

TOD UND STERBEN IM ISLAM

Autor/in: Redaktionsteam

Datum: 19.07.2024

Link:

<https://www.islamportal.at/beitraege/artikel/tod-und-sterben-im-islam>

Rechtlicher Hinweis für die Wiederverwendung dieses Dokuments:

Texte, Bilder, Grafiken und Tabellen in diesem Dokument unterliegen dem Urheberrecht, insbesondere den Nutzungs- und Verwertungsrechten sowie Gesetzen zum Schutz geistigen Eigentums.

Die nicht kommerzielle Nutzung und nicht kommerzielle Weitergabe in elektronischer oder ausgedruckter Form sind erlaubt, wenn der Inhalt unter Quellen- und Autorenangabe unverändert bleibt. Eine Veränderung des Inhaltes sowie die kommerzielle Nutzung bedarf ausschließlich der schriftlichen Genehmigung von Univ.-Prof. Mag. Dr. Zekirija Sejdini.

Viele Menschen, die sich ein wenig mit dem Islam beschäftigt haben, kennen die fünf Säulen, die die verpflichtenden religiösen Praktiken beschreiben, die MuslimInnen auferlegt sind. Diese Pflichten kennzeichnen ein äußerlich sichtbares Bekenntnis und ihre Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft. Nur vergleichsweise wenigen Nicht-MuslimInnen ist bekannt, dass es zusätzlich zu diesen fünf Säulen des Islam auch die sechs Säulen des *īmān*¹ gibt, welche zentrale Glaubensinhalte formulieren, die MuslimInnen als Basis ihrer religiösen Überzeugungen betrachten. Sie stellen eine Art innerliches Pendant zu den fünf sichtbaren Merkmalen dar. Zu diesen sechs Glaubensartikeln gehören 1) der Glaube an Gott, 2) der Glaube an die Engel, 3) der Glaube an die Bücher, 4) der Glaube an die Gesandten, 5) der Glaube an den jüngsten Tag und schließlich 6) der Glaube an die Vorherbestimmung durch Gott. Wie sich zeigt, nimmt die Eschatologie, die Lehre der letzten Dinge, im Islam neben einigen anderen wichtigen Grundlagen hier eine bedeutende Position in der Glaubensdimension der islamischen Religion ein. Der Glaube an einen Jüngsten Tag, an ein göttliches Gericht über menschliche Taten zu Lebzeiten, an die Auferstehung der Toten und ein Ende der diesseitigen Welt waren Überzeugungen, die der Prophet Muhammad als Novum in seiner Gesellschaft verkündete – er wurde dafür zunächst harsch kritisiert und der Lüge bezichtigt². Bis heute nimmt dieser komplexe Themenbereich eine wichtige Stellung innerhalb der muslimischen Spiritualität ein.

Daher soll im folgenden Artikel zur Sprache kommen, welche islamischen Vorstellungen sich mit dem Prozess des Sterbens und der Tatsache menschlicher Sterblichkeit durch den Tod verbinden.

„Wir haben (fürwahr) bestimmt, dass der Tod (allgegenwärtig) unter euch sein soll: aber es gibt nichts, Uns zu hindern, die Natur eurer Existenz zu verändern und euch (erneut) ins Dasein zu bringen auf eine euch (bis jetzt noch) unbekannt Weise.“³

In Sure 56:60-61 des Korans wird sehr deutlich, dass der Tod als unausweichlich betrachtet wird und ebenso wie das diesseitige Leben selbst eine menschliche Tatsache darstellt. Sterben zu müssen ist also ein natürlicher Vorgang und der Tod nicht nur biologischer Fakt und eine menschliche Gewissheit, sondern gleichzeitig eine Verbindung zum Leben im Jenseits. Was „das Jenseits“ für den und die Einzelne/n bedeutet, hängt von den Taten und der Lebensführung dieser Person im Diesseits ab – somit sind beide menschlichen Tatsachen organisch miteinander verbunden zu denken und nicht als etwas, das voneinander unabhängig existiert⁴. Die zuvor zitierte Sure kündigt an, dass Gott die Menschen auferstehen lassen wird, aber auf eine ihnen unbekannt Weise – im Zusammenhang mit dem

Auferstehungsglauben wird hier also an sehr prominenter Stelle der Hinweis darauf formuliert, dass alle Vorstellungen, die wir uns in unserer menschlichen Bilderwelt machen können, nie das beschreiben können, was göttliches Handeln tatsächlich sein wird. Es ergibt sich daraus zunächst eine deutliche Diskrepanz zu dieser koranischen Aussage: Die nachtodlichen Ereignisse sind im Koran und ergänzend in der Sunna z. T. sehr konkret beschrieben. Einige Facetten davon sollen an dieser Stelle Erwähnung finden. Es kann nach islamischem Glauben davon ausgegangen werden, dass zwischen dem Tod und der Auferstehung eine Art individuelles Zwischengericht stattfindet, in welchem der Tote bereits von Gott befragt wird und auf der Basis seiner Antworten das Paradies verheißen bekommt⁵. Auf dieses Zwischengericht folgt für alle Toten eine Wartezeit bis zum Jüngsten Gericht, welches oben bereits Erwähnung fand. Der Jüngste Tag ist der Zeitpunkt des göttlichen Gerichtes, auf welches die islamische Eschatologie aufgebaut ist: Gott wird als Zeuge⁶ für alle Handlungen des Einzelnen angesehen, jedoch auch als Weltenherrscher, sodass der Jüngste Tag auch mit der Zerstörung des Kosmos, wie die Menschen ihn kennen, verbunden ist. Es gibt dementsprechend sehr bildhafte und zum Teil durchaus angsteinflößende Schilderungen von diesem Tag⁷. Teil des Jüngsten Gerichtes ist auch eine allgemeine Auferstehung aller Toten und die damit verbundene Versammlung aller Auferweckten zum göttlichen Endgericht:

„Damit schließt sich der Kreislauf des Lebens, der von der Erschaffung des Menschen über seinen Tod zur Auferstehung führt (vgl. Koran 23,12-16), die nach dem Koran als Wiederholung der Schöpfung zu verstehen ist: Die erste Schöpfung Gottes, die Existenz im Diesseits, findet ihr Ziel in einer radikal neuen Schöpfung, der Existenz im Jenseits (vgl. Koran 27, 64; 30, 11).“⁸

Gott richtet den Menschen gemäß seiner Taten, die dem Koran zufolge in Büchern aufgezeichnet sind⁹ und auf einer Waage gewogen werden, zuletzt gibt es die Vorstellung, dass die zu Richtenden nun von Engeln „auf den Weg des lodernden Feuers“¹⁰geführt werden: Diesen drei Etappen des Gerichts muss sich jeder Auferstandene ganz allein stellen, um schließlich das endgültige göttliche Urteil zu erfahren. Letzteres bedeutet entweder den Eingang in die paradiesische Ewigkeit oder die der Hölle; zudem wird von einem Zwischenreich¹¹ gesprochen, welches zeitlich begrenzt diejenigen beherbergt, deren gute und schlechte Taten sich ausgleichen – die Gläubigen unter ihnen gehen zum Ende ihrer Frist ins Paradies ein¹².

Dass der Koran in einigen Suren sehr konkrete und bildgewaltige Beschreibungen für Paradies und Hölle bereitstellt, kann durchaus ein deutlicheres Verständnis mit sich bringen, mit welcher Bildsprache und in welcher Gesellschaft die Botschaft

des Korans sich artikulierte, d. h. an welche Adressaten die islamische Offenbarung historisch gerichtet war: Welche Symbole stehen für ein sorgenfreies friedvolles glückliches Leben in Wohlstand, welche Symbole stehen für Qualen, die zu erleiden sind und Entbehrungen, die sich zeitlos ausdehnen? Diese Symbolwelt gibt Aufschluss darüber, welche Botschaft vermittelt werden sollte.

Islamische Denker haben sich über die Jahrhunderte hinweg mit diesen bildhaften Aussagen und der philosophisch-ethischen Dimension koranischer Aussagen beschäftigt: Für das Thema Tod und Sterben von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, welche Seelenvorstellungen sich daraus entwickelt haben, denn die Seele ist es schließlich, die sich Gott gegenüber verantworten muss. Im Folgenden sollen für die Seelenkonzeptionen wichtige Begriffe kurz Erwähnung finden: Als zwei (z. T. komplementäre) Komponenten der Seele können die Begriffe *nafs* und *rūh* betrachtet werden¹³. Der Begriff *nafs* kommt im Singular oder Plural 266-mal im Koran vor. Allgemein wird er mit „Psyche“ oder „Seele“ übersetzt, die linguistisch naheliegendste Übersetzung ist jedoch zunächst „selbst“. Der zeitgenössische muslimische Psychologe Abu-Raiya folgert daraus, dass die beste Übersetzung „Persönlichkeit“, „Person“, „Mensch“ (im Sinne von „human being“) sein könnte: „Thus, if *nafs* means personality, it certainly should enclose all the other structures of personality (i. e. *roh*, *qalb* and *a‘qil* [sic!])“¹⁴. Viel seltener als der Begriff *nafs* taucht im Koran der Begriff *rūh* auf, nämlich nur 26-mal insgesamt. *Rūh* wird in unterschiedlichen Zusammenhängen benutzt, immer entweder in Zusammenhang mit Gottes direktem Wirken oder einer lebensspendenden Energie, an anderen Stellen als Engel Gabriel¹⁵. Die „Encyclopaedia of Islam“ geht zusätzlich auf den Bedeutungswandel der beiden Wörter aus historischer Perspektive ein und zeigt so, dass es sich auch zu einem gewissen Grad um ein dynamisches Konzept handelte:

„*Nafs*, in early Arabic poetry meant the self or person, while *rūh* meant breath and wind. Beginning with the Kur‘an, *nafs* also means soul, and *rūh* means a special angel messenger and a special divine quality. Only in post-Kur‘anic literature are *nafs* and *rūh* equated and both applied to the human spirit, angels and djinn [Geistwesen, Anm. d. Verf.]“¹⁶.

Recht deutlich geht jedenfalls aus allen etymologischen Annäherungen hervor, dass es wohl die Seele als *nafs*, als Summe der zur Persönlichkeit beitragenden Faktoren, ist, die sich als unsterbliche menschliche Entität vor dem göttlichen Richter verantworten muss. Es wird davon ausgegangen, dass die *nafs* aus drei Teilen besteht: a) eine von Begierden und Wünschen geprägte Seele – in dieser Eigenschaft muss die Seele beruhigt werden (*an-nafs al-ammara*); b) die Seele als

mahnende Instanz (*an-nafs al-lawwāma*); c) die Seele als beruhigende bzw. beruhigte Kraft (*an-nafs al-muṭma'inna*)¹⁷. Die *nafs* als eine Instanz, die gleichzeitig abdriften und sich einer maßlosen und selbstsüchtigen Lebensführung hingeben könnte, muss jedoch gleichzeitig als zur Selbstkorrektur befähigt betrachtet werden. Mit dem rechten Glauben, einem Weg der Mitte, und den durch ihn empfohlenen oder verpflichtenden guten Taten soll während des irdischen Lebens im Diesseits das Ziel einer ausgeglichenen, friedvollen seelischen Ruhe erreicht werden, sodass die *nafs* am Ende des irdischen Lebens vor Gott stehen und bestehen kann.

Für die konkrete Glaubenspraxis ist es wichtig, dass Tote möglichst bald nach ihrem irdischen Ableben bestattet werden. Dazu wird der oder die Tote zunächst einer rituellen Vollwaschung unterzogen und darauf folgend in weiße Tücher gehüllt, die ähnlich wie Pilgerkleidung aussehen. Traditionell wird im islamischen Begräbnis nicht mit Sarg bestattet. Der Sterbende soll dem Tod mit dem Gesicht gen Mekka entgegenblicken, ebenso wie das Totengebet nach Mekka gewandt vollzogen werden und sein Grab nach Mekka ausgerichtet sein soll.

Endnoten

¹ Arab. für „Glaube“, leitet sich aus den Wurzelkonsonanten 'mn, welche in ihrem Bedeutungsfeld nicht nur „glauben“ (an einen Gott), sondern auch „vertrauen, beschützen, sichern“ bedeuten.

² Vgl. Hagemann, Ludwig: »Eschatologie im Islam«, in: Adel T. Khoury (Hg.), Weiterleben nach dem Tode? Die Antwort der Weltreligionen, Freiburg i. Br.: Herder 1985, S. 119.

³ Muhammad Asad [Übers.]: Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Ostfildern: Patmos-Verlag 2013, Sure 56:60-61.

⁴ Wichtig ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass jeder Mensch ohne Sünde geboren wird. Eine Vorstellung vergleichbar der Erbsünde aus dem christlichen Kontext existiert islamisch gesehen nicht – jeder Mensch ist für das, was Gott am Ende der Tage richtet, voll und ganz selbst verantwortlich, für gute wie für schlechte Taten.

⁵ vgl. Koran 41:30; 16:32.

⁶ Koran 58:6.

⁷ Koran 22:1-2 u.a.

⁸ Hagemann (1985), S. 108.

⁹ Koran 23:62; 54:52-53; 83:7-9 usw.

¹⁰ Koran 37:23.

¹¹ Arab. a'rāf, vgl. Koran 7: 46-47.

¹² Hagemann (1985), S. 113.

¹³ Hinzu kommen zwei weitere seelische Bestandteile, die in islamischen Seelenvorstellungen seit dem 8. Jahrhundert präsent sind: das Herz (qalb im Arabischen, im Gegensatz zum medizinisch-biologischen Begriff fu'ad) und der Intellekt ('aql im Arabischen).

¹⁴ Abu-Raiya 2012, S. 224.

¹⁵ Z. B. Koran 26:193; „it is also clear [...], that the function of roh embodied in Gabriel is revelation“ (Abu-Raiya 2012, S. 226).

¹⁶ „nafs“, in: Encyclopedia of Islam 2013, o. S.

¹⁷ Ebd.; vgl. ausführlicher zur Diskussion des Seelenbegriffs in Aslan, Ednan; Modler-EI Abdaoui, Magdalena; Charkasi, Dana (2015): Islamische Seelsorge. Eine empirische Studie am Beispiel von Österreich. Wiesbaden: Springer VS (Wiener Beiträge zur Islamforschung), S.73-90.

Weiterführende Literatur

Hagemann, Ludwig: »Eschatologie im Islam«, in: Adel T. Khoury (Hg.), Weiterleben nach dem Tode? Die Antwort der Weltreligionen, Freiburg i. Br. Herder 1985, S. 103-119.