

Der Islam: Keine »Gesetzesreligion«, sondern Religion des Glaubens und der Barmherzigkeit Gottes

von Andreas Renz

In diesem Beitrag geht es um ein tieferes Verstehen und um eine adäquatere christliche Einschätzung der Offenbarungsreligion Islam und ihres Heilsverständnisses. Der Autor, Doktorand an der Kath.-Theol. Fakultät der Otto-Friedrich Universität Bamberg, weist auf, wie sehr die Bezeichnung des Islam als »Gesetzesreligion« mit all ihren negativen Konnotationen in westlicher Islamwissenschaft und christlicher Theologie der Gegenwart verbreitet ist. Wie wenig jedoch dieser aus der innerchristlichen Polemik stammende Begriff das Selbstverständnis des Islam trifft, zeigt die nach islamischer Überzeugung heilsnotwendige Rolle des menschlichen Glaubens und der göttlichen Barmherzigkeit.

1. Herkunft und Verwendung des Begriffs »Gesetzesreligion«

Die Qualifizierung des Islam als »Gesetzesreligion« ist in Religions- und Islamwissenschaft ebenso weit verbreitet wie in der christlichen Theologie. Der Terminus scheint somit ein objektiv beschreibender religionswissenschaftlicher Begriff zu sein, der wie andere Typologisierungen auch – zum Beispiel prophetische und mystische, monotheistische und polytheistische Religionen etc. – der genaueren Einordnung und Charakterisierung eines Wesenszuges einer Religion dienen kann und soll (vgl. Tworuschka 1982, 136). In typologischer Entgegensetzung dazu wird dann oft von »Erlösungs- oder Gnadenreligionen« gesprochen, zu denen das Christentum gezählt wird.

1.1 Die Verwendung des Begriffs in der Islamwissenschaft

Der Terminus »Gesetzesreligion« wird in der Islamwissenschaft der Gegenwart ziemlich unbedenklich verwendet. Weitgehend ohne Wertung begegnet er z.B. bei Josef van Ess (1977, 38; 1997, 569), Bernd Radtke (1996, 57), Hans Daiber (1978, 3), Wilferd Madelung (1981, 5 f). Mit eindeutig negativer Konnotation dagegen spricht Tilman Nagel immer wieder vom Islam als einer »Gesetzesreligion«. Kennzeichnend für seine Islaminterpretation ist ein Schema, wonach die ursprüngliche prophetische Erfahrung und unmittelbare Gott-Mensch-Beziehung im Islam sehr bald, nämlich bereits in den medinischen Suren (622–632 n. Chr.), »im Rahmen des Gesetzes formalisiert« wurde: »Das Gesetz verringerte mehr und mehr die unmittelbare Erfahrbarkeit Gottes... Dank dem Gesetz konnte Gott immer mehr zum fernen Richter werden, der den Menschen nicht nach Vollzug einer gegenseitigen Zuwendung annahm, sondern ihn je nach dem Maße der Erfüllung des Gesetzes beurteilte« (Nagel 1983, 336).

Folgende Aussage Nagels erweckt den Eindruck, als würde das Heil im Islam allein durch Werke zu erlangen versucht: »Die Einhaltung der Anordnungen Gottes sichert das Heil, bewahrt vor der Höllenstrafe. Die die ganze Existenz des Gläubigen erfassende Hinwendung zu Gott wird hier (gemeint ist Medina, A.R.), in eine Gesetzesfrömmigkeit übergeführt.« Und an anderer Stelle: »Der Islam, die existentielle Hinwendung des Menschen zu seinem Schöpfer und die Neugestaltung der Lebensweise des Menschen von innen heraus, wird nun umgewandelt in eine äußerliche Befolgung des Gesetzes. Durch das Gesetz und die von Muḥammad in bestimmten Notlagen getroffenen Maßnahmen wird das Leben des Muslims von außen her umgestaltet. Damit wird der Weg zu einer Werkgerechtigkeit geebnet« (Nagel 1994, 34). In Nagels Werken ist eine ganze Reihe weiterer Ausdrücke zu finden, die ursprünglich der theologischen Polemik entstammen: »Gesetzesfrömmigkeit« (ebd. 33), »(gedankenlose) Ritenfrömmigkeit« (ebd. 63, 133, 227), »(oberflächliche) Werkgerechtigkeit« (ebd. 65, 121), »Vergesetzlichung des Islams« (Nagel 1983, 298), »Handeln ... ohne inneres Nacherleben eines heilstiftenden religiösen Wandels« (ebd. 303) oder »Veralltäglicdung... religiösen Erlebens« (ebd. 304).

1.2 Herkunft und Verwendung des Begriffs in der christlichen Theologie

In der Tat geht der Begriff der »Gesetzesreligion« mit seinen ausschließlich negativen Konnotationen aus der christlichen Theologie, genauer aus der interkonfessionellen Polemik seit der Reformation hervor. So verwundert es nicht, dass bereits Martin Luther den Muslimen vorwirft, sie wollten durch ihre eigenen Werke selig werden, und den Islam zusammen mit dem Katholizismus als »Werkglauben« zurückweist (vgl. Bobzin 1985, 282, 286).

In der Folge Martin Luthers ist die Charakterisierung von Judentum und Islam als »Gesetzesreligionen« sowie die Übertragung der paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre mit der charakteristischen Entgegensetzung von »Gesetz und Gnade/Evangelium« auf das Verhältnis des Christentums zu den Religionen Judentum und Islam in der protestantischen Theologie, aber nicht nur hier, zu einem Allgemeinplatz geworden. Während im Zuge einer intensiven Auseinandersetzung mit dem christlich-theologischen Antijudaismus in den letzten Jahrzehnten derartige abwertende Zuschreibungen mit Blick auf den jüdischen Glauben (v.a. das sog. »Spätjudentum«) zunehmend aus dem theologischen Sprachgebrauch verschwinden, stellt sich die Lage in christlichen Islamdarstellungen der Gegenwart noch ganz anders dar. Im Folgenden seien nur einige Beispiele aus der englisch- und deutschsprachigen Literatur herausgegriffen:

Für die Islaminterpretation des anglikanischen Theologen und Islamwissenschaftlers Kenneth Cragg, der mit seinen zahlreichen Arbeiten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ohne Zweifel einen der größten Beiträge zu einem besseren Verständnis des Islam unter Christen und zu einem Dialog zwischen Christen und Muslimen geliefert hat, ist die Darstellung des Islam als einer Religion dominierend, in der der göttliche Imperativ im Vordergrund der Heilslehre steht: »Das Wesen Gottes ist es zu befehlen, das Wesen des Menschen ist es, befehligt zu werden.« (Cragg 1985, 192). Cragg versteht die koranische Offenbarung als eine reine Willensoffenbarung, sodass sich das Handeln Gottes am Menschen hier auf die Zurechtweisung und Erziehung beschränke. Doch angesichts

der tiefen Schuldverstrickung des Menschen kann das »Gesetz« nicht auf den Weg des Heiles führen: »Belehrung, Recht, Erziehung, Gesetzgebung – alles hat seine relative Berechtigung. Aber es gibt kein Heil für die menschliche Situation, das nur gesetzlich oder ethisch oder politisch ist« (Cragg 1968, 48). Das jüdische und islamische Gesetz kann dem Sünder außer Belehrung, Zurückweisung und Strafe nichts anbieten. Allein die göttliche Gnade in der Erlösungstat Jesu Christi hat erreicht, was das Gesetz aufgrund von Verdienstmoral, Selbstgerechtigkeit und äußerer Pflichterfüllung nicht vermochte (vgl. Cragg 1985, 224). Der Grad der Beziehung zwischen Gott und Mensch sei in einer »Religion des Gesetzes« wie dem Islam und dem Judentum niedriger als im Christentum (ebd. 187 f).

Im deutschen Sprachraum hat sich der katholische Theologe Hans Küng mutig mit der Existenz und dem Anspruch des Islam auseinandergesetzt. Trotz vieler positiver Impulse hinsichtlich einer theologischen Beurteilung des Islam spricht auch er vom Islam als einer »vergesetzlichten Religion«, bezieht in seine Kritik aber auch das Christentum und Judentum mit ein: »Wie für das Judentum und dann das Christentum, so ist auch für den Islam das zentrale Problem der *Buchstabenglaube*, die Gesetzesfrömmigkeit, der fundamentalistische Legalismus« (Küng 1991, 99). Zwar gesteht Küng an anderer Stelle ein, dass »ein oberflächliches, zerfahrenes Christentum von heute vom elementaren Bestand an Orthopraxie im Islam durchaus lernen kann« (ebd. 102), doch bleibt die negative Wertung des Islam bestehen: »Will man zur Sache reden, so kommt man als Christ, bei aller Hochachtung vor Muhammad, dem Propheten und Politiker, der idealistisch und realistisch zugleich eine *Gesetzesreligion* begründete, an der *Gesetzeskritik* jenes anderen ›Propheten‹ nicht vorbei, den auch der Koran anerkennt: Jesus von Nazaret« (ebd. 99). Die Polemik wird noch deutlicher, wenn es um die Herausstellung der »Radikalität der christlichen Liebe« geht: »Nach allem, was wir von Muhammad hörten, kann ich einfach von der Tatsache nicht absehen, daß für *Jesus* aufs Ganze gesehen – allem zufolge, was wir wissen – etwas anderes entscheidend war als etwa die skrupelhafte Beachtung von Reinheitsvorschriften oder das Verbot von Weingenuß« (ebd. 139). Dass für den Koran und Muhammad derartige Einzelvorschriften keineswegs im Zentrum der Botschaft stehen, wird hier völlig außer Acht gelassen.

Noch sehr viel offenere Polemik findet sich in der Islamdarstellung des katholischen Theologen und Islamwissenschaftlers Thomas Mooren: Auch für ihn ist die Charakterisierung des Islam als »Gesetzesreligion«, in der den »Schriftgelehrten« und Rechtsexperten als »Verwaltern« des göttlichen Willens der Primat zukomme (Mooren 1989, 212 f), zentral. Einer reinen »Buchreligion« wie dem Islam oder Judentum wohne »ipso facto eine ›legalistische‹ Tendenz inne« (Mooren 1991, 141). Das Verhältnis von Gott und Mensch werde in der »Gesetzesreligion« Islam allein durch den bedingungslosen Gehorsam Gott gegenüber konstituiert. Indem das im Koran geoffenbarte göttliche Gesetz in einem für Mooren pauschal als fundamentalistisch bezeichneten Schriftverständnis (vgl. ebd. 365) für Gottes unveränderliches Wort gehalten wird, ist »dem Islam als Gesetzesreligion der Konflikt mit der ›Geschichte‹ in die Wiege gelegt« (ebd. 166). Der an der Verbalinspiration festhaltende Muslim sei »ein ›eiserner‹ Sachwalter konkreter unveränderter

Normen« (ebd. 173), dessen »Hermeneutik des Buchstabens« einer von Grund auf christlichen »Hermeneutik des Geistes« entgegengesetzt sei (Mooren 1989, 214).

Als letztes Beispiel sei schließlich die in vielerlei Hinsicht interessante und lesenswerte Studie »Christentum und Islam« des evangelischen Theologen Reinhard Leuze angeführt. In Leuzes Islaminterpretation wird die Kennzeichnung und Bewertung des Islam als »Gesetzesreligion« zu einem »Grundunterschied von Christentum und Islam« (Leuze 1994, 99), der sich durch alle theologischen Traktate zieht. So sei die koranische Offenbarung im Gegensatz zur christlichen Offenbarung keine Selbst- oder Wesenoffenbarung, sondern eine reine Willenskundgabe Gottes (vgl. ebd. 51). Wie stark in dieser Urteilsbildung die paulinische Rechtfertigungslehre durchschlägt, wird vielfach deutlich: »Wenn eine Religion Gott vornehmlich da zu erfassen sucht, wo er seinen Willen gegenüber den Menschen kundtut, wird sie die Zusammenfassung seiner Gebote, also das Gesetz, nicht in so grundsätzlicher Weise kritisieren können, wie das etwa Paulus von anderen, nämlich christlichen Voraussetzungen aus getan hat. Im Gesetz wird für sie immer eine Verbindung von Forderung und Gnade gegeben sein« (ebd. 206 f, Anm. 36). Erst durch Paulus »wurde das Christentum dem Umkreis der Gesetzesreligionen entzogen« (ebd. 251). Dieser Gegensatz von islamischer Gesetzesreligion und christlicher »Erlösungsreligion« zeigt sich nach Leuze folglich auch in der Heilslehre beider Religionen, insofern der Islam die Vorstellung einer stellvertretenden Sühne ablehnt. Leuze weiß zwar, dass dies nicht heißt, dass »Gott als ein richtender Automat verstanden werden müßte, der die Leistungen der einzelnen Menschen nach einem starren Schema bewertet«, und dass jeder Gläubige letztlich »auf die Barmherzigkeit Gottes vertrauen darf«, und trotzdem bleibt für ihn die fundamentale Differenz von Christentum und Islam, die »darin ihre Wurzeln hat, daß wir es beim Christentum mit einer Erlösungs-, beim Islam hingegen mit einer Gesetzesreligion zu tun haben« (ebd. 99). Die paulinische Ablehnung des Gesetzes als wirksamer Heilsweg wird hier auf Judentum und Islam übertragen.

Leuze ist sich durchaus der Problematik des Terminus »Gesetzesreligion« bewusst, will ihn aber im Dienste einer »sorgfältigen Unterscheidung der Religionen« (ebd. 246, Anm. 35) beibehalten und im folgenden Sinn verstanden wissen: Kennzeichen einer »Gesetzesreligion« ist für ihn »1. eine Willensoffenbarung Gottes, die in einzelne Gebote zergliedert werden kann, 2. daß der Mensch, so wie er ist, die Möglichkeit hat, dieser Willensoffenbarung gerecht zu werden und auf diese Weise das Wohlgefallen Gottes zu erlangen« (ebd. 247, Anm. 35). Im Anschluss an Tilman Nagel sieht Leuze die »Vergesetzlichung« im Islam als einen allmählichen Prozess, also letztlich als eine Degenerationserscheinung in der Herausbildung der islamischen Glaubensgemeinschaft, vergleichbar der Geschichte Israels (ebd.).

Es dürfte deutlich geworden sein, dass der Begriff »Gesetzesreligion« vor allem im theologischen Sprachgebrauch eindeutig »affektive, wertende Urteile« wie formalistisch, legalistisch, mechanisch, ritualistisch etc. enthält. Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist der Terminus folglich unbrauchbar, da unpräzise und mit polemischen und apologetisch-abwertenden Konnotationen beladen. Zudem ist im Folgenden zu fragen, ob das, was damit theologisch zum Ausdruck gebracht werden soll, konkret auf den Islam zutrifft, also dessen Selbstverständnis entspricht.

2. Die Heilsrelevanz des Glaubens im Islam

Die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Werken sowie der Heilsrelevanz dieser beiden Größen im Islam erfordert eine sehr differenzierte Antwort, die den Koran, die Tradition des Propheten (Sunna) und schließlich die theologiegeschichtlichen Entwicklungen und Positionen zu berücksichtigen hat.

Zwei arabische Termini sind in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung und bilden sozusagen die beiden Schlüsselwörter für unsere Thematik: *islām* und *īmān*.

2.1 *Islām* und *īmān* im Koran

Islām (Verbalnomen der Wurzel *slm* im 4. Stamm) kommt in dieser Form relativ selten (achtmal) im Koran vor und erhält hier die Bedeutung »Ergebung, Hingabe, Unterwerfung« (mit Gott als Objekt), bezeichnet also die ausschließliche Beziehung der menschlichen Person zu dem einen Gott, den personalen Akt der positiven Antwort auf Gottes Offenbarung, in späteren (medinischen) Passagen dann aber auch die Gemeinschaft derjenigen, die Muḥammad nachfolgen und Islam praktizieren: »Es bezeichnet somit sowohl die einzelne, vertikale Beziehung zwischen dem Menschen und Gott wie auch die kollektive, horizontale Beziehung all derjenigen, die sich in gemeinsamem Glauben und gemeinsamer Praxis zusammenfinden« (Smith 1987, 119).

Im Vergleich zu *islām* kommt *īmān* (Verbalnomen der Wurzel *'mn* im 4. Stamm) um ein mehrfaches häufiger im Koran vor, sodass hiermit offensichtlich ein ganz wesentliches Element muslimischen Glaubens zum Ausdruck gebracht wird. *Īmān* kann im Koran sowohl für den Glaubensakt als auch für den Glaubensinhalt, oder aber für beides zugleich stehen (vgl. Gardet 1979, 1170), wobei diese beiden Aspekte auf koranischer Ebene ohnehin nicht in reflektierter Weise unterschieden werden. In jedem Fall ist *īmān* mehr als eine bloße Für-wahr-Halten von Glaubenssätzen. Dass Glauben eng mit einem Akt des Vertrauens verbunden ist, zeigt Sure 67, Vers 29: »Sag: Er ist der Barmherzige. An ihn glauben und auf ihn vertrauen wir.« Glaube nimmt in koranischer Sicht den ganzen Menschen in Anspruch, erfordert und impliziert eine totale Entscheidung (vgl. Ringgren 1951, 17; Rahman 1983, 171).

Sehr oft werden *īmān* und *islām* im Koran synonymisch verwendet (z.B. Sure 3, 52; 5, 111; 10, 84.90). In Sure 49, 14 dagegen wird eine Unterscheidung beider Termini getroffen, wo konvertierte Beduinen aufgrund ihres wohl verbal und öffentlich abgelegten Bekenntnisses zwar als Muslime (*aslamnā* = »wir haben den Islam angenommen«) bezeichnet werden, ihnen aber das Gläubigsein abgesprochen wird, weil ihnen der Glaube (*īmān*) »noch nicht ins Herz gedrungen« sei. *Islām* stünde demnach mehr für das äußere Zeichen und Bekenntnis, *īmān* für den inneren, existentiellen Akt des Glaubens.

Deutlich wird im Koran, wie sehr ein aufrichtiger Glaube sich in entsprechendem Handeln ausdrückt und bewährt: »Glauben und rechtschaffen handeln« (*āmana wa-ʿamila ṣ-ṣāliḥāt*) ist eine sehr häufig vorkommende Formulierung, meist verbunden mit der Verheißung der Vergebung und des Heils (z.B. Sure 10, 9; 20, 82; 34, 37). Wie die Bibel kennt der Koran die Vorstellung eines Gerichts nach den Werken und doch ist es nach beiden Heiligen Schriften der Glaube, der heilsentscheidend ist und aus dem die Werke

folgen: »Und wer den (rechten) Glauben leugnet, dessen Werk ist hinfällig. Und im Jenseits gehört er zu denen, die (letzten Endes) den Schaden haben« (Sure 5, 5). Wichtig für unseren Zusammenhang ist außerdem: Der Akt des Glaubens bedarf nach Sure 49, 17 der vorgängigen Initiative und bleibenden Führung Gottes: »Sag: Rechnet es euch mir gegenüber nicht als euer Verdienst an, den Islam angenommen zu haben! Nein, Gott ist es, der es sich euch gegenüber als sein Verdienst anrechnen kann, dass er euch zum Glauben geführt hat.« Gott ist es also, der den Glauben im einzelnen Menschen bewirkt (vgl. Sure 10, 100), sodass sich der zum Glauben Gekommene keinen Verdienst bei Gott erwirbt: »Demnach ist der Glaube an Gott eine Gnade« (Balić 1984, 21).

2.2 *Islām und imān im Ḥadīṭ*

Im Ḥadīṭ-Korpus, d.h. in den Sammlungen von Aussprüchen und Taten des Propheten Muḥammad, die, sofern als authentisch anerkannt, als zweite Quelle nach dem Koran dienen, sind gegenüber dem Koran Veränderungen im Sprachgebrauch von *imān* und *islām* festzustellen. Dabei wird das Wesen und das Verhältnis von *imān* und *islām* nicht einheitlich bestimmt: Während zahlreiche Ḥadīṭe unter *imān* die zentralen geoffenbarten Glaubensinhalte (z.B.: »Glaube bedeutet, an Gott, seine Engel und an ein Treffen mit Gott, an seine Propheten sowie an die Auferstehung zu glauben.« Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Buch II, 21, S. 43) verstehen und unter Islam die Ausübung der grundlegenden religiösen Pflichten anführen (»Islam heißt, allein Gott zu dienen und ihm keine Teilhaber an seiner Göttlichkeit zuzuschreiben, das Gebet verrichten, die vorgeschriebene Abgabe zu leisten und das Fasten im Monat Ramaḍān einzuhalten«, ebd.), legen andere Ḥadīṭe nahe, *imān* stelle neben den *arkān* (den eben zitierten Grundpflichten) einen Unteraspekt von *islām* dar.

Islām und *imān* aber sind stets komplementäre Größen, insofern dem Glauben gute Taten folgen müssen: »Wenn jemand den Islam annimmt und sein Glaube ist aufrichtig, so wird Gott ihm die Verfehlungen, die er sich zuvor hat zuschulden kommen lassen, verzeihen. Und die gute Tat, die er anschließend verrichtet, wird ihm um ein zehnbis siebenhundertfaches angerechnet, während die schlechte Tat nur als ein einziges Vergehen vermerkt wird, sofern Gott nicht gänzlich über sie hinwegsieht« (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Buch II, 17, S. 40f). Dieser Ḥadīṭ enthält einige Aussagen, die von zentraler theologischer Bedeutung sind: Erstens, Umkehr und aufrichtiger Glaube bedeuten Vergebung und Heil; zweitens, dem aufrichtigen Glauben folgen selbstverständlich gute Taten, die angerechnet werden; drittens, diese »Anrechnung« folgt nicht einer starren Buchhalterlogik, vielmehr lässt sich Gott von seiner Barmherzigkeit leiten, insofern er gute Taten um ein Vielfaches mehr belohnt als er böse Taten vermerkt, wenn er nicht sogar gänzlich vergibt!

Dass letztlich der Glaube, nicht die Werke, über Heil und Unheil entscheidet, wird in einem weiteren Ḥadīṭ deutlich: »Der kommt aus dem Höllenfeuer heraus, wer sagt: Es gibt keinen Gott außer Gott, und in dessen Herzen das Gewicht eines Gerstenkörnchens Glauben steckt.« (zit. nach Khoury 1988, 60) Im *Musnad* des Ibn Ḥanbal schließlich wird von einem Mann berichtet, der gegenüber dem Propheten Muḥammad bekennt, er habe in der Stunde des Gerichts keine großen Taten vorzuweisen, aber er liebe Gott und den Pro-

pheten, worauf dieser ihm antwortet: »Du wirst bei dem sein, den du liebst« (zit. nach Smith 1974, 147).

2.3 Glaube und Werke in der theologischen Diskussion

Bereits mit der Differenzierung von *īmān* und *islām* in Sure 49, 14 und noch deutlicher im Ḥadīṭ scheint sich ein Problem angebahnt zu haben, das für die frühe islamische Theologie zu einem, ja zu dem ersten zentralen theologischen Streitpunkt wurde, nämlich die Frage nach dem wahren Wesen des Glaubens. Diese Frage lässt sich hinsichtlich folgender Bezugspunkte ausdifferenzieren: Erstens, die Frage nach dem Subjekt des Glaubens (wer ist wahrhaft Glaubender?); zweitens, die Frage nach dem Objekt bzw. den Inhalt des Glaubens; schließlich die Frage nach dem Wesen des Glaubens und der Rolle der Werke im Rahmen des Glaubens.

Eine erste Gruppierung, mit der wohl die theologische Diskussion um den Glaubensbegriff in der islamischen Geschichte begonnen hat, ist die religiös-politische Bewegung der Ḥārīḡiten (vgl. Watt 1967, 1 ff). Ziel dieser Richtung war die Reinigung oder Reinerhaltung der islamischen Glaubensgemeinschaft. Das Problem zu jener Zeit war, dass jedes Mitglied der islamischen Gemeinschaft »Glaubender« (*mu'min*) genannt wurde, unabhängig vom »Grad« der Frömmigkeit. Die Ḥārīḡiten nun stellten in ihrem Bemühen, die Führung der Gemeinschaft dem im Glauben am besten Qualifizierten zu übertragen, die Frage, wer ein wirklich Glaubender (*muslim/mu'min*) und wer Ungläubiger (*kāfir*) sei: »*Īmān* und *islām* wurden von den Ḥārīḡiten als wesentlich synonym betrachtet: beide schlossen verbale und intellektuelle Zustimmung wie auch Werke mit ein« (Smith 1987, 121). Glaubender zu sein, erfordert nach Sicht dieser rigoristischen Sekte also, ohne schwere Sünde zu sein und zu bleiben. Der Sünder (*fāsiq*) jedoch wurde von der Gemeinschaft der Glaubenden ausgeschlossen und zum Ungläubigen erklärt.

Ebenso identifizierte die rationalistische Schule der Mu'taziliten, die ihre Blüte im 9. Jahrhundert n. Chr. hatte, Glaube und Werke weitgehend miteinander, so dass nach deren Sicht auch den Werken Heilsbedeutsamkeit zukommt. Sie gingen jedoch nicht so weit wie die Ḥārīḡiten, den Sünder als Ungläubigen zu bezeichnen (außer im Falle schwerer Sünden), wollten in ihm aber auch keinen Gläubigen (*mu'min*) mehr sehen und sprachen daher von einer Art Mittelposition des Sünders (vgl. Gardet 1978, 172; Watt 1967, 2 ff; Izutsu 1980, 41,101; van Ess 1997, 564). Für Ḥārīḡiten und Mu'taziliten sind »Werke« also »nicht nur die Zeichen oder die Vollendung des Glaubens, sondern sind der Glaube selbst und Handlungen des Glaubens« (Gardet 1979, 1171).

Eine andere Gruppe des frühen Islam dagegen, die Murḡi'ten, nahm an, dass die Taten zwar nicht ohne Wert seien, eine Sünde den Stand des Glaubens jedoch nicht beeinträchtigende, der Glaube in seinem Wesen und damit auch in seiner Heilsbedeutsamkeit also unabhängig von den Werken sei. *Īmān* besteht nach deren Meinung aus einem inneren und einem äußeren Aspekt: der intellektuellen Zustimmung (*taṣḍīq*) zu Gottes Wort und dem des Propheten sowie dem äußeren verbalen Bekenntnis (*iqrār*) dieser Zustimmung (vgl. Smith 1987, 121; Watt 1985, 126).

Mit ihrer Position haben die Murḡi'ten bereits eine Linie der späteren orthodoxen sunnitischen Lehre bezüglich des Glaubens vorweggenommen. Während die Schule der

Hanbaliten wie auch al-Aš'arī in seinen Schriften *al-Ibāna* und *Maqālāt* den Glauben (in Übereinstimmung mit dem Ḥadīṭ) durch Bekenntnis (*qaul*) und Werke ('*amal*) definierten (vgl. Gardet 1979, 1170 f, 1173; ders. 1978, 172 f; W. M. Watt 1967, 7), der deshalb auch zu- oder abnehmen könne, spielen die Werke in der ḥanafitisch-maturiditischen (vgl. van Ess, 1991, 194 ff; Rudolph 1997, 343–348) Tradition – wie auch in al-Aš'arīs Werk *al-Luma'* (vgl. McCarthy 1953, 104–106) – keine Rolle in der Glaubensdefinition. Im *Fiqh Akbar I*, einem ḥanafitischen Glaubensbekenntnis aus dem 8. Jahrhundert n. Chr., wird definiert, dass Werke kein Teil von *īmān* sind (vgl. Watt 1985, 132). Nach Artikel 1 der *Waṣīyat Abī Ḥanīfa*, einem später (9. Jh.) entstandenen Dokument der ḥanafitischen Tradition, ist »Glaube Bekenntnis mit der Zunge (*iqrār bi-l-lisān*), innere Zustimmung (*taṣḍīq bi-l-ḡinān*) und Erkenntnis des Herzens (*wa-ma'rifa bi-l-qalb*)« (Zit. nach Wensinck 1965, 125). Demnach sind Muslime, die Sünden begehen, auch weiterhin als Gläubige zu betrachten (Artikel 4) und kann der Glaube – im Gegensatz zu den Werken – weder ab- noch zunehmen (Artikel 2). Kürzer formuliert Artikel 18 im *Fiqh Akbar II* (10. Jh.): »Glaube ist Bekenntnis (*iqrār*) und Zustimmung (*taṣḍīq*)«. Der Glaube bleibt von den Werken unberührt und doch »gibt es keinen Glauben ohne Islam und keinen Islam ohne Glauben« (Artikel 18).

Ein breiter Strom der orthodoxen sunnitischen Theologie, so lässt sich zusammenfassend festhalten, akzeptierte die murǧi'itische Sicht, wonach »kein *mu'min* ewig in der Hölle sein wird; als Sünder wird er [der Gläubige] in diesem Leben oder für eine begrenzte Zeit in der Hölle bestraft werden, doch letztlich ins Paradies gelangen« (Watt 1967, 10; ders. 1985, 137). Allein der Glaube, nicht die Werke, ist in diesem Sinne heilsentscheidend.

3. Die Heilsnotwendigkeit der Barmherzigkeit Gottes in Form von »Rechtleitung« und Vergebung

3.1 Barmherzigkeit als oberstes göttliches Handlungsprinzip

Dass sich der Mensch das Heil nicht selbst im Sinne einer »Werkgerechtigkeit« oder gar »Selbsterlösung« erarbeiten und verdienen kann, zeigt die allgemeine islamische Grundüberzeugung von der absoluten Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit. Die Barmherzigkeit (*raḥma*) ist die herausragendste und im Koran am meisten (verschiedene Formen der Wurzel *rḥm* kommen über 700-mal vor!) erwähnte Eigenschaft Gottes – damit bezeugt der Koran eine der ältesten und zentralsten religiösen Erfahrungen Israels und der Kirche (vgl. Ex 34, 6; Lk 6, 35; 2 Kor 1, 3)! Jede Sure des Korans (mit Ausnahme von Sure 9) beginnt mit der Basmala »Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers« (*bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*), die zusammen mit der Einleitungssure Bestandteil jedes islamischen Pflichtgebets ist und auch sonst vor jeder religiös und ethisch relevanten Handlung gesprochen wird. Nach Falaturi hat der Muslim dadurch »das Gefühl, eine gewisse Garantie der göttlichen Gnade, Güte und Barmherzigkeit bis zur Vollendung der Handlung an seiner Seite zu haben.« (Falaturi 1987, 70). Die *raḥma*

gilt als eine Gabe Gottes, »ohne daß der Empfänger dies verdient oder einen Anspruch darauf hat.« (ebd. 69) Freilich ist im Koran – wiederum vergleichbar mit der Bibel – auch oft von der Gerechtigkeit Gottes und von Gott als dem Richter die Rede. Doch die Gerechtigkeit Gottes ist der Barmherzigkeit eindeutig untergeordnet (vgl. Balić 1984, 241), insofern allein von letzterer ausgesagt wird, Gott habe sich zu ihr verpflichtet (Sure 6, 12. 54). Dies wird noch deutlicher in einem Ḥadīṭ qudsī, einer nach islamischem Verständnis an den Propheten ergangenen und von diesem überlieferten außerkoranischen Privatoffenbarung, wonach Gott sich selbst vorschrieb: »Wahrlich, meine Barmherzigkeit überwältigt meinen Zorn« (zit. nach Graham 1977, 184). Eine entsprechende Überlieferung enthält der Babylonische Talmud, wonach Gott selbst betet: »Es sei Wohlgefallen von mir her, daß mein Erbarmen meinen Zorn niederdrücke und daß sich mein Erbarmen über meine anderen Eigenschaften wälze, daß ich mit meinen Kindern in der Weise des Erbarmens verfare und ich mich ihnen zuwende, fern von strengem Gericht« (Brachot 7 a, zit. nach Mayer, 1963, 567).

Die das Wesen Gottes zutiefst charakterisierende Eigenschaft der Barmherzigkeit drückt sich nach islamischer Anschauung vor allem in zwei göttlichen Heilshandlungen gegenüber dem Menschen aus: in der Rechtleitung und in der Vergebung.

3.2 Barmherzigkeit Gottes in Schöpfung und Offenbarung

Die Barmherzigkeit Gottes zeigt sich bereits in seiner lebensspendenden Tätigkeit im Rahmen der Schöpfung und Eschatologie: »Schau doch auf die Spuren der Barmherzigkeit Gottes! (Schau) wie er die Erde (wieder) belebt, nachdem sie abgestorben war! Der kann (auch) die Toten (wieder) lebendig machen. Er hat zu allem die Macht« (Sure 30, 50). An anderer Stelle wird die Auferstehung der Toten ebenfalls mit dem Aufblühen der Natur verglichen und beides als Zeichen der Barmherzigkeit Gottes verstanden (Sure 7, 57; vgl. 42, 28).

Noch deutlicher aber wird die Barmherzigkeit Gottes in seiner Rechtleitung (*hudā*) der Menschen in Form des Korans und der früheren Offenbarungen. Die Tafeln und die Schrift des Mose werden »als Rechtleitung und Barmherzigkeit« bezeichnet (Sure 6, 154; 7, 154) und Maria wird offenbart, dass Gott ihr einen Sohn schenkt, »damit wir ihn zu einem Zeichen für die Menschen machen, und weil wir (den Menschen) Barmherzigkeit erweisen wollen« (Sure 19, 21).

Wie die Tora und Jesus, so ist schließlich auch der Koran ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes: »Und wir haben die Schrift auf dich hinabgesandt, um alles (was irgendwo umstritten ist) klarzulegen, und als Rechtleitung, Barmherzigkeit und Frohbotschaft für die, die sich ergeben haben.« (Sure 16, 89; vgl. 12, 111) Die koranischen Offenbarungen sind »für die Gläubigen ein Quelle des Trostes (w. Heilung) und (ein Erweis unserer) Barmherzigkeit« (Sure 17, 82). So wird »die ganze Propheten- und Offenbarungsgeschichte als je neues göttliches Angebot der Rechtleitung und Barmherzigkeit angesehen« (Hagemann 1991, 109).

3.3 Barmherzigkeit Gottes in Form von Sündenvergebung

Für den Koran ist die Sündhaftigkeit des Menschen eine nicht zu leugnende, für jedermann greifbare und erfahrbare Realität. Mit zahlreichen verschiedenen Begriffen beschreibt er die Undankbarkeit, Frevelhaftigkeit, Unbeständigkeit usw. des Menschen und fordert ihn immer wieder zur Umkehr und zur Bitte um Vergebung auf. Denn: »Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben« (Sure 3, 31; 5, 74; 25, 70; 57, 2) und »Gott ist voller Huld (*fadl*)« (Sure 8, 29; 57, 29). So zählen zu den »99 schönsten Namen« Gottes im Koran neben ar-Raḥmān und ar-Raḥīm auch al-Ġaffār und al-Ġafūr (der stets voller Vergebung ist), al-'Afwū (der die Sünden Auslöschende), at-Tawwāb (der sich gnädig Wiederzuwendende) oder al-Karīm (der Allgütige).

Doch die Vergebung ist an Bedingungen geknüpft (vgl. dazu Ringgren 1966, 107–111; Hagemann 1986, 54–56). Eine Voraussetzung ist, dass der Sünder umkehrt und Reue zeigt: »Er ist es, der die Buße von seinen Dienern annimmt und gegen schlechte Taten nachsichtig ist« (Sure 42, 25; vgl. 40, 3.7). Wer rechtzeitig umkehrt und um Vergebung bittet, dem wendet sich Gott wieder gnädig zu (Sure 4, 17; 5, 74). Vor allem aber der Glaube ist notwendige Bedingung für die göttliche Vergebung (vgl. Sure 3, 16.193; 20, 73; 23, 109; 26, 51; 46, 31). Auch Gottesfurcht wird mehrfach im Zusammenhang mit Vergebung von Schuld und Sünde erwähnt: »Ihr Gläubigen! Fürchtet Gott und sagt, was recht ist, dann lässt er euch eure Werke gedeihen und vergibt euch eure Schuld« (Sure 33, 70; vgl. 8, 29; 57; 28; 71, 3 f). Schließlich haben die guten Werke wie Gebet oder Almosengeben sündentilgende Wirkung (Sure 5, 12).

Entscheidend aber ist auch hier: Gottes Barmherzigkeit geht der menschlichen Umkehr in Form der Rechtleitung voraus und der gläubige Muslim weiß, dass er gänzlich auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen ist: »Verzeih uns, vergib uns und erbarm dich unser!« (Sure 2, 286) – so soll der aufrichtig Glaubende beten und ja nicht an der Barmherzigkeit Gottes zweifeln: »Gebt nicht die Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes auf! Gott vergibt (euch) alle (eure) Schuld« (Sure 39, 53). Allein *širk*, Gott etwas beizugesellen, ist unvergebbar (vgl. Sure 4, 48) und wer nicht umkehrt, den trifft Gottes Strafgericht. »Vom Unglauben (*kuf̄r*) abgesehen, verzeiht der barmherzige Gott dem die Schuld, der um Vergebung bittet, umkehrt und durch gute Werke seinen Glauben bekundet, der also die von Gott gewollte und gesetzte Lebensordnung wieder respektiert, sich Gottes Führung erneut anvertraut und sich seinem Willen vorbehaltlos unterwirft« (Hagemann 1986, 55f).

Nach all dem dürfte auch deutlich geworden sein, dass die häufig anzutreffende Behauptung christlicher Theologie, bei der koranischen Offenbarung handle es sich lediglich um reine Willensoffenbarung Gottes, dem koranischen Befund nicht entspricht. Vielmehr spielt die Barmherzigkeit als Wesenseigenschaft Gottes und als Zusage an den Menschen die zentrale Rolle in der koranischen Offenbarung und damit auch des islamischen Heilsverständnisses. Diesen islamwissenschaftlichen Befund sowie das islamische Selbstverständnis zur Kenntnis zu nehmen, ist die unabdingbare Voraussetzung für eine adäquate religionstheologische Bewertung des Islam durch christliche Theologie.

4. Fazit

Für die islamische Theologie gilt ungeachtet der unterschiedlichen Traditionen und Schulmeinungen die gemeinsame, auf dem Koran basierende Überzeugung, dass der *Glaube des Menschen als positive Antwort auf Gottes Offenbarung Heil für den Menschen* bedeutet (vgl. Gardet 1979, 1172). Indem die islamische Theologie mehrheitlich die Lehre der Hārīgīten zurückwies, »sicherte sie den Vorrang des Glaubens« vor den Werken, d.h. »der Glaube allein genügt für das Heil« (Wensinck 1965, 48 f). Charakteristisch für den Islam aber ist auch ein Zweites, nämlich die Auffassung, dass dem wahren und aufrichtigen Glauben gute Taten folgen müssen: »Der echte Glaube wirkt als das stärkste Motiv, das Menschen zu guten Taten antreibt; wenn nicht, ist der Glaube nicht echt. Die grundlegende Einstellung von Reue und Gottesfurcht, die bedingungslose Hingabe an Gottes Willen, die tief empfundene Dankbarkeit für die göttlichen Zuwendungen – all diese Elemente, die den islamischen Glauben in seiner höchsten Form charakterisieren, müssen sich notwendigerweise in den offiziell anerkannten ›guten Werken‹ (*ṣāliḥāt*) verwirklichen...; sie müssen sich außerdem in nahezu jeder Handlung der alltäglichen zwischenmenschlichen Beziehungen des Lebens ausdrücken« (Izutsu 1966, 185). Der Glaube an Gott und seine Offenbarung ist nach islamischem Verständnis die Quelle aller moralischen Tugenden. Dieser Glaube geht ohne Zweifel auf die Entscheidung des Einzelnen zurück und doch ist es letztlich Gott, der diesen Glauben ermöglicht: »Nach diesem Konzept ist Religion im Sinne von *islām-īmān* nichts anderes als *ihtidāʾ* (verb. *ih-tadā*), wörtlich ›rechtgeleitet sein‹ oder ›Annahme von Rechtleitung‹. Dies ist nichts anderes als eine Folge des grundlegenden Faktums, dass nach dem Koran Offenbarung wesentlich eine gnadenhafte Rechtleitung (*hudā*) für diejenigen ist, die zum Glauben bereit sind. ... ›Glaube‹ ist nicht mehr und nicht weniger als die ›Annahme von Rechtleitung‹ und die Wahl des rechten Weges« (ebd. 193 f).

Auf dem Hintergrund der koranischen Grundlagen und theologiegeschichtlichen Entwicklungen ist es somit nicht angemessen, dem islamischen Heilsverständnis und der islamischen Ethik »Werkgerechtigkeit«, »Legalismus«, »Verdienstdenken« etc. vorzuwerfen, selbst wenn es im real existierenden Islam Erscheinungen gibt, die bei einer oberflächlichen Betrachtung zu einem solchen Urteil verleiten. Eine breite Strömung des sunnitischen Islam sieht mit Berufung auf den Koran im Glauben des einzelnen die heilsrelevante Antwort des Menschen auf Gottes Offenbarung und Heilsangebot, eine Antwort die wiederum durch Gottes Gnade ermöglicht wird. Dies gilt auch für die guten Taten, die dem Glauben folgen, und hierfür steht die *Šarīʿa* – vergleichbar der jüdischen *Tora* und *Halakha* – als helfende Richtschnur und erstrebenswertes Ideal menschlichen Lebens zur Verfügung (vgl. Reinhart 1983, 199 f; Balić 1984, 175). Wie *Tora* und *Halakha* für den gläubigen Juden so ist die *Šarīʿa* (urspr. »Weg zur Tränke«) für den gläubigen Muslim nicht einfach ein »Gesetz«, das um seiner selbst willen befolgt und erfüllt werden müsste, vielmehr eine »Weisung«, die dem Menschen im Leben in spiritueller wie in materieller Hinsicht dienen soll und daher ein *Ausdruck der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade* ist. Eine Entgegensetzung von »Gesetz und Gnade« ist daher dem Muslim ebenso fremd wie dem gläubigen Juden (vgl. Werblowsky 1973, 157 ff; Tworuschka 1982, 140).

Der Terminus »Gesetzesreligion«, so lässt sich abschließend zusammenfassen, sollte künftig völlig aus dem religionswissenschaftlichen und theologischen Wortschatz verschwinden, weil er 1) religionswissenschaftlich unpräzise ist, 2) theologisch polemisch ist und schließlich 3) dem Selbstverständnis von Judentum und Islam widerspricht. Zutreffender wäre eher, den Islam als eine »Religion des Glaubens« (Louis Massignon) zu bezeichnen, wobei dann zu betonen ist, dass dieser Glaube an den einen Gott Fundament und Quelle einer gelebten Moral ist. Insofern der Islam großen Wert auf die Bedeutung des rechten Handelns als Folge und Ausdruck des rechten Glaubens legt, betont man sicherlich einen richtigen Aspekt, wenn man den Islam auch als eine »orthopraktisch« orientierte Religion bezeichnet. In diesem Sinne kann die Begegnung von Christentum und Islam für beide Seiten fruchtbar sein, indem sie sich gegenseitig auf mögliche Gefahren und Fehlentwicklungen im eigenen Glauben aufmerksam machen: Christen könnten durch die Begegnung mit den Muslimen vor einem »Quietismus« gewarnt werden und einen stärkeren Handlungsimpuls für ihren Glauben erhalten (vgl. Zirker 1999, 155 ff), während Muslime durch die Christen immer wieder auf den Indikativ des Heils aufmerksam werden könnten.

Literatur

- Balić, Smail* (³1984): Ruf vom Minarett. Weltislam heute, Renaissance oder Rückfall?, Hamburg.
- Bobzin, Hartmut* (1985): Martin Luthers Beitrag zur Kenntnis und Kritik des Islam. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionswissenschaft 27, 262–289.
- Cragg, Kenneth* (1968): Christianity in World Perspective, New York.
- Cragg, Kenneth* (1985): Jesus and the Muslim. An Exploration, London.
- Daiber, Hans* (1978): Gott, Natur und menschlicher Wille im frühen islamischen Denken, Amsterdam.
- Van Ess, Josef* (1977): Fatum Mahometanum – Schicksal und Freiheit im Islam. In: Odo Marquard u.a., Schicksal? Grenzen der Machbarkeit, München, 26–50.
- Van Ess, Josef* (1991): Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. I, Berlin/New York.
- Van Ess, Josef* (1997): Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Bd. IV.
- Falaturi, Abdoljavad* (1987): Der Islam – Religion der Rahma, der Barmherzigkeit. In: Ders. u.a. (Hg.), Universale Vaterschaft Gottes, Freiburg/Basel/Wien, 67–87.
- Gardet, Louis* (1978): Art. Islām. In: Encyclopaedia of Islam², Vol. IV, Leiden, 171–174.
- Gardet, Louis* (1979): Art. Īmān. In: Encyclopaedia of Islam², Vol. III, Leiden/London, 1170–1174.
- Graham, William A.* (1977): Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A reconsideration of the sources, with special reference to the Divine Saying or Ḥadīth Qudṣī, The Hague.
- Hagemann, Ludwig* (1986): Schuld und Versöhnung im Islam. In: Bernhard Meusen (Hg.), Schuld und Versöhnung in verschiedenen Religionen, Nettetal, 39–58.
- Hagemann, Ludwig* (1991): Art. Barmherzigkeit. In: Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann/Peter Heine, Islam-Lexikon, Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien, 106–112.
- Izutsu, Toshihiko* (1966): Ethico-Religious Concepts in the Koran, Montreal.
- Izutsu, Toshihiko* (1980): The Concept of Belief in Islamic Theology. A Semantic Analysis of Īmān and Islām, New York (Reprint).

- Khoury, Adel Theodor* (1988): So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung, Gütersloh.
- Küng, Hans/van Ess Josef* (³1991): Christentum und Weltreligionen. 1. Islam, Gütersloh.
- Der Koran*. Übersetzung von Rudi Paret (⁵1989).
- Leuze, Reinhard* (1994): Christentum und Islam, Tübingen.
- Madelung, Wilferd* (1981): Grundzüge des muslimischen Glaubens: Der sunnitische Islam, Berlin.
- Mayer, Reinhold* (⁴1963): Der Babylonische Talmud, München.
- McCarthy, Richard J.* (1953): The Theology of al-Ash'arī. The Arabic texts of al-Ash'arī's *Kitāb al-Luma'* and *Risālat Istiḥsān al-khawḍ fi 'Ilm al-Kalām*, with briefly annotated translations, and appendices containing material pertinent to the study of al-Ash'arī, Beyruth.
- Mooren, Thomas* (1989): Hermeneutische Strategien im gegenwärtigen Islam. In: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 73, 210–234.
- Mooren, Thomas* (1991): Macht und Einsamkeit Gottes. Dialog mit dem islamischen Radikalmonotheismus, Würzburg/Altenberge.
- Nagel, Tilman* (1983): Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen, München.
- Nagel, Tilman*. (1994): Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München.
- Radtke, Bernd* (⁴1996): Der sunnitische Islam. In: Werner Ende/Udo Steinbach (Hgg.), Der Islam in der Gegenwart, München.
- Rahman, Fazlur* (1983): Some Key Ethical Concepts of the Qur'ān. In: Journal of Religious Ethics 11, 170–185.
- Reinhart, Kevin* (1983): Islamic Law as Islamic Ethics. In: Journal of Religious Ethics 11, 186–203.
- Ringgren, Helmer* (1951): The Conception of Faith in the Koran. In: Oriens 4, 1–20.
- Ringgren, Helmer* (1966): Sin and Forgiveness in the Koran. In: Temenos 2, 98–111.
- Rudolph, Ulrich* (1997): Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand, Leiden u.a.
- Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (1991): Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad, Stuttgart.
- Smith, Jane I.* (1974): The Meaning of 'Islām' in Hadith Literature. In: Islamic Culture 48, 139–147.
- Smith, Jane I.* (1987), Art. Īmān and Islām. In: Encyclopaedia of Religion, Vol. VII, New York/London, 119–123.
- Tworuschka, Udo* (1982): Methodische Zugänge zu den Weltreligionen. Einführung für Unterricht und Studium, Frankfurt a.M./München.
- Watt, William Montgomery* (1967): The Conception of īmān in Islamic Theology. In: Der Islam 43, 1–10.
- Watt, William Montgomery/Marmura, Michael* (1985): Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, Stuttgart u.a.
- Wensinck, Arent Jan* (²1965): The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development, London.
- Werblowsky, Zwi R.J.* (1973): Tora als Gnade. In: Kairos, NF 15, 156–163.
- Zirker, Hans* (1999): Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt.