

Universität Koblenz-Landau

Campus Landau

Fachbereich 8: Psychologie

Glaube – Quelle der Glückseligkeit?

Master-Arbeit

von

Emine Ennur Tunay

1. Gutachter: Dr. Thorsten Rasch
2. Gutachter: Prof. Dr. Benjamin Hilbig

Abgabedatum: 21.09.2018

Emine Ennur Tunay

Am Stadtzentrum 2B

65479 Raunheim

tuna6386@uni-landau.de

Matrikelnummer: 212200079

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	4
2. Theoretischer Hintergrund.....	8
2.1 Handhabung der Spiritualität und Religiosität in der Forschung.....	8
2.2 Abgrenzung zur Religionspsychologie.....	12
2.3 Freuds Religionskritik.....	13
3. Glück.....	16
3.1 Glücksdefinition.....	16
3.2 Forschungsstand – die Glücksforschung.....	18
3.3 Glückstheorien.....	21
4. Glückseligkeit – ein Definitionsversuch.....	26
4.1 Philosophische Auffassung.....	27
4.2 Theologische Auffassung.....	31
4.2.1 Christentum und Glückseligkeit.....	32
4.2.1.1 Der Seelenbegriff im Christentum und ihre Geschichte im Abendland.....	32
4.2.1.2 Glückseligkeit im Christentum.....	36
4.2.2 Islam und Glückseligkeit.....	42
4.2.2.1 Der Glaube im Islam.....	42
4.2.2.2 Der Seelenbegriff im Islam.....	51
4.2.2.3 Glückseligkeit im Islam.....	57
5. Atheismus.....	66
6. Forschungsfrage/Forschungsgegenstand.....	68
7. Empirie.....	70
7.1 Methoden, Stichprobe, Verfahren.....	70

7.2 Feedbacks.....	75
7.3 Kategorien-Tabelle.....	77
8. Zusammenfassung und Diskussion.....	106
9. Quellenverzeichnis.....	125
10. Eidesstattliche Erklärung.....	130

1. Einleitung

Die Frage nach dem Glück und dem Glücklichsein bzw. nach der Glückseligkeit und dem Glückseligsein hat eine lange Geschichte. Kulturen, Religionen, Forschungen, Philosophen, Autoren haben sich im Laufe verschiedener Strömungen mit dieser Frage auseinandergesetzt. Doch ist die Frage immer noch nicht endgültig beantwortet und beschäftigt weiterhin die Menschheit. Diverse Forschungsartikel, Fachbücher, Ratgeberbücher, Romane und Glaubensbücher schreiben Konzepte, Theorien und Definitionen zu der Fragestellung nieder, geben Leitlinien zu dessen Erlangung an oder berichten von ihren Erfahrungen.

So verfasste der französische Psychiater und Schriftsteller Francois Lelord einen Roman „Hectors Reise oder die Suche nach dem Glück“, in dem der Protagonist Hector ein junger und guter Psychiater ist, der sich dafür interessiert, Menschen glücklich zu machen. So nimmt er eine Reise um die Welt auf sich und stellt seine Erfahrungen über das Glück in einer Liste zusammen, die durch den Austausch mit verschiedenen Menschen verschiedener Länder, Ethnien, Weltanschauungen und Kulturen zustande kommt.

Eine Feststellung, die ich beim Anblick dieser Liste über Glück mache, ist, dass Beschäftigungen, Unternehmungen, Landschaften, materielles Gut („Haus, Auto“), Empfindungen, zwischenmenschliche Beziehungen, Regierungssystem, Familie, Sichtweisen, Physiologie („chemische Reaktion im Hirn“) darin auftreten, eine mögliche spirituelle Erfahrung eines Gläubigen in der Liste jedoch unberücksichtigt blieb.

So ergreife ich die Initiative und entwickle aus dieser Lücke meine Forschungsfrage: Kann nicht das Glück, das mit Seele behaftet ist, auch allein aus der Glaubenserfahrung entspringen? Kann also nicht auch der Glaube die Quelle der Glückseligkeit sein?

Dass der Glaube einen gewissen Heilungscharakter besitzt, wurde bereits durch zahlreiche Forschungen erwiesen; selbst das Placebo, ein Medikament ohne Wirkstoff, wirkt allein durch den Glauben an seine Heilungswirkung. Psychotherapien setzen eine Einsicht und eine Überzeugung, also einen Glauben der Patienten voraus, dass die Therapie eine Besserung des Zustandes bewerkstelligen kann. Bei Copingverfahren wird der Glaube ebenfalls als Ressource genutzt. All das spricht dafür, dass der Glaube eine Ressource, eine Energie darstellt. In meiner Bachelorarbeit „Die Heilung durch den Glauben im Islam – eine Herzenssache“ bin ich dem Phänomen der Heilungswirkung des Glaubens im Islam bereits auf den Grund gegangen und habe dabei versucht aufzuzeigen, wie das „Heil“ allein durch eine bestimmte Haltung und Sichtweise hervorgerufen werden kann.

Da der Glaube mit dem Seelenerleben verbunden ist, wird in diesem Kontext gelegentlich ein seelenbehaftetes Glück, also die Glückseligkeit thematisiert. So haben es zumindest die Philosophen und Theologen, die sich mit der Seele beschäftigt haben, gemacht; die Glücksphilosophie wurde als „Eudaimonia“ bezeichnet und Theologen haben eine Unterscheidung zwischen dem irdischen Glück und der himmlischen Glückseligkeit gemacht (vgl. Augustinus, 354-430).

Bei meiner Recherche bin ich anfangs auf keine klare Differenzierung zwischen den beiden Begrifflichkeiten „Glück“ und „Glückseligkeit“ gestoßen. Im heutigen Sprachgebrauch findet der Begriff „Glückseligkeit“ auch keine geläufige Anwendung mehr. Der Grund dafür ist, dass in der heutigen Wissenschaft (vor allem nach der Institutionalisierung der Psychologie) das Glück eher als ein materielles Gut oder als ein physiologischer Vorgang im Körper als messbares Phänomen in das Interessenfeld der Forschung gerückt ist. So ist eine empirische Glücksforschung zustande gekommen, die sich aus verschiedenen Zweigen zusammensetzt: der Glückspsychologie, der Hirnforschung und den Wirtschaftswissenschaften.

Die Seele und somit auch die Glückseligkeit wurden in den Gegenstandsbereich der Philosophen und Theologen abgegeben und sind in die Geschichte des Glücksbegriffs gerückt, da sie als nicht messbare und nicht erfassbare Phänomene kein Gegenstand der empirischen Forschung sind.

Was ist nun mit der Psychologie, die sich mit dem menschlichen Erleben und Verhalten befasst? Das „Seelenerleben“ wurde vom „menschlichen Erleben“ separiert. Diesbezüglich schreibt Wulf (1991) in seinem Buch „Die Seele – Ihre Geschichte im Abendland“ Folgendes:

Die Psychologie ist eine Wissenschaft ohne Seele. Der Begriff der Seele lässt sich nicht eindeutig machen und eignet sich nicht zum Entwurf von Forschungsprogrammen. In der Psychologie kommt der Seele nur noch als einem historischen Phänomen Interesse zu, dessen Ungreifbarkeit sich den geltenden Normen der Wissenschaft entzieht. (S. 11)

Es habe sich eine Disziplin herausgebildet, die Dilthey als „Psychologie ohne Seele“ bezeichnet (vgl. Wulf, 1991, S. 8). So konnte das spirituelle Erleben nur durch seine „Physiologisierung“ in den Gegenstandsbereich der Neurologieforschung, der Neurotheologie, aufgenommen werden.

Was ist nun mit der Seele und dem seelenbehafteten Glücksbegriff? Existiert sie auch nicht mehr im menschlichen Erleben, weil sie heute nicht als Gegenstandsbereich in der empirischen Forschung der Psychologie Anwendung findet? Was machen wir dann nun mit gläubi-

gen Menschen, lassen wir sie aufgrund der Unmessbarkeit und Unberechenbarkeit ihres Glaubenserlebnisses und somit der Unvorhersagbarkeit ihres Verhaltens unbeachtet? Gelten für uns nur die wissenschaftlich und empirisch ergründbaren Definitionen und verwerfen wir die nicht erfassbaren?

In den Glaubensbüchern befindet sich die Offenbarung, dass diese Schriften universell und ewig gültig seien, ihre Gültigkeit und Aktualität also gewahrt werde. So heißt es im Koran folgendermaßen:

Gewiss, Wir sind es, die Wir die Ermahnung offenbart haben, und Wir werden wahrlich ihr Hüter sein. (15:9)¹

Dieser (Koran) ist nichts als eine Ermahnung für die Welten. (38:87)

Des Weiteren steht in der Bibel Folgendes zur Ewigkeit des Wortes Gottes: „[...] des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit. Das ist das Wort, welches euch verkündigt ist.“ (1. Petrus 1,24-25)².

Demzufolge ist es gut vorstellbar, dass es immer Menschen geben wird, die sich an ihrem Glauben festhalten und sich durch ihre Glaubensgrundsätze belehren und leiten lassen.

Mit dieser Arbeit möchte ich den individuellen und persönlichen Definitionen von „Glück“ und „Glückseligkeit“ der gläubigen Menschen Beachtung schenken und sie als Ganzes, als einzige Experten ihres eigenen Erlebens und Verhaltens in den Mittelpunkt meiner Forschungsarbeit stellen.

Aufgrund des begrenzten Rahmens meiner Arbeit habe ich mich im Theorieteil besonders auf den Glauben im Islam und im empirischen Teil auf gläubige Muslime spezialisiert. Um einen Vergleich des Begriffsverständnisses von „Glück“ und „Glückseligkeit“ von gläubigen Muslimen im Gegensatz zu Nichtgläubigen anstellen zu können und um dadurch meiner Forschungsfrage nachgehen zu können, ob der Glaube die Quelle der Glückseligkeit ist, habe ich nichtgläubige Atheisten als Kontrastgruppe in meine empirische Forschung einbezogen.

Für das Verständnis der Antworten der Muslime, die sie aus dem Kontext ihres Glaubens ausdifferenziert haben, und um den gläubigen Muslim als Gesamtwesen mitsamt seinem Glauben, Seelenerleben, Erleben und Verhalten betrachten zu können, erfolgt in dieser Arbeit die Erklärung der Grundzüge der islamischen Glaubenslehre in einem Unterkapitel – „Der Glaube im Islam“.

Die Interview-Gespräche, sowohl mit den Muslimen als auch mit den Atheisten, habe ich persönlich als sehr intensiv und bereichernd empfunden. Es hat sich herausgestellt, dass tat-

¹ Die erste Zahl bezieht sich auf die Sure im Koran und die zweite Zahl bezieht sich auf den Vers im Koran.
zit. nach IslaDa, 2018

² zit. nach Bibleserver, 2018

sächlich jeder Einzelne, wenn auch ähnliche, so doch auch ganz feine, persönliche Unterschiede in seinen Auffassungen aufzeigt. Daher ist es jeder wert, einzeln und individuell betrachtet zu werden. Denn sowohl die großen als auch die feinsten Unterschiede sind für die persönlichen und für die wissenschaftlichen Erkenntnisse ein großer Gewinn. Es hat sich für mich bestätigt, dass das Seelenerleben der Gläubigen ein unabdingbarer Bezugsfaktor bei ihren Erklärungen und ihren Sichtweisen ist und einen entscheidenden Ankerpunkt für die Erklärung und Deutung ihrer Verhaltensweisen darstellt.

In der vorliegenden Arbeit gehe ich zunächst auf den Forschungsstand zur Spiritualität ein und nehme anschließend Abgrenzungen zur Religionspsychologie und zu Freuds Religionskritik vor.

Den theoretischen Hauptteil meiner Arbeit widme ich einer umfangreichen Ausführung der Begriffe „Glück“ und „Glückseligkeit“ im psychologischen, philosophischen und theologischen Hintergrund, wobei das Hauptaugenmerk der theoretischen Ausarbeitung auf dem Kapitel „Islam und Glückseligkeit“ liegt. Als Nächstes und Letztes wird die Empirie vorgestellt und im Diskussionsteil ist eine Abrundung der Gesamtarbeit vorgesehen.

2. Theoretischer Hintergrund

2.1 Handhabung der Spiritualität und Religiosität in der Forschung

Die Spiritualität und die Religiosität stehen unter anderem auch im Raum der naturwissenschaftlichen Neurologieforschung und der empirischen Psychologieforschung. Aus den neurowissenschaftlichen Untersuchungen hat sich für die Erklärung religiöser und spiritueller Phänomene ein neuer Forschungszweig etabliert, der unter dem Namen „Neurotheologie“ in der neurowissenschaftlichen Forschung Anklang gefunden hat. Ahnert (2016) schreibt in seinem Artikel „Gott im Kopf“ über den Kognitionswissenschaftler Michael Persinger, der die Frage gestellt habe, ob es nicht eine Region im menschlichen Gehirn für mystisches Erleben gebe, und stellt dazu seine neurologische Untersuchung vor. Persingers These sei, dass sich alle religiösen Erfahrungen als ein kompliziertes Wechselspiel der Neuronen oder als Fehlfunktionen des Gehirns erklären lassen würden, so Ahnert. Durch Elektroden, die Michael Persinger am Kopf der Probanden befestigt habe, habe er während des spirituellen Erlebens die Stimulation des Präfrontalkortex beobachtet, der sich auf der Stirnseite des Gehirns befindet. Er gehe nämlich davon aus, dass dieser Bereich im Gehirn während des spirituellen Erlebens aktiviert werde. Im Ergebnis habe sich tatsächlich gezeigt, dass eine kurzzeitige elektrische Entladung im Präfrontalkortex stattfindet.

Der Hirnforscher Gerhard Roth betrachte „dieses Phänomen der »Entkörperlichung« und andere mystische Erfahrungen [...] unter dem Blickwinkel neuronaler Fehlfunktionen, zum Beispiel als Ursache einer Unterversorgung mit Sauerstoff oder bedingt durch Verletzungen im Bereich des Partialkortex“ (Ahnert, 2016, o.S.). Dazu zähle Roth auch die Nahtoderfahrungen. Anders als Persinger und Roth beschäftige sich der Philosoph Thomas Metzinger nicht mit der Erklärung der Gottes- und Nahtoderfahrungen, sondern damit, „ob Spiritualität als wissenschaftliche Praxis möglich“ sei (Ahnert, 2016, o.S.). In seinem Selbstmodell bezeichne er die Seele als einen „subtilen Körper“, der als reine Information im Gehirn fließen würde. Bei Störung dieses Selbstmodells sei „der Grat zwischen Spiritualität und psychischen Problemen oft sehr schmal“ (Ahnert, 2016, o.S.).

Die empirische Psychologieforschung befasst sich ebenfalls mit Religiosität und ihrem Zusammenhang mit Lebenszufriedenheit bzw. mit seelischem Wohlbefinden. Im deutschen Sprachraum gibt es zwar Forschungen mit christlichen Religiösen, aber es besteht ein Mangel an der Forschung mit muslimischen Religiösen im deutschen Forschungsfeld. Daher wer-

den wir in Bezug auf muslimische Gläubige und seelisches Wohlbefinden auf einige Forschungen im türkischen Sprachraum zurückgreifen und sie erläutern. Wobei hierzu erwähnenswert ist, dass zwischen den Forschungen, auf die ich mich beziehen werde, kein optimales Vergleichskriterium gegeben ist, weil ein kultureller, ethnischer und regionaler Unterschied zwischen deutschen Christen und türkischen Muslimen besteht. Das Ziel bei den Darstellungen ist jedoch nicht, einen Vergleich zwischen den Gruppen vorzunehmen, sondern einen Überblick über den empirischen Forschungsstand und die empirische Vorgehensweise zum Themengebiet Religiosität zu verschaffen.

Der Psychologe Christian Zwingmann, ein Schüler von Helfried Moosbrugger, betrieb im Rahmen seiner Diplomarbeit eine weitgehende religionspsychologische „empirische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der [christlich] religiösen Orientierung“ und verfasste daraus das Buch „Religiosität und Lebenszufriedenheit“. Im Kontext des Gedankens, dass „die Ausübung von Religiosität der Schlüssel für [...] ein erfülltes, ausgeglichenes und zufriedenes Leben sei“, habe Zwingmann in seiner Untersuchung, ausgehend davon, dass „Religiosität bisher zu global erfasst wurde“, ein von Allport entwickeltes Religiositätskonzept aufgegriffen (Moosbrugger, 1991 zitiert nach Zwingmann, 1991, S. 5). Bei den bisherigen Untersuchungen sei die Befundlage nicht eindeutig. „Die Erörterung des Verhältnisses zwischen Religion und psychischer Gesundheit [gehöre] zu den schwierigsten Problemen in der Religionspsychologie“, so Holm (Holm, 1988/1990, S. 134 zitiert nach Zwingmann, 1991, S. 13). Genauso wie Sanua (1969) haben Argyle und Beit-Hallahmi (1975) aufgrund der uneinheitlichen Ergebnisse in den Studien „keine abschließende Interpretation“ vorgenommen (Zwingmann, 1991, S. 13). Zwingmann fasst den bisherigen Forschungsstand, der nicht erwartungsgemäße Ergebnisse liefere – da die Zusammenhänge zwischen christlicher Religiosität und Lebenszufriedenheit, wenn auch positiv, dennoch sehr schwach seien (vgl. S. 24) – in folgenden Worten zusammen:

Zusammenfassend kann die bisherige Befundlage zum Zusammenhang zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit mit HOLE (1989) dahingehend charakterisiert werden, „daß das religiöse Element...sich psychohygienisch sowohl positiv als auch negativ auswirken kann und daß sich ihm jedenfalls keine primär in eine der beiden Richtungen determinierende Tendenz zusprechen läßt. (S. 1086)

So habe Zwingmann einen „theoretischen Neuansatz zum Themenkomplex christliche Religiosität“ und Lebenszufriedenheit als globaler Indikator des subjektiven Wohlbefindens ent-

wickelt (Zwingmann, 1991, S. 14 f.). Religiosität fasst er in seiner These als eine Ressource der Lebenszufriedenheit auf (vgl. Zwingmann, 1991, S. 22).

Dazu greift er in seiner Untersuchung Allports Religiositätskonzept auf, worin er „zwei verschiedene Einstellungen gegenüber dem religiösen Glauben“ unterscheidet. Zum einen eine „intrinsische religiöse Orientierung (I-Orientierung)“ („religion as meaning“), womit eine verinnerlichte Gläubigkeit gemeint sei, „welche sich in einer tiefen Verbundenheit mit religiösen Werten ausdrück[e] und eine integrative, sinngebende und krisenfeste Kraft für alle Lebensbereiche“ darstelle. Zum anderen eine „extrinsische religiöse Orientierung (E-Orientierung)“ („religion as belonging“), womit eine „oberflächliche, zweckorientierte Gläubigkeit“ gemeint sei, „welche in Gott den Erfüller selbstbezogener Wünsche“ sehe, die „aber in Zeiten seelischer Erschütterung keinen Halt zu geben“ vermöge (Moosbrugger, 1991, zitiert nach Zwingmann, 1991, S. 5).

Zwingmanns Forschung mit seinem theoretischen Neuansatz habe folgende Ergebnisse geliefert: Durch die Verwendung von zwei voneinander unabhängigen motivationalen Variablen der Religiosität zur Vorhersage der Lebenszufriedenheit (I-Orientierung und E-Orientierung) zeige sich für die Variable E-Orientierung eine schwache Vorhersagekraft über die Lebenszufriedenheit. Die Variable I-Orientierung liefere dagegen eine starke Vorhersagekraft über die Lebenszufriedenheit. Somit lässt sich „die Religiosität jeder Person [...] positiv linear allein aus der intrinsischen religiösen Orientierung vorhersagen“ (Zwingmann, 1991, S. 129).

Im türkischen Forschungsfeld wird der positive Zusammenhang zwischen der Religiosität der Muslime und dem seelischen Wohlbefinden anhand einiger Studien bestätigt. Wir werden einige von diesen Studien betrachten, um uns über den Zusammenhang zwischen muslimischen Gläubigen und deren Lebenszufriedenheit – hier als seelisches Wohlbefinden bezeichnet – einen Überblick zu verschaffen.

Zunächst betrachten wir eine Studie, welche „Naturkatastrophen und Religion“ (Istanbul, 2000) thematisiert. Talip Küçükcan und Ali Köse haben eine Studie nach einem Erdbeben im Jahre 1999 durchgeführt, aus der sich herausgestellt habe, dass betende Opfer standhafter waren, die Katastrophe leichter bewältigen konnten und dass sich ihre Bittgebete und rituellen Gebete als ein Schutzfaktor für ihre seelische Gesundheit erwiesen (zit. nach Hökelekli, 2013). Die nächste Studie, die ich kurz darstellen möchte, lautet: „Die Entfremdung aus psy-

chosozialer Sicht und religiöse Lebensweise“ (Istanbul, 2001). Diese Studie wurde von Faruk Karaca mit 14-40-Jährigen durchgeführt, aus der der Forscher herausstellte, dass diejenigen, die sich über die Inhalte des im Gebet Aufgesagten bewusst seien und darüber reflektieren würden, weniger individuelle Entfremdung aufgezeigt haben als jene, die sich nicht der Bedeutungen und Inhalte der Gebete bewusst seien. Bei Menschen, die ihre Gottesdienste zusammen mit der Gemeinde verrichten würden, zeige sich bei weniger Menschen eine individuelle und soziale Entfremdung gegenüber denen auf, die sich nicht an den gemeinschaftlichen Gebetsverrichtungen beteiligten würden (zit. nach ebenda). Zuletzt betrachten wir eine Studie mit dem Thema: „Psychosoziale Harmonie und religiöse Praktiken“ (Bursa, 1993). Diese Studie wurde von Akif Hayta mit Studenten der Islamwissenschaften durchgeführt, bei der er festgestellt habe, dass zwischen der Praktizierung der islamischen Gottesdienste und einer besseren Bewältigung der Schwierigkeiten im Leben, der Erfassung der Zeichen des Glücks und einem stärkeren Selbstwertgefühl ein starker positiver Zusammenhang bestehe (zit. nach ebenda).

Zur Operationalisierung der Gläubigkeit wurde in den Studien bisher die Häufigkeit und Regelmäßigkeit der gottesdienstlichen Handlungen und die Gewissheit über Glaubensinhalte als Basis genommen. Ersteres ist möglicherweise parallel zu setzen mit der E-Orientierung und letzteres ist ähnlich zu sehen wie die I-Orientierung, die Zwingmann in seiner Untersuchung aus Allports Religiositätskonzept aufgreift (siehe oben).

Jedoch bleibt es schwierig, die Religiosität, trotz Zergliederung in Einzelfaktoren und Operationalisierung, messbar zu machen. Denn der einzige Indikator zur Messung ist hier der Selbstbericht. Zu bedenken ist aber, dass der Glaube eine intrapersonelle Angelegenheit ist und von jedem individuell und subjektiv definiert, erlebt und wahrgenommen wird. Daher ist es fraglich, ob die innere religiöse Erfahrung, die jeder in seiner eigenen Art erlebt und möglicherweise anders zum Ausdruck bringen würde, anhand vorformulierter Antwortskalen zu messen, angemessen und würdigend wäre.

Nach einem Überblick über bisherige Studien lässt sich zusammenfassend sagen, dass zwar von christlicher Religiosität und Spiritualität im deutschen Forschungsfeld die Rede ist, die muslimisch Religiösen dabei jedoch vernachlässigt werden.

Die Konzepte Lebenszufriedenheit, subjektives Wohlbefinden, psychische Gesundheit, seeli-

ches Wohlbefinden sowie Glück (dieses wird im Kapitel „Glück“ näher ausgeführt) sind Gegenstandsbereiche der empirischen Forschung, jedoch findet sich nichts zu einem ausdifferenzierten Glückseligkeitskonzept.

Diese Mängel im Forschungsfeld haben mich zu einem Konzeptionsversuch des Begriffs Glückseligkeit im Islam bewegt, auf den ich im Kapitel „Zusammenfassung und Diskussion“ eingehen werde.

Nachdem in diesem Kapitel einige Studien über die Themen Lebenszufriedenheit, psychische Gesundheit, Spiritualität und Religiosität aus dem Bereich der Religionspsychologie aufgegriffen wurden, um einen Überblick zu verschaffen, möchte ich im folgenden Unterkapitel den Gegenstandsbereich meiner Arbeit von der Religionspsychologie abgrenzen.

2.2. Abgrenzung zur Religionspsychologie

„Die Religionspsychologie ist die Wissenschaft vom Verhältnis der religiösen Ausdrucksformen zu psychologischen Prozessen und Abläufen“, so definiert Holm die Religionspsychologie (Holm, 1990, S. 9). Verhaltenswissenschaftlich definiert er die Religion folgendermaßen: „[...] diejenigen Ansichten, Verhaltensweisen und Erlebnisse des Menschen, die sich auf irgendeine Form übersinnlicher oder metaphysischer Wirklichkeit beziehen“ (Holm, 1990, S. 10).

Holm (1990) zergliedert in seinem Buch „Einführung in die Religionspsychologie“ die religiösen Ausdrucksformen in drei Teile, indem er die „unterschiedlichen Manifestationen von Religion im menschlichen Leben“ berücksichtigt; Ansichten, Verhaltensweisen und Erlebnisse. Unter Ansichten führt er sinnsuchende Menschen auf, die Antworten auf ihre religiösen Fragen nach dem „Woher und Wohin“ des eigenen Lebens und der Welt, nach dem Glück und Unglück und nach der unverdienten Ungerechtigkeit suchen würden (vgl. Meulemann, 2015). Die Verhaltensweisen erklärt Holms als individuelle und kollektive Riten und Kulturgebräuche wie Gebete, Rezitationen etc. Als Erlebnisse zählt er das innere individuelle Erfahrungsfeld und das Gefühlsleben auf.

„Religionspsychologie als akademische Disziplin ist Wissenschaft. Als wissenschaftlich bezeichnen wir diejenige Forschung, die die menschliche Wirklichkeit für uns rational begreiflich zu machen sucht“, so schreibt Holm und ergänzt: „Religionspsychologie ist empirisch, stützt ihre Schlußfolgerungen also soweit wie möglich auf beobachtbares Material“ (Holm, 1990, S. 10).

Da das Ziel dieser Arbeit nicht darin besteht, eine Signifikanzprüfung anzustellen und eine Schlussfolgerung aus beobachtbaren Materialien zu ziehen, grenzen wir uns bei dieser Arbeit von der Methode der Religionspsychologie ab. Wir haben die Methode eines qualitativen Interviews gewählt, mit der versucht wurde, mit offenen Fragen den Experten genug Raum zu geben, ihre eigenen Definitionen und ihre Gedanken über ihre religiösen Ansichten, Verhaltensweisen und Erlebnisse zum Ausdruck zu bringen, worauf im Kapitel „Empirie“ näher eingegangen wird.

2.3 Freuds Religionskritik

Von Freuds Religionskritik, in der er die Religion als einen Gegensatz zur Wissenschaft definiert und sie als eine krankhafte psychische Erscheinung betrachtet, grenzen wir uns in diesem Unterkapitel ebenso ab, wie wir uns oben von der Religionspsychologie abgegrenzt haben.

Zur Abgrenzung werden wir einige Analogien Freuds betrachten, die er zur Religion aufgestellt hat. Auf diese Analogien geht Robert Schütz (1971) in seinem Werk „Religion – eine Illusion“ ein.

Freud dränge „die Analogie religiöser Phänomene mit bestimmten Vorgängen bei Kranken“ auf, so Schütz (1971, S. 16). In der ersten „*Analogie mit der Paranoia*“ definiert Schütz die Paranoia als „Verrücktheit, von Wahnvorstellungen oder Sinnestäuschungen bestimmt“ (Schütz, 1971, S. 16). So sei nach Freud die Religion eine Denkillusion, die nach außen, in die Zukunft und in ein Jenseits projiziert werde.

Die *Zwangsneurose* ist die zweite Analogie, „die Freud zwischen krankhaften psychischen Erscheinungen und religiösen Übungen gesehen“ habe (Schütz, 1971, S. 17). Demzufolge sehe er eine Ähnlichkeit zwischen religiösen Übungen und Zwangshandlungen. Religiöse Praktiken, die Freud als neurotisches „Zeremoniell“ bezeichne, seien bloße Formalitäten, die auch dem Kranken bedeutungslos erscheinen würden. Die Riten würden dabei nur ausgeführt werden, um unerklärliche Ängste fernzuhalten, die bei der Unterlassung oder bei der Abweichung von diesem Zeremoniell entstehen würden (Freud (1907) zitiert nach Schütz, 1971, S. 18).

Als Nächstes kommt die „*Analogie mit der Vater-Beziehung*“. Hier sei nach Freud der Totemismus, ein religiöses und soziales System, das grundlegende Phänomen. Er veranschaulicht seine Theorie mit einer Urhorde, in der die Clanmitglieder Verpflichtungen gegeneinander

haben. Darin habe der Vater die große Macht. Totemgebote, von denen der Stamm Schutz erwarte, würden folgende „totemistische Tabus“ enthalten: „Verbot, das Totem[tier] zu töten, Verbot geschlechtlicher Beziehungen zu Frauen desselben Clans“ (Schütz, 1971, S. 20). Die Söhne würden sich auflehnen, ihn töten und Zugang zu den Frauen erhalten („Ödipuskomplex“: „Beseitigung des Vaters und Besitz der Mutter“ (Schütz, 1971, S. 20)). Nach dieser Tat würden die Söhne sie bereuen und sich nach Versöhnung sehnen, so würden aus Reue Riten zur Anbetung des Vaters entstehen, der zu Gott entwickelt werde.

Als Letztes gehen wir auf die „*Analogie mit dem Wunschdenken*“ ein. Der Zusammenbruch der Autorität des Vaters gleiche hiernach dem Verlust des allmächtigen Vaters, woraus ein ungelöster Konflikt entstehe. Wenn sich das Kind in seiner Kindheit dem Vater untergeordnet habe, so habe der Vater ihm immer Sicherheit vor der Vernichtung geboten. Infolgedessen sei das Kind immer hilflos, da es ein Bedürfnis nach Schutz habe, und müsse deshalb immer an der Existenz des Vaters festhalten. Dieses Phänomen gleiche der Situation der Menschen, die Gottes Gebote befolgen würden. Ungehorsam löse eine Strafangst und Schuldgefühle bei ihnen aus und bei Gehorsam schütze sie Gott (Schütz, 1971).

Kurz zusammengefasst kann zu Freuds Religionskritik gesagt werden, dass Freud die Religion und die Gottesvorstellung als eine Illusion ansieht, wozu er Folgendes in seinem Buch „Die Zukunft einer Illusion“ schreibt:

Diese, die sich als Lehrsätze ausgeben, sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke ihrer Wünsche. (Freud, 1927, S. 105 f.)

Freud äußert, dass die Religion zur Bändigung der Triebe viel Dienst geleistet habe, jedoch dadurch auch lange Zeit die Menschen beherrscht habe. Diesen Dienst kritisiert er folgendermaßen:

Wenn die Leistungen der Religion in Bezug auf die Beglückung keine besseren sind, dann erhebt sich doch die Frage, ob wir ihre Notwendigkeit für die Menschheit nicht überschätzen und ob wir weise daran tun, unsere Kulturforderungen auf sie zu gründen. (Freud (1927) zit. nach Schütz, 1971, S. 26)

Bei den religiösen Verboten, so Freud, behauptete man, dass Gott sie erlassen habe. Dabei entstehe das Risiko, die Menschen von der Befolgung dieser Verbote und vom Glauben an Gott abhängig zu machen. Man müsse diesen Schritt zurücknehmen und den eigenen „Willen nicht mehr Gott zuschreiben, sondern uns mit der sozialen Begründung begnügen“ (Schütz, 1971, S. 27). Freud kenne „keine Instanz über der Vernunft“ und die wissenschaftliche Arbeit

sei „der einzige Weg, der zur Kenntnis der Realität außer uns führen“ könne (Schütz, 1971, S. 27).

Im Religionsglauben gibt es jedoch eine höhere Macht als die Vernunft, und zwar Gott. Da der Glaube im geistigen Herzen (arab.: Qalb) gründet und dabei der Seele (arab.: Nafs), dem Geist (arab.: Ruh) und der Vernunft (arab.: Aql) – auf diese arabischen Begrifflichkeiten wird im Kapitel „Der Seelenbegriff im Islam“ eingegangen – im islamischen Glauben an die höchste Instanz Gott (im Islam: Allāh) eine bedeutende Rolle zukommt, grenzen wir uns von Freuds Religionskritik hiermit ab.

Bis jetzt haben wir versucht, den Inhaltsbereich dieser Arbeit im Kapitel „Handhabung der Spiritualität und Religiosität in der Forschung“ von der Neurotheologie und den standardisierten empirischen Forschungsmethoden, im Kapitel „Abgrenzung zur Religionspsychologie“ von der Religionspsychologie und im Kapitel „Freuds Religionskritik“ von Freuds Religionsverständnis abzugrenzen. Nun möchten wir auf den eigentlichen Gegenstandsbe- reich, die Themen „Glückseligkeit“ und „islamischer Glaube“ hinarbeiten, der für die Frage- stellung dieser Arbeit von Interesse ist. Dafür werden wir zunächst versuchen, den in der heutigen Zeit geläufigen Glücksbegriff zu definieren, den Forschungsstand zu Glück (Glücksforschung) zu skizzieren und wir werden einige Theorien zum Glück betrachten.

3. Glück

Glück und Glückseligkeit. Sind das Synonyme, also Begriffe, die dieselbe Bedeutung haben, oder unterscheiden sie sich voneinander in ihrer Bedeutung, in ihrem Kontext, in ihrem Gebrauch? Warum hört und spricht man heute vom Begriff „Glückseligkeit“ mit seiner langen Geschichte so selten, wohingegen der Glücksbegriff immer öfter in der Sprache, in der Forschung, kurzum im Alltag Anwendung findet? Was kennzeichnet die Begriffe? Hat der Zwei-Wort-Begriff „Glückseligkeit“, der sich aus den Wörtern „Glück“ und „Seligkeit“ zusammensetzt, eine andere oder eine weitere Bedeutung gegenüber dem Einzelbegriff „Glück“? Um diese Fragen beantworten zu können, ist es notwendig, die Begriffe „Glück“ und „Glückseligkeit“, soweit es möglich ist, klar zu definieren und sie in ihrem Anwendungskontext zu betrachten. In diesem Kapitel werden wir verschiedene Definitionen von Glück betrachten und einen Blick in die Glücksforschung und auf einige Glückstheorien werfen.

3.1 Glücksdefinition

Die historische Entwicklung des Begriffs „Glück“ (etymologische Definition) gibt her, dass das Wort „Glück“ von dem mittelhochdeutschen (1160) Wort „Gelücke“ kommt, der damals zunächst juristisch gemeint gewesen sei und „den Beschluss, die Festsetzung [und] die Bestimmung“ gemeint habe (Sanders (1965) zit. nach Mayring, 1991, S. 11). Später habe sich der Begriff ins Positive gewendet und meine etwas, „was gut ausläuft, sich gut trifft und bekam vom Altfranzösischen 'déstinée' einen schicksalhaften Sinn“, so Mayring (1991, S. 11). Mit dem Begriff sei somit ein positives Schicksal gemeint und viel später habe sich das „Glück im Sinne von positivem Zufall“ entwickelt (Mayring, 1991, S. 11).

Verschiedene Forscher, die sich mit Glück befasst haben, umschreiben das Wort unterschiedlich. Meyers definiert „Glück“ als „das Eins-Sein mit seinen Hoffnungen, Wünschen, Erwartungen“ (Meyers (1981) zit. nach Mayring, 1991, S. 12). Die Brockhaus Enzyklopädie (1986) beschreibt Glück als:

[...] komplexe Erfahrung der Freude angesichts der Erfüllung von Hoffnungen, Wünschen, Erwartungen, des Eintretens positiver Ereignisse, Eins-Sein des Menschen mit sich und dem von ihm Erlebten. (zit. nach Mayring, 1991, S. 12)

Im deutschen Wörterbuch der Gebrüder Grimm werden dem Glücksbegriff fünf Bedeutungselemente zugewiesen:

- (1) Gelingen, Erfolg,
- (2) Günstiges Geschehen im Sinne von Zufall,

- (3) Von außen wirkende günstige Schicksalsmacht,
 - (4) Gesamtheit der glücklichen Umstände, die jemandem zuteil werden (können) (z.B. Glückswünsche),
 - (5) Subjektives Glück, auf körperlichen oder seelischen Gefühlen beruhend.
- (Grimm, J. & Grimm, W. (1854/1858) zit. nach Mayring, 1991, S. 12)

Aus der letzten Glücksdefinition zieht Mayring zwei Bedeutungen des Glücks: „Glück im Sinne von Zufall und im Sinne von Erfüllung“ und weist darauf hin, dass das Zufallsglück für den psychologischen Forschungsbereich weniger interessant sei. Er definiert Glück als „eine extrem starke positive Emotion und ein vollkommener, dauerhafter Zustand intensiver Zufriedenheit“ (Mayring, 1991, S. 14).

Die bisherigen Definitionen zeigen, dass Glück durch seine verschiedenen Bedeutungseinheiten in verschiedene Arten unterteilt werden kann. So unterscheidet Wilhelm Schmidt (2007) „vier Arten des Glücks:“ (1) Das Zufallsglück, (2) Das Wohlfühlglück, womit gemeint sei, dass jedermann „ein Maximum an Lust (Wohlergehen) und ein Minimum an Schmerz (Unlust)“ anstrebe. Dieses Glück sei kein Dauerzustand, sondern es gebe mehr oder weniger andauernde Glücksmomente. (3) Das Glück der Fülle, das von der geistigen Haltung (der Einstellung) zum Leben abhängt, die ein Mensch einnehme. Dieses Glück umfasse die Polarität, die Gegensätzlichkeit und die Widersprüchlichkeit und sogar das Unglücklichsein. (4) Das Glück des Unglücklichseins bedeute die „romantische Melancholie“ und die „tröstende Traurigkeit“, die geübt werden könne (Wilhelm Schmidt (2007) zit. nach Martens, 2014, S. 70). Seligman (2012) definiere Glück als Wohlbefinden und er meine damit nicht nur Glücksmomente, sondern ein ganzes gelingendes Leben, so Martens. Dieses Wohlbefinden setze sich aus den folgenden 5 Elementen zusammen:

1. Positives Gefühl
 2. Engagement
 3. Sinn (das positive Gefühl, wenn man der Überzeugung ist, dass man die Welt ein wenig verbessert hat)
 4. Positive Beziehungen
 5. Erfolg (wohl eher: Gestalter-Grundhaltung zeigen, Einfluss haben, wirksam sein)
- (Seligman (2012) zit. nach Martens, 2014, S. 71)

Freud definiert Glück als etwas, das „die Menschen selbst durch ihr Verhalten als Zweck und Absicht ihres Lebens erkennen lassen, was sie vom Leben fordern, in ihm erreichen wollen“ (Freud (1930) zit. nach Neumann, 1989, S. 76). Nach ihm sei Glück „die Abwesenheit von Schmerz und Unlust, andererseits das Erleben starker Lustgefühle“ (ebenda).

Das Lebensglück wird nach Freud „vorwiegend im Genusse der Schönheit gesucht (...),

[in] der Schönheit menschlicher Formen und Gesten, von Naturobjekten und Landschaften, künstlerischen und selbst wissenschaftlichen Schöpfungen [...] Die »Schönheit« und der »Reiz« sind ursprünglich Eigenschaften des Sexualobjekts, und zwar sekundärer Geschlechtsmerkmale, also prägenitaler Stufen. (Freud (1930) zit. nach Neumann, 1989, S. 80)

Neumann ist der Ansicht, dass dieses Lustprinzip von Freud das Lebensziel zu einfach setze, heute nur scheinbar erfüllt und tendenziell vollkommen sei, und der Mensch werde „dadurch immer mehr zum Tier bzw. zum Ding oder zum Lust-Ding“ (1989, S. 76).

Nach dieser Sammlung von Definitionen zu Glück stellt sich heraus, dass ein „definitorisches Chaos“ zu Glück besteht (vgl. Mayring, 1991, S. 115). Deshalb ist es schwierig, eine einheitliche und globale Definition von Glück anzubringen. Selbst die Übersetzung des Begriffs in andere Sprachen liefert schon sehr komplexe Ergebnisse. Denn es bietet sich mehr als eine Übersetzungsmöglichkeit je Sprache an. Die Übersetzung des Glücksbegriffs in die deutsche, englische und türkische Sprache wurde in der Tabelle unten wie folgt zusammengestellt:

Deutsch	Englisch	Türkisch
Zufallsglück	Luck, chance	Sans, Tesadüf, Talih (Bestimmung, Fatum, Glück, Heil, Massel, Zufall)
Wohlfühlglück (angenehme, freudige Gemütsverfassung)	Happiness (Glück, Freude, Fröhlichkeit, Seligkeit, Glücklichkeit, Heiterkeit)	Huzur, Mutluluk (Beglückung, Fortuna, Glück, Heil, Seligkeit, Wohl)
Dauerhaftes Glück	Fortune (Vermögen, Glück, Reichtum, Schicksal, Geschick, Wohlstand)	Mutluluk, Huzur, Saadet (vom arab.), Bahtiyarlık

3.2 Forschungsstand – die Glücksforschung

„Der Ausdruck Empirische Glücksforschung bezeichnet keinen einheitlichen Forschungsgegenstand. Das zeigt schon ein breites Wortumfeld von Glück“, so leitet Bellebaum (2002, S. 16) sein Buch „Glücksforschung – eine Bestandsaufnahme“ ein. Besonders angrenzende Termini zu Glück seien: „Lebensqualität, Wohlbefinden, Positiverfahrungen, Zufriedenheit“ und in manchen „glücksbezogenen Studien komm[e] das Wort »Glück« gar nicht vor“, so Bellebaum (ebenda 2002, S. 16).

Während in den Geisteswissenschaften die Befassung mit dem Thema „Glück“ eine lange Tradition hat, ist das Unterfangen relativ neu, „Glück“ und seine Korrelate auch der empirischen Analyse in der Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft, Ökonomie

und anderen Fächern zugänglich zu machen. (Bellebaum, 2002, S. 43)

Wie auch oben zu entnehmen ist, wird Glücksforschung in verschiedenen Bereichen betrieben, von denen einige in dieser Arbeit Thema sein werden. Die Glücksforschung in der Theologie wurde bereits im Kapitel „Handhabung der Spiritualität und Religiosität in der Forschung“ unter den Begriffen „Lebenszufriedenheit“ und „seelisches Wohlbefinden“ behandelt.

In diesem Unterkapitel werden wir die empirische Glücksforschung in der Physiologie, in der Wirtschafts- und Sozialwissenschaft und in der Psychologie betrachten und im nächsten Kapitel „Glückseligkeit“ wird von der Glücksforschung in der Philosophie (Glücksphilosophie – „Eudaimonia“) die Rede sein.

Glück könne durch Hirnströme gemessen werden, so Layard (2009, S. 17). Die *Glücksforschung in der Physiologie* bietet eine „Einsicht in die körperlichen Grundlagen von Wohlbefinden“ (Mayring, 1991, S. 18). Die „Hirnforschung, ein breites Teilgebiet der Neurowissenschaften, beschäftigt sich mit der Funktion des Gehirns“ (Bellebaum, 2002, S. 79), woraus die Frage nach der „Lokalisation von Glück in der Hirnstruktur“ folgt (Mayring, 1991, S. 59) – wie auch schon Spiritualität im Hinblick auf die Gehirnaktivität am Anfang dieser Arbeit ausgeführt wurde. So würden in vielen Gehirnregionen emotionsbezogene und damit auch glücksbezogene Prozesse – „im Stammhirn (Erregung, Interesse, Überraschung), im Hypothalamus (Wohlbefinden, Trauer) und im limbischen System (Lust, Bindungsgefühl)“ – ablaufen und die Großhirnrinde integriere diese Prozesse (Mayring, 1991, S. 59). So gehen „positive Empfindungen mit einer Aktivität im linken Stirnlappen des Gehirns“ einher (Layard, 2009, S. 23). „Menschen, bei denen dieser Teil des Gehirns verletzt ist, leiden unter Depressionen“ (ebenda). Bei negativen Empfindungen sei eine gesteigerte Aktivität im rechten Stirnlappen feststellbar. „Menschen, bei denen dieser Bereich beeinträchtigt ist, können in euphorische Zustände verfallen“, so Layard (ebenda).

Außer der Hirnstruktur seien auch physiologische Transmittersubstanzen für ein positives Befinden relevant, vor allem seien Endorphine im menschlichen Gehirn morphinähnliche Stoffe, die eine stimmungsaufhellende, euphorisierende und schmerzlindernde Funktion haben würden (Mayring, 1991).

Zur *Glücksforschung in der Wirtschafts- und Sozialwissenschaft* schreibt Mayring Folgen-

des: „In den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften taucht Glück als Sozialindikator, als Maß von Lebensqualität auf und wird in großangelegten Umfragen erhoben, um Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme zu bewerten“ (1991, S. 18). Die aufwändigste Glücksforschung werde in diesem Gebiet betrieben. Repräsentativumfragen zum individuellen Glück und zum Wohlbefinden sei das gemeinsame Interesse der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, um auf den Zustand der Gesellschaft und das Wirtschaftssystem Rückschlüsse ziehen zu können, so Mayring (1991). Dafür werden „die individuellen Daten [...] verrechnet und“ folgende Vergleiche angestellt:

- zwischen verschiedenen Systemen (Ländern);
- zwischen verschiedenen Erhebungszeitpunkten (historischer Wandel);
- zwischen gesellschaftlichen Subgruppen (Sozialstruktur)
- zwischen verschiedenen Lebensbereichen (Berufszufriedenheit, Eheglück, Gesundheit usw.).

(Mayring, 1991, S. 31)

Das Material aus den Vergleichen werde dann im Rahmen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften zur Beratung und Planung in Politik und Wirtschaft verwertet (vgl. Mayring, 1991).

Die regen empirischen Vergleichsstudien in diesem Feld steuern umfassende Ergebnismaterialien bei. Zum Beispiel wurde eine Vergleichsstudie zur „Entwicklung von Einkommen und Glück in den USA“ betrieben, welche folgendes Ergebnis lieferte: „Wenn Menschen im Vergleich mit anderen Menschen reicher werden, dann fühlen sie sich glücklicher. Aber wenn der Reichtum einer gesamten Gesellschaft zunimmt, dann empfinden sie sich nicht als glücklicher“ (Layard, 2009, S. 44). Bei der Studie über „Einkommen und Glück weltweit“ habe man im Vergleich der westlichen Industrienationen festgestellt, dass die Reichen nicht glücklicher seien als die Armen, doch im Vergleich zu armen Ländern, in denen es ums Überleben gehe, seien die „Menschen in reicheren Ländern im Durchschnitt glücklicher“ als die in ärmeren, so Layard (2009, S. 46). Zudem bedeute für Arme zwar „mehr Einkommen immer auch mehr Glück, aber je reicher man ist, desto weniger trägt zusätzliches Einkommen zum Glück bei“ (Layard, 2009, S. 47).

Wie in den obigen Ausführungen ersichtlich wird, hat sich Richard Layard, ein Wirtschaftswissenschaftler, in seinem Buch „Die glückliche Gesellschaft – Was wir aus der Glücksforschung lernen können“ (2009) ausführlich mit diesem Thema befasst. Nach der Theorie der Marktwirtschaft beschert ein gut funktionierender Markt, je nach den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Menschen, das größtmögliche Glück, das am Bruttosozialprodukt gemessen

werde (Layard, 2009). Außer dem politischen und materiellen Wohlstand betrachtet Layard jedoch weitere, andere menschliche Bedürfnisse, die für eine glückliche Gesellschaft ausschlaggebend seien. Diese Faktoren seien neben den politischen und wirtschaftlichen Lebensumständen die zwischenmenschlichen Beziehungen sowie Einstellungen und Überzeugungen. Wie allen Wissenschaften heute liege auch der Wirtschaftswissenschaft ein Glücksverständnis zu Grunde, nach dem das Glück, wie oben beschrieben, ein durch die Aktivität bestimmter Gehirnregionen objektiv messbarer Zustand sei.

Layard ist der Auffassung, dass das größtmögliche Glück aller und jedes Einzelnen für eine bessere Welt und für das Gemeinwohl zum zentralen Anliegen und zum Ziel gemacht werden solle.

In der *psychologischen Glücksforschung*, vor allem im Bereich der Emotionspsychologie und in der Gesundheitspsychologie, gebe es vielfältiges Material, so Mayring (1991).

Die Glückspsychologie sowie die Emotionspsychologie unterscheide verschiedene Emotionskomponenten: subjektive Komponente, kognitive Komponente, physiologische Komponente und behavioral-expressive Komponente. Die meisten Psychologieansätze würden sich jedoch auf die subjektive und die kognitive Ebene beziehen.

Die Emotionsforschung nehme die Gesichtsausdrücke als Basis für die Identifizierung von Glück, bei denen sich eine hohe interkulturelle Übereinstimmung zeige, welche „Glück“ als: „Mundwinkelanhebung (Muskel: Zygomatic major) und Backenhebung und Straffung der unteren Augenpartie (Muskel: Orbicularis oculi lateralis)“ definiere (Mayring, 1991, S. 52). An diesem Ansatz der Emotionsforschung bestehe jedoch die Kritik, dass die Forschung in ein einseitig genetisch-biologisches Paradigma ver falle (Mayring, 1991).

Die Gesundheitspsychologie sei ein weiterer glücksrelevanter Bereich, der besage, „dass die Gesundheit sich nicht automatisch nach Abbau von Krankheit einstellen [würde], sondern eigenständig angestrebt werden“ müsse (Mayring, 1991, S. 53). Sowie zu Gesundheit immer auch Wohlbefinden und Glück gehöre, heiße es auch umgekehrt, „dass Glück ein wichtiger Gesundheitsfaktor ist“ (ebenda).

3.3 Glückstheorien

Die Schwierigkeit der psychologischen Glücksforschung wird darauf zurückgeführt, dass es so unterschiedliche und so viele Glückskonzepte und -theorien gibt. Zu den Glückskonzepten

zählt Mayring die psychoanalytischen Konzeptionen, die Lusttheorien, die Persönlichkeitskonzepte, die Zieltheorien, die Relativitätstheorie des Glücks, die phänomenologischen Ansätze und die humanistischen Ansätze. In diesem Unterkapitel werden wir uns einige „Bausteine für ein psychologisches Glückskonzept“, also psychologische Glückstheorien, betrachten (Mayring, 1991, S. 69). Dafür sieht es Mayring als notwendig an, den Glücksbegriff „von anderen Wohlbefindensgrößen abzugrenzen und das Begriffsfeld genauer zu definieren“ (ebenda). Diese Abgrenzung unternimmt Mayring durch einen „Vier-Faktoren-Ansatz subjektiven Wohlbefindens“ (Mayring, 1991, S. 74). Dazu zergliedert er das subjektive Wohlbefinden in folgende vier Faktoren: Belastungsfreiheit, Freuden, Glück und Zufriedenheit. Die Belastungsfreiheit sei „eine Unbeschwertheit, Offenheit und Aufmerksamkeit für neue Eindrücke“ und lasse sich unterscheiden in einen „emotionale[n] Aspekt (Unbeschwertheitsgefühl vs. Leidensdruck)“ und in einen „kognitiven Aspekt (kognitive Einschätzung der eigenen Belastungsfaktoren)“ (Mayring, 1991, S. 75). Freuden definiert Mayring als einen „positive[n], kurzfristige[n] emotionale[n] Wohlbefindensfaktor“ (Mayring, 1991, S. 74), der situationsgebunden sei und ein stärkeres emotionales Befinden darstelle. *Glück*, „ein positiver, langfristiger emotionaler und kognitiver Faktor“ (Mayring, 1991, S. 74) sei ein über Freuden hinausgehender Wohlbefindensfaktor und ein allgemeines Lebensgefühl, es sei die Fähigkeit, Freuden zu erleben, so Mayring (1991). Der vierte und letzte Faktor, die Zufriedenheit, sei „ein positiver kognitiver Wohlbefindensfaktor“ (Mayring, 1991, S. 74), dieser werde definiert „über Prozesse des Abwägens“ (Mayring, 1991, S. 75).

Zur weiteren Ausführung des Glücksbegriffs kann ergänzt werden, dass er *psychische Gesundheit und Lebensqualität* im Sinne von einem „guten Leben“, das sich neben materiellen Gütern aus „subjektives Wohlbefinden, Kompetenzen, objektive Umweltbedingungen“ zusammenfüge, und auch Glück und Wohlbefinden beinhalte, so Mayring (1991, S. 77).

Nach der Ausdifferenzierung und Erläuterung des Glücksbegriffs kommen wir nun, wie oben angekündigt, dazu, über einige Glückstheorien zu sprechen.

Zunächst betrachten wir zwei Glückstheorien, die Mayring in seinem Buch „Psychologie des Glücks“ (1991) vorstellt: das „'State-trait'-Konzept des Glücks“ (Mayring, 1991, S. 87 ff.) und das transaktionale Modell „[o]bjektiver und subjektiver Glücksbegriff“ (Mayring, 1991, S. 92 f.).

Beim 'State-trait'-Konzept unterscheidet Mayring zwischen einem „Glück als aktuelles

Glückserleben (state)“ und einem „Glück als biographisch entwickeltes Lebensglück (trait)“ (Mayring, 1991, S. 89 f.). Die State- und Traitkomponenten würden sich im Hinblick auf folgende fünf Dimensionen unterscheiden: Stabilität, Kausalität, Dauer, Häufigkeit, situative Generalisierung. Diese Unterschiede haben wir, von den definitorischen Erklärungen Mayrings (1991, S. 88) ausgehend, tabellarisch dargestellt:

	State	Trait
Stabilität	„Temporäre, vorübergehende, zeitweilige Gefühle und Verhaltensweisen“	„stabile, andauernde Aspekte einer Persönlichkeit“
Kausalität	„Situativ hervorgerufene [...] Gefühle und Verhaltensweisen“	„in der Person selbst begründete Gefühle und Verhaltensweisen“
Dauer	„Nur kurz (z.B. einige Minuten) andauernde [...] Zustände“	„länger (z.B. einen Tag) andauernde Zustände“
Häufigkeit	„Nur wenige Beobachtungen sind notwendig, um einer Person das Attribut zu verleihen [...]“	„[...] eine so attribuierte Person zeigt das Attribut sehr häufig“
Situative Generalisierung	„eine Person zeigt das Attribut nur in spezifischen Situationen“	„eine Person zeigt das Attribut [...] in den unterschiedlichsten Situationen“

Zum „Glückserleben (state) zählt Mayring folgende Definitionsmerkmale auf:

extrem positive Emotion, in konkreter Situation, höhere Sensibilität, Bewußtheit, Öffnung der Sinne, positive Sicht, von abstrakten 'idealen' Vorstellungen begleitet, gesteigertes Selbstwertgefühl, soziale Aufgeschlossenheit, Spontaneität, Produktivität. (Mayring, 1991, S. 91)

Und dem „Lebensglück (trait)“ ordnet er folgende beschreibende Merkmale zu:

Erhöhte Wahrscheinlichkeit von Glückserleben, im Lebenslauf entwickelt, auf grundlegender Lebenszufriedenheit aufbauend, Hinausgehen über Ich-Bezogenheit. (ebenda)

Zudem erläutert Mayring, dass die Trait-Komponente der Bezugspunkt der Persönlichkeitskonzepte und der kognitiven Konzepte sei, wohingegen sich „die affektiven und handlungsorientierten Ansätze eher auf die State-Komponente“ beziehen würden (Mayring, 1991, S. 89).

Im transaktionalen Modell stellt Mayring den objektiven, den subjektiven Glücksbegriff und

das Verhältnis der beiden zueinander vor. Objektivisten würden „Wohlfahrt und Lebensqualität“ über „die Verfügbarkeit objektiver Güter [und] Lebensverhältnisse“ und Subjektivisten über „das subjektive Wohlbefinden, Glück und Zufriedenheit“ definieren (Mayring, 1991, S. 92). In diesem transaktionalen Modell geht Mayring von einer „Wechselwirkung von Individuum (Subjekt) und Umwelt (Objekt) aus“ (ebenda). „Belastung“ fasst er in diesem Modell als *Relation* zwischen Individuum und Umwelt auf. Demzufolge stelle Glück „eine Relation zwischen positiven Lebensbedingungen und positivem subjektiven Befinden dar“ (ebenda). Hier wird die Annahme ersichtlich, dass Glück in Umweltfaktoren eingebunden ist. Zusammenfassend kann zu diesem Modell gesagt werden, dass das Glück eine „doppelte Natur“ hat. Mayring bemerkt dazu Folgendes: „Es ist ein innerer Zustand, der aber der Hilfe von außen bedarf; wir haben es in uns, nicht aber durch uns“ (1991, S. 93).

Der Glückspsychologe Maslow skizziert die Glückssteigerung anhand seiner Bedürfnispyramide. Nach ihm steigert sich das Glück durch die Befriedigung von Bedürfnissen. Erst wenn die Bedürfnisse der unteren Ebene befriedigt seien, könne man sich den höheren Ebenen der Bedürfnispyramide zuwenden, so Hutterer (o. J.). Von unten angefangen ist die Bedürfnispyramide aus folgenden Bedürfnisebenen aufgebaut: Physiologische Bedürfnisse, Sicherheitsbedürfnisse, soziale Bedürfnisse, Individualbedürfnisse und ganz oben an der Spitze der Pyramide kommt das Bedürfnis zur Selbstverwirklichung (Hutterer, o. J.).

Zuletzt möchten wir kurz die Glückstheorie des Glückspsychologen Seligman betrachten. Er stellt drei Theorien auf und schlussfolgert daraus, dass echtes Glück eine Synthese aus diesen drei Theorien sei. (1) In der „hedonistische[n] Theorie“ erkläre er, dass Glück „eine Angelegenheit des individuellen Genusses“ sei. (2) Nach seiner „Theorie der Sehnsüchte“ sei Glück „eine Angelegenheit der Wünsche, die man“ habe. (3) Die „Theorie der Liste der Ziele“ besage, dass Glück im „Erreichen bestimmter Dinge aus einer Liste erstrebenswerter Ziele“ bestehe (Hutterer, o. J.). Aus diesen drei Theorien synthetisiere sich das „echte Glück“ in Form eines angenehmen Lebens („Genuss, hedonistisch“), eines guten Lebens („Engagement, Erfüllung persönlicher Sehnsüchte“) und eines sinnerfüllten Lebens („Erreichung der Ziele“) (Hutterer, o. J.).

Die Glückstheorien, die hier vorgestellt wurden, sind nur einige von ganz vielen Glückstheo-

rien. Diese Vielfalt, an der sich die empirischen Forschungen bedienen, zeigt die Komplexität des Glücksbegriffes noch einmal auf. Dies verursache gravierende methodische Probleme bei der Glücksforschung, da die Erhebungen einer strengen Überprüfung unterliegen sollten, die bisherigen Glücks-Messinstrumente dieser Überprüfung jedoch nur zum Teil standhalten würden, da sie „bisher noch nicht systematisch gesammelt und verglichen wurden“, so Mayring (1991, S. 107).

Auch die großen Schwierigkeiten, den Glücksbegriff zu übersetzen und zu definieren, zeigen, wie komplex der Glücksbegriff ist, und dass somit die Ergebnisse nicht als absolut gelten können.

In diesem Kapitel haben wir gesehen, dass das Thema „Glück“ und seine Synonyme bzw. in der empirischen Forschung in vielen Studien als Synonym zu Glück genommene Faktoren wie Lebenszufriedenheit, seelisches Wohlbefinden, subjektives Wohlbefinden, psychische Gesundheit nichtsdestotrotz ein großes Interessengebiet in der empirischen Forschung darstellt und aus der regen Vergegenständlichung des Themas in der Wissenschaft sogar ein eigenständiger Forschungszweig, die Glücksforschung, resultiert ist. So könnte man daraus ziehen, dass „Glück“ in der Wissenschaft als empirisch erforschbar angenommen wird und somit zum Gegenstandsbereich der empirischen Forschung gehört.

So viel zu Glück. Was ist nun mit der Glückseligkeit? Um diese Begrifflichkeiten voneinander unterscheiden zu können, ist es notwendig, auch das Wort „Glückseligkeit“ genauer und im Kontext seiner Anwendung zu betrachten, was Thema des nächsten Kapitels ist.

4. Glückseligkeit – ein Definitionsversuch

Die Recherche über den Begriff „Glückseligkeit“ ergab, dass sie in der Psychologie mit Glück gleichgesetzt wird und folglich keinen eigenständigen Begriff darstellt. Weitere Recherchen zeigten jedoch, dass Glückseligkeit früher doch eigenständig und von Glück differenziert betrachtet wurde. Hier wird die Vergangenheitsform „wurde“ ganz bewusst eingesetzt, denn „Glückseligkeit“, ein Begriff mit einer langen Geschichte, war bereits ein reges Interessenthema in der Antike. Die Wortgeschichte lässt herausstellen, dass sich Philosophen und später Theologen mit dem Thema „Glückseligkeit“ und ihrer Definition ganz intensiv befasst haben.

Dabei fällt auf, dass zu diesen Zeiten *die Seele* auch einen großen Raum in der Wissenschaftswelt der Philosophie und Theologie eingenommen hat, heute jedoch eher als unerfassbare und daher nicht empirische Größe in der Wissenschaft der Neuzeit keinen Gegenstandsbereich darstellt.

Interessant ist dabei, dass die Begriffe „Glückseligkeit“ und „Seele“ zu derselben Zeit von denselben Denkern bzw. Wissenschaftlern zur Hand genommen wurden und dass genau diese Größen in der heutigen Wissenschaftswelt verlorengegangen sind; „Glückseligkeit“ ist untergegangen und wurde mit dem Wort „Glück“ gleichgesetzt, „Seele“ wird als empirisch nicht erfassbar angenommen und fällt daher aus den wissenschaftlichen Forschungen heraus. So stellt sich die Frage: Steckt im Wort „Glückseligkeit“ die Seele mit drin, sodass ihr deswegen heute keine Eigenständigkeit mehr zugeschrieben wird?

Unmöglich ist dies nicht, denn das Wort ist ja ein Zwei-Wort-Begriff, das sich aus den Begriffen „Glück“ und „Seligkeit“ bzw. „Seele“ zusammensetzt.

Nun stellt sich nach der Analyse des Glücksbegriffs im vorherigen Kapitel die Frage, ob der Glückseligkeitsbegriff auch so komplex ist wie das Wort Glück. Daher stellen wir auch hierzu eine kurze Begriffsanalyse an; Synonyme für „Glückseligkeit“ sind „Freude“, „Frohsinn“, „Hochgefühl“, „Vergnügen“, „Wohlgefallen“, „Wonne“ (Duden, 2018). Die Tabelle unten zeigt die Übersetzung des Begriffs ins Englische, ins Türkische und ins Arabische.

Englisch	„bliss“, „falicity“, „rapture“, „blessedness“, „felicitousness“ (Dict.cc, 2002-2008)
Türkisch	„Dirlik“, „erinç“, „gönül rahatlığı“, „huzur“, „mutlak saadet“, „mutluluk“, „uhrevi saadet“ (Glosbe, o.J.)
Arabisch	"سعادة" (- Freude, Glück, Seligkeit, Wonne, Exzellenz, Glückseligkeit,

Arabisch ist hier besonders von Interesse, weil wir später im Kapitel „Glückseligkeit im Islam“ auf die koranische Auffassung der Glückseligkeit eingehen werden, um im Theorieteil der eigentlichen Forschungsfrage dieser Arbeit etwas näher zu kommen.

Zunächst werden wir uns – aufgrund ihres geschichtlichen Kontexts – an Definitionen der Glückseligkeit in der Philosophie und infolgedessen in der Theologie, also im Christentum und im Islam, versuchen.

4.1 Philosophische Auffassung

Zur Einsicht in die geschichtliche Entwicklung des Glückseligkeitsbegriffs, der Glücksphilosophie, wird in diesem Unterkapitel von einigen Auslegungen verschiedener Philosophen und Denker aus unterschiedlichen Zeitaltern die Rede sein; aus der Antike, aus dem Mittelalter und aus der Neuzeit. Wobei hier anzumerken ist, dass eher die Antike und das Mittelalter intensivere Auslegungen zum Glückseligkeitsbegriff liefern und daher den Schwerpunkt unserer Betrachtung bilden, wohingegen es sich in der materialistisch-marxistischen Philosophie der Neuzeit eher um Theologie- und Gesellschaftskritik anstatt um Glücksphilosophie handelt (vergl. Mayring, 1991, S. 23).

„Das Thema „Glück“ oder „Glückseligkeit“ in eine heutige philosophische Diskussion zu bringen, scheint deplaziert. Will die Philosophie nichts mehr davon wissen?“ (Düker, 1985, S. 7). Diese Frage stellt Düker in seiner Diplomarbeit mit dem Thema „Glückseligkeit und Unsterblichkeit“ (1985). Weiterhin erwähnt er, dass dieses philosophische Thema „als Weisheitslehre in der Wissenschaft nicht mehr zum Gegenstand gemacht werden konnte“ (ebenda). Heute taucht das Thema, wie in den vorherigen Kapiteln schon behandelt, in der „Glücksforschung“ auf. Ob das Verständnis vom heutigen „Glück“ und von damaliger „Glückseligkeit“ übereinstimmt, wird in diesem Kapitel herausgearbeitet.

Düker unterscheidet zwischen „äußerem und innerem Glück“ (1985, S. 8), wobei er mit äußerem Glück „z.B. im Lotto gewonnen zu haben oder zu einem guten Essen eingeladen zu werden“ meine, das hier für uns nicht von Interesse ist, wohingegen sich das innere Glück auf einen „Zustand der Seele“ beziehe (ebenda) und damit Gegenstand dieses Kapitels ist.

Zunächst werden zwei Auffassungen von zwei Philosophen aus der Neuzeit, Jeremy Bentham und Kant, danach zwei aus der Antike, Aristoteles und Epikur, vorgestellt. Ganz be-

wusst wird zum Schluss die Auffassung eines Philosophen und Theologen aus dem Mittelalter, Augustinus Aurelius, vorgestellt, da sein Glücks- und Glückseligkeitsverständnis dem der christlichen Theologie nahekommt, das Thema des nächsten Kapitels „Christentum und Glückseligkeit“ sein wird.

Einer der materialistisch-marxistischen Philosophen der Neuzeit war Jeremy Bentham (1748-1832), der das hedonistische Kalkül formulierte. Das „Prinzip allen persönlichen und politischen Handelns“ solle sein, „das größtmögliche Glück für die größtmögliche Zahl von Menschen zu erreichen“ (Mayring, 1991, S. 21), wobei Glück mit „Lust, Gewinn, Vorteil, materiellen Gütern gleichgesetzt“ wurde (ebenda). Dieser klassische Utilitarismus habe jedoch nicht die Glückstheorie ausgearbeitet, sondern, wie oben schon angedeutet, eher eine Theologie- und Gesellschaftskritik anstatt eine Glücksphilosophie ausgeübt. Das Hauptanliegen dieser Strömung sei gewesen, „von einem rein säkularen Standpunkt aus, ohne christlich-theologische Verschleierungen und Behinderungen, Reformen in Richtung mehr Demokratie und soziale Gerechtigkeit voranzutreiben“ (ebenda).

Immanuel Kant (1724-1904) unterscheidet „zwischen physischer und moralischer Glückseligkeit“, so Young Kang (2015, S. 14). Die physische Glückseligkeit bestehe zum einen in der Befriedigung der körperlichen und zum anderen der geistigen Neigungen und Bedürfnisse. Letzteres werde zur physischen Glückseligkeit gerechnet, weil sie ihren Ursprung und Sitz im Verstand habe (ebenda). Die moralische Glückseligkeit sei „die Zufriedenheit eines Subjekts an seinem moralischen Vollzug“ und stelle eine moralische Lust dar, die man empfinde, „wenn man nach dem moralischen Gesetz“ handle (ebenda). Dies erwecke durch den Verstand eine Selbstzufriedenheit, die nach Kant die Bedingung aller Glückseligkeit sei (Kim, 1995, S. 175 f.). Während die „moralische Glückseligkeit in der Zufriedenheit mit der eigenen Person“ bestehe und der Handelnde bei deren Erreichung unabhängig sei, bestehe die physische Glückseligkeit in der Zufriedenheit mit den äußeren Umständen und hänge von den Gegebenheiten der Natur ab, sei also eine „fremde Gabe“ und demzufolge nicht immer für ein eingeschränktes vernünftiges Wesen zugänglich (ebenda). Folgende Zitate von Kant sind hierzu zu erwähnen:

„Die Moralität besteht in den Gesetzen der Erzeugung der (wahren) Glückseligkeit aus Freyheit überhaupt“ und „Glückseligkeit ist eigentlich nicht die (größte) Summe des Vergnü-

gens, sondern die Lust aus dem Bewußtseyn seiner Selbstmacht zufrieden zu seyn“ (Preußische Akademie der Wissenschaften (1934) zit. nach Forschner, 1994, S. 109 f.).

Dabei fasse Kant nicht wie die „antiken Vorbilder Glückseligkeit als fragloses Endziel menschlichen Strebens auf“, für ihn sei an erster Stelle die „Moralität der Person höchster, unvergleichbarer Wert und unbedingt verpflichtendes Ziel“ (Forschner, 1994, S. 116). Aus Kants Glücksphilosophie stellt Pleines zwei Beweggründe des Handelns heraus: die „Begierde nach Glückseligkeit“, die in seiner Rechtfertigung unmoralisch ausfalle, und die „Maxime der Tugend“, wobei diese empirisch nicht überzeugend nachweisbar sei, „dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit“ jedoch vorzuziehen sei (Pleines, 1984, S. 25).

In der griechischen Philosophie der Antike sei die Glückseligkeitslehre, die Eudaimonia, bestimmend gewesen (Mayring, 1991).

Eudaimonia „sei das höchste, durch menschliches Handeln anzustrebende Gut zu sehen“ (Aristoteles (1095) zit. nach Pleines, 1984, S. 8). Forschner definiert Eudaimonia folgendermaßen:

Eudaimonie ist ein komplexer Vernunftbegriff, der verschiedene Leitgedanken voraussetzt und mehrere Faktoren zusammenfaßt. Wortgeschichtlich gesehen bedeutet er, daß jemand von einem guten Geist besessen und gelenkt wird, so daß er seine Stellung in Kosmos und Gesellschaft erkennt, sein Streben an dieser Erkenntnis ausrichtet und das für ihn Erstrebenswerte, sein Ziel in der Welt, tatsächlich erreicht, also ein gelungenes Leben führt. (1994, S. 22)

Platon (428-348 v. Chr.) stelle bei seiner Glückseligkeitslehre „das tugendhafte, gute Leben in den Mittelpunkt“ und echte Glückseligkeit sei „erst nach dem Tode auf der 'Insel der Seligen' erreichbar“ (Platon zit. nach Mayring, 1991, S. 19). Auch für seinen Schüler Aristoteles (384-322 v. Chr.) sei „Glückseligkeit, als tugendhaftes Leben“, das Ziel allen menschlichen Tuns“ gewesen (ebenda). Jedoch habe Aristoteles in seiner Glücksphilosophie, auch „Nikomachische Ethik“ genannt, nicht wie sein Lehrer Platon wieder mystifiziert, sondern direkt an der menschlichen Praxis angesetzt, indem er „mehr das Tätigsein [und] die Tüchtigkeit in den Vordergrund“ gestellt habe (ebenda). Martens (2014) zählt „sieben Bestimmungen des Glücks“ nach der Glücksphilosophie des Aristoteles auf:

(1) Beim Glück als wählbares Gut gehe es um „die richtige Orientierung des individuellen Lebens“, zum Wohlbefinden hin. (2) Das Glück sei eine spezifische Tätigkeit. Man müsse am Glück arbeiten, seelisch und alltäglich etwas dafür tun. (3) Das Glück sei ein Leben in der Verflochtenheit mit sozialen Netzwerken. (4) Das Glück bestehe aus seelischen, körperli-

chen und äußerlichen (materiellen) Gütern. (5) Das Glück sei etwas Erlernbares. (6) Das Glück sei ein erfülltes, sinnhaftes Leben. (7) Das Glück sei etwas Göttliches. Martens (2014) erwähnt hierzu, dass Aristoteles einer der Ersten gewesen sei, der das Glücksthema schriftlich ausgearbeitet habe, das heute noch gültig sei, und er stellt bei der Glücksphilosophie des Aristoteles fest, „dass es zwischen Philosophie und Psychologie fließende Übergänge gibt“ (S. 28).

Die Epikureer, Epikur und seine Schüler, haben „das Streben nach Glück“ als die „Suche nach Genuss“ aufgefasst und dies als das Ziel aller Menschen begründet (vgl. Martens, 2014). Epikur habe „ein lust- und freudvolles Leben“ gepredigt und habe damit „eine auf Vernunft begründete Daseinsfreude, eine eher leidenschaftslose Seelenruhe“ gemeint, so Mayring (1991, S. 20). Jedes Wesen strebe also nach dem höchsten Gut, nach Lust, und vermeide das höchste Übel und den Schmerz (Martens, 2014). Forscher schreibt dazu, dass sich dieses Ziel des Lebens nach einem vollendeten, heiteren Lebensgenuss „nur dadurch [erreichen lasse], daß der Mensch zu seinem Leben als ganzem ein ebenso naturorientiertes wie distanziert-spielerisches Verhältnis“ gewinne (Forschner, 1994, S. 24). Epikur war gegen „philosophierende Mythologen“, deren Theorien die Menschen [...] zum Spielball irrationaler Ängste vor dunklen Mächten degradieren“, und gegen einen Mythos, der eine „determinierende Verkettung aller Dinge und Vorgänge“ annahm (Forschner, 1994, S. 26).

Augustinus Aurelius (354-430), ein Christ, war Philosoph und Theologe. Er sei der Meinung gewesen, dass sich Theologie und Philosophie nicht scharf trennen lassen würden und seine Maxime laute folgendermaßen: „Ich glaube, damit ich erkennen kann“ (Anton Hügli, Poul Lübcke, 2013, o. S.).

Augustinus sei der Auffassung, dass man durch die göttliche Erleuchtung im Glauben die Weisheit und mit deren Hilfe die Glückseligkeit erlangen könne. Die ewige Glückseligkeit sei somit eine göttliche Gnade (Amoris, 1993) und der Wunsch danach sei die einzige Grundlage zum Philosophieren (Anton Hügli & Poul Lübcke, 2013). Seines Erachtens sei die Philosophie ein Mittel, um den Glauben zu vertiefen und sich dem Glauben zu nähern (ebenda). Die Glückseligkeit sei etwas, „auf die wir durch den Glauben immer gehofft haben, ohne sie je ganz erproben zu können“ (Amoris, 1993, S. 162), die ein Wiederfinden der Seligkeit und „eines schon eingegebenen Novums“ sei (ebenda). Der Glaube habe die Aufgabe, diese Hoffnung „in jedem Augenblick zu nähren und zu festigen“ (ebenda). Zudem nehme „mit

der Erfüllung des im Glauben enthaltenen Versprechens der Glückseligkeit [...] gleichzeitig das Wissen und die »rechte Liebe« (Amoris, 1993, S. 163), und zwar die Liebe zum Selbst und die Liebe zu Gott, zu. „Die Verneinung jeglicher Aktivität, die höchste Glückseligkeit“, werde im ewigen Leben die einzige Beschäftigung sein (Amoris, 1993, S. 182), wo der Hunger nach irdischem Gut sich beruhigen und befriedigt sein werde. Dabei sei „die Freude und der Genuß Gottes [...] Selbstzweck und nicht Mittel im Hinblick auf die Verfolgung anderer Ziele“ (Amoris, 1993, S. 183), denn die Glückseligkeit könne allein durch die Vereinigung mit Gott erfüllt werden (vgl. Amoris, 1993). Folgende Sätze von Augustinus zeugen davon, dass er das Glück im vergänglichen Irdischen und die Glückseligkeit im ewigen Himmlischen sieht, die eine Gnade Gottes sei und durch die Befolgung von Gottes Vorschriften erlangt werden könne:

Hier ein glückliches Leben und dereinst das ewige Leben. Hier soll das Leben glücklich sein, es kann aber noch nicht das glückselige Leben sein. Das glückliche Leben soll der Vorgeschmack des glückseligen Lebens sein. Ein glückliches Leben im Diesseits erfordert unsere ganze Anstrengung: das glückselige Leben ist reines Gnadengeschenk. Lebe nach Gottes Vorschriften und du wirst das glückselige Leben erhalten... (Augustinus (o. J.) zit. nach Amoris, 1993, S. 224 f.)

Aus diesem Unterkapitel lässt sich zusammenfassend sagen, dass in der philosophischen Welt ein Wandel vom Begriff „Glückseligkeit“ zu „Glück“, ein Kontextwandel vom Seelischen zum Materiellen zu beobachten ist. In diesem Wandel zeigt sich der Einsatz des christlichen Glaubens als ein großer Einflussfaktor bei der Neuorientierung und Neudefinition der Glückseligkeit, mit der wir uns im folgenden Kapitel beschäftigen möchten.

4.1 Theologische Auffassung

Wie oben angedeutet, wird das Thema dieses Kapitels die theologische Auffassung von „Glückseligkeit“ sein. Wie bei den Ausführungen des Augustinus schon angerissen, geht es hierbei in erster Linie um die christliche Auffassung. Aufgrund des begrenzten Rahmens dieser Arbeit liegt unser Hauptaugenmerk jedoch im Hinblick auf die Forschungsfrage auf der islamischen Auffassung des Begriffs. In den für diese Arbeit durchgeführten Interviews hat sich bei zwei der befragten Atheisten-Experten ein christlich-religiöser Hintergrund herausgestellt, daher möchten wir einen Blick in die christliche Auffassung des Themas werfen. Wie ebenfalls vorher schon erwähnt, sind es vor allem eher antike Philosophen und Theologen, die der Glückseligkeit eine Seligkeit zuschreiben, zumal der Seele in den Religionen ohnehin eine große Bedeutung zukommt. Deshalb ist es, bevor auf die Auffassung der Glückse-

ligkeit im Christentum und im Islam eingegangen wird, um das Verständnis der Auffassungen willen unerlässlich, auf das Seelenverständnis der jeweiligen Glaubensrichtungen einzugehen. Aufgrund dessen werden wir zunächst jeweils auf den Seelenbegriff und anschließend auf das Glückseligkeitsverständnis der jeweiligen Glaubensrichtungen zu sprechen kommen.

4.2.1 Christentum und Glückseligkeit

4.2.1.1 Der Seelenbegriff im Christentum und seine Geschichte im Abendland

In diesem Unterkapitel wird zum einen der Seelenbegriff in der Bibel und zum anderen der Seelenbegriff im Abendland behandelt. Denn so wird ersichtlich sein, was die eigentliche Lehre des christlichen Glaubensbuches über die Seele ist und wie sich das Seelenverständnis im christlichen Abendland gewandelt hat und immer wieder Neudefinitionen unterlag.

Der Seelenbegriff in der Bibel wurde aus dem Bibel-Lexikon (Bibelkommentare, 2004-2018) herausgearbeitet. Der Mensch setze sich aus Seele und Körper zusammen und in manchen Fällen werde der Ausdruck 'Geist' hinzugefügt. Seele und Geist seien im Gegensatz zum Körper der nicht stoffliche Teil eines Menschen. Der Unterschied zwischen Seele und Geist sei, dass die Seele zur Beschreibung des sittlichen und unsterblichen Teils des Menschen verwendet werde. Weiterhin bezeichne die Seele an mancher Stelle in der Bibel die Person selbst als solche, wie den folgenden Bibelausschnitten zu entnehmen ist:

Alle dem Jakob angehörenden Seelen, die nach Ägypten kamen [...] (1. Mose 46,26)
[...] durch die Arche wurden „acht Seelen“ gerettet (1. Petrus 3,20)
[...] die Seele, die sündigt, soll sterben (Hesekiel 18,4.20)

Das aus dem Hebräischen als „Seele“ übersetzte Wort heiße „nephesh“ (siehe „Seelenbegriff im Islam“, arab. Nafs); in der Elberfelder Übersetzung werde es manchmal mit „Leben“ übersetzt: „Rette dich um deines Lebens willen.“ (1. Mose 19,17). Im neuen Testament stehe das Wort „nephesh“ sowohl für Leben als auch für Seele:

Denn wer irgend sein Leben erretten will, wird es verlieren; wer aber irgend sein Leben verliert um meinetwillen, wird es finden. Denn was wird es einem Menschen nützen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber seine Seele einbüßt? Oder was wird ein Mensch als Lösegeld geben für seine Seele? (Matthäus 16,25.26)

Die Seele sei im Unterschied zum Geist der Sitz des Verlangens und der Wünsche. So werde eine Aussage eines reichen Mannes in der Bibel aufgeführt, dessen Seele in jener Nacht gefordert sei: „Ich will zu meiner Seele sagen: Seele, du hast viele Güter daliegen auf viele Jahre; ruhe aus, iss, trink, sei fröhlich“ (Lukas 12,19). Hierbei könne die Errettung der Seele nicht von der der Person unterschieden werden.

Laut dem Lexikon sei der Geist der höhere Teil des Menschen, kennzeichne die bewusste Individualität und trenne somit den Menschen von der untergeordneten Schöpfung.

Da machte Gott der Herr den Menschen aus Erde vom Acker und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen. (1. Mose 2,7)

So habe Gott den Menschen in Beziehung mit sich gebracht und der Mensch könne getrennt von ihm weder in seiner diesseitigen Existenz noch in Ewigkeit wirklich glücklich werden. Die Wörter „ruach“ und „nephesh“ seien die gleichen Wörter, die auch für Gottes Geist, den Heiligen Geist, für die Engel als Geister und für die bösen Geister verwendet werden. „Denn das Wort Gottes ist lebendig und wirksam und schärfer als jedes zweischneidige Schwert und durchdringend bis zur Scheidung von Seele und Geist...“ (Hebräer 4,12). So zeigt sich, dass das Wort Gottes scharf sei und die Seele und den Geist voneinander scheiden werde.

Er selbst aber, der Gott des Friedens, heilige euch völlig; und vollständig möge euer Geist und Seele und Leib untadelig bewahrt werden bei der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus! (1. Thessalonicher 5,23)

Hier wird noch einmal ersichtlich, dass Geist und Seele in der Bibel voneinander unterschieden werden.

Zusammenfassend definiert die Bibel (Bibelkommentare, 2004-2018) die Seele, im Hebräischen „nephesh“, als den nicht stofflichen Teil des Menschen, an mancher Stelle stehe der Seelenbegriff für den sittlichen und unsterblichen Teil des Menschen und an manch anderer Stelle stehe die Seele als Sitzort des Verlangens und der Bedürfnisse, sie beschreibe somit den Menschen selbst als Person.

Der Geist, im Hebräischen „ruach“, sei der höhere Teil des Menschen und kennzeichne die bewusste Individualität und trenne somit den Menschen von der untergeordneten Schöpfung. Hier fallen die beiden Begriffe „ruach“ und „nephesh“, die auch im Koran mit „ruh“ als Geist und „nafs“ als die Seele/das Ego bezeichnet werden, worauf wir im Kapitel „Der Seelenbegriff im Islam“ zu sprechen kommen werden.

Nach der biblischen Definition der Seele und des Geistes kommen wir zum Seelenbegriff im Abendland. Die Entwicklung des Seelenbegriffs erstreckte sich bis in das Zeitalter der antiken Philosophie. Im Werk „Die Seele – Ihre Geschichte im Abendland“ definiert Wulf (1991) die Seele folgendermaßen:

Seit ihren Anfängen hat die Seele etwas Transitorisches an sich, das über die Natur und über den Menschen hinausweist. Sie hat keine Substanz; sie ist immateriell [...] sie ist

Lebensprinzip, Bewegungsursache und Formursache. Sie wirkt vorbegrifflich, kennzeichnet das Empfindungsleben und zugleich die reflexive Mitte des Menschen. (Wulf, 1991, S. 5)

Somit stand die Seele im „Zentrum der höchsten Anstrengung des abendländischen Denkens“ (Jüttemann & Co., 1991, S. 1). Aristoteles, ein Philosoph aus der griechischen Antike, ging von einer Verbundenheit der Seele mit dem Körper, einem beseelten Körper aus (Wulf, 1991).

Wie im vorherigen Kapitel schon erläutert wurde, gewann der Seelenbegriff mit der eintretenden christlichen Philosophie eine neue Konnotation und trat in einem Bezug zu Gott auf (Geulen (1991) zit. nach Wulf, 1991). Der Körper wurde hier im Vergleich zur Seele abgewertet und aus ihr sei eine Leibfeindlichkeit entstanden, die Sexualität und Fortpflanzung abgelehnt habe (Wulf, 1991). Nach Augustinus kennzeichne der Seelenbegriff die seelisch-geistige Innenausstattung des Menschen und nur durch sie könne die göttliche Wahrheit erfasst werden.

Dazu erwähnt Jüttemann (1991), dass „die Seele einmal mit einem Heilsversprechen verbunden“ war: „Das Versprechen eines jenseitigen Seelenheils schien einmal der Lohn aller diesseitigen Anstrengung, Mühsal und Qualen“ (S. 1).

Auch im Mittelalter wurde der Seelenbegriff wie in der Antike körperlich bzw. bildlich als eine „Art zweiter Körper“ (Wulf, 1991, S. 6) gedacht und nicht als unsichtbarer Geist. Hier war die Seele ebenfalls wichtiger als der Leib (ebenda). Die Seele galt als von Gott geschaffen und würde nach dem Tode zu seinem Schöpfer zurückkehren (ebenda).

Danach sei in der Scholastik die Leib-Seele-Lehre von Aristoteles wieder aufgegriffen worden und der beseelte Körper stand im Diskurs als „Gegenstand von Wissenschaft und Erkenntnis“ (Wulf, 1991, S. 6).

In der frühen Neuzeit sei es zu entscheidenden Veränderungen im Seelenverständnis gekommen. Der Individualisierung der Seele sei die Individualisierung der Vernunft gefolgt. Die Besetzung der Seele von Dämonen wurde als Ausdruck von Glaubensverbrechen erklärt (ebenda). So folgte dem der Spiritus-Begriff, der Kräfte bezeichnet habe, „mit deren Hilfe die immaterielle Seele auf den Körper“ eingewirkt habe (ebenda).

In der Renaissance sei das Universum als beseelt angesehen worden, die Seele, „die die Welt gestaltende Kraft“ sei, sei unsterblich (ebenda).

Im Pietismus der Protestantismus mit dem Subjektbegriff im Vordergrund – werde „die Gotteserfahrung zu einem Verpflichtungserlebnis der Dankbarkeit“. Seelsorge wurde „zur

Kontrolle des Individuums“, also „zu einem Instrument der Unterwerfung des einzelnen unter die Ansprüche von Kirche und Staat“ (Wulf, 1991, S. 7).

Descartes habe den Dualismus zwischen Psychisch-Geistigem und Physischem in die neuzeitliche Wissenschaft eingeführt, der Körper wurde nach dem Maschinenmodell als bewegt, jedoch als seelenlos aufgefasst. Danach folgte die rationalistische und empirische Richtung:

Rationalistische und empirische Richtungen des Denkens entsubstantialisieren die Seele allmählich, den materialistischen Ausrichtungen erscheint der Begriff sinnlos [...] der Mensch gilt nun als materielles Wesen, das auf Selbstbehauptung angelegt ist. (ebenda)

In der Aufklärung sei der Begriff der Seele in dem transzendenten Sinne aufgegeben, das Innenleben des Individuums in neuer Weise konzipiert und der moderne Begriff der Psyche sei entstanden (vgl. Wulf, 1991). Zudem habe sich der Mensch als autonom verstanden, sei aus den „überkommenen geistlichen und feudalen Ordnungen“ herausgetreten und der moderne Begriff „Gesellschaft“ sei entstanden (ebenda). Der Mensch sei als diesseitiges Wesen zum naturwissenschaftlichen Analysegegenstand gemacht worden; „das Seelenleben wird materialistisch zergliedert und auf seine reale Bedingtheit hin thematisiert“ (ebenda), so sei der ganzheitliche Subjektbegriff reduktionistisch aufgelöst worden.

Danach trat die Auffassung vom Menschen als Vernunftwesen in den Vordergrund, die Vernunft wurde zur höchsten Instanz und das Denken zur Grundlage aller Erkenntnis (vgl. ebenda). So habe mit Kants Erkenntniskritik der Begriff Seele in der Philosophie an Bedeutung verloren (Wulf, 1991). Nur psychologische Aussagen „erschieden Kant [...] als empirisch sinnvoll. Daher haben Begriffe wie Seele in der Psychologie keinen Platz“ (Wulf, 1991, S. 7). Das Gesellschaftliche, das in den 20er Jahren als die Konstruktion des Subjekts selbst begriffen worden sei, knüpfe an die Philosophie Kants an (vgl. Wulf, 1991).

In der Romantik sei dem Seelenbegriff wieder eine zentrale Bedeutung zugekommen, die besagt habe, dass die menschliche Existenz und die Seele nicht auf Vernunft reduzierbar seien, denn die Seele sei „nirgendwo und überall zu Hause; sie ist selbstbezüglich und bestimmt den Zugang zum Anderen“ (Wulf, 1991, S. 8).

Gleich nach der Romantik sei die naturwissenschaftliche Orientierung mit Wundt und Dilthey wieder zum Vorschein gekommen, mit einer sich herausbildenden Disziplin einer „Psychologie ohne Seele“, der Dilthey „eine nicht experimentelle Wissenschaft der inneren Erfahrung“ entgegensetzen wollte (ebenda).

Dieser Disziplin folgten Freuds Bewusstseinspsychologie und Psychoanalyse, die Kritik im Hinblick auf das Erlöschen der Seele enthält.

In der Moderne sei den gesellschaftlichen Institutionen und Bewegungen als Gestalter des menschlichen Innenraums Bedeutung zugekommen.

In der Neuzeit sei der Körper als Apparat bezeichnet und einer Maschine als mechanischem Modell gleichgesetzt worden. So habe sich die Seele aus der Wissenschaft zurückgezogen. Das Ziel menschlicher Entwicklung sei nicht mehr „die reine Seele, sondern der reine Körper und seine Selbstbehauptung“ geworden (Wulf, 1991, S. 10) und „die Transzendenz der Seele ist der Immanenz des Körpers gewichen“ (ebenda).

Heute werde die Seele als Element aufgefasst, die sich dem forschenden Zugriff entziehe;

[...] nach mehr als zweitausend Jahren scheint die Seele, die so lange das abendländische Denken bewegte und zu so unterschiedlichen Erkenntnissen anregte, heute ihre beunruhigende Kraft verloren zu haben. *Die Psychologie ist eine Wissenschaft ohne Seele.* (Wulf, 1991, S. 11)

Der Psychoboom sei keine Blütezeit, sondern umgekehrt ein „Erlöschen der Seele“ (Jüttemann & Co., 1991, S. 1). Demzufolge ist im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung des Seelenbegriffs zu beobachten, dass sich die Wissenschaft von der „Zentralität der Seele“ zur Bemühung um die „Geschichte der Seele“ umgestellt hat. Heute ist die Seele ein verlorener Begriff in der Wissenschaft des Menschen (vgl. ebenda).

4.2.1.2 Glückseligkeit im Christentum

Nun kommen wir zur christlichen bzw. zur biblischen Definition der Glückseligkeit. Dafür wurden zunächst die Stellen, die von Glückseligkeit handeln, aus der Eberfelder Bibel (Bibleserver, 2018) herausgesucht und aufgelistet:

Bibelzitat	Quelle
„Glückselig die Armen im Geist, denn ihrer ist das Reich der Himmel.“	Matthäus 5,3
„Glückselig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden.“	Matthäus 5,4
„Glückselig die Sanftmütigen, denn sie werden das Land erben.“	Matthäus 5,5
„Glückselig, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten, denn sie werden gesättigt werden.“	Matthäus 5,6
„Glückselig die Barmherzigen, denn ihnen wird Barmherzigkeit widerfahren.“	Matthäus 5,7
„Glückselig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.“	Matthäus 5,8
„Glückselig die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes heißen.“	Matthäus 5,9
„Glückselig die um Gerechtigkeit willen Verfolgten, denn ihrer ist das Reich	Matthäus

der Himmel.“	5,10
„Glückselig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und alles Böse lügnerisch gegen euch werden um meinetwillen.“	Matthäus 5,11
„Und glücklich ist, wer sich nicht an mir ärgern wird!“	Matthäus 11,6
„Glückselig aber eure Augen, dass sie sehen, und eure Ohren, dass sie hören“	Matthäus 13,16
„Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: Glückselig bist du, Simon, Bar Jona; denn Fleisch und Blut haben es dir nicht offenbart, sondern mein Vater, der in den Himmeln ist.“	Matthäus 16,17
„Glückselig jener Knecht, den sein Herr, wenn er kommt, bei solchem Tun finden wird.“	Matthäus 24,46
„Und glücklich, die geglaubt hat, denn es wird zur Erfüllung kommen, was von dem Herrn zu ihr geredet ist!“	Lukas 1,45
„Denn er hat hingeblickt auf die Niedrigkeit seiner Magd; denn siehe, von nun an werden mich glücklich preisen alle Geschlechter.“	Lukas 1,48
„Und er erhob seine Augen zu seinen Jüngern und sprach: Glückselig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes.“	Lukas 6,20
„Glückselig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden. Glückselig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen.“	Lukas 6,21
„Glückselig seid ihr, wenn die Menschen euch hassen werden und wenn sie euch absondern und schmähen und euren Namen als böse verwerfen werden um des Sohnes des Menschen willen.“	Lukas 6,22
„Und glücklich ist, wer sich nicht an mir ärgert.“	Lukas 7,23
„Und er wandte sich zu den Jüngern allein und sprach: Glückselig die Augen, die sehen, was ihr seht!“	Lukas 10,23
„Es geschah aber, als er dies sagte, da erhob eine Frau aus der Volksmenge ihre Stimme und sprach zu ihm: Glückselig der Leib, der dich getragen, und die Brüste, die du gesogen hast.“	Lukas 11,27
„Und wenn er in der zweiten Wache und wenn er in der dritten Wache kommt und findet sie so – glücklich sind jene!“	Lukas 12,38
„Glückselig jener Knecht, den sein Herr, wenn er kommt, bei solchem Tun finden wird!“	Lukas 12,43

„Und glückselig wirst du sein, weil sie nichts haben, um dir zu vergelten; denn es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten.“	Lukas 14,14
„Als aber einer von denen, die mit zu Tisch lagen, dies hörte, sprach er zu ihm: Glückselig, wer essen wird im Reich Gottes!“	Lukas 14,15
„Denn siehe, Tage kommen, an denen man sagen wird: Glückselig die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren, und die Brüste, die nicht gestillt haben!“	Lukas 23,29
„Wenn ihr dies wisst, glückselig seid ihr, wenn ihr es tut!“	Johannes 13,17
„Jesus spricht zu ihm: Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt. Glückselig sind, die nicht gesehen und doch geglaubt haben!“	Johannes 20,29

Ausgehend von den Bibelzitatzen kann für eine biblische Definition der Glückseligkeit eine Aufteilung nach den Bedingungen und nach den Mitteln ihrer Erlangung vorgenommen werden:

Die Glückseligen sind diejenigen, ..

- die Armen im Geist, die Armen
- die Trauernden
- die Sanftmütigen
- die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten und die sie verfolgen
- die Barmherzigen
- die reinen Herzens sind
- die Friedensstifter
- die um Gotteswillen geschmäht, verfolgt und mit allem Bösen belogen werden
- die sich nicht an Gott ärgern
- die Augen und Ohren haben
- die Gott beim Tun und Wachen findet
- die glauben
- die jetzt hungern und weinen

Sie erhalten Glückseligkeit durch..

- das Reich der Himmel
- Trost
- das Erbe des Landes
- Sättigung, Reich der Himmel
- Barmherzigkeit
- Gott schauen
- Söhne Gottes heißen
- Sehvermögen und Hörvermögen
- Bedienung
- Erfüllung Gottes Versprechen
- Sättigung und Lachen

- die, denen es jetzt nicht vergolten wird → Vergeltung bei der Auferstehung der Gerechten
- die im Reich Gottes essen werden
- die Unfruchtbaren
- die das tun, was sie wissen
- die Gott nicht gesehen und doch geglaubt haben

Nach der biblischen Definition der Glückseligkeit werden wir betrachten, wie einige weitere christliche Denker bzw. Gelehrte die Glückseligkeit im Kontext ihres christlichen Glaubens auffassen.

Augustinus wurde bereits im Kapitel „Philosophische Auffassung“ erwähnt. Da er Philosoph und Theologe ist, ist seine Lehre und Definition von Glückseligkeit hier ebenfalls interessant. Deshalb wird er hier noch einmal kurz aufgegriffen. Augustinus sei der Auffassung, dass der Mensch die wahre und ewige Glückseligkeit erst nach dem Tode erlangen könne, „in dieser Welt aber könne der Mensch nicht glücklich werden“ (Mayring, 1991, S. 24). Er predige also eine Abkehr von der Welt und eine Hingabe an Gott und formuliere Glückseligkeit und irdisches Wohlbefinden sogar als Gegensätze, indem er sich auf die oben aufgeführten Bibelzitate berufe. Einem Christen komme es also nicht auf irdisches Glück, sondern auf himmlisches Heil bzw. auf himmlische Glückseligkeit an.

Thomas von Aquin sehe den Weg des Menschen zu Gott nicht nur als eine Vorbereitung auf den Empfang vom Heil im Jenseits. Glück sei im Diesseits vorwegnehmbar, „wenn auch in unvollkommener irdischer Gestalt“, das aber nicht direkt angestrebt werden könne, sondern „nur als Heil von Gott her geschenkt“ werde und eine Gnade Gottes sei (ebenda).

Martin Luther verdamme „die Erfüllung göttlicher Gesetze mit Blick auf den Lohn“ und „der Mensch müsse völlig auf Glück verzichten können, wenn dies Gottes Wille sei“ (Greshake (1983) zit. nach Mayring, 1991, S. 24). Aus diesen Lehren habe sich Glück und Heil zu Gegensätzen entwickelt (ebenda).

„Erst die neuere Theologie versucht, die Jenseitigkeit, Spiritualität und Glücksfeindlichkeit zu überwinden“ (ebenda), woraus eine „Theologie des Glücks“ (Röhrbein (1978) zit. nach Mayring, 1991, S. 24) entstanden sei. „Das diesseitige, weltliche Glück“ werde wieder auf „der Basis einer persönlichen, gesellschaftlichen und religiösen Gefestigkeit des Ich“ betont,

womit versucht werde, „Glück und Heil [...] wieder zusammenzubringen“ (Mayring, 1991, S. 25).

Mayring fasst seine Befunde über den christlich-theologischen Glücksbegriff in folgenden Worten zusammen:

1. Ein Glücksbegriff, der sich nur auf individuelle Triebbefriedigung, Lust, Genußsucht gründet, trägt nicht zur moralischen Ausrichtung menschlichen Handelns bei.
2. Christlich-ethisches Verhalten kann höchstens Wege zum Glück offenhalten, niemals aber Glück direkt bewirken; denn Glück ist letztlich eine Gabe, eine Gnade. (Mayring, 1991, S. 25)

Henri Le Saux, ein christlich-hinduistischer Mystiker, betrachtet in seinem Buch „Wege der Glückseligkeit“ die Glückseligkeit aus der christlich-indischen Mystik-Perspektive. Nach ihm sei der Geist, den der Christ im Herzen des Seins „als die äußerste Innerlichkeit und Vollendung Gottes“ (Le Saux, 1995, S. 155) entdecke, „unendliche Fülle, vollkommener Frieden und höchste Glückseligkeit“ (ebenda). Er führt weiterhin aus, „wenn diese Glückseligkeit des Geistes sich im Herzen des Gläubigen“ offenbare, habe „sie nichts Statisches oder Schwerfälliges an sich; vielmehr [sei] sie eine unermesslich starke Energie“ (Le Saux, 1995, S. 156). Le Saux vertrete die Offenbarung, dass „Fülle und Freude“ nur in der Gottesliebe im Herzen zu finden seien (ebenda). Alle Freuden und Sorgen des Menschen werden, so Saux, im Schmelztiegel des Glaubens und der Liebe in die ewige Freude und in die Glückseligkeit des Seins im Herzen Gottes und in den Herzen seiner Heiligen emporgehoben (Le Saux, 1995, S. 159). Die Glückseligkeit des Geistes diene der Kommunion, denn nach christlichem Glauben sei „das Heil nicht für Einzelne allein zu erlangen, sondern nur in der Kommunion aller Menschen“ (Le Saux, 1995, S. 161), und demnach gebe es keinen privaten Besitz oder ein „besonderes Privileg der göttlichen Glückseligkeit“ (ebenda). Das Streben aller Menschen sei das Erlangen der Glückseligkeit der Erlösung (ebenda).

Schließlich kommen wir auf einen Pastor, Autor, Apotheker, Philosoph und Naturforscher namens Johann Rist zu sprechen, der in der frühen Neuzeit gelebt und die Erforschung der Natur als religiöse Praxis aufgefasst habe. Trepp schreibt in ihrem Buch „Von der Glückseligkeit, alles zu wissen“ (2009), welche große Lust Rist aus allem gezogen habe, „was er in der Natur beobachtet[e]“ (Trepp, 2009, S. 120). Er habe dies folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: „Die Lust aber / welche ich aus diesem allem schoepfete / kan ich schwehrlich außsprechen“ (Rist (o. J.) zit. nach Trepp, 2009, S. 120). Wenn Rist die Natur erforscht und betrachtet habe, habe ihn die Vorstellung von der Gegenwart Gottes in der Natur geleitet und

„die von Gott ausgehende Größe, Vielfalt und Nützlichkeit der Schöpfung – und das Wissen darüber –“ habe ihn „mit dem höchst erbaulichen Gefühl“ der irdischen Glückseligkeit erfüllt, da alles Wissen über die Schöpfung für Rist eine Bestätigung für Gottes Sorge für seine Schöpfung gewesen sei (Trepp, 2009, S. 121). So habe Rist geschrieben: „das keine groesere irdische Glueckseligkeit sei unter der Sonnen / als Alles wissen“ (Rist (o. J.) zit. nach Trepp, 2009, S. 121). Die Natur zu entdecken und zu erforschen, habe er als göttlichen Gnadenweis gedacht und als religiöse Pflicht angesehen. Denn er habe die Mehrung des Wissens als mehr Kenntnis über den „Urheber der Schöpfung und sein Schöpfungshandeln“ gedeutet und jede gewonnene Erkenntnis und Erfindung des Menschen habe er als Gnade Gottes betrachtet, da Gott sein Wissen mit denen teile, „die Jhn von Herzen fuerchten, liben und anrufen“ würden (Rist (o. J.) zit. nach Trepp, 2009, S. 121).

In diesem Unterkapitel wurde die christliche Auffassung von Glückseligkeit behandelt. Nun steht eine Frage im Raum, die das Gegenteil des Glücks betrifft; und zwar, wie das Unglück durch die Religion erklärt wird. Wie das Übel und Unglück auf der Welt mit einem liebenden, barmherzigen, gerechten Gott vereinbar ist, wie die Frage nach dem Unglück durch die Glaubenslehre gerechtfertigt wird, kurzum die Theodizee-Frage. Da wir uns in dieser Arbeit primär der Frage nach der Glückseligkeit widmen, kann hier die Kehrseite nur kurz angerissen werden. In unseren Interviews haben wir dieser Frage nach dem Unglück nämlich, wenn auch begrenzt, Raum gegeben, um alle Facetten des Glücks, der Glückseligkeit und des Unglücks in den Raum gestellt zu haben.

Hahn erläutert in seinem Buch „Glücksforschung – eine Bestandsaufnahme“ zu der Theodizee-Frage, dass „die Differenz zwischen Glück und Unglück im Jenseits als gerechte Konsequenz diesseitigen Lebenswandels [...], als Antwort auf Schuld und Unschuld“ dargestellt werde (Bellebaum & Hahn, 2002, S. 109). Eine Parallelität von Glück und Tugend in der irdischen Existenz sei nicht möglich, da eher die Gerechten leiden würden, daher sei eine Verschiebung des Heils ins Jenseits eine plausible Erklärung. Jenseitiges Glück werde so zum Moment der Legitimation unglücklicher Verhältnisse im Diesseits. Diese Vertagung werde durch die Aussicht auf Verzinsung entschärft. So erscheine das diesseitige menschliche Leid als eine existenzielle optische Täuschung, so Hahn (2002).

Das nächste Kapitel stellt den Hauptteil des Theorieteils dieser Arbeit dar, der uns unserer Forschungsfrage etwas näherbringen wird.

4.2.2 Islam und Glückseligkeit

Dieses Kapitel stellt den wichtigsten Teil der theoretischen Aufarbeitung für den empirischen Teil dieser Arbeit dar. Denn hiermit werden die theoretischen Überlegungen in Bezug auf die Forschungsfrage „Glaube – Quelle der Glückseligkeit“ ersichtlich werden.

Die Expertengruppe besteht – wie bereits erwähnt – aufgrund des begrenzten Rahmens dieser Arbeit aus muslimischen Gläubigen. Dieser Gruppe wird eine Kontrastgruppe aus Atheisten – auf die wir später eingehen werden – gegenübergestellt.

In den Interviews haben die muslimischen Experten die Begriffe „Glück“ und „Glückseligkeit“ größtenteils im Kontext ihrer Glaubensüberzeugung definiert und erklärt. Um die Ausführungen der muslimischen Experten nachvollziehen zu können und um sie als Gesamtwesen mitsamt ihrem Glauben, Seelenerleben, Erleben und Verhalten betrachten zu können, ist es erforderlich, sich zuvor über die Grundzüge der islamischen Glaubenslehre zu erkundigen. Deswegen wird in diesem Kapitel zuerst die islamische Glaubenslehre mit ihren Grundzügen etwas ausführlicher dargestellt.

Da der Seele auch im islamischen Glauben eine große Bedeutung zukommt und sich durch die Interviews herausgestellt hat, dass das Seelenverständnis und das Seelenerleben der muslimischen Gläubigen ein unerlässlicher Bezugsfaktor bei ihren Erklärungen und ihren Sichtweisen sind, wird als Nächstes, so ähnlich, wie auch im vorherigem Kapitel „Christentum und Glückseligkeit“ vorgegangen wurde, auf das Seelenverständnis im Islam eingegangen. Anschließend werden wir das Verständnis und die Definition von Glückseligkeit im Islam aus gegebenen Quellen, insbesondere aus den islamischen Primärquellen, dem Koran und den Hadithen (Überlieferungen vom islamischen Propheten Muhammed), erarbeiten. Auf diese Quellen wird im Laufe des gesamten Kapitels Bezug genommen.

4.2.2.1 Der Glaube im Islam

Der Glaube an „Alläh“ steht im Mittelpunkt des islamischen Glaubens. Im Deutschen wird er als der Glaube an „Gott“ bezeichnet. Das Wort „Alläh“ kommt vom Arabischen und hat die Bedeutung „der einzige und eine Gott“ (Al- der, Ilah- Gott; Alläh) und stellt somit die Grundlage der islamischen Religion dar.

Die Bedeutung von Religion im Islam wird durch die Bezeichnung *din* ausgedrückt, welche kein leerer Begriff ist, sondern etwas, das unmittelbar in die Wirklichkeit umgesetzt und tiefgründig in der menschlichen Erfahrung gelebt wird. (Naquib al-Attas, 1998, S. 2)

Im Koran werde dieser Bund, den die präexistierende Seele mit Gott geschlossen habe und damit Gott als seinen absoluten Herrn erkannt und akzeptiert habe, offenbart (7:172). Die Definition des Religionsnamens Islam sei Hingabe an Gott, die Fühlen, Glaube und Handeln einschlieÙe. Das fundamentale Element der menschlichen Hingabe an Gott sei jedoch sein „Empfinden von Verschuldetheit gegenüber Gott für Sein Geschenk der Existenz“ (Naquib al-Attas, 1998, S. 2). Diese Akzeptanz des existenzgebenden Gottes sei die Vorbedingung für wahre Hingabe. Das Ziel der Religion in Bezug auf den Menschen sei seine Rückkehr zu seinem Zustand, den er erhalten habe, bevor er äußerliche Existenz erhalten habe. Dieser beinhalte die Suche nach seiner Identität und transzendenten Bestimmung, die erlangt werden könne durch das Beschäftigen mit

[...] wahren Wissen, das Verstehen von Gottes Zeichen und Symbolen auf den Seiten des Buches der Natur durch das leitende Licht [Gottes] Worte, interpretiert in der geheiligten Person Seines Gesandten [...], die Anwendung der Sinne für das Erfahren der Wirklichkeit, sowie die Anwendung des Verstandes für das Begreifen von Wahrheit. (Naquib al-Attas, 1998, S. 3)

Der Mensch wird als Geschöpf Gottes verstanden, ausgestattet mit einer eigenen Entscheidungskraft und einem begrenzten freien Willen, sodass er sich autonom für oder gegen den Weg Gottes, den „rechten Weg“ entscheiden könne. In der islamischen Glaubenslehre besteht hiermit die Annahme, dass der Mensch in seiner freien Willensentscheidung für oder gegen Gottes Weg und in seinem Vertrauen auf Gott geprüft werde (Maudūdī, Abu-'l-A'īā al, 1989).

Religion (Islam) und Glaube (Iman) seien nicht identisch, doch seien sie voneinander untrennbar und füreinander unverzichtbar. Glaube bedeute hier Gottvertrauen und stelle kein Bekenntnis des Glaubens allein mit der Zunge dar, sondern schlieÙe die Zustimmung des Herzens und des Handelns des Körpers in Übereinstimmung damit ein. Der Glaube sei deshalb auch eine Bestätigung durch damit übereinstimmende Taten, womit der Glaube eine Verwirklichung im eigenen Selbst erfordere.

Da Objektives (Religion) und Subjektives (Glaube) untrennbare Aspekte derselben Wahrheit seien, sei wahre Religion weder etwas, das einer gegensätzlichen Konfusion erliegen könne, noch sei es persönliche, individuelle, privatisierte und nach innen gekehrte „Religion der Humanität“ (ebenda), die aus dem säkularisierenden Prozess hervorgehe (Naquib al-Attas, 1998, S. 4).

Religiöse Tugenden würden sich in äußerliche und innerliche Arten klassifizieren lassen. Mit

den äußerlichen Tugenden sei das Erfüllen der göttlichen Gebote wie Gebetshandlungen, die sich allein auf Gott beziehen würden, gemeint und

Handlungen bezüglich Mitmenschen, die auf das Wohlgedeihen der gesellschaftlichen und politischen Ordnung gerichtet sind, das Ausüben der fünf Grundsätze der Religion des Islams [(siehe unten „Die fünf Säulen des Islams“)], [...] ferner die Erfüllung der islamischen Erfordernisse der islamischen Sitte und Gewohnheiten. (Naquib al-Attas, 1998, S. 12)

Die inneren Tugenden würden sich auf die Handlungen des Herzens beziehen, die sich auf die Erkenntnis Gottes und des Selbst gründen und sich von Verstand und Offenbarung herleiten würden. Zudem erforderten sie eine positive Anlage im Selbst, und zwar die gute Absicht und die innere Wahrhaftigkeit. Hierbei müsse die rationale Seele die animalische Seele überwachen, woraus eine Selbstüberwachung resultiere. Zu den inneren Tugenden ist noch die Kenntnis über das Wesen des Glaubensgrundsätze zu erwähnen, die unten „Die sechs Säulen des Imans“ aufgeführt werden. Denn diese Grundsätze definieren die islamisch richtige Beziehung zwischen dem Selbst und Gott, der Schöpfung und dem Leben.

Letztendlich würden sich die äußerlichen und innerlichen Tugenden gegenseitig überlappen, denn eine tugendhafte Handlung, die nur den einen Blickwinkel beinhalte, ohne mit dem anderen verbunden zu sein, sei undenkbar, da sich die inneren Handlungen des Herzens mit den äußerlichen Handlungen des Körpers ergänzen würden (vgl. Naquib al-Attas, 1998).

Die Erde wird folglich als ein vorübergehender Aufenthaltsort, eine Prüfungsstation aufgefasst (vgl. Maudūdī, Abu-'l-A'ālā al, 1989). Nach dem Tod werde der Mensch zu Gott zurückkehren, Rechenschaft für seine Taten ablegen und je nach seinen Absichten und Taten beurteilt. Schlägt der Mensch den rechten Weg ein, den Weg Gottes, wird ihm die Aufnahme in den Himmel der ewigen Glückseligkeit, das Paradies, versprochen. Dementsprechend sei das einzige Ziel und der Sinn des Lebens eines Muslims, sein Leben auf der Erde so auszurichten und so zu leben, dass er sich damit des göttlichen Wohlgefallens würdig erweise (vgl. Maudūdī, Abu-'l-A'ālā al, 1989).

In einem Hadith heißt es: „Der Islam ist im Offenen manifestiert, der Iman (Glaube) ist im Herzen.“³ Ein idealer Mu'min, wie der Prophet Muhammad, vereine alle Gebote und Verbote des Islams und Imans in sich. Der Iman, also der Glaube eines Muslims, der in seinem Herzen verwurzelt sei, manifestiere sich in seinem Verhalten, d. h. in seiner Anbetung und in sei-

³ Ahmad ibn Hanbal (780-855), Müsned zit. nach Önlüer, 2011

nen Handlungen, die er mit dem Ziel ausführe, Gottes Wohlwollen zu erlangen (vgl. Önlüer, 2011). Dies sind die gottesdienstlichen Pflichten, die in den fünf Säulen des Islams dargestellt werden. Abgesehen davon liege in allen Tätigkeitsbereichen die Absicht des Muslims darin, Gottes Wohlwollen zu erlangen. So bestehe eine vollkommene Übereinstimmung im Inneren und Äußeren eines Muslims (vgl. Naquib al-Attas, 1998) und er erlange dadurch das Glück in der diesseitigen und in der jenseitigen Welt (vgl. Karacoşkun, 2013). Im Folgenden wird anhand weiterer Hadithe vom Propheten Muhammad ausgeführt, welche Verantwortungen und Pflichten der Muslim durch die Akzeptanz und Verinnerlichung der Religion des Islams auf sich nimmt.

Die fünf Säulen des Islams

Die gottesdienstlichen Handlungen werden anhand der fünf Säulen des Islams dargestellt, zu denen sich ein Muslim verpflichtet. Dabei unterstützen sich alle Säulen gegenseitig, und sie begründen zusammen den moralischen Charakter eines idealen Muslims.

„Islam ist, dass du bezeugst, dass es keine anbetungswürdige Gottheit [*ilaah*] gibt außer dem Einen Gott [*Allāh*] und dass Muhammad der Gesandte Gottes [*rasul-ullah*] ist, dass du das Gebet [*salaah*] verrichtest, die *Zakaah* gibst, den *Ramadaan* fastest und zu dem Haus (Ka‘-bah) pilgerst, wenn dir die Reise dorthin möglich ist.“⁴

Die erste Säule: Das Glaubensbekenntnis (arab. Shahada)

Als Erstes werden wir uns damit befassen, wofür sich der Mensch mit der Unterordnung unter das Glaubensbekenntnis entscheidet.

Das Aussprechen und die Verinnerlichung des Glaubensbekenntnisses im Herzen ist die erste Voraussetzung, um in den Islam einzutreten.

Unter diesem Bekenntnis wird das freiwillige, bewusste und bezeugte Aussprechen der islamischen Glaubensformel verstanden (vgl. Hofmann, 2001).

„Ich bezeuge, dass kein Gott da ist außer Allāh! Und ich bezeuge, dass Muhammad Sein Diener und Gesandter ist!“⁵

Der erste Teil dieses Bekenntnisses – „Ich bezeuge, dass kein Gott da ist außer Allāh!“ – lehrt die Einheit Gottes, dass Er keinen Gefährten hat und einzig und allein Gott und keiner außer Ihm oder zusammen mit Ihm würdig ist, innerlich (mit dem Herzen) und äußerlich

⁴ Muslim (821-875) zit. nach Imam An-Nawawi, 2009, S. 32, Nr. 60

⁵ Abu-r-Rida' Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rassoul, 1999, S. 26

(mit den Gliedern) angebetet zu werden. Das Bekenntnis der Einheit Gottes und dass Ihn nichts anderes gleichgesetzt werden kann, stellt den Kern und das oberste Gebot des islamischen Glaubens dar und ist die zentrale Botschaft aller Propheten und Gesandten, die Gott beauftragte. In der zweiten Hälfte des Glaubensbekenntnisses – „Ich bezeuge, dass Muhammad Sein Gesandter und Diener ist.“ – wird akzeptiert und bezeugt, dass Muhammad der Prophet ist und dass der Koran zu ihm geschickt wurde. Darüber hinaus nehmen Muslime die Lebensweise und die Dienerschaft des Propheten als Modell und sehen ihn als Vorbild. Wie alle anderen Propheten auch, hat er den Menschen die Offenbarungen Gottes übermittelt und die Art und Weise gelehrt, wie sie dienen sollen, um Gottes Wohlwollen zu erlangen (vgl. Abu-r-Rida' Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rassoul, 1999). Zwar wird man durch das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses formell zum Muslim, aber dieses Bekenntnis fordert mehr, als nur mit der Zunge ausgesprochen zu werden. Hofmann (2001) schreibt in seinem Buch „Islam“ über die Shahada, dass es erforderlich sei, dass der Bekennende den Glauben auch verinnerlicht und durch Hingabe an Gott Frieden findet. Die Hingabe sei eine geistige Einstellung, die sich im möglichst ständigen Bewusstsein der eigenen Abhängigkeit von Gott niederschlägt. Dieses Gottesbewusstsein kennzeichne den wahren Muslim; es sei eine Frömmigkeit, welche die Schahada mit Leben erfülle. „Ein Muslim kann sich nicht vorstellen, dass jemand glaubt, ohne dass sich dies in seinem Handeln niederschlägt (Hofmann, 2001, S. 38).

Die zweite Säule: Das rituelle Gebet (arab. salaah)

Das rituelle Gebet im Islam erfolgt nach einer rituellen Reinigung an einem reinen Ort mit dem Blick nach Mekka. Die Gebete erfolgen fünf Mal am Tag und sind durch den Koran zeitlich festgelegt (vgl. Rezapour & Zapp, 2011). Dieses Gebet betätigt sowohl den Geist als auch den Körper, denn während dem Gebet steht, verbeugt und wirft sich der Muslim nieder. Jeder Teil des Gebets beginnt mit dem Ruf: „Allāhu akbar!“ („Gott allein ist groß“) und im Gebetsverlauf wird unter anderem die erste Sure des Korans, al-Fatiha („die Eröffnende“), sehr oft rezitiert. „Ein echter Muslim betet seine ‘obligatorischen‘ Gebete, weil er aus Gottesliebe ein meditatives Bedürfnis danach hat.“ (Hofmann, 2001, S. 39 ff.).

In einem Hadith heißt es folgendermaßen: „Zwischen einem Menschen und dem Unglauben (liegt auf dem Weg dorthin) das Unterlassen der Gebete.“⁶ Deshalb ist das rituelle Gebet eine

⁶ Dschabir ibn Abdullāh (860-929), Muslim (821-875) & Ahmad ibn Hanbal (780-855) zit. nach Demir & Demir, 2014, S. 96

enorm wichtige Gottesdienstpflicht eines Muslims.

Die dritte Säule: Das Fasten (arab. Siyam)

Das Fasten ist eine der fünf Säulen des Islams. „O, die ihr glaubt, vorgeschrieben ist euch das Fasten, so wie es denjenigen vor euch vorgeschrieben war, auf dass ihr gottesfürchtig werden möget“ (2:183). Im Monat Ramadan, der je nach Mondkonstellation festgelegt wird, fasten die Muslime, indem sie sich fern von Essen, Trinken, Rauchen und sexuellen Handlungen in dem Zeitraum kurz vor der Morgendämmerung bis nach Sonnenuntergang halten. Dabei könne nur derjenige in den richtigen Genuss der geistigen, moralischen und physischen Früchte des Ramadan kommen, der gleichzeitig größeren Abstand zum Alltagstrubel halte und sich während des Fastens über die Selbstkontrolle bewusst werde, so Hofmann (vgl. 2001). Darüber hinaus trage das Fasten sowohl zum Mitgefühl mit hungernden Armen als auch zur Gesundheit des Körpers bei, da durch die Verminderung der Blutfette einem Übergewicht vorgebeugt werde. Außerdem habe der Muslim Freude am gemeinsamen Fastenbrechen mit den Gleichgesinnten und diese schöne Geste führe zu einem Zusammengehörigkeitsgefühl. Die spirituelle Innenschau, die Reflektion und die guten Taten im Monat Ramadan durch gegenseitiges Helfen mittels Geld- und Essensspenden an bedürftige Muslime würden die Herzen der Muslime reinigen und ihnen am Ende des Ramadans das Gefühl des Neugeborensenseins geben (vgl. Hofmann, 2001).

Die vierte Säule: Die Armensteuer (arab. Zakat)

Die Armensteuer ist ebenso eine religiöse Pflicht im Islam und wird nach dem Koran verwendet für Notleidende, Verschuldete, Gefangene, Reisende, die staatliche Verwaltung und für die Förderung des Islams. Durch diese Tat werde der Muslim in die soziale und gemeinschaftsbildende Funktion eingebunden, lerne dabei das Geben, um das Wohlwollen Gottes zu erlangen, und erziehe sein Ego durch das Spenden und Teilen zur Großzügigkeit (vgl. Hofmann, 2001).

Die fünfte Säule: Die Pilgerfahrt (Hadsch)

Die Pilgerfahrt ist eine Pflicht für Muslime, die sich die Reise nach Mekka und Umgebung sowohl gesundheitlich als auch finanziell leisten können, und sollte einmal im Leben zu Beginn des Pilgermonats angetreten werden, welcher mit dem dreitägigen Opferfest endet. Die-

ser Gottesdienst beansprucht enorme geistige und physische Anstrengung und stellt neben einer individuellen spirituellen Erfahrung auch eine gemeinschaftliche Erfahrung für Muslime dar, da sich bei diesem Gottesdienst Millionen von Gleichgesinnten versammeln (vgl. Hofmann, 2001).

Die sechs Säulen des Imans (Glaubens)

„*Imaan* ist, dass du an Gott glaubst, an Seine Engel, Seine Bücher, Seine Gesandten, den Letzten Tag, und dass du an *al-Qadar* [Göttliche Vorherbestimmung] glaubst, im Guten und Schlechten.“⁷

Die erste Säule: Der Glaube an Gott

Muslime wissen so viel über Gott, wie Gott über sich selbst im Koran offenbart (vgl. Hofmann, 2001). Dass Gott der einzige Gott ist und dass er keine Helfer etc. hat, ist das Grundprinzip im islamischen Glauben und wird durch die Kurzformel des Glaubensbekenntnisses zum Ausdruck gebracht: „La ilahe ilallah“ – „Es gibt keine Gottheit außer Allah“ (Enzyklopädie des Islam, 2016-2018, o.S.).

Folgender Koranvers lehrt die Muslime darüber, dass Gott nicht an Raum und Zeit gebunden ist: „Wir sind ihm (dem Menschen) näher als seine Halsschlagader.“ (50:16).

In den ersten vier Versen der ersten Sure im Koran (1:1-4) „Die Eröffnende“ (Al-Fatiha) gibt Gott Folgendes über sich kund:

- (1) Im Namen Gottes, des Allerbarmer, des Barmherzigen,
- (2) alles Lob gebührt Gott, dem Herrn der Welten
- (3) dem Allerbarmer (Rahman), dem Barmherzigen (Rahim),
- (4) dem Herrscher am Tage des Gerichts.

Es finden sich 99 Namen Gottes, bezeichnet als „schönste Namen“, worunter Attribute seiner Vollkommenheit zu verstehen sind. „Und Allah hat die schönsten Namen, so benennt Ihn damit.“ (7:180). Einige davon lauten folgendermaßen: Gott, der „Allwissende“ (arab. Al-Alim) – Er weiß das Offenkundige und was im Herzen verborgen ist –, der „Allsehende“ (As-Sami), der „Allerbarmer“ (Ar-Rahman), der „Barmherzige“ (Ar-Rahim), der „Liebende“ (Al-Waduud), der „ewig Lebende“ (Al-Hayy) etc. (vgl. Abu-r-Rida' Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rassoul, 1998). Die umfangreichste koranische Auflistung göttlicher Eigenschaften bieten die Verse der 59. Sure:

⁷ Muslim (821-875) zit. nach Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rassoul. 2008, S. 12 f.

Er ist Allāh, außer Dem es keinen Gott gibt. Er kennt das Verborgene und das Offenbare. Er ist der Allerbarmer und Barmherzige. Er ist Allāh, außer Dem es keinen Gott gibt, der König, der Heilige, der Friede, der Gewährer der Sicherheit, der Wächter, der Allmächtige, der Gewalthaber, der Stolze. Preis sei Allāh! (Und erhaben ist Er) über das, was sie (Ihm) beigesellen. Er ist Allāh, der Schöpfer, der Erschaffer, der Gestalter. Sein sind die schönsten Namen. Ihn preist (alles), was in den Himmeln und auf der Erde ist. Und Er ist der Allmächtige und Allweise. (59: 22-24)

Der Muslim sei darauf bedacht, all seine Handlungen so auszuführen, dass er damit Gottes Wohlgefallen erlange, daher beginne er seine Handlungen im Namen „Allāhs“. Dieser Ausspruch, die Basmala/Taymiyya, lautet: „Im Namen Allāhs, des Allerbarmers, des Barmherzigen“ (1:1). Auch die erste Sure im Koran beginnt mit der Basmala (vgl. Hofmann, 2001).

Die zweite Säule: Der Glaube an Seine Engel

In der islamischen Glaubenslehre gibt es geistige Lebewesen unter Gott, an deren Existenz der Muslim zu glauben hat. Dazu gehören Engel mit unterschiedlichen Aufgaben, wie z. B. Schutzengel, Todesengel, Botschafterengel, Schreiberengel etc. Die Substanz, mit der die Engel erschaffen sind, wird im folgenden Hadith bekanntgegeben: „Die Engel wurden aus Licht erschaffen, die Dschinn wurden aus einem rauchlosen Feuer erschaffen und Adam wurde aus dem erschaffen, was euch beschrieben wurde.“⁸

Die dritte Säule: Der Glaube an Seine Schriften

Muslime glauben sowohl an den Koran als auch an die vorherigen Schriften, die durch Gott offenbart wurden. Der Koran wird für sie im folgenden Vers als Wegweiser bezeichnet:

Dieses Buch, an dem es keinen Zweifel gibt, ist eine Rechtleitung für die Gottesfürchtigen, (...) und die an das glauben, was auf dich (Prophet Muhammad) und vor dir herabgesandt wurde (2:2-4).

Der Koran stellt somit die oberste Instanz für die Muslime dar, an welche sie sich bei der Praktizierung ihrer Religion zu halten haben. Der Koran wird durch Gott als „Warnung“ und „Ermahnung für die Gläubigen“ bezeichnet, der als eine Offenbarung dem Propheten Muhammad „herabgesandt worden ist.“ (7:2). Doch nicht nur den niedergeschriebenen Koran in Buchform, sondern auch die Natur wird von Gott als Offenbarung bezeichnet, deren Zeichen die Gläubigen ebenso zu entziffern beauftragt sind. Dies erinnert an den botanisch interessierten Rist, der die Erforschung der Natur als religiöse Praxis ansah, von dem im Kapitel „Glückseligkeit im Christentum“ die Rede war.

⁸ Muslim (821-875), Zühdi, 60 zit. nach Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013, S. 243

Als „wahre Gläubige“ werden im Koran diejenigen bezeichnet, deren „Glaube sich mehr“, wenn ihnen „die Zeichen“ Gottes „verlesen werden.“ (8:2).

Die vierte Säule: Der Glaube an Seine Propheten

Der Koran erwähnt 25 Propheten – „von Adam, Hiob und Noah über David, Salomo und Moses bis Johannes dem Täufer und Jesus.“ (Hofmann, 2001, S. 31). Muslime sollen an alle Propheten glauben, ohne sie voneinander zu unterscheiden, und erhalten dadurch Gottes Zuspruch: „Denjenigen aber, die an Allāh und Seine Gesandten glauben und keinen Unterschied zwischen jemandem von ihnen machen, denen wird Er ihren Lohn geben.“ (4:152). Nach der islamischen Glaubenslehre ist der letzte Prophet Muhammad. Hofmann begründet dies mit folgenden Worten:

Die weltgeschichtliche Epoche des Prophetentums hat aus islamischer Sicht mit Muhammad ihren Abschluss gefunden, weil der begrifflich unüberbietbare abrahamische Eingottglaube mit dem Koran für alle Zeiten und Völker wieder hergestellt war. (2001, S. 31)

Die fünfte Säule: Der Glaube an das Jenseits

Der Glaube an das Jenseits, an ein Leben nach dem Tod ist ein großer Bestandteil des islamischen Glaubens, der besagt, dass die Menschen nach dem Tod Rechenschaft über ihre Taten im Diesseits ablegen werden und dementsprechend entweder ins Paradies oder in die Hölle gewiesen werden.

Regelverstöße gegen die Gebote werden im Islam als Sünden aufgezeichnet. Doch denen, die Reue empfinden und eine Wiedergutmachung und Besserung versprechen, verspricht Gott in folgendem Vers seine barmherzige Vergebung: „Und wer etwas Böses tut oder sich selbst Unrecht zufügt und hierauf Allāh um Vergebung bittet, wird Allāh allvergebend und barmherzig finden.“ (4:110). Nur die Sünde, Gott jemanden oder etwas beizugesellen, werde nicht vergeben. Das Beizugesellen bestehe darin, neben Gott andere Götter zu verehren bzw. etwas im Leben für wichtiger zu nehmen als Gott und davon abhängig zu werden, wie z. B. Kinder, Vermögen etc.: „Allāh vergibt gewiss nicht, dass man Ihm (etwas) beigesellt. Doch was außer diesem ist, vergibt Er, wem Er will. Wer Allāh etwas beigesellt, der hat fürwahr eine gewaltige Sünde ersonnen.“ (4:48, 116).

Nach Sentürks (2013) fördere der Glaube daran, Rechenschaft ablegen zu müssen, die Aufrichtigkeit der Muslime. Der Glaube an das Jenseits fülle Herzen, die sich ein ewiges Leben wünschen und Angst vor dem Tode haben, mit Hoffnung und Zufriedenheit.

So werde das Verlangen nach Ewigkeit und Gerechtigkeit mit dem Jenseitsglauben befriedigt.

Die sechste Säule: Der Glaube an das Schicksal

Die Definition des Schicksals lautet gemäß Duden (2015): „höhere Macht, die in einer nicht zu beeinflussenden Weise das Leben bestimmt und lenkt“. Hierbei ist es sehr wichtig, die Beziehung zwischen dem freien Willen/Selbstkontrolle und der Vorherbestimmung durch Gott in der islamischen Lehre richtig zu verstehen. In der islamischen Lehre werde unterschieden zwischen einem unendlichen und unbegrenzten Willen und Kontrolle, die Gott zustehe (vgl. Yeprem, 1984) und einer endlichen und begrenzten freien Willenskraft, Selbstständigkeit und Entscheidungsfreiheit, die dem Menschen durch Gott eingeräumt werde, für die der Mensch auch selbst Verantwortung trage (vgl. Şentürk, 2013). Die Verantwortlichkeit des Menschen sei proportional zu seiner freien Willenskraft und er müsse behutsam und vorsichtig damit umgehen. Erst nachdem man alles getan habe, was in eigener Macht stehe, solle man sich dem Willen Gottes und Seiner Vorherbestimmung unterwerfen. Die eigene Verantwortung solle nicht auf Gott geschoben werden, mit der Erklärung, dass alles ja schon vorherbestimmt sei und man keine Mitbestimmung habe. Somit würde man die eigene Verantwortung verleugnen und die ganze Schuld von sich auf Gott schieben. Dies sei dann aber die falsche Erklärung und Auslegung des Schicksalsglaubens im Islam (vgl. ebenda).

4.2.2.2 Der Seelenbegriff im Islam

In den Interviews wurde unter anderem auch auf das Seelenverständnis eingegangen. Dabei sind einige Begriffe gefallen, die der Anlass dafür sind, dass wir in diesem Kapitel zur Ausführung dieser gefallenen Begriffe etwas tiefer auf das Seelenverständnis im Islam eingehen werden.

Beim Seelenbegriff hat eine muslimische Expertin eine Unterscheidung zwischen „Ruh“ (Geist), „Nafs“ (Seele/Selbst), „Qalb“ (Herz) und „Aql“ (Verstand) gemacht.

Diese Unterteilung mache auch der Koran zur Erklärung der geistigen Substanz „aufgrund ihrer wandelbaren Erscheinungsweisen und Zustände“ (Naquib al-Attas, 1998, S. 4). Als Verstand werde sie im Zustand des Verstehens und Erfassens bezeichnet. Wenn sie den Körper lenke, werde sie als Seele oder Selbst bezeichnet, beim Empfangen von intuitiver Erleuchtung werde sie Herz genannt und wenn sie zu ihrer eigenen Welt der abstrakten Einheit zu-

rückkehre, werde sie Geist genannt (vgl. Naquib al-Attas, 1998). Im Folgenden werden wir einige Koranverse, Hadithe und islamische Gelehrtenmeinungen zu den genannten vier Bestandteilen der geistigen Substanz des Menschen betrachten.

Zum Geist („Ruh“) finden sich folgende Koranverse:

Sie fragen dich nach dem Geist. Sag: Der Geist (d.h. das Wissen darüber) ist vom Befehl meines Herrn, euch aber ist vom Wissen gewiss nur wenig gegeben. (17:85)

Wenn Ich es zurechtgeformt und ihm von Meinem Geist eingehaucht habe, dann fällt und werft euch vor ihm nieder. (15:29)

Er sendet die Engel mit dem Geist von Seinem Befehl herab, auf wen von Seinen Dienern Er will: "Warnt (und verkündet), dass es keinen Gott gibt außer Mir; darum fürchtet Mich (allein). (16:2)

Aus den obigen Koranversen ist zu entnehmen, dass den Menschen vom Wissen des Geistes nicht viel kundgegeben ist. Der Geist ist demnach etwas von Gott den Menschen Eingehauchtes und ein Befehl Gottes.

Zur Seele/zum Selbst („Nafs“) erfahren wir aus dem Koran Folgendes:

Und hütet euch vor einem Tag, an dem keine Seele etwas anstelle einer anderen übernehmen kann und von keiner Fürsprache noch Ersatz(leistung) angenommen wird und ihnen keine Hilfe zuteil wird! (2:48)

[...] Keiner Seele wird mehr auferlegt, als sie zu leisten vermag [...] (2:233)

Jede Seele wird den Tod kosten. Und erst am Tag der Auferstehung wird euch euer Lohn in vollem Maß zukommen. (3:185)

Und die Seelen sind der Habsucht zugänglich. Doch wenn ihr wohlthätig seid und gottesfürchtig, so ist Allāh dessen, was ihr tut, gewiß kundig.“ (4:128)

An dem Tag, da er eintrifft, wird keine Seele sprechen, außer mit Seiner Erlaubnis. Dann werden einige von ihnen unglücklich und andere glücklich sein. (11:105)

Der Koran meint mit der Seele also den Menschen selbst. Die Seele trage, was ihr auferlegt werde, sei zugänglich für „Habsucht“, übernehme nichts für andere, werde den Tod kosten, werde sprechen und Rechenschaft ablegen und werde danach unglücklich oder glücklich sein.

Nach Muhammad & Suleiman (2014) sei die Seele („Nafs“), die sie als Ego bezeichnen, eine Willkürbewegung, die den Menschen die Antriebskraft gebe, seine körperlichen Bedürfnisse zu befriedigen, und stelle somit den Selbsterhaltungstrieb dar. Zugleich sei das Ego anfällig für die Zuflüsterungen des Teufels (wie oben im Vers „die Seelen sind der Habsucht zugänglich“ (4:128)), welcher versuche, durch das Schönreden triebhafter Wünsche den Menschen von seiner eigentlichen Aufgabe abzubringen, nämlich sich den Neigungen der niederen Ge-

lüste zu unterwerfen, anstatt sich für den Dienst Gottes hinzugeben. Somit wolle das Ego die Kontrolle über das geistige Herz und über den Verstand ergreifen, wodurch sich der Geist nicht verwirklichen könne und gefesselt werde (vgl. Muhammad & Suleiman, 2014, S. 13 f.).

Zum Herzen („Qalb“) finden sich ebenfalls diverse Koranverse und Hadithe. Einige davon lauten wie folgt:

[...] und ihre Herzen sind versiegelt, so dass sie nichts begreifen. (9:87)
Reisen sie denn nicht auf der Erde umher, sodass sie Herzen bekommen, mit denen sie begreifen, oder Ohren, mit denen sie hören. Denn nicht die Blicke sind blind, sondern blind sind die Herzen, die in den Brüsten sind. (22:46)
[...] Jene – in ihre Herzen hat Er den Glauben geschrieben und sie mit Geist von Sich gestärkt [...] (58:22)

Ghazzālī⁹ (1963) stellt dar, dass das geistige Herz die Quelle der Gefühle und der Erkenntnis sei und die Vorstellungen, Ideen, Gedanken, Emotionen und Gefühle produziere. Die Signale des geistigen Herzens würden im Herz und im Gehirn verarbeitet werden. Laut Ghazzālī sei das geistige Herz das eigentliche Wesen und die Wahrheit der menschlichen Persönlichkeit. Somit sei es der Zugangspunkt Gottes zu den Menschen, das belohnt werde, wenn es gut sei, und bestraft werde, wenn es schlecht sei. Es sei dazu geneigt, sich oft in seinem Zustand vom Guten zum Bösen und umgekehrt zu wenden. Das geistige Herz sei dem Geist entweder gleichgesetzt oder es stelle den wichtigsten und bedeutendsten Bestandteil des Geistes dar, so Ghazzālī (1963).

Ist denn nicht im menschlichen Körper ein Klumpen Fleisch. Wenn er gesund ist, ist der ganze Körper gesund, und wenn er schwach ist, ist der ganze Körper schwach. Dies ist wahrhaftig das Herz.¹⁰

Dieser Hadith drückt aus, dass gute Taten und Gottesdienste, die mit den Gliedern vollzogen werden, das Gute im Herzen widerspiegeln und schlechte Taten und Sünden, die mit den Gliedern ausgeübt werden, die Schattenseiten/dunklen Seiten im Herzen preisgeben.

Zudem lehrt der Islam, dass die Stellung und der Rang des Menschen bei Gott allein von der Tiefe seines Glaubens und schließlich von seiner Gottesnähe in seinem Herzen abhängt und nicht vom Besitz, Titel, Reichtum, Vermögen, Nationalität, Herkunft etc. In einem Hadith wird dies folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: „Gott sieht nicht auf eure Gestalten und

⁹ Der Name wird in einem weiteren Werk als „Ghasāli“ geschrieben. Je nachdem, auf welche Quelle Bezug genommen wird, wird der Name in dieser Arbeit dementsprechend geschrieben

¹⁰ Bukhari (810-870) & Muslim (821-875) zit. nach Imam An-Nawawi, 2009, S. 234

euer Vermögen. Er sieht auf eure Herzen.“¹¹

Aus vielen islamischen Quellen geht hervor, dass das geistige Herz im Islam eine zentrale Bedeutung hat und ihm werden folgende Fähigkeiten und Handlungen zugeschrieben: Glaube, Unglaube, die Fähigkeit, zu begreifen oder nicht zu begreifen, gute und böse Absichten, Verfehlungen, Reinheit und Unreinheit, Härte und Weichheit, Furcht, Angst, Vertrauen, Zweifel etc.

Und er (der Koran) ist ganz sicher eine Offenbarung des Herrn der Weltenbewohner; mit dem der vertrauenswürdige Geist herabgekommen ist auf dein Herz, damit du zu den Überbringern von Warnung gehörst, [...] (26:192-194)
Sag: Wer (auch immer) Gibril feind ist, so hat er ihn (den Koran) doch mit Allähs Erlaubnis in dein Herz offenbart, [...] (2:97)

Das geistige Herz hat also eine derart zentrale Bedeutung, dass es die Verbindungsstelle zu Gott darstellt. Muhammad & Suleiman (2014) fassen die Beziehung zwischen dem Herz, dem Ego und dem Geist so auf, dass das Ego die böse Instanz sei und demzufolge der Gegenspieler vom Guten, also vom Geist sei. Jeder wolle die Überlegenheit für sich. Das Herz sei damit beauftragt, das Gleichgewicht zwischen dem Ego und dem Geist zu bewahren und herzustellen. Dabei solle laut Karacoşkun (2013) dem Willen und den Neigungen des Egos nur bis zur Befriedigung seiner Grundbedürfnisse nachgegangen werden. Denn je mehr das Ego an Wirkung auf das Herz verliere, desto stärker würden die Eigenschaften des Geistes hervortreten.

Über den Verstand („Aql“) erfahren wir im Koran Folgendes:

In der Wiedervergeltung liegt Leben für euch, o die ihr Verstand besitzt, auf dass ihr gottesfürchtig werden möget! (2:179)
Er gibt Weisheit, wem Er will; und wem Weisheit gegeben wurde, dem wurde da viel Gutes gegeben. Aber nur diejenigen bedenken, die Verstand besitzen. (2:269)
Dies ist eine Botschaft an die Menschen, damit sie dadurch gewarnt werden und damit sie wissen, dass Er nur ein Einziger Gott ist, und damit diejenigen bedenken, die Verstand besitzen. (14:52)
In ihren Geschichten ist wahrlich eine Lehre für diejenigen, die Verstand besitzen. (12:111)
In der Schöpfung der Himmel und der Erde und in dem Unterschied von Nacht und Tag liegen wahrlich Zeichen für diejenigen, die Verstand besitzen. (3:190)

Diejenigen mit Verstand seien also gottesfürchtig, können bedenken, die Warnungen und Zeichen von Gott wahrnehmen und Lehren ziehen.

Das immaterielle und geistige Herz, das Zentrum des Geistes, sei eng mit dem Verstand verknüpft. Islamische Gelehrte verdeutlichen die Beziehung zwischen dem geistigen Herzen

¹¹ Muslim (821-875) & Ibn Madscha (824-887) zit. nach Khoury, 2008, S. 49

und dem Verstand, indem sie den Verstand als „ein Licht des Herzens“ bezeichnen (Muhammad & Suleiman, 2014, S. 6). Der Geist habe eine positive Wirkung auf das geistige Herz und stelle folglich die gute und moralische Instanz dar. Dieser schütze das Herz vor der Neigung, sich nach einem Verhalten zu richten, das der menschlichen Natur und den religiösen Moralvorschriften widerspreche (vgl. Karacoşkun, 2013).

Zwischen den Gelüsten des Ego, das vom Teufel beeinflusst werde, und dem gläubigen Herzen, das zum Guten und zum tiefen Glauben und somit zur Gottesnähe bestrebt sei, bestehe demnach ein ständiger innerer Kampf – ebenso bezeichnet als großer Jihat –. In diesem inneren Kampf spiele sich die Erziehung des Ego/Nafs ab, wobei der Glaube des Muslims dabei erheblichen Schwankungen unterliegen könne. Islamische Gelehrte beschreiben insgesamt acht Erziehungsstufen, welche von einem Zustand völliger Widerstandslosigkeit gegenüber dem Teufel (Stufe 1) bis zu einem Zustand der inneren Harmonie und der Zufriedenheit durch Gott (Stufe 8) reichen, Nafs-i emmare bis Nafs-i mutmainne (vgl. Muhammad & Suleiman, 2014). Weiter unten werden wir auf drei dieser Erziehungsstufen der Seele eingehen. Je größer und stärker der Glaube im Herzen und die Nähe zu Gott seien, desto kleiner und schwächer wäre das Ego und damit auch die Angriffsfläche für den Teufel. Die Erziehung des Egos erfordere große Anstrengung und einen tiefen Glauben und große Ehrfurcht gegenüber Gott. Alle gottesdienstlichen Handlungen würden hierbei auf dessen Erziehung abzielen (vgl. Muhammad & Suleiman, 2014). Im folgenden Vers werden Muslime zur Selbsterziehung angehalten:

Und gedulde dich zusammen mit denjenigen, die ihren Herrn morgens und abends anrufen – im Trachten nach Seinem Wohlgefallen; und lass deine Blicke nicht über sie hinauswandern, indem du nach dem Schmuck des irdischen Lebens trachtest; und gehorche nicht dem, dessen Herz wir achtlos für die Erinnerung an Uns machten, und gehorche nicht dem, der seinen Gelüsten folgt und kein Maß und kein Ziel kennt. (18:28)

Auf Basis der vier Bestandteile Geist („Ruh“), Seele („Nafs“), Herz („Qalb“) und Verstand („Aql“) bezeichnet Naquib al-Attas den Menschen als ein „doppelt gearteter Geselle“ (1998, S. 4), der sich aus einem materiell-physischen Körper, der animalisch veranlagt sei, und aus einer immateriell-metaphysischen Instanz, die rational sei, zusammensetze. „Die erstere Bedeutung bezeichne [...] jenen Aspekt, von dem sich die tadelnswerten Qualitäten im Menschen herleiten“ würden (Naquib al-Attas, 1998, S. 4 f.). Also körperliche und animalische Kräfte, die sich „trotz ihres Nutzens für den Menschen in mancher Hinsicht, im Konflikt mit den Verstandeskräften befinden“ würden (Naquib al-Attas, 1998, S. 5), wie in der obigen Be-

zeichnung von Muhammad & Suleiman (2014) als Ego/Nafs mit seinen Gelüsten und einer Angriffsfläche für den Teufel.

Die zweite Bedeutung, die rationale Seele, sei die Wirklichkeit und Essenz des Menschen, der Sitz des Wissens, das Ich.

Diese beiden Instanzen befinden sich also – wie oben dargestellt – in einem inneren Kampf (Jihad), durch den sich die Erziehungsstufen der Seele ergründen lassen. Wenn die Seele in die richtige Richtung tendiere, werde göttlicher Frieden auf sie herabkommen und infolgedessen werde sich die göttliche Freigiebigkeit über sie ausbreiten, „bis sie schließlich am Zustand der Ruhe im Gedenken Gottes angelangt, das Wissen um Seine Göttlichkeit trägt und sich zu den höchsten Sphären der Horizonte der Engel aufschwingt“ (Naquib al-Attas, 1998, S. 5 f.). Diesen Zustand der Seele bzw. diese Erziehungsstufe bezeichne der Koran als die „beruhigte Seele (an-nafsu 'l-mutma'innah)“ (Naquib al-Attas, 1998, S. 6). So werde die Seele manchmal zu ihren „intellektuellen Anlagen hingezogen und sie begegne [...] den äußersten, mit dem Verstand wahrnehmbaren Dingen, deren ewige Wahrheiten sie zur Festigung ihrer Loyalität zu Gott“ veranlasse (ebenda). Doch manchmal würden „ihre animalischen Kräfte sie zu den Niederungen der Seele“ herabziehen (ebenda). Dies sei der Zustand, in dem die Seele sich selbst tadele, „an-nafsu 'l-lawwamah“ (ebenda). Hier befinde sich die Seele in einem ernsten Kampf mit ihren animalischen Kräften. Sie könne aber durch „Wissen, moralische Vortrefflichkeit und gute Werke [...] eine engelsgleiche Natur“ erreichen (ebenda). Und wenn der Mensch in die „erniedrigenden Tiefen der tierischen Natur“ hinabfalle und dort gefangen bleibe, sei dies der zum Übel verleitende Seelenzustand, „an-nafsu 'l-ammaratu bi's-su“ (ebenda), sie stellt die unterste Erziehungsstufe dar.

Die animalische Seele sei beweglich und wahrnehmend und werde durch zwei untergeordnete Kräfte, die des Begehrens und des Zornes, gelenkt. Die rationale Seele sei tätig und erkenntnisfähig (Naquib al-Attas, 1998), sei der Ursprung der Bewegung im menschlichen Körper, fungiere als Intellekt, sei praktischer Verstand und lenke „individuelle Handlungen in Übereinstimmung mit der theoretischen Fähigkeit des erkennenden Verstandes“ (ebenda). Wenn sie den menschlichen Körper regiere und handhabe, veranlasse sie ethisches Verhalten und das Erkennen von Lastern und Tugenden (ebenda). Tugend könne als Einsicht und guter Charakter klassifiziert werden, der ein stabiler Seelenzustand sei und gemäß dem Verstand und der Religion handle. Ein guter Charakter könne durch Lernen und Gewohnheiten erreicht werden und sei in manchen Fällen Gabe Gottes. Das Ziel eines guten Charakters sei

die Glückseligkeit in dieser Welt und im Jenseits (vgl. Naquib al-Attas, 1998, S. 8).

Die Ausgewogenheit gelte in der islamischen Glaubenslehre als ein erstrebenswerter Zustand, in dem eine Harmonie in der Haltung der Menschen gegenüber sich selbst und in der Beziehung zu anderen und zu Gott hergestellt sei. Daher werde durch Gott weder gefordert, die Befriedigung der Grundbedürfnisse aufzugeben, noch werde gewollt, dass sich der Mensch ausschließlich danach richtet (vgl. Karacoşkun, 2013). In einem Koranvers wird dies wie folgt erläutert: „Und so haben Wir euch zu einer Gemeinschaft der Mitte gemacht.“ (2:143).

4.2.2.3 Glückseligkeit im Islam

Nun kommen wir der Forschungsfrage, ob der *islamische* Glaube die Quelle der Glückseligkeit sein kann, etwas näher. Denn in diesem Kapitel werden wir einen Definitionsversuch des Begriffs „Glückseligkeit“ nach dem Koran und den islamischen Gelehrten anstellen. Hierbei ist zu erwähnen, dass die Sprache des Koran eine sehr reiche ist, und zwar klassisches Hocharabisch. Viele Wörter können daher vom Arabischen in andere Sprachen nicht eins zu eins übersetzt werden, sondern müssen umschrieben werden. Deshalb ist eine „perfekte“ Übersetzung des Koran nicht möglich, so heißen die Übersetzungen des Koran immer „ungefähre Übersetzung des Koran“. Da ich mit den ungefähren türkischen und deutschen Übersetzungen des Begriffs „Glückseligkeit“ gearbeitet habe, kann die zustande gekommene Definition ebenfalls nur eine ungefähre Definition sein.

Koranvers	Arabisches Wort	Wortbedeutung in anderen Sprachen
„...und sind froh über das, was Allāh ihnen von Seiner Huld gewährt hat, und sind <i>glücklich</i> über diejenigen, die sich nach ihnen noch nicht angeschlossen haben, dass keine Furcht über sie kommen soll, noch sie traurig sein sollen.“ (3:169-170)	فَرِحِينَ يَسْتَبْشِرُونَ	Deutsch: „glücklich“
„Sie sind <i>glücklich</i> über eine Gunst von Allāh und eine Huld und (darüber), dass Allāh den Lohn der Gläubigen nicht verlorengehen läßt.“ (3:171)	يَسْتَبْشِرُونَ	Deutsch: „glücklich“; Türkisch: „mutluluk“

<p>„An dem Tag, da er eintrifft, wird keine Seele sprechen, außer mit Seiner Erlaubnis. Dann werden einige von ihnen unglücklich und andere <i>glücklich</i> sein.“ (11:105)</p>	<p>سَعِيدٌ</p>	<p>Deutsch: „glücklich“; Türkisch: „bahtiyar, mutlu“</p>
<p>„Was aber diejenigen angeht, die <i>glücklich</i> sind, so werden sie im (Paradies)garten sein, ewig darin zu bleiben, solange die Himmel und die Erde währen, außer was dein Herr will, als eine unverkürzte Gabe.“ (11:108)</p>	<p>سَعِدُوا</p>	<p>Deutsch: „glücklich“; Türkisch: „mutlu“</p>
<p>„(Es sind) diejenigen, die glauben und deren Herzen im Gedenken Allāhs Ruhe finden. Sicherlich, im Gedenken Allāhs finden die Herzen <i>Ruhe!</i>“ (13:28)</p>	<p>تَطْمِئِنُّ</p>	<p>Türkisch: „huzur“</p>
<p>„Allāh wird sagen: „Dies ist der Tag, an dem den Wahrhaftigen ihre Wahrhaftigkeit nützt.“ Für sie sind Gärten, durchleitet von Bächen, ewig und auf immer darin zu bleiben. Allāh hat <i>Wohlgefallen</i> an ihnen, und sie haben Wohlgefallen an Ihm. Das ist der <i>großartige Erfolg!</i>“ (5:119)</p>	<p>الْفَوْزُ الْعَظِيمُ</p>	<p>Türkisch: „mutluluk“</p>
<p>„Gewiß, diejenigen, die glauben und rechtschaffene Werke tun, für sie wird es Gärten geben, durchleitet von Bächen; das ist der <i>große Erfolg!</i>“ (85:11)</p>	<p>الْفَوْزُ الْكَبِيرُ</p>	<p>Türkisch: „mutluluk“</p>
<p>„Gewiss, die Insassen des (Paradies)gartens sind heute in Beschäftigung und <i>Vergnügen!</i>“ (36:55)</p>	<p>فَاكِهِونَ</p>	<p>Türkisch: „sevinc, mutluluk“</p>

In den obigen Koranversen wird beschrieben, was Glückseligkeit ist und wie sie erlangt werden kann. Unten findet sich eine kurz zusammengefasste Liste dazu:

Glückseligkeit ist...

- Die Herzensruhe
- Großartiger Erfolg
- Wohlgefallen Allāh's erlangen und Wohlgefallen an Ihm haben
- Lohn der Gläubigen, Furchtlosigkeit, keine Trauer
- Das ewige Paradies erlangen, Vergnügen

Wird erlangt durch...

- Allāh gedenken
- Glauben und rechtschaffene Werke tun (Iman und Islam)
- Wahrhaftigkeit
- Gunst und Huld von Allāh

Wie schon oben erwähnt, habe ich mit den ungefähren türkischen und deutschen Übersetzungen des Begriffs „Glückseligkeit“ gearbeitet und dadurch wurden Koranverse in meine ungefähre Definition der Glückseligkeit im Islam eingeschlossen, in denen die Herzensruhe, das Vergnügen im Paradies und ein großartiger Erfolg im Jenseits thematisiert wird.

Der Vers 2:25 macht eine Gegenüberstellung zwischen den diesseitigen und den jenseitigen Gaben an die Gläubigen:

Und verkünde denen, die glauben und rechtschaffene Werke tun, (die frohe Botschaft,) dass ihnen Gärten zuteil werden, durchheilt von Bächen. Jedesmal, wenn sie mit einer Frucht daraus versorgt werden, sagen sie: *"Das ist ja das, womit wir zuvor versorgt wurden"; doch es ist ihnen eine ihr ähnliche gegeben worden. [...] (2:25)*

Demnach könnte man die vorübergehende Kost im Diesseits als einen Vorgeschmack, einen Trailer, einen Einblick, als etwas in der Idee existierendes (in sensu) bezeichnen, z. B. die Gaben und Segen auf der Welt: Familie, Reichtum, Nahrungsgeschmack, schmerzlose und ruhevollere Momente, Gebetsmomente etc.

Glückseligkeit im Jenseits („Gärten [...] durchheilt von Bächen“) kann ausgehend vom obigen Vers als das Eigentliche aufgefasst werden, also der Film, in dem man selbst Hauptakteur ist und in vivo mit den Kostbarkeiten konfrontiert wird. Der islamischen Lehre zufolge kann man die Gaben und Segen im Jenseits als endlose Leidlosigkeit, endlosen Frieden, vollen Geschmack, volle Kost und das ewige Paradies beschreiben.

Nachfolgend werden wir uns mit der Definition von Glückseligkeit zweier islamischer Gelehrter befassen, und zwar mit der von Ghasāli und Naquib al-Attas.

Naquib al-Attas schreibt in seinem Buch „Die Bedeutung und das Erleben von Glückselig-

keit im Islam“ (1998), dass Glückseligkeit aus der Sicht des Islam durch sa'adah (سعادة) ausgedrückt werde und dieser Begriff verweise „mit Bezug auf das Jenseits auf letztendliche Glückseligkeit, welche ewiges Glück und Segen“ bedeute (Naquib al-Attas, 1998, S. 1).

Oben bei der koranischen Definition der Glückseligkeit haben wir gesehen, dass das Wort sa'adah (سعادة) einer von mehreren der arabischen Begriffe ist, die Glückseligkeit beschreiben.

Die höchste Glückseligkeit definiert Naquib al-Attas dabei als das Schauen Gottes, das denjenigen versprochen sei, die „ihr weltliches Leben in freiwilliger Hingabe und in bewußtem und wissentlichem Gehorsam gegenüber Gottes Geboten und Verboten zugebracht haben“ (ebenda). Aus diesen Ausführungen zieht Naquib al-Attas die Schlussfolgerung, dass die Beziehung von Glückseligkeit zum Jenseits in einem engen Zusammenhang mit der Beziehung zur gegenwärtigen Welt stehe und mit Bezug auf folgende drei Dinge verweise:

- (1) auf das Selbst (nafsiyah), Wissen und guten Charakter betreffend; (2) auf den Körper (badaniyah), wie etwa gute Gesundheit und Schutz; und (3) auf Dinge, die sich außerhalb des Selbst und des Körpers befinden (harigiyah), wie zum Beispiel Wohlstand und andere Dinge, die das Wohl von Selbst, Körper und Äußerlichkeit fördern, sowie Umstände in Beziehung zu jenen. (ebenda)

So betreffe die Glückseligkeit in dieser Welt also nicht nur das säkulare Leben, sondern es habe vielmehr mit einem Leben zu tun, das interpretiert und geleitet werde von Religion, dessen Quelle die Offenbarung sei.

Wie oben im Kapitel „Der Seelenbegriff im Islam“ erwähnt, setze sich das Selbst des „doppelt gearteten Geselle[n]“ aus der „animalischen Seele“ und der „rationalen Seele“ zusammen. Naquib al-Attas zufolge sei die Bestimmung der Seele „bezüglich der Erlangung von Glückseligkeit im Jenseits“ abhängig davon, welchen dieser Seelen-Blickpunkte es wähle, um sich in eine dominierende Richtung zu entwickeln (1998, S. 6).

Nach Naquib al-Attas würden die „philosophischen Tugenden der Mäßigung, des Mutes, der Weisheit und der Gerechtigkeit“ nicht ausreichen, um eine dauerhaft erlebte, von äußeren und zeitlichen Umständen unabhängige Glückseligkeit zu erzeugen. Denn eine solche Glückseligkeit, die sich dann nur auf die zeitliche und weltliche Dimension des Lebens beziehen würde, wäre ein Zustand, der von Zeit zu Zeit allmähliche Wandlungen und Schwankungen unterlaufen würde. Sie wäre dann etwas nicht bewusst Erfahrbares und könnte nur von demjenigen erreicht werden, „dessen weltliches Leben – tugendhaft gelebt und begleitet durch günstige Umstände – zu Ende“ gehen würde (1998, S. 9). Doch Naquib beschränkt

sich nicht nur auf das zeitliche, weltliche Leben, da er annimmt, dass „die Beziehung von Glückseligkeit zum Jenseits einen besonderen und bezeichnenden Einfluss auf ihr Verständnis zum weltlichen Leben“ habe (ebenda). Im ersteren Fall sei Glückseligkeit eine geistige und ununterbrochene Bedingung, die bewusst erfahren werde, und die, wenn sie erreicht werde, dauerhaft sei. Infolgedessen stimmt Naquib mit dem aristotelischen Standpunkt nicht überein, der die Tugend und Glückseligkeit lediglich auf diese Welt beziehe und daraus folgere, dass das bewusste Erfahren der Glückseligkeit als eine ununterbrochene Bedingung im Verlauf des weltlichen Lebens unerreichbar sei.

Naquib teilt die Vorstellung von Glückseligkeit in der Tradition des westlichen Denkens in zwei Teile auf; in die altertümliche Vorstellung, die auf Aristoteles, die islamischen Philosophen und Theologen im Mittelalter und hauptsächlich auf Ibn Sina und Ghazzali zurückgehen würde, und in die neuzeitliche Vorstellung, die ein Ergebnis des Säkularisierungsprozesses sei. Diese Säkularisierung trenne unter anderem die Welt der Natur von ihrer geistigen Bedeutung. Beide Vorstellungen würden darin übereinstimmen, „daß Glückseligkeit in sich selbst einen Endpunkt darstellt“ (Naquib al-Attas, 1998, S. 10). Doch während für die altertümliche Vorstellung dieses Ende Richtmaß für richtiges Verhalten sei, sehe die neuzeitliche Vorstellung Glückseligkeit als „endgültiger psychologischer Zustand [...], der keinerlei Beziehung zu moralischen Normen“ aufweise (ebenda). In seinem Wesen unterscheide sich der moderne Begriff der Glückseligkeit jedoch nicht sehr von der Praxis der heidnischen Gesellschaften im Altertum (Naquib al-Attas, 1998).

Die Liebe Gottes bezeichnet Naquib als die höchste Tugend zum Erreichen von Glückseligkeit im weltlichen Leben und diese könne durch Gotteserkenntnis erreicht werden. Also die Erkenntnis, wer Gott sei, und die Erkenntnis der Natur und des Einsseins Gottes. Denn dieses Wissen führe zum Verständnis der richtigen Beziehung zwischen dem Selbst und Gott. Dabei spreche Gott in Seiner Offenbarung von Seinen Schöpfungen und vom menschlichen Selbst als Zeichen, die auf Gottes Wirklichkeit und Wahrheit hinweisen würden. Die Grundvoraussetzungen für das Erreichen des Wissens um Gott seien das Nachsinnen und Nachdenken über Gottes Werke, „das Wesen des Menschen und die Psychologie seiner Seele“ (Naquib al-Attas, 1998, S. 13).

Im Kapitel „Der Glaube im Islam“ kamen wir auf Naquibs Ausführungen über die äußerliche Tugend, also „äußerliche Handlungen des Körpers“, und die innerliche Tugend, also „innere Handlungen des Herzens“, zu sprechen (ebenda). Diese Tugenden seien ebenfalls „notwen-

dig für das Erreichen von Glückseligkeit in diesem Leben und letztendliche Glückseligkeit im Jenseits“ (Naquib al-Attas, 1998, S. 14), wobei jede Tugend im Islam religiös sei und sich „nicht allein auf den Verstand, sondern auf von der Offenbarung bestätigten Verstand“ gründe (ebenda).

Beim Zeitalter!
Der Mensch befindet sich wahrlich in Verlust,
außer denjenigen, die glauben und rechtschaffene Werke tun und einander die Wahrheit
eindringlich empfehlen und einander die Standhaftigkeit eindringlich empfehlen.
(103:1-3)

Ausgehend von den obigen Koranversen erklärt Naquib, dass das Verrichten guter Werke durch Tugenden und guten Charakter erzielt werden könne, wobei der Glaube als die Quelle der hauptsächlichsten Tugenden anzusehen sei. Deshalb stehe „*die Bedeutung von Glückseligkeit in diesem weltlichen Leben und von ultimativer Glückseligkeit im Jenseits in einem engen Zusammenhang mit 'iman'*“ [Glaube], womit der wirkliche Glaube gemeint sei (Naquib al-Attas, 1998, S. 20). Mit dem wahren Glauben sei hier die Zustimmung des Herzens, Handeln des Körpers, Gottbewusstsein und Gottvertrauen gemeint (siehe Kapitel „Der Glaube im Islam“).

Innerer Friede, Befriedigung und Glückseligkeit würden sich einstellen, wenn sich die Seele oder das Selbst Gott hingabe. Hingabe sei Freiheit, da sie eine Rückkehr zum wahren Wesen des Menschen sei. Dieses Bewusstsein von Glückseligkeit und Friede (islam genannt), die durch Hingabe hervorgerufen werde, seien ein Freisein von Unruhe und Sorge, die aus Zweifel resultiere. Die Ruhe und der entspannte Zustand des Herzens, die „beruhigte Seele (an-nafsu 'l-mutma'innah)“ (Naquib al-Attas, 1998, S. 21) sei wiederum, wie aus folgendem Koranvers – der auch oben schon aufgeführt wurde – hervorgehe, durch den Glauben und Gedenken Gottes erreichbar: „(Es sind) diejenigen, die glauben und deren Herzen im Gedenken Allāhs Ruhe finden. Sicherlich, im Gedenken Allāhs finden die Herzen *Ruhe!*“ (13:28).

Naquib bringt Gefühle und Gemütszustände mit dem Bewusstsein folgendermaßen in Verbindung:

Diejenigen, die sich Gottes bewußt sind, erleben, während sie dieses Bewußtsein durch Gedanken bestätigen, in ihren Gefühlen und Erregungen das Bewußtsein jener Glückseligkeit, auf der sich ihr Leben gründet. (Naquib al-Attas, 1998, S. 23)

Damit meint Naquib, dass das Leben durch ein Substrat der Glückseligkeit abgesichert werde. Denn die Leiden, die einem im Laufe des irdischen Lebens widerfahren, würden „nicht bewußt als ein Mysterium im tragischen Sinne empfunden“, sondern eher als Prüfung er-

kannt, in der durch Bedrängnis und Not der Glaube an Gott und die Tugendhaftigkeit des Verhaltens geprüft werde (vgl. Naquib al-Attas, 1998, S. 24). Trotz der Leiden seien sich die Gläubigen bewusst, dass „das Substrat, aus dem sie ihre Lebenskraft beziehen, Ruhe und Glückseligkeit ist, ein Zustand, zu dem sie ständig zurückkehren“ würden (ebenda). Der Koran lege diese Tatsache durch eine zweifache Versicherung offen: „Also gewiß, mit der Erschwernis ist Erleichterung. Gewiß, mit der Erschwernis ist Erleichterung.“ (94:5-6).

Glückseligkeit sei Naquib zufolge kein Ende in sich selbst, denn das höchste Gut in diesem Leben sei die Liebe zu Gott. Demzufolge beziehe sich dauerhafte Glückseligkeit im Leben weder auf „das Physische im Menschen, die animalische Seele und den Körper, noch [sei] sie ein Geisteszustand oder ein Gefühl, in denen Endstadien [...], Vergnügen und Zeitvertreib“ bestehen würden (Naquib al-Attas, 1998, S. 25). Die dauerhafte Glückseligkeit beziehe sich vielmehr auf die Gewissheit – ein beständiger Bewusstseinszustand im Herzen (Qalb) – ultimativer Wahrheit und auf das Handeln in Übereinstimmung mit ihr (ebenda). Glückseligkeit sei zudem Friede, Sicherheit, Herzensruhe, wahre Erkenntnis Gottes, wahrer Glaube, das Wissen um den rechtmäßigen und angemessenen Platz in der Schöpfung und um die angemessene Beziehung zum Schöpfer, begleitet durch erforderliches Handeln mit diesem Wissen. Allein durch derartiges Wissen könne die Liebe zu Gott im irdischen Leben erreicht werden. (ebenda). Naquib schlussfolgert aus seinen Analysen, dass nach islamischem Verständnis „Glückseligkeit in diesem Leben kein Ende in sich selbst bedeute[...], daß ferner das Ende der Glückseligkeit die Liebe zu Gott“ sei, (ebenda) und unterscheidet zwei Ebenen von Glückseligkeit im weltlichen Leben: die Ebene der psychologischen, zeitlichen und endlichen Entwicklungsstufen, die er als Gefühle und Gemütszustände beschreibt und die erreicht werde, „wenn Bedürfnisse und Wünsche durch richtiges Verhalten in Übereinstimmung mit den Tugenden erfüllt werden“ würden (ebenda). Die zweite Ebene werde geistig, dauerhaft und bewusst erfahren und werde durch die Bejahung des Lebens als eine Prüfung zum Substrat des weltlichen Lebens. So verursache Erfolg im Leben kein Schwanken in Richtung Irrtum und Rückschläge würden keine Niedergeschlagenheit verursachen. Diese zweite Ebene der Glückseligkeit diene als Vorbereitung auf eine „dritte Ebene im Jenseits, deren höchste Stufe das Schauen Gottes“ sei (Naquib al-Attas, 1998, S. 26). Dabei erfahre bei der Bedeutung und im Erleben von Glückseligkeit der wahrhaftig Gläubige im Verlaufe der Zeit keine Wandlung.

Ebenso wie Naquib al-Attas definiert auch der islamische Gelehrte Ghasâli (1979) die

Glückseligkeit als die Erkenntnis Gottes, die durch die Erkenntnis der Werke Gottes erlangt werden könne, die gleichbedeutend sei mit der Liebe Gottes. Denn der Mensch könne nur das lieben, wovon er eine Kenntnis habe. Die Liebe zu Gott sei dabei die höchste Station, „das Endziel aller Stationen“ (Ghasâli, 1979, S. 177). Die höchste Vollkommenheit, die der Mensch erreichen könne, sei, „dass die Liebe zu Gott sein Herz so erfüllt, daß sie alles andere aufhebt, und wenn das nicht möglich ist, sie doch die Liebe zu allen anderen Dingen überwiegt“ (ebenda).

Dass die Glückseligkeit in der Erkenntnis Gottes bestehe, erklärt Ghasâli folgendermaßen: Die Glückseligkeit für jedes Ding bestehe in dem, woran es seiner Natur gemäß Befriedigung finde, also darin, wozu es geschaffen sei. Dementsprechend bestehe „die Lust der Begierde in der Erfüllung seiner Wünsche, die Lust des Zornmutes in der Rache an den Feinden, die Lust des Auges in schönen Gestalten“ etc. und die Lust des Herzens bestehe „in der Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge“ (Ghasâli, 1979, S. 65). Je größer und edler der Gegenstand der Erkenntnis sei, desto größer sei auch die Lust daran, und es gebe kein edleres Wesen als Gott, denn Gott sei der Erhabene, er sei der Herr und König der ganzen Welt und alle Wunder der Welt seien Spuren seines Wirkens (vgl. Ghasâli, 1979, S. 66).

Ihm zufolge solle sich der Mensch seine Triebe zum Sklaven machen, um Glückseligkeit erlangen zu können. Diese Glückseligkeit werde von den Erwählten als Gegenwart Gottes, vom allgemeinen Volk aber als Paradies bezeichnet (Ghasâli, 1979). Die ewige Glückseligkeit bestehe dabei im Anschauen der Gottheit (Ghasâli, 1979, S. 20).

Es stellt sich heraus, dass sowohl Naquib als auch Ghasâli sehr ähnliche oder sogar dieselben Züge bei ihrer Definition der Glückseligkeit aufweisen. Beide beziehen sich in ihren Ausführungen auf islamische Quellen und nennen als Bedingung zum Erreichen der Glückseligkeit die Kenntnis Gottes, die bewusste Glaubenserfahrung und die Hingabe zu Gott.

Ebenso fassen beide das Schauen auf Gott als die höchste und ewige Glückseligkeit auf und sind der Ansicht, dass die Liebe zu Gott die höchste Tugend und Vorstufe zum Erreichen der Glückseligkeit sei.

Naquib hebt den Zusammenhang zwischen diesseitiger und jenseitiger Glückseligkeit besonders hervor und ist der Auffassung, dass „die Beziehung von Glückseligkeit zum Jenseits einen besonderen und bezeichnenden Einfluss auf ihr Verständnis zum weltlichen Leben“ habe (1998, S. 9). Zudem betont er, dass Glückseligkeit sowohl im Jenseits als auch im Dies-

seits bewusst erfahrbar sei. Schließlich nimmt Naquib dann auch eine Aufteilung der Glückseligkeit in drei Ebenen vor.

Ausgehend vom Koranvers „Der Mensch befindet sich wahrlich in Verlust, außer denjenigen, die glauben und rechtschaffene Werke tun.“ (103:1-3) erklärt Naquib, dass das Verrichten guter Werke durch Tugenden und guten Charakter erzielt werden könne, wobei er den Glauben als die Quelle der hauptsächlichsten Tugenden bezeichnet und daraus folgend begründet, dass „*die Bedeutung von Glückseligkeit in diesem weltlichen Leben und von ultimativer Glückseligkeit im Jenseits [deshalb] in einem engen Zusammenhang mit 'iman'*“ [Glaube]“ stehe (Naquib al-Attas, 1998, S. 20).

Somit kommt Naquib genau auf das Thema dieser Arbeit zu sprechen. Sehen das die einzelnen muslimisch Gläubigen auch so? Oder wie erklären sie die Glückseligkeit? Stellen sie sie in Bezug zu ihrem Glauben?

Auf all diese Fragen haben wir versucht, mit den Interviews Antworten zu finden. Dabei ist es für uns von entscheidender Bedeutung gewesen, von jedem einzelnen Experten seine ganz persönliche und individuelle Meinung zu erfassen. Im Kapitel „Empirie“ kommen wir genauer auf die Forschungsfrage zu sprechen. Doch zuvor möchten wir im Folgenden noch kurz auf die Kontrastgruppe zu den muslimisch Gläubigen, auf den „Atheismus“, eingehen.

5. Atheismus

Wie zuvor schon erwähnt, wurde die empirische Forschung dieser Arbeit anhand von zwei Expertengruppen, den Atheisten und den Muslimen, betrieben. Für unsere Forschungsfrage sind die gläubigen Muslime von hauptsächlichem Interesse. Jedoch bedingt sie eine Kontrastgruppe, um eine Gegenüberstellung vornehmen zu können, deshalb haben wir Atheisten zu unserer Forschung herangezogen. Denn während der Glaube an Gott und Götter als Theismus bezeichnet wird, werde beim Atheismus mit der Vorsilbe A (A-theismus) dieser verneint (vgl. Dittmar, 2018), also werde der Atheismus definiert als eine Weltanschauung, die eine Existenz eines oder mehrerer Götter ablehne (vgl. Brüntrup, 2015). Doch Dittmar (2018) zufolge sei dies eine einfache sprachliche Definition des Atheismus, denn die Mehrheit der Atheisten würden nicht, wie die Annahme bestehe, eine Existenz Gottes ablehnen, sondern sie würden an eine Existenz Gottes nicht glauben. Demzufolge sei die Anzahl der Atheisten, die die Existenz Gottes bestreiten würden, sehr gering.

Nach Brüntrup (2015, o. S.) lehne der Atheismus „in seiner weitesten Form jeglichen Bezug auf eine transzendente oder übernatürliche Realität ab“. Zudem erklärt er, dass unter Atheismus im engeren Sinne die Verneinung der Existenz eines personalen Gottes verstanden werde. Brüntrup führt neben der expliziten Ablehnung des Gottesglaubens auch einen impliziten Atheismus aus, der dann gegeben sei, „wenn die Realität Gottes im praktischen Leben keine Rolle mehr“ spiele, „ohne dass es zu einer expliziten Leugnung der Existenz Gottes komme“ (Brüntrup, 2015, o. S.). In den modernen Industrienationen würde die Frage nach der transzendenten Dimension nicht mehr aufkommen und diese Nationen seien in einer eindimensionalen, immanenten Realität verhaftet. Dies sei die verbreitete Form eines impliziten Atheismus (vgl. Brüntrup, 2015, o. S.).

Dittmar stellt dar, dass die meisten Definitionen in Wörterbüchern von Theisten geschrieben worden seien, die oft der tatsächlichen Denkweise der Atheisten widersprechen würden. Dies beruhe zum einen auf einer Unkenntnis über die tatsächliche Denkweise der Atheisten über Gott, zum anderen sei es ein Versuch, die Atheisten in eine Position zu bringen, die schwerer zu verteidigen sei. So unterscheide Dittmar zwischen „negativen Atheisten“, die nicht an Gott glauben würden, und „positiven Atheisten“, die glauben würden, dass es keinen Gott gebe. Dies werde auch oft als weicher bzw. harter Atheismus bezeichnet.

Während der Atheismus die Ebene des Glaubens an Gott in den Vordergrund stelle, betreffe der Agnostizismus die Ebene des Erkennens von Gott.

Demnach bestehe beim Agnostizismus, der das Wort Gnosis – Kenntnis – einschlieÙe, die Annahme, dass Wissen über Gott möglich sei und dass die Existenz Gottes bewiesen oder widerlegt werden könne. Die Mehrheit der Agnostiker würde jedoch nicht an Gott glauben und die, die an Gott glauben würden, bezeichne man als Fideisten. Diese Fideisten würden den Glauben höher einstufen als die Vernunft, mit der Überzeugung, dass Gott mit der Vernunft weder bewiesen noch widerlegt werden könne, sodann müsse man an Gott glauben. Die meisten Agnostiker würden jedoch genau umgekehrt argumentieren, und zwar, dass die Vernunft höher sei als der Glauben und sie würden den Glauben an Gott ablehnen, weil er mit der Vernunft weder bewiesen noch widerlegt werden könne. Obwohl die Grundlage bei beiden Agnostiker-Arten gleich sei, sei die Schlussfolgerung daraus anders. AuÙer den Fideisten würden die meisten Agnostiker so leben wie die Atheisten und würden sich als „agnostischer Atheist“ bezeichnen. Wie beim Atheismus auch, gebe es zwei Varianten des Agnostizismus; der weiche Agnostizismus („Ich erkenne keinen Gott“) und der harte Agnostizismus („Niemand kann Gott erkennen“), so Dittmar (2018, o. S.).

Dieses Kapitel ist der letzte Teil des theoretischen Hintergrunds gewesen. Im Anschluss wird die Forschungsfrage und der Forschungsgegenstand dieser Arbeit ausführlich vorgestellt, worauf der empirische Teil folgen wird.

6. Forschungsfrage/Forschungsgegenstand

Die Forschungsfrage der vorliegenden Masterarbeit lautet: „Glaube – Quelle der Glückseligkeit“, formuliert in einem vollständigen Satz würde sie heißen: Ist der Glaube die Quelle der Glückseligkeit? Wobei sich unser Forschungsgegenstand, aufgrund des begrenzten Rahmens der Arbeit, auf den islamischen Glauben beschränkt. So ist die Auslegung der Glückseligkeit von Muslimen der eigentliche Forschungsgegenstand dieser Arbeit.

Um eine Gegenüberstellung zu den muslimischen Gläubigen vornehmen zu können, haben wir die Kontrastgruppe aus nichtgläubigen Atheisten zur empirischen Untersuchung herangezogen. Um eine differenzierte Definition von Glückseligkeit von den befragten Experten zu erhalten, haben wir Fragen zum Glück, als Abgrenzung zum Begriff Glückseligkeit, eingeschoben.

Aus dem oben erwähnten Forschungsgegenstand gehen weitere vertiefende Forschungsfragen hervor, die wie folgt formuliert wurden:

1. *Welches Verständnis haben Muslime und Atheisten von Glück und Glückseligkeit?*

Bei Muslimen würde man erwarten, dass sie im Kontext ihres Glaubens auf eine Glückseligkeit eingehen, die durch ihr Seelenverständnis gefärbt ist und demzufolge die Glückseligkeit eher auf ein Jenseits und Glück auf ein Diesseits beziehen. Bei Atheisten wäre zu erwarten, dass sie Glück bezogen auf die weltlichen Güter und bezogen auf die heutigen wissenschaftlichen Erkenntnisse erklären.

2. *Welche Quellen des Glücks und der Glückseligkeit werden von Muslimen und Atheisten genannt?*

Bei Muslimen erwartet man, wie es auch schon aus der Forschungsfrage hervorgeht, dass ihr Glaube die größte Quelle ihrer Glückseligkeit darstellt und dass sie Glück entweder separat davon betrachten oder eine enge Verbindung zwischen den beiden Begriffen herstellen. Demnach könnten Muslime als Quelle des Glücks ebenfalls Glaube nennen oder aber weltliche Gaben von Gott aufzählen, wie z. B. Familie, Kinder, Freunde, Wohlstand, Beziehungen etc. Atheisten würden erwartungsgemäß, wenn sie überhaupt beide Begriffe differenzieren, bei beiden die Quelle in den Gegebenheiten des „weltlichen“ Lebens sehen, wie eben aufgezählt z. B. in Familie, Freunden, Kindern, Beziehungen, Wohlstand etc.

3. Gibt es eine Differenz bei der Definition von Glück und Glückseligkeit zwischen Muslimen und Atheisten?

Nach der theoretischen Ausarbeitung würde man hier unterschiedliche Auslegungen der Gläubigen und Nichtgläubigen in Bezug auf das Thema Glück und Glückseligkeit erwarten, und zwar, dass Glückseligkeit für Gläubige eher ein Begriff ist und die Seele bei ihrem Verständnis ein Einflussfaktor ist, bei Atheisten jedoch eher nicht. Bei Gläubigen würde man daher eine klare Differenzierung der beiden Begriffe erwarten und bei Atheisten eher nicht.

Anhand der Interviews mit den Muslimen und Atheisten werden wir versuchen, Antworten auf die aufgestellten Forschungsfragen zu finden und die Differenzen zwischen den beiden Expertengruppen und zwischen dem Verständnis der beiden Begriffe „Glückseligkeit“ und „Glück“ herauszuarbeiten. Bei jedem Experten ist hierbei die ganz individuelle Antwort auf die Frage, ob der Glaube die Quelle der Glückseligkeit ist, sehr interessant. Ebenfalls interessant wird es bei der Gegenüberstellung am Ende sein, ob der Glaube ausschlaggebend für das Empfinden von Glück und Glückseligkeit ist, also ob Atheisten und Gläubige in der Hinsicht tatsächlich Differenzen aufweisen.

7. Empirie

7.1 Methoden, Stichprobe, Verfahren

Die vorliegende empirische Untersuchung wurde im Rahmen eines qualitativen Interviews im Feld durchgeführt, spezifisch handelt es sich hier um ein Leitfadeninterview, mithilfe dessen Experten befragt wurden. Die planmäßigen Stichprobengruppen, die Expertengruppen, setzten sich aus fünf Muslimen und fünf Atheisten zusammen. Jedoch ist im Laufe der Untersuchungszeit ein Atheist abgesprungen. Die Auswahl der Experten erfolgte mittels eines Schneeballverfahrens durch eine Mini-Umfrage mit vier Filterkriterien, um eine indirekte und von der Subjektivität der Forscherin unabhängige Rekrutierung und Identifikation der Experten aus der Population zu gewährleisten. Da die Empfehlungen von dritten Personen stammen, bestand die Schwierigkeit der vorherigen Überprüfbarkeit der Interviewpartner auf ihre Übereinstimmung mit den Auswahlkriterien. Weil die Auswahl auf der Empfindung dieser Außenstehenden basierten, ist ein objektives Kriterium nicht gegeben.

Für Muslime und für Atheisten wurden die Filterkriterien entsprechend formuliert:

Ich kenne eine/n Muslim/in , der/die
<ul style="list-style-type: none">• eine gesicherte Einstellung zur Religion hat.• sich schon einmal mit Glückseligkeit und Glück befasst hat.• eine innerlich beschäftigte Person ist.• eine positive Ausstrahlung und Energie auf mich und mindestens auf eine weitere Person hat. (Hilfestellung: Charaktereigenschaften wie fröhlich, lebensfroh, liebevoll,..)
Name:
Kontaktdaten:

Ich kenne eine/n Atheist/in , der/die
<ul style="list-style-type: none">• eine gesicherte Einstellung zum Leben hat.• sich schon einmal mit Glückseligkeit und Glück befasst hat.• eine reflektierte Persönlichkeit ist.• eine positive Ausstrahlung und Energie auf mich und mindestens auf eine weitere Person hat. (Hilfestellung: Charaktereigenschaften wie fröhlich, lebensfroh, liebevoll,..)
Name:
Kontaktdaten:

Am Ende der Rekrutierung ergab sich für uns eine Stichprobe mit vier Atheisten und fünf Muslimen mit folgendem Profil:

	Muslim 1	Muslim 2	Muslimin 3	Muslimin 4	Muslimin 5
Alter	65	52	22	53	20
Nationalität	Deutsch	Ägyptisch	Türkisch	Deutsch-marokkanisch	Türkisch
Beruf	Arzt und Psychotherapeut	Wissenschaftlicher Angestellter an der Universität als Lehrperson	Studentin (BA Psychologie)	Psychotherapeutin	Studentin (BA Islamische Wissenschaften)

	Atheist 1	Atheist 2	Atheistin 3	Atheistin 4
Alter	58	65	55	28
Nationalität	Deutsch	Deutsch	Deutsch	Deutsch
Beruf	Klinischer Psychologe	Dipl.-Pädagoge, Berater, Supervisor, Trainer	Dipl.-Psychologin	Studentin (Psychologie)

Es wurde eine gezielte Auswahl von Experten (Atheisten und Muslime) getroffen und befragt. Dabei haben wir - im Gegensatz zur qualitativen Methode - keine repräsentative Stichprobe. Nach der Rekrutierung hat sich herausgestellt, dass die Experten der jeweiligen Gruppen zudem gut „gematched“ bzw. aufeinander gut abgestimmt sind. Denn wir haben in beiden Gruppen jeweils ein Ehepaar, die Psychologen sind. Des Weiteren gibt es in beiden Gruppen jeweils eine Psychologie-Studentin und jeweils einen Mann im mittlerem Erwachsenenalter.

Die Methode des Leitfadenterviews wurde für eine gewisse Vergleichbarkeit der Interviewergebnisse gewählt. Dazu wurde ein Gesprächsleitfaden entwickelt, der alle zu stellenden Fragen beinhaltet und den Experten genügend Raum für eigene Formulierungen gibt. Die Leitfragen wurden nach den Leitlinien von Jan Kruse (2006) auf die jeweiligen Expertengruppen zugeschnitten und wie folgt formuliert:

Leitfragen für Muslime:

1. Mit welchen Werten sind Sie aufgewachsen?
2. Was ist Ihre Orientierung im Leben?
3. Wie gläubig schätzen Sie sich ein?
4. Bei wem, wo oder was suchen Sie Zuflucht?
5. Was heitert Sie am meisten auf?
6. Woher schöpfen Sie Heilungskräfte?
7. Wie definieren Sie Glückseligkeit?
 1. Was ist „Glück“?
 2. Wieso ist „Glückseligkeit“ kein eigenständiger Begriff für Sie?
8. Würden Sie die Begrifflichkeiten „Glück“ und „Glückseligkeit“ in Verbindung bringen? Besteht ein Zusammenhang oder schließen sich die beiden Begriffe aus?
 1. Wenn „ja“, wie?
9. Sehen Sie einen Zusammenhang zwischen Ihrem Glückseligkeitsverständnis und Ihrem Glauben?
 1. Zwischen welchen Haltungen/Handlungen sehen Sie einen Zusammenhang zur Glückseligkeit?
10. Hat man einen Einfluss auf das Glücklichsein/Glückseligsein?
11. Wie wird Ihr Glaube in Ihrer Lebensführung widergespiegelt?
(Operationalisierungsfrage)
12. Was denken Sie über die Seele?
13. Was ist das Ziel/der Sinn Ihres Lebens?
14. Wie erklären Sie das persönliche Unglück im Kontext Ihres Glaubens?
15. Wie erklären Sie das „Übel“ auf der Welt im Kontext Ihres Glaubens?

Leitfragen für Atheisten:

1. Mit welchen Werten sind Sie aufgewachsen?
2. Was ist Ihre Orientierung/Lebensphilosophie im Leben?
3. Schätzen Sie sich gläubig ein? Wie fest sind Sie überzeugt von Ihrer Lebensphilosophie?
4. Suchen Sie manchmal Zuflucht? Z. B. in schwierigen Zeiten; bei Angst, Gefahr, Trauer...

1. Wenn ja, bei wem, wo oder was suchen Sie Zuflucht? (Bsp. Gott, Familie, Freunde, ...)
5. Was heitert Sie am meisten auf?
6. Woher schöpfen Sie Heilungskräfte?
7. Wie definieren Sie Glückseligkeit?
 1. Was ist „Glück“?
 2. Adaptiv: Wieso ist „Glückseligkeit“ kein eigenständiger Begriff für Sie?
8. Würden Sie die Begrifflichkeiten „Glück“ und „Glückseligkeit“ in Verbindung bringen? Besteht ein Zusammenhang oder schließen sich die beiden Begriffe aus?
 1. Wenn „ja“, wie?
9. Sehen Sie einen Zusammenhang zwischen Ihrem Glückseligkeitsverständnis und Ihrer Lebensphilosophie?
 1. Zwischen welchen Haltungen/Handlungen sehen Sie einen Zusammenhang zur Glück(seligkeit)?
10. Hat man einen Einfluss auf das Glücklichsein/Glückseligsein?
11. Wie wird Ihr Lebensgrundsatz/Ihre Lebensphilosophie in Ihrer Lebensführung widergespiegelt? (Operationalisierungsfrage)
12. Was denken Sie über die Seele? (adaptiv: was ist seelischer Schmerz?)
13. Was ist das Ziel/der Sinn Ihres Lebens?
14. Wie erklären Sie das persönliche Unglück im Kontext Ihrer Lebensphilosophie?
15. Wie erklären Sie das „Übel“ auf der Welt im Kontext Ihrer Lebensphilosophie?
 1. Naturkatastrophen; Kinder, die sterben

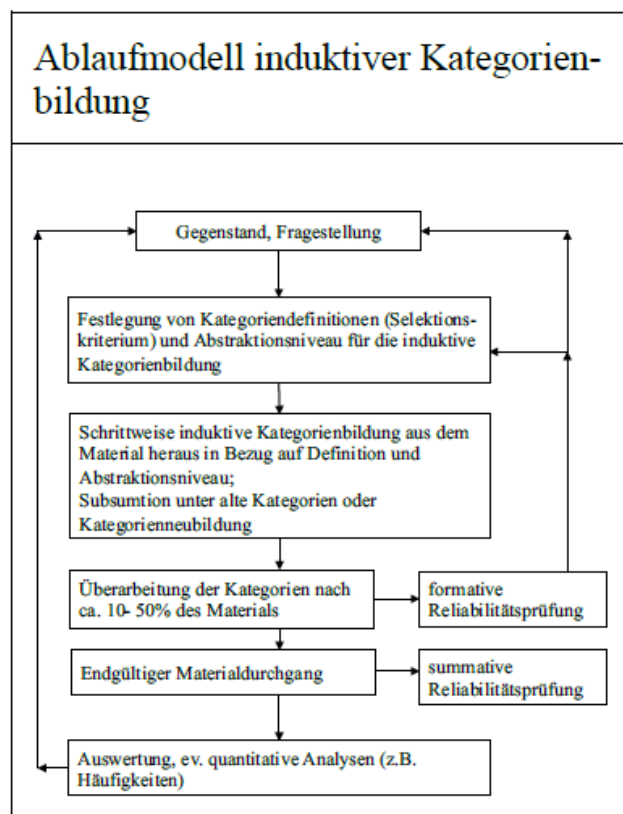
Die Fragen am Anfang (Frage 1-4) und die Fragen 11 und 13 sind Kontrollfragen zur Einordnung der Experten in die jeweiligen Gruppen. Die restlichen Fragen lassen sich den jeweiligen drei Forschungsfragen dieser Arbeit, die im Kapitel „Forschungsfrage/Forschungsgegenstand“ ausgeführt wurden, zuordnen.

Die Interviews wurden auf Tonband aufgezeichnet. Bei der Analysetechnik wurde die zusammenfassende Methode gewählt. Bei folgender Beschreibung dieser Technik beruft sich Ramsenthaler (2013) auf Mayring (2007):

Ziel der Analyse ist eine Reduktion des Materials, aber so, dass die wesentlichen Inhalte erhalten bleiben. Dabei werden auf der Grundlage der Fragestellung und der Literaturanalyse Selektionskriterien vorab festgelegt. Anschließend wird das Textmaterial gele-

sen, um sich mit den Inhalten vertraut zu machen. Mit dem Selektionskriterium im Hinterkopf wird das Material Zeile für Zeile bearbeitet. Die inhaltstragenden Textstellen werden paraphrasiert [...] und diese Paraphrasen werden in einem mehrstufigen Prozess in Kategorien zusammengefasst. Die Kategorienbezeichnung ist ein Begriff oder ein Satz, der oft aus dem Text stammt. Werden im Folgenden Textstellen mit ähnlicher Bedeutung gefunden, werden diese der Kategorie zugeordnet (Subsumtion). Werden inhaltlich neue Textstellen ausfindig gemacht, die nicht einer der gebildeten Kategorien zugeordnet werden können, wird eine neue Kategorie gebildet. Nachdem 10 bis 50% des Materials bearbeitet und keine neuen Kategorien mehr gebildet werden, wird das Kategoriensystem überarbeitet. Dabei wird geprüft, ob die gewählte Abstraktionsebene dem Text entspricht (also z.B. der Inhalt zwar zusammengefasst wird, aber durch die Zusammenfassung nicht ein zu starker Verlust der Bedeutung auftritt). Bei Veränderung des Kategoriensystems muss das bisher kodierte Material erneut durchgegangen werden. (S. 30)

Wie Mayring es auch schon erwähnt, wurde der Inhalt der Interviews dieser empirischen Arbeit zwar zusammengefasst, aber damit es nicht zu einem starken Verlust der Bedeutung kommt und weil eine knappe Auswahl von Sätzen die Haltungen der jeweiligen Interviewpartner nicht angemessen wiedergeben kann, haben wir die Antworten der Experten in das Kategoriensystem etwas ausführlich aufgenommen. Der Grund dafür ist, dass in dieser Arbeit vor allem die Ansichten und Definitionen der Experten im Mittelpunkt stehen sollen. Deshalb soll dem Leser viele Hintergrundinformationen der Experten, die aus den Details ihrer Argumente zu entnehmen sind, nicht vorweggenommen werden.



Weiterhin wurde sich bei der inhaltlichen Analyse des vorliegenden Interviews an Philipp Mayrings (2007) „Qualitative Inhaltsanalyse“ (2007) angelehnt, in der die „Texte systematisch [zu] analysieren [sind], indem [...] das Material schrittweise mit theoriegeleitet am Material entwickelten Kategoriensystemen bearbeitet [wird]“ (Mayring, 2002, S. 114).

Im Theorieteil dieser Arbeit wurde eine umfangreiche Ausarbeitung der theoretischen Grundlage unserer Forschungsfrage unternommen, jedoch wurde bei der Kategorienbildung ein induktiver Entdeckungsprozess als Ziel gesetzt, was zur explorativen Gestaltung dieser Arbeit beitrug.

Die theoretischen Überlegungen stellen zwar eine erste Basis dar, jedoch ist mit dieser empirischen Arbeit weder bezweckt, eine Signifikanzprüfung durchzuführen, noch eine universelle und klare Definition aufzustellen, sondern eher die Erkundung bestehender individueller Definitionen und die Verdeutlichung der Gemeinsamkeiten sowie der Unterschiede. Nach dieser beschriebenen phänomenographischen Methode nach Leopold (2009) wurde auf das Kriterium einer unvoreingenommenen Analyse der Daten Acht gegeben, die Leopold wie folgt zum Ausdruck bringt:

Die phänomenographische Methode wird von Marton und Kollegen als ein induktiver (datengesteuerter) Entdeckungsprozess beschrieben, bei dem die Beschreibungskategorien, d.h. die unterschiedlichen Wahrnehmungen eines Phänomens bzw. ways of experiencing, nach aufwendigen Vergleichsprozeden aus den [...] Interviewdaten gewonnen werden. Dahinter steht der schon beschriebene Anspruch, eine „unvoreingenommene“ Analyse der Daten vorzunehmen. (Leopold, 2009, S. 44)

In Anlehnung an die dargestellten Analysemethoden wurde die Kategorien-Tabelle erstellt, die nach der Ausführung der Feedbacks der jeweiligen Experten zum Interview folgen wird.

7.2 Feedbacks

Nach den Interviews wurden die Experten darum gebeten, ein Feedback darüber zu geben, wie es ihnen nach dem Interview ergangen ist. Von den jeweiligen Gruppen haben sich jeweils drei Personen gemeldet. Die Rückmeldungen wurden übernommen und werden wie folgt dargestellt:

Atheist 1

Du hast mich ja in unserem Büro interviewt, diese Umgebung holt einen danach relativ

schnell wieder in die gewohnte Arbeitssituation zurück. Es bleibt da tatsächlich wenig Raum für Gedanken. Bei meiner Heimfahrt im Zug hab ich die Interviewsituation nochmal ein Stück nachempfunden, war ein sehr nettes Gespräch!

Atheistin 3

Ich habe mich nach dem Interview sehr gut gefühlt. Natürlich habe ich über meine Haltung auch nochmal nachgedacht. Ich fühle mich gut mit meiner Einstellung. Ich glaube, dass ich so für mich und für andere ein akzeptabler Mensch sein kann. Ich habe dir ja gesagt, dass es mir aufgrund meiner Depression immer wieder schwer fällt, so richtig glücklich zu sein. Nach dem Interview ist mir aber nochmal klar geworden, dass ich da vielleicht noch aktiver nach den kleinen Glücksmomenten im Leben suchen sollte und kann!!!

Atheistin 4

Ich denke, ich habe bemerkt, dass ich mir über viele Dinge noch kaum Gedanken gemacht hatte bisher, aber trotzdem „instinktiv“ den für mich richtigen Weg gefunden habe und mich darauf und auf die guten Dinge weiter konzentrieren möchte :)

Muslim 1

Haften geblieben ist vor allem die Erkenntnis, wie wenig ich spontan über den Allgemeinbegriff „Glückseligkeit“ sagen kann, wie unscharf er auch jetzt noch bleibt und in der Folge, wie viel verschiedene Interpretationen und Sinnebenen er im Gespräch oder sozialen Umgang zulässt, wenn er verwendet wird, mit allen Folgen für Missverständnisse. Angenehm war auch der offene Zeitrahmen, der Zeit für eine Entwicklung der Gedanken zu diesem Thema zuließ.

Muslimin 3

Es hat mich dazu angeregt, über das Gesprochene nachzudenken.

Muslimin 5

Nach dem Interview habe ich mich sehr erleichtert gefühlt und war erfüllt von Glückseligkeit. Dieses Gespräch hat meine Leidenschaft entfacht und mir mehr Energie verliehen.

7.3 Kategorien-Tabelle

	Kategorienbezeichnung	Definition der Kategorie	Ankerbeispiel	Codierregel
OK1	Werte im Elternhaus und spätere Entwicklung	Werte, Normen und Regeln im Elternhaus, mit denen die Experten aufgewachsen sind		Es werden Aussagen kodiert, die Auskunft über die Werte, Normen und Regeln im Elternhaus geben, mit denen die Experten aufgewachsen sind und ebenso wird die spätere Entwicklung/ der Wechsel vom Christentum zum Atheismus (UK1.2) und zum Islam (UK1.4) kodiert
UK1.1	Atheisten	Der Experte ist mit atheistischen Werten, also konfessionslos aufgewachsen	A. 1: „Mein Papa hatte den Wert, dass man schon als Junge eigentlich nicht weinen soll und nett sein soll zu allen Leuten. Aber ihm war es glaube ich tatsächlich wichtig in dem Moment, wo man Schwierigkeiten hat, dass man nicht gejamert hat und nicht geweint hat. [...] Das kommt drauf an, an was man glaubt, glaubt man an sich selbst, hat man Selbstbewusstsein, glaubt man an eine Religion, an einen Gott, wenn das Glaube sein soll, dann würde ich mich eher als nicht Gläubig bezeichnen.“	
UK1.2	Atheisten mit christlichem Hintergrund	Der Experte ist mit christlichen Werten aufgewachsen und hat sich später vom Christentum abgewendet	A. 3: „Ich bin mit den Werten des protestantischen Christentums aufgewachsen. Meine Eltern sind, zumindest meine Mutter ist streng evangelisch. [...] Ich war ein sehr frommes Kind, ich war sehr gläubig, habe viel gebetet und habe mich auch sehr an den Werten, die mir da vermittelt worden sind orientiert. Und es ist tatsächlich ein Ereignis passiert, es war einfach weg. [...] Für mich gibt es keinen Gott und für mich ist der ganze Glaube nur eine dumme Ausrede, um keine Verantwortung für sich selbst übernehmen zu müssen.“	
UK1.3	Muslime	Der Experte ist mit islamischen Werten	M. 4: „Großzügigkeit, Ehrlichkeit, den anderen helfen [...] meine Großmutter hat immer ihre besten Sachen abgegeben, wenn irgendwie ein Bettler an der Tür stand. Und das hat	

		aufgewachsen	mich schon sehr beeindruckt, wie sie das gemacht hat. Sie hat immer gesagt, wenn ich das beste gebe, dann bekomme ich auch im Jenseits das Beste. [...] Gottesfürchtigkeit war von Anfang an da, dass man immer schon als Kind schon mitbekommen hat, das Allāh überall ist, dass Allāh alles sieht, alles mitbekommt, aber auch dass einem geholfen wird. Egal in welcher Situation man ist, dass wenn man ehrlich ist, dass Allāh das auch sieht und einem hilft.“	
UK1.4	Muslime mit christlichem Hintergrund	Der Experte ist mit christlichen Werten aufgewachsen und hat später zum Islam konvertiert	M. 1: „Ich bin mit eher konservativen Werten aufgewachsen, in einem kleinen Dorf in Münsterland, sehr katholisch, sehr geordnet, sehr rigide eigentlich. [...] [Die Wende] ist erst 20 Jahre später erst gekommen, als ich dann Theologie im Nebenfach studiert habe, im Rahmen des Pädagogikstudiums und bin dann auf die Christologie gestoßen und die Dinge, das dort die mich dann langsam mal zum nachdenken gebracht haben [...] Und das war dann so der Zweifel, der mich dann auch weg von der Kirche gebracht hat. Und dann bin ich erst mal mit dem Judentum sehr intensiv beschäftigt als Quelle des Christentums. [...] und dann habe ich irgendwann mal gelesen über den Islam und dann habe ich Dinge gesehen, die ich eigentlich, die ganze Zeit wusste ich gar nicht, dass Christus jemand ist, der ein guter Prophet ist. Das war ja für mich aber auch schon kein Gottes Sohn mehr. Dann die Frage der Religion des Lebensweg, was bei den Juden ja ganz weit verbreitet ist und mir auch ganz vertraut gewesen und da fand ich mich dann plötzlich Mitten im Islam.“	
OK2	Quelle der Heilungskräfte	Aufmunternde, aufbauende Quellen in Leid-Situationen		Es werden Aussagen kodiert, die Auskunft darüber geben, woher Muslime (UK2.1) und Atheisten (UK2.2) ihre Heilungskräfte schöpfen
UK2.1	Bei Muslimen (Glaube, Werte, Normen,	Die Quelle der Heilungskräfte bei	M. 1: „Die schöpfe ich erst einmal aus der Sinnhaftigkeit des Tuns, also wenn ich den Sinn nicht verstehe, ist es schwer, ich	

	Soziale Beziehungen, Güter)	Muslimen	<p>muss nicht alles wissen, aber den Sinn dahinter, den muss ich halbwegs klar haben, den muss ich auch mittragen können. [...] In gelingenden Beziehungen irgendetwas zu machen, die Selbstheilungskräfte in der Religion, das ist so ein ganz zentraler Punkt und damit eben die Sinnfrage.“</p> <p>M. 2: Und das ist dieses Wort; [...] Es mag sein, dass ihr etwas hasst, was für euch gut ist oder etwas liebt, was für euch schlecht ist. Das bremst mich überglücklich zu sein, aber auch nicht tief in Trauer zu sein. Und da gibt es auch noch andere Formen, die sagt: [...] also nicht alles was Böses böse ist und nicht alles Gutes gut ist. Im Gutem gibt es Böses, und im Bösem gibt es etwas was gut ist. Das beruhigt mich, das macht mich irgendwie gerade. [...] Manchmal liest man eine Sure aus dem Koran [...] Und wenn irgendjemand was Böses macht, sage ich nur „mein Gott“.</p> <p>M. 3: „Da gibt es Verse im Koran, die einem im Leben weiterhelfen, wie zum Beispiel, dass es in allem schlechtem was passiert, auch etwas gutes gibt. Deswegen glaube ich auch daran. In allem was passiert, sei es gut oder schlecht, kommt am Ende immer was Gutes raus. Das ist auch wirklich mein Lebensmotto von Kind auf, und es funktioniert wirklich.“</p> <p>M. 4: „Ich denke immer so an diesen Vers im Koran, das heißt; mit der Erschwernis kommt die Erleichterung, mit der Erschwernis kommt die Erleichterung. In solchen Situationen versuche ich mich so dran zu erinnern und ich weiß, dass es vorbeigeht egal wie schlimm eine Sache ist, dass es vorbeigeht, dass es ein Anfang hat und ein Ende hat. Und das gibt mir schon eine gewisse Kraft. [...] [Da gibt es den Vers] ihr könntet etwas gutes euch wünschen aber es ist schlechtes darin für euch, oder etwas schlechtes meiden aber es ist etwas gutes für euch darin, wir wissen das nicht, unser Horizont ist so begrenzt, dass wir nicht erraten können, wie die Dinge miteinander zusammenhängen. [...] Von daher können wir</p>	
--	-----------------------------	----------	---	--

			<p>nicht einschätzen, was bestimmte Prüfungen, bestimmte Krisen, bestimmte Probleme mit sich bringen und was für Chancen darin stecken. Und daher ist es für mich eine große Hilfe in Krisensituationen.“</p> <p>M. 5: „[...] dann ist immer meine Religion wieder, die mich motiviert und sagt, alles wird vorbeigehen und wenn du das im Diesseits aushältst, dann verdienst du im Jenseits das Paradies. [...] Meine Religion sagt mir, also Allāh'u taala sagt im Koran, dass es immer bei jeder Sache auch eine positive Seite gibt, auch wenn wirs nicht sehen und also auch wenn es in dem Moment so scheint, als ob es negativ für uns ist, sagt er, dass es gleichzeitig eigentlich auch eine positive Seite hat, aber dass wir das vielleicht nicht immer sehen können. Und schon das zu wissen, das reicht und erklärt mir dann alles schon auch. Ich weiß; okay ich kann gerade das Positive nicht sehen, aber ich bin mir auch sicher, weil ich an Allāh vertraue und an ihm glaube, dass ich weiß, dass da trotzdem was Positives ist und vielleicht, dass ich das erst später nach paar Monaten oder nach paar Jahren bemerken werde. Oder auch wenn nicht, dass ich das im Jenseits erfahren werde, was für mich in dem Moment positiv war, ja das muntert mich dann immer auch auf. Weil ich weiß, ich bin ein Mensch und kann nur begrenzt denken, aber Gott bestimmt für mich immer das Beste und das Schönste, eigentlich auch immer das Positivste.“</p>	
UK2.2	Bei Atheisten	Die Quelle der Heilungskräfte bei Atheisten	<p>A. 1: „Humor, also Witze. Kabareh, bestimmte Sendungen so was wie „Heute-Show“ wo einiges durch den Kakao gezogen wird, was lustig ist. So etwas heitert mich auf. Aber ich kann mich auch freuen einfach an schönen Orten, netten Menschen, schönen Wetter. Und manchmal höre ich meinen eigenen Worten zu und finde es lustig“</p> <p>A. 2: „Ich bin ein Pessimist. Aber man sagt ja Pessimisten sind Optimisten mit Realitätssinn. D.h. ich bin auch in einer bestimmten Weise positiv. [...] Ich kann mich zentrieren, ich glaube ich bin familiär gut gegroundet, nicht religiös. Ich</p>	

			<p>habe eine Mitte. [...] Es gibt auch einen stärkeren familiären Bezug, auch wenn es ein kleiner Rahmen ist.“</p> <p>A. 3: „Was mir halt immer sehr sehr gut tut ist Musik [...], Sex, schöne Gespräche mit interessanten Menschen, Natur, ich bin auch gerne alleine, Ruhe. [...] Es geht mir nie richtig gut, nie ganz gut, da fehlt immer noch etwas. Aber ich habe so viel Elend in der Praxis sitzen, schlimmer geht immer. [...] Es geht mir oft nicht gut, aber ich sterbe daran nicht, diese absolute Glückseligkeit gibt es nicht. [...] Ich habe körperliche Beschwerden [...] und ich leide immer wieder unter heftigen Depressionen. [...] Und versuche einfach mich so durchzuwuscheln. Ich weiß wie ich funktioniere und ich weiß, dass ich mich nicht hängen lassen darf.“</p> <p>A. 4: „aus meinen Freunden denke ich und ausschlafen. Aber vor allem auch die Unterstützung von Freunden und das Miteinander.“</p>	
OK3	Definition von Glückseligkeit und Glück	Die Definition der Begriffe „Glückseligkeit“ und „Glück“ von Muslimen und Atheisten		Es werden Aussagen kodiert, in denen die Begriffe „Glückseligkeit“ und „Glück“ von Muslimen (UK3.1, UK3.2) und Atheisten (UK3.6, UK3.7) definiert werden und die Gemeinsamkeiten und Unterschiede (UK3.3, UK3.8) dieser Begriffe sowie ihre Zusammenhänge zum Glauben bei Muslimen (UK3.4, UK3.5) und zur Lebensphilosophie bei Atheisten (UK3.9, UK3.10) ausgeführt werden
UK3.1	Glückseligkeit bei Muslimen	Die Definition von Glückseligkeit eines Muslims	M. 1: „Also Glückselig ist vielleicht, von meinem Gefühl her etwas, was im Augenblick immer so da ist, was so schwallartig ankommt.“	

			<p>M. 2: „Dass die Seele glücklich ist. Also die Seele ist in uns, nicht die Seele macht uns glücklich, sondern wir machen unsere Seele glücklich durch unser Handeln, unser Benehmen.“</p> <p>M. 3: „Glückseligkeit heißt auch für mich diese innere Ruhe, Zufriedenheit [...] Glückseligkeit heißt für mich auch dankbar im Leben zu sein und all diese Werte, wie dankbar zu sein habe ich auch natürlich in meiner Religion gelernt, in meiner Beziehung zu Gott. Gott hat mir wiederum wirklich dieses Empfinden von der Glückseligkeit gegeben. Hoffnung zu haben, dankbar im Leben zu sein, immer optimistisch auf die Dinge zu schauen, das sind wirklich Dinge, die mir diese Glückseligkeit immer stabil halten.“</p> <p>M. 4: „ich würde sagen, wenn man vollkommen zufrieden ist mit seiner Situation, mit dem was man hat, mit dem wo man ist. Wenn man eine ganz tiefe Zufriedenheit damit verspürt, also so im völligem Einklang mit seinem, mit der Situation, in der man ist und natürlich auch mit sich selbst. Also so ein losgelöst sein von seinen eigenen Schwächen, von den Begrenzungen und Einschränkungen der Welt. [...] Loslösen von irdischen Bedingungen, dass wenn man das erreicht hat, dann ist man glücklich. [...] Ich denke allgemein, wenn man in Einklang lebt mit seinen Zielen, wenn man das Gefühl hat, ich liebe mein Leben so wie es gut für mich ist, dann ist man auf dem Weg zur Glückseligkeit. Und wenn wir Muslime so leben wie wir denken, dass wir in Einklang mit Allāh's Willen sind, das ist so das große Ziel, dann sind wir, für mich, ich bin auf dem Weg zu meinem Ziel. Glückseligkeit ist für mich, wenn der Tod kommt und ich habe das Gefühl, ich habe mein Leben so gelebt, wie es in Ordnung ist, wie es für mich in Ordnung war, [...] auch wenn ich die Ziele nicht erreichen habe, aber ich weiß, ich war auf dem Weg und ich habe alles gemacht, um dieses Ziel zu erreichen, dann hat das etwas von Glückseligkeit.“</p>	
--	--	--	---	--

UK3.2	Glück bei Muslimen	Die Definition von Glück eines Muslims	<p>M. 1: „Glück ist eher so ein stilles Gefühl, was ich habe, wenn die Dinge so laufen und ich habe so eine Grundzufriedenheit, die da ist, und ich merke dass das alles irgendwie gelingt, oder dass das wesentliche zumindest gelingt. Das alles sinnvoll ist, dass andere mich lieben und ich andere lieben kann unterschiedlich natürlich. Dass Beziehungen gelingen. Das wäre Glück. [...] Glücklichein [...] so das zentrale Anliegen von mir als Mensch die gelingen; da wäre Familie, Kinder, Erziehung, Patienten vor allen Dingen.“</p> <p>M. 2: „Glück ist für mich das größte Reichtum, das man hat.“</p> <p>M. 3: „Glück wird immer für mich auch Gott bedeuten, die Beziehung mit Gott. Aber es gibt natürlich auch andere Dinge auf dieser Welt, was Gott ja auch noch für uns erschaffen hat, sei es die Familie. Also Glück bedeutet für mich auch Familie, ein Zeichen dafür, dass ich nicht alleine bin auf dieser Welt, wirklich auch immer Menschen um mich habe, die mich bedingungslos lieben, mir auch Unterstützung geben, auf meinem persönlichen Lebensweg, das bedeutet für mich auf jeden Fall Glück. [...] aber auch natürlich finanzielle Gründe, also alles spielt ein. [...] Aber ich sehe vielmehr Glück in den immateriellen Sachen; Gott, Familie, Freunde und weniger in materiellen Sachen. Geld kann einen auch glücklich machen, aber in meinem Leben hat es jetzt nicht so viel Wert.“</p> <p>M. 4: „Glück ist etwas was situativ aufspringt und ich kriege ein Geschenk, was ich mir schon lange gewünscht habe, dann bin ich glücklich darüber, oder ich habe eine schwere Prüfung bestanden und bin glücklich darüber oder es kommt ein Besuch, den ich schon lange erwartet habe oder den ich nicht erwartet habe und ich bin so glücklich darüber, ich kriege ein Kind und bin glücklich darüber, dass das Kind gesund ist und da ist.“</p>	
UK3.3	Gemeinsamkeit und	Die Gemeinsamkeiten	M. 1: „Glückseligkeit ist mehr so ein oberflächliches, leicht	

	Unterschied	und Unterschiede zwischen „Glückseligkeit“ und „Glück“ nach der Auffassung eines Muslims	<p>flüchtiges Gefühl. Wo Glück eher darunter solide richtig steht, so als Fundament. Wenn die Glückseligkeit auch mehr emotional und nicht so rational da ist.“</p> <p>M. 2: „Glück ist etwas Konkretes, Glückseligkeit ist etwas Abstraktes. Glück ist was mich trifft, was uns trifft. Glückseligkeit ist etwas Abstraktes und gilt für alle Situationen allgemein. Aber Glück ist etwas, wonach man strebt. [...] Glück ist konkret und persönlich, Glückseligkeit ist abstrakt und allgemein.“</p> <p>M. 3: „Wenn ich jetzt an die Glückseligkeit denke, habe ich ein Bild von meiner Beziehung zu Gott, das verbinde ich mit Gott, diese Glückseligkeit, diese innere Ruhe. [...] Und so ist das dann auch bei mir, wenn ich dann fünf mal am Tag bete, oder wenn ich mich Gott völlig hinwende und einfach mit Gott ins Gespräch komme, ganz frei, ohne Spannungen, ohne Ängste dabei zu haben [...] Für mich ist Glückseligkeit diese Beziehung zu Gott, das ist wirklich was Heiliges. Und zu Glück [...] hatte ich wieder ein anderes Bild. Zu Glück gehören dann wiederum andere Dinge, die Gott für uns erschaffen hat, sei es Familie, Freunde, Teilen, Lachen, Unterstützung von anderen Menschen kriegen. Das sind dann für mich doch zwei getrennte Dinge. Glückseligkeit ist quasi der Ursprung, würde ich mal jetzt behaupten, und Glück ist dann entsprungen aus der Glückseligkeit. [...] Glück kommt dann auch wiederum von Gott. Glück ist dann ein Mittel auf dieser Erde, um wieder zum Ursprung zurück zu finden.“</p> <p>M. 4: „Glückseligkeit ist nochmal ganz ganz tief, das hat viel mehr so mit völlig losgelöst von den irdischen Belangen und Verlangen, so eine Art beflügelt sein, aber von Dauer. Jetzt nicht das Glücklichein, verbunden mit einer bestimmten Situation, und dann [...] ebbs das ab, wogegen Glückseligkeit etwas dauerhaftes ist, oder von längerer Dauer und auch so grundsätzlich ist. Ich würde sagen, für mich ist es, es gibt ja</p>	
--	-------------	--	---	--

			diese Momente, wo man so das Gefühl hat, dass man ganz nah an Allāh ist, wo man das Gefühl hat, Allāh könnte jetzt mit mir so zufrieden sein. Das gibt es ja manchmal im Gebet oder beim Koran lesen oder so. Einfach so losgelöst von diesen ganzen weltlichen Sorgen. [...] Ich bin glücklich, wenn ich zum Beispiel einen schönen Schmetterling sehe und wenn ich den so beobachten kann. Aber das ist keine Glückseligkeit. Glückseligkeit hat immer etwas Spirituelles, etwas Transzendentes, Verbindung mit etwas Erhabenem, mit etwas Überirdischem, in meinem Fall würde ich sagen, in Verbindung mit Allāh. Während Glück viel mehr mit den irdischen Beziehungen zu tun hat, ja auch mit der materiellen Welt zu tun hat. Ich glaube Glückseligkeit ist so was wie die Befreiung der Seele würde ich sagen, so etwas Beflügelndes.“	
UK3.4	Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Glaube	Der Zusammenhang, den ein Muslim zwischen seinem Verständnis von „Glückseligkeit“ und seines Glaubens herstellt	<p>M. 1: „Glückseligkeit, das ist mir zu weich dieses Wort. Aber das ist dann richtig so ein Stück Glücksempfinden im Augenblick, ist in ein paar Minuten wieder vorbei, nach einer Stunde. Ohne die Religion wäre mir das gar nicht vorstellbar. [...] Das sind so Dinge, wo ich dann so etwas erlebe, ja guck mal wir sind hier doch auf einer Wellenlänge, so eine Verständnismgemeinschaft ohne großes Reden, was ein anderer gar nicht merkt, der bloß nur zuguckt. Das hat dann zu stark mit der Religion zu tun.“</p> <p>M. 3: „Menschen handeln ja aufgrund ihres Wertesystems, ich kann wirklich sagen, da ich mit Gott auch aufgezogen bin von klein auf, wurde auch mein Wertesystem natürlich vom Koran und von meiner Beziehung zu Gott geformt und gebildet, so dass ich auch wirklich demnach handle. Im Koran und in allen drei Weltreligionen heißt es auch so, ein Gutmensch zu sein. Daran orientiere ich mein Leben auch. Ich merke auch, das bringt mir wiederum auch Glückseligkeit.“</p> <p>M. 4: „Ich glaube, ohne im Einklang mit dem Willen Allāh's zu sein kann ich für mich keine Glückseligkeit empfinden.“</p>	
UK3.5	Zusammenhang	Der Zusammenhang, den	M. 1: „[...] das Glück kriegt schon so eine spezielle sinnhafte	

	zwischen Glück und Glaube	ein Muslim zwischen seinem Verständnis von „Glück“ und seines Glaubens herstellt	<p>Färbung nochmal, eine bestimmte Zielrichtung, die viel mit Sinn zu tun hat. [...] Und so was wie Glück fällt mir ein, [...] zum Beispiel eine Situation. Da bin ich mal nach Hause gefahren, auf der Autobahn, musste da anhalten, weil ich was im Auto machen musste und dann war Gebetszeit. Dann hat da ein Lastwagenfahrer vor mir gebetet. Dann bin ich ausgestiegen einfach und habe mich neben den gestellt und habe mit dem gebetet, so was. Das war so eine Situation. [...] Dann sind das so Glücksmomente, wo ich merke, dass wir als Ummah so zusammen da sind. [...] Und da merke ich, das ist das so richtig schöne im Augenblick. Und das kommt so impulsmäßig hoch dieses Gefühl, [...] das ist etwas was mich richtig glücklich macht im Augenblick.“</p> <p>M. 2: „es gibt Leute, die ohne Glaube haben und die sind auch glücklich und es gibt Leute die gläubig sind, und die finden ihren Glück innerhalb, wenn sie ihre Rituale praktizieren. Und da gibt es Leute, die diese Rituale machen, ohne daran zu denken, ob es etwas bringt. Es ist ein Rhythmus, das man ständig macht. Es gibt Leute, die fühlen sich wohl dabei. Es gibt Leute, die das machen, weil es Pflicht ist.“</p> <p>M. 5: „[...] ich glaube ja daran, dass ich nur glücklich sein kann, wenn ich mich an mein Glauben festhalten kann.“</p>	
UK3.6	Glückseligkeit bei Atheisten	Definition von Glückseligkeit eines Atheisten	<p>A. 1: „Ich habe jetzt so ein bisschen Schwierigkeit, was ist Glück und was ist Glückseligkeit. Glückseligkeit würde ich als etwas Andauernderes verstehen als Glück, was vielleicht momentan oder moment-ereignisbezogen ist. Viele Glücksmomente ergeben eine Glückseligkeit, vielleicht so.“</p> <p>A. 2: „Das definiere ich schon mal gar nicht, weil das machen die Religiösen, weil das mit der Seligkeit das kommt aus dem bestimmten Kontext. Über Glück können wir reden, Glückseligkeit, das brauchen wir nicht.“</p> <p>A. 3: „Ich finde Glückseligkeit hat ganz viel mit</p>	

			<p>Zufriedenheit zu tun.“</p> <p>A. 4: „Also Glückseligkeit habe ich ja an sich jetzt so noch nicht, aber ich nehme es jetzt mal so einbischen Synonym zum Glück. Glück oder Glückseligkeit auch ist für mich so ein Zustand, in dem eine absolute Freude, Reinheit, Liebe so in etwa. Und das ist ein Zustand, der nicht dauerhaft ist, sondern das ist ein momentaner Zustand für mich. Wenn es einem gut geht, dann ist man zufrieden und dann manchmal in den wirklich richtig guten Momenten so zu sagen, wenn alles perfekt ist und alles im reinen, dann empfindet man Glückseligkeit. Aber eben nur für einen Moment. Es kann sein, wenn man eben gerade etwas unternimmt und das macht total viel Spaß, das kann ja auch Sport sein oder was auch immer, und man ist in dem Moment, man ist drin und man hat gerade keine Sorgen und alles geht einem einfach gut.“</p>	
UK3.7	Glück bei Atheisten	Definition von Glück eines Atheisten	<p>A. 1: „Schöne Gefühle, die ich habe aber auch schöne Gefühle, die andere haben können in meiner Gegenwart. [...] Ich finde es eigentlich ganz toll, wenn man bewusst sich öffnen kann, eine Situation wo man mit anderen zusammentrifft, einfach etwas macht was ablenkt oder positiv ist für alle beteiligten.“</p> <p>A. 2: „Glück ist Zufall, glücklich ist, wenn ich mich spüre, wenn ich Dinge machen kann, die mir wichtig sind, wenn ich in der Lage bin meine Sinne zu bedienen, zu sehen, zu hören und zu schmecken. [...] Wenn ich noch Dinge machen kann, die mir wichtig sind, wenn ich Menschen um mich habe, die ich mag, wenn ich Spaß haben kann. Ich halte Sexualität als eine bedeutende Sache für alle Menschen. Ich denke dass es eine Basisfunktion ist. Eine gute Sexualität ist nötig zum Glücklichsein.“</p> <p>A. 3: „Glück ist für mich auch schon die Abwesenheit von Unglück. [...] Und ich denke, sich das bewusst machen, was man tatsächlich hat, wie es uns geht trotz allem Kummer den wir so haben. Das hilft zumindest einbischen Glück zu</p>	

			<p>spüren. Und Glück an sich ist eine Entscheidung. Ich muss mich dazu entscheiden glücklich sein zu wollen. [...] Absolutes Glück, ich denke das sind immer Momente. [...] Glück, Glückseligkeit, das sind für mich Momente und da gibt es immer auch Abstufungen.“</p> <p>A. 4: „Synonym zu Glückseligkeit.“</p>	
UK3.8	Gemeinsamkeit und Unterschied	Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen „Glückseligkeit“ und „Glück“ nach der Auffassung eines Atheisten	<p>A. 1: „Glückseligkeit wäre eher etwas Übergeordnetes und Glück ein Erlebnis, was mit Glück verbunden ist und die Menge der Glückserlebnisse ergeben letztlich so was vielleicht wie eine Glückseligkeit.“</p> <p>A. 2: „Glückselig ist etwas Weltfremdes, etwas Abgehobenes, was völlig unreal ist. Glück ist handfest.“</p> <p>A. 3: „Glückseligkeit ist die innere Lage, die du hast, wenn dir Glück widerfährt. Glück ist das Ding oder das Ereignis, und die Glückseligkeit ist das passende Gefühl dazu. So würde ich das sehen. Es war so eng miteinander verwoben, dass man es nicht wirklich so unterscheiden kann. Was glücklich ist, mittlerweile auch nicht mehr ein so gebräuchliches Wort bei uns. Glückselig ist das Gefühl, das ich habe, wenn mir Glück widerfährt.</p>	
UK3.9	Zusammenhang zwischen Lebensphilosophie und Glückseligkeit	Der Zusammenhang, den ein Atheist zwischen seinem Verständnis von „Glückseligkeit“ und seiner Lebensphilosophie herstellt		
UK3.10	Zusammenhang zwischen Lebensphilosophie und Glück	Der Zusammenhang, den ein Atheist zwischen seinem Verständnis von „Glück“ und seiner Lebensphilosophie herstellt	A. 1: „Wenn die Lebensphilosophie darauf ausgerichtet ist, gut durchs Leben zu kommen, Spaß zu haben und dann ist natürlich die Art wie ich Glück empfinden kann oder Glück sehe, ganz sicher absolut damit verbunden, mit der Lebensphilosophie.“	

			<p>A. 2: „Glück ist mir zu sehr, zu stark nach Hollywood und so gerutscht. Diese Glücksversprechen und Konsum arbeiten ja alle mit Glück und dann sind Menschen glücklich, wenn sie die Zeil rauf und runter rennen und sehen, was sie alles kaufen können [...] alles das ist nicht mein Ding. Dann will ich über gutes Leben, gute Arbeit, gute Beziehungen reden oder so.“</p> <p>A. 3: „ich glaube, mit einer anderen Lebensphilosophie hätte ich andere Werte. [...] Deswegen verabscheue ich Religionen so, weil sie uns so viele Möglichkeiten verwehrt, Glück zu empfinden.“</p>	
OK4	Der Seelenbegriff	Das Seelenverständnis bei Muslimen und bei Atheisten		Es werden Aussagen kodiert, die Auskunft über das Seelenverständnis bei Muslimen (UK4.1) und bei Atheisten (UK4.2) geben
UK4.1	Muslime über die Seele	Das Seelenverständnis bei Muslimen	<p>M. 1: „Die Seele ist von der Substanz her etwas Göttliches in mir. Das ich also auch pflegen muss, das ich aber auch wahrnehmen muss. Mit der „fitra“, also mit der Ausrichtung auf Gott, diese Seele wahrnehmen kann, die so zu sagen der Mensch eingehaucht bekommen hat. Das ist für mich ein Seelenbegriff, der diese göttliche Natur im Menschen ausmacht. Der steht so über allem eigentlich, das man auch wahrnehmen muss. Man kann sich dem auch wegwenden und irgendwelchen Sachen zuwenden, die unwichtig sind, die schön sind aber sündhaft [sind]. Die Seele ist dann für mich eher das Triebleben, aber das ist auch eine Mischung [...] aus Nafs, denn eher etwas ist, was im Alltag auch so richtig deutlich wird immer wieder. Während Ruh ist im Grunde so richtig nur im Tod und bei der Geburt irgendwie wirksam, ansonsten ist es in dir, und ist einfach da. Während nafs-i mutmainne dann nochmal die beruhigte Seele, so ein Endzustand ist, das Menschen von der Entwicklung her sich so weit vervollkommen hat, dass er in sich selber ruht. Das man keine andere mehr verantwortlich macht für seine Fehler,</p>	

			<p>dass er weiß was er kann, was er nicht kann. So eine ausgeglichene innere Ruhe findet, das wäre dieser andere Seelenbegriff, also nafs-i mutmainne halt eher, der im Alltag auch sehr stark psychologisch auch zum Beispiel stark beeinflusst werden kann. [...] Die Ruh, also die Seele ist einfach da, die west in dir, ist ein Teil von dir, das merkst du irgendwie gar nicht. Aber die Nafs, mit der musst du tun, gucken, machen, zweifelst oder nicht, das ist dann so ein Alltagsgeschäft. Und die ist natürlich dann weg, wenn du tot bist oder entwickelt sich auch im Laufe des Lebens [...]. Das ist mit den Worten immer so schwierig, das Wort „Seele“ gibt's im Arabischem in dem Sinne so gar nicht. Nafs ist dann auch Triebseele, sprachlich auch schwierig. Aber die beiden Dinge würde ich auseinanderhalten erst. Die eine muss einbischen beachten, dass ich sie wahrnehme, also die Ruh, und den Nafs, daran muss ich arbeiten, muss ich entwickeln, ist eine Aufgabe auch und im Tod trennt sich die, wenn ich nicht mehr da bin.“</p> <p>M. 2: „Also bei den alten Ägyptern spielte die Seele eine wichtige Rolle. Und da sagt man, der Mensch besteht aus zwei Elementen; Körper und die Seele. Und wenn der Körper nicht mehr funktioniert, geht die Seele hoch. Also [...] die Seele ist das, was uns bewirkt. Die Seele verursacht das Leben. Die Seele ist gleich Leben. Kein Leben keine Seele. Was die alten Ägypter definiert haben, ist für mich die beste Form. [...] Man kann nicht sagen, die Seele ist schlecht oder gut, sondern der wird durch unser Handeln beeinflusst. [...] Wenn wir sagen die Seele ist glücklich, das sind unsere menschlichen Ausdrücke, unsere Worte, unsere Interpretation, unsere Definition. Wir definieren so, es bedeutet nicht, dass es so ist. Sondern das sind unsere eigenen Wörter. [...] Wenn die Seele nicht ist, dann fühlen wir auch nicht, dann spüren wir auch nicht.“</p> <p>M. 3: „ es ist wirklich sehr komplex dieses Thema, weil im Koran gibt es nur paar Verse über die Seele [...]. Also über</p>	
--	--	--	--	--

			<p>die Seele weiß man gar nicht so viel. Wir wissen nur, dass wir eine Seele haben, das Gott auch in uns hineingehaucht hat, von seinem Atem, und das dann daraus Leben entsprungen ist. Also am Anfang wurde unser, nach der Bibel oder nach dem Koran, unser Körper erschaffen aus Lehm, Erde was auch immer und danach Gott uns eingehaucht hat, damit wurden wir dann lebendig. Also ich würde sagen, dass Seele eine Energie ist, eine Energiequelle, was uns lebendig macht. Natürlich auch sehr eng verbunden mit dem Körper, weil wenn wir sterben, entfernt sich die Seele vom Körper und da merkt man ah okay, der Mensch ist tot, keine Energie mehr. Also würde ich dann wirklich die Seele als pure Energiequelle sehen, die uns Menschen am Leben erhält, von Gott kommt und nach dem Tod auch wieder zu Gott zurückgehen wird. So ist es auch wenn man träumt, daran glauben wir auch bei uns im Islam. Wenn wir träumen, wandert unsere Seele auch quasi aus unserem Körper, wir sind dann nicht mehr bewusst, Seele hat auch etwas mit Bewusstsein zu tun. [...] Diese Frage kann ich nicht hundert prozentig beantworten, weil wir nicht so viel Wissen dafür haben. Wir können nur Hypothesen aufstellen, für mich ist Seele pure Energie, die natürlich auch von Gott kommt. Also das ist eine göttliche Inspiration, deswegen denke ich, dass wir Menschen auch so kreativ sind, auch Dinge erschaffen können, weil es von Gott gegeben ist, dass wir diese Fähigkeit haben und ein Teil auch von Gott sind. Und deswegen fühlen wir uns auch sehr gut, wenn wir in Beziehung zu unserem Gott sind, also wenn wir in einem Treffen mit unserem Ursprung sind, das hat auch eine sehr enge Beziehung mit dem Begriff der Glückseligkeit, ich glaube deswegen fühle ich mich auch sehr wohl, wenn ich mich ständig mit Gott treffe, in Beziehung zu Gott bin. Dann weiß ich ah okay, meine Seele ist jetzt komplett in Ruhe und Einklang mit der göttlichen Inspiration, weil meine Seele ein Teil von Gott ist und von Gott gegeben wurde. Das ist wirklich etwas so Heiliges, aber da spüre ich die Glückseligkeit am tiefsten.“</p>	
--	--	--	---	--

			<p>M. 4: „Im Islam gibt es ja die Aufteilung zwischen Ruh, Nafs und Qalb und die Seele ist für mich mehr Ruh. Ist etwas Wesentliches in uns, was uns die Verbindung mit unserem Schöpfer erhält. Die Seele ist was ganz Empfindliches, ganz Zerbrechliches. Aber es ist etwas, was uns von Allāh gegeben wurde und dadurch wir eben ständig in Verbindung zu Allāh sind. Aber damit diese Verbindung mit Ruh beibehalten oder gestärkt wird, müssen wir auf unser Herz gucken, müssen wir auf unseren Aql achten und auf unsere Nafs und Aql, das können wir ja beeinflussen durch Beschäftigung mit guten Sachen, mit positiven Dingen, mit positiven Gedanken. [...] Nafs hat mit Begierde zu tun, mit Triebe zu tun, mit Spaßfaktor zu tun, mit Ablenkung zu tun und je nachdem was wir in uns einfüllen, also in unser Herz und in unser Gehirn, wird unsere Seele befreiter sein, glücklicher sein und die Verbindung zu Allāh ist je nachdem stärker oder schwach.“</p> <p>M. 5: „ich glaube auch daran, dass ich zum Beispiel meine Seele selber beeinflussen kann, indem ich versuche oder mich dazu motiviere positiv zu denken. Und das macht dann auch finde ich meine Persönlichkeit aus. [...] Also eigentlich würde ich Seele eher als negativ definieren. Ich glaube daran, dass die Seele immer versucht mich so in das Negative und in das Deprimierte zu ziehen, aber ich kämpfe dann mit meiner Seele und versuche das Gegenteil zu machen. [...] Auf türkisch würde ich, ist auch gleichzeitig arabisch, als „Nafs“ übersetzen. Also das Nafs wird ja auch in meiner Religion definiert, dass man gegen seine Seele kämpfen muss so zu sagen. Also jetzt im psychischem Sinne. [...] Muss jetzt nicht unbedingt negativ sein aber auch nicht positiv, eher so neutral. Aber irgendwie bin ich auch die Seele selber. [...] Wenn ich tot bin dann ist auch meine Seele tot.“</p>	
UK4.2	Atheisten über die Seele	Das Seelenverständnis bei Atheisten	A. 1: „Als Psychologe ist man ja so zu sagen mit der Seele irgendwie verbandelt. Ich persönlich kann mir schwer vorstellen, dass so etwas völlig Körperunabhängiges existieren könnte, wenn ich das jetzt mal religiös als Seele sehe, die den Körper verlassen kann und sich dann irgendwo	

			<p>sonst wo manifestiert. Da bin ich schon etwas in Zweifel, aber dass körperliche Wesen Empfindungen haben können, die in ihrer Gesamtheit eigentlich nicht durch diese einzelnen körperlichen Ereignisse wirklich genau definiert werden können, das halte ich schon für spürbar.“</p> <p>A. 2: „Ich bin mit dem Begriff groß geworden. Ich denke es, wenn es als Begriff dazu dient ein abstraktes Konstrukt einer Persönlichkeit zu beschreiben. Die Kopf, Herz, Hand und Bauch [...] umfasst. Aber sie wird nicht in der Nahtoderfahrung, wie bisher auch all diese Geschichten gibt, irgendwo über meinem Bett schweben, wenn ich dann eingehe ins Nirvana oder so oder in den Grub springen. Das denke ich nicht, aber wenn es so das ist was das Eigentliche eines Menschen beschreibt, umfassend, dann kann ich gut damit leben.“</p> <p>A. 3: „Ich denke, dass alles beseelt ist. Ich glaube auf jeden Fall, dass Tiere eine Seele haben. Und ich bin noch nicht ganz sicher ob vielleicht auch Pflanzen eine Seele haben. [...] Aber ich glaube nicht an irgend eine Unsterblichkeit. Wenn es rum ist, ist es rum. Punkt ende aus. [...] Ich glaube an Seele, im Sinne von beseelt sein, Persönlichkeit haben, aber nicht an diese christliche, unsterbliche Seele. Und auch nicht nur bei Menschen. Ich glaube das haben Tiere auch.“</p> <p>A. 4: „Uneindeutig, also ich glaube es gibt irgend etwas, das den Menschen ausmacht, weil da ja schon irgend etwas ist, was den Menschen unterscheidet und es gibt ja die Variante, dass wir so eine Art bessere Computer sind. Das erklärt für mich aber noch nicht so ganz was wir sind. Also es reicht nicht, um diese Gefühle und Gedanken und Wünsche und so das alles auszufüllen. Aber ob das eine Seele ist, die da ist, als was man das bezeichnen kann, also ich glaube nicht in dem Sinne an eine Seele, das da irgendwie so ein, wenn wir sterben, unsere komplette Persönlichkeit irgendwie rausfährt und dann irgendwo umherwandert oder irgendwie so was.“</p>	
--	--	--	--	--

			Das glaube ich nicht. Aber dass da irgendeine Energie ist, irgendwas, das uns ausmacht, wahrscheinlich schon so eine Art Lebensfunken vielleicht eher.“	
OK5	Die Theodizee-Frage	Die Frage danach, wie das Übel und Unglück auf der Welt und das persönliche Unglück erklärt wird		Es werden Aussagen kodiert, die Auskunft über die Ansichten der Muslime (UK4.1, UK4.2) und der Atheisten (UK4.3, UK4.4) zur Theodizee-Frage liefern
UK5.1	Muslime über persönliches Unglück	Die Erklärung eines Muslims zum persönlichen Unglück	<p>M. 1: „Das sind Prüfungen Gottes, würde ich generell so verstehen. Dann kann ich schauen, wie weit trage ich dazu bei, dass es passiert ist, habe ich mich schuldhaft verhalten, habe ich nicht genug aufgepasst oder habe ich Kinder falsch erzogen, bin ich ein schlechter Vater gewesen. Das sind Prüfungen, und je mehr ich daran machen kann, desto eher kann ich bei mir gucken. Aber manchmal kann man nichts dazu sagen. [...] [Man wird geprüft] auf die Hingabe an Gott, das heißt ich muss mein Teil gemacht haben, und wenn der da ist zu sagen, ich vertraue, mein Verhältnis zu Allāh wird da geprüft, diese taqwa, diese Hingabe, das ist das, was da geprüft wird. [...] Die Prüfung ist, dass ich ihm vertraue und das ist schwer, fällt Menschen auch unterschiedlich schwer. [...]</p> <p>Und Gott lädt mir nicht mehr auf, als ich tragen kann, ist sowieso schon mal ganz wichtig. Wenn ich die Prüfung dann habe, dann kann ich sie tragen, sonst hätte ich sie nicht. Macht die Sache auch schon mal sehr viel erträglicher, oft erträglicher. Da gehört dann schon sehr viel Glaube und Standhaftigkeit dazu, darin auch noch eine Prüfung zu sehen, einen Sinn zu erkennen, die Prüfung nämlich.“</p> <p>M. 2: „Manchmal unbewusst handelt man etwas falsch, und wenn irgendetwas passiert, dann sage ich, das ist Strafe Gottes, das ist Strafarbeit. [...] Immer so, wenn irgendetwas passiert oder wenn ich irgendetwas Gutes bekomme, dann sage ich, das ist von Gott, eine Belohnung von Gott, weil ich so und so gemacht habe. Und das ist wirklich wahr. [...] Und</p>	

			<p>wenn irgendetwas passiert, da sage ich immer, [...] die Verbindung zur Religion ist immer, dann sage ich, das ist Gottes Strafe und ich nehme es an, weil wenn ich es verdiene, dann sage ich, ich bin danach gesäubert. [...] Dann fühle ich, dass ich bereinigt bin und ich bin auch bereit für diese Strafe. Und dann vergisst man schnell.“</p> <p>M. 3: „Ich finde wieder, es hat etwas mit einer Entscheidung zu tun, ob man sich jetzt persönlich unglücklich fühlt oder doch glücklich. Weil jeder hat Leid im Leben, jeder hat Krisensituationen im Leben und klar da empfindet man Momente der Trauer und auch vielleicht Ängste, das gehört zu jeden Menschen dazu, aber ich sehe es dann wiederum so, dass das auch wieder vergehen wird. Aus solchen Situationen werde ich dann immer dankbar. Die ganze Zeit ging es mir gut und ich weiß, diese Phase wird auch vergehen, dann kann ich es auch wieder wertschätzen, was Gott mir eigentlich alles gegeben hat, was ich eigentlich alles habe. Ich drehe es wieder ins Positive um. Ich würde es nicht mal als Unglück definieren, es ist kein Unglück, jeder hat Leid, jeder hat Krisensituationen. Ich versuche nur das Beste daraus zu machen, wieder einen positiven Blick zu haben und mein Motto aus meinem Glauben zu nehmen und zu sagen; in allem was passiert, sei es gut oder böse, gibt es was Gutes. [...] Als ich kleiner war habe ich das nicht so verstanden gehabt, aber dann habe ich gemerkt, dass Leid und Kummer erst die Mittel sind, dass ich viel näher zu Gott komme. Das ist wirklich nur ein Mittel, dass ich mich wieder hinterfrage, mich weiterentwickle und eine viel bessere Beziehung zu Gott ausbauen kann. Also eigentlich in diesen Phasen von Trauer und Kummer habe ich mich Gott immer am nächsten gefühlt. [...] in Momenten wie Trauer, von Ängsten und Verzweiflung umgeben, spüre ich dann diese Beziehung zu Gott viel intensiver. Dann gehe ich wieder zu Gott und sage, ich weiß es gibt eine Hoffnung, du bist meine Hoffnung, da schütte ich einfach alles aus meinem Herzen und merke wie intensiv diese Beziehung ist. [...] deswegen denke ich auch, dass Gott Leid erschaffen hat. Damit</p>	
--	--	--	--	--

			<p>wir dann auf die Sinnsuche gehen zu unserem Ursprung, und der Ursprung heißt für mich Gott, weil Gott uns erschaffen hat und wir, auch wenn wir sterben, zu ihm zurückgehen werden. [...] Alles was du machst kommt zu dir zurück, wenn du nur Gutes machst, kommt auch Gutes zurück, wenn du was Schlechtes machst, jemandem das Herz brichst, wird auch dein Herz irgendwann mal gebrochen, daran glaube ich. Das ist dann auch Gottes Gerechtigkeit, das haben wir auch im Islam, in allen Weltreligionen, das ist dann auch die Konsequenz von deinen Entscheidungen, somit wird dann die Waage auch etwas gehalten. Deswegen brauchen wir vielmehr diese Gutmenschen, dieses Ziel, diese Absicht Gutmensch zu sein.“</p> <p>M. 4: „Für mich sind das Prüfungen im Leben, womit Allāh uns prüft in unserer Glaubensstärke, Iman, und Allāh sagt ja, dass er uns nicht ungeprüft lässt. Und er sagt auch, dass er gerade diejenigen prüft, die ihm am nächsten sind, die das auch tragen können. Für mich sind das eben Prüfungen, die wir bestehen sollten, für die wir uns bemühen sollten zu bestehen. Manchmal schwer zu tragen, aber ich bin mir immer sicher, dass Allāh uns auch die Möglichkeiten gibt, die Prüfungen zu überstehen. Diese Augenblicke gibt es ja immer wieder. [...] Wenn man genau hinguckt, dann gibt es immer, auch in schwierigen Situationen, immer irgendwelche Erleichterung. [...] da habe ich immer erfahren, dass mir Hilfe geschickt wurde. Dass da immer etwas war, was mir gerade in dieser Situation geholfen hat. Daher bin ich überzeugt, egal was mir passiert, dass Allāh mich nicht allein lässt. Dass er mir zwar die Prüfungen schickt, dass er aber auch dafür sorgt, dass ich nicht alleine damit bleibe und das ist, was mich tröstet und mir Kraft gibt in solchen Situationen.“</p>	
UK5.2	Muslime über Kriege	Die Erklärung eines Muslims zu den Kriegen auf der Welt	<p>M. 1: „So ein Unglück im Krieg, wie Syrien, völlig unschuldige Menschen leiden und nicht nur sterben, sondern auch lange leiden bevor sie sterben, das sind schon gewaltige Prüfungen und die Anforderungen an uns, da etwas zu unternehmen, diese Dinge abzustellen, die übersehen wir</p>	

		<p>manchmal. Also wenn wir viel mehr tun könnten, an Hilfestellung leisten usw. auch politisch usw., das heißt, es ist nicht nur eine Prüfung für den, der leidet, sondern auch für den, der etwas tun könnte und der nicht drunter leidet.“</p> <p>M. 3: „[...] das meiste machen die Menschen selbst. Das steht auch so im Koran. Klar, das Gute kommt von Gott. „Das Übel was zu euch kommt, habt ihr euch selbst zuzuschreiben.“ Es ist dann wieder eine Entscheidung der Menschen, vielleicht böse Dinge zu tun oder ihrem Ego nachzugehen und dadurch kann es auch sein, dass sie andere Menschen verletzen. Interessenskonflikte, so entsteht ja Krieg, dass auch andere Menschen darunter leiden müssen, weil sich einige Menschen dazu entscheiden, Profit daraus zu schlagen. [...] Leider ist es halt so, wir leben in einer Gesellschaft, alles ist wie eine Kettenreaktion. Das haben die Menschen sich selbst zuzuschreiben. [...] Menschen entscheiden sich selbst dazu und mit jeder Entscheidung gibt es auch Konsequenzen. Krieg ist eine Konsequenz von bestimmten Entscheidungen, die getroffen wurden von irgendwelchen Gruppen oder Menschen. Gott hat alles erschaffen, diese Konstrukte Liebe, Krieg, mit dem Ziel, dass wir Gott finden. Und Gott hat uns auch die Entscheidungsfreiheit gegeben, mit jeder Entscheidung beeinflussen wir uns gegenseitig in einer Kettenreaktion und die Konsequenzen werden dann natürlich auch zu tragen. [...] Also man sollte auch das Leben wie ein Test sehen. Weil jeder Mensch soll sich fragen, bevor er handelt, ist es gut, schade ich dadurch jemand anderem. Man muss sich erst mal selbst hinterfragen und dann eine Entscheidung geben. Manche denken nicht an andere Menschen, deswegen leiden auch andere Menschen. Aber auf der anderen Seite denke ich dann auch wieder, dass es halt Gottes Schicksal ist, wenn diese unschuldigen Menschen sterben. Was ich ganz am Anfang gesagt habe, in allem was passiert, gibt es was Gutes. Das wissen wir vielleicht nicht, das ist wirklich Gottes Wissen, warum diese Menschen jetzt gestorben sind. Vielleicht kommen sie direkt in den Himmel</p>	
--	--	---	--

			<p>zu unserem lieben Gott oder wenn die noch leben würden, hätten die vielleicht viel schlimmeres erlebt, vielleicht hat es Gott dieses ganze Leid den Kindern erspart, das können wir gar nicht wissen. Man kann sich immer nur Hypothesen aufstellen, aber das Wissen, was passiert, ist bei Gott. Und ich glaube halt daran, dass egal was passiert, es gut ist. Manchmal können wir uns das leider nicht erklären, wir können uns nicht alles erklären, weil unser Wissen ist begrenzt, aber auf jeden Fall hat es auch mit den Entscheidungen der Menschen zu tun, warum andere leiden. Dadurch werden beide Seiten getestet. Und diese Menschen werden dann auch irgendwann dafür büßen, sei es auf dieser Welt oder auf der anderen Welt. Also ein Gleichgewicht, eine Gerechtigkeit gibt es auf jeden Fall. Das wird sich dann auch irgendwann zeigen. Es zeigt sich auch manchmal.“</p> <p>M. 5: „Vielleicht kann ich das nicht sehen und kann das auch nicht erklären, aber glaube auf jeden Fall daran, dass Alläh irgendeine Absicht damit hat. Es ist nichts sinnlos auf dieser Welt, es hat alles einen Sinn. [...] Ich glaube ja auch daran, dass alles bestimmt ist, auch wann die Menschen sterben werden, sterben eigentlich nicht die Kinder, die im Krieg gestorben sind, weil sie im Krieg sind, sondern weil sie in dem Moment sowieso sterben würden. Auch wenn sie in einem Gebiet leben würden, wo es kein Krieg gibt. Weil dieser Zeitpunkt einfach gekommen ist. [...] Vielleicht ist das auch wieder eine Prüfung für die anderen Menschen, wie die damit dann auch umgehen, also mit diesen Kriegen und alles, also was die dafür tun und was nicht. Also ob die dann dafür etwas machen, dass diese Kriege dann endlich enden und dass wir dann in Frieden leben. Ja das ist dann denke ich vielleicht unsere Prüfung, was wir dafür tun, dass unschuldige Menschen nicht mehr sterben. [...] Die Kinder kommen dann ins Paradies, weil Kinder sind nach meinem Glauben unschuldig und haben auch keine Sünden, und die kommen direkt ins Paradies. [...] obwohl sie im Diesseits viel leiden, im nächsten Leben gibt es keinen Schmerz mehr für sie und</p>	
--	--	--	--	--

			sie vergessen die Schmerzen.“	
UK5.3	Muslime über Naturkatastrophen	Die Erklärung eines Muslims zu den Naturkatastrophen	<p>M. 1: „Das ist die berühmte Theodizee Frage, macht Gott das oder mache ich das. [...] Das meiste Übel kommt von uns, das ist keine Frage, das sagt auch der Koran, wenn dich etwas schlechtes trifft, kommt es von dir. [...] Wenn ich den Menschen als Gattung sehe, dann haben wir die meisten Sachen selbst verschuldet. [...] Das meiste Übel, worunter wir leiden, kommt von uns und ein Teil ist Prüfung. Ich weiß es nicht letztendlich, ich habe da so meine Vorstellung, aber mein alles menschliche Wissen ist perspektivisch [...] und am Ende weiß alles Allāh am besten und wird uns wahrscheinlich am jüngsten Tag auch alles sagen, aber ich denke, das sind schon viele Prüfungen, die wir bestehen sollen, und den größten Teil machen wir als Menschengattung selber.“</p> <p>M. 2: „Naturkatastrophen sehen wir immer als Katastrophe, während Naturkatastrophe für einige gut und für einige schlecht, das heißt Naturkatastrophe kann für gewisse Gegend Übel, für andere Gegend Heil sein. [...] Man denkt sofort an Gottes Strafe. Vielleicht eher zu sagen eine Art Prüfung als Strafe [...]. Zum Beispiel es ist eine Katastrophe da, wie kann ein Mensch zum Beispiel handeln, wie kann er Lektionen daraus ziehen, wie ist er fähig, die Katastrophe später zu beseitigen und davon etwas Schönes machen.“</p> <p>M. 3: „[...] ich denke auch, manchmal gibt Gott es dann als Strafe, Naturkatastrophen, vielleicht möchte Gott ja, dass wir ihn finden dadurch. [...] Wenn Menschen immer von ihrer guten Seite abweichen, kann es sein, dass Gott uns versucht, die Augen zu öffnen, auch vielleicht mit diesen Naturkatastrophen. Gott gibt jedem die Chance, eine Beziehung mit ihm aufzubauen. Und dazu gehören wahrscheinlich auch die negativen Dinge, die erschafft wurden. Aber Menschen haben sich das auch selbst zuzuschreiben, sowie mit dem persönlichen Unglück.“</p> <p>M. 4: „Mir fällt immer wieder ein, dass Allāh im Koran viele</p>	

			<p>globale oder große Katastrophen beschreibt, wo ganze Völker untergegangen sind und neue Völker auf die Erde gekommen sind. Er sagt auch, dass er die Völker austauschen kann, vor allem, wenn so viel Unrecht auf der Welt passiert, so viel Übel auf der Welt passiert, eben solche Katastrophen schickt. Ich weiß nicht, ob man das so sagen kann, vielleicht die Welt zu bereinigen, Neues zu bringen. Aber das, was auf der Welt passiert, ist ja etwas, was wir mit unseren Händen machen, was die Menschen ja auch selbst tun, das ist ja nicht etwas, was einfach über uns hereingefallen kommt. Auch diese ganzen Naturkatastrophen passieren ja oft auch, weil wir selbst die Umwelt verschmutzen, weil wir selbst unsere Umwelt kaputt machen.“</p> <p>M. 5: „[...] auch wenn ich das nicht unbedingt erklären kann, hat Allāh bestimmt eine Erklärung. Ich weiß jetzt nicht, ob das unbedingt richtig ist, also im Kontext zu meinem Glauben, aber es könnte auch sein, dass, wenn ein Volk sehr ungehorsam ist, dass Allāh das extra zu dem Volk schickt, zum Beispiel diese Naturkatastrophen, damit die endlich mal wach werden, als Warnung, und damit die sich wieder an Allāh wenden.“</p>	
UK5.4	Atheisten über persönliches Unglück	Die Erklärung eines Atheisten zum persönlichen Unglück	<p>A. 1: „Persönliches Unglück kann schicksalhaft sein, gibt natürlich auch Möglichkeiten zum eigenen Unglück beizutragen. Manchmal hat man natürlich Verantwortung für bestimmte Ereignisse, die dann unglücklich sind. [...] Unglück ist eher etwas was nicht kontrollierbar ist. Ist es kontrollierbar, ist es natürlich ein Stück hausgemachtes Unglück, aber man muss auch mit Unglück leben können, wenn's denn dann kommt und wenn man dem Glück entgegensetzen kann, dann hebt es sich ja vielleicht wieder auf.“</p> <p>A. 2: „wenn jemand [...] in einer Phase schlecht lebend ist, was der Zufall bestimmt, für mich nicht eine religiöse Gewalt. [...] Wenn wir nicht reflexionsfähig wären, dann könnten wir es ja gar nicht benennen. Auch ein Tier leidet, das gehört</p>	

			<p>dazu, das ist die Dialektik des Lebens. Das ist genau das Leben, das besteht genau aus diesen Dingen, aus Krankheit, aus Tod. [...] Natürlich kann ich individuell auch zu manches Unglück mit verantwortlich sein. Also wenn ich mich nicht um meine Gesundheit kümmere und krank werde, dann habe ich selbst Schuld.“</p> <p>A. 3: „[...] es gibt da keinen Sinn. [...] Die Frage ist schwer. Es ist einfach so. Wir kommen auf die Welt und das Schicksal, was etwas anderes ist als irgendeine göttliche Macht, der Zufall, der Schicksal, etwas nichts Kontrollierbares, nichts Bestimmbares, nichts Messbares hat es einfach so gemacht [...]. Es ist brutal, aber es ist einfach so, es gibt da keinen Sinn dahinter. Und ich finde es lächerlich einen Sinn dahinter suchen zu wollen. [...] da gibt es keine Regel. Ist einfach so, da gibt es keine Erklärung. [...] Ich glaube nicht, dass ich was verkehrt gemacht habe in einem vorherigen Leben, ich glaube auch nicht, dass jetzt eine höhere Macht mir damit was sagen will. Ich habe es einfach.“</p> <p>A. 4: „Zufall. Ich glaube nicht, dass gezielt jemand irgendwie Unglück hat oder so, sondern das ist Pech. Das ist reiner Zufall und man muss halt einfach das Beste draus machen, also es kann sein, dass manche viel Unglück haben, aber auch die können, wenn sie schaffen, das Beste draus zu machen, auch wieder glücklich werden.“</p>	
UK5.5	Atheisten über Kriege	Die Erklärung eines Atheisten zu den Kriegen auf der Welt	<p>A. 1: „Das Übel der Welt ist einfach, dass viele Menschen unter Umständen eben keine eigene Moral haben, vielleicht auch keine eigene Lebensphilosophie, oder eine Philosophie, in der andere nachrangig und nicht gleichrangig sind.“</p> <p>A. 2: „Kriege, das ist gemacht. [...] Der Hunger auf der Welt ist eine Frage der Ausbeutung, soziologisch, politisch würde ich sagen, das ist der globale Kapitalismus, der auf Konkurrenz und Ausbeutung aufgebaut ist. Das sind klare Ausbeutungsverhältnisse. [...] Das ist alles menschengemacht.“</p>	

			<p>A. 4: „Alles was menschengemacht ist, würde ich jetzt dem Wesen des Menschen unterstellen. Also nicht, dass jeder Mensch böse ist, aber das liegt schon in der Natur des Menschen, so ein gewisser Egoismus, bei manchen mehr bei manchen weniger.“</p>	
UK5.6	Atheisten über Naturkatastrophen	Die Erklärung eines Atheisten zu den Naturkatastrophen	<p>A. 1: „Sind glücklicherweise nicht alle Naturkatastrophen menschengemacht und die Naturkatastrophen sind glaub ich schon auch stärker als wir Menschen, so rein von der Schicksalswirkung her. Aber Naturkatastrophen kann man natürlich sehr oft sehr gut physikalisch beschreiben. Manche kann man sich nicht erklären, aber göttlichen Zorn würde ich da jetzt auch nicht erkennen können, weil dann dürfte es schon lange keine Menschen mehr geben, wenn es göttlichen Zorn gibt. Weil Menschen doch relativ viele üble Sachen antun und man dann schon fragen könnte, wenn es eine Göttlichkeit gebe, die so etwas zulässt, was hätte die dann verdient. Es gibt so was wie Glück und Unglück damit auch, weil eins bedingt das andere. Oder vom Gegenpol her nur Glück wäre nicht erfahrbar, wenn es nicht Unglück gebe. Genau wie kalt und warm.“</p> <p>A. 2: „Naturkatastrophen sind entweder auch gemacht, Klimawandel oder so, dann sind sie aber keine Naturkatastrophen mehr. Und das andere ist einfach die Evolution. Das ist genauso wie im positivem Sinne, wenn ich sage, ich brauche keinen Sinn des Lebens, dann habe ich es auch einfacher mit dem Leid oder mit der Katastrophe oder so. Das heißt nicht, dass sie dann weniger schlimm ist, aber ich brauche sie nicht zu erklären.“</p> <p>A. 3: „Ein Erdbeben, Tsunami, das ist halt nun mal unsere Erde, die funktioniert nun mal so und wir können sie nicht kontrollieren. Das ist richtig furchtbar. Umso furchtbarer ist es doch, dass wir zusätzlich zu den Unwegbarkeiten, die die Mutter Erde für uns bereit hält, uns noch gegenseitig totschiessen. Das könnten wir definitiv lassen. Ist völlig</p>	

			<p>überflüssig. Das Leben ist anstrengend genug. [...] Diese Unterscheidung zwischen natürlichem Unglück und hergestelltem Unglück. [...]. Bei der Klimaerwärmung muss man sich schon am Kopf fassen, da ist man mitbeteiligt.“</p> <p>A. 4: „Naturkatastrophen sind Naturphänomene, das ist halt einfach ein Vorgang, die Physik funktioniert so. Es ist halt einfach, Flut und Ebbe funktionieren auch aufgrund von physikalischen Gesetzen, und so funktioniert ein Tsunami, ein Erdbeben und das hat nichts mit den Menschen an sich zu tun, sondern das tritt unabhängig davon auf. [...] Ich glaube, dass nicht jemand dahinter steht, kontrolliert und sagt „du kriegst jetzt hier das böse ab“, sondern das ist halt einfach unbeeinflusst, Zufall eben. Ich stelle mir die Frage „warum“ nicht, oder nicht ernsthaft. Dass es so ist, kann niemand beeinflussen. Aber man kann sich die Frage stellen, wie man das ändern kann.“</p>	
OK6	Die Frage nach dem Sinn	Die Frage danach, was das Ziel bzw. der Sinn des Lebens ist		Es werden Aussagen kodiert, die Auskunft über die Sinn-Frage der Muslime (UK6.1) und der Atheisten (UK6.2) liefern
UK6.1		Die Erklärung eines Muslims zum Sinn des Lebens	<p>M. 1: „Der Sinn meines Lebens, dass Allāh mit mir zufrieden ist. Wie ich das dann gestalte, das ist eine ganz andere Frage, und da kann ich auch viel Sinn sehen, etwas für die Gemeinschaft tun [...] Gemessen an der Zufriedenheit Allāh's ist darunter alles simpel gestrickt.“</p> <p>M. 2: „Zufrieden sein. Zufriedenheit heißt man hat keine Sorge, keinen psychischen Druck. Das ist mein Ziel.“</p> <p>M. 3: „[...] das erste Ziel, was ich auch öfter erwähnt habe, ein Gutmensch zu sein. [...] mein Ziel ist es mich weiterzubilden, sehr viel Wissen anzueignen. [...] Das sind nur untere Punkte, es gibt ein oberstes Ziel, meinem lieben Gott zu gefallen, mein Gott empfiehlt es mir, ein guter</p>	

			<p>Mensch zu sein, Menschen zu helfen, gute Taten zu vollziehen, dadurch frische ich quasi meine Beziehung zu Gott auf, ich möchte Gott auch gefallen. [...] meine Absicht ist es für Gott zu tun. Das ist das oberste Ziel, ich mache es für Gott. [...] Im Namen der Gottesliebe möchte ich ein Gutmensch sein.“</p> <p>M. 4: „Das Ziel meines Lebens ist mit dem was ich mache im Leben, im Einklang zu sein mit dem was ich denke Allāh von mir will. Wenn ich das mache, so wie ich lebe auch das Wohlgefallen Allāh's erreiche. Mein Ziel ist es halt dahin zu kommen, dass man irdisches Leben oder was ich mache im Einklang ist mit dem, was Allāh von mir will. Das umfasst ja so vieles, das Gebet rechtzeitig zu verrichten, seine Arbeit so zu gestalten, dass man etwas Gutes damit macht, etwas im Sinne Allāh's damit macht. Wir haben ja immer mit Menschen zu tun in der Arbeitswelt, das so zu machen, dass man damit ein Dienst an die Menschen leistet und das dann auch immer in Bewusstsein Allāh's zu machen.“</p> <p>M. 5: „Ins Paradies kommen und Allāh's Wohlgefallen zu haben. Und dass ich dann im Paradies mit dem Propheten bin. Also dass ich dann in dieser Welt bei jeder Sache an Gott denke, auch wenn ich zum Beispiel zur Arbeit gehe, dass ich dann immer das mit dem Gedanken mache, dass ich irgendetwas gutes für die Menschen tue und mit dem Verhalten, dass ich dann Allāh's Wohlgefallen kriegen werde. Weil er will, dass wir nett zu den Menschen sind oder dass wir den Menschen nützlich sind.“</p>	
UK6.2		Die Erklärung eines Atheisten zum Sinn des Lebens	<p>A. 1: „Biologisch ist der Sinn ja relativ klar; fortpflanzen. [...] Ein schönes Leben zu haben [...] Würde gern so leben, dass sich auch Leute im positivem Sinne an mich erinnern.“</p> <p>A. 2: „Das Ziel ist ein gutes Leben gelebt zu haben. [...] Zu gucken, wie holen wir das Paradies auf die Erde, was muss man dafür tun, dass es passiert. Das ist ein gutes Ziel, wofür man sich engagieren kann und kämpfen kann.“</p>	

			<p>A. 3: „Es gelebt zu haben, ohne jemanden verletzt zu haben. Möglichst vielen Menschen möglichst viel geholfen zu haben, ihr Glück zu erkennen und dabei selbst glücklich zu sein. [...] Es gibt da keine, es gibt da keinen Sinn.“</p> <p>A. 4: „Das Ziel ist zufrieden zu sein [...] dass man da so einen gewissen Zustand erreicht, der angenehm ist und dann mit seinem Leben im reinem ist. [...] Ich glaube aber nicht, dass jeder Mensch automatisch geboren wird und einen Sinn hat oder die Menschheit an sich einen Sinn hat, sondern ich glaube da tatsächlich eher an Zufall. [...] ich glaube, dass man eher nicht mit einem festgelegten Sinn geboren wird. [...] Ich glaube nicht, dass man einen Sinn im Leben braucht, um glücklich zu sein. Aber Glücklichein ist für mich persönlich der Sinn meines Lebens.“</p>	
--	--	--	--	--

8. Zusammenfassung und Diskussion

Wie zuvor schon erwähnt, wird mit dieser empirischen Arbeit keine Signifikanzprüfung oder die Aufstellung einer universellen und klaren Definition angestrebt. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine Forschung bestehender individueller Definitionen und bestehender Erlebniserfahrungen, um diese dann gegenüberzustellen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu analysieren und somit die theoretischen Überlegungen im Theorieteil durch diese praktischen Erkenntnisse zu ergänzen.

Um die theoretischen Überlegungen wieder in den Sinn zu rufen, werden sie noch einmal zusammenfassend wiedergegeben, um dann von der Theorie eine Brücke zur Empirie und somit zu den Forschungsfragen durch die Analyse der Interviews zu schlagen.

Die Theorie dieser Arbeit resultierte, wie am Anfang schon erwähnt, aus dem Buch „Hectors Reise oder die Suche nach dem Glück“, in dem Faktoren thematisiert werden, die zum Glück beitragen. Nach einer intensiven Recherche stellte sich heraus, dass die Faktoren, die in diesem Buch erwähnt werden, auch in den empirisch-wissenschaftlichen Glücksforschungen, wie in der Glückspsychologie, in der Hirnforschung sowie in den Wirtschaftswissenschaften, berücksichtigt werden und ein großes Interessensfeld der Forschung darstellen.

Sodann fiel mir, als gläubiger Person, auf, dass mir unter all den Faktoren, mein persönlicher Faktor „Glaube“ fehlt, der zu meinem Glück – ich würde es ausweiten und als „Glückseligkeit“ bezeichnen – beiträgt. Daraus resultierte die Forschungsfrage dieser Arbeit: Kann nicht das Glück, das mit Seele behaftet ist, auch allein aus der Glaubenserfahrung entspringen? Kann also nicht auch der Glaube die Quelle der Glückseligkeit sein?

In der „Psychologie ohne Seele“ ist die Beantwortung dieser Frage nur bedingt möglich. Die Psychologie, die nicht weiter auf das Seelenerleben eingeht, bezieht sich fast ausschließlich im Rahmen der Religionspsychologie auf spirituelles Erleben als eine mögliche Ressource und diesbezüglich als ein Coping-Verfahren in Therapien. Der Spielraum der Religionspsychologie grenzt sich jedoch auf empirisch messbares Erleben und Verhalten ein und gibt nicht messbare Phänomene des Seelenerlebens an die Bereiche der Philosophie und Theologie ab. Demzufolge wurde im Theorieteil dieser Arbeit das seelische Glück aus dem Bereich der Philosophie und – im Hinblick auf das Forschungsthema – insbesondere aus dem Bereich der Theologie herausgearbeitet. Dabei besteht unter anderem die Absicht, aufzuzeigen, dass das Seelenerleben eines Menschen bei der Beantwortung mancher Verhaltensweisen und Erlebnisse nicht unbeachtet gelassen werden kann, dass also die Unmessbarkeit eines

Phänomens nicht auf dessen Irrelevanz für die Erklärung der Psychologie eines Menschen hindeutet.

Ganz im Gegenteil: Das Seelenerleben der Gläubigen ist ein unabdingbarer Bezugsfaktor bei ihren Erklärungen und Sichtweisen auf die Dinge und stellt einen entscheidenden Ankerpunkt für die Erklärung und Deutung ihrer Verhaltensweisen dar.

So wurden in dieser Arbeit die individuellen und persönlichen Definitionen von „Glück“ und „Glückseligkeit“ des gläubigen Muslims als Experte seines Erlebens und Verhaltens, inklusive seines Seelenerlebens, in das Zentrum der Forschungsarbeit gestellt, ohne dabei die Aufstellung einer allgemeinen Regel anzustreben.

Erinnern wir uns erst einmal an die theoretische Befundlage, die in dieser Arbeit zum Zusammenhang der Themen „Der Glaube im Islam“ und „Glückseligkeit“ erarbeitet wurde.

Naquib al-Attas zufolge betreffe die Glückseligkeit in dieser Welt nicht nur das säkulare Leben, sondern es habe vielmehr mit einem Leben zu tun, das interpretiert und geleitet werde von Religion, dessen Quelle die Offenbarung sei, und dabei beschränke sich Naquib nicht nur auf das zeitliche, weltliche Leben, da er annehme, dass „die Beziehung von Glückseligkeit zum Jenseits einen besonderen und bezeichnenden Einfluss auf ihr Verständnis zum weltlichen Leben“ habe (Naquib, 1998, S. 9). Daneben schließt er ein bewusstes Erfahren der Glückseligkeit als eine ununterbrochene Bedingung im Verlauf des weltlichen Lebens nicht aus. Nach ihm weise die neuzeitliche Vorstellung der Glückseligkeit als ein „endgültiger psychologischer Zustand [...] keinerlei Beziehung zu moralischen Normen“ auf. Naquib hebt vielmehr den Zusammenhang zwischen diesseitiger und jenseitiger Glückseligkeit hervor. Dabei bezeichnet er die Liebe Gottes als die höchste Tugend zum Erreichen von Glückseligkeit im weltlichen Leben und diese könne durch Gotteserkenntnis erreicht werden, denn diese Erkenntnis führe zum Verständnis der richtigen Beziehung zwischen dem Selbst und Gott.

Innerer Friede, Befriedigung und Glückseligkeit würden sich einstellen, wenn sich die Seele oder das Selbst Gott hingebe, und dies führe zu einem Freisein von Unruhe und Sorge, welche aus Zweifel resultierten.

(Es sind) diejenigen, die glauben und deren Herzen im Gedenken Allāhs Ruhe finden. Sicherlich, im Gedenken Allāhs finden die Herzen *Ruhe!*“ (13:28)

Die Leiden, die einem im Laufe des irdischen Lebens widerfahren, würde der Gläubige als Prüfung erkennen, in der durch Bedrängnis und Not der Glaube an Gott und die Tugend-

haftigkeit des Verhaltens geprüft werde (Naquib al-Attas, 1998, S. 24).

Ihr werdet ganz gewiß in eurem Besitz und in eurer eigenen Person geprüft werden, und ihr werdet ganz gewiß von denjenigen, denen die Schrift vor euch gegeben wurde, und denen, die (Allāh etwas) beigesellen, viel Beleidigendes zu hören bekommen. Doch wenn ihr standhaft und gottesfürchtig seid, so gehört dies gewiß zur Entschlossenheit (in der Handhabung) der Angelegenheiten. (3:186)

Trotz der Leiden seien sich die Gläubigen also bewusst, dass „das Substrat, aus dem sie ihre Lebenskraft beziehen, Ruhe und Glückseligkeit ist, ein Zustand, zu dem sie ständig zurückkehren“ würden (ebenda). Der Koran legt diese Tatsache durch folgende zwei Koranverse offen:

Also gewiß, mit der Erschwernis ist Erleichterung. Gewiß, mit der Erschwernis ist Erleichterung. (94:5-6)
[...] vielleicht ist euch etwas zuwider, während es gut für euch ist, und vielleicht ist euch etwas lieb, während es schlecht für euch ist. Allāh weiß, ihr aber wißt nicht. (2:216)

Die äußerliche Tugend, also „äußerliche Handlungen des Körpers“ (Gebet, Fasten, Bittgebete, Koranrezitation usw.), und die innerliche Tugend, also „innere Handlungen des Herzens“ (Gedenken Gottes, Aufrichtigkeit usw.) seien „notwendig für das Erreichen von Glückseligkeit in diesem Leben und letztendliche Glückseligkeit im Jenseits“ (Naquib al-Attas, 1998, S. 14), wobei jede Tugend im Islam religiös sei und sich „nicht allein auf den Verstand, sondern auf von der Offenbarung bestätigten Verstand“ gründe (ebenda). Dabei sei der Glaube als die Quelle der hauptsächlichen Tugenden anzusehen. Deshalb stehe „*die Bedeutung von Glückseligkeit in diesem weltlichen Leben und von ultimativer Glückseligkeit im Jenseits in einem engen Zusammenhang mit 'iman'*“ [Glaube], womit der wirkliche Glaube gemeint sei“ (Naquib al-Attas, 1998, S. 20).

Folglich kommen wir zum Thema und somit zu den aufgestellten Forschungsfragen dieser Arbeit, auf die wir durch die Analyse der Interviews Antworten suchen werden:

1. *Welches Verständnis haben Muslime und Atheisten von Glück und Glückseligkeit?*

Glückseligkeit wurde von den einzelnen befragten Muslimen in Kategorie 3.1 folgendermaßen definiert:

- als etwas Augenblickliches, etwas Schwallartiges
- dass die Seele glücklich ist

Hier fällt auf, dass der Seelenbegriff in die Glückseligkeits-Definition miteinbezogen wurde.

- als innere Ruhe, Zufriedenheit, Dankbarkeit im Leben, eine Lehre der Religion und ein Resultat der Beziehung zu Gott

Diese Definition erinnert an den folgenden Koranvers, der im Theorieteil auch schon Erwähnung gefunden hat: „(Es sind) diejenigen, die glauben und deren Herzen im Gedenken Allāhs Ruhe finden. Sicherlich, im Gedenken Allāhs finden die Herzen *Ruhe!*“ (13:28).

- als eine Gabe durch Gott
- als vollkommene, tiefe Zufriedenheit mit dem, was man hat, Einklang mit der Situation und sich selbst, seinen Zielen und seinem Leben, in Einklang leben mit dem großen Ziel, also das Ziel, Allāh's Willen zu erlangen: damit sei die Harmonie zwischen dem Lebensziel und dem Lebensstil gemeint.

Mit dieser Definition wird, wie Naquibs Auffassung zufolge, eine bewusste Erfahrung der Glückseligkeit im Verlauf des weltlichen Lebens bejaht.

- Losgelöstheit von irdischen Bedingungen, von seinen eigenen Schwächen, Begrenzungen und Einschränkungen der Welt

Hier ist zu sehen, dass die Auffassung der Glückseligkeit durch das Verständnis vom irdischen Leben erklärt wird und eine Anspielung auf ein Verständnis von Glückseligkeit erfolgt, das im Zusammenhang mit einem jenseitigen Leben steht. Somit wäre Naquibs Annahme, dass „die Beziehung von Glückseligkeit zum Jenseits einen besonderen und bezeichnenden Einfluss auf ihr Verständnis zum weltlichen Leben“ habe, bestätigt.

Nach einer Äußerung würden Hoffnung und Optimismus die Glückseligkeit stabil und aufrecht halten.

Im Folgenden definieren die muslimischen Experten in Kategorie 3.2 „Glück“ als:

- ein stilles Gefühl; eine Grundzufriedenheit; Sinnhaftigkeit;
- gelungene Beziehungen, Familie Kinder, Erziehung, Arbeit (Patienten)
- der größte Reichtum, den man habe;
- Gott und die Beziehung mit Gott;
- weniger die materiellen und mehr die immateriellen Güter, die Gott für uns Menschen erschaffen habe: Familie, Freunde, bedingungslos liebende und unterstützende Menschen um einen;
- etwas situativ Aufspringendes: Freude über ein Geschenk, eine bestandene Prüfung,

Besuch, ein Kind

Bei der Frage nach den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen „Glück“ und „Glückseligkeit“ nehmen nahezu alle Muslime in Kategorie 3.3 eine klare Differenzierung zwischen den beiden Begriffen vor, welche im Folgenden dargestellt wird:

- Glückseligkeit ist oberflächlich, flüchtiges Gefühl, emotional und nicht rational
- Glück ist konkret und persönlich, Glückseligkeit ist abstrakt und allgemein
- Glückseligkeit ist die Beziehung zu Gott, ist heilig, ist innere Ruhe, beim täglichen Gebet, bei völliger Hinwendung, beim Gespräch mit Gott; zu Glück gehören Dinge, die Gott für uns erschaffen hat: Familie, Freunde, Freude, Unterstützung von Menschen.
- Glückseligkeit ist der Ursprung und Glück ist entsprungen aus der Glückseligkeit. Glück kommt von Gott und ist ein Mittel auf der Erde, um zum Ursprung zu finden
- Glückseligkeit ist ganz tief, völlig losgelöst sein von den irdischen Belangen und Verlangen, beflügelt sein, ist etwas Dauerhaftes und etwas Grundsätzliches. Ganz nah an Allāh sein, das Gefühl, dass Allāh mit mir zufrieden ist: Momente im Gebet oder beim Koran lesen, losgelöst von weltlichen Sorgen.

Diese Äußerung erinnert an Naquibs Erläuterungen über die äußerliche Tugend und die innerliche Tugend, die „notwendig [seien,] für das Erreichen von Glückseligkeit in diesem Leben und letztendliche Glückseligkeit im Jenseits“ (Naquib al-Attas, 1998).

- „Glückseligkeit hat immer etwas Spirituelles, etwas Transzendentes, Verbindung mit etwas Erhabenem, mit etwas Überirdischem, in meinem Fall würde ich sagen, in Verbindung mit Allāh. Während Glück viel mehr mit den irdischen Beziehungen zu tun hat, ja auch mit der materiellen Welt zu tun hat. Ich glaube, Glückseligkeit ist so was wie die Befreiung der Seele, würde ich sagen, so etwas Beflügelndes.“ (M. 4¹², UK3.3¹³)

Mit diesem Zitat von einem muslimischen Experten ist zu verstehen, dass die Glückseligkeit als die Verbindung mit Allāh beschrieben wird. So wie hier wird die Glückseligkeit von allen interviewten Muslimen auf verschiedene Art und Weise aus der Glaubenserfahrung beschrieben, worin die Seele bzw. Seligkeit meistens ein vorkommender Begriff ist.

Nun kommen wir zur Definition von „Glückseligkeit“ seitens der atheistischen Experten in Kategorie 3.6:

¹² Der vierte muslimische Experte

¹³ Zitiert aus dem Kategoriensystem, aus der Unterkategorie 3.3

- Glückseligkeit ist etwas andauerndes, viele Glücksmomente ergeben Glückseligkeit, hat was mit Zufriedenheit zu tun;
- wenn alles im Reinen und perfekt ist: momentane Glückseligkeit;
- Sorgenlosigkeit

Im Interview mit den atheistischen Experten brachten viele zum Ausdruck, dass sie Schwierigkeiten bei der Definition des Begriffs „Glückseligkeit“ haben („Ich habe jetzt so ein bisschen Schwierigkeit, was ist Glück und was ist Glückseligkeit“ (A. 1, UK3.6)). Von einem Atheisten wurde der Begriff nicht definiert, weil er sich von Religion und Seligkeit abgrenze („Das definiere ich schon mal gar nicht, weil das machen die Religiösen, weil das mit der Seligkeit das kommt aus dem bestimmten Kontext. Über Glück können wir reden, Glückseligkeit, das brauchen wir nicht“ (A. 2, UK3.6)) und ein Atheist nahm die „Glückseligkeit“ als Synonym für das Wort „Glück“.

„Glück“ haben die atheistischen Experten in Kategorie 3.7 folgendermaßen definiert:

- schöne Gefühle; mit anderen zusammentreffen; etwas Positives machen, das ablenkt
- Zufall;

Zufallsglück ist die erste Art des Glücks, die Wilhelm Schmidt (2007) unter den „vier Arten des Glücks“ aufzählt (siehe Kapitel „Glücksdefinition“).

- wenn man sich spüre; Dinge machen können, die einem wichtig sind; in der Lage sein, die Sinne zu bedienen; Menschen um sich haben, die man mag; Spaß haben; gute Sexualität

„Die Sinne zu bedienen“ erinnert an Freuds Ausführung zum Lebensglück, das „vorwiegend im Genusse der Schönheit“, also „im Erleben starker Lustgefühle“ gesucht werde (Freud (1930) zit. nach Neumann, 1989, S. 80) (siehe Kapitel „Glücksdefinition“).

- die Abwesenheit von Unglück; bewusst werden, was man alles hat; ist eine Entscheidung; ist momentan und nicht absolut

Dieser Punkt ruft den weiteren Teil der Glücksdefinition Freuds als „die Abwesenheit von Schmerz und Unlust“ in den Sinn. Wilhelm Schmidt erwähnt diesen Punkt unter dem Wohlfühlglück als ein Streben nach einem „Minimum an Schmerz (Unlust)“ und fügt hinzu, dass dieses Glück kein Dauerzustand sei (siehe Kapitel „Glücksdefinition“).

- Synonym zu Glückseligkeit: momentaner Zustand absoluter Freude, Reinheit, Liebe

Bei der Frage nach den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den beiden Begriffen „Glück“ und „Glückseligkeit“ in Kategorie 3.8 kamen folgende Antworten von den atheistischen Experten:

- Glückseligkeit ist etwas Übergeordnetes, Glück ist verbunden mit einem Erlebnis, die Menge der Glückserlebnisse ergibt letztlich so etwas wie Glückseligkeit
- Glückseligkeit ist etwas Weltfremdes, Abgehobenes, ist völlig unreal, Glück ist handfest („Glückselig ist etwas Weltfremdes, etwas Abgehobenes, was völlig unreal ist. Glück ist handfest.“ (A. 2, UK3.8))
- Glückseligkeit ist das Gefühl, wenn einem Glück widerfährt; Glück ist das Ding.

Ein Atheist konnte die beiden Begriffe „Glück“ und „Glückseligkeit“ nicht voneinander abgrenzen und antwortete auf die Differenzierungsfrage folgendermaßen: „Es war so eng miteinander verwoben, dass man es nicht wirklich so unterscheiden kann.“ (A. 3, UK3.8).

Fazit zur Forschungsfrage 1:

Infolge der Interviews im Rahmen dieser empirischen Arbeit lässt sich die erste Forschungsfrage *„Welches Verständnis haben Muslime und Atheisten von Glück und Glückseligkeit?“* erwartungsgemäß beantworten.

Die Muslime erklärten die beiden Begriffe größtenteils im Kontext ihres Glaubens. „Glückseligkeit“ definierten die meisten vor dem Hintergrund ihres Seelenverständnisses. Ihr Glaube an das irdische und überirdische Leben (Diesseits und Jenseits) war ebenso prägend bei ihren Erklärungen. Glückseligkeit wurde definiert als: innere Ruhe, Zufriedenheit, Dankbarkeit im Leben, Resultat der Beziehung zu Gott, Gabe durch Gott, Harmonie zwischen dem eigenen Leben und dem Willen Gottes, Zufriedenheit Gottes mit jemandem, Losgelöstheit von irdischen Bedingungen. Glück wurde definiert als Beziehung zu Gott, Gegebenheiten, Güter bzw. Mittel auf dieser Welt, wie z. B. Familie, Kinder, Freunde, Arbeit wurden zum Teil auch als Gabe Gottes benannt. Bei der Definition von Glück ist der Glaube und die Überzeugung der Muslime also ebenfalls prägnant gewesen.

Atheisten erklärten Glück bezogen auf die weltlichen Güter wie z. B. Familie, Freunde, Kinder, Bedienen der Sinne, positive Erlebnisse. Weiterhin wurde Glück auch als Zufall und sich spüren erklärt und einmal als Synonym zu Glückseligkeit verwendet. Die Glücksdefinitionen der Atheisten erinnern teilweise an die Glücksdefinitionen von Wilhelm Schmidt und Freud. Glückseligkeit wurde seitens der atheistischen Experten definiert als momentan, Sorgen-

losigkeit, viele Glücksmomente. weltfremd, abgehoben und unreal. Demzufolge weigerte sich ein Atheist, das Wort zu definieren, ein anderer setzte es synonym zu Glück.

2. Welche Quellen des Glücks und der Glückseligkeit werden von Muslimen und Atheisten genannt?

In Kategorie 3.4 „Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Glaube“ nannten Muslime folgende Quellen von Glückseligkeit:

- Religion („Ohne die Religion wäre mir das gar nicht vorstellbar.“ (M. 1, UK3.4))
- die Orientierung am Koran und an der Beziehung zu Gott („mein Wertesystem [wird] natürlich vom Koran und von meiner Beziehung zu Gott geformt und gebildet [...] Daran orientiere ich mein Leben auch. Ich merke auch, das bringt mir wiederum auch Glückseligkeit.“ (M. 3, UK3.4))
- das im Einklang-Sein mit dem Willen Allāh's („Ich glaube, ohne im Einklang mit dem Willen Allāh's zu sein, kann ich für mich keine Glückseligkeit empfinden.“ (M. 4, UK3.4))

Als Quelle des „Glücks“ haben Muslime in Kategorie 3.5 Folgendes genannt:

- Gott, die Beziehung mit Gott, Dinge, die Gott erschaffen hat („Glück wird immer für mich auch Gott bedeuten, die Beziehung mit Gott. Aber es gibt natürlich auch andere Dinge auf dieser Welt, was Gott ja auch noch für uns erschaffen hat, sei es die Familie.“ (M. 3, UK3.2))
- zu spüren, eine Glaubensgemeinschaft zu sein („[...] Glücksmomente, wo ich merke, dass wir als Ummah so zusammen da sind. [...] Und da merke ich, das ist das so richtig Schöne im Augenblick. Und das kommt so impulsmäßig hoch, dieses Gefühl, [...] das ist etwas, was mich richtig glücklich macht im Augenblick.“ (M. 1, UK3.5))
- Sinnhaftigkeit („Glück kriegt schon so eine spezielle sinnhafte Färbung nochmal, eine bestimmte Zielrichtung, die viel mit Sinn zu tun hat.“ (M. 1, UK3.5))
- Glaube („[...] ich glaube ja daran, dass ich nur glücklich sein kann, wenn ich mich an mein Glauben festhalten kann.“ (M. 5, UK3.5))

Auf die Frage nach dem „Zusammenhang zwischen Lebensphilosophie und Glückseligkeit“ in Kategorie 3.9 sind keine Antworten bzw. Äußerungen seitens der atheistischen Experten

gefallen. Deshalb wurde diese Kategorie in der Kategorien-Tabelle weggelassen.

In Kategorie 3.10 „Zusammenhang zwischen Lebensphilosophie und Glück“ nannten Atheisten Folgendes zu den Quellen des Glücks:

- Spaß haben („Wenn die Lebensphilosophie darauf ausgerichtet ist, gut durchs Leben zu kommen, Spaß zu haben und dann ist natürlich die Art wie ich Glück empfinden kann oder Glück sehe.“ (A. 1, UK3.10))
- gutes Leben, gute Arbeit, gute Beziehungen („Dann will ich über gutes Leben, gute Arbeit, gute Beziehungen reden.“ (A. 1, UK3.10))
- keiner eingrenzenden Religion angehören („Deswegen verabscheue ich Religionen so, weil sie uns so viele Möglichkeiten verwehrt, Glück zu empfinden.“ (A. 3, UK3.10))

Fazit zur Forschungsfrage 2:

Die zweite Forschungsfrage dieser Arbeit „*Welche Quellen des Glücks und der Glückseligkeit werden von Muslimen und Atheisten genannt?*“ lässt sich durch die Analyse der Interviews genauso wie die erste Forschungsfrage erwartungsgemäß beantworten.

Die zentrale Frage dieser Arbeit, ob der *Glaube die Quelle der Glückseligkeit* ist, wurde mit folgenden Antworten der Muslime auf die Quellenfrage bejaht: Religion, Orientierung am Koran und an der Beziehung zu Gott, im Einklang sein mit dem Willen Allāh's. Zu der Frage nach der Quelle des Glücks nannten Muslime: Gott; die Beziehung mit Gott; Dinge, die Gott für die Menschen erschaffen hat; eine Glaubensgemeinschaft zu sein; Sinnhaftigkeit; Glaube. Hier kann festgestellt werden, dass Muslime auch weltliche Gaben in Verbindung mit ihrem Glauben gesetzt und als Quelle allen Glücks und aller Glückseligkeit aus ihrem Glauben heraus, als göttliche Gabe, genannt haben.

Die Quellenfrage wurde sowohl von den Muslimen als auch von den Atheisten wie erwartet beantwortet. Zu der Frage nach der Quelle der Glückseligkeit fielen seitens der Atheisten keine Äußerungen im Interview. Die Frage nach der Quelle des Glücks wurde mit den Gegebenheiten des weltlichen Lebens wie folgt beantwortet: Spaß haben; gutes Leben; gute Arbeit; gute Beziehungen; keiner eingrenzenden Religion angehören.

Zu der Quellenfrage wurde eine weitere Frage in das Interview aufgenommen, Kategorie 2,

die sich auf die Heilungskräfte der jeweiligen Experten bezogen hat. Dabei stellte sich interessanterweise eine ziemlich klare Antwortstruktur bei den beiden Expertengruppen heraus. Die Muslime antworteten auf diese Frage in Kategorie 2.1 mit: Sinnhaftigkeit des Tuns, gelingende Beziehungen, Religion, Koranverse, Gott, das Vertrauen und der Glaube an Gott, der Glaube an das Jenseits und an das Paradies. Äußerst auffällig war, dass sich der größte Teil der Muslime auf denselben Vers im Koran berufen hat, der wie folgt lautet:

[...] vielleicht ist euch etwas zuwider, während es gut für euch ist, und vielleicht ist euch etwas lieb, während es schlecht für euch ist. Allāh weiß, ihr aber wißt nicht. (2:216)

In einem Interview fiel auch folgender Koranvers auf die Frage nach den Heilungskräften, also auf die Frage danach, was auf die Experten aufmunternd wirkt:

Also gewiß, mit der Erschwernis ist Erleichterung. Gewiß, mit der Erschwernis ist Erleichterung. (94:5-6)

Die Antworten der Atheisten auf die Frage nach der Quelle ihrer Heilungskräfte in Kategorie 2.2 lauteten wie folgt: Humor, Witze, lustige Sendungen, schöne Orte, nette Menschen, schönes Wetter, Selbstzentrierung, familiärer Bezug, Musik, Sex, schöne Gespräche mit interessanten Menschen, Natur, Alleinsein, Ruhe, Ausschlafen, Unterstützung von Freunden und das Miteinander.

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass Muslime ihre Heilungskräfte eher aus ihrer Beziehung, ihrem Glauben und ihrem Vertrauen zu Gott schöpfen, wobei der Sinn ihres Lebens, nämlich das Wohlgefallen Allāh's zu erlangen, ein starker Einflussfaktor ist.

Der Sinn meines Lebens, dass Allāh mit mir zufrieden ist. (M. 1, UK6.1)

[...] es gibt ein oberstes Ziel, meinem lieben Gott zu gefallen. (M. 3, UK6.1)

Wenn ich das mache, so wie ich lebe auch das Wohlgefallen Allāh's erreiche. (M. 4, UK6.1)

Ins Paradies kommen und Allāh's Wohlgefallen zu haben. (M. 5, UK6.1)

Im Gegensatz zu den Muslimen schöpfen Atheisten ihre Heilungskräfte eher aus zwischenmenschlichen Beziehungen, aus Unterhaltung und aus Umgebungsbedingungen. Die Sinnhaftigkeit bzw. die Frage nach dem Sinn hat für zwei der vier befragten Atheisten weniger Bedeutung, was sich bei der Sinnfrage im Interview folgendermaßen herausgestellt hat:

Ich glaube aber nicht, dass jeder Mensch automatisch geboren wird und einen Sinn hat oder die Menschheit an sich einen Sinn hat, sondern ich glaube da tatsächlich eher an Zufall. [...] ich glaube, dass man eher nicht mit einem festgelegten Sinn geboren wird. [...] Ich glaube nicht, dass man einen Sinn im Leben braucht, um glücklich zu sein. (A. 4, UK6.2)

Es gibt da keine, es gibt da keinen Sinn. (A. 3, UK6.2)

3. Gibt es eine Differenz bei der Definition von Glück und Glückseligkeit zwischen Muslimen und Atheisten?

Diese dritte und letzte Forschungsfrage kann im Rahmen der Interviews auch bejaht werden, denn an den Antworten der Experten kann ein klarer Unterschied zwischen den Auslegungen der Gläubigen und der Nichtgläubigen in Bezug auf das Thema Glück und Glückseligkeit in Kategorie 3 festgestellt werden.

Für die muslimischen Experten ist der Begriff „Glückseligkeit“ ein Begriff – auch wenn sie sich nicht gerade leicht bei der Definition tun. Die Seele und der Glaube stellt sich bei den Erklärungen und dem Wortverständnis der Muslime als ein großer Einflussfaktor heraus. Atheisten erklären den Begriff „Glückseligkeit“ teilweise durch ihre Lebensphilosophie, teilweise nehmen sie jedoch das Wort „Glück“ auch als Synonym zu „Glückseligkeit“. Ein Atheist hat sich auch ausdrücklich geweigert, das Wort zu definieren, da der Begriff eine religiöse Färbung habe und er sich deshalb davon distanzieren.

Die Definitionen der Muslime zeigen größtenteils eine klare Differenz zwischen „Glück“ und „Glückseligkeit“ auf. Bei den Atheisten, die beide Begriffe definiert haben, zeigt sich zwar auch eine Differenz, die jedoch insgesamt etwas vage blieb.

Abgesehen von den Forschungsfragen wurden den Experten zwei weitere Fragen gestellt, um den Hintergrund, also die Grundannahmen und Überzeugungen der Experten bei der Beantwortung der Fragen nach „Glück“ und „Glückseligkeit“ zu erhellen. Die eine Frage bezieht sich auf das Verständnis der *Seele* (Kategorie 4) und die andere ist die *Theodizee-Frage* (Kategorie 5), also die Frage danach, wie sie das persönliche Unglück sowie das Übel und Unglück auf der Welt erklären.

Auf die Frage danach, was die Seele ist, antworteten viele Muslime in Bezug auf die folgenden zwei Koranverse:

Sie fragen dich nach dem Geist. Sag: Der Geist (d.h. das Wissen darüber) ist vom Befehl meines Herrn, euch aber ist vom Wissen gewiss nur wenig gegeben. (17:85)
Wenn Ich es zurechtgeformt und ihm von Meinem Geist eingehaucht habe, dann fällt und werft euch vor ihm nieder. (15:29)

Muslime argumentieren damit, dass das Thema Seele sehr komplex sei, da es im Koran nur ein paar Verse dazu gebe, deshalb wisse man nicht so viel darüber. Man wisse aber, dass man eine Seele habe, die Gott durch seinen Atem in die Menschen hineingehaucht habe und dass

dann daraus Leben entsprungen sei. Ein Muslim erklärt die Seele als etwas, das uns bewirke, also Leben verursache (M. 2). Eine Muslimin erklärt die Seele als das Selbst, die die Persönlichkeit ausmache („[...] irgendwie bin ich auch die Seele selber.“ (M. 5, UK4.1)) und eine andere erklärt sie als pure Energie (M. 3), die von Gott komme und zu ihm wieder zurückkehren werde. Da die Seele eine göttliche Inspiration sei, fühle man sich in der Beziehung zu Gott sehr wohl. Es gebe eine Übersetzungsschwierigkeit des Wortes Seele aus dem Arabischen. Diese Schwierigkeit zeigt sich vor allem im Interview, als einige Muslime beim Wort Seele Unterscheidungen gemacht haben zwischen „Nafs“ (-Seele) und „Ruh“ (-Geist).

Drei von fünf nennen zur Seele den „Nafs“ und beschreiben ihn als die triebhafte Seele, sie habe mit Begierde, Triebe, Spaßfaktor und Ablenkung (von Gott) zu tun (M. 4), die einen ins Negative und Deprimierte ziehen würde, wenn man diese Gelüste der triebhaften Seele nicht bekämpfe (siehe Kapitel „Der Seelenbegriff im Islam,,: „Jihad“). Deshalb müsse man daran arbeiten, ihn entwickeln, dies sei eine Aufgabe und im Tod trenne er sich (M. 1). Zwei von diesen Muslimen (M. 1 und M. 4) machen in Bezug auf die Seele eine Unterscheidung zwischen dem „Nafs“ und dem „Ruh“. Nafs wurde oben bereits beschrieben.

Die Muslimin 4 erwähnt, dass es eine Aufteilung im Islam gebe, die zwischen „Ruh“, „Nafs“ und „Qalb“ unterscheide (siehe Kapitel „Der Seelenbegriff im Islam“). Sie verstehe die Seele eher als „Ruh“, als etwas Wesentliches im Menschen, das die Verbindung mit dem Schöpfer erhalte „und je nachdem, was wir in uns einfüllen, also in unser Herz [„Qalb“] und in unser Gehirn [„Aql“], wird unsere Seele [„Ruh“] befreiter sein, glücklicher sein und die Verbindung zu Allāh ist je nachdem stärker oder schwach“ (M. 4, UK4.1). Der Muslim 1 erwähnt zu „Ruh“, dass sie im Grunde nur im Tod und bei der Geburt wirksam sei und ansonsten fort-dauernd in den Menschen wese und da sei. Dieser Experte erweitert seine Definition von Seele weiterhin mit dem Begriff „nafs-i mutmainne“ (siehe Kapitel „Der Seelenbegriff im Islam“) und erklärt sie als die „beruhigte Seele“, die ein Endzustand sei (M. 1, UK4.1).

Atheisten fassen die Seele auf als: Empfindungen des körperlichen Wesens und nichts genau Definierbares („dass körperliche Wesen Empfindungen haben können, die in ihrer Gesamtheit eigentlich nicht durch diese einzelnen körperlichen Ereignisse wirklich genau definiert werden können.“ (A. 1, UK4.2)); als ein abstraktes Konstrukt, das die Persönlichkeit – das Eigentliche eines Menschen – beschreibt (A. 2); nicht etwas im Sinne von einer unsterblichen Seele, etwas, was auch Tiere haben (A. 3); etwas Uneindeutiges; eine Energie, „eine Art

Lebensfunken“ (A. 4, UK4.2).

Kurzum; Muslime erklären ihr Seelenverständnis aus ihrem Glauben heraus. So verstehen sie unter Seele etwas von Gott Gegebenes bzw. Eingehauchtes und etwas, das nach dem Tod wieder zu Gott zurückkehren werde. Sie untergliedern die Seele in „Nafs“ und „Ruh“ und weiten das Letztere nochmals aus.

Atheisten verstehen die Seele als Persönlichkeit, Empfindungen, Energie, Lebensfunken, etwas Unklares, nicht genau Definierbares und verwerfen die Annahme einer unsterblichen Seele im Sinne der Religionen.

Die *Theodizee-Frage*, also wie persönliches Unglück, Leid, Kummer, Kriege und Katastrophen erklärt werden können, beantworteten Muslime folgendermaßen:

Das seien auf jeden Fall Prüfungen, aber am Ende wisse Allāh alles am besten und werde den Menschen wahrscheinlich am jüngsten Tag auch alles sagen (M. 1).

Das seien Prüfungen auf Hingabe, Vertrauen und Glaube an Gott, eine Prüfung, diesen Sinn zu erkennen (M. 1, M. 4). Zugleich werde die eigene Reflexionsfähigkeit, die Entscheidungsfreiheit, das Verantwortungsbewusstsein und das eigene Handeln, also ob man sich für Gutes oder Böses entscheidet, auf die Prüfung gestellt.

Mit jeder Entscheidung gebe es auch Konsequenzen und so betreffe die Prüfung nicht nur den Leidenden, sondern auch diejenigen, die mit ihren Handlungen Leid verursachen würden, oder aber auch jeden, der aktiv etwas gegen dieses verursachte Unrecht tun könnte, obwohl er nicht drunter leide, also die Verantwortung, etwas Nützliches für die Menschheit zu tun, gegen Unrecht anzukämpfen (M. 1).

Wenn unschuldige Menschen durch Kriege sterben würden, was eine Konsequenz der Interessenskonflikte und der Entscheidungen mancher Menschen sei, sei das auch Gottes Schicksal. Doch in allem, was passiere, gebe es etwas Gutes. Das wisse Gott am besten, doch die Opfer kämen dann vielleicht direkt in den Himmel zum lieben Gott, also ins Paradies, oder wenn sie noch leben würden, hätten die vielleicht viel Schlimmeres erlebt, vielleicht habe Gott dieses ganze Leid den Kindern erspart. Man könne sich jedoch nicht alles erklären, weil unser Wissen begrenzt sei, aber Gott habe ganz sicher eine Absicht mit dem Ganzen. Es sei nichts sinnlos auf dieser Welt, es habe alles einen Sinn (M. 5).

Die Verursacher von Unrecht würden dann auch irgendwann dafür büßen, sei es auf dieser

Welt oder in der anderen Welt (im Jenseits). Es bestehe also ein Gleichgewicht, eine Gerechtigkeit gebe es auf jeden Fall. Das werde sich dann auch zeigen (M. 3).

Leid und Kummer seien auch ein Mittel, dass man sich hinterfrage, sich weiterentwickle und eine viel bessere Beziehung zu Gott aufbauen könne, also viel näher zu Gott kommen könne (M. 3). Diesbezüglich lautet ein Koranvers unter vielen folgendermaßen: „O die ihr glaubt, sucht Hilfe in der Standhaftigkeit und im Gebet! Allāh ist mit den Standhaften“ (2:153).

Demnach habe Gott das Leid erschaffen, damit Menschen auf die Sinnsuche gehen und somit auf die Suche nach Gott (M. 3).

Ein weiterer Grund, warum Katastrophen und Leid zustande kommen würden, sei, dass damit Gott versuche, den Menschen die Augen zu öffnen, sie zu warnen und damit sie sich wieder an Gott wenden (M. 5), wenn sie von ihrer guten Seite abweichen würden. Gott gebe nämlich jedem die Chance, eine Beziehung mit ihm aufzubauen. Und dazu würden wahrscheinlich auch die negativen Dinge gehören, die erschaffen wurden. Aber Menschen hätten sich das auch selbst zuzuschreiben (M. 3).

Gott könne auch Völker bestrafen (M. 2) oder austauschen, vor allem, wenn so viel Unrecht auf der Welt passiere, um die Welt zu bereinigen und Neues zu bringen. Aber nichtsdestotrotz habe sich der Mensch für sein Handeln selbst zu verantworten (M. 4).

Atheisten antworteten auf die Theodizee-Frage mit folgenden Argumenten:

Unglück sei schicksalhaft, für bestimmte Ereignisse trage man aber doch Verantwortung (A. 1). Mit dem Schicksalhaften sei keine göttliche Macht oder religiöse Gewalt gemeint, sondern es sei Pech (A. 4), Zufall, etwas nicht Kontrollierbares, nicht Bestimmbares, nicht Messbares. Es gebe keinen Sinn dahinter, auch keine Regel oder eine Erklärung (A. 3).

Für Kriege sei der globale Kapitalismus, der auf Konkurrenz und Ausbeutung aufgebaut sei, (A. 2) oder aber auch die egoistische Natur des Menschen verantwortlich (A. 4).

Zu den Naturkatastrophen trage zum Teil der Mensch selbst bei, sie seien also menschengemacht, zum anderen Teil sei der Klimawandel und die Evolution daran beteiligt. Man brauche keinen Sinn des Lebens und auch keine Erklärung für das Ganze (A. 2). So funktioniere nun mal die Erde, man könne sie nicht kontrollieren (A. 3), das seien Naturphänomene, die Physik funktioniere so. Man könne sich statt der Frage „warum“ – weil das sowieso keiner beeinflussen könne – die Frage stellen „wie man das ändern“ könne (A. 4, UK5.6).

Zusammengefasst erklären Muslime das Unglück und das Übel auf der Welt als Schicksal und als Verantwortung des Menschen. Zum Sinn des ganzen Unglücks nennen sie: Prüfung des Glaubens und verantwortungsbewussten Handelns, persönliche Entwicklung, auf Sinnsuche gehen, Chance zur Hinwendung an Gott, Bereinigung, Warnung, Bestrafung. Menschen können aufgrund ihrer Entscheidungsfreiheit ungerecht handeln, jedoch sei Gott gerecht und es werde, sei es auf der Welt oder im Jenseits, ein Ausgleich stattfinden.

Atheisten erklären Unglück und Übel auf der Welt als Zufall, mit Naturgesetzen und Physik und als menschengemacht. Dabei sehen sie keinen Sinn dahinter und sagen, dass sie an eine religiöse oder göttliche Macht nicht glauben, bzw., dass es keine solche Macht gebe.

Für eine ganzheitliche Beachtung eines gläubigen Menschen ist unter anderem der Einbezug seiner individuellen Glaubenserfahrung und somit seines Seelenerlebens vonnöten. Durch diese Arbeit wurde versucht, eine solche Notwendigkeit anhand der Definition von „Glück“ und „Glückseligkeit“ durch Gläubige und Ungläubige aufzuzeigen.

Aus den Recherchen über die aktuelle Handhabung gläubiger Menschen des Begriffs „Glückseligkeit“ in der Wissenschaft ging hervor, dass die Beschäftigung mit der seelischen Erfahrung von Gläubigen an andere Fachbereiche, an die Theologie und die Philosophie, abgegeben wurde und dass Glückseligkeit keinen eigenständigen Begriff in der empirischen Wissenschaft darstellt, da sie seelenbehaftet ist und empirisch als nicht erfassbar gilt. Aus der ansatzweisen und ungefähren koranischen Definition der Glückseligkeit im Kapitel „Glückseligkeit im Islam“ habe ich mich an einem Konstrukt der Glückseligkeit im Islam versucht. Vielleicht könnte diese Idee oder gar ein solcher Versuch einen Ansatzpunkt dafür liefern, dass sich wieder mehr in Richtung einer Wissenschaft bewegt wird, in der die Seele nicht ausgeschlossen wird und als unerfassbar gelten muss. Somit könnte vielleicht den gläubigen Menschen aller Glaubensrichtungen mit ihrem Seelenerleben auch Raum in der Wissenschaft der Psychologie gegeben werden.

Konstrukt:	
Glückseligkeit im Islam	
Facetten:	
13:28	Die Herzensruhe
5:119	Großartiger Erfolg
5:119	Wohlgefallen Allāh's
11:108	Das ewige Paradies
3:171	Lohn der Gläubigen

Da wir uns in dieser Arbeit auf muslimische Gläubige bezogen haben, bezieht sich dieses Konstrukt und der CFA-Ansatz auf die Glückseligkeit im Islam. Diese Ansätze könnten genauso aber auch bei den weiteren Glaubensrichtungen angewendet und erweitert werden mit „Glückseligkeit im Christentum“, „Glückseligkeit im Judentum“, „Glückseligkeit im Buddhismus“ etc. Des Weiteren haben wir zwar ein Konstrukt zum Begriff „Glückseligkeit“ erstellt. Jedoch gibt es noch zahlreiche weitere Begriffe, die je nach Glaubensrichtung unterschiedlich definiert und zu denen Konstrukte aufgestellt werden können. Durch eine solche Sammlung von Konstrukten mit religiösen Konnotationen könnte eine neue theoretische Basis für die psychologische Wissenschaft entstehen. Demzufolge könnte ein Werkzeugkasten erstellt werden, der die Coping-Strategien in Therapien und Beratungen von gläubigen Menschen bereichern würde. Zudem könnte durch die Erweiterung des Wissens um solche neuen Konstrukte eine positive Beziehung zwischen Therapeuten und Patienten mit unterschiedlichem Background befördert werden.

Zurück zum Thema dieser Arbeit; Die Antworten der muslimischen Experten stimmen mit den erwarteten Antworten, die zu den Forschungsfragen im Kapitel „Forschungsfrage/Forschungsgegenstand“ formuliert wurden, überein. Diese erwarteten Antworten wurden anhand der theoretischen Grundlage der islamischen Glaubenslehre, also anhand des Korans, der Hadithe und der Argumente islamischer Gelehrter formuliert. Diese Bestätigung deutet darauf hin, dass die Muslime, die interviewt wurden, ihre Ansichten und Bewertungen aus den genannten theoretischen Grundlagen entnehmen und vertreten. Jedoch können mittels der Interviews allein noch keine Argumente dafür aufgezeichnet werden, ob sie das Ganze auch durch ihre Handlungen im Alltag vertreten, dies könnte durch die oben genannten Methoden (Fremdbeurteilung, Verhaltensbeobachtung, EEG, EKG) untersucht werden. Zudem stellt sich die Stichprobe zu dieser empirischen Arbeit aus Psychologen und Sozialberuflern zusammen, die alle studiert haben bzw. studieren. Es sind reflektierte Persönlichkeiten gewesen, was ein Kriterium bei der Rekrutierung für diese empirische Arbeit gewesen ist. Jedoch stellt sich dann die Frage, ob diese Stichprobe repräsentativ für die gesamte muslimische Glaubensgemeinschaft ist.

Nichtsdestotrotz könnte das oben aufgestellte Konstrukt für Glückseligkeit vertreten werden, weil sich der Maßstab am islamischem Glaubensbuch, dem Koran, orientiert. Allerdings besteht hierbei das Problem der bloß ungefähren Übersetzbarkeit des Arabischen ins Deutsche.

Wenn die Übersetzung nur ungefähr bewerkstelligt werden kann, stellt sich die Frage, ob es aus der Sicht der Muslime überhaupt erwünscht oder ethisch vertretbar wäre, die Glaubenssätze der Gefahr einer Verzerrung auszusetzen.

Da Glückseligkeit heute kein alltäglich angewandter Begriff mehr ist, befassen sich auch viele nicht exakt mit diesem Begriff, sondern eher mit den zwei Wörtern, aus denen sich der Zwei-Wort-Begriff zusammensetzt, nämlich „Glück“ und „Seligkeit“ bzw. „Seele“. So haben sich nahezu alle Experten bei der Definition von Glückseligkeit schwergetan, was sich auch anhand der Feedbacks der Experten nach dem Interview festmachen ließ. Während des Gesprächsverlaufs konnten jedoch Muslime, trotz Verzögerungen am Anfang, im Nachhinein diverse Argumente zu dem Begriff aufbringen, da sie das Wort mit ihrem Glauben in Verbindung bringen konnten: „Glückseligkeit ist die Beziehung zu Gott, ist heilig, ist innere Ruhe, beim täglichen Gebet, bei völliger Hinwendung, beim Gespräch mit Gott; zu Glück gehören Dinge, die Gott für uns erschaffen hat: Familie, Freunde, Freude, Unterstützung von Menschen“; Glückseligkeit sei eine Gabe durch Gott; in Einklang leben mit dem großen Ziel, also das Ziel, Allāh's Willen zu genügen.

Aus diesen Argumenten kann geschlussfolgert werden, dass das Verständnis von Glückseligkeit, aber auch das Verständnis von Glück bei Muslimen stark durch ihre Glaubenserfahrung geprägt ist. Dagegen definieren manche Atheisten die Glückseligkeit unabhängig von jeglicher Glaubenserfahrung als etwas Andauerndes; Ergebnis vieler Glücksmomente/Glückserlebnisse; Zufriedenheit, wenn alles im Reinen und perfekt ist: momentane Glückseligkeit; Sorgenlosigkeit; etwas Übergeordnetes; das Gefühl, wenn einem Glück widerfährt; Glück ist das Ding. Ein Atheist grenzt sich vom Begriff „Glückseligkeit“ ab, indem er ihn als weltfremd, abgehoben und unreal bezeichnet. Die Atheisten zeigen teilweise sowohl bei ihren Glücks- als auch bei ihren Glückseligkeitsdefinitionen Parallelen zu bestehenden Glücksdefinitionen von Wilhelm Schmidt und Freud auf.

Aus der Empirie dieser Arbeit geht hervor, dass der Glaube für Muslime eine Quellenfunktion bei ihrem Verständnis und Empfinden von Glückseligkeit darstellt. Demzufolge kann die Frage dieser Forschungsarbeit, ob der Glaube die Quelle der Glückseligkeit sein kann, im Hinblick auf die Argumente muslimischer Experten in der Empirie bejaht werden. Da sich die Stichprobe in dieser Arbeit auf die muslimischen Gläubigen bezieht, kann die

Frage auch nur in Bezug auf Muslime beantwortet werden. Deshalb kann eine Verallgemeinerung auf Gläubige aller Glaubensrichtungen nicht vorgenommen werden. Dafür müsste man entsprechende Glaubensmitglieder befragen.

Nichtsdestotrotz weist diese begrenzte empirische Arbeit darauf hin, dass das Glaubenserleben bzw. das Seelenerleben bei Gläubigen eine Einflussgröße bei ihren Erklärungen und ihrem Verständnis ist. Demzufolge könnten diese Faktoren interessant für die Lehre des Erlebens und Verhaltens gläubiger Personen sein. Somit könnte für die Forschung des Seelenerlebens und des Glaubenserlebens Gläubiger Platz in der Wissenschaft der Psychologie gegeben werden.

Wenn der Protagonist Hector aus dem Roman „Hectors Reise oder die Suche nach dem Glück“ auf seiner Reise um die Welt einen Muslim treffen und diesen nach seiner Glücksdefinition fragen würde, erhielte er möglicherweise die Antwort: „Gott und die Beziehung mit Gott; materielle und immaterielle Güter, die Gott für uns Menschen erschaffen hat“. So hätte er seine Liste durch „Gott, die Beziehung zu Ihm und die Gaben von Gott“ ergänzt. Möglicherweise hätte er auch ein neues Wort in seine Liste aufgenommen; „Glückseligkeit“.

9. Quellenverzeichnis

- Ahnert, S. (2016). *Gott im Kopf*. Verfügbar unter <https://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/wissen/gott-im-kopf/-/id=660374/did=17212370/nid=660374/1h4whmz/index.html> [27.08.2018]
- Abu-r-Rida' Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rassoul. (1998). *Und Allahs sind die schönsten Namen*. Köln: IB Verlag Islamische Bibliothek. Verfügbar unter <http://www.way-to-allah.com/dokument/UND%20ALLAHS%20SIND%20DIE%20SCHOENSTEN%20NAMEN.pdf> [27.08.2018]
- Abu-r-Rida' Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rassoul. (1999). *Das Glaubensbekenntnis des Islam* (3. Auflage). Köln: IB Verlag Islamische Bibliothek. Verfügbar unter http://www.way-to-allah.com/dokument/Das_Glaubensbekenntnis_des_Islam.pdf [27.08.2018]
- Amoris, O. (1993). *Bodei. Augustinus, irdische Konflikte und himmlische Glückseligkeit* (Engelmann, P., Übersetz.). Wien: Passagen Verlag.
- Bellebaum, A. (Hrsg.). (2002). *Glücksforschung Eine Bestandsaufnahme*. Konstanz: UVK.
- Bibelkommentare (2004-2018). *Seele, Geist*. Verfügbar unter https://www.bibelkommentare.de/index.php?page=dict&article_id=1841 [28.08.2018]
- Bibleserver (2018). *Glückselig*. Verfügbar unter <https://www.bibleserver.com/search/ELB/Glueckselig/1>[28.08.2018]
- Brüntrup, G. (2015). Atheismus. Verfügbar unter <https://www.hfph.de/hochschule/lehrende/Prof-dr-godehard-bruentrup-sj/articles/2015c.pdf> [08.06.2018]
- Demir, K. & Demir, Ö. (2014). *Die Krone der Schöpfung: Prophet Muhammad (saw)* (1. Auflage): Books on Demand.
- Dittmar, V. (2018). Unglaublicher Glauben. Verfügbar unter <https://www.dittmar-online.net/unglaublicher-glauben/atheismus.html> [08.06.2018]
- Diyanet İşleri Başkanlığı (Hrsg.). (2013). *Hadislerle Islâm* (1. Baskı). Ankara: Numune Matbaacılık.
- Brockhaus Enzyklopädie (Hrsg.). (1986). *Glück*. (19. Auflage). Mannheim: Brockhaus.
- Dict.cc. (2002-2008). *Deutsch-Englisch-Wörterbuch: Glückseligkeit*. Verfügbar unter <https://www.dict.cc/deutsch-englisch/Glueckseligkeit.html> [01.09.2018]
- Duden (Hrsg.). *Schicksal*. Verfügbar unter <http://www.duden.de/rechtschreibung/Schicksal> [28.08.2018]
- Duden (Hrsg.). *Glückseligkeit*. Verfügbar unter <https://www.duden.de/rechtschreibung/Glueckseligkeit>

[01.09.2018]

Düker, M. (1985). *Glückseligkeit und Unsterblichkeit*. Würzburg: Düker.

Enzyklopädie des Islam. (2016-2018). *Glaubensbekenntnis*. Verfügbar unter <http://www.eslam.de/begriffe/g/glaubensbekenntnis.htm> [20.09.2018]

Flick, U., Kardorff, E. & Steinke, I. (2003). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbeck bei Hamburg: Rowolth Taschenbuch Verlag.

Forschner, M. (1996). *Über das Glück des Menschen*. Darmstadt: Primus Verlag.

Freud, S. (1907). *Zwangshandlungen und Religionsübungen*. Eisenach: S. Fischer Verlag.

Freud, S. (1927). *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig, Wien und Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

Freud, S. (1989). *Das Behagen in der Kultur*. Frankfurt: Haag + Herchen Verlag GmbH.

Ghasâli, M. (1979). *Das Elixier der Glückseligkeit* (Ritter, H., Übersetz.). Düsseldorf, Köln: Diederichs.

Ghazzâlî, Muḥammad ibn Muḥammad. (1963). *Ihyau ulumi'd-din. Milli Kültür Yayınları. Dini Kültür Serisi: Vol. 1*. Ankara: Milli Kültür Yayınları.

Gläser, J. & Laudel, G. (2009). *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Glosbe. (o.J.). *Deutsch-Türkisch Wörterbuch Online: Glückseligkeit*. Verfügbar unter <https://de.glosbe.com/de/tr/Glückseligkeit> [01.09.2018]

Grimm, J. & Grimm, W. (1854/1858). *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: S. Hirzel.

Hofmann, M. W. (2001). *Islam. Diederichs kompakt*. Kreuzlingen, München: Hugendo bel.

Holm, N. G. (1990). *Einführung in die Religionspsychologie* (Quaschnig, M., Übersetz.). München/Basel: Reinhardt.

Hökelekli, H. (2013). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Hökelekli, H. (2013). *Din Psikolojisine Giriş*. Istanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları.

Hutterer, H. (o.J.). *Was ist Glück?*. Verfügbar unter http://www.heartsopen.com/docs/Was%20ist%20Glueck_lang.pdf [01.09.2018]

Hügli, A. & Lübcke, P. (2013). *Philosophielexikon: Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*. Onlinebook: Rowohlt Verlag.

Imam An-Nawawi (Hrsg.). (2009). *Riyâd us-Sâlihîn: Gärten der Tugendhaften* (Band 1): SKD Bavaria. Verfügbar unter <http://www.islam-verstehen.de/downloads.html?task=viewca>

tegy&catid=11 [27.08.2018]

IslaDa (2018). *Quran (Koran)*. Verfügbar unter http://islamische-datenbank.de/quran-koran?action=search&query=%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B9%D9%8A%D9%85&trans=_ar
[28.08.2018]

Jüttemann, G., Sonntag, M. & Wulf, C. (Hrsg.). (1991). *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim: Psychologie Verlags Union.

Kang, J. Y. (2015). *Die allgemeine Glückseligkeit. Zur systematischen Stellung und Funktionen der Glückseligkeit bei Kant* (Baum, M., Dörflinger, B. & Klemme, H. F., Übersetz.). Göttingen: De Gruyter.

Karacoşkun, M. D. (Ed.). (2013). *Din Psikolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Khoury, A. T. (Ed.). (2008). *Der Hadith: Urkunde der islamischen Tradition*. München: Gütersloher Verlagshaus.

Kim, B. G. (1995). *Glückseligkeit. Untersuchungen zu Kants ethischen Schriften*. Köln: Selke.

Kruse, J. (2006). *Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz*. Weinheim Basel: Beltz.

Layard, R. (2009). *Die glückliche Gesellschaft. Was wir aus der Glücksforschung lernen können*. Freiburg: Campus Verlag.

Leopold, C. (2009). *Lernstrategien und Textverstehen*. Münster: Waxmann.

Le Saux, H. (1995). *Wege der Glückseligkeit. Begegnung irdischer und christlicher Mystik* (Schein, R., Übersetz.). München: Kösel Verlag.

Pleines, J. (1984). *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles*. Bamberg: Verlag Königshausen + Neumann.

Maudūdī, A. (1989). *Islamische Lebensweise. Schriftenreihe des Islamischen Zentrums München: Vol. 17*. München.

Martens, J. U. (2014). *Glück in Psychologie, Philosophie und im Alltag*. Stuttgart: Kohlhammer.

Mayring, P. (1991). *Psychologie des Glücks*. Stuttgart: Kohlhammer.

Mayring, P. (2002). *Qualitative Sozialforschung*. Weinheim/Basel: Beltz Verlag.

Mayring, P. (2007). *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.

- Meulemann, H. (2015). *Nach der Säkularisierung. Religiosität in Deutschland 1980-2012*. Wiesbaden: Springer VS.
- Muhammad, C. & Suleiman, S. (2014). Mensch und Seele im Islam. Verfügbar unter http://www.qalam.de/docs_pdfs/Mensch_und_Seele_im_Islam.pdf [28.08.2018]
- Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rassoul. (2008). *Auszüge aus Sahih Al-Bukhari*: Islamische Bibliothek. Verfügbar unter https://home.tu-clausthal.de/student/isg/daawa/Auszuege_aus_Sahih_Al-Bukhari.pdf [27.08.2018]
- Muhammad ibn Saalih al-'Utheimin. (2015). *Gottesdienste (Ibadah): Die Bedingungen, dass eine Dua erhört wird*. Verfügbar unter <http://islamfatwa.de/gottesdienste-ibadah/190-gedenken-dhikr-bittgebet-dua/gedenken-dhikr-u-bittgebet-du-a/821-die-bedingungen-dass-eine-dua-erhoert-wird> [27.08.2018]
- Naquib al-Attas, M. (Hrsg.). (1998). *Die Bedeutung und das Erleben von Glückseligkeit im Islam* (Marcinowski, M. I., Übersetz.). Kuala Lumpur: Istac.
- Neumann, W. G. (1989). *Der Tod der Liebe, des Lebens und des Glücks. Freuds Religions- und Kulturkritik heute*. Karlsruhe: Haag+Herchen.
- Önlüer, S. (2011). İman, İslâm İhsan. (191. Sayı). Verfügbar unter <http://www.dervisler.net/semerkand-dergisi/iman-islam-ihsan-t28392.0.html> [27.08.2018]
- Pons. (2001-2018). Arabisch-Deutsch Wörterbuch: Glückseligkeit. Verfügbar unter <https://de.pons.com/übersetzung/arabisch-deutsch/سعادة> [01.09.2018]
- Ramsenthaler & Christina (2013). Was ist „Qualitative Inhaltsanalyse?“. In M. Schnell, C. Schulz & H. Kolbe (Hrsg.), *Der Patient am Lebensende. Eine Qualitative Inhaltsanalyse* (S. 23-42). Wiesbaden: Springer.
- Şentürk, H. (2013). *İslami Hayatin Psikolojik Temelleri*. Istanbul: İz Yayıncılık.
- Schütz, R. (1971). *Religion – eine Illusion. Zur Psychoanalyse Sigmund Freuds*. (5) Stuttgart: Calwer Verlag.
- Setzer, G. (2016). *Siebenmal „Glückselig“*. Verfügbar unter <http://www.bibelstudium.de/artic les/4057/siebenmal-glueckselig.html> [01.09.2018]
- Trepp, A. C. (2009). *Von der Glückseligkeit alles zu wissen*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Yeprem, M. (1984). *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*. Istanbul: İFAV Yayıncılık.
- Zwingmann, C. (1991). *Religiosität und Lebenszufriedenheit. Empirische Untersuchungen*

unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Orientierung. Regensburg: Roderer Verlag.

10. Eidesstattliche Erklärung

Hiermit bestätige ich, dass die vorliegende Arbeit von mir selbständig verfasst wurde und ich keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel – insbesondere keine im Quellenverzeichnis nicht benannten Internet-Quellen – benutzt habe und die Arbeit von mir vorher nicht in einem anderen Prüfungsverfahren eingereicht wurde. Die eingereichte schriftliche Fassung entspricht der auf dem elektronischen Speichermedium (CD-ROM).

Raunheim, 21.09.2018

Emine Ennur Tunay