



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die Bändigung der Triebseele“

verfasst von / submitted by

Nour Khaled, BA

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

Master of Arts (MA)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

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

A 066 674

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

Masterstudium Islamwissenschaft

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohker



*Meiner Mutter gewidmet*

## Danksagung

Ich danke dem Betreuer meiner Masterarbeit, Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker, der mich beim Schreiben meiner Arbeit unterstützt und begleitet hat. Er nahm sich für jeden seiner Studenten genügend Zeit. Er hat mir die Facetten des Islam gezeigt und keine Perspektive ausgelassen. Dank ihm habe ich mich entschieden, mich auf die islamwissenschaftliche Seite der arabischen Welt zu spezialisieren. Seine präzise, kritische und detaillierte Verfahrensweise bei den Vorlesungen hat meine Leidenschaft für die Islamwissenschaft erweckt. Ich möchte mich für seine Geduld sowie für seine Hilfsbereitschaft in meinen Jahren als Studentin am Institut für Orientalistik an der Universität Wien bedanken.

Meiner Mutter, Johanna Orthofer bin ich zu tiefster Danksagung verpflichtet, denn Sie war es, die mir jahrelang den Rücken gestärkt hat und mich motiviert hat, alles im Leben schaffen zu können. All die Studienjahre hat sie mich gepusht weiterzumachen. Sie hat an mich geglaubt ohne je einen einzigen Funken Zweifel. Ich widme ihr diese Arbeit.

Mein weiterer Dank gilt meinem Vater Mithal, meinem Mann Hassan und meinem Sohn Hamza, sowie meiner Großmutter Martha, für ihre Geduld, die sie mir all die Jahre schenkten.

Nicht zuletzt war diese Arbeit für mich eine Art Jihad mit meiner eigenen Seele, die ich im Wohlgefallen Gottes wachsen lassen wollte.

# Inhaltsverzeichnis

<b>1 Einleitung</b> .....	<b>9</b>
1.1 Forschungsstand .....	9
1.2 Ziele der Arbeit und Aufteilung .....	10
1.3 Technische Hinweise .....	12
<b>2 Die Herkunft der Triebe im Philanthropismus</b> .....	<b>14</b>
<b>3 Die menschlichen Triebe aus psychologischer Perspektive</b> .....	<b>17</b>
3.1 Willensmächte .....	17
3.2 Triebarten .....	17
3.3 Erläuterung der Triebe .....	20
3.4 Befriedigung der Triebe .....	22
3.5 Schattenarbeit .....	23
3.5.1 Das Böse als Definition .....	24
3.5.2 Bewusstwerdung des Schattens .....	25
3.5.3 Die Projektion .....	26
3.5.4 Der Schatten der Psychotherapie .....	27
3.5.5 Ziele der Schattenarbeit .....	28
<b>4 An-Nafs im Islam</b> .....	<b>29</b>
4.1 Die Bedeutung von Nafs .....	29
4.2 Die Hingabe zu Gott in der Sufik .....	32
4.2.1 Jihad im Inneren, Islam und Sufismus .....	35

4.2.2	Zuhd .....	36
4.3	Komponenten im Kampf mit der Triebseele im Sufismus .....	42
4.3.1	Armut – fuqara .....	42
4.3.2	Besitz .....	44
4.3.3	Betteln und Arbeiten .....	45
4.3.4	Verzicht auf Hilfsmittel zur Heilung des Körpers .....	46
4.3.5	Geschlechtlichkeit und Liebe .....	46
4.3.6	Rückzug .....	48
4.3.7	Schlaf .....	49
4.3.8	Fasten .....	50
4.3.9	Kritik an der Askese .....	53
<b>5</b>	<b>Jihad .....</b>	<b>55</b>
5.1	Der Begriff Jihad- zusammengefasst von verschiedenen Islamforschern .....	56
5.1.1	Jihad aus der Sicht von Peter Antes .....	56
5.1.2	Jihad aus der Sicht von Rüdiger Lohlker .....	61
5.2	Jihad aus der Sicht von Koraniten .....	64
5.3	Der Jihad als Pflicht? .....	67
5.4	Spenden und ihr Zusammenhang mit dem Terrorismus .....	70
<b>6</b>	<b>Koran und Jihad .....</b>	<b>72</b>
6.1	Entstehung des Korantextes .....	72
6.1.1	Mehrdeutigkeit des Korans .....	77
6.2	Niloofer und Yasaman Salmani's Jihadinterpretation aus Sure 9 im Koran .....	78

6.3 Adel Theodor Khoury's Jihadinterpretation des Korans .....	79
6.4 Militante Züge des Jihads? .....	80
6.4.1 Friedenszeiten zur Zeit des klassischen Islam .....	80
6.4.2 Der Jihad im heutigen Islam .....	81
6.4.3 Historische Ereignisse zur Zeit des Propheten Muhammad .....	83
6.4.4 Einsatz bei Widerstand oder Feindseligkeit .....	84
6.4.5 Regelungen zum Kampf .....	87
<b>7 Hadithquellen .....</b>	<b>99</b>
7.1 Frühe Hadithliteratur zum Jihad .....	99
<b>8 Textsegmente, übersetzt aus dem Werk „zād al-ma'ad“ von 'Ibn Qaīm al-Ġawziya .....</b>	<b>107</b>
<b>9 Schlussbetrachtung .....</b>	<b>113</b>
<b>10 Abschließende Gedanken .....</b>	<b>117</b>
<b>11 Zusammenfassung .....</b>	<b>119</b>
<b>12 Abstract .....</b>	<b>120</b>
<b>13 Bibliographie .....</b>	<b>121</b>

Bremen, Juni 2017

A number of fighters came to the Messenger of Allah, and he said: „You have done well in coming from the ‘lesser jihad’ to the ‘greater jihad.’“ They said: „What is the ‘greater jihad.’“ He said: „For the servant [of God] to fight his passions“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Zit. n. Cook, David (2005). *Understanding Jihad*. Berkeley, California (u.a.): University of California Press, S. 35

# Die Bändigung der Triebseele

## 1 Einleitung

### 1.1 Forschungsstand

Die folgenden Erkenntnisse dieser Arbeit sind ein Versuch, den Kampf mit der Triebseele, den größeren Jihad, von allen Seiten zu durchleuchten. Die meisten Autoren gehen mehr auf den militärischen Jihad ein oder nur auf die spirituellen Aspekte des größeren Jihads.

Durch die Werke von Julius, Schneider und Repp habe ich mir Mühe gegeben, den psychologischen Teil der Triebseele darzustellen, mit dem man sich mit den unbewussten und den bewussten Trieben sowie den Schattenaspekten auseinandersetzt. Religiös gesehen sind diese nicht von Belang, jedoch ist ihre Kenntnis und der beste Umgang mit ihnen aus psychologischer Betrachtung hilfreich. Ein Werk, das die Triebseele sowohl psychologisch als auch religiös erörtert, ist mir bis jetzt nicht bekannt.

Der Begriff Jihad ist weltweit verbreitet. Auch vom Jihad mit dem Herzen oder dem „Jihad *an-nafs*“ wird gesprochen, jedoch weitaus weniger als vom militärischen Jihad gesprochen wird.

Seit dem Geschehnis von 9/11 ist der Jihad nicht nur weitbekannt, sondern auch in schlechtes Licht gerückt worden.

Die vorliegende Arbeit soll einen Einblick in den größeren, friedvollen und wichtigeren Jihad geben, der vielen unbekannt ist.

Der Jihad kommt aus dem muslimischen Raum, der teilweise arabischsprachig<sup>2</sup> ist, es gibt jedoch schon eine Großzahl von deutsch-, englisch- und französischsprachigen Literaturwerken darüber, der Großteil ist aber noch in Originalsprache<sup>3</sup>. So ist ein Teil der Jihadliteratur für den Westen lesbar geworden und vielleicht das Thema damit auch verständlicher.

Mit meiner Arbeit möchte ich den Kampf mit der Triebseele von allen wichtigen Seiten beleuchten, um einen Einblick auf die Vielfältigkeit und Möglichkeit der Erlangung der

---

<sup>2</sup> Der islamische Raum streckt sich über mehrere Kontinente und Sprachen. Weitere Sprachen wären Türkisch, Urdū (Indisch), Persisch, Bosnisch, Somalisch, Kurdisch usw.

S. Guth, Stephan S. 3 ff.

<sup>3</sup> Koran und Hadithliteratur sind in Originalsprache Arabisch

Friedseeligkeit mitzugeben. Ich habe versucht die Aspekte des friedvollen Jihads hervorzuheben, wie es dem Jihad gebührt, und ein Werk zu schaffen, das einen neutralen Einblick auf dieses Thema gewährt, mit dem Versuch, die schlechten Gedankenverbindungen, die heutzutage in Bezug auf den Jihad entstehen, aus einem anderen Blickwinkel zu zeigen.

## **1.2 Ziele der Arbeit und Aufteilung**

In der folgenden Arbeit wird der Kampf mit der Triebseele erörtert und untersucht. Die psychologische, spirituelle, historische und militante Seite des Jihads wurden so dargestellt, das man einen guten Überblick über die Grundsätze des Jihads bekommt, mit der Vertiefung auf den Jihad *an-nafs*. Die gewalttätigen Beweggründe des Jihads<sup>4</sup> wurden auch durchforscht, jedoch im Mittelpunkt steht der spirituelle Jihad.

Als Basis um die im Jihad zu bändigenden Triebe zu verstehen, habe ich die Triebseele und ihre Triebe zuerst philanthrophisch sowie psychologisch analysiert, um den Grundstein der Triebe darzulegen. Der Philanthrophismus wurde um die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts verbreitet. Mit dem Ziel einer Humanisierung hatte diese Lehre die Vernunft und Natürlichkeit im Vordergrund.<sup>5</sup> Angefangen bei der Leere der Körperflüssigkeiten, die dann die Leere der vier Temperamente hervorbrachte bis hin zur Perspektive, wie die Vernunft von den Affekten bekämpft wird. Des Weiteren spielen die Kenntnisse der Psychologie eine große Rolle der Ansichtswiese auf die Triebe. Je mehr man über sie weiss, desto besser kann man sie akzeptieren, zügeln oder verdrängen, je nach dem, was das individuelle Ziel ist. In der Psychologie werden die Willensmächte in Instinkt, Trieb, Begierde und Wunsch geteilt, die in einem Zusammenspiel miteinander agieren. Triebe kann man in leibliche und seelische Triebe unterteilen, und jede Art von Übermaß wirkt sich negativ auf den Körper aus.

Für die Literatur hierzu habe ich mich auf Bücher von Vogel, Julius und Lempa sowie auf ein älteres Buch (1935) von Schneider konzentriert. Auch die Befriedigung der Triebe und die Schattenarbeit waren, neben dem Grundriss der Triebe, hierfür ein wichtiger Aspekt um die Triebseele analysieren zu können. So ist in der Psychologie als beste Variante das Wahrnehmen und Akzeptieren eine hervorragende Art mit den Trieben umzugehen. Im sunnitischen Islam sollte die Triebseele jedoch nicht nur gezügelt, sondern gar vernichtet

---

<sup>4</sup> Bei den Koraniten ist es allerdings anders. Hierbei scheint es geteilte Meinungen zu geben, worunter es auch die Variante gibt, dass es nur einen Jihad gibt, und dieser ein innerer ist, in dem man gerecht ist. Es gibt auch Wissenschaftler, die die militante Art des Jihads im Allgemeinen nicht als Pflicht oder aus den Umständen der Herrscher und Kriege, die damals entstanden sind, interpretieren.

<sup>5</sup> Siehe Internetlink in Bibliographie zu: Philanthrophismus

werden, um religiös wachsen zu können. Anders, als in bekannten Büchern über den Jihad, ist die Triebseele das Hauptanliegen meiner Arbeit, dieser Art von Jihad, welche weitaus wichtiger ist als der militärische Jihad, möchte ich in den Mittelpunkt stellen, im Gegensatz zu anderen Schriften über dieses Thema.

Kapitel vier ist der Triebseele aus religiöser Sicht gewidmet. Da im Sufismus darüber mehr Literatur zu Verfügung steht, habe ich mich auf diese Quellen gestützt, mit dem Versuch diesen Grundstein in den allgemeinen Islam einzufügen. Die sufischen Mystiker schenken der Triebseele mehr Achtung und Wertschätzung in ihrer pietistischen Lebensweise.

Im darauffolgenden Kapitel gehe ich auf den Begriff *nafs* ein, dieser Begriff ist vieldeutig und benötigt systematischer Untersuchung. *Nafs* und *rūh* sind zwei im heutigen Sprachgebrauch ähnliche Dinge, die beide im Koran vorkommen. *Rūh* wird jedoch als unsterblich angesehen. So sind laut al-Ġazzālī *nafs*, *rūh* und *qalb* der Hauptsitz des Intellektes. Er unterteilt unter dem Überbegriff der unkörperlichen *rūh*, verschiedene Unterkategorien. Des Weiteren wird auf den Sufismus näher eingegangen, der fromme Sufi strebt gegen seine Gelüste und hat bestimmte asketische Lebensweisen, die er sich vorschreibt, wobei es unter den Sufis, was die Asketik betrifft, wiederum unterschiedliche Meinungen gibt, welche Praktiken gut sind und welche nicht. In der Askese, sowie auf dem mystischen Weg spielt *zuhd* (Verzicht/Weltverzicht) und *tawwakul* (Gottesvertrauen) eine große Rolle. Auf die Komponenten Fasten, Schlafen und Arbeiten, die den sufischen Mystikern hierbei wichtig waren, werden in diesem Kapitel detailliert beschrieben. Für dieses Kapitel wurden hauptsächlich Fachliteratur von Poosch, Badeen und Reinert benutzt, wobei Poosch's „Untersuchung zur islamischen Verzichtsethik“ im Vordergrund stand, da es sich um eine sehr detaillierte Untersuchung von ihm handelt.

Das fünften Kapitel dreht sich um den Jihad im Allgemeinen, seinen Wortstamm und Interpretation, und die Perspektive von Peter Antes, Rüdiger Lohlker und den Koraniten. Auch die Fragestellung der Pflicht des Jihads und Spenden im Zusammenhang mit Terrorismus wurde hier begünstigt.

Im darauffolgenden Kapitel wird der Jihad in Bezug auf den Koran durchleuchtet, beginnend mit einer kleinen Zusammenfassung der Entstehung des Korans als informativer Basis. Man könnte an dieser Stelle noch mehr Korankommentare und ihre Kommentatoren erforschen, jedoch dies bedürfte einer eigenen wissenschaftlichen Arbeit. Koranverse sind in diesem Thema unerlässlich. Es ist ein leichtes für Islamisten, Koranverse ohne Zusammenhänge im Allgemeinen ohne genügend Grundwissen, falsch zu interpretieren, beziehungsweise zu Gunsten seiner eigenen politischen Ziele anzuführen.

Es folgt ein historischer Überblick über Regelungen zum Kampf zur Zeit des Propheten von Khoury, sowie seine Korankommentare zu den diesbezüglich relevanten Versen. Als Literaturquelle dienen in diesem Kapitel neben dem Buch „Was sagt der Koran zum heiligen Krieg“, auch die Autoren Khader Salameh und die Zeitschrift von Peter Antes (u.a) über Jihadperspektiven.

Das anschließende Kapitel (sieben) handelt von Hadithquellen, die neben dem Koran für Sunniten und Schiiten als zweitwichtigste Literaturquelle für die Sunna des Propheten gilt. Gerade die Hadithliteratur des 3-9. Jhdt. n. Chr. spiegelt die Vielzahl der verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten des Wortes Jihad. Hierfür wird die Fachliteratur von Afsaruddin und Marranci hauptsächlich als Grundlage genommen und durchforscht.

Im darauffolgenden Kapitel wird ein Textsegment von 'Ibn Qayyim al-Ğawziya (geb. 1292 n. Chr.) aus dem arabischen übersetzt. Seine Werke sind von großem Wert für die Forschung des Islams und bieten einen breiten Umfang. Zusammengefasste Ausschnitte wurden aus dem Buch „*zād al-ma`ad fi haīri al-`ibād*“ zum Thema Jihad *an-nafs* entnommen und übersetzt.

Die Methodik dieser Arbeit stützt auf ein Quellen- untersuchendes Vorgehen. Der Korpus besteht aus mehreren Primärquellen. Die Literatur wurde gesammelt, verglichen, teilweise kontrolliert und analysiert, mit dem Ziel, das Thema Triebseele in einem allumfassenden Werk zu bündeln. Da das Ziel in eine andere Methodik übergeht, besteht hier eine polymethodische Forschungsweise.

Die vorliegende Arbeit soll einen Einblick auf die Vielfältigkeit des Jihads und dem friedvollen Kampf mit sich selbst geben. Manche Gelehrten sind der Meinung, dass dies die Bedeutung von Jihad sei. Den Weg zum Verständnis des großen Jihads, wie man ihn anstreben kann und welche Quellen es dazu gibt, war die Intention dieser Arbeit.

### **1.3 Technische Hinweise**

In der vorliegenden Arbeit werden bei der Transkription der arabischen Namen und Fachbegriffe die Regeln Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DGM) angewendet.

Jahreszahlen wurden grundsätzlich nach christlicher Zeitrechnung angegeben. Eingedeutschte Begriffe wie Jihad oder Hadith sind in deutscher Schreibweise angeführt.

Bei Koranzitaten werden verschiedene Koranübersetzer benutzt. Des Weiteren werden Koranzitate in einer anderen Schriftart geschrieben, um diese vom anderwärtigen Text abzuheben. Die Koranzitate wurden von mir überprüft, Tippfehler kann ich jedoch nicht

ausschließen, eine eigenständige Überprüfung des heiligen Korans wird empfohlen, um etwaige Fehler vollständig auszuschließen zu können.

Die Übersetzung der arabischen Textsegmente in Kapitel acht sind meine eigenen. Literaturangaben in den Fußnoten sind meist nur nach dem Nachnamen des Autors und eventuell der Seitenanzahl gekürzt, genaue Details stehen in der Bibliographie.

## 2 Die Herkunft der Triebe im Philanthropismus

Um die Triebe genauer zu verstehen, forscht Lempa weiter zurück als andere. Er will sich auch auf die grundsätzlichen Kontinuitäten beziehen und Bedeutungsverschiebungen sowie die strukturellen Ebenen durchwandern, um den Begriff Trieb bestimmen zu können. In der antiken Welt galt ein Affekt als Gemütsregung, eine Naturwidrigkeit die nicht zur Menschennatur gehören sollte. Diese Grundlage stammt von der Theorie der Elemente und den Humores, den Körperflüssigkeiten, deren Komposition den physiologischen und psychologischen Charakter des Menschen bestimmen sollte. Bis zum zweiten Jahrhundert nach Christi hatte diese Theorie ihre kanonische Fassung erhalten und Menschen wurden von den Medizinern auf dieser Basis behandelt. Dieser Ursprung liegt in der pythagoreischen Theorie der vier Grundelemente, die um 400 v. Chr. mit der überlieferten medizinischen Auffassung von den Körperflüssigkeiten als Ursachen der Krankheiten verbunden wurde. Feuer, Luft, Wasser und Erde waren die Grundelemente des Kosmos, und die Körpersäfte waren die vier Flüssigkeiten,<sup>6</sup> Blut, schwarze Galle, gelbe Galle und Schleim. Die Grundelemente der Jahreszeiten und die qualitativen Bestimmungen warm, kalt, feucht und trocken wurden auf die physiologischen Elemente übertragen. Später wurde dem noch das Menschenalter: Knabenalter, Jugend, Mannesalter und Greisenalter hinzugefügt. Die Vorstellung über Körperflüssigkeiten hat dem Menschen, abhängig vom Charakter eine geistige Qualität verliehen, daraus wurde die Lehre von Galen über die vier Temperamente des Menschen, die in Phlegmatiker, Sanguiniker, Choliker und Melancholiker eingeteilt wurden.<sup>7</sup>

„Das Resultat dieser medizinischen Reflexion war eine Theorie und Weltsicht, in der der Mensch durch die Korrelation seiner physiologischen Grundelemente mit der Umwelt und seiner mentalen Seite ein integrierendes Ganzes bildete. Der Mensch war sowohl geistig als auch körperlich ein Mikrokosmos in der Analogie mit dem Makrokosmos Welt.“<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Die Lehre von den Säften geht auf Hippokrates (Corpus Hippocraticum) zurück und wurde von Galen weiterentwickelt, nach der Krankheiten von einem Mangel oder Überfluss einer oder mehrerer Körperflüssigkeiten ausgelöst werden. Vgl. Wibke, S. 116

<sup>7</sup> S. Lempa S. 19 ff.

<sup>8</sup> Lempa, Heikki (1993). Bildung der Triebe: der deutsche Philanthropismus (1768-1788). Turku: Turun Yliopisto, S. 21

Der Mensch sei dadurch bestimmt, dass er sich selbst zu bewegen vermag, diese Qualität des Menschen bekam den Begriff Trieb. Ein Zusammenspiel von Körper und Geist, die zwar sinnliches Begehren, aber positiv von der Vernunft gelenkt werden. Was gegen die Vernunft entgegenwirkt, nennt Aristoteles den Affekt. Bei den Stoikern<sup>9</sup> war der Doppelcharakter der Triebe stärker, sie suchten nach dem Urtrieb, der zu dem Wesen des Menschen gehören sollte. Der Trieb sei aber nur unter der Herrschaft des Logos in Übereinstimmung. Wenn nun der Logos nicht beherrscht wurde, fiel der Mensch den enttarnten Trieben zum Opfer und verlor die Kontrolle über sie. Der Pathos, der Affekt, sei die größte Gefahr des Logos. Zenon, der Gründer der Stoiker, erstellte das Viererschema, Lust, Schmerz, Begierde und Furcht.<sup>10</sup>

Lust und Schmerz waren Gegenwartsaspekte, Begierde und Furcht jedoch nicht, sie waren Erwartungen des Künftigen. Diese Affekte wurden anderen untergeordnet. Mitleid, Neid und Eifersucht wurden dem Schmerz untergeordnet. Schadensfreude wurde der Lust untergeordnet. Zorn war eine Unterkategorie der Begierde und Scham stammte von Furcht. Affekte erhielten sowohl körperliche als auch geistige Bestimmung und wurden in die Medizin eingegliedert. Bei den Peripatetikern<sup>11</sup> war die grundsätzliche Positivität der Affekte Ansporn der Handlung zum Guten. Vom Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert kam die Weiterbildung der Affektenlehre, die nach den Affekten eingeteilt war. Hoffnung, Vertrauen, Zorn, Verzweiflung und Furcht waren die begehrt-fähigen, und Liebe, Begierde, Freude, Hass, Abscheu und Traurigkeit die kampft-fähigen Affekte, welche wiederum in Gut und Böse eingeteilt waren. Die Jesuiten und der humanisch- orientierte Teil der Protestanten fügten die Affektenlehre als Grundstein in Theologie und Anthropologie ein. Die Jesuiten hatten die Idee von den Affekten als Verstärker des Willens zum Guten entwickelt. Eine Mischung aus dem göttlichen Willen und dem natürlichen Seelenvermögen des Menschen. In der Seele gäbe es den frommen Affekt, der den Glaubensakt veranlasst. Lempa nennt den Philanthropismus ein

---

<sup>9</sup> Stoa, benannt nach einer Säulenhalle in Athen, die Philosophie der Stoa ist im 3. vorchristlichen Jahrhundert entstanden. Triebe werden von Vorstellungen aktiviert, die der Körper von außen empfängt. Vernunft verstärkt diese Triebe, die dann zu Schmerz, Furcht und Lust führen. Mäßigung der Affekte gelingt durch Aufgabe der Vernunft.

S. Assmann Lothar, (Internetlink befindet sich der Bibliographie)

<sup>10</sup> S. Lempa S. 148 ff.

<sup>11</sup> Peripatetiker sind Angehörige der aristotelischen Schule, benannt nach dem Wandelgang (Peripatos), in dem die Schüler ihre Gespräche im „Wandelgang“ führten.

S. Internetlink in Bibliographie zu: Peripatetiker

Produkt eines theologischen Transformierungsprozesses, der sich nicht in der Ablehnung, sondern in der gesellschaftlichen Funktionalisierung und Unterordnung der göttlichen Offenbarung zeigt. Der Philanthropismus schaffte ideologisch und gesellschaftlich Platz für die Erziehungskunst fernab der Theologie.

Die Diätetik mit der Affektenlehre ist die Grundlage für diese Erziehungskunst. In der Erziehung versuchte man die Affekte zu mobilisieren. Unter einer Bildung der Triebe könnte man verstehen, Triebe müssten ausgerottet, unterdrückt und bezwungen werden, Lempa ist jedoch vom Gegenteil überzeugt. Ende des 18. Jahrhunderts wurde die Erziehungskultur spezifischer und ersetzte die triebregulierende Art durch die triebbildende.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> S. Lempa 148ff.

### 3 Die menschlichen Triebe aus psychologischer Perspektive

#### 3.1 Willensmächte

Die Mächte, die unseren Willen ohne Beteiligung der Erkenntnis umsetzen, sind Wünsche, Sehnsüchte und Triebe. Triebe gehen aus Lebenszuständen und Lebensprozessen des Organismus hervor. Beim Menschen gibt es die verschiedenen Willensformen, wie zum Beispiel Instinkt, Trieb, Begierde und Wunsch. Dem Bedürfnis nach Essen liegt ein Trieb zugrunde, und der Instinkt wählt was wir essen. Die Begierde regt sich bei einem Gegenstand, auf den sie sich richten kann, der Trieb erwacht dann in dieser Begierde. Die Begierde wird stärker wahrgenommen als ein Trieb. Wenn man eine Süßigkeit vor sich sieht, wird die Begierde wach. Wir sind auch imstande, dieses Objekt der Begierde in Erinnerungen oder Phantasien zu erwecken. Durch diese Vorstellungsvermögen kann eine Begierde zur Qual werden.<sup>13</sup>

#### 3.2 Triebarten

Triebe kann man in leibliche und seelische Triebe unterteilen.

Zu den leiblichen Trieben gehören zum Beispiel der Nahrungstrieb und der Geschlechtstrieb, sowie die Triebe sich zu bewegen, zu kratzen, zu schlafen und sogar die Notdurft gehört zu dieser Kategorie. Die abnormen leiblichen Triebe wären zum Beispiel Fressgier, Appetitlosigkeit bei Krankheit oder abnormer Durst sowie die Sexualpsychopathologie<sup>14</sup>. Weiteres gibt es noch die seelischen Triebe, die Schneider als „Triebe des Herzens“ beschreibt. Ehre, Reichtum, Erfolg, Schönheit aber auch Demut und Reinheit gehören laut Schneider zu dieser Kategorie.<sup>15</sup>

Julius teilt diese Art der Triebe in die natürlichen Triebe ein<sup>16</sup>:

- *der Trieb zur Selbsterhaltung* - bei dem man den Drang hat davon zu laufen und sich mit gebeugten Knien kleinzumachen
- *der Trieb sich hervorzutun* - wenn man etwas riskiert
- *der Trieb des Wachen und des Schlafens*
- *der Trieb zu Fortpflanzung*

---

<sup>13</sup> S. Julius, S.33 ff.

<sup>14</sup> Psychopathia sexualis. Abnormen der sexuellen Funktion werden als Krankheiten dargestellt.

S. Internetlink in Bibliographie zu: Sexualpsychopathologie

<sup>15</sup> S. Schneider, S. 24 ff.

<sup>16</sup> S. Julius, S.207 ff.

- *der Drang zur Versorgung der Kinder* - bei Frauen sowie bei Männern
- *der Drang zum Spielen bei Kindern* - beim Kind ist der Drang zum Spielen sehr stark
- *der Drang Erwachsene nachzuahmen*
- *der Jagdtrieb* – er ist beim Menschen ein mächtiger und einer der bekanntesten Triebe. Schon beim Scharfschützen, der um jeden Preis bestimmte Tiere begehrt ist dieser vorhanden. Er kann sich aber auch beim Ballspielen oder bei Wettrennen äußern.
- *der Esstrieb*
- *der Trieb zum Suchen und Eindringen in den Lebenskreis anderer* - zeigt sich oft bei Armut und Hungersnot, in Kriegszeiten äußert sich dieser wenn man versucht anderen etwas wegzunehmen
- *der Drang zum Kämpfen und Beherrschen* – ist meist bei zivilisiertem Zusammenleben abgeschwächt, kann sich aber auch durch den Drang zur Vernichtung des Gegners zeigen
- *der Drang zum Nähren*

Ein Beispiel als Kampf mit dem Schatten eines Kleinkindes ist ein Mädchen, das seine Barbiepuppen und den Teppich mit blauem Nagellack beschmiert hatte. Als der Vater nachfragt warum sie dies denn gemacht hatte, meinte das Mädchen: „Die Barbie hat es mir gesagt, ich habe nein gesagt, aber sie hat er mir immer wieder gesagt. Ich wollte es nicht, aber die Barbie hat es mir befohlen.“ In dieser Situation sieht man wie das Kind mit seinem Willen gekämpft hat, aber der Drang sich mit dem Nagellack auszutoben war stärker und sie hat nachgegeben, obwohl ihr Gewissen es nicht wollte.

„...alle seelischen Triebe wollen das Ich bereichern, erhöhen. Sie sind eine für das Ich eingesetzte Aktivität und verhalten sich darin anders als die seelischen Gefühle,...“<sup>17</sup>

Beim Tier existiert eine Welt, die ihm von den Sinnen dargeboten wird, der Mensch ist jedoch komplexer. Hier spricht Julius von einer zweiten Welt beim Menschen. Was uns wiederfährt, weckt Begriffe, die sich auf das Wahrgenommene richten und sich mit ihm verbinden. So kann das Wahrgenommene unterschieden werden. Wenn sich der Mensch von den

---

<sup>17</sup> Schneider, Kurt (1935). Pathopsychologie der Gefühle und Triebe: ein Grundriss von Kurt Schneider. Leipzig: Georg Thieme. S.24

Wahrnehmungen abwendet, kann er diese an der Wahrnehmung gewonnenen Begriffe aus Erinnerungen hervorrufen. Diese Vorstellung verbindet sich mit Gefühlen und Willensimpulsen.<sup>18</sup>

„So öffnet sich dem Menschen eine Sphäre, die ganz und gar sein innerster Besitz ist und in der er sich wie in einer zweiten Welt bewegen kann.“<sup>19</sup>

Ein unbefriedigter Trieb drängt sich immer stärker auf und beeinflusst nicht nur das Verhalten, er übt starken Zwang auf die Vorstellungen aus. Es gibt bestimmte Einflüsse, wie eine Zeit lang nicht zu schlafen oder zu essen, die einen Trieb mächtiger werden lassen. Auch wenn jemand beleidigt wird und versucht, sich seiner Rage zu bemächtigen sind Trieb im Spiel. Tiere lassen ihre Triebe frei wirken indem sie Nester bauen und Höhlen, wenn sich laut Julius die Triebe jedoch beim Menschen in seiner elementarsten Form äußern, bringt dies Chaos und Niedergang in die Kulturwelt. Triebe müssen bezwungen, geschult und vom Geist geformt werden, um kulturell etwas hervorzubringen. Im Gemeinschaftsleben findet eine „Stromregulierung“ statt, durch beispielsweise Manieren, Erziehung und Rücksicht auf den anderen. Wenn die Regulierung des Triebes nicht möglich ist, besteht die Möglichkeit, diese indirekt auszuleben, wie bei ein einem Paar, welches keine Kinder zeugen kann und ein Adoptivkind annehmen, um den Drang zur Betreuung und Pflege von Kindern nachzugehen. So eine indirekte Alternative entsteht unbewusst, sie kann jedoch mit guter Kenntnis der Triebnatur auch bewusst geschehen oder anderen ermöglicht werden sie wahrzunehmen.<sup>20</sup>

Eine Triebhandlung kann mit Streben und Widerstreben geschehen. Wie zum Beispiel als Streben des leiblichen Triebes in den Genuss von Alkohol zu kommen und als Widerstreben des seelischen Triebes mit seinem Gewissen, dass Alkohol auf religiöser Ebene verboten ist. Genauso können zwei leibliche Triebe gegenüberstehen sowie auch zwei seelische. Letztendlich siegt die stärkere Strebung.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> S. Julius, S. 210 ff.

<sup>19</sup> Julius, Frits H. (1996). Die zwölf Triebe in Tier und Mensch: Eine kosmisch orientierte Triebpsychologie. Stuttgart: Urachhaus GmbH, S. 210

<sup>20</sup> S. Julius, S. 210 ff.

<sup>21</sup> S. Schneider, Zusammenfassung über seine Ansicht der Triebe

„Wille ist die Möglichkeit zwischen zwei oder auch mehr verschiedenen Strebungen zu entscheiden.“<sup>22</sup>

Der Wille gibt die endgültige Handlung der Menschen frei! Die Moral und das Gewissen sind laut Schneider seelische Triebe denen man willentlich nachgeben kann.<sup>23</sup>

### ***3.3 Erläuterung der Triebe***

Julius ergänzt jedoch, anders als Schneider, noch eine dritte Unterteilung der Triebe in ihren Ursprung im Geistigen, den Sinn der Triebe.<sup>24</sup>

Der Trieb der Selbsterhaltung – wenn der Trieb Ängstlichkeit und Besorgnis auslöst, und Macht annimmt, macht man sich Sorgen vor Krieg, Geldverlust oder einer Krankheit. Das Tier kennt keine Ängste, außer sie beruhen auf einer Wahrnehmung oder einer falsch verarbeiteten Erfahrung, jedoch ein vor etwas davonlaufendes Tier könnte diese Situation genießen, da es sich dessen nicht bewusst ist was passieren könnte. Sobald der Mensch von einer Sorge erfüllt ist, meidet er diese oder sichert sich ab, indem er beispielsweise Vorräte anlegt. Dies kann, wenn es in angemessener Weise getan wird, positiv sein, so kann der Mensch bei drohenden Gefahren vorsichtig sein.

Wenn der Drang der Selbsterhaltung nicht im Überfluss ist, können wertvolle Richtlinien entstehen, denn so kann der Mensch bei wirklichen Gefahren vorsichtig sein. So zeigen sich auch andere Dinge dadurch, wie Sorgfalt, Ordnung und Organisation.

In der Methodik können sich Auswirkungen des Triebes positiv bemerkbar machen. In der naturwissenschaftlichen Methodik muss eine Tatsache zwar auf Folgen beruhen, aber im Gedanken vollzogen werden, die Tatsachen müssen jedoch unwiderruflich feststehen. Mit der gleichen Vorsicht in der Methodik kann jedoch laut Julius eine einseitige materialistische Weltanschauung entstehen. Dabei unterschätzt man das Denken und bezieht sich nur auf konkret ausgesprochene Phänomene, was wiederum in der experimentellen Forschung von Vorteil ist. Um lebendige Wesen zu studieren muss man die Methode erweitern oder tiefgreifend verändern, wie im Bereich der Seele und des Geistes.

---

<sup>22</sup> Schneider, Kurt (1935). Pathopsychologie der Gefühle und Triebe: ein Grundriss von Kurt Schneider. Leipzig: Georg Thieme. S.26

<sup>23</sup> S. Schneider, Zusammenfassung über seine Ansicht der Triebe

<sup>24</sup> S. Julius, S. 213 ff.

Der Drang der Selbstdarstellung – Je geordneter das Gemeinschaftsleben, desto grösser ist der Drang diesem Trieb nachzugehen. Dies äußert sich dann mit riskanten Situationen, in denen man viel verlieren kann, wenn man zum Beispiel um große Geldsummen spielt. Genau dieser Trieb kann jedoch andererseits zu beindruckenden Taten anspornen. Heldentaten im Krieg zählen dazu. Sie scheinen auf jeden Fall das Adrenalin in die Höhe zu treiben. Interessant ist, dass bei Tieren dieser Trieb beim männlichen Geschlecht stärker ausgeprägt ist, wie beispielsweise bei Kraftdemonstrationen. Beim Menschen ist dieser Trieb gleich, wird aber bei jedem Geschlecht auf eine andere Weise ausgedrückt. Der Mann versucht auf körperlichen und geistigem Gebiet zu imponieren während die Frau sich mehr ihrem äußeren Erscheinungsbild widmet und gekonnt die Aufmerksamkeit auf sich ziehen kann.

Der Drang zum Schlafen und Wachen – Julius beschreibt den Trieb als dort vorhanden wo der Mensch zum Massenmensch wird und seine Individualität leugnet. Hierbei vermeidet der Mensch es, durch besondere Eigenschaften aufzufallen und möchte nicht von anderen unterschieden werden. Auch im Bereich der Wissenschaft und im Kampf der Weltanschauungen kommen vergleichbare Erscheinungen vor.

„In jedem historischen Zeitraum herrschen Meinungen, Theorien, Glaubenssätze vor, die sich einem unbefangenen Beobachter sofort als Irrtümer zu erkennen geben. Man begegnet im Bereich der Urteilsbildung nur allzu oft solchen »Schlafneigungen«. Diese Erscheinungen könnte man daher Äußerungen der Schlafsucht nennen.“<sup>25</sup>

Jedes menschliche Individuum hat seine eigene Art, eigenen Stil und individuelle Lebensform, wenn er in dieser Weise ohne Zurückhaltung und Anpassung leben würde, gäbe dies Zusammenstöße mit den anderen Individuen. So kann man das Erlernte „einschlafen“ lassen, man verdrängt es oder hinterlässt es im Unterbewusstsein. Dieses „einschlafen“ lassen erlernt man und es hat viel Einfluss von der Erziehung und den Traditionen. So kann es geschehen, dass wir plötzlich aus diesem „Schlaf“ aufwachen und aus den eingelernten Schranken ausbrechen und die Realität sehen.

Umgekehrt gibt es auch die Wachsucht, bei der man sich unentwegt mit etwas beschäftigt oder sich über etwas äußern muss. Wenn der Mensch überall vom Unrecht verkündet das passiert ist, oder von Verbesserungsideen schwärmt (was auch zu positiven Veränderungen in

---

<sup>25</sup> Julius, Frits H. (1996). Die zwölf Triebe in Tier und Mensch: Eine kosmisch orientierte Triebpsychologie. Stuttgart: Urachhaus GmbH, S. 217

der Außenwelt führen kann), kommt dies aus dem Bedürfnis heraus seine Meinung kundzugeben und sein eigenes Selbstbewusstsein zu stärken. Wenn dies jedoch ausartet, sind die Folgen unschön. Bei Wahlen beispielsweise, bei denen Politiker in Hochmut kommen und immer mehr und mehr Versprechungen machen, die jedoch hauptsächlich da sind, um gut dazustehen und mit der Wahrheit nicht mehr viel am Hut haben. Im Nationalsozialismus wurden dadurch der Schlaftrieb und die Herdenneigung ausgenutzt. Die Menschen wurden darauf trainiert, ohne nachzudenken den Kommandos zu folgen und nicht aus der Reihe zu tanzen. Auf diese Art kann man Massen lenken und Menschen dazu bringen Dinge zu tun, die sie mit ihrem Gewissen normal nicht vereinbaren könnten. Dies kann nicht nur beim Militär oder bei politischer Einflussnahme auftreten, sondern auch bei idealistisch gesinnten Jugendverbänden. Julius ist der Meinung, dass sich in unserer Gesellschaft zahlreiche Gewohnheiten einschleichen, die auf etwas Tierhaftes hinauslaufen, und man als Konsequenz schlimme Vernichtungstriebe beobachten kann.

So hat jeder Trieb und körperlicher Drang einen Ursprung, und viele Dinge die man automatisch im Alltag tut, lassen sich aus diesem Drang ableiten.

Die Darstellung der Ursprünge der Triebe, zeigen wie tief diese gehen, und ihre Kenntnis ist von großem Belangen.

### ***3.4 Befriedigung der Triebe***

Bei einer körperlichen Tätigkeit gibt es einen Erregungsprozess im Gehirn, der auf Erregungen einzelner Nervenzellen (Neuronen) zurückzuführen ist.<sup>26</sup> Wenn dieses Neuron nach seiner Erregung keine Regenerationszeit hat und wieder beansprucht wird ist die Steigerung seiner Funktionstüchtigkeit geringer. Wenn das Neuron jedoch nach einem Erregungsprozess eine größere Regenerationszeit hat, wird eine Steigerung der Funktionstüchtigkeit des Neurons verursacht. Als gutes Beispiel erwähnt Repp den Lernprozess des Menschen. Je intensiver man lernt und je größer die Zeitabstände sind in denen man möglichst oft wiederholt, umso besser ist der Lernprozess, wenn man jedoch in zu kurzen Zeitspannen selten wiederholt und nach dem Lernen den Körper mit psychischen Tätigkeiten weiter beansprucht erzielt man damit weniger Effekt.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Repp (Vgl. Rl. Matthaei: *Von den Theorien über eine allgemeine physiologische Grundlage des Gedächtnisses*; Zeitschrift für Allgemeine Physiologie, Bd. 19,1921)

<sup>27</sup> Repp, Günther (1951). *Der Mensch eine Maschine?: Neues über die körperlichen Grundlagen der seelischen Entwicklung : Eine Psychologie der Triebe*. Thening bei Linz: Dr. G. Repp. (Magazin)

### 3.5 Schattenarbeit

Der Begriff Schatten in der Tiefenpsychologie zeigt Eigenschaften wie Hass, Wut, Feindseligkeit, Verachtung, Gier oder Eifersucht. Dinge, die sich nicht gehören oder man nicht ausleben kann aus beispielsweise ethnischen Gründen. Die Schattenseiten werden verdrängt und unterdrückt. C.G. Jung erzählt von Jesus als vollständigen Menschen, der seine Schattenseiten abgespalten hat. Vogel beschreibt in seiner Analyse des Schattenbegriffes von der Personifizierung der Schattenseiten zu Satan, Mephisto und anderen dunklen Gestalten, die als Abwehrzweck der Gesellschaft geschaffen wurden.<sup>28</sup>

Nicht selten wird vom muslimischen Volk die eigene Sünde dem Šaīṭān<sup>29</sup> (Teufel) vorgeworfen. „Der Teufel hat mich dazu verführt“ oder „Mein Teufel ist stark“ sind Sätze die man nicht selten hört wenn es um Sünden geht.

Den Schatten zählt Vogel zu einer „menschlichen Ganzheit“, die nicht abtrennbar ist. Die Sexualität rangt (er) in das Schattenreich, die mit dem Ich-Bewusstsein um Erwidern bittet. Die Kontrolle des Schattens beschreibt er als „nur mühevoll möglich“.<sup>30</sup>

„Die Tatsache, dass nicht wenig Schattenhaftes in uns selbst unbekannt, ja fremd und unheimlich erscheint, ist der Tatsache kollektiver Inhalte verschuldet, denn diese waren nie in unserem Bewusstsein, leiten sich auch nicht aus persönlicher Erfahrung ab, sie sind weder vergessen noch abgewehrt.“<sup>31</sup>

C.G. Jung geht davon aus, dass die Schattenanteile, wenn sie nicht genügend wahrgenommen werden vom Bewusstsein, die „Kontrolle“ übernehmen können. Freud spricht von den Abwehrleistungen gegen die Schattenseiten, die psychisch von unserem Seelenleben hohen Energieaufwand benötigen, vor allem wenn diese Schattenseiten nicht anerkannt werden. Andererseits gibt es aber auch „Energiereserven“, die kreative und schöpferische Leistungen aus den Schattenseiten hervorbringen. Der Terminus „Individuation“ vereint das analytisch-

---

<sup>28</sup> S. Vogel, S.13 ff.

<sup>29</sup> Genaueres zum Šaīṭān siehe Verweis auf Seite 26

<sup>30</sup> S. Vogel, S. 13 ff.

<sup>31</sup> Vogel, Ralf T.(2015). *Das Dunkle im Menschen: Das Schattenkonzept der Analytischen Psychologie*. 1. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, S. 21

psychologische Konzept der lebenslangen Entwicklung des Menschen zur Selbstfindung. Nicht selten wird man mit Depression, Stillstand und Hoffnungslosigkeit konfrontiert, während man auf der Suche nach diesem Selbst ist.<sup>32</sup>

„Wenn wir uns auf das Schattenkonzept einlassen, begegnet uns unwillkürlich eine große Menschheitsfrage nach Gut und Böse. Es ist eine bis heute unbeantwortete Frage, ob wir Böse als eigene Entität, als Abwesenheit (etwa von Gutem), als Schwäche, als Energiequelle oder als bloße Konvention zu sehen haben.“<sup>33</sup>

### 3.5.1 Das Böse als Definition

Die Definition von Gut und Böse ist in Gesellschaften, Traditionen und Religionen sowie in den verschiedenen Ethnien unterschiedlich. In der abendländisch-christlichen Kultur sind Askese, sexuelle Enthaltsamkeit, vollkommene Hingabe an Christus und tugendhaftes Leben ohne Fehler Bestandteil für die Eigenschaften des Heiligen. In Geschichten wären diese Schattenlosen beispielsweise Frau Holle, Prechta oder Hell. Über das Böse gibt es die verschiedensten Ansichten wie zum Beispiel, das Böse zur Entzweiung in Gott selbst aus der Kabbala und Mystik, das Böse als Ungehorsam gegenüber Gott von Augustinus, sowie das Böse als Verlust der Einheit bei Neuplatoniker, oder das Böse als Folge des Engelsturzes. Viele Denker stufen das Böse als kulturdeterminierte Moral und meinen es gäbe nichts absolut Böses.<sup>34</sup>

In der christlichen Theologie sind die sieben Todsünden (aufgelistet nach Vogel):

- Habsucht und Geiz
- Wollust, die kein Maß findet
- Völlerei, Konsum
- Trägheit, nicht Verantwortung übernehmen
- Zorn, Groll und Bitterkeit, Explosionen von Hass und Gewalt
- Neid
- Hybris, sich erheben über andere

---

<sup>32</sup> S. Vogel, S.24 ff.

<sup>33</sup> Vogel, Ralf T.(2015). Das Dunkle im Menschen: Das Schattenkonzept der Analytischen Psychologie. 1. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, S. 27

<sup>34</sup> S. Vogel S. 27 ff.

Im Buddhismus gibt es hierzu die Geistergifte sowie Hass, Gier und Verblendung.

Die Heiligen kämpfen gegen das Böse mit dem Ziel, dass das Gute siegt, die Weisen dagegen anerkennen das Negative, um mit den Schattenseiten auszukommen. Der Schattenbegriff von Jung ist nicht ident mit dem Bösen, der Schatten ist etwas Niedriges, Primitives und nicht das absolut Böse.<sup>35</sup>

„Nicht die Tatsache des Schattens, so könnte man zusammenfassend resümieren, ist die Ursache dafür, dass Böses geschieht, sondern unsere Position ihm gegenüber!“<sup>36</sup>

### 3.5.2 Bewusstwerdung des Schattens

Es ist ein gewaltiger Aspekt sich seiner Schattenseiten bewusst zu werden.

Vogel spricht von Schattenaspekten, die „eingedämmt“, „neutralisiert“, oder „an ihrer Bewusstwerdung gehindert“ werden. Weiteres werden diese Schattenaspekte durch das Wesen akkumuliert, dargestellt und bekämpft. Diese Wesen wären im Islam der Šaīṭān<sup>37</sup> oder die Djinn<sup>38 39</sup>.

---

<sup>35</sup> S. Vogel S. 27 ff.

<sup>36</sup> Vogel, Ralf T.(2015). Das Dunkle im Menschen: Das Schattenkonzept der Analytischen Psychologie. 1. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, S. 32

<sup>37</sup> Šaīṭān hat zwei verschiedene Bedeutungen. Die Bedeutung „Teufel“ geht auf die jüdischen Quellen zurück, und die Bedeutung des „übermenschlichen Wesens“ hat ihre Wurzeln im arabischen Heidentum. In den Erzählungen von Salomon ist der Šaīṭān ein Djinn, der den anderen Djinns an Wissen und Macht überlegen ist. Ṭabarī sagt, dass die Šaīṭān diejenigen sind, denen die Ungläubigen gehorchen, während sie Gottes gehorsam verweigern. Später hieß es, jedem Menschen sei ein Šaīṭān mitgegeben. Der Šaīṭān hat aber keine wirkliche Macht über den Menschen, er verdankt seinen Erfolg nur seiner Verschlagenheit. Sobald er Menschen zur Sünde überredet hat, lässt er sie im Stich, den er hat Furcht vor Gott. Die Bestrafung des Šaīṭāns für seinen Widerstand gegen Gott ist bis an das Ende der Welt aufgehoben. Siehe Enzyklopädie des Islam, Band IV, S. 307 ff.

<sup>38</sup> Djinn sind luftige oder feurige Körper, die vernunftbegabt, ungreifbar, und imstande unter wechselnden Formen zu erscheinen und schwere Arbeiten auszuführen. Sie sind aus rauchloser Flamme geschaffen. Die Engel und die Menschen, die beiden anderen vernünftigen Wesen, sind aus Ton und aus Licht gebildet. Sie können genauso ins Paradies oder in die Hölle kommen. Im Koran wird ʾIblīs an einer Stelle (18:48) zu den Djinn gerechnet und an einer anderen Stelle (2:32) müsste er zu den Engeln gehören. Daraus ergab sich Verwirrung, Legenden und Erklärungsversuche. Siehe Enzyklopädie des Islam, Band I, Seite 1091 ff.

<sup>39</sup> S. Vogel, S. 27 ff.

### 3.5.3 Die Projektion

Der Vorgang der Projektion stammt aus der psychoanalytischen Metapsychologie.<sup>40</sup>

Dabei werden eigene Schattenanteile am anderen anerkannt und bekämpft. Meist sind Wut oder Abscheu, wenn sie ein ungewöhnlich großes Ausmaß annehmen, eigene Schattenanteile. Wenn man jedoch mit dieser Projektion arbeitet und die Schattenaspekte als seine eigenen erkennt und zurücknimmt, kann man die Boshaftigkeit und Wut der anderen wirklich einschätzen.<sup>41</sup>

Wenn also Beispielsweise jemanden etwas an einer anderen Person stört, ist es durchaus möglich, dass das Störende, ein von uns selber unausgelebter, oder ein verdrängter Schattenaspekt ist, der uns an uns selber stört. Diesen gilt es in uns selbst zu erkennen und damit zu arbeiten, aber nicht bei der anderen Person sondern an sich selber! Manche Menschen, Tiere, Institutionen und Gruppen eignen sich mehr als andere, Projektionen zu provozieren, welche sie entweder ausstrahlen oder sie verkörpern einige Schattenaspekte. Wölfe, Schweine und Schlangen zählen unter anderem zu diesen Tieren. In vielen Geschichten sind es die bösen Wölfe, die schmutzigen bösen Schweine oder die hinterlistige Schlange, die das Böse verkörperlicht. Diese Projektion verhindert, wenn sie nicht erkannt wird, eine realistische Wahrnehmung anderer Personen. Bei den Menschen vergleicht Vogel hierzu die mittelalterlichen Hexenverfolgungen und auch den heutigen Glamour- und Starkult. Hierbei werden Gruppen unausgelebte, eigene Schattenaspekte zugeschrieben und diese in ihnen auch wahrgenommen. Jedoch ist der eigene Körper auch ein möglicher Ort für Projektionen, geäußert durch körperliche Krankheiten, der Pflege unseres Körpers, zu hohes oder zu niedriges Körpergewicht sowie durch selbstverletzendes Verhalten oder gar durch Suizid. Aber auch der Projizierte kann die Schattenanteile, die ihm zugesprochen werden, als zu sich zugehörig wahrnehmen oder körperlich spüren. Eine solche Projektion nicht anzunehmen erfordert ein hohes Bewusstsein der eigenen Schattenaspekte. Unter Schattendelegation beschreibt Vogel die Schattenanteile, die anderen, wie zum Beispiel Kindern zugeschoben werden, die die Aggressionen der Eltern weiterleben. In der Psychotherapie gibt es Methoden der Schattenarbeit, mit dem Ziel individuelle und kollektive Schattenaspekte zu beachten (während die religiöse Art wäre, Gut und Böse zu trennen und

---

<sup>40</sup> Die psychoanalytische Metapsychologie ist ein komplexes System von Hypothesen über die Funktionsweisen und Entwicklung der Seele. Es werden Triebe, Bedürfnisse und Grundaffekte, und das aus dem Bewusstsein Verdrängte lokalisiert. Vgl. Auchter & Strauss, S. 16 ff.

<sup>41</sup> S. Vogel S. 27 ff.

das Böse auszulöschen). Hier spricht Vogel von einer individuellen Therapieform, die auf den Patienten abgestimmt ist. In Gruppen würde zum Beispiel ein Schattenaspekt der vorrangig ist, auf einzelne Personen mit dem größten Aspekt geschoben werden, um sich selbst davon zu befreien. Dies muss der Gruppenleiter wahrnehmen und verhindern. Als Widerstand des Schattens wird bezeichnet, wenn man sich des Schattens nicht bewusst werden will, den Schatten nicht akzeptiert oder der Schattenstreit, sowie der Widerstand als Folge des Schattens. Therapeutisch gesehen ist es gut, den Schatten als Unterpersönlichkeit zu sehen, die den therapeutischen Prozess zu verhindern versucht. Diese Widerstände sollten respektiert und im Tempo der Patienten in Frage gestellt oder gedeutet werden.<sup>42</sup>

In der klassischen Funktion der therapeutischen Arbeit kommt es zu einer Auseinandersetzung mit dem Schatten und dann zu einer Annäherung an die gegengeschlechtlichen Anteile unserer Psyche, Anima und Animus. Ziel ist es, das Bewusste mit dem Unbewussten zu vereinen.<sup>43</sup>

### **3.5.4 Der Schatten der Psychotherapie**

Die Psychotherapie selber kann vielfache Schatten haben.

Vogel listet die Schatten der Therapie wie folgt:<sup>44</sup>

- a. den persönlichen Schatten des Therapeuten (z.B. Macht-, Geld-, Karriere-, Selbstwertstreben des Therapeuten, Krankheit und Tod des Therapeuten)
- b. den Gruppenschatten der Therapieschule (eine Therapieschule scheint hier den Schatten der anderen zu konzeptualisieren)
- c. den Gruppenschatten des Therapeutenberufs als Ganzes (z.B. gesellschaftliche Anpassungs- und Reparaturaufträge)
- d. den Kollektiven Schatten des Heilens an sich, das immer auch verwundet, (potentiell) schädigt, Nebenwirkungen zeigt und „Kranke“ braucht, um überhaupt heilen zu können

---

<sup>42</sup> S. Vogel S.27 ff.

<sup>43</sup> S. Vogel S. 27 ff.

<sup>44</sup> Vogel, Ralf T.(2015). Das Dunkle im Menschen: Das Schattenkonzept der Analytischen Psychologie. 1. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, S. 74

Das Scheitern in der Psychotherapie ist selbst ein Schattenthema, welches beim Therapeuten Angst und Scham hervorruft und es zeigt dies mit latentem Selbstzweifel und Insuffizienzgefühlen.

### **3.5.5 Ziele der Schattenarbeit**

Die Bewusstwerdung der Schatten ist der erste Schritt, um mit dem Schattenaspekt zu arbeiten, in der Psychotherapie folgt darauf die Akzeptanz des Schattens als Teil des Ganzen und das beständige Schattenstreiten.

Die Gegensätze Gut und Böse, Bewusst und Unbewusst müssen anerkannt werden. Der Mensch ist nicht der Schattenbezwinger und nicht derjenige, der den Schatten integriert hat, sondern Ziel ist der Schattenstreit, eine kämpferische Schattenarbeit.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> S. Vogel S. 27 ff.

## 4 An-Nafs im Islam

### 4.1 Die Bedeutung von Nafs

*Nafs*, Plural *nufūs/ʿanfus* hat viele Bedeutungen. Im Wörterbuch wird es mit Seele, Psyche, Gemüt, Verlangen, Individuum, usw. übersetzt.<sup>46</sup>

Im Koran werden dem Wort *nafs* fünf Bedeutungen zugeschrieben<sup>47</sup>:

1. als das Selbst oder die menschliche Person (51:21)
2. auf Gott bezogen (5:116; 3:27,28; 6:12,54; 20:43)
3. auf Götter bezogen (25:4)
4. um Menschen und Ḍjinn<sup>48</sup> zu beschreiben (6:130)
5. die menschliche Seele, die in drei Charakteristika geteilt wird (6:93; 50:15; 69:16; 79:40)
  - a. *ʿammāra bi -l- sūʾ* (gebietet das Böse)  
12:53 „[...] Doch der Mensch ist zum Bösen geneigt, [...]“<sup>49</sup>
  - b. *lawwāma* (weist zurecht)  
75:2 „[...] Ich schwöre bei der sich selbst anklagenden Seele.“<sup>50</sup>
  - c. *muṭmaʿinna* (ist friedvoll, zuversichtlich)

Mit Engeln im Zusammenhang findet man das Wort *nafs* nicht. *Nafs* wurde in der frühen arabischen Poesie als „das Selbst“ einer Person genannt, während *rūḥ* mit Wind und Atem beschrieben wurde. Seit dem Koran ist *nafs* auch die Seele und *rūḥ* war ein spezieller Engelsbote sowie göttliches Charakteristikum. Erst nach der Zeit des Korans wurden *nafs* und *rūḥ* beide mit dem menschlichen Geist, Engeln und Ḍjinn übersetzt, da die beiden Wörter einander ähneln.

---

<sup>46</sup> S. Wörterbuch von Wehr. S. 1298

<sup>47</sup> Auflistung lt. Encyclopaedia of Islam, siehe Begriff: Nafs in Internetlink der Bibliographie

<sup>48</sup> S. Kommentar auf Seite 26

<sup>49</sup> Koran, S. Hoffmann S. 242

<sup>50</sup> Koran, S. Hoffmann S. 577

So hat das Wort *rūḥ* fünf Bedeutungen<sup>51</sup>:

1. Gott hauchte seinen Geist (*rūḥ*) in

a. ‘Adam

15:29 „Und wenn Ich<sup>52</sup> ihn<sup>53</sup> gebildet und ihm von Meinem Geist eingehaucht habe, dann werft euch vor ihm nieder!“<sup>54</sup>

15: 29 فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

b. Bei Maryām (Maria) für die Empfängnis von ‘Īsā (Jesus) als Geist

21:91 „Und (gedenke) derjenigen, die ihren Schoß keusch hielt, und der Wir von Unserem Geist einhauchten, und die Wir nebst ihrem Sohne zu einem Zeichen für alle Welt machten.“<sup>55</sup>

21:91 وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ

2. In vier Versen wird *rūḥ* mit dem Befehl Gottes übersetzt werden, diese Übersetzung ist aber umstritten (17:87; 16:2; 60:15; 62:52)

3. ‘Īsā wird als *rūḥ* von Gott genannt

4:171 [...]Der Messias Jesus, der Sohn der Maria, war ein Gesandter Allahs und sein Wort, das Er Maria entbot, mit einer Seele, geschaffen von ihm. [...]<sup>56</sup>

4. *rūḥ* als Gefährte der Engel

78:38 „An dem Tage, an dem der Geist und die Engel aufgereiht sein werden. [...]“<sup>57</sup>

5. *al-rūḥ al-amīn*, die treue *rūḥ*, die vertrauenswürdige göttliche Inspiration<sup>58</sup> die über das Herz des Propheten kommt, um den Koran zu offenbaren.

26:193 „Mit ihm kam der getreue Geist herab“

Jedoch beschreibt *rūḥ* im Koran nicht Engel im Allgemeinen, oder das Selbst einer Person oder dessen Seele oder Geist. Die Sicht der meisten islamischen Rechtsgelehrten ist in „*Kitāb al-Rūḥ*“ von ‘Ibn Qāīm al-Ġawziya<sup>59</sup> beschrieben. Er teilt den Menschen in Körper und Geist.

<sup>51</sup> Auflistung lt. Encyclopaedia of Islam, siehe Internetlink in Bibliographie zu Nafs.

<sup>52</sup> Gott

<sup>53</sup> ‘Adam

<sup>54</sup> Koran, S. Hoffmann S. 263

<sup>55</sup> Koran, S. Hoffmann S. 330

<sup>56</sup> Koran, S. Hoffmann S. 105

<sup>57</sup> Koran, S. Hoffmann S. 583

<sup>58</sup> Hoffmann schreibt zu diesem Vers jedoch den Verweis, dass darunter der Engel Gabriel gemeint ist.

<sup>59</sup> Ibn Qayyim al-Djawziyya, *Shams al-Dīn* abū Bakr Muḥammad b. Abī Bakr al-Zar‘ī.

*Rūḥ* wird hier mit *nafs* identifiziert und ist ein Wesen des Lichts, welches Form besitzt. Er beschreibt *rūḥ* als unsterblich und sich im Schlaf vom Körper trennend. Wenn der Körper stirbt, trennt sich die *rūḥ* für das Zwischengericht, kommt dann zum Körper zurück für die Fragen von *Munkar* und *Nakīr*,<sup>60</sup> und bleibt dann (außer Propheten und Märtyrer) im Grab, um Glück oder Strafe zu erhalten bis zum Tag des Jüngsten Gerichts.

Die frühislamischen Sufis akzeptierten das Konzept des Wesens der *rūḥ*. Sie nennen *rūḥ* eine feine Substanz, die in den Körper gefügt wird. *Nafs* wird als tadelnswerter Charakter beschrieben. Zusammen machen sie den Menschen aus. 'Ibn al-'Arabī beschreibt, wie der Mensch anstrebt, die Eigenschaften der *rūḥ* zu kultivieren und die *nafs* zu unterdrücken. 'Al-Ġazzālī erläutert die Begriffe *nafs*, *rūḥ* und *qalb* (Herz), als Substanz des Hauptsitzes des Intellektes. Er beschreibt die nicht-körperliche *rūḥ* als sterblichen Körper der Sinne. Er nennt den unkörperlichen Teil der *rūḥ* als *'an-nafs al-muṭma'inna* und *'ar-rūḥ al-amīn* des Korans, und *nafs* als „Fleisch“ oder niedere Natur, die diszipliniert werden muss.<sup>61</sup>

Im arabischen Sprachgebrauch werden *rūḥ* und *nafs* meist mit ähnlicher Bedeutung beschrieben. In einem sufischen Wörterbuch wird *qalb* als Essenz, die zwischen *rūḥ* und *nafs* zu sein scheint, beschrieben. Im Koran wird das Wort *rūḥ* nicht definiert, so muss man die Korankommentare als Hilfe nutzen.

Il, Joo Kong ist der Auffassung, dass die koreanische Koranübersetzung von *rūḥ* als Heiligen Geist falsch ist, da der Ausdruck nicht in Studien des arabischen Korans oder in anderen Studien aufgewiesen wird. Der Fehler scheint dadurch entstanden zu sein, dass das Arabisch im Koran nicht mehr die gleiche Bedeutung hat wie heutzutage, sowie weil es Abweichungen geben kann zwischen den verschiedenen Korankommentatoren und ihren Interpretationen. Sufis interpretieren den Koran nicht nach dem wörtlichen Inhalt, sondern nach der versteckten Botschaft dahinter. Unter den verschiedenen sufischen Orden können die Wortbedeutungen abweichen.<sup>62</sup>

---

Geboren 1292 n.Chr. in Damaskus. Er war ein Hanibalitischer Theologe und Jurist. Siehe Internetlink in Bibliographie zu: Ibn Ḳayyim al-Djawziyya.

Mehr zu seiner Person und Textsegmente von ihm Siehe Kapitel acht.

<sup>60</sup> Namen der Engel, die den Verstorbenen befragen.

<sup>61</sup> S. Internetlink zu Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Begriff: *nafs*;

Zusammengefasst aus dem Englischen

<sup>62</sup> Il, Joo Kong, Abstract S. 133 ff.

Die Wörter im Koran unterscheiden sich in Bedeutung nach ihrem Kontext. Il, Joo Kongs Forschungsweise, die alle Facetten der Möglichkeiten der Wortbedeutungen analysieren, spiegelt die große Problematik der Wortübersetzungen für die beiden Begriffe *rūḥ* und *nafs*.

## **4.2 Die Hingabe zu Gott in der Sufik**

Der Sufi wird als Mystiker des Islam bezeichnet. Quellen geben an, dass ihre Traditionen älter sind als der Islam selbst. Die verschiedenen Religionen seien nur Wege zum Ziel. Derwische sehen in Jesus einen Sufi.<sup>63</sup>

In der Sufik führen die Ziele zu Gott. ‘Ammār al-Bidlīsī<sup>64</sup> war ein Erziehungsscheich und Sufimeister. Seine beiden arabischen Werke waren aber nicht sehr verbreitet. In seinem Werk „*Ṣawm al-qalb*“ schreibt er unter anderem über das Fasten des Herzens. ‘Al-Bidlīsī beschreibt die *ṣūfiyya*, diejenigen die zur Hingabe des Geistes fähig sind. Ein Sufi erreicht dies mit der Einsamkeit durch geistige Klarheit, durch welche der Mensch erst im Stande sein kann sich Gott hinzugeben.<sup>65</sup>

„Denn wenn der geist [sic!] seine einsamkeit [sic!] nicht durch den genuss [sic!] der himmlischen eröffnungen [sic!] (futūḥ), d.h. durch enthüllung [sic!] (kašf), durch geistige klarheit [sic!] (wuḍūḥ) und vertraulichkeit [sic!] mit Gott erlebt (yasta’nis), vermag er nicht ein körnchen [sic!] von sich hinzugeben. Eben diese vertraulichkeit [sic!] mit Gott (uns) tilgt alle liebe in den herzen [sic!] der suifiyya für alles, was nicht Gott ist (wa innamā l-uns maḥā min qulūbihim ḥubba mā siwā llāh), und so kommen sie auf den standplatz [sic!] der wirklichen entblosstheit [sic!] (maqām at-tağrīd) von allem, was nicht Gott selbst ist, und erleben dabei Gottes zweitlosigkeit [sic!] (tafrīd) und erkenntnis [sic!] (ta’rīf). Nun zählen sie zu denen, die durch die wirklichkeitserfahrung [sic!] (ḥaqīqa) verfügungkraft [sic!] (taṣarruf) und geistliches mehr (mazīd) erlangt haben.“<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> S. Shah Idries

<sup>64</sup> Ḍiyā’ al Dīn Abū Yāsir ‘Ammār b. Muḥammad b. ‘Ammār (b. Yāsir) b. Maṭar b. Saḥāb aš-Ṣaybānī, bekannt als al-Bidlīsī. Gestorben zwischen 1194 und 1207-8.

<sup>65</sup> S. Badeen, S. 86 ff.

<sup>66</sup> Badeen, Edward (1992). *Die Sufik nach ‘Ammār al-Bidlīsī*. Oriens. Basel: Brill, Vol. 33, pp. 87

Sufi wird als jemand bezeichnet der nichts besitzt und von nichts besessen wird. *Dikr*, das Gottesgedenken, wird als leichteste fromme Tat beschrieben, die alles im Herzen verbrennt, was nicht Gott selbst sei.

„Die vertraulichkeit [sic!] mit Gott (uns) verbrennt dann die Herzen [sic!] der mystiker [sic!] einmal mit dem Feuer [sic!] des mystischen Verlangens [sic!] (*nār aš-šawq*), damit sie sich zerbrochen fühlen (*munkasirīn*), und einmal mit dem Feuer [sic!] des mystischen (*ḍawq*), damit sie sich traurig fühlen (*maḥzūnīn*) und so zu den Gott liebenden zählen<sup>67</sup> (*‘ahl mahabbāt Allāh*).“<sup>68</sup>

Gottesgedenken bewirkt im Herzen Ruhe, innere Wachheit, Ausdauer und Opferbereitschaft. Es besteht laut *‘al-Bidlīsī* aus der Beschreibung Gottes und seiner Eigenschaften. Das „Ich-Gefühl“ und die menschlichen Gewohnheiten sind bei den *ṣūfiyya* tot.

Wer nicht auf dem sufischen Weg stirbt, über den verfügt noch seine Natur, die ihn daran hindert, die Gesamtheit Gottes zu erreichen. Wenn er diese erreicht hat, gehört er nur mehr Gott. Diese Stufe der Gesamtheit mit Gott besteht aus zwei Hinweisen, dem Hinweis auf Gott und dem Hinweis von Gott. Ein durch die Lauterkeit Gottes lauter gewordenes Herz, gehört im Diesseits und im Jenseits nur mehr Gott.

Das Gegenteil dessen wäre das Getrenntsein von Gott (*tafriqa*). Nur wer aus dem Getrenntsein von Gott herausschreitet, kann mit ihm gesammelt werden. Getrenntsein wäre, wenn man seine Handlungen „von sich stammend und zu sich gehörend ansieht“. Mit Gott verbunden würde man für Gott, durch Gott und von Gott handeln.<sup>69</sup>

So sträubt sich der asketische Sufi gegen alles, was dem Menschen Lust verschafft. Die Seele (*nafs*) ist der Feind, da sich dort die Triebe befinden. Der Kampf mit der Triebseele ist laut Poosch ein zentrales Anliegen, und um sie zu kennen, muss man seine Seele erforschen.

Der Begriff *nafs* hat im Koran die Bedeutung „Seele“, „Ich“ oder „die Person selbst“, jedoch wird der Begriff auch mit bösen Gelüsten beschrieben:

---

<sup>67</sup> Denn Gott liebt laut *al-Bidlīsī* jedes traurige Herz

<sup>68</sup> Badeen, Edward (1992). „Die Sufik nach ‘Ammār al-Bidlīsī“. Oriens. Basel: Brill, Vol. 33, pp. 88-89

<sup>69</sup> S. Badeen, S. 86-93

12:53: „[...]Seht, der Mensch<sup>70</sup> ist zum Bösen geneigt, [...]“<sup>71</sup>

Aus sufischer Sicht ist die Triebseele meist die Kraft, die den Menschen zum Bösen führt, erläutert Poosch. Alles was schlecht ist, sowie negative Eigenschaften stammen aus dem *nafs*. Der große Sufi lehrte, dass die Seele das Böse gebietet, Feinden hilft und dem Lustverlangen folgt. Muḥāsibī<sup>72</sup> glaubte die Triebseele wäre schlechter als der *Šaitān*, denn sie wäre eine Täuschung.

Die Triebseele ist aus „übersteigender Weltliebe und Trägheit“ in Widerspruch mit den Geboten Gottes. Auch der persische Sufi und Dichter Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār<sup>73</sup> schrieb von seinem inneren Kampf mit der Triebseele. Der mystische Korankommentar von Ğā‘far Muḥammad aṣ-Šādiq<sup>74</sup> schreibt von der *nafs*, die im Tyrannen hervorkommt, der Gott nur um seiner selbst liebe. Das höhere Prinzip des Herzens wäre Gott um seinetwillen zu lieben.

Ğalāl ad-Dīn Rūmī<sup>75</sup> unterscheidet drei Arten der Seele:

- *nafs ammāra* - die zum Böse anreizende Triebseele
- *nafs lawwāma* - die tadelnde Seele
- *nafs muṭma‘inna* - die Seele die Frieden gefunden hat (Ziel des sufistischen Strebens)

So ist die Triebseele laut Poosch ein Gegensatz mit dem Herzen. Muḥāsibī sieht das Herz als nicht absolut gut und die Triebseele nicht als absolut böse an. Er spricht vom Herz als spirituelle Tiefenschicht, als „metaphysisches Ich“ und von der Triebseele als Sinnenschicht,

---

<sup>70</sup> Laut Poosch aus einer anderen Koranübersetzung: „[...]Die (menschliche) Seele verlangt gebieterisch nach dem Bösen [...]“

<sup>71</sup> Koran 12:53, Hofmann Murad (2006): Der Koran: arabisch – deutsch. Übersetzt von Henning Max. Kreuzlingen/München: Hugendubel. S. 242

<sup>72</sup> ‘Abū ‘Abd Allāh al-Ḥarīth ibn Asad al-‘Anazī al-Muḥāsibī war ein sufischer Theologe, geb. 781 n.Chr.. Siehe Internetquelle zu Muḥāsibī in der Bibliographie

<sup>73</sup> Farīd al-dīn Muḥammad b. Ibrāhīm ‘Aṭṭār, geb. ca. 1119 n. Chr. Siehe Internetlink in Bibliographie zu ‘Aṭṭār

<sup>74</sup> Abū ‘Abd Allāh, Sohn von Muḥammad al-Bāḳir, geb. um 700 in Medina. Er überlieferte Hadithe und gilt als letzter ‘Imām der 12er Schiiten und der Ismailiten. Siehe Internetquelle in Bibliographie zu Djā‘far al-Šādiq.

<sup>75</sup> Geb. 1207 n. Chr.. Persischer Poet und Gründer des Mawlawiyya Ordens der Derwische. Siehe Internetlink in Bibliographie zu Djalāl al- Dīn Rūmī.

dem „empirischen Ich“. Das Herz kann sich von Begierden „korrumpieren“ lassen, wenn es seinen Begierden folgt. Es ist passiv und kann für das Gute zum Gefäß werden.<sup>76</sup>

#### 4.2.1 Jihad im Inneren, Islam und Sufismus

Baden erwähnt, dass der kleine Jihad aus zwei Dingen besteht. Sich vor seinem Widersacher zu schützen und seine fromme Tat vor „Augendienerei und Heuchlerei“ zu bewahren.

Beim großen Jihad wird die Triebseele bekämpft. Es bedeutet, dass man sich mit Gott auf den „Standplatz“ des mystischen Einheitsbekenntnisses begibt und sich dort vor dem verborgenem Polytheismus schützt, also nur noch Gott sieht und nicht seine eigene Tat.

Der Sufi hat keine Seele (*nafs*) mehr, es bleiben nur Atemzüge (*nafas*). Er hat keine Bindungen, nur noch Verwandtschaft mit Gott (*nasab*). Anstatt von Gerede, Taten. Anstatt der Welt, nur mehr Religion.

Laut eines Prophetenausspruches, den Badeen erwähnt, sagt der Prophet zusammengefasst, dass wir vom großen Jihad zum kleinen zurückgekehrt sind, welche die Tötung der Triebseele ist, um mit ihr in Feindschaft zu stehen bis sie sich zum Islam bekehrt und sich unterwirft.

Mit der Unterwerfung der Triebseele kann das Herz mit reiner Verfügungskraft handeln, das heisst man sieht nicht das getane, sondern den Täter, nämlich durch Gott. Das Herz befreit sich von seiner Natur und ist mit einem ständigen Gesammeltsein mit Gott. Poosch sieht die medinensischen Offenbarungen als „explizite Kampfrhetorik“, mit dem Hintergrund, dass der Prophet mit seinen Anhängern in der Minderheit und bedrängt war. Es fing mit Selbstverteidigung an, in den späteren Suren nimmt die Zuhilfenahme von Gewalt an, um den Islam zu verbreiten. Poosch hängt sich an Albrecht Noth, und meint, dass der Jihad durch die „herben Verluste“ seiner Anhänger dazu führte, eine „Spiritualisierung des Kampfbegriffes einzuführen“, welche das Jenseits als Belohnung hatte. Diese Kombination von Spiritualität und Kriegsführung wurde im Laufe der Jahre immer stärker. 'Abū Hanīfa<sup>77</sup>, der Begründer der hanafistischen Rechtsschule überlieferte, dass ein Kriegszug, nach dem man schon die große Pilgerfahrt gemacht hat, besser als 50 weitere Pilgerfahrten wäre. Mu'āwiya ibn Qurra meinte, dass das Mönchstum der Muslime der Krieg auf dem Pfade Gottes sei. In der frühen Sufik wurde dies anerkannt, jedoch kamen noch spirituelle Bedeutungen hinzu.

Aus dem „heiligen Kampf“ im Koran wurde laut Poosch dann die Vorstellung des Kampfes mit der Triebseele. Diese Ansichtswiese stammt aus einem Hadith von 'An-Nasā'ī, in dem der

---

<sup>76</sup> Poosch Gino, S. 85 ff.

<sup>77</sup> 'Abū Ḥanīfa al-Nu'mān, geb. ca. 699 n. Chr. Siehe Internetlink in Bibliographie zu Abū Ḥanīfa al-Nu'mān

Prophet Muḥammad nach der Rückkehr vom Kampfe mit dem Schwert den Kampf mit den eigenen Begierden als großen Jihad bezeichnet. Der Kampf mit Waffen wird als kleiner Jihad bezeichnet. Der Sufi Ḥātim al-Aṣamm hat den Kampf in drei Kämpfe unterteilt, einen Kampf im Innersten gegen den Teufel, den äußeren Kampf, indem man die religiösen Pflichten erfüllt und den Kampf gegen den Feind Gottes im Krieg.

Muḥāsibī ist, laut Poosch der Meinung, dass der Kampf mit der Triebseele der schwierigere Kampf ist. Der psychische Kampf wurde schnell zu einem spirituellen Kampf im sufischen Denken. In der Rhetorik wird jedoch weiterhin der Jihad als ein kämpferischer Krieg beschrieben.

Mālik ibn Dīnār hat angeblich einen Aufruf zum Krieg mit den Worten: „Ich bin mit meiner Seele im Kampf“ erwidert.<sup>78</sup>

#### 4.2.2 Zuhd

Abseits von materiellem Verlangen, weltlichem Besitz und dem Drang sein Vermögen zu vergrößern, sollte man auch an das Jenseits denken und seine „Seele erretten“. Wonach man sich in dieser Welt sehnt, ist wertlos gegenüber dem, was man erhofft im Jenseits zu erlangen.<sup>79</sup>

„Wir müssen lernen uns vom Leben dieser Welt zurückzunehmen, wenn wir auch noch ein großes Verlangen für sie in unseren Herzen tragen“<sup>80</sup>

„O Menschen, die Wohlgefallen an einer Welt haben, die verschwinden wird, sich in einen vergänglichlichen Schatten zu verlieben ist schier Dummheit“<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> S. Poosch, Gino, S. 85 ff.

<sup>79</sup> S. Internetlink zu Az-Zuhd (Al-Jawziyah, Ibn Qayyim)

<sup>80</sup> Kitab und Sunnah: Al-Jawziyah, Ibn Qayyim. *Az-Zuhd: Der Verzicht auf weltliche Freuden, um die Nähe Allahs zu gewinnen.* aus des engl. Übersetzung von Taalib ibn Tysin Al Britaanii, World Press. Internetlink:<http://www.way-to-allah.com/dokument/Az-zuhd.pdf>, zuletzt eingesehen am 04.06.2017, S.7

<sup>81</sup> Zit. n. Kitab und Sunnah: Al-Jawziyah, Ibn Qayyim. *Az-Zuhd: Der Verzicht auf weltliche Freuden, um die Nähe Allahs zu gewinnen.* aus des engl. Übersetzung von Taalib ibn Tysin Al Britaanii, World Press. Internetlink:<http://www.way-to-allah.com/dokument/Az-zuhd.pdf>, zuletzt eingesehen am 04.06.2017, S.7

62:2 „Er ist es, Der zu den Ununterrichteten einen Gesandten aus ihrer Mitte entsandt hat, ihnen Seine Verse vorzutragen und sie zu läutern und sie das Buch und die Weisheit zu lehren – obwohl sie zuvor in offenkundigem Irrtum waren.“<sup>82</sup>

So sei der Prophet Muḥammad unter anderem für die Läuterung der Seele herabgesandt worden. 'Ibn Qayyim al-Jawziyah<sup>83</sup> beschreibt das Wort *zuhd* als Verzicht auf weltliche Freuden in der Hoffnung, Gottes Nähe dafür zu gewinnen. Das weltliche Verlangen wird „gezügelt“.<sup>84</sup>

*Zuhd*<sup>85</sup> heisst auf Deutsch Askese, Verzicht oder sich zurückzuziehen. Selbst der Reiche kann diesen Verzicht erwerben, in dem er die Welt als gleichgültig ansieht.

'Abū Bākr Aḥmad al-Baihaqī, ein Rechtsgelehrter der Schafiiten schrieb das Werk „*Kitāb al-Zuhd al-kabīr*“, in dem er die Erscheinungsformen des *zuhd* darstellt.

Generell geht es darum jegliches Böse zu vermeiden, sowie die Ansichten und Praktiken zu vermeiden, die nicht allein Gott gelten.

*Zuhd* kann als Weltverzicht gemeint sein, wird aber auch von sufischen Schriftstellern als „Prinzip der Zufriedenheit“ (*riḍā*) definiert. *Riḍā* kommt im Koran vor, was für den Sufi bedeutsam ist, das Wort *zuhd* allerdings nicht. Andere Definitionen sind zum Beispiel in Zusammenhang mit dem Gottvertrauen (*tawakkul*), jede Art von Enthaltbarkeit hätte ihren Ursprung im Vertrauen Gottes. Dabei gilt aber die innere Haltung, und nicht die äußere Praxis, wie zum Beispiel das Hungern. Hamdūn al-Qass überlieferte, dass das Herz auf Gott vertraut und nicht mehr auf die Dinge die sichtbar und beständig sind. Ein weiteres Prinzip des *zuhd* im Sufismus ist die Sehnsucht auf einen baldigen Tod, man kümmert sich nicht mehr um zukünftiges Anbelangen im Diesseits, sondern ersehnt nur noch Gott. Dabei spielen enthaltsame Praktiken wie Armut eine große Rolle. Die Definition *zuhd* scheint laut Poosch dadurch entstanden zu sein, sich von den frühislamischen Asketen unterscheiden zu wollen, sie gilt aber auch Selbstzweck. Das aus der islamischen Rechtswissenschaft stammende *wara'* Konzept könnte dem *zuhd* Konzept vorangegangen sein, auf rechtlich Zweifelhafte wird

---

<sup>82</sup> Koran, S. Hoffmann S. 553

<sup>83</sup> Šams ad-Dīn abu Abdullah Muḥammad ibn al-Qayyim, bekannt als 'Ibn Qayyim al-Jawziyah, geb. 1292 n.Chr. in Damaskus. Bedeutender Arabischer Gelehrter, sein Lehrer war unter anderem 'Ibn Taymiyyah. Er verfasste ca. 60 Bücher und lehrte selbst bekannte Schüler.

<sup>84</sup> S. Internetlink zu: Az-Zuhd, S. 4 ff.

<sup>85</sup> *zuhd*, Stamm z h d, jemand der *zuhd* praktiziert wird *zāhid* genannt.

hierbei verzichtet. Sich von Dingen zu enthalten, die möglicherweise nicht in Gottes Zustimmung wären, ist mit dem Begriff *zuhd* definierbar. Der frühislamische Fromme Wahb ibn Munabbih hatte angeblich die Ansicht, dass ein *zāhid*, ein *zuhd* Praktizierender, eher derjenige sei, der die Welt liebt und danach strebt, ehrenhaftes Geld zu verdienen, als derjenige der der Welt entsagt, sich aber nicht um sein Gehalt kümmert. So läuft er in Gefahr den Besitz anderer zu beneiden.

Poosch sieht *zuhd* als „spezifische moralische Haltung“ in asketischen Praktiken, die aber mit Zufriedenheit, Gottesvertrauen und Gottesehnsucht sprießen. Der Sufi versucht nur Dinge zu tun, die ihm Gotteswohlgefallen schenken. Laut dem früh-islamischen Asketen 'Al-Zuhrī ist die „Verneinung jeglicher Versuchungen“ von wichtiger Rolle. Der „wahre Sufi“<sup>86</sup> hat nicht das Paradies als Ziel, sondern die unendliche Liebe Gottes.<sup>87</sup>

'Imām Aḥmad Teilte den Weltverzicht in drei Arten auf<sup>88</sup>:

1. Das Verlassen des *ḥarām* (unerlaubtem)
2. Das Verlassen von bevorzugten Dingen, obwohl diese auch *ḥalāl* (erlaubt) sind
3. Das Verlassen der Dinge, die von Gott ablenken (*zuhd* der Wissenden)

Des Weiteren gibt es sechs Dinge, die jemanden zum *zāhid* (Verzichtenden) machen<sup>89</sup>:

1. Mäßigung im Ausgeben vom seinem Besitz
2. Mangel an Verlangen der Führerschaft
3. Mäßigung in seiner Erscheinung
4. nicht zu sehr mit den Menschen beschäftigt sein
5. lernen seine Begierden zu kontrollieren
6. Mäßigung in Dingen, die nicht Allah betreffen

Einige Gelehrte sagen *zuhd* ist nicht der Verzicht auf Unerlaubtes, sondern nur der Verzicht auf Erlaubtes. Andere Gelehrte widersprachen dem und sagten, *zuhd* kann nur durchgeführt werden, in dem man dem Verbotenen untersagt. Wenn die Erlaubten Dinge den Menschen von Allah ablenken, sollte man ihnen untersagen.<sup>90</sup>

---

<sup>86</sup> Für diesen Begriff zitiert Poosch von 'Abd ar-Raḥmān Ğāmi

<sup>87</sup> S. Poosch S. 85 ff.

<sup>88</sup> S. Internetlink zu: Az-Zuhd. S. 18-19

<sup>89</sup> S. Internetlink zu: Az-Zuhd. S. 18-19

<sup>90</sup> S. Internetlink zu: Az-Zuhd. S. 21

So kann *zuhd* Weltverzicht im Allgemeinen sein, sowie auch konkret definierte Praktiken. Es sei eine der untersten Stufen des mystischen Pfades im Sufismus. Der persische Philosoph und Mystiker ʿAbū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī hat *zuhd* in Stufen eingeteilt, wie auch schon der frühislamische Sufi ʿIbrāhīm ibn Adham<sup>91</sup> (718-782 n. Chr. suchen). ʿIbrāhīm stuft den *zuhd* in drei Unterteilungen, die Abkehr von der Welt, der Verzicht an der Freude des Verzichtes, und der Zustand, in dem die Welt nicht mehr relevant ist. Ġazzālī stuft sie ähnlich ein, beschreibt diese aber genauer und erläutert die damit entstehenden Gefahren, ebenso in drei Stufen eingeteilt, mit der niedrigsten beginnend. In seiner ersten Stufe „Askese der Furchtsamen“ übt man Askese aus, obwohl man die Welt noch „begehrt“. Der Asket will vor der Hölle bewahrt werden. So lässt er sein Hab und Gut und sich selbst „dahinschwenden“. Hier besteht laut Ġazzālī die Gefahr „von seinen Begierden fortgerissen zu werden“. Bei der zweiten Stufe, der „Askese der Hoffenden“, hat man die Welt bereits freiwillig aufgegeben und sieht in ihr keinen Besitz mehr. Man enthält sich nur um die Belohnung Gottes, das Paradies. Hier beschreibt Ġazzālī von der Gefahr des Mangels wenn man denken könnte man habe nun etwas Wertvolles für etwas Wertvolleres aufgegeben. Bei der dritten Stufe, welche die höchste ist, glaubt man nicht mehr, etwas aufgegeben zu haben. Das Diesseits verliert ihren Wert. In dieser höchsten Stufe, der „Askese des Liebenden“ gäbe es keine Gefahr mehr.<sup>92</sup>

„Dieser Asket strebt nach nichts anderem als Gott und der Vereinigung mit diesem. In diesem Streben kümmert ihn kein Schmerz und keine Annehmlichkeit mehr.“<sup>93</sup>

Ein anderes Anstreben als Gott wäre versteckter Polytheismus. Die Freude auf das Paradies verliert an Bedeutung. Poosch sieht dies als neue Differenzierung der „zugrundeliegenden Motivationen“ des Asketen von Ġazzālī. Die Vereinigung mit Gott klingt sehr spirituell sufisch und könnte mit anderen traditionellen Muslimen nicht übereinstimmend sein.<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> Gestorben ca. 777 n. Chr. Er war einer der bedeutendsten Sufis der zweiten Hälfte des 8.

Jahrhunderts, vor allem wegen seinem Asketismus. Siehe Internetlink in Bibliographie zu Ibrāhīm b. Adham

<sup>92</sup> S. Poosch

<sup>93</sup> Poosch Gino (2014). *Der Askesediskurs im klassischen und nachklassischen Sufismus: Untersuchungen zur islamischen Verzichtsethik*. S. 100

<sup>94</sup> S. Poosch S. 94 ff.

Den weltlichen Dingen Wichtigkeit zu schenken ist falsch, wer diesem Leben große Liebe schenkt ist derjenige, der „am meisten leidet“, er leidet im Grab, weil er nichts vom Leben mitnehmen konnte, und wird sich wünschen Allah niemals zu begegnen. Gott hat laut 'Al-Britāni das Leben verdammt, außer dem was beinhaltet, das ihm gehört.<sup>95</sup>

57:20 „Wißt, daß das irdische Leben nur Spiel und Scherz und Flitter und Prahlerlei unter euch ist und Wetteifern um Vermögen und Kinder. Dies gleicht dem Regen, dessen Wachstum die Bauern erfreut. Dann aber welkt es, und du siehst es gelb werden. Dann zerbröckelt es. Und im Jenseits ist strenge Strafe ebenso wie Verzeihung von Allah und Wohlgefallen. Doch das irdische Leben ist nur ein trügerischer Nießbrauch<sup>96</sup> auf Zeit.“<sup>97</sup>

#### 4.2.2.1 Zuhd und tawakkul

*tawakkul* hat den Wurzelstamm w-k-l<sup>98</sup>, welcher im 5. Stamm *tawakkala* heisst, und Beauftragung oder Vollmacht bedeutet. In den früheren Suren des Korans ist *tawakkul* noch in enger Verbindung mit dem Wort *'īmān*, in den späteren Koransuren wird das Wort als Attribut des Gläubigen beschrieben. Sufis gingen davon aus, das *tawakkul* eine Pflicht sei. Im Koran findet man dazu die folgenden Verse<sup>99</sup>:

10:84 „[...] Wenn ihr an Allah glaubt, dann vertraut (auch) auf Ihn<sup>100</sup>, falls ihr wirklich Gottergebene seid.“<sup>101</sup>

8:2 „Siehe, nur das sind Gläubige, deren Herzen in Furcht erbeben, wenn Allah genannt wird, und deren Glauben wächst, wenn ihnen Unsere Verse vorgetragen werden, und die auf Allah vertrauen<sup>102,103</sup>

---

<sup>95</sup> S. Internetlink in Bibliographie zu: Az-Zuhd, (Einleitung)

<sup>96</sup> Ein Nießbrauch ist in der Rechtssprache das Nutzungsrecht. S. Duden Online. Internetlink: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Nieszbrauch>

<sup>97</sup> Koran, S. Hoffmann S. 540

<sup>98</sup> Grammatische Details zu dem Wurzelstamm und weiteren Bedeutungsmöglichkeiten S. Reinert, Benedigt, Einleitung S. 2 ff.

<sup>99</sup> S. Reinert, Benedigt S. 13 ff.

<sup>100</sup> *fa 'alayhi tawakkalū*

<sup>101</sup> Koran, S. Hoffmann S. 218

<sup>102</sup> *Yatawakkalūn* (Plural von vertrauen)

<sup>103</sup> Koran, S. Hoffmann S. 177

Man verlässt sich auf Gott und überlässt ihm alle Angelegenheiten. Die Gebote müssen gehalten werden, und man muss sich vom Verbotenen fernhalten. Das Gottesvertrauen ist im Koran an mehreren Stellen<sup>104</sup> erwähnt. Im Koran ist das Vertrauen ein wichtiges Thema. Im Sufismus ist der Verlass auf Gott essenziell.<sup>105</sup>

So wird der Weltverzicht *zuhd* mit Gottesvertrauen, *tawakkul* gemacht. Die beiden Begriffe scheinen sehr eng aneinander verknüpft zu sein. *Zuhd* ist laut 'Abū Sulaymān ad-Dārānī die Bedingung, die zu erfüllen ist, bevor man *tawakkul* machen kann. Das Verhältnis der beiden Begriffe zueinander ist sehr undurchsichtig. Sahl at-Tustarī nennt *zuhd* ein „Teilelement“ von *tawakkul*. Poosch sieht im Sufismus sehr unterschiedliche Meinungen über den Rang der beiden Begriffe und wie sie miteinander verbunden sind. *Zuhd* scheint als Grundlage im Sufismus zu dienen, denn der Weltverzicht ist der Anfang des Guten.

So scheint es kein festgelegtes Prinzip für den Sufi zu geben, jedoch wird die innere Haltung, die sich durch die Ethik zeigt, durch asketisches Leben zum Ausdruck gebracht. Die Welt muss aus dem Herzen entfernt werden, um Platz für Gott zu machen.<sup>106</sup>

#### 4.2.2.2 tawhīd

*Tawhīd* (Monotheismus<sup>107</sup>) ist der Basisstein zum *tawakkul*.

64:13 „Allah! Es gibt keinen Gott außer Ihm. Und auf Allah sollen die Gläubigen vertrauen.“<sup>108</sup>

So vertraut der Gläubige darauf, dass Gott seine Handlungen bestimmt.

8:17 „Nicht ihr erschlugt sie, sondern Allah erschlug sie. Und nicht du warfst, als du warfst, sondern Allah warf. Er wollte die Gläubigen einer schönen Prüfung durch Sich unterziehen. [---]

Laut Ġazzālī ist der Mensch „unfrei“ in seinen Handlungen und somit zur Wahl gezwungen. So kam die Vorstellung des in Gottes Willen „Unterworfenem“.<sup>109</sup>

---

<sup>104</sup> 25:58; 14:11; 5:23; 3:159

<sup>105</sup> S. Internetquelle in Bibliographie zu: *tawakkul*

<sup>106</sup> S. Poosch S. 94 ff.

<sup>107</sup> Sure al-'Iḥlās beschreibt den islamischen Monotheismus: „‘Sprich:‘ Er ist der Eine Gott, Allah, der Absolute. Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt, und es gibt keinen, der Ihm gleicht“. Koran. S. Hoffmann S. 604

<sup>108</sup> Koran, S. Hoffmann S. 557

### 4.3 Komponenten im Kampf mit der Triebseele im Sufismus

Der Jihad an-nafs wird auch *tazkiya* (Charakterreinigung) genannt. Das Werk „*’ihya ulūm ad-dīn*“ von al-Ġazzālī<sup>110</sup> ist eines der wichtigsten Literaturquellen, die über *tazkiya* geschrieben wurde. Es weist jedoch Schwächen auf, was die Hadithliteratur betrifft. Es werden teilweise schwache, beziehungsweise erfundene Hadithe zitiert, die nicht mit islamischen sufischen Gedanken übereinstimmen. ’Ibn Qudāma al-Maqdīsī<sup>111</sup> (geb. 1147 n. Chr.) verfasste eine redigierte Zusammenfassung, in der diese Schwächen bearbeitet wurden, in dem Werk „*Muḥtaṣar minhāġ al-qāṣidīn*“.<sup>112</sup>

Die folgenden Komponenten im Kampf gegen die Triebseele sind dem Sufi ein zentrales Anliegen auf dem mystischen Pfad des Weltverzichts. Der Sufi will alles Lust verschaffende negieren. Der Triebseele entspringt die Kraft zum Bösen, die als auszulöschen gilt, damit das Herz seine Kraft entfalten kann.<sup>113</sup>

#### 4.3.1 Armut – fuqara

Armut ist in allen Religionen eine Disziplin der Askese. Im Therevāda-Buddhismus<sup>114</sup> gilt für Mönche gar ein Armutsgebot, dass den Besitztum auf wenige Gegenstände beschränkt.

Im Hinduismus ist die vierte und letzte Stufe der Lebensstadien, der Entsager, er lebt in vollkommener Armut. Im Islam gehört die freiwillige Besitzlosigkeit laut Poosch weniger zur Religion. Angeblich stellen sogar einige Hadithe die freiwillige Armut auf die gleiche Stufe

---

<sup>109</sup> S. Reinert Benedigt, S. 24 ff.

<sup>110</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ṭūsī, geb. 1058 . Chr. in Ḥūrāsān (Iran). Er war ein sehr bekannter Theologe, Jurist und religiöser Reformier. Später lebte er als bescheidener Sufi. Unter seinem bekanntesten und umfangreichsten Werk zählt „*’ihyā’ ’ulūm ad-dīn*“. 1091 wurde er Professor an der Nazamiya Madrasa in Bagdad.

Siehe Internetlink in Bibliographie zu Begriff: al-Ġazzālī

<sup>111</sup> ’Ibn Qudāma al-Maqdīsī, Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. Muḥammad, war hanibalitischer Asket, Rechtsgelehrter und Theologe. Siehe Internetlink in Bibliographie zu: Ibn Qudāma al-Maqdīsī

<sup>112</sup> S. Mourad, Samir (u.a.)

<sup>113</sup> S. Poosch, S. 85 ff.

<sup>114</sup> Diese Tradition bezieht sich auf die älteste Überlieferung der Leere Buddhas. S. Internetquelle in Bibliographie zum Begriff: Therevāda-Buddhismus

mit dem Unglauben. Reichtum wird als potentielle Gefahr gesehen, er bindet an das Diesseits und hat im Jenseits keinen Bestand.<sup>115</sup>

8:28 „Und wisset, daß euer Besitz und eure Kinder nur eine Versuchung sind, aber gewaltiger Lohn bei Allah ist.“<sup>116</sup>

64:15 „Euer Vermögen und eure Kinder sind (euch) wirklich nur eine Versuchung. Und Allah – bei Ihm ist der Lohn.“<sup>117</sup>

*Zakāt*, wird die Almosensteuer im Islam genannt. Sie ist für Muslime eine der 5 Pflichten und wird nach Hab und Gut bestimmt. Ab einem gewissen Besitztum oder Vermögen ist man dazu verpflichtet diese zu entrichten.

Ein Sufi der sich aus eigenen Händen für die Armut entschieden hat, ist nicht als Almosenempfänger möglich. Hier kam es dann zur Problemstellung wie der Sufi seinen Lebensunterhalt verdienen kann, und ob er betteln darf. Laut Poosch sieht Annemarie Schimmel leichtfertig die Armut als Mittelpunkt im Sufismus. Ein Sufi wird auch Derwisch oder *faqīr* genannt. Die Armut kann man weiter in eine äußerliche und innerliche Armut teilen. Die innerliche wäre das „Freisein von Begierden und vom stetigen Wirksamwerden der Triebseele“.<sup>118</sup>

Es gibt in der frühen sufischen Literatur Hymnen, in denen die Armut dem Reichtum vorgezogen wurde. Die absichtlich gewollte Armut ist hierbei Voraussetzung. Der innere Verzicht ist zentral und wichtiger als die Armut selbst. So genügt dem Sufi nicht die bloße Armut, sondern der Verzicht ist der Grundstein, denn alles gehört Gott und man braucht nichts, alles wäre sinnlos ohne Gott.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> S. Poosch S. 103 ff.

<sup>116</sup> Koran. Hofmann Murad (2006): *Der Koran: arabisch – deutsch*. Übersetzt von Henning Max. Kreuzlingen/München: Hugendubel. S. 180

<sup>117</sup> Koran. Hofmann Murad (2006): *Der Koran: arabisch – deutsch*. Übersetzt von Henning Max. Kreuzlingen/München: Hugendubel. S. 557

<sup>118</sup> S. Poosch S. 103 ff.

<sup>119</sup> S. Poosch S. 103 ff.

Man ist in Armut glücklich und liebt sie. 'Abū Tālib al-Makkī<sup>120</sup> bezeichnet sie gar als „Nahrung des Herzens“. Das Gottvertrauen, *tawakkul* ist die Basis freiwilliger Armut. „Bedingungsloses Gottvertrauen“ wird vereint mit der Liebe zu Gott. Lohn zu bekommen oder finanziell unterstützt zu werden, würde dem Sufi die Last der Dankbarkeit aufbürden. Und wenn man etwas besitzt, geht man das Risiko ein, Angst von möglichem Verlust zu fühlen. Diese Angst wäre kontraproduktiv, weil sie die Triebseele nähren würde. So gibt es Geschichten<sup>121</sup> über Sufis, die sogar wenn sie verschuldet waren, nicht bereit waren ihre Schulden zu begleichen.<sup>122</sup>

### 4.3.2 Besitz

Nun ist die gewollte Armut im Sufismus ein großer Bestandteil, jedoch im traditionellen Islam nicht. 'Abū Aḥmad ibn 'Aṭā' stellte den Reichtum über die Armut, da diese eine Eigenschaft Gottes sei. Im 9. Jahrhundert wurde Reichtum wichtiger. „*Ad-duḥūl fi-s-sa'a*“ wird mit „sich einen Wohlstand gönnen“ übersetzt, und stammt vom Vordenker dieses Prinzips, Yaḥyā ibn Mu'āḍ. Er tauschte einen Plüsch gegen ein wollenes Gewandt. Er soll von Armut zum „gewissen Wohlstand“ gekommen sein. Ḥārīt al-Muḥāsibī schien Reichtum oder Armut nicht zu interessieren, solange man sich innerlich vom Besitz „abkehre“. 'Umar as-Suhrawardī verweist auf die Problematik der „Ersatzleistung“. So gibt der Arme im Jenseits alles für das Diesseits auf, diese Ersatzleistung wäre dann aber mit der sufischen Moral nicht in Einklang. Freiwillige Armut wäre laut ihm „unsufisch“ denn die Armut verhilft dem Sufi ein „wahrer Sufi“ zu werden. Die Armut selber sollte aber „nicht von Bedeutung“ sein.<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Abū Muḥammad Makkī b. Abī Tālib b. Ḥammūš b. Muḥammad b. Muḥṭār al-Ḳaysī al-Ḳayrawānī al-Andalusī al-Qurtubī, geb. 9965 n. Chr. in Bagdad. Er galt als einer der bedeutendsten Gelehrter in der Wissenschaft des Koranlesens (*qirā'a*). Er schrieb über achzig Werke.

S. in Bibliographie Internetquelle zu Makkī

<sup>121</sup> Zum Beispiel über den Sufi 'Ibrāhīm ibn Adham

<sup>122</sup> S. Poosch, S. 103 ff.

<sup>123</sup> S. Poosch, S. 109 ff.

### 4.3.3 Betteln und Arbeiten

Die Thematik ob der fromme Sufi arbeiten kann zum Broterwerb, welche Arbeit dafür geeignet wäre und wie es mit dem Betteln gehandhabt wird, ist strittig. Die Autoren von dem Werk „Samnyāsa-Upaniṣad“, haben zum Betteln genaue Anweisungen beschrieben. Der Terminus „Derwisch“ für Sufis kommt aus dem persischem und bedeutet betteln.<sup>124</sup>

ʿAl-Muḥāsibī und ʿal-Makkī vertreten den Standpunkt, dass Gott für die Verpflegung des Menschen bürgt, Muḥāsibī bezeichnet *tawakkul* laut Reinert als „reinen Glauben“.<sup>125</sup>

Derwisch ist der Bemühende, ein Sufi zu werden. Man hat nicht das Recht, sich selbst als Sufi zu bezeichnen, das ist den Weiseren vorbehalten.<sup>126</sup>

Allgemein wurde das Arbeiten in der frühen Sufik nicht abgelehnt. Jedoch findet man darüber verschiedene Meinungen. Ḥārīt al-Muḥāsibī berichtet von dem Sufi Šaqīq al-Balḥī, der das Arbeiten als Sünde bezeichnete. Er sah es als „Misstrauen“ gegenüber Gott, der über den Unterhalt verbürgt. ʿAbū Sulaymān ad-Dārānī ist der Meinung, man solle nicht abwarten bis andere einen ernähren und arbeiten. In einer Geschichte über den Sufi ʿAbū Ğaʿfar al-Ḥaddād wird erzählt, dass er jeden Tag in der Schmiede arbeitete um einen Dinar zu verdienen, um diesen dann an Arme weiterzugeben. Er aß den ganzen Tag nichts und abends bettelte er dann um sein Essen.

Von einem anderen Sichtpunkt aus sollte der Sufi nur Gott Dankbarkeit schenken, so wäre betteln wiederum etwas Negatives. ʿAbdallāh ibn al-Mubārak lehrte, dass ein gewisser Besitz nützlich wäre um dem Betteln aus dem Weg zu gehen. Poosch erwähnt, dass im arabischen „um etwas bitten“ und „um etwas betteln“ mit demselben Wort ausgedrückt werden können, was Schwierigkeiten macht die Bedeutungen richtig einzuschätzen. *saʿāla*, und *suʿāla* sind die arabischen Begriffe dafür. Da das Betteln eine Häufigkeit wurde, bedurfte es gewisser Regeln. So war es erlaubt, um den Hunger zu stillen und wieder klarer Denken zu können, aus Ehrfurcht Gottes sich lieber zuerst an den Menschen zu wenden, sowie bei materieller Not, zum Dienste der „Demütigung der Triebseele“.

Wanderderwische haben heutzutage das Betteln als einzige Einkommensquelle.<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> S. Poosch, S. 111

<sup>125</sup> S. Reinert, Benedigt, S. 15

<sup>126</sup> S. Shah, Idries, S. 9

#### 4.3.4 Verzicht auf Hilfsmittel zur Heilung des Körpers

Im 3.-9. Jhdt. n. Chr. kam der Verzicht auf ärztliche, medizinische oder magische Behandlung, da „Selbstheilung“ nicht in Einklang mit dem *tawakkul* wäre. Dies wurde nicht nur von Sufis sondern auch von anderen „orthodoxen Kreisen“ so gehandhabt. Die Orthodoxie kam von dieser Stellungnahme aber wieder ab. Im sufischen Denken war man von der „sündentilgenden“ Macht der Krankheit überzeugt, des Weiteren hielte die Krankheit davon ab Sünden zu begehen.

#### 4.3.5 Geschlechtlichkeit und Liebe

Im Christentum und bei den indischen Religionen gilt Enthaltensamkeit als „Ausdruck besonders frommen Lebenswandels“, sie zeigt asketische Haltung. Im Islam jedoch scheint der sich Enthaltende keine besondere Stellung zu haben. Im Koran<sup>128</sup> steht von der Wichtigkeit der Ehe, die ledigen sollen verheiratet werden.

In den Prophetenhadithen scheint die Ehe als „anzustrebendes Ideal für den Gläubigen“ zu gelten.<sup>129</sup>

Adel Theodor Khoury schreibt von einem Hadith, in dem sich jemand dazu entscheidet im Zölibat zu leben und der Prophet Muḥammad es ihm untersagt. Poosch gibt für den Hadith den Hadith-Tradent Sa'd ibn Waqqās an. Mit nur einem Tradenten, scheint dieser, ein schwacher Hadith zu sein.

Da alles über die Ehe, angefangen von Ehevoraussetzungen wie die Ehe abgeschlossen wird, bis hin zur Auflösung der Ehe, von muslimischen Rechtsgelehrten festgesetzt wurde, wird die Ehelosigkeit der Sufis nicht positiv angesehen. Hellmut Ritter schreibt von den Diskussionen ob das Verlangen oder Verehren von anders- oder gleichgeschlechtlichen Menschen, auf eine gewisse Weise eine höhere Form von Gottesliebe sein könnte. Die mystische Liebe, so Poosch, war nie infrage gestellt, im Gegensatz zu Sexualität und Geschlechtlichkeit.

Poosch meint, dass durch das starke patriarchalisch geprägte kulturelle System im Islam, die geringschätzig Äußerung über Frauen auf die sufische Literatur Einfluss hatte, obwohl man in der arabischen Literatur erotische Hymnen über Weiblichkeit vorfindet.

---

<sup>127</sup> S. Poosch, S. 111 ff.

<sup>128</sup> S. Koran Sure 24:32

<sup>129</sup> S. Poosch, S. 115

„Frauen sind, so ist häufig zu lesen, durch Verderbtheit und Unwissenheit geprägt. Mehr als jeder Mann ist die Frau ihren Gelüsten ausgeliefert und nicht in der Lage den Erfordernissen des Verstandes Folge zu leisten, dies erfahren wir bereits aus kanonischen Äußerungen des Propheten.“<sup>130</sup>

In einem Hadith von 'al-Buḥārī wird angeblich überliefert, dass der Prophet meinte, die Mehrheit der Höllenbewohner seien Frauen und ihr Verstand und ihre Religiosität wären gering. Die Liebe zu Irdischem, wie der Frau, würden den Sufi von der Liebe zu Gott ablenken. Die Aussage, dass Frauen als „Scheidewand“ (*hiḡāb*), dem Frommen die „Ausrichtung auf Gott verstelle“, nennt Poosch als rechte Übersetzung des Begriffs *hiḡāb*. Die Interpretation des Begriffes, der sich im Koran befindet und von orthodoxen Muslimen als Gebot des Kopftuches bezeichnet er als philologisch unhaltbar.<sup>131</sup>

„Wenn Gott einem Diener wohl will, läßt er seine Frau sterben und schenkt ihm, sich allein der Gottesverehrung zu widmen.“<sup>132</sup>

So wurden auch Kinder als Hindernisse begriffen. Über den frühen Sufi 'Ibrāhīm ibn Adham wurde berichtet, dass er Gott bat, seinen Sohn nicht als „trennendes Hindernis“ werden zu lassen, er ließ dann den Sohn sterben. Sa'īd ibn al Mussayyab sagte sogar, dass der Teufel, wenn er kurz vorm Scheitern ist, es zuletzt durch die Frau versuche und dass es ihm so letztendlich gelingt. 'Abū Sulaymān ad-Dārānī vergleicht die Frau gar mit der Hölle und meint, eine Frau aushalten zu müssen, wäre schlimmer. Der Sufi 'Abū Tālib al-Makkī meint, es sei „Unverstand und Lustverlangen“ der Frau, die sie dazu bringen weniger religiös und fromm zu sein.

Der Sufi Muḡyī ad-Dīn ibn al-'Arabī jedoch lehrte, dass die Liebe zu allem letztendlich die Liebe zu Gott wäre, somit wären die Ehefrau und das Kind wiederum von großer Wertschätzung. So findet man in sufischen Texten, so Poosch, beide gegenübergesetzte Varianten über die Wertschätzung der Frau und die Ehe. Es scheinen aber extreme kontroverse Meinungen zu sein, entweder die Ehe sei etwas, was dem Sufi auf dem

---

<sup>130</sup> Poosch Gino (2014). *Der Askesediskurs im klassischen und nachklassischen Sufismus: Untersuchungen zur islamischen Verzichtsethik*. S. 117

<sup>131</sup> S. Poosch, S. 115 ff.

<sup>132</sup> Zit. n. Andrae, Tor (1980). *Islamsiche Mystik*. Übersetzt aus dem schwedischen von Helmhart Kanus-Credé. 2. Aufl. Stuttgart (u.a): Kohlhammer. S. 56

mystischen Pfad höher kommen lässt, oder man sterbe eher als eine Ehe einzugehen. Durch die Ehelosigkeit ist man in jedem Fall von der Sunna des Propheten abgewichen, man gehe aber aus ihrer Perspektive gesehen, seinen religiösen Pflichten nach. Die Ehelosigkeit wurde aber angeblich nicht „prägend für den Sufismus“, sie wurde aber auch nicht als „Selbstverständlichkeit“ angesehen. „*Qūt al-qulūb*“ (Die Nahrung des Herzens) ist das Werk von 'Abū Tālib al-Makkī, in welchem er schreibt, dass die Ehe keine Pflicht wäre, die „Ruhe der Seele“ und die Beschäftigung mit den Pflichten, jedoch schon. So kann für den einen eine Ehe Seelenheil bringen und für den anderen nicht. Diese könne auch als „Ausdruck von Frömmigkeit“ sein. Ğa'far aṣ-Ṣādiq, der sechste Imam der Schia, meinte, dass das die Gebete eines Verheirateten viel besser wären als die eines Unverheirateten. Weitere sufische Autoren hielten die Ehe mit bis zu vier Frauen als besser, als unverheiratet zu sein.

Als Mittelweg findet man die Ehe als erlaubt aber in Bescheidenheit, so lehrt Mālik ibn Dīnār etwa, es sei besser nur eine wenig attraktive Frau zu heiraten, um so den „Verzicht auf das Diesseits“ zu bevorzugen.

Anders als „Mehrheitsislam“ hat der Sufismus aber eine kritische Einstellung zur Geschlechtlichkeit. Doch vertreten die meisten sufischen Standpunkte die Ehe als „Vermeidung der unehelichen Unzucht“, diese Meinung vertritt auch 'Abū 'Amr aṣ-Ṣa'bī<sup>133</sup>. Manche Sufis haben trotz Ehe auf den Geschlechtsakt verzichtet. In einer Erzählung von 'Al-Makkī jedoch wäre häufiger Geschlechtsverkehr besser, um dem „Sehorgan“ zu verweigern sich bei anderen Frauen umzusehen. Unter den sufischen Geschichten gibt es auch eine Erzählung über die Ehefrau 'Umm 'Alī Fātima und zu ihrer mystischen Liebe. Sie nahm vor einem anderen Mann als ihren Ehemann den Schleier vom Gesicht und unterhielt sich mit einem sufischen Lehrer, als ihr Ehemann Eifersucht zeigte, meinte sie, der sufische Lehrer sei ihr „mystischer Gemahl“, so sah ihr Ehemann sie respektvoll in der Lage zum mystischen Weg, obwohl sie eine Frau war.<sup>134</sup>

#### 4.3.6 Rückzug

Der Rückzug ist, wie auch in anderen Religionen, eine Form von Askese bei den Sufis. Der Prophet selber, soll sich im Monat Ramadan immer zurückgezogen haben, um zu beten. Vor allem die frühen Sufis sahen den Kontakt zu Menschen als „Hindernis“ für ihr Ziel. So äußerten sich Sufis wie 'Abū Tālib al-Makkī und der berühmte Bagdader Sufi 'Abū-l-Qāsim al-Ğunaid. Der vernünftige lebe in Einsamkeit. Šaqīq al-Balḥī mahnte seinen Schüler in

---

<sup>133</sup> Er war Rechtsexperte und Hadith-Übermittler. Siehe Internetlink in Bibliographie zu al-Šha'bī.

<sup>134</sup> S. Poosch, S. 115 ff.

Bezug auf der Beziehung zum Menschen und verglich dabei den Menschen mit dem Feuer, man kann Feuer nutzen, sich aber auch daran verbrennen (Sure 15:88).

Aber auch das Gegenteil wird von 'Abu-l-Ḥusayn an-Nūrī überliefert, der behauptete, „Absonderung“ sei schlecht und das Beisammensein wäre in Gottes Wohlgefallen.

Zwar mit Menschen zusammen zu sein, aber eine gewisse Trennung zu ihnen zu haben, ist später im Sufismus gewachsen, so Richard Gramlich. Ġazzālī spricht vom „Engegefühl in der Brust“ mit Menschen, denn das Herz widmet sich lieber dem Gottesgedenken. 'Abū Ṭālib al-Makkī spricht von einem 40 tägigen Rückzug, der sich früh im Sufismus bildete, der auf die Praxis des vierzigstägigen Fastens von Moses zurückzuführen sein kann (Koran, Sure 7:142).

Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār<sup>135</sup> überliefert eine Geschichte, die aber gegenteiliges als besser behauptet, in der jemandem, nachdem er aufgehört hatte zu fasten, der Prophet erschienen sein soll. Laut Poosch strebt der neuere Ordenssufismus mehr „Einsamkeit in der Gemeinschaft“ an, als sich zurückzuziehen.<sup>136</sup>

#### 4.3.7 Schlaf

Schlafentzug gilt in religiösen Gebrauch als Ekstasetechnik. Faulheit und Schlaf bringen einen nicht weiter. In Sure 2:255, dem Thronvers<sup>137</sup>, steht über Gott, dass ihn weder Schlaf noch Schlummer ergreifen. Ša'ṛānī<sup>138</sup> meint, wer in der Nacht nicht Gott gedenkt, kommt auf dem mystischen Weg nicht weiter. So galt schon früh der Schlafentzug als Hilfe zur Bändigung der Triebseele, und sogar als Möglichkeit Offenbarungen zu erhalten. Auch das Gegenteil wurde dem Schlaf zugeschrieben. Träume wurden im Sufismus mit großer Wichtigkeit beachtet, denn in ihnen verberge sich Weisheit. Im Laufe der Jahre verlor der Schlafentzug aber seine Praxis bei den Sufis. Der Berühmte Sufi 'Abū Bakr aš-Šiblī<sup>139</sup> soll

---

<sup>135</sup> Farīd al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm 'Aṭṭār. Ca. 1119 n. Chr. in Persien geboren. Er war ein mystischer Poet. Siehe Internetlink in Bibliographie zu: 'Aṭṭār

<sup>136</sup> S. Poosch, S. 125 ff.

<sup>137</sup> Der Thronvers, arab. 'ayāt al kursī, ist der Vers 255 der Sure 2. Dieser Vers gilt laut Heiler L. als wirkungsvollster Vers des Korans. In ihm ist das halbe Glaubensbekenntnis enthalten. S. Sündermann, S. 372

<sup>138</sup> Abd al-Wahhāb b. Aḥmad al-Ša'ṛānī, 1492 n. Chr. geb.. Er war ein ägyptischer Sufi und schrieb religiöse Werke. Er war Gelehrter und Geschichtsforscher des Sufismus.

Siehe Internetlink in Bibliographie zu: al-Ša'ṛānī

<sup>139</sup> Abu Bakr Dulaf b. Djaḥdar al Šiblī, 682 in Bagdad geboren. Im Alter von 40 Jahren wurde er Mystiker.

Siehe Internetlink in Bibliographie zu: al Šiblī

jede Nacht gegen Müdigkeit mit physischen Methoden versucht haben nicht einzuschlafen, wie zum Beispiel mit Kopfschlägen gegen die Wand. Es gäbe sogar Legenden von Sufis die 40 Jahre nicht schliefen und ihnen, als sie daraufhin schliefen, Gott erschienen sein soll, dies scheint aber etwas weithergeholt zu sein. 'Abū Ṭālib al-Makkī erzählt von den frühen Asketen, die nur einschliefen, wenn sie sehr müde waren, absichtliches Einschlafen war verpönt. Es gab einige Sufis, die nicht schliefen aus der Furcht vor Tod und Hölle, sie würden nie schlafen, wenn dies ihnen gelingen würde. Ġazzālī meinte, das Wachen würde das Herz rein machen und erleuchten. Schlaflosigkeit kann aber auch hochmütig machen, so gibt es im Bezug zum Schlaf scharfe Gegensätze, etwa wo der Schlaf als „bester Zustand für den Frommen“ gilt, denn das Gottesgedenken wird im Schlaf nicht unterbrochen. Der Sufi Ġullābī meint die Aktivierung der Triebseele wird durch den Schlaf geschützt, in dieser Zeit könne man nichts Böses tun oder sagen und die Engel legen ihr Schreibrohr<sup>140</sup> beiseite. Der Teufel 'Iblīs, kann während des Schlafens niemanden zu Sünden verleiten.<sup>141</sup>

#### **4.3.8 Fasten**

Fasten, sowie der Verzicht auf spezielle Speisen, ist in vielen Religionen verankert. Das asketische Fasten hebt sich allerdings vom Pflichtfasten, der vierten Säule des traditionellen Islam ab, es ist jedoch nicht Pflicht.

Der Grund des Fastens kann verschieden sein, etwa um Böses fernzuhalten, sich seelisch und körperlich zu reinigen, oder gar um eine Vision zu erhalten. So sieht Poosch das freiwillige Fasten asketisch, das Pflichtfasten im Monat Ramadan hingegen nicht. Im frühen Sufismus findet man die Askese in Form von Nahrungsentzug, in früheren Zeiten noch häufiger als später. So sollen mit dem geschwächten Körper in der Fastenzeit auch die Begierden der Triebseele geschwächt werden, was das Ziel hervorbringt, die Triebseele zu „eliminieren“. So soll Bišr al-Ḥāfi den Hungernden mit einem Krieger Gottes, der sich „in Blut wälzt“, verglichen haben, beiden stehe als Belohnung dafür das Paradies zu. Zum Fasten der Sufis gibt es Erzählungen, in denen sie bis zu 70 Tage ohne Essen auskamen und sich nur geistig

---

<sup>140</sup> Jeder Mensch wird von zwei Engeln begleitet, der rechte Engel schreibt die guten Taten und Worte des Menschen auf und der linke alles Schlechte (Koran 82:10-12; 50:17). Diese Niederschriften werden dem Menschen am Tag des Gerichtes vorgelegt. Siehe Internetlink in Bibliographie zu: Malā'ika

<sup>141</sup> S. Poosch, S. 129 ff.

ernährt haben sollen, mit göttlichem Licht<sup>142</sup>. Laut Poosch sollen manche Sufis gar so lange gefastet haben, bis sie körperlich nicht mehr in der Lage waren die Pflichtgebete zu vollziehen. Mālik ibn Dīnār war ein Nahrungsverächter im frühen Sufismus, so äußert er, wie auch andere Sufis, sich mit dem Wunsch satt zu sein, um sich nicht ernähren zu müssen. In wie weit das Fasten von religiösem Wert sei, hat Hārīt al-Muḥāsibī geforscht, mit der Meinung, dass die Triebseele den Menschen zum Essen auffordere und er deswegen auf Nahrung verzichte, um ihr zu trotzen. Der Hungernde wartet geduldig auf seinen Lohn im Paradies, dies zählt zum sufischen Prinzip des *tawakkul*, dem Gottesvertrauen. Muḥāsibī sieht das Hungern hier als Selbstzweck und somit nicht weiterbringend auf dem Pfad zu Gott, und bezeichnet es gar als Sünde, es könne zum Tod führen. Der Sufi Sahl at-Tustarī sieht das Hungern umgekehrt als Frömmigkeit und Demut Gottes, er ist der Meinung, der Teufel würde dabei sogar „fliehen“. Er sah die Sättigkeit als eine Sünde an. Das Hungern ermöglicht dem Fastenden die Aufmerksamkeit, an das „Leid des Hungrigen“ zu denken. Ġazzālī sprach sich für das Fasten aus, es mache das Herz reiner, und „verengt“ den Weg des Teufels. Der Fastende ist achtsamer, vermeide Zorn und habe „geistigen Tiefblick“.<sup>143</sup>

Wenn dann die Not kam Essen zu müssen, solle dies in geringem Maße sein. Farqad as-Sabaḥī rät hierzu einen Schurz um den Bauch zu binden, um nicht zu viel zu essen.

Was die Wahl der Nahrungseinnahme betrifft, so sind Sufis bescheidener als die üblichen islamischen Speisegebote vorschreiben. Bei ihnen ist schon allein die Suche nach einer frommen Speise ein großer Teil ihrer Frömmigkeit. ʿIbrāhīm ibn Adham beschäftigte sich viel mit der Nahrung, die in Gottes Wohlgefallen wäre. So soll er von den Früchten seines eigen gepflanzten Baumes nicht gekostet haben. In Mekka soll er nicht vom Zamzam Brunnen getrunken haben, weil er kein erlaubtes Schöpfmittel fand. Zamzam Wasser, welches von den Pilgern getrunken wird, soll enorme Heilkräfte haben. Der Engel Gabriel soll diese Wasserstelle für die Sklavin Hagar geöffnet haben, sie trug Abrahams erstes Kind ʿIsmāʿīl in ihrem Leib.

So gibt es unterschiedliche Meinungen zwischen den Sufis, welche Nahrung erlaubt sei, jedoch gilt die Nahrung, die von Menschen zuvor berührt wurde, als unrein und Sünde. Man

---

<sup>142</sup> Das Fasten mit Licht oder auch göttlichem Licht findet man in anderen Religionen, wie auch in Diäten. Meine Mutter selbst hat 40 Tage ohne feste Nahrung gefastet. Prahlad Jani (geb. 1929), ein indischer Yogi behauptet gar 70 Jahre ohne Nahrung und Flüssigkeitszufuhr durchgefastet, und in Meditation verbracht haben soll. Der Wahrheitsgehalt letzterer Information wurde von mir nicht überprüft oder recherchiert.

<sup>143</sup> S. Poosch, S. 133 ff.

sei, was man esse, so meint 'Ibrāhīm, der Teufel ginge ein und aus, wenn man die falsche Nahrung einnehme. So sei alle Nahrung, die die Natur schenkt, erlaubt, und nur Regenwasser sei gestattet, da es aus der „Hand Gottes“ stammt. Des Weiteren galt die Milch von Wildantilopen als besonders rein. Es gibt Erzählungen, in denen jedoch nicht das Essen selber, sondern der Beweggrund im Inneren dazu wichtig sei. Wenn jemand freundlich eingeladen wird, würde man ihn mit der eigenen Enthaltbarkeit beleidigen. Derjenige, der aber aus Lust isst, dem bringt es Schaden. Ma'rūf al-Karḥī war der Ansicht, dass Gott ihn ernährt, und aß nur was ihm gegeben wurde.

Nicht jeder sieht die Askese als islamischen Weg zur Bändigung der Triebseele. Es gab auch Sufis, die der Askese kritisch gegenüberstanden und nicht-sufische Rechtsgelehrte, die diese nicht im Koran als Gesetz fanden. 'Ibn al-Ġawzī (gest. ca. 1200 n. Chr.) ist der Meinung, man soll seinen Körper freundlich behandeln und seinen Schaden vermeiden. Er ist gegen die asketischen Praktiken, die nicht mit der Sunna des Propheten im Einklang sind. Er warf den Asketen vor, dass ihr Ziel Einfluss und Macht seien, die sie tatsächlich damals von Fürsten erhielten. Die innere Intention sei wichtig und nicht die Äußere. Zur frommen Ernährung und Besitz meint er, sei es, wenn es vorhanden ist, eine Ablehnung dessen, was Gott einem gibt. So lehnt er Praktiken wie die Ehelosigkeit ab, denn die Ehe sei ihm Koran empfohlen. Poosch sieht den Grund seiner Haltung in 'Ibn al-Ġawzī Lebzeiten im nachklassischen Sufismus, da zu dieser Zeit der Sufismus durch Machtinteressen beeinflusst war. Der große Sufi 'Abū Sa'īd abū-l-Ḥayr übte jahrelang asketische Praktiken in übertriebenem Maße aus, seine Mitbürger verehrten ihn. Dann gab er diese Praktiken wieder auf, als er bemerkte, dass sie ihm nicht die Triebseele zügelten, sondern gar das Gegenteil bewirkten. Die Erkenntnis ist höher als der Verzicht, dazu überlieferte 'Abū Yazīd, dass der verzichtende sich so um sein Essen sorgt.<sup>144</sup>

„Die [diesseitige] welt [sic!] ist wie eine braut [sic!]. Wer nach ihr strebt, der ist wie ihre zofe [sic!], der asket [sic!] macht ihr das gesicht [sic!] schwarz, reisst ihr die haare [sic!] aus und zerreisst ihr die kleider [sic!]; der gotteskundige kümmert sich gar nicht um sie.“<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> S. Poosch, S. 133 ff.

<sup>145</sup> Ein berühmtes Gleichnis von Yaḥiā ibn Mu'āḍ. Zit. n. Poosch Gino (2014). *Der Askesediskurs im klassischen und nachklassischen Sufismus: Untersuchungen zur islamischen Verzichtsethik*. S. 150

So bringt die Askese nicht dazu auf das „Ich“ zu verzichten, Ziel ist es aber dieses zu vernichten. Die Erkenntnis steht aber höher als die Enthaltbarkeit. So wäre der Verzicht auf Erden nicht das Anzustrebende, sondern, dass man dieser Welt nicht so allzu viel Wertschätzung gibt.

Die asketische Haltung wird immer wieder in sufischen Büchern als Bestandteil des mystischen Pfades gesehen. Hier findet sich wieder eine ambivalente Haltung zum Thema Fasten und Ernährung, dass es so scheint, als wäre die Meinung der meisten tatsächlich, wie Poosch erwähnt, abhängig von der Historie und dem Zeitalter, der jeweils lebenden Sufis. So schien Fasten, Frömmigkeit, und geringe Ernährung im klassischen Sufismus viel stärker zu sein als in den späteren Jahrzehnten.

#### **4.3.9 Kritik an der Askese**

Poosch unterscheidet die Kritik der Askese in zwei Formen. Die erste Form ist die religiöse Sicht von nicht-Sufis, Gelehrten und Theologen, die die Askese nicht im Einklang mit dem Koran sehen. Die zweite Form der Kritik stammt von den Sufis selbst, die geteilte Ansichten hatten, was Askese bedeutet.

##### Kritik von nicht Sufis

'Al-Ġawzī (gest. ca. 1200 n.Chr.) schreibt in seinem Werk „Talbī Iblīs“ (Die Betörung des Teufels) kritisch über die Askese. Er verwirft alle Asketik, die nicht mit der Sunna des Propheten übereinstimmt. Um den Körper nichts Schadhafes anzutun, ist nur das was ihm dient gut, das Schlechte sollte man „unterlassen“. Er sieht auch den Hintergrund von Macht und Einfluss, der von vielen mit Askese erstrebt wurde. Des Weiteren geht er davon aus, dass die Ehe im Koran „befohlen“ wurde, und ist strikt gegen die Ehelosigkeit. In Bezug auf Essen und Besitz, sieht er es als Missachtung und „Nichtverstehen der Weisheit“, wenn man sie ablehnt, obwohl man die Mittel hätte. Auch das Tragen von Wollgewändern lehnt er ab. Aus der Zeit, in der er lebte, geht hervor, dass er sich mit dem nachklassischen Sufismus konfrontiert hatte, welcher sich laut Poosch, für Macht „korrumpieren“ ließ. Er sieht al-Ġawzīs Ansatz, dass die Askese nicht dem „göttlichem Recht“ entspreche, auch von vielen anderen Kritikern.

### Kritik von Sufis

Sowie Sahl at-Tustarī und 'Abū Sa'īd abū-l-Ḥayr sich später dazu entschieden haben, mit dem Hungern völlig aufzuhören, gibt es auch andere Sufis, die dies im klassischen bis nachklassischem Sufismus taten. Sobald sie sahen, dass das „Ich“ mit dem hungern nicht „ausgelöscht“ werden konnte, aßen sie wieder, um das „Ich“ anders zu zügeln. Die Mitmenschen kehrten sich dann von ihnen ab.

'Al-Ġazzālī schrieb dazu:

„[...] Der mit der Liebe zu seinem Ich Beschäftigte ist von Gott abgelenkt, und der mit dem Haß auf sein Ich Beschäftigte ist gleichfalls von Gott abgelenkt“<sup>146</sup>

Poosch sieht einen „gewissen Egoismus“ als Hauptansatzpunkt der Kritik an der Askese im Sufismus. Die Erkenntnis steht über dem Verzicht, wer nun auf den Verzicht selbst verzichtet, ist ohne Last. Während der Verzichtende sich Gedanken um das Essen macht, ist derjenige, der Erkenntnis sucht, nur auf dem mystischen Pfad, den er sich erhofft. 'Ibrāhīm an-Naṣrābādī meint, der Verzichtende verliert mit dem Verzicht gleichzeitig die Erkenntnis. So scheint die Kritik des Verzichts sich immer um das „Ich“ zu drehen.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> Zit. n. Poosch Ghino (2014). *Der Askesediskurs im klassischen und nachklassischen Sufismus: Untersuchungen zur islamischen Verzichtsethik*. S. 149

<sup>147</sup> S. Poosch. S. 145 ff.

## 5 Jihad

“Warfare with spiritual significance“ is the primary and root meaning of the term as it has been defined by classical Muslim jurists and legal scholars and it was practiced by Muslims during the premodern period<sup>148</sup>

Das Wort Jihad kommt von dem arabischen Wort جهاد (*ġihād*), im heutigen Wörterbuch mit „Kampf“ od „Dschihad“ übersetzt, mit der Wurzel ج ه د (*ġ-h-d*) übersetzt mit „Bemühungen“ oder „Anstrengungen“.<sup>149</sup>

Diese Wurzel findet man im Koran 41 Mal in 36 Versen<sup>150</sup>:

- 27 Mal (2:218; 3:142; 5:35; 5:54; 8:72; 8:74; 8:75; 9:16; 9:19; 9:20; 9:41; 9:44; 9:73; 9:81; 9:86; 9:88; 16:110; 22:78; 24:53; zweimal in 29:6; 29:8; 29:69; 31:15; 49:15; 61:11; 66:9)  
Als 3. Stamm *ġahada*<sup>151</sup>
- fünf Mal (5:53; 6:109; 16:38; 24:53; 35:42) als Verbalnomen *ġahd*<sup>152</sup>
- vier Mal (drei Mal in 4:95; 47:31) als aktives Partizip des dritten Verbstammes *muġahidīn*<sup>153</sup>
- vier Mal (9:24; 22:78; 25:52; 60:1) als Verbalnomen des dritten Verbstammes *ġihād*<sup>154</sup>
- ein Mal (9:79) als Nomen *ġuhd*<sup>155</sup>

Wenn man die Entwicklungsgeschichte der Religionen beobachtet, kann man überall das gleiche Anliegen feststellen, nämlich ein friedvolles Zusammenleben durch Dogmen- und

---

<sup>148</sup> Cook, David (2005). *Understanding Jihad*. Berkeley, California (u.a.): University of California Press, Introduction 2.

<sup>149</sup> S. Cook, Introduction 2

<sup>150</sup> Auflistung nach Kerem Adıgüzel, siehe Internetlink in Bibliographie zu: Jihad als barmherziger Samariter

<sup>151</sup> Sich mühen, abmühen

<sup>152</sup> Einsatz, intensive Abmühen

<sup>153</sup> Abmühend, sich bemühen

<sup>154</sup> Bemühen

<sup>155</sup> Mühe, Engagement

Normenbildung die von Generationen zu Generationen weitergeben wurde. Im Judentum soll der Gläubige seine Seele durch Gehorsam und Abstinenz reinigen. Im Christentum sollte der Gläubige seinen Nächsten wie sich selbst lieben und sein Leben in dienender Liebe auf Gott ausrichten. Im Islam ist der gläubige Moslem stets bemüht, liebende Gerechtigkeit einzusetzen und einem immerwährenden reinigenden Jihad bestrebt.<sup>156</sup>

„Dies bedeutet, sich anzustrengen, um durch kontinuierliches Mühen in gefühlter Kampfsituation ethnisch-moralische Kompetenz zu entwickeln und das Gute, das Wahre und das Schöne in der Praxis des Lebens miteinander verbinden. Jihad lässt sich in diesem Sinne als ein Prozess begreifen, sich in täglicher Praxis vor Gott und den Menschen zu bewähren.“<sup>157</sup>

Das Wort Jihad wird auf viele Arten interpretiert, auch als die Anstrengung, ein besserer Mensch zu werden oder eine hilfreicher Sohn. Am Anfang, als der Prophet noch mit seiner Gruppe in der Minderheit war gegen die heidnischen Mekkaner, war es die moralische, spirituelle Anstrengung, in den späteren Koranversen aus Medina jedoch, geht es um den militärischen Kampf, als der Prophet seine Armee anführte.

Dem Islamischen Gesetz nach gibt es vier Arten von Feinden - Ungläubige, Muslime die vom Glauben abgelenkt haben, Rebellen und Räuber. Weiteres gibt es den „nahen Feind“, den Säkularisten in muslimischer Gesellschaft und den „fernen Feind“, den Westen.

## ***5.1 Der Begriff Jihad- zusammengefasst von verschiedenen Islamforschern***

Islamforscher versuchen so neutral wie möglich und ohne religiöse Prägung zu forschen. Im folgenden Text möchte ich einige Forscher und ihre Interpretation des Islam darstellen.

### **5.1.1 Jihad aus der Sicht von Peter Antes<sup>158</sup>**

Antes meint, dass der Jihad oft mit aggressiver und kämpferischer Haltung suggeriert wird, jedoch hat das Wort Jihad, der als „Heiliger Krieg“ bezeichnet wird, weder mit „heilig“ noch mit „Krieg“ zu tun, sondern ist wie er es bezeichnet, ein »schillender Begriff zur Bezeichnung

---

<sup>156</sup> S. Antes Peter (u.a.) S. 7 ff.

<sup>157</sup> S. Antes Peter (u.a), Einleitung S. 7-8

<sup>158</sup> S. Antes Peter (u.a), S. Einleitung S. 13 ff.

von Anstrengung, Kampf, Engagement und Eifer für eine gute Sache auf dem Weg Gottes oder zugunsten des Islam».<sup>159</sup>

Er unterscheidet deutlich zwischen dem großen und dem kleinen Jihad. Im Kampf mit der Triebseele sieht er es als wichtig, dass jemand seine Gewohnheiten aufgibt und im dauernden Kampf mit seiner Triebseele ist. Man sollte dem Lustvollen entsagen, Antes zählt dabei die Lüste Besitz, Rang, Ehre und Menschenlob auf. Damit wird, wie bei den Sufis, ein Verzicht auf das Weltliche gerichtet, jedoch dessen Verzicht trifft die Seele selbst.

Antes setzt dem großen Jihad eine dreifache Bedeutung zu, mit dem zu konfrontieren ist:

- Gegen Triebseele
- Teufel
- Ungläubige

Er weist auf die Vielfalt des Begriffes hin, zum Beispiel wie der islamische Mystiker und Theologe Muhammad 'al-Ġazālī, der das Ertragen von Frauen und Kindern schon als gleiche Stufe wie den Heiligen Krieg gegen Ungläubige einstuft.

Dem kleinen Jihad werden die kriegerischen Auseinandersetzungen zugeteilt, Antes weist darauf hin, dass die gesamte Expansion des Islam damals oft als Heiliger Krieg gesehen wurde. Durch diese Expansion wurde die islamische Welt international, Kulturen mischten sich, Meinungen von Gelehrten, Wissenschaftlern und Künstlern wurden diskutiert und viele der islamischen Künste, wie Architektur, Dekorkunst, Kalligraphie, Miniatur, Dichtung und in einem gewissem Maße auch Musik, bildete sich über die Jahrhunderte heraus. Durch die Beute an Reichtümern im Jihad wurden Wissenschaft und Kunst betrieben. Der Krieg versorgte die Märkte mit Sklaven/innen, Dienern, Konkubinen, Sängern und Sekretären, die für die wohlhabende Klasse nicht wegzudenken waren. Doch obwohl die Expansion nicht immer kriegerisch war, blieb der Gedanke an den Jihad mit der Expansion des Islam und somit mit dem Krieg in Mittelpunkt, vor allem im politisch-rechtlichen Raum.

Im islamischen Gesellschaftssystem des Mittelalters wird die Welt in zwei Teile unterteilt, dem „Haus des Islam“ und dem „Haus des Krieges“.<sup>160</sup> Das Haus des Islam sind die Gebiete,

---

<sup>159</sup> S. Antes Peter (u.a.), S. 13

in denen das islamische Gesetz herrscht. Man sollte jedoch nicht alle Gebiete, in denen kein islamisches Gesetz herrscht, als „Haus des Krieges“ (*dār al-ʿislām*) bezeichnen. Wenn in einem „Haus des Krieges“ (*dār al-ḥarb*) die dort lebenden Muslime in Sicherheit leben und ihren religiösen Pflichten nachgehen können, könnte man es theoretisch auch als „Haus des Friedens“ für die Muslime bezeichnen.

Nun sieht Antes den Einsatz der islamischen Gemeinschaft, der Pflicht ist, nämlich die Pflicht sich gegen die Angriffe der Feinde zu schützen und zu verteidigen, als Jihad im Sinne der sunnitischen Glaubensrichtung. Bei der schiitischen Glaubensrichtung jedoch ist diese Form des Jihad, zur Zeit des verheißten Imams nicht gestattet. Nachdem man vergeblich versucht hat, sich mit dem Gegner zu einigen, ist eine offizielle Kriegserklärung erforderlich.

Das Töten der Feinde ist erlaubt, jedoch darf die Leiche nur ehrfürchtig behandelt werden, jede Art von Verstümmelung am Körper ist verboten. Je nach sunnitischer Rechtsschule gibt es andere Regelungen, die die Vernichtung des Eigentums der Feinde betrifft. Während die Malikiten das Töten von Vieh und die Zerstörung von Bienenstöcken verbietet, sollten Hanafiten alles zerstören, Häuser, Kirchen, Bäume, Herden und Haustiere. Bei den Schafiiten sollten nur die Tiere getötet werden, die zur Unterstützung der Feinde beigetragen haben.

Den Kämpfern sind im Allgemeinen keine Grausamkeiten gestattet.

Die Menschen, die nicht am Kampf teilnehmen (z.B.: Frauen, Kinder, Mönche, Alte, Blinde und Geistesranke), dürfen nicht bedrängt oder belästigt werden, außer sie sind selbst am Kampf beteiligt oder helfen den Kämpfern. Bei den Sunniten wird man, wenn man kämpft, vom Ramadanfasten befreit, und wenn man im Kampf stirbt, gilt man als „*šahīd*“<sup>161</sup> und geht

---

<sup>160</sup> Siehe Kapitel 5.2.1 Friedenszeiten zur Zeit des klassischen Islam, dort als „Gebiet des Krieges“ und „Gebiet des Friedens“ bezeichnet.

<sup>161</sup> Wörtlich „Zeuge“, Plural *šuhadāʾ* wird hauptsächlich der Märtyrer genannt. Goldziher meint, der Begriff und seine Bedeutung haben sich erst nach dem Koran gebildet. Ein *šahīd* wird auf seinem Wege Gottes von Gegnern getötet. Die Märtyrer werden in zwei Arten aufgeteilt, die *šuhadāʾ al-maʿraka* (Märtyrer des Schlachtfeldes), diejenigen die auf dem Schlachtfeld sterben und die *šuhadāʾ al-āḥira* (Märtyrer im Jenseits), welche nicht im Schlachtfeld verstorben sind. Diejenigen, die im Schlachtfeld sterben sind *šuhadāʾ al-dunyā wa ʾl-āḥira* (Märtyrer in diesem Leben und im Jenseits). Letztere Märtyrer werden in 3 Kategorien eingeteilt, diejenigen, die versehentlich durch ihre eigene Waffe umkommen, diejenigen, die von Rebellen getötet werden und diejenigen, die bei der Verteidigung von sich selber, seiner Familie oder seinem Eigentum gegen Räuber umkommen. Siehe Internetlink in Bibliographie zu: [Shahīd](#)

unmittelbar ins Paradies ein, so Antes. Die Paradiesfreuden der Salafisten und den jihadistischen Kreisen stellt, wie Antes meint, Christoph Luxenberg in Frage, der die Paradiesjungfrauen (*ḥūrīs*) als Lehnwort aus dem Syro-Aramäischen als weiße Weintrauben ableitet.<sup>162</sup>

Bei den Schiiten, genauer noch den Zwölfer Schiiten, ist der Jihad, nachdem der 12. Imam 873 n. Chr. entrückt ist, bis zu dessen vorhergesagter Wiederkehr nicht als Pflicht angesehen, der Moslem müsse in einer passiven Art und Weise politische Ereignisse erdulden. In der Gegenwart findet man aber immer wieder Ausrufe zum Jihad von beiden Seiten, schiitischer und sunnitischer.

Im 19. Jahrhundert wurde in Zentralasien und Indien der Begriff Jihad zum Kampf gegen die Kolonialisierung geprägt. Sayyid Aḥmad Ḥān (1817-1898) kam jedoch mit einer Neuauslegung, bei der der Jihad nur eine Pflicht wäre, wenn gläubige Muslime unterdrückt oder von ihren religiösen Verpflichtungen abgehalten werden, also reichte es seiner Meinung nicht als Moslem in einem Gebiet der Ungläubigen zu leben. Der Araber Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb (1703/4-1792), der Ägypter Sayyid Quṭb (1906-1966) und der Pakistaner ‘Abu-l-‘Ala’ al-Mawdudi (1903-1979) gehören zu den Geistigen, die die Politisierung des Jihad prägten, und deren Ideen sind bei den Salafisten und Jihadisten vorzufinden. Dieses Gedankengut wird laut Antes bei Bewegungen wie der al-Qaida und dem Islamischen Staat vertreten.

Antes schließt sich an Lohlkers Erörterung an, dass die jihadistische Strömung (*ḡīhādīya*) den gewaltsamen Jihad befürwortet und der Salafismus (*salafīya*), grob gesagt eine Strömung ist, die nicht grundsätzlich gewaltorientiert ist, jedoch eine Grauzone aufweist. Die Jihadisten lehnen die Mehrheitsgesellschaft ab, sei sie muslimisch oder nicht. Sie kürzen oft Koranverse ab, zitieren Hadithe mit Apokalyptischem Inhalt und verehren tote Jihadisten als werden sie Stars. Antes beschreibt wie Lamya Kaddor Jugendliche, die von Jihadisten angezogen werden, weil sie unzufrieden sind mit ihrem Leben und sich als Außenseiter fühlen. Aufmerksamkeit und dieses Zugehörigkeitsgefühl bekommen sie dann von dort. Sie werden vorbereitet, Anweisungen zu folgen und in den Jihad zu ziehen.

Frauen gehen dann nach Syrien um die Frau eines tapferen Kämpfers zu sein, bekommen noch so schnell wie möglich Kinder, die auch wiederum zu Kämpfern erzogen werden sollen,

---

<sup>162</sup> Die vielfältige Bedeutungsmöglichkeit der angeblichen Paradiesjungfrauen wird auch von Koraniten (sehen den Koran als einzige präzise Quelle des Islam an), modernen Islamwissenschaftlern und Frauenrechtlerinnen kritisiert.

und wenn Ihr Ehemann als Märtyrer stirbt, haben sie einen besonderen, hochachtungsvollen Stellenwert. Antes beschreibt, wie Kaddor auf die subtile Art hinweist, mit der junge Frauen und Männer angeworben werden und ihnen die schöne Sicht vom Krieg so übermittelt wird, dass sie ihnen blind gehorchen.

Hier erwähnt Antes die 120 Islamgelehrten aus aller Welt, die sich in einem offenen Brief gegen die Ideologie und Handlungen der Terrororganisation Islamsicher Staat richtet. Die Lehre des Islamischen Staates widerspreche den Grundregeln des Islam in fundamentaler Weise. Weiteres sei die Ausrufung des Islamischen Staates unrechtmäßig und deren grauenvollen Taten (Mord, Folter und Misshandlung Unschuldiger) im Islam verboten.

„Wenn diese Position sich im sunnitischen Mainstream-Islam als offizielle Lehre durchsetzt, ist viel gewonnen und der Dihad<sup>163</sup> auf den Verteidigungskrieg eingegrenzt.“<sup>164</sup>

Antes erwähnt 16 Gründe, die die Islamgelehrten unter anderem gegen die Prinzipien des Islamischen Staates aufzählen, da diese mit dem Islam nicht vereinbar sind.

Darunter ist das Verbot, im Islam Unschuldige zu töten. Jihad ist ein Verteidigungskrieg und ihn durchzuführen ist ohne rechtliche Gründe und Verhaltensrichtlinien nicht erlaubt. Nichtmuslime darf man nur diejenigen bezeichnen, die den Unglauben öffentlich kundgeben. Des Weiteren gilt das Verbot im Islam anderen Schriftbesitzern (wie Christen und Juden) zu schaden oder sie zu misshandeln. Die Jesiden müssen als Schriftbesitzer erachtet werden. Die Wiedereinführung der Sklaverei ist verboten. Es ist verboten Frauen und Kindern ihre Rechte zu verwehren. Foltern sowie Tote zu entstellen ist verboten. Gott dürfen keine bösen Taten zugeschrieben werden, dies ist ebenfalls ein Verbot. Gräber und Gedenkstätten der Propheten und Gefährten dürfen nicht zerstört werden. Der bewaffnete Aufstand ist verboten, außer bei offenkundigem Unglauben des Herrschers und wenn dieser das Gebet nicht erlaubt.<sup>165</sup>

Antes fasst zusammen, dass der Jihad ein schillernder Begriff für eine gute Sache, auf dem Wege Gottes ist. Den großen Jihad sieht er in der islamischen Mystik als Kampf mit der Triebseele und als Einsatz für gute Ziele, wie die Demokratie oder Frauenrechte. Den kleinen Jihad beschreibt er, als nach außen gerichtet und meist mit kriegerischer Auseinandersetzung. Er meint, die Muslime wehren sich dagegen den Jihad nur als Heiligen Krieg auszulegen und

---

<sup>163</sup> Hier wird das Wort Jihad mit der Schreibweise des Autors dieses Zitates angeführt.

<sup>164</sup> S. Antes Peter (u.a.), S. Einleitung S. 25

<sup>165</sup> Einige der 16 von Antes aufgezählten Standpunkte des Gelehrten zusammengefasst und das wichtigste davon erwähnt. S. Antes Peter (u.a.), Einleitung S. 24-25

lehnt sich an einen Scheich aus Paris (Si Hamza Boubakeur 1912-1995), der behauptet, der Jihad ist keine Kriegerreligion, seine Etymologie und Semantik sprechen dagegen.

### **5.1.2 Jihad aus der Sicht von Rüdiger Lohlker**

Lohlker betont die Wichtigkeit den Jihad im richtigen Kontext zu sehen und nicht einfach nur als militärischen Kontext. Er sieht den militärischen Jihad mal mehr, mal weniger repräsentiert und wenn, dann meist durch radikale Gruppen. Den großen Jihad sieht er als Disziplinierung der natürlichen Instinkte, und als einen Kampf gegen die orthodoxen Regeln und sündhaften Gefühle. Er sieht den Begriff Jihad als stigmatisiert und nicht zur Genüge in all seinen spirituellen Kontexten interpretiert.

An Suleiman und Lindsay angelehnt, geht er davon aus, dass der militärische Jihad, dessen Predigen und Schriften zur Zeit des ersten Kreuzzuges nicht existierten, sondern erst unter Nūr ad-dīn Zengī (reg. 1146-1174). Er sieht den Historiker 'Ibn Asākir als eine bedeutsame Person, der mit seinen Hadithsammlungen den militärischen Jihad erneuerte. Weiteres ist er der Meinung, dass es immer wieder Zeiten gab, zu denen der Jihad unter anderen Aspekten gesehen wurde.

Er gibt dem größeren Jihad nicht nur mehr Wichtigkeit, sondern belächelt etwas das extreme Tendieren zum militärischen Wesen des kleinen Jihades, und weist es auf simpelste Art und Weise auf den Hintergrund zurück, aus dem es kam. Er verweist auf ein persisch- (mit arabischen Koran u. Hadithzitate, sowie Dichtungen) sprachiges Buch aus dem 12. Jahrhundert, in dem der Mensch als wichtigster Feind gegen sich selbst (der Triebseele) bekämpft wird. Der Jihad wird gegen die Triebseele und gegen den Ungläubigen unterschieden, wobei aber die Triebseele auch als größter Ungläubiger angegeben wird.

Die Abwendung von weltlichen Begierden steht sehr zentral in den Erzählungen des Buches, aber auch der militärische Jihad ist im Buch erwähnt, mitsamt seiner Regeln, die für Herrscher eine wichtige Rolle spielten. Das Buch wurde für Herrscher als Ratgeber verfasst.

#### Sufische Handbücher

In einem berühmten sufischen Handbuch findet man laut Lohlker allerdings den Jihad nur als geistigen Kampf (*muğāhada*). Lohlker zitiert hier Ebenda, der die Triebseele in zwei Eigenschaften aufteilt in die sich den Trieben hingebende und in das Sträuben gegen die Gehorsamstaten. Die Seele soll sich gegen das Vertraute sträuben, hier ist der geistige Kampf im Inneren der Menschen. Ein asketisches Leben soll zum Kampf gegen weltliche Begierden beitragen. Lohlker stützt sich weiteres auf die bedeutendste Gestalt im Sufismus, Muḥyī ad-

Dīn Ibn ‘Arabī<sup>166</sup> sowohl Sunniten als auch Schiiten nahmen seine Gedanken auf. ‘Ibn ‘Arabī beschreibt die höchste Stufe sich der Triebseele zu unterwerfen als Vernichtung der Seelen. Doch diese Vernichtung endet nicht mit dem Tod, an dieser Stelle irren laut ‘Ibn ‘Arabī die islamischen Gelehrten so Ebenda, was hieße, dass die Jihadisten nicht körperlich sterben müssten. Die Triebseele habe zwei Sorten, die eine haftet an der Welt und die andere sieht das Leben als Annäherung zu Gott.

### Korankommentare

Der schiitische Gelehrte Nizām ad-dīn an-Nīsābūrī schreibt in seinem Jihadkommentar, dass Jihad und Geduld untrennbar sind (Sure 3,142). Lohlker meint an-Nīsābūrī die zwei Arten des Jihad in gleichem Rang wichtig stellend, den dieser kommentiert das aus dem Koran, nämlich in Sure 4 (92-101), die Jihadarten gleichgestellt sein sollen.<sup>167</sup>

„Es finden sich so folgende Zeilen zu Sure 22, >al-ḥağğ<, 39ff.: »>Er hat die Erlaubnis erteilt<: der Handelnde ist entweder Gott, Er sei gepriesen, oder er wurde nicht genannt; das Erlaubte ist der Kampf (*qitāl*) gemäß dem Hinweis (*dalīl*) Seines Wortes: >denjenigen, die bekämpft werden/kämpfen< (*yuqāṭalūna/yuqāṭilūna*) [...]. Die offenkundige Bedeutung ist, dass die Polytheisten die Gläubigen bekämpfen und diesen die Geduld (*ṣabr*) anbefohlen wird. Wenn es aktiv gelesen wird [(also *yuqāṭilūna*)], ist seine Bedeutung: Es wurde denjenigen, die danach streben, in Zukunft die Polytheisten zu bekämpfen, erlaubt, sich ihrem Begehren hinzugeben anstelle des Kampfes (*qitāl*) selber.“<sup>168</sup>

Lohlker beschreibt Nīsābūrīs Erläuterung des Kampfes als mit der Geduld verbunden, und als Folge das Sterben menschlicher Begierden. Nīsābūrī erwähnt den Jihad der Triebseele (*nafs*), den Jihad des Herzens (*qalb*), und den Jihad des Geistes (*rūḥ*).

---

<sup>166</sup> Muḥyi ‘l-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad b. al-‘Arabī al-Ḥātimī al-Ṭā’ī Ibn al-‘Arabī, geb. 1165 n. Chr. in Murcia (Spanien). Er gilt als einer der bekanntesten Sufis. Er schrieb unter den Sufis die meisten Werke, 239 Werke werden ihm zugeschrieben. Zu seinen Werken gehören „al-Futūḥāt al-Makkiyya“ (Die mekkanischen Offenbarungen), „Tarğumān al-ašwāq“ (Übersetzung der Sehnsüchte) und „Rūḥ al-quḍs fī munāṣaḥat al-nafs“ (der Geist der Heiligkeit der die Seele leite). Er vertrat die Doktrin von *wahdat al-wuğūd* (die Einheit der Existenz), welche zu einem der wichtigsten Glaubenslehren des anatolischen Sufismus im 8-14. Jahrhundert war. Siehe Internetlink in Bibliographie zu Ibn al-‘Arabī

<sup>167</sup> S. Antes Peter (u.a.) S. 25 ff.

<sup>168</sup> S. Antes Peter (u.a.) S. 33

Als weiteren Korankommentator nimmt Lohlker Mollā Ṣadrā<sup>169</sup>, einen bedeutenden islamischen Philosophen. Über die Eröffnungssure des Korans „*al-fātiḥa*“ kommentiert er zur Rechtleitung drei Arten:

1. Die Erkenntnis des Guten und Schlechten
2. was Gott dem der sich anstrengt gewährt (spirituelle Anstrengung)
3. das Licht, das nach Vollendung der Anstrengung leuchtet

Er sieht zwar beide Wege des Jihad, den spirituellen und den kämpferischen, jedoch den geistigen intensiver, als Kampf mit dem *ṣāīṭān*<sup>170</sup>, der Triebseele und den Begierden.

Als letzten Korankommentator erwähnt Lohlker 'Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī.

5: 35 „Und strengt euch an auf seinem Wege“.

Zu diesem Vers kommentiert Ṭabāṭabā'ī, dass es sich hier im Allgemeinen um den Jihad handelt ohne Spezifizierung auf einen der beiden Arten des Jihades.

2:190 „Und bekämpft auf Allahs Pfad, wer euch bekämpft, doch übertretet nicht“<sup>171</sup>

Hierzu beschränkt er den Kampf auf den damaligen Kampf der Muslime gegen die Mekkaner.

22:39 „Erlaubnis (zur Verteidigung) ist denen gegeben, die bekämpft werden – weil ihnen Unrecht angetan wurde – und Allah hat gewiß die Macht, ihnen beizustehen“<sup>172</sup>

Ṭabāṭabā'ī führt zur dieser Sure an, dass es um die frühere Gemeinschaft in Mekka gingt, die von den Mekkanern bedroht wurden, welche mit der Gewalt begonnen hatten.

22: 78 „Und setzt euch auf Allahs Weg mit rechtem Einsatz ein, wie es Ihm gebührt. [...]“<sup>173</sup>

An dieser Stelle weist die Mehrheit der Gelehrten auf den militärischen Jihad. Ṭabāṭabā'ī jedoch, sieht die Möglichkeit, dass der erwähnte Feind auch als nicht-menschlicher Feind (das

---

<sup>169</sup> Ṣadr ad-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm b. Yaḥyā Qawāmī Ṣīrāzī, geb. ca. 1571. Siehe Internetlink in Bibliographie zu Mullā Ṣadrā Ṣhīrāzī

<sup>170</sup> Ṣāīṭān – Erläuterung siehe Kommentar S. 25

<sup>171</sup> S. Hofmann, der Koran S. 29

<sup>172</sup> S. Hofmann, der Koran S. 337

<sup>173</sup> S. Hofmann, der Koran S. 341

Böse der Triebseele zum Beispiel) gemeint sein könnte, was wiederum den Jihad in diesen Versen als allgemeiner Jihad verweisen würde.

Aus Sure 29,69 angeleitet, teilt Ṭabāṭabā' den Jihad in drei Arten:

- die Anstrengung gegen den äußeren Feind
- die Anstrengung gegen den *šaiṭān*<sup>174</sup>
- die Anstrengung gegen die Triebseele

Somit ist der militärische Jihad von Ṭabāṭabā' legitimiert, jedoch lässt er nicht von der Wichtigkeit des Jihads gegen nicht-menschliche Feinde ab.

### Sufismus

Lohlker weist hier auf den bedeutenden Sufi Muḥyī ad-Dīn Ibn 'Arabī (12-13. Jhdt). Er schreibt, dass der Jihad die Anstrengung wäre, die Triebseele zu unterwerfen, welches in seiner höchsten Stufe die „Vernichtung der Seele“ bedeuten würde, welche aber keinen Tod zufolge hat. Er teilt die Triebseele in zwei Seelen, die eine, welche an der Welt haftet, und die andere Seele, die sie in dieser Welt Gott annähert, und ein gläubiger Muslim sei frei von einer tierischen Triebseele. Der allgemeine Jihad wäre bei Ibn 'Arabī die höchste Stufe der Gottesnähe zu erreichen.

Lohlker schließt sich an den Dichter Mīrzā Asadullāh Khān Ghālib (18-19. Jhdt.) an, der es als einen Kampf ansieht, wenn man anstrebt menschlicher zu sein, und fügt hinzu, dass dies die wichtigste Komponente des Jihad sei, und alle anderen Arten zweitrangig.<sup>175</sup>

## **5.2 Jihad aus der Sicht von Koraniten**

Eine bemerkenswerte Betrachtungsweise findet man bei den weniger bekannten Koraniten<sup>176</sup>. Es folgt eine Zusammenfassung von Kerem Adıgüzel's Artikel in dem der Jihad als „barmherziger Samariter“ dargestellt wird.

---

<sup>174</sup> Šaiṭān, siehe Kommentar S.25

<sup>175</sup> S. Antes Peter (u.a.) S. 23 ff.

<sup>176</sup> 'al-qur'āniyūn (Koranleute). Der Koran habe in Bezug auf die Orthopraxie völlig auszureichen, Hadithe werden abgelehnt. Ihre Entstehung ist auf Rashad Khalifa zurückzuführen in den später 1970ern. Details siehe Rashad Khalifa, Quran, Hadith and Islam, Internetlink in Bibliographie zu Koraniten

Der Vers der Sure 96:1: „Lies, im Namen deines Herrn, der erschuf“ ist ein bekannter Vers und im Volksglauben der erste offenbarte Vers. Laut Adigüzel sollte der Mensch sich nicht nur in religiösen Belangen, sondern auch in anderen Bereichen wie zum Beispiel den Naturwissenschaften oder der Technologie, Wissen aneignen. Er ist der Meinung, dass der traditionelle Islam Gottes Offenbarung widerspricht, wie zum Beispiel in dem positiven Sinngehalt des Jihad. Die folgenden Verse sieht Adigüzel als Aufforderung, nach den wahren Dingen zu suchen, da seiner Meinung nach Dinge im Namen Gottes verordnet werden, die „Gott nie angeordnet hat“. Koran 31:33/35:5 „[...]und lasst die Täuschung euch nicht in Gott täuschen“! und sinngemäß in 57:14 „Und in 82:6 „Du Mensch! Was hat dich bezüglich Deines großzügigen Herrn täuschen lassen?“ sowie in 5:105.

42:21 „Oder haben sie etwa Beigesellte, die ihnen von der Lebensordnung als Scharia bestimmt haben, was Gott nicht erlaubt hat?[...]“

In diesem Vers ist das Wort šara'a, welches verordnen heißt, der gleiche Wortstamm wie šarī'a. So ist in Adigüzels Sicht die šarī'a (islamischen Gesetze), eine Erfindung der Menschheit, und er verbindet diese Erfindung nicht nur mit širk (Beigesellung Gottes, eine unverzeihliche Sünde 4:48; 4:116), sondern behauptet auch, dass gar Gott „abgelehnt“ wäre.<sup>177</sup>

„Es ist für den Kenner offensichtlich, dass Dschihad<sup>178</sup> kein ‚blutrünstiger Kampf‘ oder ein ‚heiliger Krieg‘ ist. Diese Fehlübersetzungen sind nicht einmal in der Nähe der wörtlichen Bedeutung. ‚Kampf‘ ist qitāl (قتال) und ‚heiliger Krieg‘ lautet 'al-ḥarbu l-muqaddasah (الحرب المقدسة) auf Arabisch.“<sup>179</sup>

So sieht Adigüzel den Jihad als „Bemühung“ gegen den militärischen Kampf, und als Mitgefühl für schwache und Bedürftige. Er stützt sich mit all seinen Aussagen auf den Koran selbst. Gott soll in 6:12 die Barmherzigkeit vorgeschrieben haben. Mit Vernunft (10:100; 8:22; 2:44) und Barmherzigkeit (3:134; 7:199; 15:85; 41:34-35; 42:43) wächst die Seele (17:36; 39:18; 10:1000; 35:27-28; 21:107).

---

<sup>177</sup> S. Artikel von Kerem Adigüzel in Bibliographie unter Internetlink: Jihad als barmherziger Samariter

<sup>178</sup> Schreibweise des Autors

<sup>179</sup> S. Kerem Adigüzel, Internetlink in Bibliographie

### Jihad als Lebensweise

So wird, wie schon erwähnt, der Ausdruck *ġihād fi šabīl allāh* stets mit dem militärischen Jihad in Verbindung gebracht, Adıgüzel sieht dies als Falschinterpretation, er sieht diesen Jihad als Achtsamkeit Gottes und die Bemühung, seinen „Willen zu erkennen und umzusetzen“ (22:78). So besteht dieser Jihad aus dem „Kontakt“ (Gebet) zu Gott, in der Verbesserung sozialer Umstände und Gesellschaften<sup>180</sup>.

„Die Bemühung umfasst unseren Einsatz und unsere Anstrengungen, Bedürftigen Wärme, Schutz und Geborgenheit zu bieten. Dschihad ist deshalb auch schon ein freundliches Lächeln, wenn niemand lächeln will. Es ist genauso eine Bemühung, ein friedliches und freundliches Wort für jene Menschen zu haben, die uns beleidigend ansprechen (25:63). Also steht der Dschihad für eine *Selbstbeherrschung* im Sinne des Friedens.“<sup>181</sup>

Adıgüzel gibt nicht dem Westen die Schuld für die seiner Meinung nach, Falschinterpretation des Islam, sondern vorrangig der traditionellen Literatur. 'Aš-Šaybānī (Mitbegründer der hanabalitischen Rechtsschule, spätes 8. Jhdt.) glaubte, der Jihad wäre ein „Angriffskrieg zur Bekehrung von Andersgläubigen“, was mit 2:256; 10:99; 18:29; 88:21-22; 60:8-9 in Widerspruch steht. Der Theologe as-Saraḥsī (11. Jhdt.) sah den Jihad als Kampf an, und Andersgläubige seien zu „bezwingen“. Diese Quellen sind natürlich wichtiger Bestandteil für Islamisten.

Adıgüzel ist gegen die historische Kontextualisierung der Verse, da sämtliche Verse in Verbindung gebracht werden sollten, um islamistische Haltungen zu vermeiden. Angriffskriege sollen nirgends im Koran erlaubt worden, jedoch eine Selbstverständlichkeit sein, um unschuldigen Menschen zu helfen (22:39-40). In den Versen 2:208; 4:114; 8:61; 10:25; 60:7 wird aber dazu aufgefordert anzustreben, in Frieden miteinander zu leben, und in Kriegszeiten gilt Selbstbeherrschung (2:190-193) als innerliche Abmühung. Niemand sei ohne Sünde, und bräuchte deshalb die Vergebung Gottes (35:45; 16:61)<sup>182</sup>. Gottes

---

<sup>180</sup> Koran 2:215; 2:197; 3:104; 5:2; 45:15; 99:7

<sup>181</sup> S. Kerem Adıgüzel, Internetlink in Bibliographie

<sup>182</sup> Im Christentum scheint dies als Ansatz für Priester gewesen zu sein, sich an minderjährigen Kindern vergreifen (und mit Absicht eine erhebliche Sünde auswählen) zu dürfen, denn ohne zu sündigen, bekämen die Priester keine Vergebung von Gott. Diese skurrile Ansichtweise ist aus den Massenmedien entnommen worden, und wurde Aufgrund des abweichenden Themas nicht weiter analysiert.

Barmherzigkeit ist mächtiger als die Gerechtigkeit ist (85:14; 6:12). So sollen Menschen, die gottes ergeben sind, ihre Mitmenschen mehr lieben als sich selbst (3:119; 59:9). Die Menschenliebe sollte aber nicht in übertriebenem Ausmaß ausgeübt werden. Durch die Liebe zu Gott wächst auch der Drang zur Gerechtigkeit (3:104; 3:110; 5:78-81; 5:105; 7:165; 9:71; 26:69; 99:7). In diesem Zusammenhang sieht Adigüzel die Almosensteuer als wichtigen Beitrag, um die Umstände der Gesellschaft zu bessern (7:156). Der Frieden sollte jederzeit angestrebt werden (8:61).

### **5.3 Der Jihad als Pflicht?**

Der Jihad wurde fast zur sechsten Grundpflicht im Islam und hat diese Stellung von den Nachkommen der Khāridjiten. In den mekkanischen Suren wird Geduld den Angriffen gegenüber gepredigt, es war keine andere Haltung möglich. In Medina kam dann das Recht auf, Angriffe zurückzuweisen und letztendlich wurde es vorgeschriebene Pflicht, die feindlichen Mekkaner zu bekämpfen.<sup>183</sup>

„Ob Muḥammad selbst klar war, dass diese Stellungnahme beständigen nichtprovozierten Kampf gegen die ungläubige Welt bis zur Unterwerfung unter den Islām einschloss, mag dahingestellt bleiben. Die Traditionen sprachen sich deutlich in diesem Sinn aus; doch die Ḳorʿān-Stellen reden von den zu unterwerfenden Ungläubigen immer als von bedrohenden oder treulosen. Doch zeigt die Erzählung von seinem Schreiben an die Mächte ringsum, dass ihm eine derartige Universalstellung unausgesprochen vorschwebte, und sie ergab sich bestimmt unmittelbar nach seinem Tod, als die muslimischen Heere über Arabien hinaus vorrückten.“<sup>184</sup>

Somit ist es eine allen erwachsenen Männern die körperlich und geistig gesund sind, wenn sie die Mittel haben, eine muslimisches Heer zu erreichen, auferlegte Pflicht, die nicht für jeden Mann bindend auferlegt ist, sondern wird diese Pflicht erfüllt wenn eine gewisse Anzahl von Muslimen ihr nachkommt. Den Jihad muss ein muslimischer Herrscher oder Imām leiten, für die Shiiten ist der Imām gegenwärtig unsichtbar, und es gibt keinen Jihad, bis derjenige

---

<sup>183</sup> EI, s. v. Djihad.

<sup>184</sup> Houttsma, M.Th. [et al.] (Hrsg.). 1913-1938. *Enzyklopaedie des Islām: Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*. 4. Bde., Ergänzungsband. Leiden: Brill-Leipzig: Harrossowitz, Band A-D, S. 1087

erscheint. Das Volk gegen welches der Jihad gerichtet wird, muss zuvor zur Annahme des Islam aufgerufen werden.<sup>185</sup>

Die meisten Muslime und Nicht-Muslime verstehen unter dem Wort Jihad den kriegerischen Kampf in Gottes Namen der Muslime, oder gar Selbstmordattentate bei denen es ans Ziel gelegt wird Zivilisten zu töten. Der Jihad ist vielseitig und es gibt nicht nur eine Art des Jihads, jedoch ist die kriegerische Art die erste die man im Kopf hat im Zusammenhang mit diesem Wort. Einen Kampf in Gottes Namen zu tun erweckt natürlich auch bei kriminellen oder bei radikalen Gelehrten den Drang, ihren Willen auf korrupter Art anhand von aus dem Zusammenhang gerissenen islamischen Quellen durchzusetzen. Laut Cook benutzen z.B. radikale Gruppierungen Texte die eher als Ausnahme gelten und machen die Ausnahme zur Regel. Jedoch meint er des Weiteren, das wenn man nach den klassischen Materialien des traditionellen Islams ginge, den Hintergrund seiner Tat nicht als legitimen Jihad widerlegen kann.<sup>186</sup>

Dies führt dazu, dass religiöse Muslime, die nach Gottesgefallen streben falsch geleitet werden und für missgünstige, verheerend falsche Zwecke missbraucht werden.

Laut Lohlker<sup>187</sup> sind Wörter, die dem Sinn dieser „Anstrengung“ entsprechen, 41 Mal im Koran erwähnt, und zehn dieser Stellen davon stehen im Zusammenhang mit Kriegsführung.

Laut Cook begann der Islam nicht mit Gewalt, und die früheren Suren im Koran haben als Hauptaussage dass es nur einen Gott gibt. Als die Gefolgschaft des Propheten Muhammad grösser wurde, wurde sie von dem Stamm der Kuraish verfolgt. Der Prophet ging nach Yathrib um seine Botschaft dort zu verbreiten und fand viele Anhänger. Im Jahre 622 n.Chr. wanderte der Prophet nach Medina (Yathrib), diese Auswanderung wird als Hijra bezeichnet und die islamische Zeitrechnung beginnt mit ihr. In Medina waren zwei heidnische arabische Stämme und drei jüdische Stämme. Innerhalb von fünf Jahren konvertierten die arabischen Stämme, die dort herrschten, zum Islam. In diesem Zusammenhang ist der Jihad entstanden.<sup>188</sup>

Cook geht davon aus, dass die Hadithsammler den Jihad der Triebseele als Teil des Jihads mit dem Schwert beziehungsweise auf gleichwertiger Stufe sehen, und dass im 9. Jahrhundert versucht wurde, den Jihad mehr ins Geistige zu reinterpretieren. Die Interpretation der Jihads als den Weg mit dem Schwert deutet Cook auf al-Muḥāsibī (857) und 'Ibn abi ad-Dunya

---

<sup>185</sup> EI, s. v. Djihad.

<sup>186</sup> S. Cook, S. 164

<sup>187</sup> S. Lohlker, S. 14

<sup>188</sup> S. Cook, S. 4-5

(894), die den friedvollen Jihad nicht erwähnen.<sup>189</sup> Den Beginn des „greater Jihad“ wie Cook den Jihad des Herzens nennt, beginnt bei ihm mit 'al-Ġazālī, der eine Koranstelle anders interpretiert. 'Al Ġazzālī's Beispiel über einen Jihad Kämpfer, der eine große Zahl an Feinden angreift wird später zur legalen Form des Märtyrertums<sup>190</sup>

9:111 „ Siehe Allah hat von den Gläubigen ihr Leben und Ihren Besitz mit dem Paradies erkaufte. Sie kämpfen auf Allahs Weg, töten und werden getötet. Das ist ein Ihn bindendes Versprechen, gewährleistet in der Thora, im Evangelium und im Koran. Und wer hält sein Versprechen treuer als Allah? Freut euch daher des Tauschhandels, den ihr abgeschlossen habt, das ist die große Glückseligkeit.“<sup>191</sup>

Somit wäre der Jihad in allen Religionen verankert, und die Belohnung für das Diesseits ist für ihn das Paradies. Laut Hadžić, ein Tausch und ein Kauf, der Kauf von Seelen und Vermögen der Gläubigen. Das Vermögen ist die Ausgabe auf dem Weg Gottes für alle Arten der Frömmigkeit und des Gehorsams, denn wer sein Schwert für Gott zieht, macht mit ihm einen Vertrag. Gottes Befehl zu gehorchen kann bezüglich des Jihads zum Befehl oder aber auch als Huldigung gelten.

3:169-172 „Und haltet die auf Allahs Weg Gefallenen nicht für tot, nein, sondern für lebend, bei ihrem Herrn, gut versorgt (und) froh über das, was Allah in Seiner Huld ihnen gab, und voller Freude darüber, daß die, die noch nach ihnen kommen, keine Furcht haben und nicht trauern werden (und) erfreut über Allahs Gnade und Huld und darüber, daß Allah den Lohn der Gläubigen nicht verloren gehen läßt, Diejenigen, die dem Apell Allahs und des Gesandten folgten – trotz der Wunden die sie erlitten hatten – und die Gutes taten und gottesfürchtig waren, ihnen ist großer Lohn (bestimmt).“<sup>192</sup>

3:157 „Und wahrlich, wenn ihr auf dem Wege Allahs erschlagen werdet oder sterbt: Verzeihung von Allah und Barmherzigkeit ist besser als was ihr zusammenschart“.<sup>193</sup>

---

<sup>189</sup> Zu der Zeit als asketische Bewegungen zum Sufismus wurden

<sup>190</sup> S. Cook, S.35 ff.

<sup>191</sup> Koran 9:111, S. Hoffmann S. 204

<sup>192</sup> Koran S. Hofmann S. 72

<sup>193</sup> Koran S. Hofmann S. 70

Die Ränge der Verehrung kann man in drei Teile teilen. Wer Gott aus Furcht vor dem Feuer verehrt, sichert Gott vor dem, was er fürchtet. Und derjenige, der Gott aus dem Verlangen nach dem Paradies verehrt, dem gewährt er das Erwünschte (siehe 3:157). Wer Gott aus dem Verlangen nach Seinem gnädigen Antlitz verehrt und nicht anderes will, ist der aufrichtige Diener, welchem sie Gott an der Stätte seiner Gunstbezeugung offenbart. (3:158/152)

4:74 „Und so soll auf Allahs Weg kämpfen, wer das irdische Leben für das Jenseits verkauft. Und wer auf Allahs Weg kämpft, ob er nun fällt oder siegt, wahrlich dem geben Wir gewaltigen Lohn.“<sup>194</sup>

#### **5.4 Spenden und ihr Zusammenhang mit dem Terrorismus**

Es gibt islamische Spendenvereine die den Jihad unterstützen um einen islamischen Staat zu fördern. Diese Spendenvereine sind die größten und reichsten Vereine. Durch ihre Geldquellen könne sie die religiöse Hingabe zum Islam sowie die Durchführung des Jihads und den Einsatz von Gewalt fördern. Die Islamisten sind eine Minderheit verglichen mit dem Rest der Muslime, jedoch mit genügend Geld gelingt ihnen vieles.

1973 erringt die OPEC einen enormen Reichtum, speziell in Saudi Arabien die Erdöl an den Westen und hauptsächlich an die Amerikaner verkaufen. Saudi Arabien mit dem geringeren Fachwissen im Bankenwesen, und der religiösen Einschränkung was geborgtes Geld angeht, überwiesen sie immer mehr Geld (*zakāt* und *ṣadaqa*) an die traditionellen Spendenvereine. Dies führte zu einem schnellen Anwachsen an neuen islamischen Vereinen, gegründet von reichen Saudis, die mit den Spenden den wahabitischen Islam damit förderten, anders als die alten Vereine, die Geld für Arme oder zum Bauen von Schulen und Moscheen förderten.

Burr und Collins sehen die Invasion der Sowjetunion in das muslimische Afghanistan als Auslöser der Bestimmung den Islam zu verteidigen, und die neuen Spendenvereine konnten ihren Reichtum einsetzen um den Islam zu fördern. Als die Sowjets 1989 Afghanistan verließen, sollten die Islamisten nicht die Führung übernehmen und es kam zum Bürgerkrieg.<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> Koran S. Hofmann S. 89

<sup>195</sup> S. Burr J. Millard, Collins Robert O. S. 287 ff.

„[...] but to seek their objectives throughout the world by utilizing the veteran Afghan-Arab mujahideen ready to die for the Islamists' faith by jihad.“<sup>196</sup>

Aus Peshawar in Afghanistan aus sind dann die Mujahideen mit ihren zahlreichen Führern ausgewandert und haben sich in der Welt verbreitet, denn in ihrem Heimatort hätte die Regierung sie eingesperrt oder gar getötet. 1989 als der Krieg in Afghanistan endete, kamen in Sudan islamistische Führer an die Macht. Dort fanden dann die afghanischen Mujahideen ein neues zu Hause und wurden in der Wüste von Khartoum in Trainingscamps für Jihadisten behaust, gesponsert von Saudischen Spendenvereinen. Als der Balkan belagert wurde, halfen diese Jihadisten den Bosniern militärisch. Andere Jihadisten halfen den Muslimen in Zentral Asien, Transkaukasien, Tschetschenien, Philippinen und Südost Asien.<sup>197</sup>

„While the use of jihad in the Holy Land may have had intellectual roots similar to those of the Salafist Islamists, its primary aim, expressed by the Intifada and suicide bombers and supported by Saudi charitable giving, was to destroy Israel, and then to establish the Islamist state in Palestine. Finally jihad by the use of terror and funded by Islamic charities arrived in Europe, its Islamists proponents submerged within the great wave of Muslim immigration, and took the form of terrorist attacks in Amsterdam, Madrid, and London; but the greatest confrontation between jihadist Islamist terrorists and the West had already succeeded in the destruction, with great loss of life, of the World Trade Center in New York on 9/11.“<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> Burr J. Millard, Collins Robert O. (2006). *Alms for Jihad: Charity and Terrorism in the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press; 1. Publ., S. 288

<sup>197</sup> S. Burr J. Millard, Collins Robert O., S. 287 ff.

<sup>198</sup> Burr J. Millard, Collins Robert O. (2006). *Alms for Jihad: Charity and Terrorism in the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press; 1. Publ., S. 288-289

## 6 Koran und Jihad

### 6.1 Entstehung des Korantextes<sup>199</sup>

Der Koran wurde dem Propheten Muḥammad in einem Zeitraum von 23 Jahren offenbart. Er ist in Suren und Versen eingeteilt. Die erste Sure die offenbart wurde, war angeblich Sūrat al-‘Alaq (der Blutklumpen, Sure 96). Als der Prophet 632 starb, folgte ‘Abū Bakr al-Ṣiddiq als Kalif. Er ließ alle niedergeschriebenen Koranmanuskripte (*ṣuḥūf*, wörtlich Seiten) sammeln. Zayd ibn Thābit, schrieb die Offenbarungen des Propheten nieder und Abū Bakr war im Besitz dieser Niederschrift, bis er starb, dann gingen sie an den 2. Kalifen, ‘Umar ibn al-Ḥattāb, weiter, bis zu dessen Tod, und dann an Ḥafṣah, seine Tochter.

Das Koranmanuskript verblieb in diesem Zustand bis der 3. Kalif, ‘Uthmān ibn ‘Affān (656) ihn kopieren ließ. 644-645 war die Niederschrift von seinen Schreibern kopiert worden. Als dies vollendet war, ließ der Kalif alle anderen Niederschriften, die den Prophetengefährten gehörten, sammeln und dann verbrennen. Historische Wissenschaftler sind sich uneinig, wie viele Koranmanuskripte geschrieben wurden, manche sagen es waren vier, andere glauben es waren sieben Manuskripte. Der Kalif verbreitete sobald Kopien an sein Volk, und seine Version wurde der authentische Koran. Der Koran war seinerzeit in Suren und Versen geordnet, diese Reihenfolge blieb bis heute bestehen. Er war jedoch ohne Punkte der Buchstaben, oder deren Vokalisierung, und ohne Einteilung der 30 Teile (*ajzā’*). Er besteht aus 114 Suren, diese Suren waren nach ihren Benennungen bekannt. Jedoch gab es mehrere Namen für eine Sure.<sup>200</sup>

Die Suren wurden in zwei Gruppen unterteilt, die die in Mekka offenbart wurden vor der Hijrah (Auswanderung), und die späteren, die in Medina offenbart wurden. Diese Einteilung wurde aber erst nach dem Tod des Propheten gemacht.

---

<sup>199</sup> S. Khader, Salameh, S. 36 ff.

<sup>200</sup> Sure 1, die Eröffnungssure zum Beispiel, die al-Fātiḥah, war auch bekannt als Umm al-Qur’ān oder al-Sab‘ al-Mathāni. Oder Sure 5, al-Mā’idah war bekannt als Sūrat al-‘Uqūd oder al-Munqadhah.

Die Gelehrten teilten die Suren weiter in vier Gruppen, die der Länge nach unterschieden wurden:<sup>201</sup>

1. 'Al-Ṭiwāl [sic!]- die sieben längsten Suren
2. Al-Mi'ūn - die Suren mit mehr als 100 Versen
3. Al-Mathāni - die Suren mit weniger als 100 Versen
4. Al-Mufaṣṣal oder al-Muḥkam – die Suren am Ende des Korans, und die 1.Sure<sup>202</sup>

Es gibt Streitigkeiten, ob diese Einteilungen des Korans vom Propheten angeordnet seien und über die Vokalisierung<sup>203</sup> die zur Zeit des 3. Kalifen gemacht wurde.

'Ibn Ḥaldūn meint, die Vokalisierung und Punktevergebung des Korans sei nicht akkurat mit speziellen Regeln und Gebrauchsweisen und zweifelt die Tradition des Kalifen an.

Die Einteilung in 30 Teile (*ajzā'*) wird nochmals unterteilt, jeder Teil hat zwei *ḥizbs*. Jedes *ḥizb* ist nochmals in vier Teile unterteilt, den *rub'*, andere teilten in acht Unterteilungen, den *ṭumn*. Der Terminus *rab'ah* wurde für Schriften benutzt, die 30 *ajzā'* hatten.

Die Kurzvokale „a“, „u“ und „i“ wurden mit Punkten angegeben. Das „a“ war ein Punkt ober dem Buchstaben, das „u“ war ein Punkt vor dem Buchstaben, und das „i“ wurde unter dem Buchstaben geschrieben. Diese Punktsetzung der Kurzvokale kommt aus dem altsyrischen und wurde vom Bischof Ya'qūb al-Zahāwi (460 n. Chr.) eingeführt. Die zweite Reform der arabischen Schrift machte Yaḥya ibn Ya'mur (746 n. Chr.) mit der Unterscheidung der Buchstaben durch die Punkte auf den Konsonanten. Es gab 15 Buchstaben mit diakritischen Punkten und 13 ohne Punkte. 'Al-Ḥalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī (786 n. Chr.) führte dann acht diakritische<sup>204</sup> Vokalzeichen ein, um die Missverständnisse der Lesung zu vereinfachen.

Die Rechtsgelehrten sind sich einig, dass die Verse des Korans vom Propheten stammen.

Die meisten Koranexemplare sind nach der Leseart von Ḥafṣ, mit der Befugnis von 'Āṣim al-Kūfī, gedruckt. Es gibt aber noch eine weitere Leseart, die im arabischen Maghreb gedruckt wird, die Leseart von Warsh, unter der Befugnis von Nāfi' al-Madani.

Es gibt viele Koranmanuskripte mit 30 Teilen (*juz'*), manche davon mit fehlenden *ajzā'* (Plural). Die nicht unterteilten Koranexemplare nannte man *maṣḥaf*, heutzutage auch die

---

<sup>201</sup> Einteilung nach Khader Salameh, S. 37

<sup>202</sup> 1. Sure ist al Fātīḥa, andere meinen aber die erste sei Sure Nr. 59 al-Qaf oder Sure 49 Sure al-Hujurāt

<sup>203</sup> Andere Vokalisierung würde Wortbedeutungen ändern

<sup>204</sup> Punkte, Striche, Häkchen, Bögen oder Kreise sind als diakritische Zeichen zu verstehen

Bezeichnung des Korans. Die Exemplare unterscheiden sich an ihrem Alter. Die meisten haben ihre Original Lederbindung, andere Bindungen wurden ersetzt. Das größte Exemplar (110 x 90 x 15 cm) ist Maṣḥaf (Koran) Nummer 1, mit dem Inhalt des zweiten Teils des Korans.<sup>205</sup>

Die folgende Tabelle listet Koranexemplare in historischer Reihenfolge:

NAME	DATE	DONOR
<i>Kufic Maṣḥaf</i> no. 5	3rd/9th century	al-Ḥasan ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī ibn Abī Ṭālib
<i>Rab‘ah</i> no. 11	648/1250	
<i>Maṣḥaf</i> no. 7	c. 7th/13th century	
<i>Maghribi Rab‘ah</i> no. 3	745/1344	Sultan Abū al-Ḥasan al-Marīnī
<i>Rab‘ah</i> no. 18	760/1358	Ughul Khātūn, daughter of the Amir Muḥammad
<i>Rab‘ah</i> of Ibn Qurmān	778/1376	‘Alā’ al-Dīn ibn Qurmān
<i>Maṣḥaf</i> no. 16	c. 8th/14th century	
<i>Maṣḥaf</i> no. 1	9th/15th century	
<i>Maṣḥaf</i> no. 2	9th/15th century	
<i>Maṣḥaf</i> no. 21	925/1519	
Four <i>Rab‘at</i> of Sultan Sulaymān	10th/16th century	Sultan Sulaymān
<i>Rab‘ah</i> of al-Zāwīyah al-As‘ādiyah no. 251	960/1552	
<i>Maṣḥaf</i> of Sultan Bāyazīd	964/1556	Bāyazīd ibn Sulaymān
<i>Rab‘ah</i> of Ibn Qībād	983/1575	Sulaymān Ibn Qībād Pāshā
<i>Rab‘ah</i> no. 124	10th/16th century	
<i>Rab‘ah</i> no. 12	c. 10th/16th century	
<i>Rab‘ah</i> of Sultan Murād	1001/1593	Sultan Murād
<i>Maṣḥaf</i> no. 29	1074/1663	
<i>Maṣḥaf</i> no. 30	1080/1669	‘Abbās Āghā
<i>Maṣḥaf</i> no. 206	1114/1702	Muḥammad Pāshā
<i>Rab‘ah</i> of ‘Uthmān Pāshā	1179/1765	‘Uthmān Pāshā
<i>Rab‘ah</i> of Muṣṭafā Lālā	1190/1776	Muḥammad ibn Muṣṭafā Lālā Muṣṭafā
<i>Rab‘ah</i> of Sulaymān ibn al-Ḥusayn	1254/1838	Sulaymān ibn al-Ḥusayn
<i>Maṣḥaf</i> no. 100	1270/1853	Fāṭimah Ḥānim
<i>Maṣḥaf</i> no. 9	1287/1870	Anwār Pāshā
<i>Rab‘ah</i> of Muḥammad al-Anṣārī	1299/1882	Muḥammad Shaḥādah ibn Ḥasan al-Danaf
<i>Rab‘ah</i> of ‘Abd Nā‘im al-Layl	14th/19th century	‘Abd Nā‘im al-Layl
<i>Rab‘ah</i> no. 240	14th/20th century	

Abbildung 1: Khader, Salameh; Schick Robert [Hrsg.] (2001). *The Qur’ān Manuscripts in the Al-Haram al Sharif Islamic Museum, Jerusalem*. Engl. ed.; 1. ed. UK/France: Garnet Publishing (u.a), S. 46

<sup>205</sup> S. Khader, Salameh, S. 36 ff.

Kufic Mashaf Nummer 5

Es handelt sich hier um ein Koranmanuskript mit der zweiten Hälfte des Koraninhaltes. Seine Breite ist länger als seine Länge, welches auf die ersten islamischen Jahrzehnte hinweist.



Abbildung 2: Khader, Salameh; Schick Robert [Hrsg.] (2001). *The Qur'ān Manuscripts in the Al-Haram al Sharif Islamic Museum, Jerusalem*. Engl. ed.; 1. ed. UK/France: Garnet Publishing (u.a). S. 52



### 6.1.1 Mehrdeutigkeit des Korans

Im 14. Jahrhundert wurden laut Bauer die verschiedenen Korantexte als „Bereicherung“ gesehen, im Gegensatz zur heutigen Zeit. Die klassischen Gelehrten sahen die Mehrdeutigkeit als von Gott gewollt. Die Ambiguität ermöglichte es Personen mit verschiedenen Ansichten ihre Interessen zu vereinen. Bauer schreibt, dass die westlichen Forscher die mündlichen Lesearten zu wenig beachtet haben. Es gäbe sieben kanonische Lesearten, unter denen, die von Ḥafṣ von ‘Asīm<sup>206</sup> die öfteste sei. Manchmal hieße es, dass es noch drei weitere Lesearten gibt. Alle anderen Lesearten werden abgelehnt. Die orale Tradition vom Propheten, den Koran mündlich zu zitieren, welche Bauer als gründlicher sieht, stellt er vor den Korantext, mündlich wurde der Koran ohne Unterbrechung weitergegeben. Bauer meint, ‘Abū Bakr habe die Niederschrift des Korans veranlasst (als „Sicherheitskopie“), da in den damaligen Kämpfen viele Korankenner umgekommen seien. Als die Leute unter der Herrschaft von ‘Uthmān stritten, weil sie sich nicht einig waren über die Lesearten, veranlasst er vier Männer den Koran zu kopieren und bei Unsicherheit sich an den Dialekt der Quraisch zu halten, diese Kopie wurde dann verbreitet. Der Bagdader schafiiitische Rechtsgelehrte ‘al-Māwardī (974 n. Chr.) kommentiert beispielsweise die Sure 79 Vers 4 zu „*fa-sābiqāti sabqan*“<sup>207</sup> in fünf verschiedenen Auslegungen. Die Engel, welche den Satanen zuvorkommen, die Sterne welche den anderen Sternen voraneilen, der Tod, der sie Seelen einholt, die Seelen die nacheinander folgen (wenn sie den Körper verlassen), oder es handle sich gar um Pferde. ‘al-Māwardī fügt noch die sechste mögliche Auslegung hinzu, dass es sich um die Seelen handelt, welche von ihren Körpern aus ins Paradies oder in die Hölle kommen. So sieht Bauer es als durchaus möglich, dass eine Vielfalt von Auslegungen gemeint sein können. Ab dem 19. Jahrhundert sah der Westen aber diese Vielfalt nicht mehr als richtig. Bauer schreibt wie das „Bewusstsein der pluralen Wahrheiten“ des Korans verschwand.

Wenn man nun nicht davon ausgeht, dass Gott eindeutig spricht, was die meisten Muslime tun, hätte man mehr Spielraum für die Bedeutungsmöglichkeiten des Korantextes.<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup> diese Leseart wird am häufigsten benutzt, mit Ausnahme einiger nordafrikanischer Länder. Sie wird als universelle Leseart bezeichnet und ist auf den Propheten zurückzuführen. S. Bauer, Thomas S. 15 ff.

<sup>207</sup> „Und den rasch Voraneilenden“ Koran, S. Hofmann S. 583

<sup>208</sup> S. Bauer, Thomas S. 15 ff

## **6.2 Niloofar und Yasaman Salmani's Jihadinterpretation aus Sure 9 im Koran**

9:3 „Und eine Aussage von Seiten Gottes und seinen Gesandten an die Leute (allesamt, veröffentlicht) am Tag der großen Wallfahrt, daß Gott und sein Gesandter der Heiden ledig sind (und ihnen für nichts garantieren). – Wenn ihr euch nun bekehrt, ist das besser für euch. Wenn ihr euch aber abwendet (und die Botschaft des Islam weiter ablehnt), müßt ihr wissen, daß ihr euch dem Zugriff Gottes nicht werdet entziehen können. Und verkündet denen, die ungläubig sind, (daß sie dereinst) eine schmerzhaftige Strafe (zu erwarten haben)!“

9:4 „Ausgenommen diejenigen von Heiden, mit denen ihr eine bindende Abmachung eingegangen seid, und die euch hierauf in nichts (von euren vertraglichen Rechten) haben zu kurz kommen lassen und niemanden gegen euch unterstützt haben. Ihnen gegenüber müsst ihr die mit ihnen getroffene Abmachung vollständig einhalten, bis die ihnen zugestandene Frist abgelaufen ist (w. Für sie vollendet ihre Abmachung bis zu ihrer Frist!). Gott liebt die, die (ihn) fürchten.“

9:5 „Und nun wenn die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet, greift sie umzingelt sie und lauert ihnen überall auf! Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und die Almosensteuer geben, dann laßt sie ihres Weges ziehen! Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben“

9:6: „Und wenn einer von den Heiden dich um Schutz angeht, dann gewähre ihm Schutz, damit er das Wort Gottes hören kann! Hierauf laß ihn (unbehelligt) dahin gelangen, wo er in Sicherheit ist! Dies (sei ihnen zugestanden) weil es Leute sind, die nicht Bescheid wissen.“<sup>209</sup>

Im dritten Vers werden die Heiden verabscheut, und ihre Reue wird verlangt. Gegen Widerstand droht eine „schmerzhaftige Strafe“. Jedoch im vierten Vers werden die Heiden, die einen Vertrag einhalten, mit einer Ausnahme behandelt. Im fünften Vers wird angeleitet, die Heiden zu töten, wo sie auch sind, wenn sie aber das Gebet verrichten und Almosen zahlen, so werden diese verschont. Im 7. Jahrhundert galt das Gebet als „Symbol der Gottesanbetung“ und die Almosensteuer als „Symbol der Armutsbekämpfung“.

---

<sup>209</sup> Koran Zitate wurden aus der Übersetzung von Rudi Paret entnommen. S. Antes Peter (u.a)

In den darauffolgenden Versen 10 und 11 werden diese Symbole als „Merkmale der Brüderlichkeit“ genannt. Diese Merkmale werden öfter im Koran erwähnt. Im sechsten Vers wird vergewissert, dass es sich nicht um Ausbeutung oder Besitzergreifung von Gütern handelt. In diesem Vers soll sich die gute Absicht zeigen, Schutz und Sicherheit zu bieten, um das Wort Gottes hören zu können, weil die Leute nicht Bescheid wissen.

„Dieser Vers ist an sich ein Beweis dafür, dass der Islam keine kriegsüchtige Religion ist, sondern stets dem logischen Dialog den Vorrang geben wollte und will. Vielleicht kann man sogar sagen, dass der Koran, wäre er in einem anderen, nichtkriegerischen sozialen Umfeld erschienen, nicht vom Krieg sprechen würde.“<sup>210</sup>

Die Autorinnen, wägen den Kampf, der im Koran steht, als Ziel der Armutsbekämpfung ab. Als Befreiung der Armen und der Unterdrückten vor Ungerechtigkeiten.

Die Verrichtung des Gebetes und die Almosensteuer galten als Bedingung für das Ende des Krieges.

So sei der Jihad im Koran ein Krieg im Sinne der Armutsbekämpfung, wie die Autorinnen auch aus den Versen 3-6 herausinterpretieren. Im 7. Jahrhundert gab es in Arabien viele Kriege und Auseinandersetzungen wegen Kleinigkeiten, der Islam konnte diese vermeiden. Man fing keine Kriege an, und wenn es dazu kam, war es mit der Absicht, die Armen und Bedürftigen zu retten oder sie zu befreien.<sup>211</sup>

### **6.3 Adel Theodor Khoury's Jihadinterpretation des Korans<sup>212</sup>**

Einer bekannter Übersetzer und Kommentator des Korans ist Adel Theodor Khoury.

Seine Werke werden von der Mehrheit der Muslimen geliebt, da er sich der Mehrheit der Gelehrten anschließt.

Khoury geht davon aus, das es Ziel der islamischen Gelehrten war, Institutionen und politische Strukturen des Islams Weltweit zu verbreiten und dadurch eine einheitliche Gesellschaft unter islamischem Recht zu bilden. Im Mittelalter bildete sich die klassische Theorie des Heiligen Krieges.

---

<sup>210</sup> Antes Peter u.a., (2016). „*Djihad: Perspektiven eines Begriffs*.“ *Spektrum Iran: Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur*; Nr. 1-2016. 29. Jahrgang 2016, Heft, S. 7-95

<sup>211</sup> S. Antes Peter (u.a.) S. 94ff.

<sup>212</sup> S. Khoury S. 20 ff.

Das Rechtssystem teilt die Welt in zwei Gebiete ein, das Gebiet des Islam und das des Krieges. Das islamische Gebiet folgt den islamischen Gesetzen und der religiösen Gesellschaftsordnung und politischen Struktur. Das Gebiet des Krieges ist das der Nicht-Muslime, das in einigen oder mehreren Bestimmungen dem Göttlichen Gesetz widerspricht.

„Die Muslime haben die Pflicht, ihr eigenes Gebiet gegen die Angriffe der Feinde zu verteidigen. Darüber hinaus haben sie sich aktiv einzusetzen, um auch im Gebiet der Nicht-Muslime dem Gesetz Gottes zum Sieg zu verhelfen und die Rechte Gottes zur Geltung zu bringen.“<sup>213</sup>

Wenn sich ein islamisches Gebiet verteidigen muss, werden alle Muslime aufgerufen zum Schutz des Gebietes zu kämpfen. Der Einsatz für den Islam ist erst dann beendet, wenn alle gottesgläubig oder gar besser, Muslime sind. Wenn gerade sein eigenes Land nicht zu verteidigen ist, genügt es als Pflicht des Jihads Bemühungen zu unternehmen, um den Machtbereich des Islams zu erweitern. So lange der Islam nicht die Herrschaft aller Länder hat, ist der Jihad im Ganzen nicht vollendet, denn auch die Länder der Nicht-Muslime müssen mindestens dem Gebiet des Islams angegliedert werden.

## **6.4 Militante Züge des Jihads?**

### **6.4.1 Friedenszeiten zur Zeit des klassischen Islam**

Dem islamischen Gesetz folgend, ist der Friede der zu erreichende Endzustand der Konfrontationen mit den nicht-muslimischen Gemeinschaften. Der Friede gilt erst als endgültig, wenn auf der Welt einzig der islamische Staat herrscht. So übernimmt die muslimische Gemeinde ihre Aufgabe als Hüter der Rechte Gottes. Wenn die Nicht-Muslime eine vom Islam anerkannte Offenbarungsreligion und Träger der heiligen Schriften sind, haben sie den Rechtsstatus von Schutzbefohlenen des Islam. Was aber nicht bedeuten soll, dass der Islam im ständigen Dauerkrieg mit anderen Völkern oder im andauernden Kampf gegen nicht-Muslime steht, Verträge und Abkommen dürfen mit den Nicht-Muslimen geschlossen werden, und kulturelle und wirtschaftliche Beziehungen dürfen unternommen und gepflegt werden. Dies bedeutet aber nicht, dass der Islam ihre Legitimität anerkennt, da in nicht-Muslimischen Staaten eine soziale und politische Ordnung notwendig ist. Vorrübergehend friedliche Beziehungen dürfen vereinbart werden. Der Kontakt mit der

---

<sup>213</sup> Khoury, Adel T. (2007). *Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg?*. 2. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 20-21

anderen Regierung geschieht im Interesse der Muslime mit den Nichtmuslimen. So wird das „Gebiet des Krieges“ für die Zeit der Friedensverträge zum „Gebiet des Friedens“ oder „Gebiet des Vertrags“, kommt aber keiner Gleichstellung mit dem „Gebiet des Islams“ gleich.<sup>214</sup>

#### **6.4.2 Der Jihad im heutigen Islam**

Im heutigen Islam gehen die Auffassungen von Jihad, dessen Ziele und Intentionen in vielen Punkten auseinander. Fundamentalisten und Traditionalisten beziehen sich auf das klassische System, das im Mittelalter entwickelt wurde. Für sie gilt es als Aufgabe das alle Menschen den islamischen Glauben annehmen, durch das Wort, bei Weigerung durch das Schwert, mit dem Ziel, dass Weltweit alle den Islam annehmen oder sich ihm als Schutzbürger unterwerfen. So wird der Jihad als Einsatz gesehen, die islamische Herrschaft auszubreiten. Bei Angriff durch Feinde wird der Kampf um den Glauben und die Herrschaft des Islams zur Pflicht. Es gibt festgelegte Ausnahmen für Personen, für die der Kampf unzumutbar ist.

Die Zielsetzung des Islams, die Weltherrschaft zu erlangen, bestätigt Khoury mit folgenden Koranversen:<sup>215</sup>

2:193 „Kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion nur noch Gott gehört.“ (Vgl. 8:39)<sup>216</sup>

9:33 „Er (Gott) ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der Religion der Wahrheit gesandt hat, um ihr die Oberhand zu verleihen über alle Religion. [...]“ (Vgl. 61:9; 48:28)

Bei den Fundamentalisten gelten Ruhepausen zur Aufrüstung und Vorbereitung des nächsten Angriffs, Waffenstillstände bei Schwäche und Friedensverträge nur als vorübergehend, und die Welt bleibt in die zwei Gebiete des Krieges und des Islam aufgeteilt. Sie nehmen die Vielzahl an Religionen, Atheisten nicht hin und akzeptieren keine andere politische und soziale Ordnung außer der islamischen Rechtsordnung.

---

<sup>214</sup> S. Khoury Adel T. S. 20 ff.

<sup>215</sup> Die Koranverse, sind zwar nach Themen aufgelistet, jedoch nicht der Reihenfolge des Korans. Das bedeutet zu jedem Thema wurden entsprechende Koranverse von Khoury aus Suren ausgewählt.

<sup>216</sup> Koran Zitate wurden aus der Übersetzung von Adel Theodor Khoury entnommen. S. Khoury Adel T. S. 20 ff.

Neben den Fundamentalisten und Traditionalisten gibt es eine Vielzahl von Rechtsgelehrten und Denkern, die mit dieser Meinung nicht übereinstimmen. Sie heben die moralische, geistige, soziale und missionsbezogene Seite des Jihads hervor.

Der Islam setzt sich zur heutigen Zeit für den Frieden ein und einem friedvolle Zusammenleben mit Andersreligiösen. Sie bezeichnen den damaligen Krieg als „kleinen Einsatz“, jedoch der große Einsatz ist geistiger Natur mit drei b Anstrengungen:

Einsatz des Herzens - tägliche Bemühung um aufrichtigen Glauben und Gehorsam

Einsatz der Zunge – zum Guten aufrufen und das Böse zurechtweisen

Einsatz der Hand – im sozialen Dienst und sozialer Wohltätigkeit

Die friedliche Verkündung des Islam wird nun der kriegerischen vorangestellt.

Hier erwähnt Khoury zwei Koranverse, die den Frieden als eigentliches Ziel des Jihad zu legen scheinen:

8:61 „Und wenn sie sich dem Frieden zuneigen, dann neige auch du dich ihm zu [...]“

4:90 „Wenn sie sich von euch fernhalten und nicht gegen euch kämpfen und euch Frieden anbieten, dann erlaubt euch Gott nicht, gegen sie vorzugehen.“ (Vgl. 4:94)

In manchen Umständen wird jedoch der Krieg unumgänglich, dieser darf nur auf dem Weg Gottes sein und hat von modernen Autoren zwei Hauptgründe. Der Islam hat bei An- und Übergriffen die Feinde zurückzuschlagen, diese können Feindseligkeiten in einem Feldzug, Aufkündigungen von Verträgen und Vereinbarungen oder in der Planung eines Angriffs auf die Muslime sein. Es gilt zu verhindern, wenn nötig mit Waffengewalt, dass Muslime in fremden Ländern unter Unterdrückung, Verfolgung oder Verführung stehen. Die Verhinderung der islamischen Missionstätigkeit in nicht-islamischen Ländern wird dem gleichgestellt.

2:193 „Kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion nur noch Gott gehört.“ (Vgl. 8, 36)

4:75 „Was hindert euch daran, zu kämpfen auf dem Weg Gottes und für diejenigen unter den Männern, den Frauen und den Kindern, die wie Schwache behandelt werden und die sagen: »Unser Herr, führe uns aus dieser Stadt hinaus, deren Einwohner Unrecht tun...«“

Als zweiten Grund hat der Islam die Pflicht sich dafür einzusetzen, dass die Rechte Gottes überall anerkannt werden und sich der rechte Glaube ausbreitet. Der Unglaube, Polytheismus und Atheismus sollen bekämpft werden (Vgl. 2:193; 8:39).

### **6.4.3 Historische Ereignisse zur Zeit des Propheten Muhammad**

Als der Prophet seine Bestimmung kannte und die Botschaft Gottes verbreitete war es ungefähr das Jahr 610 n. Chr. Er fing an in Mekka zu predigen und rief die Menschen dazu auf, sich dem einzigen Gott zuzuwenden und von ihren schlechten Taten abzulassen. Unehrllichkeit, Gier, Betrug und Rücksichtslosigkeit sollten im Geschäftsleben vermieden werden und der Mensch soll nicht Besitz und Reichtum anstreben, sondern das Wohlgefallen Gottes. Die Armen sollten nicht ausgebeutet, Mord und Diebstahl nicht begangen werden. Sogar Alkohol sollte man nicht mehr trinken.

Die polytheistischen Mekkaner fingen an, sich über ihr Geschäft Sorgen zu machen. Sie wiesen die Predigt des Propheten zurück, und ihr Widerstand wurde grösser, als der Prophet fortsetzte. Muslime wurden aus der Stadt verbannt und ungut behandelt, einige starben. 615 wurde das Jahr der ersten Hijra (Pilgerfahrt) und der Prophet schickte Familien nach Abessinien, dort herrschte ein christlicher Kaiser. Er gab den Familien eine Botschaft für den Kaiser mit, mit einem Teil der 19. Sure des Korans. In dieser Sure kommt die Geschichte von Maria, der Mutter Jesu Christi vor. Die Art Verwandtschaft mit dem Christentum trug dazu bei, dass die Muslime dort freundlich aufgenommen wurden. 616 wanderten erneut um die hundert Muslime nach Abessinien. 622 kam dann die große Auswanderung nach Medina.

Von nun an musste der Prophet auch die soziale Organisation führen und politisch im Einsatz sein. Er musste militärische Kämpfe gegen Feinde des Islams anführen. Die Muslime kämpften in mehreren Etappen gegen die Mekkaner, es ging aber nicht nur mehr um religiöse Verschiedenheit und Lebensart, sondern auch um wirtschaftliche Interessen. Die muslimischen Kämpfer versuchten durch Überfälle auf reiche mekkanische Karawanen ihren Lebensunterhalt zu sichern, während die Mekkaner sich vor ihren Angriffen schützen mussten. 624 siegten die Muslime in der Schlacht von Badr (Referenz?), und unterlagen 625 in Uhud. 627 gilt als Grabenkrieg, die Mekkaner konnten Medina nicht belagern und mussten vor dem Graben der Stadt resignieren. 628 schloss der Prophet mit den Mekkanern einen 10 Jährigen Waffenstillstand. Dies wurde das Abkommen von Hudaibiya. Als sich die Mekkaner nicht an das Abkommen hielten, beschloss der Prophet, sich der Kaaba, des Heiligtums Mekkas zu bemächtigen. 630 lieferten ihm die Mekkaner die Stadt widerstandslos aus, nachdem sie abgemacht hatten, dass die Bevölkerung verschont bleibe. Der Prophet blieb

seinem Versprechen, die Einwohner zu verschonen, treu, nur in der Kaaba beseitigte er die heidnischen Götzensymbole und Wandmalereien.<sup>217</sup>

#### **6.4.4 Einsatz bei Widerstand oder Feindseligkeit**

Wenn man bei den Menschen auf Widerstand und Feindseligkeit oder gar auf Gewalttätigkeit trifft, hat man sich für Gott und die Gemeinschaft der Muslime einzusetzen. Die Gegner sind aggressiv, sie versuchen den Gläubigen vom Weg Gottes abzuhalten oder gar ihn davon abzubringen.

22:72 „Und wenn ihnen unsere Zeichen als deutliche Beweise verlesen werden, dann erkennst du im Gesicht derer, die ungläubig sind, die Missbilligung. Am liebsten würden sie über die herfallen, die ihnen unsere Zeichen verlesen.“

13:25 „Diejenigen, die den Bund Gottes, nachdem er geschlossen worden ist, brechen, und das zerschneiden, was Gott befohlen hat zu verbinden, und auf der Erde Unheil stiften, die werden den Fluch Gottes und eine schlimme Wohnstätte erhalten.“ (Vgl. 2,26-27; 7,56)

7,44:45 „Da ruft ein Rufer unter ihnen aus: »Gottes Zorn komme über die, die Unrecht tun, die vom Weg Gottes abweisen und sich ihn krumm wünschen, und die das Jenseits verleugnen.«“

4:160 „(Vorwurf gegen die Juden): Und wegen der Ungerechtigkeit derer, die Juden sind, haben Wir ihnen köstliche Dinge verboten, die ihnen (sonst) erlaubt waren, und weil sie viele vom Weg Gottes nachdrücklich abweisen. „

2:217 „Sie fragen dich nach dem heiligen Monat, nach dem Kampf in ihm. Sprich: Der Kampf in ihm ist schwerwiegend; aber (die Menschen) vom Wege Gottes abweisen, an Ihn nicht glauben, den Zugang der heiligen Moschee verwehren und deren Anwohner daraus vertreiben, (all das) wiegt bei Gott schwerer. Verführen wiegt schwerer als Töten. Sie hören nicht auf, gegen euch zu kämpfen, bis sie euch von eurer Religion abbringen, wenn sie es können.“

---

<sup>217</sup> S. Khoury, Adel T., S. 20 ff.

Die Muslime sollten, laut Khoury, nicht auf die bereitgestellte Höllenstrafe (Vgl. 22:72) der Gegner warten, sondern dürfen die ihnen angetane Gewalt zurückweisen:

59:6 „Gott verleiht vielmehr seinen Gesandten Gewalt, über wen Er will. Und Gott hat Macht zu allen Dingen.“

58:21 „Gott hat vorgeschrieben: »Siegen werde ich, Ich und meine Gesandten.« Gott ist stark und mächtig.“

5:56 „Die Partei Gottes sind die Obsiegenden.“

Durch den Einsatz für den Islam soll die für die Menschen bestimmte Religion über alle anderen Religionen siegen:

61:9 „Er ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der Religion der Wahrheit gesandt hat, um ihr die Oberhand zu verleihen über alle Religion, auch wenn es den Polytheisten zuwider ist.“ (Vgl. 48,28; 9,33)

22:78 „Und setzt euch für Gott ein, wie der richtige Einsatz für Ihn sein soll.“

Auf welche Art und Weise der Einsatz des Jihad erfolgen soll, beschreibt Khoury mit folgenden Versen:

48:29 „Muḥammad ist der Gesandte Gottes, Und diejenigen, die mit ihm sind, sind den Ungläubigen gegenüber heftig, gegeneinander aber barmherzig.“

9:123 „O ihr, die ihr glaubt, kämpft gegen diejenigen von den Ungläubigen, die in eurer Nähe sind. Sie sollen von eurer Seite Härte spüren. Und wisst, dass Gott mit den Gottesfürchtigen ist.“

66:9 „O Prophet, setze dich gegen die Ungläubigen und die Heuchler ein und fasse sie hart an. Ihre Heimstätte ist die Hölle – welche schlimmes Ende!“ (Vgl. 9,73)

61:4 „Gott liebt die, die auf seinem Weg kämpfen in einer Reihe, als wären sie ein festgefügtter Bau.“

Die Härte dieser Texte erklärt Khoury durch die tödliche Bedrohung der islamischen Gemeinschaft durch die Mekkaner:

61:8-9 „Sie wollen das Licht Gottes in ihrem Mund auslöschen. Aber Gott wird sein Licht vollenden, auch wenn es den Ungläubigen zuwider ist. Er ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der Religion der Wahrheit gesandt hat, um ihr die Oberhand zu verleihen über alle Religionen, auch wen[sic!] es den Polytheisten zuwider ist.“ (Vgl. 9,32-33; 48,28)

„Diese Haltung und die sich daraus ergebenden Anweisungen des Korans bilden die Grundlage der endgültigen Bestimmungen des islamischen Gesetzes in bezug [sic!] auf das Verhältnis der islamischen Gemeinschaft zu den Nicht-Muslimen. Sie bilden auch über die Zeit des Propheten Muḥammad und der islamischen Frühgemeinde in Medina hinaus das Fundament der klassischen Theorie des Heiligen Krieges im Mittelalter und grundsätzlich auch bis in unsere Tage hinein.“<sup>218</sup>

Laut Khoury sind diese Verse Fundamente für das Verhalten der Muslime, was den Jihad betrifft. Was bedeutet, dass sich die Gelehrten auf Befehle des Krieges von damals im Mittelalter stützen, ohne Anpassungen an die heutige Zeit.

Für Fundamentalisten ist dies natürlich ein gefundenes Fressen, wie man grob ausgedrückt sagen könnte. Mit diesen Versen in der Hand und den Anweisungen von Oben, also der Gelehrten, dass man nichts erneuern darf, ist es ein leichtes, den Jihad je nach eigenen Bedürfnissen umzufunktionieren um den politischen und wirtschaftlichen Mächten entgegenzukommen.

60:1-3 „O ihr, die ihr glaubt, nehmt euch nicht meine Feinde und eure Feinde zu Freunden, indem ihr ihnen Liebe entgegenbringt, wo sie doch das verleugnen, was von der Wahrheit zu euch gekommen ist, und den Gesandten und euch selbst vertreiben, weil ihr an Gott, euren Herrn, glaubt. (Haltet euch daran), wenn ihr wirklich ausgezogen seid zum Einsatz auf

---

<sup>218</sup> Khoury, Adel T. (2007). *Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg?*. 2. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 73

meinem Weg und im Streben nach meinem Wohlgefallen. Ihr zeigt ihnen heimlich Liebe, wo Ich doch besser weiß, was ihr verbergt und was ihr offenlegt. Und wer von euch das tut, der ist vom rechten Weg abgeirrt. Wenn sie euch treffen, sind sie euch feind und strecken gegen euch ihre Hände und ihre Zungen zum Bösen aus. Sie wünschten, ihr wäret ungläubig. Weder eure Verwandtschaftsbande noch eure Kinder werden euch nützen. Am Tag der Auferstehung wird Gott zwischen euch entscheiden. Und Gott sieht wohl, was ihr tut.“

#### **6.4.5 Regelungen zum Kampf**

Zum Kampf im Islam gegen die Feinde Gottes und der Muslime gibt es bestimmte Vorschriften an die sich der Gläubige halten sollte. Wenn Ungläubige Muslime angreifen, muss die islamische Gemeinschaft diese Angriffe zurückschlagen und die Verfolgung der Muslime durch Vergeltungsaktionen beenden.

2:190-194 „Und kämpft auf dem Weg Gottes gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen, und begeht keine Übertretungen. Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen. Und tötet sie, wo immer ihr sie trifft, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben. Denn Verführen ist schlimmer als Töten. Kämpft nicht gegen sie bei der heiligen Moschee, bis sie dort gegen euch kämpfen. Wenn sie gegen euch kämpfen, dann tötet sie. So ist die Vergeltung für die Ungläubigen. Wenn sie aufhören, so ist Gott voller Vergebung und barmherzig. Kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion nur noch Gott gehört. Wenn sie aufhören, dann darf es keine Übertretung geben, es sei denn gegen die, die Unrecht tun. Ein heiliger Monat (darf zur Vergeltung dienen) für einen heiligen Monat. Bei den heiligen Dingen gilt die Wiedervergeltung. Wer sich gegen euch vergeht, gegen den dürft ihr euch ähnlich vergehen wie er sich gegen euch vergeht.“

Mit folgenden Koranversen, interpretiert Khoury das Gott die Muslime von ihren Feinden gerettet hat, und des weiteren, dass er sie dazu aufruft für die Sache Gottes zu kämpfen und gegen seine und ihre Feinde Krieg zu führen:

5:11 „O ihr, die ihr glaubt, gedenket der Gnade Gottes zu euch, als gewisse Leute im Begriff waren, ihre Hände nach euch auszustrecken, und Er ihre Hände von euch zurückhielt. Und fürchtet Gott. Auf Gott sollen die Gläubigen vertrauen.“

5:35 „Oh ihr, die ihr glaubt, fürchtet Gott und sucht ein Mittel zu Ihm zu gelangen, und setzt euch auf seinem Weg ein, auf dass es euch wohl ergehe.“

Bei der letzteren Sure finde ich es persönlich, dass sich dies nicht unbedingt um eine Kampfaufforderung für den Krieg halten muss, man könnte genauso sagen, dass es sich hier um eine Aufforderung zum großen Jihad und zu guten Taten ist.

In Sure 8 gibt es jedoch konkrete Beispiele für die Übergriffe der Polytheisten, in den Kämpfen von Badr und Uḥud:

8:26 „Und gedenket, als ihr auf der Erde waret und als Schwache behandelt wurdet und fürchtet, dass euch die Menschen hinwegraffen würden. Da hat Er euch untergebracht und euch mit seiner Unterstützung gestärkt und euch (einiges) von den köstlichen Dingen beschert, auf dass ihr dankbar seid.“

Dies wird in den Zusammenhang gestellt, als die Mekkaner die Muslime verfolgten.

8:30 „Und als diejenigen, die ungläubig sind, gegen dich Ränke schmiedeten, um dich festzunehmen oder zu töten oder zu vertreiben. Sie schmiedeten Ränke, und Gott schmiedete Ränke. Gott ist der Beste derer, die Ränke schmieden.“

Hier ging es um die Verfolgung, als die verschiedene Gestalten annahm.

8:34 „Und warum sollte Gott sie nicht peinigen, wo sie (euch) von der heiligen Moschee abweisen und sie nicht seine Freunde sind?“

2:214 „Oder meint ihr, dass ihr ins Paradies eingehen werdet, noch ehe euch das Gleiche widerfahren ist wie denen, die vor euch dahingegangen sind? Not und Drangsal berührten sie, und sie wurden hin und her geschüttelt, so dass der Gesandte und diejenigen, die mit ihm gläubig waren, dann sagten: Wann kommt die Unterstützung Gottes? Wahrlich, die Unterstützung Gottes ist nahe.“

In den letzten zwei Versen geht es um die Mekkaner, als die den Muslimen den Zutritt in die Stadt und das Beten in der heiligen Stätte verboten.

8:36 „Diejenigen, die ungläubig sind, spenden ihr Vermögen, um vom Weg Gottes abzuweisen. Sie werden es spenden, und dann wird es ein Bedauern für sie sein.“

8:39 „Und kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion gänzlich nur noch Gott gehört. Wenn sie aufhören, so sieht Gott wohl, was sie tun.“

Dies betrifft die Mekkaner beim Versuch die Muslime vom Glauben abfallen zu lassen.

Die Mekkaner halten sich nicht an Abmachungen (8:57), man kann sich auf ihr Wort nicht verlassen:

8:59 „Und wenn du von bestimmten Leuten Verrat fürchtest, so kündige ihnen (den Vertrag) so eindeutig auf, dass Gleichheit zwischen euch besteht. Gott liebt ja die Verräter nicht.“

Zum Schutz sollen die Muslime gegen sie Krieg führen:

8:60 „Und rüstet gegen sie, was ihr an Kraft und an einsatzbereiten Pferden haben könnt, um damit den Feinden Gottes und euren Feinden Angst zu machen, sowie anderen außer ihnen, die ihr nicht kennt; Gott aber kennt sie.“

8:57 „Und wenn du sie im Krieg triffst, dann verscheuche mit ihnen diejenigen, die hinter ihnen stehen, auf dass sie es bedenken.“

Laut Khoury soll der Krieg, zu dem im Koran aufgerufen wird, nur als bedingter Krieg gelten, als Mittel, den Ungläubigen zu widerstehen, sie zu bestrafen, und ihnen den richtigen Weg zu ebnet. Die Muslime werden ermahnt gegenüber Feinden gerecht zu sein, und keine Grenzen zu überschreiten:

2:190 „Und kämpft auf dem Weg Gottes gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen, und begeht keine Übertretungen. Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen.“

5:2 „Und der Hass gegen bestimmte Leute, weil sie euch von der heiligen Moschee abgewiesen haben, soll euch nicht dazu verleiten, Übertretungen zu begehen. Helft einander zur Frömmigkeit und Gottesfurcht, und helft einander nicht zur Sünde und Übertretung. Und fürchtet Gott. Gott verhängt eine harte Strafe.“

5:8 „Und der Hass gegen bestimmte Leute soll euch nicht dazu verleiten, nicht gerecht zu sein. Seid gerecht, das entspricht eher der Gottesfurcht. Und fürchtet Gott. Gott hat Kenntnis von dem, was ihr tut.“

Über abgeschlossene Verträge und ihre Gültigkeit:

8:72 „Mit denen aber, die glauben und nicht ausgewandert sind, habt ihr keine Freundschaft zu pflegen, bis sie auswandern. Wenn sie euch jedoch um Unterstützung wegen der (euch

gemeinsamen) Religion bitten, so habt ihr die Pflicht zur Unterstützung, außer gegen Leute, zwischen denen und euch eine Vertragspflicht besteht.“

9:3-5 „Und verkünde denen, die ungläubig sind, eine schmerzhaft Pein. Mit Ausnahme derer von den Polytheisten, mit denen ihr einen Vertrag geschlossen habt und die euch nichts fehlen lassen und niemandem gegen euch beigestanden haben. So erfüllt ihnen gegenüber ihren Vertrag bis zu der ihnen eingeräumten Frist. Gott liebt die Gottesfürchtigen. Wenn die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Polytheisten, wo immer ihr sie findet, greift sie, belagert sie und lauert ihnen auf jedem Weg auf. Wenn sie umkehren, das Gebet verrichten und die Abgabe entrichten, dann lasst sie ihres Weges ziehen: Gott ist voller Vergebung und barmherzig.“

Nun könnte man diese Suren hernehmen und ohne andere Zusammenhänge zu Gunsten der Fundamentalisten und gegen andersreligiöse und Atheisten auslegen. Diese Verse können gefährlich sein, wenn man sie falsch interpretiert.

Sobald die Gegner mit den Feindseligkeiten aufhören, sollen die Muslime bereit zur Versöhnung sein. Wenn Feinde sich zum Frieden bereiterklären, soll auch dieses Angebot angenommen werden:

2:193 „Wenn sie aufhören, dann darf es keine Übertretungen geben, es sei denn gegen die, die Unrecht tun.“

8:39 „Und kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion gänzlich nur noch Gott gehört. Wenn sie aufhören, so sieht Gott wohl, was sie tun.“

8:61 „Und wenn sie sich dem Frieden zuneigen, dann neige auch du dich ihm zu und vertrau auf Gott.“

4:90 „Wenn sie sich von euch fernhalten und nicht gegen euch kämpfen und euch Frieden anbieten, dann erlaubt euch Gott nicht, gegen sie vorzugehen.“

Wenn dieser Vers nur überall so bekannt wäre wie die über die Kriegsführung, aber das wäre ja kontraproduktiv mit den Zielen der Fundamentalisten.

5:33-34 „[...] im Jenseits ist für sie eine gewaltige Pein bestimmt, außer denen, die umkehren, bevor ihr euch ihrer bemächtigt. Und wisst, dass Gott voller Vergebung und barmherzig ist.“

Den Feinden sollte es möglich sein, die Religion Gottes anzunehmen:

9:6 „Und wenn einer von den Polytheisten dich um Schutz bittet, so gewähre ihm Schutz, bis er das Wort Gottes hört. Danach lass ihn den Ort erreichen, in dem er in Sicherheit ist. Dies, weil sie Leute sind, die nicht Bescheid wissen.“

9:5 „Wenn sie umkehren, das Gebet verrichten und die Abgabe entrichten, dann lasst sie ihres Weges ziehen: Gott ist voller Vergebung und barmherzig.“

9:11 „Wenn sie umkehren, das Gebet verrichten und die Abgabe entrichten, dann sind sie eure Brüder in der Religion.“

Die Mekkaner hielten ihre verbindlichen Abmachungen nicht:

9:8 „Wie sollten sie dies tun, wo sie doch, wenn sie die Oberhand über euch bekommen, euch gegenüber weder Verwandtschaft noch Schutzbund beachten? Sie stellen euch zufrieden mit ihrem Munde, aber ihre Herzen sind voller Ablehnung. Und die meisten von ihnen sind Frevler.“

9:12 „Wenn sie aber nach Vertragsabschluss ihre Eide Brechen und eure Religion angreifen, dann kämpft gegen die Anführer des Unglaubens. Für sie gibt es ja keine Eide. Vielleicht werden sie aufhören.“

2:217 „Sie fragen dich nach dem heiligen Monat, nach dem Kampf in ihm, Sprich: Der Kampf in ihm ist schwerwiegend; aber (die Menschen) vom Wege Gottes abweisen, an Ihn nicht glauben, den Zugang zur heiligen Moschee verwehren und deren Anwohner daraus vertreiben, (all das) wiegt bei Gott schwerer.“

Die Verführungsversuche der Ungläubigen sind schlimmer als Mord:

2:217 „Verführen wiegt schwerer als Töten. Sie hören nicht auf, gegen euch zu kämpfen, bis sie euch von eurer Religion abbringen, wenn sie es können. Diejenigen von euch, die sich nun von ihrer Religion abwenden und als Ungläubige sterben, deren Werke sind im Diesseits und im Jenseits wertlos.“

So befiehlt laut Khoury der Koran den Muslimen den Kampf aufzunehmen:

2:216 „Vorgeschrieben ist euch der Kampf, obwohl er euch zuwider ist. Aber vielleicht ist euch etwas zuwider, während es gut für euch ist.“

2:193 „Kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion nur noch Gott gehört. Wenn sie aufhören, dann darf es keine Übertretung geben, es sei denn gegen die, die Unrecht tun.“

Über die Belohnung für den Einsatz der Muslime steht in folgenden Versen:

2:218 „Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die ausgewandert sind und sich auf dem Weg Gottes eingesetzt haben, dürfen auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen. Und Gott ist voller Vergebung und barmherzig.“

4:74 „Und wer auf dem Weg Gottes kämpft und daraufhin getötet wird oder siegt, dem werden Wir einen großartigen Lohn zukommen lassen.“

2:154 „Und sagt nicht von denen, die auf dem Weg Gottes getötet werden, sie seien tot. Sie sind vielmehr lebendig, aber ihr merkt es nicht.“

47:4-6 „Denen, die auf dem Weg Gottes getötet werden, lässt Er ihre Werke niemals fehlgehen. Er wird sie rechtleiten und ihre Angelegenheiten in Ordnung bringen, sie ins Paradies eingehen lassen, das Er ihnen zu erkennen gegeben hat.“

3:157 „Und wenn ihr auf dem Weg Gottes getötet werden oder sterbt, so ist Vergebung und Barmherzigkeit von Gott besser als das, was sie zusammen tragen.“

3:169-170 „Halte diejenigen, die auf dem Weg Gottes getötet wurden, nicht für tot. Sie sind vielmehr lebendig bei ihrem Herrn, und sie werden versorgt, und sie freuen sich dabei über das, was Gott ihnen von seiner Huld zukommen ließ.“

3:195 „Denjenigen, die ausgewandert und aus ihren Wohnstätten vertrieben worden sind und auf meinem Weg Leid erlitten haben, die gekämpft haben und getötet worden sind, werde ich ihre Missetaten sühnen und sie in Gärten eingehen lassen, unter denen Bäche fließen, als Belohnung von Gott.“

4:100 „Und wer aus seinem Haus hinausgeht, um zu Gott und seinem Gesandten auszuwandern, und dann vom Tod ereilt wird, dessen Lohn obliegt Gott.“

9:111 „Gott hat von 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 oder getötet werden. Das ist ein ihm obliegendes Versprechen ...“

**Gott wird den Kämpfern beistehen:**

47:13 „Und wie manche Stadt, die eine stärkere Kraft hatte als deine Stadt, die dich vertrieben hat, haben Wir verderben lassen; und sie hatten keinen Helfer.“

**Während des Kampfes erhalten Krieger Erleichterungen:**

4:101 „Und wenn ihr im Land umherwandert, ist es für euch kein Vergehen, das Gebet abzukürzen, falls ihr Angst habt, dass diejenigen, die ungläubig sind, euch der Anfechtung aussetzen.“

**Auferlegt wird der Kampf dem Propheten und den Gläubigen:**

66:9 „O Prophet, setze dich gegen die Ungläubigen und die Heuchler ein und fahre sie hart an. Ihre Heimstätte ist die Hölle – welch schlimmes Ende!“

48:29 „Muḥammad ist der Gesandte Gottes. Und diejenigen, die mit ihm sind, sind den Ungläubigen gegenüber heftig, gegeneinander aber barmherzig.“

5:54 „O ihr, die ihr glaubt, wenn einer von euch von seiner Religion abfällt, so wird Gott (anstelle der Abgefallenen) Leute bringen, die Er liebt und die ihn lieben, die den Gläubigen gegenüber sich umgänglich zeigen, den Ungläubigen gegenüber aber mit Kraft auftreten, die sich auf dem Weg Gottes einsetzen und den Tadel des Tadelnden nicht fürchten.“

4:75 „Was hindert euch daran, zu kämpfen auf dem Weg Gottes und für diejenigen unter den Männern, den Frauen und den Kindern, die wie Schwache behandelt werden und die sagen: »Unser Herr, führe uns aus dieser Stadt hinaus, deren Einwohner Unrecht tun, und bestelle uns von Dir her einen Freund, und bestelle uns von Dir her einen Helfer.«“

Hier wird von der Belohnung, derer die um Gottes Willen kämpfen gesprochen:

4:74 „Und wer auf dem Weg Gottes kämpft und daraufhin getötet wird oder siegt, dem werden Wir einen großartigen Lohn zukommen lassen.“

Erst wenn die Feinde sich ergeben, soll der Kampf beendet werden:

48:16 „Ihr werdet dazu aufgerufen, gegen Leute, die eine starke Schlagkraft besitzen, zu kämpfen, es sei denn, sie ergeben sich.“

Weiteres wird über die Feinde gesagt:

4:76 „Diejenigen, die glauben, kämpfen auf dem Weg Gottes, Und diejenigen, die ungläubig sind, kämpfen auf dem Weg der Götzen. So kämpft gegen die Freunde des Satans.“

9:36 „Und kämpft gegen die Polytheisten allesamt, wie sie gegen euch allesamt kämpfen.“

Die Bedeutung des totalen Kampfes wird in Sure 9 erwähnt. Nach Ablauf der heiligen Monate sollen die Polytheisten getötet werden, außer sie bekehren sich. Weil sie keine Vereinbarungen halten können und Abkommen nicht respektieren sollen sie nicht verschont werden:

9:5 „Wenn die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Polytheisten, wo immer ihr sie findet, greift sie, belagert sie und lauert ihnen auf jedem Weg auf. Wenn sie umkehren, das Gebet verrichten und die Abgabe entrichten, dann lasst sie ihres Weges ziehen.“

9:7-10 „Wie sollten die Polytheisten Gott und seinem Gesandten gegenüber einen Vertrag geltend machen, ausgenommen die, mit denen ihr bei der heiligen Moschee einen Vertrag abgeschlossen habt? Solange sie sich euch gegenüber recht verhalten, verhaltet auch ihr euch ihnen gegenüber recht. Gott liebt die Gottesfürchtigen. Wie sollen sie dies tun, wo sie doch, wenn sie die Oberhand über euch bekommen, euch gegenüber weder Verwandtschaft noch Schutzbund beachten? Sie stellen euch zufrieden mit ihrem Munde, aber ihre Herzen sind voller Ablehnung. Und die meisten von ihnen sind Frevler. Sie haben die Zeichen Gottes gegen einen geringen Preis vertauscht und so die Menschen von seinem Weg abgewiesen. Schlimm ist, was sie immer wieder getan haben. Sie beachten einem Gläubigen gegenüber weder Verwandtschaft noch Schutzbund. Das sind die, die Übertretungen begehen.“

Weiteres über die Ungläubigen:

9:11 „Wenn sie umkehren, das Gebet verrichten und die Abgabe entrichten, dann sind sie eure Brüder in der Religion.“

9:12 „Wenn sie aber nach Vertragsabschluss ihre Eide brechen und eure Religion angreifen, dann kämpft gegen die Anführer des Unglaubens

9:14-15 „Kämpft gegen sie, so wird Gott sie durch eure Hände peinigen, sie zuschanden machen und euch gegen sie unterstützen, die Brust gläubiger Leute wieder heil machen und den Groll ihrer Herzen entfernen.“

9:113 „Der Prophet und diejenigen, die glauben, haben nicht für die Polytheisten um Vergebung zu bitten, auch wenn es Verwandte wären, nachdem es ihnen deutlich geworden ist, dass sie Gefährten der Hölle sind“

9:123 „O ihr, die ihr glaubt, kämpft gegen diejenigen von den Ungläubigen, die in eurer Nähe sind. Sie sollen von eurer Seite Härte spüren.“

47:4 „Wenn ihr auf die, die ungläubig sind trifft, dann schlagt (ihnen) auf die Nacken. Wenn ihr sie schließlich schwer niedergekämpft habt, dann schnürt (ihnen) die Fesseln fest. Danach gilt es, sie aus Gnade oder gegen Lösegeld zu entlassen. (Handelt so), bis der Krieg seine Waffenlasten ablegt.“

48:16 „Ihr werdet dazu aufgerufen, gegen Leute, die eine Starke Schlagkraft besitzen, zu kämpfen, es sei denn, sie ergeben sich.“

9:33 „Er ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der Religion der Wahrheit gesandt hat, um ihr die Oberhand zu verleihen über alle Religion, auch wenn es den Polytheisten zuwider ist.“

Die Ungläubigen vor der Zeit des Islam, haben einen anderen Status, da sie keine Möglichkeit haben sich über den Islam zu informieren. Die Gelehrten zogen daraus die Schlussfolgerung, dass ohne Aufruf zur Annahme des Islams kein bewaffneter Kampf gegen die Feinde geschehen darf, und dass ebenfalls eine Kriegserklärung geschehen soll. So soll auch der Prophet Muhammad gehandelt haben. Im Jahr 628 hat er an alle Herrscher und Regierenden

der regionalen Länder Botschaften zu Annahme des Islams gesandt. Es handelte sich um Persien, Byzanz, Alexandrien und Abessinien.

17:25 „Und wir peinigen nicht, ehe Wir einen Gesandten haben erstehen lassen.“

Ob nun der Aufruf zum Islam damals für alle nachfolgenden Zeiten genüge oder nicht, ist von den Gelehrten umstritten. Festgesetzt ist jedoch, nach der Aufforderung zum Islam eine Frist zu geben, für Stellungnahme der Feinde und um Friedensverhandlungen zu tätigen.

Muslimen sollen im Kampf nicht die Truppe verlassen und nicht auf ihre Beute schauen.

8:15-16 „O ihr, die ihr glaubt, wenn ihr auf die, die ungläubig sind, trefft, während sie zur Schlacht anrücken, dann kehret ihnen nicht den Rücken. Wer ihnen an jenem Tag den Rücken kehrt – es sei denn, er setzt sich ab zum Kampf, oder er stößt zu einer anderen Schar –, zieht sich den Zorn Gottes zu. Seine Heimstätte ist die Hölle – welch schlimmes Ende.“

4:95 „O ihr, die ihr glaubt, wenn ihr auf dem Weg Gottes im Land umherwandert, so stellt die Lage eindeutig fest und sagt nicht zu dem, der euch den Frieden anbietet: »Du bist kein Gläubiger«, im Trachten nach den Gütern des diesseitigen Lebens. Gott schafft doch viele Möglichkeiten, Beute zu erzielen [ . . . ] „

8:67 „Es steht einem Propheten nicht zu, Gefangene zu haben, bis er auf der Erde stark gewütet hat. Ihr wollt die Güter des Diesseits, und Gott will das Jenseits. Gott ist mächtig und weise.“

Gefangene sollen unter anderem die Zahl der Sklaven mehren oder gegen Lösegeld freigegeben werden:

47:4 „Wenn ihr auf die, die ungläubig sind, trefft, dann schlagt (ihnen) auf den Nacken. Wenn ihr sie schließlich schwer niedergekämpft habt, dann schnürt (ihnen) die Fesseln fest. Danach gilt es, sie aus Gnade oder gegen Lösegeld zu entlassen. (Handelt so), bis der Krieg seine Waffenlasten ablegt. So ist es.“

Das Wohlwollen Gottes wird den Kämpfern des Heiligen Krieges zugesichert:

4:75 „So sollen diejenigen, die das diesseitige Leben gegen das Jenseits verkaufen, auf dem Weg Gottes kämpfen. Und wer auf dem Weg Gottes kämpft und daraufhin getötet wird oder siegt, dem werden Wir einen großartigen Lohn zukommen lassen.“

47:4-6 „Denen, die auf dem Weg Gottes getötet werden, lässt Er ihre Werke niemals fehlgehen. Er wird sie rechtleiten und ihre Angelegenheiten in Ordnung bringen, sie ins Paradies eingehen lassen, dass Er ihnen zu erkennen gegeben hat-„

2:154 „Und sagt nicht von denen, die auf dem Weg Gottes getötet werden, sie seien tot. Sie sind vielmehr lebendig, aber ihr merkt es nicht.“

9:111 „Gott hat von 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 oder getötet werden. Das ist ein ihm obliegendes Versprechen in Wahrheit in der Tora, im Evangelium und im Koran. Und wer hält seine Abmachung treuer ein als Gott? So seid froh über das Kaufgeschäft, das ihr abgeschlossen habt. Und das ist der großartige Erfolg.“

Sobald die Feinde mit ihrem gottlosen Treiben aufhören, sollen die Muslime, sogar inmitten eines bewaffneten Kampfes, zum Beenden des Kampfes bereit sein und friedvoll handeln.

2:193 „Kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion nur noch Gott gehört. Wenn sie aufhören, dann darf es keine Übertretung geben, es sei denn gegen die, die Unrecht tun.“

8:39-40 „Und kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion gänzlich nur noch Gott gehört. Wenn sie aufhören, so sieht Gott wohl, was sie tun. Und wenn sie sich abkehren, so wisst, dass Gott euer Schutzherr ist: Welch vorzüglicher Schutzherr und Welch vorzüglicher Helfer!“

4:91 „Wenn sie sich nicht von euch fernhalten und euch nicht den Frieden anbieten und ihre Hände nicht zurückziehen, dann greift sie und tötet sie, wo immer ihr sie trifft. Über solche Leute haben Wir euch eine offenkundige Gewalt verliehen.“

4:90 „Wenn sie sich von euch fernhalten und nicht gegen euch kämpfen und euch Frieden anbieten, dann erlaubt euch Gott nicht gegen sie vorzugehen.“

8:61 „Und wenn sie sich dem Frieden zuneigen, dann neige auch du dich ihm zu.“

Der Koran macht laut Khoury deutlich, dass ihm der Friede als eigentliches Ziel des Einsatzes im Namen Gottes und der Religion ist. Bekämpft sollen nur diejenigen sein, die nicht bereit zum Frieden sind.

## 7 Hadithquellen

Afsaruddin sieht die Veränderung der Hadithe, was den Jihad betrifft, im Laufe der Hadithsammlungen. In den Sammlungen wird versucht, den besten Weg des Jihads zu definieren, was aber an der Vieldeutigkeit im Koran scheitert. Wenn man die früheren Hadithe (3-9. Jhdt. n. Chr.) mit den späteren vergleicht, sieht man, konkurrierende Möglichkeiten welcher der Beste Weg sei im Namen Gottes zu „kämpfen“.

Die früheren Hadithe versuchen die Koranstellen zum Jihad in ihrer vielfältigen Bedeutungsmöglichkeit zu deuten. Die sunnitische Hadithsammlung (al-kutub al-sitta/die sechs Bücher) ist eine wichtige Literaturquelle um diese Vielfältigkeit widerzuspiegeln. Afsaruddin spekuliert hierzu, dass die historischen und sozio-politischen Umstände der Zeit der Niederschrift Einfluss auf die Bedeutungen hatte.<sup>219</sup>

### 7.1 Frühe Hadithliteratur zum Jihad

Bei der Prüfung der Hadithe auf ihre Authentizität haben muslimische Gelehrte die *'isnād* und die *riḡāl*<sup>220</sup>, jedes *'isnād*<sup>221</sup> überprüft. Westliche Studien der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts werten diese Methode aber nicht als zuverlässig und stützen sich auf den Inhalt der Überlieferung um damit die Echtheit zu überprüfen. Ignaz Goldziher hat mit dieser Methode die klassische Sammlung der Hadithe untersucht und fand sie Anhand ihres Inhalts nicht mit den Personen übereinstimmend und geht davon aus, dass die Inhalte nicht authentisch sind sondern gar politischen Entwicklungen und Doktrinen. In der Zeit um 200 nach dem Propheten wurden die Hadithe damals nach ihrem Text analysiert, und nicht nach den *riḡāl* (Personen, die Überlieferten). 'Abd al-Razzāq aṣ-Ṣan'ānī's Werk *„kitāb al-ḡihād“* hat 11 Bände und ist das was von seinen Überlieferungen übrig blieb. Er schrieb aus verschiedenen *riwāyāt*.

90 Prozent der Überlieferungen, so Goldziher stammen von 'Iṣḡāq b. Ibrāhīm al-Dabarī (898 n. Chr.), sein Vater war ein Schüler von 'Abd al-Razzāq. Der dürfte ungefähr sechs oder

---

<sup>219</sup> S. Afsaruddin, S. 116ff

<sup>220</sup> *riḡāl* (Wörtlich „Männer“) sind die angegebenen Personen in der Überlieferungskette

<sup>221</sup> *'isnād* (plural *'asānīd*) wird die Überlieferungskette der Hadithes genannt. Diese wird nach ihrer Authentizität geprüft. Die Kette besteht aus Namen wer wem den Hadith weitergegeben haben soll. Es gilt zu überprüfen ob das überhaupt möglich ist (z. B.: haben Person x und Person y wo anders gelebt und sich womöglich nicht getroffen, oder einer war schon tot zu Lebzeiten des anderen)

sieben Jahre alt gewesen sein als er ‘Abd al-Razzāq starb. So wird ‘Abd al-Razzāq als Buchverfasser angesehen. Er schrieb hauptsächlich über die Lehrer Ma’mar, Ibn Jurayī und aṭ-Ṭawrī, allesamt alles Pioniere der Musannaf-literatur. Ihre Werke sind nicht mehr auffindbar jedoch scheinen sie ‘Abd al-Razzāq’s Quellen gewesen zu sein. ‘Abd al-Razzāq hatte die Text wohl in der Zeit zwischen 671 bis 770 n.Chr. diese Texte angeeignet. Sie gelten als eine der ältesten Hadithsammlungen, die noch in großem Umfang vorhanden sind. Motzki prüfte diese Hadithsammlung nach ihrer Authentizität, und stimmt zu, jedoch sind sie nicht Hundertprozent Glaubhaft, was auch die Muslime nicht abstreiten.<sup>222</sup>

In dem Werk „Kitāb al-ğihād“ von ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan’ānī (827n.Chr) findet man eine Vielzahl an wichtigen Persönlichkeiten und deren Erläuterung zum „Bemühen auf Gottes Weg“, wie Ibn Jurayī (767 n. Chr.), ‘Abd Allāh b. ‘Umar (693 n. Chr.), ‘Amr b. Dīnār (743 n. Chr.) und Sufyān al-Thawrī (778 n. Chr.), letzterer war ‘Abd ar-Razzāqis Lehrer. Sie waren in ihrer Frömmigkeit vorbildlich und teilweise gegen die Meinung der Umayyadenherrscher. So soll ‘Ibn Jurayī ‘Aṭā’ b. abī Dīnār gefragt haben, ob der militärische Kampf für alle verpflichtend sei, und dieser geantwortet haben, dass er es nicht wisse. Dies spielte zur Zeit der Umayyadenkämpfe<sup>223</sup> ab. In einem Hadith vom ‘Abd ar-Razzāq von Ma’mar von ‘Abd al-Karīm (b. Mālik) al-Jazarī (ca. 744. n. Chr.) wird berichtet, dass ein Mann dem Propheten sagte er fürchte sich dem Feind gegenüber zu stehen, und der Prophet antwortete, dass er einen Jihad erwähnt hatte, in dem nicht gekämpft wird und dass die Pilgerfahrt und die kleine Pilgerfahrt obligatorische wären. Ein ähnlicher Hadith dessen Isnad statt Ma’mar, Sufyā al-Ṭawrī angiebt, beschreibt der Prophet die Pilgerfahrt als „Jihad“ der keiner physischen Kraft bedarf.<sup>224</sup> So meint Afsaruddin wären die frommen Gelehrten der Ummayyadenzeit sich einig waren, das Jihad als große und kleine Pilgerfahrt obligatorisch wären, weiteres dass der Jihad verschieden Austragungsarten haben kann und dass der militärische Jihad für diejenigen, die dessen nicht geeignet wären nicht verpflichtend sei. Diese Hadithe wurden später anders aufgefasst, in dem dann nur die Frauen die Pilgerfahrt statt dem militärischen Jihad machen

---

<sup>222</sup> Motzki Harald (1991). „*The Muṣannaf of ‘Abd al-Razzāq al-San’ānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A. H.*“ S. 1 ff.

<sup>223</sup> Die Umayyadendynastie war von 661 bis 750 n. Chr. in Damaskus (später in Cordoba). Alle Kalifen dieser Dynastie sind Nachkommen von ‘Umayya b. ‘Abd Šams. Die ersten drei Kalifen sind Nachkommen von Abū Sufyān b. Ḥarb. Die Gründung der Dynastie erfolgte durch Muawiya ibn Abū Sufyān (661-680 n. Chr.). S. Internetlink in Bibliographie zu Umayyaden

<sup>224</sup> Nach Afsaruddin aus ‘Abd ar-Razzāk, Muṣannaf, 5:120

könnten. Die Phrase „*fī sabīl allāh*“ wurde immer öfter mit dem gewaltsamen Jihad in Verbindung gebracht. Dazu gibt es eine Erzählung in ‘Abd ar-Razzāq’s Muṣannaf, in der der Prophet mit seinen Gefährten zusammensaß und ein muskulöser Mann erschien und die Gefährten ihn bewunderten und meinten er sehe so stark aus, wenn er nur seine Kraft auf dem Wege Gottes ausüben würde, und der Prophet fragte sie ob sie dachten dass nur die, die jemand tötet auf Gottes Weg wären, wer auch immer arbeitet, um sich selber zu unterstützen ist auf dem Wege Gottes und wer weltliche Dinge anstrebt ist auf dem Wege des Teufels.<sup>225</sup>

Dies widerlegt laut Afsaruddin die militärische obligatorische Ansicht des Bemühen auf dem Wege Gottes, und beschreibt den Kampf im Leben um Gottes Willen. So ist die innere Haltung von wichtiger Rolle im Bemühen auf dem Weg Gottes.

Hadithe die von dem syrischen Juristen Maḥūl ad-Dimašqī (ca. 730 n.Chr.) im Muṣannaf berichtet wurden, sprechen hingegen das Gegenteil, hier wird der militärische Jihad als obligatorisch genannt, wie zum Beispiel, das der militärische Jihad (*al-jihād fī sabīl allāh*) eine der Tore zum Paradies sei<sup>226</sup>. Frühe frommen Kufan Autoritäten waren der Ansicht, dass nur der Jihad der Verteidigung erlaubt wäre. ‘Abd al-Razzāq, der unter der Herrschaft von al-Ḥawārī b. Ziyād lebte, berichtete, dass ‘Ibn Ziyād als er einmal mit ‘Abd Allāh b. ‘Umar, den ein junger Mann fragte warum er nicht Jihad macht, und dieser antwortete im ungefähren, dass der Islam aus vier Stützen besteht, das verrichten des Gebetes, die verlangte Almosensteuer, das Fasten im Monat Ramadan und die Hajj (Pilgerfahrt), Jihad jedoch zählt zu den freiwilligen guten Taten<sup>227</sup>. So seien die religiösen Pflichten wichtiger als der Jihad. In anderen Überlieferungen steht laut Afsaruddin von einem Jihad in dem man für die Familie sorgt, dieser ist angeblich der beste Jihad und auf jeden Fall besser als der militärische. Darüber gibt es auch Hadithe. Nicht nur die Familie und Kinder werden als Jihad genannt, auch sich um seine Mutter zu kümmern wird so genannt und steht über dem militärischen Jihad. In Afsaruddins Ansicht wurden militärische Aktionen von den Umayyaden (und noch von Herrschern nach ihnen) für weltliche Zwecke als Jihad dargestellt. Die frommen Ḥijazi Schüler (wie ‘Ibn Jurayī) und einige der Kufan (wie Sufyān al-Thawrī) Schüler lehnten diese Kämpfe aber ab. Syrische Schüler wie Maḥūl jedoch, sahen jedoch ihre religiösen Verdienste im militärischen Jihad, der fromme Moslem sollte keine Bedenken haben für die Umayyadenherrscher zu kämpfen.

---

<sup>225</sup> Nach Afsaruddin, S. 118 aus ‘Abd ar-Razzāk, Muṣannaf, 5:183, Nr. 9641

<sup>226</sup> Nach Afsaruddin, S. 119 aus ‘Abd ar-Razzāk, Muṣannaf, 5:118-119 Nr. 9338; 5:119 Nr. 9341; 5:119-20 Nr. 9341

<sup>227</sup> Nach Afsaruddin, S. 20 aus ‘Abd ar-Razzāk, Muṣannaf, 5:119, Nr. 9342

Es gibt Hadithe die in ‘Abd ar-Razzāks Muṣannaf vorkommen, die in späteren Hadithsammlungen über den gewalttätigen Jihad stehen wie zum Beispiel ein Hadith von Jābir, der angibt das der Prophet sagte, dass wer immer auch auf dem Wege Gottes verletzt wird, kommt in Jenseits blutend an, mit einem Geruch von Moschus und einer Farbe der Blutes<sup>228</sup>, sowie ein Hadith der auf al-Ḥasan al-Baṣrī zurückführt, indem der Prophet sagen soll, dass Auf Gottes Wege zu kommen und zu gehen besser sei als die Welt und was in ihr ist<sup>229</sup>. Diese beiden Hadithe wurden von al-Buḥārī als authentisch eingestuft. Poosch gibt hier an, das die Personen in der Überlieferungskette der Hadithe jedoch fragwürdig sind. Eine Person gilt in seinen Überlieferungen als furchtbar und die Mehrzahl seiner Überlieferungen wurde als schwach und seltsam angesehen. Ein anderer Überlieferer ließ oft den Namen eines Prophetengefährten aus, so scheint es das diese Hadithe für politische Zwecke genutzt worden sein. So sieht Afsaruddin ‘Abd ar-Razzāks Hadithe nicht als unanfechtbar.

In älteren Hadithberichten sind laut Poosch die gewalttätigen Züge des Jihad aus dem Krieger geschaffen, der normalerweise mit dem nicht gewalttätigen, friedvollen Gottesdiener verglichen wurde. Des Weiteren meint Afsaruddin, dass die gewalttätige Version des Jihad sich erst mit den späteren Hadithen entwickelt hat. Hadithe von ‘Abū Hurayra vergleichen den waren Kämpfer auf dem Wege Gottes als andächtigen, fastenden Menschen.

### ‘Aš-šahīd

Was die Definition des *šahīd*<sup>230</sup> betrifft, findet man konkurrierende Bedeutungsvarianten, je früher die Texte sind, desto friedvoller ist die Bedeutung. ‘Abu Hurayra, ein Prophetengefährte behauptete, dass der *šahīd*, derjenige sei, der in seinem Bett stirbt (ohne Sünden).<sup>231</sup> Muḡāhid berichtet<sup>232</sup>, dass jeder Gläubige ein *šahīd* sei (Koran 57:19). Hier sieht Afsaruddin eine Bestätigung, dass die Deutung zum Koran, was den *šahīd* betrifft sich mit der Zeit verändert hat. Früher galt er als rechtschaffender Muslim, der nach dem Guten strebt, und später wurde er zum Märtyrer. Drei Arten des Märtyrertodes gibt ‘Ibn Mas‘ūd an, von einer Bergspitze fallender, von wilden Tieren aufgefressen zu werden, oder im Meer zu ertrinken.<sup>233</sup>

---

<sup>228</sup> Nach Afsaruddin, S. 118 aus ‘Abd ar-Razzāk, Muṣannaf, 5:172, Nr. 9594

<sup>229</sup> Nach Afsaruddin, S. 118 aus ‘Abd ar-Razzāk, Muṣannaf, 5:176, Nr. 9612

<sup>230</sup> S. Verweis auf S. 58 zu *šahīd*

<sup>231</sup> Nach Afsaruddin, aus ‘Abd ar-Razzāk, Muṣannaf, 5:181, Nr. 9631

<sup>232</sup> Nach Afsaruddin, aus ‘Abd ar-Razzāk, Muṣannaf, 5:176, Nr. 9633

<sup>233</sup> Nach Afsaruddin, aus ‘Abd ar-Razzāk, Muṣannaf, 5:181–182, Nr. 9635

In einem Hadith spricht die Frau von Masrūq b. al-Ağda‘ über vier Arten von Martyrerschaft: die Pest, die Entbindung eines Säuglings, das Ertrinken und Magenerkrankung<sup>234</sup>, in einer verlängerten Version von ‘Abū Hurayra, soll der Prophet noch den auf Gottes Weg getötet worden, hinzugefügt haben,<sup>235</sup> diese Version ist laut Afsaruddin in Hadithsammlung al-Buḥārī aufgenommen worden, sie sieht aber in Muṣannaf im Vergleich zu späteren Hadithsammlungen relativ wenige Berichte über den gewalttätigen Jihad.<sup>236</sup>

Bonner meint der Ausdruck „*šahīd*“ bedeutet Zeuge, und wird im Koran nirgends im Zusammenhang mit dem „in der Schlacht sterbendem“ ist, *šahīd* wird aber als Zeuge im Koran beschrieben (16:89). Was aber im Koran steht ist die Belohnung, wenn man auf Gottes Weg stirbt. Des Weiteren wird das Attribut Gott als eine seiner Eigenschaften angeführt (22:17). In den Hadithen hingegen, wird *šahīd* mit dem gewalttätigen Jihad unter anderem angeführt, dessen Ursprung, laut Bonner im *šāhdā* (Märtyrer) des Christentums liegt, die Beschreibungen in Hadithen über seine Belohnung ähnelt einander.<sup>237</sup>

„Nonetheless, the underlying is different. No longer do we have the Christian insistence on passivity and nonviolence. Instead of metaphorical soldiers of God, we have fighters who literally take up arms and use them.“<sup>238</sup>

Marranci ist der Meinung, dass Hadithe leicht kreiert und verändert werden können. Bei der Beobachtung mehrerer Freitagspredigten in verschiedenen Moscheen fiel ihr auf, wie ‘Imām ‘Al-Buḥārī’s Hadithe umformte. Inhalte zum Jihad haben im Koran 0,4 Prozent Anteil, jedoch gibt es viele Hadithe<sup>239</sup> zu diesem Thema. Im Gegensatz zum Koran, gibt es einige Hadithe,

---

<sup>234</sup> Nach Afsaruddin, aus ‘Abd ar-Razzāk, Muṣannaf, 5:183, Nr. 9638

<sup>235</sup> Nach Afsaruddin, aus ‘Abd ar-Razzāk, Muṣannaf, 5:182–183, Nr. 9637

<sup>236</sup> Aus dem englischen Übersetzt und Zusammengefasst, S. Afsaruddin, S. 117 ff.

<sup>237</sup> S. Bonner, S. 75 ff.

<sup>238</sup> Bonner, Micheal (2006). *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practise*. New Jersey: Princenton University Press. S. 75

<sup>239</sup> *ḥadīṭ* (Plural ‘*aḥādīṭ*) sind Überlieferungen des Propheten Muhammad. Sie ist die zweitwichtigste Quelle im Islam nach dem Koran. Vor jedem Hadith steht eine Überlieferungskette, die aus Personen besteht, die die Informationen der Überlieferungen weitergegeben haben. Diese Überlieferungskette wurde von Gelehrten überprüft und je nach Authentizität in Grade eingestuft:

sahīḥ - authentisch

in denen man vom Jihad als kriegerischen Kampf liest. Laut Marranci rechtfertigen die Hadithe von al-Buḥārī und von Muslim nicht aggressives Verhalten.<sup>240</sup>

Drei Hadithe von al- Buḥārī, die am häufigsten zitiert werden:

„Narrated Abu Huraira: A man came to Allah’s Apostle and said, ‘Instruct me as to such a deed as equals Jihad (in reward)’. He replied, ‘I do not find such a deed’. Then he added, ‘Can you, while the Muslim fighter is in the battle-field, enter your mosque to perform prayers without cease and fast and never break your fast?’ The man said, ‘But who can do that?’ Abu Huraira added, ‘The Mujahid (i.e. Muslim fighter) is rewarded even for the footsteps of his horse while it wanders about (for grazing) tied in a long rope’ .“<sup>241</sup>

„Narrated ‘Abdullah bin Abi Aufa: Allah’s Apostle said, ‘Know what Paradise is under the shades of swords’ .“<sup>242</sup>

„Narrated ‘A’isha: the mother of the faithful believers: The Prophet was asked by his wives about the Jihad and he replied, ‘The best Jihad (for you) is (the performance of) Hajj’ .“<sup>243</sup>

Ein von Marranci interviewter Imam meint, das durch al-Bukhari’s Hadithe hervorgeht, dass das Märtyrertum hervorgehoben wird und nicht das Töten, und der direkte Eintritt ins Paradies wird als Belohnung von Gott zugeschrieben. Ein Schahid (*šahīd*, Wurzel Šhd) ist ein Märtyrer, die gleiche Wurzel des Wortes Schahada (*šahāda* = Glaubensbekenntnis des Islam). In den Augen des Imams ist es wichtiger, wenn jemand sein Leben als *šahīd* aufgeopfert hat, als jemand, der mit seinem Leben Nicht-Muslime tötet.

---

hasan - gut, allgemeine Akzeptanz

da’if - schwach

mawḏū‘ – gefälscht,

<sup>240</sup> S. Marranci, S. 21 ff.

<sup>241</sup> Zit. n. Marranci, Gabriele (2006). Jihad Beyond Islam. Oxford und New York: Berg, S.21 (al-Bukhari, Vol.4, Book 52, Hadith N44 in Khan 1995)

<sup>242</sup> Marranci, Gabriele (2006). Jihad Beyond Islam. Oxford und New York: Berg, S.22 (al-Bukhari Vol.4, Book 52, Hadith N73 in Khan 1955)

<sup>243</sup> Marranci, Gabriele (2006). Jihad Beyond Islam. Oxford und New York: Berg, S.22 (al-Bukhari, Vol. 4, Book 52, Hadith N 128 in Khan 1955)

Neben dem großen und dem kleinen Jihad, wurde der große Jihad unterkategorisiert in<sup>244</sup>:

- Jihad des Herzens (*ğīhād al-qalb*)  
Der Kampf mit sich selbst gegen die weltlichen Verlockungen, der zur spirituellen Reinigung führt.
- Jihad mit der Zunge (*ğīhād al-kalima*)  
Der Kampf mit der Zunge wird durchgeführt in dem man vom Islam predigt.
- Jihad mit der Hand (*ğīhād bi-l-yad*)  
Der Kampf, den man macht, in dem man gute Taten im Islam begeht.<sup>245</sup>

Wenn der Islam jedoch bedroht ist, kann wenn die drei Unterkategorien nicht weiterbringen, gilt als letzte Möglichkeit der Jihad mit dem Schwert (*ğīhād bi-l-ṣaif*). Laut Marranci werden diese Arten des Jihad jedoch nicht im Koran erwähnt, sondern sind erst später durch die Gelehrten als Zusammenfügung aus den verschiedenen Rechtschulen entstanden.

So sieht Marranci den militärischen Jihad als Beschluss von Gelehrten in Folge der zur Kriegszeit expansionistischen Ziele, und dass die Gelehrten früher lieber etwas für ihren staatlichen Herrscher taten, als für ihre religiösen Glauben. Seit den Ummayyaden hat sich das islamische Konzept von Jihad als Gebietserweiterung der Muslime geprägt und den spirituellen Jihad verdrängt.

2:106 Was Wir auch an Versen aufheben<sup>246</sup> oder in Vergessenheit fallen lassen, Wir bringen bessere oder gleichwertige dafür, Weißt du nicht, daß Allah über alle Dinge Macht hat?<sup>247</sup>

16:101 Und wenn Wir einen Vers durch einen anderen ersetzen<sup>248</sup> – und Allah weiß am besten, was Er hinabsendet – sagen sie: „Du bist nur ein Dichter.““ Aber die meisten von ihnen sind ohne Einsicht.<sup>249</sup>

---

<sup>244</sup> S. Marranci S. 21 ff.

<sup>245</sup> Eine andere sunnitische Aufteilung wäre laut Adıgüzel:

- Djihad der Seele (*ğihād bi-n-nafs*)
- Bemühung der Zunge (*ğihād bi-l-lisān*)
- Djihad des Stiftes (*ğihād bi-l-qalam*)
- Djihad des Wissens (*ğihād bi-l-‘ilm*)

Siehe Internetlink in Bibliographie zu Dschihad als barmherziger Samariter

<sup>246</sup> Laut Hofmann bezieht sich dies nicht auf Koranverse, sondern auf vorkoranische Offenbarungen

<sup>247</sup> Koranvers s. Hofmann S.17

Die Verse zeigen anderes als vorherige Verse, angepasst an die neue Muslimische Gemeinschaft, was laut Marranci zeigt, dass manche Verse für ein einzigartiges Ereignis gelten sollten.<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> Laut Hofmann bezieht sich dies auf eine Derogation einer vorkoranischen Offenbarung , z.B der biblischen Gebote

<sup>249</sup> Koranvers s. Hofmann S. 278

<sup>250</sup> S. Marranci, S. 21-23

## 8 Textsegmente, übersetzt aus dem Werk „zād al-ma’ad“ von ’Ibn Qaīm al-Ġawziya

Šams ad-Dīn abū Bakr Muḥammad b. Abī Bakr az-Zar’ī ’Ibn Qayyim al-Ġawziya. Er war ein hanibalistischer Theologe und wurde in Damaskus geboren. Er lebte von 1292-1350 n. Chr.. Sein Vater leitete die Ġawziya madrasa, ein hanibalitischer Gerichtshof. Unter seinen Lehrern waren Persönlichkeiten wie der Richter Sulaymān b. Ḥamza (1311), der Scheikh Abū Bakr (1318) und Schüler von ’Aḥmad ibn Taymiyya. Er war Experte in Koranexegesis, Hadithen, *’uṣūl al-fiqh* (Rechtslehre) und *furū’* (Disziplinen der Rechtslehre). Sufismus hatte auf ihn großen Einfluss. 1326 wurde er für zwei Jahre in Damaskus inhaftiert. Zwischen 1331-1332 machte er die Pilgerfahrt nach Mekka. Bis zu seinem Tod unterrichtete er in der Šadriyya madrasa. An zwei Versammlungen war er in Meinungsverschiedenheit mit dem schafiitischen Haupttrichter Taqī ad-Dīn as-Subkī (1378 n. Chr.), was Fragen des *fiqh* anbelangt, beteiligt. Auch in anderen Angelegenheiten hatte er mit ’al-Subkī Meinungsverschiedenheiten, 1349 n.Chr. erstellte er *fatwās* über das Problem der Scheidung, in Übereinstimmung zu ’Ibn Taymiyyas Lehre. Sein Sohn Ġamāl ad-Dīn ‘Abd Allāh (1355 n. Chr.) folgte in seinen Fußstapfen und seiner Lehrtätigkeit auch in der Šadriyya madrasa.

’Ibn al-Qayyim’s Lehre und Literatur war nicht nur bedeutend sondern auch von großem Umfang. In dem Werk „ḍayl“ von ’Ibn Raġab sind ’Ibn al-Qayyim’s Werke aufgelistet. „Manāzil al-sālikīn“ ist ein „Meisterwerk“ der mystischen, hanbalitischen Literatur. „I’lām al-muwaqqi’īn ist ein Buch mit der *’uṣūl al-fiqh* (Rechtslehre) für die Lehre der muftīs, mit der Basis ’Ibn Taymiyya als Inhalt. Er hat auch ein politisches Werk verfasst. Im Bereich *’uṣūl ad-dīn*, hat er „Qaṣīda nūniyya“ (Glaubensgrundlagen) verfasst. Unter seinen Schülern waren der schafiitische Historiker und Traditionalist ’Ibn Kaṭīr (1373 n.Chr.), Zayn ad-Dīn ’Ibn Raġab (1397 n. Chr.) und ’Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī (1449 n.Chr.).<sup>251</sup>

Laut Krawietz beziehen sich die Strömungen der Salafīyya häufig auf ’Ibn Taymiyya und ’Ibn al-Qayyim. Im wahhabitischen Saudi Arabien gelten ’Ibn Taymiyya und ’Ibn al-Qayyim als „maßgebliche Vordenker“ der dort herrschenden Gesellschaftsordnung, sowie auch weltweit in der islamischen Propaganda. Krawietz beschreibt ihn als Traditionalisten, der sich primär auf den Inhalt der Hadithe konzentrierte (im Gegensatz zu Traditionarier, die Hadithe

---

<sup>251</sup> S. Internetlink zu Begriff: Ibn Qayyim al- Ġawziyya

sammeln und sie überprüfen). Abduh und Raschīd Ridā, zwei Gestalten der islamischen Reformbewegung *islāh*, definierten eigenständig die Texte von 'Ibn Taymiyya und 'Ibn al-Qayyim. Anhand von schwer lesbaren Handschriften kürzen sie umfangreiche Werke von 'Ibn al-Qayyim. Krawitz spricht hierzu von der „Ausschlachtung“ von Texten, welche gerade im Internet stark gegeben ist. Salafisten suchen sich aus seinen Werken Bruchteile und geben diese in deformierter Form wieder. Krawietz sieht 'Ibn al-Qayyim's Werke in andere Themen „ausufernd“. Abseits des ursprünglichen Themenbezuges und findet man eigene Dichtung von ihm in seinen Werken vor. Sogar die banalsten Gesten des Propheten sieht 'Ibn al-Qayyim als „spirituelle Bereicherung“ und nimmt diese als Vorbild. Als Mittelpunkt seiner Intention sieht Krawietz eine „echte Internalisierung von Normen“, welche das richtige Handeln und Sinnstiftung im Alltag beinhalten.<sup>252</sup>

„Über eine ziemlich ausgeprägte islamische Symbolik erfolgt ein Branding als salafistisches Produkt, so dass solche Schriften von potenziellen Kunden im Nu identifiziert werden können, noch bevor diese auch nur einen Buchtitel entziffert oder ein einzelnes Werk in die Hand genommen haben.“<sup>253</sup>

---

<sup>252</sup> S. Schneiders, S. 89 ff.

<sup>253</sup> Schneiders, Thorsten Gerald [Hrsg.] (2014). *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamische-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: Transcript-Verlag. S. 97

Text aus: 'Ibn Qayyim al-Ġawziya (1994), *zād al-ma'ad fī ḥaṭri al-'ibād. Al-ġuz' at-tālīt. Mu'assasat al-risāla, S. 9-11*

قال ابن القيم في زاد المعاد:  
'Ibn al-Qayyim sagte in „zād al-ma'ad“

الجهاد أربع مراتب جهاد النفس وجهاد الشيطان وجهاد الكفار وجهاد المنافقين

Der Jihad ist in 4 Kategorien eingeteilt: der Kampf mit der Triebseele (*nafs*), der Kampf mit dem Teufel, der Kampf mit den Ungläubigen und der Kampf mit den Heuchlern.

مراتب جهاد النفس

فجهاد النفس أربع مراتب أيضا

Die Kategorien des Kampfes mit der Triebseele:

Der Kampf der Triebseele wird ebenfalls in vier Kategorien eingeteilt:

إحداها : أن يجاهدها على تعلم الهدى ودين الحق الذي لا فلاح لها ولا سعادة في معاشها ومعادها

إلا به ومتى فاتها علمه شقيت في الدارين

Die erste Kategorie: Sich zu bemühen die Rechtleitung zu erwerben und um die wahrhafte Religion zu bemühen, kein Erbauer kommt ihrer (die wahrhafte Religion) nahe. In ihrem Lohn steckt keine Glückseligkeit und Rückzahlung, außer durch sie (die wahrhafte Religion). Und in ihr liegt die Bestimmung wann der Tod jemanden einholt.

الثانية: أن يجاهدها على العمل به بعد علمه وإلا فمجرد العلم بلا عمل إن لم يضرها لم ينفعها

Die zweite Kategorie: Sie zu bemühen dieses Wissen umzusetzen, nachdem man es gelernt hat, denn reines Wissen ohne Umsetzung schadet nicht, man profitiert aber nicht davon.

الثالثة: أن يجاهدها على الدعوة إليه وتعليمه من لا يعلمه وإلا كان من الذين يكتمون ما أنزل الله من الهدى والبيانات ولا ينفعه علمه ولا ينجيه من عذاب الله

Die dritte Kategorie: Sich zu bemühen die Botschaft zu verbreiten und ihr Wissen, und denen zu lernen, die es nicht gelernt haben, außer diejenigen die unsere offenbarten Zeichen und Wissen verhehlen, ihnen nutzt das Wissen nicht und Gott wird sie nicht vor dem Leiden schützen.

الرابعة: أن يجاهدها على الصبر على مشاق الدعوة إلى الله وأذى الخلق ويتحمل ذلك كله لله . فإذا استكمل هذه المراتب الأربع صار من الربانيين فإن السلف مجمعون على أن العالم لا يستحق أن يسمى ربانيا حتى يعرف الحق ويعمل به ويعلمه فمن علم وعمل وعلم فذاك يدعى عظيما في ملكوت

#### السموات

Die vierte Kategorie: Sie zu bemühen mit Geduld und Kraft aufzurufen Gott zu gehorchen, und Übel der Schöpfung alleine Gottes wegen zu ertragen. So wenn man diese 4 Kategorien vollbracht hat, wird er einer von den rabāniyīn<sup>254</sup> (Gottesnahen). Die Vorfahren sind einstimmig darüber über das die Gelehrten nicht gerechtfertigt sind, rabāniya (den Gottesnahen) zu nennen, bis er das Rechte erkennt und es ausübt und es lernt, so derjenige der lernt und umsetzt und übt, jenem gebührt eine gewaltiges/großartiges in den Schätzen des Himmels.

<sup>254</sup> Im Koran 3:79 S. Hofmann S. 60, wird das Wort rabāniyīn mit Gottesgelehrten übersetzt.

وأما جهاد الشيطان فمرتبتان

إحدهما : جهاده على دفع ما يلقي إلى العبد من الشبهات والشكوك القادحة في الإيمان

Der Jihad mit dem Teufel hat zwei Kategorien:

Die Erste Kategorie: Das Bemühen der Verteidigung dessen, welche der Diener Gottes wahrnimmt, von den zweifelsähnlichen und dem verheerenden Zweifeln im Glauben.

الثانية: جهاده على دفع ما يلقي إليه من الإرادات الفاسدة والشبهات فالجهاد الأول يكون بعده اليقين

والثاني يكون بعده الصبر . قال تعالى : وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا

يوقنون [ السجدة 24 ] فأخبر أن إمامة الدين إنما تنال بالصبر واليقين فالصبر يدفع الشبهات

والإرادات الفاسدة واليقين يدفع الشكوك والشبهات

Die Zweite Kategorie: Das Bemühen der Verteidigung gegen verdorbene Dränge sowie

gegen Gelüste. Vom ersten Distanziert man sich mit Hilfe von Überzeugung. Vom

zweiten Distanziert man sich mit Standhaftigkeit. Gott sagt im Koran an Stelle 32:24 :

“Und Wir gaben ihnen Führer aus ihrer Mitte, die sie nach Unserer Anordnung

rechtleiteten, nachdem sie sich als standhaft erwiesen und fest an Unsere Botschaft

gelglaubt hatten.“<sup>255</sup> Es wurde von 'Imām ad-dīn berichtet, dass wenn jemand

Standhaftigkeit und Überzeugung erlangt hat, so zahlt man mit der Standhaftigkeit die verlangten, schlechten Gelüste (so tilgt man mit der Standhaftigkeit die Gelüste). Und die

Überzeugung zahlt (tilgt) die Zweifel und dem Zweifel ähnelndes.

---

<sup>255</sup> Koran, S. Hoffmann S. 417

## مراتب جهاد الكفار والمنافقين

وأما جهاد الكفار والمنافقين فأربع مراتب بالقلب واللسان والمال والنفوس وجهاد الكفار أخص باليد

## وجهاد المنافقين أخص باللسان

Die Kategorisierung des Jihad gegen die Ungläubigen und Heuchler

Der Jihad gegen die Ungläubigen und Heuchler ist in vier Kategorien eingeteilt, mit dem Herzen, mit der Zunge (mündlich), mit dem Geld und dem Selbst. Der Jihad mit der Hand betrifft die Ungläubigen und der Jihad mit der Zunge betrifft die Heuchler.

وأما جهاد أرباب الظلم والبدع والمنكرات فتلاث مراتب الأولى : باليد إذا قدر فإن عجز انتقل إلى

## اللسان فإن عجز جاهد بقلبه

Der Jihad der Hauptgruppen der Ungerechtigkeit, Erneuerungen (der Religion) und der Frevler, gibt es drei Stufen, die erste lautet: Jihad mit der Hand wenn es klappt, wenn dies jedoch scheitert, dann mit der Zunge, wenn dies wiederum scheitert dann mit dem Jihad des Herzens.

## 9 Schlussbetrachtung

Mit dieser Arbeit wurde angestrebt, einen allgemeinen Überblick über den größeren Jihad zu geben, der neben dem militärischen Jihad, vor allem auf Grund von Selbstmordattentaten radikaler Islamisten, weniger Aufmerksamkeit bekommt. Auch in der Literatur sowie in Lehrstunden wird dem Kampf gegen die Triebseele wenig Achtung geschenkt.

Die Arbeit hat mit dem Philantropismus begonnen, da hier die Ursprünge der Bedeutungen der Triebe verankert wurden. Angefangen bei der Lehre von Galen über die vier Temperamente des Menschen. Vernunft lenkt den Geist und den Körper positiv, der Affekt (Begriff von Aristoteles benannt) wehrt sich gegen die Vernunft. Der fromme Affekt in der Seele veranlasst den Glaubensakt. Anders bei Lempa<sup>256</sup>, hier wollte man die Triebe „bilden“ und somit ausrotten, unterdrücken und bezwingen.

In der Psychologie wird der Wille von Sehnsüchten und Trieben geleitet. So erwacht der Trieb mit der Begierde, die in unserer Vorstellung zur Qual wird. Julius erforscht den Sinn der Triebe. In Gesellschaft lässt man je nach Tradition und Erziehung die Begierde „einschlafen“. Der Schlaftrieb und die Herdenneigung können für politische sowie für idealistische Zwecke ausgenutzt werden. Was im Islam Jihad *al-nafs* genannt wird, ist in der Psychologie die Schattenarbeit. Vogel spricht von der Personifizierung der Schattenseiten zu Satan und andern dunklen Gestalten als Abwehrzweck der Gesellschaft, und die Kontrolle des Schattens sei nur mühevoll möglich. Laut Vogel ist der Schatten Bestandteil der menschlichen Ganzheit und nicht abtrennbar. Im Unterbewusstsein gibt es kollektive Inhalte, die schlummern. C.G. Jung sieht es als wichtig, sich seiner Schatten bewusst zu werden um sie so zu kontrollieren, um den Weg zur Selbsterkennung finden zu können.

Die dunklen Seiten in sich selbst zu akzeptieren und sie zu bearbeiten, sie zu kontrollieren und zu zügeln benötigt nicht nur viel Aufwand und Selbsterkenntnis, sondern ist auch meiner Meinung nach ein Weg zum Jihad *an-nafs*. Wenn man die Schattenseite verdrängt, würde es nicht nur zu viel Energie verbrauchen, sondern auch auf die eine oder andere Weise wieder an die Oberfläche kommen. Diese „Tiefenarbeit“ mit der Seele ist ein langer und aufwendiger Prozess. Nicht umsonst ist es der größere Jihad, den man damit erstrebt. So kann man durch Verständnis der psychologischen Analytik der Triebseele nicht nur die Verhaltensprozesse leichter verstehen sondern auch gezielt damit arbeiten. Wenn man nur aus religiöser Perspektive an den Seelenteil des Jihads herangeht, wird es höchstwahrscheinlich deutlich schwieriger, Schattenseiten zu bändigen.

---

<sup>256</sup> Lempa sah es als wichtig die Triebe anzuerkennen.

Im Islam ist das Ziel den Šaīṭān oder die Džinn zu bekämpfen. Die Definition von Gut und Böse ist nicht nur in Gesellschaften, Traditionen und Religionen sowie bei Ethnien verschieden, sondern es mischen sich auch Eigenansichten jeder individuellen Person dazu. Natürlich gibt es die Vorschriften und Regeln, von Religion und Staat angegeben, jedoch finde ich, hat jeder einzelne Mensch seine eigene Intuition und Meinung über Gut und Böse in sich. Dann spielt meiner Meinung nach die Kindheitserziehung nochmal eine wesentliche Rolle darüber, wie wir gute Taten und böse Taten einstufen und damit umgehen, je nach dem was man gelernt hat, trägt man dies im Leben weiter, bis man sich seine eigene Meinung bildet oder sich einer anderen Meinung als die der Eltern anpasst. So übernehmen Kinder das Verhalten ihrer Eltern. Die Projektion ist bei der Schattenarbeit sehr wichtig. Schattenaspekte werden am anderen anerkannt und bekämpft weil sie die eigenen Aspekte widerspiegeln. Schattendelegation nennt Vogel die Schattenanteile, die anderen, beispielsweise Kindern zugeschoben werden, und die dann die Aggressionen der Eltern weiter ausüben. Während in der Psychotherapie mit der Schattenarbeit gearbeitet wird, indem man individuelle und kollektive Schattenaspekte beachtet, wäre die religiöse Variante, Gut und Böse zu trennen und das Böse bewusst auszulöschen. In der klassischen Psychotherapie wird ans Ziel gesetzt, das Bewusste mit dem Unterbewussten zu vereinen. Diese Methode wurde wohl einigen frommen Asketen im Islam viele Qualen erspart haben. Ziel ist die Akzeptanz des Schattens und der Schattenstreit, denn der Mensch ist nicht der Schattenbezwinger und nicht derjenige, der den Schatten integriert hat, sondern Ziel ist der Schattenstreit.

Im darauffolgenden Kapitel wurde die Triebseele von ihrer religiösen Seite geschildert. Hierzu wurden hauptsächlich sufische Quellen benutzt, da die frühen Sufis der Triebseele nicht nur mehr Bedeutung schenkten, sondern sie in ihrer pietistischen Lebensart versuchten auszulöschen. Hier zeigten sich ambivalente Ansichten innerhalb der Sufis wie der fromme Sufi zu leben hat, der Hauptansatz bleibt aber gleich, *zuhd* (Verzicht/Weltverzicht) und *tawwakul* (Gottesvertrauen) spielen hier eine wichtige Rolle. *Nafs* ist als schlechter Charakter beschrieben und soll unterdrückt werden, mit dem Ziel diesen auszulöschen.

12:53: „[...]Seht, der Mensch ist zum Bösen geneigt, [...]”<sup>257</sup>

---

<sup>257</sup> Koran 12:53, Hofmann Murad (2006): Der Koran: arabisch – deutsch. Übersetzt von Henning Max. Kreuzlingen/München: Hugendubel. S. 242

Muḥāsibī sieht die Triebseele als eine Täuschung, welche gravierender ist als die des Teufels. Das Herz ist jedoch rein, wenn es sich nicht vom Bösen täuschen lässt. Der Sufi ist im Kampf mit der Triebseele, um diese auszulöschen.

Verglichen mit der Psychologie ist hier das Ziel schwieriger. Er gibt sich durch geistige Klarheit in Gottes „Hände“. Viele Sufis zogen sich davor in Einsamkeit zurück, um die Seele zu erforschen. Poosch sieht in den medinensischen Suren steigende „explizite Kampfrhetorik“, die dadurch entstanden ist, dass der Prophet mit seinen Anhängern in der Minderheit war und sich verteidigen musste im Zusammenhang mit der Spiritualisierung des Kampfbegriffes des heutigen gewaltsamen Jihads, die ständig zunahm, obwohl der Jihad der Triebseele der schwierigere und wichtigere Kampf ist.

Kapitel fünf handelt vom Jihad. Hierbei wurden die Sicht von verschiedenen Islamforschern, sowie die der Koraniten herangezogen.

Antes sieht in der Bedeutung von Jihad keinen Zusammenhang mit einem gewaltsamen Krieg, sondern den Kampf für die gute Sache auf dem Weg Gottes. Er ist dagegen, den Jihad als „heiligen Krieg“ auf gewaltsame Art darzustellen.

Lohlker meint, der Begriff Jihad ist stigmatisiert und nicht zur Genüge in seinem spirituellen Kontext interpretiert worden. Dem militanten Weg des kleineren Jihads steht er kritisch gegenüber und schenkt ihm keine Wertschätzung. Bei seinen Studien über den Sufismus findet er den Jihad nur als geistigen Kampf gegen die Triebseele vor. Er sieht den großen Jihad von seiner Wichtigkeit, die ihm gebührt.

Und zu guter Letzt Kerem Adıgüzel's Meinung über den Jihad, der dem militärischen Jihad radikal widerspricht, mit Widerlegung seiner Behauptung durch den Koran. Die Koraniten lehnen die meisten Hadithquellen ab und stützen sich hauptsächlich auf den Koran. Adıgüzel sieht den „heiligen Krieg“ schlichtweg als eine Fehlübersetzung. Der Jihad bestünde aus dem Kontaktgebet und der Verbesserung sozialer Umstände und Gesellschaften.

Das nächste Kapitel beinhaltet Auszüge aus den Koranversen zum Thema Jihad. Niloofar und Yasaman Salmani analysierten die Verse aus Sure 9, mit dem Ergebnis, dass der Jihad im Koran im Sinne der Armutsbekämpfung sei. Die Härte der Verse scheinen laut Adel Theodor Khoury auf die damalige Bedrohung der islamischen Gemeinschaft zurückzuführen zu sein, sie wurden aber später nicht in ihrer Bedeutung an die heutige Zeit angepasst. Der Krieg, zu dem im Koran aufgerufen wird, gilt als Mittel, den Ungläubigen den richtigen Weg zu ebnet,

die Muslime werden jedoch ermahnt, gerecht zu sein und keine Grenzen zu überschreiten (Koran 4:90). Ob der Aufruf zum Islam damals genügt hatte oder noch weiter gemacht werden sollten ist von Gelehrten umstritten. Sobald sich aber der Feind ergibt, sollen die Muslime mit dem Krieg aufhören (Koran 2:139; 8:39-40; 4:90; 4:91; 8:61). Laut Khoury ist aber der Frieden das eigentliche Ziel des Islam, und der Kampf gelte nur denjenigen, die gegen den Frieden streben.

Kapitel sieben handelt von den Hadithquellen, die neben dem Koran als zweitwichtigste Quelle im Islam gelten. In den Hadithquellen wurde der Jihadbegriff in seiner Vielfältigkeit immer mehr eingeschränkt. Poesch sieht dies auch so. Afsaruddin meint, die historischen und sozio-politischen Umstände der Zeit ihrer Niederschrift hatten viel Einfluss auf die Bedeutungen. Die Phrase „*fī sabīl allāh*“ wurde immer mehr und mehr mit dem gewaltsamen Jihad suggeriert. Hier scheint laut Afsaruddin der gewaltsame Jihad für weltliche Zwecke benutzt worden zu sein. Die Arten des Jihads entstanden erst später durch die Gelehrten, und der spirituelle Jihad wurde in der Ummayyadenzeit verdrängt. So ist und bleibt der Koran die wichtigere Quelle im Islam und der Jihad sollte in seinen verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten nicht eingeschränkt werden.

Im Kapitel acht wurden Textsegmente aus dem arabischen Werk „*zād al-ma’ad fī ḥāiri al-’ibād*“ von ‘Ibn Qāim al Ğawziya zum Thema Jihad *an-nafs* von mir auf Deutsch übersetzt.

## 10 Abschließende Gedanken

Jedes Individuum hat sein eigenes Verständnis von Jihad. Die einen kennen den Begriff nur in Zusammenhang mit radikalen Muslimen aus der Nachrichtenwelt und haben nur negative und gewalttätige Vorstellungen diesbezüglich. Andere informieren sich, tun dies aber nur auf eine europäische Art und anhand Artikel über den Jihad. Die arabische Welt liest meist genauso einseitig nur aus arabischsprachiger Sicht. Neben dem Aspekt, dass diese Nachrichten auch noch nach der jeweiligen politischen beziehungsweise religiösen Seite „tanzen“. Als engstirnige Person kommt man dann leicht zu falschen Auffassungen des Jihads. Leider reicht es auch nicht nur in Quellen zu forschen, man sollte zu den Originalberichten und Erstfassungen gelangen um die Wahre Absicht und Pflicht des Islam zu verstehen. Wenn man sich des Abstandes der Jahre zwischen dem Propheten und der Schriftsteller bewusst wird, kann man sich denken was alles uminterpretiert und falsch verankert werden kann. Es gibt Muslime, die den Gelehrten blind glauben und folgen, mit der Sicherheit, dem Propheten und dem Islam zu folgen.

In der Psychologie ist die Schattenarbeit eine therapeutische Methode, und ich finde sie für den Jihad *an-nafs* als unschätzbaren Wert. Sich der Schatten im Unterbewusstsein klar zu werden und sich damit zu konfrontieren ist ein großer Schritt der Selbsterkenntnis. Diese „böse“ Seite in einem zu akzeptieren und damit zu arbeiten, sie zu kontrollieren und zu zügeln benötigt nicht nur viel Aufwand und Selbsterkennung sondern ist auch meiner Meinung ein Weg zum Jihad *an-nafs*. Wenn man die Schattenseite verdrängt, würde es nicht nur zu viel Energie verbrauchen sondern auch auf die eine oder andere Weise wieder an die Oberfläche kommen. Diese „Tiefenarbeit“ mit der Seele ist ein langer und aufwendiger Prozess. Nicht umsonst ist es der größere Jihad, den man damit erstrebt. So kann man durch Verständnis der psychologischen Analytik der Triebseele nicht nur die Verhaltensprozesse leichter verstehen sondern auch gezielt damit arbeiten. Wenn man nur aus religiöser Perspektive an den Seelenteil des Jihads herangeht, wird es höchstwahrscheinlich deutlich schwieriger, Schattenseiten zu bändigen.

Wenn man das Wort Jihad hört, denkt man an den heiligen Krieg, den Koran und Amerikaner wahrscheinlich an den Vorfall von 9/11, welcher den Jihad sagen wir mal berühmt gemacht hat. Die meisten Gelehrten stützen ihre Aussagen über den Jihad auf den Koran. Dieser ist wiederum vielfältig und mit zahlreichen geschichtlichen und politischen Ereignissen, sodass

der Koran nur mit Hilfe von Koranexegese, *tafsīr al-qūr'ān*, gelesen werden sollte, um die Zusammenhänge und den Sinn der Koranverse zu deuten. Es gibt eine Vielzahl an Koraninterpretationen die durch die Zeit des Internets noch vervielfältigt wurde. Natürlich kann ein XY-Scheikh einer radikal Veranlagten Moschee mit seiner Redestrategie den Koran so uminterpretieren wie es ihm günstig erscheint, und dutzende frömmige Zuhörer werden zu Marionetten ihrer Machtspieler. Es gibt auch viele Neuinterpretationen des Korans in denen zum Beispiel die Jungfrauen des Paradieses zu Früchten und Wein werden. Diese Neuinterpretationen werden von traditionellen Muslimen als Erneuerung in der Religion gesehen und somit nicht akzeptiert, den die Gelehrten haben ja früher schon alles abgewägt und studiert und die Vokalisierung kontrolliert und Interpretiert, da gäbe es nichts zu bezweifeln.

Mit der vorliegenden Arbeit galt der Versuch den Jihad der Triebseele in all seine Facetten und Aspekten widerzuspiegeln. Dabei wurden Literaturquellen aus dem Sufismus, dem traditionellen Islam (Sunniten und Schiiten) und von den Koraniten vereint um so viele Informationen als möglich zu sammeln und zu vereinen, in einem Werk, dass die Wichtigkeit der Kenntnis der Triebseele und dessen Jihads betont. Im 3-9. Jhdt. galt der Bedeutung Jihad noch eine größere Vielfalt als später. Mittlerweile ist der Jihad der Triebseele von den politischen Gewalttaten die „Jihad“ genannt werden verdrängt worden. Obwohl der Jihad *an-nafs*, der größere, wichtigere (und eventuelle einzige nach verschiedenen Auffassungen) Jihad ist wird wenn man das Wort „Jihad“ erwähnt sofort der gewaltsame Jihad damit in Verbindung gebracht. Leider Gottes fehlt noch der Anstoß zum Wandel in der heutigen Zeit was dieses Thema betrifft. Momentan versuchen die Muslime aber schon das „Bild“ des Islam zu retten und sich gegen das Klischee von ISIS (Islamischer Staat in Irak und Syrien) als Darstellung des gelebten Islams zu wehren. Die Islamophobie und die Verbindung des Islam mit gewalttätiger Politik und selbsteigenen Zwecken scheint aber noch keine Ende in Aussicht zu haben, deshalb ist es wichtig, den Jihad der Triebseele zu verstehen und hervorzuheben.

Wenn Ihnen nur die Mächtigkeit und Schönheit des größeren Jihads bewusst wäre....

## **11 Zusammenfassung**

In meiner Abhandlung möchte ich eine wichtige, jedoch selten erwähnte Variante des Jihads darstellen, die größere Form des Jihads, nämlich den der Triebseele, den friedvollen Jihad. Die schwierigste Konfrontation, der man sich selbst stellt, nämlich sich der eigenen „Unreinheiten“ bewusst zu werden, sich ihrer zu bemächtigen und sie in die Schranken zu weisen.

Die Triebseele analysiere ich zunächst aus psychologischer Sicht, um die Basis und deren Schwierigkeiten der Überwindung wiederzugeben, und im direkten Anschluss aus religiöser Sicht des Islam. Es handelt sich dabei um die Konfrontation und die Beherrschung der Triebe und das abstinente, in Gottes Wohlgefallen strebende Leben als wahren Kampf um Selbstbeherrschung und Reinigung der Seele. Des Weiteren möchte ich einen großen Überblick über die Arten und Vielseitigkeit des Jihads vermitteln, sowohl über den kleinen Jihad mit dem Schwert als auch über den großen Jihad, der mit dem Herzen gegangen wird. Im Anschluss werde ich Hadithquellen erforschen, die damit in Zusammenhang stehen. Jedoch wird meine Abhandlung weniger historische Geschehnisse beschreiben und mehr den Jihad mit dem Herzen erläutern sowie die Möglichkeiten, diesen Kampf mit sich selbst anzustreben und zu führen.

Diese Abhandlung thematisiert den intensiven, schwierigen Weg der Reinigung durch Selbstkonfrontation und Überwindung. Eine Spezifizierung auf den friedvollen Jihad. Den Jihad im Allgemeinen beschreibe ich, um einen universalen Überblick zu geben, vertiefen werde ich mich jedoch auf die Bändigung der Triebseele.

## 12 Abstract

In this academic paper, I would like to present an important but rarely mentioned form of the Jihad; a greater Jihad, that is related to the appetitive, yet sinful, desires of the soul. It has to deal with the most difficult confrontation to go through, when Man comes face-to-face with his "impurities", acknowledges and tries to restrain them. It is called "Jihad *an-nafs*".

First of all, I shall dissect the "appetitive soul" from its psychological side, in order to show the basis and difficulties of its break-through towards purification. Then, I shall analyze it from the religious perspective of Islam. I shall try to establish that, first, "Jihad *an-nafs*" is about one's confrontation with him/herself as well as the practice of self-control and abstinence. Secondly, Jihad is directly connected to one's genuine struggle for self-mastery and purification of the soul. Thirdly, Man does not succeed in "Jihad *an-nafs*" until he finds his happiness in God's delight and satisfaction.

Furthermore, I shall give an overview of multiple varieties of "Jihad", starting with a minor form of Jihad, which is the Jihad with the sword, reaching for the greatest Jihad, which is accomplished in the heart. In regard to these thoughts I shall inspect Hadith literature. However, my academic research will be less dedicated to investigating the historical background of Hadith; instead, it will rather tackle the Jihad in the heart, and Man's durability through this inner fight, and how to perform this fight.

This academic paper will provide an overview of Jihad, stressing on the repression of the appetitive soul. Also, it will thematize the intensive and harder path of purification through self-confrontation, reflecting Man's ability to conquer the soul, bringing into focus this peaceful form of Jihad.

## 13 Bibliographie

Afsaruddin, Asma (2013). *Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*. New York (u.a.): Oxford University Press

Andrae, Tor (1980). *Islamische Mystik*. Übersetzt aus dem schwedischen von Helmhart Kanus-Credé. 2. Aufl. Stuttgart (u.a.): Kohlhammer

Auchter, Thomas & Strauss, Laura Viviana. (2003). *Kleines Wörterbuch der Psychoanalyse*. 2. Überarbeitete Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Bauer, Thomas (2011). *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*. 1. Auflage. Berlin: Verlag der Weltreligionen

Bonner, Micheal (2006). *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practise*. New Jersey: Princenton University Press

Burr, J.Millard; Collins, Robert O. (2006). *Alms for Jihad: Charity and Terrorism in the Islamic World*. 1. Publ. Cambridge: Cambridge University Press

Cook, David (2005). *Understanding Jihad*. Berkeley, California (u.a.): University of California Press

Guth, Stephan (2012) *Die Hauptsprachen der Islamischen Welt: Strukturen, Geschichte, Literaturen*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag

Hadžić, Salim [Hrsg.] (2000). *Muṣṭafā b. Muḥammad al-Busnawī al-Aqḥiṣārīs Traktat über den Ğihād "Tabṣīr al-ğuzāt fī sabīl Allāh"*. Wien: Diss. phil. Universität Wien (Dissertationsarbeit)

Hofmann, Murad (2006): *Der Koran: arabisch – deutsch*. Übersetzt von Henning Max. Kreuzlingen/München: Hugendubel

‘Ibn Qaīm al Ğawziya (1994), *zād al-ma’ad fī ḥāiri al-‘ibād*. Al-ğuzu’-l-tālī. 27. Auflage. Beirut: Mu’asasat al-risāla

Il, Joo Kong (2015). *A Semantic Exploration of Nafs, rūh, 'Aql and Qalb in the Qur'ān*. S. 133 ff.

Abstract aus:

공일주 (2015). 논문 : 꾸란의 나프스, 루흐, 아끌, 칼브에 대한 의미 연구. 종교와 문화, Vol.28, p.109

Julius, Frits H. (1996). *Die zwölf Triebe in Tier und Mensch: Eine kosmisch orientierte Triebpsychologie*. Stuttgart: Urachhaus GmbH

Khader, Salameh; Schick Robert [Hrsg.] (2001). *The Qur'ān Manuscripts in the Al-Haram al Sharif Islamic Museum, Jerusalem*. Engl. ed.; 1. ed. UK/France: Garnet Publishing (u.a)

Khoury, Adel T. (2007). *Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg?*. 2. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Lempa, Heikki (1993). *Bildung der Triebe: der deutsche Philanthropismus (1768-1788)*. Turku: Turun Yliopisto

Lohlker, Rüdiger (2009). *Dschihadismus: Materialien*. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG

Marranci, Gabriele (2006). *Jihad Beyond Islam*. Oxford und New York: Berg

Mourad, Samir (u.a.) (2008). *Charakterreinigung: Tazkija, wie man ein guter Mensch wird*. Karlsruhe: Deutscher Informationsdienst über den Islam e.V

Schneiders, Thorsten Gerald [Hrsg.] (2014). *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamische-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: Transcript-Verlag

Shah, Idries (1995). *Das Geheimnis der Derwische: Sufigeschichten*. 4. Auflage. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag

Sündermann Katja (2006). *Spirituelle Heiler im modernen Syrien: Berufsbild und Selbstverständnis-Wissen und Praxis*. 1. Auflage. Berlin: Hans Schiler Verlag

Temple-Raston, Dina (2007). *The Jihad next Door: The Lackawanna Six and Rough Justice in the Age of Terror*. 1. Ed. New York: Publik Affairs

Vogel, Ralf T. (2015). *Das Dunkle im Menschen: Das Schattenkonzept der Analytischen Psychologie*. 1. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH

Wibke, Larink. (2011). *Bilder vom Gehirn: Bildwissenschaftliche Zugänge vom Gehirn als Seelenorgan*. 1. Auflage. Berlin: Akademie Verlag

### **Enzyklopädien, Sammelbände, Nachschlagewerke**

Houttsma, M.Th. [et al.] (Hrsg.). 1913-1938. *Enzyklopaedie des Islām: Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*. 4. Bde., Ergänzungsband. Leiden: Brill-Leipzig: Harrossowitz

Wehr, Hans (Hrsg.). (1985). *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch-Deutsch*. 5. Auflage. Wiesbaden: Harrossowitz

### **Zeitschriften, Magazine**

Afsaruddin, Asma (2013). *Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*. *Journal of the American Academy of Religion*. New York: Oxford University Press, 09/2015, Vol.83(3), pp.881-883

Antes, Peter (u.a.). (2016). „*Djihad: Perspektiven eines Begriffs*.“ *Spektrum Iran: Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur*; Nr. 1-2016. 29. Jahrgang 2016, Heft, S. 7-101

Badeen, Edward (1992). „*Die Sufik nach ‘Ammār al-Bildisi‘*.“ *Oriens*. Basel: Brill, Vol. 33, pp. 86-93

Motzki, Harald (1991). „*The Muṣannaḥ of ‘Abd al-Razzāq al-San‘ānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A. H.*“ *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 50. No 1 (Jan.), pp. 1-21. The University of Chicago Press Stable

Reinert, Benedikt ; Spuler Bertold (Hrsg.) (1968). *Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamsischen Orients. Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. Band 3. Berlin: Walter De Gruyter & Co

Repp, Günther (1951). *Der Mensch eine Maschine?: Neues über die körperlichen Grundlagen der seelischen Entwicklung : Eine Psychologie der Triebe*. Thening bei Linz: Dr. G. Repp. (Magazin)

Schneider, Kurt (1935). *Pathopsychologie der Gefühle und Triebe: ein Grundriss von Kurt Schneider*. Leipzig: Georg Thieme. S.22 ff. (Magazin)

## **Masterarbeiten**

Poosch, Gino (2014). *Der Askesediskurs im klassischen und nachklassischen Sufismus: Untersuchungen zur islamischen Verzichtsethik*. Wien

## **Internetquellen**

Philanthropie :

Peripatetiker

Wissen, Konradin Medien GmbH, Leinfelden-Echterdingen

<http://www.wissen.de/lexikon/peripatetiker>, zuletzt eingesehen am 20.06.2017

Philanthrophismus:

Academic dictionaries and encyclopedias. World Press u.a.

[http://universal\\_lexikon.deacademic.com/111001/Philanthrophismus](http://universal_lexikon.deacademic.com/111001/Philanthrophismus), zuletzt eingesehen, am 15.6.2017

Stoa:

Assmann Lothar: „Online-Wörterbuch Philosophie: Das Philosophielexikon im Internet“, Utb. Stuttgart, <http://www.philosophie-woerterbuch.de/online>

[http://www.philosophie-woerterbuch.de/online/woerterbuch/?tx\\_gbwphilosophie\\_main%5Bentry%5D=848&tx\\_gbwphilosophie\\_main%5Baction%5D=show&tx\\_gbwphilosophie\\_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=d53b6ac616616f7bdcbcf6da3ed4d982](http://www.philosophie-woerterbuch.de/online/woerterbuch/?tx_gbwphilosophie_main%5Bentry%5D=848&tx_gbwphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=d53b6ac616616f7bdcbcf6da3ed4d982), Zuletzt eingesehen am 26.04.2017

Psychologie:

Sexualpsychopathologie

Richard von Kraft Ebbing, Verwirrungen des Geschlechtslebens, Zweites Kapitel, Allgemeines zur Psychopathia sexualis, Spiegel Online

<http://gutenberg.spiegel.de/buch/verirrungen-des-geschlechtslebens-6468/4>, zuletzt eingesehen am 26.5.2017

Islam:

Abū Hanīfa al-Nu‘mān

Brill Online Reference Works: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill NV

[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abu-hanifa-al-numan-SIM\\_0194?s.num=1&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=abu+hanifa](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abu-hanifa-al-numan-SIM_0194?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=abu+hanifa), zuletzt eingesehen am 29.06.2017

al-Ghazālī

Brill Online Reference Works: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill NV  
[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-ghazali-COM\\_0233?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=al-ghazali](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-ghazali-COM_0233?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=al-ghazali), zuletzt eingesehen am 17.6.2017

al-Shaʿbī

Brill Online Reference Works: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill NV  
[http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-shabi-SIM\\_6726?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=abu+omar+al+shabi](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-shabi-SIM_6726?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=abu+omar+al+shabi), zuletzt eingesehen am 29.06.2017

al-Shaʿrānī

Brill Online Reference Works: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill NV  
[http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-sharani-COM\\_1038?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=sharani](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-sharani-COM_1038?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=sharani), zuletzt eingesehen am 29.05.2017

al-Shiblī

Brill Online Reference Works: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill NV  
[http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-shibli-SIM\\_6926?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=abu+bakr+shibli](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-shibli-SIM_6926?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=abu+bakr+shibli), zuletzt eingesehen am 29.05.2017

ʿAṭṭār

Brill Online Reference Works: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill NV  
[http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/attar-COM\\_0074?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Farid+ad+din+attar](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/attar-COM_0074?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Farid+ad+din+attar), zuletzt eingesehen am 29.05.2017

Az-zuhd

Kitab und Sunnah: Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim, Az-Zuhd: Der Verzicht auf weltliche Freuden, um die Nähe Allahs zu gewinnen, aus des engl. Übersetzung von Taalib ibn Tysin Al Britaanii, World Press  
<http://www.way-to-allah.com/dokument/Az-zuhd.pdf>, zuletzt eingesehen am 04.06.2017

### Bidlīsī

Brill Online Reference Works: Encyclopaedia of Islam, Third Edition, 2017 Koninklijke Brill NV  
[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-3/bidlisi-ammār-COM\\_23873?s.num=0&s.q=%CA%BFamm%C4%81r+al-Bidl%C4%ABs%C4%AB](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-3/bidlisi-ammār-COM_23873?s.num=0&s.q=%CA%BFamm%C4%81r+al-Bidl%C4%ABs%C4%AB)  
zuletzt eingesehen am 14.06.2017

### Djalāl al-Dīn Rūmī

Brill Online Reference Works, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill  
[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djalal-al-din-rumi-COM\\_0177?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=galal+din+rumi](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djalal-al-din-rumi-COM_0177?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=galal+din+rumi), zuletzt eingesehen am 29.06.2017

### Djaʿfar al-Šādik

Brill Online Reference Works, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill  
[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djafar-al-sadik-SIM\\_1922?s.num=16&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=sadiq](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djafar-al-sadik-SIM_1922?s.num=16&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=sadiq), zuletzt eingesehen am 29.06.2017

### Ibn al-ʿArabī

Brill Online Reference Works, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill  
[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-al-arabi-COM\\_0316?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=ibn+arabi](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-al-arabi-COM_0316?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=ibn+arabi), zuletzt eingesehen am 30.06.2017

### Ibn Kayyim al-Djawziyya

Brill Online Reference Works, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill  
[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-kayyim-al-djawziyya-SIM\\_3242?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Ibn+%E1%B8%B2ayyim+al-+D%CC%B2j%CC%B2awziyya](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-kayyim-al-djawziyya-SIM_3242?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Ibn+%E1%B8%B2ayyim+al-+D%CC%B2j%CC%B2awziyya), zuletzt eingesehen am 12.06.2017

### Ibn Kudāma al-Maḳdīsī

Brill Online Reference Works, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill  
[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-kudama-al-makdisi-SIM\\_3262?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=ibn+qudama](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-kudama-al-makdisi-SIM_3262?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=ibn+qudama), zuletzt eingesehen am 18.06.2017

Ibrāhīm b. Adham

Brill Online Reference Works, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill

[http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibrahim-b-adham-SIM\\_3435?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=ibrahim+ibn+adham](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibrahim-b-adham-SIM_3435?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=ibrahim+ibn+adham),  
zuletzt eingesehen am 29.06.2017

Jihad als barmherziger Samariter

Kerem Adigüzel, Dschihad im Islam: Sei ein barmherziger Samariter!. Das islamische Wissensportal al-rahman-mit Vernunft und Hingabe.

<https://www.alrahman.de/dschihad-im-islam-sei-ein-barmherziger-samariter/>, zuletzt eingesehen am 13.06.2017

Koraniten

Ecevit Polat, Der Koran und die Koraniten, World Press Administration. Antike Zukunft.

<http://antikezukunft.de/2015/03/22/der-koran-und-die-koraniten/>, zuletzt eingesehen am 30.06.2017  
sowie

Rashad Khalifa (1982), Quran, Hadith and Islam. masjiducson.org

<http://www.rashadkhalifa.com/>, zuletzt eingesehen am 30.06.2017

Korantext auf Arabisch

The noble qur'an

<https://quran.com/>, zuletzt eingesehen am 18.06.2017

Makkī:

Brill Online Reference Works: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Koninklijke Brill NV

[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/makki-SIM\\_4833?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=abu+talib+al+makki](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/makki-SIM_4833?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=abu+talib+al+makki),  
zuletzt eingesehen am 28.05.2017

Malā'ika

Brill Online Reference Works: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Koninklijke Brill NV

[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/malaika-COM\\_0642?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=malaika](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/malaika-COM_0642?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=malaika),  
zuletzt  
eingesehen am 20.06.2017

Muḥāsibī:

Academic Dictionaries and Encyclopedias, World Press u.a,

[http://universalium.academic.ru/243063/Mu%E1%B8%A5%C4%81sib%C4%AB%2C\\_al-](http://universalium.academic.ru/243063/Mu%E1%B8%A5%C4%81sib%C4%AB%2C_al-), zulezt  
eingesehen am 22.05.2017

Mullā Ṣadrā Shīrāzī

Brill Online Reference Works, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill

[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mulla-sadra-shirazi-SIM\\_5490?s.num=1&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=molla+sadra](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mulla-sadra-shirazi-SIM_5490?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=molla+sadra), zulezt  
eingesehen am 30.06.2017

Nafs:

Brill Online Reference Works, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill

[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/nafs-COM\\_0833?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=nafs](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/nafs-COM_0833?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=nafs), zulezt  
eingesehen, am 02.06.2017

Shahīd

Brill Online Reference Works, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2017 Koninklijke Brill

[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/shahid-COM\\_1025?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=shahid](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/shahid-COM_1025?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=shahid), zulezt  
eingesehen, am 19.06.2017

Umayyaden

Brill Online Reference Works: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Koninklijke Brill NV

[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/umayyads-COM\\_1287?s.num=4&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=umayyad](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/umayyads-COM_1287?s.num=4&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=umayyad), zulezt  
eingesehen am 25.06.2017

tawakkul:

Brill Online Reference Works: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Koninklijke Brill NV

[http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tawakkul-SIM\\_7447?s.num=0&s.rows=20&s.mode=DEFAULT&s.f.s2\\_parent=encyclopaedia-of-islam-2&s.start=0&s.q=tawakkul](http://referenceworks.brillonline.com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tawakkul-SIM_7447?s.num=0&s.rows=20&s.mode=DEFAULT&s.f.s2_parent=encyclopaedia-of-islam-2&s.start=0&s.q=tawakkul), zulezt  
eingesehen am 23.05.2017

Therevāda Buddhismus:

Theravada Buddhismus: Theravada Schule der österreichischen buddhistischen Religionsgemeinschaft,

<https://www.theravada-buddhismus.at/theravada-buddhismus/>, zuletzt eingesehen am 28.05.2017

## **Anhang**

### **Koranmanuskripte**

Abbildung: Khader, Salameh; Schick Robert [Hrsg.] (2001). *The Qur'ān Manuscripts in the Al-Haram al Sharif Islamic Museum, Jerusalem*. Engl. ed.; 1. ed. UK/France: Garnet Publishing (u.a). S. 52

Abbildung: Khader, Salameh; Schick Robert [Hrsg.] (2001). *The Qur'ān Manuscripts in the Al-Haram al Sharif Islamic Museum, Jerusalem*. Engl. ed.; 1. ed. UK/France: Garnet Publishing (u.a), S. 58

Abbildung: Khader, Salameh; Schick Robert [Hrsg.] (2001). *The Qur'ān Manuscripts in the Al-Haram al Sharif Islamic Museum, Jerusalem*. Engl. ed.; 1. ed. UK/France: Garnet Publishing (u.a), S. 46

Ich habe mich bemüht, die Inhaber der Bildrechte für ihre Zustimmung der Verwendung ausfindig zu machen. Sollte trotzdem eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, bitte ich mich bei mir zu melden.