

Todesdiskurse im Islam

Autor(en): **Bauer, Thomas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **53 (1999)**

Heft 1

PDF erstellt am: **07.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147442>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

TODESDISKURSE IM ISLAM*

Thomas Bauer

1. Tod eines Grammatikers

Für gewöhnlich gilt der Beruf des Sprachwissenschaftlers als eher ungefährlich. Trotzdem sind Fälle verzeichnet, in denen Sprachgelehrte in Ausübung ihres Berufes den Tod erlitten. Einen solchen Fall überliefert uns al-Qiftī in seiner umfangreichen Sammlung von Grammatikerbiographien, die er im Jahre 632 der Hiġra (1235 a.D.) fertiggestellt hat. Darin berichtet er, dass der Grammatiker an-Naḥḥās mit einem Buch über Metrik am Ufer des Nils sass und Verse skandierte. Dabei murmelte er die bekannten, an sich bedeutungslosen Formeln, mit denen arabische Metren dargestellt werden (wie etwa *fa'ūlun mafā'ilun fa'ūlun mafā'ilun* etc.). Das hörte ein zufällig vorbeikommender Mann aus dem einfachen Volk, der für die unverständlichen Silben, die er an-Naḥḥās brabbeln hörte, nur eine Erklärung hatte, nämlich dass es sich bei diesem Mann um einen Zauberer handeln müsse, der den Nil verzaubert, damit die Nilflut ausbleibt und eine Teuerung kommt. In seiner Entrüstung versetzte er dem Grammatiker einen Fusstritt, dieser stürzte in den Nil und ertrank.¹

Ausser auf die Tatsache, dass auch Sprachgelehrte gefährlich leben, macht diese Anekdote auf eine andere, bisher kaum beachtete Tatsache aufmerksam, nämlich darauf, dass klassisch-arabische Texte aus vielen verschiedenen Textgattungen zahllose Passagen enthalten, in denen auf jeweils spezifische Weise vom *Tod* die Rede ist. Von der westlichen Islamwissenschaft wurde bisher aber nur ein einziger dieser Diskurse ausgewertet, nämlich der theologische. Westliche Beiträge über den Tod im Islam beschränken sich fast immer auf die Darstellung der islamischen Vorstellungen von Paradies und Hölle, die aber ihrerseits in der Gesamtheit des klassisch-arabischen Schrifttums eine weit geringere Rolle spielen als man aufgrund der westlichen Darstellung annehmen müsste. Die Frage aber, welche Gefühle, Haltungen und Vorstellungen die Menschen der vormodernen islami-

* Überarbeitete Fassung eines auf dem 27. Deutschen Orientalistentag (Bonn, 28.9.-2.10.1998) gehaltenen Vortrags.

1 Vgl. al-Qiftī, Ġamāladdīn 'Alī ibn Yūsuf: *Inbāh ar-ruwāh 'alā anbāh an-nuḥāh*. Ed. Muḥ. Abū l-Faḍl Ibrāhīm. 4 Bde. Kairo 1986, I 137. Zu an-Naḥḥās auch *GAS* IX 207-209.

schen Welt dem Phänomen des Todes tatsächlich entgegenbrachten, ist bislang noch nicht ernsthaft gestellt worden. Ein Buch wie das epochemachende Werk von Philippe Ariès, seine *Geschichte des Todes*² von 1977, hat – soweit ich sehe – keine islamwissenschaftliche Reaktion hervorgerufen. Eine wissenssoziologische oder mentalitätsgeschichtliche Untersuchung über den Tod in der islamischen Kultur steht noch aus. Freilich dürfte sich eine solche Untersuchung nicht auf den Diskurs der Theologie beschränken, sondern müsste möglichst viele verschiedene Textgattungen heranziehen, um festzustellen, ob es in der islamischen Kultur tatsächlich nur eine einzige, einheitliche Antwort auf das Phänomen des Todes gegeben hat, oder ob wir mehrere, voneinander verschiedene, ja vielleicht sogar einander widersprechende Diskurse aufspüren können. Bei meiner Beschäftigung mit dem Komplex Liebe und Sexualität hat sich genau dies herausgestellt,³ und es zeichnet sich ab, dass die Dinge im Falle des Todes ähnlich liegen.

Um zu zeigen, welche Diskurse hier eventuell in Frage kommen und in welchen Textgattungen sie sich manifestieren, wurde ein *ṭabaqāt*-Werk, also eine Biographiensammlung, ausgesucht, weil in der Darstellung des Lebens einer Vielzahl von Personen notgedrungen auch verschiedene Aspekte der jeweiligen Lebenswelten zur Sprache kommen müssen. In einer Biographiensammlung begegnen, kreuzen und vermischen sich die wichtigsten verschiedenen Todesdiskurse der Gesellschaft. Besonders geeignet erschienen zu unserem Zweck Grammatikerbiographien. Weil die Sprachwissenschaft als Propädeutik für alle Zweige islamischen Gelehrtentums wichtig war, befinden sich unter den Porträtierten also sowohl Ḥadīthgelehrte, von denen *a priori* eine stärkere Hinwendung zu religiösen Dingen zu erwarten ist, als auch *udabā'*, die eher die säkulare Seite der Kultur vertreten. Deshalb ist das Material der folgenden Darstellung dem eingangsbereits erwähnten Werk *Inbāh ar-ruwāh 'alā anbāh an-nuḥāh al-Qiftīs* entnommen.

2 Philippe Ariès: *L'homme devant la mort*. Paris 1977. Deutsch: *Geschichte des Todes*. München 1980 und öfter.

3 Vgl. Thomas Bauer: *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts*. Wiesbaden 1998; ders.: "Raffinement und Frömmigkeit. Säkulare Poesie islamischer Religionsgelehrter der späten Abbasidenzeit". In: *Asiatische Studien* 50 (1996) 275-295.

2. Der normale Tod

Zunächst repräsentiert natürlich der biographische Text einen Diskurs *sui generis* und enthält zahlreiche Mitteilungen über den Tod, die wir in anderen Textgattungen nicht finden, z.B. Nachrichten über die *Todesart* der porträtierten Gelehrten, die sich zu einem Bild über das, was die Menschen als “normalen” Tod angesehen haben, zusammenfügen lassen. Dabei zeigt sich, dass man, wie im vormodernen Abendland auch, vor allem den *vorzeitigen* und – anders als heute – den *plötzlichen* Tod fürchtete. Ein Tod in den Fünfzigern galt als vorzeitig; allgemein war die Erwartung, älter als siebzig zu werden. Was auch immer die Statistiker sagen mögen, die subjektive Lebenserwartung war also nicht allzusehr verschieden von der heutigen.⁴

Wie etwa auch aus der Ḥadīṭ- und Fiqhliteratur hervorgeht, sah der sozusagen “regelgerechte” Tod so aus, dass man in fortgeschrittenem Alter erkrankt und nach einer Weile merkt, dass man von dieser Krankheit nicht wieder genesen wird, worauf man Vorbereitungen auf den Tod trifft, also sein Testament macht oder etwa “seinen Diwan abwäscht”, d.h. die weltliche und oft mit den religiösen Normen kollidierende dichterische Produktion durch Abwaschen des Papiers vernichtet, um damit ein Zeichen der reuigen Umkehr zu Gott zu setzen.⁵ (Mancher hat allerdings, wenn er wider Erwarten genesen ist, seine Reue bereut und versucht, den Diwan aus dem Gedächtnis zu rekonstruieren⁶). Die Umstände eines solchen “normalen” Todes werden in den Biographien kaum erwähnt. Damit hängt wohl auch das weitgehende Desinteresse am medizinischen Diskurs zusammen. Die Art der Krankheit, an der jemand gestorben ist, interessiert Qiftī nur dann, wenn sie zu einem “unnormalen”, also zu einem vorzeitigen oder

4 Vgl. auch Qiftīs Mitteilung, Muhallab al-Bahnasī sei “als junger Mann (*šābban!*) verstorben; er zählte am Tage seines Todes 42 Jahre” (III 334).

5 Hierzu auch M. Chamberlain: *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge 1994, S. 166 f..

6 Ein späteres, aber sehr charakteristisches Beispiel hierfür liefert der Historiker und Universalgelehrte Ibn Ṭūlūn, der, offensichtlich getrieben von dem Ehrgeiz, seinen Lehrer as-Suyūfī an Zahl der Schriften noch zu übertreffen, in seiner Autobiographie als Schrift Nr. 337 notiert: “meine grosse Gedichtsammlung; ich habe sie anlässlich einer Krankheit, die mich an den Rand des Todes gebracht hatte, abgewaschen”, doch dann als Nr. 338: “meine kleine Gedichtsammlung, in die ich vieles aus der verlorengegangenen Gedichtsammlung übernommen habe” (Ibn Ṭūlūn: *al-Fulk al-mašhūn fī aḥwāl Muḥammad ibn Ṭūlūn*. Ed. Muḥ. Ḥayr Ramaḍān Yūsuf. Beirut 1996, S. 102 f.

plötzlichen Tod führt, etwa im Falle des Seuchentodes. “Er starb an der *ṭā‘ūn* den Märtyrertod” heisst es in späteren Quellen immer wieder, denn wie alle besonders gefürchteten Todesarten wurde ja auch der plötzliche Seuchentod dem Märtyrertod gleichgesetzt. Bei Qifṭī kommt der Seuchentod allerdings nur selten vor, weil sein Buch ja vor den grossen Pestepidemien entstanden ist.⁷ Von irgendeiner ärztlichen Behandlung der Todeskrankheit ist nie die Rede. Eine allerdings untypische Ausnahme stellt lediglich die Biographie von ‘Abdallaṭīf al-Baġdādī dar, den Qifṭī persönlich kannte, aber nicht leiden konnte. Nun hatte sich ‘Abdallaṭīf auch mit Medizin beschäftigt, doch lässt Qifṭī durchblicken, dass er von diesen seinen Bestrebungen keine hohe Meinung hat, und er konstatiert am Ende seines Eintrags hämisch:

“‘Abdallaṭīf erkrankte in Bagdad und fing an, sich mit seiner eigenen Medizin zu verarzten, worauf er nach dem Willen Gottes im Jahre 629 verstarb”⁸

Ausser dem Seuchentod kommen an weiteren Todesarten noch vor:

- zunächst der *gewaltsame Tod*, also vor allem der Tod im heiligen Krieg, der hauptsächlich einigen Gelehrten aus al-Andalus widerfahren ist, ausserdem die eine oder andere Hinrichtung und ein mutmasslicher Giftmord,⁹
- dann der *Liebestod*, der zwar nicht häufig vorkommt (Qifṭī schildert ausführlich zwei Fälle), der aber für die Menschen der islamischen Vormoderne durchaus als reale Bedrohung empfunden wurde – eine uns

7 Vgl. Qifṭī I 251 (Ishāq al-Mawṣilī stirbt *fī ṭ-ṭā‘ūn al-ġārif*); weitere Tode nach Krankheiten ebd. II 224 und III 254.

8 Qifṭī II 196. Das in der Weltliteratur gängige Motiv vom Arzt, der sich selbst nicht zu heilen vermag, ist auch sonst im arabischen Schrifttum häufig. Es findet hier ihren berühmtesten Ausdruck in einem vielzitierten Vers al-Mutanabbīs, der an dieser Stelle gleichzeitig eine schöne Illustration des im 4. Abschnitt behandelten “Wir sterben alle”-Motivs liefert. Die Passage lautet (zit. nach Abū Maṣṣūr at-Ta‘ālibī: *al-Laṭā‘if wa-z-zarā‘if*, Beirut 1992, S. 273 f., vgl. auch *Dīwān al-Mutanabbī, šarḥ al-Barqūqī*, Beirut 1986, I 336 f.): *naḥnu banū l-mawtā fa-mā bālunā / na‘āfu mā lā budda min šurbihī// yamūtu rā‘ī ḍ-ḍa‘ni fī ġahlihī / mawtata Ġālīnūsa fī ṭibbihī//* “Söhne von Toten sind wir, warum nur empfinden wir Widerwillen, etwas zu kosten, was wir unbedingt schlucken müssen? Es stirbt doch der Schafhirt in seiner Unwissenheit denselben Tod wie Galen mit all seiner medizinischen Kunst!”

9 Gefallen: I 47, III 168 (vermisst), III 198; hingerichtet oder im Auftrag des Herrschers/von Rebellen ermordet: I 299, II 183, II 369, III 221, IV 59; der mutmassliche Giftmord III 322.

Heutigen nicht mehr zugängliche Mentalität. Konsequenterweise gab es Bestrebungen, auch den Liebestod als Märtyrertod zu werten.¹⁰

- Ähnlich gelagert sind drei Fälle, in denen sich ein Gelehrter nach einer öffentlichen Demütigung so sehr grämt, dass er kurz danach stirbt.¹¹ Man hatte offensichtlich für die psychische Natur der Krankheiten ein geschärftes Bewusstsein.
- Vor allem aber sind es immer wieder *Unfälle*, die zu einem plötzlichen und oft auch vorzeitigen Tod führen, und so fallen über die Hälfte der Stellen, in denen Qifṭī die Todesursache nennt, in diese Rubrik, ja, er führt uns ein wahres Panoptikum ausgefallener Tode vor: Der Grammatiker Ta‘lab wird von einem Maultier getreten und stirbt an den Folgen (I 185); der Verstand al-Ġawharīs verwirrt sich im Alter und er fällt vom Dach seines Hauses (I 231); ein Frommer, der sich in einem Zimmer in der ‘Amr-Moschee von der Welt zurückgezogen hat, fällt eines Nachts ebenfalls vom Dach und “ihm wurde das Martyrium beschert” (II 97); al-Ḥalīl rennt gedankenverloren gegen die Säule einer Moschee und überlebt diesen Zusammenprall nicht (I 381); Abū ‘Ubayda stirbt auf etwas undurchsichtige Weise an einer Banane (III 280); ein anderer Gelehrter erleidet einen Verkehrsunfall: Sein Kamel strauchelt an einer Brücke bei Hilla, wobei sich der Gelehrte an einem Sattelholz im Gesicht tödlich verletzt (III 193); wieder ein anderer ist auf der Rückkehr von der Mekkapilgerfahrt im Roten Meer ertrunken (II 70); und schliesslich sei noch der kuriose Fall erwähnt, in dem ein arabophiler Perser seinen kleinen Sohn mit Öl einreibt und in die pralle Sonne setzt mit der Absicht, dem Kind eine braune Farbe und damit ein arabisches Aussehen zu verleihen. Das Kind überlebte diese Prozedur nicht (IV 175).

Offensichtlich hat sich also auch Qifṭī in erster Linie für das Phänomen interessiert, das der Dichter August von Platen ausgedrückt hat in dem Vers:

“Einförmig stellt Natur sich her, doch tausendförmig ist ihr Tod”.¹²

10 Vgl. Qifṭī I 131 f. und III 163. Zum Liebestod vgl. auch H.H. Biesterfeld und D. Gutas: “The Malady of Love”. In: *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), 21-55; Lois Anita Giffen: *Theory of Profane Love among the Arabs*. New York 1971, pp. 101 ff.

11 Qifṭī II 359 (Sibawayh), III 334 und III 361.

12 August Graf von Platen: *Werke*. Band I: *Lyrik*. Hg. Kurt Wölfel u. Jürgen Link. München 1982, S. 218.

3. Der Trost des Jenseits

Soweit also zu den Todesursachen; kommen wir nun zu den Deutungen und Sinngebungen, die der Tod erfahren hat, und zu den Strategien, mit denen man versucht hat, ihn zu bewältigen.

A priori würde man erwarten, dass in einer Kultur, die wir mit einem Religionsbegriff als "islamisch" bezeichnen und darüber hinaus – allerdings unsinnigerweise – oft als "mittelalterlich" apostrophieren, dass in einer solchen Kultur die Bewältigung der Todeserfahrung in erster Linie auf religiöse Weise erfolgt, und hier wiederum denken wir natürlich in erster Linie (in Analogie zur christlichen Religion) an die Jenseitsvorstellungen, also an den Trost des Paradieses (bzw. – natürlich weniger tröstlich – an die Schrecken der Hölle). Aber ganz so kann es nicht gewesen sein, denn es ist geradezu verblüffend, wie selten das Paradies ausserhalb der nicht gerade zahlreichen Spezialliteratur zu diesem Thema vorkommt. Vor allem in der Dichtung, die sich ja sonst jeden Winkel des Alltagslebens zum Gegenstand gesucht hat, kommt das Paradies, wenn überhaupt, dann auf ironisch verfremdete Weise in der Liebesdichtung vor. Die wenigen Erwähnungen in der Trauerdichtung beschränken sich auf einige Segenswünsche, und in diesem Zusammenhang finden wir es auch auf Grabinschriften ("möge ihm der Herr das Grab erleuchten und ihn in das Paradies eingehen lassen"). Aber die Phantasie der Menschen – zumindest die der Gelehrten und Literaten – hat es kaum herausgefordert.

In anderem Zusammenhang spielt das Jenseits in Qifṭīs vier Bänden allerdings schon eine Rolle, nämlich in Träumen. Solche Träume folgen einem weit verbreiteten Muster, nach dem Verstorbene Lebenden im Traum erscheinen, der Träumende den Toten fragt, wie es ihm ergehe, worauf der Verstorbene antwortet, Gott habe ihm vergeben, er befände sich im Paradies etc., worauf oft noch eine Auskunft über den Grund dieser Vergebung folgt. Solche Träume hat schon Ibn Abī d-Dunyā in einer eigenen Monographie zusammengestellt,¹³ und sie erfreuen sich noch in der islamischen Totenbuchliteratur späterer Jahrhunderte grosser Beliebtheit. Bei Qifṭī ist es z.B. der Philologe al-Ḥaššāb, der dem ʿImād al-Iṣfahānī im Traum erscheint. Dieser berichtet:

13 Ibn Abī d-Dunyā verstarb 281/894; sein *Kitāb al-Manām* wurde ediert von Leah Kinberg: *Morality in the Guise of Dreams*. Leiden 1994. Zu Träumen in den islamischen Literaturen im allgemeinen vgl. Annemarie Schimmel: *Die Träume des Kalifen. Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur*. München 1998.

“Ich sah (al-Ḥaššāb) eines Nachts im Traum und schien zu fragen: ‘Was hat Gott mit dir gemacht?’ ‘Er tat mir Gutes’, antwortete er, worauf ich weiterfragte: ‘Verzeiht Gott denn auch den *udabā*?’ ‘Ja’, antwortete er, und ich fragte zurück: ‘Auch wenn sie nichts rechtes zustande brachten (*wa-in kānū muqaṣṣirīn*)?’ – ‘Dann werden sie’, antwortete er, ‘erst viel Strafe erleiden, doch dann die Glückseligkeit (*an-naʿīm*) erleben’” (II 103).

In solchen Träumen versichert sich die Gesellschaft der Gnade Gottes, der alle Muslime, auch sündige, teilhaftig werden, und vergewissert sie sich, wie im vorliegenden Fall, der Tatsache, dass das göttliche Wohlwollen nicht nur auf dezidiert religiösen Lebensläufen ruht, sondern auch auf den eher säkularen der Dichter und Philologen, und dies selbst dann, wenn sie auch auf diesen Gebieten alles andere als perfekt sind. So vermittelt dieser religiöse Diskurs den Menschen zwar das Vertrauen in die göttliche Gnade und trägt damit sicherlich zur Bewältigung der Todeserfahrung bei – wahrscheinlich mehr als im Abendland, wo immer stärker auf die Schrecken der Hölle abgehoben wurde als auf die göttliche Barmherzigkeit –, doch ist wiederum die soziale Komponente dieses Diskurses unübersehbar, dessen hervorstechendstes Charakteristikum ja gerade darin besteht, möglichst viele soziale Gruppen und individuelle Lebensläufe als göttlich gerechtfertigt erscheinen zu lassen.

4. Der Trost der Dichter

Diese starke soziale Komponente wird besonders deutlich in den beiden Diskursen, die als die mit Abstand wichtigsten Todesdiskurse des Islam gelten müssen und die dementsprechend auch in Qifṭīs *inbāh* den grössten Raum einnehmen, nämlich die Poesie und das Recht.

Die Poesie ist nicht nur der älteste Todesdiskurs des Islam – das Trauergedicht, die *martiya*, blühte ja bereits in vorislamischer Zeit,¹⁴ sondern bleibt bis in die Moderne einer der wichtigsten. Obwohl im Laufe der Zeit der eine oder andere spezifisch islamische Gedanke in die *martiya* Eingang findet,¹⁵ sind auch die Aussagen der späteren Trauergedichte, sogar diejenigen der Trauergedichte auf Religionsgelehrte, mit einem normativen Islam

14 Die bislang ausführlichste Studie hierzu ist Gert Borg: *Mit Poesie vertreibe ich den Kummer meines Herzens. Eine Studie zur altarabischen Trauerklage der Frau*. Istanbul 1997.

15 Vgl. Pieter Smoor: “Elegies and Other Poems on Death by Ibn al-Rūmī”. In: *Journal of Arabic Literature* 27 (1996), 49-85.

kaum vereinbar. Dies beginnt mit dem ersten wichtigen Thema der *martiya*, dem Ausdruck der Trauer der Hinterbliebenen. Während die islamische Norm die Zügelung der Trauer, die Mässigung des Weinens und ein baldiges Akzeptieren des Todes verlangt, erfordert die Norm der *martiya* ganz im Gegenteil den Ausdruck schrankenloser Trauer, das Vergiessen zahlloser Tränen und die Versicherung, dass nach dem Tode des Betrauten nichts mehr Bedeutung haben wird, weder im Leben der Hinterbliebenen noch überhaupt in der gesamten Welt.

Durch dieses Zulassen der Trauer, dieses "Herauslassen" des Schmerzes lieferte die Trauerdichtung einen wichtigen Beitrag zur Bewältigung des Todes, so dass ihre Berechtigung nie ernsthaft in Frage gestellt wurde. Doch finden wir in der Dichtung auch immer wieder einen anderen Gedanken, der auf empfindlichere Weise in Konkurrenz zur islamischen Norm tritt, weil er der islamischen Hoffnung auf ein Weiterleben im Jenseits (das in der *martiya* so gut wie gar keine Rolle spielt) die Hoffnung auf ein Weiterleben im Diesseits gegenüberstellt, ein Weiterleben nämlich durch den Ruhm und die unvergänglichen Leistungen, die der Verstorbene hinterlassen hat. So lautet ein von Qiftī (II 142) zitierter Vers von Ibn Sīd al-Baṭalyawsī:

Aḥū l-ʿilmi ḥayyun ḥālidun baʿda mawtihī wa-awṣāluhū taḥta t-turābi ramīmū//.

"Der Wissende lebt, lebt ewig nach seinem Tod, während seine Gelenke unter der Erde vermodern".

Doch der wichtigste Trost, den die Trauerdichtung bietet, ist etwas anderes, nämlich die in zahllosen Variationen immer wieder ausgesprochene Erkenntnis, dass alle Menschen sterben müssen. Diese Erkenntnis ist natürlich trivial, hat aber dennoch den Menschen auch im Abendland über viele Jahrhunderte hinweg Trost gegeben. Ariès hat mit den Worten "Wir sterben alle" den ersten Teil seiner *Geschichte des Todes* überschrieben, und nichts zeigt deutlicher den Abstand der modernen individualistischen Mentalität von allem Vorhergehenden als die Tatsache, dass diese Erkenntnis des "Alle müssen Sterben" uns Heutigen auch nicht mehr den allergeringsten Trost verschafft.

In der arabischen Trauerdichtung aber ist es der mit Abstand wichtigste Gedanke, der meist in seiner Absolutheit stehenbleibt und nur ganz selten durch eine religiöse Wendung in Richtung einer Jenseitshoffnung abgelenkt wird. Die vielleicht schönsten, jedenfalls aber bekanntesten Verse dieser Art stammen von al-Maʿarrī und werden auch von Qiftī zitiert. (I 82 f.):

*ṣāḥi ḥādī qubūrunā tamlā'u l-arḍa fa-ayna l-qubūru min 'ahdi 'Ādī//
ḥaffifi l-waṭ'a mā azunnu adīma l-arḍi illā min ḥādihī l-aḡsādī//*

“Oh Freund, unsere Gräber bedecken die Erde, doch wo sind die Gräber aus der Zeit des Volkes 'Ād?

Tritt behutsam auf, denn mir scheint, dass die Oberfläche der Erde aus nichts anderem besteht als aus diesen Körpern!”

So ist es auch hier wieder zuallererst der Gedanke an die Gemeinschaft, der die *martiya*-spezifische Variante des Trostes liefert, nämlich die Erkenntnis, dass der Tod keine Trennung von der Gemeinschaft bedeutet, sondern im Gegenteil die Zugehörigkeit zu dieser durch die Teilhabe an der allgemeinen Sterblichkeit erst vollendet.

5. Das Grab

Dies kommt noch deutlicher zum Ausdruck in einem weiteren Diskurs, den ich der Einfachheit halber als den *fiqh*-Diskurs bezeichne und der all jene Aspekte umfasst, bei denen man sich in erster Linie an den Vorschriften des islamischen Rechts orientiert hat, also etwa bei der Totenwaschung, dem Totengebet, dem Begräbnis und schliesslich bei der Anlage des Grabes selbst. Welche Bedeutung ihm zukommt, zeigt etwa folgende Biographie aus Qifṭīs Sammlung, die ich in extenso zitiere (I 131):

“Aḥmad ibn Qāsim der Grammatiker, bekannt als Ibn al-Adīb. Er stammte aus Cordoba (...), lebte in Almeria und wurde Abū 'Umar gerufen. Sein besonderes Interesse galt der Wissenschaft und dem *adab*. Seit früher Jugend war er blind. Er starb in Almeria in der Nacht zum Mittwoch, den 17. der Monats Dū l-Qa'da im Jahr 442 (Dienstag, 2.4.1051). Er wurde beerdigt am Mittwoch, nach dem Mittaggebet, in aš-Šarī'a. Das Totengebet sprach der Kadi Abū l-Walīd az-Zubaydī”.

Nicht gerade viel, was wir von Aḥmad ibn Qāsim erfahren. Gerade, dass er sich irgendwie für Wissenschaft interessiert hat, und dass er blind war. Aber wer waren seine Lehrer, wer seine Schüler, hat er irgendwelche Bücher verfasst oder wenigstens tradiert? Wir wissen es nicht. Qifṭī wusste es wohl auch nicht. Aber er teilt uns – warum nur? – mit, an welchem Tag dieser Aḥmad verstorben ist, nennt sogar den Wochentag, teilt des weiteren mit, dass er an diesem Tag (d.h. an dem auf die Todesnacht folgenden Tag) auch begraben wurde; wir erfahren sogar die genaue Tageszeit (“nach dem Mittaggebet”) und erfahren schliesslich, welcher Kadi das Totengebet hielt, ein Kadi, dessen Name sicherlich kein einziger Leser Qifṭīs jemals zuvor vernommen hatte. Warum dies alles?

Aussergewöhnlich an dieser Biographie ist nur eines, nämlich die Spärlichkeit der Informationen über das Leben des Porträtierten, die allein zur folgenden Todesnachricht in so merkwürdigem Kontrast steht. Überhaupt nicht aussergewöhnlich ist dagegen die ausführliche Todesnotiz selbst, die Angabe des genauen Todeszeitpunkts, die Erwähnung, dass der Tote noch am selben Tag begraben wurde, die Nennung des Friedhofs, häufig sogar der genauen Lage des Grabes, der Name dessen, der das Totengebet gehalten hat, manchmal auch die als trostreich empfundene Mitteilung, dass viele Menschen bei der Beerdigung anwesend waren (oder im Gegenteil die Nachricht, dass etwa bei Abū ʿUbaydas Begräbnis überhaupt niemand anwesend war, weil er es sich durch seine böse Zunge zu Lebzeiten mit aller Welt verdorben hatte: III 285). Dies alles ist keineswegs aussergewöhnlich, sondern der Standard in Hunderten von Biographien. Wenn es etwa vom Ġulām Ṭaʿlab heisst, er sei in dem Grabareal begraben, in dem nach ihm der Koranleser Abū Bakr al-Adamī begraben worden sei, und dieses befände sich gegenüber dem Grab von Maʿrūf al-Karḥī (einem berühmten Sufi), von dem es durch einen Weg getrennt sei (III 175), dann zeigt eine solche keineswegs untypische Mitteilung, welche Bedeutung das Grab für den vormodernen Muslim hatte. Dies wird durch andere Literaturgattungen bestätigt. Tatsächlich muss das Grab die Vorstellungen der Menschen weit mehr beschäftigt haben als das Jenseits.

Und wiederum muss man feststellen, dass auch im Falle des Grabes der soziale und kommunitaristische Aspekt stark im Vordergrund steht. Nicht nur in der Ḥadīṭliteratur wird den Muslimen nahegelegt, ihre Grabstätte sorgfältig zu wählen, insbesondere auf fromme und anständige Nachbarn zu achten, weil die Toten von einem bösen Nachbarn ebenso sehr gequält werden können wie die Lebenden. Auch die einschlägigen Angaben in der biographischen Literatur zeigen dies. Šīʿiten lassen sich natürlich in der Nähe eines ihrer Imāme begraben, Ḥanbaliten dagegen bevorzugt auf dem Bāb Ḥarb in Bagdad, wo auch Ibn Ḥanbal liegt. Häufig wird angegeben, dass ein Gelehrter neben seinem Lehrer oder einem früheren grossen Vertreter der Disziplin begraben wurde. Die Gemeinschaft der Gelehrten wird so auch über den Tod hinaus fortgesetzt. Begräbnisse bei Familienangehörigen werden seltener erwähnt. Einer der beiden Opfer des Liebestodes lässt sich dagegen neben seinem Geliebten begraben.

Ich glaube, dass die überproportional ausführliche Erwähnung des Begräbniszeitpunkts und des Totengebets wiederum eine vorwiegend gemeinschaftsstiftende Funktion hat. Durch die Angabe, dass der Betreffende den

Vorschriften des islamischen Rechts entsprechend von dieser Erde gegangen ist, wird ein islamisches Gemeinschaftsgefühl angesprochen, das schliesslich auch noch den Leser mit einbezieht. Deshalb wohl auch die Furcht, in der Fremde zu sterben, als *garīb* also, und von niemandem beweint zu werden.¹⁶

Es sei aber auch darauf hingewiesen, dass das Grab gleichzeitig Objekt des beliebtesten und am skrupellosesten begangenen Verstosses gegen die Normen des islamischen Rechts ist. Die allgemein anerkannte Vorschrift, Gräber eben und ohne jegliche Aufmauerung anzulegen, ist bekanntlich nur selten befolgt worden.

6. Zusammenfassung

Wir können also zusammenfassend feststellen, dass es in der vormodernen islamischen Kultur offensichtlich verschiedene Diskurse über den Tod gab, die z.T. verschiedene lebensweltliche Bereiche abdeckten, z.T. aber auch in Konkurrenz zueinander traten, ja einander teilweise sogar explizit widersprachen. Trotzdem kann jedem dieser Diskurse eine distinkte Funktion in der islamischen Kultur zugewiesen werden, die kein anderer ausfüllen konnte. Ein jeder dieser Diskurse weist eine lange Tradition auf und zeigt damit, dass er seine Aufgabe, einen Beitrag zur Selbstreproduktion eines Segments dieser Kultur zu leisten, erfolgreich erfüllen konnte. Mit Bezug auf die islamische Gesamtkultur kann somit keiner dieser Diskurse als "unislamisch" und deviant etikettiert und aus der Betrachtung ausgeschlossen werden.

Allen gemeinsam ist eine starke kommunitaristische Ausrichtung, d.h. das Bestreben, die Identität einer gesellschaftlichen Gruppe zu stärken und diese gleichzeitig in die übergeordnete islamische Gemeinschaft einzubinden. Die Tatsache, dass diese Diskurse z.T. miteinander in Widerspruch stehen, ist die notwendige Folge einer hochdifferenzierten pluralen Gesellschaft, wie es die des klassischen Islam war. Dass es dieser Gesellschaft gelang, diese Widersprüche über viele Jahrhunderte weitgehend konfliktfrei zu ertragen und in einer grösseren Gesamtheit aufgehen zu lassen, gehört zu den grossen Leistungen dieser Kultur, und die Erforschung der zugrundelie-

16 Auch hier boten Aussprüche des Propheten Trost, etwa jener: "Wenn ein Gläubiger in der Fremde stirbt, erlässt Gott ihm wegen seiner Fremdheit jede Strafe aus Barmherzigkeit, und er befiehlt den Engeln ihn zu beweinen, da dies sonst niemand für ihn tut" (as-Suyūṭī: *Šarḥ aṣ-ṣudūr bi-šarḥ ḥāl al-mawtā wa-l-qubūr*. Mit e. Kom. von Muḥ. Ḥasan al-Ḥimṣī. Beirut³1986, S. 135).

genden Mechanismen scheint mir jede Anstrengung wert. Fürs erste möchte ich dafür plädieren, das Konzept von "Norm und Abweichung"¹⁷ hintanzustellen. Mir scheint, dass das Konzept einander ergänzender und z.T. widersprechender Diskurse, die jeweils ihre eigene Geschichte haben und jeweils eigenen Gesetzen gehorchen, eine adäquatere Beschreibung der islamischen Kultur liefert.

17 So das Rahmenthema des 27. DOT.