

ABHANDLUNGEN
FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

IM AUFTRAG DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON FLORIAN C. REITER

LIV,1

ISLAMSTUDIEN OHNE ENDE

FESTSCHRIFT FÜR WERNER ENDE
ZUM 65. GEBURTSTAG

HERAUSGEGEBEN VON
RAINER BRUNNER, MONIKA GRONKE,
JENS PETER LAUT UND ULRICH REBSTOCK



DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

2002

Gedruckt mit Unterstützung
der Wissenschaftlichen Gesellschaft Freiburg
und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich

© 2002 Deutsche Morgenländische Gesellschaft

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für

Einspeicherungen in elektronische Systeme.

Herstellung: Ergon Verlag

Ergon-Verlag, Dr. H.-J. Dietrich
Grombühlstr. 7, 97080 Würzburg

Printed in Germany
ISBN 3-89913-260-2

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	xi
Gratulatio et Laudatio	xiii
Schriftenverzeichnis	xix
V. ADAM: Wer sind die Türken und wer gehört zu ihnen?	1
R. BADRY: Religiös legitimerter »revoltierender« Terrorismus im Islam. Eine phänomenologische Betrachtung und vergleichende Analyse ausgewählter vormoderner und zeitgenössischer extremistischer Bewegungen	11
I. BALDAUF: »Wann sollen Mädchen schreiben lernen?« Aus der Praxis der traditionellen Frauenbildung Nordafghanistans	27
A. BÖTTCHER: Ayatollah Faḍlallāh und seine Wohltätigkeitsorganisation <i>al-Mabarrāt</i>	41
R. BREUER: »Fürchte dich nicht, kleine Herde!« Leben und Überleben der Christen in der arabischen Welt	49
R. BRUNNER: »Siehe, was mich an Unglück und Schrecken traf!« Schiitische Autobiographien	59
W. BUCHTA: Die Inquisition der Islamischen Republik Iran. Einige Anmerkungen zum Sondergerichtshof der Geistlichkeit	69
B.G. FRAGNER: Große Spieler und Kalte Krieger: Von der Wahrnehmung Mittelasiens im Wandel der Zeit	79
U. FREITAG: Gelehrtenbeziehungen im Spannungsfeld von Tradition und Moderne. Der hadhramische ʿĀlim Aḥmad b. Ḥasan al-ʿAttās (1841–1915)	87
D. GLASS: Geschichte als Projektionsfläche für Gegenwart. Notizen zu Yūsuf Šāhīns Film <i>al-Maṣīr</i> über Ibn Rušd	97

E. GLASSEN: Autobiographische und sozialkritische Dimensionen im Fürstenspiegel <i>Anīs an-nās</i> von Šuġāʿ aus dem timuridischen Schiras	113
M. GRONKE: »Alles Neue ist ein Irrweg«. Zum mittelalterlichen arabischen Schrifttum über religiöse Missbräuche	127
S. GÜNTHER: »... <i>nor have I learned it from any book of theirs</i> «. <i>Abū l-Faraj al-Iṣfahānī: a Medieval Arabic Author at Work</i>	139
H. HALM: Die »Methode der Sekretäre«. Beobachtungen zur Datierung in mittelalterlichen Quellen	155
A. HAVEMANN: Lebanon's Ottoman Past as Reflected in Modern Lebanese Historiography	161
P. HEINE: Die Deutsche Gesellschaft für Islamkunde	175
R. HERMANN: Türkische Kontroversen zum Opferfest	183
CH. HERZOG: Ein verdienstvoller Muslim im Paradies. Einige Überlegungen zur Einstellung Celal Nuris gegenüber dem Islam	193
M. JARRAR: Some Aspects of Imami Influence on Early Zaydite Theology ..	201
G.H.A. JUYNBOLL: An Incident of Camel Rustling in Early Islam	225
AS'AD E. KHAIRALLAH: Die blutige Straße zum Paradies. Der Märtyrertod in der islamischen Bildersprache	239
B. KRAWIETZ: Dschinn und universelle Ordnung des Islams bei Ibn Taymiyya	251
G. KROTKOFF: Büssing, Burchardt und Bagdad	261
J.P. LAUT: Der rotköpfige Stationsvorsteher und das Haus der Scharia. Zum sexuellen Argot des Türkeitürkischen	267
S. MERVIN: Quelques jalons pour une histoire du rapprochement (<i>taqrīb</i>) des alaouites vers le chiisme	281
H. MÜLLER: Muslimische Minderheiten in Malawi, Sambia und Simbabwe ..	289
S. NAEF: L'histoire entre vision marxiste et tradition chiite: la »Grande Discorde« vue par Ḥusayn Muruwwa	299
T. NAGEL: aš-Šāfi'īs Konzept des Wissens	307
Y. NAKASH: Iraqi and Iranian Shī'ism: How Similar Are They?	315
A. NEUWIRTH: Erzählen als Kanonischer Prozeß: Die Mose-Erzählung im Wandel der koranischen Geschichte	323

E. PESKES: ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Abdalwahrāb und die wahhabitische Besetzung von Mekka 1803	345
A. PISTOR-HATAM: »Sage nichts Französisches«. Überlegungen zu fremdsprachigen Entlehnungen im Deutschen und Persischen	355
B. RADTKE: Sufik und rationalität. Einige zusammenfassende bemerkungen	365
U. REBSTOCK: Das ›Grabesleben‹. Eine islamische Konstruktion zwischen Himmel und Hölle	371
A. RIECK: A Stronghold of Shi’a Orthodoxy in Northern Pakistan	383
W.-E. SCHARLIPP: Aspekte islamischer Religiosität in der modernen türkischen Literatur	409
G. SCHOELER: Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī’s Prolog zum <i>Sendschreiben über die Vergebung</i>	417
R. SCHULZE: Anmerkungen zum Islamverständnis von Muhammad Asad (1900–1992)	429
U. STEINBACH: Menschenbild, Menschenrechte und Demokratie in Europa und der Islamischen Welt. Einige vergleichende Anmerkungen	449
J. STRAUSS: <i>Şiî ne demekdir?</i> Ein türkisches Traktat über die Schia aus dem Jahre 1925	471
M. URSINUS: Die Briefe des <i>mutasarrif</i> von Bagdad, Ahmed Şakir Bey, von seiner Inspektionsreise entlang dem Euphrat im Jahre 1870, abgedruckt und kommentiert von <i>Zevra</i>	485
W. WALTHER: » <i>Fa-qad yadhabu bi-’l-hazli ’d-dağarū</i> «. Scherze der Gebildeten in Nağaf in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts	501
S. WILD: Die arabische Rezeption der ›Protokolle der Weisen von Zion‹	517
Kurzbiographien der Autorinnen und Autoren	529

Das ›Grabesleben‹ Eine islamische Konstruktion zwischen Himmel und Hölle

Ulrich Rebstock

Wer den Koran aufschlägt, wird über kurz oder lang auf Sätze stoßen, die von den letzten Dingen, vom Eschaton, handeln. In Hunderten von Versen, über mehr als 80 Suren verstreut, konfrontierte der Prophet Muḥammad in den ersten Jahrzehnten des 7. Jahrhunderts die Bewohner der arabischen Halbinsel mit einer unmißverständlichen und zugleich unglaublichen Verheißung: Nach der durchlaufenen Lebensspanne erwartet den Menschen nicht dunkle Ungewißheit, sondern eine jenseitige Welt, in der diejenigen, die auch diese Offenbarung, diese letzte Warnung Gottes in den Wind schlugen, der ewigen Verdammnis verfielen, diejenigen aber, die sich der Botschaft unterwürfen, mit paradiesischen Freuden belohnt würden. Jedem Einzelnen würden am Tag der Abrechnung, nach der Auferstehung des Leibes, seine guten und schlechten Taten vor Gottes Thron abgewogen und sein gerechtes Urteil zuteil.

Die Verse 15–17 der 37. Sure¹ zeugen von der Verstocktheit der Araber, diese Verheißung anzunehmen. Denn

»Sie sagen: ›Das ist ganz offensichtlich Zauberei. Sollen wir etwa, wenn wir erst einmal gestorben und zu Erde und Knochen geworden sind, zu neuem Leben erweckt werden, wir und unsere Vorfäter?‹«

Diesen Arabern, deren notorische Taubheit gegenüber Muḥammads Offenbarung noch lange tradiert wurde², gelten die eindringlich wiederkehrenden Schilderungen von Höl-

¹ Übersetzung nach R. Paret, *Der Koran*, Stuttgart usw.: Kohlhammer 1979. Die dort gesetzten Einklammerungen bleiben im folgenden unberücksichtigt.

² Von Ribʿī b. Ḥirāš, einem Traditionarier der 2. Generation (gest. zwischen 81 und 104 H, siehe ad-Ḍahabī, *Sīrat aʿlām an-nubalāʾ*, Beirut: Muʿassasat ar-Risāla ²1982, IV, Nr. 139, S. 359ff.), weiß noch Ibn Qūṭaiba in seinem ›Todesbuch‹ (*ʿUyūn al-aḥbār*, Beirut: Dār al-Kātib al-ʿArabī o.J., II, S. 317), daß dieser auf seinem Totenbett seinem Bruder beschwichtigend von einer Stippvisite im Jenseits berichtete: »Ich fand die Sache leichter als befürchtet«. In *Man ʿāša baʿda l-maut* (Beirut: ʿĀlam al-Kutub 1986) von Ibn Abī d-Dunyā (*GAL* I 153; gest. 281/894) ist die Ribʿī-Geschichte (S. 56/1f.) allerdings der Ruʿba ibnat Bīḡān (S. 59/7) in den Mund gelegt. Die Beliebtheit solcher Berichte blieb ungebrochen. Der Editor von *Man ʿāša* stellt die Rezension eines von dem Arzt Rāymūnd Būdī 1977 verfaßten *Ruḡūʿ ar-rūḥ* in den Anhang (ibid. S. 117–28). In dieser Rezension, die u.d.T. *al-ʿAuda baʿda l-maut* in *Maḡallat at-tamaddun al-islāmī* 48/6 (1980) erschien, unterstreicht der Autor die Glaubwürdigkeit der

lenstrafen und Himmelsgenüssen; sie gelten aber auch den Juden und Christen Arabiens, aus deren Jenseitsvorstellungen Muḥammad manches Bild und Argument bezog, um auch ihnen selbst die Unausweichlichkeit des *Islam*, der ›Unterwerfung‹, verständlich zu machen³.

Die realistisch ausgemalte Dichotomie von Paradies und Hölle zwingt jeden Einzelnen zu einer kompromißlosen Entscheidung. Dazu schickt der Schöpfergott seine Kreatur ins irdische Leben, läßt sie sterben und richtet sie am Tag der Abrechnung bei lebendigem Leib. Aus der Verkündigungssituation heraus wird diese schroffe Alternative und die unmittelbare Nachbarschaft des individuellen Erdenlebens zur endzeitlichen Vergeltung aller Gläubigen und Ungläubigen plausibel. Doch angesichts der unablässigen Verzögerung der Heilserfüllung ließ der Koran die Muslime im Stich. Die kollektive Ungeduld, die sich schon früh in islamischen Messiaserwartungen äußerte – auf der einen Seite – und die Ferne des Einzelnen, seiner Familie, seiner Vorfahren vom Tag seiner so ungewissen Zuweisung ins Paradies – auf der anderen Seite – warfen Fragen auf, die der Koran nicht explizit beantwortete. Was bedeutet der Tod für den Menschen, was für den gläubigen Muslim? Was geschieht mit ihm, mit seinem Leib und mit seiner Seele nach dem Tod bis zur Auferstehung? Also mußten die impliziten Botschaften herausgelesen und vor allem alle erinnerlichen Handlungen und Äußerungen des Propheten auf Antworten untersucht werden. Aus dieser legitimen Wissensquelle, dem *ḥadīṭ*, stammt der Baustoff für ›*al-barzakh*‹, einem persischen Lehnwort in der Bedeutung von ›Trennung‹, ›Isthmus‹⁴, welches ich schon hier, im Vorgriff auf spätere Ausführungen, frei, aber ungenügend mit ›Grabesexistenz‹ übersetzen möchte – der Existenz zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, der Epoche, die nach dem ›ersten‹, physischen Tod beginnt und mit der Auferweckung endet. Die Grabesexistenz erweitert die binären koranischen Ordnungen: Diesseits – Jenseits, Paradies – Hölle, zu einer dreigliedrigen Struktur und verändert gleichzeitig die anthropologischen Vorstellungen und moralischen Perspektiven der jenseitigen Vergeltung auf weitreichende Weise.

Um die Tragweite der Veränderung deutlich zu machen, möchte ich zunächst die Zwischenschritte der Ausformung dieser intermediären Epoche des Menschen übergehen und den koranischen Ausgangspunkt dem von der sunnitischen Orthodoxie schließlich akzeptierten Endprodukt gegenüberstellen.

Die Produzenten von Traditionen über das Grabesleben und ihre Kritiker ließen im Laufe der langanhaltenden und komplexen Auseinandersetzungen keine Gelegenheit aus, koranische Schützenhilfe für ihre Argumentation zu suchen. Da aber der Koran

gesammelten ärztlichen Berichte mit dem Verweis auf die Ausführungen von Ibn ‘Arabī in den *Futūḥāt al-makkīya*. Uqbar (s.u.) ist hier nicht erwähnt.

³ Die jenseitsbezogene *Überzeugungsstrategie* der koranischen Offenbarung ist besonders anschaulich zusammengestellt von Edgar Weber, *Attestations de la notion de résurrection dans le Coran*, in: *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 50/2 (1984), S. 747–64, S. 50/2.

⁴ Vgl. *EJ*¹⁼², s.n.; in *Lisān al-‘arab*, s.n., läßt sich schön die ḥadīṭgestützte Auffächerung der Begriffsbedeutung nachlesen.

keine positiven Aussagen über eine Wiederbelebung oder Bestrafung im Grab enthält, mußte man gegen ein *argumentum e silentio* den Hintersinn aller irgendwie einschlägigen Verse herausarbeiten. Zieht man eine Bilanz, dann stehen drei Schlüsselverse an der Spitze der kontroversen Beweisführungen.

Vers 11 der Sure 40 lautet:

»Sie sagen: ›Herr! Du hast uns zweimal sterben lassen und zweimal lebendig gemacht. Wir bekennen nun unsere Schuld. Gibt es etwa eine Möglichkeit, herauszukommen und der Höllenstrafe zu entgehen?«

Vers 47 der Sure 52 warnt:

»Diejenigen, die freveln, haben *außerdem* [Hervorhebung von U.R.] auch schon im Diesseits eine Strafe zu erwarten. Aber die meisten von ihnen wissen nicht Bescheid.«

Und in Vers 100 der Sure 23⁵ steht:

»Hinter ihnen (d. h. den Verstorbenen) ist eine Schranke, *barzaḥ*, bis zu dem Tag, da sie allesamt vom Tod erweckt werden.«

Für sich betrachtet, enthält jeder dieser Verse bestenfalls eine uneindeutige Aussage, der die Korankommentatoren auf verschiedene Weise Klarheit abzugewinnen versuchten. Eine zielgerichtete Auslegung konnte aus denselben Versen jedoch tragende Bausteine für die Konstruktion eines ›Grabeslebens‹ zusammenlesen. So spricht der erste Vers für eine Wiederbelebung nach dem ersten Tod im Grab, der zweite von den dort zu erwartenden Strafen für Sünder und der dritte liefert den Begriff für die von Tod und Auferstehung umgrenzte *barzaḥ*-Epoche. Auf diese Weise war exegetisch abgesichert, was durch die mächtig angeschwollenen Prophetentraditionen, die Aufschlüsse über das Schicksal des Gläubigen nach dem Tod erlaubten, zu einem recht genau beschreibbaren Zwischenszenarium der menschlichen Existenz ausgeformt wurde. Darüber hinaus begünstigte das heterogene *ḥadīṭ*-Material die Entwicklung der verschiedenartigsten Vorstellungen, die vom lebendigen vollkörperlichen Grabesleben, in dem man regen sozialen Umgang pflegte, bis hin zur Lehre der Metempsychose reichten.

Ein Werk aus dem 13. Jahrhundert liefert uns einen ersten Überblick über diese eschatologische Arbeitsleistung bis ins islamische Mittelalter. In seinem ›Seelenbuch‹, *Kitāb ar-Rūḥ*⁶, trug sie der syrische Rechts- und Traditionsgelehrte Ibn Qaiyim al-Ğauzīya (gest. 1291) zu einer kritischen Synopse zusammen. Er sammelte dort nicht nur alle greifbaren Lehrmeinungen der verschiedensten Glaubensrichtungen, sondern er prüfte sie auch Punkt für Punkt auf ihre Verträglichkeit mit den anerkannten Quellen des Glaubens: dem Koran, der Sunna des Propheten und dem Konsens der Gelehrten.

⁵ Vgl. auch Sure 25:53 und 55:20.

⁶ Ed. M. Fahmī Sirġān, Kairo: Makt. Naṣīr 1979. Ragnar Eklund (s. unten) benutzte in *Life Between Death And Resurrection According To Islam*, Uppsala 1941, die Ausgabe Haidarabad 1324 H, die offenbar gleiche Seitenzählung hat.

Mit Hilfe seiner persönlichen Zusatzkriterien, dem Vernunftsbeweis (*dalīl al-‘aql*) und der vorurteilsfreien Intuition (*fiṭra*), knüpfte er das Netz noch enger.

Zurück blieb ein immer noch breites, aber nun systematisch bereinigtes Konzept, welches weiterhin und auch noch den islamischen Modernisten des 20. Jahrhunderts als Rahmen der orthodoxen Lehrmeinung für das Leben nach dem Tod diente.

Ibn al-Qaiyim stellte fest, daß das Grabesleben zwar neben dem Diesseits und Jenseits eine *dritte*, selbständige Qualität besitzt, mit dem Jenseits aber gemeinsam – wörtlich – »etwas ganz anderes« als das Diesseits ist. Bewegung, Wachstum und das Straffeuer etwa wirken im Grab wesentlich anders als in der diesseitigen Welt⁷.

In die Nähe des Erdenlebens wird das Grabesleben wiederum durch die enge Verbundenheit des Leibes dort mit der Seele gerückt. Denn unmittelbar, nachdem der Todesengel die Menschenseele (*rūḥ*) dem Toten durch den Hals entwindet und sie auf eine Himmels- oder Höllenvorschau entführt, wird sie dem Körper wieder angeheftet. Es ist keine immaterielle, sondern eine feinstoffliche Seele, die jeden Toten die nun folgende peinliche Befragung und Bestrafung sinnlich erfahren läßt. Nach einer ersten Tatenbilanz aus dem ›Buch‹ konfrontieren die Grabesengel Munkar und Nakīr den Toten mit Fragen nach seinem Glaubensbekenntnis. Glaubensfeste Antworten erleichtern und verkürzen die Strafe; entgehen können ihr aber nur wenige Privilegierte, die Märtyrer. Unsichere Kantonisten werden zwischen den Grabeswänden auf Haaresbreite zusammengezwängt, von ihren gottlosen Taten geprügelt und von schrecklichen Schlangen und Höllengetier bedroht.

Diese Strafe ist Läuterung von unvermeidlicher Sündhaftigkeit, ist durchlebter Vorgeschmack, ja sogar eine visuelle Vorschau auf das endzeitliche Urteil, bedeutet aber weder eine Vorentscheidung, noch dauert sie endlos: Die bestraften Seelen, von ihren vergänglichen Leibern gelöst, harren nun an verschiedenen Orten der jenseitigen Welt dem Ende der Zeit, die Seelen der Gläubigen nisten als grüne Vögel auf Fruchtbäumen in Paradiesesnähe, die der Ungläubigen als schwarze Vögel nahe der Hölle.

Zwischen 7 und 40 Tagen dauern die Grabesstrafen an und halten die Seele im Umkreis des Grabes gefangen. Der reziproke Kontakt zu den Lebenden wird für eine gewisse Zeit noch aufrechterhalten. Aus der Sicht der Hinterbliebenen leistet dies der Schlaf – im Kontext der islamischen Seelenvorstellung der ›kleine Tod‹ genannt – währenddessen die Begegnung mit der Totenseele möglich ist; das Wahrnehmungspotential der Toten ist mit der Körperlichkeit der Grabesstrafen über die Bruchstelle Tod hinaus ausgedehnt. Denn die Toten sind für Gebete und Koranrezitationen empfänglich und abhängig von der rituellen Totenbesorgung ihrer Anverwandten⁸.

Angesichts dieser Erweiterung der koranischen Eschatologie um eine dritte Dimension der menschlichen Existenz ist ein Blick auf die Forschungsgeschichte angebracht. Es ist bemerkenswert, wie wenig Beachtung das Grabesleben gefunden hat,

⁷ *Kitāb ar-Rūḥ* (s. Anm. 6), S. 24/9 – von dort von as-Suyūṭī in *Buṣrā l-ka’ib* (s. Anm. 25), S. 67/9 übernommen – und 96ff.; Eklund, *Life* (s. Anm. 6), S. 115.

⁸ Zusammengestellt aus Eklund, *Life* (s. Anm. 6), S. 93–119 nach dem *Kitāb ar-Rūḥ*.

sieht man ab von einigen Randnotizen in Untersuchungen zu den islamischen Seelenvorstellungen und zur koranischen Eschatologie. Im Kriegsjahr 1941 erschien in Uppsala eine Inaugural-Dissertation, in der Ragnar Eklund eine beachtliche Quellensammlung über das Aufkommen der Grabesexistenz in den kanonischen Überlieferungen, der Koranexegese und der theologischen Literatur erstellte⁹. Im drei Jahrzehnte später von Šoubhī El-Šaleḥ verfaßten und oft zitierten *La vie future selon le Coran* fehlt die gesamte *barzah*-Dimension und Diskussion. Der Blick ist dort wie in vielen anderen Arbeiten zur islamischen Eschatologie eng auf die orthodoxe und koranische Dichotomie Hölle-Paradies und die ›traditionalistische‹ Exegese¹⁰ gerichtet. Jane Smith und Yvonne Haddad¹¹ fügten schließlich ihrem Buch über das islamische Verständnis von Tod und Auferstehung je ein kurzes, deskriptives Kapitel über das *barzah*-Konzept des klassischen und modernen Islam ein. Dazwischen liegt nur noch ein knapper Eintrag in der *Enzyklopädie des Islam*, der unverändert in die neue Edition¹² übernommen wurde.

Vielleicht liegt einer der Gründe für diese wissenschaftliche Nichtbeachtung in der besonderen Durchsetzungsgeschichte der Grabesexistenz. Was Eklund aus dem Charakter der von ihm benützten Quellensammlung schlußfolgert, kann ohne Abstriche für die ganze Gattung der *kutub al-āhira*, der ›Jenseits‹-Bücher übernommen werden: Das *barzah*-Konzept hat sich aus überwiegend zwielichtigem Überlieferungsmaterial entwickelt¹³. Nur eine der sechs kanonischen *ḥadīṭ*-Sammlungen enthält – dazu in einer defekten Überlieferung – den Begriff ›*al-barzah*‹¹⁴. Der leidenschaftliche Sammler aṭ-Ṭabarī benützte zu Beginn des 10. Jahrhunderts die Auslegung der oben zitierten Koranverse, um eine ganze Reihe solcher schwacher Prophetendicta nebeneinander zu stellen, ohne sie dann allerdings auch als solche, mitsamt ihres Inhalts, zurückzuweisen¹⁵. Vor und nach aṭ-Ṭabarī führte der Begriff *al-barzah* ein höchst unstetes Leben. Er wurde von verschiedenen Glaubensrichtungen vereinnahmt, ohne jedoch dort einen festen Platz oder wohl definierten Inhalt zu finden.

Zum ersten Mal wird er – meines Wissens – von einem Traditionarier des frühen 9. Jahrhunderts, ʿAbdalmalik b. Ḥabīb (gest. 852) aus Cordoba, in seiner Paradiesbeschreibung *Kitāb Waṣf al-Firdaus*¹⁶ – der ältesten dieser Art, die wir kennen – ver-

⁹ S. Anm. 6.

¹⁰ Ibid., Paris 1971, S. 25. Ähnlich A. Neuwirth, *Symmetrie und Paarbildung in der islamischen Eschatologie*, in: *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph* 50/1 (1984), S. 445–75.

¹¹ *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany: State UNY Press 1981, S. 32ff. und 99ff.

¹² S. oben Anm. 4.

¹³ Vgl. Eklund, *Life* (s. Anm. 6), S. 136.

¹⁴ Eklund, *Life* (s. Anm. 6), S. 22; vgl. auch A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, London 21965, S. 119.

¹⁵ *Āmīʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*, I-XXX, Beirut: Dār al-Maʿrifa 1987, XVIII, S. 40–1 zu Sure 23:102.

¹⁶ Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya 1987, S. 104/7.

wendet und steht dort für die 40 Jahre dauernde Zeit der Prüfung zwischen den beiden Trompetenstößen am Tag der Apokalypse. Bereits al-Ḥakīm at-Tirmidī (gest. 898)¹⁷ bezeichnet mit *al-barzaḥ* die vom Diesseits (*dār ad-dunyā*) geschiedene und schon zum Jenseits (*dār al-āḥira*) gehörende reinigende Zwischenphase, in der die Seelen nach überstandenen Grabesstrafen im (*dār*) ›*al-barzaḥ*‹ herumfliegen. Dem schiitischen Koranexegeten al-Qummī (Mitte 10. Jh.) kam *al-barzaḥ* gerade recht, um das Heilsprivileg der Schia über den Tod hinaus als Strafauslösung des sündigen Schiiten zu sichern¹⁸. Ibn Ḥazm (gest. 1064)¹⁹ las u.a. aus Sure 23:14 die göttliche Befruchtung des Foetus nach 40 Tagen mit einer Seele aus dem präexistenten *barzaḥ*, in welchem der Prophet Muḥammad auf seiner Himmelsreise (*isrāʿ*) den Seelen den Glückseligen begegnete und in welches die Menschenseele nach dem Tod zurückkehrt.

Eine erste Ordnung, Systematisierung und Versöhnung der vielen mystischen und orthodoxen Interpretationen von *al-barzaḥ* versuchte al-Ġazzālī gegen Ende des 11. Jahrhunderts: Die unterschiedlichen Tatenbilanzen und die verschieden weit gediehenen geistigen Einsichten in die verborgenen Glaubenswahrheiten erzeugen vier Kategorien von Grabeschicksalen: Kurzweil für Glaubensfeste, Warnung für ungenügend Eingeweihte, von Hunden und Schweinen begleitete Schläge für den unsicheren Kantonisten und personifizierte böse Taten, die den Unwissenden und Lasterhaften peinigen. Die Parallele zur augustinischen Einteilung der Sünder ist hier greifbar. Sie endet aber bei der Überzeugung al-Ġazzālī's, daß alle, der Gläubige wie der Ungläubige, den Grabesdruck (*dağṭ*) durchleben müssen und nur die ersten beiden Kategorien vor Strafen sicher sind²⁰.

Wieder ein Jahrhundert später, in den sufistischen *Mekkanischen Eröffnungen* von Ibn al-ʿArabī, erscheint *al-barzaḥ* als virtuos differenzierte Raumdimension zwischen Diesseits und Jenseits, wo die frei beweglichen immateriellen Totenseelen zwischen rangspezifischen Raumsegmenten umherschweben²¹.

¹⁷ *Nawādir al-uṣūl fī maʿrifat aḥbār ar-rasūl*, Istanbul 1876, S. 213ff. Vgl. Eklund, *Life* (s. Anm. 6), S. 119f.

¹⁸ ʿAlī b. Ibrāhīm al-Qummī, *Kitāb at-Tafsīr*, Lith. o.O. 1313/1895–96, S. 18/14f., wo *al-barzaḥ* mit den Grabesfreuden und -strafen, die den Märtyrern erspart bleiben, gleichgesetzt ist; in verschiedenen Aussprüchen (*qaul*) zerstreuen aber Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq (ibid. und S. 448/–1 zu Koran 23:100) und ʿAlī b. al-Ḥusain (S. 449/3) die berechnete Furcht der Gläubigen vor *al-barzaḥ*, s. auch S. 216/–3f. zu Koran 7:46; vgl. auch von seinem Schüler al-Kulainī, *Uṣūl al-kāfi*, Beirut: Dār al-Aḍwāʿ 1992, I–VIII, I: *bāb al-ḥuġġa*, S. 244/14 und 243/–6.

¹⁹ *Kitāb al-Fiṣal wa l-mīlāl* I–V, Bagdad: Makt. al-Muṭannā, IV, S. 70/15. Vgl. Eklund, *Life* (s. Anm. 6), S. 108 und 100.

²⁰ Smith/Haddad, *Islamic Understanding* (s. Anm. 11), S. 44ff. und Eklund, *Life* (s. Anm. 6) 138ff., jeweils nach *ad-Durra al-fāḥira* (Ed. M. Gautier), Leipzig 1984. Im Kapitel über die Grabesstrafen in *Iḥyāʿ al-ʿulūm*, Kairo 1939, IV, S. 483ff., fällt der Begriff *barzaḥ* allerdings nur einmal, vgl. Eklund, *Life* (s. Anm. 6), S. 140.

²¹ Ibid., S. 157ff.

Die Erklärung für die unstete Verwendung dieses Begriffes läßt sich zwischen den Zeilen des Seelenbuches *Kitāb ar-Rūḥ* von Ibn al-Qaiyim finden. Was er als dem Diesseits und Jenseits äquivalente Zwischenepoche mit ›*al-barzāḥ*‹ etikettierte, fußte auf zwei verschiedenen Entwicklungen. Unter dem Einfluß der Tradition wurde die Anerkennung der Grabesstrafen schon früh zum Dogma der Rechtgläubigkeit erhoben. Ob die Tradition dabei einen älteren Volksglauben transportierte – wie Wensinck²² vermutete –, ob die Vorstellungen der Juden, die oft in diesen Überlieferungen auftauchen, sie belieferten, oder ob ursemitische Muster, wie die Religionsvergleiche von P. Volz (Judentum) etwa und N. Söderblom (Mazdaismus) zeigen sollten, in ihnen weiterwirkten, ist eine interessante, aber schwer zu beantwortende Frage²³. Sie tauchten, in der Form prophetischer Episoden, fast gleichzeitig und so zahlreich auf, daß auch die kritischen Bemühungen der Kanoniker die Inszenierung der Grabesstrafen nicht verhindern konnten. So finden wir z. B. nebeneinander für glaubwürdig befundene Traditionen mit einem Befragungengel, mit *dem* Befragungengel, mit zweien und solche mit namentlicher Erwähnung von Munkar und Nakīr.

Auf diese Weise wurde die Zwischenepoche entlang der Zeitachse in Szenen gefaßt. Die koranische Anspielung auf eine Himmelsreise des Propheten Muḥammad, auf deren christliche Vorbilder schon oft hingewiesen wurde, beflügelte dagegen die räumliche Phantasie und eröffnete der Eschatologie eine neue Dimension: die Beschreibung und Ortung der Totenschicksale in einem jenseitigen, aber vorendzeitlichen Kosmos aus qualvoll dunklen Höllenregionen und lichtdurchfluteten Paradieshimmeln. Vor allem die Mystiker entwickelten diese Vorstellung weiter, als Muster der individuellen Glaubenserfahrung und des Aufstiegs der sich reinigenden Seele bis hin zu ihrem Aufgehen in Gott. Diesen Kosmos nannte Ibn al-‘Arabī ›*barzāḥ*‹ und beschrieb ihm – das ergibt eine Nebenrechnung – über 5000 ›Unter-*barzāḥ*s‹ ein. Durch diese mehrdimensionale Inszenierung verlor der Terminus ›Grabesstrafen‹ seine Zulänglichkeit und wurde zusehends durch ›*barzāḥ*-Strafen‹ (‘*adāb al-barzāḥ*’) ersetzt²⁴. Im Austausch der Genetive vollzieht sich eine fundamentale Jenseitserweiterung.

Kommen wir nun zum zweiten Entwicklungsgang. Für die sunnitische Orthodoxie wurden die Befragungsszene und die folgende Bestrafung zum Ausdruck der Zwischenexistenz. Anfänglich geschah dies noch in Abwehr der radikalen Himmel- oder Höllen-Alternative, die aus paränetischen und pädagogischen Gründen von oppositionellen Sekten prophezeit wurde; wenig später, ab dem 9. Jahrhundert, mußte die Grabesexistenz gegenüber Koranexegeten und Theologen verteidigt werden. Diesen ging es um mehr als die Grabesstrafen und die kritische Überprüfung der Traditionen, die die Lehre von den Grabesstrafen erzeugt hatten; bei ihrem Rasonieren und Spekulieren

²² *The Muslim Creed* (s. Anm. 14), S. 119.

²³ Näher dazu Eklund, *Life* (s. Anm. 6), S. 40f.

²⁴ So ausdrücklich gleichgesetzt von Ibn al-Qaiyim, *Kitāb ar-Rūḥ*, S. 91/7, der sich im übrigen mehrfach auf Ibn Ḥazm beruft.

über ein Weiterleben nach dem Tod wurde der Begriff *al-barzakh* pars pro toto auf ein ganzes Bündel grundlegender Fragen bezogen, die die Grabesstrafen berührten. Wie ist der Mensch beschaffen? In welchem Verhältnis stehen Körper, Seele und göttlicher Geist zueinander? Macht die unumstößliche Einheit Gottes die Präexistenz einer ›ersten Seele‹ unmöglich und mußte damit auch die menschliche Seele als geschaffen und endlich betrachtet werden? Ist der überlebende Teil des Menschen – sei es Seele oder Geist – reine, sensible Substanz, Akzidenz oder wahrnehmungsfähige Materie? Und schließlich – weit wichtiger für den einfachen muslimischen Sünder: Wie läßt sich die ›erste Abrechnung‹, die Bestrafung im Grab, mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbaren? Ist diese diesseits und jenseits der Bruchstelle Tod manipulierbar?

Für die islamische Eschatologie, die von den Auseinandersetzungen um diese Fragen nur am Rande betroffen wurde, waren zwei Antworten entscheidend. *Gegen* die rationalistischen Theologen und die neuplatonisch beeinflussten Ideen der Philosophen beharrten die Bewahrer der Rechtgläubigkeit auf der Realität der Grabesstrafen. Das Dogma der stofflichen, dem Körper nach dem Tod wiedervereinten Seele, komprimierte die geistigen Antipoden des Körpers – die koranischen Termini dazu lauten *rūh*, *nafs* und *nasama* – zu einer perzeptiven Körperseele als Trägerin des Lebensprinzips über alle Epochen des menschlichen Daseins hinweg. Diese Kontinuität zwischen Diesseits und Jenseits hob zugleich die Bruchstelle Tod weitgehend auf und erlaubte es, über reziproke Beziehungen zu spekulieren.

Die zweite Antwort betraf die Tatenlehre. Der alles bestimmenden Allmacht Gottes, seiner absoluten Gerechtigkeit und der Souveränität seines Urteils wurde ein Stück Handlungsfreiheit für den Menschen als vernunftbegabtes Wesen abgerungen. Gott hat zwar die guten und die bösen Taten in die Welt gebracht, überläßt es jedoch dem Einzelnen, sie sich zu eigen zu machen, so wie es dem Bewohner eines einsturzgefährdeten Hauses freigestellt ist, Schutzmaßnahmen zu ergreifen, oder dem erntewilligen Bauern, die Saat auszustreuen.

Im Grab rechnet Gott nun zum ersten Mal mit seiner sündhaften Kreatur Mensch ab – denn wer, selbst der Frömmste, könnte garantieren, niemals unrein ins Gebet gegangen zu sein oder gar kein einziges unterlassen zu haben? Diese erste Abrechnung rückt die relative Selbstverantwortlichkeit des Menschen aus kosmischer Ferne in greifbare und – das ist entscheidend – beeinflussbare Nähe.

Von dieser Nähe geht ein starker moralischer Impuls auf die Lebensführung der Gläubigen aus. Die eschatologischen Schriften des islamischen Spätmittelalters benutzten das Grabesleben zusehends als warnenden Appell an die Frömmigkeit und Gesetzestreue der Muslime. Dazu wurde die Grabesgesellschaft feiner unterschieden. Es gab nun eine Kategorie der Besten – Propheten, Gelehrte, Märtyrer –, deren Geben die Natur nichts anhaben kann²⁵, und andere, die der peinlichen Befragung entgehen: Glaubenskämpfer, Heilige, Opfer von Epidemien und Diarrhoe und solche,

²⁵ So etwa in as-Suyūṭī, *Kitāb ad-Durar al-ḥisān fī l-baʿt wa-naʿīm al-ḡinān*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya o.J., S. 19.

die freitags sterben, denn am Freitag ruhen die Höllenstrafen und wen würde Gott an diesem Tag sterben lassen, dem er nicht den direkten Einzug ins Paradies zgedacht hätte? Und es gibt die Masse der Sünder, die sich durch Fügen in die Unbill des Lebens Gutschriften erwerben können: Geduld im alltäglichen Gehorsam weitet das Grab um 600 Ellen; ebensoviel erbringt das Ertragen von Ungerechtigkeit; dem Standhaften im Unglück wird dagegen – diese feinsinnige Degradierung von Gottgewolltem macht Sinn – nur um 300 Ellen Luft gemacht²⁶.

Die Verfeinerung der Grabesstufen vollzog sich auf dem Rücken der Gemeinschaft der Gläubigen, der *umma*, aber zum Vorteil ihrer passiven Mehrheit. Allein der Glaube (*īmān*) verschaffte schon eine beruhigende Aussicht. Wer die Wahrhaftigkeit Gottes, seiner Engel, seines Buches und der Auferstehung im Leben bezeugt hatte, dem würden – so soll es bereits die Prophetenwitwe ‘Ā’iṣa versprochen haben – die Befragungengel Munkar und Nakīr nur noch als heller Spießglanz erscheinen.

Auch in den Jenseitsvorstellungen der zeitgenössischen Modernisten hat sich das Grabesleben behauptet²⁷. Nicht in seiner klassischen Körperlichkeit, welche moderne Techniken, wie etwa die Exhumierung und Autopsie, widerlegen. Da der Mensch aber in stetem Wandel und Fortschritt begriffen ist, ist seine diesseitige Existenz, die er in freier Selbstverantwortlichkeit führt, nur die Vorstufe einer höheren, gereinigten Existenz im Jenseits. Zwischen dem Tod, dem Übergang ins Seelenleben und dem nur noch infinitesimal greifbaren Zeitenende steht *al-barzaḥ*, der Beginn einer ewigen Freuden- bzw. Strafenspirale, in die der Muslim mit seinem diesseitigen Tatensaldo einsteigt²⁸.

Es sind somit – um zu rekapitulieren – zwei nahezu gleichzeitige Entwicklungen, aus denen sich das Konzept einer intermediären Existenz zusammenfügte: das traditionelle Unterweltmotiv, welches folkloristische Überlieferungen mit Motiven aus dem ägyptischen Totenreich, dem antiken Hades, dem israelitischen She’ol und den frühchristlichen Apokalypsen zum Grabesleben ausstaffierten, *und* die orthodoxen Antworten auf die Theologisierung der moralischen und anthropologischen Prämissen eines ›zweiten Lebens‹ zwischen Tod und Auferstehung.

Gerade die phänotypischen Ähnlichkeiten der islamischen Grabesstrafen mit älteren orientalischen Totenreichen haben den Blick auf die Originalität von *al-barzaḥ* verstellt. Um einer religionsgeschichtlichen Wertung doch etwas näher zu kommen, möchte ich einen anderen, zeitlich und strukturell ungleich näher liegenden Vergleich

²⁶ as-Suyūṭī, *Buṣrā al-ka’ib bi-liqā’ al-Ḥabīb* (Ed. Mağdī as-Saiyid Ibrāhīm), Kairo 1986, S. 38ff., Kurzfassung seines auch als *Kitāb al-Barzaḥ* bekannten eschatologischen Traktats *Šarḥ aṣ-ṣudūr bi-šarḥ ḥāl al-mautā fī l-qubūr*, (Ed. Yūsuf ‘Alī Badīwī), Medina: Makt. Dār al-Turāṭ 1989.

²⁷ Vgl. etwa ‘Ukāša aṭ-Ṭaiyibī, *‘Adāb al-qabr fī l-mizān*, Kairo: Dār al-I’tiṣām 1992, S. 205ff. und 225ff. mit Beschreibungen zu den drei ›Wohnstätten‹ (*duwar*) des Menschen und der ›Welt‹ des *barzaḥ*.

²⁸ Ausführlich zu den *barzaḥ*-Entwürfen der zeitgenössischen ›Traditionalisten‹, ›Modernisten‹ und ›Spiritualisten‹ Smith/Haddad, *Islamic Understanding* (s. Anm. 11), S. 100ff.

anstellen. Jacques Le Goff hat in seinem 1981 (Paris) erschienen *La naissance du Purgatoire* die Geburt des christlichen Fegfeuers als Produkt umwälzender gesellschaftlicher und mentaler Entwicklungen des 12. Jahrhunderts nachzuweisen versucht.

Und so verläuft sein Gedankengang: Durch die Stadtentwicklung und das aufkommende Bürgertum beginnt sich zwischen Oben und Unten, Klerus und Laien eine *dritte* Lebensform durchzusetzen. Der sozialen Dreiteilung entspricht die geistige. Denn hinsichtlich der jenseitigen Alternative: Paradies oder Hölle, werden die nicht ganz guten und die nicht ganz schlechten Christen zu einer mittleren Kategorie reuiger Sünder verschmolzen, für die ein Platz geschaffen werden muß: das Fegfeuer. Läßliche Sünde und Buße werden zu Schlüsselworten der menschlichen Selbstbestimmung hier auf Erden und im Jenseits. Das Fegfeuer, das fürchterliche Vorparadies, vermag die Fehler dieser Welt zu korrigieren. Dazu muß, hier wie dort, das Verhältnis der Sünde zur Strafe der Willkür göttlicher Rettung entzogen und durch Gerechtigkeit, dem herausragenden Ideal dieser Zeit, geregelt werden. Gerecht heißt dann auch meßbar. Deshalb scheute sich der Franziskanermönch Alexander von Hales nicht, seine Bußlehre des Fegfeuers mit dem vierten Proportionalitätssatz im fünften Buch der Elemente von Euklid zu veranschaulichen²⁹. Die Plazierung des Fegfeuers zwischen Paradies und Hölle als Ort der berechenbaren Buße widerspiegelt das Bemühen des Menschen, sich Kontrolle über sein Schicksal zu verschaffen.

Das Purgatorium wird dadurch zu einem Problem für die Kirche. Ihr Zugriff auf die Christenseele hatte bis dahin mit dem Tod aufgehört. Um ihn nicht nur weiterhin zu sichern, sondern auch auszubauen, dehnt sie ihre Rechtssprechung auf die Welt des Fegfeuers aus. Nur ihre Fürsprache, Messen und Almosen vermögen den Reinigungsprozeß des Sünders abzukürzen. Die vor der Hölle rettende Eintrittskarte ins Fegfeuer, die Bereitschaft zur Buße, wird auf dem vierten Lateran-Konzil 1215 als jährliche Ohrenbeichte zur Christenpflicht erklärt³⁰.

Le Goff verbindet bei seiner Analyse die Logik des Fegfeuers mit den sozialen und geistigen Veränderungen in der Gesellschaft des 12. Jahrhunderts. Die dogmatischen Entscheidungen der Kirchenväter und Konzilien liefern ihm dazu einen datierbaren Rahmen. Solche Haltepunkte fehlen in der islamischen Religionsgeschichte und insbesondere für die Lehre vom Grabesleben. Denn nicht nur die sunnitische Mehrheit der Muslime, sondern vor allem auch die islamischen Mystiker und selbst einige Schiiten fügten *al-barzah* – jeweils zum eigenen Zweck – ihrer Glaubenslehre ein. Dem unmittelbar aus dem Koran gewonnenen und mit populären *hadīten* ausgestaffierten Konzept einer intermediären Seelen-Existenz blieb es so erspart, zu einer identitätsstiftenden und damit umstrittenen Jenseitslehre zu werden³¹. Um einige wenige, theologisch abgesicherte Kernpunkte herum konnten sich ganz unterschiedlich bildlich angerei-

²⁹ *La naissance du Purgatoire*, S. 227f.

³⁰ *Ibid.*, S. 215; mit dem Dogma des Fegfeuers wird erst auf dem Konzil von Trient (ca. 1540–60) die späte Konsequenz gezogen.

³¹ Eklund, *Life* (s. Anm. 6), S. 176.

cherte Vorstellungen über das Weiterleben des Menschen nach dem Tod entwickeln. Ihre Grundkomponenten tauchen in der Entstehungsphase im Zusammenhang mit einfachen Glaubensfragen oder theologischen Problemen auf und weiten sich im Laufe der Zeit zu einem eigenen literarischen Genre.

Der Mangel an Datierbarkeit bedeutet aber nicht nur eine Arbeiterschwernis; er ermöglicht auch einen Erklärungsansatz:

al-Barzah hat keine datierbare und gesellschaftlich fixierbare Geburtsstunde, sondern ist das Produkt einer über Jahrhunderte laufenden Entwicklung, zu der verschiedene Strömungen und Schichten beitragen. Die Betonung liegt nicht auf der Frage, *wer* durch *welchen* gesellschaftlich definierbaren Lebenswandel ins Grab geführt wird, sondern darauf, daß jeder Mensch nur über das Grabesleben zu seiner endgültigen Bestimmung gelangt. Über der mitunter skurrilen und vom Zeitmilieu unabhängig ausdifferenzierten Grabesgesellschaft steht das fundamentale islamische Gleichheitsprinzip, das *jeden* Gläubigen (und Ungläubigen) durch die nur ausnahmsweise erleichterte und erschwerte Zwischenexistenz zwingt. Es gibt keine weltliche Macht und keine meßbare Gewißheit für die Erlösung, sondern gegenüber der fürchterlichen Ungewißheit nur einen moralischen Ansporn für den Einzelnen und die Hinterbliebenen in der für alle Muslime verbindlichen Aufforderung, »das Anerkannte zu tun und das Verwerfliche zu verhindern«.

Die ›erste Abrechnung‹, wie die Grabesstrafen oft genannt werden, verliert nichts von ihrem Schrecken – im Gegenteil: Ihre Unmittelbarkeit verführt zur Präzisierung der Strafen, aber auch der Erleichterungen, denn sie bedeuten Katharsis. In der gesteigerten Abschreckung ist zugleich ein Zug zur Humanisierung enthalten. Man weiß nun besser über den Tod und seine Folgen Bescheid. Das Leichentuch – so lautet die Begräbnisvorschrift – darf nicht zu straff um den Leichnam gewickelt werden. Die Falten müssen locker sitzen, um der Totenseele bei ihrer Rückkehr den Zugang zu ihrem Leib zu erleichtern. Die ›erste Abrechnung‹ mit dem Diesseits bedeutet auch eine erste und damit zusätzliche Hoffnung, und sie ist absehbar.

Und doch ist *al-barzah* kein Ort kurzfristiger, kalkulierbarer Läuterung und Vorbereitung auf das Paradies, sondern eine Epoche des Menschen als Gattung und Individuum im göttlichen Plan, die ihm ein wenig mehr an Selbstverantwortung zuspricht und die Allmacht Gottes etwas in die Ferne rückt. Es ist das Produkt einer kollektiven islamischen Glaubensentwicklung, die sich auch in anderen eschatologischen Neuheiten ausdrückte. Ähnlich mühevoll, wie für *al-barzah*, zog man aus undeutlichen Koranversen die Gewißheit, daß die Fürsprache (*šafāʿa*) des Propheten Muḥammad am Tag der Abrechnung allen Muslimen zugute komme. Man sammelte Überlieferungen, die auch dem letzten und sündigsten Muslim die Errettung aus der endlich gewordenen Hölle versprochen und das Paradies – zu zwei Dritteln wenigstens – muslimisch machten.

Hier könnte zumindest noch die Logik von Le Goff einen Platz finden. Den Erfahrungen der vielen blutigen Bürgerkriege, der desillusionierenden Glaubenszwiste des frühen Islam folgten der politische Niedergang des Kalifats und die Aufspaltung der *umma* des Propheten in konkurrierende Glaubenslehren. Um den beherrschenden Ge-

danken des Koran zu retten, eine neue und letzte Botschaft zu sein, hatten die rationalistischen Theologen und andere, noch radikalere Oppositionelle an die Vernunft und die Frömmigkeit appelliert und an die absolute Gerechtigkeit Gottes (*'adl*), der alle gleichermaßen unterliegen. Die Geschichte hat diese Haltungen überrollt und auch dazu beigetragen, daß immer mehr Asketen und Mystiker ihr Heil in der Entweltlichung und individuellen Hingabe an Gott zu sichern suchten. Mit dem erfahrenen Maß der heilsfernen Unvergänglichkeit der Geschichte stieg die bange Erfahrung der Vergänglichkeit des Gläubigen. Gegenüber diesen Erfahrungen der Muslime aber blieb der kompromißlosen Alternative des Koran mit seiner unabänderlichen Verdammung der Zweifler und Heuchler nur eine Richtung, glaubwürdig zu bleiben: die Abschwächung der Drohung, die Stärkung der Zusammengehörigkeit der Gläubigen und zugleich der Selbstverantwortung des Einzelnen.

Vielleicht heißen so die Geburtshelfer von *al-barzah*. Und so wie das auch für die jenseitigen Himmel gilt³², darf man auch für die Entwicklung des *barzah* annehmen: Ein Ende ist nicht in Sicht.

³² S. dazu die Gesamtdarstellung von C. McDannell/B. Lang, *Heaven. A History*, New Haven 1988.