

# Jenseitsreisen

ERANOS 2009 und 2010

Herausgegeben von  
Erik Hornung und Andreas Schweizer

Schwabe Verlag Basel  
2011

# Islamische Höllenvorstellungen: Genese – Struktur – Funktion\*

Christian Lange

## 1. Zur Stellung der Hölle im Islam

In der islamischen Tradition, deren Gott weithin als ein Gott der Barmherzigkeit gilt, ist vordergründig betrachtet für die Hölle wenig Platz. Jedes einzelne (mit Ausnahme eines einzigen) der 114 Kapitel des Gründungsdokuments des Islam, des Koran, beginnt mit der Formel *b-ismi llahi r-rachmani r-rachim*, «im Namen des allbarmherzigen Erbarmers»,<sup>1</sup> und in der auf den Propheten Muhammad (gest. 632 in Medina) zurückgeführten Traditionsliteratur, dem Hadith, heisst es an prominenter Stelle, Gottes Gnade überwiege Seinen Zorn<sup>2</sup>. Selbst schwere Sünden, so die daran anknüpfende Doktrin, versperren den Zugang zum Paradies nicht, solange Muslime nur den rechten Glauben haben, an Gott und daran, dass Muhammad sein Prophet ist. Zwar wurde in der frühen muslimischen Theologie auch der Gedanke der Werksgerechtigkeit formuliert, dass also nicht nur rechter Glaube ausreicht, um ins Paradies zu kommen, sondern dazu auch noch rechte Werke treten müssen. Dies geschah insbesondere durch die Mu'tazila, eine manchmal als «freidenkerisch» bezeichnete, dem menschlichen Verstand einen hohen epistemischen Rang einräumende Theologenschule, die vor allem im Bagdad des 9. und 10. Jahrhunderts

\* Um Einheitlichkeit mit dem in diesem Band enthaltenen Beitrag Sebastian Günthers über muslimische Paradiesvorstellungen und Himmelsreisen zu erzielen, benutze ich im Text eine vereinfachte, dem deutschen Sprachgebrauch weitgehend angepasste Umschrift. In den Fussnoten wird hingegen die wissenschaftliche Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft verwendet. Jahreszahlen folgen unserer Zeitrechnung, Zitate aus dem Koran der Übersetzung Rudi Paret's (mit leichten Anpassungen). Alle anderen Übersetzungen aus dem Englischen, Französischen, Lateinischen, Arabischen und Persischen stammen von mir, sofern ich dies in den Fussnoten nicht anders vermerkt habe.

<sup>1</sup> Paret übersetzt «im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes», schlägt in seinem Kommentar aber auch die Übersetzung «allbarmherzig» vor. S. Rudi Paret: *Der Koran: Übersetzung, Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart: Kohlhammer, 1979).

<sup>2</sup> Buḥārī: *Ṣaḥīḥ, K. at-Tauḥīd* 15 und passim. Es handelt sich hier um ein sogenanntes Ḥadīṯ quds, also ein «heiliges» oder «göttliches» Ḥadīṯ, in welchem Muhammad ein Gotteswort wiedergibt, das es gewissermassen nicht in den Koran «geschafft» hat. Zu diesem Textgenre vgl. im Einzelnen William Graham: *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (Den Haag: Mouton, 1977).

florierte. Doch schon recht bald, spätestens seit dem 12. Jahrhundert, lehrte die Mehrzahl der muslimischen Theologen, dass es vor allem auf den Glauben ankomme und dass die Hölle im Wesentlichen für die anderen, d.h. die Ungläubigen sei.<sup>3</sup> Die muslimische Theologie muss sich somit den Vorwurf gefallen lassen, den T. S. Eliot gegenüber Ezra Pound äusserte, dessen *Höllens-Cantos* ihm missfielen, weil er eine Hölle beschrieb, die nur «für die Anderen da ist, nicht für uns und unsere Freunde».<sup>4</sup>

Die Heilsgewissheit, die in der muslimischen Theologie, dem *Kalam*, zum Ausdruck kommt, war schon dem christlichen Mittelalter bekannt und bot Anlass zur Polemik. Der Dominikanermönch Ricoldo da Monte Croce aus Florenz, ein jüngerer Zeitgenosse Dantes, schrieb etwas verächtlich, der Islam sei die *via lata et spatiosa*, «der breite und weite Weg» ins Paradies.<sup>5</sup> Ricoldo ging an die Sache freilich nicht unvorbelastet heran: Nur wenige Jahre zuvor war seine Missionsreise nach Palästina und in den Irak desaströs gescheitert, und über den offenkundigen Glanz der islamischen Zivilisation scheint er tief deprimiert gewesen zu sein. Wieder zuhause in Florenz war es leicht, seinen Ressentiments freien Lauf zu lassen, leichter zumindest als es zuvor gewesen war, einen muslimischen Gelehrten in Bagdad davon zu überzeugen, dass Jesus der am Kreuz gestorbene Sohn Gottes sei. Ricoldo war über seine eigene Zeit hinaus massgeblich für die Herausbildung des europäischen Islam-Bildes mitverantwortlich. Martin Luther übersetzte seine Streitschrift *Improbatio Alchorani*, «Die Unschlüssigkeit des Korans», 1542 ins Deutsche.<sup>6</sup>

Doch stimmt der Eindruck uneingeschränkter muslimischer Heilsgewissheit nur bedingt; jedenfalls handelt es sich hierbei um eine stark verkürzte Sicht der Dinge. Zum einen gab es in der Theologie auch nach der Zeit der Mu'tazila Strömungen, die nicht nur die unbedingte *certitudo salutis* predigten. Der Koran droht Strafe für die Sünder im Jenseits an; das musste in jedem Falle

<sup>3</sup> Josef van Ess: *The Flowering of Muslim Theology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), S. 40–43. Ausführlicher dazu ders.: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin: de Gruyter, 1991–97), Bd. 4, S. 563ff.

<sup>4</sup> T. S. Eliot: *After Strange Gods* (New York: Harcourt, Brace, 1934), S. 47.

<sup>5</sup> Vgl. Matthäus 7,13: «Geht durch das enge Tor! Denn das Tor ist weit, das ins Verderben führt, und der Weg dahin ist breit, und viele gehen auf ihm.»

<sup>6</sup> Zu Ricoldo da Monte Croce und anderen Dominikanermissionen des Spätmittelalters vgl. John V. Tolan: *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (New York: Columbia University Press, 2002), Kap. 10.

ernst genommen werden.<sup>7</sup> Und so war die Frage war für viele nicht *ob*, sondern vielmehr *wie lange* muslimische Sünder in der Hölle zuzubringen hatten, denn an einer wenn auch zeitlich begrenzten Höllenstrafe für Muslime hielt man fest. Zum anderen machte man sich ausgiebige Gedanken darüber, wie «echter» Glaube überhaupt zu erkennen sei: Wenn es nicht nur darum gehen sollte, mechanisch das Glaubensbekenntnis aufzusagen, sondern «mit dem Herzen das Wahre zu verkünden» (*at-tasdiq bi l-qalb*), musste man tief in dieses Herz hineinschauen. Wollte man sich seines Jenseitsheils wirklich sicher sein, musste man höllisch aufpassen, dass man rechten Glauben sich nicht nur äusserlich vorfrömmelte, sondern ihn komplett verinnerlichte. Es gab Theologen, so wie die beiden Iraker Muhasibi (gest. 857) und Ghazali (gest. 1111), die für solche tiefeschürfenden Gewissensprüfungen in höchstem Masse sensibilisiert waren.

Noch wichtiger ist in unserem Zusammenhang, dass in der Geschichte des Islam nicht nur die Vertreter der scholastischen Theologie sich über die Hölle Gedanken machten. Würde man sich auf diese beschränken, ginge der ganze weite, aus anthropologischer und psychologischer Sicht höchst relevante und mindestens ebenso interessante Bereich der Volksfrömmigkeit, der übrigens von der «hohen» Dogmatik nicht immer einfach zu trennen ist, für die Analyse verloren. In diesem Beitrag sollen deswegen auch besonders die volkstümlichen Vorstellungen über die Hölle erörtert werden.

Zu dem Eindruck, das Paradies sei im Islam allemal wichtiger als die Hölle, hat auch die westliche Islamwissenschaft beigetragen. Es gibt überhaupt nur ganz vereinzelte Versuche, die islamische Hölle einer eigenständigen Untersuchung zu unterziehen.<sup>8</sup> In den der muslimischen Eschatologie gewidmeten Überblicksdarstellungen wird die Hölle lediglich als Spiegelbild des muslimischen Paradieses dargestellt. Das mag zum einen damit zusammenhängen, dass das muslimische Paradies und die Sinnenfreuden, die es verspricht, «skanda-

<sup>7</sup> Die Unmöglichkeit des sogenannten *khulf al-habar* («Aufbrechung der Offenbarung») wurde insbesondere von den Anhängern des Mätürīdismus betont, der zweiten «orthodoxen» Schule des sunnitischen Islam neben dem Aš'arismus. S. dazu meinen demnächst erscheinenden Aufsatz «Sins, Expiation and Non-Rationality in Ḥanafī and Shāfi'ī Uṣūl al-Fiqh», in: Kevin Reinhart und Robert Gleave (Hrsg.): *The Spirit of Islamic Law: Festschrift for Bernard Weiss* (Leiden, Brill). Die mätürīdische Theologie, wegen ihrer zentralasiatischen Herkunft auch als die Theologie «der Leute von Samarkand» bekannt, war insbesondere unter der Herrschaft der türkischen Osmanen die dominanteren der beiden Strömungen, zumindest im Hinblick auf die «offizielle» Lehrmeinung.

<sup>8</sup> Jonas Meyer: *Die Hölle im Islam* (Basel, 1901), fasst zunächst die Höllenverse des Koran zusammen und bietet dann eine ausführliche Paraphrase einer 113 fol. starken «Hand-

172 löser» und daher interessanter erscheinen als die ebenso sinnliche, aber doch eher peinliche muslimische Hölle – «peinlich» sowohl in der alten Bedeutung von «schmerzhaft» als auch im heutzutage geläufigen Sinne von «das Schamgefühl verletzend». Zum anderen ziehen es westliche Islamforscher, denen es die muslimische Mystik, der Sufismus, angetan hat (und davon hat es schon immer mehr als solche gegeben, die sich etwa mit systematischer Theologie oder mit dem islamischen Recht beschäftigen), in der Regel vor, sich mit dem Aufstieg der Seele nach oben in die himmlischen Gefilde, hin zu reiner Geistigkeit, zu beschäftigen, statt den ins Dunkle führenden, häufig unangenehmen und manchmal sogar verstörenden Abstieg in die Niederungen der Hölle zu wagen. Das Bewusstsein dafür, dass man, wie Dante in der *Göttlichen Komödie*, erst durch die Hölle gehen muss, bevor man ins Paradies gelangt, hat sich in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem muslimischen Jenseits bislang nur ansatzweise durchgesetzt.

## 2. Genese der muslimischen Höllenvorstellungen

Im Koran ist das Jenseits recht stark ausgeformt, viel stärker als im Alten Testament, das über den Zustand nach dem Tode nur die dunkle, verschwommene Vorstellung des Schattenreichs Scheol hat. Das Neue Testament hat da mehr zu bieten; insbesondere die kurzen Passagen, die die Hölle zum Gegenstand haben (weniger aber die Paradiesbeschreibungen<sup>9</sup>), kommen dem Koran in mancher Hinsicht schon recht nah. Wenn man in der Johannes-Offenbarung (20:8) liest, dass «die Feiglinge, Ungläubigen, Mörder, Unzüchtigen, Zauberer und alle Lügner allesamt in dem See sein werden, der voll Schwefel und

schrift der Berliner Bibliothek», die mit *K. at-Taḥwīf min al-nār* betitelt und vielleicht mit dem gleichnamigen Werk des Damaszeners Ibn Raḡab al-Ḥanbalī (gest. 1393) identisch ist (s. unten, Fussnote 29). Die Heidelberger Doktorarbeit von Rudolf Leszynsky: *Mohammedanische Traditionen über das Jüngste Gericht. Eine vergleichende Studie zur jüdisch-christlichen und mohammedanischen Eschatologie* (Kirchhain: Max Schmiersow, 1909), ist ebenfalls grösstenteils den muslimischen Höllenvorstellungen gewidmet und geht insbesondere ihren judéo-christlichen Wurzeln nach. Auch die Arbeit von J. B. Rüling: *Beiträge zur Eschatologie des Islam* (Leipzig: Harrassowitz, 1895), enthält zu diesem Thema wertvolle Hinweise. Nach einer «Kulturgeschichte» der islamischen Hölle (wie i.Ü. auch des islamischen Paradieses) sucht man in der Forschungsliteratur jedoch vergebens.

<sup>9</sup> Darauf hinweisend auch Alan Jones: «Paradise and Hell in the Qurʾān», in Kinga Dévényi und Alexander Fodor (Hrsg.): *Proceedings of the Colloquium on Paradise and Hell in Islam, Keszthely, 7–14 July 2002, Part One (The Arabist. Budapest Studies in Arabic 28–29, Budapest, 2008)*, S. 106.

173 Feuer ist», fühlt man sich schon an gewisse koranische Passagen erinnert. Wichtigere Quellen, auf die der Koran zurückgreift, sind jedoch in der Spätantike zu suchen, auch wenn direkte Abhängigkeiten immer schwierig zu beweisen sind. Insbesondere die alt- und neutestamentlichen Pseudoepigrapha, die christliche syro-aramäische Literatur, die gnostisch-hellenistischen Jenseitsreisen der Antike, wohl auch talmudische Vorstellungen, weniger aber zoroastri-sche, scheinen in das koranische Höllensbild eingeflossen zu sein.<sup>10</sup>

Darüber, wo die Hölle liegt, sagt der Koran nichts. Es wird nur beschrieben, dass sie in unmittelbarer Nähe zum Paradies zu finden sei, denn die Paradies- und Höllensbewohner können sich, nur von einer «Scheidewand» getrennt, gegenseitig sehen und sprechen sogar miteinander (Abb.1) (Koran 7:44–51).<sup>11</sup> Aber einen festen Platz im Universum scheinen dem Koran zufolge weder das Paradies noch die Hölle einzunehmen. Zu ihrer Verortung wird nur gesagt, dass beide am Tag der Wiederauferstehung «nahegebracht» werden: «Und das Paradies wird (an jenem Tag) an die Gottfürchtigen nahe herangebracht. Und der Höllenbrand wird denen, die abgeirrt sind, vor Augen gestellt» (26:90–1).

Der im Koran am häufigsten, nämlich 125 Mal, gebrauchte Name der Hölle lautet einfach «das Feuer», *an-Nar*. Daneben gibt es aber einige andere Namen, so z.B. *Dschahannam*, vom hebräischen *Gehinnom* («Hinnom-Tal»), welches 109 Mal genannt wird (z. B. in 2:206); seine synkopierte Form *Dschahim* findet sich 24 Mal (2:119 und passim). *Sāʿir*, «Höllensbrand» (z.B. 4:10) wird 16 Mal genannt.<sup>12</sup>

Die Höllensbeschreibungen des Korans sind insgesamt zahlreicher als die des Paradieses (etwa 90 Passagen handeln von der Hölle, etwa 60 vom Paradies);

<sup>10</sup> Einar Thomassen, «Islamic Hell», *Numen* 56 (2009), S. 409, bemerkt, dass nur wenig in diese Richtung geforscht worden ist, verweist für Hinweise aber auf Bertram Schrieke: «Die Himmelsreise Muhammeds», *Der Islam* 6 (1916), S. 1–30, insbes. S. 17–18, und Josef Horowitz: «Muhammeds Himmelfahrt», *Der Islam* 9 (1919), S. 159–183, insbes. S. 173–174. Dem sind die in Fussnote 8 genannten Studien von Leszynsky und Rüling hinzuzufügen, sowie die bekannte Arbeit von Moritz Wolff: *Mohammedanische Eschatologie* (Leipzig: Brockhaus, 1872), welche eine Übersetzung mit Kommentar eines weitbekannten mittelalterlichen eschatologischen «Totenbuchs» enthält. Zu diesem Werk vgl. die folgenden Ausführungen unten, Fussnote 21 und im Text.

<sup>11</sup> Der Gedanke, dass die Paradiesbewohner die Qualen der Sünder in der Hölle sehen können, findet sich schon in der Peter-Apokalypse (1. oder 2. Jh. n. Chr.).

<sup>12</sup> Zu den Höllennamen s. Thomas O'Shaughnessy: «The Seven Names for Hell in the Qurʾān», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24 (1961), S. 444–469.



Abb. 1: Die Paradies- und Hölleninsassen sehen einander.

darüber hinaus sind sie detaillierter, auch wenn das Feuer fast immer das zentrale Thema ist. Es ist nicht alles stimmig in diesen Beschreibungen. Zum Beispiel, so liest man, ist die Hölle von einer Mauer umgeben (57:13) und

hat sieben Tore (15:44), ist also mit anderen Worten eine horizontal angelegte Stadt. Gleichzeitig hat sie aber auch einen bröckelnden Rand, über den die Sünder nach unten fallen (9:109), was eher darauf hindeutet, dass die Hölle ein trichterförmiger Schlund und vertikal ausgerichtet ist. Darauf verweist auch die Aussage, dass es in der koranischen Hölle einen «untersten Grund» gibt (4:145). Dort wächst ein bemerkenswerter Baum, eine Art *axis submundi*, *Zaqqum* genannt, dessen Früchte so sind «wie Dämonenköpfe» und von dem die Verdammten essen müssen (37:62–66, 44:43, 56:52). In der Hölle weht ein brandheisser Wind und schwarzer Rauch durchwabert sie. Neben diesen topographischen Beschreibungen, die die Hölle klar als einen (Un-)Ort identifizieren, gibt es Verse, in denen die Hölle personifiziert erscheint: So kann sie hören, was man zu ihr sagt, und auch antworten (50:30). An einer Stelle heisst es, die Hölle würde «vor Wut beinahe platzen» (67:8).

Die Höllenstrafen im Koran sind nicht besonders vielseitig, es gibt davon im Wesentlichen drei: Zum einen natürlich das Feuer, welches Haut (22:20), Köpfe (22:19, 44:48) und besonders Gesichter (14:50, 18:29, 21:39) verbrennt, die dadurch schwarz werden. Eine Besonderheit ist hier, dass die verbrannte Haut jedes Mal durch neue Haut ersetzt wird, damit die Strafe von neuem stattfinden kann (4:56); daneben werden die Hölleninsassen gezwungen, sich kochendes Wasser, Eiter, stacheliges Gestrüpp und heissgeschmolzenes Metall einzuverleiben, das ihnen die Gedärme zerferzt (78:25, 44:45); schliesslich wird in einem Vers darauf hingedeutet, dass die Höllenwächter die Höllenbewohner, die mit Ketten gefesselt sind (69:30–32), mit Eisenstangen schlagen (22:21). In der späteren Literatur, wie wir sehen werden, tritt eine Vielzahl weiterer Strafen hinzu.

Als Strafgründe nennt der Koran kaum einmal spezifische Sünden. Geldgier bzw. das Horten von Gold und Silber (9:34–35), Verleumdung (24:23) und Mord (4:93) sind hier die Ausnahme. (In der Traditionsliteratur werden mannigfaltige Sünden anderer Art dazuerfunden.) Meistens wird jedoch der Unglaube genannt (22:19, 33:64–68, 67:6), Undankbarkeit gegenüber Gott (35:36), häufig auch einfach «frevlerisches» Verhalten (18:29, 35:37, 37:63) und Aufsässigkeit gegen Gott (38:55) – hauptsächlich also gegen Gott gerichtete Vergehen, was in der Tat den Eindruck erwecken kann, dass im Koran die Hölle für «die anderen» da ist und dass es im Grunde nur eine leichte Entscheidung zu fällen gilt: entweder für den Glauben an Gott und Muhammad als seinen Propheten (und damit fürs Paradies) oder für den Unglauben (und damit für die Hölle).

Im Gegensatz zu den späteren Erörterungen muslimischer Theologen darüber, wie kurz oder wie lang der Mensch in der Hölle zu leiden habe, wird im Koran als Dauer der Höllenstrafe in der Regel die Ewigkeit angegeben (87:13, 33:64–65). Bemerkenswerterweise gibt es aber zwei Verse aus der Frühzeit der koranischen Offenbarung, also noch vor der Emigration (Hidschra) des Propheten von Mekka nach Medina, die eine zeitliche Begrenzung des Aufenthalts in der Hölle implizieren: In 78:23 heisst es, dass die Sünder «Zeiträume» in der Hölle verbringen werden, während man in 11:106–107 folgendes liest: «Die Unseligen werden dann im Höllenfeuer sein, wo sie (vor Schmerzen) laut aufheulen und hinausschreien, und wo sie weilen, solange Himmel und Erde währen – soweit es dein Herr nicht anders will (w. ausser was dein Herr will)». Obwohl es der Mehrheitsmeinung entgegenstand, haben einige spätere muslimische Theologen daraus die Lehre entwickelt, dass die Hölle endlich ist, und zwar nicht nur für die muslimischen, sondern für *alle* Sünder, einschliesslich der Ungläubigen, dass am Ende die Menschheit also in ihrer Gesamtheit ins Paradies eingeht.<sup>13</sup>

Damit ist das koranische Höllenbild im Wesentlichen umrissen. Aber dies ist nur der Anfang. Denn z.T. auf dem Koran aufbauend, z.T. aus anderen Quellen schöpfend, haben in den Jahrhunderten, die auf die koranische Offenbarung folgten, muslimische Autoren in verschiedenen Gattungen der Jenseitsliteratur das islamische Höllenbild weiter ausgebaut und mit zahlreichen Details angereichert. Einige dieser Texttraditionen sollen im Folgenden genannt werden, um die Genese, also das langsame Anwachsen des muslimischen Höllenbildes zu beschreiben, von seinen Wurzeln in der vorislamischen Antike hin zum Koran bis hin zum voll ausgereiften, «barocken» Höllengemälde, das einem im späten muslimischen Mittelalter begegnet.

Es lohnt sich, kurz bei der Analogie zu verweilen. Wie allgemein bekannt, hat es im Islam, insbesondere im Bereich der religiösen Kunst, eine Abneigung gegen bildliche Darstellung gegeben. Zwar finden sich in spätmittelalterlichen, meist in höfischen Kontexten entstandenen illustrierten Manuskripten zuweilen Jenseitsdarstellungen – einige Beispiele sind diesem Beitrag beigelegt –, es gibt aber nichts, was nur annähernd den grossartigen Paradies- und Höllensbildern entspräche, wie wir sie aus der europäischen Kunst kennen, wie z.B.

<sup>13</sup> Dies war die Lehre der berühmten beiden salafitischen Theologen Ibn Taimija (gest. 1328) und Ibn Qajjim al-Ğauzija (gest. 1350). S. dazu Jon Hoover: «Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafī Deliberations on the Duration of Hell», *Muslim World* 99 (2009), S. 181–201.

die Visionen eines Giovanni da Modena, Michelangelo, Bosch oder der Illustratoren der *Göttlichen Komödie* (Gustave Doré, William Blake u.a.m.).<sup>14</sup> Aber das kreative Bedürfnis, die Wirklichkeit dieser jenseitigen Welten darzustellen, hat sich, so könnte man vermuten, im Islam eben nicht im Figürlichen und Bildlichen, sondern in der Phantasie eschatologischer literarischer «Gemälde» ausgedrückt. Auch aussenstehende Beobachter haben sich beeindruckt gezeigt von dem «sublim-sinnlichen» Jenseitsdiskurs des Islam, der eine «aussergewöhnliche Fähigkeit aufweist, faszinierende Bilder für kaum begreifliche Konzepte zu finden».<sup>15</sup>

Zurück zu den Gattungen der Höllenliteratur im Islam. Da ist zunächst einmal und von ganz zentraler Bedeutung die Traditionsliteratur, das Hadith. Als Hadithe werden im engen Sinne des Wortes alle Berichte über die Taten und die Aussprüche des Propheten Muhammad bezeichnet. Diese Berichte, die um das Jahr 900, also etwa 250 Jahre nach dem Tod des Propheten, in als massgeblich erachteten Sammlungen zusammengefasst wurden, werden gleich dem Koran als Bestandteil der islamischen Offenbarung angesehen: der Koran ist «die rezitierte Offenbarung», während das Hadith als die «nichtrezitierte Offenbarung» bezeichnet wird.<sup>16</sup>

Es werden zumeist sechs «kanonische»<sup>17</sup> Sammlungen gezählt. Die zwei bekanntesten dieser Sammlungen, die des Buchari (aus Buchara im heutigen Uzbekistan stammend), und die des Muslim (aus Sistan im heutigen Grenzgebiet zwischen Iran und Afghanistan), gehen in dem, was sie über die Hölle zu sagen haben, über den Koran schon in mancher Hinsicht hinaus. Eine Entwicklung hin zu grösserer Differenzierung sieht man z.B. in den Listen von Sündern, die

<sup>14</sup> Allenfalls könnten die schon in die Moderne weisenden, z.T. recht grossen Wandbemalungen, die sich in iranischen Kaffeehäusern des 19. Jh. finden, dem Vergleich standhalten. Einige Beispiel sind zusammengetragen in Hadi Seyt: *Naqqāshī-yi Qahvakhāna* (3. Aufl., Bethesda, MD: Iranbooks, 1369/1990).

<sup>15</sup> John Casey: *After Lives: A Guide to Heaven, Hell, and Purgatory* (Oxford: Oxford University Press, 2009), S. 144.

<sup>16</sup> Diese Definition, die im Wesentlichen auf aš-Šāfi'ī (gest. 820) zurückgeht, findet sich etwa im Werk *Jāmi' al-bayān wa-faḍlihi* des 1070 gestorbenen Andalusiers Ibn 'Abd al-Barr. Vgl. die Übersetzung in Norman Calder und Andrew Rippin (Hrsg.): *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature* (London: Routledge, 2003), S. 179.

<sup>17</sup> Der Begriff «kanonisch» ist eigentlich irreführend, denn im Islam hat es nie eine zentrale, etwa der römisch-katholischen Kirche vergleichbare Instanz gegeben, die von oben herab einen «Kanon» hätte dekretieren können. Über die Massgeblichkeit bestimmter Texte einigte man sich vielmehr in einem konsensuellen Verfahren, das sich häufig über Jahrhunderte erstrecken konnte und das für abweichende Meinungen immer eine Tür offen liess.



der Hölle zugeteilt werden. So heisst es in Muslims Sammlung in einem Hadith, dass die Höllenbewohner fünferlei sind: die Charakterschwachen, die sich ihren Trieben ohne Rücksicht auf andere hingeben, die Raffgierigen, Betrüger, Geizigen und Lügner.<sup>18</sup> Die Höllen-Hadithe sind bei Buchari und Muslim noch nicht an einer Stelle zusammengefasst, vielmehr sind sie über ihre sehr umfangreichen Sammlungen verstreut. Insgesamt sind die sechs Sammlungen, insbesondere die des Buchari und Muslim, recht zurückhaltend. Die «barocke» Phantasie des voll ausgeprägten islamischen Höllenbildes findet sich in ihnen noch nicht ausgebildet. Das hängt auch damit zusammen, dass die Sammler viele der nach dem Tode des Propheten ihm in den Mund gelegten Höllenbeschreibungen nicht in ihre Sammlungen aufnahmen.

Etwas anders geartet ist da schon die Sammlung des Tirmidhi, die zwar auch eine der sechs als massgeblich angesehenen Sammlungen ist, aber schon in die Richtung eines freieren und zugleich systematischeren Umgangs mit den Höllen-Hadithen weist. Tirmidhi widmet einen ganzen Abschnitt seiner Sammlung, nämlich den vierzigsten, der, wie dieser Abschnitt überschrieben ist, «Beschreibung Dschahannams». Er führt nicht weniger als 34 verschiedene Hadithe an, unterteilt in vierzehn Kapitel, die mit Titeln überschrieben sind wie «Beschreibung des Feuers», «Beschreibung des Höllengrunds», «Berichte über die Grösse [der Körper] der Leute des Feuers», «Berichte über Trunk und Speise der Leute des Feuers» u.a.m.

Tirmidhis «Beschreibung Dschahannams» steht im Austausch mit einer gleichzeitig im 9. Jahrhundert sich entwickelnden Gattung von Jenseitsliteratur im Islam, den sogenannten «Totenbüchern» des Islam.<sup>19</sup> Es sind dies gewissermassen eschatologische Handbücher, in denen prophetische Hadithe (gesicherter) Authentizität mit nicht ganz so eindeutig «echten» Hadithen vermischt und zusätzlich mit Berichten über die Jenseitsvisionen anderer Propheten und heiliger Personen, auch aus der vorislamischen Mythologie, angereichert sind.

Ein herausragender früher Vertreter dieses Genres ist der Iraker Ibn Abi d-Dunya (gest. 894 in Bagdad), ein sehr eifriger Sammler eschatologischer Geschichten und Prophetenüberlieferungen, durch den vermutlich auch viel ausserislamisches Traditionsgut (jüdischen, christlichen und auch iranischen Ursprungs) in die mus-

<sup>18</sup> Muslim: *Ṣaḥīḥ. K. al-Ġanna* 63.

<sup>19</sup> Vgl. Thomas Bauer: «Islamische Totenbücher: Entwicklung einer Textgattung im Schatten al-Ġazālīs», in: Stefan Leder et al. (Hrsg.): *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Halle 1998* (Leuven: Peeters, 2002), S. 421–436.

limischen Jenseitsvorstellungen hineintransportiert wurde.<sup>20</sup> Ibn Abi d-Dunya, der am Kalifenhof Prediger und Erzieher zweier Prinzen (späterer Kalifen) war, hat sowohl eine eigenständige Sammlung über das Paradies als auch über die Hölle hinterlassen, nebenbei noch viele andere Kompendien mit apokalyptischer und eschatologischer Thematik, die allesamt einen hervorragenden Einblick in die muslimischen Jenseitsvorstellungen des 3. islamischen, also des 9. christlichen Jahrhunderts geben. Ibn Abi d-Dunya verlässt schon den Dunstkreis des prophetischen Hadith und ist gewillt, auch apokryphe Geschichten zu tradieren.

Zu einem grossen Teil auf Ibn Abi d-Dunya aufbauend sind im islamischen Hochmittelalter, etwa zwischen dem Jahr 1000 und 1200, drei weitere Totenbücher verfasst worden, die sozusagen einen eigenen «Kanon» muslimischer Vorstellungen über das Jenseits begründen und daher bis zum heutigen Tag als massgeblich gelten, immer wieder neu herausgegeben und in viele Sprachen übersetzt werden. Die Verfasser dieser drei Texte stammen wie Ibn Abi d-Dunya aus den Kernlanden des Islam, also Irak und Persien. Ihre Werke haben sich aber von dort über die gesamte islamische Welt, also bis nach Spanien im Westen und bis zum indischen Subkontinent im Osten ausgebreitet.

Da ist zum einen ein Text, der unter dem Titel *Das islamische Totenbuch* ins Deutsche übersetzt worden ist, zuletzt im Jahre 2002.<sup>21</sup> Der Text wird im Allgemeinen einem gewissen Abdurrachim ibn Achmad al-Qadi («der Richter») zugeschrieben, der um 1200 gelebt haben soll. In Wirklichkeit weiss aber niemand, wer diese Person ist und wann sie aktiv war. Die mittelalterlichen Gelehrtenwörterbücher und -konkordanzen kennen keinen Mann dieses Namens, zumindest hat ihn bis jetzt noch niemand in diesen sehr ausführlichen Quellen finden können. Vielleicht geschieht dies noch einmal, obwohl und vielleicht sogar gerade *weil* der Name so wenig hergibt. «Al-Qadi» ist, wie bemerkt, eher eine Berufsbezeichnung als ein Familienname. *Jeder* Abdurrachim, der einmal Richter war,

<sup>20</sup> Leonard Librande, «Ibn Abī al-Dunyā: Certainty and Morality». *Studia Islamica* 100–101 (2005), S. 5–42. Librande rückt Ibn Abī d-Dunyā, dessen Wichtigkeit im Kontext der «formative period» islamischer Kulturentwicklung er betont, in die Nähe des frühislamischen Asketentums (*Zuhd*). Zur Rolle des *Zuhd* in der Entwicklung muslimischer Höllenvorstellungen vgl. untenstehende Anmerkungen.

<sup>21</sup> Zum ersten Mal wurde der Text ediert (unter dem Titel *K. Aḥwāl al-qiyāma*) und ins Deutsche übersetzt und mit Bemerkungen versehen von Moritz Wolff: *Mohammedanische Eschatologie*. Roberto Tottoli hat vor kurzem diesem Text und seiner Verbreitung in den Manuskriptsammlungen in einer Vielzahl von Ländern einen wichtigen Aufsatz gewidmet. S. ders.: «Muslim Eschatological Literature and Western Studies». *Der Islam* 83 (2008), S. 452–477.

180 kommt im Grunde genommen in Frage. Ein Weiteres ist zu bedenken: «Abdurrachim» bedeutet in wörtlicher Übersetzung «Knecht des Barmherzigen». Der Name ist weit weniger geläufig als etwa «Abdurrachman», «Knecht des Allerbarbers». «Rachman» und «Rachim» tauchen beide in der Formel *b-ismi llahi r-rachmani r-rachim* auf, «im Namen des allbarmherzigen Erbarmers», welche ihrerseits bereits einen starken eschatologischen Unterton hat, worauf eingangs hingewiesen wurde. Der Name wirkt mit anderen Worten recht gut erfunden: «Abdurrachim» verweist auf den eschatologischen Zusammenhang, in den der Text mühelos einzuordnen ist, während «al-Qadi» eine gewisse Solidität und Orthodoxie vorzuspiegeln imstande ist – Richter gelten in der Regel als gelehrt und nüchtern.

Wie immer dem auch sei: wegen dieser Unbestimmtheit ist der Text auch schon einigen anderen berühmten muslimischen Gelehrten fälschlicherweise untergeschoben worden, z.B. einem Prediger aus dem 10. Jahrhundert namens Samarqandi, der, wie der Name schon sagt, in Samarqand lebte und für seine volkstümlichen Schriften bis zum heutigen Tag weitbekannt ist.<sup>22</sup> Immer wenn der Text neu herausgegeben oder übersetzt wird, stellt sich die Frage der Urheberschaft aufs Neue. Weil niemand mit dem Namen «Abdurrachim al-Qadi» etwas anfangen konnte, sahen sich vor kurzem die Herausgeber einer Übersetzung ins Bengalische veranlasst, den Text einfach einem weiteren hochberühmten Gelehrten des Mittelalters zuzuschreiben: nämlich dem Ghazali (gest. 1111), der im westlichen Mittelalter als Algazel bekannt war, als frommer Theologe und Gegner der verketzerten Philosophen.

Ghazali als Autor des Textes anzusehen, ist sicher falsch, aber doch nicht allzu weit hergeholt, denn es gibt weitere «Totenbücher», die ihm zugeschrieben werden, zwei besonders, die zusammen mit dem Text des al-Qadi die quasi-kanonische Triade bilden, von der oben die Rede war. Da ist zum einen ein Text, der unter dem Titel *La perle précieuse* schon 1878 in französischer Übersetzung erschienen ist, später auch in anderen europäischen Sprachen. *Die kostbare Perle* gibt sich selbst als Werk des Ghazali aus und verweist

<sup>22</sup> John MacDonald hat Mitte der 60er Jahre diesem Text eine Serie von Artikeln gewidmet, beginnend mit «Islamic Eschatology–I: The Creation of Man and Angels in the Eschatological Literature», *Islamic Studies* 3,3 (1964), S. 285–308, und fortgeführt in *Islamic Studies* 3,4 (1964), S. 485–519; 4,1 (1965), S. 55–102; 4,2 (1965), S. 137–179; 5,2 (1966), S. 129–197; 5,4 (1966), S. 331–383. Er stützt sich dabei auf eine Handschrift des Textes in der Universitätsbibliothek Leeds (Arabic ms. 264), die auf dem Titelblatt den Samarqandī als Verfasser angibt.

181 mehrfach auf sein Hauptwerk, die *Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften*, welches fortzuspinnen sie vorgibt. Ghazali ist in der westlichen Orientalistik lange als eine strahlend-positive Erscheinung gefeiert worden, als einer der ausgesuchten mittelalterlichen muslimischen Gelehrten, die statt der strengen, oft engstirnigen Orthodoxie und Buchstabentreue der Scharia-Doktoren eine sanftere, mystisch oder auch philosophisch eingefärbte, individuellere Art des Islam vertreten haben. (Der Spanier Averroes ist ein weiterer dieser «Helden».) Daher bestanden bei westlichen Forschern wohl auch innere Widerstände, Ghazali als Autor von *Die kostbare Perle* gelten zu lassen, denn der Text ist nicht ganz so fein geschrieben und ins Geistliche gewendet wie andere seiner Schriften. Insbesondere wird die Körperlichkeit des muslimischen Jenseits in zuweilen recht derber Weise dargestellt; manches ist überdies recht phantastisch. An einer Stelle führt *Die kostbare Perle* z. B. aus, was es mit den koranischen Passagen auf sich habe, die da lauten, dass die Hölle am Tag der Wiederauferstehung «nahe herangebracht» werde, dass sie aber auch zu hören und zu sprechen versteht und dass sie «beinahe platzt vor Wut»:

«[Beim Jüngsten Gericht] befiehlt Gott, dass das Feuer nahegebracht werde ... Also bringt man das Feuer. Es läuft auf vier Beinen und wird mit 70 000 Ketten festgehalten. Jede Kette besteht aus 7 000 [Eisen-]Ringen; wenn aber alles Eisen der Erde gesammelt würde, wäre es nicht so viel wie das eines einzigen Ringes [dieser Kette]. Über jeden Ring wachen 70 000 Höllenwächter; wenn aber einem von diesen befohlen würde, er solle die Berge platt walzen und die Erde zerschmettern, so vermöchte er es. Das Feuer gibt Töne von sich, die wie das Schreien eines Esels sind, Stöhnen und Brüllen; Funken und Rauch schiessen empor, so dass die Horizonte von Dunkelheit bedeckt sind ... Das Feuer entkommt nun seinen Wächtern und stürzt sich mit Gebrüll auf die Leute auf dem Gerichtsplatz, donnernd und ächzend. «Was ist das?» schreit Einer. «Das ist Dschahannam», erwidert ein Anderer, «den Händen der Höllenwächter befreit, so mächtig, dass niemand seinem Zugriff entkommt!» ... Alle fallen nieder [in Angst] vor seiner Wut und seinem Wüten ... Dann aber, auf Befehl Gottes, erscheint der Gesandte Gottes [d.h. Muhammad] und fasst das Feuer bei seinem Halfter: «Geh zurück!», sagt er zu ihm, «bis dass die Gruppe Menschen kommt, die dir zugehört ist.»<sup>23</sup>

Soll solch eine wild-phantastische Szene tatsächlich vom grossen Ghazali tradiert worden sein? Unmöglich ist es nicht. Ghazali hatte zum einen durchaus

<sup>23</sup> Ghazālī: *ad-Durra al-fāhira*, hrsg. von Lucien Gautier: *Ad-dourra al-fakhira: La perle précieuse de Ghazali. Traité d'eschatologie musulmane* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1925 [Neuaufgabe der ersten Auflage erschienen in Genf, 1878]), S. 67–68. Dieser Text wurde u.a. ins Englische übersetzt von Jane Smith: *The Precious Pearl* (Missoula. Montana: Scholars Press, 1979). Die hier angeführte Stelle steht auf S. 61–62 der Smith'schen Übersetzung.





Abb. 2: Das Höllenmonster Dschahannam beim Jüngsten Gericht.

einen Zug zum Volkstümlichen. Zum anderen war ihm der «Schrecken Gottes», wie er in den Höllenvisionen des Propheten oder anderer Heiliger so häufig zutage tritt, beileibe nicht unangenehm, weil er nämlich glaubte, dass er dazu dienen konnte, die Schäfchen in den Hürden zu halten. 183

Ghazali lebte in unruhigen Zeiten: Mit dem Kalifat in Bagdad ging es zu Ende; zum ersten Mal in der Geschichte des Islam hatte im 11. Jahrhundert u.Z. eine türkische Dynastie, aus Zentralasien stammend und mit nur schmaler islamischer, nominell sunnitischer Legitimationsbasis, die Macht über Irak und Persien ergriffen; in Ägypten stand diesen türkischen *parvenus* ein starkes schiitisches Kalifat entgegen, welches im Irak und in Persien mit seinen Missionaren und Attentätern, den Assassinen, für erhebliche Unruhe sorgte. Diese Fliehkräfte wollte Ghazali bändigen, notfalls auch dadurch, dass er die Gläubigen mittels der Angst vor der Hölle geisselte und derart die Hölle für den Zusammenhalt der sunnitischen Gemeinschaft, der Umma, instrumentalisierte.

In seinem Hauptwerk, der schon genannten *Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften*, schreibt er: «Furcht [vor Gott] ist das höhere Gut, weil Ungehorsam und Selbstbetrug unter den Geschöpfen heutzutage einen höheren Rang einnehmen.»<sup>24</sup> Die Gläubigen sollen sich mit der «Peitsche der Furcht» selbst züchtigen.<sup>25</sup> Die süsse Hoffnung aufs Paradies hat hingegen nur dort Platz, wo die nötige Disziplin und Rechtgläubigkeit schon vorherrscht. Der vierzigste und letzte Abschnitt der *Wiederbelebung* ist dem Jenseits gewidmet; und dies ist der dritte Text in der oben angesprochenen Triade. Dort findet sich eine Passage, die schon eine gewisse *resignatio ad infernum* zum Ausdruck bringt: «Es ist sicher», schreibt Ghazali, «dass Du in die Hölle kommst, während Deine Errettung nichts als Spekulation ist ... Deswegen fülle Dein Herz mit Furcht vor diesem Ziel Deiner Reise!»<sup>26</sup> Die Höllenvisionen im 40. Abschnitt der *Wiederbelebung* sind sogar noch ausführlicher als die, denen man in *Die kostbare Perle* begegnet.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Ġazālī: *Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn* (Beirut: Dār al-Manʿar [o.J.]), Bd. 4, S. 240. Die Stelle findet sich ins Englische übersetzt bei William McKane: *Al-Ghazzālī's Book of Fear and Hope* (Leiden: Brill, 1962), S. 45.

<sup>25</sup> Ġazālī: *Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn*, Bd. 5, S. 164. Engl. Übersetzung in Timothy Winter: *The Remembrance of Death and the Afterlife* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1989), S. 232.

<sup>26</sup> Ġazālī: *Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn*, Bd. 5, S. 156 (Übers. Winter: *op. cit.*, S. 220).

<sup>27</sup> Die «kostbare Perle» ist nicht besonders reichhaltig, was Höllenbeschreibungen betrifft; gleichwohl ist sie hier genannt aufgrund ihrer herausragenden sonstigen Stellung innerhalb des eschatologischen Schrifttums des Islam.

Nach der Zeit Ghazalis, im muslimischen Spätmittelalter, wurden noch etliche «Totenbücher»,<sup>28</sup> z.T. auch separate Traktate über die Hölle<sup>29</sup>, verfasst, aber insgesamt hat sich die eschatologische Phantasie in der Volksliteratur stärker ausgelebt als in den Schriften der Ulama, der akkreditierten Absolventen der Medressen, Hadith-Sammler, Koranexegeten und Theologen. Es ist vielleicht kein Zufall, dass für zwei der drei islamischen «Totenbücher», die hier als grundlegend für das orthodoxe islamische Jenseitsbild vorgestellt worden sind, nämlich *Das islamische Totenbuch* und *Die kostbare Perle*, bis heute kein sicherer Autor auszumachen ist.

Unter den anderen, volkstümlicheren Literaturgattungen, in denen die Hölle zu Wort kommt, nimmt die Himmelsreise des Propheten Muhammad einen wichtigen Platz ein.<sup>30</sup> Diese Himmelsreise (Arab. *Miʿradsch*) war zunächst auch nichts anderes als ein prophetisches Hadith: Der Prophet erzählt, so z.B. in einer Überlieferung, die Bucharis Sammlung bewahrt, wie er des Nachts von Mekka nach Jerusalem fliegt, begleitet vom Erzengel Gabriel und auf einem geflügeltem Maultier mit Menschenkopf, und dann in die sieben Himmelssphären aufsteigt. Es dauerte aber nicht lange, und aus diesem Kern war in den Händen der Prediger und Geschichtenerzähler eine umfangreiche, stark ausgeschmückte Jenseitsreise geworden, die auch, und das interessiert hier im Besonderen, einen Besuch der Hölle beinhaltete. Aus dem Hadith war eine Legende geworden.

Jenseitsreisen haben eine lange orientalische Tradition, und vieles ist in die ständig anwachsende Legende vom *Miʿradsch* des Propheten eingeflossen, was auf nichtislamische Quellen zurückgeführt werden kann. Schon im *Buch der Geheimnisse des Henoch* (verfasst von einem hellenisierten Juden im Ägypten des ersten nachchristlichen Jahrhunderts) wird dem Henoch auf seiner Himmelsreise im dritten Himmel ein Blick auf das irdische Paradies und in die

<sup>28</sup> Es seien genannt: Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī (gest. 1272): *at-Taḍkira fī aḥwāl al-mautā wa-umūr al-āhira* (Kairo: Maṭbaʿat al-Ḥalabī, 1400/1980); Muḥammad b. Abī Bakr Ibn Qaiyim al-Ġauziya (gest. 1350): *Ḥādī al-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiya, 1403/1983); Ġalāl ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān b. al-Kamāl as-Suyūṭī (gest. 1505): *ad-Durar al-ḥisān fī al-baʿt wa-naʿim al-ġinān*, gedruckt am Rand von ʿAbd ar-Raḥīm b. Aḥmad al-Qāḍī: *Daqāʾiq al-aḥbār fī ḍikr al-ġanna wa-n-nār* (Jeddah: al-Ḥaramain [o.J.] [= Kairo: al-Maṭbaʿa al-Ḥairiya, 1352/1933).

<sup>29</sup> Zain ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Raġab al-Ḥanbalī (gest. 1393): *K. at-Taḥwīf min an-nār* (Damaskus: Dār al-Bayān, 1399/1979).

<sup>30</sup> Vgl. hierzu den Beitrag von Sebastian Günther in diesem Band.

Hölle geboten. Die islamische Version nimmt diesen Gedanken auf, obwohl verschiedene Fassungen existieren: manchmal wird Muhammad im ersten, manchmal im dritten oder fünften Himmel eine Tür aufgetan, durch die er in die Hölle schaut, manchmal schliesst sich sein Besuch in der Hölle erst am Ende seiner Himmelfahrt an, nachdem er den siebten Himmel schon hinter sich gelassen hat. Ein weiteres Beispiel dafür, wie vorislamisches Traditionsgut in den *Miʿradsch* des Propheten hineinzugelangen scheint, ist die Vorstellung von Spiegelstrafen. Sie ist in den Berichten über Muhammads Höllentour stärker ausgeprägt als im Hadith und in den «Totenbüchern». Hier kann man jüdisch-christlichen Einfluss vermuten. Der früheste christliche Text, der den Gedanken des *contrapasso* formuliert, scheint die *Peter-Apokalypse* aus dem 1. oder 2. nachchristlichen Jahrhundert zu sein. Die muslimische Legende von der Höllentour des Propheten kann sehr wohl aber auch mit zoroastrischen Quellen im Austausch gestanden haben, insbesondere mit der Jenseitsvision des Priesters Ardawiraf, einem Text, der auf Mittelpersisch in den ersten Jahrhunderten des Islam redigiert wurde.<sup>31</sup> Nicht weniger als 84 der 101 Kapitel in diesem *Buch des Ardawiraf* (Pers. *Ardawirafnameh*) beinhalten eine Beschreibung der Hölle. Das *Ardawirafnameh* fand in den folgenden Jahrhunderten weite Verbreitung, was u.a. eine neupersische Nachdichtung zeigt, die etwa um 1200 entstanden ist.<sup>32</sup> Inwieweit sich die ausführlichen Bestrafungen der Hölleninsassen in Ardawirafs Legende (ob nun in der mittel- oder in der neupersischen Fassung) mit den verschiedenen Versionen von Muhammads *Miʿradsch* decken, muss noch untersucht werden. Auch in einigen Versionen des *Miʿradsch*, so viel sei zumindest festgehalten, kommt der Hölle ein wichtiger Platz zu als dem Paradies, und manche der Strafgründe und Straforten in beiden Texttraditionen ähneln sich stark.

Weniger bekannt, zumindest im Westen, als die Himmelsreise Muhammads sind andere prophetische Jenseitsvisionen, die in der muslimischen religiösen Literatur erzählt werden. Der Islam erkennt ja an, dass neben Muhammad anderen Propheten vor ihm auch Offenbarungen zuteil wurden. Viele der biblischen Geschichten über die Propheten (Abraham, Noah, Jakob, Joseph usw.) finden sich,

<sup>31</sup> Die Datierung dieses Textes ist schwierig, wenn nicht sogar unmöglich; s. Michael Stausberg, «Hell in Zoroastrian History», *Numen* 56 (2009), 238. Das *Ardāvirāfnāme* ist von Ph. Gignoux transkribiert und übersetzt worden; s. ders.: *Le livre d'Arda Viraz* (Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1984).

<sup>32</sup> Zartušt-i Bahrām (fl. 12. Jh.): *Ardāvirāfnāma-yi manzūm* (hrsg. von Rahim Afifi. Mashhad: Dānishgāh-i Mashhad, 1343sh./[1965]).

wenn auch in verkürzter Form, im Koran. In mittelalterlichen Sammlungen, die häufig den Titel «Prophetenlegenden» tragen, sind diese Geschichten judeo-christlichen Ursprungs weiter ausgeführt und so in die religiöse Vorstellungswelt des Islam integriert. Die wohl berühmteste Sammlung stammt von einem persischen Gelehrten namens Thaʿlabi, geschrieben im 11. Jahrhundert in Nischapur.<sup>33</sup> Vom Propheten Henoah, dessen muslimischer Name Idris ist, wird in Anknüpfung an das jüdische *Buch der Geheimnisse des Henoah* erzählt, dass er eine Reise ins Paradies unternommen habe. Und auch einen Blick in die Hölle wird anderen muslimischen Propheten gewährt. Man fragt sich vielleicht, ob denn Jesu Höllenfahrt, der *Descensus Christi ad Inferos*, im islamischen Schrifttum erwähnt wird. Ausgehend von der im Neuen Testament angelegten Vorstellung (I Petrus 3:19), Jesus sei zwischen Karfreitag und Ostermontag in die Hölle «hinabgefahren», wie es auch im Glaubensbekenntnis heisst, hatte sich im antiken Christentum nicht später als im 5. Jahrhundert eine Überlieferung herausgebildet, in deren Zentrum Jesu Höllenfahrt stand. Im europäischen Mittelalter war dieser Text als *Nicodemus-Evangelium* bekannt.<sup>34</sup> Aber es überrascht nicht, dass diese Geschichte keinen Eingang in den Islam fand, war sie ja unmittelbar an die Passionsgeschichte gekoppelt, d.h. Jesu Kreuzestod, und den lehnt die islamische Tradition ja bekanntlich ab, um stattdessen zu behaupten, anstelle Jesu sei ein anderer, ihm ähnlich, am Kreuze gestorben.<sup>35</sup> Ausserdem ist die zentrale Aussage des *Nicodemus-Evangeliums*, dass Jesus die Hölle bzw. ihren Fürsten, den Hades (wie es im Text heisst), sich unterwirft, die Hölle in ihren Grundfesten erschüttert und besiegt (im Englischen wird dies als *The harrowing of hell* bezeichnet) – solch eine Rolle wäre im Islam, wenn überhaupt, nur Muhammad zugestanden worden, dem Bändiger des Höllenmonsters am Tag des Jüngsten Gerichts.

Aber ganz ohne Einblick in die Hölle bleibt Jesus auch in den muslimischen Quellen nicht. Denn eine andere Legende trat an die Stelle des *Descensus*

<sup>33</sup> Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad an-Nisābūrī at-Taʿlabī (gest. 1036): *ʿArāʾis al-maḡālis fī qisṣas al-anbiyāʾ* ([Kairo:] Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiya/ʿIsā al-Bābī al-Ḥalabī [o.J.]). Dt. Übersetzung von Heribert Busse: *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006).

<sup>34</sup> Eine Übersetzung ins Englische (von M. R. James) findet sich in *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1924, Neuauf. 1953), S. 94–146. Vgl. auch Achim Masser (Hrsg.): *Das Evangelium Nicodemi in spätmittelalterlicher deutscher Prosa: Texte* (Heidelberg: Winter, 1987).

<sup>35</sup> Hierzu zuletzt Todd Lawson: *The Crucifixion and the Qurʾān: A Study in the History of Muslim Thought* (Oxford: Oneworld, 2009).

*Christi ad Inferos*: die Legende von Jesus und dem Totenschädel. Sie wurde sowohl in den Sammlungen von «Prophetenlegenden» als auch getrennt für sich alleine genommen überliefert und erfreute sich, urteilt man von der Zahl erhaltener Manuskripte, grösster Beliebtheit, insbesondere im islamischen Spätmittelalter. Die Legende hat zum Inhalt, dass Jesus über einen Totenschädel stolpert und ihn zum Leben erweckt. Der Schädel erzählt daraufhin, wie es ihm zu Lebenszeiten auf Erden ergangen, vor allem aber, wie er nach seinem Tod in die Hölle hinabgefahren ist. Die Legende taucht im islamischen Kontext zum ersten Mal in einer Quelle des frühen 11. Jahrhunderts auf (Abu Nuʿaim al-Isfahani *Hilyat al-awliyaʾ*), wo sie auf einen Sammler von Prophetenlegenden des frühen 9. Jahrhunderts (Ishaq b. Bischr, gest. 821) zurückgeführt wird. Im kanonischen Hadith (um 900) wird sie nicht erwähnt, und auch in Thaʿlabis *Prophetenlegenden* findet sich von ihr keine Spur, obwohl Thaʿlabi sonst recht frei apokryphes Material in seine Sammlung aufnimmt. Das suggeriert, dass die Geschichte im 11. Jahrhundert noch nicht voll ausgeformt war und dass ihre Authentizität skeptisch bewertet wurde. Sie blieb auch später, obwohl dann weitverbreitet, ein Bestandteil der volkstümlichen Literatur und ist wahrscheinlich hauptsächlich mündlich tradiert worden; sie gehört also stärker in den Bereich der Volksfrömmigkeit als den der «gelehrten» Tradition.<sup>36</sup> Die Geschichte geht wie folgt:

«Oh Prophet Gottes», sagt der Schädel zu Jesus, «kaum eine Stunde war vergangen [nach der Grablegung], bis daß zwei pechschwarze Engel zu mir kamen. Ihre Stimme war wie Donner und ihr Blick wie Blitze. Sie hatten gekräuselte Haare und durchfurchten den Boden mit ihren Reißzähnen. Sie sagten zu mir: *Wer ist dein Gott? Wer ist dein Prophet? Wer ist dein Imam?* Geist Gottes [*ruh Allah*, d.h. Jesus<sup>37</sup>], ich war voller Angst und antwortete: *Ich kenne keinen Gott, keinen Propheten und keinen Imam außer Allah*. Sie sagten, *Du lügst, du Feind Gottes und deiner selbst!* Sie schlugen mich mit einer Eisenstange, die so hart war, daß ich spürte, wie mir die Knochen brachen und das Fleisch vom Leibe gerissen wurde. Dann schleuderten sie mich in den Höllengrund und folterten mich dort so lange,

<sup>36</sup> Robert Tottoli hat eine beeindruckende Reihe von spätmittelalterlichen Manuskripten ausgewertet, in denen die Legende erzählt wird, und hat auch ihre Genese im frühen islamischen Schrifttum genau rekonstruiert; s. ders.: «The Story of Jesus and the Skull in Arabic Literature: The Emergence and Growth of a Religious Tradition». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003), S. 225–259. Im Artikel finden sich ausführliche Hinweise auf die Sekundärliteratur zum Thema.

<sup>37</sup> Vgl. Koran 4:171, wo Jesus als ein von Gott an Maria gesandter «Geist» (*rūḥ*) bezeichnet wird.

wie es Gott gefiel. In diesem Zustand kamen die zwei Engel zu mir, die die Taten aller Kreaturen auf dieser Erde aufschreiben, und sagten zu mir: *Feind Gottes, komm mit uns dorthin, wo die Paradiesbewohner sind.*»

Dem Inhaber des Schädels wird nun das Paradies mit seinen Wonnen gezeigt, aber nur, damit ihn die zwei Engel alsbald belehren, dass er all das nicht verdient hat. Stattdessen wird er nun in der Hölle herumgeführt:

«Ich kam mit ihnen zum ersten Höllentor. Dort waren zischende Schlangen und Skorpione. Ich fragte sie: *Für wen ist diese Folter bestimmt?* Sie sagten: *Für dich, und für die, die unrechtlich das Erbe von Waisen aufzehren!* Ich kam mit ihnen zum zweiten Tor. Dort gab es Männer, die an ihren Bärten aufgehängt waren und die aus ihren Handflächen Blut und Eiter aufleckten als seien sie Hunde. *Für wen ist diese Folter bestimmt?*, fragte ich. *Für dich*, sagten sie, *und für die, die auf Erden Wein trinken und verbotene Dinge essen!* Ich kam mit ihnen zum dritten Tor. Dort sah ich Männer, denen das Feuer durch den Mund hinein- und hinten wieder hinausfuhr. Ich fragte: *Für wen ist diese Folter bestimmt?* – *Für dich, und für die, die auf Erden verheiratete Frauen der Unzucht bezichtigen!* Ich kam mit ihnen zum vierten Tor. Dort sah ich Frauen, die an ihren Zungen aufgehängt waren und denen Feuer aus den Mündern trat. *Für wen ist diese Folter bestimmt?* – *Für dich, und für die, die auf Erden nicht die Gebete verrichten!* Ich kam mit ihnen zum fünften Tor. Dort sah ich Frauen, die an ihren Haaren aufgehängt waren und die Feuer über den Köpfen hatten. *Für wen ist diese Folter bestimmt?* – *Für dich, und für die, die sich für Männer herausputzen, mit denen sie nicht verheiratet sind!* Ich kam mit ihnen zum sechsten Tor. Dort sah ich Frauen, die an ihren Haaren und Lippen aufgehängt waren. *Für wen ist diese Folter bestimmt?* – *Für dich, und für alle verlorenen Sünder!* Schließlich kam ich mit ihnen zum siebten Tor. Dort sah ich Männer, unter denen ein Brunnenschacht war, der Falaq hieß. Dort wurde ich hineingestoßen, oh Geist Gottes, und darin erleide ich [bis zum heutigen Tag] unerträgliche Folter und erlebe unzählige Schrecknisse.»<sup>38</sup>

Ein weiterer islamischer Prophet, der sich rühmte, mit der Hölle in Berührung gekommen zu sein, ist der Prophet Buluqija. Seine Geschichte wird, anders als die von Jesus und dem Totenschädel, in Tha'labis *Prophetenlegenden* erzählt. Das Interessante an der Figur des Buluqija ist u.a., dass sich in ihm anscheinend die Gestalt des Gilgamesch erhalten hat. Wie volkstümlich die Buluqija-Le-

<sup>38</sup> Abū Nu'aim al-Iṣfahānī: *Ḥilyat al-aulyā'* (Kairo: Maṭba'at as-Sa'āda, 1932–1938), Bd. 6, S. 10–12. Diese Version der Geschichte findet sich in Englische übersetzt bei Tarif Khalidī: *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Culture* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), S. 154–157.

gende ist, zeigt sich auch daran, dass sie in den *Geschichten aus 1001 Nacht* auftaucht, und aus der dort erhaltenen Version soll hier kurz einiges zusammenfassend berichtet werden.<sup>39</sup>

Auf einer seiner langen Reisen über die Wasser am Rande der Welt begegnet Buluqija auf einer Insel den Höllenschlangen, die «so gross wie Kamele und Palmenstämme» sind und unablässig Gott preisen. Diese Schlangen erklären Buluqija, sie würden zweimal im Jahr von der Hölle auf die Erdoberfläche ausgespuckt, dann nämlich, wenn die Hölle im Winter und im Sommer Erdenluft atmet, um sich selbst eine Verschnaufpause zu gönnen. Dann, auf einer anderen Insel, beschreibt ihm Sachr, der König der Dschinn, was es mit den sieben Schichten der Hölle auf sich hat und wer in ihnen schmort. Er erläutert ihm auch die Höllenarchitektur und beschreibt ihm zwei Höllenengel, Chalit und Malit, in Löwengestalt Ersterer, in Wolfsgestalt Letzterer, deren Schwänze in Genitalien münden, die miteinander kopulieren und als Brut die Höllenschlangen und Höllenskorpione werfen.

Die Buluqija-Geschichte gehört schon fast nicht mehr in den Bereich der religiösen Literatur, denn kaum jemand wird wirklich an solche Bilder geglaubt haben. Die Grenze zum Phantastischen, zum Fiktionalen scheint hier überschritten. Unser Überblick der islamischen Höllenliteratur soll deshalb an dieser Stelle beendet werden, aber es sei abschliessend erwähnt, dass die Hölle in der vormodernen arabischen, persischen, türkischen usw. Kunstprosa und Poesie immer wieder auftaucht. Ob in Form der Jenseitsreise eines Dichters aus der Feder des Syrers Ma'arri aus dem 12. Jh.<sup>40</sup>, ob in Sprichwörtern und Redewendungen<sup>41</sup> oder als Metapher und Bild in der Dichtung<sup>42</sup>: die Hölle ist in der islamischen Literatur ständig präsent; wie überhaupt das Jenseits, den Mythen anderer religiöser Traditionen in dieser Hinsicht nicht unähnlich, als das «zeitlos Gegenwärtige» (Th. Mann) muslimischer Welterfahrung bezeich-

<sup>39</sup> Stephanie Dalley: «Gilgamesh in the Arabian Nights», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3. Ser. 1,1 (1991), S. 1–17.

<sup>40</sup> Abū l-'Alā' al-Ma'arri: *Paradies und Hölle. Die Jenseitsreise aus dem Sendschreiben über die Vergebung. Aus dem Arabischen von Gregor Schoeler* (München: Beck, 2002).

<sup>41</sup> Ein besonders dummer und widerwärtiger Mensch wird einer spätmittelalterlichen Anthologie zufolge als «Höllennrind» (*baqar saqar*) bezeichnet. (Ein harmloser Einfaltspinsel hingegen heisst *baqar al-ḡanna*, «Paradieskuh».) S. Muḥammad b. Aḥmad al-Ibšīhī (gest. ca. 1446): *K. al-Mustaṭraf* (Hrsg. von M. M. Qumaiḥa, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1413/1993), S. 22. zit. in Zoltán Szombathy: «Come Hell or High Water: Afterlife as a Poetic Convention in Medieval Arabic Literature», in Kinga Dévényi und Alexander Fodor (Hrsg.): *op. cit.*, S. 164 n1.

<sup>42</sup> S. hierzu Szombathy: *op. cit.*

net werden kann – ein Gedanke, auf den im dritten Teil dieses Beitrags noch näher eingegangen werden soll.

### 3. Struktur der muslimischen Hölle

In unserem Überblick über die muslimischen Texttraditionen und -genres, in denen die Hölle erwähnt wird, sind schon viele der Elemente genannt worden, die zu einer synthetischen Gesamtschau der muslimischen Hölle dazugehören. Diese Infernographie des Islam soll jetzt vervollständigt werden, indem wir aus dem vollen Fundus von Anschauungen schöpfen und also ein Höllenbild präsentieren, wie es etwa nach der Zeit des Ghazali im volkstümlichen Islam allgemein bekannt gewesen ist.

Zunächst müssen wir fragen: Wo ist die Hölle eigentlich gelegen? Wie bereits erwähnt gibt der Koran hierfür keine Anhaltspunkte, und so mochte auch in den nachkoranischen Jahrhunderten noch so mancher dafür halten, dass das Jenseits «rein zeitlich definiert»<sup>43</sup> sei. Das war aber eine recht elitäre, für die meisten zu abstrakte und abgehobene Lehre. Und so kam es, dass man sich an anderer Stelle durchaus Gedanken machte, wo die Hölle, oder vielmehr der Eingang zu ihr, liege. Eine beliebte Antwort war das Hadramaut-Tal des Jemen, in dem in der Tat, besonders im Sommer, Feuerhitze herrscht. Hier sollte ein Brunnen im Seitental von Barhut, aus dem üble Dämpfe entwichen, der Ort sein, an dem sich die Seelen der Ungläubigen versammelten, um gemeinsam in die Hölle zu fahren.<sup>44</sup>

Wie der Name *Dschahannam* schon nahelegte, vermuteten andere, der Hölleneingang sei in Gehinnom, dem biblischen Hinnom-Tal bei Jerusalem gelegen, zwischen dem Ostwall des Tempelbergs, dem heutigen Haram mit dem Felsendom, und dem ihm gegenüberliegenden Ölberg. Im Koran hiess es, dass zwischen Paradies und Hölle «eine Mauer mit einem Tor gesetzt wird, innerhalb davon befindet sich die Barmherzigkeit, und ausserhalb, diesseits, die (Höllens)strafe» (57:13). Manche Kommentatoren vermuteten, dass es sich bei dieser «Mauer» buchstäblich um die östliche Mauer des Harams handle, dass beim Jüngsten Gericht das Paradies also auf dem Tempelberg, die Hölle aber *extra muros*, im Hinnom-Tal, errichtet würde.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, S. 552.

<sup>44</sup> Juan Pedro Monferrer Sala: «A propósito de Wādī Yahannam», *Al-Andalus Maghreb* 5 (1997), S. 151.

<sup>45</sup> Monferrer Sala: *op. cit.*, S. 152.

Daneben gab es aber auch andere, lokale Traditionen heiliger Geographie, denen zufolge der Hölleneingang z.B. in der syrischen Wüste oder in den Bergen Afghanistans zu finden sei. Was aus diesen Vorstellungen spricht, ist das Gefühl, ja die Angst, dass die Hölle sozusagen um die Ecke liegt: ungemütlich nahe, so dass man vielleicht sogar versehentlich hineinfallen kann. In dieselbe Richtung deuten auch Hadithe und Geschichten, die eine direkte physische Verbindung der Hölle mit der Erdoberfläche beschreiben. Einer dieser Traditionen sind wir schon begegnet, in der Geschichte von den Höllenschlangen, die, durch den Hölleneingang bzw. -ausgang auf die Erde gekrochen, sich mit dem Propheten Buluqija unterhalten. Im Hadith heisst es, die Hölle habe sich bei Gott beschwert, weil sie sich wegen ihrer übergrossen Hitze von innen her selbst zerfresse. Also erlaubt Gott der Hölle, zweimal im Jahr Frischluft zu atmen, und daher kommt auf Erden die Sommerhitze und die Eiseskälte im Winter,<sup>46</sup> denn die Hölle, so muss erläuternd hinzugefügt werden, ist der islamischen Tradition zufolge nicht nur ein Ort des Feuers, sondern auch schrecklichster Kälte, dem Inferno Dantes in dieser Hinsicht übrigens nicht unähnlich.<sup>47</sup>

Wie ist die islamische Hölle topologisch konzipiert? Von den vielen Bezeichnungen für die Hölle, die sich im Koran finden, suchten die muslimischen Gelehrten späterer Zeit sieben aus und ordneten sie den sieben Toren zu, die im Koran ebenfalls genannt werden (15:44). Den Namen *Dschahannam*, *Dschahim* und *Sa'ir* sind wir schon begegnet. Die anderen vier Namen der Höllenschichten bzw. der Höllentore sind wie folgt. Dreimal benutzt der Koran die Bezeichnung *Sagar* (54:48; 74:26–7, 74:42), ein Wort, das wie *Sa'ir* auf extreme Hitze hindeutet. Jeweils an einer einzigen Stelle werden *Laza*, «loderndes Feuer» (70:15), *Hawiya*, «Abgrund» (101:9), und der seltsame, altägyptisch anmutende Name *Hutama*, «Zermalmer» (104:4–5), verwendet. Es gibt noch andere Begriffe, mit denen der Koran die Hölle bezeichnet, z.B. *Hariq*, ein weiteres Wort für Feuer, aber es sind diese sieben genannten Namen, jeweils einer Höllenschicht zugeordnet, die in der späteren eschatologischen Literatur vorzugsweise genannt werden, wenn auch über die Reihenfolge hier und da Uneinigkeit herrscht. In den *Geschichten aus 1001 Nacht* tauchen sie, wie schon erwähnt, in der Legende von Buluqija

<sup>46</sup> Buḥārī: *Ṣaḥīḥ*, K. *Bad' al-ḥalq* 10 und passim.

<sup>47</sup> Vgl. Koran 76:13, wo gesagt wird, dass die Paradiesbewohner weder Sonne noch bittere Kälte zu erleiden haben. Im Umkehrschluss lag es wohl nahe, beides den Höllenbewohnern angedeihen zu lassen.



192 auf; dort kann man auch einen Merkvers finden, der alle sieben Namen reimend in Erinnerung bringt.<sup>48</sup>

Schon die sumerische Hölle hat sieben Ringe, als Spiegelbild des Himmels.<sup>49</sup> Die sog. *Moses-Offenbarung*, die womöglich noch vorchristlichen Ursprungs ist und in der Moses vom Engel Metatron die Himmel und vom Engel Gabriel die Hölle gezeigt bekommt, unterteilt Letztere auch in sieben Regionen.<sup>50</sup> Schwieriger war zu erklären, wie die Hölle zugleich sieben, aufs Horizontale verweisende Tore haben und ein trichterförmiger Schlund sein könne. So heisst es in einer Überlieferung, der Vetter und Schwiegersohn Muhammads, Ali, habe einmal seinen Gefährten erläutert, die Tore der Hölle seien «nicht wie die Tore in dieser Welt», sondern sie seien übereinandergeschichtet, wobei er seine zwei Handflächen horizontal übereinander hielt, um visuell zu demonstrieren, was er meine.<sup>51</sup> Die dem Ali zugeschriebene Beschreibung harmonisiert, ob nun elegant oder nicht, die horizontale und die vertikale Konzeption der Hölle.

Der oberste Höllenring wird von der *Sirat*-Brücke überspannt, über die die Menschen am Tag des Jüngsten Gerichts laufen müssen, um ins Paradies zu gelangen, wobei die Gläubigen in Windeseile darüber hinweggehen und sich in Sicherheit bringen. Manche reiten sogar auf den Moscheen, in denen sie auf Erden gebetet haben und die zu dem Zwecke in grosse weisse Kamele verwandelt werden. Für die Ungläubigen und Sünder hingegen ist die Brücke schlüpfrig und so schmal wie eine Klinge oder wie ein Haar, was unweigerlich dazu führt, dass sie davon herunterrutschen und in die Hölle stürzen.<sup>52</sup> Der Sturz dauert lange, denn wirft man einen Stein von der *Sirat*-Brücke hinunter in den Höllenschlund, so erfährt man aus einer weiteren Überlieferung, fällt er siebzig Jahre, bevor er den Grund erreicht.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> S. die Übersetzung von Enno Littmann: *Die Erzählungen aus den Tausend und ein Nächten* (1921–1922, Neuaufl. Wiesbaden: Insel, 1953), Bd. 3, S. 690.

<sup>49</sup> Bei ihrer Unterweltsfahrt passiert die Göttin Inanna (Akkadisch Ishtar) die sieben Tore des Totenreiches Arallu. Vgl. J. B. Pritchard (Hrsg.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (3rd ed. Princeton, 1969).

<sup>50</sup> Übersetzt von M. Gaster: «Hebrew Visions of Hell and Paradise», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1893), S. 571–591.

<sup>51</sup> Ibn Abī Šaiba (gest. 909 oder 10): *Muṣannaf* (Riyad: Maktabat ar-Ruṣd, 1409/1988–1989), Bd. 7, S. 49; Qurtubī: *op. cit.*, S. 461; ‘Alā’ ad-Dīn al-Muttaqī al-Hindī (gest. 1567): *Kanz al-‘ummāl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 1419/1998), Bd. 14, S. 278.

<sup>52</sup> Qādī/Wolff: *Mohammedanische Eschatologie*, S. 82ff.

<sup>53</sup> ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Šan‘anī (gest. 827): *Muṣannaf* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1970–72), Bd. 11, S. 422; Qurtubī: *op. cit.*, S. 357, 479; Muttaqī: *op. cit.*, Bd. 16, S. 221.

193 Die Temperatur in der Hölle ist, wie alles andere in ihr, extrem: extrem heiss und extrem kalt. Dazu kommen Rauchschwaden, üble Winde und wabernder Kotgeruch. Aus schwarzen Wolken regnet es Steine, Schlangen und Skorpione.<sup>54</sup> In der Hölle gibt es Täler, Schluchten und Berge, Flüsse und Ozeane, und zwar sind derer, in typischer Übertreibung, in jedem Höllenring 70 000 Berge mit jeweils 70 000 Schluchten, in die jeweils 70 000 Flüsse münden. An den Ufern dieser Flüsse liegen jeweils 70 000 Burgen mit jeweils 70 000 Zimmern, in denen die Sünder gequält werden. In jedem dieser Zimmer befinden sich 70 000 mit Gift gefüllte Amphoren, und wenn von diesen Amphoren der Deckel gehoben wird, entströmen ihnen gewaltige Giftwolken, die sich zu einer Mauer aus Rauch verdicken, die *Suradiq* genannt wird und die ganze Hölle umschliesst.<sup>55</sup> Letztere Vorstellung lehnt sich an Koran 18:29 an, wo Gott sagt: «Für die Übeltäter haben wir (im Jenseits) ein Feuer bereit, dessen *Suradiq* sie umhüllen wird». *Suradiq* ist ein recht dunkles und unverständliches Wort, das im Kontext des Korans vermutlich so viel wie «Rauch» bedeutet. In der Phantasie der Exegeten aber wird daraus etwas viel Gewaltigeres, nämlich die aus dickem Rauch bestehende «Stadtmauer» der Hölle, so dick wie die Strecke, die man reisend in vierzig Jahren zurücklegt.<sup>56</sup>

Wir haben es hier mit einem typischen Muster zu tun: Einzelne, isoliert stehende Ausdrücke im Koran werden aufs Eschatologische umgemünzt und grossartig ausgeschmückt. So sagt z.B. Gott im Koran (74:17): «Ich werde ihm einen schmerzvollen *Sa‘ud* auferlegen.» *Sa‘ud* heisst so viel wie «Aufstieg», «Erklimmen», und Rudi Paret übersetzt den Satz mit: «Ich werde es ihm schwer machen» – ob nun in diesem Leben oder im nächsten bleibt unklar. Die spätere Exegese macht aus *Sa‘ud* einen Berg in der Hölle, den die Hölleninsassen hinaufklettern müssen. Siebzig Jahre dauert es, bis sie oben angekommen sind, und der Berg ist so heiss, dass ihre Hände vor Hitze zerlaufen, wenn sie sich auf das Gestein stützen. Auf dem Gipfel angekommen, werden sie hinuntergestürzt, und ihre an Sisyphus erinnernde hochalpine Tour beginnt von neuem.<sup>57</sup>

Eigentlich ist die muslimische Hölle ja eine glühend heisse Wüste, wo ausser ein paar dünnen Sträuchern und dem *Zaqqum*-Baum nichts gedeiht. Im Koran

<sup>54</sup> Qādī/Wolff: *op. cit.*, S. 94f.

<sup>55</sup> Qurtubī: *op. cit.*, S. 466, 472.

<sup>56</sup> Ebd., S. 472.

<sup>57</sup> Ebd., S. 484, 489–490.



194 jedenfalls ist von Flüssen und anderen Gewässern in der Hölle keine Rede. Aber die jüdische und christliche Vorstellung hat auch hier Einzug gehalten: Dem Text zufolge, der als *Henoah I* bekannt ist, ein ursprünglich in Aramäisch oder Hebräisch verfasster Text aus dem 1. oder 2. nachchristlichen Jahrhundert, fließt durch die erste Hölle ein Fluss aus Feuer. In der Johannes-Offenbarung wird dreimal gesagt, dass die Sünder in einen See aus Feuer geworfen werden. Schliesslich werden auch in der *Paulus-Apokalypse* aus dem 4. Jh. n. Chr., die einflussreichste (oder wenigstens die am häufigsten übersetzte) Höllenvision des europäischen Mittelalters vor Dante, Flüsse aus Feuer genannt. Und so kann es nicht verwundern, wenn es auch dem mittelalterlichen Höllenbild des Islam an feurigen Flüssen und Seen nicht mangelt. Im vierten Höllenkreis, so heisst es in einer Überlieferung, fließt ein Fluss aus kochendem Sulphur.<sup>58</sup> Der Koran sagt (19:59), dass die Ungläubigen einst in eine «Ausweglosigkeit» geraten werden. Das Wort für «Ausweglosigkeit» ist im Arabischen *Ghai*, und es überrascht nicht, dass die Exegeten daraus einen Eigennamen machen, den sie einem Feuerfluss in der Hölle zuordnen, dem Fluss *Ghai* im tiefsten Höllenring, in dem Blut und Eiter fließt.<sup>59</sup>

So viel also zur Topographie der Hölle, zu ihren meteorologischen, geologischen und architektonischen Eigenschaften. Zur Flora der Hölle ist nicht sehr viel zu sagen, mit Ausnahme des schon genannten *Zaqqum*-Baums. Die Fabulierlust der Exegeten hat natürlich auch hier nicht haltgemacht. Schon im Koran wird gesagt, dass dieser bemerkenswerte Baum «auf dem Grund der Hölle» wachse und dass seine Früchte «Dämonenköpfen» (*ru'us asch-schayatin*) gleichen (37:62–68). Die Hölleneinwohner, so heisst es weiter, würden gezwungen, von *Zaqqum* zu essen, dass in ihren Bäuchen «kocht wie flüssiges Metall» (44:45). Die spätere eschatologische Literatur fügt hinzu, dass *Zaqqum* extrem giftig sei, so giftig, dass, «wenn ein Tropfen von *Zaqqum* in die Welt fiel, die Lebensgrundlage aller Menschen dadurch zugrunde gerichtet würde». <sup>60</sup> Wenn die Hölleninsassen von den Früchten *Zaqqums* essen wollen, schnappt der Baum nach ihnen. <sup>61</sup> Muhammad sieht während seiner Höllentour, dass in den Dämonenköpfen schwarze Würmer stecken, ein jeder hundert Ellen lang, und

<sup>58</sup> Miguel Asin Palacios: *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (1919, Neuaufl. Madrid: Hiperión, 1984), S. 139.

<sup>59</sup> Qurṭubī: *op. cit.*, S. 485–486.

<sup>60</sup> Ibn Abī Šaiba: *op. cit.*, Bd. 7, S. 52.

<sup>61</sup> Abū Nu'aim al-Iṣfahānī: *Ḥilyat al-auliyyā'* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1405/1984–1985), Bd. 2, S. 314.

195 dass nun die Hölleninsassen diese «Früchte» essen müssen.<sup>62</sup> *Zaqqums* Wurzeln werden nicht von Wasser, sondern, wie sollte es anders sein, von Feuer genährt.<sup>63</sup> Seine Äste reichen bis in alle Schichten der Hölle hinauf.<sup>64</sup> Wir wollen nun zu den Wesen kommen, die diese Landschaft bevölkern, und mit den Tieren anfangen, denn die Fauna der islamischen Hölle ist, im Ge-

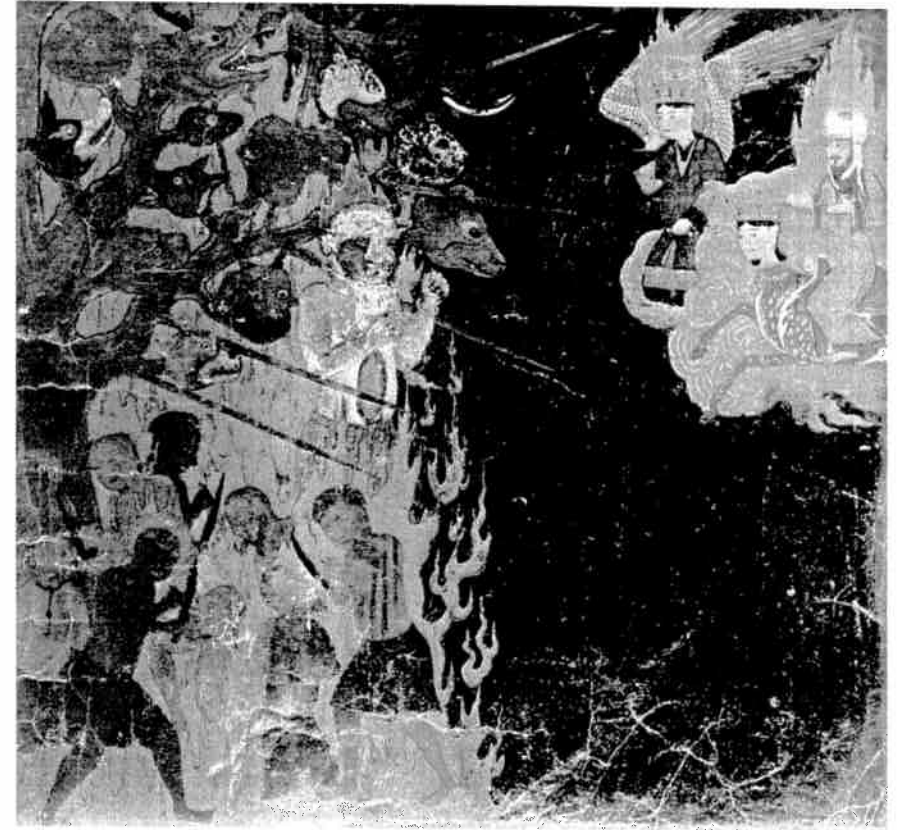


Abb. 3: Der *Zaqqum*-Baum.

gensatz zu ihrer Flora, ein äusserst interessantes Thema. Dem grössten Exemplar in diesem Bestiarium, dem Höllenugeheuer *Dschahannam*, sind wir in der Geschichte aus der «kostbaren Perle» schon begegnet. Es gibt daneben aber

<sup>62</sup> Ebd., Bd. 6, S. 11.

<sup>63</sup> Qurṭubī: *Ahkām al-Qur'ān* (Kairo: Dār aš-Ša'b [o.J.]), Bd. 15, S. 85.

<sup>64</sup> Ta'labī: *Tafsīr* (hrsg. von Abū Muḥammad b. 'Āšūr, Beirut: Dār Ihyā' at-Turāṭ al-'Arabī, 1422/2002), Bd. 8, S. 145.

eine Vielzahl anderer Tiere in der Hölle, vor allem aber Schlangen und Skorpione. Die Schlangen sind dick wie die Häse baktrischer, also zentralasiatischer, doppelbuckiger Kamele, die Skorpione gross wie Maultiere.<sup>65</sup> Sie jagen die Höllenbewohner durch der Hölle finstere Täler und fressen sich in ihre Leiber.<sup>66</sup> Schlangen sind im Islam auch auf Erden allgemein unbeliebt: Im Hadith wird öfters empfohlen, Schlangen zu töten. Das Nebeneinander von Schlangen und Skorpionen taucht auch in einer muslimischen Legende auf, derzufolge die Schlange weinte, als Gott sie aus dem Paradies vertrieb. Ihre Tränen wurden zu Skorpionen, wenn sie auf die Erde, zu Krebsen, wenn sie ins Wasser der Ozeane fielen.<sup>67</sup>

Weniger prominent, aber auch in der Hölle vorhanden sind andere Tiere der kriechenden und fleuchenden Art. Vom Propheten wird überliefert, dass alle fliegenden Insekten für die Hölle bestimmt sind, ausser die Bienen.<sup>68</sup> Man möchte denken, dass die Bienen im Paradies dafür zuständig sind, die Flüsse mit Nektar zu füllen (Koran 47:15 spricht vom «klarem Honig», der in ihnen fliesst), aber die Exegeten sagen, dass der Honig von Gott direkt geschaffen wird.<sup>69</sup> Ganz im Gegensatz zu den Seligen des altägyptischen Jenseits, die fröhlich Ackerbau betreiben, müssen im muslimischen Paradies nicht einmal die Bienen arbeiten. Der Literat Dschahiz meint im 9. Jh., der Anblick hässlicher und wilder Tiere, Reptilien, Insekten (insbesondere der Mücken) sei Teil der Höllenstrafe. Alle Tiere, die schön anzusehen sind, wie Gazellen, Pferde, Pfauen und Fasanen, sind hingegen im Paradies zu finden.<sup>70</sup>

In einzelnen Traditionen liest man, dass Löwen und Wölfe, verwandelt in schreckliche Monster, die Sünder durch die Hölle jagen.<sup>71</sup> Wenn jemand sich dadurch verständigt hat, dass er die Almosensteuer auf sein Vieh nicht gezahlt

<sup>65</sup> Qāḍī/Wolff: *op. cit.*, S. 86.

<sup>66</sup> Qurtubī: *Taḍkira*, S. 354, 485f.

<sup>67</sup> René Basset: *Mille et un contes, récits & légendes arabes* (Paris: Maisonneuve Frères, 1924–1926), Bd. 3, S. 13, berichtet dies aus al-Qalyūbī's (gest. 1659) *an-Nawādir fī hikāyāt as-sālīhīn*. Zum Bild der Schlange im Islam s. auch Gudrun Schubert: «Dämon oder Haustier, ungläubig oder heilig: Zur Vielgestaltigkeit der Schlange im Islam», in E. Hornung und A. Schweizer (Hrsg.): *Die Weisheit der Schlange. Eranos 2003/2004* (Basel: Schwabe, 2005).

<sup>68</sup> Ġāḥiz: *Ḥayawān* (hrsg. von 'Abd as-Salām Ḥārūn, 8 Bd., Kairo 1965–1969), Bd. 3, S. 393.

<sup>69</sup> Rāzī: *Mafāṭīḥ* (32 Teile in 16 Bd., 3. Aufl., Kairo, 1985), Bd. 28, S. 54–55.

<sup>70</sup> Ġāḥiz: *op. cit.*, Bd. 3, S. 395.

<sup>71</sup> Soubhi El-Saleh: *La vie future selon le Coran* (Paris: J. Vrin, 1971), S. 49f.

hat, wie es das Gesetz verlangt, dann werden seine Kühe, Kamele und Ziegen in der Hölle auf ihm herumtrampeln und ihn mit ihren Hörnern stossen.<sup>72</sup> Auch empfiehlt es sich, seine Katze gut zu behandeln. Vom Propheten wird berichtet, dass er in der Hölle eine Frau gesehen habe, die unablässig von einer Katze gekratzt wurde, weil sie sie zeitlebens eingesperrt und schliesslich Hungers hatte sterben lassen.<sup>73</sup>

Von den Tieren, die die Sünder quälen, kommen wir zu den eigentlichen Höllenschergen, den Folterknechten der Hölle. Diese sind im Islam Engel. Sehr unansehnliche, hässliche und grausame Engel zwar, aber dennoch Engel. Der strikte muslimische Monotheismus lässt nicht zu, dass an ihrer Stelle Dämonen oder Teufel walten, denn diese befinden sich ja in einem Zustand der Auflehnung gegen Gott.<sup>74</sup> Nach dem Jüngsten Gericht ist im Islam für Auflehnung gegen Gott aber kein Platz mehr. Iblis, der islamische *diabolo*,<sup>75</sup> fristet denn auch als einer der Bestraften in der Hölle sein Dasein, nicht aber als ihr Fürst, denn im Koran sagt Gott zu ihm: «Wer (auch immer) ... dir folgt, die Hölle werde ich mit euch allen anfüllen» (7:18).

Der Koran spricht von neunzehn Wächtern (39:71, 74:31), die die Höllentore bewachen und das Feuer hüten. An anderer Stelle (96:18) werden diese Wächter beim Namen genannt: *Zabaniyya* heissen sie (Sg. *Zibnī*). Früh stellte sich den Exegeten das Problem, wie neunzehn Höllengel es mit den Abermillionen an Höllensinsassen aufnehmen konnten. Man neigte dazu, die Zahl nicht ganz wörtlich zu nehmen. Ein frommer Mann der Frühzeit des Islam soll einmal gefragt worden sein, wer denn diese neunzehn seien? Es handle sich wirklich um 19 000, soll er gesagt haben, oder aber vielleicht doch nur um neunzehn, jeder einzelne sei aber mit einer furchterregenden gespaltenen

<sup>72</sup> Buḥārī: *Ṣaḥīḥ*, K. *az-Zakāt* 3, 43; Qurtubī: *Taḍkira*, S. 354.

<sup>73</sup> Buḥārī: *Ṣaḥīḥ*, K. *aš-Šurb* 9. Andererseits heisst es an anderer Stelle, Katzen «sind den Kreaturen Satans, zum Beispiel Schlangen und Skorpionen, feind». S. Ġāḥiz: *op. cit.*, Bd. 4, S. 300.

<sup>74</sup> Vgl. Denkard IX 14.2: In der dualistischen Konzeption der Pahlavi-Texte ist die Hölle mit Dämonen gefüllt, die zusammen mit Ahreman aus ihr zu entkommen suchen, um auf der Erde Chaos zu stiften.

<sup>75</sup> Zur Figur des Iblis/Satan s. den Beitrag von Annemarie Schimmel und Gudrun Schubert zur Eranostagung 2002, welche unter dem Thema «Fra Diavolo – Vom Umgang mit dem Bösen» stand. Der Beitrag ist veröffentlicht unter dem Titel «Ich bin besser als er.» Zu Begriff und Gestalt des Teufels im Islam», in E. Hornung und A. Schweizer (Hrsg.): *Der Mensch und sein Widersacher. Eranos 2001/2002* (o.O., 2003), 107–117.

Eisenstange bewaffnet.<sup>76</sup> In diese Richtung wurde der Gedanke weiterentwickelt: Die *Zabaniyya* seien riesengross, mit einer Schulter im Westen, mit der anderen im Osten,<sup>77</sup> oder sie könnten die Sünder sowohl mit Händen als mit Füßen greifen, in jeder Hand und in jedem Fuss 10 000 von ihnen,<sup>78</sup> sie seien mit ausreichend Fingern ausgestattet, um alle Höllenbewohner gleichzeitig quälen zu können,<sup>79</sup> usw. usf. Andere wiederum zogen es vor, schlicht zu argumentieren, die Zahl neunzehn solle nur auf die Vielzahl der *Zabaniyya* hindeuten, in Wirklichkeit gebe es ihrer aber unzählige.<sup>80</sup>

Wie gesagt, sind die Höllenengel kein schöner Anblick, wir sind ihnen schon in der Legende von Jesus und dem Totenschädel begegnet: Schwarz sind sie, ihre Augen wie Blitze, Fangzähne so gross wie Kuhhörner, die Lippen hängen ihnen bis zu den Füßen, was obendrein mit üblem Mundgeruch einhergeht.<sup>81</sup> Mit ihren Eisenstangen schlagen sie auf die Sünder ein, so dass denen die Knochen in kleinste Teile zersplittern.<sup>82</sup> Der Anführer dieser *hell's angels* ist der notorisch schlecht gelaunte Malik, Wächter am Hölleneingang, der, wie es in einer Version der Himmelsreise Muhammads heisst, aus dem «Zorn Gottes erschaffen» ist.<sup>83</sup>

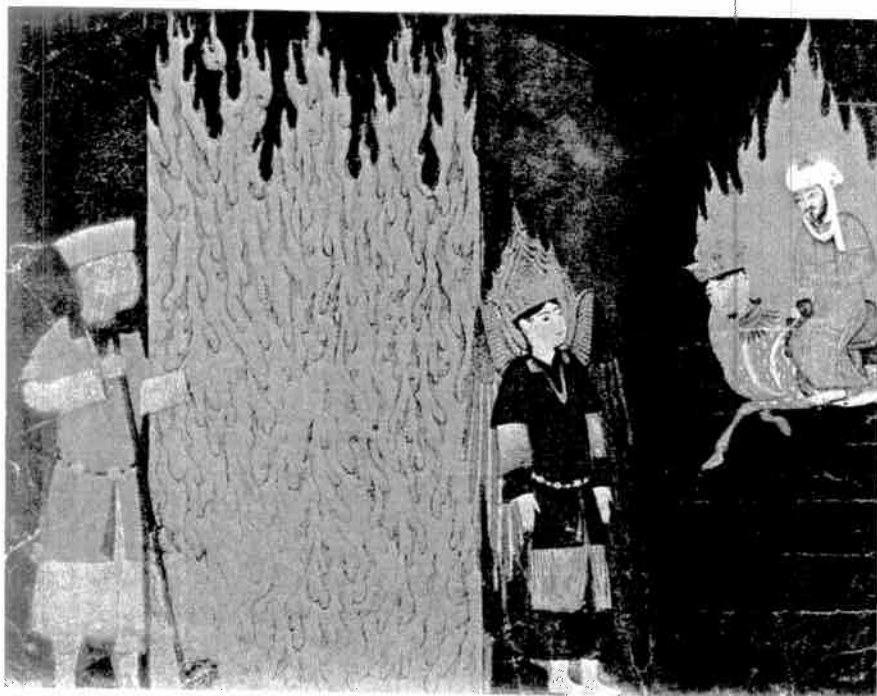


Abb. 4: Malik vor dem Tor zur Hölle.

#### 4. Funktion der muslimischen Höllenvorstellungen

Den Strafarten und Kategorien der Sünder in der Hölle des Islam soll nun im Kontext der vielschichtigen Frage der *Funktion* muslimischer Höllenvorstellungen nachgegangen werde. Wenden wir uns zunächst einigen allgemeinen psychologischen Überlegungen zu. Als die Spezialisten für tiefeschürfende psychologische Fragen, als Meister im Erforschen der Seele galten im Islam seit jeher die Sufis. In unserem Überblick über das muslimische Schrifttum zur Hölle sind die Mystiker nicht genannt worden. Tatsächlich sind mystische Darstellungen der Hölle im Islam eher selten. Wie bei den meisten Mystikern steht bei den Sufis die Erziehung der Seele hin zum rein Geistlichen, die Erhöhung des Menschen hin zu Gott, d.h. seine Apotheose, im Vordergrund. Die Himmelsreise des Propheten Muhammad war, obwohl sie manchmal auch einen Blick in die Hölle bot, vor allem deshalb so beliebt, weil sie für die Sufis als Metapher für ihren eigenen Aufstieg in himmlische Sphären durch stufenweise Läuterung der am Weltlichen verhafteten Seele gelten konnte. Die Jenseitsvisionen und -reisen der Sufis gingen daher tendenziell immer eher in die vertikale Höhe als vertikal in die Unterwelt.

Doch erfreute sich die Hölle bei einer bestimmten Sorte von Sufis einer gewissen Beliebtheit, nämlich den weltabgewandten Asketen, die vor allem in den ersten zwei Jahrhunderten das Gesicht des jenseitig orientierten Islam prägten und deren Religion, in den Worten des schwedischen Religionswissenschaftlers Tor Andrae, eine «Religion der Angst»<sup>84</sup> war, Angst davor, dem hohen Anspruch der Gottheit auf unbedingten Gehorsam und unbedingte Reinheit nicht zu genügen. Diese Männer, so z.B. der berühmte Hasan aus Basra (gest. 728), stehen gewissermassen im Gegensatz zu denjenigen späteren (und berühmteren) Sufis, die ganz in der Liebe zu Gotte aufzugehen trachteten: visionäre Gestalten wie Bistami (gest. 874), der «Märtyrer der Liebe» al-Halladsch (gest.

<sup>76</sup> Qurtubī: *Taḍkira*, S. 471.

<sup>77</sup> Ebd., S. 483.

<sup>78</sup> Qādī/Wolff: *op. cit.*, S. 67.

<sup>79</sup> Qurtubī: *Taḍkira*, S. 482.

<sup>80</sup> Abū l-Laiḥ as-Samarqandī: *Tafsīr [Baḥr al-'ulūm]* (hrsg. von Maḥmūd Maṭraqī, Beirut: Dār al-Fikr [o.J.]), Bd. 3, S. 494.

<sup>81</sup> Ġazālī: *ad-Durra al-fāḥira*, S. 17.

<sup>82</sup> Qurtubī: *Taḍkira*, S. 483.

<sup>83</sup> Qushairī (gest. 1072): *K. al-Mi'rāḡ* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṭa, 1384/1964), S. 46.

<sup>84</sup> Tor Andrae: *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism* (1947. engl. Übers. von Birgitta Sharpe, Albany: State University of New York Press, 1987), S. 100; vgl., S. 33–54, 91–106.

200 922), oder auch Maulana Rumi (gest. 1273), dessen Grab in Konya in der Türkei liegt und auf den sich der Orden der Mevlevis, der «kreiselnden Derwische», zurückführt. Manche Forscher lehnen es daher ab, diese frühen Asketen überhaupt als «Sufis» zu bezeichnen. – Wie dem auch sei, jedenfalls scheinen sich diese frühen Asketen bunt ausgemalter Höllensbilder bedient zu haben, um sich selbst daran zu erinnern, was ihnen bevorstand, wenn sie ihren eigenen hohen Ansprüchen nicht gerecht wurden.

Die früheste thematische Sammlung von Höllen-Hadithen und Höllengeschichten, die uns überhaupt bekannt ist, stammt aus der Feder eines eben solchen Asketen. Die Sammlung trägt den bezeichnenden Titel *Das Buch der Askese* (*K. al-Zuhd*), auch wenn darin gar nichts steht, was wir gemeinhin unter Askese verstehen, also Fasten, Schlafentzug usw. Stattdessen wird lediglich die Hölle beschrieben, und dies recht ausführlich.<sup>85</sup> Als bekanntester Vertreter dieser zu Zerknirschung und Trauer neigenden Gruppe gilt gemeinhin ein 857 gestorbener Iraker, der wegen seiner psychoanalytischen Interessen unter dem Namen Muhasibi, also «der Seelenprüfer», der Nachwelt in Erinnerung geblieben ist. Dieser Muhasibi hat ein eschatologisches Traktat hinterlassen, das als *Das Buch des Sich-In-Acht-Nehmens* (*K. al-Tawahhum*) betitelt ist. Mit warnenden Worten beschreibt Muhasibi dem Leser, den er in der zweiten Person direkt anredet, wie es ihm im Jenseits ergehen wird. Virtuoso spielt er mit dem Gedanken, dass Erlösung hin zum Paradies wohl möglich ist, Verdammnis und Strafe in der Hölle aber bis zuletzt eine reale Bedrohung darstellen. Selbst gläubige Muslime können noch beim Gang über die *Sirat*-Brücke ausrutschen und in den Höllenschlund hinunterstürzen. Muhasibi schreibt beschwörend:

«Nimm' dich in Acht (*tawwahim nafsaka*)! Schon näherst du dich dem Ende [der Brücke]. In deinem Herzen spürst du, unwiderstehlich, daß du gerettet bist, aber trotzdem nimmst deine Anspannung zu... In deinem Herzen scheint es dir, als wärest du Gott schon ganz nah, und du wünschst dir, Ihm zu gefallen. Schliesslich gelangst du ans Ende. Du machst einen Schritt. Du setzt einen Fuß auf den schmalen Platz, der zwischen der Brücke und dem Eingang zum Paradies liegt. Dein anderer Fuß ist noch auf der Brücke. Und sowohl deine Furcht als auch deine Hoffnung steigern sich in deinem Herzen ins Unermessliche.»<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Es handelt sich um das *K. al-Zuhd* des Asad b. Mūsā (gest. 827), das schon 1909 von Rudolf Leszynsky ediert, übersetzt und kommentiert wurde (s. Fussnote 8). Andere Beispiele von Autoren, die dem *Zuhd* zuneigten und Werke verfassten, in denen der Hölle ein wichtiger Platz zukommt, sind Ibn al-Mubārak (gest. 797), Ibn Hanbal (gest. 855) und der schon mehrfach zitierte Abū Nu'aim al-Isfahānī.

Eindringlicher als mit diesem Bild des Spagats zwischen der Höllenbrücke und dem Paradiesvorplatz könnte man die widersprüchliche Erfahrung des Göttlichen, den Gegensatz, den Rudolf Otto mit dem Begriffspaar des *mysterium fascinans* und *mysterium tremendum* beschrieben hat,<sup>87</sup> wohl nicht zum Ausdruck bringen. Muhasibi fühlt sich einerseits mit Sehnsucht zum Paradies hingezogen, dem Paradies auch zugehörig, andererseits graut es ihm vor dem Höllenschlund, dem «Schrecken Gottes», dem er jederzeit zum Opfer fallen kann. Bei den muslimischen Mystikern späterer Zeit wird dieser Gegensatz mit dem Begriffspaar *dschamal* und *dschalal* umschrieben, «Liebenswürdigkeit» und «Majestät».<sup>88</sup>

Was hier zum Ausdruck kommt, ist eine sehr konkret, ja schon körperlich erfahrene Erlösungsangst. Der Asket Sari as-Saqati (gest. 867) soll eigener Aussage zufolge mehrmals am Tag seine Nasenspitze fixiert haben, um zu überprüfen, ob sie sich schon geschwärzt habe, denn die Gesichter der Ungläubigen in der Hölle sind muslimischer Auffassung zufolge schwarz gefärbt, und der Koran selbst spricht an einer Stelle von «dem Tag», nämlich dem des jüngsten Gerichts, «an dem manche Gesichter geschwärzt sein werden» (3:106).<sup>89</sup>

Der Einfluss dieser Erlösungsangst der frühen Sufis ist auch in der späteren Sufik noch spürbar – das Beispiel des Ghazali wurde ja schon erwähnt. Man kann hier vielleicht von einer psychologischen Funktion der Hölle sprechen: Sie dient, indem sie den «Schrecken Gottes» bildlich vor Augen führt, dazu, sich der eigenen Sündhaftigkeit bewusst zu werden; sie spornt dazu an, die Untiefen der eigenen Seele auszuloten. Der Abstieg in die Hölle, wie er vom Propheten Muhammad in der äusseren Welt vorgelebt wurde, ist somit für den Sufi auch eine Reise ins Innere der Seele. Der Reise durch den Makrokosmos in der *Extase* entspricht die Reise durch den Mikrokosmos in der *Enstase* (M. Eliade).

<sup>86</sup> Al-Hārīṭ b. Asad al-Muḥāsibī: *K. al-Tawahhum* (hrsg. und übers. von André Roman. *Une vision humaine des fins dernières*, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1978), §116.

<sup>87</sup> Rudolf Otto: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917, München: Beck, 1979), S. 14–22, 42–52.

<sup>88</sup> Zu diesem Begriffspaar vgl. Josef van Ess, «Schönheit und Macht. Verborgene Ansichten des islamischen Gottesbildes», in E. Hornung und A. Schweizer (Hrsg.): *Schönheit und Mass. Beiträge der Eranostagungen 2005/2006* (Basel: Schwabe, 2007), S. 15–42, insbes. S. 27, 32–34. Man vgl. auch Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), S. 44f., die diese Dichoomie am Beispiel des Ägypters Dhū n-Nūn (gest. 861) diskutiert, des Weiteren auch, grundlegend, Sachiko Murata: *The Tao of Islam* (Albany, NY: SUNY Press, 1992).

<sup>89</sup> Andrae: *op. cit.*, S. 101.

In weniger mystischem Bezug könnte man hier auch einfach von der moralisch-didaktischen Funktion der Hölle sprechen. Höllenbeschreibungen geben schnelle, einfache Antworten darauf, was sündiges Verhalten und daher auf Erden besser zu vermeiden ist. In der Geschichte islamischer Gesellschaften boten diese Beschreibungen einen moralischen Katechismus, auf den jeder relativ problemlos Zugriff hatte, nämlich in Form der mündlich tradierten, von Volkspredigern und Geschichtenerzählern unter die Leute gebrachten Legenden über die Jenseitsreise des Propheten, die Begegnung Jesu mit dem Totenschädel oder die Abenteuer des Buluqija. So ist denn auch die ethische Theorie, wenn man es so nennen kann, im Kontext der muslimischen Höllenvorstellungen stärker entwickelt als in dem der Paradiesvorstellungen – ähnlich wie im Christentum, wo diese Tendenz in der göttlichen Komödie Dantes kulminiert.<sup>90</sup>

Die muslimischen Theologen waren sich einig, dass nur die Todsünden zur Höllenstrafe führen können, nicht aber geringere Vergehen. Aber mit der Frage, was denn nun eigentlich eine Todsünde sei, taten sie sich schwer, schon deswegen, weil der Koran zwar zwischen leichten Sünden und Todsünden unterscheidet (4:31 und passim), aber nicht sagt, wie diese abstrakten Begriffe konkret zu füllen seien.<sup>91</sup> Gibt es vier Todsünden oder sieben, elf oder sogar noch mehr? Listen von Todsünden, wie sie sich die Theologen zusammendenken, haben die unangenehme Tendenz, im Laufe der Jahrhunderte anzuschwellen. Wie ist dem beizukommen? Vielleicht mit einer allgemeinen Definition, die, sagen wir, ein oberes Limit markiert?

Die Definition der Todsünde, auf die sich die sunnitischen Theologen einigten, war dazu freilich nicht geeignet. Es hiess, eine Todsünde sei alles, was Gott im Diesseits mit einer *Hadd*-Strafe belegt habe, im Weiteren aber auch alles, was im Jenseits bestraft werde.<sup>92</sup> Die *Hadd*-Strafen sind für fünf Sünden vorgesehen: für Unzucht, falsche Bezeichnung anderer als unzüchtig, Diebstahl, Weingenuss und Wegelagerei. Auf den zweiten Teil der Definition kommt es aber an: Eine Todsünde ist «alles, was Gott im Jenseits mit Strafe bedroht». Das heisst, das Pferd von hinten aufzuzäumen. Denn woher, wenn

<sup>90</sup> Vgl. Casey: *op. cit.*, S. 20.

<sup>91</sup> Hierzu Ralph Stehly: «Un problème de théologie islamique: La définition des fautes graves (*kabā'ir*)», *Revue des Etudes Islamiques* 45,2 (1977), S. 165–181.

<sup>92</sup> So bei Ibn Ḥanbal (gest. 855), Ibn 'Atīya (gest. 993), Ġazālī (gest. 1111), Ibn al-Ġausī (gest. 1200) und Ḍahabī (gest. 1348). Vgl. mein *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), S. 110f.

nicht aus der ausufernden Höllenliteratur, wusste man, was im Jenseits bestraft wird? Streng genommen hätte man sich natürlich auf den Koran und die kanonischen Sammlungen des Hadith beschränken können. Weil die aber hinsichtlich der Kategorien von Sündern in der Hölle wenig hergaben, begnügten sich damit wohl nur die anspruchlosesten Ethiker. Mit dem oben beschriebenen Wachstum der Höllenliteratur ging daher auch eine Ausweitung des Todsündenbegriffs einher, die schliesslich in den ellenlangen Listen von Todsünden des islamischen Spätmittelalters gipfelte: Der Syrer Ibn Hadschar al-Haithami zählte im 16. Jh. nicht weniger als 467 Todsünden.<sup>93</sup>

In der oben zitierten Legende von Jesus und dem Totenschädel wurden ja schon so manche Sünder, die über die üblichen Verdächtigen hinausgehen, genannt, z.B. die, «die verbotene Dinge essen» – hier ist dem Weingenuss der Konsum aller nicht *halaler* Speisen als Todsünde zur Seite gestellt. Leicht kann also in solche Geschichten ein Zug von Puritanismus hineingeraten. Die extreme Angst vor ritueller körperlicher Verunreinigung, wie sie die zoroastrische Religion kennzeichnet, scheint vor allem in gewisse Versionen des *Mīradsch* des Propheten Muhammad übernommen, und auch kleinere Vergehen, die wenigstens nach unserem Massstab nicht unbedingt eine Bestrafung in der Hölle verdienen, werden genannt. Darauf, dass man seine Katze besser nicht vernachlässigt, wurde schon hingewiesen. Der Prophet Muhammad und andere, denen Höllenvisionen zuteilwerden, sind auch Zeugen, wie die, die in der Moschee geschlafen, oder solche, die in ihr einen Schwatz mit ihrem Nachbarn abgehalten haben, von den Höllengel'n gefoltert werden.<sup>94</sup>

Andererseits besteht ein Vorteil dieses flexiblen, phantasievollen Umgangs mit dem Höllenbild darin, dass die Hölle auch eine sozialkritische Funktion übernehmen kann, dann nämlich, wenn in den Höllenvisionen auf einmal die Vertreter korrupter Gelehrsamkeit oder obrigkeitlicher Gewalt und Tyrannei auftauchen. So sieht Muhammad während seiner Höllentour Leute, denen die Höllenschergen mit Scheren die Lippen abschneiden, woraufhin diese sofort wiederhergestellt werden, nur damit die grässliche Prozedur von neuem beginnen kann. Der Engel Gabriel, der Muhammad bei seiner Jenseitsreise begleitet, erklärt ihm, dies seien die Prediger, die auf Erden Frömmigkeit predigten,

<sup>93</sup> Vor Haiṭamī soll Ibn 'Abbās (gest. 687) sieben Todsünden gezählt haben. Makkī (10. Jh.) spricht von 17, Ibn Ḥazm (11. Jhd.) von 39, Ḍahabī (14. Jh.) von 75.

<sup>94</sup> Quṣairī: *op. cit.*, S. 40, 47.





Abb. 5: Strafe derjenigen, die das Vermögen von Waisen aufzehren.

Selbst der Sultan muss schmoren, wenn er sich auf Erden nicht benimmt. Ghazali überliefert ein Hadith in diesem Sinne:

«Am Tag des Gerichts werden die Inhaber von Gewalt vor Gott gebracht, und Er wird zu ihnen sagen: «Ihr ward die Hirten Meiner Herde und die Schatzhüter Meines Reichs. Warum habt ihr *Hadd*-Strafen und andere Strafen ausgeteilt, die über das hinausgehen, was Ich euch vorgeschrieben habe?» Sie werden antworten: «Herr, [es geschah] aus Zorn darüber, dass sie [die Untertanen] sich gegen Dich versündigten.» Gott wird sagen: «Warum sollte euer Zorn Meinen übersteigen?» [...] Dann werden ihnen die Höllenschichten gezeigt.»<sup>96</sup>

In dieser Überlieferung wird die exzessive Anwendung staatlicher Gewalt kritisiert, besonders dann, wenn sie über den engen von der Scharia gesetzten

<sup>95</sup> Qurtubī: *Tadkīra*, S. 499; Muttaqī: *op. cit.*, Bd. 10, S. 85.

<sup>96</sup> Ghazālī: *Naṣīḥat al-mulūk* (hrsg. von Ġalāl ad-Dīn Humāṭī, Teheran: Intishārāt-i Bābak, 1361/1982), S. 22.

Relativ häufig finden sich auch Berichte darüber, dass die Helfer despotischer Obrigkeit in der Hölle leiden müssen. Ein Hadith z.B. besagt, etwas kryptisch, dass «die Polizisten, Gerichtsdienstler und Tyrannenhelfer Hunde der Hölle» sind.<sup>97</sup> Das kann auf verschiedene Art und Weise verstanden werden: Einerseits scheint die Aussage dieses Hadithes zu sein, dass Polizisten und Gerichtsdienstler sich auf Erden so verhalten, als seien sie der Hölle entsprungen. Andererseits könnte man das Hadith dahingehend interpretieren, dass die Hunde, die die Sünder in der Hölle quälen, so schrecklich sind wie die Polizisten und Gerichtsdienstler auf Erden. Schliesslich kann das Hadith auch als versteckte Drohung aufgefasst werden, dass nämlich die Polizisten und Gerichtsdienstler dereinst, in Hunde verwandelt, in der Hölle ihr Dasein fristen werden. Vielleicht sind auch alle drei Interpretationen gleichzeitig möglich. Die triste, häufig von Gewalt und Unterdrückung geprägte Wirklichkeit menschlichen Erdendaseins erschiene hierdurch mit der eschatologischen Zukunft in paradoxaler Weise verschränkt und «gleichzeitig» gemacht.

Schon in der Antike gab es das Bewusstsein, dass die Qualen der Unterwelt in Wirklichkeit nur die Qualen repräsentieren, die die Menschen auf Erden erleiden. So sagt Lukrez in *De Rerum Naturae* (3. Buch, Verse 830ff.): «Alle Foltern, die der Tradition zufolge in der Unterwelt stattfinden, alle, wie auch immer sie geartet sein mögen, finden sich auch in unserem Leben ... Gefängnis, Sturz von hohen Felsen, Peitschen, Henker, Ketten, Pech, glühende Klingen, und Fackeln.»

Ganz ähnlich lässt sich auch im Hinblick auf die muslimische Hölle argumentieren. Zwar ist die Feuerstrafe immer präsent, aber das Feuer ist beileibe nicht «die Quelle allen Leidens» in der muslimischen Hölle, wie schon einmal vorgeschlagen wurde.<sup>98</sup> Das Feuer brennt vielmehr im Hintergrund. Man könnte auch sagen, es handelt sich um einen Feuerschleier, der sich über alles legt, unter dem aber sämtliche Strafarten, die der weltlichen Justiz im mittelalterlichen Islam geläufig und bekannt waren, von den Höllengeln an den Hölleninsassen vollzogen werden: Da wird geköpft, gekreuzigt, gepeitscht, gesteigt, von hohen Türmen gestossen, ertränkt, gefoltert, geblendet, verstümmelt, von Tieren zu Tode getrampelt, in dunkle Kerker gesperrt, an den Pranger gestellt.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Qurtubī: *Tadkīra*, S. 500; Muttaqī: *op. cit.*, Bd. 3, S. 200.

<sup>98</sup> El-Saleh: *op. cit.*, S. 51.

<sup>99</sup> Vgl. mein *Justice, Punishment, and the Medieval Muslim Imagination*, Kap. 4.



Ein Bedürfnis nach Abbildung scheint sich hier Bahn zu brechen, ein Bedürfnis, das Unsagbare, Unsägliches zu verbalisieren. Einerseits ist dieses Unsäglich-Unsagbare der «Schrecken» und die «Gewalt Gottes», die manche, so die frühen Sufi-Asketen vom Schlage Muhasibis, dunkel erahnten; andererseits wird hier die Gewalt irdischer Machthaber ins Jenseits abgebildet, und sie wird in Worte gefasst dort, wo es einem im Erdenleben auch schon einmal die Sprache verschlägt. Vielleicht kann man hier von einer kognitiven Funktion der Hölle sprechen: Die Hölle fungiert hier als ein mentales Konstrukt, das die Kontingenz irdischen Lebens, insbesondere was das Einbrechen von Gewalt in den Alltag betrifft, bändigt und zähmt, denn was ins Wort gefasst werden kann, ist schon zur Hälfte unter Kontrolle gebracht.

Die Projektion weltlicher Gewalt in die Hölle kann andererseits auch dazu führen, dass diese Gewalt in die Welt zurückreflektiert wird, ja dass die Hölle in der Welt geradezu praktisch verwirklicht wird. Die islamische Prangerstrafe kann hier als Beispiel dienen.<sup>100</sup> Sie ist in ihrer typischen Form seit dem muslimischen Hochmittelalter, also etwa seit der Zeit des Ghazali, dem 11. Jahrhundert, belegt. Sie besteht darin, dass man einen Verurteilten, ob Mann oder Frau, rückwärts und mit zerrissenen Kleidern auf einen Esel oder Ochsen setzt, ihm das Gesicht mit Russ schwärzt, und ihn dann durch die Stadt führt, um ihn dem Gespött und den Flüchen der Bevölkerung preiszugeben. Manchmal, so erfährt man aus den Quellen, war dieses überaus weitverbreitete Strafritual bewusst so inszeniert, dass man sich an den schweren und erniedrigenden Gang des Sünders vor den Thron Gottes beim jüngsten Gericht erinnert fühlte.<sup>101</sup> Schon das Schwärzen der Gesichter hat eschatologische Untertöne<sup>102</sup> – man erinnere sich an den Fall des Asketen Sari as-Saqati, der sich täglich seines Riechorgans versicherte, ob es sich schon hin zu höllischem Schwarz verfärbt habe. In einem Bericht über ein solches Strafritual im Kairo des 12. Jahrhun-

207  
derts heisst es, «als Engel verkleidete Fackelträger» hätten den Zug begleitet.<sup>103</sup> Hier kann es sich eigentlich nur um die Höllengel, die *Zabaniyya*, handeln, von denen schon die Rede war.

Man band den Verurteilten auch ein Abzeichen ihres Verbrechens um den Hals, z.B. wurden Diebe zusammen mit dem gestohlenen Gut herumgeführt. Diese Strafe wird in osmanischen Strafgesetzen aus der Zeit Süleimans des Prächtigen (also dem 16. Jh.) bis in Detail gehend angeordnet. Da heisst es, dass jemand, der einen anderen mit Pfeil oder Messer verletzt hat, mit eben diesem Pfeil oder Messer, das man ihm durch den Arm gebohrt hat, durch die Strassen geführt werden soll. Wenn jemand ein Huhn gestohlen hat, soll ihm ein Huhn um den Hals gebunden werden. Wenn er einen Tierkadaver auf die Strasse geschmissen hat, soll der Kopf des Kadavers abgehackt und ihm ebenfalls um den Hals gebaumelt werden. Betrügerische Verkäufer auf dem Marktplatz sollen mit dem gefälschten oder über Preis verkauften Gegenstand herumgeführt werden, wobei dieser ihnen von einer Schnur, die ihnen durch die Nase geführt wird, vor der Brust baumelt. Wenn der Gegenstand zu schwer ist, soll man ihnen ein hölzernes Joch über den Kopf ziehen, an dem der Gegenstand befestigt wird.<sup>104</sup>

Auch dies hat eine Analogie in der islamischen Eschatologie, derzufolge nämlich die Sünder am Tag des Gerichts mit einem Abzeichen ihrer Sünde vor den Thron Gottes treten: Dem Weintrinker baumelt ein Weinkrug vor der Brust,<sup>105</sup> dem Kaufmann, der auf dem Markt falsches Gewicht gegeben hat, liegt eine Feuerwaage wie ein Joch auf dem Nacken, und eitle Koranleser tragen eine Kopie des heiligen Buches an einer Halskette mit sich.<sup>106</sup> Die Hölle hat mit anderen Worten auch eine rituelle Funktion: Sie eignet sich zur theatralischen Inszenierung im Rahmen von Strafritualen, in denen die «Gleichzeitig-

<sup>103</sup> Maqrīzī: *Itti'āz al-ḥunafā'* (hrsg. von Š. ad-Dīn Šaiyāl, Kairo, 1967–1973), Bd. 3, S. 119 (s.a. 521). Auch im mittelalterlichen Europa gab es den «Schandesch», und selbst dafür, das öffentliche Strafritual theatralisch als Höllenschauspiel inszeniert wurden, finden sich Beispiele. Thomas Turbeville, 1297 in London wegen Hochverrats zum Tode verurteilt, wurde von als Teufel verkleideten Henkern zum Galgen geführt. Vgl. J. G. Edwards, «The treason of Thomas Turbeville», in R. W. Hunt, W. A. Pantin und R. W. Southern (Hrsg.): *Studies in Medieval History presented to F. M. Powicke* (Oxford: Clarendon Press, 1948), S. 308–309.

<sup>104</sup> Nach Rudolph Peters: *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), S. 98.

<sup>105</sup> Ġazālī: *ad-Durra al-fāhira*, S. 53.

<sup>106</sup> Asín Palacios: *op. cit.*, S. 149.

<sup>100</sup> S. dazu allgemein Christian Lange: «Legal and Cultural Aspects of Ignominious Parading (*Tashhīr*) in Islam», *Islamic Law and Society* 14,1 (2007), S. 81–109.

<sup>101</sup> Ausführlicher zu diesem Zusammenhang: Lange, *Justice, Punishment, and the Medieval Muslim Imagination*, S. 168–175; ders., «Where on Earth is Hell? State Punishment and Eschatology in the Islamic Middle Period», in Christian Lange and Maribel Fierro (Hrsg.): *Public Violence in Islamic Societies: Power, Discipline and the Construction of the Public Sphere, 7th–19th Centuries* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), S. 156–178.

<sup>102</sup> Zum Schwärzen der Gesichter in der Hölle und allgemein zur Symbolik des menschlichen Gesichts in der arabo-islamischen Tradition s. Christian Lange: «On That Day When Faces Will Be Black» (Q3:106): Toward a Semiology of the Human Face in the Arabo-Islamic Tradition», *Journal of the American Oriental Society* 127,4 (2007), S. 429–446.

208 keit» und «Ineinanderschränktheit» irdischer und höllischer Gewalt ganz konkret und anschaulich wird.

### 5. Schlussbetrachtung

Damit sind wir am Ende unserer Höllentour angekommen. Wie eingangs erwähnt, geht es der muslimischen Hölle, man verzeihe das Wortspiel, schon seit längerer Zeit verdammt schlecht. Sie wird oft nur als fades Spiegelbild des muslimischen Paradieses beschrieben, zuweilen sogar in ihrer Existenz überhaupt nicht wahrgenommen. Die Schuld daran, wie ich suggeriert habe, tragen muslimische Theologie und westliche Islamforschung gleichermaßen. Ein Stück weit ist die Hölle des Islam in diesem Beitrag rehabilitiert, ihre Wichtigkeit für das Verstehen islamischer Religiosität unterstrichen worden. Sie verdient es, dass man sie auf der eschatologischen Landkarte der muslimischen Tradition an dem ihr gebührenden prominenten Platz in aller Deutlichkeit einzeichnet. Denn, wie gezeigt, die volkstümliche Literatur zum Thema gibt viel her. In der Vergangenheit hat sich die Forschung hingegen zu sehr auf den Koran und auf die spätere scholastische Theologie konzentriert, in denen einerseits, im Falle des Korans, die Hölle noch kein richtiges Eigenleben entfaltet, andererseits, was den *Kalam* angeht, der Gedanke der Heilsgewissheit den «Schrecken Gottes» bei weitem überwiegt.

Wenn man nun die muslimische Höllensliteratur genauer unter die Lupe nimmt, entfaltet sich ein «sublim-sinnliches» Höllengemälde, das in seiner Vielfalt und Ausführlichkeit seinesgleichen sucht und am ehesten vielleicht noch mit den Visionen eines Bosch oder eines Dante, vielleicht auch mit buddhistischen Höllensphantasien vergleichbar ist. Im Koran dient die Hölle noch primär dazu, Gläubige von Nicht-Gläubigen zu unterscheiden; recht schnell danach verschiebt sich der Akzent, und die Hölle wird ein wichtiges Mittel, um Muslime zur Frömmigkeit und rechtem Verhalten zu ermahnen. Ab diesem Zeitpunkt sind es nicht nur «die Anderen», die in der Hölle schmoren. Die Hölle füllt sich mit buntem Leben – und, das sei nicht verschwiegen, grausamsten Qualen.

Über diese ethisch-didaktische Funktion hinaus entfaltet die muslimische Hölle aber eine erstaunliche breite Wirkung. In einer hochkomplexen Kultur wie der des Islam hatte (und hat) die Hölle sehr komplexe Funktionen zu erfüllen. Wie hier gezeigt, dient die muslimische Hölle gleichzeitig als Abbild des diesseitigen Lebens und als sein warnendes Vorbild. Sie erzielt dadurch eine eigentümliche «Ineinanderschränktheit» und «Gleichzeitigkeit» mit dem

209 Diesseits. Das ist nicht zuletzt deswegen interessant, weil oft angenommen wird, dass es ein Merkmal der sogenannten Erlösungsreligionen sei, dass sie das Paradies und die Hölle komplett in die eschatologische Zukunft verlegen. Das Jenseits der Erlösungsreligionen werde mit anderen Worten nicht mehr als Paralleluniversum gedacht, das mit dem Diesseits verbunden und verwoben ist, sondern nur noch als zukünftiger Aufenthaltsort all derer, die am Tag der Auferstehung gerichtet werden. Das Jenseits sei, dieser Auffassung zufolge, in den Erlösungsreligionen aus der Welt verbannt und in die Zukunft verlagert, eine entscheidende Etappe in dem jahrhundertelangen Rationalisierungsprozess, den Max Weber als die «Entzauberung der Welt» beschrieb. Aber stimmt diese Auffassung? Sie stimmt nicht, jedenfalls nicht, wenn man sie so apodiktisch formuliert. Die Gleichzeitigkeit von Mythos und Logos besteht zumindest im Jenseitsbild des Islam weiter fort; davon legen die muslimischen Höllenvorstellungen ein eloquentes Zeugnis ab.

### Abbildungsnachweis

- Abb. 1: Die Paradies- und Hölleninsassen sehen einander.  
Staatsbibliothek Berlin: *Abval-e Qiyamat* (Ms. or. Oct. 1596)
- Abb. 2: Das Höllenmonster Dschahannam beim Jüngsten Gericht.  
Staatsbibliothek Berlin: *Abval-e Qiyamat* (Ms. or. Oct. 1596)
- Abb. 3: Der *Zaqqum*-Baum.  
Bibliothèque Nationale, Paris: *Mīradschnameh* (Ms. Supplément Turc 190)
- Abb. 4: Malik vor dem Tor zur Hölle.  
Bibliothèque Nationale, Paris: *Mīradschnameh* (Ms. Supplément Turc 190)
- Abb. 5: Strafe derjenigen, die das Vermögen von Waisen aufzehren.  
Bibliothèque Nationale, Paris: *Mīradschnameh* (Ms. Supplément Turc 190)