ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE
ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (Ifl)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917
Nr. 2/2017 (17. Jg.)

Islam und Reformation (Teil 2)
Islam and Reformation (Part 2)

Inhalt / *Contents*

Vorwort / *Editorial* 3

Martin Luthers „Allein durch den Glauben“ (sola fide) und die Frage nach den guten Werken
Martin Luther's “(through) Faith alone” (sola fide) and the Issue of Good Works (Thomas Jeising) 5

Das Wesen des Glaubens und die Rolle der guten Werke im Koran
The Essence of Faith and the Role of Good Works in the Qur'an (Carsten Polanz) 30

Rezensionen / *Book reviews* 53

VKW

Islam und Christlicher Glaube – *Islam and Christianity*
Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der Evangelischen Allianz in Deutschland, Österreich und der Schweiz / *Journal of the Institute of Islamic Studies of the Evangelical Alliance in Germany, Austria, and Switzerland in cooperation with the International Institute of Islamic Studies of the World Evangelical Alliance (IIIS)*

Bankverbindung (für Spenden / *for donations*): Institut für Islamfragen, Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel, IBAN: DE 2252 0604 1000 0400 3381
BIC: GENODEF1EK1

ISSN 1616-8917

Herausgeber / *Editor*:
Prof. Dr. Christine Schirrmacher

Schriftleiter / *Executive Editor*:
Dr. Carsten Polanz, Gießen
carsten.polanz@islaminstitut.de

Redaktion / *Editorial Board*:
Kirchenrat A. Hauser, D. Hecker, Prof. Dr. F. Herzberg, Dr. D. Kuhl, G. Strehle, J. Strehle, E. Troeger, Dr. P. Uphoff

Übersetzungen / *Translations*

Michael Ponsford, Jared M. Wensyel

Trägerverein / *Board*:
Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V. (IfI)
Postfach 7427, D-53074 Bonn
ifi@islaminstitut.de / www.islaminstitut.de
1. Vorsitzender: Dr. Dietrich Kuhl
Nahestraße 6, D-45219 Essen
SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich
ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A – 5111 Bürmoos

Abo / *Sub* (Bestellung und Kündigung von Abonnements / *For ordering or canceling your subscription*): abo@islaminstitut.de

Verlag / *Publisher*: Schirrmacher Medien KG – Verlag für Kultur und Wissenschaft
Friedrichstr. 38, 53111 Bonn

Konto für Abos / *Account for subs*:
IBAN: DE09 6601 0075 0504 9297 55
BIC: PBNKDEFF, Postbank Dortmund
Telefon / *phone*: +49 (228) 29 97 15 81
vkwonlinebonn@gmail.com
Jahresabonnement in Europa und außerhalb Europas (Landweg) / *Annual subscription within and outside Europe (surface mail):* 9,20 € / 11,– CHF / (Luftpost auf Anfrage / *special prices for airmail*)
Einzelheft / S*ingle Copy*: 5,– € / 6,– CHF
Erscheint zweimal jährlich / *The Journal will appear twice annually*

Nachdruck von Beiträgen mit Erlaubnis des Herausgebers und zwei Belegexemplaren / *Reprint of articles with permission of the editor, please send two copies*
Auffassungen einzelner Autoren in namentlich gekennzeichneten Beiträgen decken sich nicht notwendigerweise mit denen von Herausgeber, Schriftleiter oder Verlag. / *Editors and publisher take no responsibility for particular opinions expressed in named articles.*

© Institut für Islamfragen e.V.

Das Institut für Islamfragen vertritt uneingeschränkt die demokratischen Prinzipien der Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede Form von Extremismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffamierung und Gewalt gegen ethnische, soziale oder religiöse Minderheiten ab. Mitarbeiter und Vorstand sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, das alle Menschen in Würde achtet und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Menschenrechte, umfassende Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.
The Institute of Islamic Studies thoroughly defends the democratic principles of tolerance and diversity of opinion and rejects every form of extremism, xenophobia, racism as well as defamation and violence against ethnic, social, or religious minorities. Employees and board are committed to the Christian view of mankind, which respects every individual's dignity and for that reason advocates mutual respect, human rights, freedom of religion and of thought as well as cultural diversity.

Liebe Leser,

alltägliche Begegnungen von Christen und Muslimen sind heute in vielen Teilen unseres Landes eine Selbstverständlichkeit, offene und tiefergehende Gespräche über das eigene Glaubensverständnis oder die Frage nach dem Umgang mit Schuld und Versagen dagegen keineswegs. Allzu oft wird die gegenseitige Wahrnehmung von aktuellen politischen Entwicklungen und Herausforderungen überlagert. Die vorliegende Ausgabe setzt daher zum 500-jährigen Reformationsjubiläum erneut einen theologischen Schwerpunkt und widmet sich einer Frage, die in Geschichte und Gegenwart – unter freilich unterschiedlichen Denkvoraussetzungen – sowohl innerchristlich als auch innerislamisch leidenschaftlich debattiert worden ist: dem Wesen rettenden Glaubens und der Frage nach Art und Ursprung guter Werke.

Im ersten Artikel zeichnet Thomas Jeising zunächst Luthers Suche nach einem gnädigen Gott und seine reformatorische Entdeckung der Rechtfertigung des Sünders „allein durch den Glauben" (sola fide) nach. Luther wandte sich damit zu seiner Zeit vor allem gegen Tendenzen der römisch-katholischen Kirche, das Heil des Menschen von bestimmten religiösen Werken oder dem Kauf von Ablassbriefen abhängig zu machen. Vor allem durch sein Studium des Römerbriefs war er davon überzeugt worden, dass die von ihm bis dahin schmerzlich vermisste Heilsgewissheit möglich war – jedoch nicht durch die eigenen frommen Werke oder die Verdienste der Heiligen, sondern ausschließlich im Vertrauen auf Christus und sein stellvertretendes Leiden und Sterben am Kreuz. Wie Jeisings Analyse anschaulich zeigt, wehrte sich Luther leidenschaftlich gegen den Vorwurf seiner Kritiker, auf diese Weise dem Missbrauch der Gnade und der Zügellosigkeit Tür und Tor zu öffnen. Jeisings Beitrag unterstreicht die bleibende Aktualität einer Fragestellung, die auch in der christlich-muslimischen Begegnung von zentraler Bedeutung sein kann.

So fragt Carsten Polanz in einem zweiten Artikel, inwiefern die in westlichen Islamdiskursen populäre Darstellung des Islam als „Religion der Werkgerechtigkeit" den einschlägigen Texten des Korans gerecht wird. Dazu beschreibt er zunächst das Wesen des Glaubens und anschließend die koranische Vielfalt verdienstvoller Werke, die Unterscheidung zwischen kleinen und großen Sünden sowie die Möglichkeit der Kompensation oder Wiedergutmachung schlechter durch gute Werke. Dabei wird die von muslimischen Auslegern betonte Spannung im Koran greifbar – zwischen Zusagen göttlicher Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft einerseits und Aufrufen zur Furcht vor dem Tag der Abrechnung andererseits. Polanz unterstreicht abschließend, wie wichtig es für einen sinnvollen Vergleich der christlichen und islamischen Glaubensvorstellungen ist, auch die unterschiedlichen Denkvoraussetzungen im Blick auf das Wesen des Menschen und das Verständnis von Sünde in den Blick zu nehmen – zwei zentrale Themen, die in zukünftigen Ausgaben noch einmal vertieft werden sollen.

Ihre Redaktion

Editorial

In many parts of our country today meetings between Christians and Muslims are nothing unusual. Frank and deep exchanges on the topic of one's understanding of one's faith or how to deal with failure and guilt are however by no means commonplace. Our conception of one another is all too often coloured by current political developments and challenges. For this reason we have given our current number on the 500th anniversary of the Reformation a theological slant by examining an issue which in both past and present, albeit with widely differing assumptions, has been passionately debated within both Christianity and Islam: the essence of saving faith and the nature and origin of good works.

In the first article Thomas Jeising traces Luther's quest for a gracious God and his reformatory discovery of the justification of the sinner "by faith alone" (sola fide). In his day Luther campaigned against tendencies in the Roman Catholic Church which seemed to make a person's salvation dependent on certain religious performances or the purchase of indulgences. He became convinced, especially through studying Paul's Epistle to the Romans, that it was possible to have the assurance of one's salvation which he had up to then so sadly lacked. This assurance was based however not on one's own pious acts or the merits of the saints but exclusively on trust in Christ and his vicarious suffering and death on the Cross. Jeisings analysis clearly demonstrates how Luther passionately refuted his critics' objection that he had opened the flood-gates to licentiousness and an abuse of divine grace, and his essay underlines the continuing relevance of an issue which can also be of central importance in Christian-Muslim dialogue.

For this reason in the second article Carsten Polanz poses the question to what extent the image of Islam as a "religion of works righteousness" so popular in Western discussion of Islam does justice to the pertinent texts of the Qur'ān. He begins by describing the essence of faith and then the variety of deeds of merit referred to in the Qur'ān, the distinction between major and minor sins and the possibility of restitution, of compensating bad deeds through good. This makes vivid the tension Muslim exegetes emphasize between pledges of divine mercy and readiness to forgive on the one hand and appeals for awe in the face of the Day of Reckoning on the other. In conclusion Polanz underlines how important it is for a meaningful comparison of Christian and Muslim views of faith to take proper account of their differing assumptions about the nature of mankind and the essence of sin, two vital topics to be examined more closely in future issues.

The Editors

Martin Luthers „Allein durch den Glauben“ (sola fide) und die Frage nach den guten Werken[1]

Von Thomas Jeising[2]

Die Frage nach den guten Werken des Christen hat die Reformatoren von Anfang an beschäftigt. Sei es, dass es darum ging, ob der Kauf eines Ablassbriefes ein gutes Werk sein kann, das Gott gnädig stimmt, sei es, dass die wiederentdeckte Rechtfertigung aus Glauben allein ein Mitwirken der guten Werke des Menschen bei der Errettung ausschließt. Auch wenn dieser Aspekt vielleicht zuerst vor Augen steht, so konnten die Reformatoren und namentlich Martin Luther nicht bei dieser fundamentalen Aussage stehen bleiben. Sie standen in der Kritik, dass sie mit der Rechtfertigung allein aus Glauben ohne die Werke, der Unmoral und schrankenlosen Bosheit Tür und Tor öffneten. Nur Furcht, dass Bosheit am Ende bestraft und Hoffnung, dass gute Werke belohnt werden, könne ein gutes Leben hervorbringen. Auch die Auseinandersetzung mit der Täuferbewegung war vielerorts ein Streit um die sichtbare Lebensänderung eines wirklichen evangelischen Christen. Man durfte mit Berufung auf die Vergebung doch nicht einfach in einem unmoralischen Leben verharren. Mangelnde Kirchenzucht und fehlende Bereitschaft sein Leben zu ändern, war der häufigste Kritikpunkt der Täufer. Um die Taufe ging es oft erst in zweiter Linie[3]. Luther und seine Mitstreiter hatten dann auch damit zu kämpfen, dass manche die neue evangelische Freiheit als Freibrief zu einem zügellosen Leben ansahen. Landauf landab begegnete man dem mit deftigen evangelischen Predigten gegen Unsittlichkeit.

Auch das Verhältnis zwischen dem Humanisten Erasmus von Rotterdam und Martin Luther war von der Frage nach den menschlichen Möglichkeiten zu guten Werken bestimmt. Bereits 1516 hatte Luther seine Differenz zu Erasmus erkannt, wenn er mit Blick auf ihn an Spalatin schreibt: „Wenn diese Werke ohne Glauben an Christus geschehen, [...] schmecken jene doch nicht mehr nach Gerechtigkeit als die Vogelbeeren nach Feigen. Denn wir werden nicht gerecht, indem wir gerecht handeln – dann nur aus Heuchelei –, sondern (sozusagen) durch das Ge-

[1] Der vorliegende Text ist die stark erweiterte Fassung eines Artikels, der unter dem Titel „Gerecht ohne Werke, aber doch nicht leben ohne gute Werke“ in folgendem Sammelband erschienen ist: Berthold Schwarz (Hrsg.), Martin Luther – Aus Liebe zur Wahrheit, Dillenburg: Chr. Verlagsgesellschaft, 2016.

[2] Thomas Jeising studierte Theologie in Gießen und Apeldoorn. Er hat 20 Jahre im Gemeindedienst gearbeitet. Seit 2014 ist er Verlagsleiter beim Bibelbund e.V. und unterrichtet in der Aus- und Weiterbildung von haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern in christlichen Gemeinden.

[3] Die Taufe von Kindern wurde meist mit eben der Begründung abgelehnt, dass sie noch nicht genug verstehen und deswegen auch keine Buße tun könnten. Taufen dürfe man aber erst nach einer Buße und Umkehr von den bösen Werken.

rechtwerden und das Gerechtsein vollbringen wir gerechte Werke. Zuerst muss sich die Person ändern, dann seine Werke.“ (WA Br 1,27). Luther fand, dass Erasmus dem Menschen zu viel Gutes zutraut, wollte sich aber auch nicht öffentlich gegen ihn stellen, weil er ihn für einen Förderer der Wissenschaft hielt und die Sache der Reformation durch das Wohlwollen des Erasmus unterstützt wurde. Erst im Streit um den freien Willen kommt es 1525/26 zum endgültigen Bruch. Auch dabei geht es über weite Strecken um die Fähigkeit des Menschen, gute Werke zu tun, was Erasmus wortreich vertritt und Luther von seinen Voraussetzungen her klar verneint. Hauptargument des Erasmus sind die Aufforderungen der Bibel zum Gutestun, denen man nur Gehorsam leisten könne, wenn eine grundlegende Fähigkeit dazu vorhanden sei. Luther bescheinigt Erasmus mit der Willensfreiheit den entscheidenden Punkt angesprochen zu haben, aber die Möglichkeiten des Menschen völlig falsch einzuschätzen. Schließlich widmete das Konzil von Trient 1547 dieser Frage ein eigenes Kapitel und setzte sich von Luther ab, teilweise aber auch von Verzerrungen von Luthers Lehre.

Martin Luther war bereits früh herausgefordert, sich ausführlich zu dem Thema zu äußern. Hatte er ursprünglich vorgehabt, auf die Anfrage seines Freundes Georg Spalatin nur mit einer Predigt zu antworten, so wurde daraus 1520 ein ganzes Büchlein (WA 6,202-276), das Luther für gut gelungen hielt. Er entfaltet darin sowohl die Grundlagen seiner Lehre von den guten Werken als auch – an den Geboten entlanggehend – viele praktische und seelsorgerliche Konsequenzen. Dass man Luther nicht nur zu seiner Zeit, sondern bis in die neueste Zeit den Vorwurf gemacht hat, er fördere mit seinen Überzeugungen über die Rechtfertigung und den Platz der guten Werke ein haltloses Leben und gebe dem Christen einen Freibrief – mit einer Berufung auf die Rechtfertigung allein aus dem Glauben – „tapfer“ zu sündigen, wird schon in dieser Schrift widerlegt. Erst recht erweist sich das als grundlos, wenn man Luthers reichhaltige Briefseelsorge[4] und seine Predigten untersucht.

Vielmehr zeigt sich an dieser Diskussion, dass die Antwort auf die Frage nach den guten Werken eine Art Lackmustest sein kann, wie konsequent die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung verstanden und gelebt wird. Bereits während der Reformation zeigte sich, dass – anders als Luther – etwa Kaspar David Schwenkfeld den eigentlichen Zielpunkt der Rechtfertigung bei der moralischen Erneuerung des Glaubenden suchen wollte. Dann ging es im Christenleben nicht mehr zuerst um das Vertrauen auf die Zusagen Gottes, sondern um ein Nachleben des Vorbilds Christi. Vermittlungspositionen zur römischen Kirche wollten neben der zugerechneten Rechtfertigung auch eine zweite im Glaubenden eingepflanzte Rechtfertigung sehen, um die Befähigung zu guten Werken sicherzustellen. Später in Pietismus und Neupietismus zeigten sich Tendenzen, die Rechtfertigung zu einem Startpunkt des Glaubenslebens zu machen, dem dann ein Heiligungsleben mit dem Hervorbringen von guten Werken als eigentlichem Inhalt des christlichen Daseins folgen

[4] Eine kenntnisreiche Darstellung mit vielen Beispielen ist Gerhard Ebeling, *Luthers Seelsorge an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen: Mohr, 1997.

sollte. Sicher war das auch eine Reaktion auf ein Luthertum, das sich mit einer formalen Anerkenntnis der bedingungslosen Annahme bei Gott zufriedengab und ansonsten nur eine Anpassung an die jeweils geltende bürgerliche Moral erwartete. Man dürfte nicht falsch liegen, wenn man Parallelen zu aktuellen Auseinandersetzungen etwa um die Gültigkeit einer biblischen Sexualethik sieht.

Es lohnt sich also, die Eckpunkte der Einsichten zu unterstreichen, die Luther an der Bibel gewonnen hatte und die Teil seiner Rechtfertigungslehre sind, die er für den Artikel hält, mit dem die ganze Kirche steht oder fällt. An der Abgrenzung zu anderen Positionen kann man das Verständnis schärfen. Der Ertrag dieses Beitrags soll sich vor allem daran erweisen, dass die Erkenntnisse der Reformatoren ihren Wert auch in aktuellen Diskussionen erweisen können.

1. Der Hintergrund einer Revolution

Was der ehemalige Augustiner-Eremiten Mönch Martin Luther darüber lehrte, wie ein frommer Mensch gottgefällig leben sollte, das kann auf dem Hintergrund des damaligen Verständnisses als revolutionär gelten. Als Luther 1505 als 22-Jähriger in das Erfurter Kloster eintritt, da macht er das in der festen Überzeugung, damit etwas Gutes zu tun, an dem der allmächtige Gott Gefallen findet, der ihn zwei Wochen zuvor im Gewitter bei Stotternheim so erschreckt und gewarnt hatte. Der junge Luther hat immerzu einen strengen, rechnenden Gott vor Augen, der von ihm wahre Frömmigkeit erwartet, und jedes schlechte Werk unbarmherzig strafen wird. Dabei lebte Luther als vorbildlicher Mönch mit Eifer in den Gebetszeiten, im Dienst und auch sonst. Der Leiter des Klosters Johann von Staupitz erkennt das, fördert ihn und ist als Seelsorger Luthers über dessen Selbstanklagen erstaunt. Wenn Luther pflichtgemäß beichtet, sind das offenbar höchstens Kleinigkeiten, die äußerlich niemandem auffielen. Staupitz forderte ihn gar auf, er solle doch einmal eine „richtige“ Sünde beichten.

Das Leben als Mönch und Nonne in selbst auferlegter sexueller Abstinenz, der persönlichen Besitzlosigkeit und dem absoluten Gehorsam gegenüber der übergeordneten geistlichen Leitung galt als besonders gutes Werk im Vergleich zum „normalen“ Gehorsam gegenüber den biblischen Geboten. Der geistliche Stand galt in dieser Hinsicht als Gott besonders nahe, was sogar optisch in jedem Gottesdienst zum Ausdruck kam. Beten war unbestritten ein gutes Werk und wer mehr betete, so wie das nur im Kloster möglich war, der war ein besonders guter Mensch. Das aber konnte Martin Luther nicht beruhigen. Auch nicht als ihm bei seiner Romreise 1510-11 deutlich wurde, dass sogar in der „heiligen“ Stadt offensichtliche Unmoral selbst bei den kirchlichen Würdenträgern an der Tagesordnung war. Während man sich das Gewissen dort damit beruhigte, dass man das Sakrament der Beichte und Absolution in Anspruch nahm, und für die Sündenstrafen Ablässe durch fromme Taten – zu denen auch die Romreise zählte – oder durch Geldleistungen erlangte, quälte sich Luthers Gewissen. Im Rückblick stellte er fest, dass er anfing, Gott um seiner Gerechtigkeit willen zu hassen. Denn für ihn war bis dahin das Prinzip vollkommen klar: Gott sieht die guten und bösen Werke des Menschen und teilt dem Menschen zu, was ge-

recht ist. Das konnte nach Luthers Gewissen eigentlich nur ewige Strafe sein. Denn durch die Sakramente galt die Fähigkeit zu guten Werken jedem Menschen eingegossen. Wer getauft war, konnte nach römischer Lehre alles Gute tun und sollte es aus freiem Willen auch tun. So wurden die Werke dann auch Verdienste, deren Grundlage zwar von Gott geschenkt war, aber deren Ausführung doch auf das Konto des Menschen ging. Und da war Luther klar: Das Beste des Menschen ist noch zu wenig und das Beste hatte er noch nicht getan.

Den Umschwung beschreibt Luther über Tisch einmal (1532) so: „Die Worte ‚gerecht' und ‚Gerechtigkeit Gottes' wirkten auf mein Gewissen wie ein Blitz; hörte ich sie, so entsetzte ich mich: ‚Ist Gott gerecht, so muss er strafen.' Aber als ich einmal in diesem Turm und Gemach über die Worte ‚der Gerechte wird seines Glaubens leben' und ‚Gerechtigkeit Gottes' nachsann, dacht ich alsbald: ‚Wenn wir als Gerechte aus dem Glauben leben sollen und wenn Gerechtigkeit Gottes jedem, der glaubt, zum Heil gereichen soll, so wird sie nicht unser Verdienst, sondern die Barmherzigkeit Gottes sein.' So wurde mein Geist aufgerichtet. Denn die Gerechtigkeit Gottes besteht darin, dass wir durch Christus gerechtfertigt und erlöst werden." (WA TR 3,320)

Daraus folgte für Martin Luther anfangs keineswegs der Bruch mit dem System der guten Werke, wie es Rom lehrte. Nicht einmal in seinen 95 Thesen hatte er 1517 den Ablass grundsätzlich in Frage gestellt, nur den Missbrauch wollte er anklagen. Der Ablass beruht aber darauf, dass die Heiligen der Kirche mehr gute Werke getan haben, als sie für ihre eigene Errettung benötigen. Was an „Verdiensten der Heiligen" übrig ist, das kann die Kirche als Schatz verwalten und davon an andere zuteilen, deren gute Werke nicht ausreichen. In den folgenden beiden Jahren wurde ihm aber die Zweifelhaftigkeit dieser Lehre so deutlich, dass er den Sinn und Nutzen Gott wohlgefälliger Taten aus der Bibel ganz neu bestimmen musste. Der Vorwurf Luther habe sich selbst von dem Druck befreien wollen, Gutes tun zu müssen, um mit der Rechtfertigung des Sünders allein aus der Gnade Gottes einen Freibrief für allerlei Zügellosigkeit zu erlangen, ist erst in der späteren Polemik gegen ihn aufgekommen. Und dann klagte man von katholischer Seite vor allem seinen Bruch des Mönchsgelübdes an, als er 1525 Katharina von Bora heiratete. Luther sah aber gerade Ehe und Familie als einen Gott gewollten Lebensstand an und verglich schon 1521 das Mönchsgelübde mit einem Versprechen an Gott, zu lügen oder zu stehlen.

2. Was ist ein gutes Werk?

Für Martin Luther kann ein gutes Werk, d.h. eine von Gott geachtete und gewürdigte Tat, nur eine Frucht des Glaubens sein. Sein Leitvers dafür wird Röm 14,23b: „Alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde" (WA 6,206). Auf den ersten Blick kann das exegetisch fragwürdig erscheinen. Geht es doch in Römer 14 darum, dass ein Christ etwas an sich nicht von Gott Verbotenes in seinem Gewissen für falsch hält und es dann trotzdem tut. Obwohl er faktisch nichts Verwerfliches tut, macht er sich trotzdem schuldig, weil er seiner Ansicht nach gegen Gottes Willen handelt, und sich somit faktisch gegen Gott entscheidet. Luther

schließt hier, aber auch aus zahlreichen anderen Stellen in der Bibel, dass es nicht einfach einen Katalog an objektiv guten Werken geben kann, die der Mensch vollbringen soll. Die gleiche äußere Tat kann Gott angenehm sein, wenn sie aus dem Glauben kommt und sie kann Sünde sein, wenn sie aus Hass oder Widerwillen oder auch aus dem Gedanken getan wird, damit bei Gott ein Recht zu erwerben. Wer etwas an sich Gutes tut, aber die Tat Gott vorhält und erwartet, dass Gott das belohnen muss, der macht sich mit der Tat zum Feind Gottes.

Im *Sermon von den guten Werken* entfaltet Luther diese Position bereits im ersten Teil. Gute Werke können nur die sein, die Gott ausdrücklich geboten hat. Was der Mensch sich in bester Meinung als fromme Taten erdenkt, zählt nicht einfach dazu. Der Glaube aber ist das höchste und „alleredelste" Werk. Dabei steht der Glaube aber nicht einfach in einer Reihe von guten Werken, sondern ist der Kopf und das Vorzeichen vor allen Werken. Keine Tat ohne den Glauben an Jesus Christus kann gut sein. Andererseits wird eine Tat dadurch gut, dass sie mit Glauben getan ist. Das betrifft insbesondere die Unterscheidung von frommen Werken und dem Alltagsleben. Luther wirft Rom vor, dass es das einfache Familienleben, die Kindererziehung, das Ausüben eines Handwerks und ähnliches gegenüber „Beten, Fasten und Almosengeben in der Kirche" zurücksetzt.

In seiner Galaterbriefvorlesung von 1531 spitzt Luther auf diese Unterscheidung hin zu und macht die menschliche Vernunft dafür verantwortlich, dass sie ein Alltagsleben aus dem Glauben abwertet:

„Natürlich gelten der Vernunft solche Werke nichts, dass da einer dem andern in Liebe dient, dass er also einen Irrenden lehrt, einen Niedergeschlagenen tröstet, einen Schwachen aufrichtet, einem Nächsten in irgendeiner Weise Hilfe bringt, eines anderen bäurische Sitten und seine Ungeschicklichkeit erträgt, in der Kirche und im öffentlichen Gemeinwesen mit Gleichmut die Unbequemlichkeiten, die Mühen, die Undankbarkeit der Menschen und ihre Verachtung hinnimmt, mit einer mürrischen Ehefrau, mit einer unleidlichen Familie etc. geduldig ist." (WA 40 II 70,33-71,17) Dagegen sollen zählen: „Mit traurigem Gesicht und gesenktem Haupt einhergehen, ehelos bleiben, von Wasser und Brot leben, in der Wüste hausen, schmutzige Kleider tragen und dergleichen [...]. So unbegreiflich und unendlich ist die Blindheit der menschlichen Vernunft, dass sie nicht nur in Bezug auf den christlichen Glauben, sondern auch das Leben und die guten Werke betreffend, kein richtiges Urteil hat." (WA 40 II 71,22-34)

Somit können alle Werke gute d.h. Gott wohlgefällige Taten sein, wenn sie nur von einem Christen aus Glauben getan sind. Die gleichen Taten ohne Glauben können Sünden sein, selbst wenn sie moralisch gut sind. Luther definiert damit gute Werke ganz auf einer biblisch-theologischen Grundlage. Das hat von Anfang an zu Missverständnissen geführt. Luther hat damit nicht den Wert einer öffentlichen Moral oder eines ethisch guten Lebens verneint. Der Wert liegt für ihn dann aber nur im gesellschaftlichen Bereich, nicht in einem Verdienst vor Gott. Für die römische Theologie war es dagegen undenkbar, ein moralisch gutes Werk, das sogar formal mit den Geboten Got-

tes übereinstimmt, zugleich eine Sünde zu nennen[5]. Luther hat gegen alle Kritik an der Notwendigkeit seiner Unterscheidung festgehalten. 1522 in der *Vorrede zum Römerbrief* schreibt er:

„‚Gerechtigkeit' ist nun solcher Glaube und heißt ‚Gottes Gerechtigkeit' oder ‚(Gerechtigkeit), die vor Gott gilt', deshalb, weil es Gottes Gabe ist und den Menschen (bereit) macht, daß er jedermann gibt, was er schuldig ist. Denn durch den Glauben wird der Mensch ohne Sünde und gewinnet Lust zu Gottes Geboten, womit er Gott seine Ehre gibt und ihm bezahlet, was er ihm schuldig ist. Aber den Menschen dienet er willig, womit er kann, und bezahlet damit auch jedermann. Solche Gerechtigkeit können Natur, freier Wille und unsre Kräfte nicht zuwege bringen; denn wie niemand sich selbst den Glauben geben kann, so kann er auch den Unglauben nicht wegnehmen. Wie will er denn eine einzige kleinste Sünde wegnehmen? Darum ists alles falsch und Heuchelei und Sünde, was außer dem Glauben oder im Unglauben geschieht, Röm. 14,23, es strahle falschen Glanz aus, so gut es kann."[6]

[5] Bereits 1520 hatte sich Papst Leo X. an Luthers Sätzen gestoßen und als Irrlehre verurteilt, dass Luther gesagt habe: „In jedem guten Werk sündigt der Gerechte" oder „Ein gutes Werk, mag es auch noch so gut ausgeführt sein, ist eine läßliche Sünde". Dass diese isolierten Sätze Missverständnis von Luthers Lehre sind, dürfte klar sein. Anlass dafür hat Luther aber gegeben.

[6] Zitiert nach Luther-Werke Bd. 5, S. 50-51; Kurt Aland (Hrsg.), *Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*, Vandenhoeck & Ruprecht.

3. Der Glaube als Dreh- und Angelpunkt der guten Werke

Wenn Luther immer wieder auf die Bedeutung des Glaubens verweist, ist es entscheidend zu verstehen, was er mit dem Glauben meint, der die guten Taten als Früchte hervorbringen soll. Er verweist zuerst darauf, dass anders als in der mittelalterlichen Theologie, die durch Aristoteles beeinflusst war, der Glaube nicht als ein gutes Werk unter anderen gezählt werden kann. Obwohl die römische Kirche betonte, dass der Glaube kein selbständiges Werk des Menschen war, sondern durch die Gnade Gottes eingegossen wurde, so wurde er doch – wie Luther kritisch anmerkt – zu einem „Habitus" gemacht, also zu einem festen Besitz des Menschen, der ihm eine bleibende Qualität verleihen sollte (WA 6,206). Diese Qualität, die ihm durch die Taufe verliehen sein soll, und die durch die anderen Sakramente gestärkt würde, wirke dann die anderen guten Werke. Luther sieht dagegen den Glauben allein als das Vertrauen auf die Gnade, die Gott in Christus schenkt. Der Glaube ist in dieser Hinsicht nicht mehr als die offenen Hände, die das Geschenk empfangen. Mit dem Glauben kommt aber der Heilige Geist zum Menschen, wie Luther mehrfach mit Bezug auf Galater 3,2 betont. Das aber hat zur Folge, dass „ein Christenmensch, der in diesem Glauben lebt, keines Lehrers guter Werke bedarf, sondern tut, was zu tun ist; und was er tut, das ist wohlgetan." Das ist der Geist Christi, der den Christen freimacht und zu einem Baum, der gute Früchte bringt, nicht weil er sich darum bemüht, sondern weil er ein guter Baum geworden ist (WA 6,206-207).

Luther vergleicht diese Situation mit einer Ehe, in der Mann und Frau in

Liebe miteinander leben: „Das eine und alleinige Vertrauen zueinander lehrt sie das alles und noch mehr darüber hinaus. Da gibt es für sie keinen Unterschied in den Werken. Sie tun das Große, Lange und Viele ebenso gern wie das Kleine, Kurze und Wenige und umgekehrt.“ Das Problem tauche erst auf, wenn das Vertrauen dahin ist; wenn man es mit bestimmten Taten wiedergewinnen möchte; wenn man aus dem Handeln des anderen die Liebe herauslesen will und das Misstrauen doch stärker bleibt. Wer sich nun die Frage stelle: „Wie kann ich dessen gewiss sein, dass alle meine Werke Gott gefallen, wo ich doch zuweilen fehle, zu viel rede, esse, trinke, schlafe oder auch sonst über die Stränge schlage, das mir zu vermeiden nicht möglich ist?“, der zeige damit, dass er den Glauben nur als ein Werk neben anderen ansehe und nicht als Herr über alle Werke. Der Glaube würde nämlich Gott vertrauen, dass trotz der sichtbaren Sünden und dem täglichen Fallen und Fehlen, Gott vergibt und dem schwachen Menschen in Christus vergibt (WA 6,215). Dieses Vertrauen auf Christus soll der Mensch auch haben, wenn er durch Gottes Willen leidet und sogar, wenn er dem Tod ins Auge blicken muss. Er soll nicht denken, dass Gott ihn wegen mangelnder Werke straft, sondern trotzdem vertrauen, was Luther zum Höchsten rechnet, was ein Mensch überhaupt tun kann (WA 6,208-209).

Die römische Kirche hat sich in ihren Trienter Beschlüssen gegen diese Sicht gewandt und sie verworfen. Während Luther den vertrauenden Glauben als Grund der Rechtfertigung nicht hoch genug preisen kann, heißt es in Trient: „Wer behauptet, der rechtfertigende Glaube sei nichts anderes als das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, die um Christi willen die Sünden nachlässt, oder dieses Vertrauen allein sei es, wodurch wir gerechtfertigt werden, der sei ausgeschlossen“ (CT 6,16,12)[7]. Auch das sichere Vertrauen gegen allen äußeren Anschein, das Luther so wichtig war, wird verworfen. Vielmehr betont das Konzil, dass der Mensch, der die Gnade im Taufsakrament empfangen hat und sich danach nicht von der Kirche trennt, eine Kraft in sich trägt, die seine Taten gut und verdienstlich macht. Die guten Werke verdienen darum auch das ewige Leben von Gott, weil nach der Befähigung des Menschen durch Gott, dieser in die Lage versetzt ist, mit seinem freien Willen das Gute nicht nur zu wollen, sondern es – freilich in den Grenzen dieses Lebens – auch zu tun.

Trotz identischer Begriffe versteht Rom die Gnade, die Liebe und auch die Gerechtigkeit als eine Art Substanz, die dem Menschen eingegossen ist und die er sogar mit seinen guten Werken vermehren kann (CT 6,16,24). Darum erscheint es dem Konzil auch abwegig, zu behaupten, dass man mit guten Werken sündigen könne. Gute Werke sind an sich gut. Sie sind es, wenn sie von einem Ungläubigen getan werden und sie bleiben es auch, wenn sie etwa aus falscher Motivation vom Christen getan werden. Luther dagegen sieht alles vom Glauben abhängig und die Werke nur als Frucht der durch den Glauben erlangten Rechtfertigung, was Rom ausdrücklich ablehnt. Luther hat

[7] Zitiert nach: Josef Neuner u. Heinrich Roos (Hrsg.), *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg: Pustet, 1965 (7. Auflage).

die Betonung der guten Werke als Frucht immer und immer wieder gelehrt und gepredigt, so in seiner Predigt zum Gleichnis vom Schalksknecht: Im Evangelium „sollen wir die lautere Barmherzigkeit Gottes sehen, die uns schenkt. Wenn sie aber vorhanden ist, so folgt auch die Frucht, dass man dem Nächsten vergibt. Diese Vergebung ist die Frucht, die unserem Glauben folgt, und nicht ein Werk, durch das man Vergebung der Sünden verdient“. (WA 27,406)

Luther sieht das Wirken des Heiligen Geistes bei dem Zustandekommen von guten Werken vor allem darin, dass er den Glauben schafft, der Grund und Vorzeichen jeden guten Werkes sein muss. Wirft man ihm vor, er verbiete die guten Werke, weil er nur den Glauben gelten lasse, dann antwortet er, dass man einem Kranken auch keine Tätigkeit verboten habe, wenn man ihm erklärt, dass er erst nach seiner Gesundung wieder etwas tun könne (WA 6,213). Die Voraussetzung sei eben der Glaube an Christus, den Christus durch seinen heiligen Geist selber gibt. Das geschieht so, indem Person und Werk von Jesus Christus dem Glaubenden so im Herzen und vor den Augen stehen, dass Christus im Glaubenden Gestalt gewinnt:

„Darum nimmt der Glaube seinen Anfang nicht bei den Werken – sie machen ihn auch nicht – sondern muss aus dem Blut, den Wunden und dem Sterben Christi hervorquellen und fließen. ... So lesen wir auch, dass noch niemandem der Heilige Geist gegeben wurde, wenn er Werke getan hat, aber immer, wenn sie das Evangelium von Christus über die Barmherzigkeit Gottes gehört haben. Aus diesem Wort und sonst nirgendher muss auch noch heute und allezeit der Glaube kommen“ (WA 6, 216).

4. Die guten Werke im Leben des Christen

Auch wenn die guten Werke keine Wirkung für die Rechtfertigung vor Gott haben, so sind sie im Leben des Christen doch weiter von Bedeutung. Der Christ will mit seinen guten Werken weder Gott gefallen, noch meint er, damit die Welt verbessern zu können. Er tut sie aus Dankbarkeit und – wie es für Luther wichtig war – einfach ohne weitere Berechnung aus Liebe zu Gott und zum Nächsten. Luther ist der Überzeugung, dass wenn der Glaube uneingeschränkt regierte, der Christ gar keine Ermahnungen zu guten Werken benötigte. Die Ermahnungen brächten sowieso nicht die Kraft mit sich, ihm die Taten zu ermöglichen, die Gott gefallen. Das kann allein der Glaube. Wenn der Glaube aber regiert, dann handelt der Christ mit gutem Gewissen in dem, was ihm vor die Hände kommt. Solche Christen brauchen kein Gesetz, und für sie sei das Gesetz auch nicht gegeben.

Luther weiß aber, dass nicht alle gleich sind in ihrer Reife. Es gibt Menschen, die die Freiheit, die der Glaube schenkt, missbrauchen und faul werden. „Solche muss man durch Gesetze antreiben und durch Lehre und Ermahnungen bewahren“ (WA 6,213). Das gilt noch mehr für die böswilligen Menschen, die sogar durch die weltliche Obrigkeit bedroht werden müssen. Und schließlich müssen die Unreifen und Kindischen angeleitet werden. Allerdings sieht Luther hier die große Gefahr der Verführung, die Werke wieder zur Hauptsache zu machen und schließlich vom Menschen Dinge zu verlangen, die Gott gar nicht geboten hat.

Für Luther blieb das Bild vom freien Christen bestimmend. Er scheute vor äußerem Druck zurück, da für ihn einerseits klar war, dass man mit Druck zum Halten der Gebote niemanden zum Christen machen kann. Andererseits kann man auch den Christen nicht eigentlich zum Hervorbringen der guten Werke antreiben. Die haben ihren Antrieb aus dem Glauben oder sie sind gar keine guten Werke. Darum muss das Evangelium gepredigt werden. Diese Haltung wirkte sich bei Luther in seiner Seelsorge aus, aber auch in seiner Vorgehensweise der Reformation der Kirche. Er wollte vor allem auf die Kraft des gepredigten Evangeliums vertrauen, das sich den Glauben beim Menschen schafft, der dann sein Leben ändert und so die Erneuerung der Kirche vorangeht. Sein Misstrauen gegen eine Vorgehensweise, die Reformation der Gemeinden mit Gemeindeordnungen voranzutreiben, ist von daher verständlich.[8]

Martin Luther will darum den Christen auch nicht bestimmte Werke vorschreiben. Wie das Neue Testament die Liebe die Erfüllung des Gesetzes Gottes nennt, so sieht er in der Liebe, die aus dem Glauben kommt, das gute Werk des Christen. Dabei legt er einerseits Wert darauf, dass die Liebe nicht als eine innere Befähigung angesehen wird, durch die der Mensch dann die guten Werke hervorbringt. Andererseits liegt ihm daran, dass die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten untrennbar zusammengehören. Die erste bringt also nicht erst die zweite hervor, noch stellt eine von ihnen die eigentliche Liebe dar. In einer Predigtsammlung von 1525 legt Luther darüber ausführlich Rechenschaft ab:

„Wie wir oft gesagt haben, Glaube und Liebe muss man so unterscheiden, dass der Glaube auf die Person und die Liebe auf das Werk gerichtet ist. Der Glaube vertilgt die Sünde und macht die Person Gott angenehm und gerecht. Wenn aber die Person Gott angenehm und gerecht geworden ist, so wird ihr der Heilige Geist und die Liebe gegeben, die das Gute mit Lust tut.“ (WA 17 II, 97-98).

Luther und die anderen Reformatoren legten großen Wert auf die Gewissheit des Glaubens, die erst die Freiheit im Tun der Werke ermöglicht. Nur wenn der Glaubende seiner Errettung gewiss ist, muss er nicht ständig auf seine Werke schauen, diese beurteilen und sich fragen, ob sie Gott gefallen mögen. Er kann mit Zuversicht im Glauben leben. Woher aber sollte der Glaubende die notwendige Zuversicht haben, die das Konzil von Trient für eine Irrlehre hielt und stattdessen genau das als Ideal ansah, was Luther ablehnte? Rom hielt die Ungewissheit der Errettung für eine Motivation und Antrieb, sich um das Gute zu bemühen. Luther sah die Glaubenszuversicht des Gerettetseins ohne gute Taten als eine Grundvoraussetzung an, überhaupt gute Werke tun zu können. Luther: „Solcher Glaube kommt auch nicht aus eigener Bereitung, sondern so man das Wort Gottes öffentlich

[8] Als Philipp von Hessen ihm Ende 1526 eine Reformationsordnung für Hessen vorlegt, da warnt Luther, sie herauszugeben: „Denn ich bin bisher und kann auch noch nicht so kühn sein, so einen Haufen Gesetze mit so mächtigen Worten bei uns einzuführen. ... Vorschreiben und Nachtun sind weit voneinander. ... Es ist fürwahr das Gesetzemachen ein großes, gefährliches, weitläufiges Ding, und ohne Gottes Geist wird nichts Gutes draus“ (WA Br 4,1071). Er wollte erst Prediger, die das Evangelium predigen und erst nach und nach notwendige Ordnungen für Gemeinden einführen.

und klar predigt, dann hebt sich an aufzusteigen ein solcher Glaube und Hoffnung, ein solche starke Zuversicht in Christum“ (Predigt zu Mt 25,1-15). Den zuversichtlichen und sorglosen Glauben kann nur der Heilige Geist mit dem Wort Gottes bewirken. Das heißt nicht, dass dieser Glaube ohne Anfechtung wäre oder der Glaubende in sich ruhte. Aber er zweifelt doch nicht an Gottes Verheißung.[9]

Können die guten Werke selbst eine Stärkung für den Glauben sein? Bei Johannes Calvin und im Heidelberger Katechismus sind Ansätze zu etwas zu erkennen, das später Syllogismus practicus genannt wurde. Es geht darum, dass der Gläubige seinen Glauben an den Früchten, d.h. an seinen eigenen guten Werken, erkennen können soll. Calvin mahnt hier zugleich zur Vorsicht: „Diese Zuversicht auf die Werke hat also nur da Raum, wo man zuvor alle Zuversicht des Herzens auf Gottes Barmherzigkeit geworfen hat; sie kann also nicht im Widerspruch zu der Zuversicht erscheinen, von der sie doch tatsächlich abhängt“ (Inst III,14,18). Calvin will den Glauben, der auf dem Werk Christi ruht, durch die Freude an den guten Werken, die als Frucht aus dem Glauben gewachsen sind, stärken. Keinesfalls soll der Glaube darin begründet werden. (Inst III,14,19). Luther hatte in seiner Erklärung zur fünften Bitte des Vaterunsers im *Großen Katechismus* Ähnliches gesagt: „Vergibst du aber, so hast du den Trost und die Sicherheit, dass dir im Himmel vergeben wird, nicht um deines Vergebens willen; denn er tut es frei umsonst, aus lauter Gnade, weil er’s verheißen hat, wie das Evangelium lehrt; sondern dass er uns solches zur Stärke und Sicherheit als Wahrzeichen setze neben der Verheißung, die mit diesem Gebete stimmt“ (BSLK 684-685). Daraus spricht die Zuversicht, dass nur solche guten Werke eine Ermutigung und Unterstreichung der Zusagen Gottes im Evangelium sein können, die wirklich aus dem Glauben erwachsen sind. Selbstbetrachtung aber – darin sind sich Luther und Calvin anders als spätere Generationen einig – ist für den Christen irreführend. Entweder sie führt zur eigenen Verdammung oder zu einer falschen Zuversicht.

5. Missverständnisse damals wie heute

Luthers Lehre über die guten Werke, die als Frucht des Glaubens am guten Baum des gerechtfertigten Christen wachsen werden, hat damals wie heute zahlreiche Missverständnisse hervorgebracht. Es kann aber zum richtigen Verständnis durchaus hilfreich sein, wenigstens auf einzelne kurz einzugehen.

Luthers Predigt von der Freiheit hatte für manche schon damals die Wirkung, dass sie die neue Freiheit als Deckmantel für die eigene Zügellosigkeit verstanden. Die Angst vor Strafe abzuwerfen, führte für einige auch zur Befreiung von der Bindung an eine biblische Ethik. Mit dieser Problematik aber hatte auch schon Paulus zu tun und wehrte sich dagegen (Röm 6,1.2.14.15). Tatsächlich könnte man aus der geschenkten Gnade logisch folgern, dass wer mehr sündigt, diese Gnade noch größer werden lässt, weil er mehr Vergebung nötig hat und empfängt. Paulus und auch Luther haben das in aller

[9] Calvin hat sich ganz ähnlich geäußert. Vgl. Inst. III,2,7 und zur Anfechtung III,2,17.

Deutlichkeit als falsch abgelehnt. Auch Petrus (1Petr 2,16) und Jakobus in seinem Brief[10] wehren solchen Missverständnissen.

Auch heute erscheint die sprichwörtliche evangelische Freiheit, vielen vor allem eine Freiheit von ethischen Normen darzustellen. Luthers zahlreiche Auslegungen der 10 Gebote, seine Standes- und Berufsethik, seine deutlichen Worte gegen Gewalt, wirtschaftliche Ausnutzung der Armen oder sexueller Zügellosigkeit machen deutlich, dass man sich damit nicht auf den Reformator berufen kann. Andererseits kann sich als angemessene Reaktion auf das Missverständnis auch kein neuer Moralismus darstellen, der Jesus als ethischem Vorbild nacheifern will und das als den eigentlichen Glauben ansieht. So etwas gab es nicht nur zu Luthers Zeiten, sondern ist auch heute modern, wobei was gerade als vorbildlich angesehen wird, durchaus stark variieren kann.

[10] Luther hatte übrigens nicht deswegen hinterfragt, ob der Jakobusbrief wirklich zum Kanon des Neuen Testaments gehört, weil er dessen Forderung von Werken abgelehnt hätte. Luther vermisste nur eine Entfaltung des Evangeliums von der Gnade, die für ihn notwendig zur Forderung nach den Werken gehörte. Gesetz und Evangelium mussten für ihn in rechter Zuordnung stehen. Deswegen nannte er den Jakobusbrief eine „stroherne Epistel“, nicht weil er dort Falsches gelehrt fand, sondern weil ihm das Brot des Evangeliums fehlte. Luther selbst hat, wie wir sahen, nie einen Glauben gepredigt, der sich in einem kalten Fürwahrhalten genügte, sondern einen Glauben, der in der Liebe tätig ist. Dass selbst die römische Kirche den genauen Umfang der Bibel erst aufgrund von Luthers Ablehnung der alttestamentlichen Apokryphen festgelegt hat, zeigt, dass die Kanonfrage nicht als völlig geklärt angesehen wurde. In diesem Sinn hat Luther auch gefragt, ob die Offenbarung zum NT gehören soll.

Missverständnisse auf evangelischer wie auf katholischer Seite zeigt m.E. auch die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, die 1999 feierlich vom lutherischen Weltbund und der katholischen Kirche unterzeichnet wurde. Anerkennen muss man ohne Zweifel, dass die Erklärung und die langjährige theologische Vorarbeit die Unterschiede und Probleme im Verständnis treffend herausstellt. Dabei wendet sich die Erklärung ausdrücklich auch der Frage nach dem Glauben und den guten Werken zu (Punkte 25-27 und 37-39) und versucht deutlich zu machen, dass sich beide Seiten hier im Grunde einig sind und das Problem an dieser Stelle nur in missverständlichen Formulierungen liege.

Betrachtet man die Erklärung inhaltlich, so zeigen sich Missverständnisse. Unter den Punkten 25-27 geht es – was die Überschrift nicht zeigt – wesentlich um den Zusammenhang von rechtfertigendem Glauben und den daraus folgenden Taten der Liebe. Dem allgemeinen Aufbau folgend ist 25 ein Artikel, in dem man die gemeinsamen Überzeugungen formuliert, der folgende gibt die abweichenden lutherischen und der nächste die abweichenden katholischen Positionen wieder. Dabei zeigt sich, dass die Erklärung der Lutheraner eine Verteidigung gegen den Vorwurf ist, man lehre eine Rechtfertigung, die keine Folgen im christlichen Leben haben muss. Diese Verteidigung ist überflüssig, der Vorwurf ein Missverständnis. Das Übrige zeigt eindrücklich, dass die Differenzen, die Luther herausgearbeitet hat, genauso weiterbestehen. Die katholische Seite lehrt, dass durch die sakramentale Taufe Glaube, Liebe und Hoffnung als Potenz in den Menschen eingegossen wurden und

diese sich nun im Leben in guten Werken entfalten müssen. Dass dabei betont wird, dass das ganz von Gottes Gnade abhängt und auch abhängig bleibt, wenn es im Menschen ist, beseitigt nicht das grundlegend verschiedene Verständnis.

Für Luther musste der Glaube ganz auf Christus und seine Erlösung schauen, dann brächte er die Liebe zu Gott und zum Nächsten schon mit sich. Dass Luther dabei zu optimistisch vom Menschen dachte, wird man ihm kaum vorhalten können. Er traute dem Menschen nichts Gutes zu, aber Gottes Wirken alles. Die katholische Sicht behält immer eine Ausrichtung des Glaubenden auf die guten Taten, die er hervorbringen muss. Getragen bleibt das von der Furcht, der Glaubende könnte die Vergebung mitnehmen und dann verantwortungslos leben. Auch wenn die Werke nicht zur Rechtfertigung selbst beitragen sollen – und hier kann man durchaus einen Schritt auf Luther zu erkennen –, so behalten sie doch einen „verdienstlichen“ Charakter, denn davon kann und will die katholische Kirche sich nicht trennen (Punkt 38). Das Problem wird auch nicht damit gelöst, dass sich in lutherischen Bekenntnissen das ewige Leben als Lohn bezeichnet findet (39) und die katholische Kirche sagt, dass sie mit „Verdienstlichkeit“ eigentlich Lohn meine, der aufgrund von Gottes Zusagen und nicht aufgrund von menschlichen Leistungen gegeben werde (38). Handelte es sich wirklich nur um eine Frage der Begrifflichkeit, dann hätte die katholische Seite sofort den Ablass abschaffen müssen, denn der beruht darauf, dass es eine Abstufung in den Verdiensten geben kann und diese Verdienste von der Kirche bestimmten Taten zugesprochen werden können, so z.B. im Jahr 2000 dem Durchschreiten der sogenannten Heiligen Pforte am Petersdom. Auch das römische Heiligensystem wäre sofort beendet, weil es doch nicht eine Art Nobelpreis für ein gutes christliches Leben darstellt, sondern der verstorbene Heilige aufgrund der Verdienstlichkeit seines Handelns zu einem Helfer oder Fürsprecher für den noch lebenden Glaubenden wird. Es erscheint beinahe tragisch, wie in dieser so wichtigen Frage sich am Ende beide Seiten mit einem Kompromiss zufriedengeben müssen, der – bei aller Anerkennung der theologischen Klärung – doch mehr die Unterschiede aufzeigt, als ein echter Schritt zu gemeinsamen Überzeugungen zu sein.

6. Ausblick

Aus der reformatorischen Lehre von den guten Werken des Christen ergeben sich damals wie heute zahlreiche Konsequenzen. Schon in der Reformationszeit ist daraus eine reichhaltige Seelsorge hervorgegangen. Dabei ging es Luther immer wieder darum, den Christen von dem Drehen um sich selbst und der Selbstbetrachtung zum Schauen auf Christus und der Hoffnung auf ihn zu bewegen. Weder sollten die bösen Taten ein Recht zur Anklage haben, noch die guten oder vermeintlich guten Werke Zuversicht verbreiten. Luther konnte dabei von der Gewissheit getragen sein, dass wenn nur der Glaube an das Evangelium das erste und bestimmende Element der Seelsorge ist, die guten Werke mit ihrem Segen im Leben nachfolgen werden. Dabei muss dem Schwachen und Kindischen wohl ein direkter Rat zum christlichen Handeln gegeben werden, aber nur mit Vorsicht, weil sich auf diesem Wege leicht falsche Hoffnungen, Bemühungen und Abhängigkeiten

ergeben. Dass das Evangelium und der Glaube das Proprium der Seelsorge bleiben, ist auch heute bleibende Herausforderung.

Gemäß Lessings Ringparabel und wohl auch im allgemeinen Bewusstsein, hat Religion heute ihre Berechtigung nicht aufgrund der Wahrheit Gottes und seiner Offenbarung, sondern vor allem in ihrem Beitrag zur allgemeinen Wohlfahrt. Die christlichen Kirchen haben sich mit dieser Zuweisung weitgehend arrangiert. Stehen sie in der öffentlichen Kritik, stellen sie ihren Beitrag zum Gemeinwohl durch ihre guten Werke heraus. Die Kirchen geben zwar einerseits der privaten Frömmigkeit eine Plattform, sie wollen aber vor allem öffentliche gute Taten der Christen bewirken oder fördern, wie sie es etwa lange unter der Formel „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ zusammengefasst hatten. Der reformatorische Ansatz ist umgekehrt. Zuerst kommt die Wahrheit des Glaubens, daraus dann die guten Werke, schon weil es keine guten Werke an sich geben kann. Auftrag und Ziel der Kirche muss es darum sein, dass Evangelium zu verkündigen, nicht aber eine Gesellschaftstransformation anzustreben. Die Veränderung der Gesellschaft im Sinne des Evangeliums sollte als von Gott geschenkte Zusatzgabe zur ewigen Errettung angesehen werden, jedoch nicht als das eigentliche Ziel.

Aber auch im Hinblick auf die Grundaussagen der Lehre von den guten Werken muss man zugestehen, dass die römisch-katholische Sicht mit ihrer Logik eine große Anziehungskraft ausübt. Das aber bedeutet zuletzt, dass der Mensch die guten Werke als seine eigenen Werke ansehen will, die zwar mit Gottes Hilfe getan wurden, aber doch die eigenen bleiben. Paulus weist dagegen die Epheser darauf hin, dass der Mensch des Glaubens selbst Werk Gottes ist und er die Werke Gottes tun sollen, die in Christus für ihn vorbereitet sind (Eph 2,10). Paulus sieht sich durch den Glauben mit Christus gestorben: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben“ (Gal 2,20). So bleibt das Ringen um die rechten guten Werke vor Gott bleibende Herausforderung für die Glaubenden und die Kirche. Genauso bleibend und wegweisend sind aber die Erkenntnisse, die durch die Reformation neu ans Licht gebracht wurden.

Martin Luther's "(through) Faith alone" (sola fide) and the Issue of Good Works[1]

By Thomas Jeising[2]

The question of a Christian's good works was something that occupied the reformers from the beginning. Whether it be the question of the ability to purchase an indulgence, considered a good work capable of making God gracious, or the reality that the rediscovered doctrine of justification by faith eliminates all participation of a human's good works in receiving salvation. Even if this aspect maybe stands out at first, the reformers, and in particular Martin Luther, were not able to halt the discussion at this fundamental assertion. They were under attack, that their doctrine of justification by faith alone without works had now opened the door for immorality and unlimited wickedness. Only the fear that wickedness would be punished in the end, and the hope that good works would be rewarded, could possibly be able to produce a good lifestyle. Their dispute with the Anabaptist movement was in many ways a dispute regarding the outward lifestyle transformation of an authentic Protestant Christian. It could simply not be accepted that one could refer to his forgiveness to justify persisting in an immoral lifestyle. The lack of church discipline and an absent readiness towards life transformation were the most common criticisms made by the Anabaptists. The debate regarding baptism was for the most part secondary.[3] Luther and his colleagues were therefore also forced to deal with the reality, that some had used the new protestant freedom as a charter to live any way they wanted. All over the country those people were confronted with substantial sermons against immorality.

The relationship between the humanist Erasmus of Rotterdam and Martin Luther was also centered on the question of the human's ability to produce good works. Luther made his difference with Erasmus on this point clear as early as 1516 in a letter to Spalatin, in which he writes: "If these deeds are performed without faith in Christ, they taste no more like righteousness than the berries of a mountain ash taste like figs. We do not become righteous simply by acting righteously, and then only as hypocrites, but as it were after becoming and being right-

[1] The present text is the much expanded version of an article, which was published under the title "Gerecht ohne Werke, aber doch nicht leben ohne gute Werke" in the following volume: Berthold Schwarz (Hrsg.), *Martin Luther – Aus Liebe zur Wahrheit*, Dillenburg: Chr. Verlagsgesellschaft, 2016.

[2] Thomas Jeising studied Theology in Gießen and Apeldoorn and worked as a pastor for 20 years. He has been the publishing director of the Bibelbund since 2014, and regularly works with education programs for full-time and voluntary workers in Christian churches.

[3] The baptism of children was for the most part rejected on the basis that they lack proper comprehension and are therefore not capable of repentance. Baptism should only be performed after repentance and turning from sins.

eous we perform righteous acts. The person must first be transformed, then their deeds."[4] (WA Br 1.27) Luther found that Erasmus's view of man had been far too optimistic, however he did not want to oppose him publicly, as he considered him to be a promoter of scholarship, and the cause of the Reformation had profited from Erasmus' benevolence. The final parting of ways did not come until the free will controversy in 1525/26. Here the theme was once again for the most part the question of human ability to produce good works, something Erasmus verbosely advocates and which Luther on the basis of his suppositions adamantly denies. The Bible's calls for good works are Erasmus' primary argument, for which obedience would only be possible on the basis of a fundamental capability to fulfill them. Luther acknowledges that Erasmus had identified the decisive issue with the topic of free will, however that he had fundamentally misjudged human ability. The Council of Trent eventually took issue with this in 1547 and went on to reject Luther's position, though partially based on distortions of Luther's teaching.

Martin Luther was challenged early on to comment on this issue. His original intention was to respond to his friend Georg Spalatin's request simply with a sermon, but this eventually developed into a whole booklet in 1520 (WA 6,202-276), something which Luther considered a success. In it he develops both the foundations of his teaching on good works as well as – on the basis of the commandments – practical and pastoral consequences. The fact that Luther, not only in his time, but also to this day continues to be accused of encouraging a reckless lifestyle on the basis of his position on justification and the role of good works, and that he has given the Christian a charter to sin "bravely" by calling upon justification by faith alone, can already be refuted by this work. Not to mention that an analysis of Luther's many pastoral letters[5] and sermons shows this accusation to be utterly baseless.

Rather this discussion reveals that the answer to the question of good works can be a kind of litmus test for how consistently the reformation's teaching has been understood and lived out. Already in the reformation it can be seen that someone like Caspar David Schwenkfeld – in contrast to Luther – sought to find the goal of justification in the moral renewal of the believer. In this sense, the Christian life is no longer primarily about trusting in God's promises, but rather is about imitation of Christ's example. Those positions in favor of mediation with the Roman Church sought, alongside of imputed justification, a second justification implanted in the believer, in order to guarantee the ability to produce good works. Later in Pietism and in New Pietism tendencies came about which made justification the starting point of the believer's life, for which a life of holiness yielding good works following justification would be the essential content of the Christian existence. This was surely a reaction to a Lutheranism which had been content with a formal

[4] All Luther quotes in this article were translated by Michael Ponsford.

[5] A helpful overview with many examples can be found in Gerhard Ebeling, *Luthers Seelsorge an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen: Mohr, 1997.

acknowledgment of unconditional acceptance by God, and otherwise only expected conformation to current applicable civil morality. One would not be mistaken to see parallels to current debates regarding the validity of biblical sexual ethics.

Thus it is worthwhile to emphasize the insights that Luther won from the Bible, and which are part of his doctrine of justification. A doctrine which he held to be that with which the church would stand or fall. Through contrasting it with other positions, it is possible to deepen comprehension. The input of this article should ultimately make clear that the insights of the reformers can prove to have a significant relevance for modern debates.

1. The background of a revolution

The teaching of the former Augustinian monk Martin Luther on how a pious man could live in a way pleasing to God, when compared with the background of the understanding of that era, could be considered revolutionary. When Luther in 1505 as a 22 year old entered the monastery in Erfurt, he did it under the firm conviction that this was something good and pleasing to the almighty God, who had so strongly frightened and warned him in the storm near Stotternheim two weeks before. The young Luther constantly pictured a strong, reckoning God, who expects a true piety from him and who will mercilessly punish him for every evil work. In this Luther lived as an exemplary monk, zealously committed during the hours of prayer, in ministry, and in all other activities. The leader of the monastery Johann von Staupitz saw this, promoted him, and was amazed as his counselor to hear Luther's self-accusation. Whenever Luther would dutifully attend confession, it was generally regarding things which were at best minor. Staupitz even encouraged him to finally confess a "real" sin for once.

The lifestyle of a monk or nun in self-imposed sexual abstinence, personal poverty, and absolute obedience to the spiritual hierarchy was considered to be a specially good work compared to the "normal" obedience of biblical commands. The spiritual class was considered to be especially near to God, which was even put on visual display in every church service. Prayer was indisputably seen as a good work, and whoever prayed more, something only possible in the monastery, was seen as an especially good person. This however could not seem to comfort Martin Luther. Not even when it became clear to him on his trip to Rome in 1510-11 that, even in the "holy" city, blatant immorality was daily business for the dignitaries of the church. While they were able to satisfy their consciences with the sacrament of confession and absolution, and were able to avoid penalties for sins by receiving indulgences through pious works – including travel to Rome – or through purchase, Luther's conscious continued to torment him. In hindsight he realized that he had started to hate God because of his justice. The principle had been utterly clear for him to that point: God sees the good and evil works of man, and rewards the human being according to what is just. According to Luther's conscience, this could only be eternal punishment. For the sacrament was supposed to have infused the ability to produce good works into every human being. Whoever had been baptized, was fully capable according to Rome's

teaching to produce all things good, something he should by free will also go on to do. Thus the works would become rewards, whose foundation had of course been provided by God, but whose performance depended on the human being's decision. And precisely here it became clear for Luther: man's best is nonetheless not enough, and this very best continues to remain undone.

Luther once described the radical change at the dinner table (1532) thus: "The words 'just' and 'the righteousness of God' worked on my conscience like lightning; if I heard them, I was utterly horrified: 'If God is just, he must punish.' But one day, as I meditated in my chamber on the words 'the righteous shall live by faith' and 'the righteousness of God', I realized all of a sudden: 'If we live as justified by faith, and if the righteousness of God is offered to all who believe, then our justification will not be our own merit but the mercy of God.' Thus my spirit had been lifted. For the righteousness of God consists in that we are justified and redeemed by Christ." (WA TR 3,320)

In no way did Martin Luther conclude from this that he should break with Rome's systematic teaching on good works. In 1517 he does not even go on to completely call indulgences into question in his ninety-five theses, but instead he only complains about their misuse. Indulgences however are based upon the idea that the saints of the church can do more good works than are necessary for their own salvation. That which is left over in the "merit of the saints" can be managed by the church and distributed to those whose good works are not enough. The dubiousness of this teaching however became so clear to him in the following two years, that he had to biblically redefine the meaning and use of works pleasing to God. The accusation that Luther wanted to free himself from the pressure to do good, in order to use justification alone through grace as a charter for all kinds of lawlessness, only showed up later in polemical writings. He was later denounced by Catholics for abandoning his monastic oath, after he married Katharina von Bora in 1525. Luther saw however marriage and family to be a state of living desired by God, and already compared the monastic oath in 1521 with a vow to God to lie or steal.

2. What is a good work?

For Martin Luther it is only possible for a good work – i.e. an action noticed and recognized by God – to be a fruit of faith. This is argued with Romans 14:23b: "for whatever does not proceed from faith is sin." (WA 6,206) At first sight this appears to be exegetically questionable. After all Romans 14 is about a Christian believing in his conscience something not forbidden by God to be false, and nonetheless doing it anyway. Although he is not actually doing anything objectionable, he nonetheless has made himself guilty, because he has acted according to his belief against the will of God, meaning he has ultimately decided against God. But Luther concludes also on the basis of many other biblical passages that there can be no catalog of objectively good works which man should perform. The same external action could be pleasing to God if it is produced by faith, but it could also be sin if performed out of hatred or aversion or even done in a desire to earn some kind of right from

God. Whoever does something which is in itself good, but holds it against God and expects God to reward him, through this action he has made himself into an enemy of God.

In his *Treatise on Good Works* Luther goes on to develop this position in the first part. Good works can only be those which God has specifically commanded. Whatever a human being with best intentions considers to be a pious work simply does not count. Faith is however the highest and "most noble" work. In this case faith is not simply part of a series of good works, but is rather the heading and signature before every good work. No action without faith in Jesus Christ can be good. On the other hand, an action can become good by being performed in faith. This is especially true for the difference between pious works and daily life. Luther accuses Rome of neglecting simple family life, the raising of children, performing a trade, etc. in favor of "prayer, fasting, and alms giving in the church".

In his lectures on Galatians in 1531, Luther intensifies this differentiation, and makes human reason responsible for denigrating everyday life by faith:

"Of course works such as these mean nothing to reason, when someone serves others out of love, teaches the wayward, consoles the downcast, encourages the weak or helps one's neighbour in any way, bears with others' rustic or inept manners, puts up with equanimity in Church or society the inconveniences, toil, human ingratitude and their disdain, is patient with a sullen wife or moody family." (WA 40 II 70,33-71,17) On the other hand what counts is "going around with a sad countenance and bowed head, remaining celibate, existing on bread and water, dwelling in the wilderness, wearing dirty clothes and such like […]. Human reason is so incredibly and infinitely blind that it is incapable of sound judgment not only in matters of Christian faith but also of life and good deeds." (WA 40 II 71,22-34)

Thus all works can be good works i.e. pleasing to God, as long as they are performed by the Christian in faith. The same works can be sin if done without faith, even if they are morally good. In this way Luther defines good works on a completely biblical foundation. This led to misunderstandings from the very beginning. With this Luther did not reject a public morality or an ethical life, but in this case the value would only be in the public realm; not in merit before God. However, for Roman theology it would be unthinkable for something formally in line with God's commandments to be considered sin.[6] Luther continued against all criticism to hold to the necessity of this differentiation. In 1522 he wrote in the *Preface to Romans*:

"'Righteousness' is thus this kind of faith and is called 'the righteousness of God' or 'the righteousness which avails with God' because it is God's gift and makes people willing to give others their due. For through faith people are freed from sin and begin to find pleasure in God's commands, thus giving Him glory and His due. But they also

[6] Luther's sentences offended Pope Leo X as early as 1520, and he condemned the following statement as heresy: "In every good work the just one sins" or "A good work, no matter how well performed, is a venial sin". It is abundantly clear that these isolated sentences are misunderstandings of Luther's teaching. Luther however provided the occasion.

serve others willingly and give them their due. Nature, Free Will and our efforts are incapable of producing this kind of righteousness. Just as no one can grant himself faith, nor can they remove unbelief. How then can they remove even the most minor of sins? That is why whatever is performed without faith or in unbelief (Rom 14.23) is false, hypocrisy and sin, however much false lustre it has."[7]

3. Faith as the linchpin of good works

Whenever Luther continuously makes reference to the meaning of faith, it is important to understand what he means by faith bringing forth good works as fruits. He points out first that, in contrast to medieval theology influenced by Aristotle, faith cannot be considered nothing more than a good work among others. Although the Roman church emphasized that faith was not an independent human work, being instead infused by the grace of God, nonetheless it had been made – as Luther critically points out – into a "habitus", and thus into a permanent human possession meant to confer a permanent quality (WA 6,206). This quality, to be conferred in baptism, then produces other good works. Luther however sees faith as alone trusting in the grace that God has gifted in Christ. Faith is according to this view nothing more than open hands receiving this gift. But by faith man receives the Holy Spirit, something Luther emphasizes repeatedly on the basis of Galatians 3:2. The consequence is that "Christians living in this kind of faith need no one to teach them about good works, because they do what is required and what they do is well done." It is the Spirit of Christ who makes the Christian free and turns him into a tree producing good fruits, not because of his effort, but because he has become a good tree. (WA 6,206-207)

Luther compares this to a marriage in which husband and wife love one another: "Their trust in one another is sufficient to teach them all this and more. For them there is no distinction in deeds. They are equally pleased to perform deeds which are important, enduring and manifold as those which are small, brief and few." The problem arises only once trust is lost, when one desires to win it back through certain actions. When one desires to interpret the other one's actions as love, but the mistrust continues stronger. People who wonder "How can I be sure that my works please God despite the fact that I sometimes fail, tend to talk, eat or sleep too much or am otherwise extravagant and unable to avoid doing so?" show that they regard faith as just another work among many and not the supreme work. Faith would instead trust God, that, in spite of the visible sins and daily falls and failures, God forgives the weak man in Christ. (WA 6,215) The human being should also have this trust in Christ when he suffers through God's will, even when he has to look death in the eye. He should not think that God will punish him because of lack of strength, but trust nonetheless, something Luther holds to be the highest thing a human being could possibly do. (WA 6,208-209)

[7] German original: *Luther's Works*, Vol. 5, pp. 50f: *A New Selection of Martin Luther's Works for Today*, ed. Kurt Aland, Vandenhoeck & Ruprecht.

The Roman church opposed this view and rejected in the resolutions at Trent. While Luther cannot praise enough trusting faith as the foundation of justification, Trent says: „If any one saith, that justifying faith is nothing else but confidence in the divine mercy which remits sins for Christ's sake; or, that this confidence alone is that whereby we are justified; let him be anathema." (CT 6,16,12)[8] Even confident faith against all external appearances, something so important to Luther, is rejected. Rather the council emphasizes that a human being, having received grace and having not separated himself from the church, possesses a power within which make his works good and meritorious. These good works thereby earn eternal life from God, because, after having been empowered by God, the human being has been placed in a situation to not only desire with his free will to do that which is good, but also – of course within the limitation of this life – to also do that which is good.

In spite of identical terms, Rome understands grace, love, and justice to be a type of substance which is infused into the human being and with which he can increase with his good works. (CT 6,16,24) For this reason it appears to the council to be absurd that one could sin by doing good works. Good works are in and of themselves good. They remain this way if they are done by an unbeliever, and they stay this way even if they are done by Christian out of a false motivation. Luther however sees everything to be dependent on faith, and the works only as fruit of justification received by faith, something Rome utterly rejects. Luther continued to teach and preach this emphasize of good works as fruit again and again, for example in his sermon on the Parable of the Wicked Servant: In the Gospel "we should see the grant of the pure mercy of God. Where such mercy is present, its fruit follows: people forgive their neighbour. Such forgiveness is the fruit of our faith and not a work through which we earn the forgiveness of our sins". (WA 27.406)

Luther sees the work of the Holy Spirit in the production of good works primarily in that He produces faith, which must be the reason and sign of every good work. If one accuses him of forbidding good works, because he supposedly only allows faith, then he answers: no one has forbidden a sick person from working, if it has been explained that he can only work again once he has recuperated. (WA 6,213) Since the precondition is faith in Christ, given by Christ himself through his Holy Spirit. It is when the person and work of Jesus Christ are present in the heart and before the eyes that Christ takes shape in the Christian. "Faith therefore does not originate in works, nor do they create it, but it must spring up and flow from the blood, wounds and death of Christ. … We also read that the Holy Spirit was not given to anyone on the ground of works they had done but when they heard the Gospel of Christ about God's mercy. From this word and from nowhere else must faith come, today and for all time." (WA 6, 216).

[8] Quoted from the English text of Waterworth, London 1848, https://history.hanover.edu/texts/trent/ct06.html.

4. Good works in the life of a Christian

Even though good works have no effect on justification before God, they continue to have a meaning in the life of a Christian. The Christian desires neither to please God with his good works, nor does he mean that he can make the world a better place with them. He does them out of thankfulness and – as it was important for Luther – without any intention but to love God and his neighbor. Luther is convinced that, if faith rules boundlessly, the Christian needs no exhortation to produce good works. These exhortations don't have any power anyway, to empower him to do works pleasing to God. This can only come through faith. But if faith rules, then the Christian will act with a good conscience in all the work of his hands. Such Christians need no law, and the law has not been given for them.

Luther is nevertheless aware that not all are equally mature. Some people abuse the liberty which faith brings and grow idle. "People like that need to be impelled by laws and preserved by doctrine and reproof." (WA 6,213). This is even more the case for those whom the worldly authorities have to discipline. And above all, the immature and childish must be instructed. Though Luther sees this to be a significant danger of temptation towards once again making works the main thing and eventually requiring people to do things that God has not even commanded.

For Luther the idea of a free Christian remained decisive. He balked at external pressure, since it was clear to him, on the one hand nobody can be made a Christian through pressure to obey the commandments, and on the other one cannot actually impel Christians to produce good works. They have their drive through faith, or else they are not actually good works. For this reason the gospel must be preached. This position had an impact on Luther's pastoral counseling, but also on the way he went about reforming the church. He desired above all else to trust in the power of the preached gospel, which accomplishes faith in people, then changing their lives, and thereby going on the renew the church. His distrust of a method of reforming churches through local ordinances is therefore understandable.[9]

For this reason Martin Luther does not want to prescribe certain works to Christians. In the way the New Testament sees love as the fulfillment of God's law, Luther sees love that comes through faith as the good work of a Christian. In this he values on the one hand that love is seen as nothing more than inner empowerment, through which the human being can then produce good works. On the other hand, it is important for him that loving God and loving one's neighbour are inseparably linked. The first does not bring forth the second, but also neither one represents real love on its own. Luther explains himself at length in a collection of sermons dating from 1525:

[9] Philipp of Hesse presented a Reformation ordinance for Hesse in late 1526. On this Luther warns against publishing it: "For I have not been and cannot yet be so bold as to implement such a large amount of laws with such mighty words. … Directing something and actually doing it are very far apart. … In truth making laws is a large, dangerous, und common thing, and, without the Spirit of God, nothing good will come from it." (WA Br 4,1071) His desire was for preachers who preach the gospel, and that necessary ordinances for communities should be introduced only gradually.

"As we have often said, we must distinguish faith and love, faith being directed to the person and love to the deed. Faith expunges sin, justifies a Person and makes them acceptable to God. When someone is acceptable to God, however, and justified, they are granted the Holy Spirit and love, which enjoy doing good." (WA 17 II, 97-98).

Luther and the other reformers valued strongly the assurance of faith, being that which first enables freedom in doing good works. Only once the believer is sure of his salvation, is it possible for him not to constantly look at his works, judge them, and ask himself if they are pleasing to God. It is possible for him to live with full confidence in faith.

But where should the believer find this necessary confidence, which the Council of Trent considered heresy and instead saw to be the very ideal Luther had rejected? Rome considered the uncertainty of faith to be a motivation and drive to do good. Luther saw the confidence of faith in salvation without good works to be a fundamental requirement to even be capable of producing good works. Luther: "Faith like this is not one's own confection but where God's word is clearly and openly preached, faith and hope begin to grow into a strong confidence in Christ." (Sermon on Mt 25.1-15). Confident and secure faith can only be produced by the Holy Spirit through the word of God. This does not mean that this faith is without trial or that the believer trusts ultimately in his own power. But he does not doubt God's promises.[10]

Can good works themselves strengthen faith? Approaches to something later called *syllogismus practicus* can be found in John Calvin and in the Heidelberg Catechism. The idea is that the believer should be able to discern his faith by his fruits, i.e. his own good works. Calvin advises caution at the same time: „Since, then, this confidence in works has no place unless you have previously fixed your whole confidence on the mercy of God, it should not seem contrary to that on which it depends." (Inst III,14,18)[11] Calvin desires to strengthen faith which rests on the work of Christ through joy in good works, fruit brought forth by faith. In no way should faith be founded upon this. (Inst III,14,19) Luther had stated something similar in his explanation of the fifth petition of the Lord's Prayer in *The Large Catechism*:

"But if you forgive you have the consolation and assurance you have been forgiven in heaven, not because you have forgiven; for God forgives freely, out of pure grace, because he has promised it, as the Gospel teaches; but he gives us this as a token of strength and certainty along with the promise which accords with this prayer." (BSLK 684-685).

From this perspective the confidence can be stated, that such good works can only be an encouragement and emphasis of the promises of God in the gospel, that have actually grown out of faith. Self-examination however – here Luther and Calvin are united in contrast to later generations – is misleading for the Christian. It either leads to self-condemnation or to a false confidence.

[10] Calvin expresses similar thoughts. Compare Inst. III,2,7 and regarding trial III,2,17.

[11] Quoted from the translation by Henry Beveridge, Hendrickson Publishers, 2008.

5. Misunderstandings then as now

Luther's teaching on good works, which grow as fruit from the good tree of the justified Christian, drew many misunderstandings both then and now. It can however be helpful for a proper understanding to at least elaborate on a few of them.

Luther's preaching on freedom had a certain effect on people already in his own day, who understood this new freedom as a smoke-screen for personal licentiousness. Throwing off fear of punishment led some to a freedom from commitment to biblical ethics. This problem however was already known to Paul, who struggle against it (Rom 6:1.2.14.15). Actually it is quite possible to logically conclude from the gift of grace that one who sins more allows this grace to become even greater, because he needs and receives more forgiveness. Both Paul and Luther rejected this as false with absolute clarity. Both Peter (1Pet 2:16) and James[12] reject such misunderstandings.

Also in our day, the proverbial Protestant freedom appears to represent a freedom from ethical norms. Luther's many expositions on the Ten Commandments, his professional ethics, his clear words against violence, economic exploitation of the poor, and sexual licentiousness, make it clear that it is not possible to invoke the reformer to support this. On the other hand, a proper response to this misunderstanding cannot be a new moralism, desiring to emulate Jesus as an ethical role model, seeing this to be the real faith. Such a thing was not only present in Luther's day, but is even fashionable in our day, although that which could be seen as exemplary can tend to vary strongly.

Misunderstandings on both Protestant as well as Catholic sides can be seen, in my opinion, in the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification,* which was ceremonially signed by the Lutheran World Federation and the Catholic Church in 1999. One must without a doubt acknowledge that the declaration and its long lasting theological preparation identified accurately the differences and problems in understanding. In this the declaration also addresses the question of faith and good works (items 25-27 and 37-39), and attempts to make clear that both sides are for the most part united on this issue, and that the problem in this issue comes from unclear wording.

If one considers the content of the declaration, several misunderstandings become clear. Items 25-27 are primarily about – something not shown by the heading – the relationship between justifying faith and the resulting actions of

[12] Luther by the way did not question James place in the canon of the New Testament, because he rejected his demand for works. Luther only felt that an exposition of the gospel of grace was missing, which was for him so necessary in demanding works. Law and gospel must for him be in the proper order. For this reason he called the Epistle of James an "epistle of straw", not because he found false teaching in it, but rather because he felt that the bread of the gospel had been missing. Luther, as we have seen, never preached a faith content with purely believing certain things to be true, rather he preached a faith which should be active in love. The fact that the Roman church only finalized the exact scope of the Bible because of Luther's rejection of the Old Testament Apokrypha shows, the question of canon was not seen to be fully settled. It is in this sense that Luther also questioned whether Revelation should also belong to the New Testament.

love. Following the general structure of the declaration, item 25 is an article in which joint conviction is expressed. The following item presents the differing Lutheran position, and the next one the differing Catholic position. This reveals ultimately that the declaration by the Lutherans is a defense against accusation that they teach a justification without consequence for the Christian life. This defense is unnecessary. The accusation is a misunderstanding. The rest shows impressively that exactly the same differences carved out by Luther continue to remain. The Catholic side teaches that faith, love, and hope are infused as potency in the human being through sacramental baptism, and these must now express themselves in life through good works. That they emphasize these things to be completely dependent upon the grace of God, and continue to be dependent upon this grace even when these things are in the human being, does not resolve the fundamentally different understanding.

For Luther, faith must look completely to Christ and his salvation, then the love for God and neighbor will develop automatically. That Luther's view of man was too optimistic can hardly be held against him. He did not entrust the human being with any good, instead he trusted in the work of God. The Catholic view continues to maintain an orientation towards good works, that the believer must bring forth. This continues to be held up by a fear that the believer could take forgiveness and nonetheless live irresponsibly. Even if the works have nothing to do with justification – here it is possible to see a move towards Luther – they nonetheless maintain a "meritorious" character, since the Catholic church cannot and refuses to separate themselves from this (item 38). With this the problem will not be solved that in the Lutheran confessions eternal life is identified as a reward (item 39), whereas the Catholic Church says that when they use "meritorious" they mean a reward on the basis of God's promises and not on the basis of human achievement (38). If this is really just an issue of terminology, the Catholic side would have had to abolish indulgences immediately, since it is based on the gradation of rewards, and that these rewards can be granted by the church on the basis of certain actions, for example in 2000 the crossing of the so-called holy gate at St. Peter's Basilica. The Roman system of saints would also have to be ended immediately, since it does not represent a kind of Nobel Prize for a good Christian life, but instead it makes a deceased saint into a helper or intercessor for the living faithful on the basis of the merit of their works. It seems to be almost tragic that both sides in such an important question are forced to be content with a compromise, which – in all recognition of the theological declaration – rather expresses more differences than it acts as an authentic step towards joint convictions.

6. Outlook

The consequences of the Reformation teaching on the good works of a Christian are numerous for our day as they were then. Rich pastoral counseling was developed from this teaching already in the time of the Reformation. For Luther it was constantly about pulling the Christian away from self-evaluation and revolving around himself, and instead directing him towards contemplating Christ and hope in him.

Evil deeds were not allowed to have the right of accusation, but neither good or supposedly good works spread confidence. Luther was able to be held up by the assurance that, only if faith in the gospel was the first and decisive element of pastoral counselling, could good works follow with their blessing for this life. In this the weak and childish apparently need direct advice on how to act as a Christian, but only with caution, because on this path it often comes to false hopes, efforts, and dependencies. It is an abiding challenge to keep the gospel and faith at the center of pastoral counseling.

According to Lessing's Ring Parable and according to general cultural thinking, the meaning of religion in the present day is found not based on the truth of God and his revelation, but rather primarily in its contribution to public welfare. The Christian churches have for the most part conformed to this assignation. If they face the criticism of the public, they move to emphasize their contribution to common good through their good works. The churches offer on the one hand a platform for private devotion, but their primary goal is to produce or encourage good works, as has been long since summarized in catch phrases like "Justice, Peace, and Preservation of Creation". The Reformation approach is the exact opposite. First comes the truth of the Gospel, then from this the good works, for the very reason that there is no such thing as good works in and of themselves. The mission and goal of the church must be found in the proclamation of the gospel, not in seeking societal transformation. Changing society in accordance with the gospel should be seen as something extra given by God alongside of eternal salvation, but not as the actual goal.

At the same time, in light of the fundamental content of the teaching on good works, one must admit that the Roman Catholic view with its logic has a significant appeal. Ultimately meaning that the human being desires to see good works as his own, having surely been produced with the help of God, nonetheless being of his own effort. Paul on the other hand makes the Ephesians aware that believing man is himself a work of God, and he should do the work of God which has been prepared for him. (Eph 2:10) Paul sees himself as having died with Christ through faith: "It is no longer I who live, but Christ who lives in me. And the life I now live in the flesh I live by faith in the Son of God, who loved me and gave himself for me." (Gal 2,20) Thus the struggle to properly produce good works before God continues to be a challenge for both the believer as well as the church. But the insights uncovered by the Reformation are just as enduring and continue to show us the way.

Das Wesen des Glaubens und die Rolle der guten Werke im Koran

Von Carsten Polanz

Ein wesentlicher Punkt von Martin Luthers scharfer Polemik gegen den Islam war in der koranischen Christologie begründet. Das islamische Bild von Jesus (im Koran *ʿĪsā*) als bedeutsamer, aber lediglich einer von vielen Propheten und Vorläufern bzw. Ankündigern Muhammads greift nach Luthers Überzeugung das Herzstück des Evangeliums an. Ohne Jesus als „Gottes Sohn und rechter Gott" gibt es für ihn keine Erlösung, keine Vergebung der Sünde, sondern nur noch „Mahomet mit seiner Lehre von eigenen Werken und sonderlich vom Schwert". (WA 30/ II, 122/2 – 123/12)

Diese Wahrnehmung des Islam als „Religion der Werkgerechtigkeit" beschränkt sich jedoch nicht auf Luther und die von ihm inspirierten Darstellungen christlicher Theologen der späteren Jahrhunderte. Sie findet sich auch in zahlreichen zeitgenössischen Darstellungen westlicher Islamwissenschaftler. Tilman Nagel spricht in seinem Werk zur Geschichte der islamischen Theologie von der islamischen „Gesetzesfrömmigkeit". Demnach bereitete Muhammad vor allem im Rahmen seines religiösen und politischen Wirkens in Medina den „Weg in die Werkgerechtigkeit", so dass das Heil des Menschen und seine Bewahrung vor der Höllenstrafe fortan von der Einhaltung göttlicher Ordnungen abhängen sollte.[1]

Solche Darstellungen sind freilich nicht unwidersprochen geblieben. Das 2016 veröffentlichte Impulspapier „Reformation und Islam" der Konferenz für Islamfragen der EKD kritisiert, dass Luther den Islam – unter dem Druck der damaligen Umstände (Stichwort Türkengefahr) – aus heutiger Sicht nur sehr einseitig wahrgenommen und „polemisch" und „holzschnittartig" dargestellt habe[2], und der katholische Theologe und Religionspädagoge Andreas Renz widersprach bereits 2001 der Darstellung Tilman Nagels. Die Rede von der islamischen „Gesetzesreligion" (im Kontrast zur christlichen „Erlösungsreligion") verkennt nach seiner Überzeugung sowohl die zentrale Bedeutung des von Allah geschenkten Glaubens als auch die überragende Rolle der „Barmherzigkeit als oberstes göttliches Handlungsprinzip" im Islam.[3]

Der vorliegende Artikel nimmt diese Debatte im Blick auf das 500-jährige Reformationsjubiläum zum Anlass, das

[1] Tilman Nagel, *Die Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München: C.H. Beck, 1994, 34.

[2] Luthers Islamkritik wird hier mit den eigenen „dialogischen Ansätzen" kontrastiert, „die dem Selbstverständnis und der Eigenständigkeit des muslimischen Glaubenszeugnisses Respekt und Achtung entgegenbringen möchten."
Siehe https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/reformation_und_islam.pdf (letzter Zugriff am 15.11. 2017), v.a. 10 u. 25.

[3] Andreas Renz, „Der Islam: Keine ‚Gesetzesreligion', sondern Religion des Glaubens und der Barmherzigkeit Gottes", MThZ (2001), 43-55, hier v.a. 43f. u. 53.

Wesen des Glaubens und sein Verhältnis zu den „guten Werken“ im Koran und die dort festzustellende Spannung zwischen Versprechen göttlicher Gnade und Vergebungsbereitschaft einerseits und eindringlichen Warnungen vor Abrechnung und schwerer Bestrafung andererseits näher zu untersuchen. Ein genauerer Blick auf einschlägige Stellen verdeutlicht aus Sicht des Autors, dass weder die Rede von der reinen Gesetzesreligion noch die einseitige Betonung der allumfassenden göttlichen Barmherzigkeit dem Textbefund und den jahrhundertealten innerislamischen Debatten zu dieser Frage gerecht werden.

Das Wesen des Glaubens im Koran

Der arabische Begriff für den Gläubigen, *muʾmin*, ist das aktive Partizip des vierten Stamms eines Verbs, das in der Grundform auch bedeuten kann, vertrauenswürdig oder sicher zu sein. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang das Wortspiel in Sure 6,82:

„Diejenigen, die glauben [*amānū*] und ihren Glauben nicht mit Frevel verdunkeln, (eben) die haben Sicherheit [*amn*] (zu erwarten), und sie sind rechtgeleitet.“

Indem er der koranischen Rechtleitung folgt, wird der Gläubige nach islamischer Überzeugung vor der Unwahrheit und der Irreführung geschützt.[4] Zentraler Inhalt dieser koranischen „Rechtleitung“ ist der Glaube an die Einheit und Einzigkeit Allahs (*tauḥīd*), nach der es keinen Gott außer Allah gibt. Dementsprechend kann es keine schlimmere Sünde geben, als diesem einen Gott andere Götter beizugesellen, Vielgötterei bzw. Polytheismus (*shirk*) zu betreiben. Sure 7,172 spricht von einem Bund, den Allah mit den Menschen bereits vor der Zeit eingegangen ist und in dem die Menschen die Einzigkeit Allahs anerkannt und seine Frage „Bin ich nicht euer Herr?“ bejaht haben. In diesem Zusammenhang will der Koran Muhammad auch nicht als Stifter einer neuen, sondern im Sinne von Sure 3,67 lediglich als Wiederhersteller der ursprünglichen reinen und wahren Religion Abrahams als einer „archetypal person of faith or submission (*islām*)“[5] verstanden wissen. Vor diesem Hintergrund ist der Mensch in islamischer Perspektive – wie es Engin Erdem ausdrückt – „von Natur aus durch Glauben und Gehorsam auf Gott hin geordnet“[6]. Darüber hinaus heben sich die Gläubigen im Koran von den Ungläubigen vor allem durch Gottesfurcht und Dankbarkeit ab – letztere vor allem im Blick auf die Gnade, die ihnen Allah zum einen durch die von ihm geschaffenen lebensnotwendigen Dinge und zum anderen durch die mittels Propheten und Gesandten offenbarte Rechtleitung erwiesen hat.[7]

[4] Mustansir Mir, „Īmān“, in: John L. Esposito (Hsrg.), The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World, New York: Oxford University Press, Band 2, 1995, 186-187, verweist in diesem Zusammenhang auch auf Sure 59,23, wo Allah als *muʾmin* im Sinne eines Beschützers bzw. Verleiher von Sicherheit bezeichnet wird.

[5] Jane I. Smith, „Faith“, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), Encyclopaedia of the Qurʾān, Band 2, Leiden: Brill, 2002, 162-172, 163.

[6] Engin Erdem, „Mensch (isl.)“, in: Richard Heinzmann (Hrsg.), Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam, Band 2, Freiburg: Herder, 2013, 467.

[7] Ausführlicher hierzu Smith, „Faith“, 164f.

Die islamische Theologie und Rechtswissenschaft geht von sechs verbindlichen Glaubensüberzeugungen aus. Eine der bekanntesten Koranstellen, an denen fünf von ihnen (ohne den Glauben an die göttliche Vorherbestimmung) aufgeführt werden, ist Sure 2,177. In dieser Passage wird sehr deutlich, wie eng im koranischen Verständnis der Glaube (*īmān*) mit dem praktischen Vollzug zentraler ritueller und ethischer Verpflichtungen im Sinne der gelebten Hingabe bzw. Unterwerfung (*islām*) verbunden ist[8]:

„Die Frömmigkeit besteht nicht darin, daß ihr euch (beim Gebet) mit dem Gesicht nach Osten oder Westen wendet. Sie besteht vielmehr darin, daß man an Allah, den jüngsten Tag, die Engel, die Schrift und die Propheten glaubt und sein Geld – mag es einem noch so lieb sein – den Verwandten, den Waisen, den Armen, dem, der unterwegs ist, den Bettlern und für (den Loskauf von) Sklaven hergibt, das Gebet verrichtet und die Almosensteuer bezahlt. Und (Frömmigkeit zeigen) diejenigen, die, wenn sie eine Verpflichtung eingegangen haben, sie erfüllen, und die in Not und Ungemach und in Kriegszeiten geduldig sind. Sie (allein) sind wahrhaftig und gottesfürchtig.“[9]

Während der Koran und die islamische Theologie eindeutig sind, wenn es um die Unverzichtbarkeit des Glaubens und der aufrichtigen Intention beim Vollzug religiöser Riten und der Erfüllung weiterer Glaubenspflichten geht[10], bietet der Koran ein vielschichtiges und spannungsvolles Bild, wenn es um die Frage geht, welche Rolle die guten Werke am so genannten Tag der Abrechnung spielen werden und inwiefern die göttliche Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft unter dem Vorbehalt eines rechtschaffenen Lebens oder der Vermeidung schwerer Sünden stehen.

Die frühislamische Debatte zwischen Kharidschiten, Murdschiʾiten und Muʿtaziliten

Schon früh gab es in der islamischen Theologie und Rechtswissenschaft lebhafte Debatten darüber, welches die notwendigen Kennzeichen rettenden Glaubens sind. Eine stark um die sichtbare Reinheit der Gemeinschaft besorgte Denkrichtung ging davon aus, dass Muslime, die sich einer schweren Sünde schuldig machen, keine Muslime mehr seien. Bekannteste Vertreter dieser Sicht waren in der Frühzeit die religiös-politische Gruppe der Kharidschiten, die unter anderem den beiden Kalifen Uthman und Ali den Glauben und die Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft absprachen, weil sie aus ihrer Sicht nicht nach den koranischen Vorgaben regiert hatten.[11]

[8] Wie die Ausführungen von Jane Smith zeigen, waren die unterschiedlichen Definitionen des „true Muslim“ eng mit der Frage verbunden, ob *īmān* und *islām* als untrennbare Einheit verstanden wurden oder nicht: Ebd., 167.

[9] Nach der Übersetzung von Rudi Paret. Die weiteren Verse werden – wenn nicht anders angegeben – nach der Übersetzung von A.T. Khoury wiedergegeben.

[10] Zur Notwendigkeit der richtigen glaubensgemäßen Intention in allen Werken siehe auch Brannon M. Wheeler, „Evil Deeds“, in: Encyclopaedia of the Qurʾān, Band 2, 98-99. In diesem Sinne auch Smith, „Faith“, 162.

[11] Aus diesem Grund werden heute islamistische Gewaltgruppen, die die Regierung ihres Landes wegen fehlender Scharia-Konformität für ungläubig erklären und in der Folge den Kampf gegen sie und alle

Die frühen Kharidschiten trafen allerdings – nicht zuletzt aufgrund ihrer Militanz – auf den Widerstand großer Teile der gelehrten Elite und der Bevölkerung als Ganzes.[12] So entwickelte sich eine zweite entgegengesetzte Sicht in Reaktion auf die kharidschitische Position und beharrte auf der überragenden Bedeutung des Glaubens, dessen Essenz durch Missetaten nicht beeinträchtigt sein sollte. Das Urteil über denjenigen, der sich schwerer Sünde schuldig gemacht hatte, wollte man Allah überlassen und auf den jüngsten Tag aufschieben. Verfechter dieser Perspektive wurden daher als Murdschiʾiten (abgeleitet von *murdschiʾa* = Aufschieber) bezeichnet. Die so genannten Muʿtaziliten bezogen eine Mittelposition, indem sie auf der notwendigen Einheit von Glauben und guten Werken beharrten und davon ausgingen, dass der Glaube durch die entsprechenden Werke zu- oder abnehmen könnte. Für sie war ein frevelnder Muslim weder ein Gläubiger (*muʾmin*) noch ein Ungläubiger (*kāfir*), sondern in dem Zwischenstatus eines „Sünders" (*fāsiq*).[13] Der Mainstream im sunnitischen Bereich tendierte zur murdschiʾitischen Position und verstand den Glauben in erster Linie als Einheit der inneren Zustimmung und des verbalen Bekenntnisses. Auch wenn Versäumnisse und Verfehlungen in diesem Denken den Glauben nicht aufheben und den Vorwurf des Abfalls rechtfertigen können, wird ein rechtschaffenes Leben im Sinne der rituellen und sozialen Vorschriften der Scharia gerade von konservativen Muslimen doch als selbstverständliche praktische Konsequenz des Glaubens betrachtet.

Die koranische Verknüpfung von Glauben und guten Werken

Die frühen Meinungsverschiedenheiten sind auch in der Vielstimmigkeit des Korans begründet. An vielen Stellen des Korans trifft man auf die Rede von denjenigen, „die glauben und gute Werke tun" bzw. „die glauben und tun, was recht ist". Nach Sure 7,42 sind diese die „Gefährten des Paradieses" (vgl. auch Sure 2,25+82 und Sure 4,57+122). In Sure 29,7 wird derselben Gruppe die Sühnung ihrer Missetaten und die Vergeltung ihrer besten Taten verheißen. Verrichten sie auch das Gebet und geben ihre Almosensteuer, verspricht ihnen Sure 2,277 Lohn (ähnlich auch die Suren 3,57; 4,173 und 5,9). Sie brauchen dann keine Angst vor dem Gericht zu haben und „werden [nach der Abrechnung am jüngsten Tag] nicht traurig sein." Andererseits erscheint „die Angst vor einer bösen Abrechnung" in Sure 13,20-23 gerade als eine der Voraussetzungen für den Erhalt der „jenseitigen Wohnung".

Gute Werke (*ḥasanāt/ṣāliḥāt*) können im Islam ganz unterschiedliche Formen annehmen. Zu den wichtigsten und obligatorischen zählen die so genannten fünf Säulen, die neben dem Bekenntnis (zu Allah und der prophetischen Sendung Muhammads) auch das bereits erwähnte rituelle Gebet, das

Gegner ihrer eigenen Islamkonzeption legitimieren, von ihren Kritikern häufig als „moderne Kahrijiten" bezeichnet.

[12] Nach Adel Theodor Khoury, „Glaube", in Ders. u.a. (Hrsg.), Islamlexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten, Freiburg: Herder, 2006, 235-238, hier v.a. 237, ging es den Gegnern der Kharidschiten auch darum, „die islamische Theokratie gegen endlose Verwirrungen und harte interne Auseinandersetzungen" zu schützen.

[13] Zu diesem Konzept eines „intermediate state" beachte Smith, „Faith", 170f.

Fasten, die Almosen und die Pilgerfahrt umfassen.[14] Für manche Gruppierungen – sowohl der Frühzeit als auch der Gegenwart – kommt als sechste Säule noch der Dschihad hinzu – wörtlich Anstrengung oder Einsatz „auf dem Wege Allahs“ bzw. „um Allahs willen“ (*fī sabīl allāh*). Im Koran und in den frühislamischen Rechtsquellen war damit vor allem der kämpferische und standhafte Einsatz zur Verteidigung und Ausbreitung des Islam gemeint. Mit der Zeit kam es jedoch (durchaus auch in Anknüpfung an entsprechende Aussagen des Korans und vor allem der überlieferten Aussprüche Muhammads) zu einer umfangreichen Ergänzung und Differenzierung verschiedener Dschihad-Formen – von dem Einsatz gegen die innere Triebseele und die Einflüsterungen Satans über die öffentliche (heute vor allem medial über Fernsehen und Internet vermittelte) Einladung (*daʿwa*) bis hin zu allen politischen, ökonomischen oder sozialen Bemühungen, die auf Bewahrung und Stärkung des islamischen Charakters der Gesellschaft abzielen.[15]

In Sure 23,3-9 wird jenen Gläubigen das Paradies versprochen, die sich dadurch auszeichnen, dass sie

„in ihrem Gebet demütig sind, sich von unbedachter Rede abwenden, und die die Abgabe entrichten und die ihre Scham bewahren, außer gegenüber ihren Gattinnen, oder was ihre rechte Hand (an Sklavinnen) besitzt, dann sie nicht zu tadeln […] die auf das ihnen Anvertraute und ihre Verpflichtungen Acht geben […]“

Schließlich spielt auch die Nachahmung der „Lebensweise“ bzw. „Gewohnheit“ (sunna) des islamischen Gesandten Muhammad und (in geringerem Maße) auch das beispielhafte Verhalten seiner engsten Gefährten und wichtigsten Nachfolger eine zentrale Rolle bei der Frage nach den erstrebenswerten Werken des Gläubigen. Sure 33,21 bezeichnet Muhammad als „schönes Vorbild für jeden, der auf Gott und den Jüngsten Tag hofft und Gottes viel gedenkt“. In Sure 3,31 werden die Gläubigen nach vorherrschender Auslegung aufgefordert, aus Liebe zu Allah Muhammad zu folgen, damit Allah sie liebt und ihnen ihre Schuld vergibt. Im darauffolgenden Vers wird der Gehorsam gegenüber Allah und seinem Gesandten praktisch in einem Atemzug genannt und in Sure 4,80 sogar gleichgesetzt.[16] Sure 4,14 droht gar: „Und wer gegen Gott und seinen Gesandten ungehorsam ist und seine Rechtsbestimmungen übertritt, den lässt er in ein Feuer eingehen; darin wird er ewig weilen […]“

Umstritten ist unter muslimischen Gelehrten allerdings, wie weit diese Nachahmung Muhammads gehen soll und inwiefern heutige Muslime in ihren

[14] Bzgl. der einschlägigen Koranverse siehe Brannon M. Wheeler, „Good Deeds“, in: Encyclopaedia of the Qurʾān, 339-340, 340.

[15] Ausführlich beschäftigt sich der Verfasser dieses Artikels in seiner Dissertation mit dieser Vielfalt moderner Dschihadformen: Das ganze Leben als Ǧihād: Yūsuf al-Qaraḍāwī und der multidimensionale Einsatz auf dem Wege Allahs, Berlin: EB-Verlag, 2016.

[16] Nach Mahmut Ay, „Gehorsam“, in: Lexikon des Dialogs, Band 1, 240f., wird dieser Gehorsam gegenüber dem Propheten durch die ihm zuteil gewordene Offenbarung legitimiert. Erst dadurch, dass die Propheten ihren Zuhörern die Offenbarung mitteilen und selbst dementsprechend leben, „ermöglichen sie […] den Gehorsam gegenüber Gott.“

jeweiligen (weltweit sowie im Vergleich zu Muhammads Zeiten sehr unterschiedlichen) sozialen und gesellschaftlichen Umständen lediglich an übergeordnete Prinzipien seines Lebenswandels oder auch an die konkreten äußeren Formen seines Handelns gebunden sind. Während vor allem strenge Salafisten und Wahhabiten Muhammad häufig auch in Fragen der spezifischeren Ess- und Trinkgewohnheiten, der Barttracht, der Kleidung und der von ihm genutzten Gebrauchsgegenstände des 7. Jahrhunderts zu folgen versuchen, lehnt Ismail Hakkı Ünal, Professor für Hadithkunde, eine „gedankenlose Nachahmung" (*taqlīd*) Muhammads ab und bezieht sich dabei auch auf Überlieferungen, nach denen dieser selbst in weltlichen Angelegenheiten, für die es besonderer Erfahrung oder spezifischen Wissens bedurfte, keine Vorrangstellung beansprucht habe und der Meinung seiner Begleiter gefolgt sei.[17]

Die Unterscheidung zwischen kleinen und großen Sünden

Im Blick auf die Frage nach der Notwendigkeit guter Werke als Voraussetzung für die Vergebung Allahs und den Eingang ins Paradies spielt die im Koran vielfach vorgenommene Unterscheidung zwischen den kleinen und den großen bzw. den leichten und den schweren Sünden eine zentrale Rolle. Sure 4,31 verspricht den Gläubigen die Tilgung der weniger schwerwiegenden schlechten Taten und den Einlass ins Paradies, wenn sie die „schweren Vergehen" meiden. Sure 18,49 handelt vom Tag der Abrechnung bzw. des Gerichts und einer Schrift, die zu diesem Zwecke aufgelegt wird und in der alle Taten der Menschen verzeichnet sind und „nichts, weder klein noch groß" ausgelassen wird. Sure 42,37 kündigt bleibenden Lohn für die Gläubigen an, „die die schweren Sünden und die schändlichen Taten meiden und, wenn sie in Zorn geraten, lieber vergeben […]" Sure 53,32 beschreibt eine Gruppe von Gläubigen, die – „abgesehen von gelegentlichen Verstößen" – „die schweren Sünden und die schändlichen Taten meiden" und deshalb auf Vergebung hoffen können, weil ihr Herr „umfassende Vergebung" hat.

Die große Herausforderung für die muslimischen Ausleger, Theologen und Rechtswissenschaftler ist allerdings, dass der Koran selbst keine eindeutigen und umfassenden Zuordnungen enthält, welche Vergehen als schwer und welche als leicht anzusehen sind. Unumstritten unter den Gelehrten ist, dass die Vielgötterei bzw. Beigesellung (*shirk*) und hier vor allem der Abfall vom islamischen Monotheismus die schwerste Sünde darstellt, die bei fehlender Reue nicht vergeben werden kann. In den Hadithen werden weitere Handlungen als schwere Verfehlungen kategorisiert: unter anderem Zauberei, Mord, Ehebruch und Wucherzins sowie die illegitime Aneignung von Gütern der Waisen, die Verweigerung des Kampfeinsatzes und die Verleumdung.[18]

[17] Ismail Hakkı Ünal, „Sunna", in: Lexikon des Dialogs, 656f.

[18] Nach Ludwig Hagemann, „Sünde", in: Islamlexikon, 555-557, schwankt die Zahl großer Sünden in den Hadithen zwischen vier und siebzehn. Zu weiteren Versuchen der Unterscheidung siehe Louis Gardet, „Khaṭīʾa", in: C.E. Bosworth u.a. (Hrsg.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Vol. 8, Leiden: Brill, 1978, 1106-1109, hier 1107.

Der Gedanke der Wiedergutmachung böser durch gute Taten

An mehreren Stellen weist der Koran auf die Möglichkeit der Kompensation bzw. Wiedergutmachung von Sünden durch gute Werke hin. Am deutlichsten wird das in dem bekannten Bild der Waage, auf der nach koranischer Vorstellung am Tag des Gerichts die von zwei Engeln aufgezeichneten guten und die bösen Werke (Verdienste und Versäumnisse) des Menschen gegeneinander abgewogen werden:

„Diejenigen, deren Waagschalen schwer sind, das sind die, denen es wohl ergeht. 103 Und diejenigen, deren Waagschalen leicht sind, das sind die, die sich selbst verloren haben; in der Hölle werden sie ewig weilen.“ (Sure 23,102-103)

In diesem Sinne werden in Sure 11,114 die Gläubigen zum (im Koran lediglich dreimaligen) rituellen Gebet aufgerufen und anschließend daran erinnert, dass die guten Taten die schlechten dahinschwinden lassen. Sure 4,40 teilt den Gläubigen mit, dass Allah ihnen bei der jenseitigen Vergeltung „nicht im Gewicht eines Stäubchens Unrecht“ tut und vielmehr eine gute Tat vervielfältigt und gewaltigen Lohn gibt. Nach Sure 2,261 werden Spenden für die islamische Angelegenheit siebenhundertfach entlohnt, wenn es Allahs Willen entspricht:

„Diejenigen, die ihr Vermögen um Allahs willen spenden, sind einem Saatkorn zu vergleichen, das sieben Ähren (aus sich) wachsen läßt, mit hundert Körnern in jeder Ähre. Allah vervielfacht (den himmlischen Lohn), wem er will. Und Allah umfaßt (alles) und weiß Bescheid.“ (R. Paret)[19]

Auch das Versprechen Allahs an die Kinder Israel in Sure 5,12 betont diesen Gedanken der Kompensation:

„Ich bin mit euch. Wenn ihr das Gebet verrichtet, die Almosensteuer gebt, an meine Gesandten glaubt und ihnen helft und Allah ein gutes Darlehen gebt (indem ihr gute Werke tut), werde ich euch eure schlechten Taten tilgen und euch in Gärten eingehen lassen, in deren Niederungen Bäche fließen.“ (R. Paret)

Der Zentralrat der Muslime in Deutschland bezieht sich auf dieses Kompensationsprinzip, wenn er im Frage-Antwort-Bereich des von ihm betriebenen Informations- und Nachrichtenportals *islam.de* zum Thema Fasten einen von Abu Huraira überlieferten Ausspruch Muhammads anführt, in dem es heißt: „Wer im Ramadan in (festem) Glauben und in der Hoffnung auf Belohnung fastet, dem werden seine vergangenen Sünden vergeben; und wer im Ramadan (nachts im Gebet) steht in (festem) Glauben und in der Hoffnung auf Belohnung, dem werden seine vergangenen Sünden vergeben.“[20] Für Gläubige, die aufgrund ihres Alters oder anderer Schwäche nicht in der Lage sind, versäumte Fastentage zu einem späteren Zeitpunkt nachzuholen, sehen die muslimischen Rechtsgelehrten unterschiedliche Kompensations-

[19] In eine ähnliche Richtung weist Sure 6,160: „Wenn einer mit einer guten Tat (vor den Richter) kommt, wird ihm zehnmal so viel (als Lohn zuteil). Und wenn einer mit einer schlechten Tat kommt, wird ihm nur mit gleichviel vergolten. Und ihnen wird (dabei) nicht Unrecht getan.“

[20] http://www.islam.de/3550.php (letzter Zugriff am 17.11.2017).

leistungen vor, so dass der Betreffende beispielsweise bei entsprechender finanzieller Möglichkeit die Pflicht hat, für jeden versäumten Fastentag einen bedürftigen Menschen zu speisen. Auch mit der Pilgerfahrt nach Mekka und den dort vollzogenen Riten verbindet sich in der islamischen Tradition die Hoffnung auf Vergebung aller vorangegangenen Sünden, so dass nicht wenige Gläubige die Pilgerfahrt erst im höheren Alter antreten.[21]

Die Spannung zwischen Allahs Barmherzigkeit und seiner Strafandrohung

Es lohnt sich, die hier vorgestellten Prinzipien der Kompensation böser durch gute Taten noch mit Blick auf die Frage nach der Gewissheit des Gläubigen bezüglich seines Schicksals am Tag des Gerichts zu vertiefen. Es geht um die Frage, wie Muslime mit jener für den islamischen Glauben charakteristischen Spannung umgehen, die – in den Worten von Jane Smith – zwischen „two integrally-related concepts" besteht: auf der einen Seite „trust in God's mercy", auf der anderen Seite „fear of the reality of the day of judgement"[22], die den Gläubigen im Koran vor allem in den zahlreichen Beschreibungen höllischer Strafen für die Ungläubigen, Heuchler und Missetäter vermittelt wird. Die Frage erscheint umso dringlicher, wenn der Betreffende merkt, dass er sich schwerer Verfehlungen schuldig gemacht hat.

Ibrahim Aslan betont im Blick auf koranische Lohnverheißungen und Strafandrohungen die souveräne Entscheidung Allahs: „Gott muss Menschen, die eine große Sünde begangen haben, nicht notwendigerweise bestrafen, denn Ihm allein obliegt die absolute Herrschaft über alle Dinge. Wenn Gott will, so erweist Er den großen Sündern Gnade und vergibt ihnen, und wenn Er will, lässt er Gerechtigkeit walten und bestraft sie."[23]

Ahmed Nedim Serinsu, Professor für Koranexegese an der Islamisch-Theologischen Fakultät der Universität Ankara, betont die koranische Forderung nach aufrichtiger Reue und Umkehr. Es geht demnach um eine „Hinwendung zu Gott, bei der der Mensch ein Vergehen oder eine Sünde einbekennt (sic!) und bereut, bei der er Gott fest verspricht, etwas dergleichen nicht noch einmal zu tun." Anschließend spricht er nicht von der Gewissheit, sondern von der „Möglichkeit" der Sündenvergebung" als „Folge des Sündenbekenntnisses und der Bitte um Sündenvergebung." Der reumütige Sünder soll sein Sündenbekenntnis vor Allah, „dem Vergebenden", ständig wiederholen und dabei mit Blick auf Sure 39,53

[21] Christine Schirrmacher, Der Islam. Geschichte – Lehre – Unterschiede zum Christentum, Band 1, Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2003², 304, betont zugleich, dass der Gedanke der „Wiedergutmachung" besonders in volksislamischen Kontexten „reichen Nährboden gefunden" hat.

[22] Smith, „Faith", 162.

[23] Ibrahim Aslan, „Verheißung von Lohn und Androhung von Strafe", in: Lexikon des Dialogs, Band 2, 719. Beachte bzgl. der göttlichen Souveränität im Blick auf Strafe und Vergebung auch Sure 7,156: „‚Und bestimme für uns im Diesseits Gutes, und auch im Jenseits. Wir sind zu dir reumütig zurückgekehrt.' Er sprach: ‚Mit meiner Pein treffe ich, wen ich will. Und meine Barmherzigkeit umfasst alle Dinge. Ich werde sie für die bestimmen, die gottesfürchtig sind und die Abgabe entrichten, und die an unsere Zeichen glauben.'"

die „Hoffnung auf Gottes Erbarmen“ nicht aufgeben. Zugleich soll er im Sinne des oben skizzierten Wiedergutmachungsprinzips in Sure 29,7 wissen, dass gute (bisher versäumte) Handlungen die schlechten aufheben werden.[24]

In eine ganz ähnliche Richtung geht auch Serinsus Ankaraner Kollege Ünal. Mit Blick auf das oben beschriebene koranische Kompensationsprinzip empfiehlt Ünal Menschen nach einem verübten Unrecht „sofort eine gute Tat zu verrichten, um die Verfehlung wiedergutzumachen.“ Ünal betont in offensichtlicher Abgrenzung vom christlichen Glauben an den stellvertretenden Sühnetod Jesu, dass der Islam keinen Mittler zwischen Gott und Mensch duldet. Nach seiner Auslegung vermitteln Koran und Überlieferung ein „Gleichgewicht von Hoffnung und Furcht“, durch das die Gläubigen „trotz begangener Sünden angesichts Gottes endloser Gnade und Vergebung“ zu einem verantwortungs- und friedvollen Leben befähigt werden.[25]

Hoffnung statt Gewissheit

Dass es sich mit Blick auf diese bleibende Spannung im Koran tatsächlich nicht um Gewissheit, sondern stets nur um eine Hoffnung handeln kann, zeigen auch Verse wie Sure 9,102, wo von einer Gruppe von Beduinen die Rede ist, „die ihre Sünde [bekennen], sie vermischen eine gute mit einer anderen schlechten Tat.“ Ihnen wird die Möglichkeit, nicht aber die Sicherheit göttlicher Barmherzigkeit verkündigt: „Möge Gott sich ihnen gnädig zuwenden! Gott ist voller Vergebung und barmherzig.“ Verse wie Sure 42,25 wecken beim bußfertigen Gläubigen Hoffnung auf Vergebung: „Er ist es, der die Umkehr von seinen Dienern annimmt und die Missetaten verzeiht.“ Gleichzeitig schränkt Sure 4,17 ein: „Nur diejenigen haben bei Allah Vergebung zu erwarten, die in Unwissenheit Böses tun und hierauf beizeiten umkehren. Diesen wendet sich Allah (gnädig) wieder zu. Allah weiß Bescheid und ist weise.“ (R. Paret) Der darauffolgende Vers droht vor allem Ungläubigen und jenen Menschen mit schmerzhafter Strafe, die in ihrem bösen Tun verharren und erst auf dem Sterbebett umkehren.

Auch die Hadithe lösen die Spannung nicht wirklich auf. Wie Louis Gardet in der Encyclopaedia of Islam unter dem Stichwort „Khaṭīʾa“ (Sünde) darlegt, heißt es einerseits in der kanonischen Sammlung von Muslim, dass der Erzengel Gabriel Muhammad erschien und ihm versicherte, dass jedes Mitglied der muslimischen Gemeinschaft, das mit dem Bekenntnis zur Einsheit Allahs stirbt, das Paradies betreten werde – „[e]ven if he is guilty of adultery and theft“. Andererseits werten andere ebenfalls als authentisch anerkannte Überlieferungen „grave sins“ als „attack against faith itself“. Demnach soll Muhammad nach einem bei Bukhari überlieferten Ausspruch gesagt haben, „that whoever is guilty of fornication is not a believer, any more than he who steals or drinks wine“. Gardet weist an dieser Stelle allerdings auch auf die Fürsprache hin, die Muhammad zahlreichen Überlieferungen zufolge am Tag des Gerichts im

[24] Ahmed Nedim Serinsu, „Sündenbekenntnis“, in: Lexikon des Dialogs, Band 2, 654-656.

[25] Ismail Hakkı Ünal, „Hoffnung“, in: Lexikon des Dialogs, Band 1, 340-341.

Blick auf die Sünden seiner Gemeinschaft einlegen wird.[26]

Der Dschihad und das Tauschgeschäft in Sure 9,111

Das hier angesprochene Fehlen einer letzten Gewissheit im Blick auf das eigene Schicksal am Tag des Gerichts und eine besondere Möglichkeit der allumfassenden Kompensation eigener schwerer Sünden ist auch im Blick, wenn der Koran denjenigen, die im kämpferischen Einsatz (Dschihad) für Allah und seine Gemeinschaft ihr Leben und Vermögen verlieren, direkten Zugang zum Paradies verheißt. Einer der bekanntesten Verse in diesem Zusammenhang steht in Sure 9,111 und beschreibt eine Art Tauschgeschäft zwischen Allah und den Gläubigen:

„Gott hat den Gläubigen ihre eigene Person und ihr Vermögen dafür erkauft, dass ihnen das Paradies gehört, insofern sie auf dem Weg Gottes kämpfen und so töten und getötet werden […]"

Sayyid Quṭb (1906-1966), einer der einflussreichsten Ideologen der Muslimbruderschaft und Vordenker des dschihadistischen Terrors, sieht – wie er in seinem einflussreichen Kommentar „Im Schatten des Koran" (*Fī ẓilāl al-qurʾān*) zu Sure 9 ausführt – in diesem Vers das Wesen des wahren Gläubigen (im Unterschied zum bloßen Heuchler) beschrieben, der Allah ein für alle Mal ohne Rückzugsmöglichkeit jegliches Verfügungsrecht über sein (ohnehin vergängliches) Leben und Vermögen verkauft. Quṭb betont zugleich – wie Dschihadisten nach ihm –, dass der Gläubige bei diesem Handel mit Allah nur gewinnen kann: entweder erringt er im Kampf den Sieg oder findet durch das „Martyrium" unmittelbaren Eingang ins Paradies.[27]

In ganz ähnlicher Weise wird in Sure 47,4-6 denjenigen, „die auf dem Wege Gottes getötet werden" versprochen, dass Allah „ihre Werke niemals fehlgehen" lässt, „sie rechtleiten und ihre Angelegenheiten in Ordnung bringen" und „sie ins Paradies eingehen lassen [wird], das er ihnen zu erkennen gegeben hat." Die Aufgabe des eigenen Lebens gleicht also in diesem Denken alle vorangegangenen Missetaten und Versäumnisse aus und stellt den Gläubigen eine Gewissheit in Aussicht, die in diesem Maße auf anderem Wege nicht zu erreichen scheint. Spätere Überlieferungen und die sich auf sie beziehenden Auslegungen und rechtswissenschaftlichen Abhandlungen haben freilich zu einer schrittweisen Ausweitung der Märtyrer-Kategorie geführt, so dass das Versprechen des direkten Eintritts in das Paradies längst nicht mehr nur auf diejenigen angewandt wurde, die tatsächlich auf dem Schlachtfeld getötet wurden.[28]

Die Angst vor Strafe als Rekrutierungsmittel der Dschihadisten

Wie stark jedoch gerade auch in der heutigen Zeit gewaltbereite islamistische Gruppen die Unsicherheit mancher Muslime im Blick auf ihr ewiges

[26] Louis Gardet, „Khaṭīʾa", 1107.

[27] Sayyid Qutb, In the Shade of the Qur'an, Vol. 8, Surah 9, abrufbar unter https://www.kalamullah.com/Books/InTheShadeOfTheQuranSayyidQutb/volume_8_surah_9.pdf (letzter Zugriff am 18.11.2017), 211-216.

[28] Beachte diesbezüglich David Cook, Understanding Jihad, Berkeley: University of California Press, 2005, 26f.

Schicksal und ihre Angst vor den im Koran angedrohten und teilweise sehr detailliert ausgemalten Höllenstrafen (u.a. Sure 37,63-68; 47,15; 67,6-8) dazu nutzen, Anhänger für ihre Ideologie zu rekrutieren und gefügig zu machen und ihre Opferbereitschaft im Kampf für die zunehmend enger definierte Gemeinschaft der „wahren Muslime" stetig zu erhöhen, zeigen auch die Erfahrungen und Analysen des ägyptischen Autors Tawfiq Hamid und des palästinensischen Psychologen Ahmad Mansur. Beide haben selbst in ihren Jugendjahren Radikalisierungsprozesse durchlebt und überwunden und engagieren sich heute in Aufklärungs- und Präventionsprojekten gegen islamistischen Extremismus.[29]

Schlussfolgerungen

Einerseits ist die Argumentation von Andreas Renz gut nachvollziehbar, wenn er die Rede vom Islam als „Gesetzesreligion" oder „Religion der Werkgerechtigkeit" als religionswissenschaftlich unpräzise und meist polemisch gebrauchte Begrifflichkeit ablehnt, weil sie dem sehr viel komplexeren islamischen Selbstverständnis nicht gerecht wird.[30] Auch die vorliegende Analyse hat deutlich gezeigt, dass es im Koran keineswegs nur um den rein äußerlichen Vollzug bestimmter Riten (ohne die entsprechende innere Glaubenshaltung) oder die ständige Angst vor unberechenbarer Bestrafung kleinster Sünden durch einen unberechenbaren und unbarmherzigen Gott geht.

Andererseits tendieren Gegendarstellungen wie die von Renz, die den Islam vor allem als Religion des Glaubens und der allumfassenden Barmherzigkeit Allahs deuten wollen, ihrerseits zur selektiven und einseitigen Auswertung der Quellen, so dass beispielsweise das hier behandelte Prinzip der Kompensation schlechter durch gute Werke nur beiläufig und die zum Kampf mobilisierende Funktion koranischer Paradiesverheißungen und Strafandrohungen im späten medinensischen Kontext Muhammads überhaupt nicht erwähnt werden. Auch die von Renz mit Blick auf Sure 6,12/54 vorausgesetzte Überordnung der Barmherzigkeit als „oberste Handlungsmaxime" ist unter muslimischen Theologen in der islamischen Welt sehr viel umstrittener, als es die Darstellung des von ihm vielzitierten deutsch-iranischen Philosophen und Islamwissenschaftlers Abdoljavad al-Falaturi (1926-1996)[31] nahelegt. Das hat zuletzt auch die Auseinandersetzung zwischen dem Münsteraner Religionspädagogen Mouhanad Khorchide und den islamischen Dachverbänden um die sogenannte „Theologie der Barmherzigkeit" gezeigt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Khorchide selbst – anders als Renz – Tendenzen zur Vergesetzlichung der Religion keineswegs nur als Randerscheinungen, sondern als Kernproblem

[29] Siehe Tawfik Hamid, Inside Jihad. Understanding and Confronting Radical Islam, 2008, abrufbar unter: https://c.ymcdn.com/sites/www.cicentre.com/resource/resmgr/books/inside_jihad_final.pdf (letzter Zugriff am 17.11.2017), v.a. 24ff. u. 39f. und Ahmad Mansur, Generation Allah. Warum im Kampf gegen den Extremismus umdenken müssen, Berlin: Fischer Verlag, 2015, v.a. 46-78.

[30] Renz, Der Islam: Keine „Gesetzesreligion", 54.

[31] Abdoljavad Falaturi, „Religion der raḥma, der Barmherzigkeit", in: Spektrum Iran 23,3 (2010), 61-88, hier v.a. 72.

des klassisch-islamischen Schariarechts ausmacht.[32]

Noch eines macht die vorliegende Analyse deutlich: Wo sich Christen und Muslime über Wesen und Inhalt ihres Glaubens austauschen und dabei auch die Bedeutung guter Werke ansprechen, lohnt es sich, die Fragestellung in einen breiteren Kontext zu stellen und vor allem das unterschiedliche Verständnis von der Natur des Menschen und dem Wesen der Sünde in den Blick zu nehmen. Inwiefern die diesbezüglich in Bibel und Koran vorgenommenen Weichenstellungen die konkrete Definition anderer zentraler Begriffe wie Glaube, Vergebung, und Umkehr, aber auch das jeweilige Konzept göttlicher Gnade und Barmherzigkeit sowie das Verständnis der Person und Mission Jesu maßgeblich geprägt haben, soll in zukünftigen Ausgaben dieser Zeitschrift untersucht werden.

[32] Siehe u.a. Mouhanad Khorchide, Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik, Freiburg: Herder, 2013, 19.

Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia (Teil 1)

Die deutsche Islamdebatte pendelt häufig zwischen Dramatisierung und Panikmache einerseits und Verharmlosung andererseits. Häufig fehlt es in der meist emotional und hitzig geführten Diskussion an einer sachlichen Auseinandersetzung mit den Hauptquellen islamischen Glaubens und den Schlüsselbegriffen der Debatte. Zu letzteren gehört der Begriff der Scharia. Wenn sich muslimische Gelehrte und Aktivisten zu Fragen von Menschenrechten und Demokratie, zur Gleich- oder Ungleichbehandlung der Frau oder zu Terroranschlägen und der Legitimation oder Verurteilung von Gewalt im Namen der islamischen Religion äußern, beziehen sie sich dabei in aller Regel auf die Scharia und präsentieren ihre eigene Sicht als die schariagemäße und damit wahrhaft islamische Position. Scheinbar werden mit demselben Begriff sowohl Terror verurteilt als auch propagiert, Toleranz gegenüber Nicht-Muslimen gefordert als auch ihre Verachtung und die Abgrenzung von ihnen gepredigt, die Gleichberechtigung der Frau behauptet als auch ihre vielfältige Diskriminierung festgeschrieben, Demokratie als urislamisch dargestellt als auch als „Lehre des ungläubigen Westens“ verworfen etc. Um dieser allgemeinen Verwirrung und Unsicherheit zu begegnen, widmet sich dieser Sonderdruck in zwei gesonderten Teilen den wichtigsten Fragen zur Scharia.

Der Sonderdruck kann gratis aus dem Internet geladen werden unter:
https://www.islaminstitut.de/category/publikationen/sonderdrucke/

The Essence of Faith and the Role of Good Works in the Qur'an

By Carsten Polanz

An essential part of Martin Luther's strong polemics against Islam were based on the qur'anic Christology. The Islamic view of Jesus (in the Qur'an known as *ʿĪsā*) as meaningful and yet simply one of many prophets and forerunners of Muhammad, was seen by Luther to be an attack on the very heart of the gospel. Without Jesus as "Son of God and real God", for him there can be no salvation, no forgiveness of sin, but only "Mohammed's teaching of one's own works and especially of the sword". (WA 30/II, 122/2 – 123/12)

This view of Islam as a "religion of work's righteousness" is however not limited to Luther or to portrayals by Christian theologians inspired by him centuries afterward. It can also be found in the many contemporary portrayals by western Islamic scholars. Tilman Nagel talks of Islamic "legal piety" in his work on the history of Islamic theology. According to this view, Muhammad paved through his religious and political work in Medina the "way towards work's righteousness", so that the salvation of man and prevention of eternal punishment in Hell could from then on be dependent on performance of divine ordinances.[1]

Such portrayals of course did not remain unchallenged. The 2016 discussion paper „Reformation und Islam" by the Konferenz für Islamfragen (Conference for Islamic Issues by the Protestant Church of Germany) criticizes that Luther from a contemporary perspective – certainly under the pressure of present circumstances (keyword Turkish threat) – only portrayed Islam in a biased, polemic, and simplistic manner[2]. The Catholic theologian and religious educator Andreas Renz argued in 2001 against the portrayal by Tilman Nagel with his article "Der Islam ist keine 'Gesetzesreligion', sondern Religion des Glaubens und der Barmherzigkeit Gottes" (Islam is no 'religion of law', but a religion of faith and of the mercy of God). The talk of an Islamic "religion of law" (in contrast to a Christian "religion of salvation") fails according to his view to understand both the central meaning of faith gifted by Allah, as well as the significant role of „mercy as the first principal of divine action" in Islam.[3]

This article, in light of the 500 year anniversary of the Reformation, takes this debate as an opportunity to do a deeper analysis of the essence of faith

[1] Tilman Nagel, *Die Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, Munich: C.H. Beck, 1994, 34.

[2] Luther's critique of Islam is contrasted here with "dialogic approaches", „which approach the self-understanding and originality of the Muslim faith witness with respect and esteem."
See https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/reformation_und_islam.pdf (last accessed 15 Nov 2017), especially p. 10 & 25. (Translation by Jared Wensyel)

[3] Andreas Renz, "Der Islam: Keine 'Gesetzesreligion', sondern Religion des Glaubens und der Barmherzigkeit Gottes", MthZ (2001), 43-55, here especially p. 43f. & 53. (Translation by Jared Wensyel)

and its relationship to "good deeds" in the Qur'an, as well as to analyze the ascertainable tension between divine grace and readiness to forgive on the one hand, and the serious warnings of reckoning and serious punishment on the other. A closer look of the relevant passages reveal, according to the author's view, that neither the talk of a pure religion of law, nor the oversimplified emphasis of the all-encompassing divine mercy, do justice to the evidence of the text and the centuries-old inner-Islamic debates on this issue.

The essence of faith in the Qur'an

The Arabic term for believer, *muʾmin*, is the active participle of the fourth stem of a verb which in its basic lexical form can also mean to be "trustworthy" or "sure". A meaningful passage in this context is the play on words in Surah 6:82:

"Those who believe [amānū], and have not confounded their belief with evildoing – to them belongs the true security [amn]; they are rightly guided."[4]

By following the Qur'an's guidance, according to Islamic view, the believer will be protected from falsehood and deception.[5] The central content of this qur'anic "guidance" is the faith in the unity and oneness of Allah (*tauḥīd*), according to which there can be no other God but Allah. There can therefore be no worse sin than to associate others with Allah, the practice of polytheism (*shirk)*. Surah 7:172 speaks of a covenant that Allah entered into with human beings before time began, and in which humans recognized the oneness of Allah and said yes to his question "Am I not your Lord?". In this context, the Qur'an does not want to see Mohammed understood as the beginner of a new religion, but instead, in the sense of Surah 3:67, simply as the restorer of an originally pure and true religion of Abraham as the "archetypal person of faith or submission (*islām*)"[6]. Against this backdrop, man is according to Islamic perspective – as Engin Erdem words it – "by nature adjusted towards God through faith and obedience".[7] Beyond this the believers in the Qur'an differentiate themselves from unbelievers primarily through fear of God and thankfulness – the latter being primarily in light of the grace given to them by Allah, on the one hand communicated through the things Allah made that are necessary for daily living, on the other through the revealed guidance provided by the prophets.[8]

Islamic theology and jurisprudence assume six obligatory convictions of the faith. One of the most well-known passages in the Qur'an, in which five of them are listed (not including belief in

[4] All qur'anic quotes are from the Arberry translation.

[5] Mustansir Mir, "Īmān", in: John L. Esposito (Ed.), The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World, New York: Oxford University Press, Volume 2, 1995, 186-187. In this context Surah 59:23 is also mentioned, where Allah is referred to as *muʾmin* in the sense of protector or provider of security.

[6] Jane Smith, "Faith", in: Jane McAuliffe (Ed.), Encyclopaedia of the Qurʾān, Vol. 2, Leiden: Brill, 2002, 162-172, 163.

[7] Engin Erdem, "Mensch (isl.)", in: Richard Heinzmann (Ed.), *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, Vol. 2, Freiburg: Herder, 2013, 467. (Translation by Jared Wensyel)

[8] For more elaboration, see Smith, "Faith", 164f.

divine predestination), is Surah 2:177. In this passage it is made clear how closely the quranic understanding of faith (*īmān*) is related to the practical execution of central ritual and ethical requirements in the sense of lived commitment or submission (*islām*)[9]:

"It is not piety, that you turn your faces to the East and to the West. True piety is this: to believe in God, and the Last Day, the angels, the Book, and the Prophets, to give of one's substance, however cherished, to kinsmen, and orphans, the needy, the traveler, beggars, and to ransom the slave, to perform the prayer, to pay the alms. And they who fulfil their covenant when they have engaged in a covenant, and endure with fortitude misfortune, hardship and peril, these are they who are true in their faith, these are the truly godfearing."

While the Qur'an and Islamic theology are clear on this issue, regarding the indispensability of faith and correct intention in the execution of religious rites and fulfillment of other faith requirements[10], the Qur'an provides a complex and tension-filled concept when regarding the question of the role played by good works on the so-called day of reckoning, and to what extent divine mercy and readiness to forgive are under the condition of a righteous lifestyle or the avoidance of serious sins.

[9] Jane Smith shows in detail that the different definitions of "true Muslim" are linked closely to the question, whether *īmān* and *islām* are to be understood as inseparable or not: ibid. 167.

[10] On the necessity of proper, faith appropriate intention in all deeds, see also Brannon M. Wheeler, "Evil Deeds", in: Encyclopaedia of the Qur'ān, Vol. 2, 98-99. In this sense also Smith, "Faith", 162.

The early Islamic debate between Kharijites, Murjiʾites and Muʿtazilites

Early in Islamic theology and jurisprudence, there were already lively debates over the necessary outward indicators of saving faith. One school of thought characterized by a strong concern for the external purity of the community held the view that Muslims guilty of committing serious sin are no longer Muslims. The most well-known representatives of this view in early times were the Kharijites, who considered both Caliphs Uthman and Ali to be apostates and to not belong to the Muslim community, because these rulers had, in their opinion, not ruled in light of qur'anic standards.[11]

The early Kharijites however received significant resistance on the part of large amounts of the learned elite and the population as a whole – not least because of their militancy. Thus a second opposing view developed as a reaction towards the Kharijite position, and held to the preeminent role of faith, whose existence could not be impaired by wrongdoing.[12] The judgment of those, who had been guilty of a serious

[11] For this reason modern Islamist groups, who have declared their country's government to be unbelievers due to lacking Sharia conformity, and because of this legitimize the fight against them and all other opponents of their concept of Islam, have been often called "modern Kahrijites" by their critics.

[12] According to Adel Theodor Khoury, "Glaube", in: Khoury i.a. (Ed.), Islamlexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten, Freiburg: Herder, 2006, 235-238, here primarily 237, for the Kharijites' opponents, it was also about protecting "the Islamic theocracy from endless confusion and difficult internal conflicts".

sin, was left to Allah, and deferred to judgment day. Advocates became known as Murjiʾites (derived from *murjiʾa*= deferrer). The so-called Muʿtazilites took a middle position, in which they held to a necessary unity of faith and good works, and assumed that faith could increase or decrease through appropriate works. For them an evil-doing Muslim was neither a believer (*muʾmin*) nor an unbeliever (*kāfir*), but belonged somewhere in an in-between status of the "sinner" (*fāsiq*).[13] The mainstream amongst the Sunnis tended towards the Murjiʾite position, and understood faith to be primarily defined by unity of inner agreement and verbal confession. Even though shortfalls and misconduct according to this view were not able to cancel out faith or justify the claim of apostasy, an upright life in the sense of holding to the ritual and social requirements of the Sharia were considered by conservative Muslims to be the natural and practical consequence of faith.

The qur'anic link between faith and good deeds

The early differences in opinion are also based on the diversity of statements in the Qur'an. Many passages in the Qur'an speak of those "who believe and do good works", and "who believe and do what is right". According to Surah 7:42, these are the "inhabitants of paradise" (compare also Surah 2:25;82 as well as Surah 4:57;122). In Surah 29:7 the same group receives the promise of atonement for their misdoing, and reward for their best deeds. As long as they perform their prayers and give alms, Surah 2:277 promises them they will receive wages (Surah 3:57, 4:173, and 5:9 are also similar). They do not need to have any fear of judgment and "neither shall they sorrow" (after the reckoning on judgment day). On the other hand, it appears that "dread [of] the evil reckoning" in Sure 13:20-23 is one of the requirements for receiving the "Ultimate Abode".

Good deeds (*ḥasanāt/ṣāliḥāt*) in Islam can appear in very different forms. Among the most important and obligatory deeds are the so-called five pillars, which, alongside of professing Allah and the prophetic sending of Muhammad, includes the already mentioned ritual prayer, fasting, alms giving, and pilgrimage.[14] For some groups – both in early times and at present – Jihad is considered to be an additional sixth pillar – literally struggle or striving "on the path of Allah" or "for the sake of Allah" (*fî sabīl allāh*). In the Qur'an and early-Islamic legal sources this meant primarily a staunch military striving for the defense and spread of Islam. In time it came however (likely in relation to correspondent statements in the Qur'an and especially in light of traditional sayings of Muhammad) to a significant extension and differentiation of various forms of Jihad – including striving against the internal appetitive soul and the temptations of Satan, public invitation to the faith (*daʿwa*, today especially through the media in television and internet), and even political, economic, or social efforts, which aim to protect

[13] For this concept of an "intermediate state" see Smith, "Faith", 170ff.

[14] Regarding the relevant Qur'an verses, see Brannon M. Wheeler, "Good Deeds", in: Encyclopaedia of the Qur'ān, 339-340, 340.

and strengthen the Islamic character of society.[15]

In Surah 23:3-9 those believers are promised paradise who have distinguished themselves:

"who in their prayers are humble, and from idle talk turn away, and at almsgiving are active, and guard their private parts, save from their wives and what their right hands own then being not blameworthy, […] and who preserve their trusts and their covenant, and who observe their prayers."

Finally the imitation of the "lifestyle" or "habit" (*sunna*) of the Islamic prophet Muhammad, and (secondarily) the example of his closest companions and most important followers, play a central role in the question of which works are worth striving for the believer. Surah 33:21 calls Muhammad a "good example" for "whosoever hopes for God and the Last Day, and remembers God often". In Surah 3:31, according to the dominant interpretation, the believers are called to follow Muhammad out of love for Allah, so that Allah will love them and forgive their guilt. In the following verse, obedience to Allah and to his prophet are mentioned practically in the same breath, and in Surah 4:80 even put on the same level.[16] Surah 4:14 even threatens: "But whoso disobeys God, and His Messenger, and transgresses His bounds, him He will admit to a Fire, therein dwelling forever, and for him there awaits a humbling chastisement."

It is however debated among Muslim scholars how far this imitation of Muhammad should go, and to what level modern Muslims in their current (on a world wide scale and in comparison to Muhammad's time very different) social circumstances are simply bound to the ultimate principles of his lifestyle, or also the concrete external forms of his actions. While strict Salafis and Wahhabis especially desire to imitate Muhammad in questions of specific eating and drinking habits, facial hair, clothing, and daily utensils used by him in seventh century, Ismail Hakkı Ünal, Professor of Hadith Studies, rejects any kind of „thoughtless imitation" (*taqlīd*) of Muhammad, and calls upon traditions in which Muhammad himself did not claim primacy and followed the opinion of his companions in worldly matters, for which special experience or specific knowledge was necessary.[17]

The difference between grave and lesser sins

Regarding the question of the necessity of good works as required for Allah's forgiveness, and entry into paradise, the commonly mentioned differentiation in the Qur'an between the grave and lesser sins plays a central role. Surah 4:31 promises believers the elimination of all less significant evil works and entry into paradise, if they

[15] The author of this article deals with the diversity of modern Jihad forms elaborately in his dissertation: *Das ganze Leben als Ǧihād: Yūsuf al-Qaraḍāwī und der multidimensionale Einsatz auf dem Wege Allahs*, Berlin: EB-Verlag, 2016.

[16] According to Mahmut Ay, "Gehorsam", in: Lexikon des Dialogs, Vol. 1, 240f., this obedience to the prophet is legitimized by the revelation given to him. Only through receiving this revelation through the prophet is "obedience to God made possible for them". (Translation by Jared Wensyel)

[17] Ismail Hakkı Ünal, "Sunna", in: Lexikon des Dialogs, Vol. 2, 656f.

avoid "heinous sins". Surah 18:49 deals with the day of reckoning/judgment, as well as a book which will be provided for this purpose, in which all deeds of human beings will be entered, and which leaves nothing out, "small or great". Surah 42:37 announces an abiding wage for believers "who avoid the heinous sins and indecencies and when they are angry forgive". Surah 53:32 describes a group of believers who – "save lesser offences" – "avoid the heinous sins and indecencies", and therefore can hope for forgiveness, because their Lord is "wide in His forgiveness".

The significant challenge for Muslim exegetes, theologians, and jurists is however the fact that the Qur'an itself does not provide any clear and all-encompassing allocation, which sins are considered to be significant or insignificant. Indisputable among scholars is that polytheism/association (shirk) and especially the abandoning of Islamic monotheism is presented as the most heinous of all sins, which without repentance cannot be forgiven. In the hadith literature further actions are categorized as significant sins: among others magic, murder, adultery, and usury, as well as appropriating the goods of orphans, refusal to participate in battle, and slander.[18]

[18] According to Ludwig Hagemann, "Sünde", in: Islamlexikon, 555-557, the number of significant sins in the hadith literature fluctuates between four and seventeen. For further analysis of the difference, see Louis Gardet, "Khaṭīʾa", in: C.E. Bosworth i.a. (Ed.), The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Vol. 8, Leiden: Brill, 1978, 1106-1109, here 1107.

The idea of rectifying evil deeds by doing good ones

At many different points the Qur'an indicates the opportunity to compensate or rather rectify sins through doing good deeds. Most explicit is the illustration of the scale on which, according to the qur'anic idea of the day of judgment, the good and evil deeds (merit and shortcoming) of human beings, having been recorded by two angels, will be weighed against each other:

"Then he whose scales are heavy – they are the prosperers, and he whose scales are light – they have lost their souls in Gehenna dwelling forever." (Surah 23:102-103)

In this sense believers are called in Surah 11:114 to take part in ritual prayer (in the Qur'an only threefold), and are subsequently reminded that good deeds cause evil ones to recede. Surah 4:40 informs the believer that in the recompense of the afterlife Allah "shall not wrong [them] so much as the weight of an ant", but instead will amplify a good deed and give a vast reward. According to Surah 2:261, donations for Islamic concerns will be rewarded times seven hundred, as long as it is according to Allah's will:

"The likeness of those who expend their wealth in the way of God is as the likeness of a grain of corn that sprouts seven ears, in every ear a hundred grains. So God multiplies unto whom He will; God is All-embracing, All-knowing."[19]

[19] Surah 6:160 indicates in a similar direction: "Whoso brings a good deed shall have ten the like of it; and whoso brings an evil deed shall only be recompensed the like of it; they shall not be wronged."

Even the promise of Allah to the children of Israel in Surah 5:12 is emphasized in this thought of compensation:

"I am with you. Surely, if you perform the prayer, and pay the alms, and believe in My Messengers and succour them, and lend to God a good loan, I will acquit you of your evil deeds, and I will admit you to gardens underneath which rivers flow."

The Central Council of Muslims in Germany (ZMD) refers to this compensation principal in the Q&A section of their information and news website, where they cite a saying of Muhammad on fasting, passed down by Abu Hurairah: "Whoever fasts in the month of Ramadan out of sincere faith, and hoping for a reward from Allah, then all his previous sins will be forgiven. Whoever prayed at night in it (the month of Ramadan) out of sincere Faith and hoping for a reward from Allah, then all his previous sins will be forgiven."[20] For believers who are not capable, because of their age or any other weakness, to make up for missed fasting days at a later date, Muslim legal scholars envision for them different compensation efforts, i.e. that the concerned person, if financially capable, is responsible for the feeding of a person in need for every missed fasting day. In the case of the pilgrimage (hajj) to Mecca, the rituals performed there are also connected in the Islamic tradition with hope in the forgiveness of all passed sins, so that not a few believers delay their pilgrimage till later in life.[21]

The tension between Allah's mercy and his threat of punishment

It is worthwhile to amplify the here presented principles of compensation for evil deeds with good deeds in light of the question of the believer's assurance regarding his fate on the day of judgment. The question is how Muslims deal with the tension characteristic of the Muslim faith, which – in the words of Jane Smith – exists between "two integrally-related concepts" – on the one hand "trust in God's mercy", on the other "fear of the reality of the day of judgement", which the Qur'an conveys to the believer primarily in the many descriptions of hellish punishment for the unbeliever, the hypocrite, and the wrongdoer.[22] The question appears to be even more urgent in the case that the believer realizes he has made himself guilty through serious misconduct?

Ibrahim Aslan emphasizes the sovereign decision of Allah in the Qur'an's promises of reward and threats of punishment: "God must not necessarily punish those who have committed a significant sin, for the absolute rule over all things belongs to him. If God desires, he may give grace to those who

[20] http://www.islam.de/3550.php (last seen 17 Nov 2017). Translated from German to English with the Sahih al-Bukhari from www.sunnah.com.

[21] Christine Schirrmacher, Der Islam. Geschichte – Lehre – Unterschiede zum Christentum, Band 1, Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2003², 304, emphasizes at the same time that the thought of "rectification" found "fertile soil" primarily in Folk Islam.

[22] Jane I. Smith, "Faith", in: Jane Dammen McAuliffe (Ed.), Encyclopaedia of the Qur'an, 162-172, here 162.

have sinned abundantly and forgive them, and if he desires, he will dispense justice and punish them."[23]

Ahmed Nedim Serinsu, Professor of Qur'an Exegesis at the Islamic theological faculty of the University of Ankara, emphasizes in his article on "confession of sin" the Qur'an's demand for upright contrition and repentance. Thus it is about "turning to God, in which the human being confesses a sin and regrets what he has done, and where he makes a committed promise to God to not do such a thing again." He does not however proceed to speak of an assurance, but only of the "possibility of forgiveness of sins" as "the consequence of the confession of sin and request for forgiveness." The contrite sinner should regularly continue his confession of sin to Allah "the forgiving one", and in doing this should not give up "hope in God's mercy" in light of Surah 39:53. At the same time he should, in light of the rectification principle in Surah 29:7, know that good deeds (up till this point lacking) will cancel out evil ones.[24]

Serinsu's colleague in Ankara Ismail Hakkı Ünal, follows a similar direction. Looking at the Qur'anic compensation principle described above, Ünal encourages people following an unjust act "to immediately perform a good deed, in order to rectify the misconduct." Ünal emphasizes, in clear disassociation from the Christian believe in the substitutionary atoning death of Christ, that Islam cannot accept an intermediate between God and man. According to his interpretation, the Qur'an and tradition both communicate a "balance of hope and fear", by which believers are qualified for a responsible and peaceful life "in spite of past sins given God's endless grace and forgiveness."[25]

Hope instead of assurance

The fact that this abiding tension in the Qur'an is not really about assurance, but rather can only ever be about hope, is shown in verses such as Surah 9:102, in which Bedouins "have confessed their sins; they have mixed a righteous deed with another evil." They are told of the opportunity, but not the security, of divine mercy: "It may be that God will turn towards them; God is All-forgiving, All-compassionate." Verses like Surah 42:25 rouse a hope in mercy for repentant faith: "It is He who accepts repentance from His servants, and pardons evil deeds; He knows the things you do." At the same time Surah 4:17 curtails this: "God shall turn only towards those who do evil in ignorance, then shortly repent; God will return towards those; God is All-knowing, All-wise." The following verses warn of punishment for unbelievers, as well as for those who remain in their evil ways and only repent on their death bed.

[23] Ibrahim Aslan, "Verheißung von Lohn und Androhung von Strafe", in: Lexikon des Dialogs, Vol. 2, 719. (Translation by Jared Wensyel) Regarding divine sovereignty in light of punishment and forgiveness, see as well Surah 7:156: "'And prescribe for us in this world good, and in the world to come; we have repented unto Thee.' Said He, 'My chastisement – I smite with it whom I will; and My mercy embraces all things, and I shall prescribe it for those who are godfearing and pay the alms, and those who indeed believe in Our signs.'"

[24] Ahmed Nedim Serinsu, "Sündenbekenntnis", in: Lexikon des Dialogs, Vol. 2, 654-656. (Translation by Jared Wensyel)

[25] Ismail Hakkı Ünal, "Hoffnung", in: Lexikon des Dialogs, Vol. 1, 340-341. (Translation by Jared Wensyel)

Even the hadith literature does not really solve this tension. Louis Gardet shows in the Encyclopaedia of Islam under the heading "Khaṭīʾa" (sin), that, on the one hand, in the canonical collection of Muslim the archangel Gabriel appears to Muhammad and assures him that every member of the Muslim community, who dies with the confession of the oneness of Allah, will enter paradise – „[e]ven if he is guilty of adultery and theft". On the other hand, other collections also recognized as authentic tradition consider „grave sins" to be an „attack against faith itself". Muhammad is, according to a saying in the hadith collection of Bukhari, to have said "that whoever is guilty of fornication is not a believer, any more than he who steals or drinks wine". However, Gardet also references here the intercession which, according to many traditions, Muhammad will give on the day of judgment for the sins of his community.[26]

Jihad and Allah's trade-off in Surah 9:111

Both the here discussed lack of a final assurance of one's personal fate on the day of judgment, as well as the unique opportunity for comprehensive compensation of personal heavy sins, are in sight when the Qur'an promise those, who have lost their life and property in militant service (Jihad) for Allah and his community, direct access to paradise. One of the most notorious verses in this regard can be found in Surah 9:111, and describes a sort of trade between Allah and the believer:

"God has bought from the believers their selves and their possessions against the gift of Paradise; they fight in the way of God; they kill, and are killed […]"

Sayyid Qutb (1906-1966), one of the most influential ideologists of the Muslim Brotherhood, and one of the masterminds of Jihadist Terror, sees – as he portrays in his influential commentary „In the Shade of the Qur'an" (*Fī ẓilāl al-qurʾān*) regarding Surah 9 – in this verse a description of what it means to be a true believer (in contrast to simply being a hypocrite), who sells Allah every right to dispose over his life and property (being short-lived anyway) once and for all, without any option of retraction. Qutb complains in his commentary that so many Muslims, both in the East and West, simply sit around lazily – "unwilling to strive hard to establish the fundamental truth of God's Lordship on earth […] unwilling to fight, kill and be killed for God's cause". Qutb emphasizes at the same time – as Jihadists have after him – that the believer in this transaction with Allah could only benefit – either he will win victory in battle, or he will receive through "martyrdom" immediate access to paradise.[27]

Similarly, in Surah 47:4-6, those "slain in the way of God" are promised that Allah "will not send their works astray, He will guide them, and dispose their minds aright, and He will admit them to Paradise, that He has made known to them." The assignment of

[26] Louis Gardet, Khaṭīʾa, 1107.

[27] Sayyid Qutb, In the Shade of the Qur'an, Vol. 8, Surah 9, available at https://www.kalamullah.com/Books/InTheShadeOfTheQuranSayyidQutb/volume_8_surah_9.pdf (last accessed 18 Nov 2017), 211-216.

one's own life is according to this thinking the compensation for all past wrongdoing and failures. This gives the believer a prospect of assurance, which does not appear to be available in this measure along other paths. Later traditions, their interpretations, and judicial treatises certainly led to a gradual expansion of the martyr category, so that the promise of direct entrance to paradise no longer only applied to those who had died on the battlefield.[28]

Fear of punishment as leverage for Jihadists

How strong this insecurity of some Muslims regarding their eternal fate and fear of the punishment of hell, something which is threatened and described to an extent in vivid detail by the Qur'an (e.g. Surah 37: 63-68; 47:15; 67: 6-8), is used in our day to recruit and manipulate (in most cases) young people, as well as to regularly boost their readiness to sacrifice in fighting for the community of "true Muslims" (a community which is consistently defined more narrowly), can be seen in the experience and analysis of the Egyptian author Tawfiq Hamid and the Palestinian psychologist Ahmad Mansur. Both have personally experienced and overcome radicalization processes in their youth, and are involved today in working with education and prevention projects against Islamist extremism.[29]

Conclusion

On the one hand, the argument of Andreas Renz is entirely reasonable when he rejects talk of Islam as a "religion of law" or "religion of work's righteousness" as a terminology which is too imprecise for religious studies and which is for the most part used polemically, because it does not do justice to the much more complex Islamic self-understanding.[30] This analysis also showed clearly that the Qur'an in no way speaks of a purely external execution of certain rites (without the proper inner attitude of faith), or of a constant fear of punishment of the smallest sins by an incalculable and unmerciful God.

On the other hand, opposing accounts like those of Renz, which desire to understand Islam primarily as a religion of faith and the all-encompassing mercy of Allah, tend on their part towards a selective and partial analysis of the sources, so that, for example, the principle of compensation of evil deeds through good deeds is only dealt with in passing, and the Qur'anic promises of paradise and threats of punishment of Muhammad's late Medinan context, meant to motivate towards getting involved in battle, are completely unmentioned. Even the priority of mercy as the "the first principal of divine action" assumed by Renz in light of Surah 6:12/54, is much more heavily disputed amongst the Muslim theologians of the

[28] In this regard see David Cook, Understanding Jihad, Berkeley: University of California Press, 2005, 26f.

[29] See Tawfik Hamid, Inside Jihad. Understanding and Confronting Radical Islam, 2008, available at https://c.ymcdn.com/sites/www.cicentre.com/resource/resmgr/books/inside_jihad_final.pdf (last accessed on 17 Nov 2017), primarily 24ff. and 39f., as well as Ahmad Mansur, Generation Allah. Warum im Kampf gegen den Extremismus umdenken müssen, Berlin: Fischer Verlag, 2015, primarily 46-78.

[30] Renz, *Der Islam: Keine „Gesetzesreligion"*, 54.

Islamic world, than the portrayal by the Iranian-German philosopher and Islamic scholar Abdoljavad Falaturi (1926-1996)[31] who he quotes so often would suggest. This was shown recently in the debate between the Münster Professor for Islamic religious education Mouhanad Khorchide and the Islamic umbrella organizations on the so-called "Theology of Mercy". Noticeable in this context is the fact that Khorchide himself – in contrast to Renz – considers tendencies toward legalization of religion to not be simply on the fringe of Islam, but considers these tendencies to be the core problem of classic Islamic Sharia law.[32]

One more thing is made clear by this analysis: Wherever Christians and Muslims exchange on the essence and content of their faith, and in doing this discuss the meaning of good works, it is helpful to place this question in a larger context, and to keep in mind the different understanding of the natures of human beings and the essence of sin. To what extent these differences influence the concrete definition of other central terms such as faith, forgiveness, and repentance, but also the perspective concept of divine grace and mercy as well as the person and mission of Jesus, will be analyzed in future editions of this journal.

[31] Abdoljavad al-Falaturi, "Religion der raḥma, der Barmherzigkeit" in: Spektrum Iran 23,3 (2010), 61-88, here primarily 72.

[32] See i.a. Mouhanad Khorchide, *Sharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*, Freiburg: Herder, 2013, 19.

Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia (Teil 2)

Nachdem sich der erste Teil des Sonderdrucks „Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia" der Unvereinbarkeit der Scharia mit dem Grundprinzipien des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates gewidmet hat, konzentriert sich der vorliegende zweite Teil stärker auf die aktuellen Entwicklungen des Islam in Deutschland, der Suche nach einem integrierbaren „Euro-Islam" und den verschiedenen Bereichen, in denen der Islam in seinen unterschiedlichen Ausdrucksformen Staat und Gesellschaft herausfordert.

Der Sonderdruck kann gratis aus dem Internet geladen werden unter:
https://www.islaminstitut.de/category/publikationen/sonderdrucke/

Rezension / Book Review

Rolf Bergmeier, Anton Grabner-Haider, Karl Prenner, *Politik und Religion im Christentum und im Islam: Eine kulturgeschichtliche Analyse*, Hamburg: Verlag Dr. Kovac, 2016, 169 S., 76,80 € (Paperback)

Das Buch enthält drei überarbeitete Referate einer Fachtagung aus dem Jahre 2014: Anton Grabner-Haider „Politik und Religion im Christentum" (S. 11-92), Rolf Bergmeier „Kaiser Theodosius und das Ermächtigungsgesetz von 380" (S. 93-152) und Karl Prenner „Politik und Religion im Islam" (S. 153-167). Das Ungleichgewicht bei der Behandlung des Themas wird an der unterschiedlichen Länge der Artikel deutlich – Christentum (S. 11-152 [außer S. 25-28 und S. 77-80]), Islam (S. 153-167) – 132 zu 23 Seiten.

Rolf Bergmeiers Forschungsschwerpunkt sind die Spätantike und die frühmittelalterliche Kultur. Er ist Mitglied im Beirat der Giordano-Bruno-Stiftung und kirchenkritischer Autor. Anton Grabner-Haider studierte katholische und evangelische Theologie, ließ sich laisieren, habilitierte sich im Fach Religionsphilosophie und lehrte Religionsphilosophie und Kulturphilosophie an der Universität Graz. Er arbeitet in der „Initiative Weltethos Wien" mit. Karl Prenner ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Graz und Autor mehrerer Bücher über den Islam.

Das Buch untersucht, inwieweit sich Religion und Politik im Christentum und im Islam gegenseitig gestützt haben und inwieweit sie auch heute noch miteinander verflochten sind. Islam und Christentum seien „monotheistische Monopolreligionen mit starken Ansprüchen auf Herrschaft und auf Verbreitung" (S. 7). Die Autoren gehen von drei Annahmen aus: Erstens, dass die europäische Kultur nicht primär vom Christentum, sondern viel stärker von der antiken Kultur der Griechen und Römer geprägt worden sei; zweitens, dass die islamischen Einflüsse auf die Kultur Europas bisher unterschätzt worden seien; und drittens, dass die bisherige Geschichtsschreibung „viel zu stark von theologischen Lehren und kirchenpolitischen Gesichtspunkten ausgegangen" sei und deshalb verzerrt dargestellt würde (S. 7f). Die Autoren sind überzeugt, dass die Kulturgeschichte der Spätantike, des Mittelalters und der frühen Neuzeit neu gewertet werden müsse.

Im ersten Aufsatz „Politik und Religion im Christentum" (S. 11-92) untersucht Grabner-Haider die innere Dynamik zwischen den religiösen Überzeugungen und dem politischen Handeln innerhalb der christlichen Kultur, vor allem nach dem Religionsedikt von 313. Seit dieser Zeit hätten Christen staatliche Aufgaben übernommen (z.B. beim Militär und in der Gerichtsbarkeit). Von Anfang an habe es aber auch starke christliche Gruppen gegeben (Montanisten, Priscillianisten, Donatisten), die die staatlichen Privilegien und Teilhabe an der Herrschaft ablehnten. Sie seien aber von der römischen Staatsmacht und den orthodoxen Reichsbischöfen besiegt und unterdrückt wor-

den, die eine Religion der Herrschaft vertreten hätten (S. 24). Dies habe Folgen gehabt: Nur Christen und christliche Taufbewerber für die Beamtenlaufbahn im Römischen Reich erlaubt; zunehmende Intoleranz; andere religiöse Kulte nach und nach verboten; Anhänger der griechischen und römischen Religionen von der Heeresleitung ausgeschlossen; Verlust des Bürgerrechts ab 423; gewaltsame Christianisierung (S. 41, 44, 46, 51); Verfolgung von Häretikern, um einheitliches Reichschristentum zu schaffen; viele militärische Führer seien Reichsbischöfe geworden; eigene kirchliche Gerichtsbarkeit; Todesstrafe für öffentlich gezeigte Homosexualität; Werteverschiebung (S. 73-76). Mit den Lehren des Augustinus (354-430) sei die christliche Reichsreligion zu einem „totalitären, repressiven und absoluten Herrschaftssystem“ mutiert (S. 32). Durch die Herrschaft der Kleriker sei es zu einem kulturellen Niedergang und zum Zusammenbruch des Bildungssystems gekommen (S. 38; 44-51).

Das byzantinische Herrschaftsmodell sei im 15. Jahrhundert auf das russische Zarenreich („das dritte Rom“) übergegangen. Diese Art von Reichschristentum habe auch die Ideologien des 19. Jahrhunderts (S. 56-58) und des Nationalsozialismus (S. 59-64) beeinflusst. Mögliche Einflüsse solcher Art versucht der Autor auch in der heutigen Zeit nachzuweisen (S. 80-92).

Grabner-Haider lehnt eine radikale Religionskritik ab. Manche Entwicklungen bewertet er einseitig. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Grabner-Haider schreibt (S. 30-32), dass alle häretischen Christen (Arianer, Donatisten, Montanisten, Markioniten, Priscillianer, Pelagianer, Nestorianer, Monophysiten, Gnostiker und Monotheleten) verfolgt, ihnen der Entzug des Bürgerrechts und des Besitzes angedroht und sie ab 411 mit dem Tode bedroht worden seien. Als Beispiel weist er hin auf die Hinrichtung des Spaniers Priscillianus und sechs seiner Anhänger 385 durch Kaiser Maximus Magnus in Trier. Er verschweigt aber, dass selbst damals zeitgenössische Kleriker wie Martin von Tours und Ambrosius von Mailand die Vorgehensweise und Hinrichtung verurteilten. Die Affäre wurde als Skandal empfunden. Auch erwähnt er nicht, dass dies für das erste Jahrtausend im Westen der einzige sicher bezeugte Fall von Ketzertötung blieb (Prof. Lutz E. von Padberg).

Rolf Bergmeiers Aufsatz „Kaiser Theodosius und das Ermächtigungsgesetz von 380: Zu einem Ereignis, das die Welt bewegt“ folgt einer ähnlichen Diktion. Auch hier fällt die Wortwahl manchmal auf: „Ermächtigungsgesetz“ (S. 93, 122; Anklang an 1933), „Häresien als Synonyme für Grenzkriege um Territorien“ (S. 102), „abgefeimtes Machtspiel“ (S. 134). Es ist interessant zu sehen, wie historische Entwicklungen und Fakten anders gewichtet und interpretiert werden: stark negative Bewertung des Kirchenvaters Augustinus (S. 110f.) und der Kirche („Die Kirche spielt auf der Klaviatur des Schreckens ihr ganzes Repertoire aus.“, S. 113; 120, 125-127); beim Neuen Testament habe sich „Originäres, Erdichtetes, Mystisches und Heidnisches“ vermischt, S. 130); Kanongeschichte (S. 127-133); Untergang der klassischen Bildung ab dem 5. Jahrhundert sei Schuld der Kirche (S. 115ff, 137. 141f); Karl der Große (S. 133-144; „Verhalten und Handeln sind von totalitärer Theologie durchtränkt“, S. 133);

positive Sicht des Islam („der ‚mittelalterliche' Islam: Gegenentwurf zu Mitteleuropa", S. 137-141). Fazit: „Wer die ‚abendländische Kultur' beurteilen will, muss sie an der islamischen Parallelkultur und an der antiken Vorgängerkultur messen." (S. 147).

Der 14 ½-seitige Aufsatz von Karl Prenner („Politik und Religion im Islam", S. 152-167) ist erfrischend sachlich. Es geht hier vorrangig um den innerislamischen Diskurs um Säkularität bzw. um die Rolle des Islam im modernen Staat. Der eigentliche Konflikt um den Islam müsse innerhalb der islamischen Welt ausgetragen werden. Der Autor verfolgt diesen Entwicklungsprozess durch die islamische Geschichte: Muhammad, Kalifat und Imamat; Kolonialzeit („din wa-daula"); moderne, islamisch geprägte Nationalstaaten, die sich bemühten, die Scharia als einer Rechts- und Werteordnung vorwiegend im Familienrecht, zum Teil aber auch im Strafrecht umzusetzen; die Scharia könne als Hauptquelle, Quelle oder als Grundlage der Gesetzgebung fungieren (S. 161-167).

Der Niedergang der islamischen Welt habe auf der einen Seite zu einer Suche nach dem wahren Islam geführt – und zwar im Sinne einer Rückbesinnung auf die Zeit der frommen Altvorderen („as-salaf as-salih") und Slogans wie „Der Islam ist die Lösung." Nach dieser Sicht lasse sich der Islam nur im Rahmen einer islamischen Ordnung verwirklichen (Wahhabismus, Muslimbruderschaft, Iran, hakimiyya-Konzept).

Auf der anderen Seite sieht Prenner Reformer, die in der innerislamischen Diskussion den Kern der Scharia nicht im Gesetz, sondern in der Ethik sehen. Die Ethisierung der Scharia eröffne Möglichkeiten der Autonomisierung einzelner Lebens- und Gesellschaftsbereiche und damit auch ihre tendenzielle Säkularisierung (S. 161). Für die Demokratie sei es entscheidend, dass die religiösen und politischen Autoritäten getrennt würden. Er weist hierbei auf Mouhanad Khorchide und Nasr Hamid Abu Zaid hin.

Allerdings verlaufe die innerislamische Diskussion in den islamischen Kernländern anders. Die Mehrheit der muslimischen Gelehrten widerspreche einer Trennung von Staat und Religion. Das PEW Research Center habe im Mai 2010 erwachsene Muslime in Ägypten befragt: 95 Prozent der Befragten wünschten sich einen stärkeren Einfluss des Islam auf die Politik; 84 Prozent forderten die Todesstrafe für Apostaten, 82 Prozent die Steinigung von Ehebrechern und 77 Prozent das Abschlagen der Hand bei Dieben (S. 164). Die Umfrage offenbare also das Potential islamistischer Grundüberzeugungen. Einige islamische Länder (Afghanistan, Saudi-Arabien, Jemen, Iran, Sudan, Pakistan) würden das islamische Strafrecht wiedereinführen (Tod auf Apostasie und auf praktizierte Homosexualität). Prenner spricht deswegen von dem Novum der modernen Rechtspraxis, dass das islamische Strafrecht im Rahmen der staatlichen Gesetzgebung verankert und damit in gewisser Weise auch kodifiziert würde.

Man merkt, dass die Geschichtswissenschaft keine exakte Naturwissenschaft ist, sondern davon abhängt, wie historische Fakten, Indizien und Hinweise gesichtet und interpretiert werden (müssen) und wie dieser Auswahl- und Auswertungsprozess von der jeweiligen Weltsicht des Wissenschaftlers beeinflusst wird.

(Dietrich Kuhl)

Rolf Bergmeier, Anton Grabner-Haider, Karl Prenner, *Politik und Religion im Christentum und im Islam: Eine kulturgeschichtliche Analyse* [available in German only] Hamburg: Verlag Dr. Kovac, 2016, 169 pp., 76,80 € (Paperback)

This book comprises three papers originally presented at a symposium in 2014 and subsequently revised for publication: "Politics and Religion in Christianity" by Anton Grabner-Haider (pp. 11-92), "Emperor Theodosius and the Enabling Law of 380 AD" by Rolf Bergmeier (pp. 93-152) and "Politics and Religion in Islam" by Karl Prenner (pp. 153-167). The varying length of the articles betrays the imbalance of the subject matter: Christianity (pp. 11-152 [excluding pp. 25-28 and 77-80], Islam (pp. 153-167), i.e. 132 pages against a mere 23.

Rolf Bergmeier's research specializes in the culture of late Antiquity and early Middle Ages. He is a member of the advisory council of the Giordano Bruno Foundation and an anticlerical writer. Anton Grabner-Haider studied Roman Catholic and Protestant theology, had himself laicized, was qualified to lecture in the Philosophy of Religion and taught this subject and Cultural Philosophy in the University of Graz. He is a collaborator in the "Vienna World Ethics Initiative." Karl Prenner is Religious Studies Professor in Graz and author of several books on Islam.

The book examines to what extent in both Christianity and Islam religion and politics supported one another and still remain intertwined today. Islam and Christianity are "monotheistic monopolistic religions making strong claims to the right to exercise power and propagate their beliefs" (p. 7). The contributions are based on three presuppositions: firstly, European culture does not derive primarily from Christianity but has been much more influenced by Greek and Roman culture; secondly, Islamic influences on European culture have hitherto been underestimated; thirdly, history to date "has taken excessive account of theological doctrines and ecclesiastical politics", resulting in a distorted presentation (p. 7f). The contributors are convinced that the cultural history of late Antiquity, the Middle Ages and modern times needs to be re-evaluated.

In the first contribution "Politics and Religion in Christianity" (pp. 11-92) Grabner-Haider examines the inner dynamic between religious convictions and political action within the Christian culture, especially after the Edict of Tolerance in 313 AD. Although henceforth Christians began to assume reponsibility in the State, for example in the army and jurisprudence, there continued to be strong Christian groups such as the Montanists, Donatists and followers of Priscillian who declined state privileges and a share of power but were suppressed by the Roman state and the orthodox clergy as representatives of the dominant religion (p. 24). The sequel was: only Christians or baptismal candidates were admitted to the Roman civil service; increasing intolerance; alternative religious cults were progressively outlawed; adepts of Greek and Roman religions were excluded from upper military echelons; from 423 AD they were deprived of citizenship; forced Christianization (pp. 41, 44, 46, 51); heretics were persecuted in order to create a unified imperial Christianity; many military leaders held episcopal office; creation of a distinct ecclesi-

astical jurisdiction; the death penalty for openly avowed homosexuality; shift in values (pp. 73-76). Augustine's doctrines turned the imperial Christian religion into a "totalitarian, repressive and absolute rule" (p. 32). Clerical rule led to cultural decline and a collapse of the educational system (pp. 38; 44-51).

The Byzantine pattern of rule was exported in the 15th century to the tsarist Russian empire ("the third Rome"). This form of imperial Christianity also influenced the ideologies of the 19th century (pp. 59-64) and National Socialism (pp. 59-64). The author attempts to trace further potential influences in the present day (pp. 80-92).

While Grabner-Haider rejects radical anticlericalism, his evaluation of certain developments is nevertheless prejudiced. For example he claims (pp.30ff) all heretical Christians, Arians, Donatists, Montanists, Marcionites, Priscillians, Pelagians, Nestorians, Monophysites, Gnostics and Monotheletes, were persecuted and stripped of their civic status and property, citing as an example Emperor Maximus Magnus' execution of the Spaniard Priscillian and six of his followers in Trier in 385 AD. He omits however to mention the fact that contemporary clerics such as Martin of Tours and Ambrose in Milan condemned the procedure and the execution. The whole business was regarded as a scandal. Nor does Grabner-Haider mention this is the only surely attested case of the execution of heretics in the West during the first millennium, according to Prof. Lutz von Padberg.

Rolf Bergmeier's essay "Emperor Theodosius and the Enabling Law of 380: an event which moved the world" follows a similar line of argument. Here too the choice of terms is revealing: "Enabling Law" (pp. 93, 122) is reminiscent of the Nazis' 1933 Act; "heresies as synonym for border skirmishes to gain territory" (p. 102); "cunning power poker" (p. 134). It is interesting to observe how historical developments and facts can be differently weighted and interpreted, such as the negative evaluation of the Church Father Augustine (pp.110f.) and a Church which "exploited to the full the whole gamut of terror" (pp. 113, 120, 125ff). The New Testament is a mixture of "original, fabricated, mystical and pagan ideas" (p. 130). The formation of the Canon (pp.1127-133). The ground for the decline of classical education after the 5th century is laid at the door of the Church (pp. 115ff, 137, 141f). Charlemagne's "behaviour and acts were steeped in totalitarian theology" (pp. 133-141). Islam is viewed positively: "Medieval Islam: counter design to Central Europe" (pp. 137-141). In summary: "To assess Western culture it must be measured against the parallel Muslim culture and the preceding culture of Antiquity" (p. 147).

The fourteen and a half pages of Karl Prenner's contribution "Politics and Religion in Islam" pp. 152-167 is refreshingly objective. The principal topic is the discussion within Islam about secularism or the role of Islam in a modern state. The struggle for Islam needs to be carried out within the Muslim world. The author traces this development through Islamic history: Muḥammad, the Caliphate and Imamate, Colonialism (din wa-daula) to modern Muslim national states attempting to apply the Sharia as a system of law and values especially in the realm of the family but also in criminal law. The

Sharia could function as the sole source, one source among many, or as the foundation of jurisprudence (pp. 161-167).

On the one hand the decline of the Muslim World has led to a search for the genuine Islam in the sense of looking back to the days of the pious ancestors (as-salaf as-salih) with slogans such as "Islam is the answer." On this view Islam can only be realised within the framework of an Islamic order, as in Wahhabism, the Muslim Brotherhood, Iran, or the hakimiyya-concept.

On the other hand Penner looks to reformers who in the internal discussion regard the essence of the Sharia as being not in law but in ethics. An ethical interpretation of the Sharia would open up the possibility of autonomous areas for individuals and society and thus a tendency toward secularisation (p.161). The separation of religious and political authorities is decisive for democracy. In this context he makes mention of Mouhanad Khorchide and Nasr Hamid Abu Zaid.

The internal debate in the Muslim heartlands, however, tells another story. The majority of Muslim scholars are opposed to the separation of religion and State. A survey by the Pew Research Center among adult Muslims in Egypt in May 2010 revealed that 95% wished for a strong influence of Islam in politics; 84% called for capital punishment for apostates, 82% for adulterers to be stoned and 77% for thieves' right hand to be cut off. (p. 164). These results indicate the potential of fundamental Islamic convictions. Some Muslim countries (Afghanistan, Saudi-Arabia, Yemen, Iran, Sudan, Pakistan) would re-introduce Islamic criminal law (capital punishment for apostasy and practised homosexuality). Penner speaks of the novelty of modern jurisprudence anchoring Islamic criminal law in the framework of State law and thus to a certain extent codifying it.

It is evident that historiography is not one of the exact sciences but depends very much on how historical facts, evidence and pointers are or have to be sifted and interpreted, and that this process of selection and evaluation is influenced by the scholar's own personal world view.

(Dietrich Kuhl)

Ahmad Mansour. Warum wir im Kampf gegen Extremismus umdenken müssen, Frankfurt: S. Fischer Verlag, 2017 (2015), 272 S., 10,99 € (Paperback)

Der israelisch-arabische Psychologe Ahmad Mansour engagiert sich seit mehr als zehn Jahren in verschiedenen Beratungsstellen und Projekten (v.a. HAYAT und HEROES) gegen „Unterdrückung im Namen der Ehre“ und zur Prävention und Deradikalisierung muslimischer Jugendlicher. Für sein Engagement ist er mehrfach ausgezeichnet worden. Das vorliegende Buch ist ein spannender und aufrüttelnder Erfahrungsbericht aus seinen unzähligen Begegnungen mit jungen Menschen in Schulen und Jugendtreffs inner- und außerhalb der deutschen Hauptstadt. Mansour schildert darin auch seine eigene wechselvolle Geschichte (Kapitel 1), skizziert mögliche psychische, soziologische und innerislamische Ursachen der Radikalisierung (Kapitel 2), bevor er in Kapitel 3 ein „Versagen auf ganzer Linie“ konstatiert und ein gesamtgesellschaftliches Umdenken im Kampf gegen den Extremismus fordert, das er im vierten Kapitel in zehn konkreten Vorschlägen „[w]ider den blinden Fleck“ zuspitzt.

Mansours Beitrag ist aus der tiefen Überzeugung entstanden, dass Gesellschaft und Politik die Größe der Herausforderung bis heute massiv unterschätzen. Gerade dort wo der Anteil muslimischer Jugendlicher hoch ist, nehmen nach seiner Wahrnehmung in den letzten Jahren bedenkliche Rollenzuweisungen unter den Geschlechtern, offen antisemitische und antidemokratische Äußerungen, Sympathiebekundungen für die Salafisten oder sogar indirekte Rechtfertigungen islamistischen Terrors zu. Letzterer ist für ihn lediglich die Spitze des Eisbergs, unter der nicht nur die Muslimbruderschaft und die AKP Erdogans, sondern weiter unten auch die „Generation Allah“ verborgen liegt – eine breite Masse von Jugendlichen, die für radikale Propaganda einen idealen Nährboden bietet.

Der Autor benennt verschiedene Aspekte, die zur Herausbildung dieser kulturellen Strömung unter den Jugendlichen der zweiten und dritten Generation beigetragen haben: andauernde Konflikte in den Herkunftsländern ihrer Eltern oder Großeltern (nicht selten unter negativ empfundener Beteiligung des Westens), ein wachsender Wunsch nach Abgrenzung gegenüber einer als ablehnend oder gar feindlich wahrgenommenen Gesellschaft, eine (oft plakative) Rückbesinnung auf die Religion (bzw. einzelne religiöse Fragmente) bei der Suche nach einer neuen Identität, missionarische Bestrebungen von Ländern wie der Türkei, Ägypten, Katar oder Saudi-Arabien, eine wachsende Zahl radikaler Prediger (die längst auch nichtmuslimische Jugendliche ansprechen) und nicht zuletzt Imame vor Ort ohne Bezug zur Lebenswelt und den Bedürfnissen der Jugendlichen und „ihrer Sprache“ (wie sie die salafistischen Prediger perfekt beherrschen).

Mansour analysiert die gesellschaftliche Überforderung bei dem Thema schonungslos: Verharmlosung auf der einen, Panikmache auf der anderen Seite, wegschauende oder ratlose und überforderte Eltern und Lehrer, bewusste Ausblendung von Problembereichen, blinder Aktionismus. Mansour ist sicher: Öffentlichkeitswirksame Hochglanzbroschüren und Mahnwachen mit Politikern, auf denen die etablierten Dachverbände Lippenbekenntnisse gegen

den Terror ablegen, aber gleichzeitig jede Verbindung mit dem Mainstream-Islam leugnen und auf diese Weise einem ehrlichen und selbstkritischen Diskurs ausweichen, können die Probleme nicht lösen. Denn nach Mansours Überzeugung und seiner eigenen Radikalisierungserfahrung als Jugendlicher in seiner israelisch-palästinensischen Heimatstadt Tira sind es gerade die Gemeinsamkeiten (und eben nicht die Unterschiede) zwischen dem normalen und dem radikalen Islam, die den Salafismus so gefährlich machen: Angstpädagogik, blinder Gehorsam, Tabuisierung der Sexualität, Verbot des Zweifelns und Hinterfragens, Feindbilder, Opfermentalität, Verschwörungstheorien etc. Gerade aufgrund dieser fließenden Übergänge realisieren viele muslimische Eltern die schleichende Radikalisierung ihrer Kinder oft zu spät.

Was Mansour nicht nur in Moscheen und muslimischen Familien, sondern auch in vielen Schulen fehlt, ist eine offene und zugleich kritische Diskussion über das, was die Jugendlichen wirklich umtreibt – Themen wie Identität, Sexualität, Religion, Islamfeindlichkeit, Salafismus, Islamischer Staat, Dschihad, Gleichberechtigung, Diskriminierung, Rassismus, Erwachsenwerden oder Menschenrechte. Anstelle vorgefertigter Powerpoint-Präsentationen wollen Mansour und seine Kollegen mit den Teilnehmern ihrer Workshops ins Gespräch kommen. Sie verstehen sich als „Gedankenpflanzer“, die ganz bewusst auch Tabufragen und Tabuthemen ansprechen, durch kritische Rückfragen „mal säen, manchmal auch jäten“ – einen freien Austausch kultivieren, der in vielen Familien autoritär unterdrückt wird. Die Jugendlichen sollen Selbstverständliches hinterfragen und auf diese Weise lernen, Verantwortung für ihre eigenen Positionen zu übernehmen.

Im Kampf gegen Extremismus ist nach Mansour die gesamte Gesellschaft gefragt. Sie darf den Salafismus nicht länger als vorübergehende jugendliche Protestkultur oder als bloße Reaktion auf Diskriminierung und Produkt gescheiterter Integration deuten. Nach Mansours Erfahrung sind es eben nicht nur die armen und perspektivlosen Verlierer in der Gesellschaft, sondern auch Abiturienten und Studenten mit beruflichen Perspektiven, die ein Radikalisierungspotenzial aufweisen. Betroffene sind nicht nur Opfer, sondern auch Täter. Folglich muss man sich mit den ideologischen Überzeugungen der „Generation Allah“ ernsthaft auseinandersetzen und nicht erst eingreifen, wenn Jugendliche gewalttätig in Erscheinung treten.

Vor diesem Hintergrund fordert Mansour in seinem Fazit eine umfangreiche Neuausrichtung bisheriger Präventionsansätze: unter anderem bundesweite Koordinierung von Projekten, sorgfältigere Auswahl der Kooperationspartner, transparentere Auswertung der Ergebnisse, Konzepte zur Elternarbeit, Stärkung einer kritischen Diskussionskultur (auch über „heiße Eisen“) in allen Bildungseinrichtungen, maximaler Einsatz des Internets, Förderung einer Kultur der Inklusion, in der nicht länger eine „Ihr-wir-Debatte“ geführt wird.

Mansours Weckruf ist leidenschaftlich und dringend notwendig, sein eigener mutiger und beherzter Einsatz in den sozialen Brennpunkten unserer Gesellschaft vorbildlich. Gleichwohl neigt er in manchen Punkten zu einem von ihm selbst scharf kritisierten Schwarz-Weiß-

Denken (hier die freie, humane und aufgeklärte Gesellschaft und dort die intoleranten und unter frommen Zwängen und Einschüchterungen lebenden Gläubigen, die den Wahrheitsanspruch ihrer Religion noch ernst nehmen) und einer wenig differenzierten Wahrnehmung und Deutung monotheistischer Religion und Ethik im Allgemeinen. Seine diesbezüglichen Ausführungen sind stark geprägt durch seine persönlichen Erfahrungen im konservativ muslimischen Kontext, in dem die starke Tabuisierung der Sexualität eng mit Einschüchterungen durch koranische Androhungen furchtbarer Höllenstrafen verbunden sind. Bei aller verständlichen und berechtigten Kritik Mansours gilt es jedoch bei aller Präventionsarbeit und im Blick auf die grundgesetzlich garantierte Religions- und Meinungsfreiheit klar zu kommunizieren, dass Menschen in einer echten Demokratie mit voller Glaubens- und Meinungsfreiheit keineswegs ihre religiösen oder auch (sexual)ethischen Überzeugungen (z.B. „kein Sex vor der Ehe“) aufgeben, sondern die Würde und Freiheit ihrer andersdenkenden und -lebenden Mitmenschen (einschließlich ihrer eigenen Kinder) achten und auf jede Form von Zwang und Manipulation verzichten müssen. Diese klare Unterscheidung zwischen legitimen Wahrheits- und gefährlichem Machtanspruch ist notwendig, damit aus dem notwendigen Kampf gegen den religiösen Extremismus kein intoleranter Aufklärungsfundamentalismus wird, der die religiöse Gleich-Gültigkeit und den moralischen Relativismus zum nicht hinterfragbaren Dogma erhebt.

(Carsten Polanz)

Ahmad Mansour. *Warum wir im Kampf gegen Extremismus umdenken müssen [available in German only]*, Frankfurt: S. Fischer Verlag, 2017 (2015), 272 pp., 10.99 € (Paperback)

The Israeli-Arabic psychologist Ahmad Mansour has been involved for more than ten years in various counseling centers and projects (primarily HEROES and HAYAT) against “oppression in the name of honor” and for prevention and deradicalization of Muslim youth. He has received awards for his charity work several times. The book at hand is a heart-stopping and rousing testimonial of his innumerable experiences with young people in schools and youth meetings in and outside of the German capital. Mansour explains his own checkered story (chapter 1), outlines possible sociological and inner-Islamic causes of radicalization (chapter 2), before he then declares a “failure in every part” and calls for a societal rethinking of the fight against extremism in chapter 3, which then sharpens into ten concrete suggestions “against this blind spot” in chapter 4.

Mansour’s contribution grew out of deep conviction that society and politics have completely underestimated the size of this challenge to this day. Precisely where the percentage of Muslim youth is high, in his view, there has been an increase in questionable assignment of gender roles, open anti-Semitic and antidemocratic statements, clear sympathy for Salafists, or even direct justification of Islamist terror. The last of these is for him ultimately the tip of the iceberg, under which not only the Muslim Brotherhood and Erdogan’s AKP are hidden, but also much deeper the “Generation Allah” – a large

amount of youth which is the perfect breeding ground for radical propaganda.

The author names various aspects which have influenced the development of this cultural movement among youth of the second and third generation: continuing conflicts in their parents' or grandparents' countries of origin (perception of Western involvement being often negative), a growing desire to isolate themselves from a society perceived to be judgmental or adversarial, an often striking return to religion (or specific religious elements) in a search for a new identity, missionary efforts coming out of countries like Turkey, Egypt, Qatar, or Saudi Arabia, a growing number of radical preachers (who for a long time have also been reaching non-Muslim youth), and not least local imams lacking any kind of relevance in their daily lives, their needs, or "their language" (which the Salafistic preachers have mastered).

Mansour analyses the strain of this topic on society relentlessly: on the one hand trivialization, on the other fear-mongering, parents who are looking away or who are helpless and overburdened, intentional cover-up of problematic areas, blind actionism. Mansour is sure: shiny high-profile brochures and vigils with politicians where the established Islamic umbrella organizations pay lip service against terror, simultaneously denying any and every connection with mainstream Islam, thereby avoiding any honest and self-critical discussion, cannot solve these problems. For, according to Mansour's view and his own radicalization experience as a teenager in his Israel-Palestinian hometown Tira, it is exactly the similarities (and not the differences) between normal and radical Islam that make Salafism so dangerous: pedagogy through fear, blind obedience, prohibition of doubt and critical questions, enemy stereotypes, a victim mentality, conspiracy theories, etc. Precisely because these boundaries are blurry, many Muslim parents notice the gradual radicalization of their children often too late.

That which is lacking for Mansour not only in mosques and Muslim families, but also in many schools, is an open and at the same time critical discussion about what youth are actually dealing with – themes like identity, sexuality, religion, Islamophobia, Salafism, Islamic State, jihad, equality, discrimination, racism, growing-up, or human rights. Rather than prepared PowerPoint presentations, Mansour and his colleagues would like to have conversations with their workshop's participants. They see themselves as "thought planters" who intentionally also bring up taboo questions and themes, "sometimes sowing, sometimes weeding" with critical questions – cultivating a free conversation which is often authoritatively suppressed in many families. Teenagers receive the opportunity to question the assumed and in this way learn how to take responsibility for forming their own opinion.

According to Mansour, the whole society is required in the fight against extremism. Society can no longer interpret Salafism as a temporary youth protest culture or simply as a reaction against discrimination and a product of failed integration. According to Mansour's experience, it is precisely not the poor and hopeless losers of society, but also high school graduates and college students with job opportunities that have radicalization potential. Affected

are not only victims, but also perpetrators. For this reason a serious analysis of the ideological convictions of "Generation Allah" is necessary, and it should not be delayed until teens have already become violent.

In light of this Mansour demands in his conclusion a detailed reorientation of prior methods: among other things, a federal coordination of projects, a careful selection of cooperation partners, transparent evaluation of results, concepts for parental education, reinforcing a critical culture of discussion (including "hot potatoes") in every educational institute, maximal use of the internet, and encouragement of a culture of inclusion ending the "you-us-debate".

Mansour's wake-up call is passionate and extremely necessary; his own bold and courageous work in social problem areas is exemplary. At the same time, he tends in certain places towards black-and-white thinking, something he himself criticizes (here the free, humane, and enlightened society, and there the intolerant believers, living under religious constraints and intimidation, who still take their religion's truth claim seriously), and tends in general towards a less differentiated understanding and interpretation of monotheistic religion and ethics. His statements on these matters are strongly influenced by personal experiences in a conservative Muslim context, in which making sexuality taboo was strongly linked to Qur'anic threats of horrible punishment in hell. With every bit of understandable and justifiable critique, it is nonetheless necessary in all prevention work, and in light of constitutionally guaranteed freedom of religion and speech, to clearly communicate that in a real democracy nobody will be required to give up their religious or even (sexual) ethical convictions (e.g. no sex before marriage). Instead the dignity and freedom of those fellow citizens (including their own children) who think and live differently must be respected, and any form of coercion or manipulation must be avoided. Such a differentiation between legitimate truth claims and dangerous claims to power is important so that in the necessary fight against religious extremism no kind of intolerant enlightenment-fundamentalism can raise religious indifference and moral relativism to the status of unquestionable dogma.

(Carsten Polanz)

Institut für Islamfragen

Das evangelische Institut für Islamfragen ist ein Netzwerk von Islamwissenschaftlern und wird von den Evangelischen Allianzen in Deutschland, in Österreich und in der Schweiz getragen.

Durch Forschung und deren Präsentation in Veröffentlichung, Seminaren der Erwachsenenbildung und im politischen demokratischen Diskurs sollen Gesellschaft, Kirchen und Politik mit grundlegenden Informationen rund um das Thema „Islam“ versorgt werden.

Das Institut für Islamfragen vertritt uneingeschränkt die demokratischen Prinzipien der Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede Form von Extremismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffamierung und Gewalt gegen ethnische, soziale oder religiöse Minderheiten ab. Die Mitarbeiter und Vorstandsmitglieder des Instituts sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, um alle Menschen in Würde zu achten und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Fairness, Menschenrechte, uneingeschränkte Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.

Das Institut für Islamfragen arbeitet auf der Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) und der Resolution für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz. Mehr Informationen über das Institut für Islamfragen, Artikel zum Thema Islam, Originalstimmen muslimischer Gelehrter und Buchrezensionen finden Sie unter www.islaminstitut.de.