



UNIVERSITÄT
BAYREUTH

Bachelorarbeit

Zur Erlangung des akademischen Grades Bachelor of Arts

Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaften

Fachbereich Islamwissenschaft

Titel

Das Glaubensverständnis von Tod in der islamischen Mystik am

Beispiel des Werkes

Iḥyā' 'ulūm ad-dīn, die Wiederbelebung der religiösen

Wissenschaften von Abū Hāmid al-Ġazālī

Vorgelegt von: Mais Ghanoum

Matrikelnummer: 1552710

Erstgutachter\in: Prof. Dr. Ismail Warscheid

Zweitgutachter\in: Prof. Dr. Paula Schrode

Abgabedatum: 11.07.2022

Vorwort

Die vorliegende Bachelorarbeit beschäftigt sich mit dem Thema des Glaubensverständnisses von Tod bei dem berühmten islamischen Mystiker Abū Hāmid al-Ġazālī und entstand im Rahmen meines Studiums der Fächer Islamwissenschaft und Erziehungswissenschaften an der Universität Bayreuth.

Der Tod ist eine allgemeinmenschliche Erfahrung und betrifft ein jedes Lebewesen auf Erden. Sowohl in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft: Der Tod war und ist ein Teil der menschlichen Existenz und wird es für immer sein. Dabei sind nicht nur die biologisch bedingten Aspekte eine Untersuchung wert. Vielmehr ist diese Thematik aus theologischer Sicht, beispielsweise aus der Perspektive des Islams von besonderem Interesse. Denn hier ist der Tod keinesfalls das endgültige Ende und vielmehr der Übergang zum wirklichen Leben.

Mein ursprüngliches Forschungsthema war in der Tat ein ganz Anderes, bis sich in meinem Leben etwas völlig Unerwartetes ereignet hat. Mein geliebter Vater starb letztes Jahr, am Donnerstag, den 29.07.2021 an einem Herzinfarkt während einem der vielen täglichen Spaziergängen. Dieses unvergessliche Erlebnis veranlasste mich dazu, mein ursprüngliches Forschungsvorhaben zu ändern und mich mit dem Thema der vorliegenden Arbeit intensiver auseinanderzusetzen. Vor allem hat mich die Tatsache verwundert, wie schnell das Leben eines nahen Menschen, den man jeden Tag sieht und sich bei dem am sichersten fühlt, zu Ende geht. Denn, gleichgültig wie sachlich und neutral wir zu bleiben und Emotionen während unseren Arbeits- und Lernprozessen auszublenden versuchen, sind wir am Ende des Tages Menschen, und ja, die Tränen können auch fließen, zum Beispiel beim Verfassen der letzten Sätze.

Mein Dank gilt in erster Linie meinem physisch abwesenden, in meinen Gedanken jedoch immer anwesenden Vater Osama Ghanoum, dessen Wunsch unter anderem die Absolvierung meines jetzigen Studiums und die Erweiterung dieses war. Zu danken habe ich auch meiner Mutter, Hala Hokan, die mir sowohl in schlechten als auch in guten Zeiten beistand. Anschließend bedanke ich mich herzlich bei meinem Erstgutachter, Prof. Dr. Ismail Warscheid, der mir bei Fragen und Unsicherheiten stets zur Seite stand und mir hilfreiche Anregungen und konstruktive Kritik bei der Erstellung dieser Arbeit gegeben hat. Besonders herzlich bedanken möchte ich mich bei meiner Tante Dr. Nahla Hokan und ihrem Mann, Dr. Samer Bachmaf dafür, dass sie mir in der Anfangsphase meines Studiums vielseitig unterstützt und praktische Tipps gegeben haben. Ein herzliches Dankeschön gebührt der zukünftigen Juristin, meiner lieben Freundin Ebru Sari für das Korrekturlesen meiner Bachelorarbeit.

Bayreuth, 11.07.2022

Mais Ghanoum

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Hauptteil.....	4
2.1. Das Verständnis vom Tod in den islamischen Hauptquellen.....	4
2.1.1. Der Tod im Koran.....	4
2.1.2. Der Tod in den prophetischen Überlieferungen.....	10
2.2. Die islamische Mystik <i>taṣawwūf</i>	13
2.2.1 Ein historischer Zugang zum Sufismus.....	13
2.2.2. Glaubensgrundlagen und elementare Zustände der islamischen Mystik	16
2.3. Der Mystiker und Theologe Abū Hāmid al-Ġazālī.....	19
2.3.1. Al-Ġazālīs Biografie: eine Kurzfassung.....	19
2.3.2. Ein Abriss zu Al-Ġazālīs essenziellen Lehrensätzen und Philosophie ..	22
2.4. Das Werk <i>Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn</i>	25
2.4.1 Die allgemeine Struktur und Gliederung des Werkes <i>Ihyā’ ‘ulūm ad-</i>	
<i>Dīn</i>	25
2.4.2. Theoretische Überlegungen zu <i>Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn</i> von Abū Hāmid al-	
Ġazālī.....	27
2.5. Die Auffassung al-Ġazālīs vom Tod in seinem Werk <i>Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn</i> . 29	
2.5.1. Das Kapitel „Über die Erinnerung des Todes und das, was danach	
kommt“	29
2.5.2. Erläuterung der inhaltlichen Aspekte im Kapitel „Über die Erinnerung	
des Todes und das, was danach kommt“	34
2.5.3. Diskussion.....	37
3. Fazit	40
4. Literaturverzeichnis.....	42
5. Eigenständigkeitserklärung.....	45

1. Einleitung

„Zu Gott gehören wir, und zu ihm kehren wir zurück“¹, heißt es in einem von vielen gläubigen Muslimen oftmals zitierten Vers aus dem Koran. Ob in den üblichen Trauerfeiern, während der Beisetzung der Verstorbenen zum Trost der Angehörigen oder auf den Grabsteinen in islamischen Friedhöfen: Die Muslime erkennen stets die unumgänglichen Wiederkehr nach dem Tod zu ihrem Schöpfer Gott, zu *Allah*, an. So betrachten die Anhänger des Islams, wie es in den anderen monotheistischen Weltreligionen ebenfalls der Fall ist, den Tod keinesfalls als das Ende der Zeit bzw. des eigenen Lebens. Vielmehr stellt der Tod für sie lediglich eine Übergangsphase dar, die jeder Mensch auf Erden durchlaufen wird. Die in den Herzen der Gläubigen zutiefst verwurzelte Überzeugung von einem Leben nach dem Tod gehört zu den fünf Grundsäulen des Glaubens (arab.: *arkān al-imān*). Denn laut der islamischen Auffassung werden die Taten und Handlungen des Menschen über sein späteres Schicksal bestimmen. So trivial die Vorstellung von „Belohnung für die guten Taten, Bestrafung für die schlechten Taten“ auch immer klingen mag, so gut fasst sie die islamische Position in Bezug auf die Jenseitsvorstellung zusammen. Ausgehend von diesem vorherrschenden Verständnis von Tod ist es den Muslimen auferlegt, die jetzige Welt als vergänglich anzusehen und sich der Unausweichlichkeit des Todes bewußt zu sein.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem komplexen Thema des Todes in der islamischen Gelehrsamkeit anhand der Schriften des Gelehrten und Mystikers Abū Hāmid al-Ġazālī (gest. 1111) im Mittelpunkt der Überlegungen steht dabei die folgende Forschungsfrage:

Wie lassen sich die Todesvorstellungen im Sufismus bei Abū Hāmid al-Ġazālī aus dem Hintergrund der islamischen Religionslehre beschreiben?

Es ist zwar unbestritten, dass Jenseitslehre und Eschatologie innerhalb der Islamwissenschaft als zentrale Forschungsgebiete gelten. Welche Auffassung ein islamischer Mystiker, in diesem Fall al-Ġazālī, diesbezüglich vertritt und inwiefern diese Auffassung von mystischen Elementen beeinflusst wird, ist in der aktuellen Fachliteratur jedoch weitestgehend unerforscht und stellt somit einen potenziellen, nicht unerheblichen Forschungsgegenstand dar. Die vorliegende Arbeit verfolgt daher das Ziel zu erörtern, wie al-Ġazālī die Thematik über den Tod auf der Grundlage der islamischen Gelehrsamkeit und aus seinem mystischen Blickwinkel

¹ Koran. 2:156.

heraus betrachtet. Im Folgenden sollen der Aufbau der vorliegenden Arbeit skizziert und unsere Vorgehensweisen erläutert werden.

Die vorliegende Arbeit setzt sich aus fünf wesentlichen Bestandteilen zusammen, die sich aus der bereits ausformulierten Forschungsfrage herleiten und für deren Beantwortung zentral sind. Da die Arbeit die Erläuterung des Verständnisses vom Tod im Allgemeinen aus dem Hintergrund der islamischen Lehre und im Speziellen aus Sicht al-Ġazālīs zum Ziel hat, soll in deren Verlauf auf die bereits in der Forschungsfrage enthaltenen Teilaspekte eingegangen werden. Im ersten Kapitel wird das Verständnis von Tod in den zwei islamischen Primärquellen, dem Koran und der prophetischen Tradition, erläutert. Um ein möglichst klares Bild von Tod- und den Jenseitsvorstellungen im Islam und in der muslimischen Gelehrsamkeit liefern zu können, liegt der Fokus im ersten Kapitel vor allem auf die Herausarbeitung von kontextbezogenen Textstellen aus dem Koran und der prophetischen Überlieferung. Zu diesem Zweck wird die *sahīh* Sammlung des Muslim (gest. 875), welche zu den sechs Hauptsammlungen des sunnitischen Islams gehört, herangezogen, wobei hauptsächlich die Inhalte und nicht die Überlieferungsketten berücksichtigt werden. Bei der Erläuterung der kontextbezogenen Stellen aus dem Koran und zur Veranschaulichung dieser soll im ersten Kapitel auf einige Interpretationsmöglichkeiten eingegangen werden, die den zwei großen Exegese-Werken von aṭ-Ṭabarī (gest. 932) und al-Qurṭubī (gest. 1272) entnommen sind. Diese sollen in erster Linie dem Zweck dienen, einen dem Rahmen dieser Arbeit angepassten Überblick über die Interpretationsformen der angeführten Stellen zu ermöglichen und sollen bzw. können keineswegs die Gesamtheit der Auslegungsansätze abdecken. Neben den beiden islamischen Hauptquellen soll das sogenannte „islamische Totenbuch“ als ein bekanntes, altarabisches Glaubensdokument zitiert werden, dessen Autor und Abfassungsort- und Zeit zwar nicht bekannt sind, es aber immens wichtige Informationen über das hier behandelte Thema vom Hintergrund der beiden Hauptquellen im Islam enthält. Dieses wird durch weitere Sekundärliteratur ergänzt.

Im Fokus des zweiten Kapitels steht die islamische Mystik (arab.: *taṣawwuf*), auch Sufismus genannt als eine geistige Strömung innerhalb des Islams. Da der Sufismus unzählige verschiedene Facetten hat und beinahe jedes Teilgebiet der islamischen Gelehrsamkeit aus einer im Vergleich zu der klassischen islamischen Tradition spezifischen Sicht betrachtet, wird sich dieses Kapitel auf die Erläuterung der zentralen Aspekte beschränken, welche zur Beantwortung der Forschungsfrage beitragen und für das Thema der Arbeit von Relevanz sind. Dabei soll zunächst eine Einordnung dieser asketischen Strömung des Islam in einen

geschichtlichen Kontext erfolgen und einige deren wichtigsten Vorreiter, dazu gehört auch Abū Hāmid al-Ġazālī, kurz vorgestellt werden. In der zweiten Hälfte dieses Kapitels gehen wir auf einige Kernelemente der mystischen Praxis ein. Bei der Erklärung einiger sufitischer Grundhaltungen soll versucht werden, die Aspekte stets in den Zusammenhang mit der Thematik über den Tod und der nächsten Welt zu stellen und sie aus dem Hintergrund erklären.

Das dritte Kapitel widmet sich der Lebensgeschichte des Gelehrten und Sufis al-Ġazālī. Da die Biografie al-Ġazālīs sehr umfangreich ist und daher nicht in ihrer Gesamtheit im Rahmen dieser Arbeit betrachtet werden kann, konzentriert sich das dritte Kapitel auf die Zusammenfassung der wichtigsten biografischen Angaben zu al-Ġazālīs Leben, vor allem im Hinblick auf seinen Bildungsweg sowie seine eher in der zweiten Hälfte seines Lebens getroffene Entscheidung für den Pfad des Sufismus. Danach sollen seine bedeutsamsten Interessen- und Wirkungsgebiete behandelt werden, die seine Überzeugung und Auffassung von unterschiedlichen Thematiken widerspiegeln. Aus dem ersten Blick könnte zwar bei der Leserschaft der Eindruck erweckt werden, dass der Inhalt dieses Kapitels nicht unbedingt in einem Zusammenhang mit der behandelten Fragestellung steht. Da das Werk al-Ġazālīs jedoch einen zentralen Bestandteil des Forschungsfrage ausmacht, erscheint es sinnvoll, einige Hintergrundinformationen über den Verfasser dieses Werkes zu liefern.

Anschließend steht das Opus magnum al-Ġazālīs, die *Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften* (*Ihyā' ulūm ad-dīn*), im Fokus des vierten Abschnittes dieser Arbeit. Hier sollen vor allem der Aufbau und die Struktur dieses mehrbändigen Werkes beschrieben und die verschiedenen thematischen Einheiten, die dieses Werk behandelt, vorgestellt werden. Darauf aufbauend, sollen im zweiten Unterkapitel dieses Abschnittes das Werk analytisch betrachtet und auf einige seiner Hauptaussagen, vor allem in Bezug auf die Jenseitsvorstellungen, eingegangen werden.

Das fünfte und letzte Kapitel kann weitgehend als die Kernsubstanz der vorliegenden Arbeit angesehen werden, da in ihm die grundlegenden, für Beantwortung der Forschungsfrage unerlässlichen Aspekte aufgezeigt werden. Es unterteilt sich in drei aufeinander abgestimmten Unterkapiteln. Im ersten Unterkapitel werden einige Auszüge aus dem letzten Teil der *Ihyā'* über den Tod ins Deutsche übersetzt. Die Auswahl der jeweiligen Passagen kann darin begründet werden, dass es im Hinblick auf die Fragestellung nach der Vorstellung al-Ġazālīs vom Tod vor allem seine eigenen Erkenntnisse ins Zentrum gerückt werden sollen und nicht etwa die reine Übernahme von Inhalten aus dem Koran und der prophetischen Überlieferung. Bei der Übersetzung aus dem Arabischen ins Deutsche haben wir versucht, den Inhalt möglichst

wortgetreu wiederzugeben. Ausdrücke oder Begriffe, deren wörtliche Übersetzung für die Leserschaft unverständlich erscheinen könnte, werden so angepasst, dass ihre Bedeutung von der des Originaltextes nicht abweicht und gleichzeitig für die Leser nachvollziehbar ist. Einige zusätzlichen Ergänzungen, die sich so im al- Ġazālīs Text zwar nicht befinden, jedoch einem besseren Verständnis dienen können, werden in Klammern gesetzt und dadurch von Originaltext hervorgehoben. Im zweiten Unterkapitel werden die inhaltlichen Aspekte der bereits übersetzten Auszüge aufgegriffen und erklärt. Im dritten und letzten Unterkapitel soll sich der Beantwortung der Forschungsfrage angenähert werden, indem versucht wird, die im Verlauf der Arbeit wichtige Aspekte in einer zusammengefassten Form zu erläutern, in bestehende theoretische Zusammenhänge zu stellen und sie auf dieser Basis eigenständig zu interpretieren. Ein Resümee der gesamten Ergebnisse und die endgültige Beantwortung der Fragestellung beschließen die Arbeit.

2. Hauptteil

2.1. Das Verständnis vom Tod in den islamischen Hauptquellen

2.1.1. Der Tod im Koran

Der Koran, welcher von Muslimen weitgehend als die wörtliche Offenbarung an den Propheten Muhammad anerkannt wird, gilt als die primäre religiöse Referenz in der islamischen Welt und genießt einen hohen Stellenwert unter den Gläubigen, unabhängig von ihrer jeweiligen Ausrichtung oder Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft. Neben den verschiedenen religiösen und rituellen Themenbereichen nehmen auch Fragen und Aspekte der Eschatologie, der Jenseitslehre und des Todes im koranischen Text einen großen Raum ein und werden an vielen Stellen detailliert diskutiert. Um die islamische Auffassung vom Tod und dem nächsten Leben veranschaulichen zu können, erweist es sich als zweckdienlich, auf einige der entsprechenden Passagen aus den zwei Hauptquellen im Islam, nämlich dem Koran und der prophetischen Überlieferung (arab.: *Ḥadīth*) zu verweisen und deren Inhalte diesbezüglich zu behandeln. Für die Erläuterung der aus dem Koran stammenden Textstellen wird auf die Koranexegeten Abu Jaafar aṭ-Ṭabarī und al-Qurṭubī Bezug genommen,² welche zu den

² Abū Ġa‘far Muḥammad ‘ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī war ein islamischer Historiker und Gelehrter. Er hat sich mit dem Koran, den Rechtswissenschaften und anderen Wissensdisziplinen beschäftigt. Auf ihn geht das mehrbändige Werk zur Koranlegung Tafsīr aṭ-Ṭabarī zurück. Al-Qurṭubī ist ein islamischer Gelehrter der malikitischen Rechtsschule des sunnitischen Islams und stammt aus Andalusien. Er verfasste ebenfalls eine umfassende Koraninterpretation tafsīr al-Qurṭubī.

bedeutenden klassischen Gelehrten zählen. Um ein möglichst vollständiges Bild vom islamischen Todesverständnis und dem Leben danach zu vermitteln, konzentriert sich das erste Unterkapitel zunächst auf die Ausführung einzelner Verse in Bezug auf den Tod an sich und die sogenannte Trennwand danach (arab.: *barzah*), während das zweite Unterkapitel sich der Erläuterung von einigen prophetischen Aussprüchen vor allem bezüglich des nächsten Lebens widmen wird.

Im Koran gibt es, wie bereits erwähnt, eine Vielzahl von Versen, die das Thema des Todes und der Jenseitsvorstellungen behandeln. Bei genauerer Betrachtung der Themenbereiche im Koran lässt sich feststellen, dass fast ein Drittel des koranischen Textes aus Passagen im Zusammenhang mit dem Jenseitsgedanken und damit verbundenen Aspekten besteht.³ In dieser Hinsicht kann die rhetorische Sprache des koranischen Textes als ein Mittel angesehen werden, welches die Menschen dazu ermutigt, an den Tod und das Leben danach zu glauben.⁴ Die stetige Erinnerung an den Tod als ein natürliches Ende einer befristeten Lebensphase ist in diesem Kontext zentral und lässt sich aus der koranischen Aussage 3:185 ableiten, in der erwähnt wird, dass der Tod eine jede Seele, ohne jegliche Ausnahme, treffen wird. *„jede Seele bekommt den Tod zu schmecken“*.⁵ Aṭ-Ṭabarī versteht unter dieser verallgemeinernden Aussage, dass vor allem die Nichtgläubigen den Tod erleiden werden.⁶ Allerdings erwähnt er später, dass auch alle anderen von Gott erschaffenen Lebewesen davon betroffen sind. Zu Gott werden diejenigen zurückkehren, so aṭ-Ṭabarī, die Zweifel an der Wahrheit der göttlichen, durch den Propheten Muhammad verbreiteten Botschaft geäußert haben, um Rechenschaft bei ihm abzulegen. Deutlich ausführlicher geht al-Qurṭubī auf die Deutung dieses Verses ein. Er sieht darin insgesamt sieben erklärungsbedürftige Aspekte, welche größtenteils im Zusammenhang mit rituellen Beisetzungsvorschriften stehen und im Rahmen dieser Arbeit nicht umfassend betrachtet werden können. Grundlegend erkennt auch al-Qurṭubī die Unausweichlichkeit des Todes an und betont, dass ihm weder der Mensch noch das Tier entkommen können.⁷

Laut des islamischen Narrativs verfügt der alleinige Gott über eine absolute Macht, die die Menschen entstehen, sterben und wiederauferstehen lässt. Denn im Vers 2:28, welcher unter anderem als eine Erwiderung Gottes auf den Unglauben sowohl an das nächste Leben als auch an die göttliche Fähigkeit zur Auferstehung der Toten verstanden werden kann⁸, heißt es: *„Wie*

³ Vgl.: Hrsg.: Werner, Helmut. Das Islamische Totenbuch. Jenseitsvorstellungen des Islam. 2009. S. 8.

⁴ Vgl.: Mathson, Benjamin. Nagasawa, Yujin. The palgrave Handbook of the Afterlife. 2017. S. 161.

⁵ Bobzin, Helmut. Der Koran. 2017. S. 166.

⁶ Vgl.: Al-Ṭabarī. Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi‘ al-Bayyān‘an Ta’wīl Āl al-Qur’ān. 1994. Band 2. S. 373.

⁷ Vgl.: al-Qurṭubī. Al-Ġāmi‘ li-’Aḥkām al-Qur’ān. 2006. Band 5. S. 447.

⁸ Vgl.: Mathson, Benjamin. Nagasawa, Yujin. The palgrave Handbook of the Afterlife. S. 163.

*könnt ihr nur an Gott nicht glauben? Ihr wart doch tot, und er rief euch ins Leben: Dann wird er euch sterben lassen und erneut ins Leben rufen [..].*⁹ Nach Auffassung aṭ-Ṭabarīs bildet Gott die Menschen, nachdem sie lediglich ein wirkungsloser Samentropfen waren, zu anständigen, lebendigen Geschöpfen. Die anschließende Abberufung der Seelen liegt ebenfalls in der Macht Gottes, der sie in den Zustand des Fremdseins bringt, in dem sie zuvor waren, bis sie am Tage der Auferstehung auferweckt werden.¹⁰ Al-Qurṭubī hingegen merkt an, dass sich die Gelehrten in Bezug auf die Auslegung dieses Verses uneinig sind.¹¹ Das ergebe sich aus dem Hintergrund der unklaren Anzahl der Tode und Leben, die ein Mensch stirbt und lebt. Zunächst führt er die Erklärungsansätze einiger Gelehrten aus, die einen ähnlichen Standpunkt vertreten wie aṭ-Ṭabarī. Für al-Qurṭubī gibt es insgesamt vier Tode und vier Leben, die der Mensch durchläuft. Der Unterschied zu den anderen Annahmen bestünde darin, dass im Leibe Adams die Menschen tot waren und dies nicht mit ihrem Zustand in den Körpern ihrer Eltern gleichzusetzen ist, in dem sie ebenfalls nicht lebendig waren, woraus sich die erwähnte Anzahl ergibt.

Der Prozess des Todeseintritts wird ebenfalls im Koran in 32:11 beschrieben, wo es heißt: *„Sprich: <<Der Todesengel wird euch zu sich nehmen, der über euch bestellt ist. Dann werdet ihr zu eurem Herrn zurückgebracht“.*¹² Der Todesengel ‘Azrā’īl wird von Gott beauftragt, die Seelen der Menschen und anderer Lebewesen zu sich zu nehmen und sie dem alleinigen Gott zu übergeben. Gemäß der Deutung aṭ-Ṭabarīs werden die Seelen der Menschen vom Todesengel entzogen und gelangen schließlich zu Gott, der die Menschen am jüngsten Tag wieder zu lebendigen Wesen macht, wie sie es auf Erden waren.¹³ Dabei lässt Gott demjenigen, der Gutes getan hat, eine Belohnung zuteilwerden. Derjenige, der für schlechte Werke verantwortlich war, wird dafür Rechnung ablegen. Für al-Qurṭubī ist der Todesengel dafür zuständig, die Seelen nicht nur der Menschen, sondern aller Geschöpfe zu nehmen, einschließlich die der kleinsten Tiere. In diesem Zusammenhang führt er an, der Prophet Muhammad habe den Todesengel einmal darum gebeten, die Seele eines gläubigen Freundes behutsam zu nehmen, woraufhin er betonte, dass er mit jedem Gläubigen bei dem Entzug seiner Seele so vorgehe.¹⁴

⁹ Bobzin, Helmut. Der Koran. 2010. S. 12.

¹⁰ Vgl.: Al-Ṭabarī. Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi‘ al-Bayyān‘an Ta’wīl Āl al-Qur‘ān. Band 1. S. 155f.

¹¹ Vgl.: Al-Qurṭubī. Al-Ġāmi‘ li-’Aḥkām al-Qur‘ān. 2006. Band. 1. S. 374-375.

¹² Bobzin, Helmut. Der Koran. S. 362.

¹³ Vgl.: Al-Ṭabarī. Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi‘ al-Bayyān‘an Ta’wīl Āl al-Qur‘ān. Band 6. S. 145.

¹⁴ Vgl.: Al-Qurṭubī. Al-Ġāmi‘ li-’Aḥkām al-Qur‘ān. 2006. Band 17. S. 19.

Das Wissen über den Todeszeitpunkt, den Todesort und den Todeszustand besitzt allerdings ausschließlich Gott und kein anderes Wesen bzw. keine andere Gestalt.¹⁵ Naht die Todesstunde eines Menschen jedoch heran, so erhält der Todesengel Kenntnis davon durch Gott. Die Tradition berichtet außerdem, dass insgesamt vierzig Tage vor dem eigentlichen Tod des Menschen auf der Erde sein Blatt in den Schoß 'Azrā'īls fällt. Die Anzahl dieser Blätter gleicht der der gesamten Geschöpfe auf Erden. In Bezug auf die Unvermeidbarkeit des Todes erwähnt der Koran in 4:78, dass, sofern die Stunde eines Menschen gekommen ist, er den Tod kosten wird, auch wenn er sich an Orten befindet, von denen er die Vorstellung hat, sie würden ihn davor schützen: „*Wo immer ihr seid, der Tod wird euch ereilen, und wenn ihr auch in hochgebauten Türmen wäret!*.“¹⁶ Der Inhalt dieses Verses wird von aṭ-Ṭabarī so interpretiert, dass die Menschen den Tod nicht fürchten und ihm nicht entfliehen sollen.¹⁷ Die Bekämpfung von Feinden deshalb zu vermeiden, um sich dem möglichen Tod fernzuhalten, sei nutzlos. Denn der Tod befindet sich stets in der Nähe der Menschen, wo auch immer sie sich aufhalten. Für al-Qurṭubī ist diese koranische Stelle als ein Hinweis auf die von Gott vorherbestimmten Schicksale der Menschen aufzufassen, unter anderem deren Tod.¹⁸ Ist die festgesetzte Lebenszeit zu Ende, so hat die Seele den Körper zu verlassen. Dabei sei es irrelevant, was die Todesursache ist.

Bezüglich des Zustands der Seele nach dem Tod gibt es unter den Gelehrten unterschiedliche Ansichten.¹⁹ Zwar gelangt sie nach dem Eintritt des Todes unmittelbar zu ihrem Erschaffer und diejenige Seele, die zu den Guten zählt, wird von den Engeln der Barmherzigkeit begleitet, während die Engel der Strafe für die verdammte Seele zuständig sind. Die Überlieferungen unterscheiden sich bei der Beantwortung der Frage, wo die Seele genau weilt. In beiden Fällen jedoch bleibt der Körper gemäß der islamischen Vorstellung bis zum Tag der Auferstehung in einem Ruhezustand.²⁰ Unmittelbar nach der Beerdigung des Toten findet für ihn - der islamischen Lehre zufolge - ein Grabverhör statt, das im koranischen Text allerdings nicht näher erläutert wird. Vielmehr gibt es diesbezüglich einige prophetische Aussprüche, auf die wir in dieser Arbeit später eingehen werden.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig herauszufinden, was dem verstorbenen Menschen nach seinem Tod widerfährt. Die Seele bleibt nach dem Tod existent und ist von der Verwesung des

¹⁵ Vgl.: Hrsg.: Werner, Helmut. Das Islamische Totenbuch. Jenseitsvorstellungen des Islam. S. 59f.

¹⁶ Bobzin, Helmut. Der Koran. S. 79.

¹⁷ Vgl.: Al-Ṭabarī. Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayyān'an Ta'wīl Āl al-Qur'ān. Band 2. S. 509.

¹⁸ Vgl.: al-Qurṭubī. Al-Ġāmi' li-'Aḥkām al-Qur'ān. Band 6. S. 466.

¹⁹ Vgl.: Hrsg.: Werner, Helmut. Das Islamische Totenbuch. Jenseitsvorstellungen des Islam. S. 88f.

²⁰ Vgl.: Mathson, Benjamin. Nagasawa, Yujin. The palgrave Handbook of the Afterlife. S. 156.

Körpers, in dem sie gelebt hat, unabhängig. Als eine zwischen dem Tod und dem Tag der Auferstehung definierte Zwischenphase gilt die sogenannte Trennwand (*al-barzah*), auf die im Koran unter anderem in 23:100 („[...]. *Hinter ihnen ist eine Scheidewand bis zum Tag, da sie auferweckt werden*“.²¹ hingewiesen wird. Bekanntlich entscheiden in dieser Zeit allein die Taten und Handlungen des Menschen in seinem diesseitigen Leben darüber, auf welche Weise seine Seele bis zum nächsten Leben ausharrt.²² Diese Phase kann auch als ein Vorspiel vor dem Tag der Auferstehung verstanden werden, dessen Ausgang in unmittelbarer Abhängigkeit zum eigenen Leben auf Erden steht. Al-Qurṭubī zufolge bedeutet dieser Ausdruck eine Trennung zwischen Tod und Auferstehung.²³ Andere verstehen es - so al-Qurṭubī - als eine Scheide zwischen dem Tod und der Rückkehr ins Diesseits, oder als eine dem Jenseits vorausgehende und dem Diesseits nachfolgende Zeit. Nach dem die Zeit des *barzah* vorüber ist, geschieht - so at-Ṭabarī und ähnlich al-Qurṭubī - die Auferweckung der Toten aus ihren Gräbern am Tage der Auferstehung.²⁴ Nach dem Eintritt des Todes empfinden einige Menschen Reue und sehnen sich nach einer Möglichkeit zu einer gottesfürchtigen Handlungsweise im Diesseits. Die Akzeptanz der Reue sowie die Erfüllung dieses Wunsches ist jedoch ausgeschlossen. Denn ergänzend zu der Stelle in 23:99 „*Wenn dann der Tod zu einem von ihnen kommt, dann sagt er: mein Herr, hole mich zurück*“²⁵ wird im ersten Teil des bereits erwähnten Verses in 23:100 folgendes gesagt: „*dass ich vielleicht noch Gutes tue in dem, was ich zurückgelassen habe*“.²⁶ Diese Bitte wird - so al-Qurṭubī - von den Beigesellern geäußert, welche von Gott in einer anderen Passage im Koran auf seine grenzenlose und allumfassende Macht hingewiesen werden. Erst nach ihrem Tod erkennen sie ihren Irrtum an und hoffen auf eine mögliche Rückkehr ins Leben, um sich fromm zu verhalten.²⁷ Würde sich der Beigeseller - at-Ṭabarī zufolge - seines Tod bewusst sein und hätte er die Strafe Gottes dabei wahrgenommen, so spürte er starke Schuldgefühle hinsichtlich dessen, was er vernachlässigt hat und der Aussicht auf ein gottesfürchtiges Leben, das er im Diesseits hätte leben können.²⁸ Diese Möglichkeit kann ihm jedoch nicht mehr gewährt werden.

Der Glaube an den Tag der Auferstehung sowie an ein Leben im Jenseits ist in der islamischen Gelehrsamkeit fest verankert und wird an vielen Stellen in den beiden islamischen Hauptquellen

²¹ Bobzin, Helmut. Der Koran. S. 302.

²² Vgl.: Husain, Akbar. Khan, Sabira. Et al. Muslim Attitudes toward Near Death Experiences, Death and the Afterlife. In: Heaven, Hell, and the Afterlife. Eternity in Judaism, Christianity, and Islam. 2013. S. 44.

²³ Vgl.: Vgl.: al-Qurṭubī. Al-Ġāmi‘ li-’Aḥkām al-Qur’ān. Band 15. S. 87.

²⁴ Vgl.: Al-Ṭabarī. Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi‘ al-Bayyān‘an Ta’wīl Āl al-Qur’ān. Band 5. S. 384-385.

²⁵ Bobzin, Helmut. Der Koran. S. 301-302.

²⁶ Ebd.: S: 302.

²⁷ Vgl.: Al-Qurṭubī. Al-Ġāmi‘ li-’Aḥkām al-Qur’ān. Band 15. S. 85.

²⁸ Vgl.: Al-Ṭabarī. Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi‘ al-Bayyān‘an Ta’wīl Āl al-Qur’ān. Band 5. S. 384f.

zum Ausdruck gebracht. Der Tag der Auferweckung geht dem jüngsten Gericht zeitlich voraus und wird, nachdem das Ende aller Zeiten eingetreten ist, angekündigt. Im Koran wird der jüngste Tag auch als Tag der Abrechnung, Tag der bestimmten Zeit oder der bedrückende Tag bezeichnet.²⁹ Dabei wird ebenfalls vor den gewaltigen Geschehnissen an jenem Tag gewarnt und die Schicksale der Menschen im nächsten Leben ausführlich geschildert. Eindrücklich wird das insbesondere im Vers 36:51: *„Es wird in die Trompete geblasen, und siehe, sie eilen aus den Gräbern zu ihrem Herrn.“*³⁰ Dieses Ereignis wird im Koran als etwas Überwältigendes beschrieben. Erzitternd und überrascht werden die Menschen darauf reagieren. Für al-Qurtūbī ist dieses hier angesprochene Hineinblasen in das Horn bereits das Zweite, welches dem Zweck der Auferweckung der Toten diene.³¹ In diesem Zusammenhang verweist er auf einen prophetischen Ausspruch, der besagt, dass mit dem ersten Blasen alle auf Erden lebende Menschen getötet werden. Aṭ-Ṭabarī nimmt bei der Auslegung dieses Verses Bezug auf eine ähnliche Stelle, die er zuvor behandelt hat, und verzichtet auf deren Wiederholung. Vermutlich handelt es sich dabei um die Aussagen in 23:101: *„Wenn dann in die Trompete geblasen wird, dann gibt es keine Bande der Verwandtschaft mehr man fragt nicht mehr nacheinander“*³² Dabei bringt er zur Sprache, dass es unter den Gelehrten umstritten ist, welches Blasen damit gemeint ist.³³ In dieser Zeit werden aber alle, die sich in den Himmeln und auf Erden befinden, zerstört, außer diejenigen, die Gott davon ausgenommen hat. An jenem Tag vergesse man die eigenen Verwandten, welche man auf Erden zu besuchen pflegte, und stehe vollkommen allein. Es steht außer Zweifel, dass der Tod, das Leben danach und die Erwartung des Jüngsten Tages für den islamischen Glaubenssatz eine bedeutende Rolle spielt und an unzähligen Stellen zum Ausdruck gebracht wird. Um eine möglichst umfassende Erfassung dieser Thematik in der islamischen Lehre vermitteln zu können, ist es angebracht, auch einige der diesbezüglich vorhandenen prophetischen Überlieferungen zu beleuchten.

²⁹ Vgl.: Schafer, Grant R. Al-Ghayb wa al-ʾAkhira: Heaven, Hell and Eternity in the Quran. In: Heaven, Hell and the Afterlife S. 23.

³⁰ Bobzin, Helmut. Der Koran. S. 388.

³¹ Vgl.: Al-Qurtūbī. Al-Ġāmiʿ li-ʾAḥkām al-Qurʾān. Band 17. S. 461.

³² Bobzin, Helmut. Der Koran. S. 302.

³³ Vgl.: Al-Ṭabarī. Tafsīr al-Ṭabarī Jāmiʿ al-Bayyānʿan Taʾwīl Āl al-Qurʾān. Band 5. S. 385.

2.1.2 Der Tod in den prophetischen Überlieferungen

Zwar beinhaltet der Koran - wie bisher dargelegt wurde - zahlreiche Aussagen über den Tod bzw. das nächste Leben. Allerdings wird das islamische Bild davon erst in Verbindung mit der prophetischen Überlieferung vollständig und nachvollziehbar. Als zweitwichtigste Quelle in der islamischen Lehre gilt die traditionelle Überlieferung (*sunna*), die auf den Propheten Muhammad zurückgeht und innerhalb der muslimischen Gemeinschaft als richtungsweisend anerkannt wird. Ebenfalls wie der Koran verfügt auch das Überlieferungsgenre (*Ḥadīṭ*) über zahlreiche Inhalte bezüglich des Todes und des nächsten Lebens, die kennzeichnend für den islamischen Glaubenskontext sind. Die religiös begründete Vorstellung vom Tod und „der anderen Welt“ zählt zu den wichtigsten Glaubensinhalten der Botschaft Muhammads, vor allem während der Zeit der Verkündigung.³⁴ In einem der größten Ḥadīṭsammlungen, das *Ṣaḥīḥ* des Muslim³⁵ werden vor allem solche prophetischen Überlieferungen aufgeführt, welche die im Grabe stattfindende Vergeltung und die Jenseitsvorstellungen besprechen und für diese Arbeit von nicht unerheblicher Bedeutung sind. Daher wird in diesem Kapitel auf einige Aussagen des Propheten verwiesen, die der erwähnten Sammlung entnommen und im allgemeinen Kontext diskutiert werden. Da der Tod an sich aus islamischer Sicht bereits erläutert wurde, soll im Folgenden ein Überblick zur Befragung im Grab, die Sündenbefreiung- bzw. Vergebung nach dem Tod erfolgen.

Wie bereits angesprochen, erfolgt nach dem Tod bzw. nach der Beerdigung - dem islamischen Verständnis zufolge - eine Art Grabverhör, das jeder Mensch unabhängig von seinem Glauben und seiner Überzeugung durchläuft. Diesbezüglich gibt es verschiedene prophetische Aussprüche, die das in einer eindrücklichen, anschaulichen Sprache erläutern und für die Menschen generell eine erste Vorstellung über das gibt, was für die Zeit nach dem Tod wichtig ist bzw. wonach man gefragt wird. So heißt es in einem prophetischen Ausspruch (unsere Übersetzung):

„Wenn der Diener in sein Grab gelegt wird, seine Gefährten fortlaufen und er das Klackern ihrer Schuhe hört, bekommt er zwei Engel zu sehen, die ihn niedersetzen und ihm sagen: Was sagtest du über diesen Mann (den Prophet)? Der Gläubige sagt: Ich bezeuge, dass er der Diener und Gesandter Gottes ist. Ihm wird anschließend gesagt: Siehe deinen Platz in der

³⁴ Vgl.: Hrsg.: Werner, Helmut. Das Islamische Totenbuch. S. 25.

³⁵ Sahih Muslim ist nach dem Werk Sahih al-Bukhar die zweitwichtigste Sammlung der prophetischen Aussprüchen und Traditionen und gehört zu den sechst kanonischen Hadithsammlungen

*Hölle! Gott hat ihn für dich durch einen Platz im Paradies getauscht, und er sieht sie alle.
[..].*³⁶

Aus dieser Überlieferung wird ersichtlich, dass der Glaube an den Propheten Muhammad im diesseitigen Leben für die Zeit nach dem Tod bedeutungsvoll ist und darüber mitentscheidet, in welchem Zustand sich der Tote nach dieser Zeit befinden wird. Der Tradition nach wird der Tote in seinem Grab - unmittelbar nach seiner Beisetzung - von den beiden Engeln Munkar und Nakīr nach seiner Lebensführung und seiner Frömmigkeit befragt.³⁷ Sind die Antworten des Verstorbenen befriedigend, so bekommt er eine erste erfreuliche Vorstellung vom Paradies und seiner Belohnung. Ist er jedoch nicht in der Lage, auf die Fragen zufriedenstellend zu antworten, erwartet ihn bereits in seinem Grab eine harte und quälende Strafe. Gemäß der islamischen Überlieferung beziehen sich die Fragen, denen sich der Tote stellen muss, im Genaueren auf seinen Gott, seinen Propheten – wie es in der angeführten Überlieferung beschrieben wurde – und schließlich seine Religion.³⁸ Wenn der Gestorbene zu den Seeligen (*masrūrīn*) gehört, so erkennt er den alleinigen Gott als seinen Herren, den Propheten Muhammad als seinen Gesandten und den Islam als seine Religion an.

In Bezug auf die Befreiung von den Sünden nach dem Tod besagt ein auf den Propheten zurückgehender Spruch, dass einem zur Vergebung bestimmten Menschen die Schuld erst dann durch Gott erlassen wird, wenn er bereits vor seinem Tod die bösen Taten, die er vollzogen hat, durch eine Prüfung (arab.: *ʿusr*) zu seinen Lebzeiten ausgleicht.³⁹ Diese Prüfung kann in Form einer Krankheit, Armut oder ähnliches auftreten. Auf der anderen Seite wird derjenige, dem Gott seine Barmherzigkeit nach dem Tod bzw. im nächsten Leben nicht zuteilwerden lassen möchte, sein Leben erfreulich und glücklich verbringen. Zu Gott gelangen die beiden Gruppen von Menschen erst, nachdem ihre zurückgebliebenen Sünden oder guten Taten durch den Grad des Todesschmerzes ausgeglichen werden. In einer ähnlichen Überlieferung bekommt der Gläubige sowohl im diesseitigen als auch im jenseitigen Leben eine Belohnung für die guten Taten, die er verrichtet hat. Der Nichtgläubige bekommt zwar den Lohn für seine korrekten Taten in diesem Leben ausgezahlt, dessen Gewinn wird ihm allerdings im nächsten Leben vorenthalten.

„Wahrlich, Gott tut einem Gläubigen kein Unrecht bei dem, was er an Gutem getan hat. Dafür wird er sowohl im Diesseits als auch im Jenseits belohnt. Der Ungläubige bekommt aber die

³⁶ Vgl.: Ṣaḥīḥ Muslīm. ʿAbī al-Husaīn Muslīm an-Nīsābūrī. S. 2201.

³⁷ Vgl.: Hrsg.: Werner, Helmut. Das Islamische Totenbuch. S. 26.

³⁸ Vgl.: Hrsg.: Werner, Helmut. Das Islamische Totenbuch. S. 89.

³⁹ Siehe: Hrsg.: Werner, Helmut. Das Islamische Totenbuch. S. 90.

*Gegenleistung für seine guten Taten im Diesseits, sodass es ihm im Jenseits nichts davon zurückbleibt.*⁴⁰

Von Interesse sind hier die aus den beiden angeführten prophetischen Aussprüchen eindeutige Unterscheidung zwischen den Gläubigen und den Nichtgläubigen sowie die Vorstellung, dass die guten Taten eines nichtgläubigen Menschen ihm im jenseitigen Leben nichts nützen werden und er vielmehr aufgrund seiner Zweifel an der Existenz Gottes bestraft wird. Wie lange diese Bestrafung jedoch andauert, so wird erwähnt, dass sie für die Nichtgläubigen endlos bestimmt ist.⁴¹ Die gläubigen Menschen werden zwar auch aufgrund ihrer inkorrekten Handlungen zur Rechenschaft gezogen, diese ist jedoch nur für eine bestimmte Dauer vorgesehen.⁴²

Die bereits angeführten Aussagen des Propheten zusammen mit den vorgestellten Passagen aus dem Koran geben einen ersten Eindruck von der islamischen Lehre über den Tod und das anschließende Jüngste Gericht. Über die Geschehnisse am Tage der Auferstehung, dessen Ankündigungszeichen, sowie die Beschreibung des Paradieses und der Hölle und die Zustände der Menschen an jener Zeit gibt es zahlreiche andere Textstellen und Überlieferungen, die allerdings aufgrund des Umfangs in dieser Arbeit nicht berücksichtigt werden können.

Im nächsten Kapitel soll es darum gehen, einen Überblick über den Sufismus und dessen historische Entwicklung zu geben sowie die wichtigsten Züge der islamischen Mystik zu erläutern. Es erscheint essenziell auf die wichtigsten Grundlagen der islamischen Mystik einzugehen, um der Forschungsfrage, die dieses Thema aus Sicht eines Mystikers und Gelehrten behandelt, nachzugehen und einer möglichen Antwort nahe zu kommen. An dieser Stelle sei zu betonen, dass der folgende Abschnitt keineswegs der umfangreichen Thematik der islamische Mystik gerecht werden kann. Vielmehr soll es dazu dienen, eine erste Vorstellung davon zu vermitteln und die wichtigsten Aspekte hervorzuheben. In erster Linie soll versucht werden, die einzelnen Punkte vor dem Hintergrund der vorherrschenden Todesvorstellungen und den damit verbundenen Handlungsweisen zu beleuchten.

⁴⁰ Vgl.: Ṣaḥīḥ Muṣṭafī. 'Abī al-Huṣaīn Muṣṭafī an-Nīṣābūrī. S. 2162.

⁴¹ Vgl.: Hrsg.: Werner, Helmut. Das Islamische Totenbuch. S. 28.

⁴² Vgl.: Ebd.

2.2. Die islamische Mystik *taṣawwuf*

2.2.1. Ein historischer Zugang zum Sufismus

Der Sufismus lässt sich als eine religiös-asketische Strömung definieren, welche sich im Laufe der islamischen Geschichte entwickelt hat. Als Mystiker bezeichnet man generell Personen, die eine Versinkung in eine innere, geistige Sphäre suchen, um Gottes Liebe und dessen Nähe zu erfahren.⁴³ Die islamische Mystik bzw. die Bewegung des Sufismus begann sich nach der raschen Ausbreitung des Islam in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts zu entwickeln, als sich einige fromme Gläubige zusammenschlossen und kleine Sufi-Gruppen bildeten.⁴⁴ Die Entwicklung des Sufismus in seiner frühen Phase wurde wohl auch von der Lebensweise christlicher Asketen in benachbarten Regionen beeinflusst.⁴⁵ Bei der Suche nach dem Hintergrund der Entstehung einer solchen asketischen Bewegung, lässt sich feststellen, dass die Mitglieder der Sufi-Kreise sich mit den vorgeschriebenen Vorgaben der islamischen Religion nicht begnügt haben und das Verlangen nach einer durch bestimmte Praktiken und Handlungen erweiterten Religionsausübung verspürten.⁴⁶ Laut der Auffassung einiger Sufis entwickelte sich die mystische Anschauung aus einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Islam und seiner grundlegenden Texte und steht im unmittelbaren Zusammenhang mit der in zunehmendem Maß verehrten Lebensweise des Propheten Muhammad.⁴⁷ Zu den wichtigsten Persönlichkeiten dieser frühen Phase des Sufismus zählt der Prediger Ḥasan al-Baṣrī⁴⁸ (gest. 728), welcher weitgehend als der Begründer der islamischen Mystik betrachtet wird und auf ihn die ersten sufischen Sitzungen zum Gedenken Gottes (*Dikr*) zurückgehen sollen.⁴⁹ Die Glaubenspraxis der Sufis ist ebenfalls durch eine besondere Einstellung zum weltlichen Leben gekennzeichnet, auf die im Folgenden näher eingegangen werden soll.

Neben Hasan al-Baṣrī gibt es in der islamischen Mystik, wie in allen religiösen Strömungen, eine Reihe wichtiger Vertreter und Vertreterinnen, die die Weiterentwicklung des Sufismus nachhaltig geprägt haben. An erster Stelle kann der im Rahmen dieser Arbeit behandelte Abū Ḥāmid al-Ġazālī erwähnt werden, welcher auch als ein angesehener Theologe und Rechtsgelehrte anerkannt wird. In diesem Zusammenhang werden nur einige seiner wichtigsten

⁴³ Vgl.: Al-Habib, Andre. Sufismus. Das mystische Herz des Islam. Eine Einführung. 2013. S. 8.

⁴⁴ Vgl.: Schimmel, Annemarie. Sufismus, eine Einführung in die islamische Mystik. S. 15.

⁴⁵ Vgl.: Ebd.: S. 17.

⁴⁶ Vgl.: Berger, Lutz. Islamische Theologie 2010. S. 99.

⁴⁷ Vgl.: Ebd.: S. 100.

⁴⁸ Ḥasan al-Baṣrī war ein bedeutender Koranglehrter und Prediger des 8. Jahrhunderts. Sowohl in den Kreisen der Sufis als auch bei den Sunniten galt er als bedeutsame Persönlichkeit

⁴⁹ Vgl.: Al-Habib, Andre. Sufismus. S.22.

Ansätze skizziert, im Verlauf der Arbeit wird sich allerdings ein gesondertes Kapitel seiner Lehre, Philosophie und seinem Verständnis vom Tod ausführlich widmen.

Der in Khorasan gegen Mitte des 11. Jahrhunderts geborene al-Ġazālī hat sich mit den geistigen Strömungen seiner Zeit intensiv beschäftigt und war unter anderem dafür bekannt, gegen manche aus seinem sunnitischen Blickwinkel Einwände zu erheben.⁵⁰ Bekannt wurde er unter anderem für seine kritische Betrachtung der Philosophie und seine positive Einstellung zum Sufismus. Denn aus al-Ġazālīs Sicht gelangt man ausschließlich über das unmittelbare Erlebnis der Gottesnähe, welche wiederum durch die stetige Orientierung am Leben und Tun des Propheten Muhammad, einem Mystiker ermöglicht werden kann, zu einer sicheren Erkenntnis von Glaubenswahrheiten.⁵¹ Ein ausschließlich auf Verstand basierender Weg zu Glaubensgewissheit sowie einige Kernaussagen der Philosophen über die Wirklichkeit der Welt seien seiner Auffassung nach mit dem eigentlichen Islam nicht vereinbar und daher strikt abzulehnen.⁵² Al-Ġazālī erlangte aufgrund seines umfangreichen Werks und Wirkens einen bis zur Gegenwart anhaltenden Ruf als eine maßgebliche Autorität innerhalb des sunnitischen Islams.

Eine ebenfalls wichtige Rolle in der Entwicklung des Sufismus spielte der aus Andalusien stammende Muḥyī ad-Dīn ibn ʿArabī (gest. 1240).⁵³ Vor allem bekannt wurde er für seine Theorie der Einheit des Seins (arab.: *waḥdat al-wuġūd*).⁵⁴ Diese besagt, dass das Wesen aller Geschöpfe eine göttliche Natur besitzt und daher außer dem göttlichen keine weiteres Sein existiert. Eine solche Überlegung ist für das Thema der vorliegenden Arbeit von besonderem Interesse. Denn die sinngemäß übertragene Aussage Ibn ʿArabīs: „*Alles, was an Geschöpfen existiert, ist Gott: eine andere Existenz als die seine gibt es nicht.*“⁵⁵ wirft die Frage auf, wie sich der Tod entsprechend dieser Vorstellung nachvollziehen lässt, wenn die Existenz (unter anderem des Menschen) im Grunde nicht besteht und er vielmehr von einer göttlichen Energie umgeben ist. Mit Blick auf den Jenseitsgedanken und das damit verbundene ewige Verweilen entweder im Paradies oder in der Hölle, die in der islamischen Theologie vertreten sind, kann allerdings vermutet werden, dass Ibn ʿArabī womöglich indirekt auf den Aspekt der Ewigkeit hingewiesen hat, die als eine der göttlichen Eigenschaften gilt und somit auf die Menschen übertragen werden kann. Zwar wird die Theorie der Einheit des Seins vor allem von der

⁵⁰ Vgl.: Berger, Lutz. Islamische Theologie. S. 100.

⁵¹ Vgl.: Ebd. S. 101.

⁵² Vgl.: Ebd.: S. 100.

⁵³ Vgl.: Al-Habib, Andre. Sufismus. S. 26.

⁵⁴ Vgl.: Berger, Lutz. Islamische Theologie. S. 103.

⁵⁵ Ebd.: S. 103.

späteren Tradition des Sufismus befürwortet, von einigen Gelehrten des sunnitischen Islam wie Ibn Taymiyya (gest. 1328) wird sie jedoch stark kritisiert.⁵⁶ Denn für sie trägt das Konzept *wahdat al-wuġūd*, dass alles Existierende eine göttliche Natur besitzt, die Bedeutung einer menschengewordenen Manifestation der göttlichen Wesenheit und daher kann eine solche Vorstellung ihrer Meinung nach keinen Akzeptanz erlangen.

Darüber hinaus zählt der im 9. Jahrhundert in Persien geborene Mystiker Ibn Manṣūr al-Ḥallāġ (gest. 922) zu denjenigen Sufis, welche der Gottesliebe eine zentrale Bedeutung zuweisen und nach deren Verwirklichung streben. Berühmt wurde al-Ḥallāġ vor allem für eine Aussage, die auch der Tradition nach der Grund für seine Verurteilung zum Tode war.⁵⁷ So wird in der Literatur erwähnt, er solle sich für die Inkarnation der göttlichen Wahrheit gehalten haben, als er den Satz „*ʿanā al-Ḥaqq*“ (Dt.: Ich bin die Wahrheit) sagte. Zwar sollte er damit lediglich gemeint haben, alle Menschen seien von Gott umgeben⁵⁸ und vertrat somit eine ähnliche Ansicht wie Ibn ʿArabī. Allerdings wurde dieser Ausdruck als eine durch den Menschen manifestierte Erscheinung Gottes verstanden, bei der Gott durch diesen Menschen spricht. Aus dem Grund, dass er sein individuelles Erlebnis der Vereinigung Gottes mit dem Menschen öffentlich ausgesprochen hat, wurde gegen ihn das Todesurteil gefällt.⁵⁹ Von Belang für die vorliegende Arbeit ist vor allem seine Auffassung vom Tod, welche ebenfalls für viele Sufis charakteristisch ist und ihre Haltung zum diesseitigen Leben widerspiegelt. Für al-Ḥallāġ stellt der Tod keine furchterregende Tatsache dar. Es lässt sich vielmehr einer seiner Aussagen entnehmen, dass im Moment des Todes sich die Liebe erst entfaltet.⁶⁰ Außerdem äußerte er seinen Wunsch zu sterben in seinen Gedichten und betrachtete den Tod als das eigentliche Leben. Darin sah er die einzige Möglichkeit, die unmittelbare Vereinigung und Verbindung mit Gott zu erreichen.⁶¹ Diese bleibe dem Menschen so lange vorenthalten, wie er im Diesseits als geschaffenes Wesen noch lebt. Nicht zuletzt formulierte der Bagdader Mystiker al-Ġunāīd (gest. 910), dass der wahre Sufi jenen Zustand des Nichtseins als sein höchstes Ziel anstreben soll, in welchem er sich ursprünglich befand, und drückt sich dem Sinn nach wie folgt: „*Ein Sufi ist jemand, der so ist, wie er war, als er noch nicht war*“.⁶²

⁵⁶ Vgl.: Chittick, William. Rumi and wahdat al-wujud. Observations and Insights. 2007. In.: Iqbal Review. Journal of the Iqbal Academy Pakistan.

⁵⁷ Vgl.: Schimmel, Annemarie. Sufismus. S. 32.

⁵⁸ Vgl.: A-Habib, Andre. Sufismus. S. 24.

⁵⁹ Vgl.: Berger, Lutz. Islamische Theologie. S. 99.

⁶⁰ Siehe Schimmel, Annemarie. Sufismus. S. 32.

⁶¹ Vgl.: Ebd.: S. 33.

⁶² Ebd.: S. 31.

Aus den obigen Ausführungen wird ersichtlich, dass unter anderem der Gedanke über den Tod eine wichtige Rolle bei vielen Mystikern spielt und mit Fragen der menschlichen sowie göttlichen Existenz im Zusammenhang steht. Im Folgenden wird auf einige der wichtigsten Ideale der Sufis eingegangen, welche für ihre religiöse Lebensführung bezeichnend sind.

2.2.2. Glaubensgrundlagen und Ideale der islamischen Mystik

Für den Kontext des Sufismus sind verschiedene Lebensideale und Leitsätze kennzeichnend, welche den Mystikern zur gewünschten Gotteserfahrung und zur Erreichung einer besonders nahen Beziehung zwischen ihnen und Gott verhelfen sollen und meist stufenweise erfolgen. Zunächst soll der angehende Sufi damit beginnen, ein tiefes Bedauern bzw. eine Reue (*tawba*), – mutmaßlich über das eigene Leben – zu verspüren und sich ganz dem neuen Lebensabschnitt, der von Gottesfürchtigkeit und Bedachtsamkeit geprägt sein soll, zu widmen.⁶³ In dieser Hinsicht soll sich der Mystiker also in eine völlig neue Welt begeben, die durch stetige Aufmerksamkeit (*'intibāh*) und Gottesgefälligkeit charakterisiert ist. Denn diese Welt stellt – so das Verständnis einiger Sufis – für die Menschen ein Hindernis dar, dem Weg Gottes zu folgen.⁶⁴ Dass die Reue jedoch gelegentlich gebrochen wird, ist in diesem Zusammenhang nicht untypisch.⁶⁵ Vielmehr wird hier die menschliche Neigung zur Wiederholung der vergangenen und bereuten Sünden anerkannt und darauf hingewiesen, dass die Möglichkeit zur erneuten Reue immer bestehe. Enthaltensamkeit (*zuhd*) ist eine weitere Lebenseinstellung, die das Verhalten des Sufi prägen soll. Die Gotteserfahrung als das höchste Ziel der Mystiker kann lediglich dadurch erreicht werden, in dem sich der Mensch zunächst darum bemüht, nicht nur die gesetzlich verbotenen Taten zu vermeiden, sondern auch die eigentlich erlaubten.⁶⁶ Als nächster Schritt soll der Anfänger nicht das geringste Interesse an weltlichen Angelegenheiten zeigen und stattdessen alles aufgeben, was einen Bezug zum jetzigen Leben aufweist. Die letzte Station des *zuhd* ist der Verzicht auf alles, was das Herz an der Vergegenwärtigung und dem Gedenken Gottes hindert.

Der Verzicht als eine mystische Grundhaltung steht im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Aspekt der Kürze der Hoffnung⁶⁷ (*qiṣr al-ʿamal*), welche sich wiederum aus der Auffassung

⁶³ Vgl.: Schimmel, Annemarie. Sufismus. S. 24.

⁶⁴ Vgl.: Schimmel, Annemarie. Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus. 1985. S. 162.

⁶⁵ Vgl.: Ebd.: S. 164.

⁶⁶ Vgl.: Ebd.

⁶⁷ Die Übersetzung des arabischen Ausdrucks *qiṣr al-ʿamal* mit der „Kürze der Hoffnung“ wurde der Fachliteratur von Gramlich, Richard, in seinem Buch „Weltverzicht, Grundlagen und Weisen islamischer Askese“, S. 145 entnommen. Dieser Ausdruck wird dann verwendet, wenn ein Mensch kein langes Leben erwartet und somit keine

einiger Sufis von der diesseitigen Welt als bedeutungslos und vergänglich erklären lässt. Die Kürze der Hoffnung ist für das Verständnis der Sufis ein entscheidender Aspekt, da es unmittelbar ausdrückt, dass der Mensch den Tod in jedem Augenblick erwartet. Daher soll er nicht nach Geld oder weltlichen Gütern für die Sicherung seiner Zukunft streben⁶⁸ und vielmehr sich seine Vergänglichkeit stets vor Augen führen.⁶⁹ Aufgrund der Relevanz dieses Thema für die vorliegende Arbeit wird im letzten Kapitel vor allem auf den Aspekt der Kürze der Hoffnung ausführlicher und vom Verständnis al-Ġazālīs ausgehend erläutert, während die anderen Stationen auf dem Pfad des Sufismus nur am Rande behandelt werden können.

Das Leben der Sufis lässt sich darüber hinaus durch ihre besondere Einstellung zur Armut (*faqr*) bezeichnen, die aus ihrer Sicht darin besteht, sich von allem Weltlichen zu befreien und sich ausschließlich auf Gott zu konzentrieren. In diesem Zusammenhang kann die Armut sowohl im materiellen als auch im geistigen Sinne verstanden werden. So wird über einige der frühen Sufis berichtet, dass sie in extremer Armut lebten und kaum über eigenen Besitz, weder für sich noch für ihre Familien, verfügten und bereit dazu waren, ihr gesamtes Vermögen – wenn es überhaupt vorhanden war – innerhalb kürzerer Zeit für Gott aufzugeben, ohne die geringste Reue zu empfinden.⁷⁰ Eine solche Lebenshaltung beruht vor allem auf die von der koranischen Aussage 47:38 abgeleitete Vorstellung von Gott als der Allreiche und von den Menschen als die Armen.

Ein für den Kontext des Todes bzw. des nächsten Lebens nicht unerheblicher Aspekt ist die geistige Armut, die von vielen Sufis als eine wichtige Lebenshaltung erachtet wird. Hier erscheint ihnen nicht nur der Reichtum und der materielle Besitz in diesem Leben als wertlos und nichtig, sondern auch die Belohnung und der Gewinn im nächsten Leben.⁷¹ Das Streben nach Glück und Wohlergehen in dieser oder in jener Welt sowie die Erwartung einer Gegenleistung von Gott - so die Auffassung mancher Sufi - bedeuten dementsprechend, dass man den Fokus auf nebensächliche, irrelevante Faktoren stellt und Gott nicht mehr im Zentrum aller Gedanken und Vorstellungen steht. In dieser Hinsicht kann auf eine berühmte Aussage der islamischen Mystikerin Rābi‘a al-‘Adawīyya (gest. 801) hingewiesen werden, die für eine

Hoffnungen für die ferne Zukunft entwickelt. Vielmehr betrachtet er das eigene Leben als kurz und zu jeder Zeit vergänglich, weswegen er jeden Moment in seinem Leben als der letzte wahrnimmt und schnellstmöglich handelt, um etwas zu erreichen. Im Kontext der obigen Ausführungen ist das Ziel ein gottgefälliges Leben, das einige Menschen versuchen zu verwirklichen. Der entgegengesetzte Ausdruck lautet *ṭul al-‘amal*, also die langfristige Hoffnung, und ist mit der Erwartung eines langen Lebens verbunden.

⁶⁸ Vgl.: Ebd.: S. 174.

⁶⁹ Vgl.: Ebd.: S. 176.

⁷⁰ Vgl.: Schimmel, Annemarie. Sufismus. S. 24f.

⁷¹ Vgl.: Schimmel, Annemarie. Mystische Dimensionen des Islam. S. 178.

bedingungslose und absolute Gottesliebe ohne Interesse an jenseitigem Lohn und ohne Furcht vor jenseitiger Bestrafung plädierte. So erwähnte sie einmal: „*Ich will Wasser in die Hölle gießen und Feuer ans Paradies legen, damit diese beiden Schleier verschwinden und niemand mehr Gott aus Angst vor der Hölle oder Hoffnung auf das Paradies anbetet, sondern nur noch um seiner Schönheit willen*“.⁷²

Als letzte Stufe der Armut, die ein Sufi auf dem Pfad erreichen soll, ist das Aufgehen in Gottes Gegenwart (*al-fanāʿ*) zu nennen.⁷³ Den Zustand des völligen Aufgehens in die göttliche Gegenwart erreicht ein Sufi erst dann, wenn er sich seiner Anstrengung, Ergebenheit und Demut gegenüber Gott nicht einmal bewusst wird. Die hier erwähnten Aspekte der Verschmelzung mit der göttlichen Einheit, welcher in der einschlägigen Literatur über Sufismus auch als „Entwerden“ bezeichnet wird, aber auch die Gottesliebe und Gehorsam gehen – so sehen es zumindest manche Sufis - mit der Akzeptanz des (leiblichen) Todes und der Hoffnung diesbezüglich einher, als Möglichkeit zur Begegnung des Geliebten,⁷⁴ in diesem Fall also Gott, wie es im Fall von Ḥallāğ angesprochen wurde.

Nicht zuletzt spielt der Zustand des absoluten Vertrauens auf Gott (*tawakkul*) eine wichtige Rolle auf dem Weg der Sufis und gehört zu den entscheidendsten Elementen im Leben der Mystiker. Definiert werden kann der Ausdruck *tawakkul* wie folgt: „*Das unerschütterliche Vertrauen darauf, dass Gott immer weiß, was dem Menschen am besten tut [..]*“.⁷⁵ Gemäß dieser Vorstellung benötigt der Mensch sich also nicht um etwas kümmern, was er als gut für sich empfindet. Er soll vielmehr der Überzeugung sein, dass sein Schicksal in den Händen seines Schöpfers liegt. Auch der Tod, wenn er sich ereignet, ist für den Menschen besser, denn die Weisheit Gottes verbirgt sich dahinter. Zwar vertritt die Mehrheit der Muslime die Auffassung von einer festen Vorherbestimmung der menschlichen Schicksale durch Gott, was sich aus ihrem Glaubensbekenntnis ableiten lässt.⁷⁶ Bei der Betrachtung der sufistischen Einstellung diesbezüglich fällt jedoch auf, dass - ebenfalls wie die anderen bisher erwähnten Stationen auf dem Sufi-Pfad – das Praktizieren einer solchen Haltung eine besondere Form erhalten kann. So ist es nicht weiter verwunderlich, wenn ein Sufi, dem der Tod droht, die Rettungshilfe ablehnt und gleichzeitig aber nicht sterben möchte.⁷⁷ Solch absolutes

⁷² Al-Habib, Andre. Sufismus. S. 23.

⁷³ Vgl.: Schimmel, Annemarie. *Mystische Dimensionen des Islam*. S. 180.

⁷⁴ Vgl.: Ebd.: S. 197.

⁷⁵ Schimmel, Annemarie. Sufismus. S. 25.

⁷⁶ Vgl.: Schimmel, Annemarie. *Mystische Dimensionen des Islam*. S. 174.

⁷⁷ Siehe Schimmel. S. 175-176.

Gottvertrauen und Fügung in die göttlichen Bestimmung hat für die Lebensführung der Sufis eine essenzielle Bedeutung.

Aus der vorigen Darstellung des Sufismus als eine asketische Tendenz innerhalb des Islams kann abgeleitet werden, dass die mystische Lehre größtenteils eine praktische ist und fast alle Lebensbereiche und Einstellungen prägt. Wie bereits angedeutet wurde, befasst sich das folgende Kapitel speziell mit dem Großgelehrten al-Ġazālī als ein wichtiger Mystiker und Philosoph des Islams. Auf ihn geht ebenfalls das mehrbändige Werk *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften zurück, welches der Gegenstand eines weiteren Kapitels der vorliegenden Arbeit sein soll. Bevor es auf die Lehre und Überzeugungen al-Ġazālīs eingegangen wird, sollen zunächst einige Hintergrundinformationen zu seinem Leben vermittelt werden.

2.3. Der Mystiker und Theologe Abū Hāmid Al-Ġazālī

2.3.1. Al-Ġazālīs Biografie: Eine Kurzfassung

Abū Hāmid Muḥammad 'ibn Muḥammad al-Ġazālī wurde im 11. Jahrhundert in der iranischen Stadt Tūs zur Zeiten der Seldschuken-Herrschaft geboren. Zwar ist die genaue Datierung seines Geburtsjahres unter Historikern umstritten,⁷⁸ die meisten Angaben in seinen Schreiben und sonstigen Briefen deuten jedoch darauf hin, dass er im Zeitraum zwischen 1054 und 1057 geboren wurde.

In Tūs erhielt Abū Hāmid al-Ġazālī gemeinsam mit seinem Bruder Aḥmad al-Ġazālī - welcher später ebenfalls zu einem der bekannten Sufi-Gelehrten und Theologen wurde - seine frühe Ausbildung und begann anschließend bei einem der bekanntesten Rechtsgelehrten der ashaaritischen Denkschule, nämlich Abū al-Ma'ālī al-Ġuwaīynī (gest.: 1085), zu studieren.⁷⁹ Die Aš'arīyya ist eine theologische Schule, die auf die Lehren Abū l-Hasan al-Aš'arī im 8. Jahrhundert zurück geht und vor allem in den arabischsprachigen Gebieten des abbasidischen Kalifats dominierte.⁸⁰ Der bereits erwähnte al-Ġuwaīynī lehrte an der Nizāmīyya-Madrassa in Bagdad, eine religiöse Schule, welche von den Seldschuken Herrschern gegründet wurde und an der auch al-Ġazālī studierte.⁸¹ Zwar sind nur wenige Informationen über al-Ġazālīs familiären Hintergrund bekannt. Es steht jedoch fest, dass er seine Kindheit als Waise

⁷⁸ Siehe Griffel, Frank. *Al-Ghazālīs Philosophical Theology*. 2009. S. 23-25.

⁷⁹ Vgl.: Griffel, Frank. *Al-Ghazali*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2020. Artikel. Absatz 1. Life.

⁸⁰ Vgl.: *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Brill Verlag.

⁸¹ Vgl.: Ebd.

verbrachte und bei einem Sufi-Freund vorübergehend zur Pflege lebte.⁸² Die Tatsache, dass al-Ġazālīs Vater bereits früh starb und seinen Kindern nur einen kleinen Erbanteil hinterließ, erweckt den Eindruck, dass al-Ġazālīs finanzielle Lage schon in seiner Kindheit nicht von Reichtum oder materiellen Überflüssen gekennzeichnet war. Diese Tatsache ist für die vorliegenden Überlegungen insofern bedeutsam, als unter anderem durch sie seine besondere Haltung zur Armut und zur mystischen Welt generell erklärt werden kann, welche jedoch relativ in späteren Phasen seines Lebens erkennbar wird.

Der Beginn des Studium der islamischen Wissenschaften markierte im Leben al-Ġazālīs eine entscheidende Wende. So fing er bereits im Alter von dreizehn Jahren mit seiner intensiven Ausbildung an und bezeichnete diese Phase später als ein völliges Eintauchen in das Meer der Religionswissenschaften.⁸³ In dieser Hinsicht betont al-Ġazālī an einer Stelle in seiner Autobiografie, dass sein Wunsch nach Wissenserlangung und (religiöser) Weiterbildung keinesfalls als eine freie persönliche Entscheidung angesehen werden kann, die er aus eigenem Willen getroffen hat. Vielmehr betrachtet er diese als eine natürliche Veranlagung, die ihm von Gott gegeben wurde und ihn sowohl zu einer differenzierten Befassung mit der Literatur und den Wissensquellen als auch zu einem reflektierten Umgang mit seiner intellektuellen Umgebung angeregt hat. Man kann also zurecht annehmen, dass al-Ġazālīs Jugendzeit von vielfältigen Bestrebungen nach intellektuellem Wissen geprägt war.

Nachdem al-Ġazālīs Großgelehrter al-Ġuwaīynī verstarb, schloss er sich der Gefolgschaft des Wesirs an und erklärte sich bereit, dem Regierungsinhaber Malik Šāh (gest. 1092) während seiner Amtszeit zu Diensten zu stehen.⁸⁴ Die Fähigkeiten al-Ġazālīs und seine wertvollen Leistungen während seiner Lehrtätigkeit an der Nizāmīyya dürften als Hintergrund eines seiner wichtigsten Lebensereignisse angesehen werden. Denn im Jahr 1091 erfolgte seine Ernennung zum Leiter der Nizāmīyya -Hochschule in Bagdad durch den Wesir Nizām al-Mulk (gest.: 1092), der ihm ebenfalls einige Ehrenbezeichnungen, unter anderem Ḥujjat al-Islām (Der Beweis des Islam), verlieh.⁸⁵ Ab diesem Zeitpunkt trat al-Ġazālī aufgrund seiner führenden Stellung immer mehr in die Öffentlichkeit, was damit begründet werden kann, dass es seither an den Berichten und Informationen über sein Leben und seine Aktivitäten nicht mehr mangelte. Zu den wichtigsten Verdiensten al-Ġazālīs zählt auch die nach seiner Ankunft in Bagdad datierte Veröffentlichung eines seiner Hauptwerke „*Die Inkohärenz der Falāsifa*“, das

⁸² Vgl.: Ebd.: S. 26.

⁸³ Vgl.: Ebd.: S. 29.

⁸⁴ Vgl.: Böwering, Gerhald. *Encyclopaedia Iranica*. Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. Biografie. 2012.

⁸⁵ Vgl.: Griffel, Frank. Griffel. *Al-Ghazālīs Philosophical Theology*. S. 34.

aus seiner Auseinandersetzung mit den Philosophen und ihren Behauptungen hervorgegangen ist.⁸⁶

Bereits vier Jahre nach seiner Ernennung, entschloss sich al-Ġazālī dazu, Bagdad zu verlassen und nach Syrien zu reisen.⁸⁷ In seiner Autobiografie führt er diesen Entschluss auf verschiedene Gründe zurück, unter anderem, dass er die Schriften mancher Sufis studierte, in denen er einige, für ihn größtenteils unbekannte erkenntnistheoretische Ansätze entdeckt hat. Im Laufe seiner Lektüre der sufitischen Texte und seiner intensiven Beschäftigung damit, fing er nun an, seine bisherigen Überzeugungen sowie sein Verständnis von Wissen zu reflektieren und diese zu hinterfragen. In dieser Hinsicht stellte er sich beispielsweise die Frage, welchen Nutzen seine aktuelle Religionspraxis für sein Leben nach dem Tod und für das Jenseits überhaupt hat. Anschließend erkannte er, dass seine Errungenschaften und Erfolge nicht nur für Gott waren und vielmehr die weltlichen Vorzüge als Intention dominierten. Diese Gedanken, verbunden mit massiven Schuldgefühlen und Reue, verursachten bei al-Ġazālī eine psychische Krise, die sich nach einiger Zeit in eine physische verwandelt hat. Infolgedessen entschloss er sich dafür, sich aus seiner familiären und beruflichen Umgebung zurückzuziehen.

Bei einer näheren Betrachtung des Lebenslaufes al-Ġazālīs kann festgestellt werden, dass eine solche Entscheidung vor allem auf seinem Wunsch nach Glückseligkeit im nächsten Leben basierte und kann weitgehend als Trennlinie zwischen zwei völlig unterschiedlichen Lebensabschnitten betrachtet werden. Bereits im Jahr 1095, in dem al-Ġazālīs ein zweifelhaftes Selbstbild von sich hatte „*This year signaled a deep identity crisis in Ġazālī*“,⁸⁸ verließ er Bagdad und reiste nach Damaskus, Jerusalem und Hebron und unterrichtete zwischenzeitlich an privaten, nicht staatlich geförderten Schulen.⁸⁹ In Hebron legte er ein Gelübde am Grab Abrahams ab, nie wieder scholastische Disputationen zu führen, an Medresen oder sonstigen Bildungseinrichtungen zu unterrichten, die staatlich unterstützt wurden, oder sich an politischen Aktivitäten zu beteiligen. Doch die Frage danach, ob er seinem Gelübde treu blieb und sich dementsprechend von den weltlichen, für ihn irrelevant gewordenen Angelegenheiten entfernt hat, soll in diesem Zusammenhang nicht unbehandelt bleiben. Denn im Jahr 1106 beschloss al-Ġazālī eine Rückkehr zu seiner ursprünglichen Beschäftigung an der Nizāmiyya-Schule. Diese Handlung rechtfertigte er in seiner berühmten Autobiografie „*Der Erretter aus dem Irrtum*“ (arab.: *al-Munqid min al-ḍalāl*) mit den aktuellen Bedürfnissen der Menschen seiner Zeit nach

⁸⁶ Vgl.: Ebd.: S. 35.

⁸⁷ Vgl.: Ebd.: S: 40-41.

⁸⁸ Böwering, Gerhald. Encyclopaedia Iranica. Gazali, Abu Hamid Muhammad. Biografie.

⁸⁹ Vgl.: Stanford Encyclopedia of Philosophy. Griffel, Frank. Al-Ghazali. 2020. Absatz1. Life.

religiösem und intellektuellem Wissen sowie ihrem erkennbaren Zweifel an der wahrhaftigen Religion und ihrem Bedürfnis nach einem religiösen Führer.⁹⁰ Allerdings äußerte al-Ġazālī später die Bitte an einen seldschukischen Stadthalter, - wahrscheinlich aufgrund einer bedrohlichen Situation, in der sich al-Ġazālī befand⁹¹ - er möge ihn von den Lehrverpflichtungen entbinden, jedoch wurde sein Gesuch abgelehnt. In der Zeit vor seinem Tod unterrichtete er weiterhin in kleinen Lernkreisen (arab.: *Zawāya*) in seiner Heimatstadt Tūs, wo er im Jahre 1111 verstarb.⁹²

Im nächsten Abschnitt folgt nun ein kleiner Abriss zu al-Ġazālīs wichtigsten Theorien und Denkansätzen. Dabei konzentriert sich die Arbeit auf Aspekte, die im Zusammenhang mit dem Tod und dem nächsten Leben stehen.

2.3.2. Ein Abriss zu Al-Ġazālīs essenziellen Lehrensätzen und Philosophie

Al-Ġazālī hat im Laufe seines Wirkens als Gelehrter verschiedene Etappen durchlaufen und dabei einen fundamentalen Beitrag zur der islamischen Geistesgeschichte geleistet. Bereits die christlich-europäische Tradition erkannte die Bedeutsamkeit der Arbeiten al-Ġazālīs und integrierte einige seiner Thesen in ihre jeweiligen theologischen bzw. scholastischen Denksysteme.⁹³ So verfasste al-Ġazālī über 60 Bücher,⁹⁴ die als authentisch eingestuft werden. Diese können als Ergebnis einer langen und intensiven Auseinandersetzung mit den Lehrensätzen und Schriften seiner Vorgänger angesehen werden. In dieser Hinsicht kann al-Ġazālī weitgehend als ein „universeller“ Gelehrter verstanden werden, der in sehr unterschiedlichen Kontexten und Wissensdisziplinen fachkundige Kenntnisse besitzt. Er vertrat die Ansicht, dass für die Wahrheitssuche als sein eigentliches Hauptziel eine Vertiefung in den vier Feldern der islamischen Theologie, Jurisprudenz, Mystik und der Philosophie, erforderlich ist.⁹⁵ Ferner charakterisiert sich al-Ġazālī im Vergleich zu einigen (mystischen) Religionsgelehrten seiner Zeit vor allem durch seine positive Haltung zur Wissenschaft.⁹⁶ Aus seiner Perspektive können die Methoden der wissenschaftlichen Forschung für die islamische Lehre vorteilhaft sein und

⁹⁰ Vgl.: Griffel, Frank.. Al-Ghazālīs Philosophical Theology. S. 53.

⁹¹ Siehe Griffel, Frank. Al-Ghazālīs Philosophical Theology. S. 55.

⁹² Vgl.: Griffel, Frank. Al-Ghazali. Absatz 1. Life.

⁹³ Vgl.: Böweing, Gerhald. The Search for Truth. Al-Ghazali in the light of His Mysticism. In: Bülent, Ucar. Griffel, Frank. (Hrsg.). 900 Jahre al-Ghazali im Spiegel der islamischen Wissenschaften. 2015. S. 104.

⁹⁴ Vgl.: Böweing, Gerhald. Encyclopaedia Iranica. Gazālī, Abū Hāmid Muḥammad.

⁹⁵ Vgl.: Böweing, Gerhald. Böweing, Gerhald. The Search for Truth. Al-Ghazali in the light of His Mysticism. In: Bülent, Ucar. Griffel, Frank. (Hrsg.). 900 Jahre al-Ghazali im Spiegel der islamischen Wissenschaften. S.104.

⁹⁶ Vgl.: Griffel, Frank. Al-ghazalis Umgang mit der wissenschaftlichen Komsologie seiner Zeit und was man heute daraus lernen könnte. In: 900 Jahre al-Ghazali im Spiegel der islamischen Wissenschaften. S.91-92.

dürfen von den Religionsgelehrten daher nicht immer abgelehnt werden. Außerdem lässt es sich seiner sinngemäß überlieferten Aussage „*Each teaching must be judged by itself, and if found sound and in accordance with revelation, should be adopted*“⁹⁷ entnehmen, dass er die Pauschalität bei der Beurteilung einer Lehre vehement ablehnt und vielmehr für einen differenzierten Umgang plädiert.

Wie bereits erwähnt, verfasste al-Ġazālī eine beachtliche Anzahl an Werken in den verschiedenen Gebieten, wie beispielsweise das „*Al-Mustaṣfā min ‘ilm al-’uṣūl*“ „über die Grundlagen der islamischen Jurisprudenz, und „*Miškāt al-anwār*“ als eine ermahnende Schrift al-Ġazālīs an die politischen Herrscher. Zu seinen umstrittensten philosophischen Arbeiten zählt das Werk „*Tahāfut al-Falāsifa*“, die Inkohärenz der Philosophie, die al-Ġazālī in der zweiten Stufe seines Philosophiestudiums und nach seiner zusammengefassten Darstellung der wichtigsten philosophischen Überlegungen „*Maqāṣid al-Falāsifa*“, die Absichten der Philosophen, veröffentlicht hat.⁹⁸ *Tahāfut* kann als eine Art Abhandlung von verschiedenen, zu seiner Zeit bereits bestehenden philosophischen Maximen vor allem von Avicenna und Aristoteles, bezeichnet werden.

Für die vorliegenden Überlegungen ist eine kurze Darstellung von einigen Inhalten dieses Werkes deswegen von Relevanz, da in ihm auch solche philosophischen Thesen angesprochen werden, die gegen die islamische Auffassung von Tod und Auferstehung sprechen. Zunächst soll erwähnt werden, dass es, auch wenn der Autor die Fehlschlüsse einiger Lehren in *Tahāfut* aufzuzeigen versuchte,⁹⁹ ihm in diesem Hauptwerk generell nicht um das reine Zurückweisen der Thesen geht.¹⁰⁰ Vielmehr übernimmt er einige der Lehren, die sich aus seiner Sicht beweisen lassen und mit dem Islam vereinbar sind. Generell ist also die Beweisbarkeit der Argumente für al-Ġazālī ein maßgeblicher Faktor, welcher über die Ablehnung oder Annahme einer These mitentscheidet.

Bei der Bewertung der Lehren Avicennas unter anderem im Zusammenhang mit der kosmologischen Fragestellung geht al-Ġazālī in seiner Inkohärenz der *Falāsifa* besonders differenziert vor und unterteilt seine Ansätze - hinsichtlich ihrer Vereinbarkeit mit dem

⁹⁷ Griffel, Frank. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Al-Ghazali. Absatz 4.

⁹⁸ Vgl.: Böwering, Gerhald. Encyclopaedia Iranica., Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad.

⁹⁹ Vgl.: Walther, Markus. Zeit- und Ewigkeitsvorstellungen zwischen Philosophie, Theologie und Mystik. Eine vergleichende Fallstudie zu Christentum und Islam anhand der Texte von Meister Eckhart und al-Ġazālī. 2018. S.292.

¹⁰⁰ Vgl.: Griffel, Frank. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Absatz 3.

islamischen Glaubensverständnis - in insgesamt drei Kategorien.¹⁰¹ Zu der ersten Kategorie gehören die Lehren, die er gänzlich übernimmt und vertritt. Zu der zweiten zählen diejenigen Lehren, die er ablehnt. Schließlich gelangen die Ansätze, die von ihm erst berichtigt und dann übernommen wurden, in die dritte Kategorie. Die Lehren Avicennas, welche von al-Ġazālī massiv kritisierten wurden, sind deswegen von Interesse, da einige davon das Thema der vorliegenden Arbeit betreffen. Diese sind 1)- die Anfangslosigkeit der Welt 2)- Gott würde nur allgemeine Klassen und Universalien kennen, aber keine einzelnen Individuen 3)- Die Auferstehung am jüngsten Tag erfolgt nur mit den Seelen der Menschen und nicht mit ihren Körpern.¹⁰² Bei dem letztgenannten Punkt geht al-Ġazālī prinzipiell davon aus, - ähnlich wie das im ersten Kapitel erläuterte koranische Narrativ- dass die Seele nach dem Tod entweder freudig oder leidend verweilt.¹⁰³ Insofern stimmt seine Auffassung von Tod mit der der Philosophen überein. Für ihn ist allerdings nicht nur die Seele von den erfreulichen oder quälenden Erlebnissen nach dem Tod und am Tage der Auferstehung betroffen, sondern auch der Körper.¹⁰⁴ Bei dieser Annahme stützt sich al-Ġazālī vor allem auf die koranischen Aussagen diesbezüglich und bemerkt, dass insbesondere für die Verse im Kontext des jenseitigen Lebens und des Jüngsten Gerichts kein großer Interpretationsspielraum zugelassen werden darf und sie vielmehr wortgetreu ausgedeutet werden sollen. Während al-Ġazālī nicht selten behauptet, ein auf Vernunft beruhender Beweis habe gegenüber der wörtlichen Bedeutung der Offenbarung den größeren Vorrang,¹⁰⁵ definiert er gewisse Grenzen, die diese Möglichkeit zum Vorzug der Vernunft einrahmen. Mit anderen Worten: Es gibt im Koran bestimmte Aussagen, und dazu gehören diejenigen bezüglich der Eschatologie, die unbedingt wörtlich zu verstehen sind und keine symbolische Funktion erfüllen. Auch wenn al-Ġazālī also versucht, die Methoden der Wissenschaft weitgehend zu akzeptieren und sogar offen gegenüber religiösen Erneuerungen trotz ihrer Fehlerhaftigkeit steht,¹⁰⁶ sind seine Bemühungen um eine Versöhnung der Vernunft mit dem traditionalistischen Islam nicht immer bedingungslos.

Obwohl al-Ġazālī weitgehend als ein Religionsgelehrter verstanden werden kann, der - trotz seiner rationalen Denkweise – als Autorität allgemein anerkannt wurde,¹⁰⁷ blieb er von der

¹⁰¹ Vgl.: Griffel, Frank. Al-ghazalis Umgang mit der wissenschaftlichen Kosmologie seiner Zeit und was man heute daraus lernen könnte. In: 900 Jahre al-Ghazali im Spiegel der islamischen Wissenschaften S. 95.

¹⁰² Vgl.: Griffel, Frank. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Al-Ghazali. Absatz 4.

¹⁰³ Vgl.: Walther, Markus. Zeit- und Ewigkeitsvorstellungen zwischen Philosophie, Theologie und Mystik. S. 338.

¹⁰⁴ Vgl.: Ebd.: S. 341.

¹⁰⁵ Vgl.: Griffel, Frank. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Al-Ghazali. Absatz 4.

¹⁰⁶ Vgl.: Ebd.

¹⁰⁷ Vgl.: Griffel, Frank. Al-ghazalis Umgang mit der wissenschaftlichen Kosmologie seiner Zeit und was man heute daraus lernen könnte. In: 900 Jahre al-Ghazali im Spiegel der islamischen Wissenschaften. S. 90.

Kritik der traditionellen Gelehrten nicht immer verschont. Bereits der Gelehrte Ibn Taymiyya (gest. 1328), der der hanbalitischen Rechtsschule folgte, beurteilte einige Aspekte in der Lehre al-Ġazālīs als äußerst problematisch und stellte somit seine religiöse Überzeugung in Frage. Vor allem kritisierte er seine schon skizzierte Folgerung, dass die Vernunft über dem wörtlichen Gehalt des offenbarten Textes steht.¹⁰⁸ Auch die Auffassung al-Ġazālīs, dass die Bedeutung von einigen Textstellen im Koran nur metaphorisch und nicht wortwörtlich zu verstehen sind, wird von Ibn Taymiyya abgelehnt.

Es steht außer Frage, dass der Theologe und Mystiker Abū Ḥamid al-Ġazālī - wenngleich einige Einwände gegen ihn geäußert wurden – weitgehend als eine bedeutsame Persönlichkeit der islamischen Gelehrsamkeit gilt. Dies kann unter anderem auf sein Bemühen zurückgeführt werden, die Prinzipien und Grundlagen des Islam in einem umfassenden Werk zu behandeln und sie den Gläubigen auf einer anschaulichen, zugleich aber auch didaktischen Sprache zu vermitteln. Zu diesem Zweck verfasste er sein Opus Magnum *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften. Dieses Werk ist vor allem deswegen von hoher Relevanz, da al-Ġazālī die Themen und Fragestellungen, welche für die islamische Frömmigkeit wesentlich sind, sowohl aus einem religiös-theologischen als auch aus einem rechtswissenschaftlichen, philosophischen und mystischen Blickwinkel betrachtet. Im nächsten Kapitel soll dieses von al-Ġazālī stammende Werk vorgestellt werden. Zunächst soll auf dessen Aufbau und Gliederung eingegangen werden. Einige theoretische Reflexionen zum *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn* folgen am Ende des nächsten Abschnittes.

2.4. Das Werk *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*

2.4.1 Die allgemeine Struktur und Gliederung des Werkes *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*

Das Werk *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn* ist in insgesamt vier Teilbereiche, gemäß der Benennung des Autors eigentlich auch vier Vierteln (arab.: *arbā’*), gegliedert, die sich jeweils einem bestimmten Zweig der religiösen oder mystischen Glaubensgrundlagen widmen. Jeder dieser vier Zweige beinhaltet wiederum zehn Lektionen (arab.: Sing.: *kitāb*), die sich mit einzelnen Angelegenheiten befassen. Der erste Zweig setzt sich mit dem Thema der Gottesdienste und Anbetung auseinander und nennt sich *rubu’ al-‘ibādāt*, der Viertel über die Gottesdienste.¹⁰⁹ Neben den im Islam vorgeschriebenen gottesdienstlichen Verrichtungen, die al-Ġazālī hier auf

¹⁰⁸ Vgl.: Griffel, Frank. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Al-Ghazali. Absatz 4.

¹⁰⁹ Siehe: Al-Ġazālī, Abū Ḥamid. *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*. Herausgegeben von Umran, Sayyid. 2004. Band 1.

ihre Geheimnisse (*asrār*) hin erläutert, unter anderem das Gebet (*asrār al-ṣalāh*), das Fasten (*asrār al-ṣīyām*) und die Almosengaben (*asrār al-zakāh*), gehören auch beispielsweise das Buch der Bildung (*kitāb al-ʿilm*), das Buch der Regeln der Glaubensüberzeugungen (*kitāb qawāʿid al-ʿaqīda*) und das Buch der Benimmregeln bei der Koranrezitation (*kitāb Adāb Tilāwat al-qurʿan*) zum ersten Viertel der ʿIbādāt. Diese werden erneut in verschiedene Bücher untergegliedert, die den jeweiligen Bereich, z.B. die Bildung, aus verschiedenen Gesichtspunkten, wie ihre Vorzüge oder Verpflichtungsgrad, etc. betrachten.

Der zweite Unterbereich des Werkes *rubuʿ al-ʿādāt*, der Viertel über die Gewohnheiten, beschäftigt sich, wie der Titel auch vermuten lässt, mit Bräuchen und Gepflogenheiten.¹¹⁰ Darunter fasst al-Ġazālī größtenteils die Aspekte, welche sich über das alltägliche, soziale und eheliche Leben erstrecken. Ein Beispiel dafür wäre *Kitāb ʿĀdāb al-akl*, das Buch über die Benimmregeln am Essen, *Kitāb ʿĀdāb al-nikāḥ*, das Buch über die Benimmregeln beim Heiraten, *Kitāb al-ʿamr bil-maʿrūf wa l-nahī ʿan al-munkar*, das Buch darüber, das Gute zu gebieten und das Schlechte zu verbieten.

Nachdem die religiösen Andachten und moralischen Pflichten in den ersten zwei Vierteln des Werkes behandelt wurden, folgt der dritte Abschnitt *rubuʿ al-muhlikāt*, der etwa mit Abschnitt der negativen Charaktereigenschaften übersetzt werden kann.¹¹¹ Dieses Kapitel umfasst diejenigen Persönlichkeitszüge, die aus islamischer Sicht als negativ bewertet werden, und behandelt sie überwiegend in Bezug auf die Schäden, die sich aus ihnen ergeben. Beispiele dafür wären: *Kitāb ʿĀffāt al-lisān*, das Buch über die Schäden der Zunge, *Kitāb ʿĀffāt al-ḡaḍab wa l-ḥuqd wa l-ḥasad*, das Buch über die Schäden des Zornes, der Feindseligkeit und des Neides. Zum Schluss kommt der Abschnitt *rubuʿ al-munġiyāt*, der Viertel der errettenden Dinge.¹¹² In diesem Kapitel behandelt al-Ġazālī verschiedene Elemente, die einem Gläubigen helfen, eine höhere Stufe der Charakterentwicklung zu erlangen. So enthält dieses Kapitel unter anderem *Kitāb al-tawba*, das Buch der Reue, *Kitāb al-ṣabr wa al-ṣukr*, das Buch der Geduld und der Dankbarkeit, *Kitāb al-qaqr wa l-zuhd*, das Buch der Armut und der Askese, und schließlich *Kitāb Dīkr al-maūt wa mā Baʿduh*, das Buch über den Tod und das, was danach ist. Da der Fokus der vorliegenden Arbeit auf dem letztgenannten Buch über die Todeslehre liegt, soll im Folgenden kurz auf dessen Struktur eingegangen werden.

¹¹⁰ Siehe: Al-Ġazālī, Abū Hāmid. *Iḥīyāʿ ʿulūm al-dīn*. Herausgegeben von Umran, Sayyid. 2004. Band 2.

¹¹¹ Siehe: Al-Ġazālī, Abū Hāmid. *Iḥīyāʿ ʿulūm al-dīn*. Herausgegeben von Umran, Sayyid. 2004. Band 3.

¹¹² Siehe: Al-Ġazālī, Abū Hāmid. *Iḥīyāʿ ʿulūm al-dīn*. Herausgegeben von Umran, Sayyid. 2004. Band 4.

Dieses Buch ist in insgesamt acht Absätze gegliedert, die alle im Zusammenhang mit der Thematik des Todes stehen. Diese lauten wie folgt: Kapitel 1: Über den Vorzug der (vermehrten) Erinnerung des Todes. Kapitel 2: Über die Länge der Hoffnung und deren Kürze. Kapitel 3: Über die Trunkenheit des Todes, ihre Härte und welche Zustände beim Tod bevorzugt werden. Kapitel 4: Über den Tod des Propheten und dessen Nachfolger. Kapitel 5: Über die Rede der im Sterbebett liegenden Menschen von den Nachfolgern, den Prinzen und den Aufrichtigen. Kapitel 6: Über die Aussagen der belehrten Menschen bezüglich der Beerdigung, der Friedhöfe und dem Urteil über den Grabbesuch. Kapitel 7: Über die Wirklichkeit des Todes und das, was der Tote in seinem Grab begegnet, bis zur Posaune. Kapitel 8: Über die Zustände der Toten, die durch die Träume aufgedeckt werden können.

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die Inhaltsstruktur der jeweiligen Lektionen in *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. So beginnt der Verfasser stets mit einleitenden, themarelevanten Ausführungen aus dem Koran und der prophetischen Überlieferung. Danach folgen die inhaltsbezogenen Aussagen der Prophetennachfolger, der Religionsgelehrten oder der frühen Muslime (arab.: *salaf*), die meist so ausgewählt sind, dass sie die Ansichten des Autors bekräftigen. Diese Aussagen werden dann gelegentlich mit bekannten arabischen Weisheiten oder Gedichtstrophen ausgeschmückt. Die Quellen bzw. der Ursprung der jeweiligen Zitate werden oftmals jedoch nicht angegeben. Gelegentlich kommentiert al-Ġazālī diese Ausführungen und führt anschließend seiner eigene Meinung aus, die in der Regel von sufistischen und philosophischen Gedanken geprägt ist.

2.4.2. Theoretische Überlegungen zu *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* von Abū Hāmid al-Ġazālī

Das Werk *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* kann also – gemäß der obigen Darstellung – als ein umfassender Leitfaden betrachtet werden, der den Gläubigen auf einer wortgewaltigen, mit Belegen aus dem Koran und der prophetischen Überlieferung ausgestatteten und von mystischen Zügen geprägten Sprache die religiöse Praxis lehrt. Zwar stützte sich al-Ġazālī – teilweise massiv - beim Verfassen dieses Schlüsselwerkes auf berühmte Vorgänger wie Abū Ṭālib Makkī (gest. 998) und al-Quṣayrī (gest. 1074). Nichtsdestotrotz kann *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* jedoch als ein eigenständiges Werk al-Ġazālīs betrachtet werden.¹¹³ Mit dem Verfassen dieser Arbeit begann er, nachdem er sein Amt in Bagdad aufgegeben hat, und das Jahr 1097, während der Zeit seines Rückzuges, als er sich von den Erlebnissen des Zweifels und der Unsicherheit erholt hat.¹¹⁴ Dies deutet darauf

¹¹³ Vgl.: Böwering, Gerhald. *Encyclopaedia Iranica.*, Gazālī, Abū Hāmid Muḥammad.

¹¹⁴ Vgl.: Walther, Markus. *Zeit- und Ewigkeitsvorstellungen zwischen Philosophie, Theologie und Mystik.* S. 46.

hin, dass al-Ġazālīs Auswahl und Strukturierung der jeweiligen inhaltlichen Komponenten und Themenbereiche, sowohl aus der Theologie und der islamischen Gelehrsamkeit als auch aus dem Sufismus und der Philosophie, nicht unsystematisch erfolgte und sie vielmehr als Resultat einer erschöpfenden Auseinandersetzung mit diesen Wissensbereichen angesehen werden kann. Bei einer detaillierten Betrachtung des Inhalts dieser Arbeit kann also unproblematisch festgestellt werden, dass nicht nur die frühen Gedanken und Auffassungen al-Ġazālīs hier vertreten sind, sondern auch diejenigen, die sich erst nach seiner Besinnung um das Jahr 1095 neu entwickelt haben.¹¹⁵

In Hinblick auf die in *Ihyā'* entwickelte Lehre gibt es zwar, wie bereits ausführlich geschildert, eine große Bandbreite an thematischen Aspekten. Auf einer übergeordneten Ebene der Betrachtung lässt es sich allerdings feststellen, dass al-Ġazālīs Hauptintention in dieser Arbeit grundsätzlich darin besteht, den Lesern in jeder Lektion verschiedene Möglichkeiten zu zeigen, wie sie, unter anderem anhand von spirituellen und mystischen Übungen, ein starkes Gottesbewusstsein entwickeln können.¹¹⁶ Daraus lässt sich schlussfolgern, dass aus Sicht al-Ġazālīs die reine Orientierung an den gesetzlichen Vorschriften aus den Primärquellen für die Glaubensgewissheit, die Entdeckung der wahren Religion und deren inneren Bedeutung nicht ausreiche. Hierzu kritisiert er sogar die traditionellen sunnitischen Gelehrten, die sich mit der Gesetzeslehre des Islam (*Šarīy'a*) begnügen¹¹⁷ und keinen Raum für das individuelle geistige Eintauchen in die Religion lassen. Die Tatsache, dass die Rechtsgelehrten – wie al-Ġazālī beschreibt – nur an der Bestimmung der *Šarīy'a*-Lehre interessiert sind, deutet auf ihr Begehren nach dem diesseitigen Leben hin. Aus diesem Grund erlaubt sich al-Ġazālī ihnen vorzuwerfen, sie seien lediglich „Gelehrte des Diesseits“. Nicht zuletzt verurteilt er an dutzenden Stellen im *Ihyā'* die Bestrebung einiger Menschen nach Glückseligkeit im Diesseits und betont, dass das irdische Leben lediglich ein Weg für das nächste, zeitlose Leben ist.¹¹⁸

Aus den obigen Erläuterungen kann abgeleitet werden, dass der Jenseitsgedanke in al-Ġazālīs Ethik einen großen Raum einnimmt und seine Einstellung in Bezug auf andere theologische und religiöse Themen erheblich beeinflusst. Ferner steht die islamische Jenseitslehre in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den Todesvorstellungen, die – wie bereits beschrieben – auch von al-Ġazālī rezipiert wurden. Im Zentrum des folgenden Abschnittes steht al-Ġazālīs Auffassung vom Tod im *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Wie oben kurz erwähnt wurde, ist das Kapitel über

¹¹⁵ Vgl.: Ebd.: S. 370.

¹¹⁶ Vgl.: Farina, Sr. Marianne. Theological Ethics of Abū Ḥāmid al-Ghazālī. In: 900 Jahre al-Ghazali im Spiegel der islamischen Wissenschaften. S. 162.

¹¹⁷ Vgl.: Griffel, Frank. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Al-Ghazali. Absatz 5.

¹¹⁸ Vgl.: Ebd.

den Tod in al-Ġazālīs genannter Quelle in insgesamt acht unterschiedlichen Büchern unterteilt. Da sie jedoch nicht gänzlich betrachtet werden können, wird sich das folgende Kapitel ausschließlich auf drei Aspekte beschränken, die sich eher auf das Todesverständnis konzentrieren als auf die Erzählung von Anekdoten, und daher zentral für die vorliegenden Überlegungen sind. Diese sind die Absätze: Über den Vorzug der (vermehrten) Erinnerung des Todes 2)- Über die Länge der Hoffnung und deren Kürze 7)- Über die Wirklichkeit des Todes und das, was dem Toten in seinem Grab begegnet, bis zur Posaune. Nach der Übersetzung der ausgewählten Auszüge ins Deutsche folgt eine Erörterung der jeweiligen inhaltlichen Aspekte. Eine umfassende Diskussion der Ergebnisse beschließt das Hauptkapitel dieser Arbeit.

2.5. Die Auffassung al-Ġazālīs vom Tod in seinem Werk *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*

2.5.1. Das Kapitel „Über die Erinnerung des Todes und das, was danach kommt“.

Kapitel 1: Über den Vorzug der (vermehrten) Erinnerung des Todes

Wisse, dass derjenige, der sich im Diesseits vertieft, auf ihre Verblendung stürzt, und ihre Begierden liebt, dessen Herz gewiss das sich Erinnern (dhik) an den Tod vernachlässigen wird, sodann es sich nicht dessen erinnert. Und wenn er [der Mensch] daran erinnert wird, so neigt er davon ab. Das sind diejenigen, die Gott wie folgt beschrieben hat: „Sag, der Tod, von dem ihr euch abwendet, wird euch begegnen, woraufhin ihr zu demjenigen zurückkehrt, der Wissen über das Verborgene und die Offenbarung besitzt, dann weist er euch auf das hin, was ihr zu tun pflegtet“. (Al-Jumuaa. 8). Dann die Menschen: Entweder [im Diesseits] vertieft, anfänglich zur Reue umkehrend, oder über sein Ende wissend. Und der sich mit dem Diesseits intensiv Beschäftigende (al-munhamek): Er erinnert sich des Todes nicht, und wenn er sich erinnert, wird er ihn an sein diesseitiges Leben erinnern, und er fängt an, es (das Diesseits) zu tadeln. Und die Erinnerung an den Tod hält ihn vom Gott noch mehr fern. Und der in Reue Umkehrende (al-tā'ib): Er erwähnt den Tod vermehrt, damit die Angst und die Furcht aus seinem Herzen entzogen werden und er sein Versprechen erfüllen kann, die Reue zu vervollständigen. Und vielleicht hasst er den Tod aufgrund der Befürchtung, dass er ihm begegnet, schon bevor er die Reue vollendet hat und bevor er sein Handeln verbessert. Er ist von der Sünde der Abneigung gegenüber dem Tod entschuldigt und gehört nicht zu denjenigen, die der Prophet wie folgt beschreibt: „Wer von der Begegnung mit Gott abneigt, neigt Gott von dessen Begegnung ab“. Wahrlich, dieser [zur Reue Umkehrende] verabscheut weder den Tod noch die Begegnung mit Gott. Vielmehr befürchtet er, dass ihm die Gottesbegegnung aufgrund

seiner Vernachlässigung und seiner Unfähigkeit entgeht, und er [der zur Reue Umkehrende] gleicht dem, der die Begegnung mit dem Geliebten aufschiebt, da er damit beschäftigt ist, sich für eine ihm passende Erscheinung vorzubereiten, in der er sich dann zu ihm begibt, sodass er von der Begegnung mit ihm nicht mehr abneigt. Und ein Zeichen für diesen [Menschen] ist, dass er immer für diese Begegnung bereit ist, und keine andere Aufgabe als sie hat. Ansonsten wird er zu demjenigen gehören, der sich im Diesseits vertieft. Und der über sein Ende Wissende (al-‘arif): Wahrlich, er erinnert sich des Todes permanent, da es der Zeitpunkt des Treffens mit seinem Geliebten ist, und der Geliebte vergisst das Treffen mit seinem Geliebten nie. Und dieser [Mensch] hält das Eintreten des Todes für langsam, und es ist ihm lieb, wenn der Tod eintritt, damit er das Haus der Übertreter verlassen kann und sich in die Nähe des Herren der Welten begibt, wie von Ḥudāifa¹¹⁹ erzählt wurde, als ihm der Tod ereilte, sagte er: Ein Geliebter kommt mir in Armut, und mir nutzt keine Reue. Oh Gott, wenn du weißt, dass mir die Armut lieber als das Reichtum, das Siechtum lieber als die Gesundheit und der Tod lieber als das Leben sind, dann erleichtere mir den Tod, bis ich dir begegne. Denn der reuig Umkehrende wird ihm die Abneigung vor dem Tod verzeihen, und dieser ist [auch] von der Zuneigung zum Tod und dem Wunsch danach entschuldigt. Eine Stufe höher als diese [Menschen] ist derjenige, der seine Angelegenheit dem allmächtigen Gott überlässt und für sich selbst somit weder den Tod noch das Leben wählt. Vielmehr wird er die Dinge lieben, die sein Herr liebt. Und das endet mit der übermäßigen Liebe und Treue bis hin zur Ebene der Übergabe, der Zufriedenheit, und das ist der Zweck und das Ende. Und in jedem Fall sind für die Erinnerung an den Tod eine Belohnung und ein Vorzug. Denn wahrlich nutzt die Erinnerung an den Tod demjenigen, der [ins Diesseits] vertieft ist, insofern, dass er sich vom Diesseits abwendet, damit er in seinem Wohlergehen bekümmert und in der Ungetrübtheit seiner Lust gestört wird. Und alles, was die Menschen in ihren Lüsten und Begierden stört, gehört zu den Notwendigkeiten der Errettung.¹²⁰

Kapitel 2: Die Erklärung der Begründung für die langfristige Hoffnung und deren Heilung.

Wisse, die langfristige Hoffnung (ṭūl al-‘amal) hat zwei Gründe. Der eine davon ist die Unwissenheit. Der andere ist: Die Liebe zum diesseitigen Leben. Die Liebe zum diesseitigen Leben: Wahrlich, wenn er sich [der Mensch] in ihm [dem diesseitigen Leben] mit seinen Genüssen, Vergnügen und Schätzen wohl fühlt, fällt es seinem Herzen schwer, es zu verlassen,

¹¹⁹ Ḥudāifa b. Yamān (gest. 656) war ein Gefährte des Propheten Muhammad, Hadith-Überlieferer und gehört zu den ersten Personen, die den Islam angenommen haben.

¹²⁰ Vgl.: Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn. Herausgegeben von Umran, Sayyid. Band 5. 2004. S. 111.

dann weigert sich sein Herz, an den Tod zu denken, der der Anlass für dessen Verlassen ist. Und immer, wenn jemand etwas hasst, dann lehnt er es ab. Und der Mensch empfindet eine Leidenschaft für die unaufrichtigen Wünsche, und sehnt sich daher permanent nach dem, was seinen Begierden entspricht, und das Verweilen in diesem Leben entspricht seinen Begierden. Dann bildet er sich diese ein [das Verweilen] und verinnerlicht es in sich selbst, und berücksichtigt die Voraussetzungen, die er für die Verwirklichung dieses Verweilens erfüllen soll, und was er sonst an Geld, Angehörigen, Freunden und Tieren und anderweitige Notwendigkeiten des diesseitigen Lebens benötigt. Dann werden diese Gedanken sein Herz eifrig beschäftigen und es wird darin gefangen. Anschließend wird es vom Gedenken an den Tod abgelenkt, sodass er nicht anerkennt, wie nahstehend er ist. Wahrlich, wenn ihm in einigen Zuständen der Tod sowie die Notwendigkeit der Vorbereitung auf den Tod in den Sinn kommt, zögert er hinaus, verspricht sich und sagt: Die Tage stehen dir [noch] zur Verfügung, bis du alterst und dich bekehrst, und wenn er altert, so sagt er: Bis du ein Weise wirst. Und wenn er ein Weise wird, so sagt er: Bis du mit der Erbauung dieses Hauses und der Errichtung dieses Dorfes fertig bist, oder, bis du von dieser Reise zurückkehrst, oder, bis du die Heiratsausstattung und die Unterkunft dieses Sohnes arrangierst, oder, bis du die Bezwingung deines Feindes zu Ende geführt hast, welcher sich über dein Unglück gefreut hat. Weiterhin zögert er hinaus und schiebt auf. Ehe er mit einer Beschäftigung anfängt, wird deren Vollendung von der Ausführung anderer Arbeiten abhängig. Auf diese Weise schiebt er allmählich, ein Tag nach dem anderen auf, und eine Beschäftigung bringt ihn zu einer anderen, sogar zu vielen anderen, bis das Todesschicksal ihn ereilt, in einer Zeit, mit der er nicht rechnet, sodann sich sein Bedauern vermehrt. Und die meisten Leute der Hölle und deren Rufende sind diejenigen, die klagen werden: O Kummer dessen, der aufgeschoben hat! Und der arme, der hinausgezögert hat, weiß nicht, dass der ihn heute zum Hinauszögern bewegende auch derselbe ist, welcher morgen bei ihm ist. Vielmehr wird er, je länger die Zeit wird, an Stärke und Festigung zunehmen und glaubt sich vorzustellen, dass derjenige, der sich in diesem Leben entfaltet und es bewahrt, ihm gehören wird. Niemals! Denn es gehört nur demjenigen, der es erschaffen hat. Und der Ursprung all dieser Wünsche sind die Liebe zum Diesseits und die unbeachtete Worte des Propheten, Frieden und Segen seien bei ihm: „Liebe, wen du auch immer zu lieben vermagst. Du wirst es verlassen“.¹²¹

¹²¹ Vgl.:Ebd.: S. 120.

Kapitel 3: Über die Wirklichkeit des Todes und das, was der Tode in seinem Grab begegnet,
bis zur Posaune

Wisse, dass die Menschen bezüglich der Wirklichkeit des Todes verlogene Annahmen haben, bei denen sie Fehler begingen.

Einige nahmen an, dass der Tod das Nichts bedeutet, und dass es weder eine Versammlung am Jüngsten Tag, noch eine Auferweckung, noch eine Folge des Guten und des Bösen geben wird, und dass der Tod des Menschen genauso wie der Tod der Tiere oder das Austrocknen der Pflanzen ist. Das ist die Ansicht der Atheisten und derjenigen, die nicht an Gott und den Jüngsten Tag glauben.

Eine Gemeinschaft nahm an: Mit dem Tod wird er [der Mensch] vernichtet und leidet somit an keiner Strafe bzw. erfreut sich keiner Belohnung, solange er sich im Grab befindet, bis er am Tage der Versammlung auferweckt wird.

Andere sagten: Die Seele bleibt bestehen und wird mit dem Tod nicht vernichtet. Die zu belohnenden bzw. zu bestrafenden Teile sind die Seelen ohne ihre Körper. Wahrlich, die Körper werden weder auferweckt noch zur Versammlung gerufen.

Und alle diese Annahmen sind betrügerisch und weichen von der Wahrheit ab. Vielmehr ist das, was die Möglichkeiten des analogischen Schlusses (*ṭuruq al-i`tibār*) bezeugen und die Zeichen (*ʿAyāt*) belegt, folgendes: Der Tod ist lediglich eine Zustandsänderung, und die Seele wird, nachdem sie den Körper verlassen hat, entweder bestraft oder belohnt. Dass sie den Körper verlässt, bedeutet, dass sie den Körper nicht mehr in Kontrolle hat und dass er ihre Obhut verlassen hat. Denn die Körperteile sind lediglich Werkzeuge der Seele, die sie benutzt, sodass sie [beispielsweise] mittels der Hand gewaltsam vorgeht, mittels des Ohrs hört, mittels des Auges sieht, und die Wahrheit der Dinge mittels des Herzens erfährt. Das Herz ist gleichbedeutend mit der Seele. Die Seele erfährt die Dinge ohne ein Werkzeug, somit kann sie unabhängig jegliche Art von Traurigkeit, Kummer und Betrübnis erleiden, und jegliche Art von Freude und Glückseligkeit kosten. All das ist von den Organen unabhängig. Denn alles, was die Seele beschreibt, begleitet sie auch dann, wenn sie den Körper verlässt. Das, was ihr durch die Organe ermöglicht wird, bleibt so lange im Stillstand, bis die Seele wieder in den Körper hineingeschickt wird. Es ist nicht auszuschließen, dass die Seele nach dem Tod im Grab wieder in den Körper kehrt, oder dass dies erst am Tage der Auferstehung erfolgt.

Der Zustand [des Todes] wird hinsichtlich zweier Aspekte geändert: Der Erste: Dass ihm [dem Menschen] sein Auge, sein Ohr, seine Zunge, seine Hand, sein Bein und all seine Organe

weggenommen werden, auch seine Genossen, sein Kind, seine Angehörige und all seine Verwandten, auch seinen Pferd, sein Tier, seinen Knaben, seine Häuser, seine Ländereien und all seine anderen Besitztümer. Es gibt keinen Unterschied, ob dem Menschen diese Dinge entzogen werden, oder ob diesen Dingen der Mensch entzogen wird. Denn [nur] die Trennung ist dabei das Schmerzhafte. Die Trennung erfolgt manchmal auf die Weise, dass der Mann seines Geldes beraubt wird, und manchmal auf die Weise, dass der Mann von seinem Eigentum und seinem Geld ferngehalten wird. In beiden Fällen ist der Schmerz derselbe. Wahrlich, die Bedeutung des Todes ist, dass der Mensch von seinem Vermögen ferngehalten wird, indem er in eine andere Welt gebracht wird, welche zu dieser Welt nicht passt. Falls der Mensch im Diesseits etwas besaß, bei dem er Freude hat, sich wohl fühlt und dessen Existenz für ihn bedeutungsvoll ist, wird sein Bedauern darum nach dem Tod gewaltig sein. Die Trennung wird ihm schwerfallen. Sein Herz wendet sich außerdem seinem Geld, seinem Ansehen und seinem Eigentum zu, sogar seinem Hemd, welches er anzog und damit glücklich war. Falls er jedoch ausschließlich mit Gottesgedenken freudig werden konnte und sich nur in dessen Nähe wohl fühlte, werden sein Wohlergehen gewaltig und seine Freude vollkommen sein, in der Zeit, in der er mit seinem Geliebten [Gott] beisammen ist, und ihm werden all die Hindernisse und Ablenkungen entgehen. Denn alle Lebensnotwendigkeiten lenken vom Gottesgedenken ab. Und das ist einer der Aspekte der Unterscheidung zwischen dem Zustand des Lebens und des Todes.

Der Zweite: Dass ihm mit dem Tod Dinge enthüllt werden, die ihm in seinem diesseitigen Leben verborgen waren. Denn auch einem wachen Menschen kann einiges aufgedeckt werden, was ihm im Schlaf nicht gezeigt wird. Wenn die schlafenden Menschen sterben, nehmen sie es wahr. Und das erste, was ihm [dem Menschen] enthüllt wird, ist wie ihm seine guten Taten nutzen bzw. seine schlechten Taten schaden. Das alles war in einem zugeschlagenen Buch aufgeschrieben, das sich im Inneren seines Herzens [des Menschen] befand. Die Lebensbeschäftigungen lenkten ihm davon ab, (in dieses Buch) reinzuschauen. Wenn die Beschäftigungen enden, werden ihm all seine Taten aufgedeckt. Kaum blickt er auf eine Sünde, wird er sie in dem Maße bedauern, dass er in die Höllenflut eindringt, um sich von diesem Bedauern zu befreien. In jener Zeit wird ihm gesagt: „Du selbst genügst heute als Abrechner für dich“. (Israa: 14). Und all das wird beim Eintreten des Todes vor der Beisetzung aufgedeckt. In ihm [dem Menschen] werden die Trennungsbeschwerden ausgelöst, und mit der Trennung meine ich eine Trennung von dem, womit er sich in diesem Diesseits geborgen und sicher fühlte, unabhängig von dem, was er zwecks des [nötige] Vorrats (zād) und der Erfüllung der Notwendigkeit anstrebte zu erreichen. Denn, wer nach dem nötigen Vorrat [nur] für die Erfüllung einer Notwendigkeit strebt und dieses dann auch erreicht, wird sich – falls er sich

nicht für diesen Vorrat an sich interessiert – im Moment der Trennung am Rest des nötigen Vorrats erfreuen. Und das ist der Zustand desjenigen, der vom Diesseits ausschließlich das Nötige nimmt und sich wünschte, dass seine zwingend zu befriedigenden Bedürfnisse vergehen, damit er [auf das Diesseits] verzichtet. Bekommt er bereits all das, was er sich gewünscht hat, wird er [auf jeden Fall] darauf verzichten, und eine Reihe gewaltiger Strafen und Schmerzen ereilen ihn, schon vor der Beerdigung.¹²²

2.5.2 Erläuterung der inhaltlichen Aspekte im Kapitel „Über die Erinnerung des Todes und das, was danach kommt“

Im ersten Abschnitt geht es um den Vorzug der (vermehrten) Erinnerung des Todes. Hier versucht al-Ġazālī auf die Bedeutsamkeit der Erinnerung an den Tod als das natürliche Ende des Menschen hinzuweisen. In diesem Kontext unterscheidet er zwischen drei Arten von Menschen, die den Tod jeweils anders wahrnehmen und sich hinsichtlich ihren Interessen am Diesseits voneinander differieren. In diesem Kontext erwähnt er einen Koranvers, der ursprünglich an solchen das Diesseits liebenden Menschen gerichtet sein soll. Im Anschluss daran stellt er diese drei Arten von Menschen vor und beginnt mit demjenigen, der dem diesseitigen Leben eine große Aufmerksamkeit verleiht und sich damit intensiv beschäftigt. Al-Ġazālī nennt dieser *al-munhamik* (Dt.~ der sich intensiv mit einer Sache Beschäftigende). Aufgrund dieser Beschäftigung würde sein Herz – so al-Ġazālī - indirekt vom Gedenken an den Tod abgelenkt bzw. diesen überhaupt vernachlässigen. Wenn ihm dieses Gedenken jedoch in den Sinn kommt, würde er sein eigenes Leben bedauern, wodurch er sich vom Gott noch mehr absondert. Zur zweiten Kategorie gehört der Gläubige, der reuig zu Gott umkehrt und ihm um Vergebung bittet. Dieser Mensch hat, laut der Beschreibung al-Ġazālīs, eine irritierte Haltung bezüglich des Todes. Auf der einen Seite gedenkt er oft dem Tod, damit die Angst um eine unvollständige Reue aus seinem Herzen vertrieben wird. Auf der anderen Seite befürchtet er den frühzeitigen Tod in einer Zeit, in der er seine Reue noch nicht vervollständigt hat und Gott um Vergebung bitten möchte. Aus al-Ġazālīs Sicht werden solche Reue suchenden Menschen aufgrund ihrer Todesfurcht jedoch nicht bestraft. Denn nicht die Gottesbegegnung ist für sie das besorgniserregende Erlebnis. Vielmehr seien es Nachlässigkeit und mangelnde Gottesanbetung die Gründe für ihre Angst vor dem Tod. Die dritte und in der Ausführung al-Ġazālīs letzte Art von Menschen, ist der über das eigene Ende Wissende (arab.: *‘ārif*). Im

¹²² Vgl.: Ebd.: S. 165-167.

Gegensatz zu den anderen Gruppen ist der Tod bei ihm immer gegenwärtig. So könne er es kaum erwarten, dass ihm der Tod ereilt. Denn mit dem Tod assoziiere er sowohl die unmittelbare Begegnung mit Gott, dem Geliebten, als auch einen endgültigen Abschied vom Diesseits als ein Ort der Ketzer, Übeltäter und Sünder. Hier nimmt der Autor Bezug auf den Prophetengefährten Ḥuzaifa ibn al-Yamān, der den Tod begrüßt und sich einen erleichterten Tod gewünscht habe. Dass dieser den Tod erhofft hat, wird ihm nachgesehen. Schließlich bemerkt al-Ġazālī, dass derjenige, der Gott in all seinen Angelegenheiten vertraut und zufrieden mit der Bestimmung Gottes über die eigene Existenz ist, auf der höchsten Stufe von allen anderen Menschen steht.

Im darauffolgenden Abschnitt über die Gründe für die langfristige Hoffnung und deren Heilung versucht al-Ghazali, eine mögliche Erklärung dieser Lebenseinstellung zu geben. Zu Beginn erwähnt er, dass die langfristige Hoffnung vor allem durch die Unwissenheit (arab.: *ḡahl*) und die Liebe zum weltlichen Leben verursacht wird. Anschließend beginnt er mit seinen Ausführungen über die Liebe zum Diesseits und behauptet, dass ein Mensch, sobald er sich dem Diesseits ergeben fühlt, darin eine Glückseligkeit empfindet und dessen Genüssen zu einem unverzichtbaren Bestandteil seines Lebens werden. Daher wird ihm das Verlassen dieses Ortes viel Mühe und Anstrengung kosten. Außerdem verweigere er sich, überhaupt an den Tod zu denken, da er ihn unmittelbar mit der Beendigung seiner unbeschwerten Existenz assoziiere. In diesem Zusammenhang behauptet er auch, dass es in der Natur des Menschen liegt, tadelnswerte Wünsche entsprechend seinen Präferenzen und Prioritäten zu äußern. Dazu gehöre auch ein unbefristetes Dasein in diesem Leben. Aufgrund dessen versucht der Mensch – so al-Ġazālī – alle Bedingungen, die für ein langes bzw. ewiges Verweilen unabdingbar sind, zu erfüllen. Wenn einem Menschen, welcher am diesseitigen Leben hängt, in irgendeiner Weise der Gedanke an den Tod in den Sinn kommt, so versuche er, sich von der Vorstellung abzulenken, dass ihm noch ein langes Leben erwartet und er genügend Zeit hat, über den Tod nachzudenken und rechtzeitig zu handeln. Da eine solche Vorstellung realitätsfern ist, gilt sie für al-Ġazālī als äußerst irrtümlich. Er nennt verschiedene möglichen Ausreden, von denen sich ein diesseitsliebender Mensch zu überzeugen versucht, um seinen Gewissenkonflikt zu bewältigen. Diese Ausreden seien auf verschiedene Lebensnotwendigkeiten bezogen, wie bspw. das Nachgehen von bestimmten Verpflichtungen im familiären Leben oder die Bestrebung danach, seine eigenen Feinde zu überwinden. Solche Angelegenheiten würden diesen Menschen dazu bewegen, die Reue von den eigenen Sünden und Fehlern immer wieder aufzuschieben, unter dem Vorwand, dass diese in der fernen Zukunft erfolgen wird. Außerdem begnügt sich dieser Mensch aus al-Ġazālīs Sicht nicht mit der Vollendung dieser Tätigkeiten

und ergänzt diese vielmehr durch andere, zusätzliche Beschäftigungen. So pflege er, diese Handlungen auszuführen und andere hinzuzuziehen, bis ihn der Tod treffe, in einer Zeit, in der ihm sein Bedauern und seine Reue nicht mehr nützen. In diesem Zusammenhang führt der Autor am Ende des Abschnittes eine Tradition an, die auf den Propheten Muhammad zurückgeht und seine Ausführung dieser Thematik zusammenfasst. Dieser Tradition kann entnommen werden, dass es unabhängig von Grad und Ausmaß der Liebe eines Menschen zu etwas, sei es einer Person, einem Gegenstand, oder einem Genussmittel, er sich davon eines Tages trennen müsse. Aus diesem Grund dürfe dieses weltliche Leben – so al-Ġazālī – nicht als ein Verbleib für die Ewigkeit betrachtet werden, in dem die Möglichkeit zur Reue immer vorhanden ist. Vielmehr solle sie als ein vorübergehender Ort angesehen werden, den man zu jeder Zeit, plötzlich und unangekündigt, verlassen könne.

Das Thema des letzten Absatzes bezieht sich auf die Wirklichkeit des Todes und das, was der Tote in seinem Grab begegnet, bis zur Posaune. Zunächst bemerkt al-Ġazālī, dass die Menschen bezüglich der wahren Bedeutung des Todes fehlerhafte Vermutungen aufstellen, und unterteilt sie in drei unterschiedliche Gruppen. Zur ersten Gruppe gehören die Nichtgläubigen, welche mit dem Tod das Nichtsein bzw. die endgültige Vernichtung des Menschen assoziieren und weder an ein Leben nach dem Tod noch an ein göttliches Gericht glauben würden. Die weitere Gruppe vertritt die Meinung, al-Ġazālī zufolge, dass der Mensch erst nach der Posaune zur Rechenschaft gezogen wird und es vorher keine Bestrafung oder Belohnung erfolgen würden. Die letzte Gruppe gehe davon aus, dass nur die Seelen für die Taten und Handlungen der Menschen verantworten würden und nicht die Körper. Nach der Meinung al-Ġazālīs können solche Annahmen keinesfalls zutreffen. Vielmehr betrachtet er den Tod als eine bloße Zustandsänderung, was durch verschiedene Zeichen und logischen Argumente bestätigt werden könne. Mit dem Tod würden – so die Auffassung al-Ġazālīs – jegliche Körperorgane vorläufig stillgelegt. Nur die Seele bleibt bestehen und ist in der Lage, sowohl die wohltuenden als auch die schmerzhaften Zustände zu empfinden. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass der Autor die Möglichkeit zur Wiederbelebung des toten Menschen in seinem Grab durch die Rückkehr der Seele in den Körper nicht ausschließt. Allerdings erwähnt er auch, dass dies erst am Tag der Auferstehung geschehen kann.

Nachdem al-Ġazālī die drei aus seiner Perspektive falschen Annahmen diskutiert und seine Auffassung diesbezüglich erläutert hat, erklärt er seine Definition vom Tod als Zustandsänderung und schreibt, dass sich diese Änderung auf zwei Aspekten bezieht. Der erste Aspekt sei die Trennung des Menschen von all seinen Körperorganen, nahe- und weniger

nahstehenden Personen sowie materiellen Gegenständen, die er zu seinen Lebzeiten besaß. Eine solche Trennung kann – so al-Ġazālī - auch in der Form auftreten, dass dem Menschen die bereits genannten Dinge während seines Lebens entzogen werden. In beiden Fällen sei die Trennung jedoch belastend. Anschließend betont er, dass lediglich der Mensch, welcher in seinem Leben allein in der Anbetung Gottes Glück fand, diese Trennung als glückliche Befreiung vom Diesseits und Möglichkeit zur Begegnung mit Gott betrachtet. Der zweite Aspekt beziehe sich auf die Aufdeckung der eigenen Verdienste in Hinblick auf die zu belohnenden oder zu bestrafenden Taten. Hier sei der Mensch, wie es sich aus einer in der Ausführung al-Ġazālīs angeführten Koranpassage ableiten lässt, auf sich selbst angewiesen und würde jede Sünde zutiefst bedauern, weswegen ihm der Abschied vom weltlichen Leben schwerfallen würde.

2.5.3. Diskussion

Wie es bereits im Verlauf der Arbeit ersichtlich wurde, nimmt die Thematik über den Tod im islamischen Kontext einen großen Raum ein und wird sowohl in den zwei großen Hauptquellen des Korans und der prophetischen Überlieferung als auch von Gelehrten behandelt, die innerhalb der islamischen Mystik als bekannte Autoritäten gelten. So wirft der in dieser Arbeit behandelte Abū Hāmid al-Ġazālī in seinem Werk *Ihyā`* einen tiefsinnigen Blick auf das Thema, welcher die Lebenseinstellung und Überzeugungen vieler Sufis reflektiert.

Die zwei Primärquellen im Islam, Koran und Sunna, gelten als elementare Grundlagen, auch in Bezug auf eschatologische Fragestellungen. Dass der Tod hier keineswegs das Ende des Lebens bedeutet, sondern vielmehr eine Übergangsphase zu einem nächsten Leben, in dem der Mensch über die eigenen Handlungen, Taten und Absichten im Diesseits Rechenschaft abzulegen hat, ist eine Kernaussage dieser Quellen. Ferner kann das diesseitige Leben als eine Möglichkeit zur Bestimmung des späteren Schicksals angesehen werden, dadurch, dass der Mensch vor allem die göttlichen Vorgaben beachtet und sein Handeln dementsprechend anpasst. Aus islamischer Sicht hat also derjenige, der im Diesseits unter anderem moralisch korrekten Entscheidungen trifft, bereits die Bedeutung des nächsten Lebens verstanden. „*In other words, Islamic thinker emphasize the need to understand the significance of the next life in providing a construct and a sanction for the moral imperative in this life* „.¹²³ Das Wissen über den Todeszeitpunkt und

¹²³ Husain, Akbar. Khan, Sabira. Muslim Attitudes towards near-death Experiences, Death and the Afterlife. In: Heaven, Hell, and the Afterlife. Eternity in Judaism, Christianity, and Islam.. S. 43.

dessen Ursache besitzt laut der islamischen Auffassung ausschließlich Gott. Alle menschlichen Angelegenheiten und Ereignisse – dazu gehört auch der Tod – werden von Gott verwaltet, der über eine umfassende Entscheidungsmacht verfügt.¹²⁴ Diese Gewissheit um die Allmacht Gottes gehört zu den wichtigsten islamischen Glaubensinhalte und wird an verschiedenen Stellen in den beiden Quellen betont.

Die Sufis, also die Anhänger der islamischen Mystik, leiten ihre Lehren im Bezug auf Jenseitsvorstellungen größtenteils aus Koran und Sunna ab. Für die vorliegenden Überlegungen besonders wichtig sind ihre Lebenshaltungen und Ideale, welche in Bezug auf das Thema der Arbeit vielfältig interpretiert werden können. Wie bereits geschildert wurde, sind vor allem die Reue, das Gottesvertrauen, und der Verzicht die wesentlichen Schritte im Leben eines Sufis. So könnte die Reue unter anderem auf der Vorstellung beruhen, dass der Tod zu jeder Zeit eintreten kann und man aus diesem Grund darauf vorbereitet sein soll. Die von einem Sufi beabsichtigte Reue und die ständige Hoffnung auf die göttliche Vergebung der begangenen Sünden kann die Vermutung nahelegen, dass ihm der Gedanke an den Tod ununterbrochen beschäftigt und er das Leben mit gutem Gewissen verlassen möchte. Ferner kann das bereits skizzierte Verständnis von dem mystischen Gottesvertrauen in der Hinsicht interpretiert werden, dass der Tod, aus Sicht eines Sufis ihm nur zugutekommen kann, da dieses Ereignis von Gott bestimmt ist. Bei einer genaueren Betrachtung des Kapitels über den Tod im al-Ġazālī's vorgestellten Werk wird der Aspekt des Gottesvertrauen ebenfalls angesprochen und beruht in erster Linie auf dem Gleichmut in Form einer Übergabe von jeglichen Sorgen und Verantwortung an Gott. Nicht zuletzt könnte der Verzicht als eine wichtige Lebenshaltung die Belanglosigkeit des Diesseits im Vergleich zum Jenseits widerspiegeln, bei dem der Tod als letzte Konsequenz angenommen wird.

Dem islamisch-mystischen Verständnis nach hilft das ständige Gedenken des Todes dem Menschen dabei, die weltlichen Gegebenheiten aus dem richtigen Blickwinkel zu betrachten und eine andere Haltung diesbezüglich zu entwickeln.¹²⁵ Al-Ġazālī widmet in seinem Werk die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften dem Tod und den damit einhergehenden Aspekten ein ganzes Kapitel, woraus die Bedeutsamkeit dieser Thematik in seinem Denken ersichtlich wird. Den drei bereits behandelten Kapiteln kann entnommen werden, dass die Auffassung vom Tod, abgesehen von einigen zusätzlichen Ausführungen seitens dem Autor mit einem erkennbaren sufistischen Dimension, zu einem Großteil auf den in der islamischen

¹²⁴ Vgl.: Ebd.

¹²⁵ Vgl.: Gramlich, Richard. Weltverzicht. Grundlagen und Weisen der islamischen Askese. 1997. S. 140.

Glaubenslehre verankerten Vorstellungen und Annahmen beruht. Im ersten Unterkapitel über die Vorteile des sich Erinnerns an den Tod kommt unter anderem hervor, dass al-Ġazālī die Liebe zum Diesseits mit der Missachtung bzw. Ignoranz des Todes als natürliches Ende des menschlichen Lebens in Verbindung setzt. Seine Einteilung der Menschen hinsichtlich ihrer Zuneigung zum weltlichen Leben in drei Gruppen erweckt außerdem den Eindruck, als wäre der wahre Gläubige vor allem derjenige, der die Gottesbegegnung zu seinem höchsten Ziel hat. Ob die erwünschte Gottesnähe und der Lohn im Jenseits einem das Diesseits liebenden, hoffnungsvollen Menschen jedoch ermöglicht oder vorenthalten werden kann, stellt ein nicht unerhebliches Diskussionsthema dar. Denn, wie es in den Überlegungen al-Ġazālīs im Kapitel über die Länge der Hoffnung zu erkennen ist, wird die Liebe zur irdischen Welt vor allem durch die Hoffnung auf ein langes Leben widerspiegelt. Das Gegenstück davon sei die kurze Hoffnung, bzw. „die Abgrenzung vom gewöhnlichen, planenden Bewusstsein“¹²⁶. Würde der Mensch also permanent in der Lage sein können, gute Handlungen zu vollziehen und sich gottesfürchtig zu verhalten, so hofft er nicht auf ein langes Leben.¹²⁷ Al-Ġazālīs Überlegungen über die Hoffnung auf ein langes Leben, die sich durch das ständige Aufschieben und die fehlende Bereitschaft für gutes Handeln zeigen, kann somit als ein Wesensmerkmal der das Diesseits liebenden Menschen angesehen werden. Wie bereits zuvor angerissen wurde, hängt der Aspekt der kurzfristigen Hoffnung mit dem des Verzichts als eine wichtige Grundhaltung der islamischen Mystik zusammen, der die Einstellung zum Tod wiederum stark beeinflusst. Das diesseitige Leben wird dabei von den Sufis, aber auch generell von den gläubigen Menschen als ein grundsätzlicher Gegenstand des Verzichts betrachtet.¹²⁸ Das bedeutet, dass die weltlichen Angelegenheiten für einen Gläubigen nicht in den Vordergrund ihrer Prioritäten gesetzt werden dürfen und sie die Verwirklichung des eigenen Selbst bzw. die Befriedigung der eigenen Gelüste nicht anstreben sollen. Für die vorliegende Diskussion besonders relevant ist die Vorstellung einiger Mystiker und Gläubige vom Verzicht auf das Diesseits als „Ausgleich“ bzw. „Gegenleistung“ für das, was ihnen im nächsten Leben an Belohnung zuteilwerden wird.¹²⁹ Dass der Verzicht auf das Diesseits zugunsten des Jenseits geübt und der unausweichliche Tod ständig vergegenwärtigt wird, womit sich die kurzfristige Hoffnung einiger Sufis erklären lässt, sind für das Todesverständnis im islamischen Kontext Aspekte von fundamentaler Bedeutung.

¹²⁶ Walther, Markus. Zeit- und Ewigkeitsvorstellungen zwischen Philosophie, Theologie und Mystik. S.439.

¹²⁷ Vgl.: Gramlich, Richard. Weltverzicht. S. 146.

¹²⁸ Vgl.: Ebd.: S. 11

¹²⁹ Vgl.: Ebd.: S. 47.

3. Fazit

Ziel der vorliegenden Arbeit war herauszufinden, welches Verständnis vom Tod in der islamischen Mystik und bei al-Ġazālī im Besonderen vorherrscht und wie dieses im Kontext islamischer Glaubensvorstellungen eingebettet werden kann. Im Vordergrund stand dabei die Frage; „*Wie lassen sich das Bild des Todes im Sufismus bei Abū Hāmid al-Ġazālī aus dem Hintergrund der islamischen Religionslehre beschreiben?*“ Es wurden zunächst die grundlegenden Quellentexte der islamischen Religion in Hinblick auf Todes und Jenseits-Vorstellungen näher betrachtet, worauf aufbauend die Auffassung al-Ġazālīs diesbezüglich in seinem Werk *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn* vorgestellt und diskutiert wurde.

Aus den obigen Erläuterungen lässt sich schließen, dass der Glaube an den Tod als eine vorläufige Übergangsphase zu einem nächsten Leben und keinesfalls als das Ende des Lebens, an die Auferstehung sowie an das Jüngste Gericht, für das Verständnis der islamischen Gelehrsamkeit kennzeichnend ist. Darüber hinaus wird für die Anhänger des Sufismus im Allgemeinen und für al-Ġazālī im Besonderen eine Auffassung vom Diesseits als ein vergänglicher Ort vertreten, in dem der Mensch nur für eine gewisse Zeit bleiben wird. Aus diesem Grund soll man sich vielmehr auf das Jenseits als den Ort des ewigen Verweilens konzentrieren und sich im Diesseits auf das spätere, unvermeidbare göttliche Gericht vorbereiten und rechtschaffen handeln. Da der Tod sowohl das Ende des eigenen Lebens im Diesseits bedeutet als auch eine Begegnung mit dem einzigen Schöpfer ermöglicht und eine göttliche Bestimmung ist, kann er in Hinblick auf die bereits skizzierte Vorstellung nicht anders als erwünscht sein. Des Weiteren legt ein Vergleich der Ansichten al-Ġazālīs zu Tod und Endzeitvorstellungen mit den Kernelementen der islamischen Gelehrsamkeit nahe, dass al-Ġazālīs Überzeugungen überwiegend auf allgemein akzeptierten Grundsätzen beruhen, jedoch von sufischen Weltanschauung und Lebenseinstellung beeinflusst sind und daher das Thema aus einem besonderen Blickwinkel betrachten.

Die vorliegende Arbeit gliederte sich in fünf thematischen Einheiten auf. Im ersten Kapitel wurde ein Überblick über die Todeslehre in den zwei bedeutenden Quellen der islamischen Gelehrsamkeit, nämlich dem Koran und der prophetischen Tradition, gegeben. Dabei wurden vor allem einige kontextbezogene Stellen herausgearbeitet und vom Hintergrund der Exegese-Werken von den bedeutsamen Korankommentatoren aṭ-Ṭabarī und al-Qurṭubī diskutiert. Diese wurden von einigen prophetische Aussagen ergänzt, die dem *Sahih* des Muslim entnommen wurden. Im Mittelpunkt des zweiten Kapitels stand der Sufismus. Hier wurden zunächst den historischen Hintergrund dieser Bewegung näher betrachtet und einige der bedeutsamsten

Pioniere der islamischen Mystik vorgestellt. Danach wurden die wichtigsten, für eine sufistische Religionspraxis unerlässliche Ideale und Lebenshaltungen skizziert und im Zusammenhang mit dem Thema der vorliegenden Arbeit behandelt. Das dritte Kapitel befasste sich anschließend mit der Person al-Ġazālī. Hier wurden zuerst einige biografische Angaben gemacht und seine wichtigsten Lehrensätze in Kurzform dargestellt. Im vierten Kapitel wurde das auf al-Ġazālī zurückgehende Werk *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* hinsichtlich seines Aufbaus und seiner Struktur beschrieben, wovon ausgehend einige theoretische Hintergrundinformationen zu diesem Werk vermittelt wurden. Gegenstand des fünften und letzten Abschnittes, welcher auch als Herzstück unserer Arbeit bezeichnet werden kann, war das Kapitel über den Tod in al-Ġazālī's *Iḥyā'*. Zunächst haben wir drei ausgewählte Unterkapitel vom Arabischen ins Deutsche übersetzt. Danach wurde auf den Inhalt der übersetzten Auszüge eingegangen. Um eine vorläufige Antwort auf die Forschungsfrage vorzubereiten, wurden abschließend die im Verlauf der Arbeit gezeigten Ergebnisse zusammenfassend analysiert und bewertet. Die Fragen danach, inwiefern die über die auferlegten Vorschriften hinausgehende mystischen Praktiken und Ideale, bspw. der Verzicht auf alles Weltliche, mit einer umfangreicheren Belohnung im Jenseits zusammenhängen und wie Paradies und Hölle in der islamischen Mystik beschrieben werden, konnten im Rahmen dieser Arbeit nicht beantwortet werden und bedürfen daher weiteren Forschung.

Die in dieser Arbeit analysierten Vorstellungen erscheinen uns charakteristisch für die Auseinandersetzung mit Tod und Jenseits im Islam. Die Kenntnis des unter Muslimen vorherrschenden Todesverständnis und des festen Glaubens an ein nächstes Leben kann einen wichtigen Beitrag zur Analyse von Handlungsentscheidungen gläubiger Muslime leisten. In diesem Zusammenhang soll die Arbeit mit einem auf den Sufi Mālik b. Dinār zurückgehenden Gedicht beendet werden.

„Ein Diesseitsgut erhoffend, das ihm bliebe –

Es stirbt der Hoffende, bevor das Erhoffte ist.

Einen Palmschößling züchtet er und plagt sich damit –

Der Schößling lebt, der Mensch ist tot.“¹³⁰

¹³⁰ Gramlich, Richard. Weltverzicht. S. 143.

4. Literaturverzeichnis

Primärquellen

1. Abī al-Husān Muṣlīm an-Nīsābūrī. Ṣaḥīḥ Muṣlīm. Band 1. 1991. Kairo. Dar al-Hadith Verlag.
2. Al-Ġazālī, Abū Hāmid. Iḥyā' 'ulūm al-dīn. Herausgegeben von Umran, Sayyid. Band 1. 2004. Kairo. Dar al-Hadith Verlag.
3. Al-Ġazālī, Abū Hāmid. Iḥyā' 'ulūm al-dīn. Herausgegeben von Umran, Sayyid. Band 2. 2004. Kairo. Dar al-Hadith Verlag.
4. Al-Ġazālī, Abū Hāmid. Iḥyā' 'ulūm al-dīn. Herausgegeben von Umran, Sayyid. Band 3. 2004. Kairo. Dar al-Hadith Verlag.
5. Al-Ġazālī, Abū Hāmid. Iḥyā' 'ulūm al-dīn. Herausgegeben von Umran, Sayyid. Band 4. 2004. Kairo. Dar al-Hadith Verlag.
6. Al-Ġazālī, Abū Hāmid. Iḥyā' 'ulūm al-dīn. Herausgegeben von Umran, Sayyid. Band 5. 2004. Kairo. Dar al-Hadith Verlag.

Sekundärliteratur

1. Al-Habib, Andre. Sufismus. Das mystische Herz des Islam. Eine Einführung. 2. überarbeitete Auflage. 2013. München. Hans-Jürgen-Maurer Verlag.
2. Al-Qurṭubī. Al-Ġāmi' li-'Aḥkām al-Qur'ān. Band 1. 2006. Beirut. Al-Risala Verlag.
3. Al-Qurṭubī. Al-Ġāmi' li-'Aḥkām al-Qur'ān. Band 5. 2006. Beirut. Al-Risala Verlag.
4. Al-Qurṭubī. Al-Ġāmi' li-'Aḥkām al-Qur'ān. Band 6. 2006. Beirut. Al-Risala Verlag.
5. Al-Qurṭubī. Al-Ġāmi' li-'Aḥkām al-Qur'ān. Band 15. 2006. Beirut. Al-Risala Verlag.
6. Al-Qurṭubī. Al-Ġāmi' li-'Aḥkām al-Qur'ān. Band 17. 2006. Beirut. Al-Risala Verlag.
7. Aṭ-Ṭabarī. Tafsīr Aṭ-Ṭabarī Jāmi' al-Bayyān'an Ta'wīl Āl al-Qur'ān. Band 1. 1994. Beirut. Al-Risala Verlag.
8. Aṭ-Ṭabarī. Tafsīr aṭ-Ṭabarī Jāmi' al-Bayyān'an Ta'wīl Āl al-Qur'ān. Band 2. 1994. Beirut. Al-Risala Verlag.
9. Aṭ-Ṭabarī. Tafsīr aṭ-Ṭabarī Jāmi' al-Bayyān'an Ta'wīl Āl al-Qur'ān. Band 5. 1994. Beirut. Al-Risala Verlag.
10. Aṭ-Ṭabarī. Tafsīr aṭ-Ṭabarī Jāmi' al-Bayyān'an Ta'wīl Āl al-Qur'ān. Band 6. 1994. Beirut. Al-Risala Verlag.
11. Berger, Lutz. Islamische Theologie. 2010. Wien. Facultas Verlag.

12. Bobzin, Hartmut. Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen. 2010. München. Verlag C.H. Beck.
13. Chittick, William. Rumi and wahdat al-wujud. Observations and Insights. 2007. In.: Iqbal Review. Journal of the Iqbal Academy Pakistan.
14. Dastmalchian, Amir. Islam. In: The palgrave Handbook of the Afterlife. Editoren: Nagasawa, Yujin. Matheson, Benjamin. 2017.
15. Gerhard, Böwering. Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. Biografie. Encyclopaedia Iranica. 2012.
<https://www.iranicaonline.org/articles/gazali-i-biography>
16. Griffel, Frank. Bülent, Ucar (Hrsg.). 900 Jahre al-Ghazali im Spiegel der islamischen Wissenschaften. Band 5. 2015. Osnabrück. V & R unipress Universitätsverlag Osnabrück.
17. Griffel, Frank. Al-Ghazali's Philosophical Theology. 2009. Oxford. Oxford University Press.
18. Griffel, Frank. Al-Ghazali. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2020.
<https://plato.stanford.edu/entries/al-ghazali/>
19. Gramlich, Richard. Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese. Band 43. 1997. Wiesbaden. Harrassowitz Verlag.
20. Husain, Akbar. Khan, Sabira. Et al. Muslim Attitudes toward Near Death Experiences, Death and the Afterlife. In: Heaven, Hell, and the Afterlife. Eternity in Judaism, Christianity, and Islam. 2013. Kalifornien. ABC-CLIO Verlag.
21. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth. (Editoren). Encyclopedia of Islam. Second Edition. Brill Verlag.
<https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>
22. Schimmel, Annemarie. Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus. 1985. 1. Auflage. Köln. Eugen Diederichs Verlag.
23. Schimmel, Annemarie. Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik. 2005. München. C.H. Beck Verlag.
24. Schwartländer, Johannes (Hrsg.). Der Mensch und sein Tod. 1. Auflage. 1976. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.
25. Walther, Markus. Zeit und Ewigkeitsvorstellungen zwischen Philosophie, Theologie und Mystik. Eine vergleichende Fallstudie zu Christentum und Islam anhand der Texte von Meister Eckhart und al-Ghazali. 2018. Würzburg. Verlag Königshausen & Neumann.

26. Werner, Helmut (Hrsg.). Das islamische Totenbuch. Jenseitsvorstellungen des Islam.
2009. Köln. Anaconda Verlag.

5. Eigenständigkeitserklärung

Ich versichere hiermit, dass ich die vorgelegte Bachelorarbeit eigenständig und ohne fremde Hilfe verfasst, keine anderen als die angegebenen Quellen verwendet und die den benutzten Quellen entnommenen Passagen als solche kenntlich gemacht habe. Diese Bachelorarbeit ist in dieser oder einer ähnlichen Form in keinem anderen Kurs und/oder Studiengang als Studien- oder Prüfungsleistung vorgelegt worden.

Ort, Datum

Bayreuth, 11.07.2022

Unterschrift der\des Studierende