

Spiritualität als pädagogischer Ansatz: Eine islamisch religions- und moralpädagogische Betrachtung



der autor

Dr. Mizrap Polat, Assoziierter Professor im Fachgebiet Curriculumentwicklung und Didaktik an der Fakultät für Erziehungswissenschaft der Eskişehir Osmangazi Universität / Türkei

Abstract

Sich von Gott begeistern zu lassen, das Menschsein zu würdigen, zwischen Gottgefälligkeit und Menschenwürde eine Brücke zu bauen sowie den Glauben ethisch und affektiv bereichernd zu deuten, können als Kernziele einer religiös spirituellen Bildung verstanden werden.

Sich für die Wahrnehmungen, die über das Wissen hinausgehen, zu öffnen, sich mit eigenen Ängsten, Hoffnungen, Erwartungen und Enttäuschungen auseinanderzusetzen, die Bedeutungen nicht von den Worten abhängig zu machen, werden vom Tasawwuf (Sufitum), der als islamisch-geprägte Spiritualität zu bezeichnen ist, als wichtige Lernziele wahrgenommen.

Schlagerworte: *Islamische Spiritualität, Sufitum, Islamischer Religionsunterricht, Curriculum für Religionsunterricht*

Spirituality as an Educational Attempt: An Islamic religious and moral educational Contemplation

To let oneself be inspired by God, to appreciate humanity, to build a bridge between godliness and human dignity, as well as to interpret faith ethically and affectively enriching, can be understood as the core aims of a religiously spiritual education.

To open up to the perception, which is beyond the limits of knowledge, to deal with one's own fears, hopes, expectations and disappointments, to not make the meaning dependent on words are perceived as the important learning objective by the Tasawwuf (Sufism), which is described as Islamic-coined spirituality.

Keywords: *Islamic Spirituality, Sufitism, Islamic Religious Education, Curriculum for Religious Education*

1. Einleitung und Begriffsbestimmung

Auf Arabisch bedeutet ‚Spiritualität‘ wörtlich je nach Kontext *rūḥāniya*, *rūḥīya* oder *maʿnawīya*. Aber all diese lexikalischen Bedeutungen, die auf Deutsch *Geistigkeit*, *geistbetreffend*, *Sinn* und *Bedeutung* heißen, können die islamisch geprägte Spiritualität in ihrer begrifflich umfassenden Bedeutung nicht wiedergeben. Daher wird in diesem Aufsatz vorgezogen, die beiden Begriffe „Sufitum“ und „Tasawwuf“¹ für die islamisch-verstandene Spiritualität in Anspruch zu nehmen. Diese beiden Fachwörter werden weitgehend als gleichbedeutend verwendet.

Spiritualität ist in erster Linie als eine geistige Sehnsucht und Suche nach der ewigen Wahrheit (*al-Haqq*) und

als Erfahrung mit dieser Wahrheit zu verstehen. Diese geistige und zugleich intellektuelle Unternehmung wird durch die islamisch geprägte Spiritualität, durch das Sufitum (Tasawwuf), systematisch intensiviert und als innere Überzeugung (*īmān*) und Handlung (*ʿamal*) zum Ausdruck gebracht. Insofern kann das Sufitum als Bildungsstätte der Spiritualität und die Spiritualität ihrerseits als Urzustand des Sufitums verstanden werden. Spiritualität, die individuell im Inneren (Herzen) jedes Menschen vorhanden ist, erlangt durch das Sufitum eine Artikulationsfähigkeit und entwickelt sich in den sufistischen Ordensstätten wie Tekke (*takka*) und Zawiya (*zāwiya*) durch die Teilung mit anderen Sinnesgenossen zur kollektiven Erfahrung, die den persönlichen Lebensstil mitformt.

In der islamischen Welt war und ist das Sufitum der wichtigste Träger und Gestalter der Spiritualität und zugleich die verinnerlichte Version der islamischen Religiosität insgesamt. In seinen Lebens-, Erfahrungs- und Lernorten beabsichtigt es, eine spirituelle Atmosphäre zu schaffen und eine innige Bindung des Menschen an seinen Glauben und an seine Mitgeschöpfe herzustellen.

Entgegen der frommen/religiösen Spiritualität beobachtet man in der heutigen säkularisierten Welt eine andere Art der Spiritualität. Diese Spiritualität wird als eine innere Befindlichkeit und Einstellung ohne theologisch definierten verbindlichen Glaubensinhalt verstanden und unter Umständen als geistige Alternative zur Religion betrachtet. Nach Streib und Hood leistet die Unzufriedenheit mit der Kirche und die daraus resultierende Distanzierung von ihr einen Beitrag dazu, dass sich die Befragten bei den empirischen Studien als „mehr spirituell als religiös“ bezeichneten.² Diese sich selbst bezeichnende Spiritualität, die auf eine unkonventionelle und entkirchlichte persönlich definierte Religion bzw. Religiosität wiederholend hindeutet, beobachtet man bei den Dekonvertiten überdurchschnittlich häufig.³ Daher gelten diese und andere Studien als Indiz für eine generelle Distanzierung von Religion sowie für eine Wahrnehmung der Spiritualität als enttheologisierten Glauben bzw. für eine ungebunden gelebte Religiosität.

2. Methodik

In diesem Beitrag werden zuerst die theoretischen Grundlagen der Spiritualität als intellektuelle und seeleigene (innere) Deutung der Religion anhand der philosophischen, theologischen und sufistischen Quellen zu beleuchten versucht. Hierbei wird versucht, die bildungsrelevanten Gedanken und Termini der sufistischen Philosophie im Lichte der heutigen Religionspädagogik neu zu interpretieren. Diesbezüglich werden neben den quellen- und forschungsliteraturbasierten Analysen auch die Ergebnisse der empirischen Forschung über Spiritualität und Religiosität im Westen kurz einbezogen. Die religions- und moralpädagogische Analyse und die Neulesung der relevanten Termini und Gedanken in den einschlägigen Quellen mit Hilfe aktueller Forschungsliteratur zielen letztendlich auf die Erörterung, inwieweit die islamisch verstandene Spiritualität als pädagogischer Ansatz im Islamischen Religionsunterricht sowie im Ethikunterricht eine Rolle spielen kann.

3. Wahrnehmungen der islamischen Spiritualität und ihre Relevanz für Islamische Religionspädagogik

Islamisch-geprägte Spiritualität erlebt ihre Systematisierung und Institutionalisierung durch das Sufitum. Dieses weist als religiös geprägte Denk- und Lebensweise eigenartige Herangehensweisen und Ansätze in der Theologie, der Koran- und Sunna-Hermeneutik sowie in der Philosophie auf. Es ist in der Lage, neue Perspektiven in die Religionspädagogik und die Fachdidaktik einzubringen sowie neue Kompetenzen in Religions- und Ethikunterricht zu definieren.

Die Bildungsprämissen bzw. Kompetenzen des Sufitums sind wie folgt zusammenzufassen: Die Erkenntnis des Selbst (*ma'rifat an-nafs*), die Erlangung der Gotteserkenntnis (*ma'rifat-ullāh*), die Liebe zu Gott (*ḥubb-ullāh*) und zur Schöpfung (bzw. zu den Gotteswegen), das Ergreifen von Gottes ausgehender Liebe sowie die gott- und schöpfergefällige Handlung. In diesen Prämissen sind epistemologische, hermeneutische, soziale, anthropologische, theologische, affektive, philosophische und moralische Seiten zu beobachten. Diese Seiten sind zugleich Wirklichkeitsebenen der Spiritualität. Die religions- und moralpädagogische Relevanz dieser Ebenen werden nun in den folgenden Unterkapiteln detailliert diskutiert.

3.1 Hermeneutische Ebene

Dem Sufitum als islamisch orientierter Spiritualität wohnt eine vielseitige Überschreitungsstrategie inne. Auf der hermeneutischen Ebene will das Sufitum, über die Grenzen der Deutung der Mainstream-Theologie hinausgehend, den Koran und die Sunna interpretieren und manchmal die Antworten geben, die von der orthodoxen Theologie in solcher Form nicht leicht gegeben werden könnten. Somit kann es die hermeneutische Kompetenz im Religionsunterricht erweitern. Die Quelleninterpretation des Sufitums und seine religiöse Performanz werden von der Mainstream-Theologie manchmal des ‚Synkretismus‘ bezichtigt. Dieser Interpretationsdissens konkurriert gelegentlich allerdings nur um die Deutungshoheit zwischen Ulama (Religionsgelehrten) und Sufis. Die Ulama heben die normative Seite, die Sufis eher die spirituelle, innige Seite der Religion hervor, ohne, dass eine Seite die andere völlig ausschließen muss. Die Deutungsdifferenz wird manchmal auch einfach durch die Anwendung der unterschiedlichen koran- und sunnahermeneutischen Me-

thoden erzeugt. Die Sufis bezeichnen ihre Interpretation als Deutung dank der Eingebung Gottes (*ilhām/išāra*) und nehmen symbolische Sprache in Anspruch,⁴ durch welche der tiefere und verschlüsselte Sinn (*bāṭin*) der Aussagen im Koran und der Sunna zum Vorschein gebracht werden soll. Der berühmte Sufi Ibn 'Arabi⁵ gehört zu den wichtigen Vertretern solcher interpretativen Herangehensweisen. Hingegen neigt die Ulama eher dazu, die genannten Quellen philologisch nach dem sichtbaren/äußeren (*ẓāhir*) Sinn und der Bedeutung des Wortes zu interpretieren. Durch diese unterschiedlichen Herangehensweisen entstanden die verschiedenen Gattungen des Tafsir (Korankommentar), wie der philologische (*luḡawī*), überlieferungsorientierte (*riwāya*), vernunftorientierte (*dirāya*) und spirituelle (*išāra*) Tafsir.

Über die oben erklärte Herangehensweise in der Quelleninterpretation hinaus beschreibt die islamisch definierte Spiritualität, nämlich das Sufitum, die innere Deutungswelt bezüglich des physikalisch-sinnlich und intellektuell Wahrnehmbaren und bemüht sich um das Knüpfen und In-Beziehung-setzen des Sinnlichen und des Übersinnlichen mit- und zueinander. Das Sufitum strebt eine Deutung an, die nicht nur die Transzendenz betrifft. Diese Deutung ist zugleich eine Lebens- und Weltdeutung. Sie ist imaginäre und handelnde Beschreibung der Beziehung des Eigenen zu Gott, den Mitmenschen und die Natur, eine geistige Verortung des Selbst im Universum, eine ontologische und funktionale Identifizierungssuche und letztendlich ein Identitätsfindungsprozess im Angesicht und im Dialog aller Seienden. Aus dieser sinnsuchenden und sinngebenden Deutung soll sich eine moralisch und religiös qualifizierte Lebensgestaltung entwickeln. Im Religionsunterricht ist die oben kurz beschriebene Deutungswelt bekannt zu machen. Folglich ist zu erwarten, dass SchülerInnen die vorhandene Pluralität in der islamischen Lebens- und Quellendeutung sowie in der religiösen Intellektualität und Performanz wahrnehmen.

3.2 Epistemologische Ebene

Dem sufitischen Verständnis nach können durch die Sinnesorgane erlangte und intellektuell verarbeitete Kenntnisse mit den übersinnlichen Wahrnehmungen erweitert und entfaltet werden. Aus dieser Erweiterung und Entfaltung heraus entsteht zwischen Informationen (*ma' lūmāt*), Wissen (*ilm*), Erkenntnissen (*'irfān*) und tiefgründigem Begreifen (*ḥikma*) eine offene Grenze. Diese durchlässige Grenze ermöglicht ein Ineinanderfließen und einen Dia-

log zwischen der sinnlichen (empirischen/kognitiven) und übersinnlichen (*ilhām / kašf*) Erkenntnisgewinnung einerseits sowie dem wörtlich Artikulierbarem und Nichtartikulierbarem andererseits.

Das Sufitum setzt sich mit der Bedeutung (*ma' nā*), die dem Physikalischen innewohnt und es als Zeichen (*āya*) Gottes erfüllt, auseinander. Somit wird das Physikalische mit seinem Existenzsinn und -zweck zusammen wahrgenommen. Diese ganzheitliche Sichtweise bringt eine intellektuelle Verarbeitung (*tafakkur*) und geistige Erfahrbarkeit zum Ausdruck. Insofern sind die islamische Spiritualität/das Sufitum bemüht und bestrebt, das sinnlich Erfahrbare auch mental und intellektuell ins Bewusstsein zu rufen und es durch die Haltungen und Handlungen sichtbar zu machen. Folglich kann man die religiöse Bildung nicht nur als Beschaffung und Vermittlung der religiösen Kenntnisse, sondern auch als innere Verarbeitung, Deutung und Sinnggebung aller wahrnehmbaren und erfahrbaren Dinge verstehen. Der Tasawwuf (Sufitum) als gelebte und intellektuell erschlossene Spiritualität beabsichtigt, dass der Mensch seine innerlichen Erfahrungen wahrnimmt und sie als einen Teil seines Wissenserwerbs und seiner Religiosität entdeckt.

Nicht nur das Erkunden und Erfahren der Außenwelt, sondern auch die Entdeckung der eigenen (geistigen) Stärken und Schwächen gilt als Bildungsziel des Sufismus. Diese Selbsterkenntnis kann dabei helfen, dass man über sich selbst Herr wird, ein Bewusstsein über den eigenen defizitären Zustand erlangt und sich für eigene Probleme sensibilisiert. In diesem Sinne werden die individuelle und kollektive Spiritualität als Wege zum Gesundbleiben und Gesundwerden verstanden. Im Laufe der spirituellen Selbsterfahrung im Angesicht der Mitwelt wandelt sich die Sicht des Menschen von einer egozentrierten, konsumorientierten und konkurrierenden zu einer solidarischen, mitempfindenden und verantwortungsvollen Einstellung. Das heißt, eine Sicht entwickelt sich zur einer Einsicht, die das Selbstwertgefühl, Selbstvertrauen und -zutrauen verstärkt. Dies bedeutet wiederum eine Kontingenzbewältigung im Sinne des religiösen Copings und der Resilienz. Die gesundmachende Wirkung der Spiritualität, die als eine Art der seelischen Umerziehung anzusehen ist, wurde zum Beispiel bei alkoholkranken Menschen festgestellt, die mit Hilfe der Religiosität und Spiritualität ihre Sucht bewältigen wollten.⁶

3.3 Anthropologische Ebene

Das Sufitum will sich als Weg (*tariqa*) des Menschen zu sich selbst und zur ewigen Wahrheit begreifen. Sufis betrachten jeden Menschen als Spiegel dieser Wahrheit und als eigenen Mikrokosmos. Der Mensch auf diesem Wege sollte diese Wahrheit wahrnehmen und gleichzeitig von ihr ergriffen werden. Die Erfahrung der Wahrheit geschieht zum Teil mittels Selbstverortung des Menschen im Universum. Diese Selbstverortung geschieht über die menschliche Selbsterkenntnis, Selbstwertschätzung (als Kalif Gottes [Sachwalter Gottes] auf Erden) und Bewusstwerdung seiner Beziehung zu Gott und der Schöpfung.

Das Sufitum als Ort des Lernens, Spiritualität, Religiosität und Moralität zugleich zeigte sich im Vergleich zu Madrasa (theologische Schulen und Hochschulen) mehr anthropologisch (schülerInnenorientiert) ausgerichtet. In den Tekkes und Zawiyas (Lebens- und Lernstätten des Sufitums) standen die Menschen ontologisch, intellektuell und ethisch im Mittelpunkt der pädagogischen Handlung in einer noch frommeren/spirituelleren Atmosphäre. In den Medressen stand eher das Wissen, die epistemologische Orientierung, im Mittelpunkt. Mit dieser menschenorientierten pädagogischen Einstellung gelang es dem Sufitum (Tasawwuf) weitgehend, den Weg zum Dialog zwischen Religion, Spiritualität, Ethik und Philosophie zu ebnen.

Ein Individuum braucht eine scharfsinnige und bewusste Betrachtung und Hinwendung zu sich selbst und zur Umwelt, um sich im Universum ontologisch, intellektuell und moralisch zu verorten bzw. einzuordnen sowie seinen Zustand (*ḥāl*) zu korrigieren. Diese Verortung und Einordnung im Universum geschieht auch in Anbetracht des sich-in-Beziehung-setzens zu allen Existierenden. Somit manifestiert sich Spiritualität auch als eine ontologische, epistemologische, moralische und funktionelle Positionierung, was wiederum pädagogische Konsequenzen mit sich bringt. Eine dieser Konsequenzen wäre es, das Lernen nicht nur als Kenntniserwerb, sondern als Gefühlssensibilisierung und Ethisierung der Vernunft, des Wissens und des Könnens zu verstehen.

Die Selbstwertschätzung ohne Eitelkeit und Arroganz, Achtung der Menschenwürde sowie Förderung der natürlichen Veranlagung, das heißt der Fitra (*fiṭra* [i. F. die Fitra]) und Bewahrung der Natur, sind als Unterkompetenzen der als Metakompetenz geltenden ‚Menschen als Kalifen (Sachwalter) Gottes auf Erden‘ zu betrachten. Spiritualität kann sowohl als verinnerlichte Moralität als auch als reiner Urzustand des Glaubens verstanden werden. Der

Koran definiert den Islam als die Religion, die der menschlichen Natur (Fitra) entspricht:⁷

„So richte dein ganzes Wesen aufrichtig auf den wahren Glauben, gemäß der natürlichen Veranlagung (Fitra), mit der Allah die Menschen erschaffen hat. Es gibt keine Veränderung in der Schöpfung Allahs. Dies ist die richtige Religion. Jedoch, die meisten Menschen wissen es nicht.“

Auch in der Sunna (Aussprüche, Handlungen und stillschweigende Billigung) des Propheten Muhammed begegnet man dem Wort Fitra im Sinne des reinen, dem Wesen der Menschen entsprechenden und in ihn eingehauchten Glaubens (Glaubensfähigkeit). Im folgenden Hadith heißt es:⁸

„Jedes Kind wird entsprechend der Fitra geboren. Erst später wird es von seinen Eltern als Jude, Christ oder Feueranbeter erzogen.“

Der Begriff Fitra drückt u.a. das Gemeinsame, das Ursprüngliche unter den Menschen auch im Sinne des Glaubens und der Glaubensfähigkeit aus⁹ und steht somit dem Begriff ‚Spiritualität‘ sehr nahe.

Das Ziel der sufistisch geprägten Herangehensweise ist es, die gesamte Schöpfung im Angesicht und im Spiegel der Barmherzigkeit und Liebe Gottes zu betrachten. Nach der sufistischen Bildungslehre kann der Mensch religionspädagogisch dazu befähigt werden, dass er als das fähigste Geschöpf¹⁰, in das Gott seine Seele einhauchte,¹¹ Gottesattribute wie „der Liebende“ (*al-Wadūd*), „der Allbarmherzige“ (*ar-Raḥmān*), „der Erziehende“ (*ar-Rabb*), der Wissende (*al-ʿAlīm*) etc. verinnerlicht und sie durch seine Haltungen und Handlungen widerspiegelt.

3.4 Soziale Ebene

Auf dieser Ebene wird die Integrations- und Dialogfähigkeit des Sufismus als islamische Spiritualität zur Diskussion gestellt.

Das Sufitum konnte sich unter anderem durch seine universal-orientierte Moralität, intellektuelle Öffnung und soziale Bindungskraft bis heute behaupten. Die Tekkes, die Ordenstätten des Sufismus, waren die Orte der gemeinsamen Güterproduktion, des Zusammen(-er)lebens, des Teilens und der Solidarität. Durch die Ordenszugehörigkeit gewannen die Derwische (Ordensmitglieder) eine kollektive Identität (Zugehörigkeitsgefühl). Sie hatten gemeinsame Werte und Ziele sowie eine Ethik des gemeinsamen Lebens und des Wirkens.

Wenn die Religiosität eines Individuums mit dem in der Gesellschaft herrschenden Mainstreamverständnis

nicht in Einklang steht, oder seine Moralvorstellung, die sich aus seinen inneren Überzeugungen nährt, keine Konformität im gesellschaftlichen Leben findet, leidet das Individuum seelisch; mit anderen Worten: die Wahrheit des Einzelnen leidet unter der Wahrheit der Mehrheit. Psychologen attestieren diesen Menschen gelegentlich aufgrund dieser Konfliktsituation eine religionsbedingte psychische Abnormalität. Daher scheint es nötig, die folgenden Fragen zu stellen: Ist eine Lebensweise oder die Idealität einer Gesellschaft gesund, weil sie von der Mehrheit getragen wird? Legitimiert sich etwas allein dadurch als normal, weil es in der Gesellschaft mehrheitlich gelebt wird? Ist jede Abweichung von der ‚Normalität‘ der Mehrheit krankhaft? Die Definition der psychischen Abnormalität kann kulturbedingt sein.¹² Einige dieser als ‚anormal‘ empfundenen Individuen fanden in der spirituellen Atmosphäre der sufistischen Gruppen Schutz und Heimat. Somit erlebte man das gemeinsame Leben in den spirituellen Ordensstätten des Sufitums oft als entstigmatisierend und normalisierend.

Die Spiritualität als Erfahrung und Handlung kommt in der Mitwelt mit den Erfahrungen und Handlungen der anderen in Berührung, erweitert sich dadurch und gewinnt das Potential, eine kollektive Kraft zu werden. Dieser Erfahrungsdialo g trägt zum Entwicklungsprozess der Eigenidentität¹³ als Teil des Ganzen bei. Dies geschieht im Sinne der Verortung des Eigenen im Universum, der achtsamen Beherzigung der Daseinsberechtigung aller Existierenden und der verstehenden Akzeptanz ihrer Notwendigkeit.

Wenn man den sufistischen Weg als intellektuellen (sinndeutenden), inneren (affektiven) und handlungsorientierten (moralischen) Erfahrungsweg näher betrachtet, sieht man, dass dieser Weg relativ vielseitige interreligiöse und interkonfessionelle pädagogische Möglichkeiten und Ebenen beinhaltet. Folglich ist zu sagen, dass durch sufistische Ansätze in der Religionspädagogik eine erweiterte (horizontale) und eine vertiefte (vertikale) Betrachtung der Themen im Religionsunterricht möglich ist.

Spiritualität bedeutet eine Begegnungs- und Beziehungsgestaltung mit der Um- und Mitwelt. Bei dieser Begegnung sieht der Mensch die Natur nicht als Objekt oder Nutzgegenstand, sondern als Subjekt und Ansprechpartner auf Augenhöhe; respektiert sie und lernt von ihr. Solche Begegnung mit der Natur ist ein Dialog. Die achtsame Dialogfähigkeit wird als Bildungskompetenz längst anerkannt.¹⁴

3.5 Religiöse/Theologische Ebene

In der islamisch-spirituellen Orientierung an der Religion ging es nicht allein darum, Gottesdienste auszurichten, sondern auch darum, sich in und durch Religion seelisch und intellektuell zu stillen sowie eine freie, befreiende als auch individuell gestaltete Glaubenspraxis zu entfalten. Sufis konzentrieren sich mehr auf Gott und seine Schöpfung, die sie für das Wesentliche halten, weniger auf die Summe der Meinungen der Religionsgelehrten innerhalb der Theologie. Der muslimische Sufi Ibn Arabi oder al-Balyani meint (es ist umstritten, wer das hier zitierte Buch wirklich schrieb), dass Gottes Einzigkeit und Einheit gleichsam seine Schleier sind, wodurch er sich von dem menschlichen Erfassen, Ergreifen und Begreifen entzieht.¹⁵ Daher will der Tasawwuf in erster Linie die Empfindung und Erfahrung Gottes im Denken, Fühlen und Handeln des Menschen in den Mittelpunkt stellen. Gott ist der Wahre/der Wahrheitsstiftende (*al-Haqq*), der Gerechte (*al-Adl*) sowie der Eine (*al-Wahid*) und hat noch weitere Namen und Attribute.¹⁶ Die Inhalte dieser Attribute, nämlich ‚Wahrheit‘, „Einheit“ und „Gerechtigkeit“ usw. sind nicht nur die Selbstvorstellung Gottes, sie sind ebenso die fordernde und fördernde Erwartung Gottes an die Adresse der Menschen zu ihrem Streben nach Wahrheit(-en) und Wahrnehmung der Einheit der Schöpfung und Verwirklichung der Gerechtigkeit mit einer gnadenreichen Haltung. Die Gottesnamen und -attribute beschreiben zugleich die islamisch beschriebenen Werte und können folglich bei der Wertebildung in der Schule eine wichtige Rolle spielen.

In Bezug auf die islamische Religiosität und die damit verbundene Bildung und Erziehung sind folgende zwei Termini sehr bedeutsam:

Taqwa (*taqwā*): Der Taqwa, der im engeren Sinne die Achtsamkeit und Ehrfurcht gegenüber Gott beschreibt, bedeutet im weiteren, eigene Rechte und Verantwortung zu erkennen sowie die Grenzen der Rechte der anderen nicht zu übertreten sowie die Pflichten gegenüber Gott, sich selbst und der Mitwelt zu achten und zu erfüllen. Unter dem Begriff „Taqwa“ als Verantwortungsbewusstsein wird eine hohe Stufe des MuslimIn-Seins verstanden, welche als Vorstufe zum unten erwähnten Reifungszustand-Ihsan anzusehen ist.¹⁷

Ihsan (*ihsān*): Dieser Begriff beschreibt den Zustand eines Individuums, das in der Lage ist, die eigenen Handlungen im Angesicht des Schöpfers mit Achtsamkeit gegenüber Mitgeschöpfen zu gestalten. Das Individuum, das sich im Ihsan-Zustand befindet, wird ‚Muhsin‘ (*muhsin*)

genannt.¹⁸ Diese Person ist stets bemüht, ihre Intentionen, Gefühle und Handlungen in der schönsten und angemessensten Art und Weise zu realisieren und zu modifizieren. Diese Qualifizierung zum Guten gestaltet sich als Selbstverwirklichung und Selbstreflexion ohne Zwang und Kontrolle von außen.

Beim ersten Begriff ‚Taqwa‘ steht die genaue Befolgung der Gebote und Verbote Gottes wegen der erhofften Belohnung und Vermeidung einer Strafe im Vordergrund. Erwartungsgemäß sind hierbei informative und normative Kenntnisse vonnöten, um Verbote achten und Pflichten erfüllen zu können. Beim Ihsan ist eine weitere Etappe zu beobachten, nämlich Achtsamkeit aus der Liebe zu Gott und zur Schöpfung, unabhängig von der Erwartung von Lohn und Strafe. Muhsin fühlt sich mit Gott in seelischer Verbundenheit ohne sich als existenzieller, ontologischer Teil Gottes zu verstehen. Er ist nur ein Mensch, der tiefgründige Liebe, Achtsamkeit, Aufmerksamkeit und Verbundenheit gegenüber Gott und der Schöpfung besitzt und dadurch seine Intentionen, Haltungen und Handlungen ständig reflektiert und verbessert.

Der Ihsan als angewandte Spiritualität setzt eine religiöse Bildung voraus, die über die informativen und normativen Kenntnisse hinausgehend eine Bewusstseinsentwicklung in Achtung, intellektuelle und moralische Reife und affektive Reinheit beabsichtigt. All dies soll im Endeffekt dazu führen, dass der Mensch seine Handlungen so ausführt, als ob Gott ihn höchstpersönlich begleitete. Dieses von Gott Begleitetsein beinhaltet ebenso, dass der Mensch sich von dem Bedürfnis nach einer Zwischeninstanz zur Erreichung der Gottesliebe und des -wohlwollens befreit und seine reziproke Verhältnisbestimmung zu Gott und zu den Mitmenschen zu Gunsten der liebevollen und freien Bindung zu ihnen ändert. Diese Bindung bedeutet ständige Achtsamkeit und führt dazu, dass mit der Religion nicht Gewaltanwendung und Unrecht, sondern nur das Gute und Menschenwürdige zu legitimieren sind. Dieses Bewusstsein ist in dem koranischen Konzept: „Gottes Kalif sein des Menschen auf Erden“¹⁹ inbegriffen. Wenn Religionsunterricht die achtsame, verantwortungsvolle und liebevolle Bindung zu Gott und zur Schöpfung als Erziehungsziele versteht, fällt es ihm leichter, die Menschenrechte, u.a. Frauen-, Kinder- und Minderheitenrechte sowie den gerechten Weltfrieden theologisch und spirituell zu begründen und zu diskutieren.

3.6 Affektive Ebene

Die Spiritualität hielt den Gedanken wach, dass der Glaube eigentlich ein innerer Prozess ist und Religiosität seine Äußerung nach außen sein soll, sonst wäre sie ja Zwang. Die den Menschen innewohnende Vernunft kann zusammen mit der glaubensorientierten Spiritualität als affektive Anleitung zu Selbstorientierung, Selbstverpflichtung und Selbstkontrolle führen. Diese – innere – mündige Führung wird von betroffenen Menschen nicht als Fremdeinwirkung verstanden, daher ist sie pädagogisch sehr wertvoll. Wenn diese innere Führung von Vertrauen gegenüber Gott, Aufmerksamkeit und Mitgefühl gegenüber Menschen und Wachsamkeit (Sensibilität) gegenüber Unrecht begleitet wird, kann dies einen Beitrag zur Entstehung einer moralisch anspruchsvollen Religiosität leisten.

Sufitum will den Glauben mit Liebe, Barmherzigkeit und Mitgefühl bereichern und dazu beitragen, dass der Mensch seine Leistungen sowohl als gotteswürdige als auch als menschenwürdige Akte gestaltet. Spiritualität wäre dann nicht als Zustand der areligiösen oder agnostischen Geistigkeit, sondern als religiöse Fähigkeit zu verstehen, die die Konvergenz und Korrelation zwischen religiösen Erwartungen und profanen Lebenswirklichkeiten erleichtert.

Glaube ist nicht bloß ein Glaube an etwas, was als Wahrheit gilt, sondern auch die Bewusstwerdung im Denken, Fühlen, Glauben und Beabsichtigen. Diese Bewusstwerdung soll im Idealfall durch Wahrhaftigkeit, Liebe, Feinfühlung, Ehrfurcht und Empathie zu modifizierten Handlungen führen. In diesem Falle kann von einer gegenseitigen ‚Bezogenheit (Korrelation)‘ zwischen Glaubensinhalten, Werten, Gefühlen und Handlungen die Rede sein. Korrelationsdidaktik in der religiösen Bildung wird als pädagogische Ermöglichung der Kommunikation zwischen den Lebensrealitäten und den religiösen Wahrheiten verstanden.²⁰ Zu den Lebensrealitäten eines Menschen gehören nicht nur seine materiellen und sozialen Lebenswirklichkeiten, sondern auch seine innere Gefühls- und Erfahrungswelt, nämlich seine Spiritualität, die bei der Korrelationsdidaktik als weiterer Aspekt der Lebensrealität der Schülerinnen und Schüler in Betracht gezogen werden soll.

Das Sufitum betrachtet das Lernen mehr als eine epistemologisch didaktische Interaktion zwischen Lehrenden und Lernenden und legt großen Wert auf die affektive Bindung zwischen Lehrern/Meistern und Schülern. Diese Bindung führt gelegentlich zur Entmündigung des Lernen-

den, wobei anzumerken ist, dass in der sufitischen Schule des Lernens und Erziehens die Mündigkeit anders als in der heutigen Schulpädagogik wahrgenommen wird.²¹

3.7 Ethische/Moralische Ebene

Religion kann auf die Moralität nicht verzichten,²² weil Moralität als Sinn und Zweck von Religiosität zu verstehen ist und Menschen in der gesellschaftlichen/innergeschöpflichen Beziehungsgestaltung als gut und konstruktiv qualifiziert. Durch die islamisch geprägte Moralität kommen Werteverinnerlichung, (Mit-) Gefühlsensibilisierung und Ethisierung des Glaubens zur Erscheinung. Im Sufitum nähren sich Glaube und ethische Handlung voneinander. Religiös geprägte Spiritualität fördert, sich dem Schöpfer nahe zu fühlen und sich mit der Schöpfung in solidarischer Einheit zu verstehen. Sie sieht zwischen Schöpfer und Schöpfung eine enge Verbundenheit und betrachtet die Schöpfung als Spiegel der Schöpfungskraft und Schönheit Gottes. Folglich ist die Betroffenheit der Schöpfung durch menschliche Handlungen mit der Betroffenheit Gottes von diesen Handlungen gleich zu setzen.

Die Frage, ob Spiritualität als Bindemittel zwischen Religiosität und Moralität verstanden werden kann, darf mit ‚Ja‘ beantwortet werden, weil sie, wie schon angedeutet, eine werteorientierte Wahrnehmung fördern kann. Somit ist Spiritualität für sich als Kompetenz zu bezeichnen. Moralität und Sittlichkeit sollen mit Liebe, Nachsicht, Bescheidenheit und Achtsamkeit einhergehen und eine geistige Reife (Spiritualität) erfahren. Khalil Gibran bringt dies sehr ästhetisch wie folgt zum Ausdruck:²³ „*Wer seine Sittlichkeit bloß als sein bestes Gewand trägt, wäre besser nackt.*“

Durch die angemessene sufitische Bereicherung der Wertebildung im Rahmen des Religions- oder Ethikunterrichts kann die Konformität zwischen dem Glauben und universalen Ethik erleichtert werden. Die spirituelle/geistige Reifung ist gleichwohl als Reifung im moralischen Urteil und Handeln aufzufassen. Diese Reifung ist als Folge der affektiven Akzentuierung der Werteübertragung,²⁴ welche als Internalisierung der Werte bedeutet, anzusehen.

3.8 Philosophische Ebene

Das Sufitum schenkt der Philosophie große Aufmerksamkeit und definiert das Nachdenken (*tafakkur*) über die Existenz als Gottesdienst. Es formuliert eigene philosophische Fragestellungen und entwickelt seiner Gesinnung ent-

sprechende Herangehensweisen.²⁵

In der islamischen Bildungstradition hat die Philosophie eine zentrale Bedeutung. Die rationale Betrachtung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung sowie die Sinnggebung und Deutung der alle Menschen angehenden Erfahrungen (wie Geburt, Krankheit, Tod, Gutes und Böses etc.) aus philosophischem/vernunftorientiertem Blickwinkel zu verstehen und daraus eine Orientierung im Einklang mit dem Glauben zu finden, gehört zu den Forderungen des Islams an die Menschen.²⁶ Diese Forderung wurde auch vom islamischen Tasawwuf sehr ernst genommen. Er entwickelte sich als einer die Vernunft ernstnehmende Spiritualität und verfiel nicht in eine irrationale weltfremde Magie und Esoterik. Die menschliche Existenz im Angesicht Gottes zu begreifen und die menschliche Vernunft und Mündigkeit als Gründe der Verantwortung als „Kalifen (Sachwalter) Gottes auf Erden“ zu begreifen, wird vom Sufitum sehr ernst genommen. Diese und weitere Gedanken können intellektuelle Möglichkeiten/Anlässe zum Philosophieren im Religionsunterricht²⁷ und im Ethikunterricht liefern.

Im islamischen Denken wird neben der Religion auch die Vernunft als Wegbegleiter und Wegzeiger für Menschen angesehen und die natürliche Korrelation zwischen diesen Wegweisern aufzuzeigen versucht. Der berühmte Gelehrte und Urenkel des Propheten Iman Ğāfar soll gesagt haben: „Wegweiser [*huġġa*] zwischen Gott und Menschen sind die Propheten, zwischen Menschen und Gott die Vernunft.“²⁸ Hier werden das Prophetentum und die Vernunft in ihren Rollen als Anleitung und Wissensquelle gleichgestellt. Vernunft ist hier nicht nur das Instrument, um die Religion zu verstehen, sondern auch eine Quelle für Religiosität selbst. Somit wird sinngemäß die intellektuelle Erschließung des Glaubens und des gläubigen Handelns als Kompetenz in der religiösen Bildung unterstrichen. Das menschliche Verstehen in Bezug auf Gott als Prozess bedeutet zugleich seine Bemühung, sich Gott zu nähern. Religionspädagogisch gesehen ist es notwendig, die vernunftorientierte Hermeneutik in der islamischen Tradition im Religionsunterricht aufzuzeigen und eine mündige und somit verantwortliche Glaubens- und Lebensfähigkeit in der Religion zu fördern.

4. Schlussüberlegungen

Das Ziel einer spirituell bereicherten religiösen und ethischen Bildung ist, den Lernenden bei der Entdeckung ihrer Spiritualität zu helfen und die Begegnung mit den spirituellen Erfahrungen der Anderen zu ermöglichen.

Spiritualität als geistiger, moralischer und intellektueller Wahrnehmungs-, Verarbeitungs-, Deutungs- und Gestaltungsakt beeinflusst die Handlungen als innere Motivation. Die Selbstbildung dieser Spiritualität, die pädagogisch auch in der Schule zu begleiten ist, kommt der moralischen Bildung gleich.

Durch die islamisch-spirituell akzentuierte religiöse Bildung gewinnt das Lernen der gottesdienstlichen und normativen Seite der Religion eine erzieherische Dimension, die gleichwohl als mündige Selbstbildung kategorisiert werden kann, weil Spiritualität letztendlich ein innerer Werdungsprozess ist.

Die Integration der islamischen Spiritualität im Religionsunterricht, die als Entwicklung einer selbstüberzeugten und überzeugenden Frömmigkeit gelten darf, bezeichnet den Unterschied zwischen einem glaubensorientierten und einem religionswissenschaftlichen Religionsunterricht.

Didaktik des Spirituellen ist mehr als Kenntnisvermittlung. Sie gestattet und gestaltet viel mehr als die Ermöglichung der theologischen, intellektuellen und moralischen Sensibilisierung im Angesicht Gottes und der Schöpfung.

Die islamische Spiritualität hat eine musikalische und künstlerische Seite (Tanz, Gesang und Kalligraphie). Zudem nutzt sie die emotionale Dichtung und Symbolsprache (wie es beispielsweise bei dem berühmten Sufi Ġalāl ad-Dīn ar-Rūmī der Fall ist) sowie Narrationen (z. B. Heiligenerzählungen) als Artikulationswege. Diese bieten im Lernen und Lehren vielfältige didaktische Möglichkeiten.

Die Einbettung des Sufitums in den Religionsunterricht kann zur Entfaltung und Kultivierung der religiösen Sprache sowie zur Vervielfältigung der religiös praktischen und intellektuellen Interpretationen beitragen.

Spiritualität hat in sich Ambiguitäten und Ambivalenzen: Sie erleichtert einerseits Freiheit durch die Genügsamkeit und das Loslassen des Materiellen, andererseits fördert sie die Bindung zur Menschheit und Natur. Diese Bindung bietet das Fundament für einen ehrlichen Dialog und Achtsamkeit gegenüber allen Seienden. Somit bereitet die Spiritualität den Boden für eine dialogische Akzentuierung der Wertebildung.

Das Sufitum als Bildungsphilosophie und Unterrichtsgegenstand kann zur Selbst- und Fremdwertschätzung der

Lernenden beitragen, weil sie neben den theologischen auch starke menschenorientierte und universal moralische Züge besitzt.

Durch das Sufitum als islamisch-geprägte Spiritualität werden die Toleranzgrenze der kanonischen Theologie erweitert und ihre Inhalte zum Teil reflektiert. Daher bedeutet die Implementierung der sufitischen Ansätze in den Religionsunterricht eine religionspädagogische Bereicherung.

Anmerkungen

- 1 GÜNES, Merdan: Begriffliche Entwicklung des Sufismus, in: *JOURNAL OF RELIGIOUS CULTURE* 158 (2012) 1–11, 2–5, in: www.uni-frankfurt.de/irenik/relkultur158.pdf [abgerufen am 14.04.2016].
- 2 STREIB, Heinz: More Spiritual than Religious. Changes in the Religious Field Require New Approaches, in: STREIB, Heinz / DINTER, Astrid / SÇDERBLÖM, Kerstin (Hg.): *Lived Religion -Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches. Essays in Honor of Hans-Günter Heimbrock*, Leiden: Brill 2008, 53–67, 53; DERS.: Die Differenz zwischen Religion und Religiosität bei jungen Menschen. Ein Problemaufriss, in: KROPAC, Ulrich / MEIER, Uto / KÖNIG, Klaus (Hg.): *Zwischen Religion und Religiosität. Ungebundene Religionskulturen in Religionsunterricht und kirchlicher Jugendarbeit – Erkundungen und Praxis*, Würzburg: Echter 2015, 27–40, 29.
- 3 STREIB, Heinz / KELLER, Barbara: Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland, Göttingen: V&R 2015.
- 4 ÇINAR, Hüseyin İlker: Die islamisch-mystische Koranexege (at-tafsîr al-isârî) im Überblick, in: *Journal of Religious Culture* 127 (2009) 1–18, in: <http://www.irenik.org/uploads/pdf/a101218172826636.pdf> [abgerufen am 14.04.2016].
- 5 Siehe dafür IBN 'ARABÎ, Muḥyîd-Dîn: *Fuṣûs al-Ḥikam*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî o. J.
- 6 MURKEN, Sebastian: Die Konzeptualisierung von Spiritualität und "Höhere Macht" im Genesungsprogramm der Anonymen Alkoholiker (AA), in: *ARCHIV FÜR RELIGIONSPSYCHOLOGIE. Archive for the Psychology of Religion* 21/1 (1994) 141–152, 147.
- 7 KORAN, 30: 30.
- 8 AL-BUḤĀRĪ, Muḥammad Ibn 'Ismâ'îl: *Ag-Ġāmi' as-Sāḥiḥ*, Ġanāiz, Hadith-Nr. 79–80, 92 [standardisiertes Hadithwerk]; IBN AL-ḤAĠĠĀĠ, Muslim: *Al-Ġāmi' as-Sāḥiḥ*, Qadar, Hadith-Nr. 22–25 [standardisiertes Hadithwerk]; ABŪ DĀWŪD, Sulaimān Ibn al-Aṣ'at: *Kitāb as-Sunan, Sunna*, Hadith-Nr. 17 [standardisiertes Hadithwerk].
- 9 BRAUN, Rüdiger: *Fitra und Fides - Glaubensvergewisserung und Alteritätsdenken im muslimischen Dialog mit dem Christentum*, Erlangen: 2008 (= Diss. Univ. Erlangen), in: <https://opus4.kobv.de/opus4-fau/oai/container/index/docId/892> [abgerufen am 08. 03. 2016], 121 ff.].
- 10 KORAN, 95: 4.
- 11 KORAN, 15: 29.
- 12 MURKEN, Sebastian: Ungesunde Religiosität – Entscheidungen der Psychologie?, in: KLINKHAMMER, Gritt Maria / RINK, Steffen / FRICK, Tobias (Hg.): *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*, Marburg: Diagonal 1997, 157–172, 159.
- 13 BUBER, Martin: *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg: Schneider 1984.
- 14 ROTHGANGEL, Martin: Grundlegende Aspekte kompetenzorientierter Religionspädagogik, in: LOCCUMER PELIKAN 3 (2009) 103–106, 4; HUSMANN, Bärbel: Zentrum und Peripherie. Das gymnasiale Kerncurriculum Ev. Religion 5 – 10, in: LOCCUMER PELIKAN 3 (2009) 110–114, 111.
- 15 IBN 'ARABÎ, Muḥyî d-Dîn [dieses Werk wurde auch dem Autor 'Abdallāh Ibn Mas'ūd al- al-Balyānî zugeschrieben]: *Risāla at-Tawḥîd* [Nefsini Bilin Rabbini Bilir], Muhammed Esad Erbili (Übers. und Komment.), Istanbul: hayykitab 2014, 30.
- 16 MOLLA-DJAFARI, Hamid: *Gott hat die schönsten Namen... wa-lillāhi-l-asmā' u-l-ḥusnā...Islamische Gottesnamen, ihre Bedeutung, Verwendung und Probleme ihrer Übersetzung*, Frankfurt/M.: Peter Lang 2001.
- 17 KORAN, 2: 1–5, 2: 42–46, 2: 224, 3: 51.
- 18 KORAN, 2: 58, 2: 195, 4: 125, 5: 93, 17: 23.
- 19 KORAN 2: 30, 6: 165, 27: 62, 35: 39, 38: 26; POLAT, Mizrap: Menschen als ‚Kalifen Gottes auf Erden‘. Eine sinnanthropologische und religionspädagogische Betrachtung, in: *RELIGIONSPÄDAGOGISCHE BEITRÄGE* 65 (2010) 77–83.
- 20 RITTER, Werner H. / HILGER, Georg: Kinder und Inhalte im Religionsunterricht, in: HILGER, Georg / RITTER, Werner H. (Hg.): *Religionsdidaktik Grundschule: Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts*, München: Kösel 2010, 161.
- 21 POLAT, Mizrap: Religiöse Mündigkeit als Ziel des islamischen Religionsunterrichts, in: POLAT, Mizrap / TOSUN, Cemal (Hg.): *Islamische Theologie und Religionspädagogik. Islamische Bildung als Erziehung zur Entfaltung des Selbst*, Frankfurt/M.: Peter Lang 2010, 185–201, 189.
- 22 KOCH, Lutz: Zwischen Moral und Religion, in: BEHR, Harry Harun / ULFAT, Fahimah (Hg.): *Zwischen Himmel und Erde. Bildungsphilosophische Verhältnisbestimmung von Heiligem Text und Geist*, Münster: Waxmann 2014, 107–120, 107–113.
- 23 GIBRAN, Khalil: *Der Prophet*, Ostfildern: Patmos 2015, 81.
- 24 ZIEBERTZ, Hans-Georg: Ethisches Lernen, in: HILGER, Georg / LEIMGRUBER, Stephan / ZIEBERTZ, Hans-Georg (Hg.): *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, München: Kössel 2010, 439.
- 25 SCHIMMEL, Annemarie: *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, München: C.H.Beck 2014, 35.
- 26 KORAN, 16: 10–17.
- 27 HILGER, Georg: Über Leben und Tod nachdenken – Philosophieren mit Kindern, in: HILGER, Georg / RITTER, Werner H. (Hg.): *Religionsdidaktik Grundschule. Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts*, München: Kösel 2010, 270.
- 28 AL-KULAINĪ, Abū Ġā'far Muḥammad Ibn Ya'qūb: *Uṣūl al-Kāfi*, Beirut: Mansūrāt al-Fağr 2007, 13 [al- Ilm wa-ḡ-Ḡahl], Hadith-Nr. 22.

AutorInneninformation

Assoc. Prof. Dr. Mizrap **Polat**
Eskisehir Osmangazi University
Faculty of Education
Meselik Campus
TR-26480 Eskisehir / Turkey
e-mail: mizrapolat@t-online.de
GND: 121294862