

Josef van Ess

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra

Band III

Josef van Ess

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra

Eine Geschichte des religiösen Denkens
im frühen Islam

Band III



Walter de Gruyter · Berlin · New York 1992

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Ⓢ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ess, Josef van:
Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra :
eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam / Josef
van Ess. – Berlin ; New York : de Gruyter.
Bd. 3 (1992)
ISBN 3-11-013161-7

© Copyright 1992 by Walter de Gruyter & Co., D-1000 Berlin 30

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin

Fritz Meier
zum 80. Geburtstag
(10. 6. 1992)

Rudolf Sellheim
zum 65. Geburtstag
(15. 1. 1993)

Inhalt

C.

Die Vereinheitlichung des islamischen Denkens und die Blüte der Theologie	1 – 508
1. Bagdād	3 – 145
1.1 Die lokale Tradition. Madāʿin	5
1.2 Die Religionspolitik unter al-Manṣūr und al-Mahdī	9 – 30
1.2.1 Die Rāwandīya	10
1.2.1.1 Die „abbasidische Šīʿa“	17
1.2.2 Die Ketzerverfolgung	20
1.2.3 Das Religionsgespräch mit dem Patriarchen Timotheos und das Verhältnis zu den Christen	22
1.2.4 Das Verhältnis zur Šīʿa und das Erstarren der Sunniten	28
1.3 Der Aufstieg der Muʿtazila	31 – 92
1.3.1 Dīrār b. ʿAmr	32 – 63
1.3.1.1 Dīrārs Rolle als Theologe. Seine Werke	35
1.3.1.2 Seine Ontologie	37
1.3.1.2.1 Die Beziehung zur Antike	42
1.3.1.3 Das Menschenbild	44
1.3.1.4 Die <i>māhīya</i> Gottes und der sechste Sinn des Menschen	49
1.3.1.5 Die Quellen der Erkenntnis	51
1.3.1.5.1 „Skripturalistische“ Theologie	52
1.3.1.6 Dīrārs politische Theorie	55
1.3.1.7 Schüler Dīrārs	59
1.3.2 Muʿammār	63 – 92
1.3.2.1 Muʿammārs System	67
1.3.2.1.1 Der Atomismus Muʿammārs und seine Naturphilosophie	67
1.3.2.1.2 Die <i>maʿnā</i> -Theorie	74
1.3.2.1.3 Die Anthropologie	83
1.3.2.2 Die Nachfolge	88

1.4	Die Zeit nach dem Sturz der Barmakiden	93 – 145
1.4.1	Hārūn ar-Rašīd und die Šīʿa	93
1.4.2	Der Einfluß der Volksfrömmigkeit	99
1.4.3	Volksnahe Theologie	106
1.4.3.1	Bišr b. al-Muʿtamir	107 – 130
1.4.3.1.1	Bišrs System	115
1.4.3.1.1.1	Die <i>tawallud</i> -Theorie	116
1.4.3.1.1.2	Der Wille Gottes und sein Gnadenerweis (<i>lutf</i>)	121
1.4.3.1.1.3	Glaube und Sünde	126
1.4.3.1.1.4	Die politische Theorie	129
1.4.3.2	Šūfiyat al-Muʿtazila	130
1.4.3.2.1	Murdār	134
1.4.3.2.2	Anthropomorphistische Tendenzen	142
2.	Reichsteilung und Bürgerkrieg	147 – 197
2.1	Der Aufstand des Abū s-Sarāyā	150
2.2	Maʿmūn und ʿAlī ar-Riḍā	154
2.3	Theologen in der Umgebung al-Maʿmūns. Tūmāma b. Ašras	159
2.4	Das Gegenkalifat des Ibrāhīm b. al-Mahdī	173 – 190
2.4.1	Bišr al-Marīsī	175
2.4.2	Die Hinrichtung des Muḥammad b. al-Furāt	188
2.4.3	Ismāʿīl al-Ġauzī	189
2.5	Maʿmūns Rückkehr nach Baġdād	191 – 197
2.5.1	Die Ermordung des Faḍl b. Sahl. Muwais b. ʿImrān . .	191
2.5.2	Der Tod des ʿAlī ar-Riḍā	196
3.	Al-Maʿmūn in Baġdād. Die Blüte der muʿtazili- tischen Theologie	199 – 508
3.1	Maʿmūns geistiges Profil und das intellektuelle Leben am Hof in Baġdād	200
3.2	Die großen muʿtazilitischen Systematiker	209 – 445
3.2.1	Abū l-Huḍail	209 – 296
3.2.1.1	Biographische Nachrichten	210
3.2.1.2	Seine Werke	220
3.2.1.3	Die Lehre Abū l-Huḍail's	223
3.2.1.3.1	Die „Physik“	224 – 244

3.2.1.3.1.1	Körper und Akzidenzien. Atomismus	224
3.2.1.3.1.2	Das Geschaffensein und der Gottesbeweis <i>e contingentia mundi</i>	229
3.2.1.3.1.3	Beständige und nichtbeständige Akzidenzien	232
3.2.1.3.1.4	Die Bewegungslehre	233
3.2.1.3.1.5	Die Stellung der Erde im Raum	238
3.2.1.3.1.6	Luft und Licht	239
3.2.1.3.1.7	Akzidenzien ohne Substrat. Die Zeit	240
3.2.1.3.1.8	Gleichheit und Verschiedenheit	243
3.2.1.3.2	Die Anthropologie	245 – 265
3.2.1.3.2.1	Die Einheit der Person	245
3.2.1.3.2.2	Das Handeln	247
3.2.1.3.2.3	Wahrnehmung und Erkenntnis	250
3.2.1.3.2.4	Auferstehung und jenseitiges Leben	255
3.2.1.3.2.5	Satan und die Dämonen	264
3.2.1.3.3	Hermeneutische und kriteriologische Fragen	265 – 270
3.2.1.3.3.1	Koranexegese	265
3.2.1.3.3.2	Die Wahrheit der Prophetenüberlieferung	266
3.2.1.3.3.3	Juristische Methodik	268
3.2.1.3.4	Das Gottesbild	270 – 286
3.2.1.3.4.1	Einzigkeit und Allgegenwart	270
3.2.1.3.4.2	Attributenlehre	272
3.2.1.3.4.3	Allmacht und Heilsplan	276
3.2.1.3.4.4	Erschaffung und Schöpfung	280
3.2.1.3.4.5	Die göttliche Rede	283
3.2.1.3.5	Die Sündenlehre	286
3.2.1.3.6	Die politische Theorie	290
3.2.1.4	Das Nachleben	291
3.2.2	Nazzām	296 – 445
3.2.2.1	Nazzām als Dichter und Literat	302
3.2.2.2	Nazzām als Theologe	307
3.2.2.2.1	Die „Physik“	309 – 369
3.2.2.2.1.1	Auseinandersetzung mit dem Atomismus. Die unendliche Teilbarkeit und die Theorie vom „Sprung“	309
3.2.2.2.1.1.1	Antike Vorbilder	323
3.2.2.2.1.2	Allgemeine Bewegungslehre. Der <i>i'timād</i> -Begriff	324
3.2.2.2.1.3	Die Lehre von den Körpern	331
3.2.2.2.1.3.1	Die Mischungslehre	335
3.2.2.2.1.3.2	Der Verbrennungsvorgang	342
3.2.2.2.1.3.3	Weitere Wirkungen des Feuers	345
3.2.2.2.1.3.4	Die übrigen Elemente	347

3.2.2.2.1.4	Das Verhältnis zur zeitgenössischen Medizin	352
3.2.2.2.1.5	Die Sinneswahrnehmungen	353
3.2.2.2.1.5.1	Der Gesichtssinn. Die Farbenlehre	354
3.2.2.2.1.5.2	Das Gehör. Akustik	356
3.2.2.2.1.5.3	Die übrigen Sinneswahrnehmungen	359
3.2.2.2.1.6	Bewegung als Akzidens	360
3.2.2.2.1.7	Charakter und Intention der Nazzāmschen Theorie . . .	362
3.2.2.2.2	Die Anthropologie	369–380
3.2.2.2.2.1	Der Geist	369
3.2.2.2.2.2	Geist und Körper	374
3.2.2.2.2.3	Das menschliche Handeln	377
3.2.2.2.3	Wissen und Erkenntnis	380–392
3.2.2.2.3.1	„Notwendiges“ und „erworbenes“ Wissen	380
3.2.2.2.3.2	Die Verlässlichkeit der Überlieferung	382
3.2.2.2.3.3	Die Problematik des <i>iğmā'</i>	385
3.2.2.2.3.4	Die Abkehr vom Analogieschluß. Juristische Sonder- meinungen	387
3.2.2.2.3.5	Der Rückgriff auf den Koran und die Dekadenz der <i>ṣahāba</i>	389
3.2.2.2.4	Theologie	392–413
3.2.2.2.4.1	Die Auseinandersetzung mit den Nichtmuslimen	392
3.2.2.2.4.1.1	Die Dualisten und die Dahriya	392
3.2.2.2.4.1.2	Die Juden	394
3.2.2.2.4.1.3	Die Christen	397
3.2.2.2.4.2	Systematische Theologie	399
3.2.2.2.4.2.1	Die „Wesensattribute“ Gottes	399
3.2.2.2.4.2.2	Das göttliche Handeln	401
3.2.2.2.4.2.2.1	Wollen und Erschaffen	401
3.2.2.2.4.2.2.2	Gottes Gerechtigkeit und seine Macht, Unrecht zu tun	403
3.2.2.2.4.2.2.3	Die göttliche Rede. Der Koran	408
3.2.2.2.5	Ethik. Sünde und Glaube	413
3.2.2.2.6	Politische Theorie	416
3.2.2.2.7	Das Nachleben	418–445
3.2.2.2.7.1	ʿAlī al-Uswārī	419
3.2.2.2.7.2	Ṣāliḥ Qubba	422
3.2.2.2.7.3	Vertreter der Seelenwanderung	428
3.3	Die Miḥna	446–508
3.3.1	Die Edikte al-Maʿmūns	452
3.3.2	Die Verfolgung des Ibn Ḥanbal. Die Quellenlage	456
3.3.2.1	Die zweite Verhandlung gegen Ibn Ḥanbal	460

3.3.3	Die Entwicklung bis zum Aufstand des Aḥmad b. Naṣr al-Ḥuzā'ī	465
3.3.4	Die <i>miḥna</i> in den Provinzen	473
3.3.5	Zur Biographie des Ibn Abī Duwād. Das Ende der <i>miḥna</i>	481
3.3.6	Anhang: Zwei Apokrypha	502

Teil C

Die Vereinheitlichung des islamischen Denkens und die
Blüte der Theologie

1. Baġdād

Mit der Gründung von Baġdād vollzieht sich in der Geistesgeschichte des Islam eine entscheidende Wende. Diese Feststellung klingt für jeden, der die Entwicklung rückblickend betrachtet, banal. Für die Zeitgenossen aber war, was sich da vollzog, zu komplex, als daß sie es bewußt wahrgenommen und auf den Begriff gebracht hätten. Sie haben festgehalten, wie sorgfältig al-Manšūr das Gesicht der Stadt plante, wie er, vielleicht im Anschluß an ostiranische Vorbilder, sie ganz kreisrund bauen ließ und wie er sie innerhalb der Mauern nach klaren geometrischen Prinzipien, allerdings auch unter Beachtung strikter Sicherheitsgrundsätze, parzellierte, und sie haben auch notiert, daß er, abergläubisch wie die meisten Herrscher, den Zeitpunkt der Grundsteinlegung durch seinen Hofastrologen Naubaġt berechnen ließ. Aber welche sozialen Umwälzungen sich daraus ergaben und wie diese das intellektuelle Leben beeinflußt und das Bewußtsein verändert haben, das haben sie nicht gemerkt, jedenfalls uns nicht überliefert.

Die Tiefe des historischen Einschnitts war ja auch gar nicht von vornherein klar. Die Abbasiden hatten mehrfach schon ihre Residenz gewechselt. Saffāġ hatte, nachdem er sich in Kūfa zum Kalifen proklamiert hatte, zuerst in der Nähe von Qašr Ibn Hubaira, auf halbem Wege zwischen Kūfa und dem späteren Baġdād, gewohnt und war dann in einen neugegründeten Palastkomplex bei Anbār umgezogen; Manšūr hatte sich in der Nähe von Kūfa niedergelassen, vermutlich in einer Stadt, die ebenso wie Qašr Ibn Hubaira von dem letzten Gouverneur der Umayyaden erbaut worden war. In Baġdād haben die Kalifen es bekanntlich ebenfalls nicht lange ausgehalten; Sāmarrā, wohin sie sich nach weniger als einem Jahrhundert begaben, ist immerhin ca. 125 km entfernt. Jedoch wurde Baġdād nicht wieder von der Bevölkerung verlassen und vom Regen verwaschen wie die früheren Zentren, die als „Sitz der Hāšimiden“ (Hāšimīya) von den Historikern verzeichnet werden. Die Stadt wuchs vielmehr schnell zu einer Metropole, die auch den zeitweiligen Auszug des Hofes und der Beamten unversehrt überlebte.

Die Texte der einheimischen Geographen sind zusammengestellt bei O. V. Tskitišvili, *K istorii goroda Bagdada* (Tiflis 1968); vgl. etwa Ya'qūbī, *Buldān* 238, 20 ff. oder Ibn al-Faġīh, *Aġbār al-buldān*, Facsimile der Hs. Mašhad 5229 (*Collection of Geographical Works*, Ffm. 1987), S. 55 ff. = Tskitišvili, arab. Teil 3 ff. = hrg. von Š. A. al-'Alī u. d. T. *Baġdād madīnat as-salām* (Paris/Baġdād 1977). Über die Gründung der Stadt handelt jetzt ausführlich Š. A. al-'Alī in dem umfangreichen gleichnamigen Werk *Baġdād madīnat as-salām*, Bd. I: *al-Ġānīb al-ġarbī* (Baġdād 1985). Dazu und zu ihrer wirtschaftlichen Bedeutung vgl. R. Hodges und D. Whitehouse, *Mohammed, Charlemagne and*

the Origins of Europe (Ithaca/London 1983), S. 126 ff. Zur Anlage der Stadt vgl. H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World* 9 ff. (Bağdād als „kosmische Stadt“); B. Brentjes, *Die Stadt des Yima* 62 f. (Bağdād als Rad-Stadt mit dem Palast als quadratischer Nabe); O. Grabar, *The Formation of Islamic Art* 67 ff. und vor allem J. Lassner, *Shaping of the Abbasid Rule* 164 ff. (dort auch S. 169 ff. eine ausführliche – und vielleicht zu skeptische – Auseinandersetzung mit früheren Thesen, in denen fremde Vorbilder angenommen werden). Zur Kontrolle wäre der Stadtplan des Ibn al-Faḡīh bei Tskitišvili, Tafel II (zwischen S. 56 und 57) zu vergleichen. Eine populär geschriebene Geschichte der Stadt bietet R. Levy, *A Baghdad Chronicle*.

Zur Rolle des Astrologen Naubaḡt vgl. Ya'qūbī, *Buldān* 238, 14 f. und *Mušākala* 23, 9 f.; vor der Entscheidungsschlacht gegen Ibrāhīm b. 'Abdallāh i. J. 145 hat sich Manšūr ebenfalls von ihm das Horoskop stellen lassen (Ṭabarī III 317, 11 ff.; dazu Pingree in: *Eliran* I 369 a). Ya'qūbī gibt in seinem *Ta'riḡ* übrigens das Geburtshoroskop jedes Kalifen.

Zu den mehrfach wechselnden früheren Regierungssitzen der Abbasiden vgl. Lassner in: *El²* III 265 f. s. v. *Hāshimiyya*.

1.1 Die lokale Tradition. Madā'in

Bagdād war, bevor das Auge des Kalifen darauf fiel, nur ein kleines Dorf gewesen¹. Der nächste größere Ort, näher jedenfalls als später Sāmarrā und gewiß näher als Kūfa, war Madā'in, das alte Seleukia-Ktesiphon. Manche der Verwaltungs- und Repräsentationsgebäude der Sasaniden hatten die ersten Plünderungen überdauert². Ziyād machte aus der großen Audienzhalle, dem *iwān Kisrā*, eine Moschee; später haben die Statthalter darin gewohnt³. Die frühesten Siedler waren nicht wie in Bašra oder Kūfa die Eroberungstruppen, sondern Angehörige der Azd⁴. Jedoch hielten diese es hier nicht mit den Ḥārīgiten, sondern mit den Šīriten; Kūfa machte seinen Einfluß geltend. Bereits 'Abdallāh b. Saba' soll, als 'Alī ihn aus Kūfa verbannte, dorthin ausgewichen sein⁵. Darum wurde die Stadt i. J. 68/687 von den Azraqiten heimgesucht; die muslimische Bevölkerung hatte hohe Verluste⁶. Die Mehrzahl der Einwohner allerdings waren wohl alteingesessene Angehörige anderer Religionen, die kaum Lust hatten, sich für die Muslime zu schlagen, und vermutlich von den Ḥārīgiten auch geschont wurden. Sie lebten auf dem Westufer des Tigris, die Juden in Māḥōzā⁷, die Christen in Kōḥē. Bis zur Gründung Bagdāds residierten hier sowohl der jüdische Exilarch als auch der nestorianische Katholikos⁸; sogar das Oberhaupt der Manichäer kehrte wieder hierher zurück⁹. Das ist mit ein Grund, warum die arabischen Quellen so selten von der Stadt sprechen. Muslime, die sich dort niederließen, entgingen kaum der Assimilation; in Bašra oder Kūfa dagegen waren sie unter sich.

Bestes Beispiel dieser Assimilation war die Gemeinde um den Gnostiker 'Abdallāh b. 'Amr b. Harb al-Kindī, der selber aus nichtislamischer Familie stammte. Er versuchte, den Mythos vom Fall oder Abstieg der Seele im Islam heimisch zu machen. Die Seelen sind, so sagte er, himmlische Lichter, die zur Strafe zu Schatten (*azilla*) verdunkelt worden sind. Sie müssen jetzt, um wieder der Erlösung teilhaftig zu werden, durch verschiedene Leiber hindurchgehen. Die Menschen, die sich in diesem Prozeß nicht bewähren, werden in häßliche Tiere, Mistkäfer oder Kakerlaken, verwandelt¹⁰. Auch die im Koran ausgesprochenen Gebote verstand man in diesem Milieu offensichtlich als Strafe; die Sekte lebte immer in einem latenten Antinomis-

¹ Zur Etymologie des Namens Bagdād vgl. Eilers in: Abh. Bayer. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1982, nr. 5, S. 13.

² Hierzu und zum Folgenden vgl. den Artikel *Madā'in* in: EI² V 945 f.

³ Morony, *Iraq* 76. Zur Gebetsstätte unter Sa'd b. Abī Waqqāṣ s. o. Bd. I 27.

⁴ Morony 251.

⁵ Qāḍī 'Abdalḡabbār, *Faḍl* 143, 9 ff. (nach Ğubbā'ī); Ibn Abī l-Ḥadīd, *ŠNB* V 6, ult.

⁶ Tabarī II 755, apu. ff.

⁷ Zu diesem Ort vgl. J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien* 161 ff. und Morony 310.

⁸ Zur nestorianischen Gemeinde vgl. Fiey, *Topographie chrétienne de Mahozé* in: *Les communautés syriaques*, nr. IX.

⁹ S. o. Bd. I 419.

¹⁰ Zur Vorstellung von der Seelenwanderung im Islam vgl. genauer unten S. 428 ff.

mus. Aus diesen Kreisen hat ʿAbdallāh b. Muʿāwiya manche Anhänger gewonnen¹¹; als er in Kūfa ausgespielt hatte, wurde ihm in Madāʿin gehuldigt. Aber wahrscheinlich hat die Sekte auch lange darüber hinaus noch bestanden; wir hören nur bald nichts mehr von ihr. Bezeichnenderweise hat sich in Madāʿin der Kult um Salmān al-Fārisī entwickelt; sein Grab wird bis heute dort verehrt.

Zur Ḥarbīya vgl. Halm, *Gnosis* 65 ff. und 69 ff.; z. T. gleichlautend auch in: *Der Islam* 58/1981/16 ff. Dazu Madelung in: *EI*² IV 837 b. Neben Ibn Ḥarb kennt der Historiker Aḥmad b. ʿUbaidallāh aṭ-Ṭaqafī, genannt Ḥimār al-ʿUzair, noch einen zweiten Gnostiker aus Madāʿin namens ʿAbdallāh b. Šabra al-Ḥamdānī (Ibn Abī l-Ḥadīd, *ŠNB* V 7, 6); jedoch ist über ihn nichts weiter zu eruieren. Ibn Ḥarb soll sich später zur Sufrīya bekehrt haben (Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 187, pu. ff.). Das kam auch sonst vor (s. o. Bd. II 217), ist aber hier vielleicht nur eine Legende. Es zeigt jedenfalls, daß gemäßigte Ḥārīgiten in Madāʿin Rückhalt fanden.

Der kūfische Einfluß hielt auch in abbasidischer Zeit an. Schon früh wurden Leute aus dem Schülerkreis des Abū Ḥanīfa in Madāʿin zu Richtern eingesetzt, als erster offenbar, zu Beginn von Hārūns Kalifat, also kurz nach 170/786,

Abū Zaid Ḥammād b. Dulail,

der auch bei Ḥasan b. Šālīḥ b. Ḥaiy gehört hatte¹² und bezeichnenderweise von Sufyān aṭ-Ṭaurī ein Ḥadīṭ überlieferte, wonach Muḥammad bei der nächtlichen Reise (*isrāʿ*) Gott in seiner „schönsten Gestalt“ gesehen hatte und von ihm berührt worden war – also vermutlich in Jerusalem, nicht im Himmel wie beim *miʿrāğ*¹³. Er vertrug sich wahrscheinlich recht gut mit der Šīʿa. Dennoch konnte er sich nicht lange halten; er widersetzte sich einer Anordnung des Kalifen und mußte nach Mekka fliehen¹⁴. Dort handelte er mit Seide¹⁵, auch hierin Abū Ḥanīfa ähnlich. Später lebte er in Bagdād; aber zu dieser Zeit war er schon erblindet¹⁶. In Madāʿin folgte ihm anscheinend

Abū Saʿīd Yaḥyā b. Zakarīyāʿ b. Abī Zāʿida Ḥālid b. Maimūn,

gest. um 183/799 im Alter von 63 Jahren¹⁷. Auch er war in Kūfa groß geworden; sein Vater, *maulā* einer Frau der Banū Wādīʿa von den südara-

¹¹ S. o. Bd. II 626.

¹² *Mizān* nr. 2247. Zu Ḥasan b. Šālīḥ s. o. Bd. I 246 ff.

¹³ *TB* VIII 151 ff. nr. 4253; Näheres dazu s. u. Kap. D 1.2.1.2.

¹⁴ *Wakīʿ*, *Aḥbār* III 304, – 6 ff.

¹⁵ *TB* VIII 153, 3; verschrieben *IAW* I 225 nr. 562.

¹⁶ *TB* 152, 11.

¹⁷ „183“ in *IS* VI 274, 11 ff.; Ḥalīfa, *Taʿrīḥ* 730, 8; Ibn al-Ġazarī, *Ṭab.* II 370 nr. 3838; Ibn an-Nadīm 282, apu. ff.; „183 oder 184“ bei Ḥalīfa, *Ṭab.* 399 nr. 1306; „182“ in *Mizān* nr. 9505. „Ġumādā 180“ bei *IAH* IV₂ 144 nr. 609.

bischen Hamdān, hatte dort bereits Ḥadīṭ überliefert¹⁸. Er soll für die übrigen Schüler Abū Ḥanīfa's die Kollegaufzeichnungen geführt haben¹⁹. Selber verfaßte er ein *K. as-Sunan*²⁰. Jedoch verstand er auch etwas von Koranlesung; hier hatte er bei A'maš gelernt²¹. In der Exegese zitierte er den *Tafsīr* des Muğāhid über Ibn Ğuraiğ²². Theologisch stand er der Murğī'a nahe²³. – Murğī'iten hatte es offenbar auch vorher schon am Orte gegeben. Jedenfalls hatte sich

Abū Bišr Warqā' b. 'Umar b. Kulaib al-Yaškurī,

gest. nach 160/777, der nach dem Urteil des Abū Dāwūd ein Murğī'it war²⁴, dort niedergelassen. Man wußte später nicht mehr genau, woher er stammte; man sprach von Ḥorāsān – genauer: von Marv –, aber auch von Ḥwārazm oder Kūfa²⁵. Bekannt wurde er als irakischer Überlieferer und wohl Redaktor von Muğāhids *Tafsīr*; er hatte ihn in Mekka von Ibn Abī Nağīḥ übernommen²⁶. Ibn Ḥanbal hielt ihn für ganz orthodox (*ṣāhib sunna*)²⁷; immerhin war die mekkanische Muğāhid-Schule keineswegs murğī'itisch gewesen, sondern hatte überwiegend der Qadarīya nahegestanden²⁸. Daß Warqā' aber gewisse murğī'itische Präferenzen hatte – die sich vielleicht aus seiner Herkunft erklären –, wird dadurch nahegelegt, daß bei seinem Schüler

Abū 'Amr Šabāba b. Sauwār al-Fazārī al-Madā'inī²⁹,

gest. zwischen 204/819 und 206/822³⁰, diese Tendenz ganz deutlich hervortritt und zu scharfen Angriffen gegen die Šī'iten führte³¹. Allen denen, die sich Glauben ohne Handeln (*'amal*) nicht vorstellen konnten, nahm er dadurch den Wind aus den Segeln, daß er meinte, auch das Bekenntnis sei ja schon ein

¹⁸ Zu ihm TT III 329 f. nr. 616. Auch oben Bd. I 231, Anm. 16.

¹⁹ IAW II 212, 2; allgemein Šaimarī, *Ahbār Abī Ḥanīfa* 150, 8 ff.

²⁰ Ibn an-Nadīm, ib.

²¹ Ibn al-Ġazarī, ib.

²² Ṭabarī I 75, 19 ff.

²³ Ibn Qutaiba, *Ma'ārif* 625, 5; auch Ka'bī, *Qabūl* 216, 10. Vgl. daneben Buḥārī IV₂ 283 f. nr. 2974; 'Uqailī, *Du'afā'* IV 401 nr. 2023; TH 267 f. nr. 252; TT XI 208 ff. nr. 349.

²⁴ TB XIII 486, 18 f. > *Mizān* nr. 9340; TT XI 113 nr. 200. Zum Todesdatum vgl. TH 231, 1 f.

²⁵ TB 484, ult. f. und 485, 11 ff.; auch Buḥārī IV₂ 188 nr. 2648 und IAH IV₂ 50 f. nr. 216.

²⁶ TB 486, 6 ff.; Ibn al-Ġazarī, *Ṭab.* II 358 nr. 3799; dazu GAS 1/37 f. und Azmi, *Studies* 206. Zu seinem Ḥadīṭ Azmi 76 und 88.

²⁷ TB 486, 4.

²⁸ S. o. Bd. II 643 ff.

²⁹ TB 485, 4.

³⁰ TB IX 299, 10 ff.; Ḥalīfa, *Ṭab.* 769, 5 hat „206“. Die Angaben bei Ibn Ḥağar, TT IV 302, 1 ff. sind phantastisch und beruhen auf Lesefehlern. Brentjes hat *Imamatslehren* 49 von dorthier das Datum 255 übernommen.

³¹ IS VII₂ 66, 11 ff.; *Ma'ārif* 527, 7; Karābīsī bei Ka'bī, *Qabūl* 216, – 4; TB IX 297, 17 und 299, 2 ff.; *Mizān* nr. 3652; TT IV 301, 1 ff.

Handeln; Ibn Hanbal nahm ihm das sehr übel³². Er war ein *maulā* der Fazāra und über Bagdād nach Madā'in gekommen; in die Hauptstadt hatte es ihn mit den ḥorāsānischen Truppen verschlagen, zu denen er im Klientelverhältnis stand. In Madā'in hielt er sich abseits – vermutlich wegen des ewigen Ärgers mit den „Rāfiḍiten“. Auf die Dauer zog er weiter nach Mekka; dort verbrachte er seinen Lebensabend³³. Ibn Ma'in hat von ihm den „Tafsīr des Warqā'“, also eben dessen mekkanische Aufzeichnungen nach Ibn Abī Nağīḥ, übernommen³⁴.

³² Ḥallāl, *Musnad* 268, 10 ff.; vgl. auch TB IX 298, 19.

³³ *Ma'ārif* 527, 7 ff.

³⁴ TB IX 298, 13 f.; Horst in: ZDMG 103/1953/296. Vgl. auch Ta'labī, *Kašf*, Einl. 28, 4.

1.2 Die Religionspolitik unter al-Manṣūr und al-Mahdī

Daß Bagdād von Madāʿin her wesentlich beeinflußt worden wäre, wird man kaum annehmen wollen. Manṣūr hatte seine Leute von anderswoher mitgebracht, die Soldaten aus Ḥorāsān, die Beamten zum Teil vielleicht aus Kūfa. Von einigen wissen wir sogar, wo er sie ansiedelte: verdiente Heerführer und enge Mitarbeiter erhielten Grundstücke vor den Mauern der „runden Stadt“; die Soldaten konnten in den Vororten (*arbād*) bauen¹. Die Innenstadt war vor allem dem Palastbezirk und den offiziellen Gebäuden vorbehalten; dort lebten außer dem Kalifen mit seiner Familie in erster Linie hohe Beamte und Würdenträger. Im Westen lagen die Märkte von Karḥ, wo seit jeher Aramäisch sprechende Christen gelebt hatten; sie erhielten jetzt Zuzug von Muslimen, vor allem Šīʿiten². Geistiges Leben spielte sich darum in der Stadt auf mehreren Ebenen ab, die nicht ohne weiteres miteinander kommunizierten: am Hof, innerhalb der „runden Stadt“, und ebenso draußen vor den Mauern, dort bald schon nicht mehr nur in den Villen von Aristokraten und Beamten, sondern auch in den Häusern einer zugewanderten, traditionell religiös interessierten Kaufmannschaft und schließlich sogar in den Reihen des Kleinbürgertums oder des „Proletariats“³. Der Hof schuf dabei Möglichkeiten des Gedankenaustauschs, wie es sie bisher nicht gegeben hatte. Die Tafelrunde (*nudamāʾ*) des Kalifen brachte Intellektuelle der verschiedensten Provenienz zusammen; seit al-Mahdī und mehr noch unter den Barmakiden kam es zu religiösen Streitgesprächen. Stärker als zuvor öffnete man sich hellenistischem Gedankengut; die Religion geriet in Berührung mit Logik und Metaphysik. So geschichtslos die Stadt war, so offen und vielseitig war sie auch. „Das Gute an Bagdād ist“, so sagte Ibn al-Faqīh, „daß die Obrigkeit davor sicher sein kann, daß irgendein Schulhaupt dort die Oberhand gewönne, so wie die Aliden häufig mit der Šīʿa über die Kūfier Macht gewinnen. In Bagdād leben nämlich Gegner der Šīʿa mit der Šīʿa zusammen, Gegner der Muʿtazila mit der Muʿtazila und Gegner der Ḥārīğiten mit den Ḥārīğiten; jede Partei hält die andere in Schach und hindert sie daran, sich zum Herrscher aufzuwerfen“⁴.

Allerdings verlief diese Entwicklung keineswegs geradlinig. Die Religionspolitik der ersten Abbasiden schwankt zwischen einem Laissez-faire und abrupten harten Eingriffen; gefördert haben sie, zumindest in der Theologie, bis in die Zeit al-Maʿmūns kaum je bestimmte Schulen, sondern nur einzelne Personen. Die Eingriffe zielten vor allem darauf ab, sich von dem Erbe des

¹ Vgl. EI² I 896 a. s. v. *Baghdād*; ausführlich El-Ali (Šāliḥ al-ʿAlī) in: *The Islamic City*, ed. Hourani und Stern, S. 92 ff.

² Vgl. EI² IV 652 f. s. v. *al-Karkh*.

³ Zur Entwicklung des Kaufmannsstandes und den kleinbürgerlichen Bewegungen vgl. allgemein Sabari, *Mouvements populaires*; zu den Kaufleuten dort etwa S. 19 ff. und 37 ff. Zur Spannung zwischen den höfischen Wertvorstellungen und den städtischen Versionen des Islams vgl. Lapidus, *History of Islamic Societies* 122 ff.

⁴ Ibn al-Faqīh, *Buldān*, Faks. Ffm. 105, 4 ff. = *Bagdād madīnat as-salām*, ed. Š. A. al-ʿAlī 80, 8 ff.

revolutionären Anfangs zu lösen und ein neues, gemäßigteres Profil zu gewinnen. Man hatte die Revolution zum Erfolg geführt, indem man sich von den Ambitionen und Träumen der Šīiten hatte tragen lassen; konsolidieren konnte man sie nur, indem man die Sunniten gewann. Wenn Ya'qūbī die Tendenzen von Manšūrs Kalifat schlagzeilenhaft zusammenfaßt, so ist das erste, was ihm einfällt, daß dieser Kalif zum erstenmal zwischen Abbasiden und Ṭālibiden, d. h. den Nachkommen 'Alis, geschieden habe⁵. Diese Entscheidung vollzog sich an verschiedenen Fronten, in der Liquidierung Abū Muslim's und der seiner Fahne folgenden iranischen Schwarmgeister⁶ ebenso wie in der Vernichtung der medinensischen Opposition unter an-Nafs az-zakīya. Überall galt es, chiliastische Erwartungen, die den Impetus zum Umsturz geliefert hatten, zu dämpfen oder in die rechte Bahn zu lenken. Paradigmatisch ist hierbei der Zusammenstoß mit der Rāwandīya.

1.2.1 Die Rāwandīya

Ihr Auftreten war so augenfällig, daß es selbst nichtmuslimischen Beobachtern wie Theophanes (bzw. seinen Gewährsleuten) nicht entgangen ist. Dies allerdings auch deswegen, weil die Rāwandīya sich über Iran und den Irak hinaus bis in die Nähe der byzantinischen Grenze verbreitete. Bei Aleppo hätten, so berichtet Theophanes unter dem Jahr 758, also 141 H., Leute ihren gesamten Besitz verkauft und seien dann nackt auf die Mauern gestiegen, um sich von dort herabzustürzen. Sie hätten nämlich geglaubt, in den Himmel fliegen zu können. Sechzehn Rädelsführer seien von dem Statthalter hingerichtet worden¹. Muslimische Quellen bestätigen das, wenngleich im allgemeinen ohne Zeitangabe: irgendwelche Schwachköpfe hätten sich von der Rāwandīya einreden lassen, sie seien Engel; darum hätten sie sich Flügel aus Seide genäht, in die sie Vogelfedern hineingesteckt hätten. Als sie dann versucht hätten, von einem Hügel (*tall*) in Aleppo – dem Burgberg? – herunterzusegeln, hätten sie sich allesamt den Hals gebrochen.

Maqdisī, *Bad'* V 132, 1 ff.; kürzer Azdī, *Ta'riḫ al-Maṣīl* 173, apu. f.; Ibn al-'Adīm, *Zubdat al-ḥalab* I 59, 10 ff. (= Freytag, *Selecta ex historia Halebi* 15, 12 ff.). Dazu Friedländer in: JQR, NS 2/1911-2/503 f.; die Seidengewänder, über die Friedländer ib. 505, Anm. 122, im Anschluß an Ibn al-'Adīm nachdenkt, sind wohl aus den seidenen Flügeln mißverstanden. Man vergleiche die Flugversuche des Philologen al-Ġauharī (Yāqūt, *Iršād* II 269, 2 ff.) und vor allem des Spaniers 'Abbās b. Firnās (Vernet, *Cultura hispanoárabe* 28). Das Datum 141 steht in den arabischen Quellen nur bei Ibn al-'Adīm, dort auch die Notiz, daß die Rāwanditen außerdem noch in Ḥarrān auftraten.

⁵ *Mušākala* 22, pu. ff.; dazu Nagel, *Rechtleitung* 300.

⁶ Vgl. etwa Bd. II 25 und 632 zu Sinpād in Hamadān.

¹ Theophanes 430, 23 ff./übs. Breyer in: *Byz. Geschichtsschreiber* VI 75 („Beroia“ und „Chalkis“ beziehen sich hier auf die Gegend von Aleppo und Antiochien).

Dieses spektakuläre Ereignis zeigt die Verzweiflung, mit der eine lange Entwicklung sich überschlug. Ein paar Jahre zuvor, 136/754 oder 137/755², war es in Hāšimīya zu dem „Tag der Rāwandīya“³ gekommen, an dem al-Mansūr zum erstenmal Truppen gegen sie einsetzte. Die Wurzeln aber lagen in vor-abbasidischer Zeit, in der *da'wa* in Iran. Die Abbasiden hatten, seitdem sie ihre Ansprüche anmeldeten, mit kaisānitischen Vorstellungen operiert. Auch die offizielle Geschichtsschreibung leugnete das später nicht⁴; die Kaisāniya war bis ins 2. Jh. hinein innerhalb der irakischen und iranischen Šī'a die beherrschende Kraft⁵. Die Legitimation der abbasidischen Linie bewies man durch das Testament, in dem Abū Hāšim, der Sohn des Muḥammad b. al-Ḥanafīya, kurz vor seinem Tode bei einem Besuche in Ḥumaima Muḥammad b. 'Alī, den Enkel des 'Abdallāh b. 'Abbās, zu seinem Erben eingesetzt hatte⁶. Bukair b. Māhān, der erste *dā'ī* der Abbasiden in Iran, hat sich auf dieses Dokument berufen⁷. Aber die Kalifen übernahmen so nicht nur einen politischen Anspruch, sondern auch die Spekulationen und Hoffnungen, die sich mit ihm verbanden. Die beiden Fahnen, unter denen die Truppen der Revolution sich versammelten, hießen „Schatten“ und „Wolke“; der Anklang an den „Schatten“ Gottes und an die Wolke, in der 'Alī oder der Mahdī erscheinen werde, war, wie auch immer man später die Namen interpretierte, gewiß nicht bloßer Zufall⁸. Abū Salama, der 127/744 als Abgesandter nach Ḥorāsān ging, soll dort in bestimmten Kreisen als Prophet angesehen worden sein⁹. In der Frühphase der *da'wa*, irgendwann zwischen 117/735 und 120/738, ließ Asad b. 'Abdallāh al-Qasrī¹⁰ einen gewissen Ablaq mit seinen Anhängern kreuzigen, der, selber leprakrank und darum wohl der „Gefleckte“ geheißt, behauptet hatte, daß der Geist Jesu über 'Alī in Ibrāhīm, den Sohn des Muḥammad b. 'Alī, den die abbasidischen *du'āt* damals den „Imam“ nannten, eingegangen sei. Nach dem Bericht bei Ṭabarī, in dem wir dies erfahren, war das der Beginn der Rāwandīya¹¹.

² So Ṭabarī III 129, 12 f. nach ungenannter Quelle. Wenn er selber das Ereignis s. a. 141 bringt, so wohl in Kongruenz mit dem vorhergenannten Vorfall in Aleppo. Jedoch besteht bei der ausgedehnten Geschichte der Bewegung (s. u.) kein Anlaß, die beiden Dinge zu kombinieren. Balādūrī versetzt das Ereignis in das Jahr 139 oder den Anfang des Jahres 140 (*Ansāb* III 235, 9 ff., wo übrigens die gleiche Quelle zugrundeliegt wie bei Ṭabarī). Dīnawarī verzeichnet weitere Unruhen s. a. 142 (*Aḥbār tiwāl* 384, 1 ff.).

³ Ṭabarī III 118, 19; Balādūrī III 208, 4.

⁴ *Aḥbār al-'Abbās* 165, 2 ff.; dazu F. 'Umar, *Ṭabī'at ad-da'wa al-'Abbāsīya* 113.

⁵ S. o. Bd. I 304 ff.

⁶ EI² III 574. Auf die Frage der Echtheit des Testaments braucht hier nicht eingegangen zu werden. Vgl. dazu Moscati in: RSO 27/1952/28 ff.; Nagel, *Untersuchungen* 45 ff.; Sharon, *Black Banners* 121 ff.; F. 'Umar, *Buḥūt* 53 ff.; Lassner in: IOS 10/1980/78 f. und jetzt in: *Islamic Revolution and Historical Memory* 55 ff.

⁷ Pseudo-Nāšī, *Uṣūl* 30 f. § 46. Zu ihm EI² I 1292 f.; Daniel, *Khurasan* 29 ff.; Sharon 147 ff.

⁸ Ṭabarī II 1954, 2 ff. Zu „Schatten Gottes“ als Ehrenbezeichnung der Abbasidenkalifen vgl. F. 'Umar, *Buḥūt* 234 ff.

⁹ So von einem weiter nicht bekannten Hāšim aus Marv (Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ* II 353, pu. ff.).

¹⁰ Zu ihm s. o. Bd. II 509 und 513, Anm. 31.

¹¹ III 418, 10 ff.; dazu Lassner in: Clover/Humphreys, *Late Antiquity* 252 f.

Nun kommt es darauf an, wie man das nimmt. Für die Häresiographen ist „Rāwandīya“ ein Generalnenner, unter dem man fast alles zusammenfaßt, was sich an Schwärmertum in der Umgebung des Abū Muslim entwickelte¹². Aber der Prozeß der ideologischen Klärung war ja noch gänzlich im Fluß. Asad b. ʿAbdallāh hat nicht nur Ablaq hinrichten lassen, sondern auch Ḥidāš, der offenbar das Imamāt wieder an die Hāšimiden zurückgegeben hat¹³. Gewiß hat Abū Muslim die Erwartungen seiner Truppen sehr hoch gespannt; er wurde später als der Prophet al-Manšūrs angesehen, der dessen göttliche Botschaft weitergibt und darum die Zukunft und alles Geheime (*al-ġaib*) kennt¹⁴. Aber noch i. J. 135, also nach der Revolution, solidarisierten sich „Rāwanditen“ in Ṭalqān mit Ziyād b. Šāliḥ al-Ḥuzāʿī, dem Sieger vom Ṭarāz-Fluß, der gegen Abū Muslim aufgestanden war¹⁵. Die Extremisten, die am „Tag der Rāwandīya“ in Hāšimīya auftraten, redeten nicht wie vorher Ablaq vom Geist Jesu, sondern vom Geist Adams, und dieser manifestierte sich für sie auch nicht im Kalifen, sondern in ʿUṭmān b. Nahik, dem Kommandanten der Leibgarde¹⁶. Von einer einheitlichen Lehre kann da kaum die Rede sein. Jedoch gehörte derjenige, nach dem man die Sekte benannte, zum höchsten ḥorāsānischen Adel. ʿAbdallāh ar-Rāwandī war einer der *duʿāt* des Muḥammad b. ʿAlī gewesen¹⁷; nach der Gründung von Bagdād erhielt er Besitz im vornehmsten Viertel der Stadt¹⁸. Sein Sohn Ḥarb b. ʿAbdallāh wurde mit einem Landgut in der Nähe von Bagdād beschenkt und war mit 2000 Reitern in Mosul stationiert, um die Befestigungen (*rawābiṭ*) gegen die Ḥārīğiten zu halten¹⁹; er fiel i. J. 147/764 auf einem Feldzug in Armenien und Georgien²⁰. Der Enkel Naṣr b. Ḥarb diente in der Garde Manšūrs²¹ und wurde 158/775 vermutlich zum Statthalter über den Grenzwall (*tağr*) von Fārs, wohl gegen die Dailamiten, ernannt²².

Damit erscheint das Geschehen in Hāšimīya in einem neuen Licht. Als dort nämlich bald nach Manšūrs Regierungsantritt begeisterte Menschen in einer

¹² So Naubaḥtī, *Firaq aš-Šīʿa* 41, pu. ff.; Masʿūdī, *Murūğ* VI 26, 4 ff./IV 61 nr. 2259 usw. In diesem Sinne auch F. ʿUmar, *Ṭabīʿat ad-daʿwa al-ʿAbbāsīya* 120 ff. und 232 ff. = ders., *The ʿAbbasid Caliphate* 192 ff. Weiterhin zu dieser Bewegung Cahen in: *Revue Hist.* 230/1963/331 f.; Laoust, *Schismes* 62; ausführlich, aber etwas diffus Lassner, *Shaping* 109 ff. und 159 f.

¹³ Im Jahre 118/736; zu ihm Sharon in *EI*² V 1 ff. Die Koinzidenz zwischen Ablaq und Ḥidāš hat schon van Vloten hervorgehoben (*Recherches* 49 ff.).

¹⁴ Naubaḥtī 56, 15 ff. > Qummī 69, – 4 ff.

¹⁵ Ṭabarī III 82, 4 ff. Dazu genauer Daniel, *Khurasan* 111 f.; auch Massignon, *Passion* ʿI 217 ff./I 174 ff. und Lassner, *Shaping* 273, Anm. 49.

¹⁶ *Ib.* III 129, 17.

¹⁷ Dazu Madelung in *EI*² IV 837 b.

¹⁸ Šāliḥ al-ʿAlī, *Bagdād* I, 81.

¹⁹ Azdi, *Taʿrīḥ al-Mauṣil* 194, ult. f.; auch Ṭabarī III 206, 10 f.; dazu ʿUmar, *Caliphate* 197.

²⁰ Ṭabarī III 328, 11 ff. Sein Besitz gab in Bagdād nachher einem ganzen Stadtviertel den Namen (vgl. Šāliḥ al-ʿAlī, *Bagdād* I₂ 165 ff.).

²¹ *Ib.* III 413, 16 f.

²² Wenn der bei Ṭabarī III 384, 18 genannte Naṣr b. Ḥarb at-Tamīmī mit unserem Naṣr b. Ḥarb b. ʿAbdallāh ar-Rāwandī identisch ist.

Prozession um den Palast des Kalifen wie sonst um die Ka'ba herumzogen und ihn ihren Herrgott (*rabb*) nannten, da waren dies, wie man jetzt annehmen muß, keine Pilger aus dem Osten, sondern Truppen, die in der Stadt stationiert waren²³, vermutlich Angehörige der Leibgarde des Kalifen. Daß man Elitesoldaten gerade aus den „Extremisten“ wählte, lag nahe und hat bis heute Tradition; niemand war stärker auf den Kalifen eingeschworen als diese. Auch ʿAlī war anscheinend schon so vorgegangen; Aşbağ b. Nubāta war unter ihm Polizeikommandant gewesen²⁴, Rušaid al-Hağarī gehörte womöglich zur *šurṭat al-ḥamīs*²⁵. Abū ʿAmra Kaisān, der Namenspatron der Kaisāniya, hatte die Leibwache Muḥtār's befehligt²⁶. Auch daß die Aleppiner Rāwanditen sich, wie wir angenommen haben, gerade vom Burgberg herabstürzten, mag mehr gewesen sein als die Ausnutzung eines günstigen Segelplatzes; wahrscheinlich hatten nur Besatzungssoldaten zur Qal'a Zutritt.

Ihre Bağdāder Gesinnungsgenossen dachten die Idee vom göttlichen Geiste, der im Laufe der Geschichte von einer Person in die andere übergeht (das *tanāsuh*, wie die Häresiographen sagten), logisch zu Ende: wie für Abū Muslim, so war nun auch für sie Maṣūr Gott selber, „der Herr, der uns Speise und Trank gewährt“ und der „Herr der Herrlichkeit“; in Haiṭam b. Muʿāwiya al-ʿAtakī, einem Ḥorāsāner, der i. J. 141/758-9 Statthalter von Mekka und Ṭāʿif wurde²⁷, sahen sie Gabriel, den Gottesboten²⁸, und in ʿUṭmān b. Nahīk eben den Geist, der von Gott ausgeht, aber nicht mehr Gott selber ist²⁹. In einer Parallele wird Maṣūr als Schöpfer (*ḥāliq*) und Spender des täglichen Brotes (*rāziq*) bezeichnet; dabei konnte *rāziq* natürlich auch der sein, der „den Sold gibt“³⁰. Er hatte für diejenigen, die so an ihn glaubten, absolute Macht: er konnte Berge versetzen, und er hätte von ihnen verlangen können, daß sie der *qibla* den Rücken kehrten³¹.

²³ Bestätigt bei Ṭabarī III 365, 9. So auch ʿUmar, *Caliphate* 195 und Kennedy, *Caliphate* 65; anders dagegen Lassner, *Shaping* 111f. und 159f.

²⁴ S. o. Bd. I 291.

²⁵ Ib. 290, Anm. 3.

²⁶ Vgl. Dixon in EI² IV 836 a.

²⁷ Ṭabarī III 137, 16f.

²⁸ War er damals etwa der Kämmerer des Kalifen, der die Besucher empfing?

²⁹ Ṭabarī III 129, 16 ff./übs. Muth 47 ff. Zu „Herr der Herrlichkeit“ (*rabb al-ʿizza*) vgl. Ṭabarī III 132, 6.

³⁰ Maqdisī, *Badʿ* V 131, –5 ff. Anderswo heißt es, daß sie den Kalifen mit der berühmten Identifikationsformel *anta anta* „Du bist der, auf den es ankommt“ – oder salopp: „Du bist derjenige, welcher“ – anredeten (Ṭabarī III 418, ult. f.; entsprechend dem *huwa huwa* der Mystiker). Jedoch ist der Bericht zu summarisch und in den Einzelheiten, die er bringt, sehr verdächtig. Er evoziert z. B. den Topos mit den Flugversuchen und behauptet dann, sie hätten sich von der grünen Kuppel (*al-ḥadrāʾ*) – doch wohl in Bağdād! – heruntergestürzt. Vgl. dazu die Interpretationsversuche bei Lassner, *Shaping* 182 und 284, Anm. 68. Zur Vergöttlichung al-Maṣūr's auch Naubaḥtī 46, pu. ff. Auch die Anhänger des Muqannaʿ haben wenig später diesen als Gott in persona zu schauen verlangt (Daniel, *Khurasan* 144).

³¹ So nach der Parallelfassung bei Balādurī III 235, 12, wo Haiṭam b. ʿAdī als eine der Quellen genannt ist.

Bei dieser letzteren Formulierung horcht man auf. Ibn al-Muqaffa³² benutzt sie nämlich in seiner *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* mit Bezug auf den Kadavergehorsam einiger Heerführer Manšūrs³³. Vielleicht hat auch er also dabei an Angehörige der Rāwandīya gedacht. Abū Muslim war damals vielleicht noch am Leben³³; wenn er den blinden Glauben dieser Heerführer teilte, so könnte dies erklären, warum er trotz seiner politischen Klugheit und militärischen Stärke sich so leichtfertig Manšūr in die Hände gab. Saffāḥ war im übrigen genau im „göttlichen“ Alter zur Regierung gekommen; er war 33 Jahre alt, als er starb, und er trug, wie sich das gehörte, üppiges und krauses Haar³⁴. Daß Abū Muslim der „Prophet“ der Abbasiden sei, war ein ostiranisches Modell; die Garde in Hāšimīya war darauf nicht eingeschworen. Daß sie sich mit Haiṭam b. Mu^ʿāwiya und ʿUṭmān b. Nahīk neue Bezugspersonen gesucht hatte, konnte dem Kalifen nur recht sein; für das Attentat auf Abū Muslim waren damit die besten Voraussetzungen geschaffen. Nachher dagegen wurde die Sache gefährlich; Manšūr hat sein Image am „Tage der Rāwandīya“ selber zerstört. Als er eine Anzahl der „Anführer“, vermutlich Unteroffiziere, festsetzen ließ, kam dies für die Betroffenen wohl völlig überraschend. Sie übertölpelten dann ihre Bewacher, indem sie einen Begräbniszug simulierten³⁵. Der Kalif wollte mit ihnen verhandeln, wurde aber von einem vornehmen Araber, Ma^ʿn b. Zāʿida aš-Šaibānī, zurückgehalten. ʿUṭmān b. Nahīk ist in der Tat, als er statt seiner mit ihnen redete, durch einen Pfeil tödlich verletzt worden³⁶.

Ma^ʿn b. Zāʿida, der die Unberechenbarkeit der Situation richtig erkannt hatte, verdiente sich durch sein Dazwischentreten die Dankbarkeit des Kalifen. Er war an sich ein treuer Anhänger der Umayyaden gewesen und hatte sich darum nach der Revolution versteckt halten müssen; selbst als er jetzt eingriff, war sein Gesicht noch hinter einem Schleier verborgen³⁷. Wenn er sich überhaupt in diesem Augenblick hervorwagte, so gewiß deswegen, weil er als Araber für den Spuk, der sich da vor seinen Augen abspielte, überhaupt kein Verständnis hatte; für ihn waren diese ḥorāsānischen Chaoten nur hergelaufenes Volk (*ʿulūḡ*)³⁸. Der Kalif dagegen muß sich bewußt gewesen sein, daß er unter dem Versprechen einer „Wende“ (*dawla*) angetreten war, die nicht

³² § 12 PELLAT; vgl. zur Stelle oben Bd. I 50.

³³ S. o. Bd. II 24 f.

³⁴ Mas^ʿūdī, *Tanbīh* 339, 5 ff.; dazu oben Bd. I 346. Man stellte sich unter Šīʿiten auch den *qāʿim* so vor (Nu^ʿmānī, *Gaiba* ²125, ult.).

³⁵ Sie hatten, wie Balāḡurī präzisiert (III 235, 15), so getan, als wollten sie eine Frau begraben, in Wirklichkeit aber Waffen auf die Bahre gelegt. Eine Frau mußte es natürlich sein, damit niemand neugierig wurde. Nagel sieht in dem Vorgang zu Unrecht eine Parallele zu der Verehrung von ʿAlis Thron unter Muḥtār (in: *Geschichte der arab. Welt*, ed. Haarmann 115). Seine Darstellung leidet im übrigen wie die von Scarcia-Amoretti in CHI IV 494 darunter, daß sie das komplexe Geschehen viel zu stark auf eine reine Episode verkürzt.

³⁶ Ṭabarī III 131, 1 ff. Daß dies alles in Hāšimīya spielt, steht ib. 131, 9 und 271, 18 f.

³⁷ Tanūḥī, *Faraḡ* IV 54, 2 ff.; zu ihm allgemein Kennedy in: EI² VI 345, auch oben Bd. I 440. Er ist wegen seiner sprichwörtlichen Freigebigkeit sogar Gegenstand zweier Geschichten in 1001 Nacht geworden (Übs. Littmann III 87 ff.).

³⁸ Ṭabarī III 133, 5.

eine beliebige Revolution sein sollte, sondern eine Umwertung aller Werte und vielleicht sogar, mit dem Ende der korrupten Vergangenheit, das Ende der Zeiten³⁹. Die Kämpfer der ersten Stunde, die nun im Irak stationiert waren, nannten sich ja *abnā' ad-daula*, und gerade aus ihren Reihen war die Rāwandīya hervorgegangen⁴⁰. Wenn die Aufständischen wirklich zu Maṣṣūr's Leibgarde gehörten, so führt kaum ein Weg an der Annahme vorbei, daß der Kalif ihre Gedanken kannte und anfangs wohl auch gebilligt hatte.

Sie selber waren davon ohnehin überzeugt; Maṣṣūr konnte ja als Gott in ihrer Seele lesen⁴¹. Zwar ließ er die Verwegensten von ihnen kreuzigen und verbrennen⁴²; aber selbst darüber konnte man mit etwas Theologie hinwegkommen: Gott hatte ja auch die Propheten nicht immer gut behandelt. Maṣṣūr hatte sich, so wie sie es sahen, gewissermaßen seine eigenen Märtyrer geschaffen; sein Ratschluß war unerforschlich⁴³. Das war natürlich eine recht zweifelte Erklärung⁴⁴. Es zeigt aber auch, daß sie als Gruppe überlebten. Der Kalif konnte es sich wohl gar nicht erlauben, alle Schwarmgeister aus dem Wege räumen zu lassen; Rizām b. Sābiq, einer ihrer geistigen Führer, wurde begnadigt⁴⁵. Dabei ist keineswegs gesagt, daß auch er wiederum zur Garde oder zur Armee gehörte; er kann ebensogut ein hoher Beamter gewesen sein⁴⁶. In Kūfa fanden sie ohnehin weiter Rückhalt; das soll Maṣṣūr mit bewegen haben, Bagdād zu bauen⁴⁷. Aber selbst dort tauchten sie wieder auf – natürlich mit den Truppen; man hört von Zusammenstößen am Bāb aḍ-ḍahab, mitten im Palast⁴⁸. Vielleicht hat noch Mu'taṣim wegen der Unbotmäßigkeit einer ihrer Nachfolgeorganisationen Bagdād mit seinen türkischen Söldnern verlassen⁴⁹.

Theophanes will wissen, daß schon i. J. 760, also 143 H., abbasidische Grenzkämpfer in der Nähe von Dābiq, wo man sich seit jeher zum Sommer-

³⁹ Dazu Nagel, *Untersuchungen* 9 f. Zum Terminus *daula* allgemein F. Rosenthal in EI² II 177 f.; Lewis in: *Bulletin* 46/1982/418 ff. und jetzt *The Political Language of Islam* 35 f.; Sharon, *Black Banners* 22 ff.

⁴⁰ S. auch unten S. 18. Zum Terminus *abnā' ad-daula* eingehend Lassner, *Shaping* 129 ff., der sich die Sache aber vielleicht ein wenig zu kompliziert macht.

⁴¹ Naubaḥṭī, *Firaq aš-Šī'a* 46, ult. f. > Qummī, *Maq.* 69, pu.

⁴² So nach einer Glosse in der Handschrift des Qummī-Textes (vgl. *Maq.* 70, Anm. 1).

⁴³ Naubaḥṭī 47, 3 ff. > Qummī 70, 2 ff.

⁴⁴ Nicht nur wegen der Binnenzündung des Märtyrertums, sondern auch weil die Propheten nach koranischer Vorstellung gar nicht ertränkt oder den wilden Tieren vorgeworfen worden waren, wie es hier angeblich behauptet wurde.

⁴⁵ Ṭabarī III 132, 3 f. Zur Rizāmīya vgl. Pseudo-Nāšī', *Uṣūl* 35 f. § 53 f. mit weiteren Quellenangaben; Skladanek, *Doktryny* 163; Madelung in EI² IV 838 a. Der vollständige Name Rizām b. Sābiq steht nur bei Maqrīzī (*Ḥiṭaṭ* II 353, – 6).

⁴⁶ So sieht Muth, *Der Kalif al-Maṣṣūr* 273 f., Anm. 660 die Dinge. Jedoch hat er Rizām falsch identifiziert und die Häresiographen nicht berücksichtigt; unser Rizām hat nichts mit Rizām b. Muslim, dem *maulā* des Ḥālid al-Qaṣrī, zu tun, der bei Ṭabarī III 215, ult. genannt wird.

⁴⁷ Ṭabarī III 271, 18 ff.

⁴⁸ Ib. III 365, 6 ff.; zum Bāb aḍ-ḍahab vgl. Šāliḥ al-'Alī, *Bagdād* I, 306.

⁴⁹ Vgl. Ṭabarī III 1179, 14, wo wohl tatsächlich mit der Leidener Ausgabe gegen Abū l-Faḍl Ibrāhīm al-Ḥarbiya zu lesen ist statt *al-Ḥurramiya* (so auch Töllner, *Türkische Garden* 31).

feldzug gegen die Byzantiner traf, von dem Sohn al-Manṣūrs als dem Gott sprachen, der sie ernährte. Sie veranstalteten ein Blutbad in einer Moschee und sollen sich dann nach Baṣra durchgeschlagen haben, wo sie plünderten und Gefangene machten⁵⁰. Das wäre erstaunlich früh; Mahdī war damals kaum mehr als 15 Jahre alt⁵¹. Aber damit stand auch er wiederum in einem jener Lebensalter, in denen man sich den jugendlichen Gott vorstellte⁵², und immerhin ist er nur wenige Jahre später, 147/764, von seinem Vater zum Thronfolger bestimmt worden⁵³. Kurz zuvor taucht er zum erstenmal bereits auf einer Münze mit dem Beinamen al-Mahdī auf⁵⁴. Die Rāwandīya hatte ja vermutlich deswegen vom Geiste Jesu gesprochen, weil man Jesus am Ende der Zeiten als Mahdī wiedererwartete; hieran fand die Phantasie mehr Nahrung als an dem „Geist Adams“, der an sich die größere Logik für sich hatte^{54a}. Der Kalif brauchte zudem wahrscheinlich ihre Unterstützung, wenn er seinen Plan durchsetzen wollte. Denn es gab in ihr starke Gegenkräfte, die zu ʿĪsā b. Mūsā hielten, dem Neffen al-Manṣūrs, der durch al-Mahdī aus seinem Nachfolgerecht verdrängt wurde; sie meinten bei allem Respekt vor dem Imam, daß dieser eine einmal getroffene Entscheidung nicht mehr rückgängig machen könne. Glücklicherweise war es nicht al-Manṣūrs Entscheidung gewesen, sondern die seines Vorgängers as-Saffāḥ; die Gegenpartei konnte also sagen, daß der Wille des lebenden Imams schwerer wiege als der des toten. Aber das Schisma blieb bestehen⁵⁵. Al-Manṣūr konnte zwar in dem Schreiben, mit dem er ʿĪsā b. Mūsā zum Rücktritt zwang, auf den Druck der ḥorāsānischen Truppen anspielen⁵⁶; aber er hatte diesen wohl eben dadurch erzeugt, daß er von neuem die chiliastischen Erwartungen aufpeitschte.

Im Vordergrund allerdings stand etwas anderes: al-Manṣūr wollte die Ideologie der medinensischen Šīʿiten, die 145/767 so kläglich gescheitert war, in abbasidische Bahnen lenken⁵⁷. Der neue Thronfolger hieß ebenso Muḥammad b. ʿAbdallāh wie an-Nafs az-zakīya⁵⁸; Ḥādīṭe stellten ihn in eine Klimax der

⁵⁰ S. 431, 28 ff./übs. in *Byz. Geschichtsschreiber* VI 76.

⁵¹ Er war i. J. 127 geboren (s. o. Bd. II 294).

⁵² Als Alternative zu jenem Alter von 32 Jahren, in dem Saffāḥ aufgetreten war (s. u. Kap. D 1.2.1.1).

⁵³ Dazu allgemein Moscati in: *Orientalia* 15/1946/156 ff.

⁵⁴ Dūrī in: *Festschrift ʿAbbās* 131. Auf einer andern Münze, die i. J. 151 in Buḥārā von dem dortigen Statthalter geprägt wurde, auch als *al-imām al-mahdī walī amīr al-muʿminīn* (*Kat. oriental. Münzen Berlin* I 327 nr. 2078).

^{54a} Nicht nur deswegen, weil Adam der erste Mensch war, sondern auch wegen Sure 15/29, wonach Gott ihm seinen Odem einblies (vgl. Ibn Qaiyim al-Ġauziya, *K. ar-Rūḥ* 178, apu. ff.). Für den „Geist Jesu“ konnte man allerdings auf Sure 21/91 und 66/12 verweisen.

⁵⁵ Naubaḥtī 44, ult. ff.; dazu Madelung in *IEP* IV 838 a.

⁵⁶ Ṭabarī III 341, 17 f.; dazu Kennedy in: *Proc. X Congress UEAI Edinburgh* 30 f.

⁵⁷ S. o. Bd. I 396 f. und II 292.

⁵⁸ Zu Muḥammad b. ʿAbdallāh als Name des erwarteten Mahdī s. o. Bd. I 233 und 326; al-Manṣūr verweist darauf in seinem Brief an ʿĪsā b. Mūsā (Ṭabarī III 341, 4 f.). Allerdings soll er auch einmal daran gedacht haben, al-Mahdīs Bruder Ġaʿfar zum Thronfolger zu ernennen (*ib.* III 400, 7 f.).

Abbasidenkalifen und weissagten, daß er Jesus, dem Herrn der Endzeit, den Weg bereiten werde⁵⁹. Zwar war er im Gegensatz zu an-Nafs az-zakīya nur der Sohn einer Sklavin; aber eben dieses Element, das vor nicht allzu langer Zeit noch ein Makel hätte sein können⁶⁰, wurde nun ins Positive gewendet⁶¹. Seine Ernennung war von Zeichen begleitet, einem Sternschnuppenfall, durch den das Jahr 147 sich besonders auszeichnete⁶². Dichter wie Baššār b. Burd oder al-Muʿammil b. Umail al-Muḥāribī haben das Thema orchestriert. Auch al-Manšūr selber hat offenbar erst damals seinen Herrschertitel angenommen; der „(von Gott) mit Sieg Beschenkte“ war derjenige, der dem Mahdī den Weg bereitet⁶³. Jeder, der zum Kalifat auserwählt ist, so sagte er in einem Ḥadīṭ, das er über seine Ahnen zurückführte, wird schon vor seiner Erschaffung dadurch ausgezeichnet, daß Gott ihm mit der Rechten über die Stirnlocke streicht⁶⁴. Das Verb *masaḥa*, dessen er sich dabei bediente, war schon von Abū Manšūr al-ʿIḡlī benutzt worden, um die Assoziation zum Messias (*masīḥ*), d. h. Jesus, zu wecken⁶⁵.

1.2.1.1 Die „abbasidische Šīʿa“

In der Auseinandersetzung mit den Ḥasaniden und den Šīʿiten überhaupt tritt allmählich auch ein weiterer Gedanke in den Vordergrund, der von al-Mahdī dann nach seinem Regierungsantritt zur offiziellen Doktrin erhoben wurde: der Vorrang des ʿAbbās vor den Nachkommen ʿAlīs und der Fāṭima. ʿAbbās war als Onkel des Propheten dessen erster Erbe, mit größerem Recht jedenfalls als dessen Vetter. Das war nicht ganz so formaljuristisch gedacht, wie es den Anschein hat. ʿAbbās hatte den Propheten ja um zwei Jahrzehnte überlebt, und er war nicht nur der Erbe gewesen, sondern auch derjenige, der damals die Verantwortung in der Familie trug. Der medinensische Jurist Saʿīd b. al-Musaiyab soll ihm darum gegenüber Abū Bakr den höheren Rang zugesprochen haben¹. Für die Abbasiden aber ergab sich daraus, daß sie ihre Legitimation nun nicht mehr dem Testament eines Aliden verdankten, sondern der Stellung ihres Ahnherrn selber². Die Šīʿiten, die auf das kaisānitische Modell

⁵⁹ Vgl. Madelung in EI² V 1233 b.

⁶⁰ S. o. Bd. I 126 f.

⁶¹ Dazu Zaman in: Hamdard Islamicus 13/1990, Heft 1/61.

⁶² van Vloten in: ZDMG 52/1898/220. Auch in dem Brief an ʿĪsā b. Mūsā ist von Zeichen die Rede (Ṭabarī III 340, 8 f.).

⁶³ Dazu eingehend Dūrī, a. a. O. 129 ff.; vgl. auch F. ʿUmar, *Buḥūt* 206 ff.

⁶⁴ Suyūṭī, *Laʿālī* I 155, 10 ff.

⁶⁵ Vgl. meine Ausführungen in: *The Youthful God* 6 und unten Kap. D 1.2.1.2.

¹ Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* XX₂ 113, 12 f.

² Naubaḡtī 43, 6 ff.; Našwān, *Hūr* 153, 8 ff. und anderswo. Dazu van Vloten in ZDMG 52/1898/218 ff.; Sadighi, *Mouvements* 210; Nagel, *Rechtleitung* 300 ff.; Prozorov, *Reforma xalīfa al-Mahdī i jeho rol v formirovanii šiitskoj ideologii*, in: *Arabskie strany. Istorija, ekonomika* (Moskau 1974), S. 92 ff.; Lassner in: IOS 10/1980/78 f.; Sharon, *Black Banners* 84 ff.; Arazi und Elʿad in: SI 66/1987/36 f.

mit dem Alleinanspruch der *wuld Fāṭima* geantwortet hatten³, liefen ins Leere; sie sahen sich in der Folgezeit gezwungen, ihr ganzes Erbrecht auf den Vorrang der Tochter umzustellen⁴. Auch die alte Formel vom Kandidaten aus der Prophetenfamilie, auf den sich die Gemeinde einigen sollte (*ar-riḍā min āl Muḥammad*)⁵, hatte jetzt einen Sprung; das feste Anrecht des ʿAbbās ließ für ein freies „Einverständnis“ kaum noch Platz. Der Nachteil des neuen Modells lag darin, daß auf diese Weise – ähnlich wie bei der Kāmiliya⁶ – alle vier „rechtgeleiteten“ ersten Kalifen zu Usurpatoren erklärt wurden; mit der Zustimmung der Sunniten war auf die Dauer kaum zu rechnen. Daran ist die Theorie letzten Endes gescheitert und zu einem häresiographischen Kuriosum verkümmert.

Die Häresiographen sprechen hier von der „abbasidischen Šīʿa“. In der Tat hatte al-Manšūr die Ḥorāsāner als seine *šīʿa* angedredet⁷. Die neue Legitimation ist ihm auch gewiß schon bekannt gewesen. Zwar ist sein Briefwechsel mit an-Nafs az-zakīya, in welchem sich der Satz findet, daß Gott die Frauen den Onkeln nicht gleichgestellt habe, nicht über allen Zweifel erhaben⁸. Aber Rizām b. Sābiq, der Überlebende des „Tages der Rāwandīya“, scheint schon so argumentiert zu haben⁹, und dann vor allem derjenige, auf den man die Theorie meist zurückführte, Abū Huraira ar-Rāwandī, ein Mann aus Damaskus (also kein Ḥorāsāner?)¹⁰, der in Bagdād für die *abnāʿ ad-daula* Kolleg hielt. Er las mit ihnen ein *K. Aḥbār ad-daula*, das etwa 1000 Blatt stark war und von dem Ibn an-Nadīm noch ein Fragment gesehen hat¹¹. Es ist das älteste Werk dieser Art, das wir kennen, Beginn eines Genus proabbasidischer Geschichtsschreibung, das in den nächsten zwei Generationen – häufig unter demselben Titel – sich sehr ausbreiten würde. Die Bücher enthielten nicht nur die Erfolgsgeschichte der Vergangenheit, sondern vermutlich, zumindest zu Anfang, auch Mahdī-Verheißungen¹². Der von Dūrī herausgegebene Text, dessen Untertitel *aḥbār al-ʿAbbās wa-wuldihī* ja nur eine Umschreibung seines Inhalts ist, gehört in diese Serie¹³. Auch al-Haiṭam b. ʿAdī (gest. 206/821 oder

³ S. o. Bd. I 380 f.

⁴ Coulson, *Succession in the Muslim Family* 108 ff.; *History of Islamic Law* 113 ff.; *Conflict and Tensions* 31 f.; auch Madelung in: *Society and the Sexes* 74 f., der allerdings den Zeitpunkt wohl früher ansetzen möchte. Weiteres zu dieser etwas vielschichtigen Entwicklung s. Kap. D 5.1.

⁵ Dazu Nagel, *Untersuchungen* 108 ff. und Daniel, *Khurasan*, Index s. v.; auch oben Bd. II 293, Anm. 61.

⁶ S. o. Bd. I 269 ff.

⁷ Ṭabarī III 430, 15 f.

⁸ Ib. III 211, 8 f.; dazu oben Bd. II 295 (vgl. besonders D. Sourdel in: *Prédication et propagande* 121 f.).

⁹ Pseudo-Nāšīʿ, *Uṣūl* 35 f. § 53.

¹⁰ Naubaḥtī 42, 6 ff.; Qādī Nuʿmān, *Urğūza* 205 v. 2021; Madelung in EI² IV 838 a.

¹¹ *Fihrist* 120, apu. ff. und 257, 18 ff., wo er allerdings nur als *ar-Rāwandī* genannt ist.

¹² Dazu Nagel, *Untersuchungen* 11 f., der allerdings von dem Werk des Abū Huraira nichts weiß.

¹³ Einl. 13 ff.; dazu Sharon, *Black Banners* 233 ff.

207/822) hat darüber geschrieben¹⁴, ebenso Madāʿinī¹⁵, später – und schon mit größerer Distanz – al-Gāhiz¹⁶. Daß wir von Abū Huraira’s Werk überhaupt wissen, verdanken wir dem Umstand, daß dieser in derselben Moschee unterrichtete wie Šaibānī und letzterer wegen der dauernden Störungen das Feld räumte. Šaibānī (132/749 – 189/805) scheint damals noch recht jung gewesen zu sein; das Ereignis fällt wohl in die fünfziger Jahre. Abū Huraira hat angeblich schon für al-Manšūr gearbeitet¹⁷.

Unter al-Mahdī beteiligten auch hier die Dichter sich an der Propaganda; vor allem ein Vers des Marwān b. Abī Hafṣa ist berühmt geworden¹⁸. Und natürlich mußten Ḥadīte herhalten. Sie waren recht unverblümt und sind von den einheimischen Spezialisten später wieder ausgejätet worden¹⁹. Am einfachsten machte es sich al-Musaiyab b. Zuhair aḍ-Ḍabbī (gest. 175/792 oder 176/793), der Polizeichef von Bagdād, der von Manšūr persönlich über die Kette der Abbasiden das Wort des Propheten überlieferte: „ʿAbbās ist mein Testamentsvollstrecker (*waṣī*) und mein Erbe“²⁰. Die Mahdī-Verheißung war, so stellte man jetzt fest, von dem Propheten an ʿAbbās ergangen: „Der Mahdī wird aus deiner Nachkommenschaft (hervorgehen und) die Erde mit Gerechtigkeit und Billigkeit erfüllen, so wie sie vorher mit Gewalt und Unrecht erfüllt war“²¹. Die Gegenseite versuchte dies dadurch zu diskreditieren, daß sie dieses Ḥadīṭ (in einer noch eindeutigeren Variante) von dem notorischen Fälscher und Ketzer Muṭīf b. Iyās vorbringen ließ. Ġaʿfar, der Bruder al-Mahdīs, soll, als er davon hörte, seine Hose geöffnet und, nach unten zeigend, gesagt haben: „Wenn mein Bruder Muḥammad der Mahdī ist, dann ist der da der *qāʿim min ʿāl Muḥammad!*“²².

¹⁴ Dazu Nagel, *Untersuchungen* 13 ff.

¹⁵ Zu seinem *K. ad-Daula* vgl. Rotter in: *Oriens* 23-24/1974/128 ff.

¹⁶ In seinem *K. Imāmat Banī l-ʿAbbās*, das vermutlich auch noch unter dem charakteristischen Titel *K. al-Mīrāt* umlief (vgl. Werkliste XXX, nr. 50–51; dazu Pellat in: *SI* 15/1961/24 und *BEO* 30/1978/154). Vgl. auch die Namen, die Gāhiz in *Bayān* I 335, 1 ff. gibt.

¹⁷ Qāḍī Nuʿmān, *Urġūza* 205 v. 2021. – Šaibānī hörte bereits mit 14 Jahren bei Abū Ḥanīfa, in dessen Straße er dann zusammen mit Abū Huraira wohnte.

¹⁸ *Āg.* X 89, 7; *Ṭabarī* III 539, 5; vgl. Masʿūdī, *Murūġ* VI 257, 2 ff./IV 180 nr. 2464. Dazu Nagel, *Rechtleitung* 307 f.

¹⁹ Vgl. etwa Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Muġnī* XX₂ 130, 6 ff. (wo ebenso wie 113, 13 der Name Rāwandīya verschrieben ist); Šadraddīn aṣ-Šadr, *al-Mahdī* (Teheran 1358), S. 190 ff.; besonders ausführlich Suyūṭī, *Laʿālī* I 429, – 4 ff.; dazu van Vloten in: *ZDMG* 52/1898/220 ff.; Nagel, *Untersuchungen* 32 und vor allem *Rechtleitung* 304 ff.; Sharon, *Black Banners* 94; Kister in *CHAL* I 362 f.

²⁰ *TB* XIII 137, 7 ff.; eine ausführlichere Fassung bei Muttaqī al-Hindī, *Kanz* XII 280 nr. 1649. Ein Kuriosum findet sich bei Suyūṭī, *Laʿālī* I 435, 6 ff., wo man ʿAmr b. ʿUbaid von Manšūr überliefern läßt, vermutlich in Erinnerung an seine angebliche Audienz (s. o. Bd. II 287 ff.).

²¹ Pseudo-Nāšī, *Uṣūl* 36, 5 f.

²² Sinngemäß etwa: „der, der aufsteht aus dem Geschlecht des Propheten“; *Āg.* XIII 287, 1 ff.

1.2.2 Die Ketzerverfolgung

Die Rāwandīya hatte sich die Hörner abgestoßen; sie war zur staatstragenden Kraft geworden. Extremisten gab es anderswo. Ende der fünfziger Jahre versuchte die abbasidische Obrigkeit in Ostiran zum erstenmal, al-Muqanna' aus dem Weg zu räumen¹; kurz darauf, i. J. 162, ging sie in Ġurġān gegen sog. Muḥammira, „Rotröcke“ vor². Der Kalif, der als der Mahdī angetreten war, gab sich Mühe, seinem Image zu entsprechen. Er „erfüllte die Erde mit Gerechtigkeit“, indem er die Gefängnisse leerte³ und zum erstenmal wieder Appellationsgerichtshöfe einrichtete⁴; Baššār hat darauf in Lobversen angespielt⁵. 'Ubaidallāh al-'Anbarī stellte ihm in seinem Brief vom Jahre 159 vor Augen, daß das Ende der Zeiten nahe sei, und riet ihm deshalb, sich mit klugen Beratern zu umgeben, um allen Mißständen zu steuern⁶. Man notierte, daß er Moscheen restaurieren und von allen nachträglichen Zutaten reinigen ließ; die Maqšūra wurde entfernt und die Kanzel auf die zu Lebzeiten des Propheten übliche Form reduziert⁷. Er tat vieles zum Wohle der Pilger; er ließ Brunnen und Wegezeichen an der Pilgerstraße anlegen und machte Schenkungen in Mekka und Medina⁸. Zugleich hielt er – als erster, wie man sagte – die Theologen (*mutakallimūn*) dazu an, sich mit den „Ketzern“ auseinanderzusetzen⁹; als Mahdī hatte er den Auftrag, die Religion rein zu erhalten. Diese Theologen kamen wahrscheinlich aus den verschiedensten Lagern; Bücher gegen die *zanādiqa* kennen wir von dem kufischen Šī'iten Hišām b. al-Ḥakam ebenso wie von dem vermutlich der Ibādīya nahestehenden Bašrier al-Ašamm oder dem „Ġahmiten“ und Mu'taziliten Dirār b. 'Amr¹⁰. Die „Sekten“ rückten zusammen im gemeinsamen Kampf nach außen.

Leider wissen wir nicht, wer diese *zanādiqa* jeweils waren. Aber es hat doch den Anschein, daß der Kalif in ihnen Wegbereiter jenes Extremismus sah, dessen Gesicht nun vor allem šī'itisch war. Zur ersten Verfolgung kam es bezeichnenderweise in Aleppo i. J. 163, als er dort gerade die Nachricht vom Tode des Muqanna' erhielt; der *muhtasib* 'Abdalġabbār mußte sich um die

¹ Zu ihm Daniel, *Khurasan* 137 ff.; Meier in: WI 21/1983/151. Er war aus der Rāwandīya des Rizām b. Sābiq hervorgegangen (Šahrastānī 115, 1 f./299, 4 f.).

² Sadighi, *Mouvements* 225 ff.; Laoust, *Schismes* 75; Daniel, *Khurasan* 147.

³ Ṭabarī III 461, 10 ff.; Azdī, *Ta'riḫ al-Mauṣil* 236, 7 f. Diese Amnestie betraf auch Christen, z. B. den jakobitischen Patriarchen (Michael Syrus, *Chronik* XII 1/übs. Chabot III 3 b).

⁴ Azdī 255, – 7 ff.; Mu'arriġ as-Sadūsī, *Nasab Qurais* 12, 6 f. Die *mažālim*-Gerichtshöfe kamen aus sasanidischer Tradition (Morony, *Iraq* 85 f.). Zu dieser Art der Gerichtsbarkeit vgl. allgemein den Überblick bei J. S. Nielsen, *Secular Justice* 4 ff.; auch oben Bd. II 158 f.

⁵ F. 'Umar, *Buḫūṭ* 292 f.; auch Dannhauer, *Qādī-Amt* 96 ff.

⁶ Wakīf, *Aḫbār* II 106, 1 ff.; auch Lassner, *Shaping* 30. Dazu oben Bd. II 157.

⁷ Ṭabarī III 483, 12 ff. und 486, 9 ff.; Azdī 240, 5 f. und 248, 10 ff.

⁸ Ṭabarī III 483, 7 ff. und 486, 3 ff.; dazu F. 'Umar in: Arabica 21/1974/139 f. und *Buḫūṭ* 214 sowie S. A. Al-Rashid, *Darb Zubaydah* 18 ff.

⁹ Ya'qūbī, *Mušākala* 24, 6 f.; Mas'ūdī, *Murūġ* VIII 293, 7 f./V 212, 6 f.

¹⁰ Werkliste IV c nr. 3 – 4, XIII nr. 24 und XV nr. 35 – 38.

Angelegenheit kümmern, und eine Anzahl „Ketzer“ wurde gekreuzigt¹¹. Ein paar Jahre später ging es dann im Irak weiter, zuerst 166¹², dann besonders heftig 167 und schließlich 169, schon unter seinem Nachfolger al-Hādī¹³. Das Amt des Ketzerrichters (*ṣāhib az-zanādiqa*) wurde eingerichtet. Der *muḥtasib* ʿAbdalḡabbār wechselte seinen Titel; auf ihn folgte i. J. 167/783 ʿUmar al-Kalwādī, nach dessen Tode i. J. 168 Muḡammad b. ʿĪsā, genannt Ḥamdōya. Auch unter Hārūn blieb der Posten weiter besetzt¹⁴.

Wir sind auf Einzelheiten bereits an anderer Stelle eingegangen¹⁵. In der Hauptstadt handelte es sich in erster Linie um eine Säuberung des Beamtenapparates. Viele *kuttāb* stammten aus Kūfa; das hatte sich, solange der Kalif im nahegelegenen Hāsimīya residierte, von selbst ergeben. In Baḡdād waren sie von ihrem ursprünglichen Milieu isoliert; da lag es nahe, sie darauf zu durchleuchten, wieweit sie bereit waren, sich „orthodox“ zu verhalten. Ihr Stand wurde generell verdächtigt, im Koran Widersprüche zu entdecken und Prophetentraditionen für reinen Schwindel zu halten¹⁶. Im einzelnen war natürlich viel Verleumdung im Spiel; Antiintellektualismus breitete sich aus¹⁷. Solange der Wesir Abū ʿUbaidallāh Muʿāwiya die Verwaltung leitete, hielt er seine schützende Hand über seine Leute; aber dann wurde sein eigener Sohn denunziert und hingerichtet¹⁸. Sein Nachfolger Yaʿqūb b. Dāwūd, Wesir seit 163, de facto seit 161 an der Macht, dachte enger; er ist bezeichnenderweise von „ketzerischen“ Dichtern wie Baššār b. Burd oder ʿAlī b. Ḥalīl angegriffen worden, und beide haben dafür gebüßt¹⁹. Andererseits blieb ein Mann wie Faiḡ b. Abī Šālih, den eine šīʿitische Quelle später als *zindīq* bezeichnet²⁰, unangefochten im Amt; er hatte bei Ibn al-Muqaffaʿ gelernt und war seit 166 Sekretär²¹.

Die breite Bevölkerung sah die Vorgänge wohl mit Zustimmung. Intellektuelle, die sich von iranischen Ideen anstecken ließen, fanden bei Kaufleuten, die das Ḥadīṭ pflegten, wenig Mitleid. Die Manichäer hatten selber weitgespannte Handelsbeziehungen unterhalten; schon darum bestand kein Grund,

¹¹ Ṭabarī III 499, 8 ff.

¹² So nach Azdī, *Taʿrīḡ al-Mauṣil* 247, 15.

¹³ Dazu Vajda in: RSO 17/1938/183 ff.; F. ʿUmar, *al-ʿAbbāsīyūn al-awāʿil* II 140 f. und in: Arabica 21/1974/140 ff. Zu al-Hādī vgl. Moscati in: Studia Orientalia (Soc. Or. Fenn.) 13/1946, nr. 4, S. 7 f. Sehr allgemein auch Joel Kraemer in: *Festschrift Nemoy* 167 ff., vor allem 176 ff.

¹⁴ Vgl. die Belege in meinem *Ṭailasān des Ibn Ḥarb* 11, Anm. 32.

¹⁵ S. o. Bd. I 416 ff.

¹⁶ Ġāhiz, *Damm aḡlāq al-kuttāb*, in: *Rasāʿil* II 192, 7 ff.

¹⁷ Der Besitz eines unverständlichen Buches mochte ausreichen, um verdächtigt zu werden (vgl. *Ag.* XVIII 187, 16 ff.).

¹⁸ Vajda in: RSO 17/1938/188 f.; Sourdel, *Vizirat* I 100 f.; Chokr, *Zandaqa* 99 ff.; dazu oben Bd. II 7 und 16.

¹⁹ Vajda 189; ʿUmar in: Arabica 21/1974/148 f.; dazu Bd. II 6.

²⁰ *ʿUyūn aḡbār ar-Ridā* I 70, pu. f. Dies mag allerdings nur eine Verwechslung mit Yazīd b. al-Faiḡ sein (s. o. Bd. I 445).

²¹ Sourdel, *Vizirat* 111 ff. Zur Rolle des *kātib* allgemein vgl. Mottahedeh in: *Abhath* 29/1981/25 ff.

sie irgendwie zu unterstützen. Man fühlte sich unterwandert und nahm an, daß auch der Kalif aus dieser Erkenntnis heraus gehandelt habe. Man erzählte sich, daß al-Mahdī, als er einen *zindīq*, der nicht widerrufen wollte, enthaupten und ans Kreuz schlagen ließ, zu seinem Sohn Mūsā, dem späteren al-Hādī, gesagt habe: „Mein lieber Sohn! Wenn du einmal ans Ruder kommst, dann laß bei dieser Bande²² nicht locker! Denn das ist eine Sekte (*firqa*), welche die Menschen äußerlich zum Guten aufruft, zur Abkehr von Unmoral z. B. oder zum Weltverzicht und zum jenseitsorientierten Handeln. Dann bringt sie sie dazu, aus Vorsicht vor Sünde und Laster den Fleischgenuß für verboten zu halten, besondere rituelle Waschungen vorzunehmen und Tiere nicht zu töten, schließlich sogar zwei (Prinzipien) zu verehren, nämlich Licht und Finsternis. Nachher erklärt sie dann die Heirat von Schwestern und Töchtern oder die Waschung mit Urin für erlaubt oder gar die Entführung kleiner Kinder von den Straßen, damit diese vor dem Irrtum der Finsternis zur Rechtleitung des Lichtes gerettet würden. Errichte darum für sie den Galgen (*al-ḥašab*) und zücke das Schwert gegen sie, erwirb dir damit die Nähe Gottes, der keinen Genossen kennt! Denn ich habe deinen Vorfahren ‘Abbās im Traume gesehen, wie er mich mit zwei Schwertern umgürtete und mir befahl, die Dualisten zu töten“²³.

1.2.3 *Das Religionsgespräch mit dem Patriarchen Timotheos und das Verhältnis zu den Christen*

Eigenes theologisches Profil gewinnt al-Mahdī noch am ehesten in den Berichten, die wir von christlicher Seite über ein Religionsgespräch erhalten, das er i. J. 165/781 oder kurz darauf mit dem nestorianischen Patriarchen Timotheos I. führte. An der Tatsächlichkeit dieser Begegnung ist wohl nicht zu zweifeln. Timotheos, der immer selber erzählt, also vielleicht nachher ein Gedächtnisprotokoll anfertigen ließ, nennt zwar dabei ebenso wie in seinen zahlreichen Briefen den Kalifen niemals mit Namen, sondern spricht nur von dem „König“. Aber er bemerkt en passant, daß dessen Sohn an einem Heerzug gegen die Byzantiner teilgenommen habe und nun vor Konstantinopel stehe¹. Das bezieht sich auf die Kampagne des Jahres 165, auf die al-Mahdī seinen Sohn Hārūn, der noch in jugendlichem Alter war, mitgeschickt hatte². Auch daß Timotheos selber über das Gespräch berichtet hat, scheint durch einen

²² Der Berichterstatter ergänzt: „Gemeint sind die Manichäer (*aṣḥāb Mānī*)“.

²³ Ṭabarī III 588, 8 ff.; übersetzt bei Vajda 190 und ‘Umar in: Arabica 144. Zu den zwei Schwertern vgl. Goldziher in: Der Islam 12/1922/198 f. = *Ges. Schr.* V 469 ff.

¹ Vgl. den syrischen Text in: Woodbrooke Studies II 156/übs. 83 f.

² EI² III 232 b. Zur Frage der Datierung vor allem Bidawid, *Lettres du patriarche nestorien Timothée I*, S. 63; auch vorher 32 f. und 60 f.

Hinweis in einem Brief gesichert³. Die Frage ist nur, ob seine Darstellung den Verlauf der Diskussion richtig wiedergibt und ob jene nicht später von zweiter Hand überarbeitet und ergänzt worden ist. Die syrische Fassung ist ziemlich spät überliefert, und es gibt neben ihr noch zwei arabische Versionen⁴. Als Dokument ist der Text also mit Vorsicht zu benutzen⁵.

Timotheos war damals noch nicht lange Patriarch; er war Ende 779 gewählt worden. Den Kalifen rühmt er als „großen Philosophen“⁶; er hat später für ihn unter Mitarbeit des Abū Nūḥ al-Anbārī⁷ die Topik aus dem Griechischen über das Syrische ins Arabische übersetzt⁸. Etwa gleichzeitig mit dem Religionsgespräch hat er bei Hofe auch mit einem „aristotelischen Philosophen“ über den Gottesbegriff und die Trinität gestritten; es sieht so aus, als sei ein *mutakallim* gemeint⁹. Dieses Thema ist auch von al-Mahdī angeschnitten worden; der Text des Dialogs beginnt in der arabischen Fassung gleich mit der Bemerkung des Kalifen, daß jemand, der so gelehrt sei wie Timotheos, doch nicht glauben könne, daß Gott sich eine Frau genommen und mit ihr einen Sohn gezeugt habe¹⁰. Aber es bleibt nicht bei diesem Ton; der Kalif hat wohl schnell eingesehen, daß er damit den Christen nicht gerecht wurde. Andere Dinge treten in den Vordergrund: die Vorhersagen vom Auftreten Muḥammads und, damit verbunden, der Vorwurf an die Adresse der Christen, die Schrift gefälscht zu haben, um diese Vorhersagen aus der Welt zu schaffen¹¹, ihr Anspruch, das Alte Testament zu abrogieren und dennoch selber nicht durch den Koran abrogiert zu werden¹², die Kreuzesverehrung¹³ und die Abschaffung der Beschneidung¹⁴. Timotheos kann seinerseits darauf hinweisen, daß der Koran im Gegensatz zum Evangelium nie durch Wunder bestätigt worden sei; darin sahen die Christen damals wohl ihr schlagendstes Argument¹⁵.

³ Ib. 33. Die Briefe sind weiterhin behandelt in der Dissertation von Th. R. Hurst, *The Syriac Letters of Timothy I (727–823). A Study in Christian-Muslim Controversy* (PhD Cath. Univ. of America, Washington 1986).

⁴ Die erste ist ediert und übersetzt von H. Putman, *L'Eglise et l'Islam sous Timothée I* (Beirut 1975), die zweite von Caspar in: *Islamochristiana* 3/1977/107 ff. Allgemein vgl. Sākō in: *Islamochristiana* 10/1984/282 und Watt, *Muslim-Christian Encounters* 63 f.

⁵ Daß der Kalif häufig nur in der Rolle eines Stichwortgebers auftritt, hat dabei weniger zu bedeuten; seine Position verbot es ihm, mehr zu tun als Fragen zu stellen.

⁶ Bidawid 17.

⁷ Zu ihm s. o. Bd. II 469.

⁸ Bidawid 35 und 37; Putman 106; Peters, *Aristoteles Arabus* 21. Zwar wird in diesem Text wiederum der Adressat nicht namentlich erwähnt, sondern nur als „der König“ bezeichnet, und immerhin hat Timotheos auch mit Hārūn persönlich verkehrt (Bidawid 21 und 37; auch 77); aber es spricht doch vieles dafür, daß al-Mahdī gemeint ist.

⁹ Bidawid 32 f.; ausführlich dazu Hurst 35 ff.

¹⁰ Putman 214.

¹¹ Ib. 238 ff. und 271 ff.

¹² Ib. 262 ff.

¹³ Ib. 251 ff.

¹⁴ Ib. 231 ff.

¹⁵ Ib. 242 f.

Wie schnell die Muslime in diesem Punkte Abhilfe schufen, geht aus einem Dokument hervor, das kaum mehr als ein Jahrzehnt jünger ist. Anlaß dazu war ein Wandel in der außenpolitischen Lage. Seit der Kampagne des Jahres 165/781-2 waren die Byzantiner gezwungen, dem Kalifen Tribut zu zahlen. Im Innern waren sie durch den Bilderstreit gespalten. So kam es, daß i. J. 174/790 der jugendliche Konstantin VI. seine Mutter Irene, die neben ihm die Regentschaft geführt hatte, verdrängte und sich von ikonoklastischen Truppeneinheiten zum Autokrator proklamieren ließ; er stellte die Tributzahlungen ein. Hārūn, der mittlerweile selber Kalif geworden war, drohte ihm in einem ausführlichen Schreiben mit Krieg, wenn er nicht weiter die „Kopfsteuer entrichte“. Es war abgefaßt von einem hohen Staatsbeamten, der bereits das Vertrauen al-Mahdīs genossen hatte und nun unter dem Barmakiden Yaḥyā b. Ḥālīd diente: von Abū r-Rabīʿ Muḥammad b. al-Laiṭ al-Ḥaṭīb, einem *maulā* der Umayyaden, der seine Genealogie angeblich bis auf die Achämeniden zurückführte und vielleicht schon durch seine Familientradition auf den Sekretärsberuf vorbereitet worden war. Der Text ist vollständig erhalten, jedoch bisher von der Forschung kaum beachtet worden.

Er wurde aufgezeichnet von Ibn Abī Ṭāhir Ṭaifūr (gest. 280/893) in seinem *K. al-Mantūr wal-manzūm*; hiernach ist er abgedruckt bei Ṣafwat, *Ġamharat rasā'il al-'Arab* III 252–324 und bei Aḥmad Farīd Rifā'ī, *'Aṣr al-Ma'mūn* II 188 ff. Separat herausgegeben wurde er von As'ad Luṭfī Ḥasan unter dem Titel *Risālat Abī r-Rabīʿ Muḥammad b. al-Laiṭ ilā Qusṭantīn malik ar-Rūm* (Kairo 1355/1936); dieser hatte den Text vorher bereits in seinem *K. al-Islām* (Kairo 1350/1932) berücksichtigt. Auch der Qāḍī 'Abdalġabbār hat den Text gekannt (vgl. *Ṭaḥbīt dalā'il an-nubūwa* 77, 5 ff.); an der Echtheit besteht wohl kein Zweifel. Behandelt hat ihn bisher nur D. M. Dunlop in der Gedenkschrift für Paul Kahle (*In memoriam P. Kahle* 106 ff.); kurz erwähnt wird er von Kister in CHAL I 355, von Shboul in: Festschrift Hussey 116 f. und von M. Chokr in seiner Dissertation (*Zandaqa* 141 f.). Zum Autor vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 134, 14 ff. > Ṣafādī, *Wāfi* IV 379 f. nr. 1925 > Kaḥḥāla, *Mu'ġam* XI 197. Bei Qāḍī 'Abdalġabbār erhält er den Beinamen *al-kātib al-Quraṣī* (*Ṭaḥbīt* 77, 9); nach Ibn an-Nadīm hieß er noch *al-Faqīh*. Daß er ein Sohn von al-Laiṭ b. Abī Ruqaiya gewesen wäre, der für 'Umar II. die Kanzleigeschäfte führte und außerdem Klient der Umm al-Ḥakam bt. Abī Sufyān, also der Umayyaden war (*Ġahṣiyārī*, *Wuzarā'* 53, 2 f.), ist wegen des großen Zeitabstandes nicht sehr wahrscheinlich. Seine enge Beziehung zu al-Mahdī geht hervor aus dem Protokoll einer Besprechung des Kalifen mit seinen Beratern, das aber angeblich erst nach dessen Tode, i. J. 170/787, aufgezeichnet wurde (*'Iqd* I 191 ff., vgl. dort 192, 12 f.; 204, 5 und 209, ult.); dazu, mit etwas anderer Sicht, Nagel, *Rechtleitung* 126 ff. Wenn wir Ya'qūbī glauben wollen, so hat al-Mahdī ihn nach Ya'qūb b. Dāwūd sogar zum Wesir ernannt (*Ta'rīḥ* II 483, –6 f.; dazu Sourdel, *Vizirat* 111 f.). Die ebenda (II 553, 4 f.) bewahrte Nachricht, er sei noch unter Ma'mūn, also nach 204/819, zum Stellvertreter des Gouverneurs von Kūfa eingesetzt worden, ist ganz isoliert; er müßte danach sehr alt geworden sein.

Hārūn hat seine Kriegsdrohung bekanntlich wahr gemacht. Jedoch tat er dies erst, als Konstantin im Gefolge innerer Zwistigkeiten i. J. 181/797 von seiner

Mutter wieder gestürzt worden war¹⁶. Sein Schreiben faßt sich in dieser Beziehung ohnehin kurz¹⁷; was es im wesentlichen enthält, ist eine – den juristischen Bestimmungen entsprechende – voraufgehende Einladung, den Islam anzunehmen. Hārūn unterstellt dazu, daß der Basileus unter dem Einfluß seiner geistlichen Berater, der „Bischöfe“, stehe und deswegen die Wahrheit nicht erkenne; er liefert ihm eine ausführliche Anleitung, wie er mit ihnen auf der Basis des Evangeliums über die Trinität und die Gottessohnschaft Christi diskutieren solle¹⁸. Zu Anfang aber häuft er Beweise dafür, daß Muḥammad der wahre und der letzte Prophet gewesen sei. Dazu zitiert er Vorhersagen aus dem Alten und dem Neuen Testament: Jesaja 21. 6–9 z. B., wo nach muslimischem Verständnis von einem Propheten die Rede zu sein schien, der auf einem Kamel reitet¹⁹, und natürlich Joh. 14.26, wo das Auftreten des Parakleten verheißen wurde²⁰. Beide Texte waren auch von al-Mahdī schon gegen Timotheos ins Feld geführt worden²¹. Neu aber ist, daß Hārūn nun auch Wunder Muḥammads nennt, von deren Tatsächlichkeit er den Kaiser zu überzeugen versucht.

Er geht das Thema noch etwas zaghaft an. Daß Muḥammad einen Baum zu sich herangerufen oder ein Schakalwolf mit ihm gesprochen habe, wird nur im Vorübergehen erwähnt; es ließ sich ja nicht mehr verifizieren und stand zudem nicht im Koran²². Einen größeren Raum nimmt die Behauptung ein, daß dort, in der Offenbarung, den Muslimen zu einem Zeitpunkt, als sie noch schwach waren, der zukünftige Sieg vorhergesagt worden sei²³. Im Zentrum aber steht der „Sternschnuppenmythos“: die „Feuerbrände“ (*šuhub*), die man am Himmel sieht, dienen dazu, die vorwitzigen Teufel zu steinigen²⁴. Jedoch wird dies nicht nur als allgemeine Erklärung eines immer wieder auftretenden Phänomens verstanden; vielmehr soll es sich auf ein Ereignis zu Lebzeiten Muḥammads beziehen, das die Offenbarung des Korans begleitete²⁵. Damals, so werden wir ergänzen dürfen, hat es einen besonders auffälligen Sternschnup-

¹⁶ Vgl. EI² III 334 a. Dies ist dann auch der Terminus ante quem für das erwähnte Schreiben.

¹⁷ Šafwat, *Ġamhara* III 321, ult. ff.

¹⁸ Ib. 301, – 4 ff.

¹⁹ Ib. 309, – 4 ff.; das Zitat ist stark verkürzt, so daß der Eindruck entsteht, als ob das Auftreten des Kamelreiters mit dem Fall von „Babel“ und dem Sturz der Götzenbilder (Is. 21.9) zusammengefallen sei. Zur Rolle dieser Vorstellung in der muslimischen Folklore vgl. jetzt Haarmann in: WI 28/1988/215 ff.; Weiteres s. u. Kap. D 4.1.

²⁰ Ib. 309, 3 ff., wobei παρακλήτος als *ahmad* interpretiert wird. Die weiteren Belege (310, 1 ff.) stammen alle aus dem AT.

²¹ Ed. Putman 27 § 134 ff./übs. 243 und 23 § 104 ff./übs. 238.

²² Ib. 272, – 5 ff.; zu diesen Wundern vgl. Text XXV 18.

²³ Ib. 286, 3 ff., vor allem auf der Basis von Sure 38/11. Schon Ibn ʿAbbās soll hierin eine Prophezeiung des Sieges von Badr gesehen haben (Ibn Qutaiba, *Taʿwīl muškil al-Qurʿān* 273, 11 f.); vgl. auch Ṭabari, *Tafsīr* ²XXIII 130, 5 ff.

²⁴ Ib. 281, 11 ff. unter Berufung auf die Verse 67/5, 15/16 ff., 37/6 ff., 72/8 f. usw.; auch vorher 279, 6 ff. Zum „Mythos“ allgemein vgl. Eichler, *Dschinn, Teufel und Engel im Koran* 30 ff.; zur Kritik bei Ibn al-Muqaffaʿ bzw. in dem ihm zugeschriebenen manichäischen Traktat s. o. Bd. II 31.

²⁵ Ib. 264, 1 f.

penfall gegeben²⁶; um ihn auch außerhalb des Korans nachzuweisen, hätten die Gelehrten später, wie der Qāḍī ‘Abdalġabbār meint, die „Bücher der Perser“ zu Rate gezogen²⁷. Der Prophet aber kannte die „Bücher der Perser“ nicht; im Ḥiġāz gab es keine Astronomie, und er konnte nicht einmal lesen²⁸. Er war illiterat (*ummi*)²⁹ und hatte niemanden unter den Weisen der Buchreligion, der sein Lehrer hätte sein können³⁰. Wenn er also im Koran von diesem Ereignis spricht, so kann er seine Kenntnis nur von Gott haben. Das ist unser ältester Beleg für diesen später so selbstverständlichen Beweis seiner Wahrfähigkeit; in Hārūns Staatsschreiben halten wir die früheste Apologie von Muḥammads Prophetentum in Händen. Der Sternschnuppenfall ist aus der Rolle des Paradebeispiels allerdings bald verdrängt worden; man hatte festgestellt, daß wenn nicht der bewußte Sternschnuppenfall, so doch zumindest die im Koran dafür gegebene Erklärung sich schon in vorislamischer Poesie fand³¹.

Wer ist nun der Autor dieser Schrift? Gewiß nicht Hārūn; er ließ schreiben. Aber auch Muḥammad b. al-Laiṭ ist zuerst einmal nur für die Form verantwortlich; an dem Gedankengang haben wahrscheinlich auch theologische Berater Anteil gehabt. Es ist verführerisch, in ihnen Mu‘taziliten zu sehen; der Text atmet diesen Geist. Er soll von einem Mu‘taziliten, Mu‘ammār vielleicht, dem Basileus überbracht worden sein³². Wir sahen, daß Aṣamm die Wunderfähigkeit des Propheten in ähnlicher Weise definierte³³. Das Gotteslob zu Beginn des Textes arbeitet mit Formeln, die der Mu‘tazila gut angestanden hätten³⁴; Gott ist allen menschlichen Eigenschaften so fern, daß man selbst Freude ihm nicht zusprechen kann³⁵. Der Polytheismus – gemeint ist wohl der Trinitätsglaube der Christen – wird widerlegt durch den Nachweis der Ordnung in der Schöpfung; nur ein einiger Gott kann sein Haus so verwalten³⁶. Gerade hier allerdings bietet sich ein Indiz dafür, daß man dem Stilkünstler Muḥammad b. al-Laiṭ³⁷ doch nicht alle Kompetenz für den Inhalt absprechen sollte.

²⁶ Vgl. Bāgdādī, *Uṣūl ad-dīn* 182, 10 f.: einige Wahrsager sollen sich deswegen bekehrt haben.

²⁷ *Taṭbīṭ* 77, pu. f., wohl unter Anlehnung an *Ġamhara* 279, 1 ff. Zum Omencharakter eines starken Sternschnuppenfalls s. o. S. 17 und Bd. I 102 f.; auch Halm, *Das Reich des Mahdi* 76.

²⁸ *Ġamhara* 269, 9 ff. und 265, 11 ff.

²⁹ *Ib.* 274, 5 ff.

³⁰ *Ib.* 270, 10 ff.

³¹ Ġāḥiṣ, *Ḥayawān* VI 272, ult. ff.; dazu unten S. 411. Allgemein zu diesem Punkt auch Ḥalīmī, *al-Minhāġ fi šu‘ab al-īmān* I 285, ult. ff.

³² Qāḍī ‘Abdalġabbār, *Taṭbīṭ* 77, 8 f. Philosophen sind schon in der Antike häufig als Gesandte eingesetzt worden (vgl. Matthews in: Clover/Humphreys, *Late Antiquity* 41 ff.).

³³ S. o. Bd. II 405.

³⁴ *Ġamhara* 253, 1 ff.

³⁵ *Ib.* 307, – 4 f.

³⁶ *Ib.* 255, 7 ff.

³⁷ Ibn an-Nadīm nennt ihn noch einmal unter den *bulaġā’* (*Fihrist* 139, 19). Er schrieb für den Wesir Yahyā b. Ḥālīd ein Buch über *adab* (*ib.* 134, 18 f.) und für Ġa‘far b. Yahyā eine Anleitung zur eleganten Schrift (*‘Iqd* IV 195, 13 ff.; wahrscheinlich ist sein *K. al-Ḥaṭṭ wal-qalam* gemeint, vgl. *Fihrist* 134, 18). Zu erhaltenen Prosastücken von seiner Hand vgl. Ṣafwat, *Ġamhara* III 183 ff.

Er hat nämlich ein *K. al-Ihlīlağā fi l-i'tibār* geschrieben³⁸. Das „Buch von der Myrobalane“ aber, das wir als sīritisches Apokryphon kennenlernten³⁹, enthielt eben jenen teleologischen Gottesbeweis, auf den wir hier stoßen; man hat in diesem Zusammenhang auch immer von *i'tibār*, „(die Welt) zum Beispiel nehmen“ gesprochen⁴⁰. Muḥammad b. al-Laiṭ also könnte derjenige gewesen sein, der für dieses ebenso wie für andere, verwandte Apokrypha die Vorlage geliefert hat⁴¹. Sein Beiname *al-Faqīh* verrät, daß er doch nicht allein das Handwerk der Sekretärskaste beherrschte⁴².

Die dialektische Situation, in der der Text steht, ist an diesem streckenweise noch gut abzulesen. Muḥammad kann, so heißt es, nicht bloß Zauberei getrieben haben, als er Wunder wirkte; denn sonst ließen sich auch die Wunder Jesu in Zweifel ziehen (272, apu. ff.). Wenn seine „Zeichen“ im Koran erwähnt werden, so sind diese keine späteren Zusätze; denn auch das Evangelium ist nicht verändert worden (296, 10 ff. und 297, 7 ff.). Das *tahrīf* besteht darum nur in einer falschen Auslegung, nicht in direkten Eingriffen in den Text (309, 1 f.). Die Trinität wird mit dem Beispiel der Sonne zurückgewiesen: Licht und Strahlen sind nur Teile der Sonne, nicht mit ihr identisch (304, 7 ff.). Das ist die *mu'arada* zu einem bekannten christlichen Vergleich, der auch von Timotheos herangezogen wurde (ed. Putman 8 § 11/übs. 215).

Die außenpolitischen Spannungen, aber auch zunehmende Juridifizierung des islamischen Denkens dürften Abū Yūsuf damals dazu veranlaßt haben, in seinem *K. al-Ḥarāğ*, das er für Hārūn verfaßte, die Sonderbestimmungen für Schutzbefohlene ins Gedächtnis zu rufen, die unter der Bezeichnung *šurūt 'Umarīya* bekannt geworden waren⁴³. Abū Yūsuf ist i. J. 182/798, ein Jahr nach der Absetzung Konstantins VI. gestorben. Allerdings ließ der Kalif diese Vorschriften erst ein Jahrzehnt später, 191/806, in die Tat umsetzen; die *ahl ad-dimma* wurden angewiesen, andere Kleider zu tragen als die Muslime⁴⁴. Hārūn war in der Zwischenzeit in heftige militärische Auseinandersetzungen mit Nikephoros I. verwickelt gewesen, der i. J. 802 auf die Kaiserin Irene gefolgt war⁴⁵. Auch viele Kirchen ließ er niederreißen, zuerst im Grenzgebiet, später sogar in Baṣra und anderswo⁴⁶. Bereits 183/799, zum Weihnachtsfest, hatte er einen hochgestellten Quraišiten, der zum Christentum übergetreten

³⁸ Ib. 134, 17.

³⁹ Oben Bd. I 452 und II 487.

⁴⁰ Weiteres dazu unten Kap. C 6.2.

⁴¹ Ibn an-Nadīm sagt, daß er auch *mutakallim* gewesen sei (134, 16). Zu seinem *Radd 'alā z-zanādiqa* s. u. S. 31 f.

⁴² So auch Chokr, *Zandaqa* 141.

⁴³ *Ḥarāğ* 279 ff./übs. Fagnan 195 ff. und 213 ff.; dazu jetzt Ferré in: *Islamochristiana* 14/1988/93 ff.

⁴⁴ Tabarī III 713, 1 ff.; Azdī, *Ta'riḥ al-Mauṣil* 311, ult.

⁴⁵ Vgl. dazu Canard, *La prise d'Héraclée* in: *Byzantion* 32/1962/345 ff. = *Byzance et les musulmans*, nr. XVIII.

⁴⁶ EI² III 233 b; Putman, *Timothée* I 136 ff.; Fiey, *Chrétiens syriaques* 49. Daß die Situation sich nachher wieder beruhigte, erklärten sich die Christen durch die Intervention von Hārūns Leibarzt Ġibril b. Baḥṭišū' (Māri b. Sulaimān, *Patriarchengeschichte* 63, 11 ff. GISMONTI).

war, in Raqqa hinrichten lassen; dieser war sogar entfernt mit ihm verwandt⁴⁷. Allerdings bedarf es zur Erklärung dieses Falles keiner politischen Gründe. Vorher, in der Zeit der Barmakiden, war wie unter al-Mahdī von Druck noch nicht viel zu spüren gewesen, zumindest nicht in den oberen Rängen. Auch die *šurūt Umarīya* waren ursprünglich ja eher zum Schutz der Muslime als zur Diskrimination der Andersgläubigen eingeführt worden⁴⁸.

Auf weitere Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Zu gewissen antichristlichen Maßnahmen al-Manšūrs vgl. Fiey in: *Chrétien syriaques* 26 f.; zur Lage der Christen unter al-Mahdī ib. 30 ff. und Moscatti in: *Orientalia* 15/1946/167 ff. sowie F. ʿUmar in: *Arabica* 21/1974/145 f. Über die damals erfolgte Zwangsbekehrung der (vermutlich melkitischen) Tanūh in Syrien vgl. jetzt I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* 422 ff.

1.2.4 Das Verhältnis zur Šīʿa und das Erstarren der Sunniten

Die Lücken, die in dem Verwaltungsapparat durch die Verfolgung der *zanādiqa* entstanden, mußten durch vertrauenswürdigeren Elemente gefüllt werden. Der Wesir Yaʿqūb b. Dāwūd dachte diese bei den Zaiditen zu finden; noch war die Šīʿa nicht ganz diskreditiert. Aber es nutzte nicht viel, daß er sie überall zu Beamten machte¹; sie verweigerten sich, und 169/786, nach dem Regierungsantritt al-Hādīs, kam es zu der Revolte des Ḥasaniden Ḥusain b. ʿAlī im Ḥiġāz, die mit dem Massaker von Faḥḥ endete². Den übrigen Gruppierungen der Šīʿa hatte al-Mahdī schon vorher nicht getraut; er hatte sich von einem Polizei-offizier eine Liste ihrer Namen zusammenstellen lassen³. Vor allem das *sabb aš-šaiḥain*, das sich unter den Rāfiḍiten breitgemacht hatte, gefiel ihm nicht⁴. Mūsā al-Kāzim war von Medina nach Baġdād beordert und eine Zeitlang in ehrenvollem Arrest gehalten worden, anscheinend im Haus des Rabī b. Yūnus; erst als er stillzuhalten versprach, kam er wieder frei.

TB XIII 27, 15; Ṭabarī III 533, 9 ff. Man hatte allerdings Gewissensbisse (vgl. TB 30, 20 ff. > Ibn Tūlūn, *aš-Šaḍarāt aḍ-ḍahabīya* 89, – 5 ff.). Wenn Ibn ʿInaba, *ʿUmdat aṭ-ṭālib* 196, 13 die Haft in die Zeit des Hādī verlegt, so ist dies wohl ein Mißverständnis. Mūsā soll im übrigen beim Tode al-Hādīs an dessen Mutter Ḥaizurān ein Beileidsschreiben gerichtet haben (*Bihār* XLVIII 134 f. nr. 7: datiert auf Donnerstag, 7. Rabī II 170/6. Oktober 786). Er war vielleicht schon als junger Mann einmal im Irak gewesen; Šaḡīq al-Balḥī will

⁴⁷ Die Christen sahen darin ein Martyrium, das sie mit einer Heiligenlegende ausschmückten (vgl. Dick in: *Muséon* 74/1961/109 ff.). Auch Theodor Abū Qurra erwähnt das Ereignis (vgl. Griffith in: *JAOS* 105/1985/57).

⁴⁸ Dazu jetzt, allerdings mit Bezug auf Syrien und Palästina während der Umayyadenzeit, A. Noth in: *JSAI* 9/1987/290 ff.

¹ Ġahšiyāri, *Wuzarāʾ* 158, 15 ff.; auch Ṭabarī III 508, 2 ff.; Sourdel, *Vizirat* 106 und 108.

² EI² II 744 f. s. v. *Fakhkh* und III 615 ff. s. v. *Ḥusayn b. ʿAlī*.

³ S. o. Bd. I 318 f.

⁴ S. o. Bd. I 311.

ihn i. J. 149/766 in Qādisiya gesehen haben (*Bihār* XLVIII 80 ff. nr. 103). Sein jetziger Aufenthalt hat in der šī'itischen Überlieferung kaum eine Spur hinterlassen. [Dazu eingehender nun Kohlberg in *EI*² VII 645 f. und 647 a.]

Die Sunniten waren die Gewinner. Seitdem Baġdād bestand, hatte der Kalif nicht über sie hinweggehen können, und es wurden ihrer immer mehr. Im Gegensatz zu den Šī'iten kamen sie aus allen Ecken des Reiches. Schon al-Manšūr hatte sunnitische Gelehrte aus Damaskus, vornehmlich Qadariten, in den Irak geholt. Wir wissen, daß al-Mahdī zumindest einen von ihnen, 'Abd-arrāḥmān b. Tābit b. Tāubān, in seinen eigenen Dienst übernommen hat; er hat ihn mit der ihm so wichtigen Appellationsgerichtsbarkeit betraut⁵. Allerdings erhielten auch die Qadariten nicht ganz freie Hand. Wer ihren Ideen folgte, konnte bei Hofe in ein schlechtes Licht geraten⁶; al-Mahdī hat sogar einige medinensische Gelehrte wegen dieses Vorwurfes nach Baġdād zitiert⁷. Er zog zu Anfang seiner Regierung Ibn al-Māġāšūn in seine Nähe, den medinensischen Juristen, der zum *qadar*-Problem eine vorsichtige Haltung vertrat und mit seiner Mahnung zur Ehrfurcht vor dem Wort der Schrift, zu spekulativer Zurückbehaltung und zur Abkehr von allem intellektuellen Gezänk (*ġadal*) vielleicht der Meinung des Kalifen Ausdruck verlieh⁸. Die Traditionisten waren mit ihm zufrieden; sie meinten, er hätte gut zum Wesir getaugt⁹.

Ibn al-Māġāšūn's Karriere machte Schule. Eine Audienz oder gar Anstellung bei Hofe war der Traum jedes Gelehrten; daß man einen Preis dafür zahlte, hat man erst später gemerkt. Es kam zu einem direkten Run nach Baġdād; zahlreiche Traditionarier und Juristen aus Kūfa oder Bašra sind, wie wir im einzelnen nachweisen konnten, dorthin ausgewandert. Manche von ihnen, der kūfische Murġi'it Abū Mu'āwiya z. B.¹⁰, haben bei Hofe mit ihrem Wissen Furore gemacht oder sind, ohne dies vielleicht immer zu merken, vom Kalifen zu religionspolitischen Zwecken ausgenutzt worden.

Die Entwicklung hatte zwei gewichtige Konsequenzen. Der Braindrain führte erstens zu einer geistigen Verarmung und Provinzialisierung der alten Zentren; Bašra und Kūfa haben mit dem Beginn des 3./9. Jh's ihre Rolle ausgespielt. Dadurch aber, daß die Religionsgelehrten ihr Milieu wechselten, kam es zweitens zu einer Nivellierung der bisherigen lokalen Gegensätze. Weder lohnte es sich für einen Bašrier, sich in Baġdād als Qadariten, noch für einen Kūfier, sich dort als Murġi'iten aufzuspielen. Manchmal empfahl es sich wohl auch nicht; man hatte in der Hauptstadt dafür nicht viel Verständnis.

⁵ S. o. Bd. I 104; auch S. 129.

⁶ Ṭabarī III 490, 3 f.

⁷ S. o. Bd. II 688 ff. Nagel hat hieraus direkt auf eine antiqadaritische Stimmung am Hofe al-Mahdīs schließen wollen (*Rechtleitung* 109 f.).

⁸ Dazu näher Bd. II 692 ff.; dort auch zur Frage, ob die zugrundeliegenden Fatwās in Medina oder Baġdād entstanden sind.

⁹ TH 223, 1.

¹⁰ S. o. Bd. I 216 ff.

Mehrfach hat sich uns herausgestellt, daß *muhadditūn*, die in ihrer Heimatstadt als Vertreter einer bestimmten Richtung bekannt waren, in Bagdād niemandem dadurch aufgefallen sind¹¹. Der Schmelztiegel der Metropole hat Orthodoxie geschaffen. Natürlich war man auch jetzt nicht einer Meinung, im Gegenteil; die Konkurrenz nahm ja nur zu. Aber es war nicht mehr der alte Gegensatz der „Sekten“, an dem man sich profilierte, sondern ein Gegensatz der Methode: *muhadditūn* und *mutakallimūn* beginnen nun um die Gunst der Kalifen zu streiten. Ebenso wie die Pluralität, die in Bagdād entstand, nach innen die Suche nach gemeinsamen Normen, eben nach Orthodoxie förderte, stellte sie nach außen hin die Muslime vor die Frage, wie sich Islam am besten darstellen lasse. Der *kalām* hat da in der Folgezeit für einige Jahrzehnte besser abgeschnitten als das Hadīṭ; er wirkte nützlicher und weltoffener, da rationaler. Daraus erklärt sich der Erfolg der Muʿtazila.

¹¹ S. o. Bd. I 129 und II 73 f.

1.3 Der Aufstieg der Muʿtazila

Allerdings ist der Muʿtazila dieser Erfolg nicht in den Schoß gefallen. Sie hat ihn zudem eine Zeitlang mit anderen teilen müssen. Al-Mahdī hat in den *mutakallimūn* gewiß noch nicht mehr gesehen als Wachhunde gegen die Ketzerei; keiner von ihnen wurde an den Hof gezogen. Das geschah erst unter Hārūn, als die Barmakiden in den ersten anderthalb Jahrzehnten von dessen Kalifat Gelehrte aller Art um sich versammelten. Der endzeitliche Geist war verfliegen. Zwar wurde Hārūn immer noch, wie sein Bruder al-Hādī, von den Dichtern als Mahdī apostrophiert¹; aber seine Macht bedurfte dieses Impetus nicht mehr, und Yahyā b. Ḥālid bemühte sich, dem jungen Kalifen stattdessen die Fülle der ihn umgebenden Kultur vor Augen zu führen. Diese Periode geistiger Weite wirkte auf das theologische Gespräch ungemein befruchtend; man lernte zudem Toleranz oder zumindest gute Manieren.

Die Barmakiden waren die ersten, die erkannten, was ein Weltreich wie das der Abbasiden sich schuldig war^{1a}. Wenn Ġaʿfar b. Yahyā, der Sohn des Wesirs, das Papier im Irak einfuhrte², so hat dies symbolische Bedeutung; Kommunikation war alles. In gewissem Sinne waren die *disputationes*, die jetzt am Hofe stattfanden, ein Versuch, zu einem übergreifenden Konsens zu kommen – private Konzilien gewissermaßen. Die Themen wurden wahrscheinlich von den Barmakiden selber vorgegeben; man konnte sich bezeichnenderweise vorstellen, daß in ihrer Gegenwart wie an einem Musenhof über die Liebe diskutiert worden sei³. Ausgeschlossen aus ihrem Kreis blieben nur die „Ketzer“; Muḥammad b. al-Laiṭ, der Sekretär des Wesirs, hat einen *Radd ʿalā z-zanādiqa* geschrieben⁴. Den Muʿtaziliten gewährten sie Schutz; sie haben

¹ Vgl. etwa Ag. XIII 142, 12 und Abū l-ʿAtāhiya, *Dīwān* 674 nr. 297 v. 2; weitere Belege bei ʿUmar, *Buhūt* 219 ff. Zu dem Titel *al-ḥalīfa al-marḍī*, der anfangs auf einigen Münzen noch begegnet und gewiß die Erinnerung an *ar-riḍā min ʿāl Muḥammad* wecken sollte, vgl. jetzt Bonner in: JAOS 108/1988/79 ff.; er wurde nur lokal gebraucht und bald wieder aufgegeben.

^{1a} Dazu jetzt H. Kennedy, *The Barmakid revolution in Islamic government*, in: Festschrift Avery.

² Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ* I 91, – 8 f.

³ Dieser fiktive Text begegnet an mehreren Stellen: bei Masʿūdī (*Murūğ* VI 368, 1 ff./IV 236 ff. nr. 2565 – 2578), bei Ibn al-ʿArabī (*ʿAwāšim* II 86, 3 ff.), verkürzt bei ʿAbbās al-Qummī, *Kunā* I 174, 11 ff. und sonst häufig in Auszügen; vgl. dazu Giffen, *Theory of Profane Love* 142 f., Bell, *Love Theory* 109 und unten S. 70 sowie 372. Die Unechtheit erhellt u. a. daraus, daß die Zuschreibungen häufig schwanken (vgl. den Kommentar zu Text XVII 57, XVIII 23, XIX 17 und XXII 161 f.). Von Grunebaum hat zudem festgestellt, daß nahezu alle dort vertretenen Ansichten auch im *Dīwān* des ʿAbbās b. al-Aḥnaf zu belegen sind (*Kritik und Dichtkunst* 72 ff.). Der Redaktor ist unbekannt. Man könnte an den Dichter und Theologen an-Nāṣīʿ al-akbar denken; auch von ihm ist eine Charakteristik der Liebe überliefert (Text XXXI 66), und Masʿūdī hat seine Schriften recht gut gekannt. J. Scott Meisami, die den Passus kürzlich eingehend behandelt hat (in: JRAS 1989, S. 252 ff.), möchte die Kluft zwischen Faktum und Fiktion dadurch überwinden, daß sie auf den Kontext bei Masʿūdī hinweist. Dort ist nämlich unmittelbar danach von der Liebesaffäre zwischen dem Barmakiden Ġaʿfar b. Yahyā und ʿAbbāsa, der Schwester Hārūn ar-Rašīd's, die Rede; der Sturz der Wesirfamilie wird damit in das Gesamthema „Liebe“ einbezogen.

⁴ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 134, 17; zu ihm s. o. S. 24. Allerdings hat er offenbar auch die

z. B. den Dichter Kulṭūm b. ʿAmr al-ʿAttābī, der wegen seiner muʿtazilitischen Ansichten bei Hārūn angeschwärzt worden war, wieder in Gunst gebracht⁵. Aber sie waren deswegen nicht unbedingt selber Muʿtaziliten; auch die Christen sind von ihnen gegen Übergriffe geschützt worden⁶. Die Muʿtazila stand noch nicht so sehr im Vordergrund, wie dies aus späterer Sicht scheinen mochte. Zwar ist Muʿammar damals nach Bagdād gekommen⁷; aber er war noch jung. In Bagdād selber hatte die Schule noch keinen rechten Rückhalt. Bišr b. al-Muʿtamir pflegte Beziehungen zu Yaḥyā b. Ḥālid's Sohn Faḍl⁸, wurde aber offenbar von dem Vater nicht zu den Gesellschaften herangezogen; damals war möglicherweise auch noch niemand auf ihn aufmerksam geworden⁹. Im Vordergrund des Interesses standen anscheinend Leute aus Kūfa; dort war ohnehin die Theologie damals am weitesten entwickelt. Und von dort kam dann neben dem Šīʿiten Hišām b. al-Ḥakam und dem Ibāditen ʿAbdallāh b. Yazīd jemand, der der Muʿtazila zumindest sehr nahegestanden hat und mit dem wir jetzt von der historischen zur systematischen Darstellung übergehen wollen.

1.3.1 *Ḍirār b. ʿAmr*

Abū ʿAmr Ḍirār b. ʿAmr al-Ġaṭafānī war ein echter Araber, Angehöriger der ʿAbdallāh (ursprünglich ʿAbdalʿuzzā) b. Ġaṭafān¹, und offenbar weit herumgekommen. Er dürfte nämlich gemeint sein mit jenem Ḍirār, der in den fünfziger Jahren die Lehre der „Ġahmīya“ nach Šanʿā brachte². Sicher ist, daß er gegen Ende seines Lebens noch eine Reise in die Ġazīra machte; dort holte er sich eine Furunkulose (*damāmīl*), an der er mit etwa 70 Jahren starb³.

Alchimisten widerlegt, auf die man vermutlich nicht ganz verzichten wollte; Rāzī hat darum später gegen ihn geschrieben (Bīrūnī, *Fihrist kutub ar-Rāzī* 17 nr. 172; Mohaghegh, *Failasūf-i Raiy* 123 f.).

⁵ Ġahšiyārī, *Wuzarāʾ* 233, 8 ff.; zu ihm s. u. S. 100 ff.

⁶ Michael Syrus, *Chronik* III 1. 10. Dazu Sourdell, *Vizirat* I 179 f.

⁷ Yaʿqūbī, *Mušākala* 25, – 4 f.; auch oben S. 26.

⁸ S. u. S. 108.

⁹ Wenn Ibn al-ʿArabī in seiner Liste von Teilnehmern allein acht Muʿtaziliten aufzählt, darunter auch Bišr b. al-Muʿtamir (*ʿAwāsim* II 84, 8 ff.), so ist dies offensichtlich aus dem „Symposion“ über die Liebe erschlossen. Man erkennt es daran, daß der Šīʿit Abū Mālik al-Ḥaḍramī als Ḥārīḡit betrachtet wird (s. o. Bd. I 349).

¹ Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 249, 1 ff.; *ʿIqd* VI 437, ult. ff.

² Unter dem Gouverneur Yazīd b. Maṣṣūr (also einem Sohn des Kalifen), der zwischen 153 und 159 die Provinz Jemen verwaltete (Rāzī, *Taʿrīḥ Šanʿāʾ* 393, ult. f.).

³ So nach *ʿIqd*, a. a. O.; dagegen haben Ibn Ḥazm, a. a. O., und vor allem *Ḥayawān* IV 137, 3 ff., wo dies am genauesten steht, *tisʿīn* statt *sabʿīn*. Die Furunkel, an denen er starb, gab es im Irak außerhalb der Ġazīra nicht; es muß sich also um eine besondere Art gehandelt haben. Der arabische Übersetzer des Dioskurides gibt mit *dummal* das griechische *δοθίην* wieder, welches „kleines Blutgeschwür“ bedeutet (*Materia Medica* III 83 = Bd. II 100, 1 WELLMANN/arab. 279, – 5 DUBLER. Ich verdanke diese Angabe M. Ullmann).

Wenn er tatsächlich noch Wāṣil b. ʿAṭāʾ erlebt haben sollte, wie der Qāḍī ʿAbdalḡabbār behauptet⁴, so wäre er in seiner Jugend vermutlich auch in Baṣra gewesen. Unmöglich ist die Begegnung nicht; die Ġaṭafān hatten sich in dieser Stadt ebenso wie in Kūfa niedergelassen⁵, und später hat er vielleicht eine Zeitlang dort unterrichtet, bevor Aṣamm das Kolleg der Muʿtaziliten übernahm⁶. Der Lehrstuhlwechsel vollzog sich wohl nach 170, als er selber nach Baḡdād ging. Abū l-Huḍail hat in seiner Jugend erlebt, wie er nach Baṣra kam⁷; das dürfte in die Zeit zwischen 160 und 170 fallen. Wenn Ṣafadī also meint, er sei um 230 gestorben⁸, so ist das gewiß zu spät. Man wird seine Lebensspanne zwischen 110/728 und 180/796 ansetzen dürfen. Im Kreise der Barmakiden wäre er dann, ähnlich wie Hišām b. al-Ḥakam, schon recht alt gewesen.

Man muß sich hüten, ihn mit anderen Personen seines Namens zu verwechseln. In Adabwerken taucht immer wieder einmal ein Dirār b. ʿAmr b. Mālik aḍ-Ḍabbī auf, der in die Ġāhiliya gehört und am Tage von Qurnatain getötet wurde⁹. Die Traditionarier nennen daneben vor allem einen Dirār b. ʿAmr al-Malaṭī, der in Baṣra bei Ḥasan al-Baṣrī und Yazīd ar-Raqāšī studiert hatte und insofern nur ein oder zwei Jahrzehnte älter war als unser Theologe¹⁰. Von diesem hat man kein Ḥadīṭ überliefert; er war dem Genus auch nicht sonderlich gewogen¹¹. Er war *qāḍī*¹²; vermutlich hat er das Amt in Kūfa ausgeübt. Zwar haben auch die Juristen später nicht mehr von ihm Kenntnis genommen; aber immerhin hat er eine Abhandlung über den Freitagsgottesdienst und wohl auch einen Traktat über das Testament geschrieben¹³. Er war mit Abū Yūsuf bekannt; dieser soll ihn einmal dafür gerügt haben, daß er beim Opferfest schon zu schlachten anfangt, bevor noch das Festgebet gesprochen war. Die Antwort, die man ihm in den Mund legte, zeigt, daß er auch später noch Sympathien besaß; er erscheint darin im Vergleich zu dem staats-

⁴ *Faḍl* 163, –4 > Ibn Abī l-Ḥadīd, *ŠNB* VI 273, 10 f.; auch Baḡdādī, *Farq* 16, 7 f./22, 4.

⁵ Ibn Duraid, *Ištiqāq* 276, 2 ff. Abū ʿUbaida hat als Baṣrier ein *K. Maʿāṭir Ġaṭafān* geschrieben (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 59, apu.).

⁶ So nach der allerdings isolierten und etwas problematischen Angabe bei Malaṭī, *Tanbīh* 31, 9 ff./39, 3 ff.; dazu oben Bd. II 395 f. Bei Abū l-Muʿīn an-Nasafī erhält er geradezu die Nisbe al-Baṣrī (*Tabṣīrat al-adilla* I 51, 10).

⁷ Text XV 29, f.

⁸ *Wāfi* XVI 365, 3 f.

⁹ Zu ihm Kister in: *Arabica* 15/1968/156 ff. und meine Angaben in: *Der Islam* 44/1968/5.

¹⁰ Zu ihm und seinem Sohn ʿAbdallāh b. Dirār vgl. *Mizān* nr. 3952 und 4391. Überlieferungen von ihm bei Ibn al-Mubārak, *Ġihād* 144 nr. 178; Asad b. Mūsā, *Zuhd* 78 nr. 70; Ibn Abī d-Dunayā, *Maut* 45 nr. 70 KINBERG; Suyūṭī, *Laʿālī* II 135, 13 ff.; 399, –4 ff.; 457, 4 ff. Ihr Inhalt zeigt, daß an eine Identifikation mit dem Muʿtaziliten gar nicht zu denken ist. Massignon gründet *Passion* 2III 223, Anm. 10/III 211, Anm. 265 wohl nur darauf seine Behauptung, daß die Dirāriya Schüler des Yazīd ar-Raqāšī gewesen seien.

¹¹ *Mizān* II 23, 5 ff.; dazu unten S. 51 f.

¹² *Mizān* nr. 3953.

¹³ Werkliste XV, nr. 53–54. Im Titel des *K. al-Ḥarāʾiṭ* (nr. 55) ist auf die Beutel angespielt, in denen der *qāḍī* seine Akten aufbewahrte; jedoch wissen wir über den Inhalt dieser Schrift nichts.

treuen Oberqāḍī als ein Kritiker der Obrigkeit¹⁴. Ein anderer Kollege allerdings, Sa'īd al-Ġumaḥī, der vor seinem Tode i. J. 174/790 längere Zeit in Bagdād *qāḍī* auf dem Ostufer war¹⁵, erklärte ihn für vogelfrei, weil er ein „Ketzler“ sei. Es half nicht viel; denn Ḍirār verkehrte damals schon im Palaste der Barmakiden.

Das Ereignis fällt in die Zeit zwischen 170/786 und 174/790; vgl. im einzelnen dazu *Der Islam* 44/1968/6 f. Ich halte an dieser Datierung auch gegen Madelung, *Qāsim* 40 fest. Daß Ġumaḥī schon 174 starb und nicht erst zwischen 194 und 196, wie Madelung aufgrund von Wakī' annimmt, wird bei Fasawī I 165, – 6 f. bestätigt. Wenn man behauptete, daß er 17 Jahre Richter gewesen sei, so errechnete sich dies daraus, daß er i. J. 157 zum erstenmal einen Posten erhalten hatte (Wakī' III 264, apu. f., wo *wulliyya* zu lesen ist statt *wulida*). Im übrigen ist die Überlieferung über ihn stark gestört. Manche der von Madelung hervorgehobenen Schwierigkeiten bleiben weiter bestehen, und es kommen sogar neue hinzu. Die *qāḍī*-Liste bei Ḥalīfa b. Ḥaiyār, *Ta'riḥ* 750, 3 ff. erweckt den Eindruck, als sei er erst nach Abū Yūsuf, aber noch während des Kalifats von Hārūn ar-Rašīd gestorben, also zwischen 182/798 und 193/809. Seine erste Ernennung i. J. 157 würde noch in die Zeit des Maṣṣūr fallen; bei Wakī' dagegen heißt es, daß erst al-Hādī ihn zum *qāḍī* machte, also mehr als ein Jahrzehnt später, 169/785 oder 170/786 (vgl. III 264, – 5, wo doch wohl *Mūsā* <b.> *al-Mahdī* zu lesen ist). 162/779 war er Unterstatthalter in Mekka (Fasawī I 150, 11 f.), 173/789 *qāḍī* in Ġurġān (wenn Madelung mit seiner Konjektur des Textes bei Sahnī, *Ta'riḥ Ġurġān* 173, ult. f. recht hat). Man muß sich also fragen, ob Ġumaḥī überhaupt zu dem angenommenen Zeitpunkt in Bagdād gewesen ist.

Der Anlaß für sein Verdikt lag angeblich darin, daß Ḍirār die Frage offen gelassen hatte, ob Paradies und Hölle schon geschaffen seien (Ibn Raġab, *Ahwāl al-qubūr* 143, 12 ff.; Ḍahabī, *Siyar* X 545, 6 f.; dazu unten S. 53). Jedoch ist auch hier in der Überlieferung manches durcheinandergeraten. Während Ibn Raġab sich für seine Darstellung auf Ibn Ḥanbal beruft, heißt es anderswo nach einem Eigenbericht desselben, daß dieser bei dem Ereignis persönlich Zeugnis abgelegt habe (*Mizān* nr. 3953); das ist, wenn unsere Chronologie stimmt, nahezu unmöglich. Ḍahabī spricht im übrigen an einer Parallelstelle in den *Siyar* (X 545, – 6 ff.) nur von anonymen Zeugen. In einem weiteren, oben bereits zitierten Bericht überliefert er nach einem gewissen Ḥanbal, den wir nicht identifizieren können (545, 5 ff.). Daß Ibn Ḥanbal's Nefte Ḥanbal b. Iṣḥāq gemeint sein könnte, scheidet wieder an der Chronologie; auch dieser starb erst 273/886. Im übrigen heißt es dort, Ḍirār sei von den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* verprügelt worden und habe sich bis zu seinem Tode verborgen halten müssen (545, 6 f.). Der Berichterstatter soll Ḍirār in Bagdād besucht haben, als ihn bereits der Schlag gerührt hatte. Das verträgt sich nicht ganz mit der Nachricht bei Ġaḥiḏ, wonach Ḍirār nicht am Schlagfluß, sondern an einer Furunkulose gestorben sei. – Ḍirār als *zindīq* auch bei Dārimī, *Radd 'alā Biṣr al-Marīsī* 193, 7 ff./548, 11.

¹⁴ Qāḍī 'Abdalġabbār, *Faḍl* 245, 6 ff.; *Fihrist* 214, pu. ff.

¹⁵ Vgl. Šāliḥ al-'Alī in: *MM'I* 18/1969/50 f.

1.3.1.1 *Dirārs Rolle als Theologe. Seine Werke*

Daß ein Muʿtazilit aus Kūfa kam, erregte Verwunderung¹. In der Tat wird Dirār mit der muʿtazilitischen Gemeinde, die damals noch vornehmlich in Baṣra saß, kaum engeren Kontakt gehabt haben. Ob es Ḥasan b. Ḍakwān, dem Abgesandten Wāṣils, in Kūfa gelungen war, einen Kreis zu gründen, der in die nächste Generation weiterlebte, wissen wir nicht; er hat jedenfalls keine Spuren hinterlassen². Zwar scheint Dirār von Wāṣil viel gehalten zu haben³. Vor allem glaubte er an die *manzila baina l-manzilatain*; er hat sogar ein Buch darüber geschrieben⁴. Aber schon Kaʿbī betonte, daß dies nicht ausreiche, um einen Muʿtaziliten aus ihm zu machen⁵. Dirār war in vielem eher Ġahmit; das lag in Kūfa auch näher. Er gehört in den Kreis des Abū Ḥanīfa. Nur kam er eben mit seinen ġahmitischen Anschauungen der Muʿtazila sehr nahe und hat sich in manchem auch von Ġahm deutlich distanziert. Daß die Muʿtazila nachher nichts mehr von ihm wissen wollte, rührt allein daher, daß er nicht mit der von Baṣra ausgehenden qadaritischen Tradition übereinstimmte; Abū l-Ḥudāil und Bišr b. al-Muʿtamir haben ihn deswegen exkommuniziert. Die späteren Systematiker wußten dann nicht mehr so recht, ob sie ihn gegen das Verdikt der Schule weiter als Muʿtaziliten rechnen oder lieber als Haupt einer selbständigen Dirārīya einordnen sollten. Letzteres ist insofern berechtigt, als nicht nur seine Einstellung zum *qadar*, sondern auch seine Ontologie über Generationen hinweg von Theologen verarbeitet wurde, die nicht zur Muʿtazila gehörten. Davon später noch etwas mehr.

Daß Dirār ursprünglich nicht Distanz zur Muʿtazila hielt und wahrscheinlich auch von seinen Zeitgenossen im Irak als Muʿtazilit angesehen wurde, geht daraus hervor, daß manche seiner Schüler, vor allem Abū Zufar, weiter als Muʿtaziliten galten (s. u. S. 61 f.). Ibn an-Nadīm weiß von den Bedenken, die man innerhalb seiner Schule gegen Dirār hegte, rechnet ihn aber nur, ähnlich wie Aṣamm oder Hišām al-Fuwaṭī, unter die Einzelgänger und „Neuerer“ bei den Muʿtaziliten (*Fihrist* 214, 1 f. und apu. ff.). Ebenso verfährt vor ihm Pseudo-Nāšī, d. i. wohl Ġaʿfar b. Ḥarb, in seinen *Uṣūl an-niḥal* (55, 14 f.). Für Naubaḥtī, der ja auch ein Insider war, gehört Dirār mit Wāṣil und ʿAmr b. ʿUbaid zu den *uṣūl al-Muʿtazila*, den Kirchenvätern sozusagen (*Firaq aš-Šīʿa* 11, pu. f.). Daß Außenstehende so urteilten, verwundert ohnehin nicht; so etwa Malaṭī (*Tanbīh* 31, 6 ff./38, ult. ff.), Qummī (*Maqālāt* 12, 4), Mufid (s. o. Anm. 5); Pazdawī (*Uṣūl ad-dīn* 12, 1); Ḍahabī (*Mizān* nr. 3953). Ibn ar-Rēwandī geht in seiner Polemik von der Schulzugehörigkeit Dirārs aus; Ḥaiyāṭ verwirft sie wie nach ihm sein Schüler Kaʿbī und beruft sich dazu auf Verse des Bišr b. al-Muʿtamir (Text XVII 5; vgl. auch seine Reaktion Text XXII 227, g). Der

¹ *Ġambara* und *ʿIqd*, a. a. O. Dirār erhält die Nisbe al-Kūfī z. B. bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 22, 17 und Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 101, 9.

² S. o. Bd. II 315 f.

³ Er hat dem Grammatiker Quṭrub zwei Verse über Wāṣils *luḡa* mitgeteilt, die offenbar positiv gemeint sind (Ġāḥiz, *Bayān* I 21, pu. ff.; anonym auch Mubarrad, *Kāmil* 923, pu. f.).

⁴ Werkliste nr. 17.

⁵ *Maqālāt* 75, 4 f.; dagegen Mufid, *Awāʿil al-maqālāt* 6, 3 ff./übs. Sourdel 252.

Qāḍī ʿAbdalqabbār verhält sich natürlich ebenso ablehnend (*Faḍl* 391, 13 f.). Als eigene Gruppe begegnet die ʿDirārīya z. B. bei dem Muʿtaziliten Maqdisī (V 146, 6), bei Ḥwārizmī (*Mafātīḥ al-ʿulūm* 20, 4), bei Pazdawī (*Uṣūl* 241, 15 und 242, 4; im Gegensatz zu 12, 1), bei Bagdādi (*Farq* 201, 11 ff./213, ult. ff.), bei Šahrastānī (63, 6 ff./142, 1 ff.) oder bei Ibn Taimīya (*Furqān baina l-ḥaqq wal-bāṭil*, in: *Maǧmūʿat Fatāwā* XIII 99, – 4 ff.). Vgl. dazu auch *Der Islam* 44/1968/10 f.

Es kann nicht leicht gewesen sein, ʿDirār zu verdrängen. Er war sehr „gefragt“⁶, und sein geistiges Erbe war gewaltig. Es machte ihm Spaß, „Argumente aufzustellen und Bedenken aufzuhellen“⁷, und er hinterließ mehr Schriften als irgendein Theologe vor oder nach ihm bis in die Zeit der ersten Scholastiker Ğubbāʾī und Kaʿbī. Wahrscheinlich hat er sich mit seinen Traktaten gegen „Freidenker“ und „Ketzer“ dem Staat zur Verfügung gestellt⁸; aber er schrieb auch für das einfache Volk, für alle „Muslime, die mündig sind“ und darum ihren Verstand gebrauchen können⁹. In seinen letzten Jahren verkehrte er in den besten Kreisen; aber er schrieb auch an (oder über?) die Šūfīs, wer immer dies zu seiner Zeit sein mochte¹⁰, und er verheiratete seine Tochter mit einem Angehörigen der Banū Aslam, die bei den standesbewußten Ğaṭafān als ungeschliffene Tölpel (*ʿilǧ*) galten¹¹. Im Kreise der Barmakiden kam er mit dem Rēš gālūtā und dem Obermōbad zusammen¹²; das brachte ihn vielleicht darauf, ein Werk in zehn Kapiteln gegen die Angehörigen fremder Religionen (*ahl al-milal*) zu verfassen¹³. Vor allem die Christen hat er als Gegner entdeckt¹⁴; der christliche Theologe ʿAmmār al-Baṣrī hat von ihm Notiz genommen¹⁵. Er polemisierte gegen die „Sektierer“ (*ahl al-ahwāʾ*)¹⁶, gegen Murǧīʾiten¹⁷, Ḥārīǧiten¹⁸ und extreme Šīʿiten aller Art¹⁹; selbst die Ğahmiten ließ er nicht aus²⁰. Seine muʿtazilitischen Brüder dagegen hat er verschont; er fühlte sich offenbar doch mit ihnen solidarisch. Bemerkenswerterweise reflektierte er sogar über sein eigenes Handwerk, in einem *K. Ādāb al-mutakallimīn*, das vielleicht wie

⁶ Ibn Hazm, *Ġamhara* 249, 3.

⁷ So seine eigene Formulierung in *ʿIqd* VI 219, 2.

⁸ Werkliste XV, nr. 35 – 38; vgl. dazu auch Text 36.

⁹ Ib. nr. 27.

¹⁰ Ib. nr. 34. Hat er hierin vom Märtyrertum gehandelt? Er sah dies nämlich positiver als die meisten späteren Muʿtaziliten; die Blutzengen handelten nach seiner Ansicht aus echter Begeisterung, nicht nur aus Pflichtgefühl und Durchhaltevermögen (vgl. Text XVII 55).

¹¹ Ibn Hazm, *Ġamhara* 249, 2 f.; zum Verhältnis zwischen Ğaṭafān und Aslam vgl. Ibn Duraid, *Iṣṭiqāq* 285, 3 f.

¹² Kaššī 259, 4 f.

¹³ Werkliste nr. 39.

¹⁴ Ib. nr. 40.

¹⁵ S. u. S. 38 und 220; dazu S. 275.

¹⁶ Werkliste nr. 28.

¹⁷ Ib. nr. 18, 20, 31.

¹⁸ Ib. nr. 30 – 32.

¹⁹ Ib. nr. 33 und 24 – 25.

²⁰ Ib. nr. 19.

die späteren Schriften über *adab al-ḡadal* von den Umgangsformen in der disputatio handelte²¹.

Zum erstenmal beobachten wir bei ihm, wie antikes und islamisches Denken zusammenstoßen. Er hat über den Koran gearbeitet, in einem *K. Tafṣīr al-Qur'ān* und einem *K. Ta'wīl al-Qur'ān*, die identisch gewesen sein mögen und vermutlich nicht einen vollständigen Kommentar abgaben, sondern nur strittige Fragen behandelten²². Ebenso aber hat er sich mit Aristoteles auseinandergesetzt; er verfaßte eine Widerlegung des Stagiriten „bezüglich der Substanzen und Akzidenzien“²³. Wahrscheinlich hat er den Mund etwas vollgenommen; was wir über seine Ontologie erfahren, läßt kaum darauf schließen, daß er von Aristoteles viel verstanden hätte. Er spricht in seinem eigenen System von „Akzidenzien“; aber er benutzt das Wort ganz anders als Aristoteles. Hätten wir nicht den genannten Buchtitel, so könnten wir nicht einmal sicher sein, daß das Wort *'araḍ*, mit dem er operiert und das später unangefochten „Akzidens“ heißt, auch damals schon unter dieser Bedeutung bekannt war. Aber es begegnet ja bereits in Muḥammad b. 'Abdallāh b. al-Muqaffa's Übersetzung der Kategorienschrift²⁴ und bei Sībawaih²⁵.

1.3.1.2 Seine Ontologie

Dirār mag von Aristoteles gerade das gewußt haben, was in der Kategorienschrift zu lesen stand; Ansatzpunkt ist der Philosoph für ihn gewiß nicht gewesen. Wenn Dirār von Akzidenzien redet, so vermutlich, weil die Šī'iten in Kūfa immerzu von Körpern sprachen. In der Šī'a verband sich das mit Anthropomorphismus; das paßte ihm nicht. Er hat zwei Schriften gegen die *mušabbihā* verfaßt¹ und auch mit ihnen diskutiert; von einem dieser Streitgespräche erzählt interessanterweise sein baṣrischer Schulgenosse Aṣamm. Es zeigt, wie roh die kūfischen Vorstellungen sein konnten – oder wieweit man sie in Baṣra verzerrte: der Kūfier, ein Gelehrter, wie es heißt, soll sich von Dirār zu dem Eingeständnis haben verleiten lassen, daß man Gott sogar auf der Straße treffen könne². Dirār vertrat demgegenüber eine strikte *theologia negativa*. Die Eigenschaften Gottes haben nur scheinbar positiven Sinn; „Gott ist wissend“ heißt in Wirklichkeit „Er ist nicht unwissend“ usw.³. Das sind

²¹ Ib. nr. 51. Zu *adab al-ḡadal* vgl. jetzt L. Miller, *Islamic Disputation Theory* (PhD Thesis Princeton 1984), S. 46 ff. und 141 f.; auch unten Kap. C 8.2.2.2.

²² Ib. nr. 46–47. Dāwūdī hat Dirār unter die Korankommentatoren aufgenommen (*Tabaqāt I* 216 nr. 212). Aber er reproduziert nur den Artikel aus Ḍahabīs *Mīzān*, in dem von einem *Tafṣīr* gar nicht die Rede ist. In der Handschrift ist hier eine Lücke; wahrscheinlich sollten dort die beiden Titel aus dem *Fihrist* eingetragen werden, den Dāwūdī in extenso benutzt hat.

²³ Ib. nr. 8.

²⁴ 11, 6 ff. DĀNİŠPAŽŪH (mehrfach).

²⁵ Kap. 5, I 8. Allgemein zu dem Begriff vgl. jetzt F. Rahman in *EIran II* 271 ff.

¹ Werkliste nr. 2–3, wenn beide Titel nicht dasselbe Werk bezeichnen. Daneben ein *K. at-Tauḥīd* (nr. 1).

² Text XV 25.

³ Text 23–24.

„Namen“, wie sie im Koran vorkommen; man darf sie nicht in Analogie zu Irdischem verstehen. Darüber hat Dirār eine eigene Schrift verfaßt⁴; der Nestorianer ʿAmmār al-Baṣrī hat sich eine Generation später mit seiner These auseinandergesetzt⁵.

Es scheint, daß Dirār mit dieser Kautele alle Aussagen, die im Koran über Gott gemacht werden, akzeptierte; so könnte Abū l-Huḍail dazu gekommen sein, ihn wegen seiner Meinung zum göttlichen Zorn zu kritisieren (vgl. Werkliste XV, Widerlegungen a 1). Allerdings war der Zorn, als Gegensatz zum Wohlgefallen, auch eines jener göttlichen Attribute, denen die theologische Spekulation sich am frühesten zuwandte (s. u. Kap. D 1.3). Daß Text 24 „hörend“ und „sehend“ besonders hervorhebt, hängt wohl nur damit zusammen, daß der Doxograph von der späteren Unterscheidung zwischen Wesens- und Tateigenschaften ausgeht.

Gott ist kein Körper, und die irdischen Dinge sind es auch nur in eingeschränktem Sinne. Jedenfalls haben sie keine eigene Wirkkraft; Dirār hat nicht nur gegen Aristoteles, sondern auch gegen die *aṣḥāb at-ṭabāʿi* geschrieben, die Alchimisten und Naturphilosophen, die mit der Vorstellung von Elementarqualitäten operierten und den Dingen eine selbständige „Natur“ zusprachen⁶. Zwar gibt es Körper; wir nehmen sie ja mit unseren Sinnen wahr. Aber dieses sensualistische Axiom, mit dem noch Aṣamm in Baṣra sich begnügt hatte, war Dirār nicht differenziert genug. Denn was wir wahrnehmen, ist gar nicht der Körper selber, sondern seine Eigenschaften, und diese Eigenschaften sind Akzidenzien. Nur sie machen den Körper aus; außer ihnen gibt es nichts. Der Körper ist also nur ein Bündel von Akzidenzien⁷; man kann auch von „Teilen“ (*abʿād*) sprechen⁸. Letzteres ließ sich, als die Muʿtazila kurz darauf unter baṣrischem Einfluß auf Atomismus einschwenkte, leicht mißverstehen; aber Atomismus ist hier nicht gemeint⁹. Zwar sind die Akzidenzien wie die Atome nur „einander benachbart“¹⁰; sie gehen nicht ineinander über¹¹. Aber sie haben eben selber gar nichts Geformtes; sie sind offenbar nur Eindrücke, die man von einem Körper erhält.

Sie haben darum für sich auch keine Existenz; sie bestehen nur im Körper. Sie „treten nur vereint in die Existenz“¹²; indem sie zusammengefügt werden, fangen sie an zu entstehen und begründen damit einen Körper¹³. Könnten sie

⁴ Werkliste nr. 4.

⁵ *Masāʿil* 154, ult. ff.

⁶ Werkliste nr. 9. Zu den *aṣḥāb at-ṭabāʿi* s. o. Bd. II 39 f.

⁷ Text 1, a; 3, b; 9 und in zahlreichen Sekundärquellen (vgl. den Kommentar zu Text 2).

⁸ Text 1, d, m–n; 2, a; 8, b. Vgl. aber Text 18; dazu unten S. 46.

⁹ Text 3, a–b. Die Nachricht bei Nazwānī, *al-Ḡauhar al-muqtadīr* 64, apu., wonach Dirār – wie Muʿammar – an sechsseitige Atome geglaubt habe, ist isoliert und vermutlich ein Mißverständnis.

¹⁰ Text 2, a; 3, d. Dieser Begriff mag erst aus dem Atomismus Abū l-Huḍail’s übernommen worden sein.

¹¹ Text 3, e.

¹² Text 1, f.

¹³ Text 1, a–b, e–g.

für sich existieren, so gäbe es Farbe als solche, ohne Bezug zu einem farbigen Körper¹⁴; aber das hat man ja noch nie gesehen. Nun ist da allerdings zu unterscheiden. Konstitutiv für einen Körper sind nur diejenigen Akzidenzien oder Eigenschaften, ohne die er nicht bestehen kann¹⁵. Daneben gibt es andere, die sekundär zu ihm hinzutreten; sie finden den Körper bereits vor, er ist ihr Träger¹⁶. Dirār hat von ihnen anscheinend gesagt, daß sie dem Körper „inhärieren“¹⁷; von den Grundakzidenzien dagegen läßt sich eher behaupten, daß sie sich in den Körper „verwandeln“¹⁸. Letztere treten häufig in Gegensatzpaaren auf: Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Trockenheit, rauhe oder weiche Oberflächenbeschaffenheit, Schwere und Leichtigkeit, Belebtheit und Unbelebtheit. Ein Bestandteil dieser Gegensatzpaare ist immer an einem Körper vorhanden; er kann dann gegen den andern ausgetauscht werden¹⁹. Aber dieses Wechselspiel der Alternativen ist nur bequemes Anschauungsmittel dafür, wie Veränderung zustandekommt; für den Aufbau des Körpers ist es nicht wesentlich. Statt „Schwere und Leichtigkeit“ kann man ja auch „Gewicht“ sagen, statt „Wärme und Kälte“: „Temperatur“ usw.²⁰. Es gibt im übrigen Grundgegebenheiten des Körpers, die in mehr als zwei Varianten vorkommen: die Farben, die Geschmäcke²¹. Andere hat Dirār offenbar gleich vereinfacht: die „Gesundheit“ (*ṣiḥḥa*) z. B., mit der er vielleicht generell das Funktionieren eines Körpers meinte – obwohl er auch da hätte sagen können: Gesundheit und Krankheit, Funktionieren und Versagen²². Überdies aber kennen wir Gegensatzpaare, die durchaus nicht unentbehrlich sind, Wissen und Nichtwissen z. B., die beide einem Körper fehlen können, ohne daß er deswegen in seinem Wesen geschädigt wäre²³.

Nur die Grundakzidenzien hat Dirār als „Teile“ bezeichnet²⁴; *'araḍ* und *ba'd* sind also nicht deckungsgleich. Mindestens zehn von ihnen müssen

¹⁴ Text 1, h.

¹⁵ Text 1, c.

¹⁶ Text 8, a; auch Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn* 46, ult. f.

¹⁷ Vgl. Text 1, b mit Kommentar.

¹⁸ So wird man wahrscheinlich Text 7, a verstehen müssen. Der Zusatz, den Ḥaḡūrī nach Ka'bī bringt (vgl. den Kommentar), sagt mir nicht viel. Dirārs Schüler Ḥafṣ al-Fard hat dazu eine Begründung geliefert, welche Aṣ'arī ausführlich wiedergibt (Text XV 49). Jedoch kommt dabei eigentlich nicht mehr heraus, als daß dies durch Gottes Allmacht geschieht.

¹⁹ Text 1, c und m.

²⁰ Dirār hat nur das erstere Beispiel (1, c; 2, a).

²¹ Text 1, c; 2, a; 3, a.

²² Text 1, c. Die Stelle ist isoliert und zudem mit einer philologischen Crux belastet (vgl. den Kommentar). „Funktionieren“ hat gegenüber „Gesundheit“ den Vorteil, daß es sich von allen Körpern aussagen läßt. An sich brauchte man sich nicht unbedingt daran zu stoßen, daß Dirār mit diesem „Akzidens“ in den Bereich des Belebten übergeht; er sieht da keinen prinzipiellen Unterschied (s. u.). Aber da unmittelbar zuvor „Leben und Tod“, d. h. Belebtheit und Unbelebtheit, als Grundakzidenzien genannt sind, fragt man sich doch, was „Gesundheit“ dann noch soll.

²³ Text 1, d.

²⁴ Ib.

zusammenkommen, damit ein Körper entsteht²⁵. Sie bestimmen sein Gesicht; wenn die Hälfte oder mehr ausgetauscht werden, wenn er also plötzlich nicht mehr warm, sondern kalt, nicht mehr feucht, sondern trocken, nicht mehr rot, sondern schwarz usw. ist, ist er nicht mehr derselbe²⁶. Wenn ihm einer dieser Grundbestandteile ganz genommen wird, hört er auf zu existieren, und auch die anderen Akzidenzien sind dann nicht mehr vorhanden²⁷. Solange sie dagegen zusammen den Körper bilden, können sie mit ihm auf Dauer bestehen. Das muß nicht sein; denn wir sahen ja, daß sie durch ihr Gegenteil ersetzt werden können. Aber sie haben damit prinzipiell einen Seinsüberschuß gegenüber den Sekundärakzidenzien; letztere bestehen immer nur einen Augenblick lang²⁸. Schmerz also oder Handlungsfähigkeit, die als solche nicht-konstitutive Sekundärakzidenzien genannt werden²⁹, haben entgegen dem Anschein keine Kontinuität.

Wir wissen nicht, wieweit Dirār dies im einzelnen durchdacht hat. Die wenigen doxographischen Resümées, die wir haben, sparen vieles ganz aus und sind auch in dem, was sie sagen, nicht immer eindeutig. Da ist z. B. das Problem der Bewegung. Es sieht nicht so aus, als habe Dirār Bewegung und Ruhe als eine Grundgegebenheit jedes Körpers angesehen. Vielmehr entsteht Bewegung so, daß beim Austausch eines der Grundakzidenzien Bewegung in den Körper mit eindringt und ihn insgesamt in Bewegung versetzt³⁰. Wie man sich das vorstellen soll, ist nicht ganz klar. Gibt es für Dirār so etwas wie bewegte Schwere, etwa beim Fall? Oder dringt Bewegung mit der Belebtheit in einen vorher toten Körper ein? Der Vorgang ist auch in umgekehrter Richtung möglich: Ruhe wird einem Körper mitgeteilt, wenn ein Akzidens ausgetauscht wird³¹ – so vielleicht, daß ein warmer Körper erkaltet und damit erstarrt. Man kann allen Ernstes fragen, ob Bewegung für Dirār überhaupt ein Akzidens war. Wahrscheinlich hat der Text recht, der dies bejaht; aber es dürfte sich dann schon um ein Sekundärakzidens gehandelt haben, das dem fertigen Körper inhäriert³².

Weitere Deutungsschwierigkeiten sind darin begründet, daß man mit anderen, späteren Systemen verglich. Abū l-Huḍail, der seinen Atomen ebensowenig eine separate Existenz zuerkannte wie Dirār den „Teilen“, abstrahierte neben ihnen aus dem konkreten Ding noch das Akzidens „Zusammensetzung“ (*ta'lif*) oder

²⁵ Text 3, c.

²⁶ Text 1, o – p.

²⁷ Text 1, m – n; auch k – l.

²⁸ Text 8 mit Kommentar.

²⁹ Text 1, d.

³⁰ Text 1, q.

³¹ Ib., r.

³² Text 2, c. Dort heißt es auch dementsprechend, daß die Bewegung von dem Körper ausgeht, sich am Körper ereignet. Aber das darf man nicht pressen; die Formulierung orientiert sich an einem fremden Modell (vgl. den Kommentar). Wichtiger ist schon, daß Bewegung hier als Handlung (*fi'l*) verstanden wird und nicht als Eigenschaft, was die Grundakzidenzien ja alle sind.