



FACHARTIKEL

Ansätze zum Verständnis der Seele in der Koranexegese¹

Martin Kellner

Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel werden die Entitäten der menschlichen Seele aus koranexegetischer Sicht betrachtet, einander gegenübergestellt und im Zusammenhang grundlegender Konzepte zum islamischen Menschenbild kontextualisiert; zudem werden einige Konzeptionen bezüglich der unterschiedlichen Zustände der Psyche beschrieben. In der Literatur werden die im Menschen wirksamen psychischen Kräfte aus islamischer Perspektive meist anhand der diesbezüglichen Ausführungen in den Werken des Sufismus dargestellt. Ein Einblick in die sunnitische Exegese-Literatur zeigt, dass die grundlegenden islamischen Seelenkonzepte durchaus als Mainstream gesehen werden können und in der vielfältigen islamischen Geistesgeschichte durchgängig beschrieben werden, auch wenn sich auch innerhalb der klassischen Literatur immer wieder neue Varianten im Verständnis psychischer Prozesse zeigen.

Schlüsselwörter: Islamisches Menschenbild, Seelenkonzeptionen, psychische Gesundheit und Krankheit, islamische Psychologie

Abstract

In this article, the entities of the human soul are considered from a Quranic exegetical perspective, contrasted and contextualized in the context of fundamental concepts regarding the Islamic conception of man; in addition, some ideas regarding the different states of the psyche are described. In the literature, the psychic forces from an Islamic perspective are mostly presented on the basis of the explanations in this regard in the works of Sufism. An insight into the Sunni exegesis literature shows that the basic Islamic concepts of the soul can certainly be seen as mainstream and are described consistently in the diverse Islamic intellectual history, even if new variants in the understanding of psychic processes continue to appear even within the classical literature.

Key Words: Islamic conception of man, conceptions of the soul, mental health and illness, Islamic psychology

¹ Dieser Text wurde ursprünglich in dem Band „Islamintegrierte Psychotherapie und Beratung“ (<https://www.psychosozial-verlag.de/3027>) unter dem Titel „Psychische Entitäten bei Koranexegeten – Ansätze zum islamischen Verständnis der Seele“ veröffentlicht und erscheint hier in angepasster Version und im Rahmen einer CC-BY-NC-ND-Lizenz, die eine kommerzielle Nutzung dieses Textes ausschließt.

Koranisches Menschenbild

Um die koranischen Konzepte der menschlichen Seele verständlich zu machen, ist zunächst eine Skizzierung des islamischen Menschenbilds nötig. Für das Wort »Mensch« gibt es im Arabischen unterschiedliche Ausdrücke, von denen im Koran am meisten der Begriff *‘insān* verwendet wird. Das Wort *‘insān* und seine Ableitungen kommen 58 Mal im Koran vor, Synonyme sind *bašar* und *ibn (banū) ‘ādam*. Es ist in der arabischen Linguistik umstritten, von welcher Wurzel der Begriff *‘insān* abstammt – entweder ist er auf die Wurzelradikale *‘-n-s* zurückzuführen, was auf die Bedeutung von »Geselligkeit« weist (der Mensch ist demnach von seiner Natur her auf soziale Kontakte, auf Gesellschaft und Koexistenz mit anderen angewiesen); ein anderer Ansatz verweist darauf, dass die Konsonanten *n-s-y* die morphologische Grundlage des Begriffes bilden, was auf »Vergesslichkeit« hindeutet (Fayūmī al-Muqri 1987). Damit verbunden ist die theologisch formulierte Grundannahme, dass der Mensch seinem Wesen nach vergesslich und bedürftig danach ist, immer wieder erinnert zu werden. Der Koran wird in diesem Sinn auch als »Erinnerung« bzw. »Mahnung« (arab. *dīkr*) bezeichnet, die dem wie oben beschrieben, vergesslichen Menschen das Wesentliche wieder ins Bewusstsein bringen soll: »Wir haben die Mahnung hinabgesandt. Und wir geben auf sie acht« (Koran 15:9). Der Mensch wird aus islamischer Sicht also von Gott ermahnt und erinnert, und diese »Kommunikationssituation, die der Koran schafft, ist bereits ein fundamentales Element muslimischer Anthropologie« (Zirker 1999, S. 97). Die Bereitschaft, sich ansprechen zu lassen, kann als wesentliches Merkmal seelisch-religiösen Heils gesehen werden. Aus theologischer Sicht soll der Mensch in seiner individuellen Verantwortlichkeit dazu aufgerufen werden, in einen Zustand des Gottesdienstes (arab. *‘ibāda* bzw. *‘ubūdiya*) zu leben: »Und Ich habe die Dschinn und die Menschen nur dazu geschaffen, dass sie mir dienen« (Koran 51:56). Al-Ghazzali (2004) führt dies weiter aus und bezeichnet als die grundlegende Aufgabe des Menschen, sowohl mit dem Schöpfer als auch mit den Geschöpfen in richtiger Weise umzugehen.

Die doppelte Bedeutung des Begriffes *‘insān* deutet somit auf zwei Aspekte der *conditio humana*: Einerseits braucht der Mensch Gesellschaft und muss lernen, dieses Zusammenleben mit anderen Menschen bzw. Geschöpfen verantwortungsvoll zu gestalten, und andererseits neigt der Mensch zu Vergesslichkeit und verliert dabei das Bewusstsein für das

Zwei Aspekte der *conditio humana*:
Geselligkeit und Vergesslichkeit.

Wesentliche: Im Koran ist von einem »Urvertrag« zwischen Gott und den Menschen die Rede, welcher in der Exegeseliteratur als eine dem Menschen innewohnende Beziehung zum Transzendenten gesehen wird: »Und (damals) als dein Herr aus der Lende der Kinder Adams deren Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selber zeugen ließ! (Er sagte:) ›Bin ich nicht euer Herr?‹ Sie sagten: ›Jawohl, wir bezeugen es!« (Koran 7:172).

Richard Gramlich weist in diesem Zusammenhang auf die Annahme einer ursprünglichen seelischen Natur des Menschen hin: »Die Schöpfung der Urnatur, in die die Erkenntnis des einen Herrn eingesenkt ist, ist eine Art Naturvertrag, der eine naturrechtliche Pflicht zur Anerkennung und Verehrung des einen Gottes begründet« (Gramlich 2009, S. 229). In diesem Sinne besteht aus koranischer Perspektive die Notwendigkeit, die menschliche Seele

in ihrer Vergesslichkeit durch die Offenbarung (den Koran) an den ursprünglichen Bund mit Gott zu erinnern. Jene spirituellen Praktiken, die im Sufismus praktiziert und meistens als *dhikr* bezeichnet werden, sind darauf ausgerichtet, diese ursprüngliche Beziehung zwischen Mensch und Gott wieder ins Bewusstsein zu bringen (Böwering 2003).

Aus muslimischer Sicht benötigt der Mensch die Erinnerung in Form der Offenbarung, um mit seinen eigenen Schwächen umgehen zu können, auf die an zahlreichen Stellen im Koran hingewiesen wird: »Allah will euch Erleichterung gewähren. Der Mensch ist (ja) von

Der Mensch benötigt Erinnerung in Form der Offenbarung und zeichnet sich zugleich durch einen freien Willen aus.

Natur schwach« (Koran 4:28). Der Mensch ist also »gut und in der Lage, Gott zu erkennen. Andererseits ist er schwach und verführbar« (Berger 2010, S. 178). Eine Manifestation dieser Schwäche sind negativ konnotierte Eigenschaften, die im Koran folgendermaßen beschrieben werden: »Der Mensch ist ja stets voreilig« (Koran 17:11) und »Der Mensch ist seinem Herrn gegenüber wirklich undankbar (indem er ihm seine Wohltaten überhaupt nicht dankt) und bezeugt das (sogar selber). Und er ist

von heftiger Liebe zu den Gütern (dieser Welt) erfüllt« (Koran 100:6–8). Aufgrund der negativ konnotierten Eigenschaften des Menschen in der koranischen Rede, sprechen einige Autor:innen von einem »düsteren Menschenbild« (Tischler 2010, S. 36). Andererseits ist zu bemerken, dass der Mensch trotz aller erwähnten Schwächen und Unzulänglichkeiten laut koranischer Aussage ein von Gott geehrtes Wesen ist: »Und Wir haben ja die Kinder Adams geehrt« (Koran 17:70).

Die menschliche Natur ist also einerseits von problematischen Eigenschaften geprägt, zugleich aber wird dem Menschen im Koran eine besondere Würde und ein positives Potenzial zugeschrieben: »Der Mensch trägt damit seine ursprüngliche Würde in sich und zugleich ist sein Wesen unbestimmt und daher offen für Selbstverwirklichung und Weiterentwicklung« (Hajatpour 2013, S. 26). Grundlage dessen ist die Existenz des freien Willens, welcher nach Meinung des ägyptischen Koranexegeten al-Ša'rāwī (gestorben 1998) eines der wesentlichsten Merkmale darstellt, welches den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, »es ist dieser Mensch, den Gott durch den Verstand und den freien Willen gegenüber allen anderen Lebewesen ausgezeichnet und geehrt hat« (al-Ša'rāwī 1997, S. 7681).

Aus dem bisher Gesagten ist also festzuhalten, dass dem Menschen in der koranischen Beschreibung bestimmte geistige und seelische Eigenschaften zu eigen sind, die zum Teil konflikthaft sind und ihn zum anderen auch positiv auszeichnen. Im Folgenden werden die wesentlichsten Begriffe dargelegt, in denen im Koran das menschliche Bewusstsein und die im Menschen wirksamen Kräfte beschrieben werden.

Psychische Entitäten im Koran

Die im koranischen Zusammenhang zentrale psychische Entität ist das »Herz« (arab. *qalb*): Das Wort lässt sich auf die Wurzelkonsonanten *q-l-b* zurückführen, welche auf die Bedeutung von »drehen« bzw. »wenden« hinweisen – damit ist das Konzept von Beweglichkeit, aber auch einer gewissen Instabilität in diesem Begriff des geistig-spirituellen

Herzens erkennbar. Al-Ghazzali (gestorben 1111) beschreibt das Herz als das Zentrum des Menschen, welches unterschiedlichen, zum Teil enorm gegenläufigen Impulsen und Bedürfnissen ausgesetzt ist und sich unterschiedlichen psychischen Potenzialen (wie spirituellen, emotionalen und körperlichen Bedürfnissen) zuwendet und von diesen entsprechend geprägt wird. Psychische Gesundheit werde dementsprechend durch die Schaffung einer Balance zwischen unterschiedlichen seelischen Impulsen erreicht (Ashy 1999). Zudem gilt das Herz in der *Tafsir*-Literatur auch als Sitz des Verstandes, was durch koranische Aussagen wie der Folgenden belegt wird: »Sie haben Herzen, mit denen sie nicht verstehen, Augen, mit denen sie nicht sehen und Ohren, mit denen sie nicht hören« (Koran 7:174). Wenn das Sehen die grundlegende Aufgabe des Auges und das Hören die Aufgabe des Ohres ist, so lässt sich darauf schlussfolgern, dass Verstehen im koranischen Verständnis die wesentlichste Tätigkeit des Herzens sein muss. Ibn 'Ašūr (gestorben 1973), ein einflussreicher Exeget des 20. Jahrhunderts, führt aus, dass der Begriff »Herz« im Koran »Bewusstsein«, »Denken« und »Verstand« umfasst – er spannt in diesem Zusammenhang einen Bogen von empirischem Wissen zum religiösen Denken: Auch wenn diese Fähigkeiten tatsächlich *im Gehirn* lokalisiert sind, so sei es doch das (körperliche) Herz, welches das Gehirn mit der Kraft des Bewusstseins versorgt (Ibn 'Ašūr 1984). Der Idealzustand des Herzens als zentrale psychospirituelle Struktur wird im vormodernen Tafsir als »heil von Götzendienst und Zweifel« bezeichnet (al-Qurṭubī 2006, S. 44).

Im Zusammenhang mit dieser psychospirituellen Entität *qalb* wird im Koran auch der Begriff »Krankheit« verwendet – an unterschiedlichen Stellen ist die Rede von »Krankheiten des Herzens« (Koran 2:10, 24:50, 47:20), ein Ausdruck, mit dem nach Tritton (1971) ein ungesunder innerer Zustand beschrieben wird. Doch nicht nur Krankheit, sondern auch der Zustand des »heilen Herzens« (Koran 26:89, 37:84) wird im Koran erwähnt.

Das Herz ist das Zentrum des Menschen.

Neben dieser Konzeption eines Herzens als dynamisch wirkendes psychisches Zentrum werden im Koran auch andere Ebenen seelischen (Er-)Lebens erwähnt: Das zumeist mit dem Begriff »Seele« (»Wesen«, »Ego«) übersetzte Wort *nafs* geht auf die Konsonanten *n-f-s* zurück, was mit dem »Atem« (arab. *nafas*), der »Lebenskraft«, aber auch mit dem Begriff »Selbst« zusammenhängt. Die körperliche Tätigkeit des Atmens eignet sich gut als Versinnbildlichung dessen, was unter *nafs* zu verstehen ist. Man erkennt eine Bewegung, welche den Austausch zwischen Körperinnerem und der umgebenden Umwelt ermöglicht. Im Hinblick auf die menschliche Psyche findet man in dem, was in der koranischen Terminologie als *nafs* bezeichnet wird, ebenfalls die Bedeutung von »Austausch«, »Kommunikation« und »Abgrenzung« in Beziehung zum Anderen.

Diese *nafs* wird im Koran im Zusammenhang von drei verschiedenen Zuständen erwähnt, welche den moralischen Zustand des Selbst charakterisieren:

1. die das Schlechte gebietende Seele (arab. *al-nafs al-ammāra bi-s-sū'*): Dieser Begriff beschreibt einen psychischen Zustand, der von dominanten Impulsen gekennzeichnet ist, welche im koranischen Sinn als »negativ«, »böse« bzw. »destruktiv« beschrieben werden: »Die Seele verlangt (nun einmal) gebieterisch nach dem Bösen – davon sind jene ausgenommen, derer mein Herr sich erbarmt. Er ist barmherzig und bereit

zu vergeben. (Koran 12:53; im Zitat wurde die Übersetzung Paret's für den Begriff *nafs* als »(Menschen-)Wesen« durch den üblicheren Begriff »Seele« ersetzt). Der osmanische Korankommentator Ismail Hakki Bursevi (gestorben 1725) beschreibt hier zunächst, dass der definite Artikel hier auf den Gattungsbegriff hindeutet, »nämlich alle Seelen, zu denen auch meine eigene Seele selbst gehört, ›rufen zum Schlechten auf, also zu hässlichen Handlungen und Sünden, weil die Seele (*nafs*) von ihrer Natur her großen Genuss am sinnlosen Dingen und an Gelüsten empfindet, und in diesem Sinne eine Neigung zu allen Arten von schlechten Taten hat.« Er belegt diesen Sachverhalt mit der Beobachtung menschlicher Verhaltensweisen und schreibt: »Wenn dem nicht so wäre, würden die Seelen der meisten Geschöpfe nicht ihren eigenen Lüsten dienen, in dem sie alle möglichen Tricks herausarbeiten, um ihre Lust zu befriedigen, und es würde nicht so viel Böses von ihnen hervorkommen« (Bursevi 1912 [1330h], S. 275).

2. die (sich selbst tadelnde) Seele (arab. *al-nafs al-lawwāma*): Mit diesem Begriff wird der Zustand eines Menschen beschrieben, der motiviert ist, den Weg der moralischen Läuterung zu beschreiten und die Fehler zu korrigieren, die er aus vorher beschriebener Impulshaftigkeit begangen hat: »Ich schwöre bei jeder reumütigen Seele« (Koran 75:2).
3. die Seele, die Ruhe und Frieden gefunden hat (arab. *al-nafs al-muṭma'inna*): Im koranischen Kontext wird damit ein seelischer Zustand beschrieben, in dem der Mensch im spirituellen Frieden und in innerer Beruhigung lebt: »O du Seele, die du Ruhe gefunden hast, kehre zu deinem Herrn zufrieden und mit Wohlgefallen zurück« (Koran 89:53).

Eine weitere psychische Entität, die im Koran beschrieben wird, ist die sogenannte *rūḥ*, oft übersetzt mit »Geist«: »Man fragt dich nach dem Geist. Sag: Der Geist ist Logos [arab. *amr*, M.K.] von meinem Herrn. Aber ihr habt nur wenig Wissen erhalten« (Koran 17:85). Die *rūḥ* wird in der Literatur als jener Aspekt der Seele beschrieben, welcher für spirituelle Erkenntnisse empfänglich ist: »[...] spiritual ideas descend first on the *rūḥ*, then pass to the heart because of the close connexion between them, then rise to the brain and are engraved on the tablet of memory« (Tritton 1971, S. 494).

Dem Seelenverständnis wohne unterschiedliche Aspekte inne.

Dieser Aspekt der Seele steht im Konflikt mit den »niedrigeren« Bedürfnissen der *nafs*. Etymologisch hängt der Begriff *rūḥ* mit dem Wort *rīḥ*, »Wind«, zusammen – während die *nafs* im Austausch mit der unmittelbar umgebenden Umwelt steht, entspricht die *rūḥ* analog zum Wind einer aus der Ferne entspringenden Bewegung, welche man als die transzendente Welt verstehen kann.

Das Herz – in sich beweglich und wendig – vermittelt also zwischen den spirituellen Impulsen der *rūḥ* und den profanen, oft negativ konnotierten Regungen der *nafs*. In diesem an sich konfliktreichen Prozess ist noch eine weitere Kraft beschrieben, welche die Aufgabe hat, ordnend und mäßigend zu wirken, nämlich der Verstand: Der Begriff '*aql*, meist mit »Verstand«, »Intellekt« oder »Ratio« übersetzt, kommt im Koran nicht in nominaler,

sondern lediglich in verbaler Form vor (etwa Koran 2:171, 13:4) und weist auf die Grundbedeutungen »etwas festzubinden« bzw. »fixieren« hin. Sachverhalte werden durch die auf dieser Ebene kognitiv miteinander in Verbindung gebracht bzw. an bestimmte Prinzipien gebunden; andererseits könnte man auch von einer regulierenden Kraft sprechen, mit der man sein eigenes Verhalten koordinieren und an übergeordnete Ideen binden kann. Die in Hinblick auf normative Bestimmungen zentrale Begrifflichkeit der religiösen Verantwortung des Individuums (arab. *taklif*) ist an die beiden Bedingungen der Geschlechtsreife (arab. *bulūġ*) und des Verstandes (arab. *ʿaql*) gebunden.

Entwicklung psychospiritueller Aspekte im Menschen

Spirituelle Entwicklung wird besonders in den Büchern des Sufismus als eine Transformation vom ersten zum dritten Zustand der Seele gesehen, nämlich von der inneren Neigung zum »Bösen« hin zum Zustand des zufriedenen (bzw. befriedeten) Inneren über den »Zwischenzustand« der tadelnden Seele (Ashy 1999). Wesentlich dabei ist das Grundkonzept der Dynamik der inneren Entwicklung des Menschen: »Wohl ergehen wird es ja jemandem, der sie [die Seele, M.K.] läutert« (Koran 91:9, hier in der Übersetzung nach Bubenheim & Elyas 2002). Die menschliche Natur wird also von Grund auf als konflikthaft angesehen, und zwar im Aspekt der *nafs* (des Austausches zwischen dem Selbst und dem Anderen), aber zugleich wird das Potenzial positiver Veränderung eingeräumt. Bursevi schreibt dazu: Je intelligenter ein Mensch sei und je höher sein Rang bei Allah sei, umso deutlicher bemerke er die Fehler seiner selbst; je bewusster man sich seiner eigenen Fehler sei, umso kritischer werde man sich selbst gegenüber und umso weniger neige man zu Selbstgefälligkeit (Bursevi 1912 [1330h], S. 278).

Der Autor des mystischen Tafsirs *al-Taʿwīlāt al-Naġmīyah*, Aḥmad b. ʿUmar Naġm ad-Dīn al-Kubrā (gestorben 1221), drückt den spirituellen Entwicklungsprozess der menschlichen Seele folgendermaßen aus (Angabe der Verszahlen durch den Autor ergänzt):

»Wenn nun das Morgengrauen der Rechtleitung inmitten der menschlichen Dunkelheit heranbricht und der Horizont des Herzens durch die ersten Lichtstrahlen erhellt wird, dann beginnt die Seele sich selbst für das Schlechte zu tadeln, was sie getan hat und bereut all das, was durch ihre herrschende Natur hervorgebracht wurde. Hierbei schenkt Gott dieser Seele Reue. Wenn nun die Sonne der göttlichen Fürsorge am Horizont der Rechtleitung emporsteigt, dann wird diese Seele inspiriert, da sie durch diese Sonne der göttlichen Fürsorge erhellt wird, und ihr Licht ›gibt ihr ihre Sündhaftigkeit und ihre Gottesfurcht ein‹ (Koran 91:8). Wenn nun die Sonne der Fürsorge auf den Zenit des Himmels der Rechtleitung emporsteigt und ›die Erde vom Licht ihres Herrn erstrahlt‹ (Koran 39:69), dann findet die Seele ihre Ruhe und wird bereit, die göttliche Rede zu vernehmen, in der gesagt wird: ›Der du (im Glauben) Ruhe gefunden hast (in anderen Übersetzungen: Doch du, o beruhigte Seele), kehre in Zufriedenheit und wohlgelitten zu deinem Herrn zurück‹ (Koran 89:27)« (Naġm al-Dīn al-Kubrā 2009, S. 339).

Diese Beschreibung der Stufen seelischer Entwicklung entspricht der Kategorie des Sufi-Tafsir und ist völlig auf religiöse Idealzustände ausgerichtet. Auf einer profaneren Ebene

wird diese »beruhigte Seele« im Sinne eines psychospirituellen Zustands innerer Ausgeglichenheit, Ruhe und Frieden beschrieben.

Ein koranisches Motiv in der positiven Veränderung der psychospirituellen Sphäre des Menschen ist der Verweis auf innere Ruhe durch Gottesgedenken – der im Kontext des zuvor erwähnten »Urvertrags« zu sehen ist: »Diejenigen, die glauben und deren Herz im Gedenken Allahs Ruhe findet – im Gedenken Allahs findet ja das Herz Ruhe« (Koran 13:28). Im Gegensatz dazu wird jenen Menschen, die sich vom Gedenken an Gott bzw. seiner Ermahnung (arab. *dīkr*) abwenden, eine Art von leidvollem Zustand vorausgesagt: »Wer sich aber von Meiner Ermahnung abwendet, der wird ein beengtes Leben führen« (Koran 20:124). Der persische Korankommentator al-Bağawī (gestorben 1122) erklärt diese Beengung so, dass dem Menschen als Konsequenz seiner Abwendung von Gott Zufriedenheit und Genügsamkeit entzogen werden und er deshalb in einen Zustand gerät, in dem er durch nichts mehr gesättigt werden kann und zudem durch seine schlechten Gedanken über Gott hoffnungslos wird (al-Bağawī 1989).

Eine wesentliche Konsequenz aus dem Gesagten ist die Tatsache, dass aus den koranischen Narrativen heraus das Selbst des Menschen als ein dynamisches System aufgefasst wurde – »as a structured, self regulated and evolving phenomenon« (Briki & Amara 2017, S. 836). Über die Beschreibung geistig-seelischer Entitäten hinaus finden sich im Koran auch andere Beschreibungen bestimmter geistig-seelischer Zustände wie geistige Unreife bzw. Einschränkung (Koran 4:5), innere Unachtsamkeit (Koran 18:28; 7:205) sowie verschiedene Emotionen wie Angst (Koran 16:112), Furcht (Koran 6:48), Ehrfurcht (Koran 2:40), Freude (Koran 32:17), Liebe (Koran 101:8) etc. Eine systematische Darstellung von Emotionen im Koran findet sich bei Bauer (2017).

Für psychische Krankheit im engeren Sinne wird im Arabischen meist das Wort *ğunūn* verwendet, im Koran findet der Begriff in den Berichten über jene Menschen Verwendung, die den Propheten als »verrückt«/»besessen« (arab. *mağnūn*) bezeichnen (Koran 44:14, 68:51, 7:184). Dieses Wort ist mit der Bezeichnung für die im Koran erwähnten

Geistwesen (arab. *ğinn*) verwandt (Koran 114:6); in diesem Zusammenhang wird auch das Phänomen »Magie« (arab. *sihr*) in den islamischen Primärquellen angesprochen (zum Beispiel Koran 2:102 im Kontext des religiösen Verbots derartiger Handlungen). Spirituelle Kausalattributionen bei psychischen Störungen spielen in muslimischen Communities eine nicht unbedeutende Rolle (Utsch, Bonelli & Pfeifer 2018) und finden sich auch in den islamischen Primärquellen: Am häufigsten wird im

Das Selbst des Menschen ist laut koranischen Narrativen ein dynamisches System.

Koran der Begriff *sihr* im Kontext der Schilderung der Begegnung zwischen Moses und Pharao erwähnt (Koran, 7:103ff., 20:57ff, 26:34ff.): »Er sagte: ›Werft (ihr zuerst)!‹ Und als sie geworfen hatten, bezauberten sie die Augen der Menschen (die zugegen waren) und machten ihnen Angst. Und sie brachten einen gewaltigen Zauber vor« (Koran 7:116). Der zeitgenössische ägyptische Koranexeget Muḥammad Mutawallī al-Ša'rāwī schreibt dazu: »Somit verändert Magie also nichts an der Wirklichkeit, sondern diese bleibt so, wie sie ist, und derjenige, der diese vollführt, sieht die Realität noch immer so, wie sie ist. Die

Menschen aber beginnen die Wirklichkeit aber anders zu sehen, als diese ist [...]« (al-Ša'rawī 1997, S. 4791f.).

Diese Aussage zeigt, dass *sihr* von al-Ša'rawī eher als psychologisches Phänomen denn als tatsächlicher Einfluss auf die Realität gesehen wird. Die Betonung der psychologischen Ebene dieses Phänomens findet sich in ähnlicher Weise schon bei Ibn Kaṭīr (gestorben 1373), der in der Erklärung dieses Verses eine Art von psychologischer Beeinflussung

spricht: »Sie [die Zauberer, M.K.] suggerieren den Menschen, dass sie in die objektive Realität eingreifen, in Wahrheit ist es aber nichts anderes als Illusion« (Ibn Kaṭīr 1999, S. 456); auch bei al-Bayḍāwī (gestorben 1286) heißt es: »[S]ie täuschten den Menschen die Wirklichkeit anders vor, als sie tatsächlich ist« (al-Bayḍāwī 2000, S. 564). Derartige Aussagen im Tafsīr sprechen also auch von einem vormodernen Verständnis von Magie im Sinne einer drastischen psychologischen Beeinflussung von Menschen

(Rahman & Moosa 2009). Der Glaube an die Existenz von unsichtbaren Wesen wie Engeln und Dämonen kann aus den entsprechenden koranischen Aussagen heraus verstanden werden und ist nicht nur dem Volksglauben in muslimischen Kulturen zuzuschreiben.

Nach dieser Darstellung einiger koranischer Begriffe für psychische Entitäten und Prozesse ist auch noch die geistesgeschichtlich wesentliche Konzeption der »Sunnā des Propheten« zu nennen. In der diesbezüglichen Literatur finden sich ebenfalls Aussagen über die Natur der menschlichen Seele, der Rolle von Emotionen und psychischen Entitäten, in denen die im Koran erwähnten Begriffe näher ausgeführt werden.

Des Weiteren gewinnt man in der *Hadīth*-Literatur wesentliche Einblicke in die Konzeption eines »gesunden Seelenlebens« aus verschiedenen muslimischen Perspektiven. Der Prophet gilt in der klassischen islamischen Theologie als die vollkommene Verwirklichung von seelisch-spiritueller Balance und innerer Ausgeglichenheit – die entsprechenden Narrative beschreiben auch die psychische Konstitution jenes Menschen, der im Koran als »schönes Vorbild« für die Muslim:innen gilt (Applebaum 2009, S. 16f.). Systematische Untersuchungen zu Konzepten seelischer Gesundheit in den umfangreichen Werken der *Hadīth*-Literatur stehen aber noch aus.

Fazit

In der klassischen muslimischen Exegese-Literatur finden sich zahlreiche Hinweise auf Konzeptualisierungen der menschlichen Psyche. Diese durch die islamischen Primärtexte (Koran und *Hadīth*) geprägten Begriffe sind etymologisch zu analysieren und durch die akkumulierten Ausführungen vor allem in der *Tafsīr*-Literatur näher zu bestimmen. Es wurde überblicksmäßig gezeigt, dass in den islamischen Primärtexten unterschiedliche Instanzen seelischen (Er-)Lebens beschrieben werden, welche in teilweise konflikthaftem Verhältnis zueinander stehen und durch ein komplexes, teilweise auch heterogenes Konzept der menschlichen Psyche kontextualisiert dargestellt werden. Für die fundierte Diskussion über Konzepte einer »islamischer Psychologie« kann die Kenntnis der für den Themenbereich relevanten exegetischen Quellen wichtige Impulse liefern.

Eine Diskussion über Konzepte menschlicher Psyche in islamischen Primärtexten kann für eine islamische Psychologie wichtige Impulse liefern.

Literaturverzeichnis

- al-Bağawī, H. (1989). *Ma 'ālim al-tanzīl (Tafsīr al-Bağawī)*. Riyād: Dār Ṭaybah.
- al-Bayḍāwī, M. (2000). *'anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta 'wīl (Tafsīr al-Bayḍāwī)*. Beirut: Dār al-mā'rifa.
- al-Ghazzali, A.H. (2004). *Bidāyat al-Nihāya*. Jeddah: Dār al-Minhāğ.
- al-Qurṭubī, M. (2006). *al-Ġāmi' li-'aḥkām al-Qur'ān wa-l-mubayyin li-mā taḍammāna min al-sunna wa-āyāt al-furqān (Tafsīr al-Qurṭubī)*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- al-Ša'rāwī, M. (1997). *Tafsīr al-Ša'rāwī*, Kairo: Dār aḥbār al-yawm, Idārat al-kutub wa-l-maktabāt.
- Applebaum, M. (2009). A phenomenological psychological study of Muslim leaders' attitudes toward connection with the Prophet Muhammad. Saybrook: Saybrook University.
- Ashy, M. (1999). Health and Illness from an Islamic Perspective. *Journal of Religion and Health* 38(3), 241–257.
- Bauer, K. (2017). Emotion in the Qur'an: An Overview. *Journal of Qur'anic Studies*, 19(2), 1–30.
- Berger, L. (2010). *Islamische Theologie*. Wien: Facultas.
- Böwering, G. (2003). The Scriptural »Senses«. In J.D. McAuliffe, B.D. Walfish & J.W. Goering (Hrsg.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam* (S. 346–365), Oxford: Oxford University Press.
- Briki, W. & Amara, M. (2017). Perspective of Islamic Self: Rethinking Ibn Qayyim's Three-Heart Model from the Scope of Dynamical Social Psychology. *Journal for Religious Health*, 57, 836–848.
- Bubenheim, F. & Elyas, N. (2004). *Der edle Quran und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*. Medina: König-Fahd-Komplex zum Druck des Koran.
- Bursevi, I. (1912 [1330h]). *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. Kairo: Matba'a 'Uṭmāniya.
- Fayūmī al-Muqri, A. (1987). *Al-miṣbāḥ al-munīr*. Beirut: Maktabat Lubnān.
- Gramlich, R. (2009). Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sure 7, 172–173). *Der Islam*, 60(2), 205–230.
- Hajjtpour, R. (2013). *Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf: Die Idee der Perfektibilität in der islamischen Existenzphilosophie*. Freiburg: Karl Alber.
- Haque, A. (2018) *Psychology from an Islamic Perspective*. In S. Fernando & R. Moodley (Hrsg.), *Global Psychologies*, (S. 137–150). London: Palgrave Macmillan.
- Ibn 'Ašūr, M. (1984). *Tafsīr al-Taḥrīr wa t-tanwīr*. Tunis: al-dār al-tūnisīya li-l-našr.
- Ibn Kaṭīr, I. (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*. Riyad: Dār Ṭaybah.
- Nağm ad-Dīn al-Kubrā Aḥmad b. 'Umar (2009). *al-Ta'wīlāt an-nağmiya fi t-tafsīr al-išārī aṣ-ṣūfī*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīya.
- Paret, R. (1979). *Der Koran. Deutsche Übersetzung von Rudi Paret (12. Aufl.)*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rahman, F. & Moosa, E. (2009). *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tischler, V. (2010). *Menschenbilder und Menschenrechte*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Tritton, A.S. (1971). Man, Nafs, Rūḥ, 'Aql. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 34(3), 491–495.
- Utsch, M., Bonelli, R.M. & Pfeifer, S. (2018). *Psychotherapie und Spiritualität: Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Zirker, H. (1999). Verantwortung und Schuld – Zur Anthropologie von Koran und Bibel. *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen*, 7/8, 96–114.

Autorenkontakt

Martin Kellner
Universität Osnabrück
Institut für Islamische Theologie
Kamp 46/47
49074 Osnabrück
Kellner1111@gmail.com

Zitationsvorschlag

Kellner, Martin: Ansätze zum Verständnis der Seele in der Koranexegese. In: Jahrbuch für interkulturelle Ethik im Gesundheitswesen Jg. 4 / 2020/2021, S. 27-36.