

Lohn und Strafe und Auferstehung der Toten im Traktat 'Išrn Maqla des D'd al-Muqammi

Autor(en): **Schlossberg, Eliezer**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **73 (2017)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961038>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Lohn und Strafe und Auferstehung der Toten im Traktat ‘Iṣrūn Maqāla des Dā’ūd al-Muqammiṣ

Von *Eliezer Schlossberg**

Abstract

Dā’ūd al-Muqammiṣ apparently was the first Jewish philosopher, although his main work, ‘Iṣrūn Maqāla (Twenty Chapters), written in Arabic in the first half of the 9th century in today's Iraq, has long been regarded as a polemical work and its theological contents have been overlooked. The author tries to outline al-Muqammiṣ way of thinking. He demonstrates how closely linked his method is with the one of Islamic medieval Kalām. He chooses as an example al-Muqammiṣ proof of the resurrection of the death. First, al-Muqammiṣ explains why reward and punishment are essential, then he explores if they relate to either the soul or the body or both or none of them, and if the reward and punishment were eternal or with an end. From there he deduces logically the existence of the resurrection of the death. He argues by using logic only, not quoting any scriptural verses or rabbinical argumentations and leaving several questions still open. These are going to be addressed only a few years later by Rav Sa’adya Gaon.

Dā’ūd al-Muqammiṣ war, wie es scheint, der erste jüdische Philosoph, aber sein Hauptwerk ‘Iṣrūn Maqāla (Zwanzig Kapitel), ein in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts im heutigen Irak auf Arabisch geschriebenes Werk, galt lange als rein polemisches Werk und sein theologischer Inhalt wurde übersehen. Der Autor versucht, die Denkweise von al-Muqammiṣ aufzuzeigen. Er zeigt, wie eng seine Methode mit der des islamischen mittelalterlichen Kalām verbunden ist. Als Beispiel wählt er al-Muqammiṣ Beweisführung für die Auferstehung der Toten. Zuerst erklärt al-Muqammiṣ, warum es notwendig ist, dass es Lohn und Strafe gibt. Dann erörtert er, ob diese der Seele oder dem Körper zuteilwerden, oder beiden oder keinem von ihnen und ob Lohn und Strafe ewig sind oder ein Ende haben. Von dort aus leitet er schliesslich logisch die Wirklichkeit der Auferstehung der Toten ab. Er argumentiert rein rational, ohne Bibelzitate oder rabbinischen Argumentationen und einige Fragen bleiben am Ende offen. Diese aber werden nur wenige Jahre später von Rav Sa’adya Gaon erörtert werden.

Der auch unter dem Namen *David ha-Bavli* bekannte Dā’ūd ibn Marwān al-Muqammiṣ,¹ war, wie es scheint, der erste jüdische Religionsphilosoph des

* Prof. Dr. *Eliezer Schlossberg*, Department of Arabic, Bar-Ilan University, Ramat-Gan 52900, Israel. – Aus dem Hebräischen übersetzt von Annette M. Boeckler, Zürich.

1 Die Bedeutung seines Beinamens ist umstritten. Während manche darin eine Anspielung auf Dā’ūds Religionswechsel (s. u.) sehen (> *qammaṣa* „springen“: *al-muqammiṣ* „der Springer“), deutete ihn Georges Vajda (1908–1981), Shlomo

Mittelalters.² Er stammte aus der Stadt Raqqa am Ufer des Euphrats im Gebiet des heutigen Syrien und verbrachte die meiste Zeit seines Lebens in Syrien und im Norden Iraks. Dem Karäer Ya‘qūb al-Qirqisānī (10. Jh.)³ zufolge studierte Dā’ūd al-Muqammiṣ Philosophie bei dem Jakobiten Nonnus aus Nisibis (9. Jh.)⁴ und konvertierte sogar irgendwann in seinem Leben zum Christentum.⁵ Doch aus seinen späteren Werken, zwei polemischen Traktaten gegen das Christentum, muss man wohl schlussfolgern, dass er zum Judentum zurückkehrte. Bereits im dritten Viertel des 9. Jahrhunderts war er aber wohl nicht mehr am Leben.

Sein philosophischer Traktat *‘Isbrūn Maqāla* („Zwanzig Kapitel“) entstand vermutlich in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts.⁶ Daneben verfasste al-Muqammiṣ einen Kommentar über das Buch Genesis unter dem Titel *Kitāb al-ḥalīqa* („Buch der Schöpfung“),⁷ einen Kommentar über Qohelet

Dov Goitein (1900–1985) folgend, als „Hemdenschneider“ (> *qamiṣ* „Hemd“; *gammaṣa* „mit einem Hemd bekleiden“); siehe dazu GEORGES VAJDA [יהודה [אריה ויידה], אריה ויידה], תורת המוסר של דאוד אבן מרואן אלמקמץ, in: JOSEPH DAN und JOSEPH HACKER (Hg.), בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה, Jerusalem 5746 (1985/86), S. , dort S. 315.

- 2 VAJDA, *Dāwūd Ibn Marwān al-Muqammiṣ's Twenty Chapters (‘Isbrūn Maqāla)*, edited, translated, and annotated (Études sur le judaïsme médiéval, Bd. 13) Leiden / New York / Kopenhagen / Köln 1989, S. 15, Anm. 4.
- 3 Siehe dazu FRED ASTREN, Art. *Qirqisānī, Jacob al-*, in: NORMAN A. STILLMAN (Hg.), *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, 5 Bde, Leiden / Boston 2006-2010, Bd. IV (2010), S. 136b-140b.
- 4 Siehe dazu MICHAEL PHILIPP PENN, Art. *Nonnos of Nisibis*, in: SEBASTIAN P. BROCK ET AL. (eds.), *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ 2011, p. 313 (<http://syriaca.org/bibl/412>); JAMES E. WALTERS ET AL., Art. *Nonnus of Nisibis – ܢܘܢܘܨ ܢܝܨܝܒܝܫ*, in: DAVID A. MICHELSON and NATHAN P. GIBSON (Hg.), *A Guide to Syriac Authors* (= DAVID A. MICHELSON [Hg.], *The Syriac Biographical Dictionary*, Bd. 2, Princeton etc. 2016), <https://syriaca.org/person/156>.
- 5 LEON NEMOY (Hg.), *Kitāb al-Anwār wa’l-Marāqib – Code of Karaite Law by Ya‘qūb al-Qirqisānī*, 5 Bde. New York, 1939–1943, Bd. I, S. 44b, Z. 10-16; STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 15-16.
- 6 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 16. – Ob al-Muqammiṣ Karäer oder Rabbanit war, wird ausführlich diskutiert bei STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 19-17. Ihre Schlussfolgerung: al-Muqammiṣ war sicherlich kein „Rabbanit im strengen Sinne“, aber es gibt auch keine wirklichen Beweise dafür, dass er eine Nähe zu den Karäern hatte.
- 7 Dazu und zu den darin erwähnten Orten siehe STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 20 mit Anm. 35.

(*Megillat Qohelet*),⁸ zwei philosophische Traktate gegen die Christen unter dem Titel *Kitāb al-ṣarā'a* („Buch der Vision“) und *Radd 'alā n-naṣārā min tariq al-qiyās* („Antwort an die Christen mittels Analogie“), einen philosophischer Traktat gegen die Anhänger des Buddhismus (*Radd 'alā aṣḥāb al-budūd*) und eine weitere polemische Abhandlung, deren Charakter nicht hinreichend klar ist, mit dem Titel *'arḍ al-maqālāt 'alā al-mantiq* („Darlegung der Artikel über die Logik“).⁹ Ausserdem veröffentlichte er einen theologischen Traktat mit dem Titel *Kitāb al-tawḥīd* („Buch der Einheit Gottes“), der im Kern eine Auslegung der Zehn Gebote in Form von Fragen (*masā'il*) ist.¹⁰

Al-Muqammiš' *opus magnum* trägt den Titel *'Iṣrūn Maqāla* („Zwanzig Kapitel“), allerdings ist nicht bekannt, ob dies der ursprüngliche Titel war. Die darin behandelten Hauptthemen sind: Erkenntnistheorie (Kapitel 1 und 2 und ein Teil von Kapitel 3), die Welt (Kapitel 3 bis 7), Gott (Kapitel 7 bis 11), der Mensch, die Offenbarung und die Prophetie unseres Lehrers Mose (Kapitel 12 bis 16), sowie eine Polemik gegen andere Religionen (Kapitel 17 bis 20).¹¹

8 Al-Muqammiš' Bibelauslegungen weisen starke Einflüsse syrischer (christliche) Schriftauslegung auf; siehe dazu SARAH STROUMSA, *The Impact of Syriac Tradition on Early Judaeo-Arabic Bible Exegesis*, in: *Aram* 3 (1991), S. 83-96.

9 Zu diesen polemischen Traktaten siehe STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 20-22.

10 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 22-23.

11 Ein Teil dieser Kapitel ist nicht erhalten, aber ihr Inhalt wurde von al-Muqammiš selbst in Kapitel 8 beschrieben (S. 159, Schluss des Abschnitts 27). Zwei kleine Abschnitte aus Kapitel 20 sind in einer mittelalterlichen hebräischen Übersetzung im Buch *משכנות יעקב* *Miškenot Ya'aqov* vom Ende des 13. Jahrhunderts erhalten (siehe STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* [Anm. 2], S. 33). Zum Inhalt dieser Abschnitte und ihrer Haltung zum „Glücksspiel Paskal“, siehe ZEEV HARVEY, *בין ההימור של פסקל להימור של אלמקמץ*, in: *עיון* (*Iyyun*) 45 (1997), S. 409-412. Harvey zufolge sind die „Leugner der Propheten“ (מכחישי הנביאים), mit denen al-Muqammiš sich in Kapitel 20 auseinandersetzt, „nicht Atheisten, sondern Monotheisten, die jede prophetische Religion leugnen.“ Obwohl al-Muqammiš annimmt, dass religiöse Wahrheit(en) unmöglich *rationaliter* zu beweisen sind (HARVEY, *בין ההימור של פסקל* [Anm. 11], S. 410), geht er nach Harvey im Kapitel 20, dem letzten seines Traktats, selbst davon aus, dass es, wenn eine prophetische Religion wahr ist, dann das Judentum ist (HARVEY, *בין ההימור של פסקל* [Anm. 11], S. 411). – Zu einem weiteren von diesem Traktat erhaltenen Abschnitt siehe: SARAH STROUMSA, *Soul-Searching at the Dawn of Jewish Philosophy: A Hitherto Lost Fragment of al-Muqammiš's Twenty Chapters*, in: *גנזי קדם* (*Ginzei Qedem*) 3 (2007), S. 137*-161*. – Zu Struktur und Inhalt des Buches siehe ferner: DMITRY FROLOV, *Notes on the Composition of David al-Muqammiš's 'Twenty Chapters'*, in: HAGGAI

In seiner Struktur folgt das Buch den Abhandlungen des muslimischen *Kalām* (einer Form rational[istisch]er „dialektischer Theologie“), einschliesslich der dafür bekannten „technischen Mittel“ (wie *taqsīm* [„Einteilung“], *ilzām* [„Zwang“, Argumentationsmethode, die den Gegner zwingt zuzugeben, dass sein Argument absurd ist] und *mu‘āraḍa* [„Widerspruch“]). Auch der dafür charakteristische Argumentationsstil ist im Wesentlichen derjenige des *Kalām*.¹² Es scheint, dass es vom christlichen *Kalām* beeinflusst wurde, selbst in jenen Abschnitten, die gegen das Christentum gerichtet sind. Abgefasst ist das Werk in der philosophisch-theologischen Sprache, die die Gebildeten der verschiedenen Religionen teilten.¹³

Der Traktat ist in arabischer Sprache und mit arabischen Buchstaben geschrieben, offenbar mit dem Ziel, auch eine nicht-jüdische Leserschaft zu erreichen, wurde jedoch schon sehr früh ins Hebräische übersetzt. Dennoch blieb sein Einfluss relativ gering. Obwohl er im Wesentlichen bis ins 14. Jahrhundert unter jüdischen Gelehrten bekannt war – sowohl unter Rabbaniten als auch unter Karäern, galt der Traktat in erster Linie als ein polemisches Buch, dessen Beitrag zur Gestaltung und Entwicklung jüdischer Theologie marginal war.¹⁴

Das Kapitel, das sich mit Lohn und Strafe beschäftigt und im Zentrum unserer Abhandlung steht, findet sich am Ende der Abschnitte, in denen es um den Menschen und die Offenbarung geht (Kapitel 12 bis 16). In Kapitel 12 verwirft al-Muqammiṣ die Meinungen der Anhänger der *Muğbira*, der Idee der Prädestination, und erklärt, dass der Schöpfer den Menschen zum Nutzen und zum Guten des Menschen erschaffen hat; und darum gibt es Wahl- und Handlungsfreiheit. Die Möglichkeit einer Wahl zwischen Gut und Böse ist es, die es dem Menschen ermöglicht, die Gebote des Schöpfers zu erfüllen und folglich von ihm Lohn zu empfangen. Kapitel 13 rekapituliert die Meinungen der Anhänger der *Barāhima*, die das Geschaffensein verneinen, und

BEN-SHAMMAI und DANIEL LASKER (Hg.), דברי הוועידה העשירית של עלי עשור – החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים, Beer Sheva 2009, S. 5*-18*.

12 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 23. Zustimmung FROLOV, Notes on the Composition (Anm. 11), S. 6.

13 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 19-20, 23-24.

14 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 33-35. Georges Vajda charakterisiert die *Isbrūn Maqāla* mit folgenden Worten: „Al-Muqammiṣ Werk fehlt die ‘Originalität’; man kann es eine gelungene wissensreiche Kombination aus hellenistischen Elementen im Dienste der jüdischen Religion nennen.“ (VAJDA, תורת המוסר של דאוד אבן מרוואן אלמקמץ [Anm. 1], S. 325).

widerlegt sie.¹⁵ Kapitel 14 bespricht die Stellung der Prophetie im Judentum, sowohl hinsichtlich der Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um die Zuverlässigkeit des Propheten zu überprüfen, als auch hinsichtlich der Unvergleichbarkeit unseres Lehrers Mose. In Kapitel 15 erweitert er diesen Gesichtspunkt dann um die Notwendigkeit der Prophetie für die Erziehung des Menschen, um die Gebote des Schöpfers zu erfüllen, und untersucht die Vorstellung von Gebotenem und Verbotenem und rechtfertigt auf rationale Weise die göttliche Satzung mit Hilfe von Anthropologie und Ethik.¹⁶

Doch die Verantwortung für die Wahl zwischen Gut und Böse liegt beim Menschen, und von daher auch die Verantwortung für Lohn oder Strafe. Ein Teil des Lohns für ein Gebot besteht in der Freude und Befriedigung darüber, die richtige Wahl getroffen zu haben, oder andernfalls im Gefühl der Scham, das die Übertretung eines Gebots mit sich bringt. Seinen Ausdruck findet der Lohn auch im guten oder schlechten Charakter einer Gesellschaft, die sich aus dem Handeln des Menschen ergibt.¹⁷ Der Hauptteil des Lohns jedoch besteht in der kommenden Welt (עולם הבא *'olam ha-ba'*). Dieser Frage widmet sich Kapitel 16.

Wir kommen nun dazu, die Fragen des Verdienstes zu erläutern, den der Heilige, gepriesen sei er, den Gerechten für gute Taten zuteilt, und den Fragen der Strafe, mit der er den Bösen ihre Freveltaten und Sünden vergilt und ob dieses Handeln weise und rechtmässig sei oder nicht und welches seine Notwendigkeit ist.¹⁸

Den Lohn bzw. das „Verdienst“ (זכות *zekhut*), wie er es nennt, definiert al-Muqammiš als „die Ruhe der Seele und ihre Freude über die Freude, die kein Ende haben wird in der kommenden Welt, trotz ihrer Trauer über den Verlust des Lebens und ihr Abgeschnittensein von den Lüsten dieser Welt“, während die Strafe, er nennt sie „Vergeltung“ (*pir'un*), „die Unruhe der Seele und ihr Leiden sind, die kein Ende haben werden, und das Verschwinden der Freude von ihr bis ans Ende der Generationen trotz ihres Vergnügens an der Fülle böser Lüste in der Welt der Furcht“. Später kommt al-Muqammiš darauf zurück und wiederholt, der Schöpfer belohne und bestrafe mit Gerechtigkeit und Recht: „in einem Wort zusammengefasst: die

15 Zu den *Barābima* (Brahmanen) siehe: SARAH STROUMSA, *The Barāhima in Early Kalām*, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1988). S. 229-241.

16 Ausführlichere Analyse dieses Kapitels bei VAJDA, תורת המוסר של דאוד אבן מרואן אלמקמץ [Anm. 1].

17 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 30-33.

18 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 293 (1). Dieses Kapitel ist nur in einer hebräischen Übersetzung aus dem Mittelalter erhalten.

Vergeltung – das ist Leid der Seele in der kommenden Welt, mit dem Gott sie leiden lässt in Gerechtigkeit und Recht, und der Lohn (das „Verdienst“) – das ist die Freude der Seele und ihre Wonne in der kommenden Welt, mit der Gott sie erfreuen wird in Gerechtigkeit und Recht.“¹⁹

Zweck von Lohn und Strafe ist es, in der Seele des Menschen den Willen zu stärken, die Gebote zu erfüllen und die Übertretung der Verbote zu unterlassen:

Gebote und Verbote werden allein durch die Erwähnung von Verdienst und Vergeltung bekräftigt und verstärkt, damit die Seele des Menschen nicht zwischen ihrer Lust und ihrem Willen hin- und herschwankt, sondern sich mässigt. Würden mit der Erwähnung der Gebote und Satzungen nicht auch Verdienst und Vergeltung erwähnt, die den Menschen für Erfüllung der Gebote und Unterlassung ihrer Übertretung erwarten, wäre die Seele nicht vorsichtig und würde ihre Wünsche nicht aufgeben.²⁰

Die menschliche Seele gleicht in dieser Sache einem Kind, das zu lernen bereit ist allein aus Angst vor Züchtigung und Strafe des Lehrers. Die Erwähnung von Lohn und Strafe ist ihrerseits angemessen und legitim, gemäss ihres jeweiligen Nutzens:

Wir meinen also: Wenn ER, der Schöpfer, alles erstrebenswerte Gute gebietet und vor allem verwerflichen Schlechten warnt, dann ist es angemessen und richtig, Lohn für das Gute und sein Verdienst zu erwähnen und Strafe für das Schlechte und die Vergeltung dafür, damit der, der mit Bedacht handelt, sich freut und zuversichtlich ist bei seinem Tun, und der, der Leid und Furcht nicht bedenkt, ablässt vom Tun; und alle Bewohner der Erde sollen wissen, dass die Satzungen Gottes ihren Lohn und Gewinn haben und nichts Absurdes sind.²¹

Nach al-Muqammiš sind Lohn und Strafe ewig, so wie die kommende Welt ewig ist, sie hat weder Ende noch Ziel. Dazu führt al-Muqammiš zunächst Meinungen verschiedener Gelehrter an, ohne sie namentlich zu nennen, denen zufolge „Verdienst“ und „Vergeltung“ Ende und Ziel haben sollen, um danach jedoch im Namen „eines anderen Gelehrten“, dessen Namen er auch nicht nennt, „zehn Hinweise und Beweise vom Weg der Erkenntnis“, das heisst, logische Gründe dafür zu bringen, dass der Lohn in der kommenden Welt ewig ist „und Verdienst und Vergeltung keinerlei Ende haben“:

19 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 293 (2).

20 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 293 (3).

21 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 293-295 (4).

1. Der „Lenker und Warner“ (המנהיג והמזהיר)²² lenkt und warnt die Menschen, weil Er sich ihrer erbarmt, nicht aber wegen guter Taten, die sie zuvor getan haben und ihnen das Verdienst zuteilwerden lassen, Lenkung und Warnung zu empfangen.
2. Der Lenker und Warner hat keinerlei Nutzen davon, dass Er lenkt und warnt; Er selbst kann nichts Gutes bewirken oder Böses verhindern.
3. Die Lenkung zielt darauf ab, es dem Menschen gut ergehen zu lassen und Böses von ihm abzuhalten „jetzt und in Zukunft“, das heisst sowohl kurzfristig als auch langfristig.
4. Der „Gelenkte und Gewarnte“ (המונהג והמוזהר)²³ weiss, dass ihm nur Dinge zu tun geboten ist, die auf dem Weg „des Guten und Geraden“ sind, und er ist gemahnt, vom Tun solcher Dinge abzulassen, die auf dem Weg „des Bösen und Verkehrten“ sind.
5. Wäre dem Menschen die Gelegenheit gegeben, Lohn für seine guten Taten zu wählen, würde er ewigen Lohn wählen, und deshalb wählte auch der Schöpfer, „der Lenker und Warner“, ewigen Lohn und ewige Strafe für ihn.
6. Die Gabe ewigen Lohns und ewiger Strafe ist vernünftig, weil dies für den Gerechten ein Anreiz ist, Gebote zu erfüllen, während sie für den Frevler hinreichende Abschreckung bedeutet, so dass er keine Sünden (עבירות) begeht.
7. Wäre der „Lenker und Warner“ nicht „in Seinen Worten verlässlich“, das heisst: wenn Lohn und Strafe nicht ewig wären, dann wäre kein Nutzen in den Versprechungen und Warnungen, und sie würden kein Anlass zu hinreichender Hoffnung oder Abschreckung sein.
8. Der Schöpfer lenkt und gemahnt den Menschen, gute Taten zu tun, böse Taten jedoch nicht zu tun; wenn aber jemand nicht entscheidet, die Gebote zu tun, sondern weiterhin Übertretungen zu begehen, obwohl er um die Warnung des Ewigen weiss, „wer nicht an sie glaubt und nicht sein Ohr zu ihr neigt“, der verdient, dass es ihm vergolten wird von IHM „auf ewig“.
9. ER ist ewig und besteht auf ewig; wer Seine Gebote leugnet, ist daher wie jemand, der Seine Existenz selbst leugnet. Daher muss auch seine Strafe ewig sein.

22 Das heisst, der Schöpfer, der die Gebote zu tun gebietet und mittels Verboten vor dem Begehen von Sünden warnt.

23 Das heisst, der Mensch, der vom Schöpfer gelenkt wird und von ihm gewarnt wird, um seine Gebote zu erfüllen.

10. Trotz der Sünde ermöglicht es der Schöpfer dem Menschen, in Reue umzukehren. Wer deshalb die Möglichkeit nicht wahrnimmt, die ihm gegeben ist, „sondern dem Trachten seines Herzens nach wandelt alle Tage seines Lebens“ (Jer 23,17)), der verdient, dass seine Strafe ewig ist „alle Tage, die die kommende Welt besteht“.²⁴

Gestützt auf das zuvor oben Gesagte, fasst al-Muqammiṣ zusammen:

Und aufgrund dieser zehn Argumente halten wir fest: Wie die Gerechten ein Anrecht darauf haben, guten, unbegrenzten Lohn zu empfangen wegen des Guten ihrer Taten, so verdienen die Frevler, dass es ihnen ihretwegen unbegrenzt vergolten wird wegen des Böses ihrer Handlungen.²⁵

Danach führt al-Muqammiṣ (im Namen des „anderen Gelehrten“) ein weiteres Argument an, dem zufolge die Strafe ewig sein muss. Seiner Meinung nach missachten die Menschen den Schöpfer und fürchten sich vor Fleisch und Blut mehr, als sie IHN fürchten, „denn der Sünder versteckt sich vor dem Menschen und fürchtet sich vor ihrem Zorn, aber er versteckt sich nicht vor Gott, dessen Augen auf der ganzen Erde umherschweifen“. Deshalb wurden sie in der Tat als „Ungläubige“ (כַּפְרָנִים *kafranim*) bezeichnet, „und niemand unter allen Frevlern verdient mehr, dauerhaft bestraft zu werden, als die Ungläubigen“.²⁶

Darüber hinaus sieht al-Muqammiṣ die ewige Strafe als Bestrafung nach dem Prinzip *Mass für Mass* (מִידָה כְּנֶגֶד מִידָה), denn würde der Mensch den Willen Gottes tun, würde er Lohn in der kommenden Welt empfangen, die ewig besteht; um wieviel mehr verdient daher der, der den Schöpfer leugnet, dass seine Strafe ewig währt.²⁷

Nachdem er so aufgezeigt hat, dass Lohn und Strafe ewig sind, kommt al-Muqammiṣ auf die Frage zu sprechen, wem sie gegeben werden: (1) der Seele und nicht dem Körper, (2) dem Körper und nicht der Seele, (3) weder dem Körper noch der Seele oder sowohl dem Körper als auch der Seele. Er beleuchtet jede einzelne der drei erstgenannten Möglichkeiten und verwirft sie, um schliesslich seine eigene Meinung vorzutragen, nach der der ewige Lohn und die ewige Strafe für Körper und Seele zusammen bestimmt sind. Hierin bleibt er seiner mu‘tazilitischen Argumentationsweise treu, die den Beweis mittels Ausschluss erbringt, das heisst: Der

24 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 297-299 (10)-(18).

25 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 299 (19).

26 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 299 (20).

27 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 299 (21).

Autor trägt seine Meinung erst vor, nachdem er alle anderen Meinungen ausgeschlossen hat und sie dadurch faktisch beweist:

1. „Verdienst und Vergeltung sind seelisch (נפשי), nicht körperlich (גופני)“ – Durch den Lohn, den der Mensch empfängt, steigt er hinauf bis zum „Bereich der Engel, die geistig (רוחניים) sind“, und daher muss auch der Lohn geistig sein, will sagen, für die Seele und nicht für den Körper. Und weil der Lohn geistig ist, muss auch die Strafe geistig sein.²⁸ Diese Ansicht lehnt al-Muqammiş jedoch ab mit der Begründung, dass wir keinen Beweis aus den Schriften dafür erbringen können, dass der Lohn den Menschen bis zur Stufe der Engel aufsteigen lässt. Der für die Gerechten bestimmte Lohn ist vielmehr der Garten Eden, der der Wohnsitz des ersten Menschen war, bevor er daraus vertrieben wurde; „die Tora bezeugt nicht, dass die Wohnung der Engel nicht der Garten Eden ist.“²⁹
2. „Verdienst und Vergeltung sind körperlich, nicht seelisch“ – Weil alle Arten von Lohn und Strafe, die wir in dieser Welt kennen, körperlich sind und nicht geistig, gibt es Raum für die Annahme, dass sie auch in der kommenden Welt körperlich und nicht geistig sein werden.³⁰ Im weiteren Verlauf behauptet al-Muqammiş jedoch, diese Meinung sei nur möglich, wenn wir annehmen, dass die Seele körperlich ist und nicht geistig, und deshalb muss auch der Lohn körperlich sein. Weil aber die Seele geistig ist, ist es nun nicht möglich, dass der Lohn rein körperlich ist.³¹
3. Es kann nicht sein, dass Lohn und Strafe weder Körper noch Seele betreffen, denn „wir finden nicht einen unter den Gelehrten, der den Lohn der kommenden Welt bestreitet und folglich sagte würde, es gibt kein Verdienst, weder ein seelische noch ein körperliches.“³² Mit anderen Worten, wer meint, dass es Lohn und Strafe weder für den Körper noch für die Seele gibt, verneint *de facto* die Möglichkeit von Lohn und Strafe in der kommenden Welt; doch es gibt niemanden, der so denkt.

28 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 299-301 (23).

29 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 301 (25).

30 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 301 (24).

31 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 301 (27).

32 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 301 (26).

Nachdem al-Muqammiṣ auf diese Weise die ersten drei Meinungen entkräftet hat, trägt er nun seine eigene Meinung vor, nach der der Lohn beiden, Körper und Seele zusammen gilt:

Und wir meinen, dass der Mensch aus Körper und Seele zusammengesetzt ist, und er aufgrund der Beteiligung beider an der Tat Lohn für das Gute oder das Böse verdient. Von daher meinen wir, dass das Verdienst und die Vergeltung körperlich und seelisch sind, und wie sie seelisch sind in einer Weise, deren Form wir nicht beschreiben können, so sind sie auch körperlich in einer Weise, die wir nicht verstehen können. Und ein jeder von den Gelehrten, der nicht die Auferstehung der Toten bekennt, ist der Meinung, das Verdienst sei nur seelisch. Und wer nicht glaubt, dass die Seele geistig ist, meint, dass das Verdienst rein körperlich ist. Der aber, der glaubt, dass der Mensch zusammengesetzt ist aus einer körperlichen Materie (גולם גוף) und einer geistigen Seele (נפש רוחנית), der nimmt an, dass das Verdienst seelisch und körperlich ist und glaubt an die Auferstehung der Toten; möge es der Wille sein, dass wir einer von denen sind.³³

Seine Behauptung, dass Lohn und Strafe sowohl körperlich als auch seelisch sind, stützt al-Muqammiṣ darauf, dass beide an den menschlichen Taten in dieser Welt beteiligt sind, und deshalb beide Anspruch auf Lohn für die guten Taten haben, die sie vollbracht, und Strafe verdienen für die bösen Taten, die sie getan haben. Allerdings liegt es nicht in unserem Erkenntnisvermögen, das Wesen von „seelischem“ Lohn und Strafe zu verstehen, ebenso wenig wie das Wesen von „körperlicher“ Strafe.

Nach al-Muqammiṣ Meinung ist die Auferstehung der Toten das Mittel, das die Erteilung von Lohn und Strafe sowohl körperlich als auch geistig möglich macht, und nur wer nicht an sie glaubt, kann der Meinung sein, der Lohn sei rein geistig. Ebenso, nur wer glaubt, dass die Seele nicht geistig ist, kann meinen, dass der Lohn und die Strafe rein körperlich sind. Wer jedoch bekennt, dass der Mensch eine Zusammensetzung aus materiellem (fleischlichem) Körper (גוף גשמי) und geistiger Seele (נפש רוחנית) ist, muss zwangsläufig sowohl an die Auferstehung der Toten als auch daran glauben, dass deswegen Lohn und Strafe sowohl dem Körper als auch der Seele gelten.

So beweist al-Muqammiṣ die Notwendigkeit des Glaubens an die Auferstehung der Toten und ihren Ort im System von Lohn und Strafe nach dem Tod. Doch er versucht nicht, seinen Beweis mit Hilfe von Bibelversen oder Erklärungen der Weisen des Talmuds (חז"ל) zu erbringen. Seiner Methode zufolge muss derjenige, der glaubt, dass der Mensch aus materiellem

33 STROUMSA, *Dāwūd Ibn Marwān* (Anm. 2), S. 301 (27).

Körper und geistiger Seele zusammengesetzt ist, und dass es Vergeltung gibt, zwangsläufig auch an die Auferstehung der Toten glauben.

Ausserdem diskutiert er keine sonstigen essentiellen oder technischen Fragen, die der Glauben an die Auferstehung der Toten mit sich bringt, wie zum Beispiel: Werden alle Menschen zum Leben auferstehen, oder wird dies vielleicht nur den Gerechten zuteil? Der Körper verwest und verschwindet nach seinem Begräbnis in der Erde, von woher wird seine Auferstehung kommen? Werden Menschen, die als Behinderte sterben, zum Leben aufstehen und an denselben Behinderungen leiden, oder werden sie neugeboren?

Diese und andere Fragen untersuchte erstmalig Rav Sa'adja Gaon (882 – 942) in seinem philosophischen Werk über Glaubensansichten und Meinungen, Glaubenslehre und Philosophie.³⁴ Er war es auch, der die Lehre von der Auferstehung der Toten auf ihren prominenten Platz im mittelalterlichen Judentum hob und zu einem Teil der allgemeinen Diskussion über die Vorstellung vom Messias und der messianischen Zeit machte.

34 Sa'adja b. Josef al-Fayyūmī, כתאב אלמכ'תאר פי אלאמאנאת ואלאעתקאדאת, ספר הנבחר / באמונות ובדעות – מקור ותרגום, ed. Yosef David Qafih, Jerusalem / New York 1970.