



**Abb. 9:** Persischer Buchmaler: The Birth of the Prophet Muhammad. Tinte, Farbpigmente und Gold auf Papier. 42 × 32 cm. Aus einem illustrierten Manuskript des Werks *Gāmi' at-tawārīḥ* (Sammlung von Chroniken) von Rašīd ad-Dīn (gest. 1318). Tabriz 1314-1315. Folio 44r (MS Arab 20). Edinburgh University Library.

# Homo ethicus oder der Mensch in seiner moralischen Verantwortung

Eine islamische Perspektive

---

MAHDI ESFAHANI

»Daß ein einmaliges Menschenwesen erschaffen ist, bedeutet, daß es nicht zu einem bloßen Dasein, sondern zur Erfüllung einer Seinsintention ins Sein gesetzt ist, einer Seinsintention, die personal ist, aber nicht im Sinn einer freien Entfaltung unendlicher Sonderheiten, sondern einer Verwirklichung des Rechten in unendlichen Persongestalten.«<sup>1</sup>

Wenn wir vom Menschen als einem moralischen Wesen sprechen, dann stellt sich zunächst die Frage nach der Natur des Menschen und warum manche Menschen, obwohl sie äußerlich die Gestalt eines Menschen besitzen, ethisch gesehen scheinbar unmenschlich handeln, so dass man ihnen sogar jegliche Menschlichkeit abzusprechen vermag. Die Gründe hierfür können vielfältig sein und sind spätestens seit Aristoteles, der die Ethik als Teildisziplin der Philosophie betrachtete, Gegenstand zahlreicher moralphilosophischer Diskussionen, die sich immer wieder neu darum bemühen, Kriterien zu entwickeln, aus denen sich entsprechende Handlungsmaximen für ein menschliches Verhalten ableiten lassen. Doch allein die Tatsache, dass der Mensch zu moralischen Entscheidungen fähig ist und solche auch willentlich übergehen bzw. ignorieren kann, bleibt ein Phänomen, das uns gerade in Abgrenzung zum Tier eigentlich in Erstaunen versetzen muss, weil das Vorhandensein einer solchen Fähigkeit entgegen unserer vielleicht gewohnheitsbedingten Wahrnehmung eben nicht selbstverständlich ist, genauso wenig wie jeder Einzelne von uns.

---

<sup>1</sup> Buber 2003, S. 74.

Und genau an diesem Punkt knüpft nun der vorliegende Artikel an, der versucht, das Thema ›Homo ethicus‹ aus Sicht des Korans und anhand islamischer Überlieferungen zu beleuchten, indem er zunächst die darin zum Ausdruck gebrachte existenzielle Grundstruktur des Menschen in seiner Beziehung zu Gott umreißt, um im Anschluss auf dieser Basis einige praktische Kriterien zu entwickeln, die den Menschen dazu befähigen, moralische Entscheidungen zu treffen und unter Bezugnahme auf Gott ethisch zu handeln.<sup>2</sup>

## Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch

Nach allgemeiner islamtheologischer Vorstellung beginnt alles mit und bei Gott, dem allein das Attribut der Unbegrenztheit zukommt, während alles andere außer Gott begrenzt erscheint und ihm daher untergeordnet ist. So heißt es in einer bekannten Überlieferung: »Gott war und nichts war außer ihm (*kāna llāhu wa-lā šaiʿa jairuhū*), [...]«. <sup>3</sup> Diese Aussage bezieht sich zunächst scheinbar auf einen Zustand in der Vergangenheit, als die Schöpfung noch nicht existierte und Gott allein mit sich selbst war. Doch betrachtet man die Aussage näher und berücksichtigt dabei vor allem die Funktion des Wortes *kāna*, das im Arabischen nicht nur die Vergangenheit, sondern jede Zeitstufe auszudrücken vermag,<sup>4</sup> dann ist hier gerade in Bezug auf Gott nicht von einem zeitlichen Verhältnis die Rede, sondern vielmehr von einem zeitlosen und unveränderlichen Zustand, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einschließt und somit ewig Geltung hat. Insofern ist Gott in seiner Unbegrenztheit allein, so wie er in dieser Hinsicht immer schon allein war, und nichts ist mit bzw. neben ihm und kann diese seine umfassende Rangstufe einnehmen. Wenn dem so ist, dann muss alles, was nicht Gott ist, aber durch ihn existiert, als etwas in Erscheinung treten, das zum einen begrenzt ist und

<sup>2</sup> Grundlage des Artikels sind die zwischen 2016 und 2019 am Al-Mustafa Institut Berlin abgehaltenen Vorlesungen des Autors zur ›Praktischen Ethik‹, deren Inhalte hier nun erstmalig in einem Überblick zusammengefasst und vorgestellt werden. Die schriftliche Ausarbeitung der Vorlesungen zu diesem Artikel erfolgte durch Michael Nestler.

<sup>3</sup> Al-Kulainī 2008, Bd. 1, S. 261.

<sup>4</sup> Diese Funktion von *kāna* zeigt sich vor allem auch in koranischen Aussagen wie *kāna llāhu ʿalīman ḥakīman* (vgl. hier z. B. Q 4:17), wo Gott als »wissend« und »weise« beschrieben wird, also mit Attributen, die in Bezug auf Gott von immerwährender und unveränderlicher Gültigkeit sind, so dass sie sich nicht allein auf einen Zeitraum in der Vergangenheit beschränken lassen. Daher werden Sätze mit ähnlicher Struktur wie oben, in denen göttliche Eigenschaften in Verbindung mit *kāna* erwähnt werden, in vielen deutschen Koranübersetzungen präsentisch wiedergegeben, wie unter anderem die Übersetzung von Bobzin zu Q 4:17 zeigt, wo es heißt: »Gott ist wissend, weise«, statt »Gott war wissend, weise« (vgl. Bobzin 2010, S. 72).

zum anderen in wesentlicher existenzieller Abhängigkeit zu Gott steht. Das betrifft den Menschen wie die gesamte Schöpfung und so heißt es in Q 35:15, wo spezifisch die Bedürftigkeit des Menschen angesprochen wird: »O ihr, die Menschen, ihr seid die Bedürftigen hin zu Gott, und Gott, er ist der an sich Reiche, der zu Lobende (*yā-ayyuhā n-nāsu antumu l-fuqarā'u ilā llāhi wa-llāhu huwa l-ḡanīyu l-ḥamīd*).«<sup>5</sup> Die Menschen werden in diesem Vers als *fuqarā'* bezeichnet, was im Arabischen auf das Wort *faqr* zurückgeht, in der Bedeutung von »Armut« und »Bedürftigkeit«. Gleichzeitig wird Gott als »der an sich Reiche« (*al-ḡanī*) erwähnt, so dass hier klar das existenzielle Abhängigkeitsverhältnis des Menschen von Gott beschrieben wird, bei dem Gott aus sich selbst heraus alles besitzt, während der Mensch als vollkommen arm erscheint und seine Bedürftigkeit sich zu Gott hin ausrichtet, wie durch die Aussage *antumu l-fuqarā'u ilā llāh* deutlich wird. Demnach ist alles, was der Mensch ist und von sich zeigt, ein Hinweis auf das Eigentümersein Gottes, der in sich reich und unabhängig ist.

Hier kommt hinzu, dass alles, was in Erscheinung tritt und existiert, zwei Aspekte aufweist, einmal den Aspekt des Wahrnehmens und einmal den Aspekt des Wahrgenommenwerdens. Alles Seiende, jede Manifestation, jeder Name und jede Eigenschaft besitzen diese beiden Aspekte, die letztlich durch Gottes Eigenschaften und Namen bekundet und offenbar werden. So wird Gott im Koran zum Beispiel als »Licht« (*nūr*) beschrieben,<sup>6</sup> das heißt, dass er derjenige ist, der sich selbst Licht nennt und der mit seinem Licht die Dinge – und schließlich sich selbst – wahrnehmbar macht. Ähnlich verhält es sich mit den Namen »der Hörende« (*as-samī'*), »der Sehende« (*al-baṣīr*) und »der Wissende« (*al-ʿalīm*),<sup>7</sup> denn jeder, der hört, sieht bzw. weiß, hat diese Eigenschaften, weil ihm Gott dies nicht nur ermöglicht, sondern weil Gott selbst diese Eigenschaften besitzt und diese sich in seinen Geschöpfen manifestieren. *Wahrnehmen* und *Wahrgenommenwerden* finden daher ihre Vollkommenheit in Gott, dessen Eigenschaften in allem Seienden – je nach Disposition – in Erscheinung treten.<sup>8</sup> Wer wahrnimmt, tut dies aufgrund göttlicher Eigenschaften wie

<sup>5</sup> Übersetzung des Autors. Soweit nichts anderes angegeben ist, stammen auch die folgenden Übersetzungen arabischer Zitate vom Autor ab.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu z. B. den berühmten »Lichtvers« in Q 24:35.

<sup>7</sup> Vgl. zu den Namen u. a. Q 2:137 u. Q 17:1.

<sup>8</sup> Ähnlich formuliert es George Berkeley (gest. 1753) in seiner *Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis* mit seiner Maxime: *Esse est percipi et percipere* – »Sein ist Wahrgenommenwerden und Wahrnehmen«.

*as-samī* und *al-baṣīr*, und all das, was wahrgenommen werden kann, ist ein Spiegel – wenn auch ein begrenzter – für die Schönheit, Macht und Fähigkeiten Gottes. Kurzum, ein Wahrnehmen und Wahrgenommenwerden kann nur stattfinden, da die Eigenschaften Gottes in allem tätig sind.

Sicherlich ist es jetzt aber so, dass sich die göttlichen Eigenschaften in ganz unterschiedlicher Form manifestieren, bedingt durch die jeweilige Disposition des Manifestationsortes, in dem eine oder mehrere Eigenschaften in Erscheinung treten. Hieraus ergibt sich eine gewisse graduelle Abstufung alles Seienden, eine Art Rangordnung, die im Wahrnehmen und Wahrgenommenwerden verschiedene Stufen der Vollkommenheit bzw. Umfassendheit zulässt. In seiner höchsten Form muss das etwas sein, das Gott zum einen schöner, präziser und umfassender in Erscheinung bringt, als die anderen Manifestationen tun, während es gleichzeitig immer mehr vom göttlichen Sein wahrnimmt, bis sich in ihm der höchste Name Gottes (*al-ism al-a‘zam*) manifestiert, der alle anderen Namen umfasst, sozusagen der höchstmögliche Vertreter Gottes innerhalb seiner Schöpfung, dessen Wesen so umfassend ist, dass es in sich alle Namen vereint und das größte erkennbare Zeichen Gottes darstellt. Im Arabischen nennt man diesen höchstmöglichen Stellvertreter bzw. Nachfolger Gottes *ḥalīfat Allāh al-a‘zam*, und es ist, wie noch zu sehen sein wird, schließlich der vollkommene Mensch (*al-insān al-kāmil*), der diese höchste Stufe einnimmt und sich dafür qualifiziert. In ihm manifestiert sich Gott in umfassender Weise, und zwar fortschreitend und dynamisch, so dass der einzige Unterschied zwischen ihm und Gott darin besteht, dass die Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer nicht aufgehoben wird. Manche Mystiker wie Ibn ‘Arabī (gest. 1240) verwenden in diesem Zusammenhang auch das Bild vom reinen Spiegel, der erschaffen worden ist, damit sich darin die Namen und Eigenschaften Gottes vollkommen widerspiegeln und sichtbar werden können, sodass der Mensch von seinem Wesen her ein *imago dei* ist und ihm in seiner höchsten Ausprägung die Ebenbildlichkeit Gottes zukommt, die innerhalb der göttlichen Schöpfungsordnung sogar die Stufe der Engel überschreitet.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Vgl. hierzu das Kapitel »Die Idee des ›vollkommenen Menschen‹ bei Ibn ‘Arabī« in Rahmatī 2007, S. 82-106. William Chittick, ein ausgesprochener Kenner von Ibn ‘Arabī’s Werken, fasst die grundsätzliche Kapazität des menschlichen Wesens in Bezug auf die Manifestation des insbesondere größten Namens Gottes wie folgt zusammen: »Der Mensch alleine hat das Potenzial, Gott in einer umfassenden, zusammenfügenden Art zu erkennen, weil er nicht in der Form von einem oder mehreren besonderen Namen geschaffen wurde, sondern in der Form des allumfassenden Namens, der Gott als solchen bezeichnet, in seiner Absolutheit wie in seiner Unendlichkeit, seiner Essenz und seinen Eigenschaften, in seiner Unvergleichbarkeit und seiner

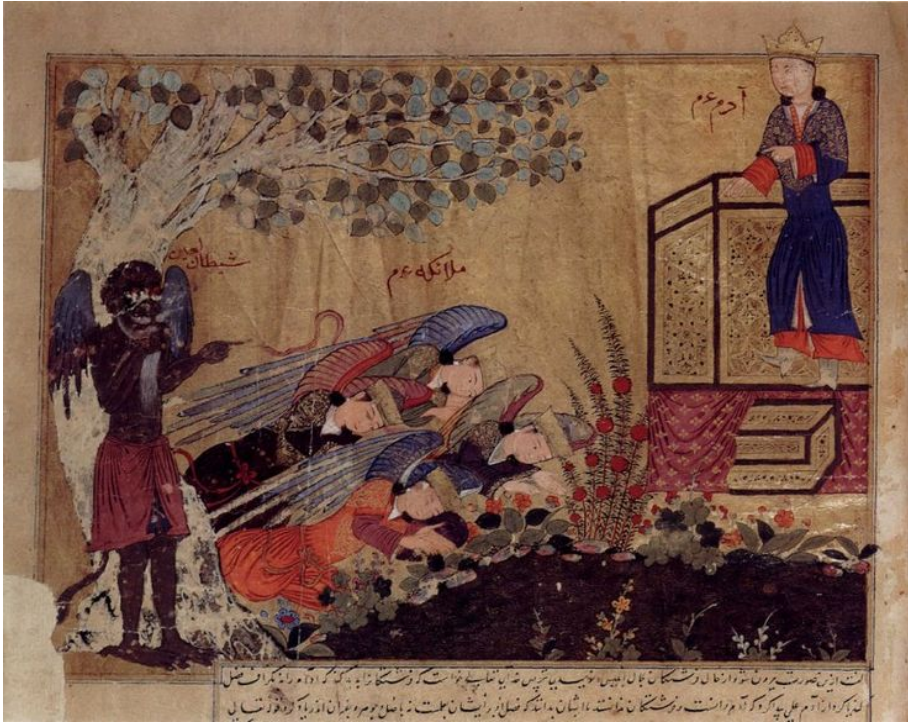
Wirft man einen Blick in den Koran, dann bestätigt dieser eine solche Annahme, insbesondere wenn man die Einführung des Begriffs *ḥalīfa* in Q 2:30-34 berücksichtigt. Denn dort wird Adam den Engeln von Gott als sein Stellvertreter bzw. Nachfolger vorgestellt, vor dem sich die Engel aufgrund seines umfassenden Wissens um die Namen Gottes niederwerfen sollen:

Und als sagte dein Herr zu den Engeln: Wahrlich, ich bin einsetzend auf der Erde einen Nachfolger (*ḥalīfa*), sagten sie: Setzt du auf ihr ein, wer Verderben stiftet auf ihr und vergießt das Blut, während wir dich hochpreisen durch dein Lob und dich heiligen? Er sagte: Wahrlich, ich weiß, was ihr nicht wisst. (30) Und er lehrte Adam die Namen alleamt (*wa-ʿallama ādama l-asmāʿa kullahā*), dann breitete er sie aus über die Engel und sagte: Verkündet mir die Namen dieser, wenn ihr wäret Wahrhaftige. (31) Sie sagten: Hochgepriesen bist du. Kein Wissen haben wir, außer was du uns lehrtest, wahrlich du, du bist der Wissende, der Weise. (32) Er sagte: O Adam, verkünde ihnen ihre Namen! Und als er dann verkündete ihnen ihre Namen, sagte er: Habe ich euch nicht gesagt: Fürwahr, ich weiß um das Verborgene der Himmel und der Erde und ich weiß, was ihr offenlegt und was ihr stets verschwiegt. (33) Und als wir sagten zu den Engeln: Werft euch nieder vor Adam! Da warfen sie sich nieder, außer Iblis, er weigerte sich und erhob sich selbst, und er war von den Leugnenden. (34)

Hier wird deutlich, dass das Stellvertretersein des Menschen, an dieser Stelle verkörpert durch Adam, eine höhere Seinsstufe einnimmt als die der Engel, weil Gott seinen Stellvertreter mit einem besonderen und umfassenden Wissen ausstattet, das die Engel zunächst nicht besitzen und erst durch den Stellvertreter entsprechend ihrem Wesen in begrenzter Form vermittelt bekommen. Die Niederwerfung vor Adam, die Gott von den Engeln verlangt, ist ein Zeichen der besonderen Nähe Adams zu Gott, die sich aus der unmittelbaren Kenntnis aller Namen ergibt, und gleichzeitig ist sie Symbol einer Unterordnung und Demuthaltung, die die Engel bisher nur Gott selbst gegenüber eingenommen haben, die jetzt aber auch dem Stellvertreter gegenüber gebührt, weil er mit seinem Wissen das Wesen aller Namen umfasst. Und es ist unter anderem dieses Wissen, das Adam zum Stellvertreter Gottes macht und ihm eine besondere Machtstellung zukommen lässt. Denn über etwas Bescheid zu wissen, bedeutet, eine Art innere Macht darüber zu haben. Stellvertreter Gottes kann also nur derjenige sein, dessen Wissen um die Namen Gottes,

---

Ähnlichkeit, in seiner Transzendenz und seiner Immanenz. Nur die menschliche Form kennzeichnet die Bedeutung von Gottes allumfassender Wirklichkeit. Mensch ist tatsächlich Gottes größter Name.« (Chittick 2012, S. 84 f.).



**Abb. 10:** Persischer Buchmaler: Adam and the Angels watched by Iblis. Illustration aus einem Herat-Manuskript der persischen Übersetzung von aṭ-Ṭabarīs »Weltchronik« (Muḥtaṣar tā'rīḥ ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḥulafā') von Abū 'Alī Muḥammad Bal'amī (gest. 992-997). 19,5 (max. 20,4) × 27,2 cm. Zwischen 1413 und 1416. Folio 16r (B. 282). Topkapı Palace Museum, Istanbul.

die sich in allem manifestieren, vollkommen ist, was der Koran in dem obigen Zitat mit der Aussage *wa-‘allama ādama l-asmā'a kullahā*, »und er lehrte Adam die Namen allesamt«, unterstreicht.

Jenes Wissen, das Adam als Mensch gelehrt wurde und das damit potenziell in jedem Menschen angelegt ist, offenbart in vollkommener Weise, wie alles Seiende als Zeichen Gottes (*āyat Allāh*) verstanden werden kann. Derjenige, der das Wissen um alle Namen hat, kennt nicht nur im Einzelnen alles Seiende, er weiß auch, in welchem Zustand und welcher Relation sich alles miteinander befindet und insbesondere wie es sich zu Gott verhält. Ja mehr noch, er kennt das Verhältnis und die Wirkung einer jeden Sache zum und auf den Menschen und wie sie sich mit Gott verbinden lässt, so dass alles zu einem Hinweis auf ihn wird, weil man die Wirksamkeit aller Namen umfasst. Dies ist der höchste Zustand, den ein Mensch erreichen kann, genauso wie er die niedersten

Seinsstufen einzunehmen vermag, wenn er eines solchen Wissens entbehrt. Und so heißt es in Q 95:4-5 in Bezug auf die Schöpfung des Menschen: »Gewiss doch erschufen wir den Menschen in schönstem Zustand (*la-qad ḥalaqnā l-īnsāna fī aḥsani taqwīmīn*). (4) Darauf brachten wir ihn zurück zum Niedersten der Niedergehenden (*tumma radadnāhū asfala sāfilīn*), (5) [...]«. Damit ist die ganze Bandbreite menschlicher Existenz zum Ausdruck gebracht, von der nächsten Nähe zu Gott aufgrund des hohen Wissens um die Namen und ihre Manifestationen, bis hin zu den tiefsten Tiefen, die der Mensch schließlich durch seine Ignoranz und durch sein darin gründendes Fernsein von Gott selbst manifestiert. So vereint der Mensch in sich all jene existenziellen Möglichkeiten in den verschiedensten Abstufungen und es bleibt eine Frage der von Gott gegebenen menschlichen Willens- und Entscheidungsfreiheit sowie des Strebens nach Wissen, welche Stufen er entsprechend seiner geistig-seelischen Kapazitäten imstande ist zu erklimmen und welche nicht. Hierin liegt die Verantwortung des Menschen, die auch sein moralisches Verhalten betrifft, vor allem wenn der Prophet Muḥammad, wie es in einer viel zitierten Überlieferung heißt, sagt: »Wahrlich, ich wurde entsandt, damit ich vollende die edlen Charaktereigenschaften (*innamā bu'ittu li-utammima makārima l-aḥlāq*).«<sup>10</sup> Die Überlieferung formuliert als Hauptziel der prophetischen Entsendung das ethische Bewusstsein und ein entsprechend moralisches Handeln, das – einhergehend mit dem Wissen – in der Verkörperung des *ḥalīfa* zur Vollkommenheit gelangt. Damit stellt der *ḥalīfa* einen wesentlichen Bezugs- und Erkenntnispunkt für die Menschen dar, ebenso wie für die Engel, denn durch seine Manifestation können sie nicht nur Gott erkennen, sie erfahren gleichzeitig, was es heißt, in seinem Handeln ein vollkommener Diener Gottes zu sein. In ihm kulminieren Wissen und moralisches Handeln derart, dass er in jedem Moment den Willen Gottes vertritt und ihn erkennbar macht. Und die Frage ist nun, was das praktisch für das ethische Handeln des Menschen bedeuten kann und welche Kriterien hierbei eine Rolle spielen, um eine ethische Entscheidungsfindung unter Bezugnahme auf Gott zu ermöglichen.

---

10 Aṭ-Ṭabarsī 1991, S. 8.



## Der Mensch in seiner moralischen Verantwortung und ihre Reichweite

Die koranische Lehre vom Stellvertreter Gottes, wie sie oben kurz angerissen wurde, bietet zahlreiche Ansatzpunkte für ein allgemein islamisches Modell zur ethischen Entscheidungsfindung. Zunächst ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass der Stellvertreter Gottes, auch wenn er mit einem umfassenden Wissen von Gott ausgestattet ist und innerhalb seines Menschseins Vollkommenheit erreicht hat, weiterhin ein Mensch bleibt. Das heißt, dass er isst, schläft, einkaufen geht, sich um Familienangelegenheiten kümmert, seinen Lebensunterhalt verdient usw., kurzum, er hat einen Alltag zu bewältigen wie jeder andere Mensch auch. Und so fordert Gott im Koran den Propheten Muḥammad, dem die Stellvertreterschaft Gottes ebenso zukommt wie allen anderen Propheten vor ihm bis hin zu Adam,<sup>11</sup> dazu auf, dass er seinen Mitmenschen sagen soll: »Wahrlich, ich bin ein Menschenwesen wie ihr, es wird offenbart mir, dass euer Gott ein Gott, ein einziger, ist. [...]«. <sup>12</sup> Dieser Vers betont das Menschsein des Propheten, jedoch mit dem Unterschied zu anderen Menschen, dass Gott sich ihm mitteilt und ihm dadurch besonderes Wissen, nämlich, wie wir bei Adam gesehen haben, das Wissen um die Namen Gottes, zuteilwerden lässt und dem gemäß Manifestationswege eröffnet. Dieses Wissen gibt ihm die Möglichkeit, in jedem Moment und bei allen Entscheidungsfragen so zu handeln, wie es der Verantwortung eines Stellvertreters Gottes entspricht. Von außen betrachtet ist der *ḥalīfa* also mit denselben Angelegenheiten und Alltagsherausforderungen konfrontiert wie seine Mitmenschen, im Inneren verfügt er aber aufgrund seines Wissens über einen Kompass, der nach Gott hin ausgerichtet ist, so dass er in allen Entscheidungsfragen und angesichts vieler Handlungsmöglichkeiten das Gottgefällige von dem zu scheiden vermag, was seiner unwürdig erscheint, so als ob Gott selbst sich für eine dieser Handlungsmöglichkeiten entschieden hätte und damit zufrieden wäre. Hiernach trifft der vollkommene Mensch seine Entscheidung, die im Sinne Gottes immer die schönste ist und schließlich eine Manifestation seiner darstellt. Dass Menschen allgemein von ihrem Wesen her einen solchen Zustand oder eine derartige Rangstufe erreichen können, so dass sie zur Manifestation Gottes

---

<sup>11</sup> Vgl. hierzu z. B. Q 38:26, wo der Prophet David als Stellvertreter Gottes auf Erden bezeichnet wird.

<sup>12</sup> Q 18:110.

auf Erden werden, schildert der Koran, wenn er in Q 21:26 von den sogenannten *‘ibād mukramūn*, den »geehrten Dienern«, spricht, die im Folgevers so beschrieben werden: »Nicht eilen sie ihm [Gott] in der Rede voraus und sie handeln gemäß seiner Auferlegung.«<sup>13</sup> Das heißt, dass diese Gruppe von Menschen in einer Art und Weise handelt, wie Gott gehandelt hätte, wenn er an ihrer Stelle gewesen wäre. Ähnlich bringt es eine imamitische Überlieferung zum Ausdruck, die auf ‘Alī al-Hādī an-Naqī (gest. 868) zurückgeht, der nach zwölfschiitischer Lehre der 10. Imam in der rechtmäßigen Nachfolge des Propheten Muḥammad (*ḥalīfat rasūl Allāh*) ist und dort ebenso eine Verkörperung des vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*) darstellt:

Wahrlich, Gott machte die Herzen der Imame (*al-a‘imma*)<sup>14</sup> zu einem Erscheinungsort für seinen Willen, so dass, wenn Gott etwas will, sie es wollen, und das entspricht seiner Aussage [in Q 81:29]: »Und nicht wollt ihr, außer dass Gott will, der Herr der Welten.«<sup>15</sup>

Im Vergleich zu Q 21:27 und den darin beschriebenen »geehrten Dienern«, die nach der Auferlegung Gottes handeln, machen die Überlieferung und Q 81:29 sogar auf eine noch höhere Stufe aufmerksam, nämlich auf die des Willens, so dass die hier als Imame betitelten Personen in ihrem Tun nicht nur der göttlichen Auferlegung folgen, vielmehr wollen sie in sich nichts anderes als den Willen Gottes, mit dem allein sie zufrieden sind. Diese Menschen haben die Rangstufe des vollkommenen Menschen erreicht, da sie ganz nach dem Willen Gottes agieren, nichts anderes als diesen wollen, so dass ihr menschlicher Eigenwille vollkommen im Willen Gottes aufgeht und entwirft.

13 Q 21:27.

14 Mit den ›Imamen‹ (*al-a‘imma*) sind hier, wie im Text bereits angedeutet, die zwölf Imame gemeint, denen nach imamitischer Auffassung beginnend mit ‘Alī ibn Abī Tālib, dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten, allein die legitime Nachfolge des Propheten Muḥammad und Bewahrung seiner Botschaft bis zum Tag der Auferstehung zukommen und deren letzter, genannt Imam Mahdī, sich am Ende der Zeiten aus seiner Verborgenheit erhebt, um als erwarteter Erlöser die Erde von Ungerechtigkeit und Tyrannei zu befreien. Die Rechtmäßigkeit der Nachfolge, so die grundlegende imamitische Überzeugung, ist eng verbunden mit der Erkenntnis, dass die Imame die Verkörperung des vollkommenen Menschen darstellen und ihnen als Träger des vollkommenen Wissens um die Namen Gottes und Manifestationen seines Willens daher allein die Stellvertreterschaft Gottes auf Erden nach dem Propheten gebührt.

15 Al-Qummī 1984, Bd. 2, S. 409. Vergleichbar und ebenfalls bezugnehmend auf Q 81:29 formuliert es eine andere Überlieferung aus dem Munde von al-Ḥasan ibn ‘Alī al-‘Askarī (gest. 874), dem 11. schiitischen Imam: »Vielmehr sind unsere Herzen Gefäße für den Willen Gottes. Wenn Gott, erhaben ist er, will, dann wollen auch wir. Er sagt [in Q 81:29]: ›Und nicht wollt ihr, außer dass Gott will, der Herr der Welten.‹ [...]« (Al-Irbiḥī 1961, Bd. 2, S. 499).

Das betrifft auch das Verständnis von Gerechtigkeit, die im Arabischen durch das Wort *‘adl* ausgedrückt wird, das gleichzeitig in der bestimmten Form *al-‘adl* einer der Namen Gottes ist, in der Bedeutung von »der absolut Gerechte«. Nach einer Definition von Mūsā ibn Ğa‘far al-Kāzīm (gest. 799), dem 7. Imam der Zwölferschiiten und Nachfahren des Propheten, ist man dann im Sinne Gottes gerecht, wenn man das Recht eines jeden Rechtsinhabers wahrnimmt und dieses ihm zukommen lässt.<sup>16</sup> Spezifisch im Fall des Stellvertreters Gottes bzw. des vollkommenen Menschen bedeutet daher Gerechtsein, wenn er allen Namen Gottes gerecht wird und diese durch seine Entscheidung manifestiert. Das heißt, dass in seinem Handeln alle göttlichen Namen und Eigenschaften umfassend Berücksichtigung finden, ohne dass dabei zum Beispiel die Barmherzigkeit Gottes seiner Gerechtigkeit oder seinem Zorn entgegensteht und das eine durch das andere ausgeschlossen wird. Der vollkommene Mensch ist jenes umfassende Wesen, das in sich alle Namen vereint und diese verhältnismäßig durch sein Menschsein in Erscheinung bringt, und zwar nicht zuletzt aufgrund der Willensfreiheit, die Gott jedem Menschen gewährt, wie die folgende geschichtliche Überlieferung über das Verhalten von ‘Alī ibn Abī Ṭālib (gest. 661), dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten, zeigt. In dieser wird eine Kampfsituation zwischen ‘Alī und einem der legendärsten und gefürchtetsten Kämpfer seiner Zeit mit Namen ‘Amr ibn ‘Abd al-Wadd (auch: ‘Amr ibn ‘Abd al-Wudd) bei der sogenannten »Grabenschlacht« geschildert, die im Jahr 627 n. Chr. zur Verteidigung der noch jungen muslimischen Gemeinde in Medina gegen eine Allianz der Quraisch und einiger anderer arabischer Stämme stattgefunden hat. ‘Amr ibn ‘Abd al-Wadd forderte dabei die Muslime zum Einzelkampf heraus, dem sich der damals noch junge ‘Alī stellte. Der Kampf verlief gemäß der Überlieferung äußerst heftig und endete mit einer bedeutungsvollen Szene. Als ‘Alī bereits die Oberhand über seinen Gegner gewonnen hatte und kurz davor war, ihn zu töten, spuckte ihn dieser mitten ins Gesicht und beleidigte seine Mutter, woraufhin ‘Alī plötzlich von ihm abließ, aufstand und sich einige Schritte vom Kampfgeschehen entfernte. Nach kurzer Zeit kehrte er aber wieder zurück, hob zum finalen Schlag an und streckte ‘Amr ibn ‘Abd al-Wadd endgültig nieder. Dieses merkwürdige Verhalten verwunderte natürlich alle Anwesenden und sie fragten ‘Alī, warum er denn den Mann nicht gleich getötet hatte, obwohl er dazu in der Lage gewesen wäre. Dieser

<sup>16</sup> Vgl. Al-Kulainī 2008, Bd. 2, S. 722.

erläuterte, dass er sich, nachdem seine Mutter beleidigt und er angespuckt wurde, nicht von persönlichem Zorn und Rache hatte leiten lassen wollen. Vielmehr wollte er die Tat mit einer reinen Absicht ausführen, die nicht auf seinen menschlichen Empfindungen und verletzten Gefühlen gründete, sondern allein als Manifestation Gottes, des Besitzers aller Namen.<sup>17</sup>

Wie die Überlieferung zeigt, können die Motive für das menschliche Handeln ganz unterschiedlicher Art sein, je nach Bewusstseinsgrad. ‘Alī hätte seinen Gegner aus rein persönlichen Motiven töten können oder aber, und das scheint die Überlieferung nahezu legen, um die Namen Gottes in seinem Handeln zu manifestieren, so dass der Tötungsakt mehr ein Akt göttlicher Gerechtigkeit war als ein In-Erscheinung-Treten seines menschlichen Zorns. Das Handeln ‘Alīs war bestimmt durch seinen freien menschlichen Willen, der ihm die Möglichkeit gab, verschiedene Handlungsweisen gegeneinander abzuwägen und sich dann für eine zu entscheiden. Insofern kann jedes menschliche Leben als eine Abfolge von Entscheidungssituationen betrachtet werden, deren Voraussetzung das Vorhandensein der menschlichen Willensfreiheit ist, die uns gewissermaßen dazu zwingt, darüber nachzudenken, welche Handlungsentscheidung ethisch gut begründbar ist und welche nicht. Und da jede Entscheidung eine Wirkung hinterlässt, mit der der Mensch sich äußerlich wie innerlich selbst gestaltet und neu definiert, ist es umso wichtiger, nach den Kriterien für eine Entscheidung zu fragen und nach welchem Ziel hin man sich selbst Gestalt geben möchte, insbesondere als *homo religiosus* oder genauer gesagt als *homo islamicus*, der davon ausgeht, dass er auch nach seinem Tod Rechenschaft für seine Taten ablegen muss und mit jeder diesseitigen Handlung die Art seines Fortlebens im Jenseits bestimmt und formt, wie folgende Überlieferung des Propheten zu erkennen gibt:

Wahrlich, das Jenseits ist schon nähergekommen und das Diesseits hat bereits seinen Rücken gekehrt, und ein jeder von ihnen beiden hat Kinder. So seid von den Kindern des Jenseits und seid nicht von den Kindern des Diesseits! Denn wahrlich, jedes Kind wird am Tag der Auferstehung mit seiner Mutter vereinigt werden. Und fürwahr, heute gilt noch das Handeln ohne Abrechnung, aber morgen gilt die Abrechnung ohne ein weiteres Handeln.<sup>18</sup>

Mit anderen Worten heißt das, dass man die Möglichkeit hat, nach dem freien Willen zu handeln, solange man sich noch in dieser Welt befindet.

<sup>17</sup> Vgl. Ibn Šahr Āšūb 1959, Bd. 2, S. 115.

<sup>18</sup> Ad-Dailamī 1991, Bd. 1, S. 191.

Doch in dem Moment, in dem man stirbt und die Kraft des Körpers dahinschwindet, wird einem jegliche Handlungsmöglichkeit und Willensfreiheit genommen, so dass man keine Macht mehr über sich hat. An jenem Tag, so der Koran, »findet jede Seele vergegenwärtigt, was sie tat an Gutem, und was sie tat an Schlimmem, sie wünscht, dass zwischen ihr und zwischen ihm eine weite Entfernung wäre.[...].«<sup>19</sup> Hiernach begegnet die Seele im Tod jener inneren Gestalt, die sie durch ihr Tun und Lassen im vorangegangenen Leben selbst geschaffen hat, und sie erkennt das wahre Ausmaß aller von ihr getroffenen Entscheidungen, und zwar im Angesicht Gottes oder wie es in Q 82:19 heißt: »[...] und die Angelegenheit an jenem Tag gehört Gott (*wa-l-amru yauma'idin li-llāh*).« Somit ist der menschliche Eigenwille einer der größten Schleier, die das Diesseits vom Jenseits trennen, denn solange der Mensch einen Eigenwillen besitzt, bleibt er Teil dieser Welt mit all ihren Möglichkeiten, willentlich zu handeln, doch das entfällt mit Eintritt des Todes, durch den klar wird, wie Q 82:19 zeigt, dass jede Angelegenheit und Befehlsgewalt allein bei Gott liegen, auch wenn manche hierüber im Voraus eine andere Vorstellung besaßen und eine solche Begegnung mit Gott leugneten. Über jene sagt der Koran: »Es verloren schon diejenigen, die der Lüge ziehen die Begegnung mit Gott (*liqā' Allāh*), bis, wenn kam zu ihnen die Stunde plötzlich, sie sagten: O Jammer über uns wegen dessen, was wir vernachlässigten darin. [...].«<sup>20</sup> Diejenigen, die sich im Diesseits Macht zugesprochen haben und glaubten, dass sie Befehlsgewalt besaßen, während sie gleichzeitig der Begegnung mit Gott keine Aufmerksamkeit schenkten, werden im Tod, wenn alles von ihnen genommen wird, nicht nur mit dem Gegenteil konfrontiert, nämlich dass alle Macht und jeder Befehl allein Gott gehört, sie erleiden sogar einen großen Verlust, weil ihr Handeln nicht so ausgerichtet war, dass es ihnen bei dieser Begegnung von Nutzen wäre. Jene Begegnung mit Gott ist nach einem tieferen Verständnis des Korans die Begegnung des Menschen mit dem alleinigen Eigentümer von allem, und zwar nicht nur dem Eigentümer dessen, was die Menschen glaubten, selbst in Besitz zu haben, sondern vielmehr ihrer gesamten Existenz, bis hin zu jedem kleinsten Teilchen in ihrem Körper. Somit muss es rational gesehen im Augenblick der Begegnung von entscheidender Bedeutung sein, ob das, was der Mensch gemäß seinem freien Willen getan hat, Erscheinungen sind, die im Einklang mit dem Willen

---

<sup>19</sup> Q 3:30.

<sup>20</sup> Q 6:31.

des absoluten Eigentümers standen oder nicht, so dass sie im Angesicht Gottes weiterhin Bestand haben oder eben der Vernichtung anheimfallen. In diesem Kontext sagt der Koran: »Das Eigentümersein (*al-mulk*) an jenem Tag, das wahre, gehört dem Allerbarmer (*ar-rahmān*), [...] am Tag, da der Unrechttuende in seine beiden Hände beißt und sagt: O hätte ich doch genommen mit dem Gesandten einen Weg.«<sup>21</sup> Der Gesandte als Stellvertreter Gottes manifestiert den Willen des Eigentümers und stimmt mit diesem überein, im Gegensatz zu dem, der gegen den Willen des Eigentümers handelt und damit Unrecht tut. So gesehen bringt der Tag der Auferstehung (*yaum al-qiyāma*) die tiefsten Schichten der Wahrheit in Erscheinung, und zwar vor allem die des wahren Eigentümerseins Gottes, gegen dessen Willen letztlich niemand etwas auszurichten vermag. Die tiefere Bedeutung der Welt und ihre Geheimnisse offenbaren sich damit erst im Jenseits, und der Koran warnt davor, dass man diesem Umstand keine Beachtung schenkt:

Und wer sich abkehrte vom Gedenken an mich, so ist wahrlich für ihn eine Lebenshaltung, eine Beengte, und wir scharen ihn zusammen am Tag der Auferstehung blind. Er sagte: »Mein Herr, warum schartest du zusammen mich blind, und ich war doch sehend?« Er sagte: »Gleich jenem kamen zu dir unsere Zeichen, dann ließest du sie beiseite, und gleich jenem wirst du heute beiseitegelassen.«<sup>22</sup>

Demnach ist das Wissen um die Begegnung mit Gott hier ein entscheidendes Moment für ein selbstbestimmtes und ethisches Handeln, denn die Frage, ob eine Handlungsweise in der Begegnung mit Gott dessen Zufriedenheit – und somit auch die eigene – in Erscheinung bringt oder nicht, ist theologisch betrachtet dann nicht nur der Ursprung von Paradies und Hölle, sondern kann in diesem Sinn auch ganz konkret bei der Moralfindung helfen. Jedoch braucht man ein Instrument, um herauszufinden, wie man sich selbst so gestaltet und vorbereitet, dass am Ende eine schöne Begegnung mit Gott zu erwarten ist und man schließlich auch dem im Wesen des Menschen grundsätzlich verankerten Stellvertretersein Gottes zumindest annähernd mehr Geltung verschafft. Die islamischen Quellen, allen voran der Koran, nennen hier in erster Linie den Intellekt (*‘aql*) als Maßstab zur Unterscheidung zwischen ›gut‹ und ›böse‹. In Q 6:151, wo *‘aql* am Ende des Verses in verbalisierter Form vorkommt, ist beispielsweise zu lesen:

<sup>21</sup> Q 25:26-27.

<sup>22</sup> Q 20:124-126.

Sag: Kommt herbei, ich verlese, was verbot euch euer Herr: Nicht gesellt ihm etwas bei, und mit den Eltern gilt ein schönes Umgehen, und tötet nicht eure Kinder aus Armut – wir versorgen euch und sie –, und nähert euch nicht den Abscheulichkeiten, was offenkundig davon war und was verborgen. Und tötet nicht die Seele, die Gott verbot, außer gemäß dem Recht. Jenes ist es, womit er euch beauftragte, damit ihr euren Intellekt gebraucht (*la'allakum ta'qilūn*).

‘*Aql* wird hier deutlich in einem ethischen Kontext und als Maßstab zur Unterscheidung zwischen einem guten und schlechten Handeln verwendet. Noch detaillierter ist die Rolle des Intellekts in einer weiteren imami-tischen Überlieferung beschrieben, die sich auf Ğa‘far aš-Šādiq (gest. 765), den sechsten schiitischen Imam, bezieht und die dem Intellekt die Ignoranz (*ġahl*) gegenüberstellt. Der Überlieferer mit Namen Samā‘a ibn Mihrān (gest. ca. 665) berichtet:

Ich war bei Abū ‘Abd Allāh [Beiname v. Ğa‘far aš-Šādiq], der Friede sei auf ihm, und bei ihm war eine Gruppe seiner Anhänger, als der Intellekt (‘*aql*) und die Ignoranz (*ġahl*) Erwähnung fanden. Da sagte Abū ‘Abd Allāh, der Friede sei auf ihm: »Erkennt den Intellekt und sein Heer sowie die Ignoranz und ihr Heer, damit ihr rechtgeleitet seid.« [...] Da sagte ich: »Möge ich dir geopfert werden, nichts erkennen wir, außer was du uns zu erkennen gabst.« Darauf sagte Abū ‘Abd Allāh, der Friede sei auf ihm: »Wahrlich, Gott, mächtig und erhaben ist er, erschuf den Intellekt, und dieser ist das erste Geschöpf von den geistigen Wesen von der rechten Seite des Throns von seinem Licht. Da sagte Gott zu ihm [dem Intellekt]: ›Wende dich ab!‹, woraufhin er sich abwandte. Dann sagte er zu ihm: ›Komm näher!‹, und er näherte sich wieder. Da sagte Gott, gesegnet und hocherhaben ist er: ›Ich erschuf dich als ein majestätisches Geschöpf und habe dich über meine gesamte Schöpfung zum Edelsten erhoben.‹ [...] Hierauf erschuf er die Ignoranz aus dem bitter-salzigen Meer voller Finsternisse und sagte zu ihr: ›Wende dich ab!‹, woraufhin sie sich abwandte. Dann sagte er zu ihr: ›Komm näher!‹, aber sie kam nicht näher. Da sagte Gott zu ihr: ›Du hast dich selbst erhoben‹, und stieß sie aus seiner Barmherzigkeit aus. Daraufhin machte er dem Intellekt 75 Heere. Als dann aber die Ignoranz sah, womit Gott den Intellekt für edel erklärte und was er ihm gab, hegte sie Feindschaft gegen ihn. Da sagte die Ignoranz: ›O Herr, diese Schöpfung ist gleich mir. Du erschufst sie und erhobst sie zum Edelsten und gabst ihr Stärke, ich aber bin das Gegenteil davon und habe darin keine Stärke. So gib mir von den Heeren gleich, was du ihm gabst.‹ Da sagte er [Gott]: ›Jawohl, aber wenn du hiernach keine Folge leistest, bringe ich dich und deine Heere aus meinem Erbarmen heraus.‹ Sie sagte: ›Damit bin ich zufrieden.‹ Da gab er ihr 75 Heere. Und es war unter dem, was er dem Intellekt an 75 Heeren gab, das Gute und es ist der Minister des Intellekts, und er machte zu seinem Gegenteil das Böse und es ist der Minister der Ignoranz, und das sich Bekennen und zu seinem Gegenteil das Leugnen, und das Bewahrheiten und zu seinem Gegenteil die Ablehnung, und die

Hoffnung und zu ihrem Gegenteil die Verzweiflung, und die Gerechtigkeit und zu ihrem Gegenteil die Tyrannei, und die Zufriedenheit und zu ihrem Gegenteil die Unzufriedenheit, und die Dankbarkeit und zu ihrem Gegenteil die Undankbarkeit, [...], und die Milde und zu ihrem Gegenteil die Härte, und das Erbarmen und zu seinem Gegenteil den Zorn, und das Wissen und zu seinem Gegenteil das Ignorieren, und das Verstehen und zu seinem Gegenteil die Torheit, und die Scham und zu ihrem Gegenteil die Schamlosigkeit, [...]

Die Überlieferung zählt an dieser Stelle die 75 Gegensatzpaare bzw. die Heere des Intellekts und der Ignoranz auf und ihr ethischer Charakter ist bereits zu Anfang unverkennbar. Nach der Erwähnung des letzten Gegensatzpaares, das dem Intellekt die Freigebigkeit und der Ignoranz den Geiz zuordnet, endet die Überlieferung dann wie folgt:

[...] Und nicht kommen all diese Eigenschaften von den Heeren des Intellekts zusammen außer in einem Propheten oder einem Beauftragten eines Propheten oder in einem sich zu Gott Bekennenden, dessen Herz Gott um des Bekennens willen geprüft hat. Was aber den Rest von unseren Anhängern betrifft, so ist fürwahr einer von ihnen solange nicht frei davon, dass sich in ihm einige von diesen Heeren befinden, bis er sich vervollkommnet und sich reinigt von den Heeren der Ignoranz, so dass er dann auf der höchsten Rangstufe ist zusammen mit den Propheten und den Beauftragten. Und wahrlich, jenes wird nur erreicht durch die Erkenntnis des Intellekts und seiner Heere sowie durch das Meiden der Ignoranz und ihrer Heere. Und möge Gott uns und euch Erfolg verleihen zur Erlangung des Gehorsams ihm gegenüber und seiner Zufriedenheit.<sup>23</sup>

Wie man der Überlieferung auf den ersten Blick entnehmen kann,<sup>24</sup> ist der Intellekt das Geschöpf, das in jeglicher Hinsicht dem Willen Gottes folgt, das Gute vertritt und dieses erkennbar macht, während die Ignoranz als Gegenspieler des Intellekts alles Schlechte manifestiert. Bereits die Erschaffung beider Geschöpfe gibt ihr Wesen preis, das sich dann auch in den jeweiligen Heerscharen zeigt. Der Intellekt, geschaffen aus dem Licht von der rechten Seite des Throns, und die Ignoranz, hervorgehend aus einem bitteren und salzigen Meer voller Finsternisse. Beide Wesen führen mit ihren Heerscharen einen ständigen Kampf gegeneinander, dessen Schauplatz schließlich das Innere des Menschen ist, wo dieser seine moralischen Entscheidungen trifft. Da der Intellekt, wie die Überlieferung

<sup>23</sup> Al-Kulainī 2008, Bd. 1, S. 43.

<sup>24</sup> Eine detaillierte Besprechung bzw. Analyse dieser vielschichtigen Überlieferung kann im Rahmen dieses Beitrags nicht geleistet werden und muss an dieser Stelle weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben, die bisher noch ausschließlich Gegenstand der Vorlesungen zur islamischen ›Theologie und Glaubenslehre‹ (*kalām wa-‘aqā‘id*) und ›Praktischen Ethik‹ am Al-Mustafa Institut Berlin sind, aber in Kürze veröffentlicht werden sollen.



veranschaulicht, Gott gegenüber vollkommen ergeben ist, kommt ihm die Rolle des vollkommenen Dieners zu, der unter allen Umständen den Anweisungen Gottes folgt. Seine Hingabe bzw. Ergebenheit (arab. *islām*) machen ihn innerhalb der göttlichen Hierarchie zum edelsten Geschöpf, dessen Verkörperung der Stellvertreter Gottes respektive der vollkommene Mensch (*al-insān al-kāmil*) ist. Mit dem Intellekt besitzt der Mensch ein inneres Kriterium, das ihn nicht nur das Gute erkennen und danach handeln lässt, sondern das gleichzeitig in Verbindung mit Gott steht, so dass der Mensch zu wissen vermag, was jener von ihm verlangt. Richtet man sich also bei seiner Entscheidungsfindung nach den Urteilen des Intellekts, dann befolgt man etwas, das Gott gegenüber ergeben ist, oder anders ausgedrückt, schenkt man den Urteilen des Intellekts Achtsamkeit, dann ist man Gott gegenüber achtsam und bezeugt auf diese Weise seine Ergebenheit, wie in einer weiteren Überlieferung über die Schöpfung und Funktion des Intellekts von Muḥammad al-Bāqir (gest. um 732), dem fünften schiitischen Imam, zu lesen ist:

Als Gott den Intellekt erschuf, stellte er ihn auf die Probe, indem er zu ihm sagte: »Komm zu mir!«, woraufhin der Intellekt kam. Dann sagte er ihm: »Wende dich ab!«, woraufhin der Intellekt sich abwandte. Da sagte Gott: »Bei meiner Allmacht und Erhabenheit, ich erschuf kein Geschöpf, das mir lieber wäre als du; und nicht ließ ich dich zur Vollendung gelangen, außer in dem, den ich liebe. Wahrlich, dir allein gebiete ich und dir allein verwehre ich, durch dich allein bestrafe ich und durch dich allein belohne ich.«<sup>25</sup>

Hieraus lässt sich nun ein praktisches und rational begründbares Ethikmodell entwickeln, das drei Argumentationsstufen aufweist und bei einer Vielzahl an Handlungsmöglichkeiten Entscheidungshilfe geben kann. Grundlage einer solchen Ethik ist die Anwesenheit Gottes, seine Erkenntnis und das Wissen um die Begegnung mit ihm, so dass man sich ihm gegenüber zur Rechenschaft verpflichtet sieht. Ein erster Anhaltspunkt dabei ist, wie wir gesehen haben, die Frage nach der Zufriedenheit Gottes, das heißt, eine Entscheidung so zu treffen, dass der Intellekt die angestrebte Handlung im Einklang mit der Zufriedenheit Gottes sehen kann. Doch es gibt noch weitere Argumentationsstufen, anhand derer eine rationale Entscheidungsfindung möglich ist und die darüber hinaus nach innen und außen vertretbare Kontrollmomente bieten, so dass man hier von einer auf dem Intellekt beruhenden islamischen Ethiktheorie sprechen

---

25 Al-Kulainī 2008, Bd. 1, S. 23.

kann, die den Menschen als ein moralisches Wesen nicht unabhängig von Gott betrachtet, wie das andere Ethiktheorien tun, vielmehr steht jegliche Handlungsmaxime in Verbindung mit Gott.<sup>26</sup>

Bei den genannten Argumentationsstufen handelt es sich um drei Begrifflichkeiten, die in der islamischen Tradition durch den Koran fest verankert sind und dort drei aufeinander aufbauende, in ihrer Erkenntnisform aber jeweils unterschiedliche Glaubensgrade auf dem Weg zur Vervollkommnung wiedergeben, nämlich *islām*, *īmān* und *taqwā*.<sup>27</sup> Der erste Begriff *islām*, der hier nicht die gesamte historisch gewachsene Religion des Islams meint, sondern zunächst seine ursprüngliche und wörtliche Bedeutung, bezeichnet die »Hingabe« bzw. »Ergebenheit« an Gott und bringt damit eine innere Haltung des Menschen zum Ausdruck, die eine erste Stufe in der Erkenntnis Gottes darstellt. In diesem Sinn ist ein *muṣlīm* ein sich »Hingebender« oder »Ergebender«, der nach der Anerkennung der Existenz Gottes in seiner Hingabe dessen Willen und Zufriedenheit sucht und damit auch seinen eigenen Frieden, wenn man die Bedeutungsebenen der gemeinsamen Wurzel *s-l-m* und ihre weiteren

26 Immanuel Kant leitete in seinem 1785 erstmalig erschienenen Werk *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* die Prinzipien der Moral aus der menschlichen Vernunft ab, jedoch mit dem Unterschied, dass er den Intellekt nicht in Verbindung mit Gott betrachtete, sondern allein als ein Erkenntnisorgan des Menschen. Sein darin formulierter kategorischer Imperativ »handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde« (Kant 2004, S. 36) weist demnach auf eine Ethik hin, in der sich das moralische Handeln und Urteilen auf eine rein persönliche Initiative des Menschen beruft und sich hieraus ableitet, ohne dass dabei unbedingt eine außerhalb des Menschen existierende Quelle wie Gott, Gesellschaft, Religion usw. berücksichtigt werden muss. Dennoch sieht auch Kant am Ende Gott zumindest als eine moralisch notwendige Annahme, wenn er in seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) sagt: »Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns, gemäß dem moralischen Gesetze, einen Endzweck vorzusetzen; und, so weit als das letztere notwendig ist, so weit (d. i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere notwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott«, wobei er hierzu gleichzeitig anmerkt: »Dieses moralische Argument soll keinen *objektiv*-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei; sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft *aufnehmen müsse* [...]« (Kant 2016, S. 278).

27 Die Begriffe *islām* (Hingabe/Ergebung), *īmān* (Bekennen) und *taqwā* (Gottesachtsamkeit) kommen im Koran an vielen Stellen in verschiedenen Ableitungen der jeweiligen Wortwurzeln vor und werden dort auch graduell voneinander abgegrenzt. Hier sei nur kurz auf drei Koranverse verwiesen, anhand derer das deutlich wird. In Q 49:14 zeigt sich, dass *īmān* als eine höhere Glaubensstufe als *islām* verstanden wird, wenn es dort heißt: »Die arabischen Beduinen sagten: Wir bekannten uns (*āmannā*). Sag: Nicht habt ihr euch bekannt, sagt vielmehr: Wir ergaben uns (*aslamnā*), und gewiss ist noch nicht eingegangen das Bekennen (*īmān*) in eure Herzen. [...]« Ein gradueller Unterschied zwischen *īmān* und *taqwā* mit letzterem als einer höheren und umfassenderen Stufe kann aus Q 39:10 herausgelesen werden: »Sag: O meine Diener, die sich bekannten (*āmanū*), handelt achtsam (*ittaquū*) gegenüber eurem Herrn. [...]« Dass *taqwā* im Verhältnis den höchsten Glaubensgrad einnimmt und widerspiegelt, wird unter anderem dann auch in Q 49:13 ersichtlich: »[...] Wahrlich, der Edelste von euch bei Gott ist der Gottesachtsamste von euch (*atqākum*). [...]«

Ableitungen wie *salām* oder *silm* (wörtl. »Frieden«) mitberücksichtigen will. Somit kann auf der ersten Argumentationsstufe entsprechend dem Wortlaut des kategorischen Imperativs von Kant folgende Handlungsmaxime formuliert werden:<sup>28</sup> Handle in einer Art und Weise, durch die rational argumentiert werden kann, dass dein Tun die Hingabe an Gott widerspiegelt und als solche verstanden werden kann. Das maßgebende Kriterium dabei bleibt der Intellekt, der darüber entscheidet, ob eine Handlung als Hingabe an Gott bezeichnet werden kann oder nicht.

Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff *īmān* auf der zweiten Argumentationsstufe. Das Wort *īmān*, das im Allgemeinen mit »Glaube an etwas« übertragen wird,<sup>29</sup> betrifft ebenso wie der Begriff *islām* den Bereich der praktischen Ethik, was sich allein schon anhand der in der Wurzel vorhandenen Grundbedeutungen demonstrieren lässt.<sup>30</sup> Die entsprechende Wurzel <sup>2</sup>-*m-n* vermittelt ein »Sichersein«, ein »sich sicher Fühlen«, das die Grundlage bildet für ein tiefes Vertrauen.<sup>31</sup> Insofern ist eine Übertragung des Wortes *īmān* mit »Glaube« problematisch, da dieser Begriff die zugrundeliegende Sicherheit im Deutschen nicht wiedergibt und sogar oftmals einen Zweifel zulässt.<sup>32</sup> Vielmehr bezeichnet *īmān* den Zustand eines Menschen, der nach dem Erlangen von Erkenntnis innere Ruhe erhält, so dass jede Furcht und jedes Unsicherheitsgefühl aus seinem Herzen weicht und diese Haltung in Taten und Worte übergeht.<sup>33</sup> Grundlage für diesen Zustand ist also eine sichere Erkenntnis, die wiederum zu einem »Bekennen« führt, was wohl der Bedeutung von *īmān* im Deutschen am nächsten kommt. Wesentlich für *īmān* ist das darin angelegte Sicherheitsgefühl, das nicht nur zu einem umfassenderen Bekenntnis führt, sondern vor allem auch zu einem tieferen Vertrauen und einem in Gott wurzelnden Handeln sowie innerer Ruhe.<sup>34</sup> Daher kann auch hier die Maxime angesetzt werden: Handle so, dass der Intellekt zu

<sup>28</sup> Vgl. hierzu die Anmerkung in Fn. 26.

<sup>29</sup> Vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 45.

<sup>30</sup> Vgl. hierzu die näheren Ausführungen zur Bedeutung des Begriffs *īmān* in Esfahani/Nestler 2020, S. 51 f.

<sup>31</sup> Vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 43-44.

<sup>32</sup> Im *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache (1964-1977)* heißt es z. B. unter dem Stichwort »Glaube«: »das auf einer inneren Überzeugung beruhende Fürwahrhalten von Dingen, Erscheinungen, die objektiv nicht bewiesen sind [...]«. (Online: <https://www.dwds.de/wb/wdg/Glaube>). Bei einer solchen Definition von »Glaube« fehlt natürlich das Moment der Sicherheit und einer sicheren Erkenntnis, so dass man hier etwas für wahr hält, das durchaus auch in Zweifel gezogen werden kann.

<sup>33</sup> Vgl. ar-Rāǧib 1991, S. 90.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu Q 13:28, wo es heißt: »Diejenigen, die sich bekennen (*āmanū*), und Ruhe finden deren Herzen im Gedenken Gottes. Finden nicht im Gedenken Gottes Ruhe die Herzen?«

bezeugen vermag, dass die Grundlage deiner Entscheidung ›ein sich zu Gott Bekennen‹ (*īmān*) ist.

Die letzte und höchste Stufe der Erkenntnis in der Argumentation betrifft das Wort *taqwā*, das gemeinhin als »Gottesfurcht«, manchmal auch mit »Frömmigkeit« übersetzt wird,<sup>35</sup> was aber nur unzureichend die vielschichtigen Bedeutungsinhalte des Wortes abdeckt. Die Wurzel des Wortes *taqwā* ist *w-q-y* und wird mit »behüten, in Acht nehmen, bewahren, beschirmen, schützen, vorbeugen usw.«<sup>36</sup> übertragen. Eine weitere Ableitung aus der Wurzel ist das Wort *wiqāya* in der Bedeutung von »Schutz, Verhütung, Vorkehrung, Abwehr, Prophylaxe usw.«<sup>37</sup>, es wird aber auch für Schutzschild und Helm eines Kämpfers verwendet sowie für die Bremse eines Autos.<sup>38</sup> *Taqwā* bedeutet daher, sich selbst oder jemand anderen vor etwas zu schützen und entsprechend achtsam zu sein, was den Sinngehalt von *taqwā* als einem Bewusstseinsakt am besten wiedergibt. In Bezug auf Gott und ein ethisches Handeln, das die Anwesenheit Gottes berücksichtigt, kann *taqwā* also zwei Aspekte aufweisen: einmal, dass man Gott gegenüber achtsam ist und so handelt, dass man sich vor möglichen Gefahren vorbeugend schützt, aber auch in einem tieferen Sinn, nämlich dass man durch sein achtsames Handeln die Schönheit Gottes vor der eigenen Schlechtigkeit zu bewahren und schützen versucht, oder anders gesagt, dass man die göttliche Schönheit mit dem eigenen unachtsamen Verhalten nicht beschmutzt. Im Zustand der »Gottesachtsamkeit« bewahrt der Mensch in und durch seine Taten das Hoheitsgebiet Gottes und gestaltet sein Handeln im Bewusstsein der göttlichen Gegenwart,<sup>39</sup> oder wie es Ğaʿfar aš-Šādiq in einer Überlieferung ausdrückt: »*Taqwā* bedeutet, dass Gott dich nicht an einem Ort sieht, den er dir verboten hat, sondern nur an Plätzen, die er dir erlaubt hat.«<sup>40</sup> Wie zu sehen ist, impliziert der Begriff *taqwā* – ähnlich wie *islām* und *īmān* – einen ethischen Maßstab, der auf Gotteserkenntnis und Intellekt als Kriterien für eine moralische Entscheidungsfindung beruht und somit eine Grundlage bietet für eine wie oben artikulierte Handlungsmaxime.

35 Vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 1431.

36 Vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 1431.

37 Vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 1431.

38 Vgl. Esfahani/Nestler 2020, S. 53.

39 Vgl. hierzu auch die Erläuterung zum Begriff *muttaqin* in Asad 2009, S. 28, Fn. 2.

40 Ibn Fahd al-Ḥillī 1987, S. 303.

Anhand der vorgestellten koranischen Schlüsselbegriffe ist es nun möglich, einen rational nachvollziehbaren Prozess zu beschreiben, der von der Erkenntnis Gottes ausgeht und über die benannten Stufen im Ergebnis zu einer ethischen Handlungsweise führen kann. Dieser stufenweise Prozess betrifft natürlich in erster Linie als eine Art innerer Dialog die Kommunikation des Individuums mit sich selbst, das aufgrund seines Wissens in der Lage sein muss, für sich rational zu begründen, dass eine bestimmte Handlung als Ausdrucks- oder Erscheinungsform von *islām*, *īmān* und *taqwā* verstanden werden kann. Allerdings unterliegt der Entscheidungsprozess auf dieser individuellen Ebene recht subjektiven und unter Umständen mangelhaften Bedingungen, die vor allem etwas mit den intellektuellen Voraussetzungen und dem persönlichen Wissensstand zu tun haben, so dass es hier durchaus zu Fehleinschätzungen kommen kann und man trotz des Intellekts als eines scharfen Instrumentariums nur ein Mindestmaß an Kontrollmoment zuhanden hat. Daher ist es erforderlich, diesen *individuellen* Argumentationskreis zu erweitern, und zwar auf eine Gemeinschaft der Gleichgesinnten, das heißt auf eine Gruppe von Menschen, die sozusagen nach den gleichen ›Spielregeln‹ leben und deren Lebensform von einem gemeinsamen Denkhorizont sowie Sprachgebrauch geprägt ist, um in der Beurteilung einer moralischen Situation mehr Sicherheit und Objektivität zu erlangen sowie ein mögliches Fehlurteil durch eine umfassendere Betrachtung des Sachverhalts vermehrt ausschließen zu können. Dieser zweite, *gemeinschaftliche* Argumentationskreis betrifft daher besonders im Fall des *homo islamicus* die Kommunikation mit Menschen, die ihr Denken und Handeln auf Gotteserkenntnis, Hingabe an Gott und Achtsamkeit gegenüber Gott gründen, so dass man innerhalb einer solchen Gemeinschaft, die weiter gedacht auch andere Glaubensgemeinschaften mit ähnlichen weltanschaulichen und religiösen Vorstellungen mit einschließt, imstande ist zu argumentieren, dass ein bestimmtes Verhalten ethisch gesehen und gemäß dem Intellekt die genannten Argumentationsstufen manifestiert. Das Fundament, auf dem der Austausch von Argumenten auf der *gemeinschaftlichen* wie *individuellen* Ebene geführt wird, bildet vorwiegend – neben Aussagen von Propheten, Imamen und religiösen Lehrmeistern – sogenannte heilige Texte, die für die jeweiligen Glaubensgemeinschaften durch ihren Wahrheitsanspruch normativ sind und über die eigentlichen Glaubensgrundlagen hinaus vor allem auch Fragen zum ethischen Handeln und zur religiösen Praxis beinhalten.

Der dritte und letzte Argumentationskreis, der als *gesamtgesellschaftlich* bezeichnet werden kann, geht nun noch einen Schritt weiter und sucht in der Argumentation für ein moralisches Urteil den gedanklichen Austausch beziehungsweise Dialog mit Menschen, bei denen nicht unbedingt ein gemeinsames Bekenntnis oder eine übereinstimmende Weltanschauung vorliegen müssen, die aber zumindest, was manche Urteile der Vernunft betrifft, einen annähernd ähnlichen Denkhorizont aufweisen, um anhand eines solchen Personenkreises die bisher ausschließlich religiös erfolgte Argumentation nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich einer rein rationalen Überprüfung zu unterziehen. Ziel ist hier durch das Einnehmen einer nichtreligiösen Außenperspektive, in der moralischen Beurteilung wiederum für mehr Objektivität zu sorgen und das ethische Verhalten so zu kommunizieren, dass die entsprechende Argumentation auch in einer pluralistischen und säkular geprägten Gesellschaft rational nachvollzogen werden kann, auch wenn der Grundstock weiterhin religiöser Natur ist und von einem Vernunftbegriff ausgeht, der die Anwesenheit Gottes einbezieht. Hierzu bedarf es sicherlich eines eigenen Sprachgebrauchs, der sich nicht abgrenzt, sondern sich vielmehr an den gesamtgesellschaftlich ausgehandelten Denk- und Sprachprägungen orientiert, so dass religiöse Argumente und entsprechende Begrifflichkeiten rational umgewandelt werden müssen, um von ihrem Sinn her allgemein verständlich zu sein und auf Akzeptanz zu treffen. Zusammengefasst bezieht sich der *gesamtgesellschaftliche* Argumentationskreis auf gesellschaftliche Akteure, die nicht der eigenen Community oder Bezugsgruppe angehören und daher notwendigerweise einen religiösen Hintergrund aufweisen müssen, jedoch braucht es in der Kommunikation als Voraussetzung zumindest teilweise analoge Moralüberzeugungen, die von miteinander übereinstimmenden Urteilen der Vernunft herrühren, damit eine gegenseitige Verständigung möglich ist und darüber hinaus erfolgreich sein kann. Somit wäre als gemeinsame Argumentationsbasis weder die religiöse Überzeugung ausschlaggebend noch ein identischer Vernunftbegriff, sondern allein ähnliche und vergleichbare rationale Urteile, die ethisch gesehen zum Beispiel zu dem Ergebnis kommen, dass Lügen, Ehebruch, Diebstahl usw. falsch und unmoralisch sind. Sie können sich aber auch auf eine bestimmte Weltansicht beziehen, dass die Welt beispielsweise vergänglich ist oder der Mensch über seinen Körper hinaus einen Geist besitzt, der in irgendeiner Form nach dem Tod weiterexistiert, so dass sich solche Erkenntnishorizonte auch auf die Lebensgestaltung auswirken,

unabhängig davon, ob man sich einer bestimmten religiösen Strömung oder philosophischen Denkrichtung zuordnet beziehungsweise verpflichtet sieht. Dieser dritte Argumentationskreis betrifft also besonders religiöse Menschen jeglicher Couleur und ihre Kommunikation innerhalb einer (post-)modernen und pluralistischen Gesellschaft, die geprägt ist von unterschiedlichen Interessenlagen, Meinungen und Wertvorstellungen, da sie gerade in einer solchen Gesellschaft ihr Bewusstsein über die eigenen moralischen Grundsätze dahingehend erweitern müssen, dass sie ihr Tun und Handeln auch anders als nur religiös begründen können.<sup>41</sup>

## Fazit

Das hier vorgestellte Ethikmodell mit seinen drei Argumentationsstufen und -kreisen geht von der islamischen Vorstellung aus, dass der Mensch in seiner höchsten Manifestation der Stellvertreterschaft Gottes würdig ist und sich hieraus ein entsprechendes Verhalten in seiner persönlichen wie gesellschaftlichen Lebensgestaltung ableitet. Fundament dieses Modells ist demnach die Erkenntnis von der Anwesenheit Gottes, die durch den Intellekt bestätigt wird, der wiederum als Kriterium dient, um das ethische Handeln so zu vervollkommen, dass es jener höchsten Manifestation nahekommt. Hilfreich hierbei sind die drei Argumentationsstufen *islām*, *īmān* und *taqwā*, die ein Kontrollmoment und einen Maßstab zur Bewertung ethischen Handelns bieten, bei dem Rationalität eine grundsätzliche Bedingung darstellt. Um eine Tat tatsächlich als moralisch und allgemeingültig einordnen zu können, wird der Argumentationskreis über eine bloße subjektive Betrachtungsweise so weit vergrößert, dass eine Begründung gedanklich nicht nur durch eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten abgesichert und objektiviert wird, sondern auch durch gesellschaftliche Personenkreise, die eine solche Entscheidung aufgrund heterogener Weltanschauungen ausschließlich rational beurteilen können. Damit bietet das Modell zumindest annähernd die Möglichkeit zu einer vollkommenen Überprüfung moralischen Handelns und versteht sich als eine besondere Form der autonomen Ethik, die die erhobenen Kriterien als dem Intellekt zur Verfügung stehend betrachtet und dabei von einem

---

41 Vgl. hierzu auch Habermas 1995, der mit seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* innerhalb einer modernen Gesellschaft, die als ein soziales System verschiedene Lebenswelten und Handlungsmodelle umschließt, ein notwendiges Bewusstsein über die Rahmenbedingungen für einen vernünftig stattfindenden gesellschaftlichen Diskurs zwischen den einzelnen Akteuren und Interessenvertretern schafft.

Vernunftbegriff ausgeht, der, wie die Ausführungen gezeigt haben, mit der islamischen Auffassung von Gott, Mensch und Welt korrespondiert und den *homo ethicus* mit dem *homo islamicus* gleichsetzt. ◈



## Literatur

- Asad, Muhammad (2009): Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar. Düsseldorf. [Engl. Originalausg. 1980].
- Berkeley, George (2005): Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Übersetzt und herausgegeben von Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl. Stuttgart.
- Bobzin, Hartmut (2010): Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. München.
- Buber, Martin (2003): Bilder von Gut und Böse. Gütersloh.
- Chittick, William C. (2012): Ibn ‘Arabi. Erbe der Propheten. Herrliberg. [Engl. Originalausg. 2005].
- Ad-Dailamī, Ḥasan ibn Muḥammad (1991): Iršād al-qulūb ilā ṣ-ṣawāb. 2 Bde. Qum.
- Esfahani, Mahdi/Nestler, Michael (2020): Über die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung des Korans in die deutsche Sprache – Teil I. In: Spektrum Iran 3/4. S. 39-57.
- Habermas, Jürgen (1995): Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt am Main.
- Ibn Fahd al-Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad (1987): ‘Uddat ad-dā‘ī wa-naḡāḡ as-sā‘ī. Teheran.
- Ibn Šahr Aššūb, Muḥammad ibn ‘Alī (1959): Manāqib Āl Abī Ṭālib alaihim s-salām. 4 Bde. Qum.
- Al-Irbiṭī, ‘Alī ibn ‘Īsā (1961): Kašf al-ḡumma fī ma‘rifat al-a‘imma. 2 Bde. Tabriz.
- Kant, Immanuel (2004): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. von Jens Timmermann. Göttingen.
- Kant, Immanuel (2016): Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von Karl-Maria Guth. Berlin.
- Al-Kulainī, Muḥammad ibn Ya‘qūb (2008): Kitāb al-Kāfī. 15 Bde. Qum.
- Qummī, ‘Alī ibn Ibrāhīm (1984): Tafsīr al-Qummī. 2 Bde. Qum.
- Ar-Rāḡib, Ḥusain (1991): Mufradāt alfāz al-Qur’ān. Beirut.
- Aṭ-Ṭabarsī, Ḥasan ibn Faḍl (1991): Makārim al-aḡlāq. 4. Aufl. Qum.
- Wehr, Hans (<sup>1</sup>1952/1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 5. Aufl. Wiesbaden.

Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache (1964-1977). Kuratiert und bereitgestellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache. Online: <https://www.dwds.de/d/wb-wdg>. Zugriff: 20.02.2022.