

108 **Das begrenzte Paradies**

Im *K. at-Tiğān* des Ibn Hišām (gest. 218/834 [?] in Fustāt) findet sich gegen Anfang¹ ein Passus, in dem über die Beschaffenheit von Adams Paradies spekuliert wird. Es war, so wird dort einleitend behauptet, nicht identisch mit dem Paradies, das die Seligen dereinst bewohnen werden, sondern ein irdischer Garten. Dies ist zwar in Anbetracht dessen, was in ihm geschah, einleuchtend, bedarf aber, da der Koran unterschiedslos in beiden Fällen von *ğanna* spricht, der Erklärung. Interessanterweise nun wird diese nicht sofort gegeben, sondern erst nachdem die Ausgangsposition durch eine Komplementärthese erweitert worden ist: das jenseitige Paradies ist ebenso wie die Hölle noch gar nicht geschaffen, sondern wird erst „morgen“, beim Jüngsten Gericht, in die Existenz treten; Adam konnte sich also gar nicht im himmlischen Paradies befinden. Beides wird dann folgendermaßen begründet:

- a) mit Sure 28/88. „Alles ist dem Untergang geweiht, nur er (sein Antlitz) nicht“. Wären Paradies und Hölle bereits geschaffen, so müßten auch sie mit der Welt vergehen.
- b) von der Etymologie des Wortes *āhira* „Jenseits“ her. Das Jenseits wird im Arabischen nicht aufgefaßt als das räumlich Andere, sondern als das zeitlich Spätere; *āhira* ist das, was hinterher kommt, das zukünftige Leben („Hereafter“). Nun besteht es aber aus Paradies und Hölle; wären also beide schon geschaffen, so kämen sie gar nicht mehr hinterher, sondern wären gleichzeitig mit dem Diesseits.
- c) Das Paradies ist ein „ewiger Aufenthalt“ (*dār al-ḥuld*, wohl assoziiert aus dem *ğannat al-ḥuld* von Sure 25/15, im Vergleich mit Sure 41/28, wo die Hölle als *dār al-ḥuld* bezeichnet wird); aus dem Garten Eden aber sind Adam und Eva ebenso wie der Satan mit seinem Gefolge hinausgeworfen worden.
- d) In dem ewigen Paradies wird es nur noch Lohn, aber keine Gebote (*taklīf*) mehr geben; im Garten Eden dagegen wurde Adam und | Eva auferlegt, nicht von dem Baume zu essen, und Satan und den Engeln, vor Adam niederzufallen,

109

1 S. 11, 2 ff. (Hyderabad 1347).

- e) Im ewigen Paradies ist nichts verboten; also könnte es dort auch keine verbotenen Früchte geben.

Von diesen Argumenten beziehen sich die beiden ersten (*a-b*) auf die Komplementärthese, die drei letzteren (*c-e*) dagegen auf den Ausgangssatz. Wenn Ibn Hišām im Folgenden nun auch die Widerlegung referiert, wird diese „Zweigliedrigkeit“ nahezu völlig aufgegeben. Nur zu Anfang wird, im Zusammenhang mit *e*, die Ausgangsthese noch einmal berührt. Warum soll, so heißt es im Gegenzug, ein anderes als das ewige und jenseitige Paradies gemeint sein, wenn Adam (in Sure 2/35 und 7/19) aufgefordert wird, im „Paradies“ (*ǧanna*) zu verweilen? Dies aber, ohnehin kaum mehr als eine erneute Bekräftigung des Standpunktes, der bereits durch *a-e* in Frage gestellt wurde, wird sogleich durch einen anderen Koranbeleg entkräftet:

- f) In Sure 18/35 bedeutet *ǧanna* eindeutig einen normalen irdischen Garten, da der, welcher ihn betritt, *zālim li-nafsihī* „gegen sich selber frevelnd“ genannt wird; also kann dies auch an anderen Stellen der Fall sein.

Von nun ab jedoch wird nur noch die Komplementärthese angegriffen, und zwar ohne daß es noch einmal, wie im vorherigen Fall, zu einer Antikritik käme:

- a¹) In den koranischen Aussagen über Paradies und Hölle findet sich immer das Perfekt (vgl. Sure 3/133, 3/131 und 16/26), in denen über das Jüngste Gericht dagegen das Imperfekt (in futurischem Sinn, vgl. Sure 2/210). Das zeigt, daß zwar letzteres in der Zukunft liegt, erstere aber nicht. Paradies und Hölle müssen also schon geschaffen sein.
- b¹) In Sure 40/45 f. heißt es, daß die Anhänger Pharaos morgens und abends dem Höllenfeuer vorgeführt werden, und zwar anscheinend sofort, nicht erst beim Jüngsten Gericht.
- c¹) Umgekehrt wird in Sure 36/26 einem Boten Gottes, der in einer ungläubigen Stadt umgebracht worden ist, von Gott gesagt, er möge ins Paradies eingehen – wiederum sofort, nicht erst beim Jüngsten Gericht.
- d¹) In ebensolcher Weise nimmt man, aufgrund von Sure 3/169, auch an, daß die Märtyrer unmittelbar ins Paradies eingehen.
- e¹) gegen *a*: Vers 28/88 darf nicht zu extensiv ausgelegt werden; es gibt noch andere „Dinge“ neben dem „Antlitz Gottes“, die nicht vergehen können – die Taten der Menschen z. B., weil Gott ja sonst für nichts (= kein Ding) belohnen und strafen würde; auch die Bücher der Schreiberengel, weil

sonst die himmlische Buchführung durcheinandergeriete, oder die Namen und Attribute Gottes.

Damit schließt der Abschnitt. Er bleibt im *K. at-Tiğān* merkwürdig isoliert. Mit dem eigentlichen Thema des Buches, der legendären jemenitischen Geschichte und ihrem heilsgeschichtlichen Vorspiel, hat er wenig zu tun; er ist ohne Zweifel aus dem *kalām* übernommen. Kennzeichnend für ihn ist die Komplementärthese; obgleich sie für das Ausgangsproblem im Grunde unnötig ist – auch wenn beide Paradiese nicht identisch sind, kann das jenseitige Paradies sehr wohl schon geschaffen sein –, schiebt sie sich doch, vor allem gegen Ende, gänzlich in den Vordergrund. Wir werden also die Rangordnung vermutlich umkehren dürfen: sie wird genannt, weil sie in den Überlegungen des Autors logisch am Anfang stand und nur an unserer Stelle zugunsten eines aus ihr sich ergebenden Details, das im Rahmen der von Ibn Hišām dargestellten Heilsgeschichte Bedeutung gewann, zurücktrat. Dabei geht aus den Argumenten *c-d* klar hervor, daß keineswegs die Ewigkeit von Paradies und Hölle generell geleugnet wird, sondern nur die Ewigkeit a parte ante. Häufig ist dabei die Beweisführung auf das Paradies eingeschränkt (in *c-e*, *c¹-d¹*); jedoch wird sich dies aus dem Ansatzpunkt erklären, dem Vergleich mit dem irdischen Paradies des Adam, z. T. auch daraus, daß man Paradies und Hölle als zwei Aspekte des Jenseits in Analogie zueinander sah und das eine von beiden als *pars pro toto* für beide nehmen konnte.

Letzteres allerdings war durchaus nicht selbstverständlich. Strafe war etwas anderes als Lohn, Milde etwas anderes als Strenge. Wenn Gott Lohn im Übermaß vergab, so war damit nur seine Gnade und Güte bezeugt; wenn er dagegen über Gebühr bestrafte, so kam seine Gerechtigkeit ins Spiel. Genau dies aber geschah hier: wie konnte er mit endloser Strafe endliches Vergehen vergelten? Die Šābier von Ḥarrān waren, wie Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maḡdisī aus eigener Lektüre ihrer heiligen Schriften (*šarāʿiʿ*) referierte, vor dieser übergroßen Härte zurückgeschreckt: der Sünder wird allein nach Verdienst bestraft, d. h. auf begrenzte Zeit; die Seligkeit dagegen währt ewig². Genau dies | hatten, mit eben derselben Begründung, auch der antiochenische Kirchenvater Diodor von Tarsus (gest. kurz vor 394) in seinem *Περὶ προνοίας* und sein Schüler Theodor von Mopsueste behauptet³, vorher im übrigen schon Ephrem Syrus; ihnen hatte sich, mit etwas verschiedener Zielsetzung und unter deutlichem

2 *al-Badʿ wat-taʿrīḥ* I 197,-5 ff.

3 Vgl. die Zitate in: Göttinger Arbeitskreis für syrische Kirchengeschichte (ed.), *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen 1968, S. 219 ff. (wo S. 219, -7 statt Theodoret doch wohl Theodor zu lesen ist).

Rückgriff auf Origenes' Lehre von der ἀποκατάστασις⁴, der syrische Mystiker Stephan bar Šudailē (gest. erste Hälfte 6. Jh.) in seinem *Buch des Heiligen Hierotheos* angeschlossen⁵. Später tritt Isaak von Ninive (7. Jh.) hinzu⁶.

Das Argument lebte in muslimischer Umgebung weiter. Wiederum dient uns, wie vorher bei den Šābiern, Maqdisī als Beleg⁷, vor ihm aber schon der karäische Theologe Dāwūd al-Muqammiš (letztes Drittel 9. Jh.), der wie viele seiner theologisch interessierten Glaubensgenossen auf muslimische Quellen zurückgreift⁸. Dāwūd zitiert in diesem Zusammenhang eine ganze Anzahl von Lehrmeinungen; jedoch wird nur in einer von ihnen das Argument als berechtigt anerkannt. Das hat nichts mit einem Affekt gegen christliche Tradition zu tun, deren man sich damals ja noch hätte bewußt sein können; es erklärt sich vielmehr aus innermuslimischen Auseinandersetzungen. Die These, daß die Sünder nur auf Zeit in der Hölle weilen, wie in einem Fegfeuer, wird verfochten von den *ahl al-ḥadīṭ* und der späteren islamischen „Orthodoxie“⁹; Dāwūd dagegen geht aus von mu'tazilitischer | Theologie, die dies im allgemeinen als „murğ'i'tische“ Abweichung verworfen hat¹⁰. Für die Mu'taziliten war beides,

112

4 Vgl. *De principiis* I 6, 1 und 3.

5 Vgl. *Paul de Lagarde* 219; dazu *Buch des Hierotheos* v 2–3 (s. 133 ff. Marsh); auch Barhebraeus in: PO 13, s. 263 und Seale, *Muslim Theology* 72 f.

6 Vgl. RGG³ III 406.

7 *Bad'* I 201, -4 f.

8 Vgl. Vajda in: *Elaboration de l'Islam*, Paris 1961, s. 91 ff.

9 Vgl. Bağdādī, *Uṣūl ad-dīn* 254, 13 ff. Instruktiv ist die eingehende Diskussion des Für und Wider bei Ibn Qaiyim al-Ğauzīya, *Hādī al-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ*, Kairo 1357/1938, s. 250 ff. (referiert bei Soubhi El-Saleh, *La vie future selon le Coran* 55 ff.); auch hier wird in diesem Sinne entschieden. Ibn al-Qaiyim scheint sogar der Meinung zu sein, daß auch die Ungläubigen durch das Höllenfeuer gereinigt werden (vgl. El-Saleh 58, v). Das wird nicht überall so deutlich gesagt. Man hatte es ja mit verschiedenen Kategorien von Bösewichtern zu tun: den sündigen Muslimen, denen entweder aufgrund der Fürsprache des Propheten ihre Vergehen sofort nachgesehen werden oder die eine begrenzte Zeit im Fegfeuer verbringen, den unwissenden Ungläubigen, an die niemals eine Offenbarung herangetragen worden ist und die darum als „entschuldigt“ gelten können (vgl. meine *Erkenntnislehre des Īcī* 338 f.), und den verstockten Ungläubigen. Die Annahme eines Fegfeuers bedeutete darum nicht immer, daß die Hölle ein Ende haben werde; wir müssen insofern mit der Möglichkeit rechnen, daß Dāwūd al-Muqammiš aufgrund seiner polemischen Absicht beide Dinge zu Unrecht miteinander identifizierte. In der frühen christlichen Theologie hat erst Hieronymus die Ungläubigen (Nichtchristen) vom Fegfeuer ausgeschlossen (vgl. LThK² v 447).

10 Vgl. etwa Qādī 'Abdalğabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* 666 ff. Auf christlicher Seite hat sich Job von Edessa, Zeitgenosse des Nazzām, dagegen ausgesprochen (vgl. *Book of Treasures*, ed. A. Mingana, s. 292 f.).

Paradies und Hölle, im Sinne ihres *wa‘d wa-wa‘id*, gleichermaßen endlos. Wir können darum vermuten, daß auch die These, von der wir ausgingen und in der diese Endlosigkeit gleichfalls für beide vorausgesetzt, nur eben – und wiederum für beide – a parte ante eingeschränkt war, von Mu‘taziliten vorgetragen worden ist. Das stimmt in der Tat; L. Gardet¹¹ und sein Schüler Şubhī as-Şāliḥ¹² haben bereits darauf hingewiesen. Vor ihnen hat Wensinck einiges Material zur Frage gesammelt¹³.

Allerdings ist unsere Quellenbasis verhältnismäßig schmal. Gardet stützt sich allein auf einige Angaben Ğurġānī’s in seinem Kommentar zu den *Mawāqif* des Īġī¹⁴. Şubhī as-Şāliḥ zieht daneben noch einen kurzen Passus im *K. al-Farq baina l-firaq* des Baġdādī heran¹⁵. Angeboten hätten sich daneben die Parallelen in Baġdādī’s *Uşūl ad-dīn*¹⁶ bzw. im *K. al-Milal* des Şahrastānī¹⁷, ein – nicht sehr informativer – Abschnitt in Ibn Ḥazm’s *K. al-Fişal*¹⁸, ein ausführlicheres Referat bei Maqdisī¹⁹ und vor allem die breit, wenngleich etwas unübersichtlich angelegten Ausführungen des Ibn Qaiyim al-Ġauzīya in seinem *Miftāḥ dār* 113 *as-sa‘āda*²⁰. Selbst dann aber sind die Zusammenhänge | nur in Umrissen zu erkennen. Die Häresiographen und die späten Systematiker versuchen meist den Eindruck zu erwecken, als ob die Mehrzahl der Mu‘taziliten das Paradies in dieser genannten Weise zeitlich eingegrenzt habe²¹; aber das ist wohl nur eine

11 *Dieu et la destinée de l’homme* 326 ff.

12 Soubhi El-Saleh, *La vie future selon le Coran* 79 f.

13 *Muslim Creed* 165 f.

14 VIII 301, 7 ff.

15 150, 11 ff. Badr / 164, 7 ff. ‘ABDALĤAMĪD.

16 237, 14 ff.

17 51, 8 ff. Cureton.

18 IV 81–83.

19 *Bad’* I 188, 7 ff.

20 Kairo, Şubaiḥ um 1945, I 11 ff. Er zitiert seinerseits zahlreiche Quellen, u. a. die Korankommentare des spanischen Zāhiriten und *mutakallim* Muḍir b. Sa‘īd al-Ballūṭī (265/878–355/966; vgl. zu ihm Nubāhī, *Ta’riḥ quḍāt al-Andalus* 66 ff., Ḥumaidī, *Ġaḍwat al-muqtabis* 326 f., Ibn al-Faraḍī, *Ta’riḥ al-‘ulamā’ bil-Andalus* nr. 1454; GAL S 1/484), des Māwardī (gest. 450/1058; vgl. GAL² 1/483 nr. 12 und s 1/668), des Rāġib al-Işfahānī (gest. 502/1108; vgl. GAL² 1/343 nr. 3) und des Fahraddīn ar-Rāzī (vgl. Ausgabe Kairo 2o.J. III 3, 11 ff.). Jedoch geht es ihnen wie auch ihm, entsprechend ihrem exegetischen Ansatz, in erster Linie um die Frage der Identität bzw. Nichtidentität der beiden Paradiese; das uns interessierende theologische Problem erscheint nur am Rande. Ähnliches gilt für die Ausführungen in seinem *Ḥādī al-arwāḥ* (17 ff.), die das gleiche Material benutzen. Die Beweise für Identität bzw. Nichtidentität sind hier klarer und eingehender dargestellt (s. 27 ff.). Şubhī as-Şāliḥ benutzt das Buch in anderem Zusammenhang (s. o. s. 1041, Anm. 9).

21 Vgl. Maqdisī I 188, 7; Īġī, *Mawāqif* VIII 301, 8; Taftazānī in seinem Kommentar zu den

Verallgemeinerung der Situation seit dem 4. Jh. Abū Hāšim (gest. 321/933) hatte sich so geäußert und damit wie mit vielem andern die Meinung der Schule von Bašra bestimmt; der Qāḍī ‘Abdalġabbār (gest. 415/1025) steht in dieser Tradition²². Adam war für sie in einem irdischen Paradies geschaffen; man lokalisierte es häufig im Osten der Erde²³. In dieser späten Zeit einer immer stärker sich vereinheitlichenden mu‘tazilitischen „Generallinie“ scheint nur Abū l-Ḥusain al-Bašrī (gest. 436/1044), der Verfasser des *K. al-Mu‘tamad*, noch aus der Reihe getanz zu sein²⁴; er galt auch sonst als eigenwillig.²⁵

Zuvor aber sieht dies alles viel komplizierter aus. Abū Hāšim war in Bagdad auf den wütenden Widerspruch seines jüngeren Zeitgenossen Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī al-Iḥšīd gestoßen (gest. 320/932 im Alter von 56 Jahren²⁶); dessen Schüler Abū ‘Isā ar-Rummānī (296/909 | – 386/996), der seine Abneigung teilte²⁷, formulierte die Kritik in seinem Korankommentar²⁸. Er konnte dies mit umso größerem Nachdruck tun, als er auch Abū Hāšim’s Vater al-Ġubbā’ī (gest. 303/915–916) auf seiner Seite wußte²⁹. Dieser hatte Adams Paradies im siebenten Himmel lokalisiert; von dort sei Adam dann in zweimaligem Sturz (vgl. das zwifache *ihbiṭū* in Sure 2/36 und 38) in den ersten Himmel und von

‘Aqā’id des Nasafī (Kairo, ‘Isā al-Bābī o.J.) 116, 12 f. (dazu *A Commentary on the Creed of Islam*, transl. E. Elder, New York 1950, s. 105 f.). Pazdawī spricht sogar von der Mu‘tazila ganz allgemein (*Uṣūl ad-dīn* 165, 13), ebenso Ġalāladdīn ad-Dauwānī in seinem Kommentar zu den ‘Aqā’id ‘Aḍudūya des Iḡī (vgl. S. Dunyā, *aš-Šaiḥ Muḥammad ‘Abduh baina l-falāsifa wal-kalāmīyīn* 624, 7 ff.). Die Glossen des Siyālkūtī und des Galanbawī zu diesem Text sind historisch nicht mehr ergiebig (vgl. die Drucke Kairo 1322, s. 198, und Istanbul 1317, s. 265); dem Šaiḥ Muḥammad ‘Abduh ist erst recht nichts mehr dazu eingefallen (vgl. S. Dunyā, *ib.*).

22 Vgl. Iḡī, *Mawāqif* 301, 8 f. und 302, 8 ff. mit dem Kommentar; auch Abū t-Ṭanā’ al-Iṣfahānī (gest. 749/1348) in seinem Kommentar zu den *Ṭawālī’ al-anwār* des Baiḍāwī (Kairo 1323) 219, 14 f. Für den Qāḍī war das Thema alles andere als zentral; in den uns bis jetzt zugänglichen Teilen seiner Werke spielt es überhaupt keine Rolle.

23 Vgl. Ibn al-Qaiyim, *Miftāḥ* I 18, -4 und 29, 2 ff.: dazu Asín-Palacios, *Escatología musulmana* 3193 ff. Von Abū Hāšim allerdings heißt es bei Ṭabrisī in dessen Korankommentar (*Maġma’ al-bayān*, 3Teheran 1382, I 85, 10 f.), daß er dennoch Adam in einem himmlischen Garten angesiedelt habe, der nur nicht mit dem ewigen Paradies (*ġannat al-ḥuld*) übereinstimmen sollte. Dies widerspricht seiner These in der Tat nicht.

24 Vgl. Ğurġānī 301, 7 f.

25 Vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila* 119, 4 ff. Diwald.

26 Vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila* 100, 1 ff.

27 Vgl. Ibn al-Murtaḍā 110, 6 ff.

28 Vgl. Ibn al-Qaiyim, *Miftāḥ* 20, 4 ff. Der dort genannte *šaiḥunā Abū Bakr* ist eben Ibn al-Iḥšīd; vgl. zu den Schulzusammenhängen Busse, *Chalif und Großkönig* 440 f.

29 Vgl. Ğurġānī 301, 7.

dort auf die Erde hinabgeworfen worden³⁰. Etwas distanzierter stand man dem Streit offenbar in Transoxanien gegenüber: Abū l-Qāsim al-Ka‘bī (gest. 317/929 oder 319/931), auch er Zeitgenosse Abū Hāšim’s, nahm an Rummānī’s Fanatismus so sehr Anstoß, daß er ihm seither aus dem Wege ging³¹; in der Frage, ob Paradies und Hölle schon geschaffen seien oder nicht, wollte er sich nicht festlegen, ebensowenig wie sein Landsmann an-Nağğār³². Allerdings trieb er seine Unentschiedenheit nicht so weit, nun auch Adams Paradies nicht näher zu lokalisieren; hier sprach er sich vielmehr eindeutig für einen irdischen Ort aus³³. Beide Problembereiche sind also zu seiner Zeit längst nicht mehr aneinander gebunden; wir erkannten es bereits in Bezug auf Abū Hāšim (s. o. s. 1043, Anm. 23). Wenn also in der letzten Frage einige seiner Zeitgenossen, der Iṣfahāner Mu‘tazilit Abū Muslim Muḥammad b. Baḥr al-Kātib (254/868–322/943)³⁴ ebenso wie der Zaiditenimam al-Hādī ilā l-ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusain (245/859–298/911), später dann der imāmitische Theologe aš-Šaiḥ al-Mufid (gest. 413/1022)³⁵ mit ihm übereinstimmen, so besagt dies nichts darüber, daß sie auch in ihrer Stellungnahme zur Endlichkeit a parte ante sich ihm angeschlossen hätten.

115 Hierzu herrscht nun auch vor der Generation Abū Hāšim’s und | Ka‘bī’s Uneinigkeit; der Punkt hat nie zu den Essentialien mu‘tazilitischer Lehrdisziplin gehört. Ebenso wie Abū Hāšim, und damit anders als dessen Vater Ġubbā’ī, hatte bereits ‘Abbād b. Sulaimān (gest. um 250/864)³⁶ Paradies und Hölle ihre augenblickliche Existenz abgesprochen; er folgte damit seinem Lehrer Hišām al-Fuwaṭī (gest. nach 210/825)³⁷. Hišām hatte sich offenbar, wenn wir Bağdādī’s Angabe glauben dürfen, in recht starken Tönen für die Lehre eingesetzt: Paradies und Hölle haben vor dem Gericht noch keinen Sinn (*fā’ida*), und wer ihre Existenz jetzt schon postuliert, ist ein Ungläubiger. Das richtete sich gegen seinen Lehrer Abū l-Hudail; ihn hatte er in einem *Kitāb ‘alā Abī l-Hudail fi n-na’īm*

30 Vgl. Muḥammad aṭ-Ṭūsī, *Tibyān*, Nağaf 1376/1957–1383/1963, I 173, 6 ff.; Rāzī, *Mafātiḥ al-ğaib* III 3, ult. ff.

31 Vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab*. 110, 12 f.

32 Vgl. Bağdādī, *Uṣūl ad-dīn* 237, 16 und Maqdisī, *Bad’* I 188, 8 f.

33 Vgl. Ṭūsī, *Tibyān* I 156, 4 ff.; Rāzī, *Mafātiḥ* III 3, 13 ff.; Ibn al-Qaiyim, *Miftāḥ* I 20, -8 f.

34 Vgl. zu ihm Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt* 91, 16 ff.; GAS I /42 f. Er vertrat seinen Standpunkt in seinem Korankommentar (vgl. Ibn al-Qaiyim, *Miftāḥ* 19, pu. ff.).

35 Vgl. W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm* 167 nach Mufid’s *Awā’il al-Maqālāt* (Tabrīz 1358) 63 f. Mufid sieht sich mit der Mehrheit der Imāmiten einig.

36 Zu ihm vgl. EI² s.n.

37 Vgl. EI² s.n.; dazu Ġurğānī 301, 8 und 13 ff., Bağdādī, *Farq* 164, 7 ff. und Šahrastānī, *Milal* 51, 8 ff. Cureton.

kritisiert³⁸, und dieser hatte in der Tat ebenso wie sein Zeitgenosse Bišr b. al-Mu‘tamir beides für bereits geschaffen gehalten³⁹. Auch in deren Votum aber scheint sich nur ein Generationenkonflikt abzuzeichnen. Sie nämlich beziehen Stellung gegen ihren Vorgänger ʿDirār b. ‘Amr, das Haupt der baṣrischen Mu‘tazila im 2. Jh.; er hatte – und nun offenbar als erster – die These von der partiellen Endlichkeit des Jenseits vertreten⁴⁰.

Allerdings ist diese Priorität nicht unangefochten; es bleibt zu erwägen, ob ihm nicht Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) darin vorausging. Mundīr b. Sa‘īd al-Ballūṭī, der oben (S. 1042, Anm. 20) bereits erwähnte spanische Zāhirit, beruft sich auf ihn und seine Schule für die These, daß Adams Paradies nicht mit dem „ewigen Aufenthalt“ der Seligen identisch sei⁴¹; der Ḥanafit Bišr al-Marīsī (gest. 218/833) muß sich später den Vorwurf gefallen lassen, daß nach seiner Lehre Gott – entgegen dem, was man nach der Aussage Sure 32/13 erwarten sollte – im Augenblick die Hölle noch gar nicht „mit Ğinn und Menschen angefüllt“ habe⁴². Aber Bišr steht auch schon stark in der ʿdirāritischen Tradition⁴³; die Theologie ʿDirār’s hat ja überhaupt bei | den Ḥanafiten großen Anklang gefunden⁴⁴. Bei Abū Ḥanīfa selber aber, der ein halbes Jahrhundert vor ʿDirār stirbt, könnte dies noch ganz anders aussehen: Ballūṭī, der sich auf ihn beruft, hielt trotz seiner Annahme zweier Paradiese auch das jenseitige ebenso wie die Hölle für schon von Anfang an geschaffen⁴⁵. Und mehr als das: die *Waṣīyat Abī Ḥanīfa*, in der sich nach Wensinck’s Urteil⁴⁶ ḥanafitische Theologie aus der Zeit nach dem Tode des Schulgründers verdichtete, betont ausdrücklich in einem ihrer Lehrsätze, daß Paradies und Hölle bereits existieren⁴⁷. Der *Fiqh Akbar II*, der, noch später entstanden, uns vielleicht schon über die Zeit des Bišr al-Marīsī hinausführt, übernimmt die These⁴⁸. Wir sind also in der Tat wohl berechtigt, bei ʿDirār b. ‘Amr vorerst einmal innezuhalten.

116

38 Vgl. *Fihrist* 69, 4 Fück.

39 Vgl. Maqdisī, *Bad’* I 188, 7 und Ğurġānī 301, 7.

40 Vgl. Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 237, -4f.

41 Vgl. Ibn al-Qaiyim I 30, 14f.

42 Vgl. Dārimī, *Radd ‘alā Bišr al-Marīsī*¹ 68, 5ff./² Naššār-Ṭālibī, *Aqā'id as-salaf* 425, -6ff.; dazu *Ta'riḥ Baġdād* VII 58, 10 und 60, pu. f. Die Endlichkeit a parte ante wird nur in den letzteren Referaten deutlich erwähnt, in dem ausführlichen Passus bei Dārimī dagegen bloß vorausgesetzt.

43 Vgl. *Der Islam* 44/1968/36ff.

44 *ib.* 22ff. und später.

45 Vgl. Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 82, 15ff.; auch Ibn al-Qaiyim I 11, 13ff.

46 *Muslim Creed* 187.

47 § 20; vgl. Wensinck, *Muslim Creed* 129.

48 Vgl. Wensinck 195, § 25.

Ansatzpunkte, unseren Text einzuordnen, besitzen wir mittlerweile genug, zuviel eigentlich schon: die Chronologie des Problems läßt einen Spielraum von mehr als zwei Jahrhunderten. Aber der Passus findet sich ja bei Ibn Hišām; die Autorschaft des *K. at-Tiğān* unterliegt kaum einem Zweifel⁴⁹. Zwar wirkt das Material, das sich in ihm findet, häufig legendär; auch die Zuschreibung an Wahb b. Munabbih (gest. 110/728 oder 114/732), mit der es meist legitimiert wird, mag einer weiteren Untersuchung bedürfen. Aber das besagt doch nichts gegen die Echtheit der Redaktion. Bedenklich stimmt allenfalls, daß ‘Abdalmun‘im b. Idrīs, von dem Ibn Hišām die Überlieferungen Wahb’s übernimmt, mehr als ein Jahrzehnt später als Ibn Hišām selber stirbt (229/844): aber selbst das ist nicht ohne Parallele. Der Passus stammt in jedem Fall vom Redaktor. Daß eine der Handschriften ihn mit „es sagt Wahb (b. Munabbih)“ beginnen läßt, wird man getrost mit dem Herausgeber ignorieren dürfen. Es ist nach allem, was wir bisher über die Genese des Problems erfuhren, kaum möglich; zudem gibt sich der Redaktor gegen Schluß⁵⁰ noch einmal deutlich als Autor zu erkennen. Man wird also der in den Text gesetzten Einleitungsfloskel vertrauen dürfen: „es sagt der, welcher dieses Buch zusammenstellte (*allafa*)“, und das ist eben
 117 Ibn Hišām. Er stirbt, | nach dem spätesten Datum, i.J. 218/834, aber in Fustāt, wo das Problem vermutlich gar nicht diskutiert wurde. Es scheint, daß er das Material zu seinem theologischen Exkurs aus Bašra mitbrachte, wo er geboren war. Das aber würde uns über die Schwelle ins 2. Jh. H. zurückführen, und dann bleibt nur noch einer, auf den unser Text Bezug nehmen kann: Ḍirār b. ‘Amr.

Das wird auch durch ein anderes Kriterium gestützt. Die Argumente des Abū Hāšim sind uns bekannt; es waren offenbar nur zwei, von denen aber einzig das erste z. T. mit einem der hier entwickelten (*a*) übereinstimmte⁵¹. Zudem heißt es, daß Abū Hāšim allein auf der Basis der Schrift argumentiert habe, weil er einen Vernunftbeweis für unmöglich hielt⁵²; das trifft aber zumindest für unseren Beweis *b* nicht zu. ‘Abbād b. Sulaimān ging von einem rationalen Argument aus; aber es wirkt wesentlich weiter entwickelt als das, was wir in unserem Text vor uns haben: Kenntnis des antiken Weltbildes ist bereits

49 Vgl. Horovitz in *Isl. Culture* 2/1928/55 ff.

50 s. 14, 9 f.

51 Vgl. Ğurğānī 302, 8 ff. und Gardet, *Dieu et la destinée de l’homme* 327. Dieses Argument, Sure 28/88, scheint überhaupt als besonders schlagkräftig betrachtet worden zu sein. Rāzī schreibt es der Mu‘tazila ganz allgemein zu (*Mafātih* xxv 24, -4 ff.); an anderer Stelle bringt er es mit Ka‘bī zusammen (*ib.* III 3, 18 ff.; Ka‘bī scheint demnach eine Neuschaffung von Paradies und Hölle nach dem Gericht nicht ausgeschlossen zu haben).

52 Ğurğānī 301, apu.

vorausgesetzt⁵³. Hišām al-Fuwaṭī fiel offenbar durch besonders intransigente Formulierung auf; auch davon ist hier keine Spur. Bei den Gedanken schließlich, die Maqdisī referiert, ist nur einer ähnlich (mit *d*); ein zweiter nimmt eines der beiden Argumente des Abū Hāšim auf, ein dritter ist neu⁵⁴. Dieser Befund erlaubt zumindest ein argumentum e silentio: *a-e* sind in dieser Kombination offenbar für keinen dieser genannten Ansätze charakteristisch. Andererseits ist aber auch die in ihnen vollzogene Kombination von Grund- und Komplementärthese nicht selbstverständlich: Kaʿbī sowohl als auch Ballūṭī hatten, wie wir sahen, sich zwar für die Verschiedenheit der Paradiese ausgesprochen, dabei aber für möglich gehalten oder geradezu postuliert, daß das himmlische Paradies, gewissermaßen leerstehend, den Seligen schon bereitet sei. Da bietet sich an, *a-e* dort anzusiedeln, wo diese charakteristische Verbindung nach den vollzogenen Einschränkungen noch ihren Platz finden kann: wir haben in der ersten Hälfte unseres Textes | das vorläufig einzige zusammenhängende Fragment 118 dīrāritischer Theologie vor uns.

Ḍirār's Meinung aber ist, wie die zweite Hälfte zeigt, nicht unbestritten (*a¹-e¹*). Die Diskussion ist schon ziemlich weit fortgeschritten: an einer Stelle begegnet bereits Antikritik (*f*); Ibn Hišām betont, nur das Wichtigste referiert zu haben⁵⁵. Die Argumentation geht auch hier fraglos von einer Zusammengehörigkeit der beiden von Ḍirār vertretenen Thesen aus: alle Beweise wenden sich gegen die Annahme, daß Paradies und Hölle noch nicht existieren, und meinen damit zugleich auch die Ausgangsposition erledigt zu haben. Die differenziertere Haltung, wie wir sie bei Kaʿbī oder Ballūṭī antreffen, scheint also erst späteren Datums zu sein. Im Einzelnen sind die Argumente später allesamt immer wieder aufgenommen worden – viel häufiger anscheinend, als dies bei *a-f* der Fall war. Die These selber ist mit dem Argument, das hier im Anschluß an *e* genannt wird und mit *f* widerlegt wurde, von den Ašʿariten verteidigt worden⁵⁶. Sie gilt auch sonst als für die *ahl as-sunna wal-ġamāʿa* charakteristisch⁵⁷. *a¹* und *c¹-e¹* finden sich bei Maqdisī⁵⁸. Gegen *c¹* nimmt der Qāḍī ʿAbdalġabbār in seinem Korankommentar Stellung⁵⁹. Hinzu tritt gelegentlich der Gedanke,

53 Vgl. Ğurġānī 301, apu. ff.; übs. Es-Saleh 80. Auch Baiḍāwī, *Ṭawālīʿ* mit Kommentar des Iṣfahānī 218, 4ff.

54 *Badʿ* I 189, 1ff.

55 s. 14, 9f.

56 Vgl. Ğurġānī 301, 9ff.

57 Vgl. Ibn al-Qaiyim 17, -9ff. Für die Māturīdiya z. B. vgl. Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn*, 165 f. nr. 50.

58 I 188, -5ff. (= Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 238, 2 = Ğurġānī VIII 301, 11f.); 188, 11f.; 188, 12f.; 189, pu. ff.

59 *Tanzīh al-Qurʿān*, Beirut o.J. (um 1965) 348, 8ff.

daß auch Muḥammad’s nächtliche Himmelsreise nicht hätte stattfinden können, wenn nicht das Paradies schon bestanden hätte; ‘Alī ar-Riḍā (gest. 203/818) hat ihn angeblich geäußert⁶⁰, später dann ‘Abdalqāhir al-Baḡdādī⁶¹. Die bei Ibn Hišām genannten Argumente hatten also offenbar großes Gewicht, sparten aber einen Punkt, der ungefähr um die gleiche Zeit ins Spiel gebracht wurde (‘Alī ar-Riḍā stirbt ja immerhin 15 Jahre vor Ibn Hišām), bewußt aus.

Das führt uns zu der nächsten Frage, der nämlich, woher diese Gegenargumente bei Ibn Hišām stammen. Wieder bieten sich mehrere Möglichkeiten, nun aber mit größerer chronologischer Wahrscheinlichkeit | als vorher: Abū l-Huḍail und Bišr b. al-Mu‘tamir könnten sie geliefert haben, die beiden Gegner Ḍirār’s und seiner Schule, etwas jünger zwar als Ibn Hišām, aber doch ihm mit Sicherheit bekannt; vor ihnen dann jene Anhänger Abū Ḥanīfa’s, die für die Zusammenstellung seiner *Waṣāyā* verantwortlich waren⁶², und schließlich sogar ‘Amr b. ‘Ubaid und Wāṣil b. ‘Aṭā’ mitsamt ihrem Lehrer Ḥasan al-Baṣrī, auf die sich Rummānī beruft, wenn er in seiner Kritik an Abū Hāšim die Ewigkeit von Adams Paradies hervorhebt⁶³.

Auch hier können wir wohl einen Schritt weiterkommen. Wir sahen ja, daß für alle zitierten Gegenargumente die ḍirāritische Kombination von Grund- und Komplementärthese charakteristisch ist; sie aber kann ‘Amr b. ‘Ubaid und Wāṣil und erst recht Ḥasan al-Baṣrī noch nicht bekannt gewesen sein. Ihnen ging es offenbar in der Hauptsache um die Lokalisierung des Paradieses: Ḥasan al-Baṣrī schloß aus dem zweimaligen *ihbiṭū* der zweiten Sure, daß es im Himmel gelegen sein müsse⁶⁴. Jedoch ist es, als „Ort der Prüfung“ (*dār ibtilā’*), verschieden von dem Aufenthaltsort der Seligen⁶⁵; man kann es darum auch, wie Adam, verlassen⁶⁶. Letzteres deckt sich im Inhalt mit den Argumenten *c* und *d* in unserem Text, führt jedoch hier zu einem umgekehrten Schluß. Stammt also *a*¹-*e*¹ aus diesem Umkreis, so sollte man erwarten, daß gerade auf diesen Unterschied Bezug genommen würde; davon aber findet sich kein Wort. Übereinstimmung herrscht nur in Punkt *d*¹: Ḥasan und seine beiden Schüler haben geglaubt, daß die Märtyrer nach ihrem Tode zu Gott eingehen und in seiner Gegenwart weiterleben⁶⁷.

60 Vgl. Ibn Bābōya, *K. at-Tauḥīd*, Naḡaf 1386/1966, s. 72, pu. ff.

61 *Uṣūl ad-dīn* 238, 3f.

62 s. o. s. 1045.

63 Vgl. Ibn al-Qaiyim 20, 4f., mit Druckfehler: lies ‘Amr b. ‘Ubaid wa-Wāṣil statt ‘Amr b. Wāṣil.

64 Vgl. Ibn al-Qaiyim I 20, 16f. nach dem Korankommentar des Māwardī.

65 *ib.*

66 Ṭūsī, *Tibyān* I 156, 7ff.

67 Vgl. Ṭūsī, *Tibyān* III 46, 9f.

Dieses Argument ließ sich mit Ḥadīten stützen; dies ist, sobald traditionistische Kreise in die Diskussion miteingriffen, auch geschehen⁶⁸. Kronzeuge war die bekannte Überlieferung, daß die Seelen (*arwāḥ*) der Märtyrer in den Bäumen grüner Vögel bis zum Jüngsten Gericht die Freuden des Paradieses genießen⁶⁹; der frühe Korankommentator | Suddī (gest. 128/745)⁷⁰ ergänzte dies damit, daß, wenn nach Sure 40/45f. die Anhänger Pharaos morgens und abends dem Höllenfeuer vorgeführt werden, sie sich dabei mit ihren Seelen in den Bäumen *schwarzer* Vögel befinden⁷¹. Abū l-Qāsim al-Kaʿbī, der ja bekanntlich Adam in einem irdischen Paradies wohnen ließ, hat die Beweiskraft dieser Belege angezweifelt: die Seelen können gar nicht genießen, solange sie nicht wieder mit dem Körper verbunden sind⁷².

120

Das war natürlich viel zu rationalistisch argumentiert; aber wahrscheinlich traf Kaʿbī dennoch, ohne es recht zu ahnen, den entscheidenden Punkt. Das Ḥadīṭ ist nicht ganz sicher zu interpretieren; aber am nächsten liegt doch, daß bewußt darin nur von den Seelen die Rede ist. Der Körper der Märtyrer bleibt im Grabe, bis er mitsamt denen der übrigen Menschen beim Jüngsten Gericht wieder aufersteht; ihre Seelen dagegen werden in das Paradies aufgenommen und wohnen dort – da Menschen noch nicht darin aufgenommen sind – im Körper prächtiger Vögel⁷³. Daß sie in deren Bäumen wohnen, klingt nur für uns schockierend; *ḡauf* ist nichts anderes als die „Leibeshöhle“ und als solche der Seele als Sitz angemessen. Das Ḥadīṭ ist also bereits Zeugnis theologischer Reflexion, nur daß diese damals in eine andere Richtung zielt. Wenn man aus ihm heraushörte, daß das Paradies bereits vor dem Gericht existiere, so war dies berechtigt, traf aber nicht seine ursprüngliche Intention.

Ḥadīṭ nun kommt vor allem mit einem zweiten Gegenargument ins Spiel: dem von der nächtlichen Himmelsreise Muḥammad's. „Orthodoxe“ Quellen heben diesen Punkt manchmal stark hervor, so etwa der ḥorāsānische Traditionarier Abū ʿAwāna al-Isfarāʾīnī (gest. 316/928), der in seinem *Musnad* sich ausführlich mit der „Ḡahmīya“ auseinandersetzt und dabei in dem ersten Kapitel sogleich deren These angreift, daß Paradies und Hölle noch nicht geschaffen seien⁷⁴, ebenso Ibn Ḥazm⁷⁵ und später ein Kommentar zur *Aqīda* des

68 Vgl. Ibn al-Qaiyim I 18, 10 ff.

69 Vgl. *Conc.* II 40 a.

70 Vgl. GAS I/32 f.

71 Vgl. Ṭūsī, *Tibyān* IX 83, 1; dazu auch Ṭabarī ³VII 392 nr. 8222.

72 Vgl. Ṭūsī, *Tibyān* III 45, ult. ff.; auch Rāzī, *Mafāṭīḥ* IX 90, apu. ff.

73 Vgl. dazu Wensinck, *Semietische Studiën* 93 f.

74 Ed. Hyderabad 1362/1943 ff., I 132 ff., vor allem 133, 6 ff.; er denkt wahrscheinlich an Theologen wie Bišr al-Marīsī (s. o. s. 1045).

75 *Fiṣal* IV 82, 6 ff.

121 | 774/1373) zurückgeht⁷⁶. Diese Ḥadīte nun haben z. T. kūfische Isnade⁷⁷; auch Suddī, der eines von ihnen offenbar weiterdachte (s. o.), lebte in Kūfa. Kūfisches Gedankengut könnte sich endlich darin verraten, daß ‘Alī ar-Riḍā die Endlichkeit des Paradieses mit dem Verweis auf den *mi‘rāğ* widerlegt⁷⁸; für die Šī‘iten ist, wie wir aus der gleichen Überlieferung erfahren, Fāṭima in der *mi‘rāğ*-Nacht gezeugt. Abū Ḥanīfa nun und seine Schule sind in Kūfa zuhause; es wäre fast zu erwarten, daß er, dessen Beziehungen zum Ḥadīṭ schon durch seinen *Musnad* über allen Zweifel bezeugt sind⁷⁹, und auch seine Schüler in der Widerlegung von Ḍirār’s These auf Ḥadīṭ zurückgriffen. Genau dies ist aber bei unserem Text nicht der Fall: in *d*¹, wo es besonders nahegelegen hätte, wird rein koranisch argumentiert; der *mi‘rāğ*-Beweis ist völlig ausgeklammert.

Damit scheint der Autor der Widerlegung am ehesten in Kreisen zu suchen, die dem Ḥadīṭ distanzieren oder gar ablehnend gegenüberstanden, eben in der Mu‘tazila, aber nun nicht in der Generation, die von Ḍirār’s These noch nichts wußte, sondern bei jenen Theologen, die um die Wende zum 3. Jh. lebten. Wir müssen dabei nicht unbedingt an Abū l-Huḍail und Bišr b. al-Mu‘tamir denken; es ist möglich, daß Ḍirār in Bašra auch bei anderen auf Opposition stieß, die sich noch der Ansichten des ‘Amr b. ‘Ubaid und des Ḥasan al-Bašrī entsannen. Bei Abū l-Huḍail kam ja dann Neues hinzu: die Lehre, daß die Seligen von einem bestimmten Augenblick an, wenn alles Geschaffene zu Ende kommt, in einen Zustand völliger Bewegungslosigkeit eintreten⁸⁰ – wahrscheinlich ein Reflex der christlichen Vorstellung von der ἀνάπαυσις, die sich schon in den Apokryphen⁸¹ und von daher auch in manchen frühkirchlichen gnostischen Quellen findet⁸².

76 Ed. Mekka 1349, s. 350, 12 ff., s. 120.

77 Vgl. für den ersteren Komplex etwa Muslim, *Imāra* 121 und Ṭabarī, *Tafsīr* 3vII 386 ff. nr. 8206–8208, nr. 8218; für den letzteren etwa Ibn Ḥanbal, *Musnad* 1 375, 10 ff./ 2v 189 nr. 3556.

78 s. o. s. 1048.

79 Vgl. GAS 1/414 ff.

80 Ich möchte auf dieses Theologoumenon, das schon innerhalb der Mu‘tazila, vor allem aber bei den Häresiographen auf Spott gestoßen ist, hier nicht näher eingehen. Vgl. dazu R.M. Frank, *The Metaphysics of Created Being according to Abū l-Hudhayl al-Allāf* 26 (mit zahlreichen Verweisen). Ausgelöst war es anscheinend durch eine Kritik des Skeptikers Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs (vgl. den von M. Abū Rīda, Kairo 1969, edierten späten mu‘tazilitischen Text *Fī t-tauḥīd* [= Abū Rašīd an-Naisābūrī, *Ziyādāt Šarḥ al-uṣūl?*], s. 264, pu. ff.).

81 Vgl. II. Clem. 5, 5.

82 Vgl. dazu W. Bauer, *Wörterbuch zum NT* 117 s. v.; Lampe, *Patristic Greek Lexikon* 115 b und van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand* 127 f.

Das Material, das wir über Ḥasan al-Baṣrī und die beiden „Begründer“ der Mu'tazila fanden, hat noch einmal deutlich gemacht, daß Ḍirār innerhalb seiner Schule in der Tat Neues vorgebracht hat; vor ihm scheint man über das Problem, ob Paradies und Hölle schon existieren, dort kaum reflektiert zu haben. Das führt uns nun zu einer letzten Frage, wie nämlich Ḍirār zu seiner These gekommen ist. Verwandtes findet sich bei Ğāhm b. Šafwān (hingerichtet 128/746); er betrachtete Paradies und Hölle gleichfalls als endlich, nur nicht a parte ante, sondern a parte post: Gott wird am Ende der Zeiten wieder einzig und allein da sein, wie er dies zu Anfang war; die Schöpfung ist, mitsamt Paradies und Hölle, nur Intermezzo⁸³. Ğāhm begründet dies mit Sure 57/3: „Er ist der Erste und der Letzte“⁸⁴; wahrscheinlich hat er, wenn wir einer späteren Quelle trauen dürfen⁸⁵, auch Sure 28/88 herangezogen: „Alles ist dem Untergange geweiht, nur er nicht.“⁸⁶ Letzteres würde ihn rein äußerlich mit Ḍirār zusammenbringen⁸⁷; aber dieser zog doch daraus einen etwas anderen Schluß. Hier wie in anderen Punkten hat Ḍirār sich mit Ğāhm auseinandergesetzt, ist aber dann seinen eigenen Weg gegangen⁸⁸. Das bedeutet, daß wir auch in unserem Fall mit dem Hinweis auf Ğāhm nur etwas gewinnen für die Frage, warum Ḍirār sich überhaupt diesem Problem zuwandte, nicht aber dafür, warum er es gerade in dieser Form gelöst hat.

Ähnliches gilt für den Versuch, Ḍirārs Lehre auf außerislamische | Wurzeln zurückzuführen. Zwar lokalisieren die Kirchenväter das Paradies Adams niemals im Himmel, sondern auf der Erde oder der „Gegenerde (ἀντίχθων)“; daß das Paradies im Himmel und ungeschaffen sei, findet sich nur gelegentlich in

83 Vgl. Aš'arī, *Maqālāt* 148, ult. ff. RITTER; Malaṭī, *Tanbīh* 76, pu. ff. DEDERING / 98, 9 ff. KAUTARĪ, dort durchsetzt mit polemischen Schlußfolgerungen des Häresiographen; Ibn Ḥanbal, *Radd 'alā l-Ğāhmīya*, Übs. Seale, *Muslim Theology* 123. In einem späten mu'tazilitischen Text (*Ziyādāt Šarḥ al-uṣūl* des Abū Rašīd an-Naisābūrī?) wird diese Lehre neben Ğāhm auch einem gewissen Baṭīḥī (Biṭṭīḥī?) zugeschrieben; jedoch ist er leider nicht mit Sicherheit zu identifizieren (vgl. *Fī t-tauḥīd*, ed. Abū Rīda, s. 269, 12 f.). Bei Ḥwārizmī, *Mafātīḥ al-'ulūm* 26, 6 f. VAN VLOTEN lautet sein Name Ismā'īl al-Biṭṭīḥī; seine Schule scheint im Osten recht verbreitet gewesen zu sein.

84 Vgl. Ibn Ḥanbal, *ib.*

85 Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 84, 12 ff.; vgl. auch *Ta'riḥ Baġdād* XIII 161, pu. ff.

86 Es mag sein, daß Ğāhm deswegen Gott nicht *šai'* „Etwas“ nennen wollte (vgl. Aš'arī, *Maqālāt* 518, 5 f. und meine *Erkenntnislehre des Īcī* 193 f.); „alles“, *kullu šai'* in im Arabischen, hätte ja sonst Gott miteinbezogen. Die systematische Einordnung von Ğāhm's Theologoumena ist noch nicht restlos geklärt; vgl. vorläufig Watt, *Free Will and Predestination* 72 und 102 sowie vor allem R.M. Frank in: *Muséon* 78/1965/398 ff.

87 Vgl. oben Argument a.

88 Vgl. *Der Islam* 43/1967/271 und 279.

den Apokryphen und wird häufig widerlegt⁸⁹. Zwar ließ man auch die Höllenstrafe erst mit dem Jüngsten Gericht eintreten, bis dann mit Gregor dem Großen (gest. 604) sich die gegenteilige Auffassung durchsetzt⁹⁰. Grundbestandteile der ḏirāritischen Lehre sind also in christlicher Umgebung in viel stärkerem Maße dominant gewesen als im Islam; für die christliche Theologie lag ja, da sie das jenseitige Paradies spiritueller verstand als der Islam, das Problem ohnehin etwas anders. Aber es fehlt doch ein charakteristischer Zug: die Frage, ob Paradies und Hölle jetzt bereits geschaffen sind oder nicht, scheint niemals kontrovers geworden zu sein. Wiederum also hat Ḍirār zumindest den Akzent anders gesetzt, und wiederum bleibt die Frage offen, welches Motiv ihn zur Behandlung der Frage und zu seiner eigenen Entscheidung darin bewog.

Zu erwähnen bliebe, daß der Problembereich im späten Mittelalter noch einmal gewisse Aktualität erhalten hat. Papst Benedikt XII. (1334–1342) stellt in seiner *Constitutio Benedictus Deus* vom 29.1.1336 fest, daß die „Seelen aller Heiligen auch vor der Auferstehung ihres Leibes und dem allgemeinen Gericht im Himmel sind und die göttliche Wesenheit schauen“; er richtete sich damit gegen eine Lehre seines Vorgängers Johannes XXII. (Jacques Duèze aus Cahors), der 1316–1334 in Avignon residiert hatte (vgl. zu ihm LThK² v 993 f.). Jedoch hatte dieser gar nicht geleugnet, daß die Heiligen bereits jetzt im Himmel weilen, noch erst recht, daß das Paradies jetzt schon existiert; er hatte ihnen nur die *visio beatifica* bis zum Zeitpunkt des Gerichtes abgesprochen – sie schauen vorläufig nur die Menschengestalt Christi (vgl. D. Douie in: *Dominican Studies* 3/1950/159 und 161). Zudem ist dies damals neu entwickelt, nicht etwa aus den Kirchenvätern herausgelesen; auch rein genetisch ergibt sich also keine Beziehung zu den Überlegungen im Bereich des Islam.

Noch einmal müssen wir uns darum im frühen Islam selber umschaun. In der Mu‘tazila berief man sich auf eine Exegese des Ibn ‘Abbās zu Sure 2/36, wonach *habaṭa* bei Adam einfach aussagt, daß er in einer bestimmten Gegend „gelandet“ sei, sich „niedergelassen“ habe; man schloß daraus, wohl zu Recht, daß Ibn ‘Abbās an ein irdisches Paradies gedacht habe. Ibn Qaiyim al-Ġauziya stellt dazu fest, daß noch Ibn Qutaiba in seinem *K. Ġarīb al-Qur‘ān* diese Exegese |

89 Vgl. etwa das Fragment aus Hippolyts *In Hexaemeron*, in: PG x 584; dazu *Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* XIII₂ Sp. 1603 ff.

90 Vgl. etwa Irenaeus, *Contra Haereses* v 31, 2; dazu LThK² v 448.

als einzige kommentarlos referiert⁹¹; auch Ṭabarī hätte er dazu anführen können⁹². Deutlicher noch Wahb b. Munabbih: er hatte sich ganz klar dafür ausgesprochen, daß Adam auf Erden geschaffen und ihm dort der Garten Eden zugewiesen worden sei⁹³. Jedoch ist kaum ein Zweifel, daß auch bei diesen Zeugnissen die systematische Verknüpfung fehlt, welche Ḍirār dem Ganzen gegeben hat; es handelt sich um exegetische Äußerungen, die ebensowenig schon einen theologischen Bezug besitzen wie die entgegengesetzten Stellungen des Ḥasan al-Baṣrī⁹⁴.

Weiterkommen läßt sich wohl nur, wenn es gelingt, die Spannung zwischen der Ewigkeit von Paradies und Hölle und ihrer Begrenztheit a parte ante als *theologisches* Problem irgendwo in der Zeit vor Ḍirār, also in den Überlieferungen des ersten und beginnenden zweiten Jahrhunderts der Hiğra, zu orten. Da scheint nun wichtig, daß in einem apokryphen Ḥadīṭ zur *qadar*-Frage, welches Abū Bakr al-Āğurrī (gest. 369/790) in seinem *K. aš-Šarīa* bewahrt, davon ausgegangen wird, das Bekenntnis zur Prädestination setze u. a. voraus, daß Paradies und Hölle vor aller Schöpfung geschaffen seien⁹⁵. Wie dies gemeint ist, wird dort nicht ganz deutlich gesagt. Jedoch gibt uns eine andere Quelle vielleicht den Schlüssel an die Hand, sie zugleich früh genug, um uns über Ḍirār zurück in die Vergangenheit zu führen: eine Widerlegung der Qadarīya, die von Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya, einem Enkel ‘Alī’s, stammt und anscheinend um 75/694, in jedem Fall aber vor der Jahrhundertwende verfaßt wurde. Sie ist nur noch bruchstückhaft im Rahmen einer Gegenschrift erhalten, die der – von mu‘tazilitischer Tradition geprägte – Zaiditenimām al-Hādī ilā l-ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusain (245/859–298/911) zwei Jahrhunderte später zusammenstellte; jedoch scheint nichts Wesentliches aus ihr verloren⁹⁶.

An zwei Stellen wird dort die Hölle mit in die Argumentation einbezogen, 125
zuerst in § 5⁹⁷. Dort heißt es:

91 *Miftāḥ* I 19, -6 und 30, 19 ff. nach *Ġarīb al-Qur’ān* 46, 8f. Ṣaqr.

92 *Tafsīr* ³¹ 534, 12.

93 Vgl. Ibn al-Qaiyim I 19, -5 ff.

94 S. o. s. 1048.

95 Vgl. Ed. Kairo 1369/1950, s. 192, -5 f.; dazu meine im Druck befindliche Studie *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Kap. VI h, Anm. 39.

96 Vgl. GAS I /595. Edition, Übersetzung und Kommentar des Textes sind von mir zum Druck vorbereitet; sie werden in den *Beiruter Texten und Studien* voraussichtlich i.J. 1974 erscheinen. Ich habe dort auch ausführlich zur Frage der Echtheit Stellung genommen; letztere muß hier einmal ohne weitere Erörterung vorausgesetzt werden.

97 Nach der Zählung meiner Edition.

Gebt uns Bescheid, ob Gott bei ihnen (den Menschen) das Gute gewollt hat und dann sie (die Hölle) für sie einrichtete, oder ob er (von vornherein) bei ihnen das Böse wollte! Wenn sie dann sagen: ‚Er wollte das Gute bei ihnen‘, so ist ihnen zu antworten: ‚Wie denn das, wo er sie (die Hölle) doch geschaffen hat in dem Wissen, daß sie von ihr keinen Nutzen haben würden und daß sie nur zu ihrem Schaden sei?‘ Wenn sie aber behaupten, er habe sie für sie geschaffen, um ihnen zu schaden, dann ist ihre Lehre widerlegt.

Bewiesen werden soll mit diesem Passus, daß Gott von vornherein auch das Böse wollte. Dies geschieht damit, daß man auf die Existenz der Hölle verweist; mit ihr ist vorausgesetzt, daß manche Menschen in sie eingehen werden, und damit wiederum, daß diese von Anfang an zum Bösen bestimmt sind. Der Gedankengang ist lückenhaft und auffallend naiv; manche Distinktionen, die ein späterer Theologe nicht hätte ignorieren dürfen, fehlen hier völlig. Nicht gesehen ist, daß eine generelle Vorherbestimmung eines Teiles der Menschheit zur Verdammnis noch nichts über die individuelle Vorherbestimmung des Einzelnen besagt; ebensowenig, daß es hier im Grunde nur um Vorherwissen geht, nicht um Vorherbestimmung, und daß Gott, wie Ḥasan al-Baṣrī bereits betonte⁹⁸, auch eine freie Entscheidung des Menschen vorherwissen kann. Daß diese Unschärfe sich aus der frühen Zeitstellung des Dokumentes erklärt und nicht etwa aus momentaner theologischer Geistesabwesenheit, wird daraus deutlich, daß auch in dem zweiten Passus, § 36, in ähnlicher Weise argumentiert wird:

... die Frage nach dem Worte Gottes: ‚So ist an denen, die ungläubig waren, das Wort deines Herrn in Erfüllung gegangen, (nämlich) daß sie Insassen des Höllenfeuers sein sollen‘ (Sure 40/6), nach seinem Wort: ‚Und das Wort deines Herrn ist in Erfüllung gegangen (das besagt): Ich werde wahrlich die Hölle mit lauter Dschinn und Menschen anfüllen‘ (Sure 11/119) und nach seinem Wort: ‚Wenn wir gewollt hätten, hätten wir einem jeden seine Rechtleitung gegeben. Aber das Wort von mir ist in Erfüllung gegangen (das besagt): Ich werde wahrlich die Hölle mit lauter Dschinn und Menschen anfüllen‘ (Sure 32/13). Da ist ihnen zu sagen: ‚Gebt uns Bescheid über die Menschen allesamt: hätten sie insgesamt Gott gehorchen können, so daß sie ihm nicht zuwiderhandelten, und hätten sie allesamt ihn verehren können und niemanden sonst, so daß er ihnen das Paradies zuspräche und die Hölle verschlösse, niemand also von ihnen in sie einginge?‘ Wenn sie sagen: |

126

98 Vgl. seine *Risāla* an ‘Abdalmalik, ed. Ritter in: *Der Islam* 21/1933/77, 4 ff.

„Ja“, so strafen sie die Schrift Lügen; sie behaupten ja, es stünde in ihrer Macht, das Wort Gottes zunichte zu machen. Und wenn sie sagen: „Nein; sie hätten ihm nicht gehorchen noch ihn verehren können“, so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre und macht ihr Argument zunichte.

Auch hier ist die koranische Vorhersage der Höllenstrafe Beweis dafür, daß Menschen (und Ğinn) in die Hölle geworfen werden und darum jetzt schon dazu vorherbestimmt sind, und wiederum zeigen sich dieselben Schwächen der Argumentation. Der Gedanke, daß die Hölle zur Zeit noch gar nicht existiere, kommt nicht ins Gespräch und ist offenbar noch unbekannt. Aber es mußte doch naheliegen, hier anzusetzen, um den prädestinatianischen Konsequenzen auszuweichen: erst wenn die Hölle noch nicht geschaffen ist, besteht zumindest die theoretische Möglichkeit, daß *alle* Menschen sich entsprechend dem Aufruf, der an sie ergangen ist, zum Guten entscheiden; und daß die Qadariten sich diese Möglichkeit entsprechend ihrer Lehre offenhalten wollten, setzt Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya selber mit seiner Frage an sie in § 36 voraus. Während die Prädestinatianer also, unterstützt von bekannten Ḥadīten, davon ausgingen, daß Gott bereits vor aller Zeit seine Geschöpfe auf Paradies und Hölle verteilt⁹⁹, hätte eine gewisse Gruppe systematisch argumentierender Qadariten, eben Ḍirār und seine Schule, aber auch viele spätere Mu‘taziliten, sich darauf geeinigt, daß Hölle und Paradies¹⁰⁰ erst dann geschaffen werden, wenn wirklich feststeht, daß sie „sich lohnen“, also beim Jüngsten Gericht. Hišām al-Fuwaṭī hat ja noch so formuliert: Paradies und Hölle haben vorläufig keinen „Nutzen“ (*fāʿida*), solange sie noch leerstehen; und gerade von ihm berichtete man auch, daß er besonders eindringlich die Willensfreiheit verteidigt habe, mit Konsequenzen für die Koranexegese, die spätere Häresio-graphen zu erstauntem Kopfschütteln veranlaßten¹⁰¹.

Damit wäre, soweit dies bei der fragmentarischen Quellenlage überhaupt möglich ist, die Frage nach Ḍirār’s Motiv hinreichend beantwortet: ihm lag daran, in der Auseinandersetzung mit prädestinatianischen Argumenten den Freiraum der menschlichen Entscheidung möglichst weit abzusichern. Daß er dies gerade in dieser Form tat, | hing natürlich damit zusammen, daß ihm das neue Theologoumenon im Ansatz schon bei Ğāhm b. Ṣafwān und vielleicht auch in christlichen Gedanken, von denen er wußte, vorgegeben war. Bei Ğāhm b. Ṣafwān aber stand es in ganz anderem Kontext; Ğāhm hatte ja auch die

127

99 Vgl. dazu meine Studie *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Kap. 1 b.

100 Wenn bei Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya nur von der Hölle die Rede ist, so deswegen, weil nur die Vorherbestimmung des Bösen ein theologisches Problem war.

101 Vgl. z. B. Šahrastānī, *Mīlāl* 50, 13 ff. Cureton.

Willensfreiheit des Menschen völlig abgelehnt. Ḍirār’s Lehre hat, aristotelisch gesprochen, eine Materialursache und eine Finalursache; beide miteinander verknüpft zu haben, ist Beweis seiner Originalität.

Nachtrag

Zu s. 1046: Ibn Hišām übernimmt die Überlieferungen Wahb b. Munabbih’s nicht von ‘Abdalmun‘im b. Idrīs, sondern von Asad b. Mūsā, einem Urenkel des Kalifen Walīd I., der unter dem Namen Asad as-sunna bekannt war (vgl. R.G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, Wiesbaden 1972, I 290 ff.).