

Das soziale Handeln im Islam

Eines der wesentlichen Merkmale des Islams ist seine Manifestation in der Praxis. Neben den Praktiken, die einen religiösen, gottesdienstlichen Charakter haben, ist für die islamische Religion kennzeichnend, dass sie dem sozialemischen und insgesamt dem sozialen Handeln großen Stellenwert beimisst. Doch sind diese beiden Charakteristika der praktischen Manifestation des Islams, sein gottesdienstlicher und sozialemischer Aspekt, eng gebunden an das Moment des Glaubens, sodass man von einer Symbiose zwischen dem Glauben und dem Handeln sprechen kann. In einem komplementären Verhältnis sind der Glaube und das Handeln die Merkmale der islamischen Religion, die im Koran als ihrer ersten und der grundlegendsten Quelle nachhaltig und konstant zum Ausdruck gebracht werden. Auch die prophetische Tradition, die Sunna, als die zweite Quelle des Islams, ist voller Belege für die Bedeutung, gegenseitige Bezogenheit und Bedingtheit des Glaubens und des Handelns.

Dafür, dass der Glaube und das Handeln in einem komplementären Verhältnis stehen und sich gegenseitig bedingen, spricht vor allem die Tatsache, dass das wohl am häufigsten verwendete Syntagma im Koran jenes ist, in welchem „der Glaube und das Verrichten der guten Werke“ (*imān wa ‘amal ṣāliḥ*) erwähnt werden. Allein die Zahl der Erwähnungen dieses Syntagmas im Koran – je nach Zählart finden sich dort in unterschiedlichen Kontexten und Variationen etwa 60 bis 80 Stellen² – weist auf die

Wichtigkeit des Glaubens und des *guten Werks* sowie ihre Komplementarität im islamischen religiösen Selbstverständnis hin. Vor diesem Hintergrund wäre es sicherlich nicht vermessen, davon zu sprechen, dass der Glaube und das Handeln im Sinne der Vollbringung der guten Werke bzw. der Taten *das* Paradigma schlechthin und somit ein substanzieller Grundpfeiler der islamischen Religion sind.

In Bezug auf die Themensetzung dieses Beitrags stellt sich nun die Frage, welche Konzepte dem *guten Werk*, dabei insbesondere dem sozialen Handeln in einem islamischen theologischen Verständnis zugrunde liegen könnten. Dieser Fragestellung nachzugehen, erfordert die erwähnte gegenseitige Bezogenheit des Glaubens und des Verrichtens der guten Werke zwecks Bestimmung dieses Verhältnisses besonders in Augenschein zu nehmen. Ebenso wäre wichtig, darauf zu schauen, wie sich das soziale Handeln ausgehend von einem islamischen religiösen Verständnis vollzieht und in konkreten Kontexten verwirklicht.

Der Glaube und das soziale Handeln: Substantielle Merkmale der islamischen Religion

Die komplementäre Verflochtenheit sowie die gegenseitige Bedingtheit des Glaubens und der Vollbringung guter Werke sind von substantieller Bedeutung für das islamische religiöse Verständnis. Diese Beziehung spiegelt sich in der Tatsache wider, dass von einem gefestigten und aufrichtigen Glauben bei einer Person nicht gesprochen werden kann, sofern der Glaube nicht in der Praxis durch die Vollbringung der guten Werke begleitet und belegt wird. Umgekehrt betrachtet bedeutet dies, dass die Vollbringung der guten Werke – womit nicht nur die religiösen, wie etwa das islami-

sche rituelle Gebet (*ṣalāt*), das Fasten (*ṣawm*) oder die Pilgerfahrt (*ḥaǧǧ*), sondern auch die sozialen gemeint sind – das logische und nachvollziehbare Ergebnis des Glaubens ist und mit ihm einhergehen. Um dies zu verdeutlichen, sei auf die Tatsache hingewiesen, dass es keinen einzigen Vers des Korans gibt, der nur vom Glauben spricht und ihn allein als die Grundlage des göttlichen Lohns und des jenseitigen Heils definiert; immer wird eine Aktion des Menschen – sei es eine religiöse bzw. gottesdienstliche oder eine soziale – mit dem Glauben in Verbindung gebracht. Denn

„der Islam ist gerade die Synthese von Glaube und Werk, beides ist nicht voneinander zu trennen. Erst durch die Handlung geschieht das, wozu der Glaube auffordert. Durch die Tat, nicht durch das Theoretisieren, erfährt der Gläubige eine innere Gewissheit, dass es richtig war, das Wagnis des Glaubens einzugehen. Die Propheten waren keine Theoretiker, sondern lebten den Glauben und machten ihn sichtbar.“³

Es lässt sich also sagen, dass eine Sichtbarmachung des islamischen Glaubens nur durch die Praxis geschehen kann, dadurch, dass religiöse, gottesdienstliche Handlungen vollzogen werden, wie auch in zwischenmenschlichen Beziehungen, besonders jedoch im sozial-ethischen Handeln. Wenn der Koran vom Jenseits als einem, einer sehr bekannten prophetischen Tradition (*ḥadīṭ*)⁴ entstammenden, Grundsatz des Glaubens und vom jenseitigen Heil spricht, so verwendet er durchgängig das vorhin erwähnte Syntagma vom Glauben und guten Werken bzw. Taten. Den göttlichen Lohn und das Heil im Jenseits, jedoch auch die Komplementarität im gesamten praktischen Erscheinungsbild des Menschen im Diesseits erlangen nicht nur sich zum Glauben bekennende,

sondern dazu noch praktizierende Gläubige.⁵ Hierbei handelt es sich nicht nur und ausschließlich um den Vollzug der religiösen und gottesdienstlichen Handlungen, wie möglicherweise auf den ersten Blick zu vermuten wäre, sondern vielmehr um ein umfassendes, nachhaltiges und überzeitliches soziales Handeln im gesamtgesellschaftlichen Kontext: Worte und Taten, Verkündigung und Handeln, Orthodoxie und Orthopraxie lassen sich im islamischen religiösen Selbstverständnis – worauf im späteren Verlauf dieses Beitrags noch eingegangen wird – nicht voneinander trennen. Um es zu vereinfachen: Ohne den Glauben gibt es im Verständnis der islamischen Religion keine guten Werke und ohne gute Werke ist der Glaube selbst unglaubwürdig.⁶

Zweifelsohne ist dies eine Position, die heutzutage aus einer religionslosen Lebenshaltung problematisch erscheinen könnte. Doch ist sie ausschließlich im Kontext des islamischen Heilungswegs, bei welchem die Perspektive des Jenseits und die darauf bezogene Intention zur Erlangung des göttlichen Lohns für das gute Werk entscheidend sind, zu verstehen. Auch in einem Vergleich zum christlichen Verständnis der Beziehung zwischen Glauben und Handeln könnte sie zumindest auf den ersten Blick als widersprüchlich aufgefasst werden. Dies wäre insbesondere dann der Fall, wenn diesem Vergleich die befreiungstheologischen Aspekte der „Kirche für andere“ als „Option für Arme“, bei welcher „das soziale Handeln, das ausdrücklich nicht auf Missionierung und Rekrutierung neuer Kirchenmitglieder ausgerichtet ist, sondern die Überzeugungen des Gegenübers radikal respektiert“, zugrunde liegen würden – worüber die katholische Theologin Sonja Angelika Strube in einem weiteren Beitrag dieses Heftes ausführlich schreibt. Dennoch ist aber festzuhalten, dass es durchaus gemeinsame und übereinstimmende Bezüge zwischen beiden Religionen, dem Islam

und dem katholischen Christentum, gibt, insbesondere dann – wie ebenfalls die Kollegin Strube schreibt – wenn von der „christlichen Kernidentität“ die Rede ist. Die

„vier Grundvollzüge des christlichen Glaubens – Leiturgia (Liturgie, Gottesdienst/gemeinschaftliches Gebet), Martyria (Zeugnis, Bekenntnis, Verkündigung), Diakonia (Dienst am Nächsten, caritatives soziales Engagement) und Koinonia (Gemeinschaft, Geschwisterlichkeit) – für ihre konkrete Gemeindesituation vor Ort“

sind – selbstverständlich mit ihren charakteristischen Facetten und in eigener Prägung – auch innerhalb des Islams zu finden. Alle diese Aspekte finden sich – mehr oder weniger direkt ausgedrückt – auch in den primären Quellen des Islams, dem Koran und der prophetischen Sunna. So hat die gemeinschaftliche Verrichtung des Gebets als einer gottesdienstlichen Handlung Vorrang im Vergleich zur individuellen,⁷ dazu sind manche Gebete wie beispielsweise das Freitagsgebet oder das Totengebet ausschließlich in der Gemeinschaft zu verrichten. Nicht nur im Bereich des Gottesdienstes, sondern auch im Bereich der islamischen Ethik und der zwischenmenschlichen Beziehungen verweist der Koran auf die Wichtigkeit, ja die Notwendigkeit der Gemeinschaft.⁸ Ebenfalls präsent sind die Betonung des sozialen Handelns, der Hilfe und der Unterstützung anderer als ein substantieller Aspekt in den islamischen Primärquellen, worauf im weiteren Verlauf und in Bezug auf die thematische Schwerpunktsetzung dieses Beitrags noch ausführlicher einzugehen sein wird.

Die Komplementarität und die Bedingtheit des Glaubens und des sozialen Handelns im islamischen Religionsverständnis

Diese grundsätzliche Übereinstimmung bei den grundlegenden Vollzügen beider Religionen darf jedoch nicht darüber wegtäuschen, dass – wie oben schon zum Ausdruck gebracht wurde – die islamische Position zur gegenseitigen Bedingtheit zwischen dem Glauben und dem Handeln sowie zur Komplementarität zwischen islamischer Orthodoxie und Orthopraxie besonders dann problematisch erscheinen könnte, wenn man eine religionslose Lebenshaltung hat. Die Lösung dieser Bedingtheit liegt in der Auffassung, dass das gute Werk, mithin das soziale Handeln, so wie es aus dem koranischen Selbstverständnis hervorgeht, jeweils zwei Perspektiven, nämlich die des Diesseits und des Jenseits, enthält, sowie zwei Dimensionen, die als gesellschaftliche und metaphysische zu verstehen sind.⁹ Die diesseitige Perspektive und Dimension haben ausschließlich das Profane im Blick und schenken dem Sakralen keine Achtung. Das Jenseits, welches im Islam im Allgemeinen eine bedeutende Rolle einnimmt, ist für die profane, religionslose Perspektive nicht von Belang. Es ist, als einer der islamischen Grundsätze des Glaubens, für sie nicht relevant, da sie nicht von der Existenz des Jenseits ausgeht. Nur die *weltliche* Gesellschaft und die profane Wirklichkeit stehen im Fokus dieser Perspektive. Wie nun ein bestimmtes Handeln, eine einzelne Tat oder ein konkretes Werk zu beurteilen und zu bewerten sind, bestimmt die profane Gesellschaft selbst und stellt aufgrund der – je nach herrschendem politischen System oder Ideologie – aufgestellten Kriterien, Instrumentarien und Institutionen fest, was gut oder schlecht, nützlich oder schädlich ist – und was das soziale Handeln als solches überhaupt ausmacht.¹⁰ Diese Bewertungskategorien sind Veränderungen ausgesetzt, je nachdem wie sich die

Bewertungsfaktoren in einer sich ebenfalls verändernden Gesellschaft wandeln. Insofern geht es bei einer profanen Perspektive auf das soziale Handeln keinesfalls um seine absolute Bewertung und somit auch nicht um das gute Werk oder das soziale Handeln im islamischen Sinne. Denn für ein als islamisch zu verstehendes soziales Handeln im Allgemeinen oder nur eine konkrete gute Tat im Besonderen ist die metaphysische Dimension von äußerster Relevanz. Eine islamische Perspektive auf das soziale Handeln nimmt nämlich auch das Jenseits in den Blick – und muss dies sogar tun, da die Absolutheit der Bewertung einer Tat erst im Jenseits und nur von Gott erfolgen kann.¹¹ Damit befindet sich Gott im Mittelpunkt des menschlichen Handelns, sowohl in der Intention zum Handeln mit dem perspektivischen Ziel, die göttliche Zufriedenheit (*riḍā*) zu erlangen und dafür den göttlichen Lohn zu bekommen, als auch in seiner praktischen Ausführung.¹² Aus einer islamischen Sicht ist dies die erhabenste Form des Gottesdienstes,¹³ selbst wenn es sich bei einer Handlung nicht primär um eine religiöse bzw. gottesdienstliche handelt, sondern um jegliches Handeln, wie etwa das soziale oder politische, solange es im Sinne des Korans und seiner Vorstellungen von Moral geschieht.¹⁴

Die göttliche Rolle bei der Bewertung des menschlichen Handelns insgesamt, nicht nur des gottesdienstlichen, auch des sozialen, ist hier daher von zentraler Bedeutung. Einzig und allein Gott verfügt über die Absolutheit bei der Bewertung des menschlichen Handelns, da sich die göttlichen Bewertungskriterien nicht verändern und die Bewertung auf der Grundlage der absoluten göttlichen Gerechtigkeit erfolgt. Da Gott ausschließlich nach diesen Aspekten das menschliche Handeln bewertet und belohnt, kann eine Handlung, bei welcher der Rückbezug auf Gott mit dem Ziel der Erlangung seiner Zufriedenheit erfolgt, nicht als gute

Handlung im Sinne der Koranverse, die vom Glauben und guten Handeln sprechen, qualifiziert werden. Da jedoch der Begriff *gute Werke* bzw. *gute Handlungen* (*ṣālihāt*) durchaus eine umfassende Bedeutung im Hinblick auf die Bereiche und Adressaten der Vollbringung des Guten hat, bedeutet dies keinesfalls, dass der Islam das gute Handeln (und das Gute im Allgemeinen) aus einer profanen Perspektive heraus ablehnt. Ganz im Gegenteil sind mit dem Begriff der „guten Handlungen“ zweifelsohne nicht nur religiöse, gottesdienstliche Handlungen (*ibādāt*) gemeint, sondern auch alle Formen der gesellschaftlichen Beziehungen und zwischenmenschlichen Umgangsformen. Der Unterschied liegt in der auf Gott rückbezogenen Intention einer Tat und ihrer metaphysischen, göttlichen Bewertung, deren Wurzeln auf den Grundsätzen des Glaubens im Islam fußen, die aber für religionslose Menschen ohnehin keine Bedeutung haben.

Für gläubige Menschen ist der Glaube aus der Perspektive der betreffenden Koranverse heraus jedoch als das wertvollste Element des menschlichen Lebens zu betrachten.¹⁵ Im Diesseits gibt der Glaube dem menschlichen Leben überhaupt einen Sinn: „(Er) [Allah], der den Tod und das Leben erschaffen hat, um euch zu prüfen (und festzustellen), wer von euch am besten handelt [...]“¹⁶ Eine aus der Perspektive des Jenseits erfolgreiche Prüfung spiegelt sich in der göttlichen Belohnung wider. Interessant ist hier zu betonen, dass sich dabei die Belohnung nicht nur auf das jenseitige Leben¹⁷ beschränkt, sondern auch „ein angenehmes [irdisches] Leben“ beschert,¹⁸ gar das „Gute im Diesseits“ gewährt wird,¹⁹ sogar „mehr als ihnen zusteht.“²⁰ Diese und ähnliche weitere Koranstellen sind in Bezug auf die Bedeutung des sozialen Handelns aus einer islamischen Perspektive als unmissverständliche Einladung, ja als Aufforderung zu verstehen, das Gute zu vollbringen und gut zu handeln.

Zwar spielt das vermeintliche eigene Interesse nach göttlichem Lohn dabei die zentrale Rolle, doch verkommt es nicht zum Selbstzweck, da es anderen Menschen zugutekommt.

Das soziale Handeln im Islam als Vollzug einer islamischen Sozialethik

Aus der einschlägigen Literatur, die sich mit der Offenbarung des Korans beschäftigt, ist grundsätzlich die Position zu vernehmen, dass die thematische Schwerpunktsetzung der Koranverse in der mekkanischen Offenbarungsperiode auf den Glaubensinhalten liegt. Hierbei nehmen vor allem die Aspekte der Existenz Gottes sowie Seiner Einzigkeit und Einheit den zentralen Platz ein. Diese Tatsache erscheint nachvollziehbar, bedenkt man den polytheistischen religiösen Charakter der mekkanischen Gesellschaft, in welcher die Offenbarung des Korans ihre Realitätswendung erfährt und welche in direktem Widerspruch zur koranischen Botschaft des absoluten Monotheismus im islamischen Gottesverständnis steht. Vor dem Hintergrund dieser Gegensätzlichkeit im religiösen Kontext in Mekka und der Betonung der Glaubensinhalte scheint es, dass ein weiterer, angesichts der sozialen Umstände in der mekkanischen Gesellschaft äußerst bedeutender Aspekt dieser Offenbarungsperiode des Korans etwas in den Hintergrund geraten ist und trotz seiner überzeitlichen Relevanz nicht entsprechend gewürdigt wird. Es ist nämlich für die Offenbarung des Korans in Mekka ebenfalls bezeichnend, dass zahlreiche Verse die Fragen der sozialen Ungerechtigkeit und Ungleichheit, der Benachteiligung und Unterdrückung verschiedener gesellschaftlicher Gruppen und Personenkreise thematisieren. Die erste Zuhörerschaft des Korans wird somit neben der Botschaft von der göttlichen Existenz gleichzeitig auch an die Existenz der

Armen, Bedürftigen, Bettler, Unbemittelten, Entrechteten, Sklaven, Kriegsgefangenen, Waisen, Unterdrückten, Blinden, Schwachen und Benachteiligten erinnert.²¹

Für den Koran scheint es also schon in der Ursprungszeit seiner Offenbarung gleichermaßen wichtig gewesen zu sein, die Glaubensinhalte der islamischen Religion zu vermitteln und dabei insbesondere die Existenz des Einen und Einzigen Gottes zu betonen, aber auch auf die Existenz solcher gesellschaftlichen Randgruppen hinzuweisen und zum fürsorglichen Umgang mit ihnen zu ermahnen. Vor diesem Hintergrund ließe sich schlussfolgern, dass die mekkanische Offenbarungsperiode das Bewusstsein über Gott auf dieselbe Stufe wie die Sorge um die genannten Gesellschaftsgruppen stellt.²² Insofern ist die Offenbarung des Korans nicht nur eine Erscheinung, die in das religiöse Selbstverständnis der mekkanischen Gesellschaft hineinwirkt und dieses in seinen religiösen Fundamenten erschüttert; sie ist gleichzeitig auch ein sozialpolitischer Eingriff in die vorhandenen und etablierten sozialen Strukturen der damaligen Gesellschaft. Dieser Eingriff gestaltete sich nach der britischen Religionswissenschaftlerin Karen Armstrong in erster Linie darin, „[to] create a society where the weak and vulnerable were treated with respect.“²³ Die Kernbotschaft der ersten koranischen Offenbarungen besteht für sie nicht darin, den mekkanischen Arabern neue Informationen über Gott zu vermitteln,²⁴ vielmehr sind für sie die soziale Gerechtigkeit und die Schaffung einer durch die praktische Hilfsbereitschaft und das soziale Handeln gekennzeichneten und geprägten Gemeinschaft (*umma*) der zentrale Wert des Islams.²⁵

Eine solche soziale Gemeinschaft kann durchaus als die Verwirklichung einer auf den Grundlagen des Islams postulierten

Sozialethik verstanden werden. Denn, generell betrachtet, ist die

„Ethik eigentlich, realisierte oder praktische Religion, die in den zwischenmenschlichen Beziehungen angewandt und praktiziert wird. Daher sind die Ethik und die Moral unzertrennlicher Bestandteil jeder Religion. Das Wesen und der Kern der moralisch-ethischen Lehre fassen sich auf die Lehre von Gut und Böse zusammen.“²⁶

Hierzu heißt es im Koran folgendermaßen:

„Gott gebietet, Gerechtigkeit zu üben, Gutes zu tun und die Verwandten zu beschenken. Er verbietet das Schändliche, das Verwerfliche und die Gewalttätigkeit. Er ermahnt euch, auf daß ihr es bedenket.“²⁷

Interessanterweise wird dieser Koranvers am Ende einer jeden Freitagspredigt rezitiert – als eine unmissverständliche Ermahnung und Aufforderung zum guten Handeln des Einzelnen und der Gemeinschaft. Darüber hinaus ist darauf zu verweisen, dass es im Koran kaum eine Sure gibt, in welcher nicht als zentrale Botschaft die Aufforderung und der Ruf nach gutem Handeln sowie das Verbot und die Ablehnung des Schlechten zu finden wäre.²⁸ Zusammengefasst lässt sich sagen: Die auf dieser Botschaft des Korans fußende Ethik und insgesamt das soziale Handeln sind als ein Programm der moralischen Revolution des einzelnen Menschen sowie der ganzen Gesellschaft zu verstehen.

Die praktischen Aspekte des sozialen Handelns im Islam

In den bisherigen Ausführungen ist die Wichtigkeit des Glaubens im Gesamtverständnis des Islams deutlich geworden. Aus seiner zentralen Rolle innerhalb der islamischen Religion heraus reflektiert er sich in vielfältiger Weise und umfasst unterschiedliche praktische Aspekte des Daseins von Gläubigen in der Welt und der Realität. Wenn „der Glaube das Verhältnis zu Gott [...], sich selbst [...], anderen Menschen [...] und Natur“²⁹ motiviert, qualifiziert und definiert, bezieht er sich nicht nur auf sich selbst und einzelne Personen, sondern auch auf andere Menschen und die Gesellschaft, die Normen ihrer Funktionalität sowie ihre Bewertung und Anwendung in der gesellschaftlichen Praxis.³⁰ Indem er neben dem Glauben auch das soziale Moment betont,³¹ versteht sich der Islam als die wirkliche und tatsächliche Lebensweise der Muslime. Er ist praktisch eine komplette Sicht auf das Leben der Einzelnen und die ganze Gesellschaft: „*Mit Gott sein, heißt mit den Menschen sein*“; den Glauben haben, heißt die Verantwortung eines sozialen Engagements tragen.³² Der Sinn des Gebets beispielsweise, als der zentralsten gottesdienstlichen Handlung und des praktischen Ausdrucks vom Glauben im Islam, besteht nicht nur darin, die Beziehung zu Gott aufrechtzuerhalten, es muss darüber hinaus zum Guten allgemein anspornen³³ – wovon zwangsläufig andere profitieren werden. Aus seinem Ethos heraus ist der Islam bestrebt, seine Lehren, Grundsätze und Normen zu bereichern um einen Menschen zu schaffen, der nicht in sich selber verschlossen sein und nur eigenen Interessen folgen wird, sondern sich auch um andere kümmern soll.³⁴

Vor diesem Hintergrund sei an dieser Stelle auf folgenden Koranvers verwiesen:

„Frömmigkeit besteht nicht darin, daß ihr euer Gesicht nach Osten und Westen wendet. Frömmigkeit besteht darin, daß man an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, das Buch und die Propheten glaubt, daß man, aus Liebe zu Ihm, den Verwandten, den Waisen, den Bedürftigen, dem Reisenden und den Bettlern Geld zukommen läßt und (es) für den Loskauf der Sklaven und Gefangenen (ausgibt), und daß man das Gebet verrichtet und die Abgabe entrichtet. (Fromm sind auch) die, die ihre eingegangenen Verpflichtungen erfüllen, und die, die in Not und Leid und zur Zeit der Gewalt geduldig sind. Sie sind es, die wahrhaftig sind, und sie sind die Gottesfürchtigen.“³⁵

In einer exegetischen Betrachtungsweise kommen in diesem Koranvers die Bedeutung und der Umfang des Begriffs des Guten im Allgemeinen und des sozialen Handelns im Speziellen in ihrer ganzen Breite zum Ausdruck. Mit dem hier verwendeten Begriff der Frömmigkeit (*birr*) wird auf die vielschichtige Struktur der Vollzüge von Frömmigkeit und die Komplementarität zwischen dem Glauben und dem religiösen, sozialen und ethischen Handeln ausdrücklich und konkret verwiesen. So besteht die Frömmigkeit in 1) der Überzeugung von den Glaubensinhalten des Islams, wie der Glaube an Gott, Engel, Offenbarungen, Propheten; 2) dem sozialen Handeln am Beispiel der Vermögensabgabe an die Verwandten, Waisen, Bedürftige, Reisende in Not, Bettler, Gefangene; 3) gottesdienstlichen Handlungen wie etwa das Gebet; 4) der islamischen Moral, *ahlāq* genannt, womit z. B. die Erfüllung der übernommenen Verpflichtungen oder etwa die Geduld in der Not,

bei Krankheit oder im Kampf gemeint ist.³⁶ Aus diesem Koranvers wird zudem ersichtlich, was im bisherigen Verlauf dieses Beitrags schon ausführlich behandelt wurde, dass nämlich der Glaube kein loser und abstrakter Aspekt des islamischen Selbstverständnisses ist. Der Glaube ist vielmehr sehr konkret und vollzieht sich untrennbar vom menschlichen gottesdienstlichen, sozialen und moralischen Handeln. Darüber hinaus kann festgehalten werden, dass dieser Vers zum Ausdruck bringt, dass die formale verbale Bezeugung des Glaubens vor Gott keinen Wert hat und der Formalismus beim Vollzug der gottesdienstlichen Handlungen – etwa, ob man sich beim Verrichten des Gebets gen Osten oder Westen richten soll – keinen Ausdruck der Frömmigkeit darstellt.³⁷ Damit wird betont, dass die Frömmigkeit auf dem Glauben fußt, völlige Erfüllung, eigentliche Bedeutung und endgültige Verwirklichung vielmehr im komplementären Verhältnis zum vielschichtigen – gottesdienstlichen, sozialen und moralischen – Handeln der gläubigen Person zu finden.³⁸

Die Nachhaltigkeit im islamischen Verständnis des sozialen Handelns

Anhand der vielschichtigen Aspekte des menschlichen Handelns, die im vorhin angeführten Koranvers über die Frömmigkeit im Islam dargelegt wurden, ist darüber hinaus festzuhalten, dass die göttliche Aufforderung zum guten Handeln einen überzeitlichen Charakter besitzt und auf keinen Kontext begrenzt ist. Vielmehr handelt es sich um ein konstantes Bestreben zur Verrichtung des Guten. Hierfür ist der nachfolgende Koranvers kennzeichnend, der zwar vom Guten spricht, vielmehr jedoch als eine klare, direkte und unmissverständliche Aufforderung zum proaktiven und nachhaltigen guten Handeln aufzufassen ist. So heißt

es: „Helft einander zur Frömmigkeit und Gottesfurcht, und helft einander nicht zur Sünde und Übertretung. Und fürchtet Gott. Gott verhängt eine harte Strafe.“³⁹ Der bekannte Koranexeget al-Qurṭubī (1214–1273) vertritt bei der Deutung dieses Verses die Meinung, dass sich diese kategorischen Befehle zum Vollbringen des Guten und zum Unterlassen des Schlechten auf alle Menschen beziehen⁴⁰ und somit als ein Ausdruck des sozialen Handelns zu verstehen sind. Auch suggeriert die grammatikalische Form des sechsten Verbstamms der arabischen Sprache, die in diesem Vers in der Befehlsform Verwendung findet, nicht nur die vorhin erwähnte Gegenseitigkeit, sondern auch die Nachhaltigkeit beim Vollzug des Guten zwischen den Menschen. Es lässt sich daher schlussfolgern, dass in praktischer Hinsicht die Verpflichtung zum Guten und zum sozialen Handeln aus der Perspektive des Islam nie endet.

Endnoten

- 1 Alle Übersetzungen der Koranstellen aus dem Arabischen ins Deutsche in diesem Beitrag stammen aus der Übersetzung von Adel Theodor Khoury, *Der Koran*, übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007.
- 2 Um nur einige zu nennen, vgl. Koran 5:85, 7:42, 8:4–5, 14:23, 13:29, 29:58, 31:8.
- 3 Muhammad Sameer Murtaza, *Islam ohne Seele oder alles nur PR? Warum die Debatte zwischen „liberalen“ und „konservativen“ Islam eine Scheindebatte ist*, Offizielle Internetseite des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD), URL: <http://www.islam.de/20577> (Zugriff: 23. 02. 2019).
- 4 Es handelt sich hierbei um die sogenannte und unter den Muslimen sehr bekannte Überlieferung (*ḥadīṭ*), nach welcher der Erzengel Gabriel (arab. Ġibril) dem Propheten Muḥammad in Gestalt eines unbekanntem jungen Mannes erschien und ihn auf die Inhalte des Glaubens (*īmān*), des Gottesdienstes (*islām*) und des (moralischen) Handelns (*iḥsān*) prüfte. Diese Überlieferung wurde in mehrere unterschiedliche *ḥadīṭ*-Sammlungen aufgenommen, so z. B. in den *Musnad* von *Abū Ḥanīfa*, wo sie in zwei teilweise unterschiedlichen Versionen zu finden ist. Dazu vgl. Fuad Sedić (Prev./Red.): *Hadiska zbirka: Musned Ebu Hanife* [im Original: *Musnad Abi Hanifa*], Islamski pedagoški fakultet, Bihac 2007, S. 149 f. und 153 ff.
- 5 Vgl. Esnaf Begić, *Zwischen Tradition und Innovation: Der Einfluss des gesellschaftlichen Wandels auf die Deutung und Anwendung der Scharia in Bosnien und Herzegowina im 20. Jahrhundert*, Peter Lang Verlag, Berlin 2018, S. 80.
- 6 Salih Behmen, „*Iman i njegova potvrda*“ [„*Der Glaube und seine Bestätigung*“], in: *Takvim za 2001–1421/22*, h. g. Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 2000, S. 183.
- 7 *Sahih El-Buhari. Buharijina zbirka hadisa*, [im arabischen Original: Ġāmi' *ṣaḥīḥ al-Buḥārī*], ḥadīṭ-Nr. 646, Bd. 1. El-Kelimeh, Novi Pazar 2016, S. 406.
- 8 Koran 3:110.
- 9 Husein Dozo, *Izabrana djela* [Ausgewählte Werke], Bd. 2: *Kur'anske studije* [Koranische Studien], El-Kalem/Fakultet islamskih nauka, Sarajevo 2006, S. 511.
- 10 Ibid. S. 512.
- 11 Dozo, *Izabrana djela 2: Kur'anske studije*, S. 512.

- 12 Smail Balić, *Der Islam im Spannungsfeld von Tradition und heutiger Zeit*, Echter Verlag/Oros Verlag, Würzburg/Altenberge 1993, S. 75.
- 13 Muhammed Husejn Hejkel, *Život Muhammeda*, a. s. [im englischen Original: Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad*], El-Kalem, Sarajevo 2004, S. 611.
- 14 Fazlur Rahman, *Islam*, Tugra, Sarajevo 2005, S. 432.
- 15 Muhammed El-Gazali, *Vjerovanje jednog muslimana* [*Der Glaube eines Muslims*], Behrambegova medresa u Tuzli, Tuzla 1995, S. 164. Hier handelt es sich um eine Übersetzung des arabischsprachigen Werks von Muhammad al-Ġazālī mit dem Titel '*Aqīdat al-Muslim*' in die bosnische Sprache. Da für diese Übersetzung keine wissenschaftliche Transkription, etwa nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG), verwendet wurde, wurde sie bei diesem Fußnotenverweis ebenfalls ausgelassen. Im Übrigen wird auf diese Weise bei allen anderen Literaturangaben verfahren, welchen die wissenschaftliche Transkription nach den Vorgaben der DMG nicht zugrunde liegt. Letztendlich ist noch anzumerken, dass es sich bei allen Zitaten und Verweisen auf die bosnischsprachige Literatur um eigene Übersetzungen des Autors handelt.
- 16 Vgl. Koran 67:2.
- 17 Vgl. als Beispiel Koran 13:29. Eine ausführliche Auflistung der entsprechenden Koranstellen sowohl für jenseitige als auch diesseitige Belohnungen findet sich bei Adel Theodor Khoury, *Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, S. 100 f.
- 18 Vgl. Koran 16:97, 16:30.
- 19 Vgl. Koran 30:44 f.
- 20 Vgl. Koran 42:23.
- 21 Vgl. u. a. folgende Koranstellen: 22:36, 70:25, 107:2 f., 4:75, 97 f., 127, 80:1–4, 81:8 f.
- 22 Vgl. Enes Karić, „*Socijalna pravda Kur'ana – zaštititi slabe i obuzdati moćne*“, in: Novi muallim. Časopis za odgoj i obrazovanje, God. XV, Broj 58, S. 3–7, hier: S. 4.
- 23 Karen Armstrong, *Islam – A Short History*, Modern Library Paperback Edition, New York 2002, S. 5.
- 24 Vgl. a. a. O. S. 4.
- 25 Vgl. a. a. O. S. 6

- 26 Mustafa Spahić, *Učenje islama [Die Lehre des Islams]*, Vrijeme, Zenica 2002, S. 61.
- 27 Koran 16:90.
- 28 Hejkel, *Život Muhammeda*, S. 586.
- 29 El-Gazali, *Vjerovanje jednog muslimana*, S. 164.
- 30 Muhammed Hamidullah, *Uvod u Islam* [im englischen Original: Muhammad Hamidullah, *Introduction to Islam*], El-Kalem, Sarajevo 1989, S. 100.
- 31 Husein Dozo, *Izabrana djela*, Bd. 1: *Islam u vremenu [Islam in der Zeit]*, El-Kalem/Fakultet islamskih nauka, Sarajevo 2006, S. 126.
- 32 Tariq Ramadan, *Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen*, Muslim-Studenten-Vereinigung, Köln 2000, S. 186.
- 33 Dozo, *Izabrana djela 1: Islam u vremenu*, S. 126.
- 34 Dozo, *Izabrana djela 2: Kur'anske studije*, S. 213.
- 35 Vgl. Koran 2:177.
- 36 Almir Fatić, „Islam – misija neprestanog dobra“ [„Der Islam – die Mission der unaufhörlichen Güte“], in: *Semer kand. Porodični magazin*, God. I, Broj 9, Udruženje Semerkand, Sarajevo 2009, S. 8.
- 37 Dozo, *Izabrana djela 2: Kur'anske studije*, S. 114.
- 38 Fatić, *Islam – misija neprestanog dobra*, S. 8.
- 39 Vgl. Koran 5:2.
- 40 Fatić, *Islam – misija neprestanog dobra*, S. 9.

Literatur

- Armstrong, Karen, *Islam – A Short History*, Modern Library Paperback Edition, New York 2002.
- Balić, Smail, *Der Islam im Spannungsfeld von Tradition und heutiger Zeit*, Würzburg/Altenberge 1993.

Begić, Esnaf, *Zwischen Tradition und Innovation: Der Einfluss des gesellschaftlichen Wandels auf die Deutung und Anwendung der Scharia in Bosnien und Herzegowina im 20. Jahrhundert*, Berlin 2018.

Behmen, Salih, „*Iman i njegova potvrda*“ [„*Der Glaube und seine Bestätigung*“], in: *Takvim za 2001–1421/22*, h. g., Sarajevo 2000.

Đozo, Husein, *Izabrana djela*, Bd. 1: *Islam u vremenu [Islam in der Zeit]*, Sarajevo 2006.

Đozo, Husein, *Izabrana djela [Ausgewählte Werke]*, Bd. 2: *Kur'anske studije [Koranische Studien]*, Sarajevo 2006.

Fatić, Almir, „*Islam – misija neprestanog dobra*“ [„*Der Islam – die Mission der unaufhörlichen Güte*“], in: *Semerkanđ. Porodični magazin*, Godina I. Broj 9, Sarajevo 2009, S. 6–11, hier S. 8.

El-Gazali, Muhammed, *Vjerovanje jednog muslimana [Der Glaube eines Muslims]*, Tuzla 1995.

Hamidullah, Muhammed, *Uvod u Islam* [im englischen Original: Hamidullah, Muhammad: *Introduction to Islam*], Sarajevo 1989.

Hejkel, Muhammed Husejn, *Život Muhammeda*, a. s. [im englischen Original: Haykal, Muhammad Husayn: *The Life of Muhammad*], Sarajevo 2004.

Karić, Enes, „*Socijalna pravda Kur'ana – zaštititi slabe i obuzdati moćne*“, in: *Novi muallim. Časopis za odgoj i obrazovanje*, God. XV, Broj 58, S. 3–7.

Khoury, Adel Theodor, *Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen*, Darmstadt 2001.

Khoury, Adel Theodor, *Der Koran*, übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2007.

Murtaza, Muhammad Sameer, *Islam ohne Seele oder alles nur PR? Warum die Debatte zwischen „liberalen“ und „konservativen“ Islam eine Scheindebatte ist*, Offizielle Internetseite des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD), URL: <http://www.islam.de/20577> (Zugriff: 23. 02. 2019).

Rahman, Fazlur, *Islam*, Sarajevo 2005.

Ramadan, Tariq, *Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen*, Köln 2000.

Sedić, Fuad (Hg.), *Hadiska zbirka: Musned Ebu Hanife* [im Original: *Musnad Abi Hanifa*], Bihać 2007.

Spahić, Mustafa, *Učenje islama [Die Lehre des Islams]*, Zenica 2002.