demzufolge der Körper des Menschen schützenswert« ist, argumentiert.[28]

Worin besteht nun die Würde und Heiligkeit des Menschen?
Seine Würde und Heiligkeit besteht darin, dass er auf Gottes Ruf antwortet, sein Leben nach Gottes Wort ausrichtet und dementsprechend die Anliegen Gottes auf Erden vertritt. Der würdige und heilige Mensch ist mit Vernunft begabt und mit Freiheit, um seine Bestimmung zu leben. Dabei wird die Frage nach der Willensfreiheit des Menschen auch in der islamischen Theologie diskutiert: Im 8. Jahrhundert[29] argumentierten die *Qadariten* (die »Vorherbestimmer«) für die persönliche Verantwortung des Menschen für seine Taten, d.h. der Mensch »vorherbestimmt« sein Leben! Sie behaupteten die Selbstbegrenzung Gottes und die Freiheit des Menschen in seinem Glauben und Tun. Demgegenüber stellten sich die *Djabriten*, »die Leute des blinden Zwangs« auf die Allmacht und Allwirksamkeit Gottes, neben der menschliche Freiheit im Glauben und Tun nicht denkbar ist. Auch diese theologische Auseinandersetzung war zutiefst politisch motiviert

[27] Vgl. *Beinhauer-Köhler*, Formen islamischer Wohlfahrt in Deutschland, in: Diakonie der Religionen 2 (wie Anm. 9), 75–166, 86; vgl. *T. Nagel*, Der Koran. Einführungen – Texte – Erläuterungen, München 1983, 239–242.
[28] Vgl. *Beinhauer-Kähler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 87; Zitat: ebd.
[29] Vgl. *Endreß*, Einführung (wie Anm. 6), 58ff; *Nagel*, Geschichte (wie Anm. 6), 64ff.

und endete mit dem Sieg der konservativen Parteien, der Djabriten, die mit ihrer Lehre zur Rechtfertigung und Stabilisierung des herrschenden Regimes beitrugen.

Mit der Stabilisierung der Abbasidenherrschaft in der Mitte des 8. Jahrhunderts wurden die theologischen Diskussionen in immer scholastischeren Formen weitergeführt. Doch gelang es den hellenistisch gebildeten, aufgeklärten moslemischen Gelehrten, den *Mutaziliten*, nicht, die Kategorie der Vernunft als Norm in das starre islamisch-theologische System einzuführen. Vielmehr blieb es dem zu Lebzeiten zu verschiedenen Lagern angehörenden Vermittlungstheologen *Al-Ashari* (873–935) vorbehalten, in der Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens eine Kompromissformel zu finden, die den Islam bis heute prägt: Durch die Formel »gemeinsam mit der menschlichen Tat« fand er einen Weg, das Zusammenkommen von göttlichem und menschlichem Willen zur Ausführung einer menschlichen Tat zu denken.[30] Wenn mit dieser Formel auch dem göttlichen Wirken die höhere Relevanz eingeräumt wird, so erscheint das menschliche Entscheiden und Handeln doch nicht nur als Objekt eines göttlichen Willens, in Form einer radikalen Prädestination oder gar Determination, die den Menschen in die völlige Passivität führt. Vielmehr wird dem menschlichen Wollen und Tun hier so viel Bedeutung beigemessen, dass sich wirkungsgeschichtlich unter manchen Moslems fast eine »kalvinistische Alltagsethik«[31] herausbildete. Menschen gingen im Krankheitsfall zum Arzt, um Gott zu veranlassen, dass er Besserung und Heilung schenkt.[32] Würde und Heiligkeit des Menschen besteht darin, dass er, im Rahmen der göttlichen Vorherbestimmung, in Freiheit für sein Leben Verantwortung übernehmen und Entscheidungen treffen kann.

Ganz anders wurde die Würde und Heiligkeit der Seele / des Geistes der Menschen im Sufismus thematisiert. Aufgabe des Menschen ist es, in einem *inneren Gihad* seine Seele zu vervollkommnen. Der Glaubende muss sich anstrengen (»*gihad*«), um sein Leben nach Gottes Gesetz auszurichten und in seinem Glauben an Allah zu wachsen. Das ist der eigentliche *Gihad*, der große *Gihad*, wie der Theologe *Al-Ghazzali* (1058–1111) betonte.[33]

[30] Vgl. *Nagel*, Geschichte (wie Anm. 6), 143ff; *Endreß*, Einführung (wie Anm. 6), 63–67; *Heine*, Islam (wie Anm. 2), 65: »Das Zustandekommen der Tat im Menschen ist [...] in jeder Phase das Werk Gottes, aber der Mensch eignet sich die Tat an und übernimmt damit die moralische Verantwortung für diese. Jedes menschliche Handeln ist also von Gott seit Ewigkeit gewollt, wird aber in der Zeit vom Menschen vollstreckt.«

[31] *Fazlur Rahman*, Health and medicine in the islamic tradition, New York 1989, 29; zitiert nach: *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 87.

[32] Vgl. *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 87.

[33] Vgl. *Heine*, Islam (wie Anm. 2), 171f.

Dabei können andere sufistische Gelehrte, vom Neuplatonismus beeinflusst, im gnostischen Sinne so weit gehen, dass sie der Seele die Leitungsfunktion über den Körper zugestehen. Dieses Denken wiederum führt zu einer Spaltung zwischen Körper und Seele, die in leibfeindlichen (und damit oft frauenfeindlichen) Einstellungen und Verhaltensweisen gipfelt.[34]
Doch ist die Betonung der Körperlichkeit des Menschen in der koranischen Tradition so stark, dass es im Islam kaum zu asketischen oder zölibatären Bewegungen kam. Die Hochschätzung des menschlichen Körpers und der Aufruf zur körperlichen Fürsorge und zum inneren Djihad haben sich, nach Beinhauer-Köhler,[35] gegenseitig verstärkt. Von daher spielt die Medizin als Form des Dienstes am Nächsten in der islamischen Lehre und Geschichte eine herausragende Rolle.[36] Im »Islamic Code of Medical Ethics«, der 1981 im Rahmen einer Islamischen Medizinkonferenz in Kuwait verabschiedet wurde, finden sich folgende interessante Sätze: »Gott erklärte den Menschen zu seinem Stellvertreter, damit er die Erde nutzbar mache und die göttlichen Gesetze zum Allgemeinwohl erforsche. Daher kann die Beschäftigung mit den medizinischen Fragen eine Form des Gottesdienstes sein.« Von daher solle »der Arzt beim Patienten den islamischen Glauben als Heilmittel und Beseitiger von Streß fördern.«[37] So wird, ähnlich wie im christlichen Kontext, wissenschaftliche Medizin mit den religiösen Aspekten des Glaubens verbunden.
Das gute Tun des Menschen findet im Islam also eine Begründung in der geschöpflichen Stellung und Berufung des Menschen. Doch erfüllt der Mensch diese Berufung nicht nur in Bezug auf sich selbst als Individuum, sondern immer konsequent als Person, die Teil einer Gemeinschaft ist und ihre Pflichten und Rechte im Rahmen dieser Gemeinschaft lebt.

2.3 Die Begründung der guten Werke in der islamischen Soziallehre

Der Islam versteht sich als Solidargemeinschaft, als *Umma*, in der alle aufgerufen sind, einander zu helfen. 621 wurde Mohammed von den Bürgern der arabischen Stadt Yathrib um Vermittlung in ihren Streitigkeiten gebeten. Als er diesem Ansinnen nachkam und mit seinen

[34] Vgl. *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 88, die sich hier auf diverse Veröffentlichungen von A. Schimmel beruft (z.B. *Schimmel*, Zeichen Gottes [wie Anm. 18], 231). Die Gynophobie des Islam thematisiert auch besonders *H.-P. Raddatz*, Von Gott zu Allah. Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft, München [3]2005, 274–280. Dass die Frau im Islam auch Positionen der Stärke einnimmt, thematisiert *Heine*, Islam (wie Anm. 2), 287–302.
[35] Vgl. *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 88.
[36] Vgl. *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 94ff.
[37] Beide Zitate: *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 97.

Anhängern aus Mekka in die Stadt Yathrib[38] einzog, legte er in dem »Vertrag von Medina« fest, dass die bisherigen diversen Stammesloyalitäten durch eine gesamtarabische, gesamtislamische Loyalität ersetzt werden.

Die Solidargemeinschaft der *Umma* hatte sich zuerst in der respektvollen Fürsorge innerhalb der Familien zu verwirklichen: gegenüber den altgewordenen Eltern (17,23f), gegenüber bedürftigen Verwandten (17,26), selbstverständlich gegenüber den Kindern (17,31), gegenüber weiblichen Familienmitgliedern und Waisen (17,34; Sure 4). Darüber hinaus gilt die Solidarität der *Umma* den Armen und Reisenden. Wer nur an sich denkt und diese Solidarität nicht gewährt, wird getadelt, ihm wird sogar das vernichtende Urteil Gottes beim Jüngsten Gericht in Aussicht gestellt.[39]

In der Sunna werden diese im Koran festgehaltenen Mahnungen zur Solidarität verstärkt. Es bildet sich zunehmend das zweifache Verständnis des Almosens heraus: die Abführung der Armensteuer (*Zakat*) und das freiwilligen Almosen (*Sadaqa*): »Schützt euch vor dem Höllenfeuer, und wenn es durch das Geben einer halben Dattel oder einer ähnlichen Kleinigkeit geschieht.«[40]

Mit der Scharia sind aus solchen Textgrundlagen eigenständige Rechtsinstitutionen entstanden: Die Armensteuer *Zakat* wird festgelegt und das Stiftungswesen wird geregelt. Noch viel bedeutender ist, dass die »Rechtsfindungsmechanismen grundsätzlich sozial orientiert [werden]. Bei juristischen Entscheidungen sollen verschiedene Interessen in ausgleichender Weise berücksichtigt werden nach dem Prinzip der Gerechtigkeit ... Für die *Umma* besteht das Ideal eines allgemeinen Wohlergehens, wo das Wohl der Gemeinschaft [...] vor das des Einzelnen gestellt wird.«[41]

In der islamischen Geistesgeschichte spiegelt sich dieses Ideal in den islamischen »Fürstenspiegeln« wieder, in denen der ideale Herrscher als derjenige beschrieben wird, der seine Untertanen wie seine Kinder liebt, und, selbst bescheiden, sich ihnen gegenüber freigiebig zeigt. Der Herrscher verkörpert die ideale, göttliche Ordnung, und er bringt sie zum Blühen. Von daher waren islamisch geprägte Gesellschaften auch immer empfänglich für die sozialistischen Ideen des 19. Jahrhunderts. Weil jedoch im europäisch geprägten Sozialismus der religiöse Rahmen fehlte, den der Islam als Herzstück seiner sozialen Gesellschaftsutopie ansah, definierte sich der Islam im 20. Jahrhundert zu-

[38] Yathrib wurde dann später zu Ehren Mohammeds unbenannt in *Medina* – »Stadt des Propheten«.

[39] Vgl. Suren 17,100; 70,19–21; 107,1–7.

[40] Nach *Al-Buhari*, Sahih, Teil 2, 114; in: *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 90.

[41] *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 90.

nehmend als dritte Wirtschafts- und Soziallehre zwischen Kapitalismus und Kommunismus.[42]
Doch ist das gute Werk im Kontext der Glaubensgemeinschaft nicht nur ein Thema für die Herrschenden, sondern auch für die einfachen muslimischen Glaubenden. Interessante Einblicke dazu geben Lieder und Gedichte von Sufis wieder, wie z.B. im Werk des Iraners *Muslih ad-Din Sa'di* (1192/3–1292):

> *Die Menschenkinder sind ja alle Brüder*
> *Aus einem Stoff wie eines Leibes Glieder.*
> *Hat Krankheit nur ein einziges Glied erfaßt,*
> *so bleiben den andern weder Ruh noch Rast.*
> *Wenn anderer Schmerz dich nicht im Herzen brennet,*
> *verdienst du nicht, dass man noch Mensch dich nennet!*[43]

Der Mensch ist nur Mensch, so weit er sich seinen leidenden Mitmenschen zuwendet. Aufgabe der Menschen ist es, sich der Liebe zu den Menschen und zu Allah zu widmen. Wer im Luxus schwelgt und nicht mildtätig lebt, wird scharf kritisiert. Gottes Gesetz schafft eine übergeordnete Gerechtigkeit. Dass die Reichen ihr Hab und Gut auf geordnete Weise mit den Armen teilen (in *Zakat* und *Sadaqa*), ist keine herablassende Wohltat von Seiten der Reichen, sondern eine göttliche Wiederherstellung der Gleichberechtigung. Die Armen haben ein Anrecht auf die *Sadaqa* und *Zakat* der Reichen. Allerdings wird schon im Koran und dann auch in späteren muslimischen Schriften deutlich, dass nach dem Vorbild des Propheten (2,126; 3,30), die islamische Barmherzigkeit allein den muslimischen Glaubensbrüdern gilt, während Gottes Barmherzigkeit sich auf alle Menschen, auch auf die Nichtmuslime erstreckt.[44]
Es bleibt die Überzeugung, dass der Mensch seinem Menschsein in guter Weise nachkommt, wenn er sein Sein und Tun in Bezug auf seine Mitmenschen versteht, wobei in der islamischen Theologie die Mitmenschen in erster Linie im Kontext der Mitglaubenden thematisiert werden.

2.4 Der Gedanke der Vergeltung zur Motivation der guten Werke

Schon im Koran, dann aber auch in der Sunna und in den weiteren theologiegeschichtlichen Entwicklungen fällt auf, dass dem Glaubenden immer wieder das göttliche Gericht vor Augen gestellt wird. Er

42 Vgl. *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 92.
43 *Dieter Bellmann* (Hg./Übers.), Muslih ad-Din Sa'di. Der Rosengarten, Leipzig/Weimar, 1990, 42; zitiert nach *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 93.
44 Vgl. *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 93f; vgl. *M. Tworuschka*, 4. Islam; in: Ethik der Religionen – Lehre und Leben, Bd. 4: Besitz und Armut, hg. v. *M. Klöcker / U. Tworuschka*, München/Göttingen 1986, 67–89.

habe seine Entscheidungen im Blick auf dieses Gericht zu treffen und sein Tun vor diesem Gericht abzuwägen. Von daher neigt man aus christlicher Perspektive dazu, die Motivation zum guten Tun im Islam eher in der Furcht vor dem Gericht zu sehen und nicht, wie im christlichen Sinne, in der empfangenen Liebe durch Gott.
Islamische Theologen bemühen sich allerdings darum, diese Ausrichtung islamischer Ethik auf das bevorstehende Gericht Gottes, logisch und vor allem anthropologisch zu begründen. So bringt Samil Dagci Verantwortung und Pflicht, Freiheit und Vergeltung in einen logischen Zusammenhang: Der Mensch »ist das Werk seines eigenen Willens und ein Geschöpf, das sich selbst und anderen Menschen sowie anderen Lebewesen gegenüber voller Verantwortung handelt.«[45] Ob sein Handeln nun gut oder böse ist, hängt davon ab, inwiefern er seine besonderen Begabungen, seine Vernunft und seine Willenskraft einsetzt. Mit Belohnung und Strafe wird der Mensch in seinen Pflichten konfrontiert, weil er seine Verantwortung aus freiem Willen wahrzunehmen hat. Pflicht und Freiheit gehören zusammen. »Freiheit bringt Verantwortung und Pflichten mit sich. Pflichten wiederum sind die Bedingung der Freiheit. [...] Das Individuum ist nur in dem Maße seiner Wahrnehmung und seines Willens verantwortlich. Das Fehlen dieser Begabungen hebt die Verantwortung auf. [...] Die Fähigkeit, Gutes und Böses zu tun, welche dem Menschen als Potential mitgegeben wurde, sowie eine gerechtfertigte Gegenleistung für gut- und böswilliges Handeln, ist gleichzeitig der Grund für den Respekt vor dem Verstand und dem Willen des Menschen. Die Fähigkeit verleiht dem Menschen auch das Recht der Ungläubigkeit, unter der Bedingung, die Folgen und Verantwortung zu tragen.«[46]
Dass dem Menschen also eine Gegenleistung für sein Tun, ob nun gut oder böse, in Aussicht gestellt wird, ist also, nach Dagci, Ausdruck des Respekts vor der Freiheit und der Verantwortung des Menschen. Kein Mensch wird nach Maßstäben gerichtet, denen er aufgrund seiner Situation oder fehlender Begabungen nicht nachkommen kann. Damit wendet sich islamische Theologie, das entspricht auch eigenen Dialogerfahrungen, gegen ein christliches Gnadenverständnis, das den Menschen nicht wirklich ernst nimmt, weil es ihm, unabhängig von seinem wirklichen Tun oder Nichttun, die Begnadigung durch Gott zuspricht. Der islamische Vorwurf an die Christen lautet, dass das christliche Gnadenverständnis den Menschen nicht wirklich ernst nehme.

2.5 Die Begründung der Guten Werke im Islam – Zusammenfassung

Der Mensch kann Gutes tun, weil er durch Gottes Barmherzigkeit dazu befähigt und ermächtigt wurde. Diese Befähigung nimmt den Men-

45 *Dagci*, Recht und Verantwortung (wie Anm. 14), 50.
46 Ebd.

schen in die Pflicht. Der Mensch als »Diener ist verpflichtet, an die grenzenlose Kraft des Schöpfers und an seine Absolutheit zu glauben, für Ihn zu beten (im Gebet mit ihm verbunden zu sein), von seinen offensichtlichen Segnungen zu profitieren, seinen verborgenen Segen zu entdecken. Es ist seine Aufgabe, demzufolge seine Zeit den Menschen zu widmen, mit sich selbst und der Umwelt in Einklang zu leben und seinen menschlichen Willen dem Willen des allmächtigen Schöpfers zu unterwerfen. Er sollte seinen Willen hinsichtlich der Wahl seiner Handlungen und seines Benehmens in Richtung frommer Aufgaben lenken, um das Höchste an menschlichem Glück zu erschaffen. Seine Begabungen führen ihn zu unmittelbarer Kenntnis, zum Glauben, zu frommen Tätigkeiten und Aufrichtigkeit.« All dies soll auf dem Grund und mit dem Ziel geschehen, das in dem Gebet der Sure al-Fatiha ausgedrückt ist.[47]

Nach der Darstellung der Begründung der guten Werke im islamischen Denken, widmen sich die folgenden Überlegungen den *Formen* der *guten Werke* in der islamischen Wohlfahrt. Damit wird dem doppelten Aspekt der Thematik Rechnung getragen, dass es bei den *guten Werken* einerseits grundsätzlich um die Antwort des Menschen auf Gottes Wirken geht, und andererseits das spezielle wohltuende Handeln der Menschen aneinander mitgedacht wird.

3 Formen der *guten Werke* in der islamischen Wohlfahrt

Gute Werke haben im Islam eine vertikale und eine horizontale Dimension. Sie kommen in der Beziehung zu Gott und in der Beziehung zu den Menschen zum Ausdruck. Der Glaube an Gott, das Bekenntnis zu ihm und die dem Bekenntnis Ausdruck gebende Spiritualität, wie das Gebet, gehören zusammen. Das hier jetzt Ausgeführte beinhaltet also nicht das gesamte *gute Werk* des Islam, sondern Ausdrucksformen des *guten Werkes*, die sich im diakonischen Sinne als Formen und Institutionen des sozialen Helfens geschichtlich herausgebildet haben. Diese drei Formen sind die *Sadaqa* – die informelle Hilfe, die *Zakat* – die soziale Pflichtabgabe und die *Waqf* – die fromme Stiftung.

3.1 Informelle Hilfe (*Sadaqa*)

»Die Grundform menschlicher Hilfeleistung ist die informelle Hilfe von Mensch zu Mensch. Diese ist im Islam besonders ausgeprägt,

[47] Vgl. *Dagci*, Recht und Verantwortung (wie Anm. 14), 53; Zitat: ebd. Ähnlich *Ahmed Hadi Ahnali*, Was wir tun können, aber nicht sollen. Die Quellen der Verantwortung in islamischem Recht und islamischer Theologie, in: Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam, hg. v. *H. Schmid* u.a., (Theologisches Forum Christentum-Islam) Regensburg 2008, 57–62: Ahnali sieht »Verantwortung im Islam« religiös, teleologisch, individuell und juristisch fundiert.

denn [...] die Unterstützung des Nächsten [ist] ein koranisches Grundprinzip.«[48] In der Sunna wird der im Koran noch unspezifisch verwendete Begriff *Sadaqa* aufgegriffen und zunehmend als *freiwilliges Geben* definiert. Gemäß koranischer Grundlagen (2,264.271.276) wird *Sadaqa* zum Standardbegriff für Almosen und Spenden: *Wenn ihr die Almosen offen zeigt, so ist es schön. Wenn ihr sie geheim haltet und den Armen zukommen laßt, so ist es besser für euch, und Er sühnt euch etwas von euren Missetaten. Gott hat Kenntnis von dem, was ihr tut* (2,271). Erst viel später, als die Rechtsschulen entstehen, wird deutlich zwischen *Sadaqa*, dem Almosen, und *Zakat*, der sozialen Pflichtabgabe, unterschieden. Das islamisch Ursprüngliche ist die *Sadaqa*, die vom Begriff her (sadiq = Freund) auch als Freundesdienst oder als Liebesdienst übersetzt werden kann. Demgegenüber war zu dieser Zeit die *Sedaqah* im Judentum schon »fest institutionalisiert im Sinne einer universellen Norm der Gerechtigkeit«, zu der der Gläubige verpflichtet war.[49]
In der Geschichte nahm die *Sadaqa* verschiedene Formen der Nachbarschaftshilfe an, die ausdrücklich diskret, nicht öffentlich, nicht demütigend auszuüben war. Beim Opferfest die Reste des geschlachteten Lammes als *Sadaqa* an die Armen weiterzugeben, wurde zur Regelmäßigkeit.[50] Besondere Zeiten zur Ausübung der *Sadaqa* sind die islamischen Feiertage. Besondere Orte sind Moscheen (Suppenküchen), Sufikonvente oder Grabstätten islamischer Heiliger. Aus dieser islamischen Wohlfahrtsarbeit entstanden später islamische Krankenhäuser und Sozialeinrichtungen. Überhaupt werden Moscheen zu den zentralen Orten der *Sadaqa*, Zufluchtsorte für Flüchtlinge, Schlafstelle für Obdachlose und Reisende. Auf ihren Internetseiten begründen zentrale islamische Hilfsorganisationen wie z.B. »Muslime helfen e.V.«, Islamic Relief« oder »Muslim Aid« ihre Spendenaufrufe unter Hinweis auf die *Sadaqa*.
Beinhauer-Köhler[51] beobachtet allerdings zu Recht, dass es im Umfeld des Islam kaum Projekte zur Unterstützung körperlich oder geistig Behinderter zu geben scheint. Sie folgert daraus, dass Behinderte im Umfeld der Familien betreut zu werden scheinen. Andere nennen als Begründung für die Missachtung Behinderter im Sozialwesen des Islam die volkstümliche Überzeugung, dass Behinderung eine Strafe Gottes sei. So verstanden könne das islamische soziale Tun dieser Gottesintention nicht entgegen handeln.[52]

48 *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 98.
49 Vgl. *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 99; Zitat ebd.
50 In Mekka wird heute tonnenweise Fleisch tiefgefroren oder als Dosenfleisch verarbeitet und über islamische Hilfsorganisationen weltweit an Arme verteilt.
51 Vgl. *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 103.
52 Nach einem Bericht von *Anne Dunker* zu der türkischen behinderten Autorin *Nazmiye Güclü*: www.aviva-berlin.de/aviva/Druck.php?id=10552 (Einsicht am 12.3.2010).

3.2 Die regelmäßige Armenspende (*Zakat*)[53]

Da die *Zakat* in der Scharia unter die fünf religiösen Grundpfeiler aufgenommen wurde, wurde sie zur bedeutendsten der islamischen Formen der Wohltätigkeit. Auch als die *Zakat* als feste Steuer eingeführt wurde, behielt sie ihre spirituelle Dimension. Gemäß dem arabischen Verb »zaka« = »wachsen«, »rein sein« erlangt der Geber der *Zakat* eine geistliche Reinheit und wächst in seiner persönlichen Vervollkommnung. Mit der *Zakat* lassen sich Verfehlungen ausgleichen; das Nichtzahlen der *Zakat* wird explizit als große Sünde (kabira) angesehen. Vermutlich hat auch diese Form der Wohltätigkeit ihre Wurzeln im rabbinisch-medinensischen Judentum, das neben dem persönlichen Almosen auch die gemeinschaftsverpflichtende Fürsorge für die Bedürftigen kannte. Die universale Norm der Gerechtigkeit erforderte von der irdischen Gemeinschaft, dass sie den gemeinschaftlichen Fürsorgepflichten entsprach, um in einen heilvollen Zustand zu gelangen. Die zwei Dimensionen des *Zakat*, die spirituelle Vervollkommnung und das irdische Streben nach einem gerechten Ausgleich zwischen arm und reich, finden sich schon im Koran (Sure 2,261–280)[54] erwähnt. Man solle sich in Bescheidenheit üben, die Empfänger durch die Hilfe nicht in eine moralische Zwangslage bringen, hochwertige statt mangelhafte Güter abgeben, keine Zinsen nehmen und, wenn nötig, Schulden auch erlassen. Schon im frühen Islam werden die Gruppen der Spendenverwalter und der Almosenempfänger erwähnt: Arme, Sympathisanten, Befreiung von Sklaven, Loskauf der Schuldner; Reisende; die auf dem Wege Allahs sind.[55]
Später galt in den eroberten Gebieten die Abgabe der *Zakat* neben dem Gebet als das äußere Zeichen der Bekehrung zum Islam. Als nach dem Tod Mohammeds einige arabische Stämme keine *Zakat* mehr zahlten, zwang sie Abu Bakr mit Waffengewalt dazu, ihrer muslimischen Pflicht nachzukommen. Worin die *Zakat* letztlich bestand: aus Naturalien, aus prozentualen Steuerbeträgen usw., das erwies sich in der islamischen Geschichte als sehr unterschiedlich. In der islamischen Geschichte haben sich auf dem Hintergrund der *Zakat* eine Reihe von sozialen und politischen Vereinen (auch islamistische) entwickelt.

3.3 Die fromme Stiftung (*Waqf*)[56]

Wohl erst im Rahmen des Entstehungsprozesses der Scharia entstand die Rechtsform der Stiftung: Einzelne wohlhabende Moslems verschenkten ihre Habe (z.B. Waffen, Pferde) zum Einsatz im Heiligen

[53] Vgl. *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 103–110.
[54] Vgl. im alttestamentlichen Heiligkeitsgesetz Ex. 20,22–23,33.
[55] Vgl. Sure 9,60: Hier wird der Begriff *Sadaqa* verwendet, meint aber *Zakat* die Pflichtabgabe.
[56] Vgl. *Beinhauer-Köhler*, Wohlfahrt (wie Anm. 27), 110–120.

Krieg oder ihren Besitz (z.B. Landbesitz, Geschäft), um den wiederkehrenden Ertrag des Objekts dauerhaft einem Nutznießer zugute kommen zu lassen. Seine besondere Dynamik erhielt das islamische Stiftungswesen im 12. Jahrhundert, als verschiedene islamische Strömungen um die Vorherrschaft rangen (z.B. sunnitische Abbasiden und Fatimiden); durch ihre Stiftungen unterstützten die Wohlhabenden und Adeligen ihre jeweiligen Kalifen in den Machtkämpfen. Gestiftet wurden Moscheen, Krankenhäuser, Brunnen, Straßen, Brücken usw.
Heute erscheint *Waqf* auf den Internetseiten islamischer Hilfsorganisationen als dritte Möglichkeit der Unterstützung neben *Sadaqa* und *Zakat*. *Waqf* bedeutet hier, dass man ein Vermögen oder Teile davon als Spende gibt, die fest angelegt wird. Die Zinsen aus dieser Anlage kommen dann der Organisation und ihrer Hilfsarbeit zugute.

3.4 Zusammenfassung

Das soziale Engagement als *Sadaqa*, *Zakat* und *Waqf* nimmt im islamischen Glauben eine zentrale Stellung ein. In ihren konkreten Ausformungen finden sich gemeinsame Ursprünge und parallele Entwicklungen in jüdischen und christlichen Kontexten. Soziales Engagement in seiner freiwilligen, verpflichtenden und institutionellen Form dient der Ausrichtung auf das eschatologische, transzendente Heil Gottes, der Stärkung der Glaubensgemeinschaft nach innen und nach außen und dem Bemühen um Ausgleich und Gerechtigkeit in der Gesellschaft. Die konkreten Formen der Wohlfahrt kommen dabei aber immer wieder in Konflikt mit volkstümlichen Vorurteilen gegenüber bestimmten Menschengruppen. Aufgabe der islamischen Theologie müsste hier sein, diese Vorurteile im Spiegel ihrer Glaubensüberlieferung zu überwinden.

4 »*Gute Werke*« nach islamischem und nach christlichem Verständnis – Konvergenzen und Divergenzen

Nach Meinung von Karl-Wilhelm Dahm sind *Sadaqa* und *Zakat* islamischer Ausdruck dessen, was das Christentum mit Nächstenliebe bezeichnet.[57] Auch die 138 islamischen Gelehrten, die 2007 das »Common Word between you and us«[58] verfasst und veröffentlicht haben, vertreten diese Auffassung. In ihrer Einladung an die christlichen Kirchen, unter der Thematik des christlichen Doppelgebotes der Liebe in

[57] Vgl. *Karl-Wilhelm Dahm*, Religion und die Ausdifferenzierung von Wohlfahrtssystemen im interkulturellen Vergleich, in: Diakonie der Religionen 2 (wie Anm. 9), 2005, 167–182.
[58] Vgl. www.acommonword.com/lib/downloads/gemeinsames_wort.pdf (Einsicht am 12.3.2010).

einen Dialog zu treten, legen sie dar, dass sich Christen und Muslime in ihren grundlegenden Glaubensverpflichtungen, in den guten Werken des Glaubens, sehr nahe stehen. Die Antworten der Kirchen auf die islamische Dialogeinladung haben diese Gedanken meist positiv aufgenommen. In der konstruktiven und differenzierten Antwort der »Baptist World Alliance«[59] wird aber auch aufgezeigt, dass dieselben Worte nicht unbedingt dieselben Inhalte meinen. Auf jeden Fall stelle das Doppelgebot der Liebe einen gemeinsamen Grund (»ground«) dar, einen gemeinsamen Raum, in dem man sich neu und wertschätzend begegnen kann. Doch sei das Gottesverständnis im christlichen Sinn und damit auch das Verständnis von Liebe grundlegend an Jesus Christus und sein Heilswerk gebunden, wie es im islamischen Verständnis nicht nachvollzogen werden kann.

In Bezug auf das Thema der »Guten Werke« können Christen und Muslime also übereinstimmen:

1. dass die *guten Werke* des Menschen auch im Ausleben seiner geschöpflichen Begabung und Bestimmung bestehen;
2. dass *gute Werke* die Beziehung des Glaubenden zu Gott und zu seinen Mitmenschen umfassen;
3. dass die *guten Werke* im Glauben und Tun des Glaubenden bestehen;
4. dass die *guten Werke* des Glaubenden auch errungen werden müssen (*gihad*);
5. dass die *guten Werke* des Glaubenden auch im Einsatz zur Verbreitung seiner Werte zum Ausdruck kommen (*da'wa* = Mission).

Auf dem Hintergrund dieser starken Konvergenzen scheinen sich die Unterschiede zwischen christlicher und islamischer Theologie in Wohlgefallen aufzulösen, besonders wenn christliche Theologie das Gottsein Jesu erklärend verneint und das Kreuzesgeschehen nicht als Sühnegeschehen interpretiert. Wenn man Jesus als gottgesandten, vorbildlichen Menschen sieht, der leider aber unvermeidlich den Weg des Martyriums gehen musste, aber letztlich mit seinen Idealen und Liebeskräften, die er freigesetzt hat, in den Glaubenden weiterlebt, finden sich leicht Brücken zum islamischen Glauben und zur islamischen Ethik.

Wenn man Jesu Leben und Werk aber als Heilsgeschehen, als Sühnegeschehen im reformatorischen Sinne versteht, tun sich im Blick auf den Islam und sein Verständnis der guten Werke unüberbrückbare Differenzen auf. Muslime können die christliche radikale Überzeugung von der Sündhaftigkeit der Menschen und dessen unbedingtes Angewiesensein auf die Gnade Gottes nicht nachvollziehen.

[59] Vgl. www.acommonword.com/ACommonWord-Baptist-World-Alliance-Response.pdf (Einsicht am 12.3.2010).

Die islamische Anthropologie sieht in dem Menschen, trotz seiner Sünden, genug Gutes, dass er von sich aus zu einem neuen Gehorsam gegenüber Gottes lebensschaffender Weisung finden kann. Der Islam macht die Sünde des Menschen nur am Vergessen des Guten fest. Der christliche Glaube erkennt die Sünde des Menschen in dessen grundlegender Sündhaftigkeit. Der Mensch ist so sehr getrennt von Gott, dass er auf Dauer nicht zum Guten fähig ist, weder durch wiederholte Erinnerung noch durch besondere Anstrengung.

Reformatorische Theologie geht im Sinne Luthers sogar so weit, das Bemühen des Menschen um das Gute als besondere Ausdrucksform der Sünde zu verstehen, weil er sich dadurch vom Erlösungswerk Christi weg zu emanzipieren versucht. Erst im totalen Eingeständnis seiner Ohnmacht zum Guten und in seinem Sich-Fallen-lassen in die Gnade Gottes wird der Mensch überhaupt erst zum Guten und zum Weg der Heiligung fähig.[60] Den freien Menschen, der sich unter der Androhung des Gerichtes oder unter Verheißung des Paradieses zum Tun des Guten motivieren lässt, glaubt der christliche Glaube in diesem Sinne nicht.

Diese beiden krass divergierenden Grundentscheidungen in der Anthropologie hängen mit dem ebenfalls divergierenden Gottesverständnis der beiden Religionen zusammen: Das Christentum kann die totale Sündhaftigkeit des Menschen behaupten, weil Christen Gott als den bekennen, erleben und denken, der aus seiner Transzendenz herauskommt, sich in seine Schöpfung hinein begibt und in dem Menschen Jesus von Nazareth inkarniert. Der Islam dagegen mit seiner Überzeugung vom absolut transzendenten Gott muss die Idee seiner Inkarnation als häretisch ansehen. Von daher kann die ganze Geschichte um Jesu Kreuzestod als stellvertretenden Gerichtsakt für die Sünde des Menschen für den Islam in keinster Weise wahr oder relevant sein. Nur auf dem Hintergrund dieser Geschichte aber kann man die Überzeugung aushalten, dass der Mensch durch und durch Sünder ist, aber doch als begnadigtes und begabtes Geschöpf sein Leben verantwortlich gestalten kann.

Die Divergenzen im Glauben, im Gottesbild und im Menschenbild dürfen aber Christen und Muslime keineswegs daran hindern, ihrer schöpfungsgemäßen Berufung nachzukommen, in ihrer Existenz immer wieder neu nach Gott zu suchen und das geschöpfliche Leben hier auf Erden für sich und für alle Mitmenschen so zu gestalten, dass Frieden und Glück möglich ist. Hier sind viele Gemeinsamkeiten und Kooperationen möglich, die man gemeinsam, im Respekt vor den jeweiligen besonderen Überzeugungen, zum Wohle der Menschen und zur Ehre Gottes angehen sollte.

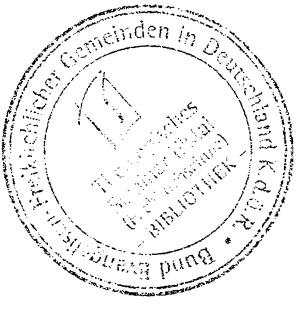
60 Vgl. *P. Althaus*, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965, 11ff.

Ralf Dziewas (Hg.)

Gerechtigkeit und Gute Werke

Die Bedeutung diakonischen Handelns für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden

Eu 2,25



Neukirchener Theologie

Mix
Produktgruppe aus vorbildlich bewirtschafteten
Wäldern und anderen kontrollierten Herkünften
www.fsc.org Zert.-Nr. SGS-COC-005773
© 1996 Forest Stewardship Council

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© 2010
Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn
Alle Rechte vorbehalten
Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Düsseldorf
Lektorat: Søren Asmus
DTP: Yvonne Schönau
Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISBN 978–3–7887–2472–6
www.neukirchener-verlage.de