

Das Paradies

Jenseits des Todes hat all unsere Erfahrung ein Ende. Wie immer wir uns die Zukunft dann vorstellen, über Projektionen kommen wir nicht hinaus. Zwar zehren diese von unseren irdischen Wünschen; aber sie bleiben doch unbestimmt, und nur unsere Hoffnung verleiht ihnen Leben. Wir sind glücklich, wenn sie uns als Verheißung angeboten werden, in Gestalt einer Offenbarung oder einer „Enthüllung“ (ἀποκάλυψις); ihr schenken wir Vertrauen. An dieser Stelle treten die Religionen in ihr Recht; sie sind am ehesten geeignet, unsere Angst vor dem Tod zu kompensieren. Aber die Menschheit mußte erst lernen, wie man das macht. Die Offenbarungsreligionen sind, historisch gesehen, ein spätes Phänomen. Die existentielle Wirklichkeit, von der man tagtäglich umgeben war, gab den Blick nicht frei auf eine „Lichtung“, die es neben oder nach dem Tod hätte geben können; das Jenseits ließ sich nur ausdenken.

Um der Verheißung nahezukommen, mußte man, so schien es, eine Reise antreten. Diese mochte, wie etwa in der Odyssee, nach Westen führen, wo die Sonne unterging und die Welt zu Ende war, vielleicht aber auch über ein Wasser, das dem bewohnbaren Land eine Grenze setzte – über das Meer, das die Erde umgibt und in dessen Ferne die Inseln der Seligen liegen, oder über einen Fluß, den man mit einer Fähre oder einer Totenbarke überquerte. Allerdings gab es keinen Weg zurück, und vielleicht stieß man in jenen unerforschten Weiten auch gar nicht auf eine Stätte, wo glückliche Menschen lebten, sondern lediglich auf ein Reich der Schatten.¹ Das Hoffen mußte man also gleichfalls lernen. Wie jede Reise, so war auch die ins Jenseits Anlaß sowohl zur Furcht wie zur Freude. Sie erfüllte den, der sie antrat, mit Unruhe und Spannung; ihr Ziel lag im Irgendwo.

Der Islam, unter den Offenbarungsreligionen die späteste, zeigte sich bei diesem Schritt ins Ungewisse unverhohlen optimistisch. Was der Prophet da im Namen Gottes verheiß, war einem glücklichen Dasein sehr nahe. Das erklärt sich vielleicht daraus, daß man damals für einen kurzen Augenblick tatsächlich sich einer Naherwartung hingab; man dachte unmittelbar vor der Schwelle

1 Dieses Motiv ist noch von Hermann Kasack in seinem Roman *Die Stadt hinter dem Strom* (Frankfurt 1949) aufgenommen worden. Das Buch fand in dem Deutschland der Nachkriegszeit breite Resonanz.

xvi zu einem „ewigen Leben“ zu stehen. Der Koran versprach ein Paradies der Freuden, das jedem, der glaubte, offenstand. Allerdings nur im Verbund einer Gemeinde; die Vorstellung war individuell und kommunalistisch zugleich. In einem Ḥadīṭ, das die koranischen Perikopen vermutlich | schon früh als Nebenüberlieferung begleitete,² wurde gesagt, daß der Prophet seine Anhänger selber ins Paradies führen werde; er erwarte sie dazu an einem Wasserbecken (*ḥaud*), wo sie sich noch einmal erfrischen können – oder vielleicht auch die Waschung vollziehen, damit sie in ritueller Reinheit den heiligen Ort betreten.³ Gemeinsam lassen sie sich von ihm in eine Stätte immerwährenden Grüns geleiten, einen Garten, der einer Oase gleicht und an einer Stelle im Koran (Sure 18:107) mit einem Wort spezifiziert wird, das persischen Ursprungs ist: *ǧannat al-firdaus*. Im Arabischen ist *firdaus* retrograd von seinem Plural *farādīs* her gebildet, und dieser entspricht lautlich genau unserem „Paradies“ (aus griechisch *παράδεισος* bzw. letzten Endes altiranisch *pāri-daēsa*). Grün aber galt den Muslimen als die Farbe dieses Ortes, und es ist bis heute die Farbe des Islams geblieben.

Die Gemeinde bestand ursprünglich aus den „Gläubigen“, die im Koran als solche angeredet wurden. Was sie auszeichnete, war eben dieser Glaube gewesen; er hatte ihnen geholfen und würde ihnen nun jenes Glück bringen, das jenseits aller Zeit zu liegen schien. Aber schon bald wurde klar, daß es unter den Muslimen auch solche gab, die das Paradies nicht verdienten. Denn die Einheit der Urgemeinde zerbrach sehr schnell – spätestens in dem Augenblick, wo der dritte Kalif, ʿUṭmān, in seinem eigenen Haus von Rebellen, die aus den eigenen Reihen kamen, erschlagen wurde. Man konnte sich nicht darüber einigen, wer bei diesem Geschehnis die Guten und wer die Bösen gewesen waren; aber man konnte sich ebensowenig dem Gedanken entziehen, daß die bloße Zugehörigkeit zur Gemeinde nicht ausreichte, um dem Einzelnen das Paradies zu sichern, sondern es dazu auch des rechten Handelns bedurfte. Dies drückte man mit der Vorstellung aus, daß jeder, der ins Paradies will, zuvor noch einmal einer letzten Prüfung unterzogen wird, indem er über eine Brücke schreiten muß, eine Brücke aber, die nun nicht über einen Fluß führt, sondern über einen Abgrund, in dessen Tiefe sich die Hölle befindet. Die Hölle war ursprünglich wohl denjenigen vorbehalten gewesen, die sich um Muḥammads

2 Ich gehe davon aus, daß ebenso wie manche Ḥadīṭe den nachkoranischen Kontext erkennen lassen, in den sie hineingehören, andere noch das Denken der Urgemeinde spiegeln. Über ihre „Echtheit“, also die Berechtigung der Zuschreibung an den Propheten, ist damit vorerst nichts ausgesagt.

3 Vgl. *Theologie und Gesellschaft* IV 543f.

Botschaft nicht gekümmert hatten, den „Ungläubigen“ also. Jetzt verschob sich der Akzent; auch Muslime mußten trittfest sein und darauf achten, daß sie nicht in die Tiefe hinabgezogen wurden.

Zwar ist im Koran von einer solchen Brücke nirgendwo die Rede. Aber die Vorstellung ist gewiß alt. Sie stammte wiederum aus dem vorislamischen Iran und war vermutlich schon im Umlauf, als der Koran zusammengestellt und redigiert wurde. Auch ihr begegnen wir zuerst im Ḥadīṭ, ebenso wie dem Bild vom Propheten an der Wasserstelle. Man las sie bald zwar auch aus dem Koran heraus; aber das Wort, auf das man sich da stützen zu können glaubte (*sirāṭ*), hieß gar nicht „Brücke“, sondern „Weg“ und kam im übrigen aus dem Lateinischen (*strata* = „Straße“). Das ist freilich nur dem Philologen eine Betrachtung wert. Für unsere Belange ist wichtiger, sich bewußt zu machen, daß beim Betreten und Überschreiten dieser Brücke niemand aus der Gemeinde Hilfe leistet. Jeder Mensch ist dort auf sich selbst gestellt, und der Prophet taucht gar nicht auf.⁴ Die Diskrepanz zwischen der kommunalistischen und der individualistischen Sicht, die darin sichtbar wird, hat zu theologischen Problemen geführt, Fragen nach Schuld und Verantwortung oder dem Verhältnis zwischen dem alleinseligmachenden Glauben und der steten Vergewärtigung des Gerichts, die bis heute nicht gelöst sind und sich vielleicht auch bloß dezisionistisch, nicht aber spekulativ befriedigend lösen lassen.

XVII

Nun ist es bei Projektionen oder Konstrukten vermutlich immer so, daß manche Fragen offen bleiben. Aber die Fragen wechseln, je nach Herkunft und Zeitpunkt. Wenn es das Paradies nämlich wirklich gab, und sei es auch nur als Verheißung, wo befand es sich dann? In der iranischen Welt bezeichnete *παράδεισος* ein parkähnliches Gehege, das der König sich zur Jagd vorbehielt. Das islamische Paradies dagegen war niemandes Privileg; es war ebenso egalitär wie der Islam selber. Der Islam machte, wenn man ihn einmal angenommen hatte, keine Unterschiede. Man sprach über dem Toten ein Gebet; aber sein Grab war unscheinbar, ohne jede Andeutung seines sozialen Standes. Im Paradies ging niemand auf die Jagd,⁵ und auch einer Umfriedung bedurfte es nicht; denn die Wirklichkeit, die man als Vergleich vor Augen hatte, die Oase, war lediglich durch die Wüste begrenzt. Was man sich vorstellte, war eher eine Art

4 Vgl. aber TG II 165.

5 Jedenfalls nicht nach der üblichen Auffassung. Eine Ausnahme macht Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, der in seiner *Risālat al-Gufrān* sich vorstellt, daß vorislamische arabische Dichter, die von Gott ins Paradies aufgenommen worden sind, dort demselben Vergnügen nachgehen wollen, das sie in ihren Versen so ausgiebig geschildert haben. Sie stoßen dabei nur auf das theologische Problem, daß im Paradies niemand getötet werden kann, selbst Tiere nicht.

Wellness-Center, das allen in gleicher Weise zugute kam (oder zumindest all denjenigen, denen Gott es in seiner Barmherzigkeit zugestand).

XVIII Nichts lag näher, als hierfür einen irdischen Ort zu suchen, und manche fanden ihn schon auf der Arabischen Halbinsel, im Tal von Wağğ, wo die Stadt Tā'if | lag, von der aus Mekka mit Früchten und Obst versorgt wurde. Dort hatte, wie man vom Propheten gehört haben wollte, „Gott seinen letzten Schritt getan“. Zwar wußte man nicht genau, was sich hinter diesem „letzten Schritt“ verbarg, und später meinte man gar Gott durch den Propheten ersetzen zu müssen, der „für Gott“ nach Tā'if seinen letzten Kriegszug unternommen habe.⁶ Aber diese metaphorische Deutung war durch nichts gerechtfertigt und in ihrer antianthropomorphistischen Tendenz deutlich sekundär. Gemeint war vielmehr: Gott hatte sich auf Erden aufgehalten, als er Adam erschuf, und er hatte sich dazu einen besonders lieblichen Ort (einen *locus amoenus*) ausgesucht, den er erst wieder verließ, als Adam das Gebot übertrat, das ihm auferlegt worden war. Adam wurde dann „in die Wüste geschickt“, und Gott stieg wieder zum Himmel auf, von wo er herabgekommen war, um die Erde zu erschaffen.⁷

Das Tal Wağğ hatte hier dieselbe Funktion wie Jerusalem, von dem man Ähnliches erzählte; wahrscheinlich ist die Vorstellung auch von dorthier übernommen.⁸ Gott hatte einen festen Punkt gebraucht, um sein Schöpfungswerk zu vollbringen, den „Gründungsstein“, wie die Juden sagten, den Felsen nämlich, den die Muslime dann mit ihrem „Dom“ überwölbten, und er hatte an diesem Ort mit Adam leben wollen. Warum hätte er sonst sich die Mühe gemacht? Erst als Adam sündigte (Gott „zuwiderhandelte“, wie die Muslime sagen), beschloß Gott, seinen „letzten Schritt“ zu tun und heimzukehren zu seinem Hofstaat, den Engeln.

Nach Jerusalem wird, wie die Juden glaubten, Gott später noch einmal seine Schritte wenden, um nämlich am Ende der Zeiten Gericht zu halten. Sie ließen sich deswegen im Tale Josaphat begraben, um bei der Auferstehung schnell zur Stelle zu sein; man konnte hoffen, daß Gott in seinem letzten Hoheitsakt sich zu dessen Beginn noch nicht in Zorn geredet haben würde. Aber befindet sich an eben dieser Stelle auch das Paradies, wohin Muḥammad seine Gemeinde führen wird, gewissermaßen in spiegelbildlicher Rücknahme von Adams Vertreibung? Das Konstrukt hätte auf diese Weise zwei verschiedene Bildflächen

6 So Yāqūt, *Mu'jam al-buldān* s.v. – Nach der Eroberung Mekkas hatte Muḥammad Tā'if belagert, die Stadt aber nicht einnehmen können. Sie war stark befestigt und ergab sich später freiwillig.

7 Kister in: JSAI 1/1979/18; dazu TG IV 396.

8 TG IV 395.

gehabt – wie ein Diptychon, dessen beide Seiten durch ein erdenhaftes Intermezzo voneinander getrennt waren.

Aber da kam nun doch der finale Charakter des Todes der Spekulation in die Quere. Denn vor Anbruch des Jüngsten Tages ist auf Erden ja niemand mehr | am Leben, wohingegen Adam, als er mit Eva die Stätte seines Glücks verlassen mußte, keineswegs schon gestorben war, sondern sein irdisches Dasein erst begann. Zwar werden die Menschen, ehe es zum Gericht kommt, wieder alle zum Leben erweckt, und sie steigen aus ihren Gräbern hervor, die irgendwo auf Erden sind. Aber ihr Tod, der lange zurücklag, war doch auch schon ein Schritt in die Transzendenz gewesen. Denn in ihm trennt sich die Seele vom Körper; so glaubte man zumindest in jenen Regionen und Städten der Alten Welt, wohin der Islam sich verbreitete und wo seine Anhänger längere Zeit nur eine kleine, spekulativ meist noch ungeschulte Herrenschicht bildeten. Der Körper zerfällt; das ließ sich leicht beobachten. Die Seele dagegen scheint übrigzubleiben. Aber sie ist nicht für ein Wellness-Center gemacht. Sie ist feinstofflich, und wenn man sich, um Vergleichbares zu finden, unter den vier Elementen umsah, schien sie am ehesten zur Luft zu gehören. So hieß sie denn auch: *nafs* bzw. *rūh*. *Nafs* war das Prinzip der Individuation (die „Person“) und stand nahe bei *nafas*, dem Atem, während *rūh*, der Lebensgeist oder das Pneuma, an *rīh*, den Wind, erinnerte. Die Seele will darum nach oben; sie schwebt durch die Luft und hält sich, die Erde transzendierend, irgendwo im Himmel auf. Sie merkt, daß sie dort nicht allein ist; denn es gibt da oben natürlich auch die Seelen anderer Verstorbener. Diese ätherischen Wesen schließen sich zu Gruppen zusammen, zu „Heeren“ von guten und bösen „Geistern“, und um sich zu erkennen, beriechen sie sich – gleich den Pferden, wie man behauptete.⁹ Auch der Geruch wurde ja durch die Luft weitergetragen.

Aber finden sie dort auch ihr Paradies? Denn noch ist das Ziel nicht erreicht; vorher erwartet sie ja noch das Gericht. Muß man darum die beiden Paradiese, das der Vergangenheit und das der Zukunft, voneinander trennen? Die frühe islamische Theologie hat sich mit dieser Möglichkeit auseinandergesetzt. Damit kam der Faktor Zeit ins Spiel; es ging nicht mehr nur um das Wo, sondern auch um das Wann. Gibt es das zukünftige Paradies überhaupt schon? Noch brauchte man es ja nicht, vor allem wenn man es irgendwo an einem außerirdischen Ort ansiedelte. Zumindest sah man sich nun gezwungen, es in der einen oder andern Form zu entmaterialisieren. Das gefiel später vor allem den Philosophen und Aufklärern. Diese hatten zwar nichts gegen einen Ort der Freuden; aber sie scheuten sich auch nicht, die koranischen Aussagen metaphorisch

XIX

9 TG IV 522.

oder allegorisch zu verdünnen. Sie waren aus der Antike mit der Vorstellung einer Allseele vertraut; in ihr mochten die Einzelseelen nach dem Tode aufgehen.

xx Allerdings geriet man damit sogleich in neue Aporien. Denn wenn die Seele eines Toten sich in den Sphären mit einer Allseele vereinigt, in der schon viele | andere Seelen wohnen, gerät sie in Gefahr, jene Individualität zu verlieren, die sie in ihrem irdischen Dasein gewonnen hat. Für diese aber sollte sie, soweit ihre Individualität im körperlichen Handeln Gestalt angenommen hatte, im Paradies belohnt (bzw. in der Hölle bestraft) werden. Wäre es darum nicht besser, von der Annahme einer dem Körper innewohnenden Seele überhaupt Abstand zu nehmen? Manche frühen Theologen sind tatsächlich so verfahren;¹⁰ sie folgten damit einem Menschenbild, das wir auch aus dem Alten Testament, der „hebräischen Bibel“, kennen. Nicht etwa die Seelen werden ja während des Gerichtes gewogen, wie dies einem Christen aus mittelalterlichen Bildern vor Augen steht, sondern die Handlungen. Sie sind es, die juristische Relevanz besitzen; damit gewinnen sie „Gewicht“. Der Mensch wird darum als solcher, als ganzheitliches Wesen, in das Paradies eingehen, und vor dem Gericht werden die Leiber auferstehen, von denen das Handeln ausgegangen war.

Eben diese Auferstehung „im Fleische“ war es, die die Sache für die Philosophen kompliziert machte. Dafür war aber nicht der Islam verantwortlich. An eine derart ganzheitliche Auferstehung hatten schon die Christen geglaubt. Sie hatten auch besonderen Anlaß dazu gehabt; denn Jesus hatte, wie sie sagten, am dritten Tage nach dem Tod sein Grab verlassen und war einigen seiner Anhänger in seiner irdischen Gestalt erschienen. Er hatte „den Tod besiegt“, und man hatte Zeugen, die dies aus visionärer Erfahrung bestätigten. Die Muslime glaubten daran zwar nicht; für sie war Jesus lebend vom Kreuz in den Himmel erhoben worden, nicht als Gottes Sohn, sondern als einer jener Propheten, die letzten Endes alle nach dem von Muḥammad etablierten Modell bei ihrer Mission den gebührenden Erfolg gehabt hatten. Aber das Problem der Transzendenz des Jenseits war damit nicht gelöst. Der Islam hatte zwar, verglichen mit dem mittelalterlichen abendländischen Christentum, den engeren und ungebrocheneren Kontakt zur Antike; aber er wurde zugleich das christliche – bzw. „christlich-jüdische“ – Erbe nicht los.

Das Problem der Transzendenz hat die Muslime an sich auch außerhalb der Philosophie stark beschäftigt. Aber da ging es vor allem um das Gottesbild, um Gottes Einzigkeit und Unvergleichbarkeit; die Kontrahenten waren die Theo-

10 TG IV 513f.

logen und der Schauplatz die Attributenlehre. Dem Jenseits widmete man in dieser Beziehung weniger Aufmerksamkeit; es war ohnehin zu sehr mit Bildern vollgestellt. Man dachte es sich als einen Ort, zu dem alles Daseiende dereinst zurückkehren wird (*al-ma'ād*, nach Sure 28:85?), wo aber der Mensch keiner Bewährung oder Verpflichtung (*taklīf*) mehr unterworfen ist. Daß diesem Zustand ewige Dauer beschert sein werde, ließ man sich durch den Koran bestätigen. Die Formulierung erwies sich jedoch als nicht ganz eindeutig: „auf | immer darin verharrend“ (*ḥālidīna fihā abadan*). Was heißt da „immer“?¹¹ Und wer kommt in den Genuß dieser immerwährenden Versorgung? In der Antwort auf solche Frage wagten wiederum die Philosophen sich am weitesten vor. Fārābī meinte, daß nur die Bürger ideal verwirklichter Gemeinwesen ewigen jenseitigen Lohn erhalten werden, während die Unwissenden und Ungeschickten so, wie sie gelebt haben, auch wieder vergehen.¹² Aber die Philosophen schrieben für eine Elite; wieweit ihre Spekulationen ins Volk drangen und man dann an sie „glaubte“, ist schwer zu sagen.

XXI

Bemerkenswert ist freilich, daß sie ihre Gedanken meist offen äußern konnten; man war nicht dogmatisch festgelegt. Im übrigen verlagerte sich das Interesse von der Ewigkeit *a parte post* zu der *a parte ante*: Hat Gott, der ja selber ewig ist, die Welt in der Urewigkeit geschaffen oder erst in der Zeit? Das war eine rein spekulative Frage, die mit der Offenbarung nur am Rande etwas zu tun hatte. Die Ewigkeit *a parte post* dagegen war vor allem wegen der Höllenstrafe in die Diskussion geraten. Kann das Höllenfeuer ewig wahren? Gesühnt werden mit ihm ja immer nur zeitliche Vergehen; da würde ein Fegefeuer reichen. Das war eine Debatte, wie wir sie heute um die Todesstrafe führen; rationale Argumente stießen da schnell an ihre Grenze. Ein Purgatorium hat es denn auch nur in der christlichen Theologie gegeben; die Muslime sind nie auf die Idee gekommen, daß in der Hölle viel zu „fegen“ oder zu „säubern“ sei. Sie gingen das Problem vielmehr von der göttlichen Güte her an; Gottes Barmherzigkeit ist viel zu groß, als daß er irgendeinen Menschen auf immer verstieße, soweit dieser sich nur zum Islam bekennt. Das war im Grunde viel konsequenter durchdacht. Allerdings müssen alle Menschen, ob gut oder böse, nach ihrem Tode bis zum Gericht warten, damit Gott seine Entscheidung trifft. Wohin mit ihnen während dieser Zeit? Man hat für sie da irgendwann eine Art „Zwischenlager“ gefunden, den *barzah*; im Christentum sprach man von dem *limbo* oder der „Vorhölle“. Eigentlich war das nicht ganz dasselbe;¹³ aber | inter-

XXII

11 Ib. 551.

12 Dazu jetzt U. Rudolph in: Rudolph/Würsch, *Philosophie in der islamischen Welt I* (Basel 2012), S. 440 f.

13 In der christlichen Vorhölle befinden sich ja nur große Gestalten aus dem Alten Testa-

essant ist vor allem, daß auf beiden Seiten kaum jemand auf die Idee kam, zu sagen, daß mit dem Tod für den Einzelnen ohnehin alle Zeit ein Ende habe und es für ihn kein „Vorher“ oder „Nachher“ mehr gebe.

Alternativen wie die Seelenwanderung, der zufolge man zur Strafe für eine gewisse Zeit in niedrigere Stufen der Existenz versetzt werden konnte (*tanā-suh*), wurden kaum erwogen. Mystiker kannten zwar das Phänomen der Seelenreise; Abū Yazīd al-Bisṭāmī soll eine solche vollzogen haben. Aber diese führte nach oben statt nach unten; man orientierte sich vermutlich an Muḥammads Himmelfahrt. Auch von schamanistischen Erfahrungen hat man gewußt, spätestens seitdem der Islam nach Zentralasien übergriff, und genauer wohl erst, als die Mongolen Iran unterwarfen. Gemeinsam war diesen spirituellen Erlebnissen, daß Ort und Zeit temporär außer Kraft gesetzt waren; der Mensch wurde „entrückt“. Aber ein System hat man daraus im Islam nie gemacht. Den Paradiesesfreuden, die der gemeine Mann erwartete, lag wohl einfach das „Alle Lust will Ewigkeit“ zugrunde, an das uns Nietzsche erinnert hat. Was aber die Theologen sich ernsthaft fragten, war nur, ob Gott, so wie er vor der Schöpfung einmal ohne die Welt gewesen war (umgeben allein von seinen Engeln, die ihm botmäßig sind und ihm Gesellschaft leisten), auch am Ende aller Tage noch einmal auf ewig allein sein werde.

Solange es das Paradies noch gibt, ist Gott freilich den Seligen noch gegenwärtig. Zwar ist er mit ihnen nicht in jener hausväterlichen Weise vertraut, wie das bei Adam der Fall war; dazu sind ihrer nun ohnehin wohl zu viele. Man stellte ihn sich jetzt eher vor wie den König eines jenseitigen Volkes. Die Seligen kommen ihm darum auch nicht mehr so nahe wie damals Adam; aber sie können Gott zumindest wahrnehmen, in einer Schau (*ruʿya*). Letztere inszenierte man in der Phantasie nach Art einer Theateraufführung, mit Sitzreihen, die vielleicht aufstiegen wie in einer Arena und wo die besten Plätze denjenigen vorbehalten waren, die am gottesfürchtigsten gelebt hatten. Gott sitzt dabei hinter einem Vorhang, und dieser hebt sich von Zeit zu Zeit. Die *visio bea-*

ment, die Christus noch nicht gekannt haben konnten. Der Islam dagegen hat, auch hierin wiederum egalitär, den Propheten (von denen es eine ganze Menge gab) nie im Jenseits einen besonderen Platz zugewiesen. Allerdings brauchten sie auch nicht auf das Gericht zu warten; nach vorherrschender Auffassung sind sie längst wieder lebendig geworden und leben seither im Paradies (ähnlich wie die „Märtyrer“, s. u.). Gerade deswegen kann, wie man dachte, Muḥammad nach dem Gericht seine Gemeinde am Eingang des Paradieses erwarten; er kommt von innen, diese dagegen von außen. Und natürlich hat man niemanden von ihnen in die Hölle versetzt, wie Dante das mit Muḥammad tut; denn sie hatten ja alle schon den Islam gepredigt. Der Pater W. Schmidt (Wien) hätte an dieser Stelle wohl seinen „Urmonotheismus“ am Werke gesehen.

tifica währt also nicht ewig; sie wird nur intermittierend gewährt. Wir haben es quasi mit einer Audienz zu tun; auch der Abbasidenkalif saß, wenn ein fremder Gesandter (ein „Sonderbotschafter“) ihn aufsuchte, hinter einem Vorhang. Worte werden im Paradies allerdings, anders als bei einer Audienz, nicht gewechselt; niemand außer Mose hat, wie man im Islam glaubte, Gott je sprechen gehört, und auch dieser nur auf dem Berge Sinai. Ohnehin bekam | man auf die Dauer Bedenken – wegen des Anthropomorphismus, der in einer Schau impliziert schien. Daran knüpfte sich eine lange Debatte: Sieht man Gott tatsächlich mit den Augen (also als wahrnehmbare Person) oder nur mit dem Herzen (also als imaginierte Wesenheit)? Kann man ihn überhaupt sehen?¹⁴ Den Höllenbewohnern wird die Schau natürlich nicht zuteil. Sie sehen allenfalls, wenn sie aus ihrem Abgrund nach oben blicken, ihre glücklicheren Verwandten, die ihnen von ihren Freuden berichten und von dem Schauspiel, das ihnen von Zeit zu Zeit geboten wird – eine psychische Tortur der besonderen Art.

XXIII

Die Gottesschau ist, wie gesagt, nicht die einzige Freude; sie ist nur die sublimste. In den Pausen war Zeit, anderes zu treiben, und selbst diejenigen, die später die religiöse Seligkeit durch die philosophische *εὐδαιμονία* (ar. *sa'āda*), also das „Glücksgefühl“, ersetzen wollten auf dieses Andere vermutlich nicht ganz verzichten. Was sich im Paradies vollzog, läßt sich als Bankett verstehen – oder als Symposion; denn man trinkt dort auch Wein. Vielleicht hatten die Beduinen, an die sich die islamische Offenbarung zuerst richtete, die Anschauung davon aus den Malereien oder Triklinien spätantiker Grabkammern gewonnen, in Palmyra etwa oder in Petra.¹⁵ Die Theologen hielten sich mit Stellungnahmen zurück; aber eine Schilderung, in der die koranischen Bilder zusammengefaßt und in eine ekstatische Sprache übertragen werden, findet sich doch schon im *K. at-Tawahhum* des Hārīt al-Muḥāsibī (gest. 243/857), eines Mystikers und Seelenkenners, der einer an Profil gewinnenden conserva-

14 TG IV 411 ff.

15 Näheres dazu jetzt bei Agnes Henning, *Die Turmgräber von Palmyra* (Rahden/Westf. 2013), s. 69 ff.; in dem bestbekanntesten Beispiel, dem Turmgrab des Elahbel, sind sieben Männer und eine Frau (!) bei diesem Bankett zugegen (s. 70). Auch der Gott Dionysos taucht dort auf, durch Weinranken gekennzeichnet (s. 79 f.). Zu Petra vgl. ib. 89, Anm. 658. Ich danke der Autorin für Hilfe bei der Auffindung der Stellen. Sie verweist mich auch auf A. Schmidt-Colinet, *Palmyra* (Mainz 1995), s. 39 ff.; vgl. dazu die Thematik eines palmyrenischen Seidenstoffes ib. 71, Abb. 113. Das Grabmal hieß übrigens *nefeš*, die Grabstätte selber „Haus der Ewigkeit“ (Henning 87). Daß dort tatsächlich nach dem Begräbnis ein Bankett oder Totenmahl stattfand, ist nicht unbedingt gesagt (ib. 89).

XXIV tiven theologischen Strömung nahestand. Bei ihm hat sich das Totenmahl der Antike ganz in das Königsmahl im Beisein Gottes verwandelt. Im Christentum hat die sinnliche Kraft dieser islamischen Bilder seit dem Mittelalter Anstoß erregt. Seitdem aber der Jenseitsglaube unter westlichen | Christen stark an Konkretheit verliert, haftet die Reaktion nur noch an der islamischen Vorstellung vom Märtyrertum.

Die „Märtyrer“ sind außer den Propheten die einzigen, die in dem egalitären islamischen Paradies zeitweise eine Sonderstellung einnehmen. Wie im Christentum sind sie „(Blut)Zeugen“ (gr. *μάρτυς* = „Zeuge“) und nicht bloß Zeugen im Sinne von „Bekenner“. Sie haben am Dschihad teilgenommen und sind dort gefallen. Solange und soweit es eine Naherwartung gab, gingen sie ihren Glaubensbrüdern ins Paradies einfach voraus. Als man aber weiterhin auf das Gericht warten mußte, hielt man sie bald für diejenigen, die als Einzige schon im Paradies Platz genommen hatten. Dort trafen sie vorläufig nur auf die Engel, die den Thron Gottes umgaben, vielleicht auch auf Gott selber. Letzteres war freilich manchen, die auf Erden über die Sache nachdachten, schon des Guten zuviel. Sie meinten darum, daß die Blutzeugen, nachdem sie in einem höheren Sinne wieder zum Leben gebracht worden sind, am Eingang des Paradieses warten, bis sich am Ende der Tage die übrigen Gläubigen zu ihnen gesellen; am Ufer eines Flusses (!) sind dort Zelte für sie aufgestellt – das Jenseits als Lazarett. Andere hielten dafür, daß die Märtyrer in weiße Vögel verwandelt werden, die im Schatten des göttlichen Thrones nisten; hier liegt wohl die Vorstellung vom Seelenvogel zugrunde. Von einem der frühen Gefallenen, einem älteren Bruder des Kalifen ‘Alī, erzählte man sich, daß der Prophet ihn im Traume gesehen habe, wie er zwischen den Engeln (die vermutlich den Thron umstanden) umherflog; ihm waren zwei Flügel gewachsen, anstelle der Arme, die ihm im Kampfe abgeschlagen worden waren.¹⁶ Von größeren sinnlichen Freuden ist gar nicht die Rede. Die Jungfrauen sind anscheinend noch nicht da. Bei ihnen soll es sich ja auch, wie man bisweilen sagte, um die Ehefrauen handeln; diese mußten sich das Paradies erst einmal verdienen.

Heute sind die „Märtyrer“ das einzige Thema, über das man sich ausläßt, wenn auf das islamische Paradies die Rede kommt – meist mit dem Spott des aufgeklärten Zeitgenossen. Man vergißt dabei, daß die Freuden des Paradieses zwar das sein mögen, was heutige „Märtyrer“ als Lohn für ihr Selbstopfer erwarten, aber doch nicht das Motiv sind für die Tat, mit der sie „Zeugnis ablegen“. Der „Terrorismus“ hat mit dem Koran wenig zu tun. Er ergibt sich nicht aus dem Jenseitsglauben, sondern ist eine politische Reaktion. Man mag über

16 TG IV 523f.

seine Ursachen streiten; aber historisch gesehen gehört der Terrorismus im islamischen Orient, überspitzt gesagt, zum „christlich-jüdischen Erbe“. In Europa war das eklatanteste Beispiel – und eines der frühesten dazu – das | Attentat von Sarajevo; jenseits des Mittelmeeres begann diese Art, „Zeichen zu setzen“, mit der Sprengung des King David-Hotels. Terminologisch sah man das je nach Milieu und Zeitpunkt lange Zeit eher positiv; man sprach von „Befreiungskampf“, „Widerstandsbewegung“ oder von „Guerilla“ bzw. „Kleinkrieg“. Die bizarre Diskussion darüber, ob man es hier überhaupt mit Krieg – und bei den „Terroristen“ mit Kriegern (bzw. „Menschen“ im Sinne der Menschenrechte) – zu tun habe, hat diesem Vokabular ein Ende bereitet.

XXV

Auch aufgeklärte und „moderne“ Zeitgenossen sind im übrigen nicht immer frei von der Überzeugung, einem Paradies den Weg zu bereiten. Nur daß die westliche Welt es auf die Dauer vorzog, sich einem Glück zu verschreiben, das leichter zu greifen schien; sie schuf sich ihre eigenen Wellness-Center. Im Vorderen Orient wollte man „die Wüste zum Blühen bringen“ – als ob der Garten, von dem man träumte, in die Ödnis hinein erweitert werden könne. Schließlich baute man dann doch bloß eine Mauer; aus dem Paradies wurde auf diese Weise ein Ghetto. Die Hoffnung hat dort keinen Platz mehr. Schon das altiranische *pairi-daēsa* hatte eine Einfriedung gehabt, damit der König ungestört sein Jagdrecht ausüben konnte. Auch das war ein irdischer Ort gewesen. Innerweltliche Paradiese aber sind letzten Endes Utopien, „ortlos“. Ob das für die alten Paradiese, die noch im Himmel angesiedelt waren, ebenso gilt, werden wir erfahren. Freilich ein wenig zu spät.