

Prof. Dr. Abdoljavad Falaturi

Tod - Gericht - Auferstehung in koranischer Sicht

1. Einleitende Bemerkungen

1.1 Zur Darstellungssituation

Diese Ausführungen verstehen sich als ein Beitrag zum Dialog zwischen der islamischen Lehre und der von Moses und Jesus (Friede Gottes sei mit ihnen) im Hinblick auf ihre eschatologischen Aussagen. Unter einem Dialog verstehe ich nicht jedes Zwiegespräch, das beliebig oder aus besonderen Motivationen heraus zwischen den Vertretern dieser drei Religionen geführt wird. Mit Dialog meine ich auch nicht die Suche nach den Gemeinsamkeiten unter ihnen mit dem Ziel, Kompromisse zu schließen, sie auf einen Nenner zu bringen und daraus - wenn man es wirklich gut und ehrlich meint - humanistische Konsequenzen zu ziehen. Realistisch - d.h. auf die Lage der Muslime in der Welt bezogen realistisch - und aus langjährigen Erfahrungen (seit 1955) im Dialog mit Vertretern anderer Religionen und Ideologien heraus begreife ich den Dialog als eine Chance und eine Möglichkeit, darin sich jeder Gesprächs-

partner dem anderen so präsentieren kann, wie er sich selbst unter Berücksichtigung der Gesamtheit eigener religiöser Phänomene und des eigenen religiösen Empfindens versteht, indem jeder dabei die religiösen Belange und die Denkweise seines Partners als Gesprächsbasis vor Augen hat. Ein solches Dialogverfahren lässt - erfahrungsgemäß - klar verdeutlichen:

- a) das Allgemeine und Gemeinsame der zur Debatte stehenden Religionen,
- b) ihre spezifisch differenzierenden Momente, die ihre Eigenständigkeit und Eigentümlichkeit kennzeichnen,

c) und schließlich - was mir am subtilsten und zugleich wichtigsten erscheint - die Aufdeckung der je eigenen Logik der jeweiligen Religionen, die die systematische Zusammengehörigkeit der Erscheinungen der jeweiligen Lehre garantiert und den Sinn (bzw. die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit) jedes einzelnen Phänomens in seiner Zugehörigkeit zum gesamten System verdeutlicht; eine Tatsache, die - und fast nur sie allein - einen Dialog sinnvoll gestalten und ihm entwicklungsfähige Folgen garantieren kann. Ein zeit- und interessenbedingter (politisch, wirtschaftlich und persuasiv) Dialog steht und fällt mit seiner Motivation, macht die Dialogpartner abhängig, erweckt bei allen betroffenen Anhängern der jeweiligen Religionen Skepsis und sorgt dafür, dass sogar selbst diejenigen, die es mit dem Dialog - frei von allen bedingten Beweggründen - ernst und ehrlich meinen, den Schreck- und Schandtaten, die im Namen der Religionen (wie kürzlich im Libanon) passieren, macht- und wortlos gegenüberstehen.

1.2 Allgemeines zu dem Phänomen Hoffnung und Erwartung im Islam: Mahdi-Erwartung und Eschatologie

Das Ziel der prophetischen Sendung wird im Koran u.a. wie folgt verkündet (57/25): „Wir haben doch unsere Gesandten mit den klaren Beweisen geschickt und die Schrift und die Waage mit ihnen herabkommen lassen, damit die Menschen für die Gerechtigkeit sorgen würden.“ Es ist aber, religionsgeschichtlich gesehen, eine historische Wahrheit, dass dieses Ziel, nämlich die Verwirklichung der Gerechtigkeit, bisher im Diesseits nie vollends in Erfüllung gegangen ist. Über das dramatische Schicksal der Propheten, d.h. über ihr Leiden unter der Widerspenstigkeit ihres jeweiligen Volkes und über die davon abhängigen Folgen, gibt es reichhaltige Aussagen im Koran selbst. Dennoch erhält sich das ideale Ziel aufrecht:

- A) in der Mahdī-Erwartung und
- B) in der eschatologischen Überzeugung.

A) Die Idee der Erwartung eines Mahdī, einer von Gott geleiteten Person, im Islam wird gerade von der Erfüllung dieses Zieles getragen: Sein von Gott ihm erteilter Auftrag besteht darin, die Erde (die Welt) mit Gerechtigkeit zu erfüllen, nachdem sie mit Ungerechtigkeit überfüllt ist¹. So lautet sinngemäß die sunnitische wie auch die schiitische Zielkundgebung von der Verheißung eines Mahdī². Der Name al-Mahdī, der von Gott Geleitete, die damit

¹ Die diesbezügliche Aussage des Propheten lautet: „fa yamla'u l-arḍa qistan wa 'adlan kamā muli'at zulman wa ḡauran.“ Er wird die Erde (die menschliche Gemeinschaft auf der Erde, also die Welt) mit Gerechtigkeit erfüllen, nachdem sie mit Ungerechtigkeit überfüllt war. Bd. 1, S. 25, von der in Anmerkung 2 genannten Monographie.

² Darüber gibt es seit alters viele Monographien und Abhandlungen von schiitischer wie auch sunnitischer Seite. Die meist bekannt gewordene

verbundene Zielsetzung und dass diese die vollständige Erfüllung dessen ist, wofür Propheten und Gesandte geschickt worden sind, zeigt, dass es sich hier um eine theozentrische Angelegenheit handelt, die im Endeffekt die Belange und das dies- und jenseitige Glück des Menschen in den Mittelpunkt stellt. Das bedeutet, dass damit auch politische und juristische Aspekte verbunden sind, die die Erwartung desto aktueller und wirksamer machen, je mehr die Ungerechtigkeit in der Welt und Unausgewogenheit in den gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen die Verwirklichung der *šarī'a*, also der islamischen Ordnungsmaßnahmen, dringlicher machen. Wie effektiv, lebendig und kraftpendend eine solche aktuelle Erwartung, verbunden mit Sehnsucht und Hoffnung, sein kann, sieht man in der Geschichte der Zwölferschia im Gegensatz zu ihren sunnitischen Glaubensbrüdern, wo die Mahdī-Überzeugung einen Bestandteil ihres islamischen Glaubens bildet. Das heißt, bei den Schiiten kann man von einer zweifachen Erwartung reden: einmal die allgemeine Erwartung, dass das Ziel der prophetischen

Monographie von sunnitischer Seite ist die des saffitischen Gelehrten Ġalāl ad Dīn as-Suyūfī (1445-1505), nämlich *al-'Urf al-wardī fi aḥbar al-Mahdī*.

Neuerdings hat ein libanesischer Gelehrter mit Namen as-Šaiḥ Nağmad-Dīn Ġa'far b. Muḥammad al-Askarī (Schi'it) eine zweibändige Quellensammlung darüber veröffentlicht unter dem Titel: „*al-Mahdī al-mau'ūd al-muntazar 'nda 'ulamā ahl as-Sunna wa l-Imamīya*“ (Der verheißene, erwartete Mahdī bei den sunnitischen und schiitischen Gelehrten) (Libanon 1977). Wie der Titel zeigt, bemüht sich der Autor, Belege aus islamischen Quellen zusammenzutragen, die auch zum Teil auf den Propheten Mohammed selbst zurückgehen. Man begegnet Abhandlungen von namhaften sunnitischen Gelehrten, wie al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal (Haupt der Hanbalitischen Schule/780-855), dem hanfitischen Rechtsgelehrten Muwaffaq b. Aḥmad (gest. ca. 1175), dem Ibn Ḥağar al-Haiṭami (1504-1567) usw.

Nicht nur im Kreis der Gelehrten, sondern in der religiösen Vorstellung der islamischen Völker ist die Mahdierwartung so verankert, dass man keinen Zweifel mehr daran haben kann, dass es sich dabei um ein islamisches Gemeingut handelt, mit einem gravierenden Unterschied, nämlich dem, dass es sich, wie oben erwähnt, bei den Sunniten, im Gegensatz zu den schiitischen Imamiten, nicht um eine bestimmte, gar verborgene Person handelt.

Sendung: Verwirklichung einer absoluten Gerechtigkeit, in Erfüllung geht, und dann dazu die Erwartung, dass endlich die šarī'a, also die islamischen Ordnungsmaßnahmen, auf allen politischen, gesellschaftlichen, erzieherischen und juristischen Ebenen ihre lückenlose Verwirklichung findet, und zwar durch ihren 12. Imām, der dazu berufen ist, diesen Auftrag zu erfüllen; ein Auftrag, der an all ihre Imāme ergangen war, welche wegen der äußeren Umstände nicht in der Lage waren, ihn zu erfüllen; ein Auftrag, den er, der 12. Imām, erst dann erfüllen kann, wenn die äußeren Umstände dazu vorhanden sein werden und ihm die göttliche Anweisung dazu erteilt wird. Mit der Notwendigkeit

- a) einer lückenlosen Verwirklichung der šarī'a durch eine dazu berufene Person,
- b) der Eignung der Umstände zur Erfüllung dieses Auftrags und
- c) der göttlichen Anweisung dazu, begründet die Schia das Phänomen ġayba ihres 12. Imāms, der seit 873 deswegen in Verborgenheit treten musste.

Hier haben wir es mit einem gravierenden Unterschied zwischen Schia und Sunna zu tun: Während die Zwölferschiiten aus den genannten Gründen eine bestimmte, bereits in Verborgenheit lebende Person als al-Mahdī zur Erfüllung der genannten Missionen berufen glaubt, verstehen die sunnitischen Gelehrten die diesbezüglich überlieferten ḥadīth des Propheten so, dass der Mahdī auf keine namentlich oder abstammungsmäßig bereits bestimmte lebende oder noch nicht lebende Person fixiert ist; wohl soll der Mahdī, so die sunnitische Ansicht, sofern sie sich mit diesem Problem beschäftigt, von sulāla bzw. 'itra, also von der Nachkommenschaft des Propheten sein. Von dieser Personenfrage abgesehen, ist im

Sinne eines Dialogs mit Judentum und Christentum folgendes als das islamische Gemeingut betreffs des Mahdīgedankens festzuhalten: Es handelt sich dabei

- a) um ein primär religiöses, theozentrisches Phänomen, das alle individuellen und gesellschaftlichen Lebensbereiche des Menschen umfasst, aber nicht von einem Anthropozentrismus ausgeht, so dass man es auf aktuelle, wandelbare, weltpolitische Erscheinungen projizierend umdeuten kann,
- b) nicht um die Herrschaft des Mahdī als eines primär politischen Anliegens seiner Person, sondern es geht ausschließlich um die Verwirklichung der Gerechtigkeit als einer göttlichen Mission,
- c) um keine zu erwartende Vollendung der islamischen Lehre, so dass man damit keine entwicklungsgeschichtliche Vervollkommnung des Islam verbinden kann (auch bei den Schiiten nicht),
- d) um keine Erlösungsgedanken, als ob z.B. der Mahdī käme, um die Menschen von ihren Sünden zu befreien: Die Befreiung der unter Grausamkeit und Ungerechtigkeit Leidenden, eine Erwartung, die man mit Mahdīs Auftrag verbindet, ist lediglich eine gesellschaftliche Funktion, die ein Teil der Verwirklichung der Gerechtigkeit als Teilziel der prophetischen Sendung ausmacht,
- e) deshalb geht es um keine Befreiung und Erlösung von den Sünden, d.h. um keinen Messianismus im christlichen Sinne. Die Gleichsetzung des christlichen Messianismus mit islamischer Mahdī-Erwartung ist eine glatte Verkennung der beiden Phänomene. An keiner einzigen Stelle der unter

Anm. 2 genannten Quellensammlungen über Mahdī, aus schiitischer oder sunnitischer Sicht, taucht eine solche Erwartung auf.

Es fehlt im Islam, selbst bei den extremsten Schiiten, die Voraussetzung dafür: die Erbsünde und das Opfer des fleischgewordenen Gottes,

- f) um die gelegentliche Verbindung des Auftretens des Mahdī mit dem Jesus, der zur Verwirklichung des genannten Ziels beiträgend hinter jenem Gebete verrichten wird, worüber man innerhalb der sunnitischen wie auch schiitischen Tradition jeweils unterschiedlichen Aussagen begegnet.

Bezeichnend für den Islam und entsprechend seiner Logik ist es, dass man jedoch aus der christlichen Messias-Vorstellung eine Mahdī-Erwartung machte. Das heißt, das Kommen Jesu in Begleitung eines Mahdī ist nur mit der islamischen Zielsetzung, nämlich der „Erfüllung der Welt mit Gerechtigkeit“, verbunden und nicht mit dem christlichen Erlösungsgedanken,

- g) um die Frage, ob das Mahdī- Auftreten die Endzeit signalisiert bzw. ob mit dem Ende der Erfüllung seines Auftrages die diesseitige Lebenszeit der Menschengattung zu Ende geht oder nicht. Darüber und über Punkt e) gibt es keine einhellige Ansicht weder innerhalb der sunnitischen noch der schiitischen Richtung. Keiner der beiden Punkte hat auch irgendeine den Glauben betreffende Bedeutung in keiner der beiden Richtungen.

Auch die eschatologische Überzeugung wird wie die Mahdī-Erwartung von einer Erwartung der Verwirklichung der Gewaltlosigkeit getragen. Was von der islamischen Eschatologie mit Erwar-

tung und Hoffnung, also mit einem ermahnenen oder motivierenden Faktum zu tun hat, sich auf die Zukunft bezieht, ist deren subjektive Dimension. Diese der Zeit und Geschichte unterworfenen Dimension ist jedoch von der objektiven Dimension der Eschatologie zu unterscheiden. Diese aus göttlicher Perspektive immer gegenwärtige Dimension ist zugleich ein Ausdruck der göttlichen Macht, die die Verhaltensweise des Menschen zu seinem Schöpfergott repräsentiert. Während die subjektive Dimension einen Bestandteil des islamischen Glaubens ausmacht, trägt die objektive Dimension zur Konstruktion des Inhalts des Islams, Gottergebenheit, entschieden bei. Dies zu erörtern bleibt die Aufgabe der folgenden Abschnitte:

2. Tod - Auferstehung - Gericht

2.1 Der Standort der Eschatologie in der islamischen Lehre

Die eschatologischen Aussagen des Korans nehmen den größten Teil seiner zehnjährigen mekkanischen Periode in Anspruch. Aber auch während der dreizehnjährigen medinensischen Zeit werden im Koran mit unverminderter Intensität die Angesprochenen an die, von der menschlichen Perspektive her gesehen, Letzten Dinge (eschata) erinnert.

80 von 140 Koransuren beinhalten die illustrative Darstellung der Geschehnisse am Jüngsten Tag wie auch die der paradisischen und höllischen Szenen. Die anderen Koransuren - fast alle anderen - weisen zumindest Andeutungen auf die Eschata auf, wenn sie nicht expressis verbis davon sprechen. Obwohl - im Vergleich zu den anderen koranischen Themen gesehen - die Eschata im Koran ungewöhnlich betont und hervorgehoben werden, was deren außer-

ordentliche Wichtigkeit unterstreicht, werden wider Erwarten die damit verbundenen Vorgänge und Ereignisse völlig unkompliziert mit einer außergewöhnlichen malerischen Kraft anschaulich und plastisch illustriert, als ob sie bereits vor Augen stünden. Die meisterhafte Schlichtheit der Darstellung scheint keinen Raum mehr für eine Spekulation und gar Phantasie übrigzulassen. Mit großer Selbstverständlichkeit wird z.B. über den gesamten menschlichen Werdegang in seinem wichtigsten Stadium vom Anfang bis zum Ende mit einem einfachen Satz berichtet (20/55): „Aus ihr (d.h. der Erde) haben wir euch (Menschen) geschaffen, in sie bringen wir euch (beim Tod) zurück, und aus ihr bringen wir euch (dereinst) hervor.“ Und in einer - für die Gläubigen — ergreifenden Dynamik wird — um hier nur ein Beispiel von vielen zu bringen - das Umwandlungsmoment vom diesseitigen ins jenseitige Leben veranschaulicht; eine Umwandlung, die nicht nur die Menschen, sondern Himmel und Erde, Tiere und Menschen, Große und Kleine, Paradies und Hölle betrifft (81/1-14): „Wenn die Sonne zusammengefaltet wird. Und wenn die Sterne herabfallen. Und wenn die Berge sich rühren. Und die hochschwangeren Kamelstuten vernachlässigt werden. Und wenn die wilden Tiere sich versammeln. Und wenn die Meere anschwellen. Und wenn die Seelen gepaart werden. Und wenn das lebendig begrabene (Mädchen) gefragt wird, Um welcher Sünde willen es getötet ward, Und wenn die Seiten aufgerollt werden, Und wenn der Himmel weggezogen wird, Und wenn der Höllenpfehl entflammt wird, Und wenn das Paradies nahegebracht wird, Dann wird jede Seele wissen, was sie getan hat.“ (75/1-15): „Ich schwöre beim Auferstehungstag, Und ich schwöre bei der sich selbst verklagenden Seele, Glaubst der Mensch, dass wir nicht versammeln können seine Gebeine? Fürwahr, imstande sind wir, seine Fingerspitzen zusammenzufügen. Doch der Mensch wünscht wider das, was vor ihm liegt, zu sündigen. Er fragt: ‚Wann ist der Auf-

erstehungstag?' Doch wenn der Blick geblendet wird, Und der Mond sich verfinstert, Und Sonne und Mond sich vereinigen, Dann wird der Mensch an jenem Tage sprechen: Wo ist die Zuflucht?' Keineswegs; es gibt kein Asyl - Zu deinem Herrn ist an jenem Tag die Zuflucht. Verkündet wird an jenem Tage dem Menschen, was er getan und versäumt. Ja, der Mensch ist wider sich selber ein Beweis, Auch wenn er seine Entschuldigungen vorhielte."

So schlicht und einfach diese Aussagen auf einen Unbeteiligten wirken mögen, so gewaltig werden ihre Ausstrahlungen, wenn man fähig ist, die gesamte islamische Lehre, die hinter diesen Sätzen steckt, zu erblicken. Woran man hierbei nicht zu denken hat und das, was hinter diesen und allen eschatologischen Aussagen nicht steckt, sind irgendwelche Erlösungsgedanken christlicher Art. Dafür fehlen im Islam einfach alle dazu erforderlichen Voraussetzungen: wie Erbsünde, Heilsgeschichte, eine Person, die die Gottessohnschaft verkörpert; also Phänomene, die eine Erlösung durch einen Mittler ermöglichen und sogar fordern. Sosehr diese Überzeugung der Logik der christlichen Theologie entspricht, so ist sie im gleichen Maße der Logik der islamischen Lehre fremd.

Doch bestehen analoge Züge zwischen islamischer Eschatologie und christlicher insofern, als in den beiden der Glaube an die letzten Dinge bereits im Anfang der jeweiligen Lehre begründet ist. Das heißt, genauso wie die christliche Eschatologie mit der Person Jesu verbunden und an sie geknüpft ist, ist die islamische in dem Glauben an Gott (Allah) begründet. Dies erklärt dann die Tatsache, dass, vom Koran aus gesehen, der Glaube an das Jenseits, das Endgericht und an alles, was damit zusammenhängt, als ein Kriterium für die Echtheit des Glaubens an den Schöpfer-Gott und an seine Sendung bewertet wird. Dieses Faktum ist der Grund dafür, warum der Glaube an das Jenseits neben dem Glauben an Gott und an die

Gesandtschaft eines der drei Grundzeugnisse des islamischen Glaubens ausmacht.

Aus den Auseinandersetzungen und Diskussionen mit den nicht-muslimischen Mekkanern und Medinensern geht hervor, dass alle diejenigen, die an einen Schöpfer-Gott geglaubt haben, auch von einem Endgericht überzeugt waren und umgekehrt, als ob jedes der beiden Phänomene eine Voraussetzung für die Annahme des anderen darstellen würde.

Der Koran vermittelt mindestens den Eindruck, als ob er an der Zusammengehörigkeit der beiden Phänomene und somit an der Zusammengehörigkeit des diesseitigen und jenseitigen Lebens festhalten will, und zwar in der Form, in der das jenseitige Leben die Rückseite einer Realität darstellt, die das diesseitige Leben ausmacht. Genauer gesagt: die eschatologische Überzeugung läuft so parallel zu dem diesseitig von Menschen vollzogenen Leben, als ob das dadurch entstandene jenseitige Leben schon damit vollzogen würde, als ob das jenseitige Leben schon jetzt immerwährend präsent vor Augen stünde: Darauf verweisen bereits Koranstellen wie (78/40): „Wir warnen euch vor einer nahe bevorstehenden Strafe, einem Tag, an dem einer die Werke zu sehen bekommt, die seine Hände vorausgeschickt haben und der Ungläubige sagt: wäre ich doch Erde.“

2.2 Überwindung der Zwei-Welten-Theorie als Verständnisbasis der islamischen Eschatologie

Die platonisch-christliche Trennung zwischen einer sakralen und einer profanen Welt findet weder im Koran noch in der islamischen Theologie eine Verwendung. Die zwei so voneinander getrennt

gedachten Welten bilden vielmehr für den Islam als Schöpfung Gottes eine einheitliche Welt. Welchen Stellenwert nun diese Welt/'ālam besitzt, hängt einzig und allein von den Verhaltensweisen der Menschen als Diener Gottes ab. Das heißt, dass hierbei weder das Sakrale profan gesehen wird noch umgekehrt, vielmehr ist es die Gesinnung des Menschen, die jeder alltäglichen, sogenannten „profanen“ Handlung einen höheren, sozusagen „sakralen“ Wert geben kann, wenn er diese Handlung in der Absicht vollzieht, damit vor Gott wohlgefällig gehandelt zu haben: Essen, Trinken, Arbeiten, die Verhaltensweise zu den Mitmenschen, sogar Schlafen und Wachwerden usw. können alle diesen höheren Wert erlangen, wenn der Handelnde sie als im Dienste Gottes stehend vollbringt. Diese als Schöpfung auf Gott bezogen einheitliche Welt ist jedoch bezogen auf den Menschen und sein Verhältnis zu Gott in Stadien und Etappen eingeteilt, von denen die wichtigsten ad-dunyā/die nähere, die frühere und al-āhira/die spätere, die danach kommende Welt, mit anderen Worten Diesseits und Jenseits sind. Genauer gesagt bezieht sich diese Einteilung, koranisch gesehen, auf das Leben bzw. die Lebensart des Menschen, sie heißen al-ḥayāt ad-dunyā/das nähere, diesseitige Leben, und al-ḥayāt al-āhira/das spätere, jenseitige Leben. Wie eine einzige Welt, geteilt in Stationen, wird das Leben des Menschen als eine einzige Lebensdimension geteilt in zwei Lebensweisen angesehen, deren Verbundenheit (als Verbundenheit des diesseitigen und jenseitigen Lebens, der diesseitigen und jenseitigen Welt) schlicht und einfach in einer Koranstelle veranschaulicht und zugleich die Verhaltensweise des Menschen dazu geregelt (28/77): „Trachte in dem, was Gott dir (hier) gegeben hat, nach der Behausung des Jenseits, aber vergiss nicht deinen Anteil am Diesseits! Und tue Gutes, wie Gott dir Gutes getan hat!“ Lässt der Mensch diese Verbindung außer Acht, so muss er wissen, dass das diesseitige Leben im Hinblick auf das Jenseits nur eine

Nutznießung/ *matā'* (13/26) auf eine beschränkte, vergängliche Dauer ist, die sogar betörend/*gurūr* wirkt, weswegen sie verhängnisvoll und verwerflich ist. Das bedeutet nicht, dass das jenseitige Leben den absoluten Maßstab für das „Gute“ und das diesseitige Leben das Beispiel des „Bösen“ und „Schlechten“ darstellt. Das bedeutet vielmehr, dass die Trennung zwischen den beiden, d.h. die Vernachlässigung des Jenseitigen im Diesseitigen zu erstreben, verhängnisvoll im Diesseits und Jenseits wirkt. Verhängnisvoll ist die Zerstückelung des eindimensionalen Lebens des Menschen, das mit seiner Geburt anfängt und sich über die diesseitigen Stationen ununterbrochen zur jenseitigen Station fortsetzt. Es ist nur der Tod, der als eine Prozessphase die diesseitige Lebensweise von der jenseitigen trennt bzw. die Übergangsphase von der einen in die andere bildet. Die islamische Theologie beschäftigt sich allerdings mit der Frage, ob die Etappe zwischen Tod und Auferstehung als eine Zwischenstation/*barzah* gilt oder ob das Jenseitige bereits mit dem Tod anfängt. Für die hier anstehende Diskussion (Überwindung der Zwei-Welten-Theorie, die Verbundenheit des diesseitigen und jenseitigen Lebens, den eindimensionalen Fortgang des Lebens und die Wechselwirkung zwischen der einen und der anderen Weise dieses Lebens) spielt dies keine Rolle. Wichtig ist dabei jedoch die Bezeichnung *ma‘ād*/Wiederkehr und Rückkehr für den Auferstehungsakt/*qiyāma*. Darüber und über den Tod sollen folgende Abschnitte Auskunft geben.

2.3 Der Tod und sein eschatologischer Stellenwert

Für den Tod wie auch für die Auferstehung gilt der koranische Grundsatz als inhaltsbestimmend (2/159): „Wir gehören Gott, und zu Ihm kehren wir zurück.“ Das heißt im Klartext: Tod ist nicht

etwas Negatives und nicht etwas Böses. Der Gedanke - um einen Vergleich zwischen Islam und Christentum zu ziehen -, dass der Tod aus der Sünde entstanden (Rom 6, 23) und vor dem Tode des Herrn ein Unheilereignis gewesen ist, dessen Sinn sich für den Getauften gewandelt hat, ist und bleibt der islamischen Denkweise fremd. Im Vergleich zur Jesusperson hat die Person des Propheten Muhammad keinerlei Wirkung auf den Stellenwert des Todes. Der Tod ist vielmehr ein Wendepunkt in einem weitumfassenden Lebensraum, ein Wendepunkt in einer über unsere Vorstellungen hinausgehenden Lebensdauer, also eine Öffnung zu einer neuen Lebensweise. Der Tod ist - bezeichnend für den Islam - genauso wie das Leben etwas Geschaffenes (67/2-3): „Der den Tod und das Leben erschaffen hat, um euch zu prüfen, wer von euch an Werken der Beste ist; und Er ist der Mächtige, der Verzeihende. Der sieben Himmel übereinander erschaffen hat. Nicht schaust du in der Schöpfung des Erbarmers eine Disharmonie; so erhebe den Blick von neuem, ob du Spalten siehst.“ Koranisch gesehen, wird sogar die Phase vor der Geburt des Menschen als eine positive bereits vorhandene Phase in die genannte Dimension der Existenz jedes Individuums hineingezogen (2/28): „Wie glaubet ihr nicht an Allah, wo ihr tot wäret und er euch lebendig machte? Alsdann wird er euch töten, alsdann wird er euch lebendig machen, alsdann kehrt ihr zu ihm zurück.“ Somit hat man es mit mehreren Vorgängen zu tun, die durch die einheitliche von Gott geschaffene Existenz des Menschen miteinander eine Einheit bilden. An dieser Stelle ist es angebracht, den Tod und dessen Sinn aus der Perspektive eines der wichtigsten und von allen Muslimen anerkannten islamischen Denkers (Theologen und Philosophen), al-Imām Muḥammad al-Ġazālī, zu sehen. In seinem Hauptwerk al-Iḥyā' al-'ulūm/Wiederbelebung der (Religions-)Wissenschaften (Bd. 4, S. 421 ff.) gibt er folgende

Erklärung und Interpretation dazu (nach der Übersetzung von Erwin Graf in seinem Artikel über „Der Mensch und sein Tod“³:

„Wisse: die Leute haben über sie falsche Mutmaßungen. Einige meinen, der Tod sei das Zu-Nichts-Werden, und es gebe weder Auferstehung noch Versammlung und keine Folge ("āqiba) für Gut und Böse; der Tod des Menschen entspreche dem Verenden der Lebewesen (ḥayawanāt) und dem Austrocknen der Pflanzen. Dies ist die Ansicht der Ketzer und aller, die nicht an Gott und den Jüngsten Tag glauben. Eine Gruppe meint, durch den Tod entschwindet der Mensch, empfindet keinen Schmerz durch Strafe und keine Seligkeit durch Lohn, solange er im Grabe weilt, bis dass er am Jüngsten Tag auferweckt wird. Andere sagen: der Geist bleibt bestehen; er entschwindet durch den Tod. Belohnt und bestraft werden nur die Geister, nicht die Körper. Die Körper werden prinzipiell nicht auferweckt und nicht versammelt. Alle diese Meinungen sind falsch und weichen von der Wahrheit ab. Koranverse und Hadithe sagen, der Tod bedeute nur die Veränderung eines Zustandes. Der Geist bleibe nach der Trennung vom Körper, entweder bestraft oder beseligt. Seine Trennung bedeutet das Ende seiner Verfügungsgewalt über den Körper dadurch, dass der Körper aufhört, ihm zu gehorchen. Denn die Glieder sind Werkzeuge des Geistes, die er gebraucht, so dass er mit der Hand greift, mit dem Ohr hört und mit dem Auge sieht. Mit dem Herzen erkennt er die Wirklichkeit der Dinge, und: Herz (qalb) ist hier ein Ausdruck für Geist (rūḥ), und der Geist erkennt die Dinge durch sich selber ohne Werkzeug. Deshalb leidet er an sich Schmerz durch die verschiedenen Arten von Trauer, Kummer, Betrübnis und genießt durch sich die verschiedenen Arten von Freude und Vergnügen. Dies al-

³ In: Der Mensch und sein Tod, hrsg. von J. Schwartländer (Göttingen 1976) 133 ff

les hängt nicht mit den Gliedern zusammen. Alles, was eine Eigenschaft des Geistes an sich ist, das bleibt zusammen mit ihm nach der Trennung vom Körper. Aber alles, was ihm durch Vermittlung der Glieder zukommt, das vergeht durch den Tod des Körpers, bis der Geist in den Körper zurückgebracht wird (bei der Auferweckung). Es ist nicht abwegig, dass der Geist zum Körper im Grabe zurückgebracht wird, und es ist ebenso wenig abwegig, dass er bis zum Tage der Auferstehung zurückbehalten wird. Die Behinderung des Körpers durch den Tod gleicht der Behinderung der Glieder des durch den Verderb der Mischung oder durch ein Unglück an den Nerven chronisch Kranken, das die Wirksamkeit des Geistes an ihnen verhindert. So wird der wissende, vernünftige, begreifende Geist auch weiterhin einige Glieder gebrauchen, und einige werden ihm ungehorsam sein. Und der Tod ist ein Ausdruck für den Ungehorsam sämtlicher Glieder. Alle Glieder sind Werkzeuge, und der Geist verwendet sie, und ich meine mit Geist den Begriff ma'nā am Menschen, der die Kenntnisse, die Schmerzen, die Kümmernisse, die Genüsse und die Freuden erfasst. Wie weit auch seine Verfügungsgewalt über die Glieder zunichte wird, nicht zunichte werden an ihm die Kenntnisse und das mannigfache Begreifen. Und nicht zunichte werden an ihm die Freuden und die Kümmernisse und nicht die Fähigkeit, Schmerzen und Genüsse aufzunehmen. Der Mensch in Wirklichkeit ist dieser Begriff (ma'nā), der die Kenntnisse, die Schmerzen und die Genüsse begreift, und der stirbt nicht, d.h., er wird nicht zunichte. Der Tod bedeutet das Aufhören der Verfügungsgewalt über den Körper und die Tatsache, dass der Körper aufhört, ein Werkzeug für ihn zu sein, so wie die chronische Krankheit bedeutet, dass z.B. die Hand aufhört, ein brauchbares Werkzeug zu sein. So ist der Tod eine uneingeschränkte, chronische Krankheit an allen Gliedern; die Wirklichkeit des Menschen ist sein Geist und seine Seele: sie bleiben bestehen. Ja, sein Zustand

ändert sich von zwei Aspekten aus: ihm werden Auge, Ohr, Zunge, Hand, Fuß und alle Glieder geraubt; weiter werden ihm seine Familie, nahe Angehörige und seine übrigen Bekanntschaften geraubt; ihm werden seine Pferde, seine Lasttiere, seine Sklaven, seine Häuser, seine Grundstücke und seine übrigen Besitztümer geraubt. Und es gibt keinen Unterschied zwischen der Tatsache, dass diese Dinge dem Menschen geraubt werden, und der, dass der Mensch von diesen Dingen weggeraubt wird. Denn das Schmerzhafte ist die Trennung, und diese erfolgt einmal dadurch, dass das Vermögen des Mannes geraubt wird, ein andermal dadurch, dass der Mensch von seinem Eigentum und Vermögen weg gefangengenommen wird. Der Schmerz ist in beiden Fällen der gleiche. Der Tod bedeutet lediglich, dass der Mensch seiner Vermögenswerte beraubt wird dadurch, dass er in eine andere Welt hinausgetrieben wird, die dem Diesseits nicht entspricht. Wenn er in dieser Welt etwas hat, mit dem er vertraut war, auf das er sich verließ und an dessen Existenz er gewöhnt war, dann wird sein Kummer darüber nach seinem Tode gewaltig sein und seine Unseligkeit bei der Trennung von ihnen schwerwiegend. Vielmehr, er wird sein Herz einem jeden einzelnen Stück seines Vermögens, seines Ansehens, seines Grundbesitzes zuwenden, ja sogar einem Hemd, das er anzuziehen pflegte und an dem er sich freute ..."

Daraus schließt Erwin Gräf: „Der Tod ist also nicht der Sünde Sold; er ist sozusagen in die Schöpfung eingeplant, die *conditio sine qua non* für die Erreichung des Schöpfungszieles. Es gibt bei frommen Muslimen so etwas wie Todessehnsucht, das Heimweh nach dem Vaterhaus ...“ Es gibt aber auch bei überdurchschnittlich frommen Muslimen so etwas wie „entsetzliche Todesangst“; Sehnsucht nach und Todesangst vor der Begegnung mit Gott, welche den Inhalt der *Ma'ād*/Wiederkehr am Tage der Auferstehung/*qiyāma* ausmacht.

2.4 Auferstehung/qiyāma; Wiederkehr/ma'ād

Mit unmissverständlicher Klarheit hat al-Ġazālī in der zitierten Stelle verdeutlicht, dass der islamischen Eschatologie kein grundsätzlicher Dualismus zwischen Geist und Körper zugrunde liegt. Dieser Denker und Theologe betont vielmehr die enge Verbundenheit und Zusammengehörigkeit beider im Diesseits und Jenseits. Der Tod bedeutet die Trennung des Geistes vom Körper und die Auferweckung die Zurückführung des Geistes in den Körper; nur der Körper, aber nicht der Geist stirbt, welcher für al-Ġazālī ma'nā, also Inbegriff dessen ist, was Kenntnisse, Schmerzen, Kümmernisse, Genüsse und Freuden mit und ohne Werkzeug (Sinnesorgane) erfasst. In Wirklichkeit ist der Mensch dieser unsterbliche ma'nā.

Damit stellt al-Ġazālī zwei Wandlungsprozesse dar, von denen der eine den Körper und der andere den Geist betrifft; Prozessarten, die der Koran in einer außergewöhnlichen Einfachheit in zwei Sätzen illustrativ erläutert: Was den Wandlungsprozess des Körpers betrifft, so heißt es (20/35): „Aus ihr (Erde) haben Wir euch geschaffen, in sie bringen Wir euch (beim Tod) zurück, und aus ihr bringen Wir euch ein anderes Mal (bei der Auferstehung) hervor.“ Was aber den Werdegang des Geistes angeht, heißt es (2/159): „Wir gehören Gott, und zu Ihm kehren wir zurück.“ Sosehr auf der einen Seite diese beiden Prozessarten zusammengehören, so sind und bleiben es auf der anderen Seite die Erfahrungen und Erlebnisse des Geistes, die den Gehalt der islamischen Eschata ausmachen. Es gilt nun daher, den Werdegang des Geistes analytisch zu verfolgen: Viele Philosophen und Mystiker, beeinflusst von neuplatonischen Gedanken, haben den eben zitierten Koranvers „innā li-llāhi wa innā ilaihi rāġi ūn/Wir gehören Gott, und zu Ihm kehren wir zurück“ im Sinne von „Wir kommen von Gott und kehren zu Ihm zurück“ uminterpretiert, indem sie die Präposition „li“ (in „li“-

llāhi), die Zugehörigkeit bedeutet, als die Herkunft bezeichnende Präposition „von“ aufgefasst haben: Für sie markiert diese Koranstelle den Anfang und das Ende des Schöpfungskreises. Der Koran selbst aber liefert andere Fakten zur Erläuterung dieses Satzes: Dem Koran zufolge hat Gott, nachdem er den Urmenschen Adam aus Lehm geformt hatte, ihm von seinem Geist eingehaucht, wodurch der Mensch erst Mensch wurde (15/29): „Wenn Ich ihn dann geformt und ihm Geist von Mir eingeblasen habe, dann fällt vor ihm nieder!“ Von seinem Ursprung her trägt der Mensch etwas Göttliches in sich, etwas, was ihn indirekt mit Gott verbindet. Das gilt für den Koran als ein unbestreitbares Faktum und wird durch einen anderen Grundsatz bestätigt, nämlich dadurch, dass der Mensch von Natur aus im Besitz der einzig wahren Religion, nämlich der direkten Verbundenheit mit Gott, also Islam, ist. (30/30): „Richte nun dein Antlitz auf die (einzig wahre) Religion als Ḥanīf. (Das ist) die natürliche Art, in der Gott die Menschen erschaffen hat. Die Art und "Weise, in der Gott (die Menschen) erschaffen hat, kann man nicht abändern.“ Von seiner Schöpfung her gehört der Mensch also in die göttliche Wesenssphäre hinein. Er ist mehr als einfache Kreatur. Er trägt in sich die Möglichkeit, sich seines Ursprungs und seiner Zugehörigkeit bewusst zu werden und dies bewusst zu erleben. Das ist ein Faktum, das aus einer anderen Perspektive durch das Wort Islam = Gottergebenheit als eine von der Natur aus im Menschen verankerte Religion ausgedrückt wird. Das Wort Islam, bezogen auf diese ursprüngliche und auch den Menschen stets begleitende geistige Haltung verkündet eine göttliche Anordnung, eine göttliche Gesetzmäßigkeit, die das Wesen des Menschen bestimmt, mit anderen Worten: Die Zugehörigkeit zu Gott in dem genannten Satz (innā li-llāhi/Wir gehören Gott) ist eine existentielle Aussage, während die Rückkehr zu ihm, nämlich der zweite Teil des Satzes (wa innā ilaihi rāġi'ūn/und zu Ihm kehren

wir zurück), die Zielsetzung und die Aufforderung des Menschen dazu beinhaltet. Der Satz als Ganzes liefert somit die Grundlage für die Konsequenzen all derjenigen Fälle, in denen das Individuum diesem seinem ihm immanenten Göttlichen gerecht wird oder es verletzt; das immanent Göttliche nämlich, das durch die Offenbarung explizit erläutert wird, indem die Gebote und Verbote zur Bewahrung dieser Gesetzmäßigkeit und zu deren Schutz Hilfe leisten sollen. Lohn oder Strafe sind ah Konsequenzen eines dies akzeptierenden oder ihm widerstrebenden Verhaltens zu verstehen. Lohn und Strafe heißen demnach das Bewahren der göttlichen Gesetzmäßigkeit oder die Korrektur dessen, was der Mensch davon zerstört hat.

Der einzelne handelt nicht nur richtig oder falsch, gerecht oder ungerecht, er bringt zugleich die Konsequenzen seines Handelns mit hervor (78/40): „Wir warnen euch vor ... einem Tage, an dem einer die früheren Werke seiner Hände zu sehen bekommt“ (28/85): „Der, Der dir den Koran auferlegt (offenbart) hat, wird dich zu einer Wiederkehr zurückbringen.“ Er bestimmt eigenhändig die Weise seiner Rückkehr zu Gott; eine Rückkehr zu Gott, die jede Phase des Lebens begleitet. Der Mensch befindet sich inmitten dieses Prozesses. Nicht ohne Grund wird der eschatologische Komplex (Wiederauferstehung, Gericht usw.) ma'ād = Wiederkehr genannt; Wiederkehr bzw. Ort oder Zeit der Wiederkehr zu Gott. Diese Bezeichnung ma'ād ist sogar ihrerseits eine Bestätigung für die Art und Weise, wie der Koran diesen Werdegang verkündet. Rückkehr und Wiederkehr ist also als eine Phase anzusehen, in der der für seine Tat allein verantwortliche Mensch sich der göttlichen Gerechtigkeit und rahma/Barmherzigkeit unterstellt. Dementsprechend ist die Frage nach dem Sinn und Ziel der letzten Konsequenzen von Lohn und Strafe zu beantworten: Die oben skizzierten metaphysischen Hintergründe, die Gebundenheit des menschlichen Wesens

an das Göttliche, die Notwendigkeit der Bewahrung der existentiellen Ordnung im Menschen usw. lassen ohne Schwierigkeit erkennen, dass mit Lohn und Strafe kein willkürliches Freude-Lust-Prinzip oder Qual-Lust-Prinzip göttlicherseits gemeint ist, vielmehr sind es existentielle Konsequenzen des Handelns, die der göttlichen Barmherzigkeit untergeordnet sind.

Im Falle einer Bewahrung des Göttlichen im Menschen bilden falāḥ/ Wohlergehen, Seligkeit und riḍwān/Wohlgefallen Gottes das Ziel und den Sinn dieses Prozesses: (87/14) „Wohl ergeht es dem, der seine Seele reinigt“, und: (9/72) „Gott hat den gläubigen Männern und Frauen Gärten versprochen, in deren Niederungen Bäche fließen, dass sie darin verweilen, und gute Wohnungen in den Gärten von Eden. Aber Wohlgefallen Gottes bedeutet mehr. Das ist das große Glück.“

Falāḥ und riḍwān gelten als die dem göttlichen Wesen im Menschen adäquaten Folgen, deren Verwirklichung jedoch letztlich durch die raḥma der göttlichen Barmherzigkeit zu erreichen ist: (89/27-30) „O du beruhigte Seele, kehre zurück zu deinem Herrn, zufrieden, befriedigt, und tritt ein unter Meine Diener, und tritt ein in Mein Paradies!“

Im Falle einer dieser geschaffenen Natur des Menschen widerstrebenden Haltung zielen die daraus entstandenen Konsequenzen dahin, die dem Menschen gebotene Reinigung und das Gerechtwerden seiner ursprünglichen Natur zu bewerkstelligen. Das, was dabei als Strafe bezeichnet wird, ist im Prinzip eine Art Restauration dessen, was das Individuum an seinem eigenen Ich und somit auch in der menschlichen Gemeinschaft angerichtet hat. Die Reinigung/tazkīya soll das wiederherstellen, was das Individuum versäumt hat.

(Diese Gedanken haben sich bereits im islamischen Strafrecht niedergeschlagen. Die Strafmaßnahmen sind weder Racheakte noch in diesem Sinne Vergeltungen. Sie sollen bei den Betroffenen eine tazkīya bewirken, die sie von weiteren jenseitigen Strafen befreit.)

Daraus folgt, dass die Verweildauer im Höllenfeuer von diesem Reinigungsprozess abhängt, wonach eine Befreiung in Aussicht steht. Zur Begründung dieser Überzeugung beruft man sich auf folgende Koranstellen (78/23): „Die Hölle liegt (schon) auf der Lauer; eine Einkehr für diejenigen, die Übertreter sind. Sie werden Zeiträume (aḥqāb, Pl. von ḥuqb = unbestimmte, unabsehbare Zeitspanne) in ihr weilen.“

2.5 Räumliche und zeitliche Aspekte der Eschatologie

Wenn die Rückkehr zu Gott den Sinn und das Ziel der Erschaffung des Menschen wie auch den Sinn und das Ziel der islamischen Eschatologie ausmacht, so stellt sich die Frage, ob diese von einem bestimmten Raum oder einer bestimmten Zeit abhängen. Gott als Ziel der Schöpfung und der ma'ād/Wiederkehr ist weder zeitlich noch räumlich.

Wie ist dies zu erörtern?

Aus den koranischen Ausführungen lassen sich zwei verschiedene Arten von Rückkehr zu Gott auseinanderhalten: zum einen eine stets prozessual fortschreitende je gegenwärtig ablaufende Rückkehr zu Gott:

Der Mensch befindet sich, wie oben erwähnt, stets in einem Prozess, der bestimmt ist durch Gott-Näherkommen oder Sich-von-Gott-Entfernen, wobei der Prozess zwischen zwei Polen, einerseits

dem Menschen und andererseits Gott, abläuft. Der Eschatologiekomplex ist somit präsent und begleitet jede Handlung und jede Phase des hiesigen menschlichen Lebens. Die islamischen Mystiker haben diesen Aspekt erkannt, erblickt, gewürdigt und sich zu eigen gemacht. Sie reden von einer ständigen Wiederauferstehung. Diese ist keiner bestimmten Zeit und keinem bestimmten Raum unterworfen.

Damit ist eng verbunden die zweite Art von Eschatologiekomplex, von dem das Wort „qiyāma = Wiederauferstehung“ die Art und das Wort „as-sā'a = die Stunde“ der Ankunft verkündet. Dass die Wiederauferstehung, deren einleitende as-sā'a/die Stunde, die an jenem Tag stattfindenden Ereignisse: ḥisāb/das Zur-Rechenschaft-Ziehen, ḡazā'/ Lohn, 'iqāb/Strafe, ḡufrān/Vergebung, Hölle, Paradies usw., sich aus der Perspektive des Menschen räumlich und zeitlich auf die Zukunft beziehen, ist einhellig. Aber auch diesbezüglich gibt es genug Hinweise darauf, dass Paradies und Hölle, die zu erwarten sind, bereits parallel zu den je gegenwärtigen Handlungen des Menschen und als Folge derselben konstruiert werden: „Dies ist nun das Paradies. Ihr habt es als Erbe erhalten für das, was ihr getan habt.“ Oder. „Ein Fragender fragte nach einer Strafe, die wāqī'/bereits eingetroffen ist.“ Oder: „Sie werden (der-einst) alles gegenwärtig finden, was sie getan haben“ (70/1). Die Formulierungen wie „Erbe“ und „bereits Eintreffensein der Strafe“ und „Gegenwärtigsein dessen, was sie getan haben“ deuten zumindest darauf hin, dass die Entstehung der eschatologischen Fakten nicht erst in einer auf eine unbestimmte Zukunft aufgeschobenen Zeit und an einem noch nicht vorhandenen Ort zu erwarten ist, sondern sie zur diesseitigen Lebensweise parallel läuft.

Zusammenfassend ist also festzuhalten: Das Künftige ist stets in der je gegenwärtigen Haltung des Menschen Gott gegenüber, also

in seiner Gottergebenheit, d.h. in seinem Islam verankert. Das Wort Islam repräsentiert das konsequente monotheistische Wesen des Islams und seine Logik - den Anfang: Zugehörigkeit, und das Ende: Rückkehr zu Gott. Im Islam als einer gottergebenen Haltung ist das diesseitige und jenseitige Leben — der ständige Vollendungsprozess und die immerwährende Erwartung, getragen von Furcht/ħauf und Hoffnung/raġā' — verankert.

2.6 Die göttliche Basis der Eschatologie

Unter allen möglichen göttlichen Handlungen gibt es nach dem Koran nur eine einzige Handlung, deren Erfüllung Sich Gott zur Pflicht macht, nämlich die rahma = Barmherzigkeit (6/12): „Er hat Sich zur Barmherzigkeit verpflichtet: Damit Er euch zu dem Tag der Auferstehung versammelt, an dem kein Zweifel ist.“ Diese Barmherzigkeit bestimmt nicht nur das Verhältnis zwischen Gott und Menschen, sie bildet sogar die Basis aller anderen göttlichen Handlungen. Dies hatte die darüber reflektierenden Muslime zur Frage nach dem Verhältnis zwischen rahma = Barmherzigkeit Gottes und ġaḏab = Zorn veranlasst, worauf die als Gemeingut aller Muslime geltende Antwort gegeben wurde: Seine Barmherzigkeit hat Seinen Zorn überwunden. Damit wird gesagt, dass auch für den Zorn Gottes Seine rahma die Basis bildet, rahma wird somit auch der Bestrafung die Basis liefern. Damit wird die göttliche Gerechtigkeit von Seiner Barmherzigkeit überschattet, die Gerechtigkeit nämlich, die das Fundament des jenseitigen Gerichts bildet. Das bedeutet, dass Gott aus Seiner Barmherzigkeit heraus Gerechtigkeit übt und nicht umgekehrt, eine Tatsache, die unmissverständlich - und zwar gerade in diesem Zusammenhang - durch den Koran selbst Bestätigung findet: (7/156) „Und verzeichne uns Gutes in

dieser Welt und in der künftigen. Wir haben uns doch zu Dir gefunden. Er sprach: mit Meiner Strafe treffe ich, wen Ich will; doch Meine Barmherzigkeit umfaßt alle Dinge/ kulla sai'in, eine absolute Aussage, die keine Ausnahme zulässt.

Diese Aussage findet unmittelbar in den Eschata ihren Niederschlag: „Wer mit Gutem kommt, dem soll das Zehnfache davon zuteilwerden, und wer mit Bösem kommt, der soll nur das Gleiche als Lohn empfangen; und es soll ihnen nicht Unrecht geschehen" (6/160).

Somit wird versichert, dass auch selbst dem, der etwas Böses vollbringt, nichts Unrechtes geschieht. Das, was er für seine Handlung in Empfang nimmt, soll ihn lediglich von Belastungen, die er dadurch auf sich genommen hat, befreien und den Weg zu seiner Rückkehr zu Gott ebnen.

Anmerkungen

1) Die diesbezügliche Aussage des Propheten lautet: „fa yamla'u l-arḍa qistan wa 'adlan kamā muli'at zūlman wa ḡauran." Er wird die Erde (die menschliche Gemeinschaft auf der Erde, also die Welt) mit Gerechtigkeit erfüllen, nachdem sie mit Ungerechtigkeit überfüllt war. Bd. 1, S. 25, von der in Anmerkung 2 genannten Monographie.

2) Darüber gibt es seit alters viele Monographien und Abhandlungen von schiitischer wie auch sunnitischer Seite. Die meist bekannt gewordene Monographie von sunnitischer Seite ist die des sa-

fi'itischen Gelehrten Ġalāl ad Dīn as-Suyūṭī (1445-1505), nämlich al-'Urf al-wardī fī aḥbar al-Mahdī.

Neuerdings hat ein libanesischer Gelehrter mit Namen as-Šaiḥ Nağmad-Dīn Ġa'far b. Muḥammad al-Askarī (Schi'it) eine zwei-bändige Quellensammlung darüber veröffentlicht unter dem Titel: „al-Mahdī al-mau'ūd al-muntazar 'nda 'ulamā ahl as-Sunna wa l-Imamīya" (Der verheißene, erwartete Mahdī bei den sunnitischen und schiitischen Gelehrten) (Libanon 1977). Wie der Titel zeigt, bemüht sich der Autor, Belege aus islamischen Quellen zusammenzutragen, die auch zum Teil auf den Propheten Mohammed selbst zurückgehen. Man begegnet Abhandlungen von namhaften sunnitischen Gelehrten, wie al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal (Haupt der Hanbalitischen Schule/780-855), dem hanfitischen Rechtsgelehrten Muwaffaq b. Aḥmad (gest. ca. 1175), dem Ibn Ḥağar al-Haiṭami (1504-1567) usw.

Nicht nur im Kreis der Gelehrten, sondern in der religiösen Vorstellung der islamischen Völker ist die Mahdīerwartung so verankert, dass man keinen Zweifel mehr daran haben kann, dass es sich dabei um ein islamisches Gemeingut handelt, mit einem gravierenden Unterschied, nämlich dem, dass es sich, wie oben erwähnt, bei den Sunniten, im Gegensatz zu den schiitischen Imamiten, nicht um eine bestimmte, gar verborgene Person handelt.

3) In: Der Mensch und sein Tod, hrsg. von J. Schwartländer (Göttingen 1976) 133 ff