



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

***Al-wahy al-muḥammadī* von M. Rašīd Riḍā**

Eine Analyse der Erziehungsziele

verfasst von / submitted by

Abdelhadi Mohamed

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the
degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 874

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Islamische Religionspädagogik

Betreut von / Supervisor:

Univ. -Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	5
Einleitung.....	7
1. Der Qur'an	12
1.1. Zum Begriff Qur'an	12
1.2. Die Stellung des Qur'an unter den Muslimen	13
1.2.1. Einwände gegen die koranische Offenbarung.....	15
1.2.2. Die Debatte zur Sammlung des Qur'an unter den Muslimen.....	22
1.2.4 Die Sammlung des Qur'an aus islamischer Sicht.....	27
2. Riḍā und sein Werk Offenbarung von Muḥammad <i>al-waḥy al-muḥammadī</i>	36
2.1. Muḥammad Rašīd Riḍā (1865- 1935)	36
2.2. Riḍās Methodik	37
2.2.1. Interpretation des sammelnden Verses nach der al-Manār-Exegese	39
2.3. Die Haupterziehungsziele im Qur'an nach Riḍā.....	41
2.3.1. Die Glaubensvorstellungen <i>imān</i>	42
2.3.2. Der Gottesdienst <i>'ibādah</i>	47
2.3.3. Das Entwicklungskonzept <i>iḥsān</i>	48
3. Die Inhaltsanalyse der religiösen Erziehungsziele im Qur'an nach Riḍ	50
3.1. Die theologischen Erziehungsziele	55
3.1.1. Die Aufrichtigkeit <i>iḥlāṣ</i>	61
3.1.2. Glaube an den Jüngsten Tag	64
3.1.3. Glaube an die Vorhersehung	66
3.1.4. Glaube an den Propheten	68
3.1.5. Glaube an die Offenbarung	69
3.2. Anthropologische Erziehungsziele	72
3.2.1. <i>Fiṭra</i>	73

3.2.2.	Die Ganzheit der Vernunft <i>'aql</i>	75
3.2.3.	Offenbarung.....	77
3.2.4.	Die Erfahrung	80
3.2.5.	Ganzheit des Menschen.....	81
3.2.6.	Der Mensch als Statthalter <i>ḥalīfa</i>	87
3.2.7.	Die Verantwortung.....	90
3.2.8.	Die Mündigkeit <i>taklīf</i>	92
3.3.	Die praktischen Erziehungsziele	94
3.3.1.	Die Wichtigkeit der Absicht <i>niyyah</i>	95
3.3.2.	Die Totalität des Gottesdienstes.....	98
3.3.3.	Die Hauptkategorien der menschlichen Taten	100
3.3.4.	Der Gottesdienst als Bedürfnis	108
3.3.5.	Erleichterung und Möglichkeit des Gottesdienstes.....	109
3.3.6.	Berücksichtigung der menschliche Bedürfnisse <i>yusr</i>	111
3.4.	Die sozialen Erziehungsziele	117
3.4.1.	Sozialisation	117
3.4.2.	Die Entwicklungskonzept <i>iḥsān</i>	124
3.4.3.	Die persönliche Entwicklung <i>tazkiyyah</i>	125
3.4.4.	Stufen des moralischen Urteils im Islam	129
3.4.5.	Grundlagen der sozialen Entwicklung	133
4.	Ökologische Erziehungsziele	143
4.1.	Verantwortungsgefühl und Gnade bezüglich der Umwelt	144
4.2.	Gemäßigtes Verhalten	146
4.3.	Die gesehene Offenbarung.....	146
5.	Zusammenfassung.....	147

6. Literaturverzeichnis:..... 150

Vorwort

Der Schwerpunkt der Religion ist die spirituelle Seite des Menschen und für die Erziehung ist es wichtig, die gesamten Fähigkeiten des Menschen zu entfalten und seine Ganzheit zu betrachten. Der Islam gehört zu den größten Religionen der Welt, die sich mit der Ganzheit des Menschen beschäftigen, weshalb er zentrale kulturelle Beiträge sowie bedeutende Grundsätze liefert. „Die wechselseitige Verknüpfung von Bildung und Ethik, wie sie vor allem die klassischen islamischen Konzeptionen widerspiegeln, weist dabei deutliche Bezüge u.a. zu den Grundsätzen des antiken griechischen Begriffs der paideia ‚Erziehung, Bildung‘ auf, welche im Islam rezipiert und weiterentwickelt wurden. Diese Tatsache gilt es festzuhalten, auch wenn Konzeptionen und Argumentationen zu Bildung und Ethik in der Antike vornehmlich philosophisch, im Islam dagegen bis heute mehrheitlich religiös geprägt sind. [...] Diese aktuellen Diskussionen unterstreichen einerseits die grundsätzliche Bedeutung ihrer Aussagen zur islamischen Bildung und Ethik. Sie reflektieren andererseits aber auch die vielfältigen Herausforderungen, denen sich die gesellschaftlichen Kräfte in der islamischen Welt wie auch im Westen im Kontext von Globalisierung und Migration gegenübersehen“ (Brunner 2016 ,210). In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig die Gemeinsamkeiten zwischen den islamischen Erziehungszielen und der zukünftigen Vision von UNESCO zu unterstreichen, welche die damals neue Vision für Bildung für die nächsten 15 Jahre beinhaltet. „Sie ist inspiriert durch eine humanistische Vision von Bildung und Entwicklung, die auf Menschenrechten und Menschenwürde, sozialer Gerechtigkeit, Inklusion, Schutz kultureller, sprachlicher und ethnischer Vielfalt und geteilter Verantwortung und Rechenschaftspflicht basiert. [...] Sie ist für Frieden, Toleranz, menschliche Erfüllung und nachhaltige Entwicklung essentiell.“ (UNESCO-Kommission 2015, Vii- Viii).

An dieser Stelle möchte ich all jenen danken, die durch ihre fachliche und persönliche Unterstützung zum Gelingen dieser Masterarbeit beigetragen haben. Mein besonderer Dank gilt meiner Familie, insbesondere meinen Eltern, die mich immer noch unterstützen.

Einleitung

Der Qur'an als das heilige Buch des Islam spielt eine zentrale Rolle in der islamischen religiösen Erziehung und Bildung. Die Erziehungsziele im Qur'an sind hilfreich für das ganzheitliche Verständnis. Wären die Hauptthemen bzw. Erziehungsziele im Qur'an klar dargestellt, könnten auch die Ziele der islamischen Erziehung bzw. Bildung deutlich zum Ausdruck kommen, da die Verse des Qur'an aufeinander Bezug nehmen, z.B. sieht der Qur'an die Vielfalt als eine Tatsache und Notwendigkeit (Qur'an, 11:118f), was man respektieren, akzeptieren und investieren sollte. Ohne Zweifel gibt es zahlreiche Qur'an-Exegesen und viele ziehen die Ziele des Qur'an in Betracht. Aber ein Hauptwerk, das diese Ziele im Qur'an erfasst, um das ganzheitliche Verständnis des Qur'an zu erreichen, wäre hilfreich. Diese Arbeit widmet sich den Erziehungszielen im gesamten Qur'an, wobei auf den wichtigsten Koranwissenschaftler im 20. Jahrhundert, Muḥammad Rašīd Riḍa (1865-1935), Bezug genommen wird. Die religiösen Erziehungsziele im ganzen Qur'an sind hilfreich für den islamischen religiösen Lehrplan. Sie dienen dem ganzheitlichen Verständnis des Qur'an und stellen ein Abbild für die koranische Lehre dar, was das religiöse Bewusstsein erhöhen könnte. Außerdem könnten die Erziehungsziele im Qur'an nach den wichtigsten Koranwissenschaftlern die Grundlage der islamischen Erziehungstheorie bestimmen.

Forschungsfrage:

Die Forschungsfragen der vorliegenden Arbeit lauten wie folgt: Inwieweit spielt die Erziehung im Qur'an eine Rolle? Und wie sieht der Koranwissenschaftler Riḍā die Erziehungsziele im Qur'an anhand seines Werkes Offenbarung vom Muḥammad *al-waḥy al-muḥammadī*?

Die Forschungsmethode:

In der vorliegenden Arbeit werden die Erziehungsziele des Qur'an nach Riḍa (1865-1935) in seinem Werk *al-waḥy al-muḥammadī* behandelt. In diesem Werk über den

Qur'an hatte Riḍā ein Kapitel über die Erziehung im Qur'an verfasst. Aber wie kam Riḍā zu diesen Erziehungszielen? Laut Riḍā (1986, 191) werden die Erziehungsziele im Qur'an nur einmal, zwei Mal oder mehrmals erwähnt. Solange schädliche Gewohnheiten und gefährliche Traditionen vorliegen, werden die bedeutenden Werte im Qur'an wiederholt und erscheinen dabei explizit bzw. implizit. Riḍā hatte in seiner Arbeit *„alwaḥy al-muḥammadi“* zehn grundlegende Erziehungsziele im Qur'an, welche als explizite Hauptziele der Erziehung gelten, anhand des folgenden Verses behandelt: im Qur'an steht sinngemäß: „Er ist es, Der unter den Schriftkundigen einen Gesandten von ihnen hat erstehen lassen, der ihnen Seine Zeichen verliest, sie läutert und sie das Buch und die Weisheit lehrt, obgleich sie sich ja zuvor in deutlichem Irrtum befanden“ (Qur'an, 62:1f).

Meine Methode ist die zusammenfassende Inhaltsanalyse. Laut Mayring (2010) ist es das Ziel der Zusammenfassung, das Material - in dieser Arbeit die Erziehungsziele von Riḍā - so zu reduzieren, dass die wesentlichen Inhalte erhalten bleiben. Zudem soll durch die Abstraktion ein überschaubarer Corpus geschaffen werden, der immer noch Abbild des Grundmaterials ist. Die so erhaltenen Kategorien können als Grundlage für weitere Analysen verwandter Texte dienen – in der vorliegenden Arbeit sind dies theologische, anthropologische und soziale Analysen. Somit ist die Zusammenfassung ein geeignetes Werkzeug, um die Basis für ausgedehntere Texte zu erarbeiten, welche ein vorgegebenes Kategoriensystem voraussetzen.

Für die koranischen Zitate verwende ich die Übersetzung von Bubenheim. Vor den koranischen Zitaten wird der Ausdruck ‚im Qur'an steht sinngemäß‘ verwendet, um zu zeigen, dass diese Zitate auf die Übersetzung des Qur'an zurückführen, aber den Qur'an darf man nicht mit sinngemäßen Bedeutungen überliefern. In den Fußnoten erkläre ich die arabischen Begriffe und manchmal nehme ich leichte Veränderungen bei der Übersetzung von Bubenheim vor oder verwende eine andere Übersetzung, was dann auch in den Fußnoten vermerkt wird. In dieser Arbeit gehe ich von den Lehren des Islam aus, denn diese Arbeit ist in erster Linie an muslimische Pädagogen gerichtet.

Forschungsstand:

„Zwischen dem achten und sechzehnten Jahrhunderten entwickelte sich ein umfassendes Schrifttum in arabischer Sprache, das sich mehr oder weniger explizit mit Fragen der Pädagogik und Didaktik befasste“ (Brunner 2016, 222). Abū Ḥanīfa (gest. 150/ 767) ist einer der Ersten, die sich mit den Erziehungszielen nach dem Qurʾan auseinandersetzten und hierzu Werke verfassten. Zu diesen gehörten beispielsweise folgende: das Werk *ādāb al-ʿālim wa al-muʿallim*, in welchem er die Umfragen bezüglich seiner Bemühungen im islamischen Gesetz *iğtiād* und die Rolle der Vernunft zu damaligen Zeit thematisierte oder auch Werke von al-Muḥāsabī (gest. 243/ 857), wie z.B. *ar-riʿāyah* und *alʿaql*, in welchen das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung fokussiert wird. Darüber hinaus verfasste auch al-Ġāḥiḏ (gest.255/ 869) einige Werke wie *tahdīb al-aḥlāq*.

Laut al-Kīlānī (1985, 110-242) entwickelte ibn Saḥnūn (gest.256/ 870) in seinem Werk *ādāb al-muʿlimīn* ein Erziehungskonzept, das von der malikitischen Rechtschule beeinflusst wurde, denn sein Vater Saḥnūn (gest.240/ 854) war einer der wichtigsten malikitischen Wissenschaftler. Dann verfasste al-Fārābī (gest.339/ 950) zur Philosophie der Wissenschaften das Werk *iḥṣāʾ al-ʿulūm* und danach al-Āġirī (gest.360/ 971) sein Werk *aḥlāq al-ʿulamāʾ*, in dem er das Problem der Nachahmung behandelte. Einige Zeit später entwickelte al-Qābisī (gest. 403/ 1012) das Erziehungskonzept von ibn Saḥnūn. Al-Qābisī sah das Lernen als Pflicht des Staates und als ein Recht der Kinder. Danach gab es nur wenige Werke über die Erziehung, wie das Werk von Abū ʿAbd ar-Raḥmān as-Sulamī (gest. 412/ 1021) *ādāb aṣ-Ṣuḥbah wa ḥusn al-ʿiṣrah* ibn Miskawih (gest.421/ 1030), der auch einen guten Beitrag mit seinem Werk *tahdīb al-aḥlāq* bot. Dann verfasste abū Naʿīm al-Aṣbahānī (gest. 430/ 1038) sein Werk *ḥilyat al-auliyaʾ*, al-Māwardī (gest. 450/ 1060) sein Buch *adab ad-dunyā wa ad-dīn* und al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (gest. 463/ 1073) sein Werk *al-faqīh wa al-mutafaqqih*. Daran anschließend entwickelte al-Ġazālī (gest.505/ 1111) das Erziehungskonzept von al-Muḥāsabī und behandelte die Erziehungsziele tiefer im Detail als al-Muḥāsabī im Qurʾan in seiner Exegese *Ġawāhir al-qurʾan wa duraruh*. In seinem berühmten Buch *iḥyāʾ ʿulūm ad-Dīn* behandelte er die Erziehungsziele der rituellen Handlungen, wie das Gebet, die Pilgerfahrt und so weiter behandelte. Dann verfasste az-

Zarnūgī (gest. 591/1195) sein Werk *ta‘līm al-mu‘allim*, das Ratschläge zur Ethik des Lehrens sowie zu den Techniken des Lernens gibt. Daran anschließend schrieb ibn Taimiya (gest.728/ 1328) einige Werke, die später im Werk *al-fatāwā* gesammelt werden. Ibn Ğam‘ah (gest.733/ 1333) verfasste auch das zentrale Buch *taḍkirat as-sāmi‘ wa al-mutakallim fi ādāb al-‘ālim wa al-muta‘allim*, das sich mit vielen Regeln für das Lehren und Lernen befasste. Später verfasste ibn Raġab (gest.795/ 1393) *faḍl ‘ilm as-salaf ‘ala al-ḥalaf* und ibn Ḥaldūn sein Werk *al-muqaddimah* (gest. 808/ 1406). Danach ibn Ḥaġr (gest.974/ 1566) *taḥrīr al-maqāl fi ādāb wa aḥkām wa fawa’id yaḥtağ ilaiha mu’adibbū al-atfāal ādāb al-mu‘allimīn*.

Später hatten Muḥammad sich ‘Abdu (gest.1905) und sein Schüler Muḥammad Rašīd Riḍa (gest.1935) um eine Reform der Bildung und der Erziehung gekümmert. Riḍa verfasste in seinem Buch ‚Offenbarung von Muḥammad‘ *al-waḥyu l-muḥammadi* ein Kapitel über religiöse Erziehungsziele im ganzen Qur’an und ihre Rolle, um den Menschen geistlich und geistig auszubilden. Ohne Zweifel spielen die Werke von Riḍā eine besondere Rolle. Deswegen wurde/wird die Denkweise Riḍās sowohl im Osten als auch im Westen behandelt, z.B. im Werk *al-fikr at-tarbawī ‘inda Muḥammad Rašīd Riḍā* von ‘Abdalilāh as-Sawwāt, in welchem die Zusammenfassung der Rolle von Rašīd Riḍā in Bezug auf die Erziehung dargestellt wird oder auch im berühmten Buch *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* von Ignaz Goldzieher, mit welchem sich Riḍā und andere Koranausleger in einem Kapitel (1970, 310-370) unter dem Titel *Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung* auseinandersetzten. In der vorliegenden Arbeit werden die Erziehungsziele des Qur’an im Werk Offenbarung von Muḥammad *al-waḥy al-muḥammadi* Riḍās behandelt.

Der Aufbau der Arbeit:

Die Arbeit ist in folgende vier Kapitel aufgeteilt:

- Das erste Kapitel widmet sich einer Einleitung zum Qur’an und seine Stellung, die islamische Debatte zur Sammlung des Qur’an und die berühmten Einwände gegen den Qur’an.

- Im zweiten Kapitel werden die Erziehungsziele des Qur'an im Werk Offenbarung von Muḥammad *al-waḥy al-muḥammadī* von Riḍā dargelegt und in folgende Ziele zusammengefasst: Glaubensvorstellung, Gottesdienst und Entwicklung.
- Im dritten Kapitel werden die Erziehungsziele im Qur'an nach Riḍā analysiert und im Zuge dessen in folgende Ziele untergeteilt: theologische, psychische, praktisch-theologische und sozial-ökologische Erziehungsziele.
- Im vierten Kapitel werden die ökologischen Erziehungsziele im Qur'an thematisiert, denn sie ergänzen das Bild der religiösen Erziehungsziele im Qur'an.

1. Der Qur'an

Laut Dirāz (1985, 13ff) sind die Koranwissenschaftler der Ansicht, dass der Qur'an nicht wie die anderen Fachausdrücke definiert werden kann. Anhand seiner Merkmale bzw. Besonderheiten definieren sie den Qur'an wie folgt: Das geoffenbarte Wort Gottes *kalāmullāh* für den letzten Propheten Muḥammad über den Engel Gabriel, in seiner genauen Bedeutung und genauen Wortwiedergabe durch eine ununterbrochene Überlieferungskette von einer hohen Anzahl an Personen in jeder Generation, das im Gebet bis zum Tod des Propheten rezitiert wurde.

1.1. Zum Begriff Qur'an

Mehrere Studien (Dirāz 1985, 12; Von Denffer 2005, 21; Wensinck 1941, 347; as-Suyūṭī 2005, 341 und al-Fayrūzābādī 2005, 49) belegen, dass das arabische Wort *qur'ān* von der Wurzel *qara'a* abgeleitet wird, die u.a. ‚lesen‘ (Qur'an, 17:93), ‚rezitieren‘ sehen Sie (Qur'an, 75:18), (Qur'an, 17:46) bedeutet. In der Tat liegt es nahe, einen Infinitiv zu sehen und dies bedeutet daher auch das Lesen, die Rezitation. Der Qur'an wird als einer der berühmten Namen der heiligen Schrift der Muslime gesehen, z.B. „Gewiß, dieser Qur'an leitet zu dem, was richtiger ist, und verkündet den Gläubigen, die rechtschaffene Werke tun, daß es für sie großen Lohn geben wird“ (Qur'an, 17: 9).

Einige Namen bilden die Besonderheiten bzw. Merkmale des Qur'an *ḥaṣā'is al-qur'an*. Laut Dirāz (1996, 85) sind es insgesamt 289 Verse, die Besonderheiten des Qur'an enthalten, in Mekka 209 und in Madina 80. As-Suyūṭī (2005, 338) und Von Denffer (2005, 22) stellen fest, dass der Qur'an selbst mit 55 anderen Namen bezeichnet wird. Alle diese Namen spiegeln jeweils einen der verschiedenen Aspekte des offenbarten Wortes Allahs wider. Die wichtigsten Namen des Qur'an sind wie folgt: der Maßstab für wahr und falsch *furqān* (Qur'an, 25:1), Herabgesandtes *tanzīl* (Qur'an, 26:192), Erinnerung *dīkr* (Qur'an, 15:9), Schriften *ṣuḥuf* (Qur'an, 21:10), Licht *nūr* (Qur'an, 4:174), Rechtleitung *huda*

(Qur'an, 10:57), Barmherzigkeit *rahma* (Qur'an, 10:57), ruhmreich *mağīd* (Qur'an, 85:21), gesegnet *mubārak* (Qur'an, 21:50), Ankündiger *bašīr*, Warner *nađīr* (Qur'an, 41:4), Worte Gottes *kalāmu l- llāh* (Qur'an, 9:6), Erhabene *alyy* (Qur'an, 43:4), Heilung *šifāa* (Qur'an, 10:75), Richtschnur *ḥabl allah* (Qur'an, 3:103), der gerade Weg *aṣ-širaṭ al-mustqīm* (Qur'an, 6:153), Normativ der heiligen Bücher *muhaymin* (Qur'an, 5:48), Mittel der Einsicht *baṣa'r* (Qur'an, 7:203), durchdringende Weisheit *ḥikmah bālīghah* (Qur'an, 54:5), unbeirrbar *qayyim* (Qur'an, 18:2), Offenbarung *wahy* (Qur'an, 21:45), Wissen *ilm* (Qur'an, 2:145), Wahrheit *alḥaqq* (Qur'an, 11:17), beste Geschichte *aḥsan al-qaṣaṣ* (Qur'an, 12:3), wahre Geschichte *alqaṣaṣ al-ḥaqq* (Qur'an, 3:62), Botschaft *balāğ* (Qur'an, 14:52), frohe Nachricht *bušrā* (Qur'an, 2:97), gerechte *adl* wahrhafte *šidq* (Qur'an, 6:115) usw.

Formal lässt sich der Qur'an als das heilige Buch der Muslime definieren, das aus 114 Suren besteht. Es beginnt mit der Sure *al-fātiḥa* und endet mit *an-nās*. Die Sure ist die tatsächliche Einheit des Qur'an und der Vers *āya* ist die Einheit der Sure. Die einzelnen Suren sind von unterschiedlicher Länge. Die längste Sure ist die zweite Sure und sie umfasst 286 Verse, während die kürzeste Sure die Sure Nummer 108 ist, die aus nicht mehr als drei Versen besteht.

1.2. Die Stellung des Qur'an unter den Muslimen

Für Muslime ist der Qur'an die letzte und endgültige Offenbarung, die die Hauptvorschriften für alle Beziehungen des Lebens der Muslime umfasst. Der Qur'an war in der prophetischen Zeit eine bedeutende wirkende Kraft und war nicht nur das Ergebnis der damaligen kulturellen Gegebenheiten. Er enthält sowohl die private, individuelle als auch die öffentliche gesellschaftliche Lebensordnung. In diesem Zusammenhang legt der Qur'an die Grundlage des Glaubens sowie auch den roten Faden des Verhaltens auf individueller und gesellschaftlicher Ebene fest und lässt einen großen Freiraum für die menschlichen Bedürfnisse gemäß der Zeit und des Ortes. Laut Riḍā (1986, 174-190) kann man die große Wirkung des Qur'an in der islamischen Geschichte, Kultur und Gesellschaft

leicht bemerken. Die Muslime müssen täglich im fünfmaligen Gebet einen Teil des Qur'an rezitieren oder einem Vortragenden zuhören.

Der Qur'an hat für die Muslime „eine vergleichbar umfassende Antwort auf die Frage geboten: ‚Wie soll ich mich verhalten, um das gute Leben in dieser Welt und Glückseligkeit im kommenden Leben zu erlangen?‘ Wie oft auch immer einzelne Muslime diese Antwort falsch verstanden haben mögen, und wie weit auch immer viele von ihnen vom Geist seiner Botschaft abgewichen sein mögen, so bleibt die Tatsache, dass für alle, die glaubten und glauben, dass der Qur'an die letzte Manifestation der Gnade Gottes gegenüber den Menschen darstellt, die letzte Weisheit und die letzte Schönheit des Ausdrucks: kurz, das wahre Wort Gottes“ (Asad 2012, 10).

1.2.1. Die Debatte zur Sammlung des Qur'an unter den Muslimen

Die Qur'ansammlung spiegelt die Stellung des Qur'an als Grundstein der islamischen Lebensordnung wider. Denn der Qur'an wurde in der Zeit des islamischen Propheten Muhammads hochgeschätzt, geheiligt und befolgt. Muḥammad hatte viele Offenbarungsschreiber, er lehrte, diktierte, hörte, rezitierte, erklärte und erlebte den Qur'an. Er schickte aus dem Kreise seiner Gefährten Koranwissenschaftler vor der Auswanderung als Botschafter nach Madina, damit sie dort die Lehre und Rezitation des Qur'an lehrten. Deshalb beschäftigten sich die Gefährten mit dem Lernen der Schrift, um die Rezitation und Lehre des Qur'an zu befolgen. In der Zeit nach dem Tod des Propheten hatten die vier Kalifen dasselbe gemacht und die Gelehrten der Gefährten wurden als Lehrer für die kommende Generation eingesetzt. So schickte z.B. 'Uṭmān ḥuffaḏ in unterschiedliche Städte, damit sie die koranischen Lehren erklären und die Qur'anrezitation korrigieren. Die Moscheen wurden damals als Lehrzentren erbaut, wie es beispielsweise bei der Moschee des Propheten in Madina der Fall war. Nach al-Zarqānī (1995, B1, 336 und al-Qaṭṭān 2000, 164) lag der Entstehungsgrund darin, durch einige neue Wissenschaften dem Qur'an zu dienen, wie durch die arabische Phonetik *taḡwīd*, Grammatik *naḥw* und Kalligraphie *ḥaṭ*. Laut 'Abdud-Dā'im (1984, 201f) hatte der Qur'an Vorrang in der islamischen Bildung bzw. Erziehung und bis heute spielt er eine wichtige Rolle in den islamischen Lehrplänen der Bildung und Erziehung.

Zunächst ist es wichtig, den Begriff kanonischen zuverlässigen Bericht *mutawātir* zu definieren: *mutawātir* wird als das Partizip Passiv aus dem arabischen Verb *tawātara* abgeleitet, was so viel wie ‚ununterbrochen, aufeinanderfolgend und sich wiederholend‘ bedeutet. Die fachspezifische Bedeutung lautet wie folgt: Jene Lesart, die von sehr vielen Menschen überliefert wird, sodass ein Übereinkommen über eine Lüge normalerweise nicht möglich ist. Für die Überlieferungskette ist eine hohe Anzahl an Personen jeder Generation *ṭabaqḥ* notwendig. *Mutawātir* hat zweierlei Arten und zwar:

- Wörtlich *mutawātir lafzī*, wenn Inhalt und Wortlaut der Rede von einer hohen Anzahl an Personen in jeder Generation genau ohne einen Buchstaben mehr oder weniger überliefert werden. Der ganze Qurʾan und wenige Ḥadīṭe gehören zu dieser Art. Laut as-Suyūṭī (2005, B2, 491ff) schrieb der Koranwissenschaftler ibn al-Ġazrī am Anfang seines Werkes *an-Našr*: Jede Rezitationsart, die mit der arabischen Sprache, mit einer Kopie der ersten Standardversion *almuṣṣaḥaf alʾimām* von ʿUṭmān und mit einer *mutawātir*-Überlieferung übereinstimmt, ist kanonische Rezitation. Die letzte Voraussetzung ist der wichtigste Maßstab bei den muslimischen Koranwissenschaftlern.
- Und sinngemäß *mutawātir maʾnawī*, wo der Inhalt der Rede von einer hohen Anzahl an Personen in jeder Generation überliefert wird, was wir nur im Ḥadīṭ finden. Der Qurʾan gehört zur ersten Art, während der Ḥadīṭ zu beiden Arten gezählt werden kann.

Könnte der Inhalt des Qurʾan auf Gott und der Wortlaut auf den Engel Gabriel oder den Propheten Muḥammad zurückgehen? Laut as-Suyūṭī (2005, B1, 294) lassen sich der Wortlaut und der Inhalt des Qurʾan auf Gott zurückführen, wofür es Überlieferungen gibt, wie z.B. Ḥadīṭ von an-Nawās ibn Samʿān nach dem Propheten, der sagte: ‚Wenn Gott die Offenbarung sagt, ergreift den Himmel ein starkes Zittern aus Angst vor Gott, und wenn die Bewohner des Himmels nun das hören, werden sie ehrerbietig bewusstlos niederfallen. Der erste, der seinen Kopf erhebt, ist Gabriel. Dann nennt Gott ihm seine

Offenbarung, und die Bewohner des Himmels fragen: Was hat Gott gesagt? Gabriel antwortet: ‚Die Wahrheit‘, und Gabriel gibt diese Offenbarung zu ihrer Stelle weiter‘ (al-Haiṭamī: Mağma‘ az-Zawā’id, B7 94-95).

Darüber hinaus steht laut as-Suyūṭī (2005, B1, 289-291) am Anfang der Exegese von al-Aṣḫānī, dass sich die Muslime über die göttliche Herabsendung einig sind, aber die Herabsendung anders interpretieren. So wird überlegt, ob sie Aufnahme *īwā’* bedeutet oder Herabsendung über Gabriel, das heißt es gibt folgende zwei Meinungen: Gott lehrte Gabriel den Qur’an und Gabriel sendete die Verse der ‚wohlbewahrten Tafel‘ *al-lauh al-mahfūz* vom Himmel auf die Erde herab. Im Qur’an steht sinngemäß: „Und er ist ganz sicher eine Offenbarung des Herrn der Weltenbewohner; mit dem der vertrauenswürdige Geist herabgekommen ist, auf dein Herz, damit du zu den Überbringern von Warnung gehörst, in deutlicher arabischer Sprache“ (Qur’an, 26:192-195). Aber wie hatte der Prophet den Qur’an vom Engel empfangen? Es gibt zwei Möglichkeiten: der Engel verwandelte sich in einen Menschen oder umgekehrt.

Zudem gibt es einen großen Unterschied zwischen dem koranischen und dem prophetischen Stil. Der Prophet machte auch einen klaren Unterschied zwischen seinen eigenen Aussprüchen und dem göttlichen Wort. Nöldeke war erstaunt über den klaren Unterschied zwischen dem Qur’an und dem Ḥadīṭ. Nöldeke behauptete, dass der Offenbarungsprozess nur die innere Stimme von Muḥammad, also eine psychische Krankheit war. „Trotzdem waren wir bisher nicht imstande, einen Ḥadīṭ mit Bestimmtheit für qorānisch zu erklären. Andererseits scheint es, wie später (im zweiten Teile) noch gezeigt werden wird, auch keine Qorānstelle zu geben, welche mit Grund in den Ḥadīṭ zu verweisen ist. Dieses negative Resultat mag zum Teil mit der Schwierigkeit des Problems und der Unvollkommenheit unserer Hilfsmittel zusammenhängen, zum Teil liegt es aber gewiß auch an der großen Sicherheit und Sachkenntnis, welche bei der Sammlung des Qorāns gewaltet hat. Der Hauptverdienst an dieser Festigkeit der Tradition gebührt dem Propheten selbst. Denn vermutlich von dem Augenblicke an, der ihm die Gewißheit gab, Mitteilungen aus einem himmlischen Buche zu erhalten, hatte er dieselben dazu

bestimmt, der Bibel der Juden und Christen gegenüber als das wahrhaftige und unverfälschte Dokument des göttlichen Willens zu dienen. Deshalb mußte er ein Interesse daran haben, diese Offenbarungen durch schriftliche Fixierung vor Untergang oder Entstellung zu bewahren. Und in der Tat nennt die Tradition nicht nur die Sekretäre, denen Muhammed die Qorāne in die Feder diktierte, sondern macht auch über die Gestalt dieser Niederschriften wichtige Mitteilungen¹. Dagegen wurden alle anderen Kundgebungen Allāh's nicht offiziell aufgezeichnet, ihre Kenntnis fiel deshalb einstweilen den Zufällen mündlicher Überlieferung anheim“ (Nöldeke 1909, B1, 260f).

Auf die Frage, warum der Prophet selbst den Qur'an nicht in einem Buch gesammelt hatte, antworten mehrere Studien (Von Denffer 2005, 41f; az-Zarqānī 1995, B1, 204 und as-Suyūṭī 2005, 377) damit, dass die Offenbarung nicht in einem Stück herabkam, sondern in Intervallen und fortlaufend bis zum Lebensende des Propheten. Außerdem lebte der Prophet nur noch neun Tage nach der letzten Offenbarung. Laut az-Zarqānī (1995, B1, 219ff) gibt es Missverständnisse bezüglich eines Verses, der sich auf die Abrogation oder den göttlichen absoluten Willen bezieht, im Qur'an steht sinngemäß: „Wir werden dich lesen lassen, und dann wirst du nichts vergessen, außer dem, was Allah will [...]“ (Qur'an, 87:6f). Sie führen auch in diesem Zusammenhang eine authentische Überlieferung an (Al-Buḥārī: Ṣaḥīḥ al-Buḥārī Nr. 2655, 5037, 5038, 5042; Muslim: Ṣaḥīḥ Muslim Nr. 788; Abū Dāwūd: Sunan Abī Dāwūd Nr. 1331, 3970; An-Nasā'ī in Kubrā, faḍā' l31 und ibn Ḥibbān 107): „Als der Prophet einmal in der Moschee war und die Rezitation eines der Gefährten hörte, sagte er: Möge Allah ihm verzeihen, denn er erinnerte mich an Verse, welche ich vergessen habe“. Krawulsky (2006, 137f) zitiert nach al-Bāqillānī in seinem Werk *nukat al-intiṣār li-naql al-qur'ān*, S. 312f, dass die muslimischen Koranwissenschaftler zwischen den folgenden zwei Arten des Vergessens unterscheiden: Erstens, rasch vergehendes Vergessen, das heißt, dass der Prophet etwas vom Qur'an

¹ Laut ad-Daḳīqī (2011, B2, 99f) wurde am Anfang der prophetischen Zeit Sunna nicht niedergeschrieben, bis die Muslime den Stil verstanden hatten. Dann wurden die Aussagen, die Taten und die Akzeptanz des Propheten *Sunna* auch niedergeschrieben.

vergisst, nachdem er ihn weitergegeben hat und nachdem seine Gemeinde ihn im Gedächtnis bewahrt hat. Diese Art des Vergessens ist nicht schädlich für die Bewahrung bzw. Eigenschaften der Propheten. Zweitens, der Dauerzustand des Vergessens, der auf Dummheit beruht, was der Bewahrung des Qur'an und den Eigenschaften des Propheten widerspricht. Diese Art des Vergessens ist unmöglich. Diese Art widerspricht auch dem Qur'an, denn im Qur'an steht sinngemäß: „Gewiß, Wir sind es, die Wir die Ermahnung offenbart haben, und Wir werden wahrlich ihr Hüter sein“ (Qur'an, 15:9), „Bewege deine Zunge nicht damit, um ihn übereilt weiterzugeben. Uns obliegt es, ihn zusammenzustellen und ihn vorlesen zu lassen“ (Qur'an, 75:16f) u.a.

Es wurde auch gesagt, dass nur wenige von den Gefährten den ganzen Qur'an auswendig konnten. Falls diese Behauptung stimmt, bleibt die Tatsache, dass die Gefährten im Gesamten den ganzen Qur'an auswendig konnten, d.h. für jeden koranischen Abschnitt gab es viele von den Gefährten, die sie auswendig konnten und unter den Gefährten gab es auch diejenigen, die den ganzen Qur'an auswendig konnten. Diese Gelehrten der Gefährten hatten danach anderen Gefährten und tausenden der folgenden Generation den ganzen Qur'an gelehrt. Bis heute gibt es in der islamischen Welt Millionen von Muslimen, die den ganzen Qur'an auswendig können. Unter diesen ist kein Unterschied zu erkennen, außer eventuell eine andere kanonische Rezitationsart.

Nach den muslimischen Koranwissenschaftlern berufen sich die Einwände nur auf eine schwache Überlieferung bzw. die Meinung einzelner Gefährten des Propheten, was die starken Überlieferungen bzw. den Konsens der Gefährten nicht widerlegen könnte. In folgenden Zeilen versuche ich die Stadien der Sammlung des Qur'an in den berühmten Werken der Koranwissenschaften darzustellen.

1.2.2. Die Sammlung des Qur'an aus islamischer Sicht

Hier wird versucht, die Sammlung des Qur'an anhand der ausdrucksstarken Überlieferungen darzustellen. Die Sammlung des Qur'an *ğam' al-qur'an* wurde auf zweierlei Arten, mündlich und schriftlich, durchgeführt. Im Folgenden werden sechs Stadien der Qur'an-Sammlung dargestellt. Zu diesen gehören folgende:

- (1) Die prophetische Rezitation des Qur'an und die prophetischen Diktate des Qur'an auf Schreibmaterial.

Im Qur'an steht sinngemäß: „Uns obliegt es, ihn zusammenzustellen und ihn vorlesen zu lassen. Und (erst) wenn Wir ihn vorgelesen haben, dann folge du der Art seines Vortragens“ (Qur'an, 75:17f). Laut Von Denffer (2005, 40-45) und as-Suyūṭī (2005, 377f) wurde in einer der zweiten authentischsten Hadīṭ-Sammlungen *Ṣaḥīḥ Muslim* überliefert: „Schreibt mir außer dem Qur'an nichts nach (Muslim B6, S129, Nr. 3004). Das beweist, dass der Qur'an in der Zeit des Propheten in seiner Gesamtheit bereits niedergeschrieben wurde, jedoch noch nicht an einem einzigen Ort zusammengebracht worden war. Der Qur'an wurde vom Propheten selbst diktiert und nicht von einzelnen Gefährten des Propheten aus deren eigenem Antrieb niedergeschrieben. Ganz im Gegenteil, jedes Mal, wenn eine Offenbarung kam, rief der Prophet einen Schreiber und diktierte sie ihm. Diese Schriften wurden später im Hause des Propheten aufbewahrt.

Mehrere Studien (Von Denffer 2005, 44f; as-Suyūṭī 2005, 378 und az-Zarqānī 1995, B1, 202f) erwähnen in diesem Zusammenhang den Hadīṭ von den Gefährten von al-Barā', in dem er die folgende Geschichte beschrieb: Unter anderem wurde dem Propheten von Gott Folgendes offenbart: „Die Zurückbleibenden sind nicht gleich mit den Gläubigen – außer den Behinderten – und mit den sich ganz auf dem Weg Allahs Einsetzenden“ (Qur'an, 4:95). Daraufhin sprach der Prophet: „Ruf mir Zaid und lass ihn das Brett, das Tintenfass und den Schulterblattknochen bzw. den Schulterblattknochen und das Tintenfass mitbringen. „Schreibe: Die Zurückbleibenden sind nicht gleich mit den Gläubigen [...]“ (Al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* Nr. 4990; At-Tirmidī: *Sunan at-Tirmidī* Nr. 3031 und Ibn Ḥibbān: *Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān* Nr. 40). Der Prophet hatte über 40 Schreiber, unter denen waren die vier Kalifen und die berühmten Gelehrten der Gefährten wie Ubayy ibn Ka'b und Zaid ibn Ṭabit. Das heißt, dass der Prophet sich persönlich der Anordnung der

Offenbarung während der Niederschrift angenommen hatte. Im authentischen Ḥadīṭ von Zaid ibn Ṭābit steht: ‚Wir haben den Qurʾan aus kleinen Einzelstücken *riqāʿ* unter der Betreuung des Propheten zugeordnet als auch geordnet.‘ (At-Tirmidī: Sunan at-Tirmidī Nr. 3954; Aḥmad: Musnad Aḥmad 5/185; Ibn Ḥibbān: Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān Nr.114; 40 Aṭ-Ṭabrānī: Alkabīr NR. 4933; Al-Ḥakim: Al-mustarak 2/229,611 und Al-Bayhaqī: Dalāʾil an-Nubuwwah 7/147). Deswegen ist az-Zarqānī (1995, B1, 198) der Ansicht, dass die Abfolge und Anordnung den Muslimen natürlich aufgrund der täglichen Koranrezitationen beim Gebet in der Moschee des Propheten und an anderen Plätzen wohl bekannt war. Schließlich gibt es einen Ḥadīṭ, dass der Engel *ǧibrīl* den Koran mit dem Propheten einmal pro Jahr im Monat *Ramaḍān* (nach Mondkalender) rezitierte, aber er rezitierte ihn zweimal mit ihm in seinem Sterbejahr *fi l-ʿarḍati l-aḥīrat*. ‚Der Prophet pflegte jedes Jahr zehn Tage lang den *Ramaḍān* in seiner Moschee unter vielen Gefährten zu verbringen *ī tikāf*², wo er den ganzen Qurʾan auf einmal rezitierte, aber in seinem Sterbejahr blieb er zwanzig Tage bei *ī tikāf*‘ (Al-Buḥārī: Ṣaḥīḥ al-Buḥārī Nr. 3623, 3624, 3625, 3715, 3716, 4433, 4434, 6285, 6286; Muslim: Ṣaḥīḥ Muslim Nr. 2450; Abū Dāwūd: Sunan Abī Dāwūd Nr. 5217; An-Nasāʾī in Ḥaṣāʿiṣ 128 ,129 und At-Tirmidī: Sunan at-Tirmidī Nr. 3872).

Der ganze Qurʾan wurde laut den muslimischen Koranwissenschaftlern direkt nach der Herabsendung von Muḥammad selbst diktiert und überprüft. Viele Gefährten konnten den ganzen Qurʾan mit der endgültigen Anordnung auswendig oder es gab mindestens für jeden Abschnitt im Qurʾan viele Gefährten, die ihn auswendig konnten. Überdies steht im Qurʾan sinngemäß:“ Vielmehr ist es ein ruhmvoller Qurʾān auf einer wohlbehüteten Tafel“ (Qurʾan, 85:21f) und in anderen Stellen auch:“ Das ist wahrlich ein ehrwürdiger Qurʾān in einem wohlverwahrten Buch, das nur diejenigen berühren (dürfen), die vollkommen

² *ī tikāf* bedeutet, dass der Muslim die letzten zehn Tage des *Ramaḍāns* in einer Moschee verbringt und sich mit Bittgebeten, Gebeten, Koranlesen u. ä. beschäftigt

gereinigt sind; (er ist) eine Offenbarung vom Herren der Weltenbewohner“ (Qur’an, 56:77-80).

- (2) Die Anordnung der ganzen Verse des Qur’an an einem einzigen Ort zurzeit des ersten Kalifen abū Bakrs.

Direkt nach dem Tod des Propheten wurden die von ihm diktierten Schriften an einem bestimmten Ort zusammengestellt. Nach as-Suyūṭī (2005, 379-385) weiß man aus der Überlieferung von *al-Buḥārī*, die berühmteste Hadīṭ-Sammlung, dass zurzeit Abū Bakrs direkt nach dem Tod des Propheten bei der Schlacht von *yamāmah* eine große Anzahl von Muslimen starb, die den Qur’an auswendig konnten. Daher wurde befürchtet, dass ein großer Teil der Offenbarung verloren gehen könnte, falls nicht ein geschriebenes Exemplar des Qur’an angefertigt werden würde. Hier können wir folgende Schritte unterscheiden, die zur Zusammenstellung der *ṣuḥuf* Schriften führten: Zaid bin Ṭabit als Projektleiter wurde von Abū Bakr beauftragt, den Qur’an zu sammeln. Zaid, Umar und Abū Bakr sammelten ihn auf Grundlage verschiedener geschriebener Materialien und basierend auf den Erinnerungen von Menschen.

Die Voraussetzungen für die Sammlung waren folgende: Wer etwas Geschriebenes vom Qur’an hatte, das vom Propheten selbst diktiert wurde, musste zwei Zeugen haben, die bestätigen, dass beide Schriften vom Propheten selbst diktiert wurden. Es gab damals mehrere schriftliche Kopien für jeden Vers, es sei denn drei Verse 128 und 129 in der 9. Sure, und Vers 23 in der 33. Die Sure wurde nur bei einem Gefährten Abū Ḥuzaimah al-Anṣārī schriftlich gefunden, obwohl viele Gefährten sie auswendig konnten. Die drei Verse wurden als kanonisch angenommen, denn der Prophet erklärte die Zeugenaussage von abū Ḥuzaimah al-Anṣārī genauso für gültig wie zwei Zeugenaussagen. Dieses Sammelmaterial wurde von Abū Bakr, dann von ‘Umar und dann von Ḥafṣah verwahrt.

(3) Die Anordnung der Suren und die Sammlung der kanonischen Rezitationen *mutawātir* in der Standardversion *al-muṣṣḥaf al-imām* und die Versendung einer Kopie und eines *Ḥāfiẓ*, der die den ganzen Qur'an auswendig konnte, in den großen islamischen Städten zurzeit des dritten Kalifen 'Uṭmān, der im 12. Jahre nach dem Tod des Propheten für 12 Jahre Kalif war.

As-Suyūṭī (2005, 387-393) und Suwayd (2011, 16) legen dar, dass 'Uṭmān, um schriftliche Fehler im Qur'an zu vermeiden, Zaid bin Ṭābit damit beauftragte, aus den Schriften *ṣuḥuf*, die in der Zeit von Abū Bakr unter seiner Betreuung gesammelt wurden, die erste Standardversion *al-muṣṣḥaf al'imām* in mehreren Kopien zu schaffen. Zaid bin Ṭābit hatte aber diesmal ein Team mit 12 der berühmtesten der Gefährten *ḥuffāz*, die den ganzen Qur'an auswendig konnten. Nach Absprache mit den anderen Prophetengefährten schickte 'Uṭmān es als ein Standardexemplar in die großen islamischen Städte und mit jeder Kopie einen *ḥāfiẓ*, damit er die phonetischen Fehler vermeiden konnte. Es ist auch wichtig zu erwähnen, dass einige von den Gefährten den ganzen Qur'an bzw. einen Teil des *muṣṣḥaf* (eine Qur'an-Kopie) eigenhändig geschrieben hatten. In der Zeit von 'Uṭmān wurden solche Kopien verbrannt, denn die Gefährten hatten darin ihre eigene Auslegung geschrieben und 'Uṭmān hatte Angst, dass diese Auslegung später als Qur'an betrachtet werden würde. Ab dieser Zeit konnten die normalen Muslime zwischen kanonischen und nicht-kanonischen Rezitationen unterscheiden und die Anordnung der Suren wurde fertiggestellt.

Warum gibt es verschiedene Redaktionen für den Qur'an? Laut as-Suyūṭī (2005 B1, 394-408) gibt es keinen Zweifel darüber, dass alle authentischen Überlieferungen und der Konsens der Gefährten über die göttliche Bestimmung der Anordnung der Verse des Qur'an *tauqīfī* übereinstimmen. In Bezug auf die Anordnung der Suren führte as-Suyūṭī zwei Meinungen aus: Erstens, die Anordnung der Suren sei göttlich *tauqīfī*. Zweitens sei die Anordnung der Suren menschlich. Die Mehrheit ist der zweiten Meinung. Az-Zarkašī in *al-Burhān* (B1,

354) war der Ansicht, dass es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen den beiden Meinungen gäbe, denn die Anhänger der zweiten Meinung sagen, dass die Gefährten diese Reihenfolge gemäß der Rezitation und des Werkes des Propheten erstellt hatten, mit Ausnahme der 8. Sure *al-anfāl* und der 9. Sure *barā'ah*, wobei der Prophet die Anordnung der übrigen Suren bestimmte. Die beiden Meinungen sagen demnach aus, dass diese Anordnung sich entweder auf die Aussagen oder auf die Tat des Propheten beruft.

- (4) Erscheinung von den berühmtesten *qurra*³, die tausenden Muslimen in verschiedenen Ländern den ganzen Qur'an gelehrt hatten, also wurde die Rezitationslehre des Qur'an *tağwīd*⁴ begründet. Man kann auch sagen, alle Gefährten gemeinsam konnten den ganzen Qur'an auswendig.

Das Wort *ḥuffāz* (Singular *ḥāfiẓ*) bzw. *qurrā'* (Singular *qāri'*) stammt vom Begriff *hafaẓa*, was bewahren bzw. auswendig lernen bedeutet. Laut Zurqā (1998, 165f) war es für den *ḥāfiẓ* bzw. *qāri'* wichtig, nicht nur den Qur'an auswendig zu können, sondern er sollte die passenden koranischen Stellen für alltägliche Angelegenheiten als geistliche und wissenschaftliche Unterstützung für seine Gemeinschaft anführen können. Diese sollten zum Land, zur Zeit und zu den Personen passen, d.h. er war als ein wissenschaftlicher Titel der Gelehrten der Gefährten.

³ Eine neue Wissenschaft, die sich mit der Aussprache der Wörter des Qur'an und den verschiedenen Lesarten gemäß der Überlieferungskette, die als Wissenschaft der Lesarten des Qur'an '*Im al-qira'āt*' benannt wird, auseinandersetzt (Vgl. az-Zarqānī 1995, B1, 336).

⁴ Das Wort *tağwīd* bedeutet ursprünglich Verbesserung. Als Fachausdruck verwendet bedeutet es Folgendes: Die Wissenschaft der phonetischen Artikulationsregeln der arabischen Buschstaben und ihren Eigenschaften und wie die Buschstaben miteinander in Beziehung stehen, damit der Qur'an richtig ausgesprochen wird (Vgl. Suwayd 2011, B1, 36).

Außerdem spielte *ḥāfiẓ* in der prophetischen Zeit eine politische Rolle, z. B. Muṣ'ab ibn' Umair und Abullah ibn Maktūm, die der Prophet in Madina schickte oder Mu'āḍ ibn Ġabal und Abū Mūsa Al-Aṣ'arī, die er in den Jemen schickte, um den Muslimen ihre Religion zu erklären. Muṣ'ab ibn' Umair und Abullah ibn Maktūm spielten eine große Rolle in Bezug auf die Gründung des ersten islamischen Staates in Madina. *Ḥāfiẓ* wurde vom Propheten und deswegen auch von den Muslimen bis heute hochgeschätzt. Heute unterscheidet man zwischen *ḥāfiẓ* und Islamwissenschaftler, allerdings gab es früher keinen Unterschied.

- (5) Entstehung der Wissenschaft vom Diktat des Qur'an *'ilm rasm al-muṣaḥaf*, die sich mit der Rechtschreibung des Qur'an gemäß der Schriften von 'Uṭmān beschäftigt.

Laut Suwayd (2011, 518-566) und Von Denffer (2005, 67-70) sind die arabischen Buchstaben heute aus Strichen und Punkten zusammengesetzt. Im Qur'an wurde *naqṭ i'rāb* zum ersten Mal von Abū al-Aswad ad-Du'alī (gest. 69 /689) verwendet, der den grammatikalischen Kasus mit Punkten kennzeichnete. Die Wissenschaftler hatten damals die Vokalisierung *naqṭ i'rāb* oder *taškīl* als phonetische Zeichen hinzugefügt, damit die Buchstaben leicht und richtig ausgesprochen werden. Die Uṭmāns Schriften hatten sie nicht, was bei der Niederschreibung zu Beginn ein Vorteil war, da so verschiedene Lesarten des Qur'an in einem Exemplar niedergeschrieben wurden. Die kurzen Striche *naqṭ i'ġām* wurden zum ersten Mal von Naṣr ibn 'Āṣim al-Layṭī (gest. 90/709) verwendet, denn die echten Araber hatten diese damals nicht gebraucht. Allerdings helfen diese kurzen Striche den Nicht-Arabern dabei, die verschiedenen Buchstaben zu unterscheiden, die leicht zu verwechseln waren. In vorislamischer Zeit waren sie offensichtlich unbekannt. Mit Hilfe dieser Zeichen lässt sich die richtige Aussprache bestimmen und Fehler werden vermieden. Einer der wichtigsten Wissenschaftler in diesem Zusammenhang ist al-Ḥalīl ibn Aḥmad al-Farāhidī (gest. 175/792), der diese Wissenschaft zum Großteil entwickelt hatte. Er hat die Punkte als Zeichen für den Unterschied zwischen den verschiedenen Phonemen, die früher das gleiche

Morphem hatten, und die Striche für die Vokalisierung gewechselt. Spätere Gelehrte haben nach ihm nur wenige Änderungen weiterentwickelt.

- (6) Qur'an-Schule *kuttāb* bzw. *madrasa*, die das Zertifikat *iğāzah* für Lehren und die Rezitation des Qur'an verleiht.

In den islamischen Ländern weltweit verbreitete Qur'an-Schule, wo die SchülerInnen täglich von qualifizierten anerkannten Qur'an-LehrerInnen *ḥuffāz* einen Abschnitt aus dem Qur'an auf eine Tafel geschrieben bekommen, diesen in ein Heft niederschreiben bzw. auswendig lernen. Es erschienen *ḥuffāz* mit dem Zertifikat *iğāzah*, die den ganzen Qur'an mit lückenloser Überlieferungskette *sanad mutaṣil* lehren. „Der das heilige Buch verinnerlichende, auswendig lernende (engl. to learn by heart), ihn in sein Herz, Gemüt und Verstand aufnehmende Hafiz (‚Bewahrer‘), letztlich jeder Muslim, der den Koran rezitiert, kommt Gott außerordentlich nahe. Die besondere Bedeutung des Korans wird in der Kalligraphie sichtbar, der vom Islam gepflegten Schönschreibkunst“ (Tworuschka 2002, 135).

Laut Von Denffer (2005, 78f) fand ab dem 16. Jahrhundert, als der Druck mit beweglichen Typen erstmals in Europa und später auf der ganzen Welt benutzt wurde, eine weitere Standardisierung der Schreibweise und des Drucks des Qur'an statt. Die heute in der muslimischen Welt weit verbreitete Ausgabe, die sich auch zur ‚Standardversion‘ entwickelte, die sog. ägyptische Ausgabe, wurde erstmals 1925 in Kairo gedruckt. Später erschienen auch noch andere Ausgaben, wie, z.B. die sog. König Fahd- Ausgabe in Madina und die sog. Sa'īd an-Nūrasī- Ausgabe in der Türkei. Heutzutage gibt es viele Arten der Speicherung und moderne Methoden, um den Qur'an zu lesen, zu hören oder gar zu lernen.

1.2.3. Einwände gegen die koranische Offenbarung

Der Qur'an wird als Gotteswort mit vielen Einwänden konfrontiert, aufgrund des Umfangs können jedoch nicht alle in der vorliegenden Arbeit genannt werden. Daher

werden nur die wichtigsten Einwände und Antworten der muslimischen Koranwissenschaftler erwähnt. Der berühmteste Einwand ist, dass Muḥammad den Qur'an geschrieben habe. Oder es wurde behauptet, dass Muḥammad einen Lehrer hatte, der ihm den Qur'an beigebracht habe. Im Qur'an steht sinngemäß: „Und Wir wissen sehr wohl, daß sie sagen: ‚Es lehrt ihn nur ein menschliches Wesen‘. Die Sprache dessen, auf den sie hinweisen, ist eine fremde, während dies hier deutlich die arabische Sprache ist“ (Qur'an, 16:103). Laut Zaidan (2001, B 8, 71) hätte Muhammad einen menschlichen Lehrer gehabt, was bedeuten würde, dass auch andere Menschen in der Lage sein müssen, eine ähnliche Schrift zu verfassen. Es bleibt die Frage offen, warum dieser Mann keinen zweiten Qur'an geschrieben hat. Es stellt sich somit die Frage, warum Muḥammad trotz seiner literarischen Fähigkeit auf diese Ehre verzichtet hat. Laut Riḍā (1986, 151-158) steht im Qur'an an mehreren Stellen, dass Muḥammad in diesem Zusammenhang nur Vermittler ist.

Im Qur'an steht sinngemäß:“ Wenn ihnen Unsere Zeichen als klare Beweise verlesen werden, sagen diejenigen, die nicht die Begegnung mit Uns erwarten: ‚Bringe einen anderen Qur'an als diesen oder ändere ihn ab‘. Sag: Es steht mir nicht zu, ihn von mir selbst aus abzuändern. Ich folge nur dem, was mir (als Offenbarung) eingegeben wird. Gewiß, ich fürchte, wenn ich mich meinem Herrn widersetze, die Strafe eines gewaltigen Tages. Sag: Wenn Allah wollte, würde ich ihn euch nicht verlesen, und Er würde euch nicht davon Kenntnis geben. Ich habe doch vor dem ein Leben lang unter euch verweilt. Begreift ihr denn nicht?“ (Qur'an, 10:15f). Zumal wird Muhammad im Qur'an auch mehrmals getadelt und seine Handlungen werden korrigiert. Warum sollte er in diesem ewigen Buch seine Fehler niederscheiben gelassen? Im Qur'an steht sinngemäß:“ Er blickte düster und kehrte sich ab, weil der Blinde zu ihm kam. Was läßt dich wissen, vielleicht läutert er sich oder bedenkt, so daß ihm die Ermahnung nützt“ (Qur'an, 80:1-4; 66:1; 33:37; 9:43; 9:113 und 8:67). Hierzu schrieb Nöldeke: „Es ist erstaunlich, aber charakteristisch für die menschlichste aller Offenbarungsreligionen, daß diese Worte in den Qorān Aufnahme gefunden haben“ (Nöldeke 1909, B1, 96). Zudem wusste Muḥammad nicht, wann die Offenbarung herabgesandt wurde. Als die Juden Muḥammad in Madina mehrere Fragen (z.B. Höllenjungen) stellten, um seine

Wahrhaftigkeit zu überprüfen, sagte er laut aš-Šanqīṭī (2005, B4, 100): „Morgen sage ich euch darüber Bescheid.“ Aber am nächsten Tag gab es keine Offenbarung und es dauerte einige Tage (eine Überlieferung sagte vierzehn Tage) bis die Antwort kam, inzwischen durchlebte Muḥammad schwierige Zeiten.

Laut Dirāz (1985, 24) musste Muḥammad zudem nach der Lüge, dass seine Ehefrau Unzucht begangen hatte, etwa einen Monat lang warten bis die Offenbarung kam, dass sie unschuldig war. Warum sollte er darunter leiden? Könnte er nicht direkt darlegen, dass seine Ehefrau nicht schuldig war, wenn er selbst den Qurʾan geschrieben hätte. Nach aš-Šanqīṭī (2005, B5, 178-182) schwor abū Bakr, der Schwiegervater des Propheten, die finanzielle Hilfe Miṣṭaḥ ibn Utāṭah nicht mehr abzugeben, denn er war einer derjenigen, die an der Verleumdungsaffäre gegen ʿAiša beteiligt gewesen waren. Nun aber wurde folgender Vers offenbart: „Und es sollen diejenigen von euch, die Überfluß und Wohlstand besitzen, nicht schwören, sie würden den Verwandten, den Armen und denjenigen, die auf Allahs Weg ausgewandert sind, nichts mehr geben, sondern sie sollen verzeihen und nachsichtig sein. Liebt ihr es (selbst) nicht, daß Allah euch vergibt? Allah ist Allvergebend und Barmherzig“ (Qurʾan, 24:22).

Ein weiterer Einwand besagt, dass Muḥammad Magier sei. Im Qurʾan steht sinngemäß: „So kam auch zu denjenigen, die vor ihnen waren, kein Gesandter, ohne daß sie gesagt hätten: ‚Ein Zauberer oder ein Besessener. ‘ Haben sie es denn einander eindringlich empfohlen? Nein! Vielmehr sind sie ein das Maß (an Frevel) überschreitendes Volk. So kehre dich von ihnen ab; du bist (hierin) nicht zu tadeln. Und ermahne, denn die Ermahnung nützt den Gläubigen“ (Qurʾan, 51:52-55). Wäre Muhammad ein Magier gewesen, würden die Ungläubigen auch zaubern. Bezüglich der Behauptung, dass er ein Besessener war, stellt sich die Frage: „Wie hätten ihm so viele edle und verständige Muslime, vorzüglich seine nächsten Freunde Abu Bekr und ʿOmar, in Glück und Unglück mit ausdauernder Treue zur Seite stehen können, wenn er bloß ein Gaukler gewesen wäre?“ (Nöldeke 1909, B1, 3). Außerdem spricht man von einer seelischen Heilung durch den Qurʾan bei seelischen Erkrankungen wie Depressionen. Trotz seines schwierigen

Lebens hatte Muḥammad eine starke Persönlichkeit. Laut Ad-Daḡīqī (2011, B1, 293-304) besaß Muḥammad einen standhaften besonderen Charakter sowie einen starken gesunden Körper, was auch seine Zeitgenossen, sowohl die Gefährten als auch die Feinde, bestätigten.

Laut ad-Daḡīqī (2011, B1, 281-291) kam es bei Nöldeke zu Verwirrungen, wenn er den Offenbarungsprozess als psychische Krankheit beschreiben wollte, als epileptische Zufälle oder psychogene Erregungszustände. ‚Da aber zu den Symptomen der eigentlichen Epilepsie die Ausschaltung des Erinnerungsvermögens gehört, wird eher von psychogenen Erregungszuständen (Rob. Sommer) zu reden sein. [...] Überhaupt konnte Muhammed in der heftigen Erregung nicht ganze Teile des Qorāns, sondern nur einzelne Worte und Gedanken zu vernehmen glauben.⁵ Und an anderen Stellen findet man skeptische Kommentare, wie: ‚Vielleicht sind damit die Geschichten V. 260—262 zu verbinden, die ähnlich wie V. 244 durch den Hinweis auf die auferweckende Kraft Gottes zur Verachtung des Todes antreiben. V. 253 f. scheinen jenes Stück abzuschließen. V. 255—259 a) sind nicht leicht in einer bestimmten Situation unterzubringen. Denn der Grundsatz, daß bei der Bekehrung zum Islam kein Zwang ausgeübt werden solle (V. 257), konnte ebenso gut in Zeiten tiefster seelischer Depression wie in solcher höchsten Siegesgewissheit aufgestellt werden.⁶ Man kann leicht das Paradoxe zwischen den beiden psychischen Analysen ‚tiefster seelischer Depression‘ und ‚höchster Siegesgewissheit‘ entdecken. Außerdem muss noch die Frage aufgeworfen werden, warum verspätet solche psychogenen Erregungszustände bis zu seinem vierzigsten Geburtstag in den Raum geworfen werden? Ibn Nabī (2000, 196) stellt in diesem Zusammenhang eine wichtige Frage und zwar: Warum fehlt der Qur’an in den schwierigsten Situationen, als seine Frau, sein Onkel oder seine Kinder gestorben waren, wenn der Qur’an wegen psychogenen Erregungszuständen entstanden wäre?

⁵ Zitiert nach Nöldeke 1909, B1, S. 24ff.

⁶ Zitiert nach Ebd., S. 184.

Außerdem wurde der Qur'an laut ibn Nabī (2000, 182-194) und ad-Daḡiqī (2011, B2, 180) im Zeitraum von 23 Jahren, in kleinen Abschnitten oder auch in Form einer ganzen Sure (Sure 6, die aus 165 besteht, 159 Verse wurden auf einmal), im Winter und im Sommer, am Tag und in der Nacht, in der Friedenszeit und in der Kriegszeit, zu Hause, in der Moschee und in der Fahrt offenbart. Allerdings verlangte Muḡammad jedes Mal von seinen Schreibern die Offenbarung an ihren Platz zu legen. Aber jedes Wort steht am richtigen Platz, wenn nicht nur ein Wort gelöscht, geändert oder hinzugefügt würde, würde der Inhalt bzw. der Stil des Satzes geändert werden, jedes Satzglied ist erforderlich und das am richtigen Platz im Satz, z. B. das Wort Saatfeld *ḡart*, im Qur'an steht sinngemäß: „Eure Frauen sind euch ein Saatfeld. So kommt zu eurem Saatfeld, wann und wie ihr wollt. Doch schickt (Gutes) für euch selbst voraus. Und fürchtet Allah und wißt, daß ihr Ihm begegnen werdet. Und verkünde den Gläubigen frohe Botschaft“ (Qur'an, 2:223). Das Wort umfasst bezüglich der intimen Beziehung viele zentrale Aspekte.

Einer der berühmtesten Einwände ist auch folgender: Der Qur'an wurde von früheren Heiligen Schriften abgeschrieben. Sie begründen diese Behauptung mit einigen Ähnlichkeiten zwischen dem Qur'an und der Bibel. Es wurde auch behauptet, dass der Qur'an aus der aramäischen Version der Bibel abgeschrieben wurde und gestützt wird diese Aussage durch Zitate von aṣ-Ṣyūṭī, der darlegt, dass der Qur'an fremde (nicht-arabische) Wörter enthält. Laut aṣ-Ṣyūṭī (2005, 934f) wurde diese Behauptung von der Mehrheit der Koranwissenschaftler bzw. Sprachwissenschaftler, wie aṣ-Ṣāfi'ī, ibn ḡarīr abū 'Ubaida, al-Qāḡī abū Bakr und ibn Fāris komplett oder Großteils abgelehnt. Ibn ḡarīr stellte die These auf, dass einige koranische Wörter gemeinsame Wörter *muṣṡarak lafẓī* seien, die in der arabischen Sprache als auch in anderen Sprachen verwendet wurden. Aṣ-Ṣyūṭī ist der Meinung von ibn ḡarīr und begründet seinen Standpunkt damit, dass der Qur'an einige Namen von Propheten enthält, die fremd sind und er hatte ca. 100 fremde Wörter im ganzen Qur'an erwähnt, die lang vor dem Islam arabisiert wurden. Diese These wird von aramäischen Sprachwissenschaftlern, wie al-ḡamal (2007), kritisiert.

Ohne Zweifel umfasst der Qur'an einige Inhalte von früheren Heiligen Schriften, insbesondere bezüglich der prophetischen Geschichten und des Glaubens. Laut ibn Nabī

(2000, 197-266) hat der Qur'an in diesem Zusammenhang einen eigenen Stil und seine spezifischen Besonderheiten. Der Qur'an ist auch dazu da, um die abweichende Interpretation der früheren Heiligen Schriften zu korrigieren, die mit der Zeit als Teil der Heiligen Schriften betrachtet werden. Im Qur'an steht sinngemäß: „Und Wir haben zu dir das Buch mit der Wahrheit hinabgesendet, um das zu bestätigen, was von dem Buch vor ihm (offenbart) war, und als Wächter darüber [...]“ (Qur'an, 5:48). Deswegen enthält der Qur'an an vielen Stellen Diskussionen und Kritikpunkte für die Anhänger der vorherigen heiligen Schriften, wie z.B. in der zweiten Sure im Qur'an.

Hierzu entstand die heutige wissenschaftliche Qur'an-Exegese, die sich mit den neu entdeckten wissenschaftlichen Fakten beschäftigt, die mit dem Qur'an übereinstimmen. Aber es ist wichtig zu erwähnen, dass die Qur'an-Exegese ein menschliches Werk ist und Fehler bzw. willkürliche Interpretationen enthalten könnte. Dies hebt die Stellung des Qur'an als Gotteswort bei den Muslimen hervor. Laut Riḍā (1986, 115) ist der Qur'an für Muslime die letzte und endgültige Offenbarung *wahy*. Der Qur'an besitzt die höchste Stellung als Hauptquelle des Islam. In diesem Zusammenhang hat Khoury Folgendes geschrieben: „Der Koran ist das Buch Gottes: er ist Wort für Wort eine unmittelbare Offenbarung Gottes, und er ist die Sammlung seiner Mitteilung, seiner Satzung und Rechtsbestimmung. Als Wort Gottes besitzt der Koran eine Art überweltliche Existenz. [...] Er stehe somit über Zeit und Geschichte, ohne Veränderung, ewig gültig. Die Aufgabe der Menschen bestehe darin, sich seine Botschaft immer wieder zu vergegenwärtigen und ihr Leben danach auszurichten“ (Khoury 2006, 84).

Aber es wird auch gesagt, dass in der islamischen Philosophie die folgende Frage gestellt wird: Ist der Qur'an erschaffen? Ein muslimischer Koranwissenschaftler hat die These zur Beschaffenheit des Qur'an neu interpretiert und den Qur'an als historischen Text verstanden: „Unter dem Titel ‚Der Koran. Gott und Mensch in Kommunikation‘ habe ich eine neue Lektüre und somit eine Reinterpretation einiger grundlegender Annahmen der relevanten klassischen Disziplinen im Bereich der Koranwissenschaften versucht, vor allem jener Disziplinen, die sich mit den Fragen nach der Beschaffenheit des Koran, seiner Geschichte und seiner Struktur befassen. Hierbei habe ich einen

methodologischen Apparat aus Semantik, Semiotik, historisch-kritischer Herangehensweise und Hermeneutik gebraucht - alles Disziplinen, die in der traditionellen Koranwissenschaft in der islamischen Welt weder besonders verbreitet noch anerkannt sind“ (Abu Zaid 2008,161).

Die These zur Beschaffenheit des Qur'an von *Mu'tazila* war eine Art von Dialektik über die Herabsendung und kein historisch-kritischer Zugang zum Qur'an. Es war unter den muslimischen Theologen bekannt, dass der Qur'an ewig ist. Im 9. Jahrhundert legten die *Mu'taziliten* aufgrund ihrer strengen Position in Bezug auf Monotheismus dar, dass der Qur'an erschaffen sei. Denn die Sprache bestehe aus Buchstaben und Lauten, die erschaffen sind, was man nicht mit den Attributen und mit der Ewigkeit Gottes vereinbaren könne. „Die Ash'ariten im 10. Jahrhundert fanden einen Kompromiß [...] Das Wort Gottes ist zwar ewig, aber die sinnenfällige Hülle, in der es sich ausdrückt, ist erschaffen“ (Khoury 1978, 122).

Abū al-'Izz (1996, B1, 172-187) erwähnt die Äußerungen dazu, so sagte z.B. al-Māturīdī (gest. 944), dass der Qur'an ewig und nicht erschaffen sei, aber dass die Laute erschaffen seien. Abū Ḥanīfa war der Meinung, dass Gottes Rede nicht wie die Menschenrede ist, sondern die Rede ist einer Seiner ewigen Attribute und nichts ist Ihm gleich in Seinem Selbst. Es sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass laut ihnen alles im Qur'an, wie die Erzählung über die Gläubigen, die Ungläubigen, den Satan usw., von Gott überliefert wird. Alles muss als Gottes Wort betrachtet werden. „Man muss es sich verdeutlichen, daß alles im Koran von Gott gesprochen wird. Gott spricht dem Propheten zu, was er sprechen soll, Gott spricht, was die Gegner sagen, Gott spricht von Gott als Gott, und aus Gott brechen die Preisungen Gottes hervor“ (Schwarzenau 1982, 24).

Diese neue These wird aufgrund der *Mu'taziliten* stark kritisiert. „Die Behauptung, daß es sich beim Koran um ein ‚erschaffenes‘ Buch handele, hat schon oft, gerade in halbgebildeten muslimischen Kreisen, zu dem Mißverständnis geführt, daß damit auf einen aktiven schriftstellerischen Beitrag Muḥammads angespielt sei. So etwas war von der *Mu'tazila* aber alles andere als intendiert, ging es in ihrer Theorie doch in erster Linie

um ein konsequentes Durchdenken der Frage der göttlichen Attribute und die Betonung, daß Gott, der den Koran hervorgebracht bzw. ‚erschaffen‘ habe, als das einzige ewige Wesen im Universum zu betrachten sei“ (Hildebrandt 2007, 273).

Aber hier taucht noch eine Frage auf und zwar: wenn der Qur’an die arabischen Wörter, Metaphern und Grammatik verwendet, wie könnte die Sprache des Qur’an göttlich sein? Laut Dirāz (1985, 80) verwenden alle Architekten und Bildhauer die gleichen Baumittel, was macht aber die drei großen Pyramiden in Giza in Ägypten besonders? Hier liegt der Unterschied im *Know How*.

2. Riḍā und sein Werk Offenbarung von Muḥammad *al-waḥy al-muḥammadī*

Nach Stieglecker (1962, 154-158) versuchten die Philosophen al-Farābī und ibn Sina durch die Kräfte der Phantasie wie im Traum über eine Brücke zur prophetischen Inspiration hinüberzuschallen. Muḥammad ‘Abdu versuchte die prophetische Inspiration durch die neuen Kommunikationsmittel zu erklären. In dem Werk Offenbarung von Muḥammad *al-waḥy al-muḥammadī* versuchte Riḍā (1986, 142 und 151-158) die Offenbarung wissenschaftlich und geschichtlich zu begründen. Auch Theologen neuester Zeit machen denselben Versuch, über die höchsten natürlichen menschlichen Kräfte einen Weg zur Inspiration zu finden, was den Propheten ermöglicht, den Trennungsstrich zwischen Natur und Übernatur zu verwischen. Az-Zarqāni (1995, 56-62) versuchte durch Hypnotismus den Offenbarungsprozess zu erklären.

2.1 Muḥammad Rašīd Riḍā (1865- 1935)

Laut Goldzieher (1970, 324ff) und as-Sawwāt (1991, 15-64) stammte Muḥammad Rašīd Riḍā aus einer frommen Familie im Dorf al-Qalamūn, das am Mittelmeer bei Tripoli im Libanon liegt. Er besuchte zuerst die örtliche Koranschule, dann eine staatliche osmanische Schule in Tripolis und anschließend die Schule al-Madrassa al-Waṭaniyya, wo er auf seinen Lehrer Ḥusein al-Ġisr mit seinen modernistischen Ideen traf. Er lernte die religiöse Bildung und Erziehung vom Lehrer Riḍās Vater Muḥammad Našāba, ‘Abdulḡanī ar-Rifā‘ī, abū al-Maḥāsin al-Qawāqḡī und Muḥammad ‘Abdu. Später zählte Riḍā zu den Dolmetschern der theologischen ‘Abduh-Schule, nachdem er nach Kairo eingewandert war. Er wurde von al-Ġazālī beeinflusst, als er sein Werk *iḥā’ ‘ulūm ad-Dīn* gelesen hatte. Denn Riḍā pflegte es außerhalb seines Studiums Werke zu lesen, wie die Werke von al-Ġazālī, ibn Taymiyya und ibn Mikawīh, Zeitschrift *al-‘urwa al-wuṭqā* oder auch die Psychologie des Sozialismus von Gustav Le Bon. Er beschäftigte sich mit der Reform, Moderne, Bildung und Erziehung aufgrund des Qur’an und der Sunna. Er reiste in viele

arabische Länder und in den Osten Indiens. Überdies reiste er auch in die Schweiz und durch Deutschland, um Gespräche mit Vertretern des Völkerbunds über den zukünftigen Status der Mandatsgebiete zu führen. Er verfasste viele Bücher und Qur'an-Exegesen mit Hilfe seines Lehrers M. 'Abdu. Riḍā wird wegen seiner Ideen sowohl gelobt als auch kritisiert. Eines der wichtigsten und berühmtesten Bücher, das in der vorliegenden Arbeit behandelt wird, ist die Offenbarung von Muḥammad *al-waḥy al-muḥammadī*.

2.2 Riḍās Methodik

Meiner Meinung nach gehört dieses Kapitel eigentlich zur Qur'an-Exegese, da es sich mit den Erziehungszielen im Qur'an auseinandersetzt. Sa'īd (1991, 16-19) und al-Kūmī & al-Qāsim (1982, 6-17) stellten fest, dass die Qur'an-Exegese *tafsīr* eine Aufdeckung der Bedeutung des Qur'an im Rahmen menschlicher Bemühungen bedeutet, damit der Sinn des Wortes Gottes erreicht werden kann. Somit ist die Qur'an-Exegese eine Art von Übertragung bzw. Übersetzung von Wortbildung und Satzbildung. Daraufhin pflegten die Koranausleger den Wort- oder Satzbildungen des Qur'an zu folgen, wobei sie den Zusammenhang zwischen den Versen, den Suren oder auch die Zusammenhänge im ganzen Qur'an hervorzuheben versuchten, um den Sinn des Gotteswortes im Rahmen menschlicher Bemühungen zu erreichen. Die Themen-Exegese *at-tafsīr almaudū'ī* ist eine relativ neue Methode der Qur'an-Exegese, die sich mit zusammengebundenen koranischen Stellen beschäftigt, die zu einem Thema bzw. Ziel gesammelt, ausgelegt, gegliedert und kommentiert werden. Sa'īd (1991, 56-66) unterscheidet zwischen drei Arten der Themen-Exegese *at-tafsīr almaudū'ī*: die teilweise deduktive Methode *waḡīz*, die zu einem Artikel bzw. einer Predigt passt, die teilweise induktive Methode *wasīṭ*, die zu einem Hauptthema (Monotheismus *tauḥīd* im Qur'an) passt und die volle induktive Methode *basīṭ*, die zu einem Unterthema (wie Geduld im Qur'an) passt. Er beschreibt die teilweise induktive Themen-Exegese *at-tafsīr almaudū'ī al-wasīṭ* als eine Methode, die Riḍā meiner Ansicht nach im Kapitel 'Erziehungsziele im Qur'an' verwendet hatte. Diese ist wie folgt aufgebaut:

1. Bestimmung des Themas und zwar: Erziehungsziele im Qur'an.
2. Bestimmung der teilweisen induktiven Methode, denn laut Riḍā (1986, 191f) kommen die Erziehungsziele im Qur'an einmal, zwei Mal oder mehrmals vor. Solange die schädlichen Gewohnheiten und die gefährlichen Traditionen tiefer sind, werden die nützlichen Werte im Qur'an wiederholt, die manchmal explizit bzw. implizit vorkommen, wobei Riḍā die Verse der Erziehungsziele im ganzen Qur'an nicht gesammelt hatte, sondern sich mit den expliziten Versen beschäftigt, die die Hauptthemen im Qur'an beinhalten.
3. Auswahl der sammelnden Verse, nämlich: im Qur'an steht sinngemäß: „Er ist es, Der unter den Schriftkundigen einen Gesandten von ihnen hat erstehen lassen, der ihnen Seine Zeichen verliest, sie läutert und sie das Buch und die Weisheit lehrt, obgleich sie sich ja zuvor in deutlichem Irrtum befanden“ (Qur'an, 62:1f; 2:129 und 2:151). Wie kam Riḍā zu diesem sammelnden Vers? Meiner Meinung nach geht Riḍā aus den Grundlagen des islamischen Rechts *uṣūl al-fiqh* hinaus, wobei diese Methode im Detail erörtert, um die Ziele *'illa* bzw. *qaṣd* im Qur'an herauszufiltern *ṭuruq ma'rifat al-maqāṣid*. „Das Insistieren darauf, dass alle Analogien auf in den grundlegenden Texten angegebene Ursachen basieren müssen, erforderte unterschiedliche Strategien. Zwei Typen von Ursachen, die in Texten angegeben sind, wurden postuliert: explizit erwähnte Ursachen und implizite [...]. Explizit erwähnte Ursachen wurden häufig eingeleitet mit verschiedenen arabischen Ausdrücken, die Bedeutungen hatten wie ‚weil‘ oder ‚aus dem Grunde, dass‘. In der älteren Rechtsliteratur finden wir ganze Listen solcher Ausdrücke. Aber auch andere Partikel werden detailliert diskutiert. [...] So wichtig die genannten Ausdrücke waren, um in den grundlegenden Texten enthaltene Ursachen aufzudecken, verließen sich die Analogisten doch nicht absolut auf sie. Sie konnten, wenn es notwendig war, Ursachen aus dem größeren Zusammenhang einer Passage ableiten. In diesem Falle wurde die Ursache als implizit angesehen“ (Lohlker 2012, 151-153).
4. Gliederung des Themas bzw. des Zieles in Unterthemen oder Unterziele.

5. Verwendung koranischer Begriffe für das gewählte Thema bzw. das Ziel: z.B. Glaube *imān*, Anbetung *‘ibādah*, islamisches Entwicklungskonzept *iḥsān*, angeborenes Wissen *fiṭrah*, Stellvertreter Gottes auf der Erde *ḫalīfah*, islamisches Verantwortungskonzept *amāna* u.a.
6. Stützung auf eigene al-Manār-Exegese. Aber hat manchmal die ausführliche Abweichung nicht vermieden.

2.2.1 Interpretation des sammelnden Verses nach al-Manār-Exegese

Im Qur’an steht sinngemäß: „Er ist es, Der unter den Schriftkundigen einen Gesandten von ihnen hat erstehen lassen, der ihnen Seine Zeichen verliest, sie läutert und sie das Buch und die Weisheit lehrt, obgleich sie sich ja zuvor in deutlichem Irrtum befanden“ (Qur’an, 62:1f; 2:129 ;2:151 und 3:164). Riḍā (1986, 191f) stellt fest, dass dieser Vers die Hauptthemen der Botschaft bzw. die Erziehungsziele enthält. Diese sind folgende:

Erstens, die Rezitation der Offenbarung als Beweis der Transzendenz für Glaubensgrundsätze bzw. zur Erweckung der Aufmerksamkeit gegenüber der Schöpfung als Beweis der Immanenz dafür, d.h. laut Riḍā (1986, 252-255) löschte die Botschaft den Dualismus zwischen den beiden Polen aus und half den Menschen aus dem Glauben, der von Märchen und Täuschung geprägt war, hinauszutreten und zu dem Glauben, der von Wissen und Wahrheit gekennzeichnet war, überzugehen.

Zweitens, Riḍā interpretiert in der al-Manār Exegese (1947, B1, S.472) den Begriff *al-kitāb* als Bildung, als etwas, das die Menschen wissen sollten. Die Weisheit *ḫikmah* antwortet auf die folgenden Fragen: wie und wozu sollte man ausgebildet werden? Laut Riḍā (1947, B2, S.29 und 1986, 266f) bedeutet *ḫikmah* Weisheit, Wissen anordnen, systematisches Denken, Nachdenken und Nachfragen. All das führt zu den richtigen Taten, wobei es unterschiedliche Weisheiten gibt und an der Spitze steht die Weisheit des Qur’an und danach folgt die Weisheit der *Sunna*. Auch *ḫikma* wird im Qur’an als Verständnis der Zielsetzungen der göttlichen Erfordernisse angeführt. Also wird *ḫikmah* im Qur’an als Praktizierung des Propheten Muḫammad für den Qur’an *Sunna* angeführt

im Qur'an steht sinngemäß: „Und gedenkt dessen, was in euren Häusern von den Zeichen Allahs und von der Weisheit verlesen wird [...]“ (Qur'an, 33:34). „Das ist etwas von dem, was dir dein Herr an Weisheit (als Offenbarung) eingegeben hat [...]“ (Qur'an, 17:39). Zur besonderen Gabe Gottes für die Propheten und Gläubigen wird im Qur'an sinngemäß Folgendes überliefert: „Und als Allah mit den Propheten ein Abkommen traf: Was immer Ich euch an Büchern und Weisheit gebracht habe [...]“ und „Er gibt Weisheit, wem Er will; und wem Weisheit gegeben wurde, dem wurde da viel Gutes gegeben. Aber nur diejenigen bedenken besitzen“ (Qur'an, 2: 269). *Ḥikmah* bedeutet auch das Wissen, das zur guten Taten führt, denn Wissen ohne Sinn zu greifen und ohne richtige Praktizierung *ḥikmah* kann schädlich sein und wird im Qur'an verurteilt. Im Qur'an steht sinngemäß: „Befehlt ihr denn den Menschen Güte, während ihr euch selbst vergeßt, wo ihr doch die Schrift lest? Begreift ihr denn nicht?“ (Qur'an, 2:44), „Das Gleichnis derjenigen, denen die Thora auferlegt wurde, die sie aber hierauf doch nicht getragen haben, ist das eines Esels, der Bücher trägt. Schlimm ist das Gleichnis der Leute, die Allahs Zeichen für Lüge erklären. Und Allah leitet das ungerechte Volk nicht recht“ (Qur'an, 62:5). „Und wenn man zu ihnen sagt: ‚Kommt her zu dem, was Allah (als Offenbarung) herabgesandt hat, und zum Gesandten‘, sagen sie: ‚Unsere Genüge ist das, worin wir unsere Väter (vor) gefunden haben. ‘ Was denn, auch wenn ihre Väter nichts begriffen und nicht rechtgeleitet waren?“ (Qur'an, 5:104).

Drittens, Laut Riḍā (1947, B1, S.473) reicht die richtige Bildung nicht für gesellschaftliche Glückseligkeit, deshalb wird im Vers auch noch die geistliche Erziehung bzw. individuelle und gesellschaftliche Entwicklung *tazkiyah* angeführt.

2.3 Die Haupterziehungsziele im Qur'an nach Riḍā

In diesem Werk widmete Riḍā das letzte Kapitel (191-348) den Erziehungszielen im Qur'an und legt dabei folgende zehn Erziehungsziele fest:

- 1) die Grundlage des Glaubens (Glauben an Gott, am Gerichtstag *ba‘t* und die guten Taten *‘aml*).
- 2) Prophetentum.
- 3) Rechte und Pflichten auf individueller Ebene.
- 4) Rechte und Pflichten auf internationaler Ebene.
- 5) Einheit der islamischen Gemeinde *ummah*, Menschheit und Religion bzw. Menschengleichheit.
- 6) Reform in Bezug auf Gesellschaft und Politik.
- 7) Reform der Wirtschaft.
- 8) Reform der Friedensurkunde.
- 9) Reform in Bezug auf die Stellung der Frau.
- 10) und Freiheit.

Meiner Meinung nach kann man diese zehn Erziehungsziele nach *Riḍā* in drei Haupterziehungsziele zusammenfassen, nämlich:

- a. Die Glaubensvorstellung *imān*, die sechs Glaubensgrundsätze (an Gott, an seinen Engel, an seinen Propheten, am Gerichtstag *ba‘t wa ḥisāb* und an der Vorhersehung) gestalten; die muslimische Einstellung über das Menschenbild, das Leben, Wissen, die Welt usw.
- b. Die guten Taten *‘aml* bzw. der Gottesdienst *‘ibāda*, denn das Verhalten im Alltag sollte dem Glauben entsprechen. Gottesdienst sollte als Recht Gottes sowie als menschliches Bedürfnis verstanden werden. Im Qur’an steht sinngemäß: „Gewiß, diejenigen, die glauben, und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und Šābier – wer immer an Allah und den Jüngsten Tag glaubt und rechtschaffen handelt, - die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, und keine Furcht soll sie überkommen, noch werden sie traurig sein“ (Qur’an, 2:62).
- c. Die menschliche Entwicklung *iḥsān* könnte auf persönlicher Ebene *tazkiyah*, auf gesellschaftlicher Ebene *ta‘āwun* und auf weltlicher Ebene *‘imārah* als

Überbegriff für die menschliche Einheit und das Reformkonzept nach Riḍā stehen, im Qurʾan steht sinngemäß: „Und Wir haben dich nur als Barmherzigkeit für die Weltenbewohner gesandt“ (Qurʾan, 21:107).

Ferner hatte Riḍā (1984, 12) selbst die Zielsetzungen der Religion in drei Ziele zusammengefasst und zwar: der Glaube, die guten Taten und Ethik. Diese drei religiösen Erziehungsziele werden nachfolgend eingehend beschrieben.

2.3.1 Die Glaubensvorstellungen *imān*

Der Glaube ist ein zentrales Thema im Qurʾan und kommt in vielen Stellen vor. Laut Riḍā (1986, 193) sind der Glaube an Allah und den Jüngsten Tag sowie die guten Taten die Grundlagen der Religion, die der Menschheit Glückseligkeit verleiht, im Qurʾan steht hierzu sinngemäß: „Gewiß, diejenigen, die glauben, und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Säbier – wer immer an Allah und den Jüngsten Tag glaubt und rechtschaffen handelt, - die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, und keine Furcht soll sie überkommen, noch werden sie traurig sein.“ (Qurʾan, 2:62).

2.3.1.1 Der reine Monotheismus *tauḥīd*

Im Qurʾan steht sinngemäß: „Sag: Er ist Allah, ein Einer, Allah, der Überlegene. Er hat nicht gezeugt und ist nicht gezeugt worden, und niemand ist Ihm jemals gleich“ (Qurʾan, 112:1-4). „Er ist der Erste und der Letzte, der Offenbare und der Verborgene. Und Er weiß über alles Bescheid“ (Qurʾan, 3:57). Nichts ist Ihm gleich in Seinem Selbst, Namen, Werken oder Eigenschaften. Der Glaube an einen einzigen Gott ist der Gipfel des Islam. Die koranische Lehre klärt die Menschheit auf, damit der Mensch zwischen Märchen und Wahrheit unterscheiden und sich von der blinden Nachahmung befreien kann. Ausgangspunkt für die islamische Auffassung ist *tauḥīd*, der reine Monotheismus.

Laut Riḍā (1986, 196ff) verkörpern die schönsten Namen die islamische Auffassung über die einzige göttliche Gottheit. Der Gott im Islam hat kein Bild und niemand kann ihn sich vorstellen, denn er ist unvergleichbar. Im Qurʾan steht sinngemäß: „Diejenigen, die an das Jenseits nicht glauben, haben die Eigenschaft des Bösen. Allah aber hat die höchste

Eigenschaft, und Er ist der Allmächtige und Allweise. (Qur'an, 16:60), „Und Er ist es, Der die Schöpfung am Anfang und sie hierauf wiederholt; das ist für Ihn noch leichter. Er hat die höchste Eigenschaft in den Himmeln und auf der Erde, und Er ist der Allmächtige und Allweise“ (Qur'an, 30:27) und „Er ist der Erschaffer der Himmel und der Erde. Er hat euch aus euch selbst Gattinnen gemacht, und auch aus dem Vieh Paare, wodurch Er euch vermehrt. Nichts ist Ihm gleich; und er der Allhörende und Allsehende“ (Qur'an, 42:11). Die schönsten Namen erwecken die Neigung nach Güte und erhöhen den moralischen Grad. Sie bestimmen die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, wobei man den Menschen nicht mit Gott vergleichen dürfte, denn er ist vollkommen und unvergleichbar, das heißt: Gott ist Gott und der Mensch ist Mensch.

2.3.1.2 Glaube an den Tag des Gerichts

Laut Riḍā (1986, 202f) ist der Glaube ans Jenseits und an den jüngsten Tag entscheidend. Deshalb wird die Auferstehung als essentieller Teil des Glaubens als ein zentrales Thema im Qur'an gesehen. Es tragen sogar einige Suren des Qur'an den Namen der Auferstehung, wie z.B. 7. Sure, 39., 44., 45, 56., 59., 64., 69., 75., 78., 79., 81., 82., 84., 85., 88., 99. 101. u.a. Der islamische Glaube beruft sich auf das letzte Leben, im Qur'an steht sinngemäß: „Meint ihr denn, daß Wir euch zum sinnlosen Spiel erschaffen hätten und daß ihr nicht zu Uns zurückgebracht würdet“ (Qur'an, 23:115).

Laut Riḍā (1986, 204-206) ist der Tod nicht das Ende der Menschen, sondern er ist nur ein Ort der drei Aufenthaltsorte des Lebens und zwar: unser Leben im Diesseits, das geistliche Leben im Graben und das ewige vollkommene Leben mit Körper und Geist im Jenseits. Denn der Mensch wird für die Ewigkeit erschaffen, aber er wandert von einem Aufenthaltsort zum anderen. Im Qur'an steht sinngemäß; „Der den Tod und das Leben erschaffen hat, damit Er euch prüfe, wer von euch die besten Taten begeht. Und Er ist der Allmächtige und Allvergebende“ (Qur'an, 86:2). Das Leben und die Schöpfung haben viele Zeugnisse für Wiederaufstehende. Im Qur'an steht sinngemäß: „Und präge ihnen das Gleichnis vom diesseitigen Leben. (Er ist) wie Wasser, das Wir vom Himmel hinabkommen lassen, worauf sich damit das Gewächs der Erde vermischt. Dann wird es

zu vertrocknetem Zeug, das die Winde verwehen. Und Allah hat ja zu allem völlig die Macht“ (Qur’an, 18:45). „An dem Tag, da Wir den Himmel zusammenfalten, wie der Urkundenschreiber die Schriftstücke zusammenfaltet. Wie Wir eine erste Schöpfung am Anfang gemacht haben, wiederholen Wir sie; (das ist) ein für Uns bindendes Versprechen. Wir werden es bestimmt tun“ (Qur’an, 21:104).

Laut Riḍā (1986, 207-210) macht der Qur’an die Konsequenzen für den Menschen im Jenseits von seinen Taten im Diesseits abhängig. Aufgrund dessen sollte man das Böse vermeiden und das Gute vermehren. Die guten Taten sind die Wirkung des richtigen Glaubens. Im Qur’an steht sinngemäß: „Schau, wie Wir die einen von ihnen vor den anderen auszeichnen; aber das Jenseits ist wahrlich größer an Rangstufen und größer an Auszeichnungen“ (Qur’an, 17:21), „Für alle wird es Rangstufen geben gemäß dem, was sie getan haben, und damit Er ihnen ihre Taten voll erstatte, und es wird ihnen kein Unrecht zugefügt“ (Qur’an, 46:19, 6.132 u.a.)

2.3.1.3 Prophetentum

Laut Riḍā (1986, 225) muss der Gläubige an alle Propheten glauben. Im Qur’an steht sinngemäß: „Der Gesandte (Allahs) glaubt an das, was zu ihm von seinem Herrn (als Offenbarung) herabgesandt worden ist, und ebenso die Gläubigen; alle glauben an Allah, Seine Engel, Seine Bücher und Seine Gesandten- Wir machen keinen Unterschied bei jemandem von Seinen Gesandten. Und sie sagen: ‚Wir hören und gehorchen. (Gewähre uns) Deine Vergebung, unser Herr! Und zu Dir ist der Ausgang‘“ (Qur’an, 2:285) und „Und dies war Unser Argument, das Wir Abraham gegen sein Volk gewährten: (denn) Wir erheben um Stufen, wen Wir wollen. Wahrlich, dein Erhalter ist Weise, allwissend. Und Wir gewährten ihm Isaak und Jakob; und Wir leiteten jeden von ihnen recht, wie Wir vor dem Noah rechtgeleitet hatten. Und von seinen Nachkommen (gewährten Wir das Prophetentum) David und Salomon und Hiob und Josef und Moses und Aaron: denn so belohnen Wir die, die Gutes tun; und Zacharias und Johannes und Jesus und Elais: jeder

von ihnen gehörte zu den Rechtschaffenen; und Ismael und Elisa und Jona und Lot. Und jeden von ihnen begünstigen Wir über andere Leute“ (Qur’an, 6:83-86)⁷.

Laut Riḍā (1986, 222) kommen die Propheten nach dem Qur’an mit der Ermahnung (frohe Botschaft, Warnung) und den Beweisen, dass es einen Gott gibt, denn die göttliche Einheit vereinigt die menschliche Gemeinschaft, im Qur’an steht sinngemäß: „Die Menschen waren eine einzige Gemeinschaft. Dann schickte Allah die Propheten als Verkünder froher Botschaft und als Überbringer von Warnungen und sandte mit ihnen die Bücher mit der Wahrheit herab, um zwischen den Menschen über das zu richten, worüber sie uneinig waren“ (Qur’an, 2:213). Gleichzeitig sind die Propheten nach dem Qur’an keine Vermittler zwischen Gott und den Menschen, aber sie erhalten die Offenbarung von Gott. Im Qur’an steht sinngemäß: „Und wenn dich Meine Diener nach Mir fragen, so bin Ich nah; Ich erhöere den Ruf des Bittenden, wenn er Mich anruft [...]“ (Qur’an, 2:186 und sehen Sie auch 40:60) und „Sag: Gewiß. Ich bin ja nur ein menschliches Wesen gleich euch; mir wird (als Offenbarung) eingegeben, daß euer Gott ein Einziger Gott ist [...]“ (Qur’an, 18:110 und sehen Sie auch 17:93; 41:6; 14:11 u.a.). „Der Prophet ist nach islamischer Auffassung ein Mensch wie alle anderen: er ist dem Bedürfnis der täglichen Nahrungsaufnahme unterworfen, er führt ein eheliches Leben“ (Stieglecker 1962, 153). Im Qur’an steht sinngemäß: „Und sie sagen: „Was ist mit diesem Gesandten, daß er Speise ißt und auf den Märkten umhergeht? O würde doch zu ihm ein Engel herabgesandt, um mit ihm ein Warner zu sein! (Qur’an, 25:7). „Sag: Ich bin kein Neubeginn unter den Gesandten, und ich weiß nicht, was mit mir, und auch nicht, was mit euch geschehen wird. Ich folge nur dem, was mir (als Offenbarung) eingegeben wird, und ich bin nur ein deutlicher Warner“ (Qur’an, 46:9).

⁷ Diese Übersetzung nach Asad 2012, S. 247f.

2.3.2 Der Gottesdienst *'ibadah*

Die Praktizierung des Glaubens ist ein zentrales Thema im Qur'an und kommt auch an zahlreichen Stellen im Qur'an vor. Laut Riḍā (1986, 283-286) hat die persönliche Seite des Gottesdienstes im Islam folgende zehn Merkmale:

- Ganzheit des Gottesdienstes sowohl für den Körper als auch die Seele sowie für das Diesseits als auch für das Jenseits.
- Der Weg zur Glückseligkeit ist die Entwicklung bzw. Reinigung der Seele *tazkiya* mit dem richtigen Glauben, den guten Taten und Moral und nicht nur durch Wünsche, Fürsprache und leeren Glauben.
- Eines der Ziele des Gottesdienstes ist es, die anderen kennenzulernen, Kooperation, Integration und Liebe und nicht Konflikte und Kriege.
- Erleichterung des Gottesdienstes.
- Keine Übertreibung.
- wenige Pflichten.
- Die Not kennt kein Verbot.
- Berücksichtigung der unterschiedlichen Verständnisstufen, deswegen sind die wenigsten Texte eindeutig, damit die mehrdeutigen Texte dazu anregen, im Rahmen des Textes nachzudenken *iğtihād*, wobei unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten zugelassen werden.
- Der Umgang mit den Menschen wird äußerlich vollzogen und die innere Seite wird Gott überlassen, das heißt man dürfte nicht sagen: dieser Mann ist Heuchler, denn Gott kann das wissen.
- Die formelle Norm des Gottesdienstes sollte gemäß prophetischer Tradition *Sunna* verrichtet werden und die seelische Norm des Gottesdienstes beruft sich in erster Linie auf die innerliche Aufrichtigkeit *iḥlās*.

2.2.3 Das Entwicklungskonzept *iḥsān*

Iḥsān wurde von *ḥasan* abgeleitet, was laut al-Fairūzābādī (2005,1189) das Beste bedeutet. *Iḥsān* bedeutet daher die Verbesserung, um das Beste zu erreichen. Im Qur'an steht sinngemäß: „[...] Und sagt Gutes zu den Menschen [...]“ (Qur'an, 2:83), u.a.

Die menschliche Entwicklung ist ein zentrales Thema im Qur'an. Laut Rida (1986, 257-348) hat das Entwicklungskonzept *iḥsān* vielfältige Dimensionen. Das Entwicklungskonzept beruft sich auf die Prinzipien der Barmherzigkeit und Gnade im Qur'an, im Qur'an steht sinngemäß: „Und Wir haben dich nur als Barmherzigkeit für die Weltenbewohner gesandt.“ (21,107). Die Einleitung aller Suren im Qur'an lautet „im Namen Gottes, des Gnädigen, des Barmherzigen“, nur die 9. Sure ist ohne Einleitung. Diese Gnade betrifft die ganze Menschheit, sogar die Umwelt. Die Gnade verwirklicht durch die gegenseitige Verantwortung *amāna*, die Menschenwürde, menschliche Versöhnung, den internationalen Frieden und den Schutz der Umwelt. Das Entwicklungskonzept spielt bei Riḍā eine bedeutende Rolle für die Selbstentwicklung und Reform der Gesellschaft, die Politik, die Wirtschaft sowie für die Unterstützung der Unterdrückten und die internationale Solidarität.

3. Die Inhaltsanalyse der religiösen Erziehungsziele im Qur'an nach Riḍā

Suwayd (2000, 27) stellt fest, dass die Erziehung *trabiya* im Arabischen vom Verb *rabā* abgeleitet wird, was ‚vermehrten‘ bedeutet. Im Qur'an steht sinngemäß:“ (Qur'an, 30:39, 2:275, 276, 278; 3:130; 4: 161), *rabā yarbā* ‚aufwachsen‘, im Qur'an steht sinngemäß:“ (Qur'an, 22:5; 41:39) *rabbā* ‚erziehen‘ (Qur'an, 17:23f), ‚versorgen‘ (Qur'an, 20:50) und ‚herrschen‘ (Qur'an, 12:72). „Das deutsche Wort ‚Erziehung‘ ist eng verknüpft mit moralischen Erwartungen“ (Oelkers 2009, 248). Unter dem Titel ‚heutige Zugänge zur Theorie der Erziehung‘ wird wie folgt geschrieben: „Themenspektrum ‚Erziehung‘ wird von verschiedenen Disziplinen bearbeitet, eine allgemeine akzeptierte Theorie der Erziehung liegt bislang nicht vor. Die Ansätze reichen von der Theologie über die Verhaltensbiologie bis zur Kybernetik, d.h. sie sind sehr divergent und unvereinbar. Selbst die Basisprozesse des pädagogischen Handelns werden hochgradig verschieden thematisiert. Jede größere Theorie der Gesellschaft thematisiert in irgendeiner Form ‚Erziehung‘. Allgemeine Theorie sind Sichtweisen, die Erziehung je nach Anlage der Theorie ganz unterschiedlich gewichten können. Verstanden als Einflussgröße, kann Erziehung maximalisiert oder auch minimiert werden, je nachdem wie die Theorie ihre Erfolgsmöglichkeiten einschätzt. Damit unterscheiden sich auch die Zielsetzungen, die sich auf Gesellschaft, Kultur oder das ganze Leben einer Person beziehen lassen. Erziehung kann als Prozess des ‚lebenslangen Lernen‘ erscheinen, also unabhängig von einem bestimmten Lebensalter, es gibt aber auch Abschnittspädagogiken, etwa für die frühe Kindheit oder die Phase des Jungendalters. Daneben sind alle möglichen Aspekte Thema von Erziehungsangeboten, die alle mehr oder weniger auf die Verbesserung eines Zustandes ausgerichtet sind“ (Oelkers 2009, 251).

Im Qur'an wird der Begriff Erziehung *trabiya* wie folgt beschrieben:

1. In Bezug auf Gott: *Rabb* bedeutet Gott, *rabb* kommt auch im Qur'an als der Herr und Erzieher vor: „Und er sagte zu dem von beiden, von dem er glaubte, daß er

entkommen werde: „Erwähne ich bei deinem Herrn [...]“ (Qur’an, 12:72). Gott wird im Sinne des Schöpfers erwähnt, der alles erschaffen und den Menschen ihre Fähigkeit gegeben hat, der die Welt regiert. Auch im Sinne des Rechtleiters. Im Qur’an steht sinngemäß: „Er (Moses) sagt: ‘Unser Herr ist derjenige, der allem seine Natur gegeben und (es) hierauf rechtgeleitet hat“ (Qur’an, 20:50).

„In der deutschen Sprache gibt es leider kein Wort, das alle Momente, die das arabische Wort ‚*rabb*‘ umfaßt, wiedergeben kann. Für ‚*rabb*‘ gibt es eine sehr adäquate persische Übersetzung, die uns hier weiterhelfen kann. ‚*Rabb*‘ heißt auf Persisch ‚*parwardegar*‘ und kommt von ‚*parwaridan*‘, jemanden erziehen, für jemanden sorgen, um jemanden ständig besorgt sein. Dementsprechend ist ‚*parwardegar*‘ derjenige, der in jeder Hinsicht um sein Geschöpf besorgt ist: um dessen Leben, Erziehung, Ernährung, Gesundheit, um dessen diesseitiges und jenseitiges Glück usw. *Rabb* ist somit der Inbegriff aller derjenigen göttlichen Beschaffenheit, die das mannigfache Wirken Gottes in der Welt, vor allem auf die Menschen bezogen, ausdrücken und somit Inbegriff aller Namen, die Gott seinem Handeln nach auszeichnen“ (Falaturi 2002, 51).

2. In Bezug auf die beiden erziehungsberechtigten Personen, *irabbayān*. Im Qur’an steht sinngemäß in Bezug auf die Eltern: „Und dein Herr hat bestimmt, daß ihr nun Ihm dienen und zu den Eltern gütig sein sollt. Wenn nun einer von ihnen oder beide bei dir ein hohes Alter erreichen, so sag nicht zu ihnen: ‚Pfui!‘ und fahre sie nicht an, sondern sag zu ihnen ehrerbietige Worte. Und senke für sie aus Barmherzigkeit den Flügel der Demut und sag: ‚Mein Herr, erbarme Dich ihrer, wie sie mich aufgezogen haben, als ich klein war“ (Qur’an, 17:23f).
3. In Bezug auf LehrerInnen: Laut al-Fayrūzābādī (2005, 87) wird von dem Wort *rabb* als Gott bzw. Erzieher der Begriff *rabbāni* (Plural *rabbāniyyūn*) bzw. *ribbī* (Plural *ribbiyyūn*) abgeleitet, der sich auf Gott *rabb* bezieht und sich mit der göttlichen Wissenschaft und dem Gottesdienst beschäftigt. Im Qur’an steht dieser Begriff drei Mal als *rabbāni* und einmal als *ribbī*:

- „[...] sondern:‘Seid Leute des Herrn *rabbāniyyīn*, da ihr das Buch zu lehren und da ihr (es) zu erlernen pflegtet. Und (es steht ihm nicht zu,) euch zu befehlen, die Engel und die Propheten zu Herren nehmen. Sollte er euch den Unglauben befehlen, nachdem ihr (Allah) Ergebene seid?“ (Qur’an, 3:79f). „Nach Sibawayh (wie von Razi zitiert) ist ein rabbani ,einer, der sich ausschließlich dem Bestreben widmet, den Erhalter (ar-rabb) zu erkennen und ihm zu gehorchen, dem kommt die Bedeutung des deutschen Ausdrucks ‚Mann Gottes‘ ziemlich nahe“ (Asad 2012, 122).
- „Und mit wie vielen Propheten zusammen kämpften zahlreiche Bekenner des Herrn *ribbiyyūn*! Doch sie gaben nicht auf ob dessen, was sie auf Allahs Weg traf, noch wurden sie schwach, noch unterwarfen sie sich. Und Allah liebt die Standhaften“ (Qur’an, 3:146).
- „Gewiß, Wir haben die Tora hinabgesandt, in der Rechtleitung und Licht sind, womit die Propheten, die sich (Allah) ergeben hatten, für diejenigen, die dem Judentum angehören, walteten, und so auch die Leute des Herrn *al-rabbāniyyūn* und die Gelehrten, nach dem, was ihnen von der Schrift Allahs anvertraut worden war und worüber sie Zeugen waren. So fürchtet nicht die Menschen, sondern fürchtet Mich. Und verkauft Meine Zeichen nicht für einen geringen Preis! Wer nicht nach dem waltet, was Allah (als Offenbarung) herabgesandt hat, das sind die Ungläubigen“ (Qur’an, 5:44). „Mit Rabbāniyyun sind diejenigen gemeint, die sich auf Gott (Rabb) beziehen. Wobei das Wort Rabb als der Schöpfer und Machtbesitzer zu verstehen ist. Sie werden so genannt, weil sie sich mit der göttlichen Wissenschaft und der charakterlichen Erziehung beschäftigen, oder aber aus dem Wort ‚erziehen‘ abgeleitet: ‚diejenige, die zuerst sich und dann andere bilden und erziehen, Erkenntnis und gute Charakterführung. ‚Aḥḥbar‘ ist der Plural von ‚Hibr‘ und dies bedeutet ‚der Gelehrte, der Wissenschaftler.‘ Und ‚Rabbānī‘ bedeutet meines Erachtens ‚jemand, der Gottes Gefallen und Gunst erlangt hat“ (SKD 1998, B1, 366).

- „Warum verbieten ihnen nicht die Leute des Herrn *al-rabbāniyyūn* und die Gelehrten die sündhaften Worte und das Verschlingen von unrechtmäßig Erworbenem? Fürwahr, wie schlimm ist, was sie machen!“ (Qur’an, 5:63) „In diesem Zusammenhang steht der Begriff *rabbāniyyūn* für die geistigen Führer der Christen und *aḥbār* für die jüdischen Schriftgelehrten. Schlecht fürwahr ist das, was diese Geistlichen und Schriftegelehrten taten, als sie diese Sünde billigten. Sie vernachlässigten ihre Pflicht, das Gute zu gebieten und das Schlechte zu verbieten“ (SKD 1998, B1, 380f). Laut *al-Qaraḍāwī* (1996, 237) verbindet der Qur’an hinsichtlich der Erziehung zwischen Wissen und der Praktizierung.

Zusammengefasst drückt das Wort Erziehung *trabiya* einen allmählichen Aufbauprozess von innen bzw. Förderung von außen, körperlich, geistig bzw. geistlich und individuell bzw. gesellschaftlich bis zur Vollkommenheit aus. Erziehende und Erzogene sollten nach dem Qur’an das richtige Wissen haben, das zu den guten Taten führt. Eine Erziehung ohne Ziel hat keinen Sinn. Die Erziehung nach dem Qur’an widmet sich dem Bestreben, Gott zu erkennen, ihm zu gehorchen und standhaft zu bleiben, damit man zufrieden und glücklich im Dies - und Jenseits wird. Laut *al-Kilānī* (1985, 30-33) bestimmen Qur’an und Sunna die Grundlagen der islamischen Erziehung, aber nach den Bedürfnissen, Herausforderungen, Erfahrungen und nach der islamischen Philosophie entsteht die passende Erziehungstheorie, die sich auf verschiedene Faktoren beruft. Denn die zeitliche Dimension, die das Alter des Lehrenden, Lehrzeit usw. bedeutet und die örtliche Dimension, die in der Zeit der Globalisierung die ganze Erde umfasst, spielen auch eine große Rolle. Deswegen helfen die wirtschaftlichen Faktoren dem Menschen dabei, seine Bedürfnisse zu erfüllen, die neuen wissenschaftlichen Faktoren befähigen den Lehrenden, die Naturgesetze zu verstehen und das Leben zu erleichtern, die psychischen Faktoren befähigen den Lehrenden seine Fähigkeiten zu entfalten und die ökologischen Faktoren helfen dem Lehrenden dabei die Umwelt zu schützen.

Man unterscheidet zwischen den Grundlagen der islamischen Erziehung, den erneuten Faktoren der Erziehung und den menschlichen Interpretationen im Rahmen der örtlichen

und zeitlichen Erkenntnisse, um Herausforderungen zu überwinden und menschliche Bedürfnisse zu erfüllen. Im Folgenden werden die Schlüsselbegriffe definiert und die Erziehungsziele im Qur'an nach Riḍā theologisch, anthropologisch und sozial analysiert.

3.1 Die theologischen Erziehungsziele

Der wichtigste theologische Grundsatz ist die göttliche Einheit *tauḥīd*. Der Muslim muss darauf achten, nicht Opfer einer Verkörperung zu werden. „Wenn wir einem Ding einen Namen beilegen, so bezeichnet dieser entweder das Wesen dieses Dinges oder einen Teil von ihm, oder eine Eigenschaft, eine Charakteristik oder auch eine Tätigkeit, durch welche dieses Ding gezeichnet erscheint. Das sind verschiedene Gattungen von Namen [...]. Ausgeschlossen sind auch Gottesnamen, die nur einen Teil des Genannten bezeichnen, weil ja in Gott Teile gar nicht in Betracht kommen können, da er ein einfaches, unteilbares Wesen ist. Wohl aber sind jene Namen zulässig, welche Eigenschaften des höchsten Wesens bezeichnen, mögen sie nun seiner göttlichen Wesenheit zugehören wie z.B. ‚Weise‘ oder eine Beziehung nach außen ausdrücken, z.B. ‚erhaben‘ (über alle Geschöpfe), oder negativen Sinn haben, z.B. ‚anfanglos‘ oder eine göttliche Tat bezeichnen, z.B. ‚der reichlich Gebende‘“ (Stieglecker 1962,144).

„Der Grundbegriff der Wurzel *ʾ-m-n* ‚Gemütsruhe‘ und ‚Sicherheit vor Furcht‘ (Rāghib, *mufradāt*, S. 24; LA, XVI, 160, Z. 6 ff). Mithin kann die vierte Form sowohl bedeuten ‚furchtlos machen‘ als ‚sein Vertrauen in etwas oder auf jemand setzen‘, und daher bedeutet in der Theologie al-Imān: 1. Das Vertrauen an Allāh und den Glauben an ihn, seinen Propheten und seine Botschaft und 2. den Inhalt dieser Botschaft [...]. Schließlich ist noch die Rede von jemand, der den Islām bekennt und als Muslim handelt, d.h. die rituellen und sonstigen äusseren Gebräuche des Islam beobachtet, aber keinen inneren Glauben hat. Er ist ein Heuchler und Ungläubiger“ (Wensinck 1941, 208f). Die islamischen religiösen Erkenntnisse sind in zwei Hauptteile gesondert: die Glaubensvorstellung und die praktischen Gottesdienste. Die Glaubensvorstellungen *imān* hängen von dem Verborgenen *ḡaib* ab und sind in den folgenden Grundsätzen verkörpert:

- 1) Der Glaube an die reine Einheit Gottes.
- 2) Der Glaube an die Existenz von Engeln.
- 3) Der Glaube an die Offenbarung und die Anerkennung aller heiligen Bücher und des Qur'an als die letzte göttliche Offenbarung.
- 4) Der Glaube an alle Propheten und an den Propheten Mohammed, als den letzten der Propheten.
- 5) Der Glaube an das Jenseits und die Auferstehung von den Toten und an das Jüngste Gericht.
- 6) Der Glaube an Gottes Vorsehung bzw. die Weltregierung.

Laut Ġād al-Ḥaqq (1994, B1, 120-161) und Wensinck (1941, 208f) hat Glauben im Qur'an drei Phasen: Bekenntnis mit der Zunge *nuṭq bi-llisān*, innere Überzeugung *taṣdīq* und Verhaltensebene *'amal*. Das Glaubensbekenntnis mit der Zunge meint, dass es keine Gottheit außer dem einzigen Gott Allah geben darf und dass Muhammad Gesandter Gottes ist. Ein Beweis für die Wichtigkeit der tiefen inneren Überzeugung *taṣdīq bil-ḡanān* ist die semantische Bedeutung für das Wort ‚ich bezeuge‘ *ašhadu* im Glaubensbekenntnis. Aber die Verhaltensebene *'amal bil-arkān* fällt bei abū Ḥanīfa nicht unter die Kategorie der Glaubenswesen. Er stützte seine Meinung auf den folgenden Vers, der im Qur'an sinngemäß wie folgt steht: „Allah vergibt gewiss nicht, dass man Ihm (etwas) beigesellt. Doch was außer diesem ist, vergibt Er, wem Er will. Wer Allah (etwas) beigesellt, der hat fürwahr eine gewaltige Sünde ersonnen“ (Qur'an, 4:48).

Also unterscheidet man zwischen Glaubensbekenntnis und innerer Überzeugung. Der Glaube wird neben den Taten im Qur'an oft thematisiert. Im Qur'an steht sinngemäß: „Der Mensch befindet sich wahrlich in Verlust, außer denjenigen, die glauben und rechtschaffene Werke tun und einander die Wahrheit eindringlich empfehlen und einander die Standhaftigkeit eindringlich empfehlen“ (Qur'an, 112:2f) und „Gewiß, diejenigen, die sagen: ‚Unser Herr ist Allah‘ und sich hierauf recht verhalten, über sie soll keine Furcht kommen, noch sollen sie traurig sein“ (Qur'an, 46:13). Im Qur'an steht sinngemäß: „Die Wüstenaraber sagen: ‚Wir glauben. ‚Sag: Ihr glaubt nicht (wirklich), sondern sagt: ‚Wir sind Muslime geworden‘, denn der Glaube ist nicht in eure Herzen

eingezogen [...]“ (Qur’an, 49:14). Laut ibn Kaṭīr (2002, B4 217) behaupteten einige der Wüstenaraber, dass sie eine höhere Stufe im Glauben erreichten, doch sie hatten diese Stufe nicht erreicht und al-Buḥārī war der Meinung, dass sie Heuchler waren. Laut Riḍā (1947, B2, 254) spricht dieser Vers über den Islam in seinem linguistischen Sinne und zwar im Sinne von Frieden. Diese Gruppe von Wüstenarabern hat den Islam somit als System und nicht als Religion angenommen, aber der Islam als religiöser Begriff bedeutet die Aufrichtigkeit und Hingabe zum einzigen Gott.

Es gibt drei Hauptrichtungen in diesem Zusammenhang. Einige (die Karrāmiten) lehrten, es sei einfach ein Bekennen mit der Zunge *nuṭq bi-llisān*, andere (Ġailān ad-Dimašqī und es wurde auch zu abū Ḥanīfah zurückgeführt) fügten hinzu, es sei ein innerliches Festhalten *taṣdīq bil-ġanān*, wieder andere (Mālik, aš-Šāfi‘ī, Aḥmad, Mu‘tazilah und Ḥawāriġ) verlangen noch ein drittes Moment, nämlich Werke ‘*amal*. Aber diese dritte Richtung unterscheidet sich bezüglich der Stellung dieser drei Dimensionen des Glaubens. Mu‘tazilah und Ḥawāriġ waren der Ansicht, dass die Werke ‘*amal* zur Substanz *ġauhar* des Glaubens gehörten. Wer jedoch mit einer einzigen unbereuten Todsünde auf dem Herzen stirbt, ist nach Meinung der Mu‘tazilah weder Gläubiger noch Ungläubiger, sondern ein Verworfenener *fāsiq* und bleibt ewig im Höllenfeuer, wobei Ḥawāriġ ihn für einen Ungläubigen *kāfir* hielten.

Mālik, aš-Šāfi‘ī und Aḥmad vertraten die Meinung, dass das innerliche Festhalten *taṣdīq bil-ġanān* die Rettung vor der ewigen Strafe im Höllenfeuer sei. Aber die äußerlichen Maßnahmen (wie z. B. Heirat, Erbrecht) hängen vom Bekennen mit der Zunge *nuṭq bi-llisān* ab und das Bekennen mit der Zunge *nuṭq bi-llisān* hilft im Jenseits nicht ohne innerliches Festhalten. Die guten Werke gehören nicht zum Wesen des Glaubens, sondern sind nur Ergänzung. Ich teile die Meinung von Mālik, aš-Šāfi‘ī und Aḥmad, denn laut ihnen kann man den äußerlichen Widerspruch im Qur’an vermeiden. Das heißt, man kann zwischen zwei Arten von Frömmigkeit und von Heuchlerei unterscheiden, nämlich: Erstens, in Bezug auf Glauben ‘*qīdah*, also nach der inneren Überzeugung *taqwā ‘qīdah*, im Qur’an steht sinngemäß: „O die ihr glaubt, fürchtet Allah in gebührender Furcht und sterbt ja nicht anders denn als (Allah) Ergebene!“ (Qur’an, 3:102) oder Heuchlerei des

Glaubens *nifāq ‘qīdah*, die in der 9. Sure oft als Gegensatz zur inneren Überzeugung des Glaubens angeführt wird. Zweitens, in Bezug auf entsprechendes Handeln *‘amal*, also bezüglich der Frömmigkeit der Taten *taqwā ‘amal*, im Qur’an steht sinngemäß: „Daher fürchtet, sowie ihr könnt. Und hört zu und gehorcht und gebt Gutes für euch selbst aus. Und diejenigen, die vor ihrer eigenen Habsucht bewahrt bleiben, das sind diejenige, denen es wohl ergeht.“ (Qur’an, 64:16) oder der Heuchlerei der Taten *nifāq ‘amal*, wie z.B. Lügen als Merkmale der Heuchlerei in Bezug auf Taten den prophetischen Überlieferungen als Gegenteil des Handelns des Glaubens. Man kann auch zwischen zwei Arten von *kufr* (Bedeckung des Glaubens) unterscheiden, nämlich: Atheismus *kufr ‘qīdah* und Undankbarkeit *kufr ‘mal*.

„Kann der Glaube zunehmen und abnehmen? Im Qur’an ist oft von einer Zunahme des Glaubens die Rede, und die Ansicht der Altvordern (*al-salaf*) war, dass Akte des Gehorsams eine Steigerung und Akte des Ungehorsams eine Abschwächung des Glaubens sind. Damit glaubten sie, - so lehrte der spätere Islām, - dass die geistige Annahme des Glaubens (*taṣḍīq*) unverändert bestehen bleibe, und dass die guten Werke nicht als Bestandteile des Glaubens oder sein Wesen beeinflussend, sondern als ihn quantitativ vermehrende Ergänzungen zu betrachten seien. Umgekehrt werde der Glaube durch Akte des Ungehorsams verändert bleiben.“ (Wensinck 1941, 209). „Die wirkliche Kraft liegt in der bewussten Anerkennung der islamischen Glaubenslehre und der Übereinstimmung mit ihr und ihrer rigorosen Befolgung in allen Dingen des praktischen Lebens“ (Maudoodi 1981, 91).

Auf der Bühne der Realität braucht man Zeit, um auf seine widersprüchlichen Gewohnheiten zu verzichten. Zuerst baut man das Glaubenshaus, dann kann man umziehen. Deshalb liegt die Verhaltensebene in der dritten Phase. Solange sich die Glaubensstärke vermehrt, vermehren sich die guten Taten und die schlechten versinken, genauso wie der Patient. Er richtet sich nach dem medizinischen Rezept, verstärkt das Vertrauen auf den Arzt und folgt dessen Vorschrift. Aber „das einfache Herunterleiern einer medizinischen Vorschrift vermag ein Leiden nicht zu heilen“ (Maudoodi 1981, 91).

Also stehen diese drei Phase in einer sich gegenseitig beeinflussenden Beziehung, aber das Wesen des Glaubens ist die innere Überzeugung *taṣḍīq*.

„Diese Namen charakterisieren den Menschen, indem sie ihn indirekt das ihm anhaftende Negative zum Bewußtsein bringen. Sie unterstreichen zugleich die Unerreichbarkeit Gottes. Eine indirekte, aber positive Charakterisierung liefern jedoch diejenigen Namen, die die unterschiedliche göttliche Tätigkeit zum Inhalt haben wie ‚ghaffar‘ (vergebend), ‚tauwab‘ (gnädig), ‚rahīm‘⁸ (barmherzig), ‚djavad‘ (großzügig), ‚wahhab‘ (freigiebig) usw. Diese sind zugleich diejenigen Namen, die zum Ausdruck bringen, wie der göttliche Wille und das göttliche Wirken ständig das menschlichen Leben, die das Dasein als Mensch ausmachen und die die menschliche Aktivität in Richtung der Bewältigung der Aufgabe ‚amana‘ oder das Versäumnis derselben kennzeichnen“ (Falaturi 2002, 48). Ein Beispiel ist die theologische Vorgabe vor dem Essen und Trinken ‚im Namen Allahs‘ und vor der Einnahme eines Arzneimittels ‚im Namen Allahs, der unsere Krankheit heilen und die Gesundheit geben kann‘ zu sagen. Deswegen wäre es besser, wenn jeder Name der schönsten Namen im passenden Zusammenhang verwendet wird. Dann können die schönsten Namen im konkreten Leben verbunden werden.

„Al Igi zählt nach diesen Erörterungen die ‚Schönsten Namen‘ auf, stellt ihre grammatische Bildung und ihre Bedeutung fest und erklärt, ob sie eine Eigenschaft Gottes bezeichnen oder Beziehung oder Negation oder eine Tätigkeit Gottes. Wir bringen im Folgenden einen Auszug davon: Al Rahman, al Rahim: der Erbarmer, der Erbarmende, der gewillt ist, den Geschöpfen Gnade zu erweisen. Diese Namen weisen auf den Willen Gottes hin. Al Malik: der, welcher stark macht wen er will, und der schwach macht wen er will, der aber selber nicht schwach gemacht werden kann. Al Malik ist also eine Tateigenschaft und eine Negation. Al Salam, d.h. der frei von Mängel ist, also eine Negation. Al Mumin: der welcher bestätigt, und zwar seine eigenen Kundgebungen, seine

⁸ Im Original *rablm*, was ins Arabisch keine Bedeutung hat.

Offenbarungen, z.B. die Offenbarung, daß er der einzige Gott ist, z.B. in 3,16: 'Gott bezeugt, daß es keinen Gott gibt außer ihm. 'Er bezeugt die Wahrheit dieser Offenbarungen durch Beweise, welche die Einzigkeit Gottes dartun. ‚Al Mumin‘ bestätigt weiter die Wahrheit dessen, was die Propheten in seinem Namen verkünden, und zwar entweder durch sein Wort, wenn er z.B. erklärt: 'Muhammad ist der Gesandte Gottes. ' (48, 29) oder durch die Wunder, die er den Propheten wirken läßt. Al Mumin weist also in diesem Sinn genommen auf das Wort, auf die Tätigkeit Gottes hin. [...] Wie schon bemerkt, haben diese ‚Schönsten Namen‘, diese Ehrentitel Gottes große Bedeutung im religiösen Leben der frommen Muslime. Sie versenken sich bei ihrer Aufzählung hinein in die Geheimnisse des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften, der tröstlichen und der ernstesten und schöpfen daraus Kraft zur Aufrechterhaltung und Förderung ihres guten Verhältnisses zu Gott. Es ist eine Übung, die bis in die ersten Zeiten des Islam zurückgeht. Und tatsächlich wird ein religiöses Gemüt aus diesen ‚Schönen Namen‘ tiefe Gedanken herausholen können, die geeignet sind, sein inneres Leben zu veredeln“ (Stieglecker 1962, 144-147).

3.2.1 Die Aufrichtigkeit *iḥlās*

In Bezug auf den reinen Monotheismus spielt die innerliche Aufrichtigkeit *iḥlās* eine wichtige Rolle. „IKHLĀṢ, d.h. klar, ungetrübt (*khālīṣ*) halten (machen), ohne Beimischung darbieten, von Beimischung frei halten. Im Zusammenhang mit der ḳurʿānischen Anwendung des Ausdrucks *ikhḷāṣ al-dīn lillāh* (vgl. IV,145, VII,28, X,23, XXXIX,14, 16 u.s.w.) d.h. Allāh ausschliesslich verehren und dienen“ (Wensinck 1941, 201). Es gibt zwei Arten der Aufrichtigkeit *al-iḥlās*: Erstens, die Aufrichtigkeit *al-iḥlās* in Bezug die innere Überzeugung im Gegensatz zur Zugestellung göttlicher Wesen zu dem einzigen Gott *širk akbar* als auch der Anbetung. Zweitens, in Bezug auf die Praktizierung im Gegensatz zur Beimischung der Motive bei der Tat *širk aṣḡar*.

„Nach al-Ghazzālī drückt *ikhḷāṣ* - abgesehen vom obengenannten technischen Sinne – nur aus, dass einer seine Handlung aus einem einzigen Motiv hervorgehen lässt, sodass man es z.B. einem beilegen könnte, der Almosen gibt lediglich in der Absicht, um vor den

Menschen gesehen zu werden. In der Sprache der besonders in Ṣūfikreisen ausgebildeten religiösen Ethik wird *ikh̄lās̄* jedoch speziell bezogen auf das Bestreben, Gott näher zu kommen, und besagt die Loslösung oder Freihalten dieses Bestrebens von alten Nebengedanken. In diesem Sinne steht es oft im Gegensatz zu *riyāʿ*, dem Gesehenseinwollen. *ikh̄lās̄* erfordert Selbstlosigkeit gegenüber der eigenen religiösen Haltung und die Absteifung des egoistischen Moments, das die Hingabe an Gott beeinträchtigt“ (Wensinck 1941, 201f). Im Qurʿan steht sinngemäß: „Dir allein dienen wir, und zu Dir allein flehen wir um Hilfe“ (Qurʿan, 1:5). Deswegen erfordert die Aufrichtigkeit *al-iḥlās̄* die Freiheit, im Qurʿan steht sinngemäß: „Es gibt keinen Zwang im Glauben [...]“ (Qurʿan, 2:256) sowie eine autonome Stellung, also keine blinde Nachahmung. Im Qurʿan steht sinngemäß: „Und diejenigen, denen Wissen und Glauben gegeben worden ist, sagen: „Nach Allahs Buch habt bis zum Tag der Auferweckung verweilt. Das ist nun der Tag der Auferweckung, aber ihr wußtet (es) nicht“ (Qurʿan, 30:56).

Die Grundlage des islamischen Glaubens ist *tauh̄īd*. Der Qurʿan ist auch dafür da, um die abweichende Interpretation der früheren Heiligen Schriften zu korrigieren, die mit der Zeit als Teil der Heiligen Schriften betrachtet werden. Im Qurʿan steht sinngemäß: „Und Wir haben zu dir das Buch mit der Wahrheit hinabgesendet, das zu bestätigen, was von dem Buch vor ihm (offenbart) war, und als Wächter darüber [...]“ (Qurʿan, 5:48). „Die Besonderheit der Gottheit ist, daß der Notwendig Seiende (Gott) durch sich selbst existiert, (während) alles andere, dessen Existenz möglich ist, durch ihn existiert, im höchsten Maß der Ordnung und Vollkommenheit. Bezüglich dieser Besonderheit kann man unmöglich irgendeine Gleichheit zwischen Gott und allem anderen Seienden feststellen. Daher gibt es also eigentlich nichts außer Gott und seinen Taten, d. h. seiner Schöpfung. Der Mensch ist vor die Forderung gestellt, die ihm apriorisch gegebene Gotteserkenntnis zu realisieren, da allein darin seine Bestimmung liegt; andererseits ist es für ihn aber unmöglich, diese Forderung vollkommen zu erfüllen, denn Gottes Wesenheit kann nur durch Gott selbst erkannt werden; man müßte also selber Gott sein, um Gott wahrhaft erkennen zu können. Es gibt nur eine unvollkommene Erkenntnis Gottes aus seinen Taten: Die Welt ist die Leiter zur Erkenntnis Gottes, sie ist in göttlicher

Schrift geschrieben, [und] enthält die göttlichen Ideen, die die Vernünftigen aller Klassen lesen“ (Zakzouk 2005, 85f).

Im Qur'an steht sinngemäß: „Wer das Jenseits will und sich darum bemüht, wie es ihm zusteht, wobei er gläubig ist, - denen wird für ihr Bemühen gedankt“ (Qur'an 17:19). An dieser Stelle wird die Absicht, ein starkes Verhältnis zur spirituellen Entwicklung aufzubauen, deutlich. Die spirituelle Entwicklung wird in die folgenden drei Stufen unterteilt:

- Anbetung aus Furcht vor der Strafe *'ibādat al-‘abīd*,
- Anbetung wegen des Strebens zur Belohnung *'ibādat at-tuġār*
- und Anbetung weder aus Furcht noch wegen Belohnung *'ibādat al-ahrār*, sondern weil Gott dem Dienst bzw. der Anbetung würdig ist.

In diesem Zusammenhang gibt es ein Zitat von Rābi‘a al-‘Adawiyya (gest. 801), der berühmten Mystikerin: „Ich habe Gott nicht aus Furcht vor der Hölle gedient, denn ich wäre ein elender Mietling, wenn ich es aus Furcht täte; noch aus Liebe zum Paradies, denn ich wäre ein schlechter Diener, wenn ich diene um dessentwillen, was mir gegeben würde, sondern ich habe Ihm gedient einzig aus Liebe zu Ihm und aus Verlangen nach Ihm“ (Wensinck 1941, 604). Diese Aussage wurde auch von al-Ġazālī erklärt: „Die Motive für das Streben nach dem Guten gehen nicht über diese drei Aufteilungen hinaus. Wer Gott gehorcht und die Sünden gegen ihn überläßt, befindet sich auf einer der drei Stufen: Die erste bezieht sich auf denjenigen, der nach dem trachtet, was ihm als Belohnung im Paradies beschrieben worden ist, oder der sich vor der Bestrafung in der Hölle fürchtet, die ihm angedroht worden ist. Das ist die Stufe des Pöbels, aus welchem die Mehrheit der Menschen besteht. Die zweite betrifft denjenigen, der das Lob Gottes erhofft und sich vor seinem Tadel fürchtet. Ich mein Lob und Tadel aufgrund des islamischen Gesetzes in der Gegenwart. Das ist die Stufe der Frommen. Diese Stufe erlangen viel weniger Menschen als die erste. Die dritte, die als selten und einzigartig gilt, ist die Stufe desjenigen, der nur nach der Nähe des erhabenen Gottes und seinem Wohlgefallen strebt, sein Antlitz sucht und sich der Schar der in Gottes Nähe befindlichen und aus und

auserwählten Engel anschließen möchte. Das ist die Stufe der Aufrichtigen (ṣiddīqīn) und der Propheten. Deshalb sagt der erhabene Gott: „Und gedulde dich mit denen, die morgens und abends zu ihrem Herrn beten, indem sie nur sein Antlitz (sehen) wollen“⁹ (al-Ghazālī 2006, 158f).

3.2.2 Glaube an den Jüngsten Tag

„Ein dreifaches Leben und dreierlei Aufenthaltsorte sind also jedem von uns vorbestimmt: Mutterleib, Erde und Himmel. Vom ersten zum zweiten gelangen wir durch die Geburt, vom zweiten zum dritten durch den Tod und die Auferstehung. Im dritten aber bleiben wir für alle Ewigkeit. An der ersten Stelle empfangen wir uns das Leben und Anfänge von Bewegung und Empfindung; an der zweiten erhalten wir Leben, Bewegung, Empfindung und Anfänge von Erkenntnis; an der dritten die unbegrenzte Fülle von allem“ (Comenius 2007, 25). Nach der koranischen Lehre hat jede Etappe einen Aufenthaltsort, nämlich: Mutterleib, Erde und Jenseits. Der Graben ist die erste Stufe im Jenseits, was mit dem Paradies oder der Hölle endet. Und jeder nächste Aufenthaltsort ist größer als der vorherige im Hinblick auf Platz, Zeit und Wissen. Über die Plätze steht im Qurʾan sinngemäß: „[...] Er erschafft euch in den Leibern eurer Mütter, eine Schöpfung nach der anderen in dreifacher Finsternis. Diese ist doch Allah, euer Herr. Ihm gehört die Herrschaft. Es gibt keinen Gott Außer Ihm. Wie laßt ihr euch also abwenden?“ (Qurʾan, 39:6), dann wird der Mensch geboren und auf der Erde leben: „Er ist es, Der euch die Erde fügsam gemacht hat. So geht in all ihren Regionen¹⁰ einher und eßt von dem, womit Er (euch) versorgt. Und zu Ihm wird die Auferstehung sein“ (Qurʾan, 67:15). Und über das Jenseits sagt der Qurʾan: „Und beeilt euch um Vergebung von eurem Herrn und (um) einen (Paradies)garten, dessen Breite (wie) die Himmel und die Erde ist. Er ist für Gottesfürchtige bereitet“ (Qurʾan, 3:133) und „Am Tag, da Wir zur Hölle sagen werden: ‚Bist du voll geworden?‘, und sie sagt: ‚Gibt es denn noch mehr?‘“ (Qurʾan, 50:30).

⁹ Zitiert sinngemäß nach dem Qurʾan (Qurʾan, 18:28).

¹⁰ Im Original: auf ihrem Rücken.

Über die Zeit steht im Qur'an sinngemäß: „[...] Die (Zeit der) Schwangerschaft mit ihm bis zur seiner Entwöhnung (beträgt) dreißig Monate [...]“ (Qur'an, 46:15). Über die Zeit im Jenseits im Paradies steht Folgendes: „Ihr Lohn bei ihrem Herrn sind die Gärten Edens, durchheilt von Bächen, ewig und auf immer darin zu bleiben. Allah hat Wohlgefallen an ihnen, und sie haben Wohlgefallen an Ihm; das ist für jemanden, der seinen Herrn fürchtet“ (Qur'an, 98:8), „(Dies ist) das Gleichnis des (Paradies)garten, der den Gottesfürchtigen versprochen ist: Er ist durchheilt von Bächen; sein Ernteertrag ist immerwährend und (auch) sein Schatten [...]“ (Qur'an, 13:35). Über die Zeit im Jenseits in der Hölle steht sinngemäß im Qur'an: „Und sie wünschen von diesen, die Strafe zu beschleunigen. Allah wird Sein Versprechen nicht brechen. Und gewiß, ein Tag bei deinem Herrn ist wie tausend Jahre nach eurer Berechnung“ (Qur'an, 22:47).

Über das Wissen im Mutterleib steht sinngemäß im Qur'an: „Und Allah hat euch aus den Leibern eurer Mütter hervorgebracht, während ihr nichts wußtet. Und Er hat euch Gehör, Augenlicht und Herzen gegeben, auf daß ihr dankbar sein möget“ (Qur'an, 16:78). Dann steht sinngemäß im Qur'an über die Sinnorgane: „Haben Wir ihm nicht zwei Augen gemacht, eine Zunge und zwei Lippen und ihn beide Hochebenen geleitet“ (Qur'an, 90:8ff). Über das Wissen vom Jenseits steht im Qur'an: „Sie kennen nur das Äußerliche vom diesseitigen Leben, während sie des Jenseits unachtsam sind“ (Qur'an, 30:7) und „Sie fragen dich nach dem Geist. Sag: Der Geist ist vom Befehl meines Herrn, euch aber ist vom Wissen nur wenig gegeben“ (Qur'an, 17:85). Danach im Jenseits begreift man die ganze Wahrheit: „Du warst dessen ja unachtsam. Nun haben Wir deine Decke von dir hinweggenommen, so daß dein Blick heute scharf ist“ (Qur'an, 50:22).

Der Glaube und seine Praktizierung in unserem Leben führen zu den Konsequenzen im Jenseits. Wer glaubt und gute Taten vollzieht, erhält eine gerechte Belohnung dafür und wer nicht glaubt oder glaubt, aber die große Sünde begeht, bekommt eine gerechte Strafe dafür. Jeder Mensch hat sein eigenes Buch, in welchem seine Taten gespeichert sind. Im Jenseits bekommt jeder sein Zeugnis. Im Qur'an steht sinngemäß: „An jenem Tag werden die Menschen (in Gruppen) getrennt herauskommen, damit ihnen ihre Werke

gezeigt werden. Wer nun im Gewicht eines Stäubchens Gutes tut, wird es sehen. Und wer im Gewicht eines Stäubchens Böses tut, wird es sehen“ (Qur’an, 99:6-8).

3.2.3 Glaube an die Vorhersehung

„Der Schöpfergott erschafft das Weltall, zu dem der Mensch mit einer besonderen Verantwortung gehört. Seine Erschaffung gründet sich auf drei Prinzipien: Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Allmacht. Das Prinzip der Barmherzigkeit und nicht irgendwelcher Eigennutz ist der eigentliche Schöpfungsgrund. Gerechtigkeit in dem Sinne, daß jedem Geschöpf das gewährt wird, was ihm in einer bewußt geordneten Schöpfung gebührt, bildet das Prinzip, durch das der Wille Gottes offenbart wird. Die Allmacht ist das Prinzip, nach dem sich der göttliche Wille als Ausdruck der *rahma* und Gerechtigkeit offenbart, aber nicht Ausdruck unberechenbarer Willkür“ (Falaturi 2002, 9).

Im Qur’an steht sinngemäß: „Bei Gottes Schöpfung gibt es keine Änderung“ (Qur’an: 30,30), „Allah hält den Himmel und die Erde, daß sie nicht vergehen. Und wenn sie vergehen würden, so könnte niemand nach Ihm sie halten. Gewiß, Er ist Nachsichtig und Allvergebend“ (35, 41), „Sind sie denn nicht auf der Erde umhergereist, so daß sie schauen (konnten), wie das Ende derjenigen war, die vor ihnen waren und die eine stärkere Kraft als sie hatten? Und Allah kann sich nichts entziehen- weder in den Himmeln noch auf der Erde, denn Er ist Allwissend und Allmächtig“ (Qur’an, 35:44). „[...] Und es entgeht deinem Herrn nicht das Gewicht eines Stäubchens, weder auf der Erde noch im Himmel, und nichts Kleineres als dies oder Größeres; (es gibt) nichts, das nicht in einem deutlichen Buch (verzeichnet) wäre“ (10, 61).

Laut Riḍā (1986, 251-254) erwähnt der Qur’an an mehreren Stellen die Wichtigkeit, die Naturgesetze im Menschen selbst, in der Schöpfung und in der menschlichen Geschichte zu entdecken. Das Nachdenken über die Naturgesetze bestätigt den Glauben und fordert von den Muslimen, diese Naturgesetze für die Menschheit auszunutzen. Der Mensch sollte diese Grundordnung entdecken, damit er sich das Leben leichter machen und die Schätze der Welt benutzen bzw. weiterentwickeln kann. Im Qur’an steht sinngemäß:

„Der alles gut macht, was Er erschuf [...]“ (Qur’an, 32:7, 27:88 u.a.) und „Wir werden ihnen Unsere Zeichen am Gesichtskreis und in ihnen selbst zeigen, bis es ihnen klar wird, daß es die Wahrheit ist. Genügt es denn nicht, daß dein Herr über alles Zeuge ist?“ (Qur’an, 41:53).

„Alles ist von gewaltigen Gesetzen und Kräften durchwaltet, die Tag und Nacht, Jahreszeit und Wetter, Erdreich, Wasser und Luft beherrschen, die erzeugen und sterben lassen, alles bewegen, umändern, neugestalten in unnennbarer Mannigfaltigkeit. Der Mensch erkennt, daß er selbst in diesem Machtbann steht, daß er wächst, reift, altert, stirbt; daß der Kosmos nicht nur Umwelt ist, sondern auch in ihm wohnt, ja, daß er selbst ihm angehört. Der Mensch, das weiß jeder sicher, ist im Kosmos, aber der Kosmos auch im Menschen. Darum stehe ich Mensch unter den kosmischen Gesetzen. Da sind die Gesetze der Physik und Chemie, durch die wir von der unbelebten Natur so vieles wissen und nützen. Sie gelten auch in mir, dem Menschen. Nichts geschieht an meinem Körper, was ihnen nicht gemäß wäre. Aber es geschieht vieles, was nach diesen anorganischen Gesetzen zwar möglich ist, aber nirgends in der unbelebten Natur zum Ereignis wird“ (Dessauer 1959,11).

„Die wahre Rolle des Menschen im Universum ist die, Gottes Stellvertreter und Treuhändler zu sein, dergestalt mit der Fähigkeit verstehen, die volle Verfügung über die Natur zu haben, um den Planeten in Übereinstimmung mit den Anweisungen des Schöpfers zu verwalten, nicht seinen eigenen Antrieben und Versuchungen folgend. Weder die Wissenschaft (ein Werkzeug, das erst am Anfang seiner Entwicklung steht) noch die Arroganz (eine tödliche Falle) sollten den Menschen dazu verführen, Gott spielen zu wollen [...] wenn der Mensch weise genug wäre“ (Hathout, 2011, 108f). Laut al-Kilānī (1985, 28) hat der Mensch gemäß der koranischen Lehren auch eine Verantwortung gegenüber der Umwelt. Denn die ganze Welt ist mit bestimmten Naturgesetzen verbunden. Nur der Mensch hat die Freiheit bzw. die Fähigkeit dieses System zu verderben. Wenn er dieses System erfassen und mit der Umwelt gut umgehen könnte, verbreitet er Frieden und Sicherheit.

„Die Welt hat ihre neutrale, soziale und individuell-moralische Grundordnung ein für alle Mal erhalten. Damit ist sie den Menschen einerseits durch Gottes Zuverlässigkeit als stabil und dauerhaft verbürgt, ihnen andererseits durch Gottes Autorität als verpflichtende Norm ihres eigenen Handelns vorgeschrieben. Mehrfach betont der Koran: Du wirst in Gottes Verfahren keine Änderung finden und keinen Wandel (35, 43)“ (Zirker 1999/2000, 7). Laut Khoury (2006, 89) besteht die Rolle der Vorsehung Gottes darin, dass sie die Welt schützen und den Menschen in den verschiedenen Umständen seines Lebens auf die Probe stellen soll.

3.2.4 Glaube an die Propheten

Laut Twardella (1999, 384) ist Folgendes beim Monotheismus entscheidend: Der eine Gott darf nicht im Irdischen verkörpert sein, denn der Monotheismus ist mit der Prophetie verbunden. Es gibt keinen wirklichen Monotheismus ohne Prophetie und keine Prophetie ohne Monotheismus. Im Qur'an werden die Arten der Offenbarung aufgezählt. Im Qur'an steht sinngemäß: „Und es steht keinem menschlichen Wesen zu, daß Allah zu ihm spricht, außer durch Eingeben (von Offenbarung) oder hinter einem Vorhang, oder indem Er einen Boten sendet, der (ihm) dann mit Seiner Erlaubnis (all Offenbarung) eingibt, was Er will. Gewiß, Er ist Erhaben und Allweise. Und ebenso haben Wir dir Geist von Unserem Befehl (als Offenbarung) eingegeben. Du wußtest (vorher) weder, was das Buch noch der Glaube ist; doch haben Wir es zu einem Licht gemacht, mit dem Wir rechtleiten, wen Wir wollen von Unseren Dienern. Und du leitest ja wahrlich zu einem geraden Weg“ (Qur'an, 43:51f).

„Das Arabische hat zwei Wörter für unseren Begriff ‚Prophet‘, nämlich ‚Nabi‘ und ‚Rasul‘. Die islamischen Gelehrten leiten Nabi richtig von naba ‚Meldung‘ ab; der Nabi ist demnach der, welcher (von Gott) Kunde bringt, der ‚Künder‘. Rasul ist wörtlich der Gesandte (Gottes). [...] aber nach der Meinung der Ashariten umfaßt Nabi einen weiteren Begriffsumfang als Rasul, denn Nabi ist nach ihnen jeder, der vom Herrn eine Offenbarung empfängt, als Rasul gilt aber nur der, welchem überdies ein geoffenbartes Buch oder ein neues Gesetz zur Verkündigung anvertraut wurde“ (Stiegler 1962,153).

Und im Qur'an werden nur die Namen von 25 Propheten erwähnt, im Qur'an steht sinngemäß: „Gewiß, Wir haben die (Offenbarung) eingegeben, wie Wir Nūḥ und den Propheten nach ihm (Offenbarung) eingegeben haben. Und Wir haben Ibrāhīm, Ishāq, Ya'qūb, den Stämmen, 'Īsā, Ayyūb, Yūnus, Hārūn und Sulaimān (Offenbarung) eingegeben, und Dāwūd haben Wir ein Buch der Weisheit gegeben. Und (Wir sandten) Gesandte, über die Wir schon zuvor berichtet haben, und andere, über die Wir dir nicht berichtet haben und zu Mūsā hat Allah unmittelbar gesprochen-, Gesandte als Verkünder froher Botschaft und als Überbringer von Warnungen, damit die Menschen nach den Gesandten kein Beweismittel gegen Allah haben. Und Allah ist Allmächtig und Allweise. Aber Allah bezeugt, was Er zu dir (als Offenbarung) herabgesandt hat; Er hat es mit Seinem Wissen herabgesandt. Und (auch) die Engel bezeugen es. Und Allah genügt als Zeuge. Diejenige, die ungläubig sind und von Allahs Weg abhalten, sind fürwahr weit abgeirrt“ (Qur'an, 4:163-167).

3.2.5 Glaube an die Offenbarung

Die Prophetie beruft sich auf die Offenbarung, wobei sie nicht leicht durch vernünftige Argumentationen zu belegen ist. Laut Riḍā (1986, 99) enthält die koranische Offenbarung wissenschaftliche, geschichtliche Fakten bzw. erziehende Grundsätze, die sich nicht auf damalige Erkenntnisse berufen, sondern erst seit kurzer Zeit bekannt bzw. bestätigt wurden.

Laut ibn Nabī (2000, 85-100) gilt die himmlische Offenbarung als ein ungewöhnliches wiederholtes Phänomen, das von bestimmten Leuten, den Propheten, erlebt wurde. Deswegen kann man sie nicht nur materiell beschreiben, sondern sie ist es würdig, als ungewöhnliches Phänomen untersucht zu werden. Denn die geistlichen, geistigen Bedürfnisse und Fähigkeiten des Menschen und die verfügbare Wissenschaft entfalten die immaterielle Seite des Menschen. Dadurch kann er denken, lernen, wahrnehmen, fühlen, leiden, lieben und glauben. Erstaunlicher Weise gibt es einige Gemeinsamkeiten bezüglich dieses Phänomens wie Umstände, z.B. wurden Propheten mit heftigen Konfrontationen belastet, obwohl sie einen vorbildlichen Charakter hatten. Der

grundsätzliche und wichtigste Bestandteil der Lehre der himmlischen Offenbarung ist der Glaube an Gott, der nach der Lehre des Qur'an alle Propheten sandte. Im Qur'an steht sinngemäß: „Und Wir haben ja bereits in jeder Gemeinschaft einen Gesandten erweckt: ‚Dient Allah und meidet die falschen Götter‘ [...]“ (Qur'an, 16:36).

Nach al-Kilānī (1987, 231-268) beruft sich das Wissen und die Erkenntnis im Islam auf eine einheitliche Wissensquelle: die Anerkennung Gottes als den Schöpfer und die Erreichung des Zieles Gott kennenzulernen. Die Wissensquellen hinsichtlich der verborgenen Welt *'ālam al-ġaib* ist die Offenbarung und jene der sichtbaren Welt *'ālam aš-šahādah* die Vernunft und die Sinnenorgane. Im Islam verbindet die Offenbarung das angeborene Wissen *fiṭra* mit der Vernunft. Die Offenbarung leitet die menschlichen Fähigkeiten zur Glückseligkeit im Diesseits und Jenseits.

Es ist kein Zufall, dass die erste Sure nach der Niederschreibung der hauptsächlichen Lehre des Qur'an die Eröffnende *al-fatīḥa* enthält, die im ganzen Qur'an wiederholt wird, und dass die erste Sure mit dem Anhängsel *al-'alaq* nach der Herabsendung mit den folgenden Worten beginnt: „Lies im Namen deines Herrn, Der erschaffen hat, den Menschen erschaffen hat aus einem Anhängsel. Lies, und dein Herr ist der Edelste, Der (das Schreiben) mit dem Schreibrohr gelehrt hat, den Menschen gelehrt hat, was er nicht wußte“ (Qur'an, 96:1-5). Laut dem Qur'an besteht somit eine enge Verbindung zwischen der Religion und der Wissenschaft und es gibt im Qur'an keine Spaltung zwischen dem Wissen und dem Glauben, ganz im Gegenteil, der Qur'an fordert im ersten Vers auf zu lernen. „[...] Allah fürchten von Seinen Dienern eben nur die Gelehrten. Gewiß, Allah ist Allmächtig und Allvergebend [...]“ (Qur'an, 35:28).

Gott hat mit dem Menschen kommuniziert. Dies ist das Schlüsselkonzept, auf das sich die himmlischen Religionen gründen. „Wissen über Gott und Seine Eigenschaften, über das, was Ihm wohlgefällt und was Er verabscheut, über Seinen erwählten Weg und über den Tag des Jüngsten Gerichts; und ein felsenfester Glaube an die Wahrhaftigkeit und Unerschütterlichkeit dieses Wissens. Das ist *imān*. Gott hat dem Menschen barmherziger Weise die mühsame Aufgabe erspart, sich dieses Wissen allein durch persönliche

Anstrengungen zu erwerben. Er hat den Menschen dieser schwierigen Prüfung nicht unterworfen. Vielmehr hat Er dieses Wissen den Propheten offenbart, die aus der Mitte der Menschen erwählt worden sind und denen aufgetragen worden ist, ihren Mitmenschen Gottes Willen mitzuteilen und ihnen den rechten Weg aufzuzeigen. Dies hat den Menschen vor furchtbarem Unheil bewahrt. Es ist Pflicht jedes Menschen, ob Mann oder Frau, einen Propheten zu erkennen und nach Vergewisserung, daß es sich um einen wahrhaftigen Propheten handelt, ihm und seinen Lehren Vertrauen entgegenzubringen, ihm bedingungslos zu gehorchen und seinem Beispiel zu folgen. Dies ist der Weg zur Errettung“ (Maudoodī 1981, 41).

3.2 Anthropologische Erziehungsziele

Im Qur'an steht sinngemäß: „Und als dein Herr zu den Engeln sagte: ‚Ich bin dabei, auf der Erde einen Statthalter einzusetzen‘, da sagten sie: ‚Willst Du auf ihr etwa jemanden einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet und Blut vergießt, wo wir Dich hoch lobpreisen und Deiner Heiligkeit lobsingen?‘ Er sagte: ‚Ich weiß, was ihr nicht wißt. Und Er lehrte Adam [...]“ (Qur'an, 2:30f). Ausgangspunkt der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie ist die Bildung, denn sie verkörpert den Maßstab für richtig und falsch. Laut Mittelstraß (1939, B1, 576f) ist die Erkenntnistheorie philosophische Grunddisziplin, deren Gegenstand die Beantwortung der Frage nach den Bedingungen begründeten Wissens ist. Grundpositionen der Erkenntnistheorien könnten transzendental, rational und empirisch sein. Früher beschäftigte sich die Erkenntnistheorie mit den Fragen nach der Entstehung, dem Wesen und den Grenzen der Erkenntnis. Im modernen Sinne besteht die Erkenntnistheorie aus Logik, allgemeiner Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik.

Laut al- Kīlānī (1987, 248) bildet die Erkenntnistheorie einen wichtigen Hauptteil der islamischen Erziehungstheorie und beruft sich drei Hauptelemente, die gemäß der verschiedenen muslimischen Philosophieschulen mit unterschiedlichen Wichtigkeitsgraden einhergehen und zwar:

- Die Offenbarung *wahy*.
- Die Vernunft *ʿaql*.
- Und Erfahrung bzw. Sinnwahrnehmung.

Dazu könnte auch das angeborene Wissen *fiṭra* als Hauptelement der Erkenntnistheorie in der muslimischen Philosophie betrachtet werden. Denn der Mensch könne nach der koranischen Lehre mit einem Blick auf die ursprüngliche Beschaffenheit *fiṭra* zwischen Bösem und Gutem unterscheiden. Allerdings ist *fiṭra* nur wie ein Kern, welcher Wasser und Essen braucht. Die Vernunft, Empirie und Offenbarung bilden den für diesen Kern notwendige gesunde Atmosphäre, die er zum Wachsen benötigt. Im Qurʿan steht sinngemäß: „Und Allah hat euch aus Leibern eurer Mütter hervorgebracht, während ihr nichts wußtet. Und Er hat euch Gehör, Augenlicht und Herzen gegeben, auf daß ihr dankbar sein mögt“ (Qurʿan, 16:78).

3.2.1 *Fiṭra*

Laut Riḍā (1986, 258ff) besteht *fiṭra* aus den körperlichen und seelischen Eigenschaften *ḡibilla* und aus der Bereitschaft, die sinnliche sowie die übersinnliche Welt kennenzulernen. Die Offenbarung schützt die *fiṭra* vom Irregehen. „Al-Gazali took from Plato the instinctive knowledge where the child is born supplied with potential knowledge which is covered with rogue and undistinguished coverings. Ibn Rushd took from Aristotle when he transcends the mental knowledge and adopted the proof method. He tried to apply it to all philosophical issues. Ibn Khaldun divided the sciences into mental and religious (from Quran and Sunna), mental in the sense that it is the outcome of the human thinking and perception and Religious in the sense that it relies on the legislator (God) who defined its origins. The differences between them and the pragmatic school is that the latter adopted that cognition originates from direct experience while knowledge in its view is not a priority and does not precede experience but comes from the experience itself and it is the true outcome of it.“ (Bani ‘Awwād 2007, xiii). In Anbetracht dessen könnte anhand der islamischen Philosophie *fiṭra* als angeborenes Wissen, Erinnerung, Grundwissen sowie als Bereitschaft zur Verbesserung verstanden werden. *Fiṭra* hilft ihm

seine Fähigkeiten zu benutzen, um seine Grundbedürfnisse zu leben, den Sinn des Lebens zu erreichen und sich weiterzuentwickeln.

Mit der Hilfe von *fiṭra* und der Offenbarung kann man den richtigen Weg bestimmen. Im Qur'an steht sinngemäß; „So richte dein Gesicht aufrichtig zur Religion hin als Anhänger des rechten Glaubens, (gemäß) der natürlichen Anlage Allahs, in der Er die Menschen erschaffen hat. Keine Abänderung gibt es für die Schöpfung Allahs. Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht“ (Qur'an, 30:30) und „Und als dein Herr aus den Kindern Adams, aus ihren Rücken, ihre Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selbst zeugen ließ: ‚Bin Ich nicht euer Herr?‘ Sie sagten: ‚Doch, wir bezeugen (es)!‘ (Dies,) damit ihr nicht am Tag der Auferstehung sagt: ‚Wir waren dessen unachtsam‘“ (Qur'an, 7:172). Der Mensch ist weder fehlerlos noch ein Teufel, sondern er ist fehlerhaft und kann Reue zeigen. Der Islam strebt danach, *fiṭra* zu entwickeln und die äußeren Einflussfaktoren zu schwächen. Im Qur'an steht sinngemäß: „Und wenn man zu ihnen sagt: ‚Kommt her zu dem, was Allah (als Offenbarung) herabgesandt hat, und zum Gesandten‘, sagen sie: ‚Unsere Genüge ist das, worin wir unsere Väter (vor)gefunden haben. ‚Was denn, auch wenn ihre Väter nichts begriffen und nicht rechtgeleitet waren?‘ (Qur'an, 5:104). „Und an dem Tag wird der Ungerechte sich in die Hände beißen und sagen: ‚O hätte ich doch mit dem Gesandten einen Weg eingeschlagen! O wehe mir! Hätte ich doch nicht den Soundso zum Freund genommen! Er hat mich ja von der Ermahnung abirren lassen, nachdem sie zu mir gekommen war‘ [...]“ (Qur'an, 25:27ff). Die negative Änderung beginnt mit äußerlichen Eigenschaften, dann wird die *fiṭra* geschwächt, bis sie allmählich komplett abgewandelt ist. *Fiṭra* ist nicht nur im Menschen, sondern *fiṭra* ist in allem auf Welt vorhanden. „Er sagte: ‚Unser Herr ist derjenige, der allem seine Natur gegeben und (es) hierauf rechtgeleitet hat“ (Qur'an, 20:50). Der Mensch sollte der *fiṭra* folgen und nicht widersprechen. Im Qur'an steht sinngemäß: „Und ich (der Satan) werde sie ganz gewiß in die Irre führen und ganz gewiß in ihnen Wünsche erwecken und ihnen ganz gewiß befehlen, und da werden sie ganz gewiß die Ohren des Viehs abschneiden; Wahrlich, ich werde ihnen befehlen. Und da werden sie ganz gewiß Allahs Schöpfung ändern. Wer sich den Satan außer Allah zum Schutzherrn nimmt, der hat fürwahr einen offenkundigen Verlust erlitten“ (Qur'an, 4:119).

Die Aufgabe des Propheten liegt darin, diese Zielsetzung als Verkündiger bzw. Warner zu erklären, aber die Menschen sind frei, ihr Schicksal zu bestimmen. Er versucht die *fiṭra* des Menschen mit sänftigen Mitteln zu erwecken. Im Qur'an steht sinngemäß: "Sag: Ich vermag mir selbst weder Nutzen noch Schaden (zu bringen), außer was Allah will. Wenn ich das Verborgene wüßte, würde ich mir wahrlich viel Gutes verschaffen, und Böses würde mir nicht widerfahren. Ich bin nur ein Warner und ein Frohbote für Leute, die glauben" (Qur'an, 7:188).

3.2.2 Offenbarung

„Die folgenden Überlegungen haben das Ziel, uns zu einem gemeinsamen Nachdenken über die Offenbarung anzuregen. Wir werden die Probleme in Form von Fragen artikulieren: Diejenigen, die die Offenbarung ablehnen, tun es im Namen der Rationalität, der Objektivität und der Wissenschaft. Was legitimiert jedoch diesen Standpunkt? Wenn man die Geschichte in ihrer Faktizität betrachtet, stellt man fest, dass die Wissenschaft immer von einem gewissen Empirismus umgetrieben worden ist, trotz seines Mangels an Rationalität und des Fehlens jeder ‚objektiven‘ Bedeutung. Andererseits begnügen sich die Wissenschaftler mit der Lesbarkeit eines Teils des verfügbaren Realen: Die Anomalien (auch sie sind real) und die Ausnahmen (widerspenstige Phänomene, die sich trotz ihres irrationalen Charakters aufgrund ihrer realen Existenz aufdrängen) setzen sie in Klammern. Findet die Objektivität eines Aktes, innerhalb einer Theorie, ihre Rechtfertigung im Erfolg des wissenschaftlichen Experimentes oder in der Anwendung der Erfahrung auf ein vorgesehene Ziel? Der Glaube, die Glaubensüberzeugungen im Allgemeinen, beruhen auf existentiellen Erfahrungen und nicht auf einem zuweisenden Befehl. Warum sollte ihnen das Bürgerrecht in der Welt der Realitäten verwehrt werden? Sie beinhalten Rationales und Irrationales, Bestimmtes und Unbestimmtes, Objektives und Subjektives. Was erlaubt dann, die Existenz der Offenbarung, des Glaubens und der Transzendenz zu verneinen? Ist ihre Unvereinbarkeit mit einer gewissen Rationalität und einer gewissen Objektivität ausreichend? Müsste die Wissenschaft, die die Aufgabe hat, Erkenntnisse über die Welt und den Menschen zu liefern, nicht ihre Grenzen präzisieren, ihre Aufgabe legitimieren und sich einen Zweck setzen? Lässt sie ihre Neutralität

gegenüber dem Moralischen und dem Geistigen nicht Gefahr laufen, eine entmenschlichende Macht hervorzubringen? Was ihr ja schon widerfahren ist: Erinnern wir uns an das, was der Nationalsozialismus aus der Wissenschaft während des letzten großen Krieges [des Zweiten Weltkrieges] gemacht hatte. Anstatt für den Gegensatz Rationalismus-Antirationalismus, der missbraucht wird (und der methodisch nicht immer haltbar ist), optiert unsere Darlegung für diesen doppelten Vorschlag: Es gibt Realitäten, die nicht rational sind (wozu die Offenbarung gehört). Das Reale ist umfassender als das, was rational oder rationalisierbar ist“ (Lahbabi 2011, 165f).

Weil die blinde Nachahmung keinen Glauben schafft, beruft sich die islamische Erkenntnistheorie auf Wissen. Der Weg zum sicheren Wissen durchläuft zwei Etappen: eine apriorische, unwiderlegbare Begründung des Wissens bis der erste Grund (Gott) erreicht wird, dann braucht er die Intuition. Meiner Meinung nach liegt darin der Unterschied zwischen einem Philosophen (tiefer Nachdenker) und dem Propheten. Der Prophet hat nach der Intuition noch eine dritte Etappe zu erreichen und zwar die direkte Offenbarung. Der Philosoph ist demnach eine Stufe niedriger. Aufgrund dessen ist das prophetische Wissen standhafter und sicherer. Der Prophet wurde gemäß der göttlichen Weisheit gewählt. Im Qur'an steht sinngemäß: „Allah ist das Licht der Himmel und der Erde“ (Qur'an, 24:35).

Die Propheten haben auch die Etappe der Philosophie und überdies auch das seelische Leben erlebt. Das Licht des sicheren Wissens bei einem Philosophen kann blinken, aber beim Propheten leuchtet es dauerhaft, denn es ist die ganze Zeit mit dem Kabel der Offenbarung verbunden. Es gibt verschiedene Wege zu einem sicheren Wissen: durch authentische Überlieferung, durch Sinnesorgane und Erfahrung, durch Gefühle und durch die Offenbarung. Im Qur'an steht sinngemäß: „Das Gleichnis seines Lichtes ist das einer Nische, in der eine Lampe ist. Die Lampe ist in einem Glas. Das Glas ist, als wäre es ein funkelnder Stern. Ihr Brennstoff kommt von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, weder östlich noch westlich, dessen Öl beinahe schon Helligkeit verbreitete, auch wenn das Feuer es nicht berührte. Licht über Licht. Allah führt zu Seinem Licht, wen Er will. Allah prägt den Menschen die Gleichnisse, und Allah weiß über alles Bescheid“ (Qur'an, 24:35).

Abū Ḥamid al-Ġazālī schrieb in diesem Zusammenhang Folgendes: „wie der philosophische Zweifel vor die Tatsache stellt, daß weder die faktische noch die apodiktische Evidenz die erstrebte unbedingte Gewißheit und Sicherheit wahrer Erkenntnis vermitteln können, und hatte damit die Notwendigkeit einer absoluten Evidenz aufgezeigt, welche zu dieser Rechtfertigung ihrer selbst fähig ist. Er verlangte eine apriorische, unwiderlegbare Begründung des Wissens und wollte daher im Gange seiner Wahrheitssuche auf jedes nicht unbedingt sichere Wissen verzichten. Diese apriorische Begründung wurde ihm auch in der Lösung zuteil, denn er berichtet, wie ihm durch sie die apriorischen Vernunftwahrheiten wieder annehmbar und vertrauenswürdig wurden, da sie nunmehr Gewißheit und Sicherheit besaßen. [...] Er hat im Anschluß an die Darstellung der Lösung die Wichtigkeit seiner Methode noch betont; er sagt, daß es die Absicht seines Berichtes sei, zu zeigen, daß vollkommene Mühe beim Suchen aufgewandt werden soll, bis man zu etwas gelangt, das nicht weiter zu untersuchen ist. Denn die ersten Erkenntnisse (apriorischen Erkenntnisse) sind nicht zu suchen, weil sie gegenwärtig sind; und was gegenwärtig ist, verschwindet, wenn es gesucht wird, und geht verloren" (Zakzouk 2005, 77f).

3.2.3 Die Erfahrung

Das Wissen bzw. die Erfahrung könnte durch die Sinnenorgane bzw. durch die Seele erworben werden. Die Erfahrung kann direkt bzw. indirekt durch die Generationen erworben werden. Das erworbene Wissen und die spirituellen Erfahrungen spielen eine große Rolle in Bezug auf das Heilige. „In diesem Sinne kann festgestellt werden, dass sich der deutsche Begriff ‚heilig‘ vom germanischen Adjektiv ‚heila-‘ (bzw. ‚heilu-‘) ableitet, dessen Grundbedeutung ‚eigen‘ bzw. ‚einer Gottheit zu eigen‘ ist. [...] Für die Religionswissenschaften besaß der Begriff ‚heilig‘ spätestens dann eine eminent wichtige Bedeutung, als gegen Ende des 19. Jahrhunderts deutlich wurde, dass es Religionen ohne eine bestimmte Vorstellung von einer Gottheit gibt. Dementsprechend stellte etwa der Religionshistoriker und spätere Erzbischof Nathan Söderblom (1866-1931) fest: ‚Heiligkeit ist das bestimmende Wort in der Religion; es ist sogar noch wesentlicher als der Begriff Gott. Die wahre Religion kann ohne eine bestimmte Auffassung von der

Gottheit bestehen, aber es gibt keine Religion ohne Unterscheidung zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘¹¹ [...]. Otto führt an dieser Stelle den Begriff des Numinosen ein: Es ist das Heilige minus seiner sittlichen und rationalen Momente. Das Numinose besitzt einen ‚Doppelcharakter‘, es weist eine ‚Kontrast-Harmonie‘ auf: Dem Menschen widerfährt im Numinosen einerseits das *mysterium tremendum*, d.h. ein erschreckendes bzw. schauervolles Geheimnis, andererseits aber das *mysterium fascinans*, also eine geheimnisvolle Anziehung. [...]. Dabei ist zu bedenken, dass Otto unter ‚irrational‘ in diesem Zusammenhang mitnichten diffuse Gefühle meint, die noch nicht der Ratio unterworfen sind. Die irrationale Gestalt von Religion ist vielmehr das, was sich durch seine Tiefe rationaler Deutung entzieht. Diese irrationalen Momente, aber auch die rationalen Elemente des Heiligen sind unableitbar, sie sind eine Kategorie a priori [...]. An dieser Stelle verdient die Untersuchung des Religionswissenschaftlers Carsten Colpe zum Begriff des Heiligen Aufmerksamkeit. Im Anschluss an Rudolf Otto und über diesen hinausgehend bestimmt er das Heilige konsequent als erkenntnistheoretische Größe. Für ihn ist heilig ein erkenntnistheoretischer Begriff a priori, also ein Begriff, der aller Erfahrung vorausgeht. Heilige sind demnach bestimmte Erfahrungen, die mit Hilfe dieses apriori-Begriffes benannt werden. Über das Erhabene und Numinose hinaus nennt er auch das Interessante und den Ernstfall. Beide berühren sich mit dem Heiligen, insofern in ihnen der Mensch dem Besonderen, dem Ungewöhnlichen, aber auch dem Gefährlichen begegnet“ (Rothgangel & Schwarz 2011, 213-216).

Im Qur’an steht sinngemäß: „Sie kennen nur das Äußerliche vom diesseitigen Leben, während sie des Jenseits unachtsam sind. Denken sie denn nicht in ihrem Inneren (darüber) nach? Allah hat die Himmel und die Erde und was dazwischen ist nur in Wahrheit und (auf) eine festgesetzte Frist erschaffen. Aber viele Menschen verleugnen fürwahr die Begegnung mit ihrem Herrn. Sind sie denn nicht auf der Erde umhergereist, so daß sie schauen (konnten), wie das Ende derjenigen war, die vor ihnen waren? Sie

¹¹ „Profan ist das, was vor (*pro*) dem Tempelbezirk (*fanum*) liegt“ (Rothgangel & Schwarz 2011, 214).

hatten eine stärkere Kraft als sie, pflügten und bevölkerten das Land noch mehr, als sie es bevölkerten. Und ihre Gesandten kamen zu ihnen mit den klaren Beweisen. Aber nimmer ist es Allah, der ihnen Unrecht getan hat, sondern sie selbst haben sich Unrecht zufügt. Hierauf was das Ende derjenigen, die Böses taten, das Schlechteste dafür, daß sie Allahs Zeichen für Lüge erklärt hatten und sich über sie lustig zu machen pflegten. Allah macht die Schöpfung am Anfang und wiederholt sie hierauf. Dann werdet ihr zu Ihm zurückgebracht“ (Qur’an, 30:7-11).

Der Qur’an ist die gelesene Offenbarung, aber die Welt ist die gesehene Offenbarung. Die gelesene Offenbarung spricht über die Eigenschaften Gottes und öffnet ein Tor, das Heilige kennenzulernen und verbindet damit Transzendenz und Immanenz. Das Heilige könnte im Qur’an m. E. Ausdruck von Gott (der Reine *al-quddūs*, der Herr der Welten und der einzige Gott), von der Beziehung zwischen Gott und den Menschen (*rağbah* Anziehung und *rahbah* Schauer), von der Beziehung unter den Menschen (der Schutz der existenziellsten Bedürfnisse *hiğz ađ-đarūriyyāt*, d.h. die Einhaltung des Lebens *an-nağs*, der Fortpflanzung *an-asl*, Sicherheit der intellektuellen Fähigkeit *al-‘aql*, des Besitzes *al-māl* und des Glaubens *ad-dīn*) oder Ausdruck der wichtigsten Gebote (*ğurumāt*) sein. Darüber hinaus das ruhige tiefe Nachdenken über die gesehene Offenbarung, das Menschenbild und seine Fähigkeiten, die Schöpfung und ihre Naturgesetze, die menschliche Geschichte und ihre gebliebenen kulturellen Spuren als der autonome Weg, das Heilige kennenzulernen. Im authentischen Ḥadīğ steht über den Anfang der Offenbarung Folgendes: „[...] Er (Muğammad) pflegte sich in die Höhle von *ğirā’* zurückzuziehen, wo er ohne Unterbrechung Tage lang (nur Gott allein) anbetete, bevor der Wunsch aufkam, seine Familie zu besuchen. Er nahm sich immer Essen für die Dauer seines Aufenthaltes und kam zurück zu (seiner Ehefrau) Ḥadīğga, um sich wiederum Essen zu holen, bis plötzlich die Wahrheit auf ihn herabkam, während er sich in der Höhle von *ğirā’* aufhielt. Der Engel kam zu ihm und befahl ihm zu lesen [...]“ (al-Buğārī: Şağīğ al-Buğārī Nr.6982 und ibn Ḥibbān: Şağīğ ibn Ḥibban Nr.33). Das Zurückziehen *tağannuğ* von Muğammad vom Islam für einige Tage im letzten Monat gilt als Vorbereitung *irğaşāt* für das Prophetentum und das spätere Zurückziehen vom Islam *i‘tikāğ* für zehn bis zwanzig

Tage im Monat, der Ramaḍān, gilt m. E. als spirituelle Übung, die die persönliche spirituelle Erfahrung verstärken könnte.

3.2.4 Ganzheit des Menschen

Im Qur'an steht sinngemäß: „So richte dein Gesicht aufrichtig zur Religion hin als Anhänger des gemäßigten¹² Glaubens, – (gemäß) der natürlichen Anlage Allahs, in der Er die Menschen erschaffen hat. Keine Abänderung gibt es für die Schöpfung Allahs. Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht“ (Qur'an, 30:30). Riḍā (1986, 258) legt aufgrund des Wortes gemäßigt *ḥanīf* in der Erziehung ein großes Gewicht auf die Ganzheit des Menschen bzw. auf das Gleichgewicht unter den Fähigkeiten. In diesem Zusammenhang schrieb al-Ġazālī: „Die seelischen Kräfte, die erzogen werden müssen, sind drei: 1. Das Denkvermögen, 2. Die Fähigkeit zu begehren und 3. Die Fähigkeit zum Zorn. Das Ziel der Erziehung des Denkvermögens ist, zwischen dem Rechten und dem Unrechten hinsichtlich des Glaubens, zwischen dem Wahren und dem Falschen der Aussage und zwischen dem Guten und dem Bösen in den Handlungen zu unterscheiden. Die Erziehung der Fähigkeit zum Begehren hat das Ziel, sich die Enthaltensamkeit anzueignen. Die Erziehung der Fähigkeit zum Zorn hat den Zweck, die Sanftmut zu erlangen und die Seele von der Rachesüchtigkeit abzuhalten. Dadurch wird man tapfer, das bedeutet die Überwindung der Angst und die Übervorsicht“ (Al-Ġazālī 2006, 63).

3.2.5 Die Ganzheit der Vernunft *‘aql*

„*‘Ilm* ist das allgemeinste Wort im Arabischen für Erkenntnis. In den Wörterbüchern wird es oft mit *m‘rifā* und *shu‘ur* gleichgestellt. Doch zwischen diesen drei Begriffen besteht ein wesentlicher Unterschied im Gebrauch. Das Verbum regiert einen oder den doppelten Akkusativ, je nachdem ob es auf die Kenntnis einer Sache oder eines Satzes bezieht (vgl. deutsch ‚kennen‘ und ‚wissen‘). Aber *ma‘rfa* bedeutet ‚durch Erfahrung oder Nachdenken zur Erkenntnis gelangen‘ und schließt ein vorausgehendes Nichtwissen ein. Es kann daher nicht im ursprünglichen Sinne auf die Erkenntnis (Wissenschaft) Allah

¹² Im Original: rechten.

angewandt werden, wenngleich einige dies auf Grund von Beispielen behaupten, in denen das Wort von Allah gebraucht wird. *Shu‘ur* ist ‚Wahrnehmung‘, besonders von Einzelheiten; *sha‘ir* ist derjenige, der etwas ‚inne wird, fühlt‘, daher ‚Dichter‘“ (Wensinck 1941, 203f). Als Gegenteil von Wissen *‘ilm* steht im Qur’an das Wort Vermutung *ẓann* bzw. Unwissenheit *ġahl*.

Laut Riḍā (1986, 261ff) findet man im Qur’an viele Stelle über die Stellung der Vernunft und ihre Taten, z.B. Seh- und Hörfähigkeit als Mittel des Wissens (Qur’an, 25:73), Bedenken (Qur’an, 4:82), Verstehen (Qur’an, 7:179), Erinnern (Qur’an, 80:4) u.a. Im Qur’an steht auch sinngemäß: „Und es gehört zu Seinen Zeichen, dass der Himmel und die Erde durch Seinen Befehl bestehen. Wenn Er euch hierauf ein (einziges Mal) ruft, da kommt ihr sogleich aus der Erde hervor“ (Qur’an, 30:25) und „Allah hat den Gläubigen wirklich eine Wohltat erwiesen, als Er unter ihnen einen Gesandten von ihnen selbst geschickt hat, der ihnen Seine Zeichen verliest. Und sie läutert und sie das Buch und die Weisheit lehrt, obgleich sie sich zuvor wahrlich in deutlichem Irrtum befanden“ (Qur’an, 3:164; 2:129; 2:151; 62:2 u.a.).

Die rituellen Handlungen im Islam schließen die Vernunft nicht aus, sondern berufen sich auf diese. Deshalb gilt die Mündigkeit als eine Voraussetzung für die rituellen Handlungen. Laut Riḍā (1986, 265-274) verurteilt der Qur’an die Unwissenheit, im Qur’an steht sinngemäß: „Sie haben jedoch kein Wissen hierüber. Sie folgen nur Vermutungen; die Vermutungen nützen aber nichts gegenüber der Wahrheit“ (Qur’an, 53:28), die blinde Nachahmung: „Nein! Vielmehr sagen sie: ‚Wir haben ja (bereits) unsere Väter (bestimmten) Glaubensrichtungen vorgefunden, und auf ihren Spuren sind wir rechtgeleitet“ (Qur’an, 43:22; 29:8 u.a.) und Zwang: „Es gibt keinen Zwang im Glauben [...]“ (Qur’an, 2:256; 88:21f u.a.).

Im Qur’an steht sinngemäß: „Er gibt Weisheit, wem Er will; und wem Weisheit gegeben wurde, dem wurde da viel Gutes gegeben. Aber nur diejenigen bedenken, die Verstand besitzen“ (Qur’an, 2: 269). Die Wissenschaft bestätigt den Glauben. Im Qur’an steht sinngemäß: „[...] Allah fürchten von Seinen Diener eben nur die Gelehrten [...]“ (35, 28).

Das Glauben beginnt einerseits mit geistigem Hunger, also die Gedanken über die Schöpfung, den Menschen, die Verbindung zwischen der Schöpfung und dem Sinn des Lebens usw., andererseits beginnt das Glauben mit geistlichem Durst. Aber dann wird dieses Glauben im Alltag geprüft und daraufhin steigt oder sinkt das Niveau des Glaubens. Der Mensch ist jedoch nicht alleine auf der Welt und wird oft mit Herausforderungen konfrontiert. Man kann durch Wissenschaft und das Glauben seinen Weg zur Glückseligkeit und Zufriedenheit finden. Laut Maudoodi (1981, 93-100) denkt der Mensch im primitivsten Stadium, dass die Naturerscheinungen, deren Herrlichkeit und Pracht in sich selbst und deshalb göttlich sind. Während der Mensch durch Wissen und tiefes Nachdenken die Naturgesetze und das harmonische wunderbare einheitliche System entdeckt. Das Wissen baut eigentlich das Glaubenshaus und führt zum einen einzigen Gott und ruft laut ‚Gott ist alleinig Schöpfer, Allmächtige und Allwissende.

Laut ‘Abd ad-Dā’im (1984, 202-210) beruft sich die Wissenschaft im Islam auf die Erkenntnis Gottes und nach dieser haben die Muslime die Arten des Wissens klassifiziert, wie al-Fārābī (gest. 339/ 951) in *iḥṣā’ al-‘ulūm* und *at-tanbīh ‘alā sabīl as-sa‘ādah*, ibn Sīnā (Avicenna, gest. 459/ 1037) in *aš-šifā’*, ibn Ḥazm in *marātib al-‘ulūm wa kaifiyyat ṭalabahā*, al-Ḥawārizmī in *mafātīḥ al-‘ulūm*, ar-Rāzi ibn al-Ḥaṭīb (gest. 606/ 1209) in *ḥadā’iq al-anwār fi ḥaqā’iq al-asrār*, Iḥwān aṣ-Ṣafā in der zwei Hälfte des 10. Jahrhunderts in *rasā’il aṣ-ṣafā* in 52 Artikeln, Aḥmad ibn Mustafā Ṭāš Kubrā Zādah (gest. 962/ 1554). „Das Wissen teilt Gh. in ein theoretisches, die Metaphysik, deren Ziel die Erkenntnis Gottes, seiner Eigenschaften und seiner Gesandten ist, und ein praktisches Wissen, welches sich in drei Arten aufteilt: 1. Die Wissenschaft der Seele und deren Charaktereigenschaften sowie des inneren Kampfes (muḡahada) um den Sieg über die Leidenschaften, 2. Die Wissenschaft über die Verwaltung der Familie (oikonomia) und 3. Die Wissenschaft über den Staat und dessen Führung (politeia)“ (al-Ġazālī 2006, 63).

Nach dem Wissen und den menschlichen Bedürfnissen kommt der Erziehungsprozess und darüber wurden einige Werke verfasst, wie das Werk *taḥdīb al-aḥlāq* von ibn Miskawīh. Laut al-Kīlānī (1985,128f) war ibn Miskawaih (gest.421/ 1030) in diesem Zusammenhang der Meinung, dass die Kinder gemäß der Bedürfnisse ihres jeweiligen

Alters gelehrt werden sollten, deshalb wird mit dem Lernen bzw. der Erziehung gemäß den physiologischen Bedürfnissen ohne Übertreibung begonnen, also hinsichtlich der islamischen Regeln beim Essen, Schlafen, Spielen sowie auch bezüglich der islamischen Werte und der guten Moral, damit sie ihre Ich-Bedürfnisse befriedigen und ihren Zorn beherrschen können. Zudem spielt auch die Berücksichtigung der Selbstentwicklung durch das Lernen von unterschiedlichen Wissenschaften eine zentrale Rolle, damit die menschliche Vollkommenheit erreicht werden kann.

3.2.5.1 Die spirituellen Aspekte *ruh*

Im Qur'an steht sinngemäß: „O ihr Menschen, zu euch ist nunmehr eine Ermahnung von eurem Herrn gekommen und eine Heilung für das, was in den Brüsten ist, eine Rechtleitung und Barmherzigkeit für die Gläubigen“¹³ (Qur'an, 10:57). „Empirische Studien zeigen, dass es nicht wenige Menschen gibt, die sich als spirituell, aber nicht als religiös bezeichnen würden. Dabei handelt es sich um ein ausgesprochen interessantes Phänomen, das es theologisch wie empirisch genauer zu reflektieren und zu analysieren gilt. [...] Bei alledem gilt: ‚Mit keinem der überkommenen Termini wie *praxis pietatis*, Frömmigkeit, gelebter Glaube oder geistliches Leben wäre eine vergleichbare Rezeption vorstellbar‘ [...]. Beachtenswert ist m. E. das von Jan Hermelink vorgeschlagene Verständnis von Spiritualität ‚als kritische Überschreitung des institutionell vorgegebenen hin auf ein neues, ganzheitliches Erleben des Subjekts‘, das sich ‚nicht nur in den Gegenständen, sondern auch in den Lehr- und Lernformen finden‘ lässt“ (Hermisson & Rothgangel 2016, 183 und 185). „Wer entdeckt, dass Spiritualität nicht nur die Gestaltung des geistlichen Lebens sondern auch die geistliche Gestaltung des Lebens umfasst, bekommt in den Blick, dass unser gesamtes Leben mit Emotionen, Tun und Denken *coram deo* offen liegt und entsprechend reflektiert werden kann“ (Hermisson & Rothgangel 2016, 131).

¹³ Diese Übersetzung von Asad 2012, aber sie wurde leicht von mir bearbeitet.

Die Seele hat verschiedene Bedeutungen im Qur'an. „Der Taj al-arus (IV, 260) verzeichnet 15 Bedeutungen für *Nafs* und fügt noch zwei andere aus dem Lisan al-Arab hinzu, nämlich: Geist, Blut, Körper, böses Auge, Gegenwart, spezifische Wirklichkeit, Selbst, Lohn, Stolz, Selbstverherrlichung, Absicht, Abscheu, das Abwesende, Wunsch, Strafe, Bruder, Mensch. *A-nafs* und das Plural *anfus* und *nufus* werden in zweifachem Sinne gebraucht“ (Wensinck 1941, 569f). Der Geist *ruh* aus islamischer Perspektive ist die Würde des menschlichen Lebens. Der Mensch hat im Gegensatz zu den Tieren und Pflanzen Geist *ruh*. Der Geist *ruh* belebt den Körper und ist das Lebens- und Handlungsprinzip des Menschen. „Unsere Beschaffenheit zeigt uns, daß die Wirklichkeit dieses Leben unsere Bestimmung noch nicht erfüllt. Denn unser hiesiges Leben ist dreifach: vegetativ, animalisch und intellektuell oder spirituell. Das erste beschränkt sich ganz auf Körperfunktionen. Das zweite breitet sich durch die Tätigkeit der Sinne und durch die Bewegung auf die Umwelt (ad objecta) aus. Das dritte kann auch für sich allein bestehen, wie es sich bei den Egel n erweist. Weil nun offensichtlich bei uns dieser höchste Grad des Lebens von den vorher genannten überschattet und beeinträchtigt wird, so folgt daraus notwendig, daß einst eine Zeit kommen werde, in der er zu seiner ganzen Höhe gelangt“ (Comenius 2007, 23).

Der Mensch besteht aus dem Körper und dem Geist *ruh*, der beim Tod den Körper verlässt, da jedem *ruh* ein bestimmter Leib zukommt, mit dem er verbunden bleibt. Nach dem Tod kehrt der Geist zur Befragung zurück und erfährt bis zur Auferstehung Glückseligkeit oder Unglückseligkeit. Bei der Auferstehung wird sie mit dem Körper wiedervereinigt werden. Im Qur'an kommt *ruh* in vielen Stellen auch in Bezug auf das geistliche Wissen vor. Der Engel Gabriel sagt: „mit dem der vertrauenswürdige Geist herabgekommen ist“ (Qur'an, 26:193). Als Offenbarung wird im Qur'an auch Folgendes angeführt: „Und ebenso haben Wir dir Geist von Unserem Befehl (als Offenbarung) eingegeben. Du wusstest (vorher) weder, was das Buch noch was der Glaube ist; doch haben Wir es zu einem Licht gemacht, mit dem Wir rechtleiten, wen Wir wollen von Unseren Dienern. Und du leistest ja wahrlich zu einem geraden Weg“ (Qur'an, 42:52) und über die menschliche Seele steht sinngemäß im Qur'an: „Wenn Ich es zurecht geformt und ihm von Meinem Geist eingehaucht habe [...]“ (Qur'an, 15:29).

Laut Riḍā (1986, 283) wird die Ganzheit des Menschen im Qurʾan hervorgehoben. Denn der Mensch hat neben körperlichen und sozialen Kompetenzen auch geistliche Fähigkeiten, die bei der Erziehung nicht vernachlässigt werden sollten. Der Qurʾan erweckt diese Fähigkeiten und hält sie für die stärkste Seite des Menschen. „Obwohl wir das Biologische mit den Tieren gemeinsam haben, wie Blutkreislauf, Atmung, Verdauung, Stoffwechsel, Immunsystem, Bewegungsfähigkeit, Gefühl, Fortpflanzung usw., wissen wir auch, dass es nicht das Biologische ist, das uns zu Menschen macht. Unter allen Arten, die wir untersucht haben, sind wir diejenige, die über das Biologische hinausgegangen ist. Wir sind supra-biologische Wesen, für die das Biologische nicht der letztlich bestimmende Maßstab des Verhaltens ist. Wir haben dieselben Instinkte und Triebe, aber während Tiere auf einfache Weise darauf reagieren, wird unsere Reaktion durch einen komplexen Mechanismus reguliert, der über eine innere Programmierung hinausgeht.“ (Hathout 2011, 27f) „Wenn nichts aus dem Milieu und nichts aus dem Psychophysikum die Entscheidung des Menschen erklären und als Folge zeitigen kann, dann ist auch das metaphysische Prinzip, das zu dieser Entscheidung ermächtigt, nämlich der Geist, weder aus der Gegenstandswelt noch aus dem Psychophysikum des Menschen zu erklären oder abzuleiten“ (Hengstenberg 1962, 21).

„Für die Religion (und die Ideologien im Allgemeinen) genauso wie für Kunst verwirklicht sich der Geist als Kreativität und als moralische Verpflichtung [...]. Daher führen die geoffenbarten Religionen das Gleichgewicht [...], durch eine ganzheitliche Untersuchung des Zusammenhangs Natur-Mensch. Um die Harmonie zu erlangen, ist es nötig, dass sich die unzähligen Elemente der physischen, moralischen, sozialen und religiösen Welt in einer innigen wechselseitigen Ergänzung gegenseitig bedingen, verbinden, ordnen, erhellen“ (Lahbabi 2011, 180).

3.2.5.2 Die materiellen Aspekte *ḡasad*

Im Qurʾan steht sinngemäß: „O Kinder Adam, legt euren Schmuck bei jeder Gebetsstätte an und eßt und trinkt, aber seid nicht maßlos! Er (Allah) liebt nicht die Maßlosen“ (Qurʾan, 7:31) und „Sondern trachte mit dem, was Allah dir gegeben hat, nach der jenseitigen

Wohnstätte, vergiß aber nicht deinen Anteil am Diesseits. Und tu Gutes, so wie Allah dir Gutes getan hat. Und trachte nicht nach Unheil auf der Erde, denn Allah liebt nicht die Unheilstifter“ (Qur’an, 28:77). „Man strebt danach, sich zu vervollkommen durch den Kampf gegen die Macht der Instinkte, in der Transparenz des Willens und des Bewusstseins. Indem sie moralische Prinzipien garantiert, verschafft die Offenbarung Gewissheit und Hoffnung. Und derjenige, der hofft, bestätigt sein Lebendigsein sich selbst gegenüber“ (Lahbabi 2011, 170). Die koranische Lehre betont das Recht des Menschen, seine materiellen Bedürfnisse zu erfüllen und sich das Leben leichter und bequemer zu machen. Im Qur’an steht sinngemäß: „Er ist es, der die Erde fügsam gemacht hat. Geht denn umher in all ihren Regionen und nehmt zu euch von der Versorgung, die Er bereitet: aber (behaltet immer im Gedächtnis, dass) ihr zu Ihm auferweckt werdet“ (Qur’an, 67:15)¹⁴. Der Qur’an fordert somit eine materielle Entwicklung *‘imārah*. Hier sprechen die Gelehrten, dass in einer islamischen Gesellschaft alle qualifizierten Experten in allen Bereichen eingesetzt werden müssen, sonst werden alle Muslime die Verantwortung tragen, bis einige diese Lücke füllen *farḍ kifāyah*.

Darüber hinaus sind die Begierden nicht nur materieller Natur. „Die Lust liegt nicht mehr in der der Realisierung vorausgehenden Vorstellung oder in der Begierde während des Aktes ihrer Erfüllung, sondern in dem Gefühl, das man hat, wenn man gern gesehen, geachtet, geliebt, geschätzt werde will: die Automarke, die Anzahl der Sterne des Hotels, in dem man absteigt, die Eleganz, das gute Make-up und so andere soziale Zeichen, die begehrt werden, weil sie Befriedigung verschaffen, die von anderer Art sind als diejenigen des sinnlichen Bereiches. Sie stellen die Persönlichkeit klar heraus“ (Lahbabi 2011, 175f). Der Islam legt in seinen Vorschriften großen Wert auf die menschlichen Fähigkeiten, die Betrachtung der Unterschiede unter den Menschen und auf das Gleichgewicht zwischen dem körperlichen und geistigen Bereich im Leben des Menschen. So verbietet der Islam

¹⁴ Diese Übersetzung wurde anhand der Übersetzung von Asad leicht überarbeitet.

die Verwendung all jener Dinge, die dem Menschen körperlich, geistig oder sittlich schaden könnten. Im Qur'an steht sinngemäß: „Sag: Wer hat den Schmuck Allahs verboten, den Er für Seine Diener hervorgebracht hat, und (auch) die guten Dinge (aus) der Versorgung (Allahs)? Sag: Sie sind im diesseitigen Leben (bestimmt), die glauben, und am Tag der Auferstehung (ihnen) vorbehalten. So legen Wir die Zeichen ausführlich dar für Leute, die Bescheid wissen. Sag: Mein Herr hat nur die Abscheulichkeiten verboten, was von ihnen offen und was verborgen ist; und (auch) die Sünde und die Gewaltigkeit ohne Recht, und, daß ihr Allah (etwas) beigestellt, wofür Er keine Ermächtigung herabgesandt hat, und daß ihr über Allah (etwas) sagt, was ihr nicht wißt“ (Qur'an, 7:32f). Deshalb gibt es Anweisungen vom Propheten des Islam zum Spielrecht für die Kinder, zum Gleichgewicht der körperlichen, geistigen bzw. geistlichen Bedürfnisse usw.

3.2.6 Der Mensch als Statthalter *ḥalīfa*

Nach ibn Kaṭīr (1999, B1, 216) wird das Wort *ḥalīfa* im Qur'an mit unterschiedlichen Bedeutungen verwendet, manchmal als Verb *ḥalafa*, *istahḥalafa* und manchmal als Nomen *ḥalf* und *ḥalīfa* und manchmal als Plural *ḥala'if*, was im Qur'an Nachkommenschaft bedeutet (Qur'an, 6:165, 10:14, 10:73, 35:39 u.ä.). Im Qur'an wird das Wort *ḥalīfa* einmal in Bezug auf den Propheten David verwendet: „O Dawud, wir haben dich zu einem Statthalter auf der Erde gemacht. So richte zwischen den Menschen der Wahrheit entsprechend und folge nicht der Neigung, auf, dass sie dich nicht von Allah Weg abirren lässt, denn für diejenigen, die von Allahs Weg abirren, wird es streng Strafe dafür geben, dass sie den Tag der Abrechnung vergessen haben“ (Qur'an, 38:26).

Laut al-Mubārak (1974, 56) bekommt das Wort *ḥalīfa* aufgrund der islamischen Geschichte eine politische Bedeutung: Nach dem Tod des Propheten Muhammad stand die noch junge Gemeinde der Muslime vor der Aufgabe, einen Führer zu bestimmen. Nach erheblichen Auseinandersetzungen wurde abū-Bakr zum Kalifen, d.h. Nachfolger des Propheten. Der zweite Kalif war 'Umar, der zum *ḥalīfatu ḥalīfati rasūli-llah*, d. h. Nachfolger des Nachfolgers des Propheten, ernannt wurde, somit schlug er den Titel ‚Führer der Gläubigen‘ *amīru l-mu'minīn* vor. *Ḥalīfa* wurde auch als Titel für das

Oberhaupt der muslimischen Gemeinde verwendet, wie z.B. für den Präsidenten, der dem Qur'an und der Sunna folgen sollte. *Ḥalīfa* als Präsident ist nicht fehlerlos, sondern er ist kritikbar und hat nur einen Auftrag gegen die Gesellschaft. Im Qur'an steht sinngemäß: „[...] Ich bin dabei, auf der Erde einen Statthalter einzusetzen [...]“ (Qur'an, 2:30). In diesem Zusammenhang bedeutet das Wort Statthalter *ḥalīfa*, dass Gott dem Menschen einerseits die Möglichkeit gibt, die Umwelt zu nutzen *intifā'*, andererseits den Auftrag sie zu schützen *iḥtibār* und an ihre Naturgesetze zu denken *i'tibār*.

Nach dem Qur'an ist der Mensch erziehbar, erziehungsbedürftig und beauftragt andere zu erziehen. Er ist frei und selbstständig, aber er lebt auch in einer Gemeinde. Der Qur'an spricht über den Menschen aller Orte, Menschen aller Zeiten. Der Qur'an spricht über die Neigungen des Menschen, seine Triebe und seine Fähigkeiten auf geistlicher, intellektueller und materieller Ebene. Der Qur'an sieht den Menschen im Rahmen seines ganzheitlichen Konzepts. Der Mensch besteht nicht nur aus Trieben, Erfahrungen, Vernunft, Emotion usw., sondern der Mensch hat alle diese Fähigkeiten und Bedürfnisse. Nach der Lehre des Qur'an sollte der Muslim nicht auf materielle Bedürfnisse verzichten, sondern diesen gemäßigt nachgehen. Hinter jeder Einstellung steckt das eigentliche Motiv, also die Absicht. Solange sich die Absicht des Muslims an der göttlichen Anforderung orientiert bzw. sich von der göttlichen Untersagung entfernt, erreicht er das ideale Bild des Gott-Mensch-Verhältnisses und daraufhin das ideale Bild Mensch-Mensch-Verhältnis und Mensch-Umwelt-Verhältnis. Schwerpunkt der göttlichen Erfordernisse ist die Erleichterung des Gottesdienstes und die Berücksichtigung der menschlichen Bedürfnisse. Nach al-Kīlānī (1987, 126) hat Gott dem Menschen die folgenden drei zentralen Qualifikationen für seine Aufgabe in der Welt gegeben: Erstens, die höchste Stellung unter den anderen Lebewesen als *ḥalīfa*, zweitens, er ist lehrbar, drittens, Harmonie der menschlichen Gestaltung mit der Welt.

In diesem Zusammenhang möchte ich Folgendes zitieren: „Die Welt der Pflanzen und die Welt der Tiere ruht zwar auf lückenloser Erfüllung der Physikgesetze, aber es geschieht in ihr Neues, das die Macht dieser Gesetze achtend, dennoch über sie regiert, so zwar, daß pflanze und Tier neue höhere Züge des Seins aufweisen als die leblose Natur. Dieses

Mehr, dieses Höhere an Gestalt und an Gedrehten nennen wir Leben. Ich aber, ich Mensch, weiß, daß ich auch Pflanze bin und Tier. Vegetabile (Vegetabile) und animalische Ordnung regieren in meinem Wesen den sie tragenden Grund der Physik. So sind drei Reiche seinsmäßig in mir vereinigt: Das anorganische der Physik, das vegetabile und das animalische - zusammengeschlossen in Wechselwirkung, jedes mit seiner Gesetzesordnung, seiner Geltung in Widerspruch und in Ausgleich, gehaltendurch das unbegreifliche Band des menschlichen Lebewesens, der Person. Aber noch mehr ist sicher: Der Mensch, dieser Spätling ist das mächtigste aller Lebewesen auf Erden“ (Dessauer 1959,11).

Im Qur'an steht sinngemäß: „Wenn ihr ungläubig seid, so ist Allah eurer unbedürftig, obgleich Er mit dem Unglauben für Seine Diener nicht zufrieden ist. Wenn ihr aber dankbar seid, ist Er damit zufrieden für euch. Und keine lasttragende (Seele) nimmt die Last einer anderen auf sich. Hierauf wird eure Rückkehr zu eurem Herrn sein. Dann wird Er euch kundtun, was ihr zu tun pflegtet. Gewiß, Er weiß über das Innerste der Brüste Bescheid“ (Qur'an, 39:7), „Allah hält die Himmel und die Erde, daß sie nicht vergehen. Und wenn sie vergehen würden, so könnte niemand nach Ihm sie halten. Gewiß, Er ist Nachsichtig und Allvergebend“ (Qur'an, 35:41) und „[...] Und es entgeht deinem Herrn nicht das Gewicht eines Stäubchens, weder auf der Erde noch im Himmel, und nichts Kleineres als dies oder Größeres; (es gibt) nichts, das nicht in einem deutlichen Buch (verzeichnet) wäre“ (Qur'an, 10:61). Aber man liest auch im Qur'an sinngemäß: „Was dich an Gutem trifft, ist von Gott. Was dich aber an Schlechtem trifft, ist von dir selbst“ (Qur'an, 4:79), „Alles ist von Gott“ (Qur'an, 4:78) und „Wenn Gott gewollt hätte, hätten sie es nicht getan“ (Qur'an, 6:137). Aufgrund dessen wird Folgendes gesagt: „Die Stellung des Menschen im Islam ist ein Kontroversthemata für westliche Gelehrte. Einige waren [und sind immer noch] der Überzeugung, dass der Mensch als Gottes – Diener – oder – Sklave- vor dem Allmächtigen keinerlei Wert habe: er verschwindet fast, verliert seine Persönlichkeit und ist nichts als das Instrument eines unwandelbaren Geschickes“ (Schimmel 1995, 268). Darüber hinaus gibt es eine theologische Debatte in der islamischen Philosophie, um diesen äußerlichen Widerspruch zu erklären, denn im Qur'an trägt der Mensch die Verantwortung.

3.2.7 Die Verantwortung

„Das koranische Menschenbild geht nämlich von der Einheit des freien und vernünftigen Menschen aus, der hier auf dieser Erde für seine Taten persönlich verantwortlich ist und deswegen im Jenseits zur Rechenschaft gezogen wird. Dies wird aus Sure 17, 14f. deutlich, nach der der Mensch im Jenseits sein persönliches Buch lesen soll, in dem sein ganzes individuelles Leben auf dieser Erde verzeichnet ist: ‚Lies dein Buch. Du selbst genügst heute, um mit dir selbst abzurechnen‘. [...] Diese durchaus weit verbreitete Ansicht, dass im Islam der Personbegriff nicht existiert, ist jedoch nicht haltbar. Denn wenn man unter Person ein freies, vernünftiges, selbstbewusstes, identisches, d.h. sich im Laufe seiner menschlichen Entwicklung immer als Einheit begreifendes Subjekt versteht, das moralisch und rechtlich zurechnungsfähig, also für seine Taten verantwortlich ist und endlich Würde besitzt, dann stimmt diese Definition mit dem koranischen Menschenbild überein. Die Existenz von Freiheit deutet aber notwendigerweise auf die Person hin. Denn wenn der Mensch im Diesseits und Jenseits für seine Taten zur Rechenschaft gezogen wird, die er auf dieser Erde durchgeführt hat, dann heißt dies, dass der Koran die Freiheit des Menschen voraussetzt und die Kontinuität des Handelnden Subjekts hier auf dieser Erde und im Jenseits akzeptiert. Damit besitzt der Mensch eine personale Identität, also ein ich, und kann deswegen als eine Person betrachtet werden, die vor dem Anspruch Gottes steht“ (Takim 2009, 50f).

Gott hat dem Menschen die Schlüssel gegeben, mit denen er die Tür zu ihm zusperren oder aufsperrern kann. Der Mensch hat die Freiheit diese Schlüssel zu benutzen. Diese Schlüssel könnten *fiṭra*, die Offenbarung, die Vernunft und die Sinnesorgane sein. An einigen Stellen geht es darum, die Allursächlichkeit Gottes in Bezug auf die göttliche Vorsehung zu betonen. Nach Khoury (2006, 89) besteht die Rolle der Vorsehung Gottes darin, dass sie die Welt schützt, alles Wissen und den Menschen in den verschiedenen Umständen seines Lebens auf die Prüfung stellt. An anderen Stellen wird über die persönlichen Taten und die Entscheidungen des Menschen gesprochen. Einige Stellen sprechen über das göttliche Wissen und dass das göttliche Wissen nicht der menschlichen Verantwortung widerspricht.

Es gibt keine absolute Freiheit. Der Mensch kann nicht die Sonne vom Westen herbringen und die Naturgesetze ändern. Darüber hinaus muss man auch zwischen der Freiheit, der Möglichkeit und dem Gesetz unterscheiden. Nicht alles, was der Mensch will, kann er tun und nicht alles was der Mensch kann, darf er tun. „Der Schöpfergott erschafft das Weltall, zu dem der Mensch mit einer besonderen Verantwortung gehört. Seine Erschaffung gründet sich auf drei Prinzipien: Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Allmacht. Das Prinzip der Barmherzigkeit und nicht irgendwelcher Eigennutz ist der eigentliche Schöpfungsgrund. Gerechtigkeit in dem Sinne, daß jedem Geschöpf das gewährt wird, was ihm in einer bewußt geordneten Schöpfung gebührt, bildet das Prinzip, durch das der Wille Gottes offenbart wird. Die Allmacht ist das Prinzip, nach dem sich der göttliche Wille als Ausdruck der *rahma* und Gerechtigkeit offenbart, aber nicht Ausdruck unberechenbarer Willkür“ (Falaturi 2002, 9).

3.2.8 Die Mündigkeit *taklīf*

Wann wird der Mensch verantwortlich? Und was sind die Arten der Verantwortung? Im Qur'an steht sinngemäß: „O die ihr glaubt, diejenigen, die eure rechte Hand (an Sklaven) besitzt, und diejenigen von euch, die noch nicht das verständiges Alter erreicht haben, sollen euch zu drei Zeiten um Erlaubnis bitten: vor dem Gebet (in) der Morgendämmerung, wenn ihr zur Zeit der Mittagshitze eure Gewänder ablegt, und nach dem Nachtgebet. Das sind drei (Zeiten, in denen die) Blößen von euch (sichtbar sein könnten). Es ist außerhalb dieser (Zeiten) weder für euch noch für sie eine Sünde. Sie gehen oft unter euch umher, und das tut ihr untereinander. So macht Allah euch die Zeichen klar. Und Allah ist Allwissend und Allweise. Und wenn die Kinder unter euch das verständige Alter erreicht haben, dann sollen sie um Erlaubnis bitten, wie diejenigen um Erlaubnis gebeten haben, die vor ihnen waren. So macht Allah euch Seine Zeichen klar. Und Allah ist Allwissend und Allweise“¹⁵ (Qur'an, 24:58f).

¹⁵ Ich habe diese Übersetzung leicht bearbeitet.

Nach az-Zarqa (1998, 779-831) wird die Verantwortung im Islam in zweierlei Arten unterteilt: Erstens, gegen ihn Rechte *ahliyyat ilzām*, diese hängt von der menschlichen Eigenschaft ab. Und zweitens, gegen andere Menschen Pflichten *ahliyyat iltizām*, diese hängt von Mündigkeit ab. Es gibt auch zweierlei Arten von Mündigkeit, nämlich folgende: Mündigkeit betreffs Gottesdienstes *at-taklīf* und Mündigkeit betreffs der rechtlichen wirtschaftlichen Handlungsfähigkeit im Privat - und Strafrecht *ar-rušd*. Nach der islamischen Lehre durchläuft der Mensch fünf Hauptetappen, die man nicht genau bestimmen kann, nämlich: Fetusetappe *al-iğtinān*, unbewußte Kindheit *al-ṭufūlah*, verständiges Alter *at-tamyīz*, Pubertät *al-bulūğ*, Volljährigkeit *ar-rušd*. Als Fetus hat er unvollkommene Verantwortung gegen (Rechte) ihn und hat keine Pflichten. Von der Geburt an und bis er das verständige Alter erreicht, hat der Mensch vollkommene Verantwortung gegen ihn (Rechte). Sobald er das verständige Alter (ca. 7 Jahre) erreicht, hat er die vollkommene Verantwortung in Bezug auf den Gottesdienst, das heißt alle rituellen Handlungen, die von ihm verrichtet werden, werden als gültig betrachtet, obwohl er sie noch nicht als göttliche Erleichterung verrichten muss.

Sobald er das Reifealter bzw. die Geschlechtsreife (ca. 14. Lebensjahr) vollendet hat, gilt er als mündig. Vom Reifealter an hat er die vollkommene Verantwortlichkeit in Bezug auf den Gottesdienst und er muss alle religiösen Pflichten durchführen, weil er ab diesem Alter sowohl körperlich als auch geistig dazu fähig ist. Trotzdem bleibt er aufgrund der wenigen Erfahrung betreffs der rechtlichen und wirtschaftlichen Handlungsfähigkeit unmündig. Im Qur'an steht sinngemäß: "Und prüft die Waisen, bis daß sie das Heiratsalter erreicht haben. Und wenn ihr dann an ihnen Besonnenheit feststellt, so händigt ihnen ihren Besitz aus [...]" (Qur'an, 4:6). Wenn er das 18. Lebensjahr bereits vollendet hat, gilt er als volljährig und hat die vollkommene Verantwortung in Bezug auf die rechtliche wirtschaftliche Handlungsfähigkeit.

3.3 Die praktischen Erziehungsziele

„Nach der Auffassung von Ghazali ist das Ziel des Menschen als Individuum das Erreichen der Glückseligkeit [...] Die primären Mittel für dieses Ziel sind zweierlei: a) externe Handlungen der Gehorsamkeit zu den Regeln des Verhaltens, wie in der Schrift offenbart, b) interne Kultivierung der Tugenden der Seele. Externe Handlungen sind aus zwei Gründen hilfreich. Erstens weil Gehorsamkeit unmittelbar für sich selbst belohnt wird, und zweitens weil diese Handlungen dazu führen, Tugenden zu erlangen. Aber der innere Status des Herzens ist in den Augen Gottes viel mehr wert“ (Abdullah 2002, 60f).

Der Gottesdienst *'ibadah* im Islam bringt die Seele und den Körper in Einklang, durch seinen bloßen seelischen Gottesdienst (z. B. Vertrauen und Dankbarkeit) bzw. durch seelische und körperliche Handlungen (z. B. das Gebet). Ich würde gern den Diener *'abd* definieren, der Gott lobt und liebt und verehrt, Gott um Hilfe bittet, geduldig in schwierigen Umständen und dankbar in guten Umständen bleibt und aufrichtig gegenüber Gott und hilfsbereit gegenüber der Umwelt ist. Darum liest man im berühmten Ḥadīṭe: Das Bittgebet ist der Gottesdienst oder Gottesdienst ist Geduld und Dankbarkeit. Der Gottesdienst befriedigt die geistlichen Bedürfnisse und vermindert die menschliche Schwäche und unterstützt die gesellschaftlichen Werte.

3.3.1 Die Wichtigkeit der Absicht *niyyah*

Im Qur'an steht sinngemäß: „[...] Es ist für euch keine Sünde in dem, was ihr an Fehlern begeht, sondern was eure Herzen vorsätzlich anstreben [...]“ (Qur'an, 33:5). Die Absicht ist die Zielsetzung seitens des Menschen, weshalb sie vor jeder Tat stets erforderlich ist, z.B. als Voraussetzung beim Gottesdienst (Gebet, Fasten, Pflicht-Almosen und Pilgerfahrt nach Mekka). Angesichts der Absicht unterscheidet man zwischen den guten und den schlechten Taten oder zwischen den Stufen der Taten die freiwillige rituelle Handlung *Sunna* und die obligatorische rituelle Handlung *fard*. Im Ḥadīṭ steht auch: „Die Taten sind entsprechend den Absichten, und jedem Menschen gebührt, was er beabsichtigt hat. Wer also seine Auswanderung um Gottes und seines Gesandten Willen unternahm,

dessen Auswanderung war für Gott und dessen Gesandten, und wer seine Auswanderung unternahm, um im Diesseits etwas zu erreichen oder um eine Frau zu heiraten, dessen Auswanderung war für das, dessentwegen er auswanderte“ (Al-Buḥārī: Saḥīḥ al-Buḥārī 3430 und Abū Dāwūd: Sunan abī Dāwūd Nr. 2201). Für die Absicht gelten folgende wichtige Regeln:

- Aufrichtigkeit der Absicht *iḥlāṣ an-niyyah*, denn Gott schaut zuerst auf die Absichten. Im Qur'an steht über die Wertigkeit der wirklichen Absicht sinngemäß: „Sag: Ob ihr verbergt, was in euren Brüsten ist oder es offenlegt, Allah weiß es; Er weiß, was in den Himmeln und was auf der Erde ist. Und Allah hat zu allem die Macht“ (Qur'an, 3:29), „Ihr werdet die Güte nicht erreichen, bevor ihr nicht von dem ausgebt, was euch lieb ist. Und was immer ihr ausgebt, so weiß Allah darüber Bescheid“ (Qur'an, 3:92), „Weder ihr Fleisch noch ihr Blut werden Allah erreichen, aber Ihn erreicht die Gottesfurcht von euch. So hat Er sie euch dienstbar gemacht, damit ihr Allah als den Größten preist, daß Er euch rechtgeleitet hat. Und verkünde frohe Botschaft den Gutes Tuenden“ (Qur'an, 22:37).
- Man kann die Absichten durch den Gottesdienst vermehren, wenn alle Absichten zur Anbetung gehören wie z.B. Fasten, um die Begierde zu vermindern, oder wenn ein Text sie erlaubt, wie z.B. Pilgerfahrt *ḥiǧǧ* und Handel, denn im Qur'an steht sinngemäß: „Es ist keine Sünde für euch, daß ihr nach Huld von eurem Herrn brachtet [...]“ (Qur'an, 1:198), aber wenn man die Pilgerfahrt, um zu stehlen, wird die Pilgerfahrt nicht angenommen und als zwei Sünden betrachtet, eine für das Stehlen und die andere wegen des heiligen Platzes.
- Die gute Absicht wandelt Gewohnheiten zum Gottesdienst, wie z.B. eine Belohnung für die Einhaltung der Verkehrsregeln, damit man sich selbst und den anderen nicht schadet. Mit der Erkenntnis könnte der Muslim zwischen den wahren Bedürfnissen und den unwahren Bedürfnissen unterscheiden und die richtige Einstellung wählen.

- Die gute Absicht wandelt nicht die schlechten Taten zu guten, d.h. die Absicht als Zielsetzung als auch die Tat als Mittel muss gut sein, wie z.B. Der Muslim darf nicht ausgeflossenes Blut trinken, er darf diese Handlung z.B. nicht als gute Absicht vermitteln, indem er sagt, er tue es, damit er stark werde. Denn es ist aufgrund des Qur'an verboten. Aber auch aufgrund des Qur'an kennt die Not kein Verbot. Im ersten Fall begeht er eine Sünde, aber im Notfall nicht. Im Qur'an steht sinngemäß: „Und wenn du sie fragst, werden sie ganz gewiß sagen: ‚Wir haben nur (schweifende) Gespräche geführt und gescherzt.‘ Sag: Habt ihr euch denn über Allah und Seine Zeichen und Seinen Gesandten lustig gemacht?“ (Qur'an, 9:65).
- Gute Absichten ohne Verwirklichung auf der Bühne der Realität sind nur Wünsche und Wünsche helfen nicht, es sei denn, es gebe keine andere Möglichkeit. Im Qur'an steht sinngemäß: „Es geht weder nach euren Wünschen noch nach den Wünschen der Leute der Schrift. Wer Böses tut, dem wird es vergolten, und der findet für sich außer Allah weder Schutzherrn noch Helfer. Wer aber, sei es Mann oder Frau, etwas an rechtschaffenen Werken tut, und dabei gläubig ist, jene werden in den (Paradies) garten eingehen, und es wird ihnen nicht ein Dattelkerngrübchen Unrecht zugefügt“ (Qur'an, 4:123f).
- Die Absichten bestimmen Gottesdienststil und darüber hinaus den Erziehungsstil. Der menschliche Wille die höchste Stufe des Gottesdienstes anzustreben, sollte weder aus Furcht *'ibādat al-'abīd* noch wegen Belohnung *'ibādat at-tuġār* vorhanden sein, sondern aus Gottesliebe *'ibādat al-ahrār*, weil Gott die Anbetung würdig ist. Meiner Meinung nach ist der Idealtyp des Erziehungsstiles aus islamischer Sicht kein abstrakter Kontrakt, sondern ist verbunden mit Menschenliebe, Tugendliebe bzw. Gottesliebe. Es wird in diesem Zusammenhang die Aussage von Rābi'ah al-'Adawiyah zitiert, und zwar: „Ich habe Gott nicht aus Furcht vor der Hölle gedient, denn ich wäre nur ein elender Miesling, wenn ich es aus Furcht täte; noch aus Liebe zum Paradies, denn ich wäre ein schlechter Diener, wenn ich diene um dessentwillen, was mir gegeben würde, sondern ich

habe Ihm gedient einzig aus Liebe zu Ihm und aus Verlangen nach ihm“ (Wensinck 1941, 604). Meiner Meinung nach ist Gottesdienst nur aus Furcht eine Stufe von Gottesdienst, aber könnte zur Übertreibung führen und Gottesdienst nur aus Liebe zur Belohnung könnte zur Untertreibung führen. Ein Gleichgewicht dieser beiden Ausprägungen würde zum ermäßigten Gottesdienst führen, doch die höchste Stufe bleibt von der inneren Aufrichtigkeit abhängig, im Qur'an steht sinngemäß: „[...] Sie pflegten sich ja mit den guten Dingen zu beeilen und Uns in Begehren und Ehrfrucht anzurufen, und sie pflegten vor Uns demütig zu sein“ (Qur'an, 21:90).

3.3.2 Die Totalität des Gottesdienstes

Der Gottesdienst bzw. die Praktizierung des islamischen Glaubens umfasst das Verrichten der guten Taten bzw. das Vermeiden der bösen Taten. Im Qur'an steht: „Sag: Gewiß, mein Gebet und meine Kulthandlung, mein Leben und mein Streben gehören Allah, dem Herrn der Weltenbewohner“ (Qur'an, 6:162 und Vgl. Qur'an, 2:177). Deshalb gilt der Gottesdienst als Sammelbegriff für alle guten Taten und Aussagen, sogar die guten Absichten. Es gibt mehrere Arten der Gestaltung des Gottesdienstes bzw. mehrere Wege zur Wohltätigkeit.

Der Qur'an hat den Fachausdruck *birr*. *Birr* ist einer der umfassendsten koranischen Begriffe, wie Frömmigkeit *taqwa*. *Birr* könnte mit mehreren Bedeutungen wie Güte, Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit, standhaft usw. einhergehen. Diese Begriffe zeigen uns, wie wichtig die Gesamtheit aller Bedeutungen im Qur'an ist. Um den Sinn eines Textes als Ganzen zu verstehen, muss man den Sinn seiner Teile verstehen - und umgekehrt. Dabei muss man berücksichtigen, dass das Vorverständnis zum Verständnis führt. *Birr* manifestiert sich nicht im bloßen Ritus oder in äußerlichen Kults, sondern durch einen festen Glauben, der durch wohltätiges Wirken und das Meistern schwieriger Situationen zum Ausdruck kommt. In diesem Zusammenhang sagte der Prophet sinngemäß: „Jeden Tag sollte der Muslim für jede gesunde Knoche Gott danken und Almosen *ṣadqah* den Armen abgeben. Gerecht zu sein gilt als Almose, den anderen zu helfen, gilt als Almose,

ein gutes Wort zu sagen gilt als Almose, jeder Schritt zur Moschee gilt als Almose und etwas auf der Straße zu entfernen, was zu einem Unfall führt, gilt als Almose“ (Al-Buḥārī: Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī Nr. 2989; Muslim: Ṣaḥīḥ Muslim Nr. 720 und Abū Dāwūd: Sunan abī Dāwūd Nr.1285, 5243). Nicht nur in der Moschee kann man Muslim sein, sondern auch alle guten Taten im Alltag, wie ein Lächeln an die Mitmenschen, werden als gute Tat gerechnet (At-Termiḍī: Sunan At-Termiḍī Nr. 1956 und Ibn Ḥibbān: Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān Nr. 474). Ethik ist einer der Gottesdienste im Qurʾan. Im Ḥadīṭ steht: „*Birr* ist gutes Verhalten“ (Muslim: Ṣaḥīḥ Muslim Nr. 2553 und Ibn Ḥibbān: Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān Nr. 397).

Nach al-Kīlānī (1978, 84-94) hat der Gottesdienst im Islam folgende drei Dimensionen: die rituale (Glaubensgrundsätze), soziale (Wirkung des Glaubens im Alltag) und universale Dimension (Nachdenken, Wissenschaft, Arbeit und Entdeckung). Die Einschränkung des Gottesdiensts in einer Dimension führt zur falschen Religiosität, wandelt die Religion zu einer Art Tradition oder drängt die Religion auf den Rahmen des Lebens. Nach Falaturi (2002, 8) gibt es vier rituelle Haupthandlungen die als äußerer Ausdruck des Glaubens gesehen werden, nämlich: Gebet, Fasten, Pflichtabgabe und Pilgerfahrt nach Mekka. Im Qurʾan steht sinngemäß: „Und Ich habe die Ğinn und die Menschen nur (dazu) erschaffen, damit sie Mir dienen“ (Qurʾan, 51:56). Gottesdienst ist im Islam ein Sammelbegriff für die guten Taten, Worte bzw. guten Absichten, aber er wird in Bezug auf andere religiösen Grundlagen als rituelle Handlung bezeichnet, denn er verkörpert die Stütze der Religion. Aber diese Grundlagen sind doch nicht die ganze Religion. „‘Abd ist nun derjenige, der von einem solchen Wesen in jeder Hinsicht, in körperlicher wie auch in geistiger und auch in Hinsicht auf das Diesseits und Jenseits, umorgt ist; er ist also derjenige, der die göttliche Fürsorge, die absolut die beste ist, in Empfang nimmt. ‘Abd ist also derjenige, der sich völlig Gott überläßt“ (Falaturi 2002, 51). „Nach al-‘Abādī (al-Djwhara al-naiyira, Konstantinopel 1323, I,146) zerfallen die *mashrū‘āt*¹⁶ in fünf Gruppen: 1. Die Glaubensartikel; 2. die *ibādāt*; die *mu‘āmalāt*, wozu die zweiseitige sich

¹⁶ *Mashrū‘āt* bedeutet hier die Religion, die später auch in die Glaubensauffassung *‘aqīda* und die praktische Theologie *fiqh* eingeteilt wird.

auf Sachen (māl) beziehenden Verträge (mu‘āwāḍāt), die eherechtlichen Bestimmungen (munākḥāt), die einseitigen auf Vertrauen beruhenden Verträge (amānāt) und die Nachlassenschaft gehören; 4. die Strafen (‘uḳūbāt); 5. und die Sühnen (kaffārāt). Statt der letzten Gruppen haben jedoch Ibn Nudjaim (al-Baḥr al-rā‘ī, I, 7) und Ibn ‘Abidīn (Radd al-mukhtār, I, 58) die ‘ādāb, moralisch-ethische Vorschriften“ (Wensinck 1941, 178).

3.3.3 Die Hauptkategorien der menschlichen Taten

Die Kriterien des Verhaltens können in folgende vier Ebenen eingeteilt werden:

- Die Vordersten *ahl al-alqurb* sind diejenigen, die die obligatorische Durchführung immer und die oft belohnte Durchführung vollziehen und die obligatorische Unterlassung immer und die missbilligte Unterlassung oft meiden, im Qur’an steht sinngemäß: „Und die Vorausgeeilten, ja die Vorausgeeilten, das sind diejenigen, die (Allah) nahegestellt sein werden, in den Gärten der Wonne“ (Qur’an, 56:10ff).
- Die Gläubigen *ahl al-yamīn* sind diejenigen, die die obligatorische Durchführung immer und manchmal die belohnte Durchführung vollziehen und die obligatorische Unterlassung immer und die missbilligte Unterlassung manchmal meiden, im Qur’an steht sinngemäß: „Und wenn er nun zu den Gefährten der rechten Seite gehört, so: Friede sei dir von den Gefährten der rechten Seite“ (Qur’an, 56:90f).
- Die Sündigen *ahl al-taqṣīr* sind diejenigen, die die obligatorische Durchführung oft bzw. nicht komplett vollziehen und die obligatorische Unterlassung oft bzw. nicht komplett meiden, oder sie zeigen kein gemäßigtes Verhalten, d.h. sie verschwenden Erlaubnis, im Qur’an steht sinngemäß: „Hierauf gaben Wir das Buch denjenigen von Unseren Dienern, die Wir auserwählten, zum Erbe. Mancher von ihnen tut sich selbst Unrecht, mancher von ihnen zeigt ein gemäßigtes Verhalten, und mancher von ihnen geht mit den guten Dingen mit Allahs Erlaubnis voran. Das ist die große Huld“ (Qur’an, 35:32).

- Die Gefährten von der unheilvollen *ahl almaš'amah*, im Qur'an steht sinngemäß: „Und die Gefährten der linken Seite -was sind die Gefährten der linken Seite? (Sie sind) in Glutwind und heißem Wasser und (in) Schatten aus schwarzem Qualm, (der) weder kühl noch trefflich (ist). Sie lebten ja vordem üppig und verharren in dem gewaltigen Unglauben und pflegten zu sagen: ‚Wenn wir gestorben und zu Ende und Knochen geworden sind. Sollen wir denn dann wirklich auferweckt werden?‘“ (Qur'an, 56:41-47).

3.3.3.1 Die guten Taten

Die guten Taten könnten in folgende Arten klassifiziert werden:

- Erfüllung obligatorischer Pflichten (fünf Säulen des Islam) und Unterlassung des Verbotenen.
- Erfüllung des Empfehlenswerten bzw. der Sunna, im Qur'an steht sinngemäß: „[...] Was nun der Gesandte euch gibt, das nehmt; und was er euch untersagt, dessen enthaltet euch [...]“ (Qur'an, 59:7).
- Unterlassung des Missbilligten.
- Keine Übertreibung bezüglich des Erlaubten.

Der Qur'an stellt die Tugend und die abscheulichen Handlungen in vielen Versen dar, insbesondere gibt es umfassende Abschnitte im Qur'an, in denen viele Tugenden dargestellt werden, wie am Anfang der Sure 23 die Gläubigen *al-mu'minūn*, am Ende der Sure 25, der Maßstab *al-furqān* und in der Mitte der Sure 33 die Verbündeten *al-aḥzāb*. Im Qur'an steht sinngemäß: „Den Gläubigen wird es ja wohl ergehen, denjenigen, die in ihrem Gebet demütig sind und denjenigen, die sich von unbedachter Rede abwenden, und denjenigen, die (die Zahlung der) Abgabe anwenden, und denjenigen, die ihre Scham hüten, außer gegenüber ihren Gattinnen oder was ihre rechte Hand (an Sklavinnen) besitzt, denn sind (hierin) nicht tadeln, wer aber darüber hinaus (etwas) begehrt, das sind die Übertreter, und denjenigen, die auf die ihnen anvertrauten Güter und ihre

Verpflichtung achtgeben, und denjenigen, die ihre Gebete einhalten. Das sind die Erben, die das Paradies erben werden; ewig werden sie darin bleiben“ (Qur’an, 23:1-11).

„Die Diener des Allerbarmers sind diejenigen, die maßvoll auf der Erde umhergehen und sie, wenn die Toren sie ansprechen, sagen: ‚Frieden!‘ Und diejenigen, die die Nacht verbringen, indem sie sich (im Gebet) vor ihrem Herrn niederwerfen und aufrecht stehen. Und diejenigen, die sagen: ‚Unser Herr, wende von uns die Strafe der Hölle ab.‘ Ihre Strafe ist ja bedrängend; gewiß, sie ist böse als Aufenthaltsort und Bleibe. Und diejenigen, die, wenn sie ausgehen, weder maßlos noch knauserig sind, sondern den Mittelweg dazwischen (einhalten). Und diejenigen, die neben Allah keinen anderen Gott anrufen und nicht die Seele töten, die Allah (zu töten) verboten hat, außer einem rechtmäßigen Grund, und die keine Unzucht begehen. – Wer das tut, hat die Folge der Sünde zu erleiden; die Strafe wird ihm am Tag der Auferstehung vervielfacht, und ewig wird darin in Schmach bleiben, außer demjenigen, der betreut, glaubt und rechtschaffene Werke tut; jenen wird Allah ihre bösen Taten gegen gute eintauschen; und Allah ist stets Allvergebend und Barmherzig. Und wer bereut und rechtschaffen handelt, der wendet sich in wahrhafter Reue Allah zu. Und (auch) diejenigen, die keine Falschaussage bezeugen und, wenn sie im Vorbeigehen unbedachte Rede (hören), würdevoll weitergehen. Und diejenigen, die, wenn sie mit den Zeichen ihres Herrn ermahnt werden, ihnen gegenüber nicht taub und blind niederfallen. Und diejenigen, die sagen: ‚Unser Herr, schenke uns und unseren Gattinnen und unseren Nachkommenschaften Grund zur Freude, und mache uns für die Rechtschaffenen zu einem Vorbild.‘ (All) diesen wird mit dem Obergemach vergolten werden, daß sie standhaft waren; und ihnen wird Gruß und Friede entgegengebracht, ewig darin zu bleiben. Schön ist es als Aufenthaltsort und Bleibe“ (Qur’an, 25:63-76).

Und „Gewiß, muslimische Männer und muslimische Frauen, gläubige Männer und gläubige Frauen, ergebene Männer und ergebene Frauen, wahrhaftige Männer und wahrhaftige Frauen, standhafte Männer und standhafte Frauen, demütige Männer und demütige Frauen, Almosen gebende Männer und Almosen gebende Frauen, fastende Männer und fastende Frauen, Männer, die ihre Scham hüten und Frauen, die (ihre

Scham) hüten, und Allahs viel gedenkende Männer und gedenkende Frauen – für (all) sie hat Allah Vergebung und großartigen Lohn bereitet“ (Qur’an, 33:35).

3.3.3.2 Die Sünde

Nach der islamischen Lehre wird überliefert, dass Adam, als er und Eva wegen ihrer Sünde aus dem Paradies vertrieben wurden, Worte der Umkehr entgegen nahm. Der Qur’an sagt: „Wenn dich meine Diener nach Mir fragen, so bin ich nahe, und ich erhöere den Ruf des Rufenden, wenn er mich anruft“ (Qur’an, 2:186). „Sünden sind mit theologischen Begründungsfiguren assoziierte Vorschriften und gelten als repressiv; teilweise wird auf sie in weiterem Begriffsverständnis Bezug genommen als Verstoß gegen scheinbar unstrittige Vorgaben“ (Raithel u.a. 2009, 26).

Unwissenheit, Nachlässigkeit bzw. Neigungen bilden die wichtigsten Hindernisse der richtigen Einstellungen. „Die Gründe, die den Menschen von diesem Verhalten abbringen, sind entweder Unwissenheit oder Nachlässigkeit. Was die Unwissenheit angeht, entweder wegen keines Wissens über die Belohnung und Stelle der guten Taten im Jenseits und sie brauchen zu lernen oder das Glauben, dass kein Jenseits gebe, oder dass das Glauben ohne gute Taten genug ist. Wenn nicht ans Jenseits geglaubt wird, ist das Unglaube, und wer glaubt, der Glaube sei nur ein leeres Wort ohne Taten, widerspricht der Vernunft und der Offenbarung. Denn die Aussage: ich werde pflanzen, bringt keine Ernte“ (al-Ġazālī 1963, 62f). Die Tür der Reue ist immer offen, aber der Mensch muss die Absicht und die Motive dazu haben. Die Gerechtigkeit seitens Gottes ist nach der Lehre des Qur’an barmherzig. Der Urvater der Menschen ist Adam, der direkt von Gott erschaffen wurde und später aus ihm seine Ehegattin Eva.

Im Qur’an steht sinngemäß: „Adam ist von Gott mit der Stellvertretung auf Erden betraut worden; er wird einen Nachkommen haben. Vor dem Menschen mit seinen ungeahnten Möglichkeiten müssen die Engel nach göttlichem Gebot sich niederwerfen; Satan, der von Jinn ist, der unter den Engeln war, verweigert diesen Gehorsamsakt, somit wird er gestürzt. Und als Wir zu den Engeln sagten; ‚Werft euch vor Adam nieder.‘ Da warfen sie sich nieder, außer Iblis; er gehörte zu den Ginn. So frevelte er gegen den Befehl seines

Herrn“ (Qur’an, 18:50). „Eine Erbsündenlehre hat der Islam nie ausgebildet, und der Koranvers, dass ‚keine Seele die Last der anderen trägt‘ wird von manchen Kommentatoren ausdrücklich als Gegenbeweis gegen die Erbsündenlehre angesehen. Daraus folgt grundsätzlich eine Nichtanerkennung der Notwendigkeit einer geschlechtlichen Askese“ (Schimmel 1955, 141).

Im Qur’an steht sinngemäß: „Allah gehört (alles), was in den Himmeln und was auf der Erde ist, auf daß Er denjenigen, die Böses tun, das vergelte, was sie tun, und daß Er denjenigen, die Gutes tun, mit dem (aller)besten vergelte. Diejenigen, die schwerwiegenden Sünden und Abscheulichkeiten meiden, außer leichte Verfehlung. [...]“ (Qur’an, 53:31f). Die koranischen Lehren teilen die Sünden in große und kleine ein. Der Qur’an stellt diesbezüglich folgende Regel auf: „Allah vergibt gewiß nicht, daß man Ihm (etwas) beigestellt. Doch was außer diesem ist, vergibt Er, wem Er will.“ (Qur’an, 4:84). Deswegen meidet der Gläubige die schweren Sünden und die abscheulichen Handlungen. Im Qur’an steht sinngemäß: „Und diejenigen, die neben Allah keinen anderen Gott anrufen und nicht die Seele töten, die Allah (zu töten) verboten hat, außer aus einem rechtmäßigen Grund, und die keine Unzucht begehen. – Wer das tut, hat die Folge der Sünde zu erleiden“ (Qur’an, 25:68). Al-Ġazālī hatte die Kriterien der Sünden in folgende drei Ebenen eingeteilt: „die für das religiöse Leben von Bedeutung sind: Gott, seine Erkenntnis und der Glauben an ihn; - das menschliche Leben; - was dieses Leben sichert und fördert.

- Am schwersten sind also die Sünden, die sich gegen Gott und den Glauben richten, denn sie machen das Heil des Menschen direkt unmöglich.
- Dann kommen die Sünden, die sich gegen das Leben des Menschen richten, es vernichten oder wenigstens beeinträchtigen (Mord, Totschlag, Verstümmelung, Gewaltanwendung, Unzucht, Homosexualität...).
- In die letzte Kategorie gehören die Sünden, die sich gegen die Mittel richten, die das Leben ermöglichen (Vergehen gegen Eigentum, den guten Ruf, die Wahrheit als Mittel der notwendigen Verständigung)“ (Khoury 1978, 224f).

Den ersten Typ kann man in zwei Unterkategorien gliedern: Unglauben bzw. Undankbarkeit *kufr* und Neuerung in Bezug auf Gottesdienst *bid'ah*.

Der zweite Typ behandelt die Verletzung einer der fünf notwendigen Zielsetzungen von *Šarī'a al-kuliyāt al-ḥamsah*, nämlich Erhalt und Schutz von 1. Leben, 2. Geistesleben, 3. Religion, 4. Eigentum und Besitztümern sowie 5. Fortpflanzung und Fortbestand als schwere Sünden. Der letzte Typ lässt sich in folgende 3 Unterkategorien gliedern:

- die schwere Sünde (obligatorische Unterlassung, die eine Strafe im Jenseits und im Diesseits *ḥadd* erfordert),
- die abscheuliche Handlung (die obligatorische Unterlassung, die eine Strafe im Jenseits, aber keine Strafe im Diesseits im Sinne von *ḥadd* erfordert.
- und nach aš-Šanqīṭī (2005, B7, 209-213) hat eine kleine Sünde verschiedene Bedeutungen (die schwer missbillige Unterlassung), oder Vergehen von einer Sünde zum erstem Mal und Bereuen für immer oder die Sünden vor dem Islam.

Zusammengefasst werden können die Taten in die zwei folgenden Hauptkategorien: Gottesdienst *'ibādah*, wie das Gebet und Gewohnheiten *'ādah*, wie die Bekleidung. Abū Zahrah (2004, 50-65) und Zaidan (2010 B6, 28-33) erklären, dass die Gewohnheiten ursprünglich im Islam erlaubt sind, aber die Regel betreff des Gottesdienstes ist das Verbotene, denn man muss einen Beleg haben, um die Gewohnheiten zu verbieten bzw. den Gottesdienst zu gebieten. Der göttliche Befehl bzw. die Rechtsnorm *ḥukm šar'ī* oder *taklīfī* in den beiden Offenbarungen, Qur'an und Sunna, umfasst eine abgestufte Aufforderungsskala für die Mündigen *al-aḥkām at-taklīfiyyah*, die bei Mehrheit *ḡmuhūr* fünf sind. Die Taten werden nach fünf Kriterien bewertet *taḥtamil al-aḥkām al-ḥamsa*:

- Pflicht *farḍ*, d.h. ihre Erfüllung wird belohnt und ihre Unterlassung bestraft.
- Empfehlenswert *mustaḥab*, d.h. Erfüllung wird belohnt und ihre Unterlassung nicht bestraft.
- Erlaubt *mubāḥ*, d.h. ihre Erfüllung und ihre Unterlassung ist indifferent.

- Missbilligt *makrūh*, d.h. ihre Erfüllung wird nicht bestraft und ihre Unterlassung gelobt.
- Verboten *ḥarām*, d.h. Erfüllung wird bestraft und ihre Unterlassung belohnt.

Gemeint sind somit die Aufforderungen, die von Gott als Gesetzgeber an den Mündigen zur obligatorischen Durchführung (Das Muss-Sein), zur belohnten Durchführung (Das Soll-Sein), zur obligatorischen Unterlassung (Das Darf-Nicht-Sein), zur missbilligten Unterlassung (Das Soll-Nicht-Sein) und zur Gleichsetzung von Tun und Unterlassung (Das Kann-Sein) gerichtet werden. Bei der *Mu‘taziliten*, die in den Grundlagen der Rechtswissenschaft mit Beiträgen wie *al-Ka‘bī* vertreten ist, gibt es die letzte Stufe (Das Kann-Sein) nicht, aber die Mehrheit nennt sie Verzeihungsraum *matrabat al‘afw*, eine Binnen-Stufe zwischen Darf-Nicht-Sein und Kann-Sein, entweder wegen Unwissenheit oder da es keinen Text in diesem Zusammenhang gibt. Diese göttlichen Befehle (wie das Gebet) haben Gründe, z.B. Gebetszeit, Voraussetzungen, z.B. Gebetswaschung, oder Hindernisse, z.B. Wahnsinn. Daraufhin wird die Durchführung als richtig, falsch bzw. ungültig betrachtet.

Bei der islamischen Rechtschule *Ḥanafiten* werden dazu noch zwei hinzugefügt. Laut abū Zahrah (2004, 31-43) werden bei der Rechtschule *ḥanafiten* die Aufforderungen zur obligatorischen Durchführung (Das Muss-Sein) in folgende zwei Typen unterteilt: *farḍ* ist die Pflicht, die sich auf einen eindeutigen und *mutwātir* Text beruft, also auf die authentischste Stufe des Textes, wo die Überlieferungskette eine hohe Anzahl an Personen in jeder Generation enthält, und betonte Aufforderung *wāḡib* beruft sich auf mehrdeutigen Text oder auf eine Überlieferung, die eine geringe Anzahl an Personen in einer Generation *‘āḥād* enthält. Es werden ebenfalls die Aufforderungen zur obligatorischen Unterlassung in zwei Typen unterteilt: in Verboten *ḥarām* und schwere Missbilligung *makrūhun karāhahtun taḥrīmiyyah*. Man unterscheidet zwischen der schweren Missbilligung und was empfohlen wird, seine Ausübung, zu unterlassen *makrūhun karāhahtun tanzīhiyyah*. Eigentlich gibt es auch Binnen-Stufen wie z.B. Unterlassen des Besseren *tark al-awlā*.

3.3.4 Der Gottesdienst als Bedürfnis

Im Qur'an steht sinngemäß: „Es gibt keinen Zwang im Glauben. (Der Weg der) Besonnenheit ist nunmehr klar unterschieden von (dem der) Verirrung. Wer also falsche Götter verleugnet, jedoch an Allah glaubt, der hält sich an der festesten Handhabe, bei der es kein Zerreißen gibt. Und Allah ist Allhörend und Allwissend“ (Qur'an, 2:256).

Laut Riḍā (1986, 260f) sollte der Gottesdienst nicht als Aufgabe betrachtet werden, sondern als Bedürfnis. Der Mensch brauche den Gottesdienst und er sollte ihn gerne verrichten. Im Qur'an steht sinngemäß: „Sag: Wenn ihr Allah liebt folget mir. So liebt euch Allah und vergibt euch eure Sünden. Allah ist Allvergebend und Barmherzig“ (Qur'an, 3:31). Ibn Taymiya (1989, 13) erklärt den Gottesdienst *'ibādah* im Islam als freiwillige Unterwerfung, Ergebenheit, Gehorsam und die höchste Stufe der *'ibādah* ist die Liebe. *'ibādah* erfordert zwei Bedingungen, nämlich: Liebe und Gehorsam, wobei sich Gehorsam auf Gottesliebe beruft. Die letzte Stufe der Gottesliebe ist der Gottesdienst. Im Herzen des Dieners muss Gott das Liebste und das Höchste sein. Im Qur'an steht sinngemäß: „O die ihr glaubt, wer von euch sich von seiner Religion abkehrt, so wird Allah Leute bringen, die Er liebt und die Ihn lieben [...]“ (Qur'an, 5:54). Und Er sagt: „Und doch gibt es unter den Menschen manche, die außer Allah andere als Seinesgleichen annehmen und ihnen dieselbe Liebe schenken wie Allah. Aber die Gläubigen sind stärker in Ihrer Liebe zu Allah [...]“ (Qur'an, 2:165).

3.3.5 Erleichterung und Möglichkeit des Gottesdienstes

Im Qur'an steht sinngemäß: „Wir haben den Qur'an nicht auf dich (als Offenbarung) hinabgesandt, damit du unglücklich bist“ (Qur'an, 20:2) und „[...] Allah will für euch Erleichterung; Er will für euch nicht Erschwernis [...]“ (2:185). „Anas (r) erzählte: Es kamen einmal drei Leute zum Haus des Propheten (s), um die Frauen des Propheten über den Gottesdienst des Propheten zu befragen. Als sie darüber unterrichtet worden waren, hatten sie das Gefühl, dass dies im Vergleich zu dem, was sie selbst taten, wenig sei. Sie sprachen: ‚Was für ein Unterschied besteht zwischen uns und dem Propheten (s), und ihm werden seine Sünden vergeben, die vergangenen. Das bedeutet, dass die Belohnung

Allahs für denjenigen, der Gutes tut, nicht aufhören wird, bis er selbst damit aufhört, Gutes zu tun. Deshalb ist es sinnvoller, auch nur etwas Geringes regelmäßig zu tun, damit Gnade und Belohnung Allahs dauerhaft sind. und die zukünftigen.' Einer von ihnen sprach: ‚Ich verbringe immer die ganze Nacht im Gebet.‘ Der andere sprach: ‚Ich faste ständig ohne Unterbrechung.‘ Der dritte sagte: ‚Und ich halte mich von Frauen fern und heirate niemals.‘ Inzwischen kam der Prophet (s) und fragte sie: ‚Seid ihr diejenigen, die das und das gesagt haben? Hört, ich fürchte Allah mehr als ihr alle, und ich bin frömmere. Dennoch faste ich und ich esse, ich bete (des Nachts) und schlafe (auch), und ich heirate Frauen. Wer sich von meiner Sunna (meinem Vorbild) abwendet, gehört nicht zu mir“ (An-Nawawī 1996, 64f).

In Bezug auf Möglichkeiten lesen wir im Qur’an: „Allah erlegt keiner Seele mehr auf, als sie zu leisten vermag“ (Qur’an, 2:286; 65:7 u.a.). Hier ist es auch wichtig zu erwähnen, dass die Möglichkeit im Gottesdienste (Gebet *ṣalāh*, Pflicht-Almosen *zakāh*, Pilgerfahrt nach Mekka *ḥaǧǧ*) berücksichtigt wird.

3.3.5.1 Die Schritte der göttlichen Aufforderungen

Im Qur’an steht sinngemäß: „Allah hat die beste Botschaft offenbart, ein Buch mit gleichartigen, sich wiederholenden (Versen), vor dem die Haut derjenigen, die ihren Herrn fürchten, erschauet. Hierauf werden ihre Haut und ihr Herz weich (und neigen sich) zu Allah Gedenken hin. Das ist Allahs Rechtleitung. Er leitet damit recht, wen Er will. Und wen Allah in die Irre gehen läßt, der hat niemanden, der ihn rechtleitet“ (Qur’an, 39:23). „Die Verbalform nazzala zeigt sowohl Allmählichkeit als auch Kontinuität im Prozess der göttlichen Offenbarung an und kann deshalb passenderweise auch Gebrauch der Präsensform wiedergegeben werden“ (Asad 2012, 878).

Der Qur’an wurde nicht auf einmal, sondern im Zeitraum von 23 Jahren verfasst. Am Anfang in Mekka hat die Festigung des Glaubens den Vorrang und später in Madina war die Zeit der Vollkommenheit der praktischen Theologie, wo es auch die Sicherheit gab. In Bezug auf die Glaubensgrundsätze, die Eigenschaften Gottes und die Geschichte der Menschheit gibt es Wiederholungen, Bestätigungen, unterschiedliche Ansprachen, die zu

den verschiedenen Menschentypen von Gläubigen, Zweifelnden und Leugnenden passen, aber keine Abrogation. Abrogation bezieht sich auf praktischen Aufforderungen, die durch andere ersetzt worden sind, z. B., es gibt einige Gebote, die nicht auf einmal eingeführt wurden und einige Verbote, die stufenweise abgeschafft wurden.

Die stufenweise Veränderung ist ein der Ziele des interaktiven Diskurses. Es gibt auch einige Verse mit einem Offenbarungsanlass, was uns der interaktive Diskurs im Qur'an zeigt, im Qur'an steht sinngemäß: „Gehört hat ja Allah die Aussage derjenigen, die mit dir über ihren Gatten streitet und sich bei Allah beklagt, während Allah euren Wortwechsel hört. Gewiß, Allah ist Allhörend und Allsehend“ (Qur'an, 58:1). Denn der Qur'an berücksichtigt die Bedürfnisse des Menschen und antwortet auf ihre wiederholten Fragen, im Qur'an steht sinngemäß: „Sie fragen dich, was sie ausgeben sollen [...]“ (Qur'an, 2:215) oder „Sie fragen dich nach berauschendem Trunk und Glücksspiel“ (Qur'an, 2:219) und ähnlichen Fragen. Im Qur'an steht in Bezug auf Alkohol sinngemäß: „Und (Wir geben euch) von den Früchten der Palmen und der Rebstöcke (zu trinken), woraus euch Rauschgetränk (Getränkgenuß)¹⁷ und schöne Versorgung nimmt. Darin ist wahrlich ein Zeichen für Leute, die begreifen“, laut al-Yübī (1998, 185-187) gibt es einige Gelehrte, die der Meinung sind, dass *sakar* hier Rauschgetränk heißt, was am Anfang des Islam erlaubt wurde. Andere sind der Meinung, dass *sakar* erlaubte Getränke sind, wie z.B. Essig und Saft. Dann wurde der folgende Vers herabgesandt, im Qur'an steht sinngemäß: „Sie fragen dich nach berauschendem Trunk und Glücksspiel. Sag: In ihnen (beiden) liegt große Sünde und Nutzen für die Menschen. Aber die Sünde in ihnen (beiden) ist größer als ihr Nutzen [...]“ (Qur'an, 2:219). Danach kommt das Verbot während des Gebets und dann wurde komplett verboten, im Qur'an steht sinngemäß: „O die ihr glaubt, nähert euch nicht dem Gebet, während ihr trunken seid [...]“ (Qur'an, 4:43). Danach kommt das endgültige Verbot, im Qur'an steht sinngemäß: „O die ihr glaubt, berauschender Trank, Glücksspiele, Opfersteine und Lospfeile sind nur ein Greuel

¹⁷ Im Original steht im Text Rauschgetränk, aber in den Fußnoten Genuß oder Essig, was meiner Meinung nach passender ist.

vom Werk des Satans. So meidet ihn, auf daß es euch wohl ergehen möge! Der Satan will (ja) zwischen euch nur Feindschaft und Haß säen durch berauscheden Trank und Glücksspiel und euch vom Gedenken Allahs und vom Gebete abhalten. Werdet ihr (damit) nun wohl aufhören? (Qur'an, 5:90f).

Der Qur'an berücksichtigt die menschlichen Fähigkeiten durch die stufenweise Veränderung, um das Ziel zu erreichen. Laut ibn Nabī (2000, 297-300) konnte Muḥammad am Anfang des 7. Jahrhunderts Alkohol in der arabischen Halbinsel verbieten, aber im 20. Jahrhundert war die Prohibition ein unmöglicher Versuch in einem Staat wie den USA mit seiner Regierung und trotz allen nötigen Maßnahmen.

3.3.6 Berücksichtigung der menschlichen Bedürfnisse *yusr*

Die göttlichen Erfordernisse berufen sich auf die Leichtigkeit *yusr* bzw. Barmherzigkeit *rahmah*, im Qur'an steht sinngemäß: „[...] Allah will euch keine Bedrängnis auferlegen, sondern Er will euch reinigen und seine Gunst an euch vollenden, auf daß ihr dankbar sein möget“ (Qur'an, 5:6) und „Und Wir haben dich nur als Barmherzigkeit für die Weltenbewohner gesandt“ (Qur'an, 21:107). Laut Krawietz (2002 ,237-242 und al-Qraḍāwī (2003, 30-61) haben die muslimischen Gelehrten einige anerkannte Hauptregeln bzw. Hauptgrundsätze des Umgangs mit diversen Angelegenheiten *qawā' id al-aḥkām* verwendet, die aus dem Qur'an und der Sunna entnommen wurden und sich auf die Zielsetzung der Leichtigkeit berufen, z.B. das Erlaubnis der Dinge *al-aṣl fi al-ašyā' al-ibāḥah* und Not kennt kein Gebot *aḍ-ḍarūrāt tubīḥ al-maḥzūrāt* usw. Im Qur'an steht sinngemäß: “Sag: Wer hat den Schmuck Allahs hervorgebracht, und (auch) die guten Dinge (aus) der Versorgung (Allahs)? [...]“ (Qur'an, 7:32), „[...] Und wer sich aus Hunger in einer Zwangslage befindet, ohne zu einer Sünde hinzuneigen, so ist Allah Allvergebend und Barmherzig“ (Qur'an, 5:3).

Schutz und Nutz *daf' wa naf'*: Schutz der existenziellsten Bedürfnisse und Nutz der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse steht im Zentrum der göttlichen Erfordernisse, wie z.B. Gebieten der guten und Verbieten der schlechten Bedürfnisse. Im Qur'an steht sinngemäß: „die dem Gesandten, dem schriftunkundigen Propheten,

folgen, den sie bei sich in der Thora und im Evangelium aufgeschrieben finden. Er gebietet ihnen das Rechte und verbietet ihnen das Verwerfliche, er erlaubt ihnen die guten Dinge und verbietet ihnen die schlechten, und er nimmt ihnen ihre Bürde und die Fesseln ab, die auf ihnen liegen. Diejenigen nun, die an ihn glauben, ihm beistehen, ihm helfen und dem Licht, das mit ihm herabgesandt worden ist, folgen, das sind diejenigen, denen es Wohl ergeht“ (Qur’an, 7:157). Al-‘izz bin‘Abd As-Salām (2000, B1, 11f) sagte Folgendes: die wichtigsten Zielsetzungen von *Šarī‘a* berufen sich auf das Gebieten der Rechten bzw. Guten und auf das Verbieten der Schlechten bzw. Verwerflichen. Das wahre Interesse liegt somit bei den höchsten Zielsetzungen von *Šarī‘a*. Nach az-Zarqā (1998, 865-929) werden auch die gesellschaftlichen Werte *al‘urf*, die dem authentischen Text oder den anerkannten Hauptregeln *qawā‘ id al-aḥkām* nicht widersprechen, nicht nur in Betracht gezogen, sondern als Teil des islamischen Gesetzes gesehen. Es gibt bereits Voraussetzungen für diese Akzeptanz, die die Grundlage des Islam vor der Veränderung bewahren. Die Berücksichtigung des allgemeinen Nutzens *al-maṣlaḥah al-mursalah*, um den wirklichen Nutzen des Menschen gewährleisten zu können und das Versperren der Mittel *sadd aḍ-ḍarā‘i‘*, um den illegitimen Mitteln bzw. den widersprüchlichen Nutzen den Weg zu versperren.

Die Prioritätsstufe der menschlichen Bedürfnisse wird nach zwei Prinzipien gegliedert: Schutz und Nutz *daf‘ wa naf‘*. Die Wissenschaftler der Grundlagen der Belegquellen im islamischen Gesetz bzw. in den Rechtsquellen und Methoden der Rechtsfindung *usūl al-fiqh*¹⁸ schätzen die existenziellsten Bedürfnisse sowie auch die wirklichen Bedürfnisse der Menschen hoch. Denn die Bedürfnisse sind unterschiedlich mächtig und können daher in einer Hierarchie geordnet werden. Laut aš-Šāṭibī (1975, B1, 30) werden die Zielsetzungen *Šarī‘a kuliyyāt aš-šarī‘a* in drei Hauptarten klassifiziert. Diese sind folgende:

¹⁸ „*Al-fiqh* ist das Wissen über die praxisbezogenen *scharii‘ah*-gemäßen Gebote, das aus ihren spezifischen Belegen abgeleitet wird. [...] Die Wissensaneignung über die Belegquellen von *Fiqh*, über das Wie ihrer Anwendung und über den Status ihrer Anwender“ (Zaidan 2011, B7, 23 und 25).

1. An erster Stelle steht der Schutz der existenziellsten Bedürfnisse *ḥifẓ aḍ-ḍarūriyyāt* bzw. *darʿ al-mafāsīd*. Das heißt, die Einhaltung des Lebens *an-nafs*, der Fortpflanzung *an-asl*, der Sicherheit der intellektuellen Fähigkeit (Vernunft) *al-ʿaql*, des Besitzes *al-māl* und des Glaubens *ad-dīn* bilden die existenziellsten Bedürfnisse auf individueller bzw. auf gesellschaftlicher Ebene, die die Basis der Pyramide präsentieren. In den Grundlagen der Belegquellen im islamischen Gesetz *usūl al-fiqh* findet man zudem auch folgende Unterstufen: gründlicher Schutz *darʿ al-mafāsīd*, ergänzender Schutz *takmīlūhā*, wie z.B. Schutz des Stammbaums *ḥifẓ an-nasab* als ergänzender für Schutz die Nachkommenschaft *ḥifẓ an-nasl* und als Unterstufe auch die Verminderung der Schädigung *taqlīlūhā*, wie z.B. die Wahl der mildesten der beiden Schädigungen *aḥaff aḍ-ḍararain*.

2. Als ergänzende Stufe für die existenziellsten Bedürfnisse steht die zweite Stufe *ḥifẓ al-ḥāḡiyyāt* bzw. *ḡalb al-mṣāliḥ*, die die notwendigen Bedürfnisse schützt und die Anforderungen des alltäglichen Lebens erleichtert, wie beim Einkaufen bzw. Verkaufen. In den Grundlagen der Belegquellen im islamischen Gesetz *usūl al-fiqh* gibt es auch die Unterstufen *ḡalb al-mṣāliḥ wa takmīlūhā* Schutz des allgemeinen Nutzens und die Ergänzung des allgemeinen Nutzens.

3. Danach kommen die Wachstumsbedürfnisse *ḥifẓ at-taḥsīniyyāt*, die sich auf den Schutz der ethischen Normen, die guten Werte und den Widerspruch des Gegenteils beziehen, wie der Schutz der Reinheit und frei von Unreinheit sein. In den Grundlagen der Belegquellen im islamischen Gesetz *usūl al-fiqh* gibt es noch folgende Unterstufen: betreffs der Berücksichtigung des Nutzens findet man die juristische Präferenz *istiḥsān*, das gesellschaftliche Gewohnheitsrecht bzw. den örtlichen Kontext *al-ʿurf*, der sich an die Lehre des Qurʿan anpasst oder die Erlaubnis der Mittel, die zum Nutzen führen, *fathḥ aḍ-ḍarīʿah*, wie die Erleichterung der Verkehrsmittel für die Pilgerfahrt. Überdies findet man betreffs des Schutzes gegen die Schädigungen die Unterbindung von Rechtsmissbrauch bzw. den Schutz der Rechtsumgebung *sadd aḍ-ḍarīʿah*.

Maslow hatte sein Modell für ‚Markttauglichkeit‘ im Jahre 1970 veröffentlicht und erweiterte es kurz vor seinem Tod nochmals. Die oberste Stufe der neuen Pyramide ist die ‚Transzendenz‘, also die Suche nach Gott, nach einer das individuelle Selbst überschreitenden Dimension oder nach etwas, das außerhalb des beobachtbaren Systems liegt. Diese Erweiterung reflektiert Maslows Weg von der humanistischen zur transpersonalen Psychologie. „Die Hierarchie der Bedürfnispyramide nach Maslow geht davon aus, dass jeder Mensch durch den Wunsch der Bedürfnisbefriedigung motiviert ist. Die Bedürfnisse sind unterschiedlich mächtig und können daher in einer Hierarchie geordnet werden. Dabei bilden die existenziellsten physiologischen Bedürfnisse (z. B. Hunger und Schlaf) die Basis der Pyramide.

Auf dem Weg zur Spitze nimmt die existenzielle Wichtigkeit und Mächtigkeit der Bedürfnisse bis zum Bedürfnis der Selbstverwirklichung ab. Grundlegend unterteilen sich die Bedürfnisse in Defizitmotive und Wachstumsmotive. Die unteren Bedürfnisse sind Defizitmotive, da ein Mangel hervorgerufen wird, falls diese nicht befriedigt werden. Die oberen beiden Bedürfnisse sind Wachstumsmotive. Die Wertschätzung und Ich-Bedürfnisse können sowohl Defizitmotive als auch Wachstumsmotive sein. Diese Überschneidung deckt sich mit der Schnittmenge der extrinsischen und intrinsischen Motive“ (Stevens 2014, 76).¹⁹

„Er besitzt Verstand und Klugheit, Willensfreiheit und Entscheidungskraft, die Fähigkeit zu sehen, zu sprechen, zu hören, zu fühlen und zu schmecken, er ist Herr über seine Hände und Füße, er besitzt das Gefühl der Liebe, der Angst und des Zornes und vieles mehr. All dies ist von außerordentlichem Nutzen für ihn, und nichts davon unwichtig oder überflüssig. All diese Fähigkeiten wurden ihm mitgegeben, weil er ihrer dringend bedarf. Sie sind für ihn unentbehrlich. Denn sein ganzes Leben und aller Erfolg hängen davon ab, daß er diese Fähigkeiten zur Befriedigung seiner Bedürfnisse richtig einsetzt. Diese von

¹⁹ Zitiert sinngemäß nach Holtbrügge, Dirk: (2005). *Personalmanagement*. 2. Auflage, Heidelberg, S. 13f und 16.

Gott gegebenen Fähigkeiten sind dazu bestimmt, ihm zu dienen, und wenn sie nicht wirklich lebenswert sein. Zugleich hat Gott den Menschen mit all jenen Mitteln und Kräften ausgestattet, die dazu erforderlich sind, seine natürlichen Begabungen zur Entfaltung zu bringen, um dadurch die Erfüllung seiner Bedürfnisse zu ermöglichen“ (Maudoodi 1981, 147).

Demnach gilt die Berücksichtigung und Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse als eines der Erziehungsziele im Qur'an. Der Qur'an beurteilt die menschliche Neigung nicht, sondern die Übertreibung. Von daher sollten wir in der Erziehung den richtigen Umgang mit diesen Bedürfnissen untersuchen. Laut al-Kilānī (1985,128f) schrieb ibn Mikwaih in diesem Zusammenhang, dass die Kinder gemäß der Bedürfnisse ihres Alters gelehrt werden sollten, deshalb werde zuerst mit der Bildung bzw. Erziehung gemäß den physiologischen Bedürfnissen ohne Übertreibung begonnen, also die islamischen Regeln beim Essen, Schlafen und Spielen. An zweiter Stelle stehen dann die islamischen Werte und gute Moral, damit sie ihre Ich-Bedürfnisse befriedigen und ihren Zorn beherrschen können. An dritter Stelle steht die Berücksichtigung der Selbstentwicklung durch das Lernen von unterschiedlichen Wissenschaften, wie z.B. Mathematik und Architektur, damit die menschliche Vollkommenheit erreicht werden kann. Darüber hinaus ist man der Meinung, dass es zwischen den Erziehungszielen und Kompetenzen einen Zusammenhang gibt.

3.4 Die sozialen Erziehungsziele

Der Mensch lebt nicht allein, er beeinflusst und wird beeinflusst. „Sozialisation bezeichnet den Prozess der Konstituierung der Persönlichkeit und bezieht sich auf die parallel ablaufenden und miteinander verwobenen Prozesse der Individuation und gesellschaftlichen Integration. Der Prozess der sozialen Integration bezieht sich auf die Anpassung des Individuums an die gesellschaftlichen Werte und Normen sowie an vorherrschende Verhaltensstandards und Konventionen. Die Perspektive der Integration zielt auf eine relative Stabilität sozialer Systeme ab. Im Prozess der Individuation findet

der Aufbau einer individuellen Persönlichkeitsstruktur mit unverwechselbaren und komplexen kognitiven, motivationalen, sprachlichen, moralischen und sozialen Merkmalen und Kompetenzen statt. Mit der personalen Identität ist das subjektive Erleben als einzigartige, einmalige Persönlichkeit verbunden“ (Raithel u.a. 2009, 64f).

3.4.1 Sozialisation

Die *Fiṭra* steht im Islam in einem engen Zusammenhang mit der Sozialisation. Darüber schreibt Schimmel: „Die Negation der Erbsünde gibt dem Islam die Möglichkeit, eine natürliche Religion anzuerkennen, in welcher der Mensch geboren wird, ausgedrückt durch das berühmte Hadith ‚Jeder Mensch wird in der fiṭra geboren, dann machen ihn seine Eltern zu Juden, Christen oder Magier‘. Nach al-Ġazālī ist in der fiṭra, dem Zustand, in welchem der Mensch aus Gottes Händen hervorgeht, ‚jedes Herz prädisponiert, die Realität der Dinge zu erkennen; denn das Herz ist etwas Göttliches und Edles, das sich dadurch von den anderen Substanzen der Welt unterscheidet‘. Daher ist auch die Meinung vorherrschend, dass Kinder, die vor Erreichung des Alters der Unterscheidungsfähigkeit sterben- d.h. bevor die Vorschriften des Gesetzes von ihnen bewusst erkannt und beachtet werden- ins Paradies eingehen“ (Schimmel 1955,141).

Die *Fiṭra* als Substanz des Menschen ist gleich, aber die Menschen besitzen eine unterschiedliche Sozialisation und wirken anders. Jede Person hat ihren eigenen Willen, ihre Erfahrung, ihre Macht, ihr Interesse, ihre Hoffnung, ihre Angst usw. Die Persönlichkeit besitzt innerliche und äußerliche Elemente. Der Qurʾan verbindet zwischen den äußeren und inneren Elementen in Bezug auf die Persönlichkeitsentwicklung: wie die Intelligenz und körperliche Konstitution, nämlich: „Und ihr Prophet sagte zu ihnen: ‚Allah hat euch (hiermit) Ṭālūt als König geschickt.‘ Sie sagten: ‚Wie sollte er die Herrschaft über uns haben, wo wir doch ein größeres Anrecht auf die Herrschaft haben, und ihm nicht Wohlstand gegeben ist?‘ Er sagte: ‚Allah hat ihn vor euch auserwählt und ihm ein Übermaß an Wissen und körperlichen Vorzügen verliehen [...]“ (Qurʾan, 2:247). Demnach erfordern einige Arbeitsstellen äußerliche Faktoren. Man sollte beide Seiten entwickeln, wobei die innerlichen Faktoren wichtiger

sind, denn im Qur'an steht sinngemäß: „Wenn dann ins Horn geblasen wird, dann wird es zwischen ihnen keine Verwandtschaft mehr geben an jenem Tag [...]“ (Qur'an, 23:101), wie die Charakterisierung „Und gedenke im Buch Ismā'īl²⁰. Gewiß, er war wahrhaftig in seinem Versprechen, und ein Gesandter und Prophet“ (Qur'an, 19:54).

Laut al-Kilānī (2005, 38-73) kann man die Persönlichkeit in folgende drei Stufen unterteilen:

- Dependence bzw. Vexierspiegel, das heißt der Mensch wird nur beeinflusst, was im Qur'an als falsche Religiosität bezeichnet wird. Dies wird im Qur'an als Gegenteil der Aufrichtigkeit *riyā'* gesehen, im Qur'an steht sinngemäß: „Siehst du (nicht) denjenigen, der das Gericht für Lüge erklärt? Das ist derjenige, der die Waise zurückstößt und nicht zur Speisung des Armen anhält. Wehe nun den Betenden, denjenigen, die auf ihre Gebete nicht achten, denjenigen, die dabei (nur) gesehen werden wollen und die Hilfeleistung verweigern!“ (Qur'an, 107:1-7). Demzufolge baut man seine Persönlichkeit auf den Meinungen anderer auf, wie ich in den Augen der anderen aussehe, bin ich.
- Independence bzw. spontane emotionelle Reaktionen, das heißt das oberflächliche Nachdenken, die blinde Nachahmung, Machtlosigkeit und Faulenz. Im Qur'an steht sinngemäß: „Nein! Vielmehr sagen sie: ‚Wir haben ja (bereits) unsere Väter in einer (bestimmten) Glaubensrichtung vorgefunden, und auf ihren Spuren sind wir rechtgeleitet.‘“ (Qur'an, 43:22) und „Und sie erscheinen alle vor Allah. Dann sagen die Schwachen zu denjenigen, die sich hochmütig verhielten: ‚Wir waren doch eure Gefolgsleute; könnt ihr uns nun vor Allahs Strafe etwas nützen?‘ [...]“ (Qur'an, 14:21).
- Interdependence bzw. strukturierte Reaktionen berufen sich auf Initiative und eine aktive bewusste strukturierte Persönlichkeit. Im Qur'an steht sinngemäß:

²⁰ Im Original steht Ismā'īls.

„Ein gläubiger Mann von den Leuten Pharaos²¹, der seinen Glauben verborgen hielt, sagte: ‚Wollt ihr denn einen Mann töten, weil er sagte: ‚Mein Herr ist Allah‘, wo er doch mit den klaren Beweisen von eurem Herrn zu euch gekommen ist? Wenn er ein Lügner ist, so trägt er (die Last) seiner Lügen. Wenn er aber die Wahrheit sagt, wird euch etwas von dem treffen, was er euch androht. Gewiß, Allah leitet nicht recht, wer maßlos und verlogen ist“ (Qur’an, 40:28; 5:23; 11:78; 36:20 u. ä.) und „Und an dem Tag wird der Ungerechte sich in die Hände beißen und sagen: ‚O hätte ich doch mit dem Gesandten einen Weg eingeschlagen! O wehe mir! Hätte ich doch nicht den Soundso zum Freund genommen!“ (Qur’an, 25:17). Im Qur’an steht sinngemäß: „Und als dein Herr zu den Engeln sagte: ‚Ich bin dabei, auf der Erde einen Statthalter einzusetzen‘, da sagten sie: ‚Willst Du auf ihr etwa jemanden einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet und Blut vergießt, wo wir Dich doch lobpreisen und Deiner Heiligkeit lobsingen? Er sagte: ‚Ich weiß, was ihr nicht wißt.‘ Und Er lehrte Ādam die Namen aller²². Hierauf legte Er sie den Engeln vor und sagte: ‚Teilt Mir deren Namen mit, wenn ihr wahrhaftig seid!‘ Sie sagten: ‚Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen außer dem, was Du uns gelehrt hast. Du bist ja der Allwissende und Allweise.‘ Er sagte: ‚O Ādam, teile ihnen ihre Namen mit!‘ Als er ihnen ihre Namen mitgeteilt hatte, sagte Er: ‚Habe Ich euch nicht gesagt, Ich kenne das Verborgene der Himmel und der Erde, und Ich weiß auch, was ihr offenlegt und was ihr verborgen zu halten sucht?““ (Qur’an, 2:30-33).

Bezüglich der Persönlichkeitsentwicklung erwähnt der Qur’an einige Grundsätze, damit man sich entwickeln kann. Zu diesen zählen folgende:

- Autonomes Nachdenken: Der Qur’an strebt der Mensch nach einem autonomen Nachdenken. Im Qur’an steht sinngemäß: „Sag: Ich ermahne euch nur zu einem:

²¹ Im Original steht *Fir’auns*.

²² Im Original steht alle.

daß ihr euch zu zweit und einzeln um Allahs Willen hinstellt und hierauf nachdenkt [...]“ (Qur’an, 34:46).

- Bestimmung des Ziels: Damit man sich seinem Ziel bewusst ist, sollte man sich dieses stets vor Augen halten. Im Qur’an steht sinngemäß: „In Häusern, für die Allah erlaubt hat, daß sie errichtet werden und daß darin Sein Name genannt wird. Ihn preisen darin, am Morgen und am Abend, Männer, die weder Handel noch Kaufgeschäft ablenken vom Gedenken Allahs, von der Verrichtung des Gebets und der Entrichtung der Abgabe, die einen Tag fürchten, an dem Herzen und Augenlicht umgekehrt werden“ (Qur’an, 24:36f).
- Erweiterung des Wissenshorizontes: Die Einstellungen gelten als die tatsächlichen Zielsetzungen seitens des Menschen, fangen bei der autonomen Einstellung Selbst-*mufti* an und reichen bis zum wissenschaftlichen Experten *muğtahid*. Der Bildungsprozess beginnt mit dem Vorhandensein von etwas mehr Wissen *muqallid*. Dann kommt die zweite Stufe, die Fähigkeit der Bemühung *muğtahid muqayyad*, im Zuge derer etwas mit dem vorhandenen Wissen angefangen wird. Daran anschließend folgt die Einstellung *muğtahid muṭlaq* sich dazu verhalten zu können. Die koranischen Lehren fordern vom ersten Wort an ‚Lies‘ die Gläubigen dazu auf, die höchste Stufe zu erreichen. „Kompetenz in diesem pädagogisch-didaktischen Sinne – und das heißt ausdrücklich nicht im verwaltungstechnischen oder juristischen Sinne von ‚Zuständigkeit‘ oder ‚Machtbefugnis‘ – meint demnach schlicht das, was ein Mensch ‚kann‘. Kompetent ist ein Mensch, der über Sachkenntnis verfügt, mit der er umgehen und zu der er sich verhalten kann. Kompetenzen setzen sich zusammen aus den drei Dimensionen der Kenntnisse, Fertigkeiten und Einstellungen, oder, gleichbedeutend: Wissensbestände, Fähigkeiten und Techniken sowie Bereitschaften und Haltungen - und zwar in ihrem wechselseitigen Zusammenspiel“ (Ziener 2006, 18). Und zudem sagte er: „Kompetenzen geben Auskunft über das, was jemand kann, und zwar in dreifacher Hinsicht: im Blick auf seine Kenntnisse, seine Fähigkeit damit umzugehen, und seine Bereitschaft, zu den Sachen und Fertigkeiten eine eigene

Beziehung einzugehen. Kompetenzorientierter Unterricht zielt auf die Ausstattung von Lehrenden mit Kenntnissen, Fähigkeiten/Fertigkeiten sowie die Bewusstmachung und Reflexion von Einstellungen/Haltungen. Kompetent ist, wer sich darauf einlassen kann, mit Sachverstand mit Dingen umzugehen“ (Ziener 2006, 20).

- Bestimmung der Prioritätsstufen: Es gibt einen Zusammenhang zwischen dieser besonderen pädagogischen Zielsetzung und den Kompetenzen. Hinsichtlich des wechselseitigen Zusammenspiels der drei Elemente der Kompetenzen, nämlich Kenntnisse, Bedürfnisse und Einstellung, wird das Verhalten als böse bzw. gut bezeichnet. Wenn man den Unterschied zwischen den Prioritätsstufen der Zielsetzungen von *Šarī‘a marātib maqāšid aš-šarī‘a* kennt, nimmt man die passende Einstellung, so gehört z.B. der Schutz des Lebens zu den existenziellsten Bedürfnissen *hiḏ al-ḏarūriyyāt* und die Bedeckung der geforderten Körperteile *ṣatr al-‘aurah* gehört zu den Wachstumsbedürfnissen *hiḏ at-taḥsīniyyāt*. Ist man krank, hat der Schutz des Lebens den Vorrang. Wenn man den Unterschied zwischen den Prioritätsstufen der Urteile von *Šarī‘a marātib aḥkām aš-šarī‘a* kennt, nimmt man die passende Einstellung, so ist z.B. die Beschäftigung mit den Pflichten wichtiger als die Beschäftigung mit den freiwilligen Taten, z.B.: wenn wenig Zeit vorhanden ist, sollte die Pflichten Vorrang haben.
- Realität: Man fragte sich, was kann ich im Rahmen des örtlichen und zeitlichen Kontextes tun? Hierzu steht im Qur’an ein Prinzip geschrieben, im Qur’an steht sinngemäß: „Wir erlegen keiner Seele mehr auf, als sie zu leisten vermag. Und bei Uns ist ein Buch, das die Wahrheit erdet, und es wird ihnen kein Unrecht zugefügt“ (Qur’an, 23:62).
- Aufrichtigkeit *iḥlās*, das heißt: Es gibt keinen Dualismus zwischen dem innerlichen Motiv und dem äußerlichen Verhalten. Im Qur’an steht sinngemäß: „Und nichts anderes wurde ihnen befohlen, als nur Allah zu dienen und (dabei) Ihm gegenüber aufrichtig in der Religion (zu sein), als Anhänger des rechten Glaubens, und das

Gebet zu verrichten und die Abgabe zu entrichten; das ist die Religion des rechten Verhaltens“ (Qur’an, 98:5).

- Verantwortungsgefühl *amāna*: „Zu den wichtigsten Handlungen eines jeden Individuums in der Gemeinschaft gehört der Schutz seines Nächsten. ‚Jeder von euch ist Schützer (der anderen) und jeder von euch ist für seinen Schützling verantwortlich‘, heißt es nach einer allgemein anerkannten Anordnung Muhammads (as-Sahih von Bukhari). Daraus und aus einer weiteren Verpflichtung jedes Muslims: Politik nicht im Sinne der bekannten machtanstrebenden diplomatischen und politischen Taktik, Strategie und Finesse, sondern nur im Sinne der Schaffung eines gesellschaftlichen Rahmens, der die Erhaltung und Ausübung der Hingabe an den einzigen Gott und der damit zusammenhängenden Lebensregelung ermöglicht und das Fortbestehen der damit anvertrauten Gemeinschaft garantiert“ (Falaturi 2002, 82).

Jeder Mensch trifft in alltäglichen Situationen Entscheidungen und verhält sich spontan gemäß seinen Neigungen, Erkenntnissen, dem Gesetz bzw. dem Glauben. Das Wissen, Bewusstsein und Autonomie führen zur richtigen Entscheidung.

3.4.2 Die Entwicklungskonzept *ihsān*

Im Qur’an steht sinngemäß: „(Er,) Der den Tod und das Leben erschaffen hat, damit Er euch prüfe, wer von euch die besten Taten begeht. Und Er ist der Allmächtige und Allvergebende“ (Qur’an, 67:2 und auch 18:7) und „und Darum sollen die Wettbewerber wettkämpfen“ (Qur’an, 83:26). M. al-Ġazālī (1989, 47) und Arraysūnī (2010, 83) teilten die Meinung, dass die Entwicklung und Konkurrenz in Guten und Verbesserung Erziehungsziele des Qur’an sind. Das islamische Entwicklungskonzept *ihsān* besitzt mehrere Dimensionen. Diese sind folgende:

- a) Entwicklung des Glaubens, wie z.B. die Wahrnehmung von Gottes Nähe, Geduld usw. Im Qur’an steht sinngemäß: „Wir haben den Menschen erschaffen und wissen, was (alles ihm) seine Seele einflüstert, und Wir sind

ihm doch näher als seine Halsschlagader.“ (50,16), „Als diejenigen, die ungläubig waren, in ihren Herzen die Hitzigkeit entfachten, die Hitzigkeit der Unwissenheit, da sandte Allah Seine innere Ruhe auf Seinen Gesandten und auf die Gläubigen herab und ließ sie an dem Wort der Gottesfurcht festhalten. Sie hatten ja ein größeres Anrecht darauf und waren dessen würdig. Und Allah weiß über alles Bescheid“ (Qur’an, 48:26) „Sei standhaft gegenüber dem Urteil deines Herren. Gewiß, du bist ja vor Unseren Augen. Und lobpreise deinen Herren, wenn du aufstehst“ (Qur’an, 52:48) u.a.

- b) Selbstentwicklung, z.B. Selbstkritik, Schamgefühl und Gewissen. Im Qur’an steht sinngemäß: „Nein! Ich schwöre bei der Seele, die sich selbst tadelt.“ (Qur’an, 75:2).
- c) Soziale Entwicklung beruft sich auf Barmherzigkeit, Freiheit, Gerechtigkeit, Menschengleichheit, Solidarität, Toleranz und die nützlichen gesellschaftlichen Werte. Im Qur’an steht sinngemäß: „Sie pflegten einander nichts Verwerfliches, das sie taten, zu verbieten. Fürwahr, wie schlimm ist, was sie zu tun pflegten“ (Qur’an, 5:97)
- d) Entwicklung der Umwelt. Im Qur’an steht sinngemäß: „[...] Aber Allah liebt nicht das Unheil“ (Qur’an, 2:205).

Deshalb werden Selbstbezogenheit und Egoismus verurteilt. Jeder Mensch ist dazu verpflichtet, seine Mitmenschen ehrlich, aufrichtig, gerecht und höflich zu behandeln. Deshalb soll im Menschen das soziale Bewusstsein geweckt werden, damit sie ein bescheidenes Leben führen können und damit die Reichen mit ihren überschüssigen Mitteln Notleidenden helfen. Laut aš-Šāṭibī (1975, B3, SEITE) werden die allgemeinen Erziehungsziele im ganzen Qur’an oft erwähnt und sie wiederholen sich, insbesondere in den mekkanischen Suren im Qur’an, wie z.B.: die Verantwortung, Freiheit, Gleichwertigkeit von Mann und Frau, Gleichheit aller Menschen abgesehen von Stamm

oder Hautfarbe, Gerechtigkeit, Kooperation, Hilfe der Schwachen. Gleichzeitig widersprechen die Tyrannei bzw. die verwerflichen Normen der Lehre des Qur'an

3.4.3 Die persönliche Entwicklung *tazkiyah*

Im Qur'an steht sinngemäß: „und einer (jeden) Seele und Dem, Der sie zurechtgeformt hat, und ihr dann ihre Sittenlosigkeit und ihre Gottesfurcht eingegeben hat! Wohl ergehen wird es ja jemandem, der sie läutert, und enttäuschtsein wird ja, wer sie verkümmern läßt“ (Qur'an, 91, 7-10).

Laut al-Fayrūzābādī (2005,1292) stammt *tazkiyah* von dem Wort *zakā yazkū* und *zakā yatazakkā*, das ‚rein sein‘, ‚läutern‘ oder ‚vermehrten‘ bedeutet. *Tazkiyah* besteht aus Reinigung *taḥliyah* und Wachstum *taḥliyah*. Laut Wensinck (1941, 209) bedeutet *tazkiyah*, dass man seine Psyche vor der Selbstüberhebung bewahrt *taḥliyah*, indem man alle Sünde dem Willen Allahs überlässt und *taḥliyah*, dass man sich selbst für rein erklärt und nach der Erlangung des Segens Allahs strebt, indem man alle guten Taten nur für Allah verrichtet. Denn die edlen Taten vermehren den Glauben. Laut Wensinck (1941, 821) ist *zakāh* auch eine Ableitung des Stammes *zakā* und sie ist eine der fünf Säulen des Islam als soziale Pflichtabgabe sowie Wegschenken der irdischen Güter als besonders fromme Tat. So kann *zakā* als Tugend und Gerechtigkeit bezeichnet werden und zugleich auch für Wohltätigkeit und Liebesgaben stehen. Im Qur'an steht sinngemäß: „Nimm von ihrem Besitz ein Almosen, mit dem du sie rein machst und läutert [...]“ (Qur'an, 9:103).

Laut Maudūdī: „Jemand, der glaubt, hat sich sein Einsichtsvermögen vertieft, sein geistiger Horizont erweitert sich ständig und seine Weltanschauung wird liberal und so unbegrenzt wie das Königreich. Dieser Glaube erweckt im Menschen ein Höchstmaß an Selbstvertrauen und Selbstachtung, denn nur Gott kann nützen oder schaden. Doch zugleich mit der Selbstachtung ruft dieser Glaube auch ein Bewusstsein der Bescheidenheit und Demut hervor, denn er weiß, was immer er besitzt, ist ihm von Gott geschenkt worden, deshalb wird ein Gläubiger nicht arrogant sein, sondern der Glaube schafft einen innerlichen Frieden und befreit ihn von der Eifersucht, dem Hass und dem Neid. Dieser Glaube macht den Menschen tugendhaft und rechtschaffen. Er ist der

Überzeugung, dass es keine anderen Mittel und Wege zum Erfolg und zur Errettung gibt außer einer reinen Seele und absoluter Anständigkeit im Benehmen. Der Gläubiger wird unter keinen Umständen verzweifeln oder machtlos sein. Er setzt festes Vertrauen in Gott. Dieser Glaube verleiht ihm Trost, erfüllt sein Herz mit Zufriedenheit und erhält es voll der Hoffnung. Mit der Geduld erhöht sich die Stufe des Gläubigen bei Gott. Wenn er sich dazu entschließt, alle Sorgen in einem zu vereinen, d.h. sich mit all seinen Kräften der Erfüllung der göttlichen Gebote zu widmen, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen. Dann hat er nur eine Sorge und er ist gleichzeitig auch überzeugt, die Unterstützung und die Hilfe des Herrn des Universums zu haben“ (Maudoodī 1981, 100-104).

Ohne Zweifel ist der Glaube an den einzigen Gott und an das Jenseits ein ausschlaggebender Faktor im Vergleich mit den anderen Philosophien. Tatsächlich weiß jeder, dass der Mensch nicht alles machen kann, was er will. Der Mensch lebt in einer Gemeinschaft, welche ein Gesetz erfordert. Das Gesetz ist einerseits eine Ordnung, andererseits gilt es als eine Art Begrenzung der Freiheit. Ein wichtiges Prinzip in der islamischen Erziehung ist die Verantwortung. Der religiöse Muslim sollte tun, was er darf und nicht was er will. Er sollte zwischen dem Willen, der Möglichkeit und der Erlaubnis unterscheiden. Nach islamischer Lehre ist jeder Mensch für seine eigenen Taten verantwortlich. Die göttliche Vorsehung widerspricht nicht der Freiheit des Menschen. Der Mensch besitzt seine Freiheit, denn ohne Freiheit ist Verantwortung nicht möglich. Deswegen lesen wir im Qur'an über die Willensfreiheit: „Wer will, möge glauben, und wer will, möge ungläubig sein“ (Qur'an, 18:29).

3.4.3.1 Die Selbstentwicklungsmethode

Alle Menschen sind gleich. Daraufhin könnte der Muslim die höchste Stufe erreichen. Deshalb braucht man für die Selbstentwicklung man mentale Entwicklung. Laut al-Kīlānī (1988, 62-68) gibt es für mentale Entwicklung einige Formen und zwar: Selbstkritik, im Qur'an steht sinngemäß: „[...] So erklärt nicht euch selbst für lauter [...]“ (Qur'an, 53:32), tiefes umfassendes Nachdenken, im Qur'an steht sinngemäß: „Nein! Vielmehr erlärten sie das für Lüge, wovon sie kein umfassendes Wissen haben [...]“ (Qur'an, 10:39),

selbstständiges Denken, im Qur'an steht sinngemäß: „So haben Wir (auch) vor dir in eine Stadt keinen Warner gesandt, ohne daß diejenigen, die in ihr üppig lebten, gesagt hätten: ‚Wir haben ja (bereits) unsere Väter in einer bestimmten Glaubensrichtung vorgefunden, und auf ihren Spuren folgen wir ihrem Vorbild.“ (Qur'an, 43:23), wissenschaftliches Denken, im Qur'an steht sinngemäß: „Und verfolge nicht das, wovon du kein Wissen hast [...]“ (Qur'an, 17:36) und gemeinsames Denken im Qur'an steht sinngemäß: „Und hütet euch vor einer Versuchung, die nicht nur besonders diejenigen von euch treffen wird, die Unrecht taten [...]“ (Qur'an, 8:25).

Für die praktische Entwicklung sollte er nicht nur jeden Tag sein Bestes tun, sondern er sollte bei jeder Tat von Anfang an, während und nach der Tat stets das Beste vor Augen haben. Der Muslim sollte sogar seine Gedanken, seine Ideen, seine Absichten, seinen starken Willen, und seine Taten kontrollieren. Dieses Ereignis erstreckt sich bis vor dem Verhalten, während der Durchführung und bis zum Ende der Tat, damit sie den Befehl Gottes nicht widersprechen und ihm helfen, seine Fähigkeiten zu entwickeln. Dieses Streben nach Vollkommenheit sollte sowohl Jenseits als auch Diesseits vollzogen werden. Im Ḥadīṭ steht: „Allah hat das Beste für jede Sache vorgeschrieben“ (Muslim: Saḥīḥ Muslim Nr. 1955; Ibn Ḥibbān: Saḥīḥ ibn Ḥibbān Nr. 5883; Abū Dāwūd: Sunan abī Dāwūd Nr. 2815; Aḥmad: Musnad Aḥmad B4, Nr. 333). Abū Ḥāmid Al-Ġazālī (1957, B4 381- 409) beschreibt in diesem Zusammenhang einen Entwicklungsplan in seinem Buch al-Iḥyā'. Jeden Tag müssen für die Selbstentwicklung folgende fünf Schritte durchlaufen werden:

- Man erinnert sich an sein Bündnis mit Gott, morgens und vor jeder Tat und man hat stets gute Absichten, *mušārṭah-Schritte*,
- das Verantwortungsgefühl gegenüber Gott in erster Linie, *murāqaba-Schritte*,
- und die Evaluation und Diagnose am Ende des Tages vor dem Schlafen, *mūḥāsabah-Schritte*.
- Selbstkritik, *mu'ātaba-Schritte*.
- Geduld, *muğāhada-Schritte*.

Die Erziehungsziele im Qur'an spielen eine wichtige Rolle im Zuge der Entwicklung, egal ob in geistlicher, geistiger, gesellschaftlicher, moralischer oder kultureller Hinsicht. Nachfolgend wird das Verhältnis zwischen der Entwicklung und der Zielsetzung seitens des Menschen sowie die Absicht und Verantwortung oder die Zielsetzung seitens Gottes, die Reue *taubah* als auch das Erwecken des Glaubens und die Verbesserung *ihsān* sowie das Streben nach Vollkommenheit bezüglich des Gottesdienstes, des Verhaltens usw. thematisiert.

3.4.3.2 Die Rückwendung *taubah* als eigene Vermessung

Im Islam gibt es dafür die Rückwendung. Jede Sure im Qur'an beginnt mit dem Namen Allahs als Allerbarmer und Barmherziger. Allah akzeptiert die Reue des Sünders, und er fordert, dass wir den Glauben annehmen, im Qur'an steht sinngemäß: „Er ist es, Der die Reue von Seinen Dienern annimmt und die Missetaten verzeiht. Und Er weiß, was ihr tut“ (Qur'an, 42:25). Nach al-Kilānī (1987, 21) könnte die Rückwendung im Qur'an pädagogisch als Selbstbewertung bzw. eigene Vermessung betrachtet werden. Im Qur'an steht sinngemäß: „[...] Wendet euch alle reumütig Allah zu, ihr Gläubigen, auf daß es euch wohl ergehen möge!“ (Qur'an, 24:31). Nach dem Qur'an ist der Mensch schwach und fehlerhaft, deshalb könnte er Fehler begehen, im Qur'an steht sinngemäß: „Und Allah will eure Reue annehmen; diejenigen aber, die den Begierden folgen, wollen, daß ihr (vom rechten Weg) völlig abweicht. Allah will es euch leicht machen, denn der Mensch ist (ja) schwach erschaffen“ (Qur'an, 4:27f). Nach Al-Nawawi (1996, B1, 13) ist Rückwendung *taubah* bei jeder Sünde Pflicht. „Wenn es sich um eine Sünde zwischen dem Muslim und Gott handelt, hat sie drei Bedingungen:

- Dass er diese Sünde unterlässt,
- dass er sie bereut bzw. sich tadelt,
- und dass er diese Sünde nicht mehr zu begehen vorhat.

Wenn eine dieser Bedingungen nicht vorhanden ist, wird seine Rückwendung nicht angenommen. Wenn eine Sünde mit einem anderen Menschen zu tun hat, gibt es für die Reue noch eine vierte Bedingung und zwar:

- dass er dem Geschädigten sein Recht zukommen lässt, das heißt, dass er, wenn es sich um Geld oder ähnliches handelt, ihm dieses zurückzahlt, dass er, wenn es sich um eine Straftat oder ähnliches handelt, ihm ermöglicht, seine Bestrafung zu erwirken oder ihn um Verzeihung bittet, und dass er, wenn es sich um üble Nachrede handelt, diese zurücknimmt. Und er soll alle Sünden bereuen. Wenn er nur einige bereut, ist seine Reue für diejenigen Sünden, die er bereut, gültig, die anderen jedoch bleiben bestehen“.

3.4.4 Stufen des moralischen Urteils aus muslimischer Ansicht

Das Verantwortungs-Konzept *amāna* ist mit dem Motiv verbunden. Verantwortung in Bezug auf Umgang mit Mitmenschen hat zwei Arten:

- Ethische Verantwortung
- Gesellschaftliche und gesetzliche Verantwortung

Erstens, in alltäglichen Situationen *mu‘amalāt* sollte man sich ethisch verhalten. „Stufen moralischen Urteils: Stufe 1: *Heteronome Moral*: Urteilt nach Gesichtspunkten von Lohn und Strafe und unter dem Aspekt physischer Konsequenzen. Stufe 2: *Individualistische, instrumentelle Moral*: Urteil nach dem Schema ‚Jedem das seine‘, ‚Wie du mir, so ich dir‘. Es ist eine Austauschansicht, in der Verdienste seine Rolle für Gerechtigkeit spielen. Stufe 3: *Zwischenpersonale Moral*: Urteilt nach dem Prinzip der Goldenen Regel: ‚Was du nicht willst, dass man dir tut, das füge auch keinem anderen zu!‘ Rücksicht auf Gruppe und Gruppenmehrheit. An interpersonalen Erwartungen, Beziehungen und an Konformität orientiert. Stufe 4: *Moral der sozialen Systeme*: Urteile nach für alle in gleicher Weise gültigen gesellschaftlichen Rechte und Pflichten. Gesetze werden wichtig, weil sie garantieren, dass jeder vor dem Gesetz gleich ist. An der Erhaltung des sozialen Systems orientiert. Stufe 5: *Moral der Menschenrechte und sozialen Wohlfahrt*: Am Sozialvertrag

orientiert. Gleichzeitig Berücksichtigung der gesellschaftlichen Nützlichkeit und des individuellen Rechts. Stufe 6: *Moral universeller allgemeiner ethischer Prinzipien*: An universellen ethischen Prinzipien orientiert. Orientierung an übergeordneten moralischen Standpunkten “ (Raithel u.a. 2009, 55f).

Zudem finden wir nach den islamischen Lehren eine weitere siebte Dimension und zwar: Die Transzendenz-Dimension bzw. die religiöse Verantwortung gegenüber dem einzigen Gott und von daher stehen die religiösen, ethischen und gesellschaftlichen sowie gesetzlichen Verantwortungen im Einklang. Im Qur’an steht sinngemäß: „Wir haben den Menschen erschaffen und wissen, was (alles ihm) seine Seele einflüstert, und Wir sind ihm doch näher als seine Halsschlagader“ (Qur’an, 50:16). In diesem Zusammenhang gibt es einen authentischen Ḥadīṭ (Saḥīḥ Muslim: bāb al-Imān Nr. 38; Musnad Aḥmad: Musnad al-Makkiyīn, Nr. 14990; aṭ-Ṭabarānī, al-Mu’ğam al-Kabīr, bāb as-sīn, Nr. 6396; Muṣannaf ‘Abd ar-Razzaq, Kitāb al-ğāmi’, Nr. 20111) und zwar: „Sprich: Ich glaube an Gott, und sei rechtschaffen“ (Khoury 2008, 339).

Laut Dirāz (1996, 97-100) hat der Stil des Qur’an vier Stufen und zwar: die Liebe, die Ermahnung, Schamgefühl und Warnung, um diese religiöse Verantwortung zu pflanzen, nämlich: für die standhafte Stufe bzw. *iḥsān*-Stufe verwendet der Qur’an die Liebe und Anwesenheit Gottes, im Qur’an steht sinngemäß: „Sei standhaft gegenüber dem Urteil deines Herren. Gewiß, du bist ja vor Unseren Augen. Und lobpreise deinen Herren, wenn du aufstehst“ (Qur’an, 52:48) und die wenig fehlerhafte Stufe, hier die Motivation, im Qur’an steht sinngemäß: „Das ist eine Gemeinschaft, die schon vergangen ist: ihr kommt zu, was sie verdient hat und euch, was ihr verdient habt. Und ihr werdet nicht danach gepflegt werden, was jene zu tun pflegten“ (Qur’an, 2:141). Die sehr fehlerhafte dritte Stufe beschreibt diejenigen, die an die ethischen Prinzipien glauben, sich aber nicht nach diesen verhalten und hier verwendet der Qur’an die Ermahnung, weil jeder verantwortlich für seine eigenen Taten ist, im Qur’an steht sinngemäß: „und diejenigen, die, wenn sie eine Abscheulichkeit begangen oder sich selbst Unrecht zugefügt haben, Allahs gedenken und dann für ihre Sünden um Vergebung bitten – und wer sollte die Sünden vergeben außer Allah? – und (die) nicht auf dem beharren, was sie getan haben,

wo sie doch wissen“ (Qur’an, 3:135). Die vierte Stufe beschreibt die widerspenstige Gruppe und hier verwendet der Qur’an die Warnung bzw. Erweckung ihrer Seelen und den Ruf zum Nachdenken über die Konsequenzen im Diesseits bzw. im Jenseits, im Qur’an steht sinngemäß: „Soll denn derjenige, dem sein böses Tun ausgeschmückt wird und der es dann für schön befindet [...] Allah weiß Bescheid über das, was sie machen (Qur’an, 35:8).

Zweitens muss man in Bezug auf gesellschaftliche Verantwortung bzw. gesetzliche Verträge *ta‘aqudāt* das Versprechen halten. Im Qur’an steht sinngemäß: „O die ihr glaubt, haltet die Abmachungen!“ (Qur’an, 5:1). „Wir machen Versprechungen; wir gehen wirtschaftliche oder soziale Verträge ein; wir schließen einen Ehevertrag: in allen diesen Beziehungen müssen wir alle sich daraus ergebenden Verpflichtungen treu erfüllen. Unsere Gesellschaft oder unser Staat geht einen Vertrag ein: jedes Individuum in dieser Gesellschaft oder in diesem Staat muß nach allen Kräften dazu beitragen, daß solche Verpflichtungen genauestens erfüllt werden. Es gibt ein schweigendes Übereinkommen: da wir in einer Rechtsgesellschaft leben, müssen wir solches Übereinkommen respektieren, solange es nicht moralisch verwerflich ist. In diesem Fall müssen wir uns von dieser Gesellschaft trennen. Ein schweigendes Übereinkommen ist mit der Person von Gastgeber und Gast, Reisendem oder Gefährten, Arbeitgeber und Arbeitnehmer und so weiter verbunden, das jeder Gläubige gewissenhaft erfüllen muß. Wer jemanden im Stich läßt, der ihn braucht, und weggeht, um in der Wüste zu beten, ist ein Feigling, der seine Pflichten vernachlässigt. Alle diese Pflichten sind untereinander verbunden. Wahrhaftigkeit und Treue sind in allen Beziehungen des Lebens ein Teil der Religion“ (SKD 1998, B1, 327).

Auf der anderen Seite steht im Qur’an sinngemäß: „Die Allahs Bund nach seiner Abmachung brechen und brennen, was Allah befohlen hat, daß es verbunden werden soll, und auf der Erde Unheil stiften – das sind die Verlierer“ (Qur’an, 2:27). „Ṣiddīqī zählt die folgenden drei Merkmale der ‚Verlierenden‘ auf, die ihren Charakter durch ständige Übeltaten verdorben haben:

- Zum einen zerreißen sie das heilige Band, das sie mit Gott als Dessen Diener verbindet. Der Mensch sehnt sich eigentlich danach, in geistiger Übereinstimmung mit den Forderungen des planenden Willens zu sein und sich dem Gebot Gottes zu unterwerfen. Diese Sehnsucht ist tief in der Seele des Menschen verwurzelt, er ist sich ihrer instinktiv ebenso wie durch seine gemachten Erfahrungen bewußt, doch die ‚Verlierenden‘ widersetzen sich absichtlich diesem natürlichen Drang.
- Zum zweiten zeigt sich ihre unnatürliche Mentalität in ihrer Einstellung zu anderen Menschen. Ihrem Wesen entsprechend sollten sie enge Verbindung zu diesen knüpfen, da sie ja alle der Familie Gottes angehören und ohne gegenseitige Liebe, Zuneigung und Hilfe kein friedliches Leben führen können. Doch auch in dieser Hinsicht handeln sie nicht in Übereinstimmung mit ihren natürlichen Eingebungen, sondern zerreißen die Bande der Brüderlichkeit.
- Und zum dritten äußert sich ihre Abwegigkeit in ihrer Handlungsweise. Als Menschen sollten sie Gutes tun, um damit das Wohl der Menschheit und ein friedliches Zusammenleben auf Erde zu fördern. Doch stattdessen stiften sie Unheil und verbreiten Uneinigkeit im Lande“ (SKD 1998, B1, 14).

Im Gegensatz dazu steht derjenige, der an einen einzigen Gott, den Propheten und an die Offenbarung glaubt und die Versprechen hält. Im Qur’an steht sinngemäß: „Ist etwa jemand, der weiß, daß, was zu dir von deinem Herrn (als Offenbarung) herabgesandt worden ist, die Wahrheit ist, wie jemand, der blind ist? Jedoch bekennen nur diejenigen, die Verstand besitzen. Diejenigen, die Allahs Bund halten und das Abkommen nicht brechen und die verbinden, was Allah befohlen hat zu verbinden, ihren Herrn fürchten und Angst vor einer bösen Abrechnung haben“ (Qur’an, 13:19ff).

„Der ‚Vertrag‘ (Bund) ist in diesem Zusammenhang ein allgemeiner Begriff, der die aus dem Glauben an Gott erwachsenden spirituellen Verpflichtungen und die aus diesem Glauben folgenden moralischen und gesellschaftlichen Verpflichtungen gegenüber den

Mitmenschen umfaßt (Zamakhschari). Dies betrifft alle aus zwischenmenschlichen Beziehungen erwachsenden Bindungen – z.B. die Familienbande, Verantwortung für Waise und Arme, die gegenseitige Rechte und Pflichten der Nachbarn – wie – auch die spirituellen und praktischen Bande, die zwischen allen bestehen sollten, die der Bruderschaft des Islam angehören [...] Im weitesten Sinn steht die Wendung ‚was Gott zu verbinden geboten hat‘ für die spirituelle Verpflichtung seitens des Menschen, sich der Einheit des Zwecks bewußt zu bleiben, der aller Schöpfung Gottes zugrundeliegt, und darum – nach Razi – für die moralische Pflicht des Menschen, alle Lebenswesen mit Liebe und Mitgefühl zu behandeln“ (Asad 2012, 463f).

3.4.5 Grundlagen der sozialen Entwicklung

Der Qur’an legt den Grundstein der Beziehung des Menschen in der Gesellschaft von der engen Familie bis zur Solidarität der ganzen Menschheit fest. Im Qur’an steht sinngemäß: „Und dein Herr hat befohlen: ‚Verehrt keinen außer Ihm, und (erweist) den Eltern Güte. Wenn ein Elternteil oder beide bei dir ein hohes Alter erreichen, so sage dann nicht ‚Pfui‘ zu ihnen und fahre sie nicht an, sondern sprich zu ihnen in ehrerbietiger Weise“ (Qur’an, 17:23), „Sag: Kommt her! Ich will euch verlassen, was euer Herr euch verboten hat: Ihr sollt Ihm nichts beigesellen, und zu den Eltern gütig sein; und tötet nicht eure Kinder aus Armut – Wir versorgen euch und auch sie [...]“ (Qur’an, 6:151).

Die Familie stellt den Kern der Gesellschaft dar. Der Islam legt die Merkmale der Beziehung zwischen den einzelnen Familienmitgliedern auf eine Weise fest, die auf dem Iman, der gegenseitigen Beratung, der Verantwortung sowie auf materieller und geistlicher Unterstützung basiert. Denn aus dieser Einheit wird die Gesellschaft geformt. Im Qur’an steht sinngemäß: „Und haltet alle fest am Seil Allah und geht nicht auseinander! [...]“ (Qur’an, 3: 103). Von Anfang an sollte der Glaube eine Rolle in der Einrichtung der islamischen Familien spielen. Im Authentischen Ḥadīṭ (Al-Būḥārī: Ṣaḥīḥ al-Būḥārī Nr. 5090; Muslim: Ṣaḥīḥ Muslim Nr. 1466, Ibn Ḥibbān: Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān Nr. 4036; Abū Dāwūd: Sunan abī Dāwūd Nr. 2047 und At-Tirmidī: Sunan at-Tirmidī Nr.1126) steht: „Man heiratet eine Frau aus vier Gründen: wegen ihres Vermögens, wegen ihrer

vornehmen Herkunft, wegen ihrer Schönheit, wegen ihrer Frömmigkeit. Bemühe dich, die zu bekommen, die Frömmigkeit besitzt, sonst wirst du verarmen“ (Khoury 2009, B3, 21).

Da die Familie als Basis der menschlichen Gemeinschaft gilt, ist die Pflichterfüllung innerhalb der Familie von größter Wichtigkeit. Der Mensch lernt seine Aufgaben sowohl Allah als auch seinen Mitmenschen gegenüber zuerst in der Familie, welche ihm gleichzeitig auch Liebe und erste Erfahrungsmöglichkeiten bietet. Aus diesen Gründen beinhaltet das Gesetz Allahs gewisse Normen, Gesetze und Richtlinien für die Familie, welche sich in bestimmten Pflichten der einzelnen Familienmitglieder ausdrücken. Um die Kinder auf ihre Zukunft vorzubereiten, müssen die Eltern auf religiöse und weltliche Erfahrungen sowie auf ihre körperliche und seelische Entwicklung achten. Es ist die Pflicht der Eltern, ihren Kindern in Liebe, Güte und Gerechtigkeit zu begegnen. Den Eltern gegenüber haben die Kinder die Pflicht, sie zu achten, ihnen Respekt und Güte zu erweisen, ihnen zu gehorchen und sie im Alter zu versorgen.

Das islamische Erbrecht unter allen nahen Verwandten und materielle und seelische Unterstützung in Notfällen zeigen uns, dass die Solidarität vom familiären Kreis an beginnt und sich bis zu jedem sozialen Kreis erweitert. Im Qur'an steht diesbezüglich z.B. sinngemäß: „Allah empfiehlt euch hinsichtlich eurer Kinder: Eins männlichen Geschlechtes kommt ebenso viel zu wie der Anteil von zwei weiblichen Geschlechts. Wenn es aber (ausschließlich) Frauen sind, mehr als zwei, dann stehen ihnen zwei Drittel dessen zu, was er hinterläßt; wenn es (nur) eine ist, dann die Hälfte. Und den Eltern steht jedem ein Sechstel von dem zu, was er hinterläßt, wenn er Kinder hat. Wenn er jedoch keine Kinder hat und seine Eltern ihn beerben, dann steht seiner Mutter ein Drittel zu. Wenn er Brüder hat, dann steht seiner Mutter (in diesem Fall) ein Sechstel zu. (Das alles) nach (Abzug) eines (etwaigen) Vermächtnisses, das er festgesetzt hat, oder einer Schuld. Eure Väter und eure Söhne – ihr wißt nicht, wer von ihnen euch an Nutzen näher steht. (Das alles gilt für euch) als Verpflichtung von Allah. Gewiß, Allah ist Allwissend und Allweise“ (Qur'an, 4:12).

Laut Riḍā (1986, 299-356) dürfte der Mensch nach den islamischen Lehren bei der Befriedigung der eigenen Bedürfnisse nicht die Rechte anderer Menschen verletzen, im Qur'an steht sinngemäß: „O die ihr glaubt, zehrt nicht euren Besitz untereinander auf nichtige Weise auf, es sei denn, daß es sich um einen Handel in gegenseitigem Einvernehmen handelt [...]“ (Qur'an, 4:19). Die materiellen Fortschritte müssten nicht immer ethisch sein, deshalb könnte der Fortschritt ohne gesellschaftliche Werte fatal sein. „Werte: Es handelt sich um oberste Prinzipien bzw. Grundüberzeugungen mit verhaltens-lenkender Wirkung; sie werden in einer Gesellschaft allgemein als wünschenswert betrachtet und verleihen Menschen Orientierung, z.B. in moralischer (Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit, Treue), religiöser (Gottesfurcht, Nächstenliebe), politischer (Toleranz, Freiheit, Gleichheit), ästhetischer (Kunstschönheit) oder materieller (Wohlstand) Hinsicht“ (Raithel u.a. 2009, 25).

Laut Riḍā (1986, 296) berufen sich die sozialen Erziehungsziele bzw. islamischen gesellschaftlichen Werte auf Barmherzigkeit und Verantwortung, vor allem als Scham vor Gott, der alles sehen kann sowie innere Vorwürfe und sie erstrecken sich bis zu den sozialen Pflichten, z.B. *zakāh*, die als eine obligatorische finanzielle Unterstützung betrachtet wird. In diesem Zusammenhang schrieb der bekannte muslimische Mystiker Rumi: „Unsere Scham ist ein Beweis für unsere Willensfreiheit. Hätten wir keinen Ermessensspielraum, keinen Willen, wozu dann unsere Scham. Wessen sollten wir uns dann schämen, wozu dann unser Bemühen, uns moralisch anständig zu verhalten?“ (Öztürk 2002, 149). Die sozialen Erziehungsziele bzw. islamischen gesellschaftlichen Werte berufen sich auch auf Unterlassung der Schäden, deshalb sind zum Beispiel Diebstahl, Diskriminierung, Unterdrückung, Heuchlerei, Bestechung, Fälschung, Betrug, Zinsnehmen und Wucher verboten. Das Verbot schließt auch ausbeuterische Handelsformen, Monopole, Schwarzmarktgeschäfte, Wetten und jede Art von Glücksspiel ein. Im Gegensatz dazu sollten die Muslime mit Nicht-Muslimen zusammenarbeiten, wechselseitige Beziehungen herstellen und soziale Institutionen errichten.

3.4.5.1 Barmherzigkeit und Kooperation

Im Qur'an steht sinngemäß: „O ihr Menschen, fürchtet euren Herren, Der euch aus einem Wesen schuf, und aus ihm schuf Er seine Gatten und ließ aus beiden viele Männer und Frauen sich ausbreiten. Und fürchtet Allah, in Dessen (Namen) ihr einander bittet, und die Verwandtschaftsbände. Gewiß, Allah ist Wächter über euch“ (Qur'an, 4:1). Die Menschheit besteht nach der koranischen Lehre aus Geschwistern. Im Qur'an steht sinngemäß: „Und hätte es dein Erhalter so gewollt, Er hätte sicherlich alle Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft machen können: aber (Er wollte es anders, und so) fahren sie fort, unterschiedliche Ansichten zu haben“ (Qur'an, 11:118).

Im Qur'an steht sinngemäß: „Siehst du nicht, wie Allah ein Gleichnis von einem guten Wort geprägt hat? (Es ist) wie ein guter Baum, dessen Wurzeln festsitzen und dessen Zweige in den Himmel (reichen). Er bringt seinen Ernteertrag zu jeder Zeit (hervor) – mit der Erlaubnis seines Herrn. Und Allah prägt für die Menschen Gleichnisse, auf daß sie bedenken mögen. Und das Gleichnis eines schlechten Wortes ist wie ein schlechter Baum, der aus der Erde herausgerissen worden ist und keinen festen Grund (mehr) hat. Allah festigt diejenigen, die glauben, durch das beständige Wort im diesseitigen Leben und im Jenseits. Doch Allah läßt die Ungerechten in die Irre gehen. Allah tut, was Er will“ (Qur'an, 14:24-27).

Die Botschaft des Islam wird mit einem Baum im Qur'an verglichen. Die Wurzeln sind die Glaubensauffassung als Grundlage des Glaubens *uṣūl ad-dīn*, der Stamm obligatorische Glaubensübungen *farḍ*, die Zweige sind freiwillige Glaubensübungen *Sunna* und die Früchte sind die ethischen Werte. Das moralische Verhalten verwirklicht den Glauben *imān* auf der Bühne der Realität. Diese ethische Entwicklung beginnt vom Einzelnen an und erstreckt sich über die Gesellschaft, die ganze Menschheit bis über die ganze Welt. „Das reine Wort ist fruchtbar, daß jede einzelne Person (oder jede Gemeinschaft), die ihre Lebensweise darauf begründet, in jedem Augenblick davon, Nutzen hat. Es hilft nämlich, Reinheit der Gedanke, Ausgeglichenheit im Temperament Charakterstärke, moralische Reinheit, konsequentes Verhalten, Rechtschaffenheit in der Rede,

Aufrichtigkeit, Freundlichkeit im gesellschaftlichen Verhalten, Ausgewogenheit, Ehrlichkeit in der Politik, Großmut im Krieg und Aufrichtigkeit im Frieden hervorzubringen. Es ist, kurz gesagt, das Elixier, das alles in Gold verwandelt, wenn man es auf rechte Weise benutzt“ (SKD 1998, B3, 1116).

Im authentischen berühmten Ḥadīṭ „wurde der Prophet des Islam gefragt: ‘O Muhammad, unterrichte mich über den Islam.’ Da sagte Er: Islam ist, dass du bezeugst, daß es keinen Gott gibt außer Allah, und dass Muhammad der Gesandte Allahs ist, daß du das Gebet verrichtest, die *zakāh* (Pflicht-Almosen) gibst, im *ramaḍān* fastest und nach *ka‘ba* pilgerst, wenn du dazu imstande bist. Er sagte: ‘Du hast recht gesprochen’, und wir waren erstaunt darüber, dass er ihn befragte und ihm (dann) Recht gab. Er sagte: ‚Nun unterrichte mich über *imān*‘. Er sagte:‘ Das ist, dass du an Allah glaubst, an Seine Engel, an Seine Bücher, an Seine Gesandten und an den Jüngsten Tag, und dass du an die Bestimmung glaubst in ihrem Guten und in ihrem Bösen‘. Er sagte:‘ Du hast recht gesprochen. ‘Er sagte: ‘Nun unterrichte mich über *iḥsān*. Er sagte: ‘Das ist, dass du Allah dienst, als ob du Ihn sähest, und wenn du Ihn nicht siehst, so siehst Er dich doch“ (Al-Buḥārī: Saḥīḥ al-Buḥārī Nr. 4777; Aḥmad: Musnad Aḥmad B1, Nr. 179 und Ibn Ḥibbān: Saḥīḥ ibn Ḥibbān Nr. 173). Demzufolge verwirklicht der Islam die Grundlage der Religion. *Imān* ist der Glaube, der sich mit guten Taten bzw. gutem Verhalten entwickeln könnte.

Der Qur‘an legt viel Wert auf die gegenseitige Beratung als eine Art der gesellschaftlichen Kooperation. „Im authentischen Ḥadīṭ in Buḥārī (Iman 42, I, 23) und Muslim (Iman 95, I, 54) steht es: ‘Die Religion besteht in Naṣīḥa, soll der Prophet gesagt haben. Auf die Frage, wen gegenüber Naṣīḥa zu erbringen sei, antwortet der Prophet: ‘Gott (im Sinne Aufrichtigkeit) seinem Buche, seinem Propheten, den Führer der Muslime und ihrer Gesamtheit.’ Also, betont der Prophet diese religiöse –moralische Komponenten also Rat Naṣīḥa im Sinne von Mahnung oder Aufforderung, hebt das zweite eher als den politisch-pragmatischen oder berufsethischen Aspekt hervor, d.h. Rat im Sinne von Expertenmeinung und Entscheidungshilfe. [...] Šūrā bedeutet mehr als nur gemeinsame Beratung, d.h. zwischenmenschliche Entscheidungshilfe für Konflikte und Krisenfälle. Šūrā bezieht sich auf eine bestimmte Gruppe, die sich, je nach zu

behandelndem Gegenstand und je nach gesellschaftlichen Umständen, zur Beratung auf höchster Ebene berechtigt fühlt. Deswegen wird Šūrā auch als Recht beansprucht und zuweilen im Sinne von kollektiver Herrschaft, Beratung unter Gleichgestellten und Gleichgesinnten benutzt“ (Roswitha 1998, 66). Im Qur’an steht sinngemäß: „Sie pflegten einander nichts Verwerfliches, das sie taten, zu verbieten. Fürwahr, wie schlimm ist, was sie zu tun pflegten“ (Qur’an, 5:97).

3.4.5.2 Gerechtigkeit und Menschengleichheit

Im Qur’an steht sinngemäß: „Allah gebietet Gerechtigkeit, gütig zu sein und den Verwandten zu geben; Er verbietet das Schändliche, das Verwerfliche und die Gewalttätigkeit. Er ermahnt euch, auf daß ihr bedenken möget“ (Qur’an, 16:90), „O die ihr glaubt, seid Wahrer der Gerechtigkeit, Zeugen für Allah, auch wenn es gegen euch selbst oder die Eltern und nächsten Verwandten sein sollte! Ob er (der Betreffende) reich oder arm ist, so steht Allah beider näher. Darum folgt nicht der Neigung, daß ihr nicht gerecht handelt! Wenn ihr (die Wahrheit) verdreht oder euch (davon) abwendet, gewiß, so ist Allah dessen, was ihr tut, kundig.“ (Qur’an, 4:135), „O die die ihr glaubt, seid Wahrer (der Sache) Allahs als Zeugen für die Gerechtigkeit. Und der Haß, den ihr gegen (bestimmte) Leute hegt, soll euch ja nicht dazu bringen, daß ihr nicht gerecht handelt. Handelt gerecht. Das kommt der Gottesfurcht näher. Und fürchtet Allah. Gewiß, Allah ist kundig dessen, was ihr tut“ (Qur’an, 5:8).

„Gerechtigkeit im Sinne einer absoluten Wertgleichheit der Menschen untereinander und vor Gott“ (Falaturi 2002, 82). In diesem Zusammenhang schrieb Riḍa (1986, 331-348) über die Gendergleichheit und Maßnahmen für die Abschaffung der Sklaverei im Islam die größten Themen seiner Zeit. Im Qur’an steht, dass Gott der Herr der Welten sei und es steht auch sinngemäß; „Und Wir haben ja die Kinder Adams geehrt; Wir haben sie auf dem Festland und auf dem Meer getragen und sie von den guten Dingen versorgt, und Wir haben sie vor vielen von denen, die wir erschaffen haben, eindeutig bevorzugt“ (Qur’an, 17:70). „O ihr Menschen“, d.h. verleiht Gott dem Menschen die Würde. Der Qur’an bezeichnet alle Menschen als Geschöpfe Gottes, die einander gleichgestellt sind.

Als Individuum, egal ob Mann oder Frau, alt oder jung, weiß oder schwarz, Inländer oder Ausländer, ist jeder Mensch gleich. Deswegen spricht Gott in vielen Versen des Qur'an den Menschen an (*yā ayyuh an-nās*): „O ihr Menschen, Wir haben euch ja von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt. Gewiss, der Gelehrteste von euch bei Allah ist der Gottesfürchtigste von euch. Gewiss, Allah ist Allwissend und Allkundig“ (Qur'an, 49:13).

Rumi sah, „daß wir alle ursprünglich alle eins mit Gott waren, daß unser aller Herkunft ein und dieselbe ist. Warum aber gerät dies in Vergessenheit?“ (Öztürk 2002, 86). In Bezug auf Gebote und Verbote kommt im Qur'an „O die Gläubigen“ vor. Aber es gibt keinen Unterschied unter den Gläubigen, egal ob es Männer oder Frauen sind. Alle haben die gleiche Rechte und Pflichten sowie die gleiche Verantwortung und Entscheidungsfreiheit. Auch in Bezug auf die höchste Stufe des Glaubens finden wir den Begriff *awliyā'*, Plural von *waliyy*, die höchste Niveaustufe des Glaubens, welche alle Muslime und Musliminnen durch ihren Glauben und ihre guten Taten erreichen können. Im Qur'an steht sinngemäß: „Sicherlich, über Allahs Gefolgsleute soll keine Furcht kommen, noch sollen sie traurig sein, diejenigen, die glauben und gottesfürchtig sind“ (Qur'an, 10:62-63).

3.4.5.3 Polarität

Laut Riḍā (1986,280) gilt die Vielfalt nach dem Qur'an als eine Tatsache und Notwendigkeit, die sollte respektiert, akzeptiert und es sollte sogar in sie investiert werden, im Qur'an steht sinngemäß: „Und Wir haben dich nur als Barmherzigkeit für die Weltenwohner gesandt“ (Qur'an, 21:107). Der Mensch ist jedoch nicht alleine auf der Welt, was eine Herausforderung darstellt. An dieser Stelle wird die Bedeutsamkeit der Erziehungsziele am deutlichsten, denn sie zeigen an, wie man sowohl religiös als auch gut leben kann. Der Erziehungsprozess ist unbefristet. Die sinnorientierte Wissenschaft ohne seelische Ruhe reicht nicht aus und die religiöse Praxis ohne Verständnis zur Irre, Übertreibung oder Vernachlässigung könnte zum Schlechten führen.

Deswegen sollte die Vielfalt nicht zum Konflikt führen, sondern zur Kooperation, im Qur'an steht sinngemäß: „Verteilen etwa sie die Barmherzigkeit deines Herrn? Wir verteilen doch unter ihnen ihren Lebensunterhalt im diesseitigen Leben und erhöhen die einen von ihnen über die anderen um Rangstufen, damit die einen von ihnen die anderen in Dienst nehmen. Aber die Barmherzigkeit deines Herrn ist besser als das, was sie zusammentragen“ (Qur'an, 43:32). Das Leben in Reichtum oder in Armut ist eine Prüfung, im Qur'an steht sinngemäß: „Jede Seele wird den Tod kosten. Und Wir prüfen euch mit Schlechtem und Gutem als Versuchung. Und zu Uns werdet ihr zurückgebracht (Qur'an, 21:35). Aufgrund der unterschiedlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse ist Not in der Gesellschaft vorhanden und es leitet zur Liebe und Balance, sich unter den Völkern kennenzulernen und zusammenzuarbeiten. Unter den Menschen gibt es sowohl Rechte als auch Pflichten und der Qur'an betont insbesondere die Pflicht, denn der Mensch vergisst seine Rechte nicht. Ein klares Beispiel dafür ist die Abhängigkeit zwischen Mann und Frau. Differenzen tolerieren zu können, ist eine Erziehungssache. „So betont der Qur'an wiederum, dass die unaufhörliche Differenzierung in die Ansicht und Ideen der Menschen nicht zufällig, sondern einen gottgewollten, grundlegenden Faktor der menschlichen Existenz darstellt. Wenn Gott gewollt hätte, dass alle Menschen einer Auffassung sein sollten, wäre jeder intellektuelle Fortschritt ausgeschlossen gewesen“ (Asad 2012, 430).

Verantwortung zu übernehmen ist für alle Menschen, egal ob Mann oder Frau, als Garant für Frieden und Schutz der Welt zu sehen. Deswegen finden wir im Qur'an Aussagen wie ‚O die Menschen‘. „Tolerieren gleich dulden impliziert nämlich schon die Überzeugung, dass der Partner sich sowieso auf einer unteren Stufe befindet, man lässt ihn nur großzügigerweise weiter existieren. Gemeint ist also nicht Toleranz im Sinne der Aufklärung, sondern im koranischen Sinne nämlich im Sinne der Anerkennung des Partners in seiner vollen Identität; darauf komme ich zurück. Diese tolerante Haltung zieht folgerichtig eine dritte Voraussetzung nach sich, nämlich die Bereitschaft und sogar die Neugierde, von dem Gesprächspartner zu lernen, nicht nur die positiven Lebenswerte des anderen, sondern auch seinen Umgang mit den Alltagsproblemen und seiner

Lösungsversuche. Trotzdem und gerade deshalb gilt die Bewahrung der eigenen Identität als eine wichtige Voraussetzung für fruchtbare Dialoge“ (Falaturi 2002b, 76).

4 Ökologische Erziehungsziele

In diesem Kapitel werden einige neue Aspekte hinsichtlich der religiösen Erziehungsziele im Qur'an erörtert, die nicht von Riḍā erwähnt werden, aber sie ergänzen das Bild der religiösen Erziehungsziele im Qur'an. „Natur hat unterschiedliche Assoziationen zwischen den Polen: ‚Die wilde gefährvolle Natur als Feind‘ und ‚Die Natur als etwas romantisches und ästhetisches‘. Der Begriff Natur wird oft als Gegenkonzept zum Begriff Kultur gebraucht. Natur wird auch als Gemeinsamkeit aller Lebewesen betrachtet. Natur als die generelle Beschaffenheit einer Sache oder eines Sachverhaltes“ (Raithel 2005, 310). Für den Muslim ist die Natur kein Feind, sondern sie zeigt ihm die Macht und Schönheit Gottes. Laut M. al-Ġazālī (1989, 64) ist sogar der Gottesdienst bzw. das Bittgebet mit dem Nachdenken über die Schöpfung Gottes verbunden.

„Die Person-Umwelt-Beziehung ist als eine sich permanent gegenseitig beeinflussende zu verstehen. Dabei befindet sich die Umwelt in ständiger Veränderung und wirkt auf die Aktivität von Personen ein. Diese wiederum wirkt auf die Umwelt ein. Es lässt sich also von einer Interdependenz in perpetuum ausgehen. Das Individuum beschäftigt sich mit der Umwelt suchend und sondiert sowie konstruktiv eingreifend und gestaltet, nimmt Umweltbedingungen auf und bringt sie mit den vorhandenen Vorstellungen und Möglichkeiten in Einklang“ (Raithel u.a. 2009, 65). Laut Bobzin (2001, 95f) können Schwüre im Qur'an eine Reihe unterschiedlicher Formen aufweisen und stehen meistens vor besonders wichtigen, zentralen Aussagen. Am häufigsten sind jedoch Naturerscheinungen wie Sonne und Mond, Sterne, Himmel und Erde, Zeiten wie Tag und Nacht, Morgen und Abend, die Dämmerung am Morgen und am Abend. Es besteht eine Wechselbeziehung zwischen dem Menschen und der Umwelt. Jeder hat eine Rolle im Leben. Solange der Mensch Gott anbetet und den göttlichen Normen folgt, steht er im Einklang mit der Umwelt. Im Qur'an steht sinngemäß: „Ihn preisen die sieben Himmel und die Erde, und wer in ihnen ist. Es gibt nichts, was Ihn nicht lobpreist; ihr aber versteht ihr Preisen nicht. Gewiß, Er ist Nachsichtig und Allvergebend“ (Qur'an, 17:44).

Nach al-Kīlānī (1987, 126) hat Gott dem Menschen aus islamischer Sicht die drei wichtigsten Qualifikationen für seine Aufgabe in der Welt gegeben. Diese sind folgende: Erstens, Er hat die höchste Stellung unter den anderen Lebewesen als *ḥalīfa*. Zweitens, er ist lehrbar. Drittens, die Harmonie der menschlichen Gestaltung mit der Umwelt. „Als Zielbereiche ökologischer Erziehung benennt Jenchen (1992) die Entwicklung der kognitiven, emotionalen und aktionalen Komponente. Neben der Vermittlung von Kenntnissen geht es ebenfalls um eine affektive Ansprache und auch eine Umsetzung in Handlungen resp. Verhalten“ (Raithel 2005, 319).

4.1. Verantwortungsgefühl und Gnade bezüglich der Umwelt

Im Qurʾan steht sinngemäß: „Wenn er sich abkehrt, bemüht er sich eifrig darum, auf der Erde Unheil zu stiften und Saatfelder und Nachkommenschaft zu vernichten. Aber Allah liebt nicht das Unheil“ (Qurʾan, 2:205). Der Mensch ist sowohl Stellvertreter Gottes *ḥalīfa* als auch ein Teil der Schöpfung Gottes, der mit der Umwelt interagieren sollte. Der Mensch und die Welt sind im Wechselspiel, die Welt ist steht dem Menschen zur Verfügung *tashīr*. Gott ermöglicht es den Menschen die Welt zu verwenden und der Mensch trägt Verantwortung gegenüber der Welt *amāna*. Er sollte sie auf die beste Art und Weise nutzen und gleichzeitig schützen sowie weiterentwickeln *ʿimārah*. Das islamische Verständnis der Aufgabe der Menschen als Stellvertreter *ḥalīfa* liegt darin, dass der Mensch den Gottesdienst *ʿibādah*, die Entwicklung der Zivilisation *islāḥ* und die Entwicklung der Kultur *ʿimārah* gewährleistet und die Umwelt schützt. „Umgangssprachlich werden Bildung und Erziehung in eins gesetzt. Auch in der pädagogischen und theologischen Diskussion herrscht diesbezüglich Begriffsverwirrung [...]. Zunächst haben es beide Begriffe – strukturell gesehen – mit der Vermittlung von Subjekt und Objekt, von Mensch und Umwelt, von Personen und Kultur usw. zu tun. Sie unterscheiden sich jedoch wesentlich darin, wo jeweils der Ausgangspunkt für diesen Vermittlungsprozess gesehen wird. Erziehung nimmt den Ausgang bei der Objektivität, bei der Umwelt und der Kultur; in diese will sie das Individuum integrieren, von daher will sie den Menschen umgestalten, erziehen. Bildung hingegen nimmt ihren Ausgang ganz

wesentlich bei Subjekt. Bildung versucht, Kultur, Umwelt und Objektivität von Subjekt aus zu strukturieren“ (Lämmermann 2001, 79).

Die Beziehung zwischen den Menschen und der Welt ist eine wechselseitige Beziehung. Die Welt ist die Leiter zur Erkenntnis Gottes und die Menschen sind Stellvertreter des Herrschers auf der Erde. Einer der wichtigsten koranischen Begriffe in Bezug auf die Beziehung zwischen den Menschen und der Welt ist die Verantwortung *amāna*. Je mehr die Menschen diese Beziehung verstehen, desto mehr sind sie Gott gegenüber dankbar und zeigen in ihrem Verhalten ein Gleichgewicht zwischen Verschwendung und Nachlässigkeit. Im Qur'an steht sinngemäß: „Wir haben das anvertraute Gut den Himmeln und der Erde und den Bergen angeboten, aber sie weigerten sich, es zu tragen, sie scheuten sich davor. Der Mensch trug es – gewiß, er sehr oft ungerecht und sehr oft töricht“ (Qur'an, 33:72). Es ist beispielsweise erlaubt, Tiere ohne Quälerei zu essen, um sich zu ernähren, aber es ist jedoch verboten, sie zum Vergnügen oder aus sportlichen Motiven heraus zu töten. Jede Art von Tierquälerei, Ausnutzung bzw. Schaden gilt als verwerflich. Weiterhin verbietet der Islam auch das unnötige Fällen von Bäumen und Sträuchern, da sie nicht der Ernährung des Menschen dienen. Auch die Verschwendung lebloser Dinge, wie z.B. Wasser, ist untersagt. Überhaupt soll jede Art von Verschwendung, Koroption, Tyrannei vermieden werden. „Gott, Welt und Mensch stehen in einer engen Wechselbeziehung. Der Mensch ist gottausgerichtet geschaffen. Aus seiner Verantwortung heraus ist er für sein eigenes Tun verantwortlich, auch für seine Fehltaten. Seine Sünden belasten sein Verhältnis zu Gott; durch die Reue des Menschen bereinigt Gottes Güte, Gnade und Barmherzigkeit, nicht der Mensch durch seine eigenen Leistungen, das getrübte Verhältnis. Es fehlt also die Notwendigkeit der ‚Erlösung‘ durch einen Erlöser. Im Islam hat man es mit einer direkten Mensch-Gott-Beziehung zu tun, ohne Mittler. Die persönliche Beziehung zu Gott ist seitens des Menschen bestimmt durch sein Vertrauen zu Gott und göttlicherseits durch Barmherzigkeit“ (Falaturi 2002, 9).

4.2. Gemäßigtes Verhalten

Im Qur'an steht sinngemäß: „Allah obliegt es, (euch) auf dem richtigen Weg zu halten. Es gibt ja (auch) manche, die abweichen. Wenn Er gewollt hätte, hätte Er euch fürwahr allesamt rechtgeleitet“ (Qur'an, 16:9), „Gewiß, die Verschwender sind die Brüder der Satane; und der Satan ist gegenüber seinem Herrn sehr undankbar“ (Qur'an, 17:27), „Und diejenigen, die, wenn sie ausgeben, weder maßlos noch knauserig sind, sondern den Mittelweg dazwischen (einhalten)“ (Qur'an, 25:67) u.a. Einer der wichtigsten Erziehungsziele im Qur'an ist das gemäßigte Verhalten. Interessanter Weise kommt das Wort gemäßigtes Verhalten *qasḍ* im Qur'an als eine der Ableitungen der Zielsetzung *maqāṣid* vor und gleichzeitig wird das gemäßigte Verhalten als eines der Erziehungsziele des Qur'an bezeichnet. Weltentwicklung *'imārah* bedeutet, die Schätze der Erde zu schützen und gerecht zu teilen, nützliche Kultur und moralische, friedliche Zivilisation *iṣlāḥ* zu verbreiten. „Da Mittelmaß und Toleranz die Natur der Scharia bilden, kann die Scharai als eine ‚Mitte zwischen den beiden Seiten, der Übertreibung und der Vernachlässigung‘, beschrieben werden“ (Khalifaoui & Ucar 2016, 197).

„Ausgangspunkt für das islamische Wirtschaftsdenken sind einige grundsätzliche theologische Überlegungen, die für alle Bereiche des menschlichen Lebens maßgeblich sind. [...] Der Mensch ist durch Gott als Stellvertreter (Ḥalīfa) auf der Erde eingesetzt worden. Dies bedeutet, dass der Mensch einerseits mit bestimmten Fähigkeiten ausgestattet ist, die es ihm ermöglichen, diese Aufgabe der Verwaltung, Nutzung und Bewahrung der Schöpfung auszuüben, er aber andererseits von diesen Fähigkeiten nur innerhalb des Rahmens Gebrauch machen darf, den Gott ihm vorgegeben hat. Der Mensch ist also erschaffen worden, um seine Fähigkeiten zu entwickeln und zu gebrauchen, darf sie allerdings nicht missbrauchen“ (Kalisch 2006, 109). Auch findet man im Qur'an die vermittelnde gemäßigte Haltung *wasat* als Merkmal der Muslime, denn im Qur'an steht sinngemäß: „Und so haben Wir euch zu einer Gemeinschaft der Mitte gemacht [...]“ (Qur'an, 2:143).

4.3. Die gesehene Offenbarung

Die Schöpfung und ihre Einheit weisen auf einen einzigen Schöpfer hin. Das Nachdenken über die Schöpfung bzw. die Mediation gelten als der wichtigste vernünftige geistliche Gottesdienst im Islam. Denn die Welt ist eine Art von Offenbarung, die Nachdenken erfordert, damit sie die Wahrheit erreichen kann, dass es nur einen einzigen Gott gibt und damit sie uns einige Eigenschaften Gottes zeigt. Wanderungen und Reisen könnten auch eine Art des Gottesdienstes sein. Denn es gibt auf der Welt auch Spuren der vorherigen Kulturen bzw. Zivilisationen, an deren nützlichen Gütern man sich orientieren und deren schädliche Dinge man meiden kann. Die Schöpfung führt nach islamischer Lehre zum Schöpfer.

Im Qur'an steht sinngemäß: „Euer Gott ist ein Einziger Gott. Es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Allerbarmer, dem Barmherzigen. In der Schöpfung der Himmel und der Erde; im Unterschied von Nacht und Tag; in den Schiffen, die das Meer befahren mit dem, was den Menschen nützt; darin, daß Allah Wasser vom Himmel herabkommen läßt, und damit dann die Erde nach ihrem Tod wieder lebendig macht und auf ihr allerlei Tiere sich ausbreiten läßt; und im Wechsel der Winde und der Wolken, die zwischen Himmel und Erde dienstbar gemacht sind, sind wahrlich Zeichen für Leute, die begreifen“ (Qur'an, 2:163f). „Dieser Vers steht im bedeutungsvollen Zusammenhang mit dem vorangegangenen, in dem uns Gott unser einziger Herr und Schöpfer vor Augen geführt wird. Nun wird uns gesagt, daß wir die große Wahrheit von der Einheit Gottes leicht verstehen können, [...] die gesamte Natur legt unumstößliches Zeugnis für die Gültigkeit dieser Tatsache ab. Die wunderbaren Zeichen im Universum sprechen eine beredete Sprache, in dem sie die Einheit der Planung in der allergrößten Vielfalt der Natur erkennen lassen und dadurch den planenden Willen, der hinter allen Naturerscheinungen steht. Die Sinneswahrnehmungen des Menschen bekräftigen, sofern der richtige Gebrauch von ihnen gemacht wird, nur allzu klar die Wahrheiten, die dem Menschen durch die göttlichen Offenbarungen kundgetan wurden“ (SKD 1998, B1, 64f).

5. Zusammenfassung

Der Qur'an ist im Islam die letzte und endgültige Offenbarung und verkörpert die Lebensordnung. Die Erziehungsziele im Qur'an nach Riḍā berufen sich auf zwei Hauptaspekte, die in einem Wechselspiel zueinander stehen und zwar: Erstens, seitens des Gottes als Erzieher und dafür legt der Qur'an Gewicht auf Hauptthemen, und zwar: die Grundsätze des Glaubens, Totalität des Gottesdienstes und ihre Konsequenzen im Diesseits bzw. im Jenseits. Zweitens, seitens des Menschen als Erzogener und dafür wird die Berücksichtigung der menschlichen Bedürfnisse sowie die Persönlichkeits- und Gesellschaftsentwicklung hervorgehoben. Deshalb könnte man die Haupterziehungsziele im Qur'an nach Riḍā wie folgt zusammenfassen: Glaubensvorstellung, die Praktizierung des Glaubens im Rahmen der göttlichen Erfordernisse und der menschlichen Bedürfnisse und die Verbesserung *iḥsān* eines Zustandes des Menschen individuell *tazkiyah* und gesellschaftlich.

In der vorliegenden Arbeit werden diese Erziehungsziele im Qur'an nach Riḍā aus verschiedenen Dimensionen analysiert: auf der theologischen, psychischen, praktischen und sozialen Ebene der Erziehungsziele. Die theologischen Erziehungsziele stehen an der Spitze der Erziehungsziele im Qur'an und berufen sich auf die sechs Grundsätze des Glaubens. Die göttliche Einheit erfordert im Qur'an die Einheit der Schöpfung, die Ganzheit des Menschen, die Totalität des Gottesdienstes, wobei der Dualismus zwischen Körper und Geist, Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz, Gottesdienst und Arbeit, Individuum und Gesellschaft in Bildung bzw. der Erziehung gelöscht werden.

Die anthropologischen Erziehungsziele steht in Verbindung mit der Erkenntnistheorie in der muslimischen Philosophie, welche sich auf vier Hauptelemente beruft und zwar: Offenbarung, Vernunft, Sinneswahrnehmung und die *Fiṭra*, was als angeborenes Wissen, Erinnerung, Grundwissen oder auch als Bereitschaft zur Verbesserung verstanden werden könnte. Die Vernunft hilft ihm seine Fähigkeiten zu nutzen, um seine Grundbedürfnisse zu leben, den Sinn des Lebens zu erreichen und sich weiterzuentwickeln. Im Qur'an sind der Glaube und das richtige Wissen miteinander

verbunden. Das richtige Wissen führt zu den guten Taten, wobei man sich in erster Linie dem Bestreben widmet, Gott zu erkennen und ihm zu gehorchen. Die Offenbarung beruft sich auch auf eine zentrale Rolle der Vernunft, welche im Qur'an das materielle sowie auch das immaterielle Wissen erfassen sollte. Die anthropologischen Erziehungsziele beruft sich auf Verantwortungskonzept *amāna* und die Ganzheit des Menschen. Im Qur'an steht sinngemäß: „Allah ändert nicht den Zustand eines Volkes, bis sie das ändern, was in ihnen selbst ist“ (Qur'an, 13:11). Die Verantwortung *amāna* liegt in erster Linie bei der eigenen Person, der Gesellschaft und gegenüber der Umwelt, wobei der Mensch Stellvertreter Gottes ist. Gott hat den Menschen mit all jenen Mitteln und Kräften ausgestattet, die dazu erforderlich sind, seine natürlichen Begabungen zur Entfaltung zu bringen, um dadurch die Erfüllung seiner Bedürfnisse zu ermöglichen. Die Ganzheit des Menschen erfordert die Ganzheit der Erziehung, deshalb geht es bei der islamischen Erziehung um die Entfaltung der Fähigkeit des einzelnen Menschen auf geistiger, geistlicher und körperlicher Ebene.

Die praktischen Erziehungsziele berufen sich auf die Totalität des Gottesdienstes. Der Gottesdienst im Islam hat folgende drei Dimensionen: die rituale (Glaubensgrundsätze), soziale (Wirkung des Glaubens im Alltag) und universale Dimension (Nachdenken, Wissenschaft und Entdeckung). Die Einschränkung des Gottesdienstes in einer Dimension führt zu einer falschen Religiosität, wandelt die Religion zu einer Art Tradition oder drängt die Religion auf den Rahmen des Lebens. Die sozialen und ökologischen Erziehungsziele gehen aus einigen allgemeinen koranischen Prinzipien hervor, wie Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Menschengleichheit, internationale Solidarität sowie gemäßigtes Verhalten. Von daher findet man die Bedeutung der Erziehungsziele im Qur'an für sein ganzheitliches Verständnis und die muslimischen Konzeptionen zur Erziehung bzw. Bildung in der Zeit der Globalisierung.

6. Literaturverzeichnis:

(A) Deutsche Literatur:

1. **Abdullah**, M. Amin. (2002). *Universalität der Ethik, Kant & Ghazali*. (Originaltitel: The idea of universality of ethical norms in Kant & Ghazali, übers.: Serge März). Frankfurt: Verlag Y. Landeck
2. **Abouزيد**, Sayed Ahmed Fathulla. (2005). *Islam und Moderne, Beiträge zum Verhältnis von Islam und Themen der Moderne*. Kairo: Ohne Verlag.
3. **Abu Zaid**, Nasr Hamid. (2008). *Gottes Menschenwort, Für ein humanistisches Verständnis des Koran*. Übersetzt von Thomas Hildebrandt. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH.
4. **Asad**, Muhammad. (2012). *Die Botschaft des Koran, Übersetzung und Kommentar*. Nicht verkäuflich. Sonderausg. des VDM. Ostfildern: Patmos Verlag.
5. **Aslan**, Ednan (Hrsg.). (2009). *Islamische Erziehung in Europa, Islamic Education in Europe*. Wien. Köln. Weimar: Böhlau Verlag.
6. **Bobzin**, Hartmut. (2001). *Der Koran, eine Einführung*. 4. Auflage. München: Verlag C.H. Beck.
7. **Brunner**, Rainer (Hrsg.). (2016). *Islam, Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH.
8. **Bucaille**, Maurice. (1994). *Bibel, Koran und Wissenschaft, Die Heiligen Schriften im Licht moderner Erkenntnisse*. München: SKD Bavaria Verlag & Handel GmbH.
9. **Bülent**, Ucar (Hrsg.). (2011). *Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung, Perspektiven aus der Wissenschaft und Schulalltag der Lehrkräfte*. (3. Band). Frankfurt am Main, Wien [u.a.]: Lang.

10. **Comenius**, Johann Amos. (2007). 10. Auflage. *Große Didaktik*. Übersetzt und herausgegeben von Andreas Flitner. Stuttgart: Klett-Cotta.
11. **Dessauer**, Friedrich. (1959). *Wer ist der Mensch? Die vier Fragen des Immanuel Kant*. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht.
12. **Falaturi**, Abdoljavad. (2002a). *Grundkonzept und Hauptideen des Islam*. 2. Ausgabe. Hamburg: Islamische Akademie Deutschland e.V.
13. **Falaturi**, Abdoljavad. (2002b). *Dialog zwischen Christentum und Islam*. Hamburg: Islamische Akademie Deutschland e.V.
14. **al-Ġazālī**, abū Ḥāmid Muḥammad. (2006). *Das Kriterium des Handelns. Mizān al-ʿamal*. Aus dem arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von ʿAbd-Elṣamad ʿAbd- Elḥadmīd Elschazlī. Darmstadt: WBG.
15. **Goldzieher**, Ignaz. (1970). *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. 2. Auflage. Leiden: E. J. Brill.
16. **Halm**, Dirk. (2008). *Der Islam als Diskursfeld, Bilder des Islams in Deutschland*. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, GWV Fachverlag GmbH.
17. **Hashim**, Ahmed Omar. *Islam und Frieden*. Übersetzt von Borg, Tawfik. In: Kröger, Detlef (Hrsg.) *Religionsfriede als Voraussetzung für den Weltfrieden, Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP) Regionalgruppe Osnabrück*. (S. 185-188) Osnabrück: Universitätsverlag Rasch.
18. **Hathout**, Hassan. (2011). *Muslimisches Denken Verstehen*. (Originaltitel: Reading the muslim mind. Übersetzung; Ahmed von Denffer). USA: American Trust Publications.
19. **Hengstenberg**, Hans-Eduard, (1962). *Der wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*. Essen: Verlag Fredebeul & Koenen.
20. **Hermission**, Sabine & Rothgangel, Martin (Hrsg.). (2016). *Theologische Ausbildung und Spiritualität*. Göttingen: Verlag V & R unipress GmbH.

21. **Hildebrandt**, Thomas. (2007). *Neo-Mu‘tazilismus, Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*. Leiden: Brill Verlag.
22. **Oelkers**, Jürgen. (2009). *Erziehung*. In: Andresen, Sabine; Casale, Rita; Gabriel, Thomas; Horlacher, Rebekka; Larcher Klee, Sabine & Oelkers, Jürgen (Hrsg.). *Handwörterbuch der Erziehungswissenschaft* (S.248-262). Weinheim: Beltz Verlag.
23. **Kalisch**, Muhammad. (2006). *Islamische Wirtschaftsethik in einer islamischen und in einer nichtislamischen Umwelt*. In: Nutzinger, Hans G. (Hrsg.). *Christliche, jüdische und islamische Wirtschaftsethik, über religiöse Grundlagen wirtschaftlichen Verhaltens in der säkularen Gesellschaft*. 2. Auflage. (S.105-129). Marburg: Metropolis-Verlag.
24. **Khalifaoui**, Mouez & Ucar, Bülent (Hrsg.). (2016). *Islamisches Recht in Theorie und Praxis, neue Ansätze zu aktuellen und klassischen islamischen Rechtsdebatten*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition.
25. **Khoury**, Adel Theodor. (1978). *Einführung in die Grundlagen des Islams*. (3. Band). Wien: Verlag Styria.
26. **Khoury**, Adel Theodor. (2004). *Der Koran Arabisch- Deutsch. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
27. **Khoury**, Adel Theodor. (2006). *Die Weisheit des Islams, Gebete und koranische Texte*. Freiburg im Breisgau, Wien [u.a.]: Herder Verlag.
28. **Khoury**, Adel Theodor, Hagemann, Ludwig & Heine, Peter. (2006). *Islam-Lexikon, Geschichte-Ideen-Gestalten, A-Z*. Freiburg, Wien [u.a.]: Herder Verlag.
29. **Khoury**, Adel Theodor. (2008). *Der Ḥadīth, Urkunde der islamischen Tradition*. (2. Band). München: Gütersloher Verlagshaus in der Verlagsgruppe Random House GmbH.
30. **Khoury**, Adel Theodor. (2009). *Der Ḥadīth, Urkunde der islamischen Tradition*. (3. B). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

31. Kolb, Bettina. (1987). *Narrative Sprachintervention, Erzählstrategien einer therapeutischen Sprachdidaktik*. Dissertation. Universität München.
32. Krawietz, Birgit. (2002). *Der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*. Berlin: Duncker und Humblot.
33. Krawulsky, Dorothea. (2006). *Eine Einführung in die Koranwissenschaften, 'ulūm al-Qur'ān*. Bern [u.a.]: Peter Lang.
34. Kreiser, Klaus, Werner, Diem & Majer, Hans Georg (Hrsg.). (1974). *Lexikon der islamischen Welt*. (2. Band). Stuttgart, Berlin und Köln Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
35. Lahbabi, Mohamed Aziz. (2011). *Der Mensch: Zeuge Gottes, Entwurf einer islamischen Anthropologie*. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Markus Kneer. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH.
36. Lohlker, Rüdiger. (2012). *Islamisches Recht Methoden*. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG.
37. an-Nawawī, abū Zakariyya Yahya ibn Šaraf. (1996). *Riyāduṣ Ṣālihīn, Gärten der Tugendhaften*. Aus dem arabischen übersetzt, mit einer Einleitung von Najat Gaston und Tilmann Schaible. München: SKD Bavaria Verlag & Handel GmbH.
38. Maudoodī, Abū-l-A'ālā. (1981). *Weltanschauung und Leben im Islam*. Malaysia: I.I.F.S.O.
39. Mayring, Philipp. (2010). *Qualitative Inhaltsanalyse, Grundlagen und Techniken*. 11. Auflage. Weinheim [u.a.]: Beltz.
40. Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.). (1939). *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Band 1: A-G. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler.
41. Nekroumi, Mohammed & Meise, Jan (Hrsg.). (2009). *Modern Controversies in Quranic Studies*. Hamburg-Schenefeld: EB-Verlag.
42. Nöldeke, Theodor. (1909). *Geschichte des Qorāns, über den Ursprung des Qurāns*. 2. Auflage bearbeitet von Friedrich Schwally. (1. Band). Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, Theodor Weicher.

43. **Öztürk**, Yasar Nuri, (2002). *Rumi und die islamische Mystik: über das Menschenbild im Islam*. (Originaltitel: Mevlâna celâleddin Rûmî ve insan. Aus dem Türkischen übertragen und mit Anmerkungen versehen von Nevfel Cumart.) Düsseldorf: Grupello-Verl.
44. **al-Qradawi**, Yusuf. (2003). *Erlaubnis und Verbotenes im Islam*. 4. Auflage. München: SKD Bavaria Verlag & Handel GmbH.
45. **Qur'an**, Der: Übersetzt von Bubenheim, Frank 'Abdullâh aş-Şâmit & Elyas, Nadeem. *Der edle Quran und die Übersetzung in deutsche Sprache*. Madina, Königreich Saudi-Arabien: König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qur'an, 2002.
46. **Raithel**, Jürgen, Dollinger, Bernd & Hörmann, Georg. (2009). *Einführung Pädagogik, Begriffe - Strömungen Klassiker - Fachrichtungen*. 3. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH.
47. **Roswitha**, Badry. (1998). *Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (şūrā) unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
48. **Rothgangel**, Martin & Schwarz, Hans (Hrsg.). (2011). *Götter, Heroen, Heilige, von römischen Göttern bis zu Heiligen des Alltages*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
49. **Schimmel**, Annemarie. (1955). *Zur Anthropologie des Islam*. Sonderabdruck aus C.J. Bleeker Anthropologie Religieuse (S.140-153). Leiden: E.J. Brill.
50. **Schimmel**, Annemarie. (1990). *Der Islam, eine Einführung*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co.
51. **Schimmel**, Annemarie. (1995). *Mystische Dimensionen des Islam, Die Geschichte des Sufismus mit zahlreichen Abbildungen*. Frankfurt: Insel Verlag.
52. **Schirmmacher**, Christine. (2005). 2. Jahrgang. *Die Muslime und ihre Heilige Schrift, dargestellt an der Frage nach Frieden und Gewaltbereitschaft*. Pforzheim: Institut für Weltmission und Gemeindebau, MBS-Texte Pro Mundis.

53. **SKD.** (1998). *Die Bedeutung des Korans*. 2. Neu bearb. U. verbesserte Auflage. (In 5 Bände). München: SKD Bavaria Verlag & Handel GmbH.
54. **Schwarzenau, Paul.** (1982). *Korankunde für Christen, Ein Zugang zum heiligen Buch der Moslems*. Stuttgart und Berlin: Kreuz Verlag.
55. **Takim, Abdullah.** (2009). *Selbstvertreter oder Ebenbild Gottes? Der Mensch im Christentum und Islam, Eine Erwiderung auf Heike Baranzke*. In: *Verantwortung für das Leben, Ethik im Christentum und Islam*. Schmid, Hansjörg, Renz, Andreas, Sperber, Jutta Takim Abdullah & Ucar Bülent (Hrsg.). (S.46-51). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
56. **Twardella, Johannes.** (1999). *Autonomie, Gehorsam und Bewährung im Koran, ein soziologischer Beitrag zum Religionsvergleich*. Religionswissenschaftliche Texte und Studien, (9. Band). Hildesheim, Zürich und New York: Georg Olms Verlag.
57. **Tworuschka, Monika und Udo.** (2002). *Der Koran und seine umstrittenen Aussagen*. Düsseldorf: Patmos Verlag GmbH & Co. KG.
58. **UNESCO-Kommission.** (2016). *Bildung 2030, Incheon-Erklärung und Aktionsrahmen inklusive und chancengerechte hochwertige Bildung sowie lebenslanges Lernen für alle*. (Übersetzung von Hella Rieß. Diese deutsche Übersetzung wird gemeinsam herausgegeben von der Deutschen UNESCO-Kommission e.V., der Österreichischen UNESCO-Kommission und der Schweizerischen UNESCO-Kommission). Bonn, Deutschland: Deutsche UNESCO-Kommission e. V. Verfügbar unter <http://www.unesco.de/bildung/bildung-2030/aktionsrahmen-bildung-2030.html> [23.01.2017]
59. **Von Denffer, Ahmad.** (2005). *‘Ulum Al-Qur’an. Einführung in den Koranwissenschaften*. (Originaltitel, unter dem Titel: *Ulum al-Qur’an: An Introduction to the Sciences of the Qur’an*. Aus dem Englischen übertragen von Mohamed Abdallah Weth). Karlsruhe: Deutscher Informationsdienst über Islam.
60. **Wehr, Hans.** (1985). *Arabisches Wörterbuch für Schriftsprache der Gegenwart, Arabisch- Deutsch*. 5. Auflage. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

61. Wensinck, A.J. & Kramers, J.H. (1941). *Hand- Wörterbuch des Islam*. Leiden: E.J. Brill.
62. Würsch, Renate. (2013). *Der Koran und seine Rezeption*. Das Mittelalter 18, (S. 27–45). Akademie Verlag GmbH. Verfügbar unter (http://www.zora.uzh.ch/91101/1/Wuersch_Koran_und_seine_Rezeption.pdf). [15.01.2017]
63. Zaidan, Amir. (2011). *‘Uluumul-quraan, Einführung in die Quraan-Wissenschaft*. (8. Band). Wien: Islamologisches Institut.
64. Zakzouk, Mahmoud. (2005). *Ghazali und Descartes, Ein philosophischer Vergleich*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH.
65. Zirker, Hans. (1999/2000). *Verantwortung und Schuld – Zur Anthropologie von Koran und Bibel*. In: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 7/8 (S. 96–114). Verfügbar unter (<https://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-11103/is-verantw.pdf>). [23.05.2016]

(B) Fremdsprachige Literatur:

1. ‘Abdulbāqī, Muḥammad Fu’ād. (1945). *Al-Mu‘ğam al-Mufahras li alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
2. ‘Abd ad-Dā’im, ‘Abdullah. (1984). *At-Tarbiyah ‘abra at-Tārīḥ, min al-‘Uṣūr al-Qadīmah ḥattā ’awā’il al-Qarn al-‘Iṣrīn*. 5. Auflage. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn.
3. Abū al-‘Izz, Alī al-Ḥanafī. (1996). *Šarḥ al-‘aqīdah at-Taḥawyyiah*. 9. Auflage. Beirut: Mu’assasat ar-Risālah.
4. Abū Zahrah, Muḥammad. (2004). *Uṣūl al-Fiḥ*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
5. Abū Zaid, Nasr Hamid. (1996). *Al-Itğāh al-‘Aqlī fi at-Tafsīr, dirāsa fi qaḍiyyat al-Mağāz fi al-Qur’ān ‘ind al-Mu’tazilah*. 3. Auflage. Casablanca, Marokko; Beirut: al-Markaz at-Ṭaqāfī al-‘Arabī.

6. **Bani ‘Awwad**, ‘Abddulmun‘im. (2007). *Uṣūl al-Fikr at-Tarbawī ‘inda abī ḥāmid al-Gazālī wa ibn Ruṣd wa ibn Ḥaldūn, dirāsah taḥlīliyyah muqāranah ma‘a al-Fikr at-Tarbawī al-Ḥadīth*. Amman: Ğāmi‘at ‘ammān al-‘arabiyya li-d-Dirāsāt al-‘Ulyā, kuliyyat ad-Drāsāt at-Tarbawīyah al-‘Ulyā.
7. **ad-Daqqī**, Riḍā Muḥammad. (2011). *Kitāb tāriḥ al-Qur’an li-Imustāṣriq al-Almānī „Theodor Nöldeke“ tarğama wa dirāsa naqdiyya*. 2. Auflage. Katar: Stiftung - und islamischen Angelegenheitsministerium in Katar Kooperation mit Damaskus, Beirut und aṣ-Ṣāliḥiyyah: Dār an-Nawādir.
8. **Dirāz**, Muḥammad. (1985). *Al-Naba’ al-‘Aẓīm*. Doha: Dār at-Ṭaqāfah.
9. **Dirāz**, Muḥammad. (1996). *Muḥtaṣar dustūr al-Aḥlāq fi al-Qur’ān*. (Originaltitel, unter dem Titel: La Morale du Koran. Aus dem Französischen übertragen von zusammengefasst von Muḥammad ‘Abdulaẓīm ‘Alī). Alexandria: Dār ad-Da‘wah.
10. **al-Fairūzābādī**, Mağd ad-Dīn Muḥammad ibn Ya‘qūb. (2005). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. 8. Auflage. Beirut: Mu’assasat ar-Risālah.
11. **Fazlur Rahman**. (O.J). *Major Themes of the Qur’an*. Verfügbar unter http://ebooks.rahnuma.org/religion/Fazlur_Rehman/Fazlur_Rehman-Major-Themes-of-the-Qur-an.pdf. [12.12.2016]
12. **Ĝād al-Ḥaqq**, ‘Alī Ĝād al-Ḥaqq. (1994). *Bayān li an-Nās*. (in 2 Bände). Kairo: Al-Azhar Universität Verlag.
13. **al-Ĝamal**, Aḥmad Muḥammad ‘Alī. (2007). *Al-Qur’an wa luğat as-Siryān*. Kairo, Ägypten: Eine veröffentliche Forschung in dem Magazin der Sprachen – und Übersetzungsfakultät der al-Azhar Universität Nr. 42.
14. **al-Ĝazālī**, abū Ḥāmid. (1957). *Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn*. Smarang, Indonsien: Kiryāṭa futrā.
15. **al-Ĝazālī**, Abū Ḥāmid. (1990). *Ĝawāhir al-Qur’an wa duraruh*. 3. Auflage. Beirut: Dār iḥyā’ ‘ulūm ad-Dīn.

16. **al-Ġazālī**, Muḥammad. (1989). *Al-Maḥāwir al-Ḥamsah li-l-Qur'an al-Karīm*. Kairo: Dār aš-Šurūq.
17. **Ibn 'Abd as-Salām**, al- 'Izz. (2000). *Al-Qwā'id al-Kubrā, qwā' id al-Aḥkām fi Masāliḥ al-Anām*. Damaskus: Dār al-Qalam.
18. **Ibn Bayyah**, 'Abdullah. (2012). *Mašāhid min al-Maqāšid*. 2. Auflage. Riad: Wojooh Publishing & Distribution House.
19. **Ibn Kaṭīr**, Ismā'īl. (2002). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. (In 4. Bände). 3. Auflage. Kairo: Mu'assasat al-Muḥtār.
20. **Ibn Nabī**, Mālik. (2000). *Aḏ-Ḍāhirah al-Qur'āniyyah*. 4. Auflage. Damaskus: Dār al-Fikr.
21. **Ibn Taymiya**, Aḥmad. (1989). *Risalat al-' Ubūdiyyah*. Giza: Dār al-Qalam li-t-Turāt.
22. **Kamāl**, Yūsuf. (1990). *Al-Islām wa al-Maḏāhib al-Islāmiyyah al-Mu'āširah*. 2. Auflage. Al-Mansura, Ägypten: Dār al-Wafā'.
23. **al-Kīlānī**, Mağid 'Irsān. (1985). *Tatawwur mafhūm an-Nazariyya at-Tarbawiyah al-Islāmiyyah, Dirasah manhagiyyah fi al-Uṣūl at-Tārīḥiyyah li at-Tarbiyyah al-Islāmiyyah*. 2. Auflage. Beirut und Damaskus: Dār ibn Kaṭīr.
24. **al-Kīlānī**, Mağid 'Irsān. (1987). *Falsafat at-Tarbiyyah al-Islāmiyyah, Dirāsah muqāranah bayna falsafat at-Tarbawiyah al-Islāmiyyah wa al-Falsafāt at-Tarbawiyah al-Mu'āširah*. Jeddah: Dār al-Manārah.
25. **al-Kīlānī**, Mağid 'Irsān. (1988). *Ahdāf at-Tarbiya al-Islāmiyyah, Dirāsah muqāranah bayna ahdāf at-Tarbiya al-Islāmiyyah wa al-Ahdāf at-Tarbawiyah al-Mu'āširah*. 2. Auflage. Medina: Maktabat dār at-Turāt.
26. **al-Kīlānī**, Mağid 'Irsān. (2005). *At-Tarbiya wa at-Tağdīd, wa tanmiyat al-Fā'iliyyah 'ind al-'Arabī al-Mu'āšir, baḥṭ fi al-Uṣūl as-Siyāsiyah li at-Tarbiyah wa at-ta'līm fi al-Aqṭār al-'Arabiyyah*. Dubai: Dār al-Qalam.
27. **al-Kīlānī**, Mağid 'Irsān. (2009). *Naḏariyyat al-Mā' rifah fi at-Tarbiyyah al-Islāmiyyah*. Amman: Al-ğām' iyyah al-'ilmiyyah li-l-baḥṭi al-'Imī.

28. **al-Kūmī**, Aḥmad as-Sayyid & Al-Qāsīm, Muḥammad Aḥmad Yūsuf. (1982). *at-Tafsīr al-Mawḍīʿ li al-Quʿān al-Karīm*. Kairo: Ohne Verlag.
29. **La Beume**, Jules. (1924). *Tafṣīl āyāt al-qurʿan al-Ḥakīm*. (Originaltitel, unter dem Titel: Le Koran Analyzé. Aus dem Französischen übertragen von ʿAbdulbaqī, Muḥammad Fuʿād). Kairo: Maṭbaʿat ʿIsa al-Bābī al-Ḥalabī wa šurakāh.
30. **al-Mubārak**, Muḥammad. (1974). *Niḏām al-Islam, al-Ḥukm wa ad-Dāʿwah*. Beirut: Dār Al-Fikr.
31. **al-Qaraḍāwī**, Yūsuf. (1989). *Aṣ-Ṣabr fi al-Qurʿān*. 3. Auflage. Kairo: Maktabat Wahbah.
32. **al-Qaraḍāwī**, Yūsuf. (1996). *Al-ʿAql wa al-ʿIlm fi al-Qurʿān al-Karīm*. Kairo: Maktabat Wahbah.
33. **al-Qaraḍāwī**, Yūsuf. (2000). *Kaifa nataʿamal maʿa al-Qurʿān al-ʿAẓīm*. 3. Auflage. Kairo: Dār aš-Šurūq.
34. **al-Qaraḍāwī**, Yūsuf. (2001). *Malāmiḥ al-Muḡtamaʿ al-Muslim alladi nanšuduh*. Kairo: Maktabat wahbah.
35. **al-Qaṭṭān**, Mannāʿ. (2001). *Tariḥ at-tašrīʿ al-islāmī*. 5. Auflage. Kairo: Maktabat Wahbah.
36. **al-Qaṭṭān**, Mannāʿ. (2000). *Mabāḥiṭ fi ʿulum al-Qurʿān*. 11. Auflage. Kairo: Maktabat Wahbah.
37. **Quṭb**, Sayyid. (2002). *At-Taṣwīr al-Fannī fi al-Qurʿan*. 16. Auflage. Kairo: Dār aš-Šurūq.
38. **Saʿīd**, ʿAbd as-Sattār Faḥullāh. (1991). *Al-Madḥal ila at-Tafsīr al-Maudūʿī*. 2. Auflage. Kairo: Dār at-Tauziʿ wa-n-Našr al-Islāmiyyah.

39. **al-Raisūnī**, Ahmad. (2010). *Al-kulliyat al-asāsiyyah li-š-šarī‘ah al-islamiyyah*. Kairo: Dār as-Salām.
40. **al-Raisūnī**, Ahmad. (2014). *Muḥāḍarāt fi maqāšid aš-Šarī‘a*. 3. Auflage. Kairo: Dār al-Kalimah.
41. **Riḍā**, Muḥammad Rašīd. (1912). *At-Tarbiyyah wa at-Ta‘līm*. Indien: al-Maṭba‘ah al-Aḥmadiyyah.
42. **Riḍā**, Muḥammad Rašīd & ‘Abdu, Muḥammad. (1947). *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm* berühmt als *tafsīr al-Manār*. (2. Band). 2. Auflage. Kairo: Dār al-Manār.
43. **Riḍā**, Muḥammad Rašīd. (1986). *Al-Waḥy al-Muḥammadī*. 3. Auflage. Beirut: Ma’assasat ‘Iz ad-dīn.
44. **Riḍā**, Muḥammad Rašīd. (1984). *Šubuhāt an-Našārā wa ḥuḡaḡ al-Islām*. 2. Auflage. Kairo: Dār al-Manār.
45. **as-Sawwāt**, ‘Abdalilāh. (1991). *Al-Fikr at-Tarbawī ‘inda Muḥammad Rašīd Riḍā*. Mekka: Ġāmi‘at ummu al-Qurā, kulliyat at-Tarbiyah.
46. **Suwayd**, Ayman. (2011). *At-Taḡwīd al-Muṣawwar*. (1. Band). Damaskus: Maktabat ibn al-Ġazrī.
47. **Suwayd**, Muḥammad Nūr. (2000). *Manḥaḡ at-Tarbiyya an-Nabawiyya li aṭ-Ṭifl, ma‘a namāziḡ taṭbīqiyya min aqwāl as-Salaf aš-Šāliḡ wa aqwāl al-‘Ulama’ al-‘Āmilīn*. 3. Auflage. Damakus und Beirut: Dār ibn Kaṭīr.
48. **as-Suyūṭī**. (2005). *Al-Itqān fi ‘ulūm al-Qur’ān*. (7. Bände in einem Band). Medina: König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qur’an.
49. **aš-Šanqīṭī**, Muḥammad al-Amīn. (2005). *Aḍwā‘ al-Bayān, fi iḍāḡ al-Qur’ān bi al-Qur’ān*. (In 9 Bände). Jeddah: Maḡma‘ al-Fiqh al-Islāmī, Kooperation mit Dār ‘ālam al-Fawa’id.
50. **aš-Šaṭībī**, Ibrāhīm. (1975). *Al-Mūwāfaqāt, fi usūl aš-Šarī‘ah*. (3 Bände). 2. Auflage. Kairo: al-Maktabah at-Tiḡāriyyah al-Kubrā.

51. aš-Šāṭibī, abū Ishāq Ibrāhīm. (1992). *Al-ī tiṣām*. (1. Band). Khobar: Dār ibn ‘Affān.
52. aṭ-Ṭanṭāwī, ‘Ali. (1992). *Ta‘rīf ‘āmun bi ad-Dīn al-Islamī*. 14. Auflage. Al-Mansura: Dār al-Wafā’.
53. al-Yūbī, Muḥammad Sa‘d ibn Aḥmad ibn Mas‘ūd. (1998). *Maqāṣid aš-Šarī‘ al-Islamiyya, wa ‘ilaqatuhā bi-l-Adillah aš-Šar‘iyyah*. Riad: Dār al-Hiğrah li-n-Našr wa at-Tawzī‘.
54. az-Zarqāni, Muḥammad. (1995). *Manahil al-‘Irfān fi ‘ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
55. az-Zarqa, Muṣṭafa. (1998). *Al-Madḥal al-Fiḥī al-‘Ām*. Damaskus: Dār al-Qalam.