

Esraaf Begic / Helmut Weis / Georg Weis (Hg.)
Barmherzigkeit: Zur sozialen Verantwortung
islamischer Seelsorge, Neuhäraden - Vllingen

2014

Silvia Horsch

Barmherzigkeit als Grundlage der Seelsorge

Eine islamische Sicht

Für eine religiöse Grundlegung von Seelsorge aus islamischer Sicht stehen verschiedene, aus den Quellen und der Tradition überlieferte Konzepte und Begriffe zur Verfügung. Barmherzigkeit (*rahma*) ist eines davon – und möglicherweise das anschlussfähigste, wo es um eine Anknüpfung an christliche Formen der Seelsorge geht. Wünschenswert wäre jedoch, die islamische Tradition in allen Aspekten zu betrachten, die die Seelsorge betreffen. Dies ist nicht erforderlich, um den Begriff der Seelsorge zu rechtfertigen, der manchen Muslimen Probleme bereiten mag, weil er nicht aus der islamischen Tradition stammt – schließlich ist die damit nachträglich bezeichnete Praxis selbst Teil der islamischen Tradition. Es geht vielmehr darum, die Weisheit, die im Koran, der Sunna und der muslimischen Tradition liegt und über Jahrhunderte entwickelt und praktiziert wurde, für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Zu diesen Konzepten gehört z.B. das islamische Verständnis der Seele (*an-nafs, ar-rūh*) und die im Koran erwähnten drei Status der Seele (die das Schlechte befehlende, vgl. 12:53, die sich selbst tadelnde vgl. 75:2 und die beruhigte Seele, vgl. 89:27), die für die spätere muslimische Ethik und Psychologie von großer Bedeutung sind.¹ Relevant sind aufgrund der praktischen Orientierung der Seelsorge hierbei weniger philosophische Spekulationen über die Seele, als die psychologischen Dimensionen, die insbesondere im *taṣawwuf* Berücksichtigung finden. Die Reinigung der Seele (*tazkīyat an-nafs*) von Krankheiten wie Angst, Wut, Neid, Gier u.a. als praktischer Weg zur beruhigten Seele beruht auf der koranischen Aufforderung, die Seele reinzuhalten und sie nicht verkümmern zu lassen (91:6–10).² Reinigung wird als Voraussetzung für die

1 Im Koran bezeichnet *nafs* sowohl das Selbst als auch die Seele (vgl. 6:93, wo beide Bedeutungen möglich sind) und *rūh* bezeichnet den Lebensatem oder Geist, den Gott Adam einhauchte (vgl. 15:29) oder steht in Zusammenhang mit einer prophetischen Sendung oder einer göttlichen Offenbarung, z.B. durch einen Engel (vgl. z.B. 16:102, 19:17). In der späteren Literatur werden *an-nafs* und *ar-rūh* zumeist synonym für Seele verwendet, wobei *ar-rūh* auch die Bedeutung »Geist« hat. Vgl. »Nafs.« Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2013. Reference. Staatsbibliothek zu Berlin Preuss. Kulturbesitz. 12 July 2013 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/nafs-COM_0833.

2 *Taṣawwuf* oder Sufismus zählt zu den islamischen Wissenschaftsdisziplinen und wird auch als »Wissenschaft von der Läuterung der Seele« bezeichnet. Vgl. Jens

Entwicklung der Seele verstanden, worauf das Verb *zakkā* hinweist, welches zugleich »reinigen« und »wachsen lassen« bedeutet.

Eine weitere Grundlage für Seelsorge ist *ihsān*, ein Begriff, der in einem berühmten Hadith folgendermaßen beschrieben wird: »Allāh so zu dienen, als ob man Ihn sähe« – d.h. das Bewusstsein der Allgegenwart Gottes, die im guten Handeln ihren unmittelbaren Ausdruck findet.³ Das Bemühen um das körperliche wie seelische Wohl der Glaubensgeschwister und Mitmenschen wurde den Muslimen als ethischer Auftrag vom Propheten mitgegeben,⁴ und für das richtige Verständnis des aufrichtigen Dienstes Allāh gegenüber (*ihsān*) spielt der Dienst an den Menschen eine zentrale Rolle. Zu denken wäre auch an *naṣīḥa*, den guten Ratschlag, dessen Bedeutung ebenfalls in einem Hadith betont wird: »Religion ist guter Ratschlag« (*ad-dīn an-naṣīḥa*).⁵ Andere wichtige Begriffe sind Güte und gutes Handeln (*birr*), Liebe (*muwadda*), Geduld (*ṣabr*), eine Tugend, mit der Gläubige den Menschen ebenso begegnen sollen wie mit Milde (*ḥilm*). Die letzten fünf genannten Begriffe finden sich unter den Namen Gottes wieder: *al-Barr* (der Gütigste), *al-Wadūd* (der Liebevollste), *aṣ-Ṣabūr* (der Geduldige) und *al-Ḥalīm* (der Milde, der Nachsichtige).

Damit sind wir bei der letztendlichen Grundlegung für islamische Seelsorge angelangt – bei Gott selbst. Im Folgenden soll daher der Bedeutung einiger Namen und Eigenschaften Gottes nachgegangen werden, die im Kontext der Seelsorge relevant sind.⁶ Zuvor jedoch noch eine Anmer-

Bakker, *Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert*, Bonn 2012, 589.

3 Es handelt sich um den sogenannten *ḥadīṭ Ḡibrīl* (Gabriel-Hadith), der davon berichtet, wie der Engel Gabriel dem Propheten und seinen Gefährten die drei Dimensionen der Religion (*dīn*) erläuterte: *islām* (die fünf Säulen), *īmān* (die sechs Glaubensinhalte) und *ihsān*. Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Vaduz u.a. 2000, Bd.1, 15f.

4 Charakteristisch für diesen Auftrag ist, dass im Koran und in Hadithen konkrete Gruppen von Menschen benannt werden, denen diese Fürsorge zukommen soll: den Eltern, der Familie, den Verwandten, den Nachbarn, den Waisen, den Kranken, den Armen, den Alten, den Kindern etc. Jeder Mensch hat also die Möglichkeit und die Pflicht, in seinem Umfeld diesem Auftrag nachzukommen. Zur islamischen Fürsorgepflicht vgl. auch Nigar Yardim, »Theologische Grundlagen der islamischen Fürsorge und Anforderungen an eine Notfallbegleitung für Muslime«, in: *Notfallbegleitung für Muslime und mit Muslimen. Ein Kursbuch zur Ausbildung Ehrenamtlicher*, hg. v. Thomas Lemmen, Nigar Yardim und Joachim Müller-Lange, Gütersloh 2011, 20–24.

5 *Al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Vaduz u.a. 2000, Bd.1, 17. (Im Koran werden insbesondere die Propheten als gute Ratgeber beschrieben, vgl. (7:62, 68, 79, 93; 11:34).

6 Dabei beziehe ich mich vor allem auf al-Ġazālīs Schrift *Al-Maḥṣad al-asnā fi ṣarḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā* [Das leuchtende Ziel in der Erläuterung der Bedeutung der schönsten Namen Allāhs], hg. v. Fadlou A. Shehadi, Beirut 1971. Eine englische Übersetzung dieser Schrift ist 1992 erschienen: *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, translated with Notes by David B. Burrell and Nazih Daher, Cambridge.

kung zum Verständnis dieser Namen: Die Namen, mit denen Gott sich selbst im Koran bezeichnet und die in Aussprüchen des Propheten überliefert sind, bezeichnen zugleich Eigenschaften Gottes. Sie bieten eine Möglichkeit, sich einem Verständnis Gottes über den Weg der (wenn auch unzulänglichen) Analogie anzunähern, da solche Eigenschaften in einem gewissen Umfang auch im Menschen vorhanden sind oder sein können.⁷ Da Gottes Wesen dem Menschen letztlich unzugänglich bleibt, ist die höchste Stufe des Wissens über Gott die Erkenntnis, dass man über Ihn nichts weiß, oder wie es der Mystiker al-Ġunaid (gest. 298/910) ausgedrückt hat: »Nur Gott kennt Gott.«⁸ (47) Es bleibt aber der Weg, Gott über seine Namen und Attribute kennenzulernen, so unzureichend dies auch immer sein mag. Die Meditation über die 99 schönsten Namen, die einem Hadith zufolge Allāh zukommen, ist daher eine zentrale Praktik des *taṣawwuf*.⁹

Über die Möglichkeit eines tieferen – wenn auch immer begrenzten – Verständnisses Gottes hinaus haben diese Namen eine Bedeutung für die praktische Charakterbildung des Gläubigen. Al-Ġazālī schreibt in seiner Schrift über die 99 Namen Gottes, dass Glückseligkeit (*sa'āda*) und Vollkommenheit (*kamāl*) eines Menschen darin besteht, nach den Eigenschaften Gottes geformt zu werden (*at-taḥalluq bi-aḥlāqi llāh*), soweit dies dem Menschen möglich ist (42). Dabei geht es nicht darum, absolute Perfektion zu erreichen, die allein Gott vorbehalten ist, sondern um eine Annäherung.¹⁰ Unabhängig von dieser Überlegung, die auf einen (umstrittenen) Hadith zurückgeht,¹¹ werden eine Reihe von Eigenschaf-

7 Dies betrifft natürlich nicht Eigenschaften, die notwendigerweise nur Gott zukommen können. Zu diesen gehören insbesondere die im späteren *kalām* als negative Attribute (*ṣifāt salbiya*) bezeichneten. Diese sind: Einzigartigkeit, Anfangs- und Endlosigkeit, Unähnlichkeit zu allem Geschaffenen und In-Sich-Selbst-Bestehen. Zu diesen Eigenschaften vgl. z.B. M. Horten, *Muhammedanische Glaubenslehre. Die Katechismen des Fudālī und des Sanusi*, Bonn 1916, 7–19.

8 al-Ġazālī, *Al-Maḥṣad al-asnā*, 47. Im Folgenden werden die Seitenzahlen in Klammern im Text angegeben.

9 Darauf, dass diese Liste und damit auch die Zahl 99 die Namen Gottes nicht erschöpfend erfasst, verweist u.a. al-Ġazālī, *Al-Maḥṣad al-asnā*, 181ff.

10 Dagegen wurde eingewendet, dass dieser Prozess eine Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen voraussetze, die das in der Offenbarung verankerte und später im *kalām* elaborierte Konzept der »Unähnlichkeit Gottes zu allem Geschaffenen« verletzen könnte (»Nichts ist Seinesgleichen«; 42:11). Al-Ġazālī entgegnet, dass das richtige Verständnis der Unvergleichbarkeit jede Annahme einer Ähnlichkeit verhindere. Ein Mensch, der barmherzig, geduldig oder dankbar ist (allen diesen Eigenschaften entsprechen Namen Gottes), bleibt immer ein Mensch, der am göttlichen Wesen, dem einzig notwendig in sich selbst Existierenden (*al-mauḡūd al-wāḡib al-wuḡūd bi-dātihī*), keinen Anteil hat (47).

11 Es handelt sich um den Hadith: »Ihr sollt mit den Eigenschaften Allahs ausgestattet sein« (*taḥallaqū bi-aḥlāqi llāh*, vgl. 162), der in keiner der bekanntesten Sammlungen zu finden ist. Gegen das problematische Verständnis, dass es hier um eine (zu erlangende) Gottähnlichkeit des Menschen gehe, sprechen jedoch al-Ġazālīs Erläuterungen der einzelnen Namen. Bei zahlreichen Namen betont er, dass es keine

ten, die in Verbindung mit Namen Gottes stehen (wie etwa Barmherzigkeit, Geduld, u.a.), den Gläubigen im Koran und in Hadithen empfohlen. Da solche Eigenschaften auch und gerade im Kontext der Seelsorge wichtig sind, ist das Gedenken (*dīkr*) Gottes und Seiner Namen von doppelter Bedeutung: Es ist zum einen für diejenigen, deren Seele in Sorge ist, ein Weg zur Ruhe (»Sicherlich, im Gedenken Allāhs finden die Herzen Ruhe«, 13:28) und perspektivisch ein Weg, um im Verlauf einer solchen Annäherung an Gott den Charakter in einer Art und Weise zu stärken, die diese Ruhe zu einem gefestigten Zustand werden lässt und sie für spätere Probleme und Prüfungen wappnet. Für diejenigen, die sich um die Seelen anderer sorgen, bietet es die Möglichkeit der Vertiefung von Eigenschaften, die für den Umgang mit Trost und seelischen Beistand Suchenden unerlässlich sind.

Neben den weiter oben bereits genannten Namen erscheinen folgende im Zusammenhang mit Seelsorge von besonderer Bedeutung¹²:

- Namen, die mit Barmherzigkeit, Gnade und Güte in Verbindung stehen: der Allerbarmer (*ar-Raḥmān*), der Barmherzige (*ar-Raḥīm*), der Gnädigste (*ar-Raḥīf*), der Liebevollste (*al-Wadūd*), der Gütigste (*al-Barr*), der Allgütige (*al-Laṭīf*, auch: derjenige, der die Regungen der Herzen kennt)
- Namen, die sich auf Vergebung und das Gebet der Gläubigen beziehen: der All-Vergebende (*al-Gaffār*, *al-Ġafūr*), der die Reue Annehmende (*at-Tauwāb*), der Auslöscher der Sünden (*al-ʿAfw*), der Antwortende (*al-Muġīb*), der Nahe (*al-Qarīb*)¹³

Barmherzigkeit, Gnade und Güte

Bekanntermaßen sind die beiden Namen *ar-Raḥmān* und *ar-Raḥīm*, beide von Barmherzigkeit (*raḥma*) abgeleitet, die Namen, die im Koran mit Abstand am häufigsten genannt werden. Sie sind Bestandteil der Basmala, wie die einleitende Formel »Mit dem Namen Allāhs, des Allerbarmers, des Barmherzigen« genannt wird, die mit einer Ausnahme alle Suren des Korans einleitet.

Barmherzigkeit ist eine Eigenschaft, die Gott sich selbst vorgeschrieben hat (vgl. 6:12,54), und die, wie es in einem Hadith heißt, Seinem Zorn vorausgeht.¹⁴ Wie bei einigen anderen Eigenschaften Gottes besteht eine

wirklich Anwendung auf den Menschen gibt, sondern nur »eine Art entfernte Metapher« (*nau ʿmin al-maġāz ba ʿīd*, 174).

¹² Diese Aufzählung ist keinesfalls erschöpfend, es ließen sich weitere Namen hinzufügen. Für eine Liste der 99 Namen und ihre Übersetzung vgl. Amir Zaidan, *Al-ʿaqīdah. Einführung in die Imaan-Inhalte*, Wien 2011, 146–152.

¹³ Der letzte Name ist nicht unter den 99 aufgeführt, wird aber im Koran erwähnt 2:186.

¹⁴ Dieser Hadith (»Als Allāh die Schöpfung hervorbrachte, schrieb Er bei Sich über Seinem Thron (*al-arṣ*): »Wahrlich meine Barmherzigkeit geht meinem Zorn

Analogie zum Menschen, auch Menschen sind barmherzig oder können es zumindest sein. Die Unzulänglichkeit auch dieser Analogie zeigt ein Hadith, in dem es heißt: »Allāh ließ die Barmherzigkeit aus 100 Teilen bestehen, behielt bei Sich davon 99 Teile und sandte einen Teil auf die Erde hinab. Mit diesem Teil sind die Geschöpfe untereinander barmherzig, und so hebt eine Pferdestute ihren Huf über ihr Fohlen, aus Angst, es zu verletzen.«¹⁵

Wie al-Ġazālī schreibt, ist die Barmherzigkeit Gottes sowohl vollkommen – sie will die Bedürfnisse der Bedürftigen erfüllen und erfüllt sie – als auch umfassend, insofern sie alle einschließt, die sie verdienen und die sie nicht verdienen. Die beiden Namen sind nicht synonym, *ar-Raḥmān* ist umfassender in der Bedeutung, wird nur für Gott verwendet, steht damit dem Eigennamen *Allāh* näher (vgl. 17:110) und bezieht sich auf eine Barmherzigkeit, die weit jenseits der Fähigkeiten des Menschen liegt und auch das Jenseits mit einschließt: »*ar-Raḥmān* ist derjenige, der den Dienern gegenüber gütig ist (*ʿatīf*), indem er sie erstens erschafft, zweitens zum Glauben und zu den Mitteln der Glückseligkeit leitet, drittens im Jenseits glücklich macht und ihnen viertens [im Paradies] Seinen Anblick gewährt.« (66f) *Ar-Raḥmān* wird daher auch übersetzt mit »der Wohltäter großer Wohltaten« und *ar-Raḥīm* mit »der Wohltäter kleiner Wohltaten«¹⁶ Der Name *ar-Raḥīm* ist eine Steigerungsform, *raḥ* (Mitleid, Erbarmen) ist noch intensiver als *raḥma* (152). *Al-Wadūd*, der Liebevollste, ist derjenige, der den Geschöpfen das Gute wünscht und ihnen Wohltaten erweist. Auch hier besteht eine Ähnlichkeit zu *ar-Raḥīm*, mit dem Unterschied, dass Barmherzigkeit ein bedürftiges Objekt voraussetzt, was bei Liebe nicht notwendigerweise der Fall ist (132). Der »Anteil des Dieners« (*ḥaṭṭ al-ʿabd*) in diesen Namen liegt in der Barmherzigkeit insbesondere den Bedürftigen gegenüber, ihrer tatkräftigen Unterstützung und einer Haltung der Empathie, gekennzeichnet von Feinfühligkeit und Sympathie, »als ob man ihren Verlust und ihre Nöte teile« (67). Insbesondere Barmherzigkeit gehört zu den Eigenschaften, die den Gläubigen mit Nachdruck ans Herz gelegt werden: Ein bekannter Hadith, der traditionell immer der erste ist, den ein Schüler von seinem neuen Lehrer hört, lautet »Den Barmherzigen erbarmt sich der Barmherzige. Seid barmherzig jenen gegenüber, die auf der Erde sind, dann ist der, der im Himmel ist, barmherzig mit Euch.«¹⁷

voraus« Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Vaduz u.a. 2000, Bd.3, 1507) bzw. Variationen dieses Hadithes, werden von zahlreichen Kommentatoren mit den beiden Versen in Verbindung gebracht, vgl. Feras Hamza et al., *An Anthology of Qurʾānic Commentaries*, Vol 1, On the Nature of the Divine, Oxford 2008, 301.

¹⁵ Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Vaduz u.a. 2000, Bd. 3, 1228f.

¹⁶ Vgl. Amir Zaidan, *Al-ʿaqīdah. Einführung in die Imaan-Inhalte*, Wien 2011, 146.

¹⁷ Deshalb wird er *al-ḥadīṭu l-musalsalu bi-l-auwālīya* genannt, d.h. »der Hadith der in einer ununterbrochenen Reihe (von Lehrern) immer als erster gehört wird«.

Liebevoll sind diejenigen, die anderen Menschen wünschen, was sie für sich selbst wünschen, oder sogar andere sich selbst vorziehen. *Muwadda* (Liebe) ist dann vollkommen, wenn weder Ärger, Wut oder erlittener Schaden Altruismus (*īṭār*) und das Tun des Guten (*iḥsān*) verhindern. Das Beispiel für die Perfektion dieser Eigenschaft ist das Verhalten des Propheten Muḥammad, der, nachdem er in einer Schlacht von den Mekkanern verletzt wurde, ein Gebet für sie sprach: »Allāh, leite mein Volk recht, denn sie sind unwissend« (132f).

Überhaupt verkörpert der Prophet, dessen herausragender Charakter auch im Koran erwähnt wird (»Und du bist wahrlich von großartiger Wesensart« 68:4), diese Eigenschaften in idealer Weise. Zahlreiche Überlieferungen berichten von seiner Barmherzigkeit und Nachsicht den Menschen gegenüber, seiner Fähigkeit, sich auf verschiedene Menschen einzustellen, oder auch seiner besonderen Liebe zu Kindern. Die Sendung des Propheten Muḥammad wird im Koran insgesamt als eine Barmherzigkeit für die Welten beschrieben (21:107). Die Liebe zum Propheten, die einem Hadith zufolge zum wahren Glauben gehört (»Keiner von euch ist (wahrhaft) gläubig, bis er mich mehr liebt als seine Eltern, Kinder und alle Menschen«),¹⁸ ist vielen Muslimen Ansporn, dem Propheten nachzueifern. Tatsächlich bezeichnete er die Vervollkommnung der guten Charaktereigenschaften (*aḥlāq*) in einem seiner Aussprüche als (einen) Grund seiner Sendung.¹⁹

Al-Barr (der Gütigste) ist ein weiterer Name Gottes, der sich auf eine Eigenschaft bezieht, die auch den Menschen anbefohlen ist, und zwar insbesondere gegenüber den eigenen Eltern (vgl. 17:23). Im Umgang mit den alt gewordenen Eltern – den man nicht nur im Kontext der Seelsorge auf alle älteren Menschen ausweiten kann und sollte – wird Barmherzigkeit noch einmal besonders anempfohlen: »Und senke für sie aus Barmherzigkeit den Flügel der Demut und sage: »Mein Herr, erbarme Dich ihrer, wie sie mich aufgezogen haben, als ich klein war« (17:24).

Ein Name, der den Aspekt der Güte mit dem des Wissens verbindet, ist *al-Laṭīf*, der Allgütige, der Feinfühlige, der Kenner der Regungen des Herzens. *Luṭf* (was mit »Güte« nur unzureichend übersetzt werden kann) ist die Verbindung von »Freundlichkeit (*riḥq*) im Handeln mit Feinheit (*luṭf*) in der Wahrnehmung«, und »diese Perfektion in Wissen und Handeln kommt nur Allāh zu« (109f.). Gott als der Schöpfer kennt alle Feinheiten und verborgenen Aspekte der Schöpfung und Er weiß, was in den Herzen der Menschen ist: »Haltet Eure Worte geheim oder äußert sie laut vernehmbar, gewiss, Er weiß über das Innerste der Brüste Bescheid. Sollte denn derjenige, Der erschaffen hat, nicht Bescheid wissen? Und er ist der Allgütige (*al-Laṭīf*) der All-Kundige (*al-Ḥabīr*)« (67:13f). Über die Natur des Menschen hat Gott im Koran einiges mitgeteilt, Kenntnisse, die für die Seelsorge von unmittelbarer Bedeutung sind: Der

18 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Vaduz u.a. 2000, Bd.1, 8,f.

19 Mālik b. Anas, *Al-Muwaṭṭāʾ*, Vaduz u.a. 2000, 357.

Mensch ist »schwach erschaffen«, weshalb Allāh es ihm leicht machen will (4:28), er ist ängstlich (vgl. 70:19), voreilig (17:11) und vergesslich – bereits Adām, der erste Mensch vergaß (vgl. 20:115) – weshalb er die Erinnerung braucht. Während Gott all dies weiß und jeden einzelnen Menschen, seine Gefühlsregungen, Sorgen und Ängste kennt, können Menschen sich immer nur bis zu einem gewissen Grad in andere einfühlen. Mit Rücksicht auf die Schwächen des Menschen soll man ihnen mit Nachsicht und Milde (*ḥilm*) begegnen und sich nicht aus negativen Gefühlen wie Unzufriedenheit und Wut zu übereilten Reaktionen verleiten lassen.

Vergebung und Gebet

Die Namen *al-Ġaffār*, *al-Ġafūr* (der All-Vergebende), *at-Tauwāb* (der die Reue annehmende), *al-ʿAfūw* (der Auslöcher der Sünden) erscheinen auf den ersten Blick synonym, doch betont jeder von ihnen einen eigenen Aspekt: *al-Ġaffār* ist derjenige, der das Gute sichtbar werden lässt und das Schlechte verdeckt, so verdeckt Er die Sünden der Gläubigen im Diesseits und bestraft sie nicht im Jenseits. Die Menschen sollten daher für andere verbergen, was sie für sich selbst nicht offengelegt sehen wollen (85): »Wer einen [d.h. die Fehler eines] Gläubigen verbirgt, den [d.h. dessen Fehler] verbirgt Allah am Tag der Auferstehung.«²⁰ *Al-Ġafūr* ist eine Steigerungsform und bezeichnet Vergebung in Perfektion und Vollkommenheit (114). *At-Tauwāb* (der die Reue annehmende), bezieht sich darauf, dass Gott den Gläubigen die Reue erleichtert, indem Er ihnen einige seiner Zeichen zeigt, ihnen Seine Warnungen zukommen lässt, so dass sie die Gefahr ihrer Sünden erkennen können. Wer von den Menschen immer wieder bereit ist zu vergeben, dem kommt sein Anteil an diesem Namen zu (150f). *al-ʿAfūw* bezeichnet den Auslöcher der Sünden, was über ihr Verbergen noch hinausgeht. Seinen Anteil an diesem Namen hat der Mensch, der sieht, dass Gott in dieser Welt Seine Wohltaten auch den Ungehorsamen schenkt, und deshalb andere, die ihm Schaden zufügen, entschuldigt und ihnen darüber hinaus Gutes tut (151). Die Namen, die auf die Vergebung Gottes hinweisen, sind insbesondere dort wichtig, wo Menschen seelischen Beistand aufgrund eigener Verfehlungen suchen – in den Bereichen der professionalisierten Seelsorge ist hier vor allem an Gefängnisinsassen zu denken. Für die Haltung den Sündern gegenüber ist zunächst die im Islam grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem Menschen selbst und seinen Handlungen wichtig. Während bestimmte Taten verabscheut werden können (und müssen), weil sie Sünden darstellen, darf sich diese Abscheu niemals auf den Menschen selbst übertragen. Dies kommt im Verhalten des Propheten zum Ausdruck, der einen (gewohnheitsmäßig) Alkohol trinkenden Mus-

20 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Vaduz u.a. 2000, Bd.1, 459.

lim zwar entsprechend bestrafte, es aber den Leuten untersagte, ihn zu verfluchen – vielleicht liebte dieser Mann Allāh und Seinen Gesandten.²¹ In ähnlicher Weise sind (nicht nur) seelsorgerisch Tätige, die mit Menschen zu tun haben, die (möglicherweise schwere) Schuld auf sich geladen haben, angehalten, diesen Menschen trotz ihrer Sünden Wertschätzung für ihre Person zu vermitteln.

Es gibt zahlreiche Stellen im Koran und Hadithe, die von Gottes nahezu unbegrenzter Bereitschaft zu vergeben sprechen.²² Voraussetzung für Vergebung ist Reue und diese besteht in der Erkenntnis des Schadens für sich und andere, dem festen Vorsatz, die Sünden in Zukunft zu unterlassen, und dem entsprechenden Handeln, das sich auch auf die Vergangenheit bezieht, insofern man versucht, den entstandenen Schaden so weit wie möglich wiedergutzumachen.²³ Im Zusammenhang der Sündenvergebung ist erneut die Barmherzigkeit Gottes von Bedeutung: »Sag: Oh meine Diener, die ihr gegen euch selbst maßlos gewesen seid, verliert nicht die Hoffnung auf Allāhs Barmherzigkeit, Gewiss, Allāh vergibt die Sünden alle. Er ist ja der All-Vergebende (*al-Ġafūr*) der Barmherzige (*ar-Raḥīm*)« (39:53).

Die Bitte um Vergebung führt zu einem weiteren Namen Gottes: *al-Muġīb* ist derjenige, der die Gebete erhört, der sogar »den Bedürftigen Wohltaten erweist, bevor sie ihn anrufen. [...] Er kennt die Bedürfnisse der Bedürftigen, bevor sie [um ihre Erfüllung] bitten, Er kennt sie von Ewigkeit her« (129). In Sure 2 heißt es: »Und wenn dich Meine Diener nach Mir fragen, so bin ich nahe. Ich erhöere den Ruf des Bittenden, wenn er mich anruft« (2:186). Von diesem Vers wird der Name Gottes *al-Qarīb* (der Nahe) abgeleitet, der nicht in der Liste der 99 enthalten ist, aber auch zu den Namen Gottes gehört (vgl. 181). Bezogen auf den Menschen bedeutet der Name *al-Muġīb* vor allem, dass er ansprechbar für Gott sein soll und – daraus hervorgehend – auch für andere Menschen, im Rahmen der Möglichkeiten, die Gott ihm gegeben hat. In diesem Sinne ansprechbar ist, wer dem Fragenden hilft oder freundlich antwortet, wenn er oder sie dazu nicht in der Lage ist (129).

Es ist deutlich geworden, dass in den Dimensionen der Namen Allāhs, in denen sich der Mensch um einen Anteil bemühen kann, eine der vielfäl-

21 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Vaduz u.a. 2000, Bd.3, 1368.

22 Im Koran wird *širk* (»Beigesellung«) als einzige Sünde genannt, die Gott nicht vergibt, vgl. 4:48).

23 Für eine ausführliche Darlegung dieses Konzepts der Reue vgl. *Muḥammad al-Ġazālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Die Bücher 31–36 seines Hauptwerkes* eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich, Wiesbaden 1984, 24–49. Zum Themenkomplex Schuld und Vergebung und den seelsorgerischen Konsequenzen vgl. Misbah Arshad, »Schuld, Vergebung und Seelsorge im Islam«, in: *Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland*, hg. v. Bülent Uçar und Martina Blasberg-Kuhnke, Frankfurt a.M. 2013, 39–58.

tigen Quellen für eine theologische Grundlegung von Seelsorge liegt, die sicherlich noch weiter ausgearbeitet werden müsste, als es hier erfolgen kann. Wie für alle anderen oben erwähnten Konzepte gilt, dass Seelsorge im Islam in einem umfassenden Sinn verstanden werden muss. Denn die genannten Eigenschaften werden Muslimen allgemein ans Herz gelegt, für den Umgang mit allen Menschen ihrer Umgebung, insbesondere mit den ihnen nahestehenden. Im Idealfall sollte es daher niemanden geben, der professionelle SeelsorgerInnen braucht, da er oder sie sich sowohl mit seinen materiellen wie auch seelischen Nöten an seine Familie und Freunde wenden kann und dort die Barmherzigkeit, Milde, Empathie, aber auch die Erinnerung und den guten Ratschlag (*naṣīḥa*) findet, der gerade notwendig ist. Im Islam wird davon ausgegangen, dass diejenigen, die die Betroffenen am besten kennen, auch am besten helfen können, wie man der koranischen Empfehlung, sich bei Problemen in der Ehe an die Familien der Ehepartner zur Vermittlung zu wenden, entnehmen kann (4:35). In der Realität ist das jedoch oft nicht der Fall. Zum einen kann es Fälle geben, die Freunde und Familie überfordern, etwa Situationen, die eine Notfallbegleitung erforderlich machen wie schwere Unfälle, Gewaltverbrechen oder Suizide. Zum anderen haben muslimische Familien und Ehepaare mit den Belastungen des modernen Alltags wie alle anderen Menschen zu kämpfen und in vielen Fällen zusätzlich mit den besonderen Herausforderungen der Migrationssituation.²⁴ Oftmals fehlt auch das religiöse Grundwissen, das etwa für die richtige Deutung von Krankheit, Leid und Tod notwendig wäre.²⁵

Die Ausbildung professioneller muslimischer SeelsorgerInnen ist daher dringlich, kann aber nur ein Teil der Antwort auf die Problemlage sein. Ebenso notwendig ist, dass die erwähnten Charaktereigenschaften in den Familien und Gemeinden – und, so ist zu hoffen, auch im islamischen Religionsunterricht in der Schule – aktiv eingeübt werden und sich in allen Bereichen Vorbilder finden, die diese Eigenschaften verkörpern. Islamische Charakterbildung ist Teil einer Erziehung, die Bildung nicht nur als im Berufsleben verwertbare Informationen und Techniken versteht, *soft skills* und »emotionale Intelligenz« vor allem als Mittel zur Beförderung der Karriere ansieht. Die kontinuierliche Sorge um die Seele im Sinne ihrer Reinigung von Angst, Wut, Neid, Geiz – Eigenschaften, die nicht nur die Beziehung zu Gott, sondern auch die zwischenmenschlichen Beziehungen beeinträchtigen und Verletzungen bei anderen verursachen – und die Förderung der genannten positiven Eigenschaften ist als *präventive* Seelsorge zu verstehen.

24 Vgl. dazu den *Ratgeber für Muslime bei psychischen und psychosozialen Krisen* von S. Ibrahim Rüschoff, Malika Laabdallaoui, Köln 2005.

25 Für dieses Grundwissen, vgl. Nigar Yardim, »Theologische Grundlagen der islamischen Fürsorge« 24–34 (vgl. Anm. 4).