

S 116/03



ORIENTALIA LOVANIENSIA
ANALECTA
— 108 —

STUDIES IN ARABIC AND ISLAM

Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des
Arabisants et Islamisants, Halle 1998

S. LEDER

WITH

H. KILPATRICK, B. MARTEL-THOUMIAN,

H. SCHÖNIG

(EDS.)



UITGEVERIJ PEETERS
LEUVEN – PARIS – STERLING, VA
2002

ISLAMISCHE TOTENBÜCHER.
ENTWICKLUNG EINER TEXTGATTUNG
IM SCHATTEN AL-ĠAZĀLĪS

*»In der Theologie bringt al-Ġazzālī, der letzte
selbständige Denker des Islāms, die Kontroversen
der vorigen Periode zu ihrem endgiltigen Abschluss.«
(GAL I 246)*

1. AL-ĠAZĀLĪ: ABSCHLUSS ODER ANFANG?

Auch wenn heute wohl niemand mehr mit Brockelmann behaupten würde, al-Ġazālī sei der letzte »selbständige« Denker des Islam gewesen, so herrscht doch nach wie vor die Einschätzung vor, die in al-Ġazālī einen Abschluß sieht. Nun will natürlich niemand leugnen, daß al-Ġazālī das Denken mehrerer vorangehender Generationen zu einer bisher nicht dagewesenen Synthese brachte, auch nicht, daß diese Synthese manch älteren Einzeldiskurs schlichtweg in sich aufgesogen (und damit natürlich zu einem gewissen Ende gebracht) hat. Doch irgendwie muß es nach diesem Abschluß ja weitergegangen sein, denn die Muslime hörten schließlich nicht auf, Werke zu verfassen, die den Anspruch hatten, etwas Neues und Originelles auszusagen, und das immerhin länger als siebenhundert Jahre, siebenhundert Jahre, die sich — und das muß man heute sicherlich nicht mehr näher begründen — mit Begriffen wie »Stagnation« und »Dekadenz« nicht einfach abtun lassen, nur weil sie nicht zu demselben Ergebnis geführt haben wie die Entwicklungen der westlichen Kultur.

Wenn es nun aber stimmt, daß mit al-Ġazālī ältere Entwicklungen ihren Abschluß fanden, muß zwangsläufig seinerseits al-Ġazālīs Werk für die Entwicklungen der folgenden Jahrhunderte ein Anfang gewesen sein. Eine Gattung von Texten, für die in der Tat al-Ġazālī als Anfang und Ausgangspunkt festgestellt werden kann, soll im folgenden vorgestellt und ihre Entwicklung über fünf Jahrhunderte anhand der wichtigsten Werke verfolgt werden. Dabei liegt das Augenmerk weniger auf der Frage, die bisher immer im Mittelpunkt des Interesses gestanden ist, der Frage nämlich, ob sich in den späteren Texten irgendwelche neuen Ideen finden lassen. So interessant diese Frage auch ist, sie geht von der

falschen Voraussetzung aus, daß ausschließlich das Gewinnen neuer Erkenntnisse und die Durchsetzung neuer Ideen den wissenschaftlichen Diskurs in einer Kultur rechtfertigt und aufrechterhält. Nun haben aber neuere wissenssoziologische Ansätze gezeigt, daß eine viel wichtigere Funktion des wissenschaftlichen Diskurses darin besteht, einen entscheidenden Beitrag zur Selbstreproduktion einer Kultur zu leisten. In diesem Prozeß kommt es den Wissenschaften zu, das als kulturrelevant erachtete Wissen zu bewahren und weiterzugeben und dabei die notwendigen Anpassungen vorzunehmen, durch die dieses Wissen unter veränderten Bedingungen weiterhin als relevant betrachtet werden muß und seine gesellschaftliche Anschlußfähigkeit bewahrt. Man kann nicht leugnen, daß gerade auf diesem Bereich die islamischen Wissenschaften besonders erfolgreich waren, und ich möchte deshalb anregen, die erstaunliche, Jahrhunderte währende Stabilität der islamischen Wissenschaften nicht immer nur als Stagnation abzutun, sondern sie als positive Leistung zu würdigen, die von den Angehörigen der islamischen Kultur schließlich auch so gewollt und erstrebt worden ist.

Die Mechanismen, die diese Kontinuität in der islamischen Gesellschaft ermöglicht haben, sind bislang allerdings kaum erforscht. Der starre Blick auf den ideologischen Gehalt des islamischen Schrifttums ließ häufig vergessen, daß der ideologische Gehalt eines Buches allein noch keine ausreichende Antwort auf die Frage liefert, warum es dieses Buch überhaupt gibt, warum es gerade so ist, wie es ist, und warum es auf diese oder jene Weise rezipiert wurde. Wenn wir aber eine Kultur ernst nehmen und verstehen wollen, was die Angehörigen dieser Kultur umgetrieben hat, ist es genau diese Frage, die zu beantworten wir versuchen müssen.

2. DAS GELEHRTE ISLAMISCHE TOTENBUCH UND AL-ĠAZĀLĪS *IHYĀ'*

Natürlich kann diese Frage auch auf den folgenden Seiten nicht beantwortet werden, doch soll wenigstens die Problematik veranschaulicht werden, und zwar an einer Textgattung, die ich das gelehrte islamische Totenbuch nenne. Ausdrücklich ausgeklammert werden dabei die Totenbücher von eher volkstümlichem Zuschnitt, in denen größtenteils apokryphe Ḥadīth zu einer quasi narrativen Sequenz zusammengestellt werden. Diese Texte stellen eindeutig einen eigenen Diskurs dar, der mit dem hier besprochenen nur marginal interferiert¹.

¹ Der wohl wichtigste Vertreter dieser Reihe ist die *Durra al-fāhira*, die al-Ġazālī

Unter einem »gelehrten islamischen Totenbuch« verstehe ich ein in sich abgeschlossenes Werk, in dem, vorrangig auf Grund von Ḥadīṭmaterial, das Schicksal des Menschen während und nach dem Sterben aus religiöser Perspektive dargestellt wird, vor allem auch das nachtodliche Leben im Grab, also die Grabesstrafe (*'adāb al-qabr*) und die Interaktion zwischen Lebenden und Toten (z. B. im Traum). Diesem thanatologischen Teil folgt häufig noch ein eschatologischer Teil über die Auferstehung, das Paradies und die Hölle, doch ist dies nicht zwingend. Zwingend erscheint mir dagegen irgendeine Form von Kommentar, entweder durch den Verfasser persönlich und/oder durch Zitate aus der gelehrten Literatur, der die Ḥadīṭmaterialien für den Leser in einen größeren lebensweltlichen Zusammenhang einbettet.

Ein solches Totenbuch gibt es bemerkenswerterweise vor al-Ġazālī nicht. (Das ist wohl auch der Grund, warum diese Gattung von der Islamwissenschaft bislang nur wenig beachtet wurde.) Immerhin gibt es seit dem dritten Jahrhundert immer wieder Zusammenstellungen von Ḥadīṭen zu einzelnen Teilbereichen, vor allem vom unerschöpflichen Ibn Abī d-Dunyā mit vorwiegend erbaulicher Tendenz, später von al-Baihaqī mit überwiegend dogmatischer Tendenz, doch um richtige Totenbücher, die eine umfassende islamische Antwort auf das Phänomen des Todes geben wollen, handelt es sich bei diesen völlig unkommentierten Materialsammlungen nicht.

Aber auch al-Ġazālī hat noch kein solches Buch verfaßt. Er hat allerdings das Modell geliefert, das Vorbild, das für alle Totenbücher der folgenden Jahrhunderte den Ausgangspunkt bildet, und dieser Ausgangspunkt ist das letzte Buch seines *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Im ganzen *Ihyā'* spielt der Tod bekanntlich eine große Rolle, weil es ja die Konfrontation mit dem Tod war, die al-Ġazālīs Hinwendung zur Mystik ausgelöst hat. So ist es nur konsequent, daß der letzte Teil des *Ihyā'*, der die *munğiyāt* behandelt, also die Dinge, die zur Rettung des Menschen führen, den Tod zum Gegenstand hat. Der *Ihyā'* mündet also, wie der Übersetzer des Todeskapitels (T. J. Winter) sehr schön formuliert hat, in »an elegiac climax, when the voice of the Afterlife, which has run throughout the work as a cantus firmus, finally sounds alone« (p. xviii).

zugeschrieben wird — aller Wahrscheinlichkeit nach zu Unrecht (vgl. die Zusammenfassung der Diskussion bei Winter: *The Remembrance*, pp. xxvi-xxvii, mit weiteren Hinweisen); al-Qurṭubī hat dieses Buch allerdings in seiner *Taḍkīra* mehrmals (unter dem Namen al-Ġazālīs und dem Titel *Kaṣf 'ulūm al-āhira*) zitiert. Vgl. hierzu und zu allem Folgenden den bibliographischen Anhang.

Das ist nun wiederum der Grund, warum al-Ġazālī's *Kitāb dīkr al-maut wa-mā ba'dahū* noch nicht als richtiges Totenbuch gewertet werden kann. Denn einerseits enthält es bereits alles, was ein solches Totenbuch ausmacht, ist andererseits aber doch nur ein Kapitel, wenn auch ein wichtiges, in einem größeren Werk. In der Zusammensetzung seines Materials ist es aber typisch für die Totenbücher der folgenden Jahrhunderte. Nachstehende Tabelle zeigt den Anteil der verschiedenen Textgattungen im letzten Kapitel des *Ihyā'* und in den vier anderen, im Folgenden zu besprechenden Totenbüchern²:

	al-Ġazālī	Ibn al-Harrāt	al-Qurṭubī	Ibn Raġab	as-Suyūfī
Prophetenḥadīth	17%	16%	40%	39%	42%
Andere <i>aḥbār</i>	54%	44%	18%	38%	40%
Kommentar	28%	25%	36%	17%	18%
Poesie	1%	15%	6%	5%	>1%

Typisch für al-Ġazālī, und zwar für den ganzen *Ihyā'*, ist, daß der Prophetenḥadīth nur einen relativ kleinen Prozentsatz des Gesamtmaterials einnimmt. Wichtiger, zumindest dem Umfang nach, sind Überlieferungen von den *salaf* und den *auliya'*, also Aussprüche und Anekdoten von frommen Prophetengenossen wie den *ahl aṣ-ṣuffa* oder von frommen Gestalten aus späterer Zeit wie Ḥasan al-Baṣrī, oder Überlieferungen nach Art der *isrā'iliyyāt*, also alles Dinge, wie sie Ibn Abī d-Dunyā oder Abū Nu'aim al-Iṣfahānī gesammelt haben. Einen großen Teil des Textes nimmt auch al-Ġazālī's eigener Kommentar ein, der z. T. theologische Erläuterungen umfaßt, z. T. aus paränetischen Ermahnungen besteht.

3. PREDIGT UND POESIE: IBN AL-HARRĀT

Der Ruhm, das erste selbständige islamische gelehrte Totenbuch verfaßt zu haben, kommt, so weit ich sehe, dem andalusarabischen Prediger und Ḥadīthgelehrten Abū Muḥammad 'Abdalḥaqq zu, bekannt als Ibn al-Harrāt (d. 581, also ein Menschenalter nach al-Ġazālī). Sein Totenbuch,

² Zugrundegelegt wurde jeweils eine ca. ein Viertel des Gesamttextes umfassende Stichprobe, doch ergeben sich natürlich aus drucktechnischen Besonderheiten und gelegentlichen Zuordnungsschwierigkeiten relativ große Unsicherheiten. Zu beachten ist ferner, daß bei allen Büchern nur der thanatologische Teil berücksichtigt wurde. Falls noch ein eschatologischer Teil folgt, ist dort meist (besonders bei al-Qurṭubī und Ibn al-Harrāt) der Anteil an Dichtung und Kommentar deutlich geringer als im ersten Teil.

das *Kitāb al-‘Āqiba*, beginnt mit einer Vorrede in Reimprosa, die genau denselben Reim und z. T. sogar dieselben Reimwörter verwendet wie al-Gazālī in der Vorrede zu seinem Totenkapitel. Jeder informierte Leser weiß damit sofort, welches die Hauptquelle Ibn al-Harrāṭis war — nämlich al-Gazālīs *Iḥyā’*³ — und was die wichtigste raison d’être des Buches ist, nämlich al-Gazālīs Totenkapitel zu einer selbständigen Monographie umzugestalten. Dies ist Ibn al-Harrāṭ gut gelungen. Sein Buch ist ein Werk aus einem Guß³ und stellt einen der schönsten islamischen Beiträge zum Thema des Sterbens und des Todes dar, und sicherlich hätte Ibn al-Harrāṭ mehr Aufmerksamkeit verdient, als ihm bisher zuteil geworden ist.

Aber Ibn al-Harrāṭ hat mehr getan als aus al-Gazālīs Kapitel ein eigenständiges Buch zu machen. Zunächst hat er zwar den größten Teil seines Materials aus dem *Iḥyā’* übernommen. Deshalb bleibt das Verhältnis zwischen Prophetenḥadīṭ und anderen *aḥbār* etwa gleich. Auch der Anteil des eigenen Kommentars ist ähnlich wie im *Iḥyā’*. Allerdings läßt Ibn al-Harrāṭ einen Teil der philosophisch-theologischen Erörterungen al-Gazālīs weg und fügt stattdessen paränetische Mahnungen an die Hörer ein. Ein weit größerer Unterschied besteht aber im Anteil, den die Dichtung einnimmt. Al-Gazālīs Todeskapitel enthält außer einer Seite mit epigrammatischen Grabinschriften so gut wie keine Poesie. Ibn al-Harrāṭs Buch ist dagegen voll davon. Mit über 15% Anteil am Gesamttext hat sein *Kitāb al-‘Āqiba* den höchsten Poesieanteil aller Totenbücher und erhält damit geradezu den Charakter einer literarisch-erbaulichen Anthologie. Natürlich ist diese Poesie neues Material, zum großen Teil wahrscheinlich sogar Ibn al-Harrāṭs eigenes Werk⁴.

Aber auch inhaltlich weist das Buch einige Unterschiede zu al-Gazālī auf. So teilt etwa Ibn al-Harrāṭ die doch überwiegend positive Einschätzung des Todes durch al-Gazālī keineswegs. Bei aller Betonung seiner Schrecken gehört der Tod für al-Gazālī eben zu den *munğiyāt*, weil er Rettung vor der Verstrickung des Menschen in die diesseitigen Dinge bedeutet und schließlich gar die jenseitige Gottesschau ermöglicht. Soviel Todesbegeisterung geht Ibn al-Harrāṭ dann doch zu weit, und er

³ Merkwürdig ist allerdings das bereits AHLWARDT (*Verzeichniss der arabischen Handschriften*. 10 Bde. Berlin 1887-1899) zu Nr. 2652 aufgefallene Manko, daß das erste Drittel des Ibn al-Harrāṭschen Buches keine Kapiteleinteilung aufweist, später dann aber eine Menge Überschriften folgen. Das Inhaltsverzeichnis gibt somit keinen zutreffenden Eindruck von Aufbau und Inhalt des Werks!

⁴ Vgl. die Bemerkung *wa-min šī’rihl* bei Šafadī: *Wāfi* 18:65, auf die zwei Verse folgen, die sich auch im *Kitāb al-‘Āqiba* finden (p. 102).

ergänzt das Material gleich am Anfang seines Buches um einen Abschnitt über das Verbot, sich den Tod zu wünschen. Ein solcher Abschnitt ist von nun an fester Bestandteil eines jeden Totenbuchs. Auch der Schluß ist, bei ansonsten relativ gleicher Gliederung, ein anderer. Während al-Ġazālī die Barmherzigkeit Gottes preist, endet Ibn al-Harrāt weit weniger tröstlich mit Ḥadīthen über die Ewigkeit der Höllestrafe.

Ibn al-Harrāt hat also den paränetisch-theologischen Charakter des al-Ġazālī-Kapitels dahingehend verändert, daß er den paränetisch-erbaulichen Teil noch verstärkt, den theologischen zurückgedrängt und das Ganze um eine starke literarische Komponente erweitert hat. Ibn al-Harrāt muß also in erster Linie ein ästhetisch wirksames Ermahnungs- und Erbauungsbuch im Auge gehabt haben. Dies wird um so deutlicher, wenn man bedenkt, daß Ibn al-Harrāt fast sein ganzes übriges Schaffen in den Dienst der Ḥadītwissenschaft gestellt hat, in seinem *Kitāb al-ʿĀqiba* aber nur wenig mehr Ḥadītkritik bietet als al-Ġazālī, der ja wegen der völligen Vernachlässigung der wissenschaftlichen Ḥadītkritik in seinem *Ihyāʾ* häufig — und durchaus nicht zu Unrecht — kritisiert worden ist.

4. DAS HANDBUCH: AL-QURṬUBĪ

Einen Schritt weiter geht hierin das nächste Totenbuch, das wiederum rund hundert Jahre später entsteht. Es ist die *Tadkira fī aḥwāl al-mautā wa-umūr al-ʿāqiba* von al-Qurṭubī, wohl das bekannteste und einflußreichste Totenbuch des Islam bis auf unsere Tage. Al-Qurṭubī war ein Landsmann von Ibn al-Harrāt, hat sich allerdings später in Oberägypten niedergelassen. Ibn al-Harrāts Buch war ihm nicht nur bekannt, sondern muß sowohl aufgrund des parallelen Aufbaus als auch aufgrund der zahlreichen Zitate als das eigentliche Vorbild der *Tadkira* gelten. Allerdings sammelt al-Qurṭubī weit mehr Material und ergänzt das Buch um einen eschatologischen Teil, so daß seine *Tadkira* etwa drei- oder viermal so umfangreich ist wie das *Kitāb al-ʿĀqiba*. Doch auch der Charakter ändert sich völlig. Am auffälligsten: der Anteil an *isrāʾīliyyāt* und erbaulichen *aḥbār* von frommen *salaf* schrumpft auf unter 20% zusammen und erreicht damit den geringsten Anteil, den diese Textgattung jemals in einem Totenbuch einnimmt. Auch der Anteil der Poesie geht stark zurück. Trotz ihres wesentlich größeren Umfangs enthält die *Tadkira* nur rund 360 Verse gegenüber mehr als 600 bei Ibn al-Harrāt. Dagegen steigt der Anteil des Prophetenḥadīth stark an, der Anteil des Kommentars leicht.

Genau dies ist der vorherrschende Charakter der *Taḍkira*: Ḥadīṭ plus Kommentar. Dieser Kommentar wird nicht nur zum gleichberechtigten Hauptinhalt des Werks, sondern ändert seinen Charakter gegenüber den beiden Vorgängerwerken. Paränetische Ermahnungen finden sich nur selten. Theologische Überlegungen werden noch weiter als bei Ibn al-Ḥarrāṭ zurückgedrängt und tauchen fast nur noch auf, wenn sie durch das präsentierte Ḥadīṭmaterial erzwungen werden. Al-Ġazālī etwa fragt immer wieder, wie man sich das eine oder andere Phänomen vorstellen soll, wie man z. B. die Ḥadīṭe erklären kann, denenzufolge der Leichnam im Grab von Schlangen und Skorpionen gepeinigt wird. Al-Qurṭubī übernimmt derartige Deutungsversuche al-Ġazālīs nicht. Lediglich wenn Widersprüche auftreten, z. B. zwischen Ḥadīṭen, in denen von einer Schlange die Rede ist und anderen, in denen der Tote von 99 Schlangen gebissen wird, fühlt sich auch al-Qurṭubī zu einem inhaltlichen Kommentar herausgefordert. Anders als seine Vorgänger kommentiert al-Qurṭubī aber am Ende eines jeden Abschnitts die Bedeutung der zitierten Ḥadīṭe auch philologisch (er zitiert al-ʿAskarīs *Talḥīs* und al-Ġauharīs *Ṣiḥāḥ*), und schließlich findet man erste Ansätze einer Ḥadīṭkritik. Wie man unschwer erkennen kann, ist die Methode al-Qurṭubīs in seiner *Taḍkira* genau dieselbe wie in seinem berühmten Korankommentar. Dadurch nimmt der Paränese- und Erbauungsfaktor im Vergleich zu den beiden Vorgängerwerken zwar stark ab, doch gelingt es ihm stattdessen, ein Totenbuch zu schreiben, das allen Ansprüchen ernsthafter Wissenschaft standhält. Das Totenbuch wird nun zu einer Gattung der seriösen Ḥadīṭwissenschaft.

5. ZENIT DER ḤADĪṬWISSENSCHAFT: IBN RAĠAB

Dies macht sich überdeutlich im nächsten großen Totenbuch bemerkbar, dem *Kitāb Ahwāl al-qubūr wa-ahwāl ahlihā ilā n-nuṣūr* des Ibn Raġab al-Ḥanbalī, dem jüngsten in der Reihe der großen Ḥanbaliten des 8. Jahrhunderts. Ibn Raġab spaltet das Thema zunächst wieder auf. Sein *Ahwāl al-qubūr* behandelt nur den Zeitraum vom Sterben bis zur Auferweckung der Toten; die Eschatologie hat Ibn Raġab in anderen Schriften behandelt⁵. Im Vorwort zu seinem *Ahwāl al-qubūr* bekennt sich Ibn

⁵ Erhalten ist ein *Kitāb at-Taḥwif min an-nār* (Ed. BAŠIR M. ʿUYŪN. Damaskus 1992). In den Werklisten wird außerdem genannt ein *Kitāb Ṣifat an-nār wa-ṣifat al-ġanna*, vgl. Ibn al-Mibrad, Yūsuf ibn al-Ḥasan: *al-Ġauhar al-munaddad fi ṭabaqāt mutaʿahḥirī aṣḥāb Aḥmad*. Ed. ʿABDARRAḤMĀN IBN SULAIMĀN AL-ʿUṬAIMĪN. Kairo 1987, p. 51.

Rağab als einziger der fünf ausdrücklich zum Unterhaltungswert seines Buches, sagt, er behandle den Stoff in Prosa und Poesie (*min manzūm wa-manfūr*) und nicht zu ausführlich, um den Überdruß des Lesers zu vermeiden (vielleicht hat er das Thema deshalb auf verschiedene Bücher aufgeteilt). Trotz dieser Ankündigung ist Ibn Rağabs Buch nicht besonders unterhaltsam. Er behält zwar einen nicht ganz unbeträchtlichen Anteil an Poesie bei (er präsentiert die Gedichte en bloc am Ende des Buches, gewissermaßen als Ausklang), doch nimmt er erbauliche Kommentare noch weiter zurück als al-Qurṭubī. Auch inhaltliche Kommentare finden sich seltener, philologische fast gar nicht. Wenn der Kommentaranteil trotzdem nicht unter 15% sinkt, dann nur aus einem Grund, nämlich der Tatsache, daß Ibn Rağabs Buch den ḥadītkritischen Höhepunkt der Totenbuchliteratur darstellt. Ibn Rağab gibt nicht nur stets die Quellen seiner Ḥadīte an, sondern fügt immer wieder längere Ausführungen über die Zuverlässigkeit der Gewährsmänner und die Stichhaltigkeit der Isnāde an.

Trotz dieser »trockenen« Methodik ist aber der »Erbauungsfaktor« bei Ibn Rağab wieder größer als bei al-Qurṭubī. Und das kommt daher, weil Ibn Rağab den ganzen erbaulichen *salaf*-Ḥadīṭ, den al-Qurṭubī teilweise eliminiert hatte, wieder einfügt. Diesmal aber nicht, wie bei Ibn al-Harrāt, ungeprüft aus al-Ġazālīs *Iḥyā'*, sondern direkt aus den ältesten Quellen, vor allem also aus den Werken Ibn Abī d-Dunyās, von denen Ibn Rağab mehrere direkt benutzt. Ibn Abī d-Dunyā ist einer der häufigsten Namen in Ibn Rağabs Buch, und man kann geradezu von einer Ibn Abī d-Dunyā-Renaissance durch Ibn Rağab sprechen. Durch den erbaulichen Inhalt dieser Ḥadīte erreicht Ibn Rağab mithin auch einen relativ hohen »Erbauungsfaktor« seines Buches, aber es ist charakteristisch, daß er dies eben wiederum mit den Mitteln der Ḥadītwissenschaft erreicht.

Eine Episode in der Biographie Ibn Rağabs zeigt übrigens sehr schön, daß Ibn Rağab und sicher auch die anderen Verfasser von Totenbüchern nicht nur aus gelehrtem Interesse, sondern auch aus persönlicher Frömmigkeit zur Abfassung ihrer Bücher getrieben wurden. So hat sich Ibn Rağab nicht nur in seinen Schriften, sondern auch in seinem Leben mit dem Grab befaßt. Als er nämlich sein Ende kommen spürte, ließ er auf einer selbstgewählten Stelle auf dem Friedhof Bāb aṣ-Ṣağīr in Damaskus ein Grab ausheben. Als das Grab fertig war, »stieg er hinab und legte sich hinein. Es gefiel ihm, und er sagte: ‚Es ist gut!‘«⁶

⁶ Vgl. Ibn al-Mibrad (wie Anm. 5), p. 52.

6. DER SAMMLER: AS-SUYŪŪŪ

As-Suyūŷīs Totenbuch, wiederum ein Jahrhundert später entstanden, liest sich wie die šāfi'itische Antwort auf Ibn Rağab, dessen Buch as-Suyūŷī kennt und zitiert, und auf das er auch im Titel anspielt. Auch as-Suyūŷī beschränkt sich in seinem *Šarḥ aš-šudūr fī šarḥ ḥāl al-mautā wal-qubūr* auf den thanatologischen Teil, läßt diesem aber eine zweite Monographie folgen, die den Titel trägt *al-Budūr as-sāfira fī umūr al-āhira*, worin er die gesamte Eschatologie vom Blasen der Posaune bis zur jenseitigen Gottesschau behandelt. Wenn man beide Bücher zusammennimmt, übertreffen sie wahrscheinlich noch an Umfang und Materialfülle al-Qurṭubīs *Taḍkira*. Das hier sichtbar werdende Bestreben nach möglichst vollständiger Erfassung des relevanten Materials ist sicher eines der Hauptmotive für die Abfassung dieses Buches⁷.

So universalgelehrt sich as-Suyūŷī auch gibt, in erster Linie ist er doch Ḥadīthgelehrter, und so hat sein *Šarḥ aš-šudūr* keinen anderen Charakter als das Buch Ibn Rağabs. Paränese und inhaltlicher Kommentar spielen kaum eine Rolle. Wenn er doch einmal einen Kommentar für unvermeidlich hält, zitiert er ihn aus al-Qurṭubīs *Taḍkira* oder aus Ibn al-Qayyim's *Kitāb ar-Rūḥ*. Damit erhält sein Buch den geringsten Kommentaranteil, und zudem hat es auch noch den geringsten Anteil an Poesie, die fast vollständig eliminiert wird. Wenn es trotzdem kein ganz trockenes Buch ist, dann vor allem deshalb, weil wiederum die Überlieferungen Ibn Abī d-Dunyās für einen relativ hohen »Erbauungsfaktor« sorgen, daneben aber auch, und zwar, wie mir scheint, noch häufiger als bei seinen Vorgängern, Träume erzählt werden, Träume, in denen Verstorbene von ihrem Schicksal im Jenseits berichten. Solchen Träumen hatte schon Ibn Abī d-Dunyā eine Schrift gewidmet. Doch bieten Träume auch noch späteren Autoren die willkommene Möglichkeit, dem mehr oder weniger abgeschlossenen Ḥadīthmaterial noch Neues hinzuzufügen.

Die Werke Ibn Rağabs und as-Suyūŷīs zeigen deutlich, daß die bloße Aufschlüsselung des dargebotenen Materials nach Textgattungen nur bedingt Aufschluß über den Charakter des Buches gibt, weil etwa die Art des Kommentars oder Auswahl und Präsentation des *ahbār*-Materi-

⁷ Daneben hat natürlich auch as-Suyūŷī sein Buch den veränderten Bedürfnissen seiner Zeit angepaßt. So wird etwa der Märtyrertod im Heiligen Krieg, der für einen 'ālim der Mamlukenzeit eine rein theoretische Angelegenheit war, von as-Suyūŷī wesentlich beiläufiger behandelt als von al-Qurṭubī, in dessen Heimat der militärische *ğihād* ja alltägliche Realität war und auch unter den Gelehrten seine Opfer gefordert hat (z. B. den Rechtsgelehrten Ibn Ğuzayy al-Kalbī).

als jeweils sehr unterschiedlich sein kann. Zur Ergänzung sei deshalb hier noch eine zweite Tabelle angeboten, die die jeweiligen Schwerpunkte der einzelnen Bücher erfassen will (und dabei natürlich von größerer Subjektivität ist als die erste Tabelle):

	al-Ġazālī (5. Jh.)	Ibn al-Ḥarrāt (6. Jh.)	al-Qurṭubī (7. Jh.)	Ibn Raġab (8. Jh.)	as-Suyūfī (9. Jh.)
Prophetenḥadīṭ	(+)	(+)	++	++	++
Textkritik	--	(-)	+	+++	++
Deutung	++	+	++	(+)	(+)
Paränese	++	++	+	(+)	(+)
Erbauung	++	+++	+	++	++
Literarisierung	-	++	+	+	-

Das 10. Jahrhundert der Hiġra scheint kein neues umfassendes Totenbuch mehr hervorgebracht zu haben. Allerdings zeigt die in dieser Zeit entstandene Kurzfassung der *Taḍkira* durch den Sufi-Gelehrten aš-Ša'rānī, daß es noch immer die unterschiedliche Gewichtung der in der Tabelle genannten Faktoren war, die zur Produktion neuer Texte anregte. Gerade die seinerzeit innovative grammatikalische und lexikalische Kommentierung al-Qurṭubīs war es nämlich, die wiederum aš-Ša'rānī ein besonderer Dorn im Auge war und ihn zur Verkürzung der *Taḍkira* drängte. Im Vorwort zu seinem *Muḥtaṣar* schreibt er nämlich, sprachliche Fakten gehörten in lexikographische und grammatische Werke, erwiesen sich aber in erbaulichen Büchern (*kutub ar-raqā'iq*) als Stimmungstöter: »Oft genug passiert es, daß jemand aus Erbauungsbüchern vorliest und die Zuhörer weinen, und dann kommt ein Grammatiker daher und sagt, dieses Wort da sei durch eine Konjunktion mit dem und dem verbunden. Und schon setzt ein allgemeines Lärmen ein und aus ist's mit der Rührung und der Traurigkeit, und die Kontemplation wird zunichte gemacht!« (*Muḥtaṣar at-Taḍkira*, p. 3). Die Stelle gibt uns auch einen Hinweis auf den »Sitz im Leben« solcher Totenbücher. Zumindest zu aš-Ša'rānīs Zeit muß es üblich gewesen sein, solche Bücher in gemeinschaftlichen Sitzungen unter starker emotionaler Beteiligung der Teilnehmer vorzulesen. Zum Zweck einer solchen stärkeren Emotionalisierung eliminiert aš-Ša'rānī die sprachlichen Kommentare (sowie einige Ḥadīṭ-Doubletten), behält aber die meisten Verse bei. Dadurch steigt der Erbauungs- und der Literarisierungsgrad wiederum an.

7. DIE TRAKTATE DER PESTZEIT

Wenn mein Eindruck nicht täuscht (was allerdings wegen des schlechten Erschließungsstandes des islamischen Schrifttums der Osmanenzeit nicht auszuschließen ist), gibt es nach as-Suyūfī keinen weiteren Versuch mehr, nochmals ein umfassendes Totenbuch in der hier dargestellten Tradition zu verfassen. Es scheint, als habe man stattdessen die Werke al-Qurṭubīs und as-Suyūfīs als Klassiker akzeptiert, die *Tadkira* wegen ihrer Ausgewogenheit (wie obige Tabelle schön zeigt), den *Šarḥ as-šudūr* (mit seinem eschatologischen Pendant) wegen der kaum zu übertreffenden Materialfülle. Es könnte mithin sein, daß mit as-Suyūfī wiederum eine Entwicklung zu Ende geht, die vierhundert Jahre zuvor mit al-Gazālī begonnen hatte. Trotzdem geht die Geschichte weiter, ja vielleicht ist man nicht ungerecht, wenn man as-Suyūfīs *Šarḥ* sogar eher als Nachzügler einstuft, der seine Existenz lediglich der Kombination aus al-Qurṭubīs bislang unerreichter Materialfülle mit Ibn Rağabs ḥadītkritischer Gründlichkeit verdankt.

Denn mittlerweile war das Bedürfnis nach einer anderen Art von Totenbüchern entstanden. Ursache hierfür war die Pest, die im Jahre 748 nach langer Zeit erstmals wieder in Ägypten zuschlug. Während in der Zeit davor, wie wir sahen, nur wenige Monographien über den Tod entstanden waren, wird in den folgenden drei Jahrhunderten eine Schrift nach der anderen verfaßt, die Aspekte des Todes zum Thema hat. Allerdings ist nun weniger das große, wissenschaftlich fundierte Handbuch gefragt, als vielmehr die kurze *risāla*, die in den Nöten des allgegenwärtigen Seuchentodes schnellen Trost und schnelle Orientierungshilfe bietet. Typisch ist etwa das im Druck nur rund 70 Seiten umfassende Büchlein mit dem Titel *Aḥwāl al-mayyit min ḥin al-iḥtidār ilā l-ḥašr* des Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī (d. 852). Der Autor — einer der bedeutendsten Ḥadīthgelehrten des Islam — läßt der Kürze halber alle Isnāde fort, beschränkt die Darstellung der bedrohlichen Aspekte des Todes auf ein Minimum (die Grabesstrafe, sonst ein zentrales Thema der Totenbücher, wird mit zwei winzigen Ḥadīthen abgetan), führt dafür aber zahlreiche Ḥadīthe mit juristischer Thematik ein, die also über Dinge handeln, die sonst hauptsächlich in *fiqh*-Werken besprochen werden, nicht aber in den hier behandelten Totenbüchern, etwa über das korrekte Verhalten bei der Sterbebegleitung und bei Begräbnissen. Hier steht also offensichtlich weniger die theoretische Erfassung als vielmehr der praktische Nutzen im Vordergrund. Man muß kaum noch erwähnen, daß as-Suyūfī den Ibn Ḥağar an Zahl solcher kleinerer Traktate über Einzelfragen des Todes noch übertroffen hat. Zwei dieser

rasā'il wurden noch im 11. Jahrhundert in Versform gebracht und kommentiert.

Eine ganz neue Gattung, die die Pestzeit hervorbringt, ist das Trostbuch für den Fall des Kindstodes⁸, dessen erster Vertreter nur wenige Jahre nach dem ersten Auftreten des Schwarzen Todes entsteht (Ibn Abī Ḥağala, d. 776: *Salwat al-ḥazīn*). Fast gleichzeitig liefert der Ḥanbalit al-Manbiğī in seinem Buch *Tasliyat ahl al-maṣā'ib*, das anlässlich der Pest des Jahres 775 verfaßt wurde, eine interessante Kombination zwischen Kindertod-Trostbuch und Grabbuch. Ein solches Buch kann nun wiederum relativ beträchtlichen Umfang erreichen. So ist al-Manbiğīs *Tasliya* durchaus umfangreicher als Ibn al-Harrāṭs und Ibn Rağabs Totenbuch. Doch dies ist eine andere Geschichte. Es genüge, darauf hinzuweisen, daß die Gattung des Kindertod-Trostbuchs noch im 10. Jahrhundert bedeutende Vertreter hervorbringt und damit die des hier thematisierten umfassenden Totenbuchs noch um einige Zeit überlebt.

8. ZUSAMMENFASSUNG

Doch fassen wir zusammen. Ausgehend von und angeregt durch al-Ġazālīs *Ihyā'* entsteht das Genre des gelehrten islamischen Totenbuchs, das über ein halbes Jahrtausend beständig (wenn auch zahlenmäßig nur wenige) neue Vertreter hervorbringt. Wenn auch der Nachschub an völlig neuem Material begrenzt ist und sich im wesentlichen auf neue Gedichte und neu erlebte Träume beschränkt, ist doch der innovative Charakter eines jeden Buches unverkennbar. Innovation kann dabei durch verschiedene Prozesse erreicht werden, etwa durch thematische Fokussierung (z. B. bei Ibn Rağab, der nur einen Teilbereich behandelt), durch quellenkritische Fundierung (besonders bei Ibn Rağab und as-Suyūfī), durch Emotionalisierung (d. h. durch einen hohen paränetischen Anteil, dies besonders bei al-Ġazālī und Ibn al-Ḥarrāṭ) sowie durch Ästhetisierung, vor allem durch Poesie, die besonders bei Ibn al-Ḥarrāṭ einen zentralen Stellenwert bekommt. In den Traktaten der Pestzeit kommt schließlich noch die Ratgeberfunktion hinzu, vor allem durch Einbeziehung des juristischen Diskurses. Wir sehen also, daß der zentrale Innovationsfaktor die jeweils unterschiedliche Partizipation an den verschiedenen Diskursen der islamischen Kultur ist. Im Falle unserer Totenbücher läßt sich eine grobe Abfolge vom theologischen Diskurs, der bei al-Ġazālī noch zentral ist, danach aber Schritt für Schritt abge-

⁸ Vgl. auch GIL'ADI, AVNER: *Children of Islam*. Basingstoke. 1992, Kap. 6 und 7.

baut wird, über den *adab*-Diskurs, der bei Ibn al-Harrāṭ zentral ist, aber auch bei den beiden folgenden noch vorhanden ist, hin zum ḥadīṭwissenschaftlichen Diskurs beobachten, der bei Ibn Raḡab und as-Suyūṭī alles dominiert.

Die interessanteste Frage nun, ob diese Entwicklung zufällig und auf das Genre des Totenbuches beschränkt ist oder ob man darin zeittypische Strömungen wiedererkennen kann, die Frage schließlich, welche kulturgeschichtlichen Entwicklungen sich hierin widerspiegeln, diese Fragen können beim gegenwärtigen Forschungsstand kaum beantwortet werden. Hierfür wäre die Untersuchung der Entwicklung zahlreicher Genres und verschiedener Einzeldiskurse des Islam nötig, und hier stehen wir offensichtlich noch immer ziemlich am Anfang.

Erst die Erforschung einer größeren Zahl von Textgattungen und Einzeldiskursen wird uns helfen, genauer zu verstehen, wie es den Muslimen gelingen konnte, durch eine Kombination aus beharrlicher Bewahrung des Materials bei gleichzeitig innovativem Umgang mit demselben das kulturell relevante Wissen über Jahrhunderte hinweg neu zu strukturieren, dadurch seinen Erhalt zu gewährleisten, um damit wiederum die im Islam stets als erstrebenswert erachtete Selbstreproduktion der Kultur zu ermöglichen.

BIBLIOGRAPHISCHER ANHANG

1. Die wichtigsten gelehrten islamischen Totenbücher

Das letzte Kapitel von al-Gazālī (d. 505) *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* (Ed. Kairo 1334 H.) wurde von T. J. WINTER u. d. T.: *The Remembrance of Death and the Afterlife* (Cambridge 1989) ins Englische übersetzt. Das *Kitāb al-ʿĀqiba* des Abū Muḥammad ʿAbdalḥaqq Ibn al-Harrāṭ al-Iṣbīlī (d. 581) liegt in einer fehlerhaften Ed. von ABŪ MUḤAMMAD ḤASAN ISMĀʿĪL (Beirut 1995) vor. Die *Tadkira fī aḥwāl al-mautā wa-umūr al-āḥira* von Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī (d. 671) wurde ihrer Bedeutung entsprechend mehrfach ediert und wird etwa in Kairo heute auch an den Ständen fliegender Buchhändler angeboten. Eine vormoderne Kurzfassung (*Muḥtaṣar at-Tadkira...*) stammt vom berühmten Sufi ʿAbdalwahhāb aš-Šaʿrānī (d. 973) (gedruckt Kairo 1883; Reprint ebd. 1986), ein moderner Auszug (unter demselben Titel) stammt von ŠIHĀTA ZĀYID (Kairo 1988). Die Popularität der *Tadkira* wird trotz der gegenwärtigen Hausse des ḥanbalitischen Schrifttums nicht gefährdet durch das *Kitāb Aḥwāl al-qubūr wa-aḥwāl ahlihā ilā n-*

nušūr des Abū l-Faraġ ʿAbdarrahmān ibn Aḥmad ibn Raġab al-Ḥanbalī (d. 795) (mehrere Edd., u. a. Ed. Beirut 1985; Ed. BAŠİR MUḤAMMAD ʿUYŪN. Damaskus, Beirut ²1994). Schon seit dem letzten Jahrhundert häufig gedruckt (u. a. Kairo 1309 H.; meine Ausgabe Beirut ³1987) wurde Ġalāladdīn as-Suyūfīs (d. 911): *Šarḥ aš-šudūr fī šarḥ ḥāl al-mautā wa-l-qubūr*. Der Verfasser hat selbst eine Kurzfassung des Werks erstellt, in der er sich vor allem auf die positiven Aspekte des Todes konzentriert, also gewissermaßen das Material des *Šarḥ* zu einem Pest-Trostbuch destilliert: *Bušrā l-kaʿīb bi-liqāʾ al-ḥabīb* (Ed. MAĠDĪ AS-SAYYID IBRĀHĪM. Kairo 1986; Ed. MAŠHŪR ḤASAN MAḤMŪD SULAIMĀN. Zarqāʾ 1988). Die Fortsetzung *des Šarḥ aš-šudūr*, d. h. die eschatologischen Kapitel, u. d. T.: *al-Budūr as-sāfira fī ʿulūm al-āḥira* (Ed. ABŪ MUḤAMMAD AL-MAŠRĪ. Beirut 1991). Wer (wie der Herausgeber) glaubt, das Buch *at-Taḥrīr al-murassaḥ fī aḥwāl al-barzaḥ* des Suyūfī-Schülers Muḥammad Ibn Ṭulūn aš-Šāliḥī (d. 953) (Ed. ABŪ ʿABDARRAḤMĀN AL-MIŠRĪ AL-AṬARĪ. Taṅṭā 1991) sei ein Beispiel für ein umfassendes Totenbuch aus der Nach-Suyūfī-Zeit, irrt. In Wahrheit ist es nichts anderes als eine leicht gekürzte Abschrift von as-Suyūfīs *Šarḥ aš-šudūr*. Ein moderner Auszug aus dem *Šarḥ* von SAʿD KARĪM AL-FAQQĪ u. d. T.: *ʿAdāb al-qabr wa-mā yunġī minhu* (al-Iskandariyya o. J.) nennt seine Quelle ebenfalls nicht, doch immerhin den Verfasser. Mir nicht zugänglich war das Buch *al-ʿUlūm al-fāḥira fī n-nazar fī umūr al-āḥira* des ʿAbdarrahmān ibn Muḥammad at-Taʿālibī al-Ġazāʾirī (d. 873), ein umfangreiches Werk, offensichtlich nach dem Vorbild der *Taḍkira* (GAL II, p. 249, GAL S II, p. 351).

2. Vorläufer

Zu den Werken Ibn Abī d-Dunyās (d. 281) vgl. die bibliographische Übersicht von R. WEIPERT und S. WENINGER in der ZDMG 146 (1996), pp. 415-455, mit weiteren Angaben (relevant bes. die Arbeiten L. Kinbergs). Mittlerweile zu ergänzen: *Kitāb al-Qubūr*. Ed. ṬĀRIQ M. SAKLŪʿ AL-ʿUMŪDĪ. Medina 2000; *Kitāb al-Mutamannīn*. Ed. MUḤAMMAD ḤAIR RAMADĀN YŪSUF. Beirut 1997; *Kitāb al-Muḥtaḍarīn*. Ed. ders., ebd. 1997; *Šifat an-nār*. Ed. ders., ebd. 1997. Bei al-Qurṭubī wird auch ein *Kitāb al-Qubūr* des Abū Bakr Muḥammad al-Ḥarāʾiṭī (d. 327) zitiert, das nicht erhalten zu sein scheint, doch ganz nach Art der Schriften Ibn Abī d-Dunyās gewesen sein muß. Daß man als Muslim an die im Koran völlig vernachlässigte Grabesstrafe glauben muß, erweist an zahlreichen Ḥadīthen Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain al-Baihaqī (d. 458) in seinem

Itbāt 'adāb al-qabr wa-su'āl al-malakain (Ed. u. a. ABŪ HĀĠIR M. AS-SA'ĪD ZAĠLŪL und ABŪ L-FIDĀ' 'ABDALLĀH AL-QĀDĪ. Kairo 1986).

3. Andere Totenbücher und thematisch verwandte Schriften

Eines der frühesten Kindertod-Trostbücher, die im Gefolge der Pestepidemien nach 748 entstehen, ist das Buch *Salwat al-ḥazīn fī maut al-banīn* des Šihābaddīn Aḥmad ibn Yaḥyā Ibn Abī Ḥaġala at-Tilimsānī (d. 776) (Ed. MUḤAIMIR ŠĀLIḤ. 'Ammān 1994). Kindertod-Trostbuch und Grabbuch vereint Abū 'Abdallāh Muḥammad al-Manbiġī al-Ḥanbalī (d. 785) in seinem Buch *Tasliyat ahl al-maṣā'ib* (Ed. BAŠĪR MUḤAMMAD 'UYUN. Damaskus/Beirut 1992). Relativ weite Verbreitung fand das Kindertod-Trostbuch von Ibn Nāširaddīn (d. 842) mit dem Titel *Bard al-akbād 'inda faqd al-aulād* (Ed. Kairo 197?; Ed. 'ABDALĠALĪL AL-'AṬĀ' AL-BAKRĪ. Damaskus 1992)⁹. Gleich drei Traktate widmete as-Suyūfī diesem Thema; das bekannteste ist *Faḍl al-ġalad fī faqd al-walad* betitelt¹⁰. Sein Erzrivale as-Sahāwī (d. 902) nannte das seinige *Irtiyāḥ al-akbād bi-arbāḥ faqd al-aulād* (GAL S II, p. 33, Nr. 25), die Hauptquelle für *al-Faḍl al-mubīn fī ṣ-ṣabr 'inda faqd al-banāt wa-l-banīn* des Muḥammad ibn Yūsuf aṣ-Šāliḥī (d. 942; vgl. GAL II, p. 305, HH). Noch später entstand das Kindertod-Trostbuch des Šahīd at-Tānī (d. 966; vgl. GAL II, p. 325, GAL S II, p. 449, EI² IX, p. 209b).

Gleichzeitig (vgl. Ibn Abī Ḥaġala: *at-Tadkīr bi-l-maut wa-suknā l-qubūr...*, GAL II, p. 13) entstehen zahlreiche *rasā'il*, in denen die wichtigsten Aspekte des Todes kurz und bündig für den »eiligen Leser« zusammengestellt werden; vgl. etwa die Werklisten von Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī (d. 852; GAL II, p. 67-70, GAL S II, p. 72-76; AHLWARDT Nr. 2662-2665, 2751) und as-Suyūfī (GAL II, pp. 143-158, GAL S II, pp. 178-196; AHLWARDT Nr. 2669-2685); von dessen *rasā'il* wurden zwei von einem Šihābaddīn as-Subkī (d. 1032) in Versform gebracht (GAL II, p. 151, AHLWARDT Nr. 2681). Ediert wurden hiervon bislang nur wenige. Eine Ausnahme ist: Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī: *Aḥwāl al-mayyit min ḥīn al-iḥtiqār ilā l-ḥašr*. Ed. YUSRĪ 'ABDALĠANĪ AL-BIŠRĪ.

⁹ Gelegentlich irrtümlich as-Suyūfī zugeschrieben (z.B. in der Ed. MUḤAMMAD ZAI-NAHUM MUḤAMMAD 'AZAB: *al-Ġanna wa-n-nār wa-faqd al-aulād*. Kairo 1993, pp. 79-145).

¹⁰ Vgl. Ahl. Nr. 2673, GAL II, p. 148 und GAL S II, p. 184, Nr. 68. Bei den beiden anderen Traktaten muß es sich handeln um a) *Al-Maqāla al-lāzawardīyya fī t-tasallī 'alā faqd al-aulād* (GAL S II, p. 190, Nr. 169ppp., ob identisch mit Ahl. Nr. 2676 = GAL II, p. 151 und GAL S II, p. 187, Nr. 128, irrtümlich betitelt *al-maqāla al-wardīyya?*) und b) *Talġ al-fu'ūd fī faqd al-aulād*, vgl. Ḥaġġī Ḥalīfa s. v. *Faḍl al-ġalad*.

Kairo 1989. Unter den zahlreichen weiteren Büchern über Tod, Grab und Jenseits, die in der Mamlukenzeit vor allem in Ägypten entstanden sind, ist vor allem das *Kitāb ar-Rūḥ* des Ibn Qayyim al-Ğauziyya (d. 751) zu nennen (Ed. u. a. 'Iṣāmaddīn aṣ-Ṣabābiṭī, Kairo 1994), das auch von as-Suyūṭī häufig zitiert wird (vom selben Verf. eine bislang unedierte *Risāla al-'Aqabiyya fī r-radd 'alā munkirī 'aḍāb al-qabr* (GAL S II, p. 128, Nr. 49). Traktate, die unmittelbar die Pest zum Gegenstand haben, sind aufgelistet bei MICHAEL W. DOLS: *The Black Death in the Middle East*. Princeton 1977, pp. 320-335; vgl. auch die Übersicht des Herausgebers in as-Suyūṭī: *Mā rawāhu l-wā'ūn fī aḥbār aṭ-ṭā'ūn*. Ed. MUḤAMMAD 'ALĪ AL-BĀR. Damaskus/Beirut 1997.

4. Volkstümliche Totenbücher

Pseudo (?)-Ğazālī: *ad-Durra al-fāḥira fī kaṣf 'ulūm al-āḥira* (Teiled. und Übs. Lucien Gautier. Leipzig 1877; verschiedene andere Edd. und Übs.). Ein berühmter eschatologischer Text läuft in mehreren, z. T. weitgehend identischen Fassungen um und wird jeweils verschiedenen Verfassern (z. T. sicherlich zu Unrecht) zugeschrieben: 'Abdarraḥīm al-Qāḍī: *Daqā'iq al-aḥbār fī ḍikr al-ğanna wa-n-nār* (Kairo ³1374/1955; Ed. und Übs. u. d. T.: *Muhammedanische Eschatologie* von M. WOLFF. Leipzig 1872; engl. Übs. u. d. T.: *Islamic Book of the Dead* von 'Abd al-Qadir as-Sufi. Norwich 1977; danach dt. Übs. u. d. T.: *Das Totenbuch des Islam*, mehrfach aufgelegt, zuletzt Freiburg u. a. 1993). Abū l-Ḥasan al-Aṣ'arī: *Kitāb Ṣağarat al-yaqīn*. Ed. CONCEPCIÓN CASTILLO CASTILLO. Madrid 1987. Pseudo-Suyūṭī: *ad-Durar al-ḥisān fī l-ba't wa-na'im al-ğinān* (Gedruckt am Rand von 'Abdarraḥīm al-Qāḍī: *Daqā'iq al-aḥbār*. Kairo ³1374/1955).