

Eranos 2009 und 2010



JENSEITSREISEN

Separatdruck

Herausgegeben von
Erik Hornung und Andreas Schweizer

Schwabe

Jenseitsreisen

ERANOS 2009 und 2010

Herausgegeben von
Erik Hornung und Andreas Schweizer

Schwabe Verlag Basel



Die Abbildung stammt aus dem altägyptischen Papyrus von Heruben um 1000 v. Chr. (Ägyptisches Museum Kairo) und stellt das wiedergeborene Licht im Bilde des Sonnenkindes dar. Dieses hat sich im chaotischen Nichtsein regeneriert, das durch die sich in den Schwanz beissende Schlange (Uroboros) symbolisiert wird. Das Ganze wird von zwei nicht näher bestimmten göttlichen Armen umfassen. Sie verkörpern die regenerierenden Kräfte, welche die Sonne bewegen.

Die vorliegende Ausgabe von Eranos-Beiträgen soll unter diesem Zeichen stehen. Der das Sonnenkind umschlingende Uroboros, der «Schwanzbeisser», vermittelt uns eine Ahnung davon, dass die Wandlung des Bewusstseins und des kollektiven Zeitgeistes immer dann möglich wird, wenn sich die Gegensätze (Kopf und Schwanz) miteinander verbinden. Das ist der ungeheure, schöpferische Moment, wo das Alte dem Neuen weicht, wo das Sonnenkind der chaotischen Tiefe entsteigt, beschützt von einer geheimnisvollen Macht, die diesen Regenerationsprozess begleitet.

Satz und Layout: A. Brodbeck, Forch

© 2011 bei den einzelnen Autorinnen und Autoren und bei der Schwabe AG, Verlag, Basel

Gesamtherstellung: Schwabe AG, Druckerei, Muttentz/Basel

Printed in Switzerland

ISBN 978-3-7965-2788-3

www.schwabe.ch

www.eranos-ascona.ch

Inhaltsverzeichnis

<i>Andreas Schweizer</i> Vorwort des Herausgebers	7
<i>Sebastian Günther</i> Paradiesvorstellungen und Himmelsreisen im Islam – Grundfesten des Glaubens und literarische Topoi	15
<i>Regine Schweizer-Vüllers</i> «Siehst du nicht, in welchen Tempel du gekommen bist?» Der grosse Traum des Scipio – eine Himmelsreise im alten Rom	57
<i>Susanne Plietzsch</i> Die Himmelsreise des Mose zum Empfang der Tora: mystische Motive in der rabbinischen Überlieferung	93
<i>Bruno Binggeli</i> Lift-off – Weltraumforschung und Himmelfahrt	111
<i>Mauro Guindani</i> Der Minnesänger des Jenseits – Wege zu sich in Dantes <i>Göttlicher Komödie</i>	137
<i>Christian Lange</i> Islamische Höllenvorstellungen: Genese – Struktur – Funktion	169
<i>Erik Hornung</i> Im Reich des Osiris	211
<i>Stefan M. Maul</i> Himmelfahrt und Abstieg in die Unterwelt – altorientalische Mythen von Jenseitsreisen	245
Autorinnen und Autoren	271

«Gepriesen sei der, der seinen Diener bei Nacht reisen ließ» (Koran 17:1)

Paradiesvorstellungen und Himmelsreisen im Islam – Grundfesten des Glaubens und literarische Topoi *

Sebastian Günther

Jenseitsvorstellungen und Himmelsreisen sowie die damit zusammenhängenden Vorstellungen zur Topographie und Bestimmung überirdischer Sphären haben in der Glaubenswelt des Islams einen festen Platz. Das religiöse Interesse an den himmlischen Sphären bzw. an deren Erkundung ist für Muslime in erster Linie durch ihre Offenbarungsschrift, den Koran, gegeben. Zum einen sind im Koran die von Gott geschaffenen Himmel im Plural erwähnt, ein Umstand, der als solcher bereits Neugier weckt. Darüber hinaus sind es aber insbesondere die sehr anschaulichen koranischen Beschreibungen des Paradieses mit seinen unterschiedlichen Gärten, welche Muslime im Glauben an den einen Gott und seine Allmacht bestärken und die menschliche Phantasie beflügeln.

Seit dem Aufkommen des Islams haben diese eindringlichen koranischen Schilderungen von Paradies und Hölle das Interesse der Muslime genährt, mehr über die Himmel und das Jenseits zu erfahren. Der zentrale Punkt aus religiöser Sicht war und ist dabei die Tatsache, dass der Koran die körperliche Wiederauferstehung am Tage des Jüngsten Gerichts sowie ein Leben nach dem Tode verkündet. Denjenigen Menschen, die den Islam annehmen und ein gottesfürchtiges Leben führen, wird das Aufsteigen ihrer Seelen in himmlische Sphären und ein ewiges Dasein im Paradies verheissen; den Sündern und Gottlosen allerdings droht die Hölle.

Ein besonderes Kennzeichen der koranischen Jenseitsbeschreibungen sind die ausdrucksstarken sprachlichen Bilder und vielfältigen Symbole, welche die Rezipienten des koranischen Textes nicht nur rational, sondern auch emotional

* Arabische und persische Personen- und Eigennamen sowie sonstige Termini werden im Text dieses Beitrages in einer vereinfachten, dem deutschen Sprachgebrauch weitgehend angepassten Umschrift wiedergegeben. Nicht berücksichtigt wird dabei der arabische Artikel in Personennamen, wenn diese isoliert stehen. Die Angaben in der Bibliographie sind nach der wissenschaftlichen Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft transkribiert. Alle Datumsangaben beziehen sich auf die Ära n. Chr. Zitate aus dem Koran folgen (gelegentlich leicht modifiziert) der Übersetzung von Rudi Paret. Sofern nicht anders vermerkt, sind alle weiteren Übersetzungen aus dem Arabischen meine eigenen.

ansprechen. Sie lassen vor ihrem geistigen Auge Vorstellungen von der jenseitigen Welt entstehen, die konkret genug sind, um sie zu eigenen gedanklichen Reisen in überirdische Sphären anzuregen.

Was die Himmelsreisen im Islam als solche betrifft, so ist es jene des Propheten Muhammad, die als die mit Abstand prominenteste gilt und die Muslime zu allen Zeiten tief berührt und inspiriert hat. Im Koran finden sich zu Muhammads Himmelfahrt allerdings nur knappe Andeutungen. Erst die umfangreiche islamische Traditionsliteratur (mit ihren für Muslime autoritativen Überlieferungen vom Propheten Muhammad selbst bzw. kurzen Berichten und Erzählungen seiner engsten Gefährten über ihn), aber auch die historisch angelegten Biographien zum Wirken des Propheten aus dem 8. und 9. Jahrhundert haben die Darstellungen zu Muhammads Himmelfahrt um zahlreiche Details erweitert und zum Teil zu komplexen Episoden ausgeformt.

In diesen frühislamischen Texten, um dies hier vorwegzunehmen, ist davon die Rede, dass Muhammad im Jahre 621 in einer wunderbaren Nacht, begleitet von dem Erzengel Gabriel und getragen von einem himmlischen Reittier, von Mekka nach Jerusalem gereist und von dort aus in den Himmel aufgestiegen sei. Nachdem Muhammad im Himmel verschiedene Orte besuchte und sogar vor den Thron Gottes trat, sei er noch in derselben Nacht nach Mekka zurückgekehrt.

Man kann sich vorstellen, welche Faszination die Erzählungen zu diesen Ereignissen auf die ersten Muslime ausgeübt haben müssen. Es nimmt deshalb auch nicht wunder, dass sich auf der Grundlage dieser Informationen in der mittelalterlichen arabischen, später auch in der persischen und türkischen Literatur eigene Genres entwickelten, welche das Urmotiv der prophetischen Himmelsreise auf vielfältige Weise – sei es nun aus theologischer, philosophischer oder mystischer Perspektive – behandelten.¹

In den Quellen, die der grössten Minderheit im Islam, den Schiiten, zuzurechnen sind, werden diese Reisen in überirdische Sphären vor allem den schiitischen Imamen bzw. Führern der verschiedenen schiitischen Gemeinschaften zugeschrieben.²

¹ Siehe hierzu die klassisch gewordenen Ausführungen von Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, insbes. S. 98–114 (zur *mi'radsch*-Literatur), sowie die Studien von Bevan, Busse, van Ess, Horovitz und Schrieke. Unter der neuen Literatur sei auf den von Gruber/Colby jüngst herausgegebenen und besonders gelungenen Sammelband *The Prophet's Ascension* sowie auf den 2011 von Günther/Lawson herausgegebenen Sammelband *Roads to Paradise* hingewiesen.

² Vgl. zum Beispiel Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, S. 85–95.

Einige Mystiker im Islam wiederum versuchen, sich ihre Sehnsucht nach der Nähe Gottes durch ein spirituelles Aufsteigen in den Himmel zu erfüllen. Ihre Vorstellungen und Erfahrungen hielten bestimmte ihrer klassischen Vertreter in deutlich durch die Erzählungen zu Muhammads Himmelfahrt inspirierten, zum Teil hochpoetischen mystischen Schriften fest. Doch auch berühmte muslimische Gelehrte verschiedener theologischer und philosophischer Schulen sowie Naturwissenschaftler setzten sich im Mittelalter mit den überirdischen Sphären bzw. den Möglichkeiten eines Besuches in der jenseitigen Welt und dem Aufstieg in den Himmel auseinander. Dies geschah zum überwiegenden Teil in Form wissenschaftlicher Abhandlungen, zum Teil aber auch auf durchaus unterhaltsame, belletristische Weise.

Der erste Abschnitt dieses Beitrages behandelt deshalb zunächst einige wesentliche Paradiesvorstellungen im Koran und in frühislamischen Quellen; jene Ideen bilden die Grundlage für die Darstellungen von Himmelsreisen in den Werken späterer Muslime sowie für das generelle Verständnis der Thematik der Jenseits- und Himmelsreisen im Islam. Im Anschluss daran befassen wir uns mit den – im traditionellen muslimischen Verständnis – zwei Teilen der Himmelsreise des Propheten Muhammad: d.h. mit der nächtlichen Reise Muhammads nach Jerusalem sowie seinem Emporsteigen zu den himmlischen Sphären. Die Bearbeitungen dieses Themas der «Himmelfahrt» des islamischen Propheten durch einige muslimische Mystiker, Philosophen und Literaten sind dann Gegenstand der letzten Abschnitte unserer Ausführungen. Diese Informationen werden unsere thematische Perspektive dann noch einmal erweitern und uns auch einen Einblick in die grosse Vielfalt der islamischen Auffassungen zu einer Grundidee vermitteln, die so alt ist wie die Menschheit selbst.

1. Der Koran und die eschatologische Literatur

Das Paradies als «Lohn und letztes Ziel» der Gottesfürchtigen

Die Vorstellungen zum Jenseits sind im Islam auf das Engste mit jenen zur Eschatologie verknüpft. Diese Auffassungen zu Eschatologie und Jenseits wurzeln in dem Glauben an den Einen und Einzigen allmächtigen Gott, und sie umfassen Grundsätze islamischer Frömmigkeit wie (1) die körperliche Wiederauferstehung nach dem Tod und das Jüngste Gericht,³ (2) die Unsterblichkeit der Seele⁴ sowie (3) die Existenz von Paradies und Hölle als reale physische Welten.

³ Obwohl sich die heidnischen Mekkaner zur Zeit des Propheten Muhammad der Botschaft von dem Einen Gott und Muhammads Prophetentum generell widersetzen, scheint es ins-

Seit dem Aufkommen des Islams im 7. Jahrhundert haben deshalb Fragen nach Lohn oder Bestrafung im Jenseits für die Taten im Diesseits sowie das Spannungsfeld von individueller Glückseligkeit und dem Heil der Gemeinschaft den Glauben der Muslime ebenso geprägt wie die praktischen Erwägungen zum Übergang vom Diesseits ins Jenseits und zu möglichen Schnittstellen zwischen diesen Bereichen. Mehr noch, diese Themen haben den religiösen, kulturellen und politischen Diskursen in der islamischen Welt eine besondere Dynamik verliehen, da sie sich nicht nur auf theoretische Erörterungen von Gelehrten beschränken, sondern auch im Alltagsleben islamisch geprägter Gesellschaften und Gemeinschaften in vielfältiger Weise präsent und lebendig sind. Diese Feststellungen treffen sowohl auf die offiziellen «orthodoxen» Glaubenslehren als auch auf die Volksfrömmigkeit im

besondere die Idee von der Wiederauferstehung und einem Leben nach dem Tode gewesen zu sein, die ihnen fremd und geradezu grotesk erschien. Die Tatsache, dass die Themen Wiederauferstehung und Jüngstes Gericht besonders häufig in den mekkanischen Suren des Korans begegnen, ist deshalb auch unter diesen Prämissen zu verstehen. Mit anderen Worten: um die heidnischen Mekkaner für eine grundsätzliche Umkehr in ihrem Leben und zur Annahme des Glaubens an den einen Gott zu gewinnen, war es für den Erfolg von Muhammads Mission unabdingbar, die Mekkaner dazu zu bewegen, die für seine Verkündigung zentralen Jenseitsvorstellungen zu akzeptierten und zu verinnerlichen. (Vgl. auch Fück, «Muhammad» S. 165–167, und Nagel, *Mohammed* S. 115–117.) Die Aussage des einflussreichen konservativen muslimischen Denkers des 20. Jahrhunderts Abu l-A'la Maududi (1903–1979) kann hier stellvertretend für die Sicht im orthodoxen Islam auf diese Problematik erwähnt werden. Maududi stellt fest: «In this Surah [d.h. Sure 75, «Die Auferstehung»], addressing the deniers of the Hereafter, replies have been given to each of their doubts and objections, strong arguments have been given to prove the possibility, occurrence and necessity of the Resurrection and Hereafter, and also it has been pointed out clearly that the actual reason of the people's denying the Hereafter is not that they regard it as impossible rationally but because their selfish motives do not allow them to affirm it. At the same time, the people have been warned, as if to say: *The event, the occurrence of which you deny, will inevitably come: all your deeds will be brought and placed before you ...*»; vgl. Maududis Korankommentar *Towards Understanding the Qur'an* (zu Sure 75); vgl. <http://www.englishtafsir.com>.

⁴ Die verschiedenen «orthodoxen» (sunnitischen) Glaubensbekenntnisse im Islam stimmen darin überein, dass es eine körperliche Wiederauferstehung gibt. Die Seele (arabisch: *nafs*) bzw. der Geist (*ruh*), vereint sich – je nachdem, wie die verschiedenen theologischen Schulen diese Begriffe definieren – mit dem wiederauferstandenen Körper und ist somit unsterblich. Vgl. Marmura, «Soul: Islamic Concepts», in: *Encyclopedia of Religion* XII, S. 8566–8567, sowie van Ess, *Theologie und Gesellschaft* IV, Abschnitte «Das Leben nach dem Tode» S. 521–534, sowie «Eschatologie» S. 543–561.

Islam zu. Sie gelten für die sunnitische Mehrheit ebenso wie für die schiitischen und anderen muslimischen Minderheiten in Vergangenheit und Gegenwart.

1.1 Weltenende und Eschatologie

Die Jenseits-Thematik ist im Islam auf das Engste mit der Frage nach dem Ende der bekannten Welt verbunden. Vorstellungen zur Apokalypse sind im Islam deshalb auch nicht selten der Ausgangspunkt und Motor für diverse religiös-politisch motivierte Heilserwartungen und Visionen von einer gottverheissenen idealen «neuen Welt.»⁵

Der Koran behandelt die Themen Eschatologie und Jenseits an zahlreichen Stellen ausdrücklich. Tatsächlich ist nicht der Monotheismus die Zentralidee der urislamischen Verkündigung, wie sie in den ältesten, dem Propheten Muhammad Anfang des 7. Jahrhunderts in Mekka geoffenbarten Passagen des Korans evident ist, sondern das Jüngste Gericht.⁶ Doch die Warnungen vor dem apokalyptischen Ende einer von Unglaube, Ungerechtigkeit und Unmoral geprägten Welt – ebenso wie die Themen, welche die Bestrafung der Ungläubigen und Frevler sowie die Verheissung des Paradieses für jene, die an Gott glauben und ein gottgefälliges Leben führen, betreffen – sind im Koran stets mit dem eindringlichen Aufruf zum Glauben an «den Einen Gott», Allah, verbunden.

Kapitel (bzw. Sure) 81 des Korans beispielsweise (d.h. eine der frühesten koranischen Offenbarungen) evoziert sprachgewaltig folgendes Szenario:

- 1 Wenn die Sonne [von Dunkelheit] eingehüllt wird,
- 2 Wenn die Sterne vom Himmel herabstürzen; ... (6) und ... die Meere [überlaufen]
- 7 Wenn die Seelen wieder mit ihren Leibern gepaart ...
- 10 und die Blätter [mit den Verzeichnissen der menschlichen Handlungen] ausbreitet werden,
- 11 Wenn der Himmel weggezogen wird,
- 12 und der Höllenbrand [in Erwartung der Sünder] angefacht
- (13) und das Paradies [an die Gottesfürchtigen] nahe herangebracht,
- 14 [wenn all dies geschieht,] bekommt ein jeder zu wissen, was er hat [an Taten zur Abrechnung] beigebracht.

⁵ Siehe auch Lawson, «Duality, Opposition and Typology in the Qur'an» S. 23–49.

⁶ Fück, «Die Originalität des arabischen Propheten» S. 146.

- إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ [1]
 وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ [2]...
 وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ [6]
 وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ [7]
 وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ [10]
 وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ [11]
 وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ [12]
 وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ [13]
 عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أُحْضِرَتْ! [14]

Koranische Aussagen dieser Art haben den Gedanken des Jüngsten Gerichts und des Jenseits somit bereits in der Geburtsstunde des Islams fest in dieser Religion und Kultur verankert und sie seither geprägt. Dieser Umstand wird auch in den frühesten systematischen Schriften zur islamischen Theologie und Dogmatik deutlich, in denen muslimische Gelehrte Bekenntnisse des islamischen Glaubens definierten.

1.2 Das Paradies im Koran

Der Koran spricht in ebenso deutlichen Worten vom Prozess und vom letzten Ziel des Werdens und Vergehens, der Wiedergeburt und dem ewigen Leben im Jenseits. So heisst es in der Offenbarungsschrift des Islams, dass Gott euch Menschen aus toter Materie «lebendig gemacht hat, und ... euch dann [wieder] sterben lässt und darauf [bei der Auferstehung wieder] lebendig macht, worauf ihr zu ihm zurückgebracht werdet» (Koran 2:28). Gott ist es, der «zum Paradies [ruft] und zur Vergebung durch seine Gnade» (2:221). Allerdings sind es nur die Rechtschaffenen, die Frommen und jene, «die sich [um Gottes willen] abgemüht haben», (2:218, 3:142, 8:74, 9:88–89) denen der Koran den Eingang ins Paradies verheisst.⁷

⁷ Die Kategorien der Rechtschaffenheit und Frömmigkeit sind im Koran im Zusammenhang mit dem Paradies genau definiert. Sie umfassen: die Verrichtung des Gebets, das Geben von Almosen, den Glauben an die Auferstehung und das Jüngste Gericht, Eigenschaften wie Gehorsam, Dankbarkeit, Demut und Vergebung, das Einhalten von Gelübden, die Unterstützung für Bedürftige und die Teilnahme am Dschihad, das heisst das stete «Mühen auf Gottes Wegen». Vgl. Kinberg, «Paradise,» in: *EQ IV*, S. 12–20, insbes. S. 17.

Die koranischen Beschreibungen des Paradieses und seiner verschiedenen Bereiche sind hochpoetisch. So wird das Paradies im Koran als der «Garten» bezeichnet, in dem «diejenigen, die [in ihrem Erdenleben] gläubig waren und getan haben, was recht ist, ... Ergötzung» finden (30:15). Es ist der Garten, «der für diejenigen bereitsteht, die an Gott und seinen Gesandten glauben» (57:21). Seine Bewohner «sind ... mit Armringen aus Gold geschmückt und in grüne Gewänder aus Brokat gekleidet» (18:31). Sie liegen auf «Betten, die mit Brokat gefüttert sind» (55:54), «auf grünen Decken und schönen Teppichen» (55:76, 88:15). Zu ihnen wird gesagt werden: «Esst und trinkt und lasst es euch wohl bekommen!» (52:19, 69:24), während ewig junge Knaben Humpen und Kannen voll Wein kredenzen, von dem die Paradiesbewohner «weder Kopfweh bekommen noch betrunken werden» (56:17–19).

Die Phantasie gleichermaßen beflügelnd sind die Aussagen, dass im Paradies «gereinigte Gattinnen» auf die Gottesfürchtigen warten (2:25, 3:15, 4:57), aber auch «die Augen [sittsam] niedergeschlagen, weibliche Wesen», die «[so strahlend schön] sind, als wenn sie [aus] Hyazinth und Korallen wären» (55:56–58). Gute und schöne weibliche Wesen, «grossäugige Huris, [in ihrer Anmut] wohlverwahrten Perlen zu vergleichen, sind in den himmlischen Zelten abgesperrt», so dass sie den Blicken von Fremden entzogen sind (55:70–72).⁸ Und Jungfrauen, die kein Mann noch Dschinn⁹ je berührte, heiss liebend und gleichaltrig (55:56, 74; 56:37), erwarten jene, die Gott nahesten, in den «Gärten der Wonne» (56:12). Doch es heisst auch im Koran, dass

⁸ Über die Bedeutung des Begriffs «Huris» ist seit alters von den muslimischen Exegeten nachgedacht und auch in der modernen Islamwissenschaft viel geschrieben worden. Da das Wort *hur* in den semitischen Sprachen «weiss» bedeutet, erklärten es schon die klassischen arabischen Philologen als «sehr weiss». Siehe u.a. Künstlinger, «Einiges über die Namen und Freuden des kuränischen Paradieses», S. 629–630; Wensinck/Pellat, «Hur», in: *EI* III, S. 581; Jarrar, «Houris», in: *EQ* II, S. 456; Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran*, insbes. S. 221–260, sowie Sidney H. Griffith, «St. Ephraem the Syrian, the Quran, and the Grapevines of Paradise: An Essay in Comparative Eschatology», in: Günther/Lawson, *Roads to Paradise* (erscheint in Kürze).

⁹ Die Dschinn sind nach muslimischer Auffassung Wesen, die aus «rauchlosen Flammen» geschaffen wurden (Koran 55:15), während die Menschen und die Engel, d.h. die anderen beiden Kategorien vernunftbegabter Wesen, aus Lehm bzw. Licht erschaffen sind. Dschinn sind für die menschlichen Sinne unsichtbar, können aber unter bestimmten Umständen sichtbar werden und auch schwere Arbeiten verrichten. Dschinn können gut und böse sein. In der islamischen Überlieferung heisst es, dass Muhammad mit der Botschaft Gottes zu den Dschinn ebenso wie zu den Menschen gesandt wurde. Vgl. *EI* II, 546 (Art. «*Djinn*») sowie *EQ* III, 43–50 (Art. «*Jinn*»).

Gott die Gläubigen mit ihren Vorfahren und Nachkommen (13:23, 40:8) sowie ihren Ehepartnern ins Paradies einkehren lässt: «Tretet in das Paradies ein, ihr und eure Gattinnen, [und seid] glückselig!» (43:70).

Spätere Exegeten wie der streng konservative Damaszener Gelehrte Diya ad-Din al-Maqdisi (gest. 1245) bemerken zudem, dass fromme Frauen jeden Alters als junge, leidenschaftlich liebende Jungfrauen ins Paradies eintreten werden. Gott werde im Paradies das Antlitz irdischer Frauen in Licht und ihre Körper in kostbare Seide hüllen. Die irdischen Frauen überträfen dann sogar die himmlischen Jungfrauen aufgrund ihrer Gebete, ihres Fastens und ihrer Gottesverehrung. Frauen, die auf Erden mehr als einmal heirateten, würden sich für das ewige Leben im Paradies den besten ihrer irdischen Gatten auserwählen können. Andererseits verfüge im Paradies jeder Mann über zweiundsiebzig Paradiesjungfrauen sowie zwei irdische Frauen. Nachdem ein Mann im Paradies seiner irdischen Gattin beiwohne, erhalte diese stets ihre Jungfräulichkeit zurück. Himmlische Eheleute würden weder Überdross noch Unlust oder Langeweile in der Gegenwart des Partners kennen und himmlische Gattinnen hießen ihre Ehemänner bei jedem Besuch voller Lobpreis willkommen.¹⁰

Der Koran nennt das Paradies den «Garten der Ewigkeit». Es sei «Lohn und letztes Ziel» der Gottesfürchtigen, einschliesslich jener, die um Gottes willen «Ungemach erlitten haben und die gekämpft haben und [dabei] getötet worden sind» (25:15, 3:195). Sie «werden darin [alles] haben, was sie wollen, und [ewig in ihm] weilen». «Das ist ein regelrechtes Versprechen» des Herrn, wie der Koran verheisst (25:16).

Die Ungläubigen, Sünder und Hochmütigen allerdings erwartet die Hölle, «ein Quartier aus heissem Wasser und ... [ein] Feuerbrand» (z.B. 16:29, 18:102, 39:32, 56:93–4). «Das Feuer [darin] verbrennt ihnen das Gesicht, wobei sie [in ihrer Qual] die Zähne fletschen» (23:104). Denn die Frevler sind, wie der Koran warnt, nichts als «Brennstoff für die Hölle» (21:98).¹¹

¹⁰ Al-Maqdisi, *Sifat al-Dschanna*, S. 120–128.

¹¹ Zur Hölle in der muslimischen Vorstellungswelt siehe Abrahamov, *The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology*, sowie die exzellenten Studien von Rustomji, *The Garden and the Fire*, und Lange, *Justice, Punishment, and the Medieval Muslim Imagination*, insbesondere Teil 2, der sich mit der Struktur der Hölle sowie ihren Kreaturen und deren Strafen befasst. Darüber hinaus ist auch Kange, *Heaven and Hell and Their Location in Zoroastrianism*, von Interesse.

1.3 Himmelsstruktur und Paradiesgärten

Der Raum, den das Paradies einnimmt, so wissen die späteren Autoren zu berichten, ist so unendlich wie die Weite der Himmel und der Erde; seine genaue Länge kennt niemand ausser Gott. Darüber, wann Gott das Paradies und die Hölle erschuf, gibt es zwei verschiedene Meinungen: während einige mittelalterliche Gelehrte der Ansicht waren, dass das Paradies und die Hölle aus einer vorweltlichen Zeit stammten, waren andere (insbesondere die dialektisch-philosophischen Theologen der Mu'tazila, einer der wichtigsten theologischen Schulen der islamischen Frühzeit) der Überzeugung, dass sie noch nicht geschaffen, sondern erst dereinst existent seien.¹²

Zum Aufbau dieser himmlischen Sphären ist zu bemerken, dass – wie es im Koran heisst – Gott «sieben Himmel» schuf. Die islamische eschatologische Literatur spiegelt diese Vorstellung wider, wenn sie zumeist von sieben himmlischen Paradiesgärten mit je einhundert Stufen spricht, wobei man fünfhundert Jahre benötige, um von einer Stufe zur nächsten zu gelangen.¹³ Darüber hinaus ist festzustellen, dass die Vorstellungen von den sieben Himmeln bereits in den Mysterien des alten indo-iranischen Beschützer- und Sonnengottes Mitra (oder Mithra), die ins 2. Jahrtausend vor Christus zurückreichen, belegt sind. Gleichermassen werden sieben Himmel in den rabbinischen Schriften ab dem 2. Jahrhundert nach Christus und im Talmud erwähnt. Die Vorstellungen von sieben Himmeln sind aber auch schon der hellenistischen Gedankenwelt vertraut.¹⁴

¹² Diese zwei Vorstellungen haben ihre Parallelen im Judentum, vgl. Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, S. 185–186, dort Anm. 365.

¹³ Einige Exegeten – wie zum Beispiel Qurtubi (gest. 1272), Tabarsi (gest. 1154) und Suyuti (gest. 1505) – berufen sich auf prophetische Traditionen, welche die Vorstellung von zwei oder auch zweimal zwei Paradiesgärten zum Ausdruck bringen: die ersten beiden Paradiesgärten, *'adn* und *na'im*, bestünden aus Gold und Silber und die anderen, *firdaus* und *dar al-ma'wa*, aus Saphiren und Smaragden (vgl. Kinberg, «Paradise», in: *EQ* IV, S. 15). Siehe im Weiteren Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, S. 186–187, 189–191, sowie dort Anm. 373.

¹⁴ Die koranische Lehre von den sieben Himmeln scheint rabbinische Anschauungen zu reflektieren, die sich im Talmud finden. Nach dem Talmud heisst der siebte, oberste Himmel *Araboth* («Gewölke»), es sei der Ort des Rechts, des Gerichts und der Gerechtigkeit. Dort befinde sich der Schatz des Lebens, des Friedens und des Segens. Gott selbst weile dort mit den ihm dienenden Engeln. Vgl. Röhrich, «Himmel», in: *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten* II, S. 715; siehe zudem Hehmeyer: «The Configuration of the Heavens in Islamic Astronomy», in: Günther/Lawson, *Roads to Paradise*.

Was die koranischen Namen¹⁵ dieser verschiedenen Domänen des Paradieses betrifft, so bemerken autoritative muslimische Gelehrte wie der grosse Theologe und Mystiker Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111) sowie der Religionsgelehrte und Ethiker Ibn Qaiyim al-Dschauziyya (1292–1350) Folgendes:

(1) Der erste Garten (Arabisch: *dschanna* oder *dar al-dschinan*) sei der ursprüngliche Garten des Paradieses.¹⁶ Hier lebten Adam und seine Gattin, bis sie dessen durch eine Verführung des Satans verlustig gingen. Ihnen wurde, wie es im Koran heisst, befohlen «hinabzusteigen» (2:35–36). Auch von Iblis, dem «gefallenen Engel», heisst es, dass «Gott sagte: ‹Geh von ihm (d.h. vom Paradies) hinab [auf die Erde]! Du darfst darin nicht den Hochmütigen spielen. Geh hinaus! Du gehörst [künftig] zu denen, die gering geachtet sind›» (7:13). Der wohl bekannteste Korankommentator Abu Dschafar at-Tabari (838–923) stellt in diesem Kontext zum Imperativ «steigt hinab» bzw. «geht hinunter» fest, dass dieses Wort im Arabischen das physische Hinabsteigen von einem höher gelegenen Ort in eine Niederung bzw. von einem Berg in ein Tal bedeutet, um sich dort niederzulassen.¹⁷ Dem ist hinzuzufügen, dass sich verschiedene alte Religionen den Sitz der Götter oder der Gottheit – und damit das Paradies – auf dem Gipfel eines Berges vorstellten.

Die Vorstellung vom Aufsteigen bzw. Erklimmen eines Berges spielt einerseits als individuelles wie auch kollektives Phänomen, aber auch in der Psychoanalyse eine wichtige Rolle, da es hier im Zusammenhang mit dem Vervollständigungsprozess (der Seele) verstanden und als das Bestreben der Persönlichkeit nach Integration in die Ganzheit gedeutet wird. Die Idee, gezwungen zu werden, «sich hinabzugeben», wiederum, drücke den symbolischen «Fall» der Menschheit sowie das «Ende» der direkten Kommunikation mit der Gottheit bzw. zwischen Himmel und Erde aus, wie der Religionshistoriker und Mythenforscher Mircea Eliade (1907–1986) in diesem Zusammenhang bemerkt.¹⁸

Die weiteren Paradiesgärten im Koran heissen: (2) «Ort des Friedens» (*dar as-salam*); (3) «Garten der Zuflucht und Ruhe» (*dschannat al-ma'wa*), wo Gabriel, die Engel und die Seelen der Märtyrer wohnen; (4) «Garten der Ewigkeit

¹⁵ Künstlinger, «Einiges über die Namen und Freuden des kuränischen Paradieses», S. 617–632 sowie Kinberg, «Paradise», in: *EQ IV*, S. 12–20.

¹⁶ Ibn Qaiyim, *Hadi al-arwah*, S. 72–82; Haja/Bousserouel, *Le Paradis*, S. 51–55.

¹⁷ At-Tabari, *Dschami' al-Bayan* zu Sure 2:35–36; At-Tabari, *The Commentary I*, S. 257–259.

¹⁸ Eliade, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, S. 167.

bzw. des immerwährenden Verweilens» (*dschannat al-khuld*); (5) «Garten des Wohlbehagens und der Glückseligkeit» (*dschannat an-na'im*) sowie (6) «das Paradies» (*firdaus*; altiranisch, im Avesta belegt als: *pairi daeza*, «rundläufige Mauer», «Umfriedung» eines Areals; so auch Hebräisch: *pardes*).¹⁹

Der siebte Garten schliesslich sei 'adn, d.h. das koranische Äquivalent des aus der Bibel bekannten Gartens «Eden». Der Garten Eden sei der höchste, schönste und vorzüglichste Teil des Paradieses. Er bestehe aus weissen Perlen, und zu ihm führten zwei Tore mit Türflügeln aus Gold. Der arabische Ausdruck 'adn betone zudem, so heisst es in den mittelalterlichen arabischen Quellen, den übergrossen Reichtum und die Ewigkeit dieses Paradiesgartens.²⁰

Hier entspringen die vier Flüsse des Paradieses, die durch alle Gärten fliessen. In seinem obersten Bereich, der im Koran als «die höchsten Höhen» (*'illiyun*, 83:18, 19) bezeichnet wird, schwebt der Thron Gottes. Das Wort drücke dabei nicht nur «die Höhe», sondern auch die Herrlichkeit und Erhabenheit dieses Platzes aus, wie der bedeutende Exeget Ibn Kathir (ca. 1300–1373) meint. Es sei der Ort, an dem sich die Seelen der Gottesfürchtigen bis zum Jüngsten Tag aufhielten. Hier stehe auch der Sessel des Todesengels, den Gott aus Licht geschaffen habe.²¹ Einige mittelalterliche Religionsgelehrte erklären zudem, dass es sich bei den *'illiyun* um «einen Ort über dem siebten

¹⁹ Zur Etymologie des Wortes «Paradies», siehe Bremmer, «Paradise: From Persia, via Greece, into the Septuagint», in: Luttkhuizen, *Paradise Interpreted*, S. 1–20.

²⁰ Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, S. 191–192. Vgl. auch Kinberg, «Paradise», in: *EQ* IV, S. 12–20, bes. 14. Das Motiv des Gartens (hebräisch: *gan*, Genesis 2–3, Hesekiel 28 und 31) findet sich in der Bibel mehrfach. Es begegnet zum Beispiel in dem «Garten», den Gott «in Eden» pflanzte und in den Gott den ersten Menschen setzte, «dass er ihn bebaute und bewahrte», und in dessen Mitte der «Baum des Lebens» steht (Genesis 2). Vgl. im weiteren Noort, «Gan-Eden in the context of the mythology of the Hebrew Bible», in: Luttkhuizen, *Paradise Interpreted*, S. 20–36; sowie: Tigchelaar, «Eden and Paradise: The garden motif in some early Jewish texts (1 Enoch and other texts found at Qumran)», in: *idem*, S. 37–57.

²¹ Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, S. 20–21, dort Anm. 30; vgl. auch Horten, *Religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, S. 69, wo davon die Rede ist, dass der Thronstuhl Gottes (*kursi*) ein gewaltiger, lichtartiger Körper «oberhalb» des siebenten Himmels, aber unterhalb des Thronbaldachins (*arsch*, «Thron») und mit diesem zusammenhängend sei. Nach der Erklärung des Prophetengefährten und frühen Korankommentators Abdallah ibn Abbas (gest. ca. 688), dem «Vater der Koranexegese», liege «ein Weg von 500 Jahren» zwischen diesen beiden Objekten. In einigen mittelalterlichen Korankommentaren heisst es aber auch, dass das Wort *'illiyun* synonym für das «Paradies» sei; vgl. zum Beispiel Tafsir Ibn Kathir (<http://www.altafsir.com>) (zu Sure 83:18).

Himmel», d.h. den Platz, «auf dem der Thron Gottes ruhe», handle. Diese Vorstellung von einem besonderen (achten) Bereich in den höchsten Höhen der Himmel mag bestimmte altorientalische Vorstellungen (etwa im Zoroastrismus) reflektieren, welche ebenfalls von einer «Sieben-plus-eins»-Struktur der überirdischen Sphären ausgehen.²²

Der bereits erwähnte Theologe und Mystiker Ghazali vermerkt ausserdem, dass sich hier die riesige Tafel aus gold-grünem Kristall befinde, auf der alle Taten der Menschen verzeichnet seien. Auch der gigantische himmlische Lotusbaum, «der Baum der äussersten Grenze» (arabisch: *sidrat al-muntaba*, 53:14), stehe hier.

Der philosophische Exeget und Theologe Mahmud ibn Umar az-Zamakhschari (1075–1144) stellt fest, dass dieser Lotusbaum die Grenze allen Wissens repräsentiere und niemand auch nur eine Ahnung davon habe, was dahinter existiere. Der Lotusbaum bedeute aber auch geistigen Frieden und spirituelle Erfüllung. In der islamischen Mystik ist der Lotusbaum sogar ein Symbol für das Mysterium selbst. Es heisst, das Licht des Lotusbaumes stehe für das Licht Muhammads. Es sei das Licht, welches Gott schon Millionen von Jahren vor der Schöpfung erschaffen hatte, wie der Mystiker und Exeget Sahl at-Tustari (818–896) feststellt.²³ Ähnlich äussert sich Abd ar-Rahim al-Qadi, ein Traditionsgelehrter und Mystiker des 12. Jahrhunderts, in seinem Buch *Die genauen Einzelheiten in den Berichten über das Paradies und die Hölle*, einem Werk, das schon im Mittelalter weite Verbreitung gefunden hatte und dessen moderne europäische Übersetzungen unter dem Titel *Das islamische Totenbuch* bekannt sind. In diesem Buch heisst es zudem, dass Gott aus diesem «Licht Muhammads» hernach die Lichter aller anderen Propheten erschaffen habe.²⁴

²² Siehe zu diesen Vorstellungen die bekannten Kommentare von Tabari und Razi zu Koran 83:12. Die Zahl Sieben hat auch in der christlichen Zahlensymbolik eine besondere Bedeutung. Hier steht die Sieben für Drei plus Vier, d.h. für die Dreifaltigkeit Gottes und die vier Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde, welche die geistigen und materiellen Bestandteile der Welt symbolisieren.

²³ Schimmel, *And Muhammad is his Messenger*, S. 125; Waines, «Trees», in: *EQ V*, S. 358–362, insbes. 360–361.

²⁴ Qadi berichtet in diesem Zusammenhang auch – im Gegensatz zum traditionellen sunnischen Verständnis von der Entstehung der Welt –, dass das «muhammadanische (Ur-) Licht» (*nur Muhammad* bzw. *an-nur al-muhammadi*), als Gott es anschaute, vor Bescheidenheit geschwitz habe. Aus diesem Schweisse habe Gott die Engel, den Gottesthron, die «wohlverwahrte Tafel» mit der himmlischen Urschrift der Göttlichen Offenbarung, die Schreibfeder sowie Sonne, Mond, Sterne und das gesamte Universum samt der Erde und

1.4 Das Aufsteigen der Seele nach dem Tod

Die muslimischen Vorstellungen davon, was mit dem Körper und der Seele nach dem Ableben eines Menschen geschieht, werden im *Totenbuch* von Qadi ebenfalls behandelt. Diese Fragen sind darüber hinaus aber auch in einem Werk mit dem Titel *Die kostbare Perle über die Enthüllung des Wissens vom Jenseits* Gegenstand der gelehrten Betrachtung. Diese zuletzt genannte Schrift wird dem bereits erwähnten Theologen und Mystiker Ghazali zugeschrieben. Sie gilt als die vielleicht populärste und poetischste unter den dogmatisch-orientierten Abhandlungen zur islamischen Eschatologie.²⁵

Ghazalis Buch beginnt mit dem Koranzitat, wonach jede Seele einmal den Tod «kosten» werde (*kullu nafsin dha'iqatu l-maut*, 29:57). Doch nur die Seelen der lauterer Menschen hätten das Glück, aus dem Körper mühelos wie ein Wassertropfen herauszugleiten und von zwei Engeln von schönem Angesicht und Wohlgeruch in Empfang genommen und mit Seide aus dem Paradies umhüllt zu werden.

Die Seelen der Sünder hingegen würden aus dem menschlichen Körper «herausgepresst» und mit Gewalt von hässlichen, übel riechenden Höllenwächtern in schwarzen Kleidern ergriffen. Sie wickelten die unglücklichen Seelen in Sacktücher, wobei die Seelen zappeln und wackeln wie Quecksilber. Keiner Seele fehle dabei etwas von dem auf Erden erworbenen Wissen.

Es heisst auch, dass die Engel die glücklichen Seelen dann in den Himmel begleiteten, um sie in die oberste Himmelssphäre zum Thron der Barmherzigkeit zu bringen. Dieser Vorgeschmack auf das himmlische Glück würde den Seelen der Lauteren und Rechtschaffenen zuteil, bevor sie in die Gräber gebracht und wieder mit den menschlichen Körpern vereinigt würden, um dort bis zum Jüngsten Tag auszuharren. Die Seelen der besonders Frommen und der Märtyrer allerdings verblieben sogleich und bis zum Tag der Auferstehung im Paradies. Diese Seelen hielten sich hier in der Gestalt (bzw. in den «Kröpfen») grüner Vögel auf, welche in den Bäumen des Paradieses leben.²⁶ Zur Verbindung menschlicher Seelen mit der Gestalt von Vögeln sei hier angemerkt, dass sich schon die alten Ägypter die Seelen als Vögel mit menschlichen Köpfen

allem, was auf ihr ist, erschaffen (vgl. Qadi, *Daqa'iq al-akhhbar*, S. 2; ders., *Das islamische Totenbuch*, S. 24–25).

²⁵ Eine systematische Erforschung des populären Genres der dogmatisch-eschatologischen Werke in arabischer Sprache durch die westliche Forschung steht noch aus.

²⁶ *Tafsir* at-Tustari (<http://www.altafsir.com>) zu Sure 83:18 sowie Ghazali, *Die kostbare Perle*, S. 39.

vorstellten.²⁷ Noch wichtiger ist vielleicht, dass auch für die vorislamischen Araber der Vogel ein Symbol für das menschliche Schicksal war.²⁸

Der Vogel als Metapher für die Seele (bzw. das Ego) begegnet uns im Islam auch in philosophisch-mystischen Texten, welche die Himmelsreise thematisieren. Besonders eindrucksvolle Beispiele in dieser Hinsicht sind einige Werke aus der Feder des Philosophen und Arztes Ibn Sina bzw. Avicenna (980–1037), wie dieser stark hellenistisch geprägte muslimische Gelehrte in seiner latinisierten Namensform in Europa genannt wurde.²⁹ Auf diese Texte werden wir weiter unten in diesem Beitrag eingehen.

2. Die Traditionsliteratur

Prophetische Visionen von Himmel und Hölle

In der umfangreichen islamischen Traditionsliteratur – d.h. in jener Kategorie von Texten, die entweder auf den Propheten Muhammad selbst oder auf seine engsten Gefährten zurückgeführt werden – sind zahlreiche Beschreibungen bezeugt, die sich mit dem Jenseits befassen. Einige dieser Texte sind kunstvoll durchkomponierte kurze Geschichten, welche auf der Grundlage von Aussprüchen und Berichten zum Leben des Propheten Muhammad die koranischen Jenseitsvorstellungen kommentieren und darüber hinaus mit einer Vielzahl nichtkoranischer Details anreichern.

Muhammads «Traumreise» ins Jenseits

In der von Muslimen heute am meisten geschätzten und als kanonisch erachteten Sammlung prophetischer Traditionen, d.h. dem von dem Gelehrten Muhammad ibn Ismail al-Bukhari (810–870) zusammengestellten *Kompendium authentischer Überlieferungen*, findet sich zum Beispiel eine längere Erzählung, deren Rahmenhandlung den Propheten Muhammad im Kreise seiner Anhänger zeigt, als dieser einen Traum wiedergibt.³⁰

Muhammad berichtet hier, dass er im Traum ins Jenseits gereist sei, welches als «das Gesegnete» bzw. «das Heilige Land» (*al-ard al-muqaddasa*) bezeichnet

²⁷ MacGregor, *Images of Afterlife*, S. 59.

²⁸ Filschtinskij, *Arabiskaja literatura* I, 125.

²⁹ Zur Frage der Autorenschaft dieses Werkes siehe unten Abschnitt 4. Zum Vogel als Metapher für die Seele siehe unten Anm. 63.

³⁰ Für eine englische Übersetzung dieser Passage mit ausführlicher Diskussion siehe meinen Aufsatz «Fictional Narration and Imagination», insbes. S. 455–463.

wird. Begleitet wird Muhammad auf dieser visionären Reise von den zwei Erzengeln Gabriel und Michael, die ihm verschiedene Plätze und Stationen im Jenseits zeigen und auch deren Bestimmung erklären. Auf welche Art und Weise Muhammad ins Jenseits reiste bzw. wo genau sich dieses befindet, bleibt unerwähnt.

Der Prophet schildert die verschiedenen Orte im Jenseits, die er im Traum besuchte, folgendermassen: (1) Zunächst trifft er auf einen Mann, der sich immer wieder selbst einen eisernen Haken tief in den Mund steckt und sich dabei fürchterliche Wunden zufügt, die allerdings sofort wieder verheilen. (2) Dann kommt er zu einem Ort mit zwei Männern. Der eine der beiden liegt auf dem Boden, der andere steht über ihm, mit einem Felsbrocken in der Hand. Mit diesem Fels zerschmettert der stehende Mann dem liegenden Mann den Kopf, welcher aber sofort wieder verheilt, so dass sich die gräuliche Prozedur beständig wiederholen kann. (3) Sodann wird Muhammad ein riesiger Ofen gezeigt, der unten breit und nach oben verjüngt ist. In den Flammen werden nackte Frauen und Männer herumgewirbelt. (4) Danach wird Muhammad noch auf einen Mann in einem Fluss aus Blut hingewiesen, der beständig ans Ufer zu gelangen versucht; er wird aber von einem am Ufer stehenden anderen Mann mit Steinen beworfen und auf diese Weise immer wieder in den Fluss zurückgetrieben. An jeder dieser Stationen fragt Muhammad seine beiden Begleiter nach der Bedeutung der Szene, doch diese antworten nur, er solle weitergehen. Schliesslich erreicht Muhammad einen Garten mit üppigem Grün. (5) In dem Garten steht ein riesiger Baum, an dessen Fuss ein alter Mann mit zahlreichen Kindern sitzt. Muhammad wird geheissen, den Baum hinaufzuklettern. (6) Oben angekommen, stösst er auf ein Haus, so schön, wie er es noch nie zuvor gesehen hat, in dem alte und junge Männer sowie Frauen und Kinder leben. Muhammad wird bedeutet, weiter nach oben zu klettern. (7) Dort erblickt er dann ein Domizil, das noch viel schöner ist als das vorherige. In diesem Haus sieht er sowohl alte als auch junge Menschen.

Muhammad wendet sich schliesslich an seine Begleiter mit der Frage: «Ihr habt mich die ganze Nacht ruhelos von einem Ort zum anderen geführt. Erklärt ihr mir nun, was ich gesehen habe?» Die beiden Begleiter sind nun bereit, Muhammad die Szenen zu erläutern. Sie teilen ihm mit, dass (1) der erste Mann, der sich immer wieder den Mund mit einem Haken aufriss, im irdischen Leben ein Lügner war. (2) Der andere, dessen Kopf immer wieder mit einem Fels zerschmettert wurde, habe geschlafen, wenn er den Koran hätte re-

zitieren sollen, und habe auch sonst nicht im Einklang mit den Geboten des Korans gelebt. (3) Die nackten Männer und Frauen im Feuer waren Ehebrecher. (4) Der Mann im Fluss aus Blut schliesslich sei ein Wucherer gewesen. (5) Der alte Mann und die Kinder im paradiesisch grünen Garten hingegen waren Abraham und seine Nachkommen. (6) Im ersten paradiesischen Domizil hielten sich die einfachen Gläubigen auf und (7) in dem höchsten und schönsten Haus die Märtyrer.

Muhammads «Traumreise» ins Jenseits endet damit, dass ihm sein künftiger hoher Platz im Paradies gezeigt wird. Doch als Muhammad diesen einnehmen will, wird ihm mitgeteilt, dass die ihm vorbestimmte Lebenszeit noch nicht abgelaufen sei.

Diese prophetische Vision von der jenseitigen Welt besticht sowohl durch ihren doktrinären Gehalt als auch ihren didaktischen Charakter. Zum einen werden den Gläubigen durch diese Erzählung grundlegende Lehren des islamischen Glaubens und der Ethik vermittelt. Zum anderen sind die detaillierten Informationen zum Jenseits geeignet, den Glauben an ein Leben nach dem Tod als einen zentralen Ausdruck der Allmacht Gottes zu stärken und zu festigen.

Es ist in diesem Zusammenhang anzumerken, dass in der prophetischen Erzählung der Begriff des «Gesegneten» oder «Heiligen Landes» nicht nur im übertragenen Sinne für ein imaginäres «Jenseits» steht. Im Gegenteil, Muhammads Vision bringt deutlich zum Ausdruck, dass die Hölle und das Paradies als physische Welten existieren und dass der Prophet diese im Traum tatsächlich besuchte.

Doch noch ein weiterer Umstand ist auffällig: In dieser und in weiteren ähnlichen Erzählungen zu Muhammads «visionärer Reise» ins Jenseits, wie sie die kanonischen Traditionssammlungen (mit ihren als authentisch erachteten prophetischen Überlieferungen) enthalten, ist die herausragende Bedeutung, die dem «Heiligen Land» zukommt, besonders augenfällig. Zum einen kommt dem Heiligen Land – und damit Jerusalem, für das der Begriff des Heiligen Landes auch in der islamischen Kultur synonym ist – die Bedeutung einer «Achse» zu, um die sich das gesamte Universum dreht. Zum anderen wird das Heilige Land und damit Jerusalem als der Ort bezeichnet, an dem sich die Tore sowohl zur Hölle als auch zum Paradies befinden.

Das Verständnis von Jerusalem als dem Ort des zukünftigen Paradieses ist auch in der Bibel evident. Interessanterweise weisen theologische Studien aus der Mitte des 20. Jahrhunderts zudem darauf hin, dass die Identifikation von

Jerusalem mit dem zukünftigen Paradies darüber hinaus Wurzeln in der alten semitischen Gedankenwelt zu haben scheint. In der jüdischen Tradition gebe es zudem die Vorstellung, dass der «Ort des Bösen», die Hölle, direkt unter den (bzw. unterhalb der) Mauern Jerusalems liege.³¹

3. Die biographische Literatur

Muhammads Nacht- und Himmelsreise historisiert

Die prophetischen Visionen vom Jenseits, wie sie in zentralen Werken der islamischen Traditionsliteratur enthalten sind, stellen einen direkten Bezug zur «Himmelfahrt Muhammads» dar, wie sie in der im 8. Jahrhundert von dem aus Medina stammenden arabischen Historiker Muhammad ibn Ishaq (ca. 700–ca. 767) zusammengestellten – und damit ältesten und bedeutendsten – Muhammad-Biographie prominent geschildert wird.³²

Diese Himmelfahrt des islamischen Propheten besteht – so vermittelt es zumindest die traditionelle muslimische Überlieferung – aus zwei Episoden: die erste, d.h. die «Nächtliche Reise» (arabisch: *isra'*), führte Muhammad von der Heiligen Gebetsstätte (in Mekka) zu der am weitesten entfernten Gebetsstätte (in Jerusalem). Die zweite, d.h. «die Himmelsreise», beginnt damit, dass Muhammad vom Tempelberg in Jerusalem aus über eine «Treppe» oder «Leiter» (arabisch: *mi'radsch*) in den Himmel aufgestiegen sei, verschiedene himmlische Sphären besucht habe und schliesslich vor Gott getreten sei.³³

³¹ Vgl. Montgomery, «The Holy City and Gehenna», S. 32. Darüber hinaus ist zu vermerken, dass das hebräische Wort *ge-hinnom* zuerst im Buch Josua als tiefe, schmale Schlucht am Fusse der Mauern Jerusalem erwähnt wird, in der Kinder als Brandopfer dem Gott Baal dargebracht worden seien (Jos 15,8; 19,6). In späterer Zeit wurde der Begriff als Strafort für die Verstorbenen bzw. als Totenreich verstanden, eine Idee, welche an Jeremia 7,30–8,3 anknüpft. Das arabische Äquivalent für das oben erwähnte hebräische Wort ist *dschahannam*; es begegnet mehrfach im Koran, evoziert ebenfalls die Bedeutung «Tiefe» und «Inferno» und steht für die Hölle.

³² Muhammad ibn Ishaqs Text zur «Prophetenbiographie» (*as-Sira an-nabawiyya*) existierte nur in Form diverser Vorlesungsskripte, nicht als ein abschliessend redigiertes «Buch». Eine überlieferte Version dieses Textes wurde erst von Abd al-Malik ibn Hischam (gest. 833), einem Enkelschüler des Muhammad ibn Ishaq, ediert und als Buch «publiziert». Auszüge des Werkes in deutscher Übersetzung finden sich in Rotter, *Das Leben des Propheten*. Der gesamte Text ist übersetzt in Guillaume, *The Life of Muhammad*.

³³ Siehe Anm. 1.

3.1 *Der historische Kontext*

Diese zwei Episoden der Himmelsreise des Propheten Muhammad (zunächst «horizontal» von Mekka nach Jerusalem; dann «vertikal» von Jerusalem aus in den Himmel aufsteigend) werden von muslimischen Religionsgelehrten in das Jahr 621 datiert. Sie hätten somit kurz vor der «Emigration», der «Hidschra» Muhammads und seiner ersten Anhänger von Mekka nach Medina im Jahre 622, d.h. unmittelbar vor dem Beginn der islamischen Zeitrechnung, stattgefunden.

Der historische Kontext dieser Himmelsreise ist folgender: Seit dem ersten Offenbarungserlebnis im Jahr 610 hatte sich Muhammad mit wechselndem Erfolg zunächst an die Einwohner Mekkas gewandt, um ihnen die von ihm als göttlich empfundenen Offenbarungen zu vermitteln und sie in Warnungen und Predigten zur Annahme dieser Botschaft (und zur Umkehr in ihrem von ihm als gottlos empfundenen Leben) zu bewegen. Obgleich Muhammad eine Reihe von Mekkanern für seine prophetischen Verkündigungen gewonnen hatte, gab es dennoch zahlreiche Einwohner dieser Stadt, die Muhammad und seine Mission ablehnten oder ihm sogar feindlich gegenüberstanden. Diese Skeptiker und Gegner Muhammads unter den heidnischen Mekkanern im alten Arabien sträubten sich vor allem gegen drei Dinge: (1) die Institution des Prophetentums als solche, d.h. die Idee, dass Menschen von Gott auserwählt und zu einem bestimmten Volk mit einer göttlichen Botschaft gesandt wurden; (2) Muhammads Anspruch, ein Prophet zu sein und Gottes Botschaft den Arabern zu überbringen (d.h. die Vorstellung, dass ausgerechnet der aus ärmlichen Verhältnissen stammende und als Waise aufgewachsene Muhammad von Gott als Prophet auserwählt worden sein sollte, um zu den Einwohnern der reichen Handelsstadt Mekka zu sprechen und ihnen Rechtleitung zu gewähren); sowie (3) die Verkündigung, dass es ein Leben nach dem Tod gebe. Die Idee der Auferstehung nach dem Tod und eines göttlichen Gerichts, welches darüber entscheidet, ob der Mensch aufgrund seines Glaubens sowie seiner Taten im Leben entweder zur Hölle verdammt oder mit dem Paradies belohnt wird, wie es Muhammad predigte, war den heidnischen bzw. polytheistischen Bewohnern des alten Arabien fremd und wurde von ihnen geradezu als absurd empfunden. Diese Skeptiker und Gegner Muhammads, aber auch die Zweifler unter seinen Anhängern erwarteten deshalb ein deutliches Zeichen, welches Muhammads Prophetentum sowie die Botschaft, die er überbrachte, bestätigte. Dieses «göttliche Zeichen» wurde für gläubige Muslime schliesslich mit Muhammads nächtlicher Himmelsreise gesetzt.³⁴

3.2 Die Nachtreise: Isra'

Ein knapper koranischer Hinweis auf Muhammads wundersame Erfahrung einer «nächtlichen Reise» findet sich in Sure 17, die deshalb den Namen «Die Nachtreise» erhielt. Hier heisst es in Vers 1:

«Gepriesen sei der, der seinen Diener (Muhammed) bei Nacht von der heiligen Kultstätte [in Mekka] nach der am weitesten entfernten Kultstätte, deren Umgebung wir gesegnet haben, reisen ließ, damit Wir ihn etwas von Unseren Zeichen [und Wundern] sehen lassen! Er (Gott) ist der, der [alles] hört und sieht.»

Die muslimischen Religionsgelehrten identifizieren die in diesen Zeilen erwähnte «heilige Kultstätte» (*al-masdschid al-haram*) mehrheitlich mit dem Heiligtum in Mekka, welches schon in vorislamischer Zeit existierte und unter dieser Bezeichnung bekannt war. Diese «Kultstätte» umfasste damals wie heute neben dem Gebäude der Kaaba auch den Brunnen Zamzam sowie einen besonderen Platz: den Gebetsplatz des biblischen Patriarchen Abrahams (*maqam Ibrahim*), welcher Muslimen als der Urvater des Monotheismus und als der Begründer des Kaaba-Kultes gilt.

Zur Bestimmung des zweiten zentralen Ausdruckes in diesen Zeilen, d.h. des Begriffs der «am weitesten entfernten Kultstätte» (*al-masdschid al-aqsa*), bieten die Exegeten vor allem zwei Erklärungen an. So meinen sie, dass es sich bei diesem «am weitesten entfernten Heiligtum» entweder um «ein Heiligtum im Himmel», die «kosmische Kaaba», oder aber auch um den «heiligen Bezirk» auf dem Tempelberg in Jerusalem handele.

³⁴ Diese politisch-religiösen Auseinandersetzungen zwischen Muhammad und den gegnerischen Mekkanern werden in zahlreichen Koranversen reflektiert. Ein Beispiel ist die Passage in Sure 17:49–50, wo es heisst: «Und sie (die Mekkaner) sagen: *Sollen wir etwa, wenn wir [erst einmal] vermoderte Knochen sind, in einer neuen Schöpfung auferweckt werden?*», worauf Gott Muhammad im Koran antworten lässt: «Ihr mögt Steine sein oder Eisen oder irgendein [anderer] Stoff [Auch in diesem Fall werdet ihr auferweckt werden] ... und dabei der Meinung sein, ihr hättet nur kurze Zeit [im Grab] verweilt.» (Siehe auch die Suren 13:5, 17:98, 23:82, 32:10, 37:16, 37:53, 56:47 und 79:10.) Doch auch von Muhammad selbst wird berichtet, dass ihn – wie schon andere Propheten vor ihm – der Wunsch erfüllte, eine göttliche Bestätigung seines Prophetentums durch eine besondere Gunstbezeugung Gottes (oder ein Wunder) zu erhalten. Dies geht zumindest aus einer berühmten Prophetentradition hervor, wonach Muhammad seinen Herrn wiederholt gebeten habe, ihm das Paradies und die Hölle zu zeigen (*kana rasul Allah ... ya'salu rabbahu an yuriyahu al-dschanna wa-n-nar*; Ibn Sa'ds *Tabaqat al-kubra* I, 213). Sure 2:260 wiederum spricht davon, dass auch Abraham Gott gebeten habe, ihm sein *malakut*, d.h. das himmlische Domizil der göttlichen Machtausübung, mit den Engeln und anderen Gott nahen Wesen zu zeigen; s. auch Sure 6:75.

Letztere Auffassung, d.h. die Identifizierung der «am weitesten entfernten Kultstätte» mit Jerusalem, hat sich in der islamischen Tradition durchgesetzt. Sie wird im Übrigen auch von der modernen Islamwissenschaft gestützt. (Nur am Rande sei hier erwähnt, dass schon im 1. Jahrhundert des Islam – d.h. im 8. Jahrhundert nach Christus – auf dem Tempelberg in Jerusalem eine Moschee errichtet wurde, welche den Namen *al-Masdschid al-aqsa* erhielt und als Freitagsmoschee für Jerusalem diente. Heute gehört die Aqsa-Moschee neben dem Felsendom zum Heiligen Bezirk der Muslime auf dem Tempelberg. Sie ist eines der ältesten und wichtigsten Symbole islamischer Identität.)

Es ist in diesem Zusammenhang festzustellen, dass es über den knappen Hinweis auf Muhammads nächtliche Reise hinaus keine weiteren Details im Koran zu jenem Ereignis in der Geschichte von Muhammads Prophetentum gibt. Solche zusätzlichen Informationen finden sich erst in den mündlich vom Propheten Muhammad selbst bzw. von seinen engsten Gefährten überlieferten Erzählungen sowie in den relativ komplexen Darstellungen, die die spätere muslimische Gelehrsamkeit auf der Grundlage dieser Traditionen formulierte.

Die wohl bekannteste Beschreibung der «nächtlichen Reise» findet sich, wie oben bereits erwähnt, in der frühesten und heute geradezu autoritativen Biographie des Propheten Muhammad aus der Feder des Muhammad ibn Ishaq (ca. 704–767).³⁵ In dieser Prophetenbiographie werden verschiedene Gefährten Muhammads sowie Personen aus seinem familiären Umfeld zitiert, welche sich in ihren Darstellungen des Geschehens auf Muhammad selbst berufen. Muhammad habe danach Folgendes berichtet:

«Während ich im Heiligtum in Mekka schlief, [kam der Erzengel] Gabriel zu mir und stieß mich mit dem Fuß an. ... Ich erhob mich und [Gabriel] führte mich hinaus zum Tor des Heiligtums; und siehe, da stand ein weißes Reittier, halb Maultier, halb Esel. An den Schenkeln hatte es zwei Flügel, mit denen es seine Hinterbeine vorantrieb, während es seine Vorderbeine dort aufsetzte, wohin sein Blick reichte. Gabriel half mir auf das Reittier und machte sich mit mir auf die Reise ... [nach Jerusalem].»

Ein Gefährte des Propheten setzt die Erzählung folgendermassen fort:

«Der Prophet ritt zusammen mit Gabriel bis nach Jerusalem. Dort fand [Muhammad] Abraham, Moses und Jesus inmitten anderer Propheten. Muhammad trat als Vorbeter vor sie hin und betete mit ihnen.

Sodann wurden ihm zwei Gefäße gebracht, das eine mit Wein gefüllt, das andere mit Milch. Der Prophet nahm das Gefäß mit der Milch und trank davon. Das

Gefäß mit dem Wein aber ließ er stehen. Da sprach Gabriel zu ihm: «Rechtgeleitet wurdest du für die Schöpfung, und rechtgeleitet wurde dein Volk, Muhammad! Der Wein ist euch verboten.»
 Darauf begab sich der Prophet nach Mekka zurück und erzählte am Morgen [den Einwohnern], was geschehen war.»³⁶

Es ist im Weiteren davon die Rede, dass die meisten Mekkaner Muhammad nicht glauben wollten, dass er in nur einer Nacht und noch dazu auf so wundersame Weise von Mekka nach Jerusalem und zurück nach Mekka gereist sei. Es heisst auch in dieser ältesten Prophetenbiographie, Muhammads Behauptungen in dieser Hinsicht hätten sogar dazu geführt, dass mehrere Mekkaner, die den Islam bereits angenommen hatten, wieder vom Glauben abfielen. Lediglich Abu Bakr (gest. 624), einer der engsten und treuesten Gefährten Muhammads (und später sein erster Nachfolger als Führer der jungen Gemeinde und Kalif), stand Muhammad in dieser ernststen Situation tatkräftig bei. Denn Abu Bakr, der Jerusalem einmal selbst besucht hatte, habe jedes Detail in Muhammads Beschreibung von Jerusalem bestätigt und seine nächtliche Reise sodann mit den Worten kommentiert:

«Bei Gott, wenn Muhammad sagt, [dass er letzte Nacht in Jerusalem war], ist es auch wahr. Was verwundert euch so daran? Er berichtet mir ja auch, daß ihn Offenbarungen von Gott, vom Himmel zur Erde, in einer Stunde der Nacht oder des Tages erreichen, und ich glaube es ihm. Dabei ist [dies doch] viel erstaunlicher als das, worüber ihr euch jetzt wundert.»³⁷

Die Einschätzung der nächtlichen Himmelsreise Muhammads durch den Historiker Muhammad ibn Ishaq, der in seiner Prophetenbiographie diese einzelnen Episoden zu einer der oben geschilderten komplexen Erzählungen zusammenfügte, ist deshalb auch repräsentativ dafür, wie die Mehrheit der Muslime jene Ereignisse sieht. Ibn Ishaq stellt fest:

«In der Nachtreise des Propheten und in den Berichten darüber finden die Gläubigen eine Prüfung und einen Ausdruck für die Macht und die Herrschaft Gottes. Sie sind für die Verständigen eine Lehre sowie Rechtleitung, Barmherzigkeit und Stärkung [im Glauben].

³⁵ Siehe oben Anm. 32.

³⁶ Ibn Ishaq, *As-Sira an-nabawiyya* I, S. 366–367; Rotter, *Das Leben des Propheten*, S. 81–82.

³⁷ Ibn Ishaq, *As-Sira an-nabawiyya* I, S. 367; Rotter, *Das Leben des Propheten*, S. 82.

Es war gewiss Gottes Handeln, mit dem [Gott] ihn, so wie Er wollte, die Nachtreise durchführen ließ, um ihm von Seinen Wundern, so viele Er wollte, zu zeigen, damit er mit eigenen Augen [Gottes] gewaltige Macht sehe, mit der Er vollbringt, was Er will.»³⁸

Neben jenen Berichten, nach denen Muhammad Mekka körperlich verliess und bei Nacht nach Jerusalem reiste, gibt es aber auch andere Versionen dieser Geschehnisse, nach welchen Muhammad lediglich im Traum bzw. im Geiste zum Tempelberg in Jerusalem gereist sei, da, wie es in diesen arabischen Quellen heisst, der Körper des Propheten in jener Nacht in seinem Haus in Mekka nicht vermisst wurde.³⁹

Die besondere theologische und dogmatische Bedeutung der Nachtreise als ein göttlicher Beweis für Muhammads Prophetentum und, mehr noch, seine göttliche Bestätigung als «der Prophet», welcher den früheren Propheten nicht nur im Gebet vorsteht, sondern die früheren Propheten anführt, wird von gläubigen Muslimen deshalb in keinem Falle in Frage gestellt.

Religionsgeschichtlich handele es sich zudem, wie der Islamwissenschaftler Uri Rubin in einer kürzlich erschienenen Studie treffend feststellt, bei der Nachtreise Muhammads zum Tempelberg in Jerusalem um eine Art «Pilgerreise [des Propheten des Islams] zur Wiege des Prophetentums».⁴⁰

3.3 *Der Aufstieg in den Himmel: Mi'radsch*

Bereits die frühen islamischen Quellentexte verbinden Muhammads nächtliche Himmelsreise von Mekka nach Jerusalem mit einer weiteren wunderbaren Episode, die für die Glaubenswelt des Islams eine vielleicht noch grössere Bedeutung besitzt: gemeint ist Muhammads Aufsteigen in den Himmel und sein Zusammentreffen mit Gott. Interessanterweise beginnt der Aufstieg Muhammads in den Himmel an eben jenem Ort, Jerusalem, von dem schon Jesus, der im Islam als Prophet hochverehrt wird, in den Himmel aufgestiegen sei. Muhammad selbst berichtet über diese Begebenheit (hier gekürzt wiedergegeben) Folgendes:

«Nachdem ich in Jerusalem gebetet hatte, wurde mir eine Leiter gebracht, so schön, wie ich noch nie etwas gesehen hatte. Es war die Leiter, auf die die Todgeweihten

³⁸ Ibn Ishaq, *As-Sira an-nabawiyya* I, S. 365; Rotter, *Das Leben des Propheten*, S. 80.

³⁹ Ibn Ishaq, *As-Sira an-nabawiyya* I, S. 367 und 369; Rotter, *Das Leben des Propheten*, S. 83.

⁴⁰ Rubin, «Muhammad's Night Journey (*Isra'*) to al-Masjid al-Aqsa», S. 147–164, insbes. 164. Siehe auch ders., «The Life of Muhammad and the Qur'an».

ihre Augen richten, wenn das Ende naht. Gabriel ließ mich auf ihr hinaufsteigen, bis er mich zu einem der Himmelstore brachte, das man das «Hütertor» nennt. [...] Als ich durch das Tor geführt wurde, fragte der [Wächter-] Engel: «Wer ist dies, Gabriel?» «Dies ist Mohammed», erwiderte Gabriel. «Ist er gesandt worden?» «Ja». [antwortete Gabriel.] Darauf erflehte er Gottes Güte für mich. [...] Als ich in den untersten Himmel eintrat, sah ich dort einen Mann sitzen, an dem die Seelen der verstorbenen Menschen vorüberzogen. Über die einen sprach er Gutes und freute sich, wobei er sagte: «Eine gute Seele aus einem guten Körper!» Zu den anderen aber sprach er mit finsterem Gesicht: «Wie abscheulich! Eine schlechte Seele aus einem schlechten Körper!» «Wer ist dies?», fragte ich Gabriel, und er erklärte mir: «Dies ist dein Vater Adam, an dem die Seelen seiner Nachkommen vorüberziehen. Die Seelen der Gläubigen darunter erfreuen ihn, [...] während die Seelen der Ungläubigen seine Abscheu und seinen Widerwillen erregen [...]»⁴¹

Auch ein Blick in die Hölle wird Muhammad vom ersten Himmel aus gewährt. Was er dort sieht, erinnert stark an die bereits oben erwähnten Szenen aus der Traditionsliteratur. Im Text der Prophetenbiographie heisst es weiter:

«Sodann brachte er mich hinauf in den zweiten Himmel, und siehe, da waren die beiden Vettern Jesus, der Sohn der Maria, und Johannes, der Sohn des Zacharias.»⁴²

Im dritten Himmel traf Muhammad auf einen «Mann mit einem Gesicht so schön wie der Vollmond». Gabriel erklärte ihm, dass dies Joseph, der Sohn des Jakob, sei. Im vierten Himmel begegnete Muhammad dem Propheten Idris (dem biblischen Henoch), im fünften Himmel Aaron, dem «Vielgeliebten in seinem Volk», und im sechsten Himmel Moses, einem Mann «von dunkler Hautfarbe, grossem Wuchs und mit einer gekrümmten Nase». Im siebenten Himmel schliesslich trifft Muhammad auf Abraham, einen Mann im reifen Alter, von dem Muhammad sagt: «Nie habe ich einen Mann gesehen, der mir ähnlicher war.»

Der Höhepunkt der Himmelsreise Muhammads besteht darin, dass Muhammad zu Gott geleitet wird und mit ihm spricht. In diesem Gespräch erlegt Gott Muhammad und seiner Gemeinschaft fünfzig Gebete pro Tag als Pflicht auf. Als Muhammad beim Abstieg aus dem obersten Himmel erneut auf Moses

⁴¹ Ibn Ishaq, *As-Sira an-nabawiyya* I, S. 370-372; Rotter, *Das Leben des Propheten*, S. 86-87.

⁴² Ibn Ishaq, *As-Sira an-nabawiyya* I, S. 372-373; Rotter, *Das Leben des Propheten*, S. 87.

trifft, rät dieser ihm, zu Gott zurückzukehren und um eine geringere Anzahl täglicher Gebete zu bitten, was Muhammad auch tut, wobei Gott die ursprünglich fünfzig Gebete um zehn verringert. Beim erneuten Zusammentreffen mit Moses rät dieser Muhammad, nochmals zu Gott zurückzukehren und um eine noch geringere Anzahl von Gebeten zu bitten. Muhammad selbst berichtete dieses Erlebnis folgendermassen:

«So ging es fort, bis nur noch fünf Gebete übrig waren. Als ich dann wieder zu Moses kam und er mir erneut riet, Gott um Erleichterung zu bitten, sprach ich zu ihm: ‹Ich bin nun so oft zu meinem Herrn zurückgekehrt und habe Ihm diese Bitte vorgetragen, dass ich mich jetzt schäme und es nicht nochmals tun werde.›

Seinen Zuhörern aber versprach der Prophet: ‹Jedem von euch, der diese [uns auferlegten] fünf Gebete gläubig und ergeben verrichtet, werden sie wie fünfzig Gebete vergolten werden.›⁴³

Im Koran gibt es zu Muhammads «Aufsteigen» in den Himmel und den vielfältigen Informationen, welche die späteren Quellen zu berichten wissen, nur äusserst knappe und eher vage Andeutungen. Ein Hinweis findet sich in Sure 70:3, wo es heisst, Gott sei «der Herr der Aufstiege» bzw. «der, zu dem die [Himmels-]Leiter emporführt». An einer anderen Stelle, in Sure 6:35, wird Muhammad darin bestärkt, dass selbst «eine Leiter in den Himmel», mit der Muhammad Zeichen aus diesem herbeibringen könne, seine Gegner nicht von der Wahrhaftigkeit der von ihm überbrachten Botschaft überzeugen könne.⁴⁴

Die zahlreichen Details in den Erzählungen zu Muhammads Aufstieg in den Himmel sind also nur durch jene kurzen Geschichten bezeugt, welche zunächst Muhammads Gefährten und andere Autoritäten aus der Frühzeit des Islams

⁴³ Ibn Ishaq, *As-Sira an-nabawiyya* I, S. 374; Rotter, *Das Leben des Propheten*, S. 89.

⁴⁴ In Sure 53:5–13, wird von einem zweimaligen Zusammentreffen Muhammads mit dem Erzengel Gabriel berichtet, dem Gottesboten und Überbringer der Offenbarung – wie die islamische Tradition, so u.a. auch Ibn Ishaq in der *Prophetenbiographie*, die Episode deutet –, oder sogar mit Gott selbst, der (zur Erde?) herabgestiegen war – wie einige frühe muslimische Exegeten meinen und worauf Josef van Ess explizit hinweist; vgl. seinen Aufsatz «Vision and Ascension» S. 47–62, bes. 48–51. Im Koran heisst es dazu in Sure 53:5–10: «Gelehrt hat [die koranische Offenbarung] ihn einer, der über grosse Kräfte verfügt und dem Festigkeit eigen ist. Er stand aufrecht da, [in der Ferne] ganz oben am Horizont. Hierauf näherte er sich und kam [immer weiter] nach unten und war [schliesslich nur noch] zwei Bogenlängen (?) [entfernt] oder [noch] näher [da]. Und er gab seinem Diener (d.h. Muhammad) jene Offenbarung ein.» In den Versen 13–15 derselben Sure heisst es weiter: «Er hat ihn ja auch ein anderes Mal herabkommen sehen, beim Zizyphusbaum (d.h. dem Lotosbaum) am äussersten Ende [des heiligen Bezirks?, da], wo der Garten der Einkehr ist (?).»

mündlich überliefert hatten, bis jene Texte dann in den ältesten Prophetenbiographien und den Sammlungen von prophetischen Traditionen niedergeschrieben und somit in Inhalt und Form fixiert und kanonisiert worden sind.

3.4 Der Himmelsaufstieg als *Topos* im Koran

Die Möglichkeit, in den Himmel aufzusteigen, wird allerdings mehrmals im Koran erwähnt. In Sure 40:36–37 zum Beispiel befiehlt der Pharao, dass ihm ein hochragendes Schloss gebaut werde, mit dem er die Zugänge zu den sieben Himmeln erreichen und zum Gott des Moses emporsteigen kann. In Sure 52:38 wiederum wird unbelehrbaren, besserwisserischen Opponenten Muhammads die rhetorische Frage gestellt, ob sie vielleicht «eine Leiter (*sullam*) [haben], auf der sie [in den Himmel aufsteigen und] zuhören können [, was im Rat der Engel verhandelt wird]? [Wenn dem so sei,] dann soll doch derjenige von ihnen, der [auf diese Weise] zuhört, eine offenkundige Vollmacht [über seine Zuständigkeit] beibringen!» Doch auch den vorislamischen arabischen Poeten war die Vorstellung, mit einer Leiter in den Himmel aufzusteigen, offenbar bekannt. Hier diente die Leiter allerdings dem profanen Ziel, etwas Unangenehmem auf Erden zu entgehen und sich durch das Aufsteigen in den Himmel davon so weit wie möglich zu entfernen.⁴⁵

Erwähnenswert ist ebenfalls, dass in verschiedenen Kulturen des alten Orients die Vorstellung einer «Leiter», auf der eine privilegierte Person in den Himmel zum Zwecke religiöser Initiation aufsteigt – in Kombination mit der Idee, dass dieser Aufstieg vom höchsten Platz eines imaginären Zentrums der Welt erfolgt – bekannt ist.⁴⁶ Aus einigen westasiatischen Kulturen des 6. und 7. Jahrhundert ebenso wie aus der Kosmologie des Korans ist schliesslich die Vorstellung bekannt, dass rechtschaffene Personen – insbesondere «wahre Propheten» – mit Gottes Erlaubnis auf himmlischen «Wegen» bzw. an vom Himmels-»Zelt» bzw. Himmelsdom herabhängenden «Kordeln» (*sabab*, Pl. *asbab*)

⁴⁵ Schrieke/Horovitz, «Mi'raj», in: *EI* VII, S. 97, mit Verweis auf die «Ode» des berühmten vorislamischen Dichters Zuhair ibn Abi Sulma (ca. 520–609).

⁴⁶ Zu diesen Kulturen gehören die vedischen Religionen Indiens (ca. 1. 500–500 v. Chr.) und die Mysterien des Beschützer- und Erlöser-Gottes Mitra (oder Mithra), der wahrscheinlich bereits um 1. 400 v. Chr. in Persien, später dann – etwa vom 1. Jh. v. Chr. bis zum 4. Jh. n. Chr. – als «Gott der Sonne und der Liebe» im Römischen Reich im Rahmen eines Mysterienkults unter den römischen Legionären populär war und Einfluss auf die Entwicklung des Christentums hatte. Vgl. auch Eliade, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, S. 47–49; sowie <http://englishatheist.org/oamithras.shtml> (15. April 2010).

zu den obersten Domizilen im Himmel emporzusteigen vermögen, um mit göttlichen Zeichen von dort zurückzukehren.⁴⁷

3.5 Die Verknüpfung von Nacht- und Himmelsreise in der islamischen Tradition

Was die «zwei Teile» von Muhammads Himmelsreise betrifft, so fallen bei näherer Betrachtung bestimmte Diskrepanzen in Abfolge und Bestimmung der dargestellten Ereignisse ins Auge: Einerseits wird Muhammad während seiner nächtlichen Reise nach Jerusalem dort von den anderen Propheten erwartet und von ihnen als Prophet sowie als ihr Vorbeter und Führer anerkannt. Doch andererseits kennen die älteren Propheten Muhammad, als dieser von Jerusalem aus in den Himmel aufsteigt, (noch) nicht. Im Gegenteil, die Propheten müssen den Erzengel Gabriel stets fragen, ob Muhammad ein «Gesandter» Gottes sei; und auch Muhammad erbittet Auskunft zur Identität der Propheten, auf die er in den diversen Himmeln trifft. Zudem wird Muhammad im obersten Himmel bei seinem Gespräch mit Gott zum ersten Mal die Zahl der obligatorischen Gebete mitgeteilt.

Diese Beobachtungen lassen den Schluss zu, dass mit den Berichten zu Muhammads Nachtreise nach Jerusalem (welche Muhammad als einen Propheten und Führer seiner Gemeinschaft zeigen) eine «Bestätigung» seines Prophetentums erreicht werden sollte. Die Erzählungen von Muhammads Aufsteigen in den Himmel und seinem Zusammentreffen mit Gott hingegen (bei dem die früheren Propheten Muhammad noch nicht kennen und als dessen Höhepunkt Muhammad zum ersten Mal mit Gott zusammentrifft, der ihm grundlegende Prinzipien der religiösen Praxis im Islam mitteilt) dienen ganz offensichtlich Muhammads «Initiation» zum Propheten. Es ist also wohl davon auszugehen, dass mit den Überlieferungen zur Nachtreise des Propheten ursprünglich zwei Zielgruppen erreicht werden sollten: zum einen sollten diejenigen für den Islam gewonnen werden, die als Nicht-Muslime die Botschaft Muhammad ablehnten; zum anderen werden dadurch die Muslime in ihrem Glauben an Gott und seinen Propheten gefestigt.

⁴⁷ *Sabab*, Pl. *asbab* begegnet im Koran in der Alexanderlegende (18:83–102) sowie in vier weiteren Passagen (40:36–37; 38:10, 22:15; 2:166). Siehe dazu auch van Bladel, «Heavenly Cords and Prophetic Authority in the Quran and its Late Antique Context». Auch *Klimax tu paradisu (Treppe zum Paradies)*, das Hauptwerk von Johannes Klimakos (ca. 579–649), einem griechischen Heiligen, Mönch und asketischen Schriftsteller, schildert den Weg des Mönchs zur Vollkommenheit in 30 Graden bzw. Leitersprossen. Das Werk erhielt seinen Namen nach Jakobs Traum von der Himmelsleiter (Gen 28, 10–19).

Diese Feststellungen lassen im Weiteren vermuten, dass die beiden «Teile» der Himmelsreise Muhammads ursprünglich wohl nicht zusammengehörten. Es scheint eher wahrscheinlich, dass sie aus dem Erklärungsbedarf für die koranische Erwähnung von Muhammads *isra'*, d.h. seiner «nächtlichen Reise» zu der «am weitesten entfernten Kultstätte», durch die frühen Religionsgelehrten miteinander verknüpft wurden und im Laufe der Zeit zu einer narrativen Einheit verschmolzen.

Der Glaube an die «zweiteilige Himmelsreise», in welcher Muhammad in nur einer Nacht durch die Lüfte zunächst nach Jerusalem reiste und von dort aus in den Himmel aufstieg, ist bereits in den frühesten dogmatischen Schriften als ein Religionsgrundsatz belegt. Eine solche zentrale theologische Relevanz von Muhammads Himmelsreise – verknüpft mit dem besonderen Interesse, das diese Episode zu allen Zeiten bei muslimischen Gläubigen geweckt hat – führte dann sogar zur Entwicklung eigener Genres in der arabischen, persischen und später türkischen Literatur, welche die Himmelsreise des islamischen Propheten thematisierten und mit zahlreichen Details ausschmückten. Viele dieser Werke tragen den arabischen Begriff *mi'radsch*, «(Himmels-)Leiter», im Titel.⁴⁸

3.6 Muhammads Himmelsreise in Volksglauben und Alltagsleben

Die Nacht, in der Muhammads Himmelsreise stattgefunden habe, wird zu meist auf den 27. Radschab, d.h. den 27. Tag im siebten Monat des islamischen Kalenders, datiert. Diese Nacht wird als «die Nacht des Aufstiegens in den Himmel» (*lailat al-mi'radsch*) bezeichnet und von Muslimen u.a. mit zusätzlichen Gebeten feierlich begangen. Die Wohnungen und Stadtviertel von Muslimen werden aus diesem Anlass festlich mit Lampen, Laternen und Kerzen geschmückt, so dass sie auch bei Nacht in hellem Licht erstrahlen. Die Feiern am darauffolgenden Tag konzentrieren sich auf die Familie, insbesondere auf die Kinder und Jugendlichen, die zu diesem Fest die Geschichte der Nacht- und Himmelsreise zu Hause oder in der Moschee erzählt bekommen. Viele dieser Erzählungen betonen, dass Muhammads Herz bei dieser Himmelsreise gereinigt und mit göttlichem Wissen gefüllt worden sei. Überall in der islamischen Welt sind an diesem Tag die Festtafeln besonders reichlich gedeckt und die Kinder erhalten Süßigkeiten und kleine Geschenke.

⁴⁸ Vgl. Colby, *Narrating Muhammad's Night Journey*, sowie die hochinteressanten Studien im Sammelband von Gruber/Colby, *The Prophet's Ascension: Cross-Cultural Encounters with the Islamic Mi'rāj Tales*.

4. Die islamische Mystik – *die Himmelsreise als spirituelles Erlebnis*

4.1 *Muhammads Himmelfahrt im metaphorischen Gewand*

Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für die Darstellungen der Himmelsreise in der mystischen Literatur liegt in einem auf Persisch verfassten «Buch über Muhammads Aufsteigen in den Himmel» (*Mi'radsch-name*) vor. Die Autorenschaft dieses Werkes ist umstritten. Im Mittelalter meinten einige Gelehrte, es sei dem grossen Philosophen, Mediziner und Universalgelehrten Ibn Sina bzw. Avicenna zuzuschreiben. Andere wiederum sahen Schihab ad-Din as-Suhrawardi (1153–1191), einen bekannten Mystiker und Meister der sogenannten «Lichttheologie», als den Verfasser (oder zumindest Übersetzer von Avicennas Werk ins Persische) an. Die jüngere islamwissenschaftliche Forschung offeriert zudem Argumente dafür, einen iranischen Gelehrten mit dem Namen Abu l-Muzaffar Mansur ibn Ardaschir Ibadi (st. 1152), der durch seine in persischer Sprache verfassten mystischen Schriften und als ein Anhänger Ibn Sinas bekannt wurde, als den Autor dieses Werkes anzusehen.⁴⁹

In diesem persischen Werk zu Muhammads Himmelsreise wird das Geschehen, das in den frühen, auf Arabisch abgefassten historisch-biographischen Texten relativ linear dargestellt wird, meisterhaft und detailreich zu einem grossartigen mystischen Erlebnis umgeformt. Nur einige wenige Beispiele können hierfür zur Illustration angeführt werden:

In der erwähnten Prophetenbiographie aus dem 8. Jahrhundert stösst der Erzengel Gabriel, dessen Gestalt nicht näher beschrieben ist, den im Heiligtum in Mekka auf dem Fussboden schlafenden Muhammad lediglich mit dem Fuss an, um ihn zu wecken. Im persischen *mi'radsch*-Buch hingegen wird Gabriel als das schönste und leuchtendste Wesen überhaupt beschrieben. Gabriel ist hier die Verkörperung des Heiligen Geistes, der Muhammad seinen Bruder nennt und der ihn zur Begrüssung umarmt und auf die Stirn küsst.⁵⁰

Auch die Muhammad offerierten Getränke (es sind im persischen *mi'radsch*-Buch drei anstatt zwei) deuten nicht mehr nur darauf hin, dass Milch «Rechtleitung» und Wein «Fehlleitung» bedeute, weshalb Letzterer den Muslimen verboten sei. Im *mi'radsch-name* sind die Muhammad dargebrachten Getränke – Wein, Wasser und Milch – mythische Symbole mit mystischer Bedeutung. In einem mittelalterlichen muslimischen Kommen-

⁴⁹ Taghi, *The Two Wings of Wisdom*, S. 180–184.

⁵⁰ Taghi, *The Two Wings of Wisdom*, S. 192.

⁵¹ Corbin, *Die smaragdene Vision*, S. 173.

⁵² Taghi, *The Two Wings of Wisdom*, S. 194.

tar zu diesem Text heisst es deshalb, dass der Wein die «vitale oder animalische Seele», das Wasser (oder, wie es diesem Text heisst, auch der Honig) die «physische oder vegetative Seele» und die Milch die «denkende, schöpferische Seele» symbolisiere.⁵¹ Die Tatsache, dass Muhammad die Milch gewählt habe, versinnbildliche somit, dass Muhammad durch seine Entscheidung die Menschheit von der schlechten und brutalen Welt weiter entrückt und stattdessen der anmutigen himmlischen Welt – und damit dem ewigen Heil – näher gebracht habe.⁵²

Auch die «Leiter» ist im mystischen Text zur Himmelfahrt nicht mehr lediglich ein schlichtes Hilfsmittel zum Aufstieg in den Himmel. Im Gegenteil, sie wird hier als auf der einen Seite aus Gold und auf der anderen aus Silber bestehend beschrieben, wobei Gold, wie es heisst, die «inneren Gefühle» und Silber die «äusseren Gefühle» der Menschen versinnbildliche, auf denen Muhammad zu Gott emporgelange.

Die verschiedenen von Muhammad besuchten Himmelsphären wiederum erhalten im mystischen Verständnis zusätzliche Bedeutungen dadurch, dass die erste Sphäre dem Mond, die zweite dem Merkur, die dritte der Venus, die vierte der Sonne, die fünfte dem Mars, die sechste dem Jupiter und die siebte dem Saturn zugeordnet wird. Die allerhöchste («achte») Sphäre ist die der Fixsterne. Es sei jene Sphäre, in der sich der himmlische Lotusbaum und das Paradies befänden – was auch bedeutet, dass hier eine Vorstellung erneut zum Tragen kommt, die uns schon in den Deutungen der Paradiesbeschreibungen durch die klassischen Koranexegeten begegnete.

Schliesslich stehen in der Mystik bei Muhammads Zusammentreffen mit Gott nicht mehr nur die Initiation zum Propheten oder die recht geschäftsmässig anmutenden «Verhandlungen» über die Zahl der täglichen Gebete im Vordergrund. Muhammads Konversation mit Gott wird in dem persischen *mi'radsch*-Buch zum grossartigsten Erlebnis überhaupt, das sich ein Mystiker vorstellen kann: So bewirkt die physische «Nähe» zu Gott zunächst, dass Muhammad alles vergisst, was er je gesehen und gewusst hat. Erst in diesem Zustand völliger intellektueller Reinheit kann er Gott gegenüberreten. Gottes Befehl, Muhammad solle sich ihm nähern und sich nicht fürchten, wird sodann zur Metapher dafür, dass die natürlichen Sinne des Menschen vollkommen ausgeschaltet werden. Erst jetzt kommt es zur Konversation mit Gott, der unverhüllt zu Muhammad spricht. Doch diese «Unterredung»

«hatte nichts, was mit der Sprache oder dem Klang einer menschlichen Stimme vergleichbar war. Es war die schiere Bestätigung von Wissen vermittelt reiner Abstraktion in der Seele [bzw. des Intellekts]. Was Gott mitteilen wollte, geschah durch Allgemeingültigkeiten, nicht durch Einzelheiten.»⁵³

4.2 Die Himmelsreise der Seele: Streben nach Selbsterkenntnis und Erfüllung

Bistami

Das überwältigende Erlebnis eines spirituellen Aufsteigens in den Himmel und der Gottesschau beschreibt auf besonders eindrucksvolle Weise der persische Mystiker Abu Yazid Bistami (803–875). Bistami gilt als der Begründer der ekstatischen bzw. Gottes-«trunkenen» Schule in der islamischen Mystik. Mit seiner Beschreibung einer «Reise in den Himmel», durch welche er an die Erfahrung der Himmelfahrt des Propheten Muhammad anknüpfte, übte Bistami einen nachhaltigen Einfluss auf die Vorstellungen späterer Autoren aus. Bistami schildert dabei, dass das Licht, das bei seinem himmlischen Zusammentreffen mit Gott von Gott ausging und ihn erfasste,

«mir die Wunder Seiner Geheimnisse offenbarte und für mich die Großartigkeit Seiner Existenz manifestiert. Danach blickte ich auf mich und erfasste die Geheimnisse und Eigenschaften meiner selbst.»⁵⁴

Was immer dem Mystiker durch die Erleuchtung Gottes ermöglicht wird, gehe, wie Bistami schildert, allein von Gottes Allmacht aus. Erst die unverhüllte, ekstatische Schau Gottes, «der einen [und einzigen] Wahrheit», vermehre im Mystiker den Sinn für die Realität – verleiht sie ihm doch die Fähigkeit, mit dem Auge Gottes zu sehen, mit der Zunge Seiner Güte zu sprechen und etwas von Seinem Wissen zu erlangen. Auf diese Weise gelinge es schliesslich, am ewigen Wissen Anteil zu haben.⁵⁵

⁵³ Zitiert nach Taghi, *The Two Wings of Wisdom*, S. 197

⁵⁴ Übersetzt aus dem Englischen nach Attar, *Muslim Saints and Mystics*, Trans. Arberry, S. 105.

⁵⁵ Zur Biographie von Abu Yazid (Bayazid) al-Bistami vgl. Attar, *Muslim Saints and Mystics*, Trans. Arberry, S. 100–101; der Text der Himmelsreise findet sich hier im Abschnitt «The Ascension of Abu Yazid», S. 105–110.

⁵⁶ Siehe hierzu und im Folgenden Taghi, *The Two Wings of Wisdom*, S. 63–74 (mit dem arabischen Text und einer englischen Übersetzung der *Risalat at-Tair*), sowie die exzellenten Studien von Heath, «Ibn Sina's Journey of the Soul», S. 91–102, und sein *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina)*.

Avicenna (Ibn Sina)

Ein weiteres, auf Arabisch verfasstes philosophisch-mystisches Werk, welches mit grosser Wahrscheinlichkeit aus der Feder Avicennas stammt, ist der *Traktat über die [Erzählung der] Vögel* (arabisch: *Risalat at-Tair*). Dieses Werk ist eines von insgesamt drei mystischen Texten Avicennas, in denen er sich mit dem Thema der «Seelenreise» beschäftigt.⁵⁶ Gemeinsam ist allen drei Werken, dass Avicenna darin den menschlichen Erkenntnisprozess – und mithin die Selbstvollendung des wissenden Menschen im Hinblick auf die vollkommene Wahrheit – mit Hilfe der Allegorie einer mystischen Reise darstellt.

Avicennas *Erzählung der Vögel* ist ein Werk, das durch eine ganz individuelle Struktur und Bildersprache besticht. Der Text beginnt mit einem Prolog, in dem der anonyme Ich-Erzähler nach einem lauterem und aufrechten Freund sucht, dem er sein Leid klagen kann. Doch angesichts des schlechten Zustands, in dem sich die «Freundschaft» in der Welt generell befindet, erscheint dies kaum möglich. Daher hinterlässt der Ich-Erzähler den in der *Erzählung* sich nun anschliessenden Text als ein «Testament» an jene, die ihm durch ihre gemeinsame Kontemplation der Schöpfung auf der Grundlage eines göttlichen Rufes verbunden sind.

Anschliessend fordert der Ich-Erzähler die Zuhörer bzw. Leser in mehreren Passagen, die stets mit «Oh Brüder der Wahrheit!» beginnen, zu rechtem Verhalten auf. Er appelliert an seine «Brüder», sie sollten doch ihr Geheimnis (im Hinblick auf die Kenntnis «der Wahrheit» der Existenz) miteinander teilen, sich aus der Welt zurückziehen und anonym bleiben; sie sollten alles Leid erdulden, sich tapfer ihrer Zukunft stellen und sich nicht niederen Begierden wie materiellen Wünschen oder sexueller Lust ergeben.

An dieser Stelle erklärt der Ich-Erzähler den Grund für seine Trauer. Er sieht sich als einen Vogel, welcher einst einem Schwarm angehörte, der die Freiheit des Himmels genoss. Doch als diese Vögel sich der Erde näherten, wurden sie von Jägern in Fallen gelockt und gefangen. Vom Schmerz der irdischen Fesseln und der Gefangenschaft übermannt, beginnen die Vögel, einander und die Ideale ihrer Gemeinschaft zu vergessen. Jeder Vogel denkt nur noch an sich selbst und daran, sich zu befreien. Nach einiger Zeit gerät aber selbst ihre Gefangenschaft in Vergessenheit und der Vogel (bzw. der Ich-Erzähler) nimmt die Enge seines Käfigs nicht mehr wahr.

Eines Tages sieht der Vogel schliesslich eine Gruppe von Vögeln, denen es tatsächlich gelungen ist, sich so weit aus den Fesseln der Gefangenschaft zu befreien, dass sie kurz davor sind davonzufiegen. An seine frühere freie Exis-

tenz im Himmel erinnert, fällt der Vogel in tiefe Trauer und sehnt seinen Tod herbei. Ein erster Versuch des Vogels, jene Vögel, welche sich befreien konnten, um Hilfe zu bitten, scheitert. Erst als das «Ich» die «Gemeinschaft» der Vögel im Namen der ewigen Bruderschaft und lauterer Kameradschaft anruft und sie zu sich bittet, nähern sie sich ihm. Die Vögel erklären ihm, dass auch sie sich dereinst im Zustand der Lethargie und Hoffnungslosigkeit befunden hatten, die der Ich-Erzähler durchleidet. Allerdings war es ihnen gelungen, sich von fast allen Fesseln zu befreien. Nur eine Fussfessel können sie nicht lösen, weshalb auch sie selbst noch nicht vollkommen frei sind. Schliesslich gelingt es aber auch dem Vogel bzw. Ich-Erzähler, sich zu befreien und mit seinen Kameraden davonzufiegen. Die Gefährten versprechen ihm, ihn in das Land zu geleiten, in dem er wahrhaftig sicher sein werde.

Zunächst passieren die Vögel ein fruchtbares Tal. Sie landen auf dem Gipfel eines ersten Berges, von dem aus sie weitere acht Berggipfel erblicken können, die es zu bezwingen gilt. Die ersten sechs Gipfel dieser Berge überwinden sie mit grosser Mühe. Daraufhin rasten die Vögel auf einem Gipfel, der sich durch ausserordentliche Schönheit auszeichnet. Die Schar fürchtet jedoch, dass die Schönheit und Ruhe auf diesem Gipfel trügerisch sein könnten, ist man doch den Häschern noch nicht gänzlich entkommen. Die Gruppe entscheidet sich deshalb weiterzuziehen, um ihr Ziel, und damit die endgültige Errettung, zu erreichen.

Auf dem letzten Gipfel ihrer himmlischen Reise, der so hoch ist, dass er bis an das Firmament reicht, treffen die Vögel dann auf eine andere Vogelschar, die sie mit beispielloser Güte empfängt. Jene bringt grösstes Mitleid auf, als der Ich-Erzähler und seine Kameraden von ihrer früheren Gefangenschaft berichten. Das Ich und seine Begleiter werden nun auch darüber informiert, dass hinter diesem letzten Berg die Stadt liege, in welcher der höchste König residiere: jener König, der durch seine Stärke alle Kreaturen, die sich ihm anvertrauen, von Leid und Ungerechtigkeit befreien kann.

Die Vögel brechen in die Stadt des Königs auf. Dort angekommen, werden sie zu einer Audienz in den grossartigen Palast dieses Königs eingelassen. Nachdem sie mehrere Vorhänge passiert haben, stehen sie schliesslich vor dem König in all seiner Pracht. Sein majestätischer Glanz verschlägt ihnen zunächst die Sprache. Der König behandelt sie jedoch freundlich, und sie sind in der Lage, zu sprechen und ihm ihre Geschichte zu erzählen. Doch der König erklärt ihnen daraufhin, dass sie von den noch verbleibenden Fesseln nur durch jene Häscher befreit werden können, welche ihnen diese einst angelegt hatten. Der

König werde diesen Verfolgern deshalb einen Gesandten schicken, der sie anweisen werde, die letzten Fesseln der Vögel zu lösen. Daraufhin kehren die Vögel aus den Höhen des Himmels zur Erde zurück. Sie tun dies nun aber in Begleitung des Gesandten des höchsten Königs und mit einer Botschaft von ihm. Damit endet die Himmelsreise der Vögel.

Im Epilog dieser Geschichte erfüllt der Ich-Erzähler den Wunsch der Zuhörer, die Schönheit des himmlischen Königs noch ausführlicher zu beschreiben. Er spricht nun davon, dass der himmlische König alle Schönheit und alle Grosszügigkeit der Welt in sich vereine, die sich ein Mensch nur vorstellen könne. Wer sich mit ihm verbinde, gewinne das Glück. Doch wer sich von ihm trennt bzw. ihn nicht anerkennt, verliere sowohl diese als auch die nächste Welt.

Dem erzählenden «Ich» wird nun allerdings bewusst, dass manche seiner Gefährten, die seiner Geschichte lauschten, seine Gedanken für verrückt halten: wie sollte ein Mensch denn auch fliegen können? Der Erzähler nimmt vor diesen ungläubigen Einwänden Zuflucht zu Gott; denn jene, die nicht an die Grösse der himmlischen Majestät glauben, so weiss er, verlieren ohnehin ihr Heil in der jenseitigen Welt!⁵⁷

Farid ad-Din Attar

Die Idee von einer Schar von dreissig Vögeln, welche eine beschwerliche Himmelsreise über sieben Täler hinweg auf sich nehmen, um den mythischen Vogel Simurgh, den Schutzgott und König der Vögel, kennenzulernen, wird in persischer Sprache mit grosser Meisterschaft von dem grossen iranischen Mystiker und Poeten Farid ad-Din Attar (ca. 1146–ca. 1221) umgesetzt. In seinem hochallegorischen, didaktischen Traktat in Versform, das den Titel *Die Sprache der Vögel* (*Mantiq at-tair*) trägt, erkennen die Wahrheitssuchenden am Ende ihrer Reise und ihres Strebens nach Erleuchtung in Simurgh ihr transzendentes Selbst.⁵⁸

⁵⁷ Die Reise der Seele, ihr Weg zur Vervollkommnung und schliesslich ihre Rückkehr aus dem Exil «im Westen» in ihre Heimat «im Osten», den kosmischen Berg mit den Smaragdstädten, findet sich als urgnostisches Erzählmotiv auch in der *Erzählung vom westlichen Exil* (*Qissat al-ghurba al-gharbiyya*) des bereits erwähnten Mystikers und Vertreters der «Licht»-Philosophie im Islam, Suhrawardi (vgl. Corbin, *Die smaragdene Vision*, S. 43–46). Das Motiv einer seelischen Himmelsreise bildet zudem die Rahmenhandlung für die Geschichte von *Mensch und Tier*, die vor dem König der Dschinn erscheinen (vgl. z.B. Giese, *Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen*, S. 9–11).

⁵⁸ Attar, *Die Konferenz der Vögel*, Übers. Föllmer.

5. Die Belletristik – *der Jenseitsbesuch als arabische «Göttliche Komödie»*

Ein mittelalterliches arabisches Buch zum Thema «Jenseitsreise», welches mit Fug und Recht zur Weltliteratur gerechnet werden darf, soll hier abschliessend vorgestellt werden.

Es handelt sich um die fiktionale Erzählung eines blinden syrischen Dichters, Philosophen und Schriftstellers mit dem Namen Ma'arri (973–1057). Dieses Buch trägt den Titel *Sendschreiben über die Vergebung* (*Risalat al-Ghufran*). In dieser 300 Jahre vor Dante verfassten «arabischen Göttlichen Komödie» wird der islamische Jenseitsglaube geradezu parodiert. Denn im *Sendschreiben über die Vergebung* trifft ein irdischer Besucher auf seiner imaginären Jenseitsreise im Paradies auf vorislamische Dichter, denen ihr ausschweifender Lebenswandel im Diesseits «vergeben» wurde.

Im Paradies, wie es der geistreiche und unkonventionelle Autor Ma'arri beschreibt, geht es recht kurzweilig zu. Diesen Eindruck zumindest vermitteln mehrere Szenen, die in ihrer Komik bestechen und einen doch ziemlich «irdischen» Eindruck vom Paradies vermitteln. Zwar erfahren wir einerseits, dass bedeutende Gelehrte, die zu Lebzeiten kein gutes Haar an der Arbeit des Fachkollegen liessen, nun – rein gewaschen vom Hass auf den anderen – beim paradiesischen Zechgelage friedlich beisammensitzen und, man mag es kaum glauben, sogar eine Wohnstatt teilen!⁵⁹ Andererseits zeigt eine weitere Szene zwei Dichter im Disput über ihre irdische Dichtung. Diese Kontroverse, bei der auch deftige Schimpfwörter fallen, weitet sich rasch zu einem handfesten Streit aus. Dieser gipfelt schliesslich darin, dass der eine Dichter die Fassung verliert, sich auf seinen Kollegen stürzt und diesem mit einer Kanne aus Gold auf den Kopf schlägt! Erst das Eingreifen Dritter stellt den paradiesischen Frieden wieder her und lässt den irdischen Besucher, der Augenzeuge dieses Vorfalls wurde, darüber nachdenken, aufgrund welches göttlichen Ratschlusses diese zänkischen Gesellen es wohl ins Paradies geschafft haben mögen.⁶⁰

Diese Überlegungen des Protagonisten verdeutlichen, dass das Hauptanliegen von Ma'arris *Sendschreiben über die Vergebung* die kritische Auseinandersetzung mit allgemeinen ethischen Werten und den Leistungen der Menschen in der *diesseitigen Welt* ist und es sich nicht lediglich auf eine Parodie traditioneller islamischer Jenseitsvorstellungen beschränkt.

Für die Annahme, dass die islamischen Erzählungen zu Muhammads Himmelsreise und sehr wahrscheinlich auch Ma'arris *Sendschreiben über die Vergebung*

⁵⁹ Ma'arri, *Paradies und Hölle*, Übers. Schoeler, S. 52.

⁶⁰ Ma'arri, *Paradies und Hölle*, Übers. Schoeler, S. 97.

bung im christlichen Mittelalter in mehreren Übersetzungen bekannt waren – und dass Dante Alighieri (1265–1321) für seine *Göttliche Komödie* von ihnen beeinflusst wurde –, gibt es gute Gründe. Es ist insbesondere der spanische Arabist Miguel Asin Palacios (1871–1944), der dieser Frage in zahlreichen Publikationen nachgegangen ist und in diesem Zusammenhang eine Vielzahl von bislang unbekanntem arabischen und persischen Texten zu «Himmelsreisen» zutage förderte.⁶¹

6. Schlussfolgerungen – Die «Rückkehr» ins Paradies

Die hier vorgestellten Materialien vermitteln einige Einblicke in die reiche Vielfalt der islamischen Vorstellungen zum Jenseits und zu Himmelsreisen. Sie verdeutlichen zudem, dass jene Ideen ihren Ausdruck in sehr unterschiedlichen Textarten der mittelalterlichen arabischen und persischen Literatur (sowie weiteren Literaturen des islamischen Nahen und Mittleren Ostens) finden. Mit Blick auf ihre Grundintentionen und literarische Form lassen sich vier Kategorien von Jenseits- und Himmelsreisen im Islam definieren, welche einander allerdings nicht ausschliessen. Islamische Himmels- und Jenseitsreisen begegnen uns als:

1. *Eschatologische Visionen*, welche eine «Vorausschau» auf das Weltenende sowie auf das Jüngste Gericht und das ewige Leben im Paradies bzw. das Schicksal der Seelen nach dem Tod und ihr Aufsteigen in den Himmel thematisieren. Diese Informationen werden in einigen Texten durch einen «autorisierten» Erzähler bzw. Autor (etwa in der umfangreichen eschatologischen Literatur), in anderen Texten aber auch «anonym» bzw. ohne die namentliche Nennung eines Jenseitsreisenden oder Ich-Erzählers (wie in den relevanten Passagen im Koran) vermittelt. Die Himmels- und Jenseitsreisen in Gestalt eschatologischer Visionen sind vor allem geeignet, den Glauben der Muslime an den Einen Gott und an seine Allmacht zu festigen.
2. *Prophetische Visionen*, welche explizit durch «mentale Aktivitäten» (eine Schau im Geiste oder im Traum, wie in Muhammads «Traumreise» ins Jenseits) oder durch historisierende Darstellungen einer vermeintlich «physischen Reise» (wie Muhammads Nacht- und Himmelsreise) erfolgen. Für die Himmels- und Jenseitsreisen in der Verbindung mit prophetischen Vi-

⁶¹ Palacios, *La escatología musulmana en la divina comedia*; ders., *Dante y el Islam*.

sionen lassen sich zwei Grundziele festhalten: zum einen geht es hier um den Empfang göttlichen Wissens durch den Himmels- und Jenseitsreisenden bzw. um seine göttliche Initiation. Zum anderen steht die Akquirierung bzw. Bestätigung der religiös-politischen Autorität der betreffenden himmelsreisenden Person und mithin die Bestätigung ihrer Mission bzw. Botschaft im Vordergrund.

3. *Philosophisch-mystische Darstellungen*, welche die graduelle Entwicklung, Vervollkommnung bzw. Läuterung des rationalen Selbst anhand eines zumeist allegorischen Aufstiegs der Seele bzw. des Intellekts in den Himmel zum Gegenstand haben (wie das im Fall des «fliegenden Manns» in Avicennas *Erzählung der Vögel* der Falle ist).

4. *Fiktionale bzw. belletristische Darstellungen*, in denen deutlich wird, dass sie keinen Anspruch darauf erheben, an der aussersprachlichen Wirklichkeit überprüfbar zu sein, bzw. deren Autor dem Leser zu verstehen gibt, dass er seinen Text als eine «erfundene Geschichte» gelesen wissen möchte (wie etwa Ma'arris *Sendschreiben über die Vergebung*).

Dass diese vier Kategorien von Himmels- und Jenseitsreisen, wie bereits angedeutet, sowohl enge formale als inhaltliche Bezüge zueinander aufweisen, zeigt u.a. ein vergleichender Blick auf die *Berichterstattung zu Muhammads Himmelfahrt* in der Prophetenbiographie des frühislamischen Historikers Muhammad ibn Ishaq und die *Erzählung der Vögel* aus der Feder Avicennas. All diese Texte zu Himmels- und Jenseitsreisen im Islam haben allerdings ein Charakteristikum gemein: es ist die, wenn man so will, «göttlich inspirierte Pädagogik», die auf dem «schöpferischen Mutterboden des Bewusstseins» – um mit den Worten C. G. Jungs (1875–1961) zu sprechen – gedeiht und diesen zur individuellen und kollektiven Unterweisung effektiv nutzt. Während in den Texten zu den Himmelsreisen Muhammads ausdrücklich Grundsätze der islamischen Doktrin und der religiösen Praxis vermittelt werden, kann der Literat und Philosoph Ma'arri denselben Topos zu einer satirisch-kritischen Auseinandersetzung mit Prinzipien der menschlichen Moral und Ethik und der Mediziner und Philosoph Avicenna zu einer Kontemplation über die Entwicklung der Seele und den menschlichen Erkenntnisprozess nutzen.⁶² Diese Vorgänge

⁶² Dies mag erklären, warum in der Zeit der Timuriden-Dynastie (1363–1506) ein in Tschagatai-Türkisch verfasstes Buch zur «Himmelfahrt des Propheten» – vor allem zur positiven Argumentation, denn als Mittel der Konfrontation – bei der islamischen Missionierung der persischsprachigen jüdischen Gemeinschaften in Iran und Zentralasien eingesetzt wurde, wie eine neue Studie von Maria Subtelny in überzeugender Weise darlegt (vgl. ihr «The

werden in allen jenen Texten auf poetische Weise als «innerpsychische Entwicklungsgänge» beschrieben, welche bestimmte Urbilder menschlicher Vorstellungsmuster reflektieren bzw. an diese anknüpfen.⁶³

Die vielfältigen sprachlichen Bilder, Gleichnisse und Symbole in den islamischen Beschreibungen von Jenseits- und Himmelsreisen sind deshalb besonders geeignet, um eine intensive und im hohen Grade sinnliche Wahrnehmung dieser Informationen zu einer anderen «übersinnlichen» Welt zu erzeugen. Sie zeichnen tatsächlich Bilder von Himmel und Jenseits, die sowohl das Herz als auch den Verstand ansprechen. In diesen islamischen Texten gelingt es also gerade durch die gewählten Metaphern, eine direkte Verbindung zwischen zwei so verschiedenen Kategorien wie dem Irdischen und dem Himmlischen, dem Diesseits und dem Jenseits herzustellen und diese Beziehung als Verbindung für den menschlichen Verstand auch nachvollziehbar zu machen.

Darüber hinaus eröffnet die ebenso subtile wie ausdrucksstarke, bildhafte Sprache im Koran eine neue Dimension in der Reflexion des Jenseits im diesseitigen Leben: Das heisst, dass die rein «textliche» Repräsentation jener «anderen Welt» durch die im Koran verwendeten sprachlichen Bilder ergänzt wird durch eine zwar klar umrissene, aber gleichzeitig dynamische Landschaft des

Jews at the Edge of the World in a Timurid-era *Mi'rajnama*: The Islamic Ascension Narrative as a Missionary Text», in: Gruber/Colby, *The Prophet's Ascention*, S. 50–77). Auch mehrere weitere Beiträge in dem von Gruber und Colby herausgegebenen Band verdeutlichen, dass bei der *literarischen* Verarbeitung der Himmelsreise im Islam vom 9. Jahrhundert bis heute vor allem drei Fragestellungen im Vordergrund stehen: (a) die Himmelsreise als Text mit einer religiösen Glaubensbotschaft, (b) die Adaption der Himmelsreise im Kontext einer esoterisch-literarischen Verarbeitung dieses Stoffes und schliesslich (c) das Motiv der Himmelsreise unter dem Aspekt einer «Performance» und eines Rituals.

⁶³ Die Verwendung des Vogels als Metapher für die Seele lässt hierbei Assoziationen zu altorientalischen Vorstellungen aufkommen, insbesondere zur Idee des Seelen-Vogels «Ba», wie ihn das alte Ägypten kannte. Zu diesen Archetypen menschlicher Vorstellungsmuster gehören bei Avicenna einerseits «der Abstieg»: der Vogel (bzw. die Seele) verlässt die «Heimat» in den himmlischen Sphären und begibt sich hinab zur Erde. Auf Erden ist die Seele gefangen und vergisst in diesem «irdischen Käfig» sogar fast ihre Zugehörigkeit zum Himmel. Psychologisch kommt dieser Abstieg einer Loslösung der individuellen Seele vom göttlichen Ganzen gleich. Religionsgeschichtlich stellt er aber auch eine Beziehung zur Vertreibung der Menschheit aus dem Paradies her, die auch der Koran explizit thematisiert. Andererseits gelingt der Seele erst nach der Befreiung aus dem irdischen Käfig durch die Hilfe Gleichgesinnter ein erneuter, gradueller Aufstieg in den Himmel. Dieser führt letztlich zur unverhüllten Schau Gottes und dem Zugang zum göttlichen Wissen; ein Privileg, das auch Muhammad gewährt wurde, als jener in den Himmel aufstieg. Doch für den Mystiker müssen auch die letzten «irdischen Fesseln» erst noch abgestreift werden, um die himmlische Freiheit und spirituelle Erfüllung in vollem Umfang zu erfahren.

Unsichtbaren. Das Übersinnliche und Abstrakte des Himmels bzw. des Jenseitigen wird für den Menschen nunmehr begreifbar und konkret. Es wird ihm der Zugang zu Sphären ermöglicht, die seinem erfahrenen Wissen und direkten Empfinden entzogen sind. Folglich repräsentieren die Himmels-sphären und das Jenseits eine Dimension, an deren reale Existenz der Mensch wirklich glauben kann.

Es sei hier abschliessend noch hervorgehoben, dass die islamischen Traditionen in ihren Vorstellungen zum Jenseits und zu den Himmelsreisen in überaus kreativer Weise aus dem vor- und ausserislamischen Gedankengut des Alten Orients schöpften. So illustriert zum Beispiel die Idee der «Leiter» als des Mittels des Aufsteigens in den Himmel, aber auch (gnostische) Begriffe wie «Reise,» «Fremder» und «Heimat», dass die Himmelsvorstellungen im Islam ein synkretistisches Gefüge darstellen, welches die verschiedensten Auffassungen aus der Vorstellungs- und Glaubenswelt der alten Kulturen und Religionen des Mittelmeerraumes in sich aufnahm und schöpferisch fruchtbar machte. Anders ausgedrückt: zahlreiche der hier angesprochenen bzw. relevanten Vorstellungen gehören ganz offenbar zu einem Pool von Ideen, welcher aus den alten Hochkulturen Vorderasiens, des alten Ägyptens und Arabiens gespeist wurde und zu dem nicht zuletzt auch Auffassungen, die aus dem Alten und dem Neuen Testament bekannt sind, wesentlich beitragen.

Doch gerade diese geistige Offenheit der islamischen Kultur und Zivilisation gegenüber dem vielfältigen kulturellen Erbe des Nahen und Mittleren Ostens wie auch die Tatsache, dass es den mittelalterlichen muslimischen Gelehrten gelang, bestimmte altorientalische Ideen und Symbole zum «letzten Ziel der Menschheit» effektiv aufzugreifen, zu islamisieren und somit mit neuem Leben zu erfüllen, müssen als wichtige Faktoren für ihre Attraktivität als Religion und Lebensweise in unserem Zusammenhang hervorgehoben werden. Tatsächlich kann der integrative Charakter des Islams in seiner formativen Periode und Blütezeit als zentrales Element der Anziehungskraft gesehen werden, welche die jüngste der drei grossen monotheistischen Religionen auf ihre Umwelt ausübte. Dieser (insbesondere im Bereich des Volksglaubens) zu verzeichnende Synkretismus im Islam ist eine wesentliche Grundlage dafür gewesen, dass sich in den neu eroberten Gebieten innerhalb kürzester Zeit zahlreiche Menschen unterschiedlicher Kulturen der islamischen Religion anschlossen.

Ein signifikantes Merkmal der koranischen Passagen und der klassischen Werke zur islamischen Eschatologie und zu den Himmelfahrten sei deshalb noch einmal betont: es ist die in diesen Formulierungen zum Ausdruck kom-

mende menschliche Sehnsucht, «den Kreis zu schliessen» und zu dem Idealzustand eines Lebens im Paradies «zurückzukehren» – Vorstellungen also, die im Islam ebenso tief verwurzelt sind wie in anderen grossen Religionen.

Bibliographie

- Abrahamov, Binyamin: «The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology», in: *Der Islam* 79 (2002), S. 87–102.
- [Attar =] ‘Attār, Farīd ad-Dīn: *Muslim saints and mystics: episodes from the Tadhkirat al-Auliya’* («Memorial of the Saints»), trans. by A. J. Arberry, London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- [Attar =] ‘Attār, Farīd ad-Dīn: *Die Konferenz der Vögel*, in der Übersetzung von Katja Föllmer, Wiesbaden: Marix, 2008.
- Bladel, Kevin van: «Heavenly Cords and Prophetic Authority in the Quran and its Late Antique Context», in: *Bulletin of the School of African and Oriental Studies* 70 (2007), S. 223–246.
- Bevan, A. A.: «Mohammed’s Ascension to Heaven», in: Marti, Karl (Hrsg.): *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte. Julius Wellhausen zum siebenzigsten Geburtstag am 17. Mai 1914 gewidmet*, Giessen: Töpelmann, 1914, S. 51–61.
- Busse, Heribert: «Jerusalem in the Story of Muhammad’s Night Journey and Ascension», in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991), S. 1–40.
- Colby, Frederick S.: *Narrating Muḥammad’s Night Journey: Tracing the Development of the Ibn ‘Abbās Ascension Discourse*, New York: State University of New York Press, 2008.
- Corbin, Henry: *Die smaragdene Vision. Der Licht-Mensch im persischen Sufismus* [franz. Original: *L’homme de lumière dans le soufisme iranien*], München: Diederichs, 1989.
- EI* = *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, prepared by a number of leading orientalists, 12 Bde., Leiden: Brill, 1954–2004.
- Eliade, Mircea: *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, trans. by Philip Mairet, Princeton: Princeton Univ. Press, 1991.
- EQ* = *Encyclopaedia of the Qur’ān*, 6 Bde., ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, 2001–2006.
- Ess, Josef van: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra IV*, Berlin: de Gruyter, 1997.
- Ess, Josef van: «Vision and Ascension: *Sūrat al-Najm* and its Relationship with Muḥammad’s *Mīrāj*», in: *Journal of Qur’anic Studies* 1 (1999), S. 47–62.
- [Filschtinskij] Fil’schtinskij, Isaac Moiseevitsch. M: *Arabskaja literatura v srednije veka* [*Arabische Literatur im Mittelalter*], 2 Bde., Moskau: Nauka, 1977–1978.

Fück, Johann: «Die Originalität des arabischen Propheten», in: ders., *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter. Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Manfred Fleischhammer, Weimar: H. Böhlhaus Nachfolger, 1981, S. 142–152.

Fück, Johann: «Muhammad: Persönlichkeit und Religionsstifter», in: ders., *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter. Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Manfred Fleischhammer, Weimar: H. Böhlhaus Nachfolger, 1981, S. 153–175.

[Ghazali =] Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits [ad-Durra al-fāhira fī kašf ‘ulūm al-āhira]*. Aus dem Arabischen übersetzt von Mohamed Brugsch, Hannover: Orient-Buchhandlung, 1924.

Giese, Almut: *Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen. Aus den Schriften der Lautern Brüder von Basra*, Hamburg: Meiner, 1990.

Gruber, Christiane; Colby, Frederick (eds): *The Prophet's Ascension: Cross-Cultural Encounters with the Islamic Mi'rāj Tales*, Bloomington: Indiana University Press, 2010.

Guillaume – s. Ibn Ishaq.

Günther, Sebastian: «Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework: Towards a New Understanding of Hadith», in: Stefan Leder (ed.): *Fiction and Story-telling in Classical Arabic Literature*, Wiesbaden: Harrasowitz, 1998, S. 433–471.

Günther, Sebastian; Lawson, Todd (eds): *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, Leiden: Brill, (erscheint 2012).

Haja/Bousserouel – s. Ibn Qaiyim.

Heath, Peter: «Ibn Sina's Journey of the Soul», in: *Journal of Turkish Studies* 18 (1994), S. 91–102.

Heath, Peter: *Allegory and philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā) With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

Horovitz, Joseph: «Mohammeds Himmelfahrt», in: *Der Islam* 9 (1919), S. 159–183.

Horten, Max: *Religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle/Saale: Niemeyer, 1917.

[Ibn Ishaq =] Ibn Ishāq, *al-Sīra al-nabawīya*, [enthalten in:] Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawīya*, ed. Muḥammad Fahmī al-Sirġānī, 2 Bde., Kairo: al-Maktaba at-taufīqīya, [1978]. [Auswahl auf Dt.:] Rotter, Gernot: *Ibn Ishāq. Das Leben des Propheten [as-Sīra an-nabawīya]*. Aus dem Arabischen übersetzt, Kandern: Spohr Verlag, 1999. [Engl.:] Guillaume, Alfred: *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sīrat rasūl Allāh*, with introduction and notes, London: Oxford University Press, 1955.

[Ibn Qaiyim =] Ibn Qaiyim al-Ġauzīya, Šams ad-Dīn Muḥammad ibn Abū Bakr: *Ḥādī al-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1403/1983. [Franz.:] Haja, Fdal; Bousserouel, Hébrri: *Le Paradis*, Paris: Universel, 1996.

Ibn Sa’d, Muḥammad: *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, 9 Bde., Beirut: Dār aš-Šādir, 1957–1968.

- Jarrar, Maher: «Houris», in: *EQ* II, S. 456.
- Kange, Sorabji Naoroji: *Heaven and Hell and Their Location in Zoroastrianism and in the Vedas ... and in Plato*, Bombay: Fort Printing Press, 1933.
- Koran, Der*, Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart: Kohlhammer, 1985.
- Kinberg, Leah: «Paradise», in: *EQ* IV, S. 12–20.
- Künstlinger, David: «Einiges über die Namen und Freuden des kurānischen Paradieses», in: *Bulletin of the School of Oriental Studies* 6 (1930–1932), S. 617–632.
- Lange, Christian: *Justice, Punishment, and the Medieval Muslim Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Lawson, Todd: «Duality, Opposition and Typology in the Qur'an: The Apocalyptic Substrate», in: *Journal of Qur'anic Studies* 10 (2008), S. 23–49.
- Luttikhuisen, Gerard P.: *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden: Brill, 1999.
- Luxenberg, Christoph: *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin: Das Arabische Buch, 2000.
- [Al-Ma'arri =] al-Ma'arri, Abū l-'Alā': *Paradies und Hölle: Die Jenseitsreise aus dem Sendschreiben über die Vergebung. Aus dem Arabischen von Gregor Schoeler*, München: Beck, 2002.
- MacGregor, Geddes: *Images of Afterlife: Beliefs from Antiquity to Modern Times*, New York: Paragon House, 1992.
- [al-Maqdisi =] Maqdisī, Diyā' ad-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn 'Abd al-Waḥīd al-Ḥanbalī: *Ṣiḡāt al-Ġanna [Beschreibungen des Paradieses]*, ed. Ṣabrī ibn Salama ibn Šāhīn, ar-Riyāḍ: Dār Balnaṣīya, 2002.
- Marmura, Michael: «Soul: Islamic Concepts», in: Lindsay Jones (ed.): *Encyclopedia of Religion* XII, 2. Auflage, Detroit: Thomson Gale, 2005, S. 8566–8567.
- [Maududi =] Maudūdī, Sayyid Abū l-A'lā': *Towards Understanding the Qur'an: English Version of Tafhīm al-Qur'ān*, transl. and ed. by Zafar Ishaq Ansari, Leicester: The Islamic Foundation, 1988.
- Montgomery, James Alan: «The Holy City and Gehenna», in: *Journal of Biblical Literature* 27.1 (1908), S. 24–47.
- Nagel, Tilman: *Mohammed. Leben und Legende*, München: Oldenburg Verlag, 2008.
- Palacios, Miguel Asin: *La escatología musulmana en la divina comedia*, Madrid: E. Maestre, 1919.
- Palacios, Miguel Asin: *Dante y el Islam*, Madrid: Ed. Voluntad, 1927 (Repr. 2007).
- [al-Qadī =] al-Qāḍī, 'Abd al-Raḥīm ibn Aḥmad: *Daqā'iq al-aḥbār fī ḍikr al-ḡanna wa-n-nār li-'Abd al-Raḥīm ibn Aḥmad al-Qāḍī (wa-bi-hāmišihī Kitāb al-Durar al-ḥisān fī al-ba'ṭ wa-na'im al-jinān li-s-Suyūṭī)*, Jeddah: al-Ḥaramain [o.J.] [= Kairo: al-Maṭba'a

al-Ḥairīya, 1352/1933]. [Dt.] *Das Totenbuch des Islam. «Das Feuer und der Garten»: Die Lehren des Propheten Mohammed über das Leben nach dem Tode.* (Übers. aus dem Englischen von Stefan Makowski und Stephan Schuhmacher), Bern: Scherz Verlag, 1981.

Röhrich, Lutz: *Das große Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*, 5 Bde., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.

Rotter – s. Ibn Ishaq.

Rubin, Uri: «Muhammad's Night Journey (*isrāʾ*) to al-Masjid al-Aqṣā: Aspects of the Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem», in: *al-Qanṭara* 29 (2008), S. 147–164.

Rubin, Uri: «The Life of Muhammad and the Qur'an: The Case of Muhammad's Hijra», in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003), S. 40–67.

Rustomji, Nerina: *The Garden and the Fire. Heaven and Hell in Islamic Culture*, New York: Columbia University Press, 2009.

Schimmel, Annemarie: *And Muhammad is his Messenger*, Chapel Hill: University of California Press 1985.

Schrieke, B.: «Die Himmelsreise Mohammeds», in: *Der Islam* 6 (1916), S. 1–30.

Schrieke, B.; Horowitz, J.: «Miʿrāj, 1. In Islamic exegesis and in the popular and mystical tradition of the Arab world», in: *EI* VII, S. 97–100.

[At-Ṭabari =] Aṭ-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar Muḥammad ibn Ġarīr: *Jāmiʿ al-Bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*. [bis Q 14:27] ed. Maḥmūd Muḥammad Šākir, 16. Bde., Kairo: Dār al-Maʿārif, 1954–68. [Engl.:] *The Commentary on the Qurʾān. Being an Abridged Translation of Jāmiʿ al-Bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān* I, ed. Wilferd Madelung, Alan Jones, Oxford: Oxford University Press, 1987.

Taghi, Shokoufeh: *The Two Wings of Wisdom: Mysticism and Philosophy in the Risālat uṭ-ṭair of Ibn Sina* (= *Studia Iranica Upsaliensia* 4), Uppsala: Uppsala University Press, 2000.

Waines, D.: «Trees», in: *EQ* V, S. 358–362.

Wensinck, A. J.; Pellat, Ch.: «Ḥūr», in: *EI* III, S. 581.

Widengren, Geo: *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala: Lundequistka Bokhandeln, 1955.

Widengren, Geo: *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala: Lundequistka Bokhandeln, 1950.

Wolff, Moritz: *Muhammedanische Eschatologie. Nach Leipziger und Dresdner Handschriften zum ersten Mal arabisch und deutsch mit Anmerkungen*, Leipzig: Kommissionsverlag von Brockhaus, 1872 [Nachdr. Hildesheim: Olms, 2002].

Internetsites (eingesehen am 15. Mai 2010):

<http://www.altafsisr.com> – Internetportal für arabische Korankommentare

<http://www.english tafsisr.com> – Kommentar von Sayyid Abū l-Aʿlā Mawdūdī

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Bruno Binggeli ist Titularprofessor für Astronomie an der Universität Basel. Studium der Physik und Astronomie daselbst. Längere Forschungsaufenthalte an den Carnegie Observatories in Pasadena, Kalifornien, am Las Campanas Observatory, Chile, und am Osservatorio Astrofisico di Arcetri in Florenz. Forschungen zur Morphologie und Struktur von Galaxien und Galaxienhaufen. Er beschäftigt sich seit Jahren mit philosophischen und psychologischen Aspekten der Astrophysik und Kosmologie. In diesem Zusammenhang steht seine Buchpublikation mit dem Titel «Primum Mobile – Dantes Jenseitsreise und die moderne Kosmologie» (2006).

Anschrift: Prof. Dr. Bruno Binggeli, Schöntalstrasse 31, CH-4438 Langenbruck/BL

Prof. Mauro Guindani stammt aus dem Tessin und lebt in Lugano. Er hat in Paris Soziologie und Philosophie studiert, gleichzeitig aber auch eine Tanzausbildung gemacht. Er arbeitet als Dozent an verschiedenen Musikhochschulen in Deutschland, in Mailand sowie an der Cambridge University, wo er vorwiegend für das italienische Opernrepertoire zuständig ist. Mauro Guindani ist ein hervorragender Kenner von Dantes Divina Commedia und ein regelmässiger Besucher der Eranostagungen.

Anschrift: Prof. Mauro Guindani, Via Medi 10, CH-6932 Breganzona/TI

Prof. Dr. Sebastian Günther ist Inhaber des Lehrstuhls für Arabistik und Islamwissenschaft an der Universität Göttingen und Direktor des neugegründeten Forschungszentrums «Education and Religion». Von 1998 bis 2008 wirkte er als Professor für arabische Sprache und Literatur an der Universität Toronto, Kanada. Er ist Mitherausgeber der Brill-Reihe «Islamic History and Civilization.» Im Zentrum seiner Forschungen steht das klassische intellektuelle und kulturelle Erbe des Islams. Sein besonderes Interesse gilt den religiös-theologischen sowie bildungsphilosophischen Texten in arabischer Sprache.

Anschrift: Prof. Dr. Sebastian Günther, Seminar für Arabistik/Islamwissenschaft, Papendiek 16, D-37073 Göttingen

Prof. Dr. Erik Hornung ist emeritierter Professor für Ägyptologie der Universität Basel. Seine Übersetzungen und Kommentare zu den Unterweltbüchern und zum ägyptischen Totenbuch sind bahnbrechende Werke und geniessen

hohes Ansehen in der gesamten Fachwelt der Ägyptologie. Durch seinen einfühlbaren Stil ist es Erik Hornung gelungen, die Ägyptologie einem grösseren Publikum zu vermitteln, so vor allem in den Werken «Tal der Könige», «Der Eine und die Vielen» und «Das esoterische Ägypten». Erik Hornung ist seit über dreissig Jahren bei Eranos dabei, wo er immer wieder als Referent aufgetreten ist.

Anschrift: Prof. Dr. Erik Hornung, Henric Petri-Strasse 11, CH-4051 Basel

Prof. Dr. Christian Robert Lange promovierte an der Harvard University und ist heute Professor of Arabic and Islamic Studies an der Universität Utrecht. Bekannt wurde er vor allem durch den im Zabern Verlag erschienenen Roman «Der geheime Name Gottes». Er handelt von Ibn Battuta, dem grössten arabischen Reisenden der islamischen Welt des 14. Jahrhunderts. Der Autor verbindet darin Aspekte der islamischen Mystik mit politischen Inhalten des Islams. Forschungsreisen haben ihn selbst in verschiedene Staaten des Vorderen und Mittleren Orients geführt.

Anschrift: Prof. Dr. Christian Lange, Professor of Arabic and Islamic Studies, Dept. of Religious Studies and Theology, Universität Utrecht, Trans 14, 3512 JK Utrecht, Niederlande

Prof. Dr. Stefan Maul ist ordentlicher Professor für Assyriologie an der Universität Heidelberg. Er betreut die «Heidelberger Assur-Studien», zu denen auch eine Untersuchung über «Die Anfänge wissenschaftlichen Denkens» gehört. Bekannt ist vor allem die von ihm im Beck Verlag München vorgelegte Übersetzung des Gilgamesch-Epos, die viele neugefundene Fragmente enthält und das Epos in neuem Licht erstrahlen lässt.

Anschrift: Prof. Dr. Stefan M. Maul, Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients, Hauptstrasse 126, D-69117 Heidelberg

Prof. Dr. theol. Susanne Plietzsch hat Theologie und Judaistik in Leipzig und Jerusalem studiert und mit einer Arbeit über das Neue Testament und das Rabbinische Judentum promoviert. Sie war zunächst als Assistentin für Jüdische Studien an der Universität Basel tätig und ist heute Professorin für Judaistik am Zentrum für Jüdische Kulturgeschichte der Universität Salzburg.

Anschrift: Prof. Dr. theol. Susanne Plietzsch, Zentrum für Jüdische Kulturgeschichte, Residenzplatz 1, A-5020 Salzburg

Dr. phil. Regine Schweizer-Vüllers ist als Jung'sche Analytikerin in eigener Praxis tätig. Sie studierte Germanistik, Volkskunde und Geschichte in Zürich und Tübingen und promovierte mit einer Arbeit über «Die Heilige am Kreuz – Studien zum weiblichen Gottesbild im späten Mittelalter und in der Barockzeit». Heute widmet sie sich vermehrt eigenen psychologischen Forschungsarbeiten. Sie war während vierzehn Jahren in der Leitung des Forschungs- und Ausbildungszentrums für Tiefenpsychologie nach C. G. Jung und Marie-Louise von Franz tätig.

Anschrift: Dr. Regine Schweizer-Vüllers, Golbrigweg 28, CH-8702 Zollikon

ERANOS

Herausgegeben von Erik Hornung und Andreas Schweizer

Der Mensch und sein Widersacher

Beiträge der Eranos-Tagung 2001/2002

2003. 207 Seiten. Broschiert.

ISBN 978-3-7965-2640-4

Inhalt

Annemarie Schimmel: *Der Mensch – Eesschwanz und Engelsflügel*

Andreas Schweizer: *«Fare hin mit deinem Geist an Galgen!» – Martin Luther und C. G. Jung*

Erik Hornung: *Mensch sein im alten Ägypten*

Annemarie Schimmel und Gudrun Schubert: *«Ich bin besser als er». Zu Begriff und Gestalt des Teufels im Islam*

Alois M. Haas: *Das Böse zwischen Herrlichkeit und Nichts*

Irene Gerber-Münch: *Die Bedeutung Mephistos in der Problematik unserer Zeit*

Schwabe Verlag Basel

www.schwabe.ch

ERANOS

Herausgegeben von Erik Hornung und Andreas Schweizer

Die Weisheit der Schlange

Beiträge der Eranos-Tagung 2003/2004

2005. 297 Seiten, 45 Abbildungen. Broschiert.

ISBN 978-3-7965-2151-5

Inhalt

Gudrun Schubert: *Dämon oder Haustier, ungläubig oder heilig. Zur Vielgestaltigkeit der Schlange im Islam*

Roger Alfred Stamm: *Schlagen und Mensch: Begegnungen. Ein Beitrag zur Basalen Anthropologie*

Erik Hornung: *«Söhne der Erde» – Schlangen im Diesseits und Jenseits der Ägypter*

Gotthilf Isler: *Die Schlange als Geist der Erde. Von der Vereinigung der Gegensätze in der Natur*

Andreas Schweizer: *Schlangenträume*

Hans Gottfried von Stockhausen: *Licht und Sinnraum*

Jan Assmann: *Lux divina – Zur Theologie des Lichts im Alten Ägypten*

Ruedi Högger: *Das Tor des Lichts – Wie sich Bergbauern und Schamanen, Priester und Gelehrte mit dem Jenseits verbinden*

Schwabe Verlag Basel

www.schwabe.ch

ERANOS

Herausgegeben von Erik Hornung und Andreas Schweizer

Schönheit und Mass

Beiträge der Eranos-Tagung 2005/2006

2007. 229 Seiten, 27 Abbildungen. Broschiert.

ISBN 978-3-7965-2402-8

Inhalt

Josef van Ess: *Schönheit und Macht. Verborgene Ansichten des islamischen Gottesbildes*

Hubert Herkommen: *Die Schönheit des Gottessohnes und der Gottesmutter. Historische Betrachtungen zur Ästhetik des Heiligen*

Claudine Bautze-Picron: *Der Buddha und die Wandlung seiner Erscheinungen*

Othmar Keel: *Das Hohelied – Schönheit der Form oder tiefere Bedeutung?*

Stefan M. Maul: *Ringens um göttliches und menschliches Mass. Die Sintflut und ihre Bedeutung im Alten Orient*

Andreas Schweizer: *«Das Mass des Mannes ist seine Gefährtin» (Komarios). Iridisches und göttliches Mass in der Alchemie*

Erik Hornung: *Die Vermessung der Unterwelt. Altägypten als Kultur des Masses*

Schwabe Verlag Basel

www.schwabe.ch

ERANOS

Herausgegeben von Erik Hornung und Andreas Schweizer

Bilder des Unerkennbaren

Beiträge der Eranos-Tagung 2007/2008

2009. 259 Seiten, 13 Abbildungen. Broschiert.

ISBN 978-3-7965-2638-1

Inhalt

Bernhard Maier: *Jenseitsvorstellungen und Seelenwanderungslehre der Kelten*

Herbert Pietschmann: *«Etwas ist lebendig nur insoferne es den Widerspruch in sich enthält» (Hegel)*

Othmar Keel: *Ist das ein Leben? Elemente eines gelungenen Lebens in der alttestamentlichen Literatur*

Ruedi Högger: *Das indische Linga – Ursprung und Werdekraft des Universums*

David Senn: *Verborgener Bauplan und sichtbare Abwandlungen bei schwimmenden, fliegenden und greifenden Wirbeltieren*

Philipp Felsch: *Humboldts Kosmos – Zur Geschichte einer Überforderung*

Gotthilf Isler: *Einige Überlegungen zum unus mundus – Die Ganzheit der Welt als Erkenntnisproblem*

Hubert Herkommer: *Was kein Auge gesehn und kein Ohr gehört – Sinnliche Wege zum Übersinnlichen*

Schwabe Verlag Basel

www.schwabe.ch



Das Signet des 1488 gegründeten Druck- und Verlagshauses Schwabe reicht zurück in die Anfänge der Buchdruckerkunst und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es ist die Druckermarke der Petri; sie illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29: «Ist nicht mein Wort wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?»