

NEUERE FORSCHUNGEN ZUR MU‘TAZILA UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER SPÄTEREN MU‘TAZILA AB DEM 4./10. JAHRHUNDERT*

VON

SABINE SCHMIDTKE

1.

DIE Geschichte der Mu‘tazila begann im 2./8. Jahrhundert und erstreckte sich in der sunnitischen Welt bis zur Mitte des 5./11., in manchen Gegenden sogar bis zu Beginn des 7./13. Jahrhunderts. Analysiert man diese theologische Bewegung nach historischen und dogmatischen Gesichtspunkten, so lassen sich folgende Gruppierungen unterscheiden, die durch unterschiedliche Problemstellungen jeweils andere Anforderungen an die Forschung stellen.

Zunächst die Gründungsphase: Wāṣil b. ‘Aṭā’ (gest. 131/748) gilt gemäß späteren Überlieferungen als der Gründer der mu‘tazilitischen Bewegung. Er konnte ‘Amr b. ‘Ubaid (gest. ca. 144/761) für seine Positionen gewinnen, der die Bewegung nach seinem Tode weiterführte. Beide stammten aus dem Kreis um al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728). Aufgrund der dürftigen Quellenlage sind eindeutige Aussagen über den Ursprung der Bewegung, den ursprünglichen Sinn der Bezeichnung “Mu‘tazila”, über die theologischen Positionen der beiden Gründer sowie ihre Relevanz für die erst einige Jahrzehnte nach dem Tod des ‘Amr b. ‘Ubaid expandierende mu‘tazilitische Bewegung nicht möglich. Diese Fragen wurden und werden in der Orientalistik diskutiert.¹

* Der Beitrag beruht auf einem Vortrag, der am 9.5.95 im Rahmen des Islamwissenschaftlichen Kolloquiums des Orientalischen Seminars der Universität Bonn gehalten wurde. Ich danke Mohammad Ali Amir-Moezzi, Etan Kohlberg, Hans-Georg Schoelzel sowie Michael Schwarz für ihre wertvollen Anregungen zur ursprünglichen Fassung des Vortrages.

¹ Vgl. J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin/New York, 1991ff., Bd. 2, S. 234ff., 273, 307, 335ff. S. Stroumsa, “The Beginnings of the Mu‘tazila Reconsidered”, *JSAI*, 13 (1990), S. 265-93.

Spätere Autoren teilen die Mu‘taziliten nach der Gründungsphase ein in die der frühen Epoche (*al-mutaqaddimūn/al-qudamā‘*) und die der späteren Epoche (*al-muta‘ahḥirūn*).² Die frühe Epoche erstreckt sich vom ausgehenden 2./8. Jahrhundert bis gegen Ende des 3./9. Jahrhunderts. Die spätere Epoche schließt sich daran an und dauert bis zum Untergang der Mu‘tazila in der sunnitischen Welt. In beiden Epochen wird zwischen zwei Schulen unterschieden: der Schule von Baghdād und der Schule von Baṣra.

Zu den in Baṣra beheimateten frühen Mu‘taziliten gehörten Ḍirār b. ‘Amr (gest. ca. 200/815), Abū Bakr al-Aṣamm (gest. ca. 201/816), Abū l-Hudhayl al-‘Allāf (gest. ca. 227/841), al-Nazzām (gest. ca. 221/836), Mu‘ammar b. ‘Abbād (gest. 215/830), Hišām b. ‘Amr al-Fuwaṭī (gest. zw. 227/842 u. 232/847), al-Ġāḥiḏ (gest. 255/869), ‘Abbād b. Sulaymān (gest. ca. 250/864) und Abū Ya‘qūb al-Šaḥḥām (gest. nach 257/871).

Zu den Baghdāder Mu‘taziliten der frühen Epoche zählten Bišr b. al-Mu‘tamir (gest. 210/825), Thumāma b. Ašras (gest. ca. 213/828), Abū Mūsā al-Murdār (gest. 226/841), Ġa‘far b. Ḥarb (gest. 236/850), Ġa‘far b. Mubaššir (gest. 234/848) und Abū Ġa‘far al-Iskāfī (gest. 240/854).

Grundlage für die Einteilung der genannten Theologen in die beiden Schulen war ihre jeweilige geographische Herkunft. Ansonsten waren die Mu‘taziliten dieser Epoche individuelle Denker, die jeweils eigene Positionen entwickelten. Ansätze zur Systematisierung der jeweiligen theologischen Entwürfe gab es nur vereinzelt. Obwohl von den Vertretern dieser Epoche kaum Originaltexte erhalten sind, stehen der Forschung hier einige recht zuverlässige Quellen zur Verfügung.

In dieser frühen Periode der Mu‘tazila genoß ihre Lehre von der Erschaffenheit des Qur‘ān für wenige Jahrzehnte die Stellung als Staatsdoktrin. Der Kalif al-Ma‘mūn (regierte von 198/813 bis 218/833) erklärte die mu‘tazilitische Lehre im Jahre 218/833 für verbindlich. Seine Nachfolger al-Mu‘taṣim (regierte von 218/833 bis 227/842) und al-Wāṭiq (regierte von 227/842 bis 231/846) hielten nach seinem Tod an dieser Religionspolitik fest. Al-Mutawakkil gab diese Haltung zwischen 234/848-49 und 237/851-52 auf und kehrte zur sunnitischen Orthodoxie zurück.

Bei den späteren Mu‘taziliten (*al-muta‘ahḥirūn*) tritt die Systematisierung der jeweiligen theologischen Systeme stärker in den Vordergrund. Die Bezeichnungen “Baṣra” und “Baghdād” für die beiden Schulen weisen jetzt auf spezifische Schuldoktrine hin.

² D. Gimaret, “Mu‘tazila”, *ET*², VII, S. 784.

Für die Schule von Baṣra war Abū 'Alī al-Ġubbā'ī (gest. 303/915) prägend. Abū Hāšim al-Ġubbā'ī (gest. 321/933) übernahm die Führungsrolle von seinem Vater und begründete in steter Auseinandersetzung mit ihm ein neues theologisches System. Seine Anhänger wurden auch als "Bahāšima" oder "Bahšamiyya" bezeichnet. Nach seinem Tod ging die führende Rolle innerhalb der Bahšamiyya zunächst auf Abū 'Abdallāh al-Baṣrī (gest. 369/980), dann auf 'Abd al-Ġabbār al-Hamadhānī (gest. 415/1025) über, der einen großen Schülerkreis hatte. Während von den Schriften der Vertreter des ausgehenden 3./9. und des 4./10. Jahrhunderts nichts erhalten ist, besitzt die Forschung seit den 1960er Jahren hervorragendes Quellenmaterial zur Bahšamiyya des 5./11. Jahrhunderts. Angesichts dieser Überfülle von Material steht die Forschung hier vor ganz anderen Herausforderungen.

Die Bedeutung der Schule von Baghdād blieb in dieser späteren Periode hinter der der Schule von Baṣra zurück. Zu ihren wichtigsten Vertretern zählten Abū l-Ḥusayn al-Ḥayyāt (gest. gegen Ende des 3./9. Jh.), Abū l-Qāsim al-Balḫī (gest. 319/913), Abū Bakr b. Iḥšīd (gest. 326/938) und 'Alī b. 'Isā b. al-Rummānī (gest. 384/994). Im Gegensatz zur Schule von Baṣra stehen der Forschung für die Baghdāder Schule des 4./10. und 5./11. Jahrhunderts nahezu keine Primärquellen zur Verfügung.³

Die letzte bedeutende Gruppierung innerhalb der Mu'tazila wurde von Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (gest. 436/1044), einem Schüler 'Abd al-Ġabbārs, geprägt. Er wich in vielen Punkten von den Lehren seines Lehrers ab und gründete eine eigene Schule. Es gibt eindeutige Hinweise dafür, daß von den mu'tazilitischen Schulen nur die des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī neben der Bahšamiyya noch am Ende des 6./12. Jahrhunderts aktiv war.⁴ Erst seit wenigen Jahren sind Primärquellen dieser Schule zugänglich.

³ Vgl. J. van Ess, "Abū'l-Qāsem al-Balḫī al-Ka'fī", *Enchrān.*, I, S. 359-62. Erhalten sind einige Schriften des al-Rummānī: sein *al-Nukat fī iġāz al-qur'ān* wurde bisher mindestens zweimal ediert (von 'Abd al-'Alīm, Delhi, 1934, sowie von Muḥammad Ḥalāf Allāh u. Muḥammad Zaghlūl Salām in *Thalāth rasā'il fī iġāz al-qur'ān*, Kairo, 1387/1968) Vgl. auch J. Flanagran, "al-Rummānī", *EI*², VIII, S. 614. Teile seines *Tafsīr* sind ebenfalls handschriftlich erhalten: Paris Bibliothèque Nationale arabe 6523 (vgl. D. Gimaret, *Une Lecture Mu'tazilite du Coran. Le Tafsīr d'Abū 'Alī al-Djubbā'ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs.* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses, CI). Louvain/Paris, 1994, S. 23) sowie Kairo, al-Ḥizāna al-Taymūriyya, Tafsīr 201 (vgl. Flanagran, "al-Rummānī", S. 614). Gimaret hat zudem nachgewiesen, daß Abū Ġa'far al-Ṭūsīs *al-Tibyān fī tafsīr al-qur'ān* in weiten Teilen ein Plagiat von al-Rummānīs *Tafsīr* ist; vgl. Gimaret, *Lecture*, S. 23.

⁴ Fahr al-Dīn al-Rāzī, *I'tiqādāt firaq al-muslimīn*. Hg. 'A.S al-Naššār. Kairo, 1938, S. 45.

Allmählich ging mu‘tazilitisches Denken in sunnitischen Kreisen völlig unter.⁵ Es folgten Jahrhunderte der totalen und systematischen Unterdrückung des Gedankenguts und der Schriften der Mu‘tazila, was den Verlust wertvoller Primärquellen mit sich brachte. Erst langsam begann in der sunnitischen Welt zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Rehabilitierung der Mu‘tazila.⁶

Trotz dogmatischer Unterschiede zwischen den einzelnen Schulen und trotz dogmengeschichtlicher Entwicklungen, die sich im Laufe der Geschichte der Mu‘tazila ergaben, anerkannten nahezu alle Mu‘taziliten die folgenden fünf Prinzipien:

1.) Gemäß dem Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit (*‘adl*) will Gott für den Menschen das Gute. Alles Böse in der Welt—menschlicher Ungehorsam gegenüber den göttlichen Geboten, Lüge und Ungerechtigkeit—ist von Ihm weder gewollt noch geschaffen. Folglich ist der Mensch Herr seiner Handlungen. Er kann wählen zwischen Glauben und Unglauben und ist in seinem Handeln keinem Zwang unterworfen. Außerdem auferlegt ihm Gott keine moralischen Verpflichtungen, die er nicht erfüllen könnte.

2.) Gemäß dem Prinzip von Verheißung und Drohung (*al-wa‘d wa-l-wa‘d*) halten die Mu‘taziliten daran fest, daß Gott Seine Verheißungen für die Gläubigen und Gehorsamen und Seine Androhungen für die Ungläubigen und die schweren unreuigen Sünder unbedingt erfüllen wird. Es widerspräche dem Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit, wenn Er die Übertretung der göttlichen Gebote mit der Höllenstrafe bedrohen, die Sanktionen dann aber nicht verwirklichen würde.

⁵ Der Beginn der Seldschukenherrschaft in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts markiert den Zeitpunkt des Untergangs der Mu‘tazila in der sunnitischen Welt. In einigen Gegenden, z.B. in Ĥuwärāzm, ist mu‘tazilitisches Gedankengut in nichtschiitischen Kreisen sogar noch bis ins frühe 9./15. Jahrhundert belegt. Vgl. I. Goldziher, “Aus der Theologie des Fachr al-dīn al-Rāzī”, *Isl.*, 3 (1912), S. 218ff.; Gimaret, “Mu‘tazila”, S. 785. Rukn al-Dīn Maḥmūd ibn Muḥammad al-Malāḥimī Ĥuwärāzmī (d 536/1141), *K. al-Mu‘tamad fī uṣūl al-dīn*. The extant parts edited by M. McDermott and W. Madelung. London, 1991, introduction, S. vi; W. Madelung, “The Spread of Māturīdism and the Turks”, in: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1968* (Leiden, 1971), S. 115-16.

⁶ Vgl. R. Caspar, “Un aspect de la pensée musulmane moderne: Le renouveau du mu‘tazilisme”, *MIDEO*, 4 (1957), S. 141-201; Gimaret, “Mu‘tazila”, S. 786; L. Gardet, “Signification du ‘renouveau mu‘tazilite’ dans la pensée musulmane contemporaine”, in: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*. Hg. S.M. Stern, A. Hourani. V. Brown. Columbia, 1972, S. 63-75.

3.) Die Lehre von der Zwischenstellung (*al-manzila bayn al-manzilatayn*) betrifft die Position des schweren Sünders, der weder den Gläubigen noch den Ungläubigen zuzurechnen ist. Hiermit grenzten sich die Mu‘taziliten einerseits gegenüber der Lehre der Ḥārīğiten ab, nach deren Auffassung ein sündiger Muslim einem Ungläubigen gleichzusetzen sei, und andererseits gegenüber der Position der Murğī‘iten, die jeden Muslim—also auch den schweren unreuigen Sünder—einem Gläubigen gleichsetzten.

4.) Das vom Qur‘ān gebotene “Auffordern zum Billigen und Abhalten vom Verwerflichen” (*al-‘amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*) meint die Aufforderung zur Verteidigung und Verbreitung des wahren Glaubens und den Aufruf zur Bekehrung sowie zur aktiven, auch gewaltsamen, Durchsetzung des Rechtes.

5.) Nach der mu‘tazilitischen Auffassung von der Einheit Gottes (*tawḥīd*) ist Gott allein unendlich. Bzgl. Seiner Wesensattribute ist Gott von Ewigkeit her lebendig, mächtig, wissend, sehend und hörend durch sich selbst—nicht durch selbständige Attribute des Lebens, der Macht, des Wissens, des Gesichts und des Gehörs, die wie Gott selbst von Ewigkeit her bestehen.⁷ In dieser Auffassung von der Einheit Gottes liegt auch die mu‘tazilitische Lehre von der Erschaffenheit des Qur‘āns begründet.

Die beiden Prinzipien von der Einheit Gottes und von der göttlichen Gerechtigkeit wurden zu den wichtigsten Lehrstücken der Mu‘tazila; deswegen bezeichneten sie sich häufig selbst als *ahl al-adl wa-l-tawḥīd*. Die Bedeutung der einzelnen Grundprinzipien hat sich für die Mu‘taziliten im Laufe ihrer Geschichte verändert. Nicht eindeutig klar ist, ob bereits die erste Generation der Mu‘taziliten alle fünf genannten Prinzipien formuliert und vertreten hatte. Die Forschung ist hierzu geteilter Auffassung.⁸

2.

Nachrichten über die Mu‘tazila lagen, wenn auch spärlich, in gedruckter Form bereits Mitte des 19. Jahrhunderts vor. 1842-1846 erschien

⁷ Unter den Mu‘taziliten gab es unterschiedliche Ansichten darüber, welche Attribute zu den Wesensattributen Gottes zählen. Uneinigkeit herrschte z.B. über die Attribute “sehend” und “hörend”; vgl. S. Schmidtke, *The Theology of al-‘Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*. (Islamkundliche Untersuchungen, 152). Berlin, 1991, S. 167, Anm. 5, S. 199-200.

⁸ H.S. Nyberg vertrat die Ansicht, daß die fünf Grundprinzipien auf den Begründer der Bewegung, Wāṣil b. ‘Atā’, zurückzuführen sind. Vgl. H.S. Nyberg, “Mu‘tazila”, *EI*¹

die erste Ausgabe von al-Šahrastānīs (gest. 548/1153) *K. al-Mīlal wa-l-nihāl*,⁹ doch bereits im 17. Jahrhundert waren Teile des Werkes in Europa handschriftlich vorhanden und benutzt worden. Der englische Gelehrte Edward Pocock (1604-1691) berief sich auf al-Šahrastānīs Häresiologie bereits in seinem 1650 erschienenen *Specimen Historiae Arabum*. Pococks Erkenntnisse blieben für die Orientalistik jahrhundertlang richtungsweisend.¹⁰ 1850/51 erschien eine Übersetzung der Häresiologie al-Šahrastānīs ins Deutsche.¹¹ Bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts hinein blieb dieses Werk die bedeutendste Quelle für die Kenntnis der Orientalistik über die islamischen theologischen Gruppen im allgemeinen und die Mu'tazila im besonderen.¹² Es kamen weitere Häresiologien und kurze Glaubenskatechismen hinzu, die al-Šahrastānīs Angaben ergänzten:

III, S. 850-56; ders., “‘Amr b. ‘Ubaid et Ibn al-Rāwendī, deux réprouvés”, in: *Clasificación y declin cultural dans l'histoire de l'Islam. Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane*. Paris, 1957, S. 125ff. Madelung folgt dieser Ansicht; vgl. W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. N.F., 1). Berlin, 1965, S. 7. Van Ess dagegen argumentiert, daß erst Abū l-Hudhayl die fünf Grundprinzipien formuliert habe; seine mu'tazilitischen Vorgänger hätten lediglich einige dieser Prinzipien vertreten; vgl. J. van Ess, “Mu'tazilah”, *The Encyclopaedia of Religion*, X, S. 224.

⁹ W. Cureton, *Kūtib al-mīlal wan-nihāl. Book of Religious and Philosophical Sects by Muhammad Al-Shahrastani*. London, 1842-1846. Zu dieser Edition, vgl. H. Ritter, “Philologika, III. Muhammedanische Häresiographien”, *Isl.*, 18 (1929), S. 48. Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*. I. Traduction avec introduction et notes par D. Gimaret et G. Monnet. (Collection UNESCO d'œuvres représentatives. Série arabe). Louvain, 1986, S. 26.

¹⁰ Johann Jakob Brucker (1696-1770), der den dritten Band seiner *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, die 1742-1744 erschien, der arabischen Philosophie widmete, stützte sich hauptsächlich auf Pocock. Vgl. auch ders., *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie*. Ulm, 1731-1736, Bd. 5, S. 131. Vgl. auch E. Renan, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*. Paris, 1866, S. 401, Anm. 1. Ebenso S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1857-1859, S. 336. Zu Pocock vgl. H. Daiber, “The Reception of Islamic Philosophy at Oxford in the 17th Century: The Pococks' (Father and Son) Contribution to the Understanding of Islamic Philosophy in Europe”, in: *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*. Hg. C.E. Butterworth and B.A. Kessel. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, XXXIX). Leiden, 1994, S. 65-82; auch J. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20 Jahrhunderts*. Leipzig, 1955, S. 88-89. Ebenso F. Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*. (Erträge der Forschung, 136). Darmstadt, 1980, S. 11, 63; F. Niewöhner, “Die Diskussion um den Kalām und die Mutakallimūn in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18 (1974), S. 19. R. Strothmann, “Islamische Konfessionskunde und das Sektenbuch des As'ari”, *Isl.*, 19 (1931), S. 194.

¹¹ *Abu-'l-Fath Muhammad asch-Schahrastānī's Religionsparteien und Philosophen-Schulen*. Zum ersten Male vollständig aus dem Arabischen übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Theodor Haarbrücker. Halle, 1850-1851. Vgl. auch Fück, S. 173; Shahrastani, *Livre des Religions*, S. 30.

¹² So z.B. für das 1842 erschienene Werk von August Schmoelders *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, et notamment sur la doctrine d'Algazzali*. Paris, 1842; vgl. Klein-

Ibn Ḥazms (gest. 456/1064) *K. al-Faṣl fī l-milal wa-l-aḥwā' wa-l-niḥal*,¹³ eine Teiledition von 'Aḍud al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Iǧīs (gest. 756/1355) *K. al-Mawāqif fī 'ilm al-kalām*,¹⁴ 'Abd al-Qādir al-Baġhdādīs (gest. 429/1037) *K. al-Farq bayn al-fraq*¹⁵ und sein *K. Uṣūl al-dīn*.¹⁶ Al-Šahraṣṭānī und die anderen genannten Autoren waren Gegner der Mu'tazila; ihre Werke sind in unterschiedlicher Intensität geprägt von anti-mu'tazilitischer Polemik und somit als Quellen für die Geschichte und Lehren der Mu'tazila unzureichend.¹⁷ Auch tendieren diese Werke häufig zu Verallgemeinerungen bzw. Auslassungen oder stellen einzelne Positionen falsch oder mißverständlich dar. Genauere Unterschiede und Diskussionspunkte innerhalb der einzelnen Gruppen werden häufig nicht erwähnt.¹⁸

Die damals überhaupt bekannten, authentischen mu'tazilitischen Quellentexte¹⁹ waren zu spärlich, als daß man daraus ein korrektes und umfassendes Bild über die Mu'tazila hätte gewinnen können. Lange Zeit ging man davon aus, daß von der authentischen Literatur der Mu'tazila so gut wie nichts erhalten geblieben ist.²⁰

Wegen dieser ungünstigen Überlieferungslage waren die Vorstellungen der Orientalisten des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts

Franke, S. 121. Zur Bedeutung von al-Šahraṣṭānīs Werk für die frühe Erforschung der Mu'tazila, vgl. ebenfalls Haarbrücker, S. vi; A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*. Leipzig, 1868, S. 29; H. Steiner, *Die Mu'taziliten als Vorläufer der islamischen Dogmatiker und Philosophen*. Leipzig, 1865, S. iv; H. Galland, *Essai sur les Mo'tazélites (Les Rationalistes de l'Islām)*. Genf, 1906, S. 44-45: "Un de ceux qui ont le mieux connu les Mo'tazélites et leur doctrine est un auteur que nous avons déjà cité et en qui, ce semble, nous pouvons avoir pleine confiance: Chahraṣṭānī. Son ouvrage, le Kitāb al-milal wan-niḥal, est sérieux et impartial. Il est devenu pour ainsi dire le vademecum de tous ceux qui se sont occupés des sectes de l'Islam et de ses écoles philosophiques et qui ont cherché à les connaître dans leurs différentes manifestations". Vgl. auch G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*. Berlin/Leipzig, 1923, S. 256; E.E. Salisbury, "Materials for the history of the Muhammadan doctrine of predestination and free will: compiled from original sources", *JAOS*, 8 (1866), S. 151ff.

¹³ Kairo 1317-21/1899-1904. Vgl. Ritter, "Philologika", S. 45.

¹⁴ Hg. Th. Soerensen. Leipzig, 1848. Vgl. Ritter, "Philologika", S. 52-53.

¹⁵ Kairo, 1910. Zu dieser Ausgabe, vgl. Ritter, "Philologika", S. 42-43.

¹⁶ Konstantinopel, 1928. Vgl. Ritter, "Philologika", S. 43.

¹⁷ Vgl. Shahrastani, *Livre des Religions*, S. 44ff.

¹⁸ L. Gardet, "De quelques questions posées par l'étude du 'ilm al-kalām", *SI*, 32 (1970), S. 129. G.F. Hourani, *Islamic Rationalism. The Ethics of 'Abd al Jabbār*. Oxford, 1971, S. 3. Vgl. auch generell Shahrastani, *Livre des Religions*, S. 43ff., für eine Bewertung des Informationsgehaltes von al-Šahraṣṭānīs *Milal*.

¹⁹ Z.B. Sir Th. Arnold, *Al-Mu'tazila: being an extract from the Kūtābu-l milal wa-n niḥal by al Mahādi lidīn Ahmad b. Yahyā b. al Murtadā*. Part I. Arabic Text. Leipzig, 1902; vgl. auch Fück, S. 284-85.

²⁰ C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 2. Aufl. Leiden, 1942-43, Suppl. 1, S. 338, 342-3. B. Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*. Bd. 4: La scolastique, la théologie et la mystique, la musique. Paris, 1921, S. 144.

von der Mu‘tazila—etwa des Franzosen Salomon Munk (1803-1867),²¹ Heinrich Ritters,²² und August Schmölders (1809-1880)²³—nach heutigem Kenntnisstand unausgewogen.

In Analogie zu al-Šahrastānī, der die Ğubbā‘iyya und die Bahšamiyya als die letzten mu‘tazilitischen Schulen aufführt, bezeichneten sie Abū ‘Alī al-Ĝubbā‘ī und sein Sohn Abū Hāšim in der Regel als die letzten großen mu‘tazilitischen Denker.²⁴ Einzelne spätere Mu‘taziliten, wie z.B. ‘Abd al-Ĝabbār, Abū l-Ḥusayn al-Bašrī oder al-Zamaḡšarī (gest. 538/1144), wurden zwar wahrgenommen, aber nicht als Vertreter, Gründer oder Anhänger noch lebendiger mu‘tazilitischer Schulen erkannt.²⁵ Als Blütezeit der Mu‘tazila bezeichnete man die kurze Periode von wenigen Jahrzehnten, in der die mu‘tazilitische Lehre von der Erschaffenheit des Qur‘āns von den ‘Abbasiden von Staats wegen und unter Einsetzung von Zwangsmitteln (*al-miḥna*) als theologisches Doktrin hochgehalten wurde. Mit al-Aš‘arīs Abspaltung von der Mu‘tazila und seiner Begründung einer eigenen Denkrichtung wäre die Mu‘tazila in der Bedeutungslosigkeit versunken.²⁶

Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den theologischen Inhalten war wegen der dürftigen Quellenlage kaum möglich. Die besondere Bedeutung, die die Mu‘tazila der Vernunft (*‘aql*) zumaß, veranlaßte die von bestimmten Prämissen der Aufklärung und des Deutschen Idealismus geprägten Orientalisten der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zudem zu der Vorstellung, daß es sich bei den Mu‘taziliten um “Liberale” und “Freidenker” gehandelt habe. Hier ist besonders die 1865 erschienene Darstellung von Heinrich Steiner (1841-1889), *Die Mu‘taziliten oder Die Freidenker im Islam*, zu erwähnen.²⁷

²¹ Zu seiner Person, vgl. *Encyclopaedia Judaica*, XII, S. 525-26. Sein Hauptwerk sind die *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1857-1859.

²² H. Ritter, *Über unsere Kenntniss der arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen arabischen Dogmatiker*. (Vorgelesen in der Sitzung der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen am 18. November 1843). Göttingen, 1844. Des Arabischen unkundig, benutzte Ritter für seine Ausführungen die vor allem in lateinischer Sprache vorliegenden Übersetzungen vorhandener Quellen.

²³ Sein *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, et notamment sur la doctrine d’Algazzālī* erschien 1842. In seinen Darstellungen stützt er sich vor allem auf al-Šahrastānī. Vgl. Klein-Franke, S. 121.

²⁴ Vgl. z.B. Brockelmann, *GALS*, Bd. 1, S. 342-43. Vgl. auch unten Anm. 72.

²⁵ Vgl. z.B. Steiner, S. 7; Galland, S. 107ff., 123-24; von Kremer, *Geschichte*, S. 35.

²⁶ Vgl. z.B. Galland, S. 122, 127; von Kremer, *Geschichte*, S. 15; Munk, S. 334.

²⁷ *Die Mu‘taziliten oder die Freidenker im Islam als Vorläufer der islamischen Dogmatik und Philosophie. Nebst kritischen Anmerkungen zu al-Gazzālī’s Munkid*. Leipzig, 1865. Vgl. auch Fück, S. 287; W. Spitta, *Zur Geschichte Abu ‘l-Ḥasan: Einleitung und Geschichte seines Vorfahren Abū Mūsā*. Leipzig, 1875, S. 11. Ähnliche Tendenzen finden sich bei Renan, S. 404:

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erlebte die Mu‘tazila-Forschung einen Aufschwung, als sich eine Reihe von Wissenschaftlern dieser Disziplin zuwandte. Hierzu gehörten Martin Schreiner (1863-1926),²⁸ Salomon Horowitz (1859-1921), Arthur Biram (1878-1967),²⁹ Duncan Black Macdonald (1863-1943) und Carlo Alfonso Nallino (1872-1938).³⁰ Von besonderer Bedeutung waren die Beiträge Ignaz Goldzihers (1850-1921). Er korrigierte die Vorstellung, daß die Mu‘taziliten liberale Freidenker gewesen seien und skizzierte als erster westlicher Orientalist ein umfassendes und recht ausgewogenes Bild der Mu‘tazila.³¹ Weiterhin wies er

“Une théologie libérale et rationaliste, celle des Motazélites (dissidents) rallia quelque temps les esprits modérés. Le motazélisme représente, dans l’islam, un protestantisme de la nuance de Schleiermacher”. Ebenso F.H. Dieterici, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr.* Leipzig, 1876-1879, der die Mu‘tazila als “Vertreterin der geistigen Freiheit und Wissenschaft im Islam” bezeichnete (S. 77). Vgl. ebenfalls M.Th. Houtsma, *De Strijd over het dogma in den Islām tot op el-Ash‘ari.* Leiden, 1875. Ebenso bei Horten, vgl. W.M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam.* London, 1948, S. 1, 61. Vgl. auch Pfannmüller, S. 259. Letzterer bezeichnet die Mu‘taziliten ebenfalls als “Freidenker” (a.a.O., S. 257). Zu diesen Tendenzen der frühen Mu‘tazila-Forschung vgl. auch Niewöhner, “Diskussion”, S. 17, Anm. 51, S. 30-31; W.M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology.* Edinburgh, 1979, S. 58; ders., *The Formative Period of Islamic Thought.* Edinburgh, 1973, S. 209.—Die Ansicht, daß es sich bei den Mu‘taziliten um Freidenker handele, wurde übrigens von islamischen Modernisten, die eine Wiederbelebung der mu‘tazilitischen Richtung anstrebten, zu einem gewissen Grade geteilt; vgl. Gimaret, “Mu‘tazila”, S. 786.

²⁸ Zu seiner Person, vgl. *Encyclopaedia Judaica*, XIV, S. 1001-2.

²⁹ Zu seiner Person, vgl. *Encyclopaedia Judaica*, IV, S. 1033.

³⁰ Von den genannten Autoren seien vor allem die folgenden Werke genannt: M. Schreiner, “Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islām”, *ZDMG*, 52 (1898), S. 463-510 und 53 (1899), S. 51-88. S. Horowitz, “Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern”, *ZDMG*, 57 (1903), S. 177-96. Ders., *Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam.* Breslau, 1909 Vgl. hierzu auch Fück, S. 322, Anm. 759. Ebenso Klein-Franke, S. 129. A. Biram, *Die atomistische Substanzlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensem und Baghdadensern.* Berlin, 1902. Vgl. auch Niewöhner, “Diskussion”, S. 16-7, Anm. 45, 46, 47 für weitere Schriften dieser drei Forscher. D.B. Macdonald, *Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory.* London, 1903; ders., “Kalām”, *EI*¹, II, S. 670-75; ders., “Continuous re-creation and atomic time in Muslim scholastic theology”, *MW*, 18 (1928), S. 6-28. C.A. Nallino, “Rapporti fra la dogmatica mu‘tazilita e quella degli Ibāditi dell’Africa settentrionale”, *RSO*, 7 (1916), S. 455-60; ders., “Sul nome di ‘Qadariti’”, *RSO*, 7 (1916), S. 461-66; ders., “Sull’origine del nome dei Mu‘taziliti”, *RSO*, 7 (1916), S. 429-54. Nallino lehnt hier die bis dahin vorgebrachten Erklärungen des Namens ab. Seiner Ansicht nach bezeichnet *i‘tizāl* die neutrale Position ihrer Anhänger zwischen Orthodoxie und Hāriġiten in der Kontroverse über denjenigen, der eine schwere Sünde begangen hat (*sāhib al-kabīra*); vgl. auch W. Björkmann in *Isl.*, 13 (1923), S. 376. Ebenso van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 2, S. 339. Diese Interpretation ist in der Forschung heute allgemein akzeptiert; vgl. Gimaret, “Mu‘tazila”, S. 783.

³¹ I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam.* Heidelberg, 1920, S. 80-138, bes. S. 100-1, 117ff.; vgl. auch die erläuternden Anmerkungen der Übersetzer dieses Werkes (*Introduction to Islamic Theology and Law.* Übers. A.u.R. Hamori. Princeton, 1981, S. 86ff., 100ff.

darauf hin, daß die mu‘tazilitische Bewegung sehr viel länger lebendig war als frühere Forscher angenommen hatten.³²

In den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts war auch Max Horten (1874-1945) sehr aktiv. Er verfolgte das ambitiöse Ziel, islamische Theologie und Philosophie durch die Übersetzung und Erläuterung wichtiger Quellentexte abzudecken. Die Liste seiner Werke in diesem Bereich ist beeindruckend.³³ Allerdings waren die ihm zur Verfügung stehenden Quellentexte von unzulänglicher Qualität. Seine Übersetzungen und zahlreichen Werke zu philosophischen und theologischen Einzelproblemen gerieten bald ins Kreuzfeuer der Kritik und sind mit so vielen Mißverständnissen behaftet, daß sie aus heutiger Sicht nur mit Vorsicht und bei gleichzeitiger Hinzuziehung der Quellentexte zu konsultieren sind.³⁴

Nach Darstellung al-Šahrastānīs und anderer Häresiographen standen die meisten Mu‘taziliten unter dem Einfluß griechischer Philosophie bzw. christlicher Dogmatik. Solche Angaben erfolgten in der Regel in der polemischen Absicht, den theologischen Gegner zu diskreditieren.³⁵ In Unkenntnis anderer Quellen akzeptierten die früheren Orientalisten vielfach diese Darstellungen über die Herausbildung der Positionen der Mu‘tazila.³⁶ Einige Forscher vertraten die Ansicht, die Mu‘tazila habe eindeutig unter dem Einfluß griechischer Philosophie gestanden,³⁷ auch

bes. S. 86, Anm. d, S. 101, Anm. g, S. 103, Anm. i). Für eine Liste seiner Werke, vgl. F. Sezgin (Hg.), *Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde von den Anfängen bis 1986 nebst Literatur über die arabischen Länder der Gegenwart*. Frankfurt a.M., 1990ff., Bd. 14, S. 95-111. Auch Galland, S. 6, hat Bedenken dagegen geäußert, die Mu‘taziliten als "Freidenker" zu bezeichnen. Später trug Nyberg ebenfalls dazu bei, die Vorstellung von den Mu‘taziliten als Freidenker zu korrigieren; vgl. H.S. Nyberg, "Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus", *OLZ*, 32 (1929), S. 427; ders., "Mu‘tazila", S. 853. Vgl. auch Watt, *Free Will*, S. 61, S. 64; ders., *Formative Period*, S. 232ff.

³² Goldziher, "Theologie", S. 213-47.

³³ Vgl. Pfannmüller, S. 353ff. Sezgin (Hg.), *Bibliographie*, Bd. 14, S. 531-38.

³⁴ Vgl. beispielsweise die ausführliche Kritik von H.H. Schaeder, "Zur Deutung der islamischen Mystik", *OLZ*, 30 (1927), S. 834-48; auch S. Horowitz, "Zum Kalam der Araber und zur christlichen Scholastik", *MGWJ*, 53 (1909), S. 744, Anm. 1. Vgl. auch O. Spies, "Max Horten", *Bonner Gelehrte*, 8 (1970), S. 327-29; Klein-Franke, S. 128; Fück, S. 322; Niewöhner, "Diskussion", S. 17.

³⁵ Vgl. hierzu allgemein M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*. (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 28). Beirut, 1965, S. 156ff. S. Rissanen, *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*. Åbo, 1993, S. 11ff.

³⁶ Einen Überblick über die Positionen der Orientalisten zur Frage fremder Einflüsse auf die Lehren der Mu‘taziliten bietet Allard, S. 156ff.; vgl. ebenso M.S. Seale, *Muslim Theology. A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*. London, 1964, S. 10ff.

³⁷ Vgl. z.B. Galland, *passim*; Steiner, 5; Macdonald, "Kalām", S. 712; Carra de Vaux, Bd. 4, S. 133-34; Horowitz, "Stoicismus", S. 180; von Kremer, *Geschichte*, S. 31.

wenn sie vielfach anerkannten, daß die Ursprünge der Muʿtazila allein in einem islamischen Kontext zu suchen sind.³⁸ Zahlreiche Forscher betrachteten daher die Muʿtaziliten eher als Philosophen denn als Theologen.³⁹ Andere Forscher argumentierten dagegen, daß der Einfluß der christliche Dogmatik für die muʿtazilitische Bewegung prägend gewesen sei. Mehr noch—die Auseinandersetzungen mit christlichen Dogmatikern hätten überhaupt erst die theologischen Fragestellungen im Islam aufgebracht. Vertreter dieser Ansicht waren u.a. Alfred von Kremer (1828-1889),⁴⁰ Carl Heinrich Becker (1876-1933),⁴¹ William Thomson⁴² und der niederländische Orientalist Tjitze J. de Boer (1866-1942).⁴³ Sie wurde auch durch die Angaben des großen jüdischen Gelehrten des Mittelalters, Moses Maimonides (1135-1204), gestützt; er gibt an, daß sowohl ašʿaritische als auch muʿtazilitische Theologen die Wissenschaft des *kalām* von griechisch und syrisch schreibenden christlichen Gelehrten übernommen haben.⁴⁴

Nach dem 1. Weltkrieg wurden zwei wichtige frühe Quellentexte ediert. 1925 gab der schwedische Orientalist Henrik Samuel Nyberg (1889-1974) das *K. al-Intiṣār* des Baghdāder Muʿtaziliten Abū l-Ḥusayn al-Ḥayyāt heraus, eine Widerlegung der Streitschrift des Ibn al-Rāwandī (gest. 298/910) gegen die Muʿtaziliten, in der dieser seinerseits ein Buch des al-Ġāḥiẓ (gest. 255/868) (*K. Fāḍilat al-Muʿtazila*) widerlegt hatte.⁴⁵

L. Gardet und M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*. (Études de philosophie médiévale, XXXVII). Paris, 1948, S. 44.

³⁸ Vgl. z.B. L. Krehl, "Die korānische Lehre von der Praedestination und ihr Verhältnis zu anderen Dogmen des Islām", *Berichte über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Classe*, 22 (1870), S. 81. Ebenso Galland, S. 11-12; von Kremer, *Geschichte*, S. 28. Spitta, S. 31.

³⁹ Vgl. z.B. Galland. S. 5, 20, 91. Auch Gimaret, "Muʿtazila". S. 791.

⁴⁰ Von Kremer, *Geschichte*, S. 8.

⁴¹ C.H. Becker, *Islamstudien*. Leipzig, 1924, Bd. 1, S. 358ff., 422ff., 432f.; vgl. auch Watt, *Formative Period*, S. 243. Zur Person Beckers allgemein, vgl. J. van Ess, "From Wellhausen to Becker: The Emergence of *Kulturgeschichte* in Islamic Studies", in: *Islamic Studies. A Tradition and Its Problems*. Hg. M.H. Kerr. (Seventh Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference). Malibu, 1980, S. 27-51.

⁴² W. Thomsons Rezension zu Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* in *MW*, 40 (1950), S. 207-16, 276-87; vgl. auch Seale, S. 10-11, der ebenfalls für diese Position argumentiert.

⁴³ T.J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901, S. 41.

⁴⁴ Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*. Translated and with an introduction and notes by S. Pines. Chicago, 1963, Bd. 1, S. 177, vgl. auch S. cxxvi.

⁴⁵ Vgl. H.S. Nyberg, "Zu den Grundideen und zur Geschichte der Muʿtazila", *Ephemerides Orientales*, 31 (1927), S. 10-12. Dieses Werk des Ibn al-Rāwandī hat auf die spätere antimuʿtazilitische Polemik starker Einfluß ausgeübt. Vgl. Shahrastani, *Livre des Religions*, S. 46.

Wegen seines apologetischen Charakters ist dieses Werk als Informationsquelle für mu‘tazilitische Positionen nur von bedingtem Wert.⁴⁶ Von größerer Bedeutung war Hellmut Ritters Edition der *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-ih̄tilāf al-muṣallīn* des Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī (gest. 324/946), die 1929-1930 erschien.⁴⁷ Die Erforschung der islamischen Theologie wurde hierdurch auf eine neue Grundlage gestellt. Hier lag ein Text vor, der die Positionen der verschiedenen islamischen Gruppen bis Ende des 3./9. Jahrhunderts im wesentlichen sehr sachlich und ohne Polemik darstellte.⁴⁸ Zudem war al-Aš‘arī auch als ehemaliger Schüler des Abū ‘Alī al-Ġubbā’ī bestens mit mu‘tazilitischem Denken vertraut. Oftmals konnte er auf Primärquellen zurückgreifen.⁴⁹

Die Herausgabe dieser beiden Werke war richtungsweisend für die weitere Erforschung der Mu‘tazila. In den folgenden Jahrzehnten entstand eine Reihe wertvoller Arbeiten, die vor allem auf al-Aš‘arīs *Maqālāt* basierten. Unter den Orientalisten, die sich bis zum Beginn der 1960er Jahre mit der Mu‘tazila auseinandersetzten, sind vor allem H.S. Nyberg und W. Montgomery Watt zu nennen. Nyberg stellte die These auf, daß die von Wāṣil b. ‘Aṭā’ gegründete Bewegung ursprünglich politische Motive gehabt habe; da sie einerseits das Imamamt der Umajjaden verwarf, andererseits den Schiiten, die den ersten drei Kalifen das Anrecht auf das Imamamt absprachen, zurückhaltend gegenüberstand, hätte sie mit ihrer Propaganda den Anspruch der ‘Abbasiden auf das Imamamt direkt unterstützt. Die ursprüngliche Theologie der Mu‘tazila stellte sich ihm somit als die offizielle Theologie der ‘Abbasidenbewegung dar.⁵⁰

⁴⁶ Vgl. z.B. O. Pretzl, “Die frühislamische Atomenlehre. Ein Beitrag zur Frage über die Beziehungen der frühislamischen Theologie zur griechischen Philosophie”, *Isl.*, 19 (1931), S. 117.

⁴⁷ *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam von Abu l-Ḥasan ‘Alī Ibn Ismā‘īl al-Aš‘arī*. Hg. H. Ritter. (Bibliotheca Islamica Ia-b). Istanbul/Leipzig, 1929-1930. 1919 wurde dieser Text zum ersten Mal herangezogen von C. van Arendonk (*De opkomst van het Zaidiatische Imamaat in Yemen*. Leiden, 1919). Vgl. auch Niewöhner, “Diskussion”, S. 14; Strothmann, S. 194, 241ff.; A. Subhan, “New Sources for the History of the Mu‘tazila Movement”, *IC*, 12 (1938), S. 444.

⁴⁸ Vgl. Strothmann, S. 200.

⁴⁹ Vgl. a.a.O., S. 196ff. Allard hat nachgewiesen, daß al-Aš‘arī den ersten Teil der *Maqālāt* noch vor seiner “Konvertierung” verfaßt hat; vgl. M. Allard, *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d’al-Aš‘arī et de ses premiers grands disciples*. (Recherches publiées sous la direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 28). Beirut, 1965, S. 67-72. Vgl. auch R.M. Frank, “Elements in the Development of the Teaching of al-Ash‘ari”, *Le Muséon*, 104 (1991), S. 181-82.

⁵⁰ Vgl. Nyberg, “Mu‘tazila”, S. 850-56; ders. “Amr Ibn ‘Uбайд et Ibn al-Rāwendī”, S. 127.

Diese These gilt heute als widerlegt.⁵¹—Watt hat sich in seinen Arbeiten zur islamischen Dogmengeschichte skeptisch zu den Überlieferungen geäußert, die Wāṣil b. 'Aṭā' und 'Amr b. 'Ubaid als Gründer der Bewegung bezeichnen. Seiner Ansicht nach wurde diese Überlieferung erst später von den Mu'taziliten eingeführt, da sie seitens der Ḥanbaliten als Ġahmiten bezeichnet wurden, als Anhänger al-Ġahm b. Ṣafwāns (gest. 128/745), der einen schlechten Ruf genoß. Um sich diesem Vorwurf zu entziehen, hätten sie dann nachträglich behauptet, daß Wāṣil und 'Amr, beide respektable Persönlichkeiten, die Begründer der Mu'taziliten gewesen seien.⁵² Diese These hat sich nicht durchgesetzt.⁵³—Für die Erforschung der Mu'tazila sollen aus dieser Zeit weiterhin die Arbeiten von Louis Gardet und Georges C. Anawati⁵⁴ sowie von Harry A. Wolfson⁵⁵ erwähnt werden; außerdem die 1956 erschienene Studie von Albert Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila*,⁵⁶ in der versucht wird, das philosophische System der Mu'tazila zusammenfassend darzustellen.⁵⁷ Dabei berücksichtigte Nader allerdings nicht die historische

⁵¹ Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 2, S. 339.

⁵² Vgl. Watt, *Free Will*, S. 63ff.; ders., "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", *JRAS*, (1963), S. 52ff.; ders., *Islamic Philosophy and Theology*, S. 61-62; ders., *Formative Period*, S. 209ff.

⁵³ Vgl. z.B. S. Pines, "A note on an early meaning of the term *mutakallim*", *IOS*, 1 (1971), S. 236, Anm. 67. Weiterhin vertrat Watt die These, daß die Mu'taziliten entscheidenden Einfluß auf al-Kindī ausgeübt hätten. Gardet und Pines haben sich gegen diese Ansicht ausgesprochen; vgl. a.a.O., S. 237, Anm. 69.

⁵⁴ L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*. (Études musulmanes, ix). Paris, 1967. Ders., "Les Noms et les statuts: le problème de la foi et des œuvres en Islam", *SI*, 5 (1956), S. 61-123. L. Gardet und M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*. Paris, 1948. Für eine vollständige Liste ihrer Werke, vgl. E. Bernareggi, "Bibliographie de M. Louis Gardet (1937-1977)", in: *Recherches d'Islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*. Hg. R. Arnaldez und S. van Riet. (Bibliothèque philosophique de Louvain, 26). Louvain, 1977, S. xi-xviii; D.J. Boilot, "Bibliographie du P. Georges C. Anawati (1939-1976)", a.a.O., S. xix-xli. Vgl. auch E. Platti, "In memoriam Georges Chehata Anawati", *BEO*, 47 (1995), S. 9-14.

⁵⁵ H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, Mass., 1976; ders., *Repercussions of the kalam in Jewish Philosophy*. Cambridge, Mass., 1979; ders., *Studies in the history of philosophy and religion*. Hg. I. Twersky und G. Huntston. Cambridge, Mass., 1973, 1977.

⁵⁶ *Le système philosophique des Mu'tazila (Premiers penseurs de l'Islam)*. (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 3). Beirut, 1956.

⁵⁷ A.a.O., S. ix-x: "Ceux qui parmi les occidentaux se sont intéressés à la pensée musulmane comme De Boer, Carra de Vaux, Dugat, Galland, Goldziher, Horten, Causin de Perceval, Sylvestre de Sacy, Steiner et surtout Nyberg dans son article sur les mu'tazila dans l'Encyclopédie de l'Islam, ont essayé de retracer autant que possible la doctrine théologique des mu'tazila ainsi que ses origines historiques, sans révéler toutefois l'unité de leur système philosophique . . . ; mais il restait encore une tâche plus difficile, c'était la reconstruction du système de toute l'école. C'est ce que nous avons essayé d'entreprendre dans notre étude sur: 'Le système philosophique des mu'tazila.'"

Entwicklung der mu‘tazilitischen Positionen. Dieser methodologische Mangel stieß allgemein auf Kritik.⁵⁸

Aufgrund dieser neuen Quellen konzentrierte sich die Aufmerksamkeit der Orientalistik auf die frühe Epoche der mu‘tazilitischen Ideengeschichte. Al-Ḥayyāṭ gehörte zu der anfangs erwähnten frühen Epoche der Mu‘tazila; al-Aš‘arī berichtete in seinen *Maqālāt* ebenfalls über die Positionen der frühen Mu‘taziliten des 2./8. und 3./9. Jahrhunderts. Auch wurde bereits darauf hingewiesen, daß al-Šahrastānī die Bahšamiyya als letzte mu‘tazilitische Schule anführte. Spätere Entwicklungen in der Mu‘tazila wurden von den Orientalisten daher als eher uninteressant und unwichtig bewertet. Obwohl hierzu zahlreiche handschriftliche Quellen in europäischen Bibliotheken zugänglich waren, blieben diese von der Orientalistik jahrzehntelang meist unbeachtet.⁵⁹

Auf der Grundlage der Angaben in den *Maqālāt*, dem *K. al-Intiṣār* sowie weiterer einschlägiger Werke⁶⁰ mußten auch die bisherigen Erkenntnisse der westlichen Orientalistik über den Einfluß griechischer Philosophie bzw. christlicher Dogmatik auf die Mu‘tazila neu bewertet werden. Es stellte sich heraus, daß die Frage der Ursprünge dieser Bewegung sehr viel komplexer war, als dies bisher aufgrund der wenigen bekannten Quellen erschien. Anhand ausgewählter Einzelprobleme vertrat Otto Pretzl (1893-1941) die These, daß die bis dahin angenommene Verbindung von frühislamischer Theologie und griechischer Philosophie lediglich auf den falschen und von Mißverständnissen geprägten Darstellungen

⁵⁸ Vgl. z.B. die Rezensionen von E. Gräf (*OLZ*, 55 (1960), S. 396-401) und J. van Ess (*Oriens*, 11 (1958), S. 314-18).

⁵⁹ Dies gilt insbesondere für eine Reihe von Schriften, die von Schülern des ‘Abd al-Ġabbār al-Hamadhānī (gest. 415/1025) verfaßt wurden. So z.B. Abū Rašīd al-Nīsābūrīs Schrift *al-Masā’il fi-l-ḥilāf bayn al-Baṣriyīn wa-l-Baghdādiyīn* (Ahlwardt, 5125), welche Arthur Biram schon 1902 teilweise ediert und übersetzt hatte (*Die atomistische Substanzlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Baghdadensern*. Berlin, 1902). Vgl. auch F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1967, Bd. 1, S. 626. Ebenfalls handschriftlich in europäischen Bibliotheken vorhanden war Ibn Mattawayhs *al-Tadhkira fi aḥkām al-ḡawāhir wa-l-a‘rād* (Ambrosiana C 104); vgl. Sezgin, *Geschichte*, Bd. 1, S. 627; auch Mānakdīms *Šarḥ al-uṣūl al-ḡamsa*; vgl. D. Gimaret, “Les uṣūl al-ḡamsa du Qādī ‘Abd al-Ġabbār et leurs commentaires”, *AI*, 15 (1979), S. 48; vgl. Madelung, *Al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, S. 254-58 (*passim*) für weitere mu‘tazilitische Handschriften der späteren Epoche in europäischen Bibliotheken. Vgl. auch Nyberg, “Islam und Manichäismus”, S. 428: “. . . was in europäischen Bibliotheken von rein mu‘tazilitischen Schriften vorhanden ist, gehört der Spätzeit an und entbehrt dogmengeschichtlicher Ausblicke. . .”.

⁶⁰ Insbesondere die Widerlegung einer Ibn al-Muqaffā’ zugeschriebenen manichäischen Propagandaschrift des zaiditischen Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm (gest. 246/860), die 1927 von Michelangelo Guidi ediert wurde. M. Guidi, *La lotta tra l’Islam e il manicheismo. Un libro di Ibn Al-Muqaffā’ contre il corano confutato dal Al-Qāsim B. Ibrāhīm*. Rom, 1927; vgl. Nyberg, “Islam und Manichäismus”, S. 425ff.

des al-Šahrastānī beruhte und durch die Darstellungen in den *Maqālāt* keine Bestätigung fand. Nach Pretzls Ansicht ist die Bedeutung fremder Einflüsse auf die Muʿtazila eher unbedeutend gewesen.⁶¹ Eine ähnliche Ansicht vertraten Watt und Arendt Wensinck.⁶² Andere Forscher wiesen auf die Bedeutung der Auseinandersetzung der Muʿtaziliten mit anderen außerislamischen Religionen hin, besonders mit dem Manichäismus und anderen dualistischen Anschauungen.⁶³

Die Editionen von al-Ḥayyāṣ *K. al-Intiṣār* und besonders von al-Ašʿarīs *Maqālāt* trugen weiterhin dazu bei, daß sich auch in der islamischen, sunnitisch geprägten Welt die Auffassung von der muʿtazilitischen Bewegung änderte. Während hier bisher—entsprechend den Darstellungen der Häresiographen—die Muʿtazila als häretische, gänzlich unislamische Richtung angesehen wurde, setzte nun allmählich ihre Rehabilitierung ein.⁶⁴

3.

Die Erforschung der Muʿtazila erlebte einen radikalen Wandel, als 1951-2 eine Expedition ägyptischer Wissenschaftler unter Leitung von Dr. Ḥalīl Yahyā Nāmī und Dr. Fuʿād Sayyid in der Bibliothek der Moschee von Sanaa im Jemen weite Teile der muʿtazilitischen Enzyklopädie des ʿAbd al-Ġabbār al-Hamadhānī (gest. 415/1025), des *K. al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, entdeckte.⁶⁵ ʿAbd al-Ġabbār,⁶⁶ *qāḍī al-quḍāh* von Ray, war zu seiner Zeit Oberhaupt der Bahšamiyya. 1957

⁶¹ Pretzl, “Atomenlehre”, S. 117; ebenso ders., *Die frühislamische Attributenlehre. Ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen*. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Abteilung 1940, Heft 4). München, 1940, S. 7ff. Vgl. auch Allard, S. 161ff. Für eine Liste von Pretzls Werken, vgl. Sezgin (Hg.), *Bibliographie*, Bd. 16, S. 499-500.

⁶² Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, S. 39, 58-59, 65-66. A. Wensinck, *The Muslim Creed*. Cambridge, 1932, S. 52. Vgl. auch Allard, S. 161ff.; Seale, S. 11.

⁶³ Guidi, *La lotta tra l'islam e il manicheismo*; vgl. Nyberg, “Islam und Manichäismus”, S. 425ff. Shlomo Pines machte darüber hinaus auf den Einfluß indischer Vorstellungen in der muʿtazilitischen Atomenlehre aufmerksam. Vgl. S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Berlin, 1936; sowie ders., “A Study of the Impact of Indian, mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalām Doctrines”, *JSAI*, 17 (1994), S. 182-203. Vgl. hierzu auch Klein-Franke, S. 136, 144. Zur Frage fremder Einflüsse auf die Muʿtaziliten, vgl. auch S. Pines, “Philosophy”, in: *The Cambridge History of Islam*. Hg. P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis. Cambridge, 1970, Bd. 2, S. 787ff.

⁶⁴ Caspar, S. 176ff.; Gardet, “Signification”, S. 63ff.

⁶⁵ Hourani, *Rationalism*, S. 4, Anm. 2 für weitere bibliographische Referenzen zur Entdeckung des Werkes. Vgl. auch Caspar, S. 196ff.; J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech. A study in the speculative theology of the Muʿtazilī Qāḍī al-Quḍāt Abū l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadānī*. Leiden, 1976, S. 25ff.

⁶⁶ Zu seiner Person, vgl. W. Madelung, “ʿAbd al-Jabbār”, *EnclIran.*, I, S. 116-18.

berichtete Anawati erstmals über den sensationellen Fund auf dem Orientalistenkongreß in München.⁶⁷

Die 14 gefundenen Teile des insgesamt 20 Teile umfassenden *Mughnī* wurden zwischen 1960 und 1969 in Ägypten ediert, wenn auch in einer teils unbefriedigenden Form.⁶⁸ Von den übrigen sechs Teilen ist bisher keine Handschrift gefunden worden. Im Laufe der 1960er Jahre wurden außerdem zahlreiche weitere kürzere *kalām*-Werke des ‘Abd al-Ġabbār⁶⁹ bzw. seiner Schüler⁷⁰ entdeckt und ediert.

Erstmals lagen authentische Schriften von Vertretern der Bahšamiyya vor. Dies ermöglichte auch, ein genaueres Bild der Positionen der beiden Ġubbā’īs zu gewinnen, von deren Werken keines erhalten ist.⁷¹ Aber auch für die Rekonstruktion der Lehren früherer Mu‘taziliten bieten diese Quellen reichhaltiges Material.

Während die Orientalistik in den vorangegangenen Jahrzehnten unter dem Mangel an mu‘tazilitischen Quellen gelitten hatte, verfügte sie nun über eine Fülle von hervorragendem Quellenmaterial. Nun wurde deutlich, daß die Blütezeit der Mu‘tazila viel länger angedauert hat, als früher angenommen. Obwohl, wie oben erwähnt, bereits Goldziher aufgezeigt hatte, daß der Niedergang der Mu‘tazila keineswegs mit dem Siegeszug der Orthodoxie seit dem Kalifat des al-Mutawakkil (232-247/847-861) eingeläutet wurde, hielt sich in der Forschung hartnäckig die unberechtigte Ansicht, daß Abū ‘Alī und Abū Hāšim die letzten bedeutenden Mu‘taziliten gewesen seien.⁷² Die neugewonnenen Quellen machten

⁶⁷ G.C. Anawati, “Une oeuvre mu‘tazilite inédite: al-Mughnī du Qādī ‘Abd al-Jabbār”, *Akten des 24. Internationalen Orientalisten-Kongresses (München, 28.8.-4.9.1957)*. Hg. H. Franke. Wiesbaden, 1959, S. 288-92. Vgl. auch G.C. Anawati, R. Caspar und M. el-Khodeiri, “Une somme inédite de théologie Mo‘tazilite: le *Moghni* du Qadi ‘Abd al-Jabbar”, *MIDEO*, 4 (1957), S. 281-316.

⁶⁸ Hg. Muṣṭafā Ḥilmī u.a. Kairo, 1961-1965. Vgl. auch Peters, S. 27.

⁶⁹ Vgl. Madelung, “‘Abd al-Jabbār”, S. 117-18 für eine Zusammenstellung seiner Werke.

⁷⁰ Vgl. W. Madelung, “Religiöse Literatur des Islam: Der Kalām”, in: *Grundriß der arabischen Philologie*. Hg. H. Gätje. Wiesbaden, 1987, Bd. 2, S. 329; ders., “‘Abd al-Jabbār”, S. 117-18. Ebenfalls bedeutsam sind die Werke der mu‘tazilitischen biographischen Klassenliteratur, von denen in den 1960er und 1970er Jahren einige wichtige ediert wurden. Vgl. Madelung, “Religiöse Literatur”, S. 330; Gimaret, “Mu‘tazila”, S. 793. Diese Editionen trugen ebenfalls zu einem historisch ausgewogenerem Bild von der mu‘tazilitischen Bewegung bei. So z.B. Aḥmad b. Yaḥyā ibn al-Murtaḏā, *Die Klassen der Mu‘taziliten*. Hg., S. Diwald-Wilzer. Wiesbaden, 1961.

⁷¹ Hourani, *Rationalism*, S. 141.

⁷² Vgl. z.B. Wensinck, *Creed*, S. 83; Watt schrieb von “the later Mu‘tazila of the third century” (*Free Will*, S. 166) und behandelte Abū Hāšim als ihren letzten wichtigen Vertreter (a.a.O. S. 65, 86-87). Vgl. auch ders., *Islamic philosophy and theology*, S. 69-70, sowie ders., *Formative Period*, S. 249-50, 297, wo er an dieser Sichtweise festhält. Muslimische Gelehrte, die sich mit der Mu‘tazila auseinandersetzten, gingen ebenfalls davon aus, daß

deutlich, daß die beiden zwar zentrale Rollen in der Evolution mu'tazilitischen Denkens gespielt hatten, keinesfalls aber als die letzten bedeutenden Vertreter dieser Richtung anzusehen waren.⁷³

Außerdem bestätigte dieser reiche Fund noch einmal—was sowohl in der Orientalistik als auch in der islamischen Welt seit der Edition von al-Aš'arīs *Maqālāt* mehr und mehr akzeptiert wurde—nämlich daß es sich bei der Mu'tazila um eine fest im Islam verwurzelte Bewegung gehandelt hat, und nicht um ein originär fremdes, unislamisches Element.⁷⁴

Angesichts der Fülle des Materials waren die ersten Jahre nach diesen sensationellen Entdeckungen von gründlichen Forschungen geprägt, die zunächst die Autorenschaft vieler dieser Texte feststellten;⁷⁵ außerdem wurden einige textkritische Beiträge angefertigt, die Verbesserungen und Korrekturen der Edition einzelner Teile des *Mughnī* zum Gegenstand hatten,⁷⁶ sowie auch Teilübersetzungen des Werkes.⁷⁷ Daneben entstanden eine Reihe gründlicher Arbeiten zu Einzelaspekten der Theologie der Bahšamiyya.⁷⁸ Erwähnenswert sind insbesondere George F. Hourani mit seinen wegweisenden Arbeiten zur Ethik des 'Abd al-Ġabbār,⁷⁹ Marie

die mu'tazilitische Bewegung nach den beiden Ġubbā'īs keine Theologen von Bedeutung mehr hervorgebracht habe. So z.B. Zuhdī Ḥasan Ġarollāh, *Al-Mu'tazila*. Kairo, 1947, S. 221; vgl. auch Caspar. S. 188. Vgl. allgemein hierzu Hourani, *Rationalism*, S. 142.

⁷³ Hourani, *Rationalism*, S. 142-43. Peters, S. 7.

⁷⁴ Hourani, *Rationalism*, S. 143; Gardet, "Signification", S. 66ff.

⁷⁵ So z.B. Gimaret, "Les uṣūl al-ḥamsa", S. 47-96. R.C. Martin, "The identification of two Mu'tazilite MSS", *JAOS*, 98 (1978), S. 389-93.

⁷⁶ Z.B. J.K. Hecker, "Some notes on Kitāb al-tawlīd from the Mughnī of the Qādī 'Abd al-Jabbār", *JSAI*, 2 (1980), S. 281-319; E. Elshahed, "Korrekturen zu MADKŪRS Ausgabe des 12. Bandes des Mugnī von al-Qādī Abdalġabbār", *ZDMG*, 134 (1984), S. 274-79.

⁷⁷ Z.B. J.K. Hecker, *Reason and Responsibility: An Explanatory Translation of Kitāb al-Tawlīd from al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-l-'Adl by Qāḍī 'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī*. With introduction and notes. Ph.D., University of California, 1975.

⁷⁸ Einen Überblick über die bis Mitte der 1970er Jahre erstellten Arbeiten westlicher Forscher zur Mu'tazila bieten die beiden bibliographischen Aufsätze von A. Nader, "Bibliographie d'ouvrages en langues européennes concernant le kalam", *Bulletin de philosophie médiévale*, 15 (1973), S. 191-209 und von F. Niewöhner, "Bibliographie d'ouvrages en langues européennes concernant le kalam. Compléments", *ibid.*, 16-17 (1974-75), S. 189-95. Erwähnt werden sollten außerdem noch die Arbeiten von M. Schwarz, "Some Notes on the Notion of *Ijā'* (constraint) in Mu'tazilite Kalām", *IOS*, 2 (1972), S. 413-27; R. Brunschvig, "Mu'tazilisme et optimum (al-aṣḥāḥ)", *SI*, 39 (1974), S. 5-23; R.W. Gwynne, "Al-Jubbā'ī, al-Ash'arī and the Three Brothers: The Uses of Fiction", *MW*, 75 (1985), S. 132-61; B. Abrahamov, "The appointed time of death (aḡal) according to 'Abd al-Ġabbār: annotated translation of al-Mughnī", *IOS* 13 (1993), S. 7-38; ders., "'Abd al-Jabbār's Theory of Divine Assistance (*Lutf*)", *JSAI* 16 (1993), S. 41-58.

⁷⁹ G.F. Hourani, *Islamic Rationalism. The Ethics of 'Abd al-Jabbār*. Oxford, 1971; ders., "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbār", in: *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Hg. G.F. Hourani. Cambridge, 1985, S. 98-108. Für eine Liste seiner Werke, vgl. M.E. Marmura, "A Biographical Sketch of George F. Hourani and a Bibliography", in: *Islamic*

Bernard mit ihrer Arbeit zur Erkenntnislehre des ‘Abd al-Ġabbār⁸⁰ und J.R.T.M. Peters mit seiner Studie zu ‘Abd al-Ġabbārs Lehre über Gottes geschaffene Rede, in der er daneben auch die Bereiche Logik, Kosmologie, Anthropologie und Theodizee dieses Theologen behandelt.⁸¹ Guy Monnot hat vor allem auf der Basis des *Mughnī* die Auseinandersetzungen der Muʿtaziliten mit den Anhängern dualistischer und christlicher Religionen behandelt.⁸² Besonders Richard M. Frank hat eine Reihe sehr wichtiger Arbeiten über die Bahšamiyya veröffentlicht⁸³ und mit seinem *Beings and Their Attributes* eine gründliche Studie über die Attributenlehre der Bahšamiyya vorgelegt.⁸⁴

Auch Daniel Gimaret hat wertvolle Beiträge geleistet, besonders in seinen auf die Rekonstruktion der verlorenen Werke des Abū ‘Alī al-Ġubbā’ī und des Abū Hāšim al-Ġubbā’ī abzielenden Studien.⁸⁵ Hier ist besonders seine 1994 erschienene Rekonstruktion des Qurʾān-Kommentars des Abū ‘Alī al-Ġubbā’ī zu erwähnen.⁸⁶

Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani Hg. M.E. Marmura. Albany, 1984, S. 1-10.

⁸⁰ M. Bernard, *Le problème de la connaissance d’après le Mugnī du Cadi ‘Abd al-Ġabbār*. Alger, 1982.

⁸¹ J.R.T.M. Peters, *God’s Created Speech. A study in the speculative theology of the Muʿtazilī Qādī al-Qudāt Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadānī*. Leiden, 1976. Mit dem Thema der Erschaffenheit der Rede Gottes hat sich in weniger ausführlicher Form auch J. Bouman in einem Aufsatz beschäftigt: “The Doctrine of ‘Abd al-Djabbār on the Qurʾān as the Created Word of Allah”, *Verbum*, 1964, S. 67-86.

⁸² G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes. ‘Abd al-Jabbār et ses devanciers*. (Études musulmanes, xvi). Paris, 1974. Ders., “Les doctrines des chrétiens dans le ‘Moghni’ de ‘Abd al-Jabbār”, *MIDEO*, 16 (1983), S. 9-30; ders., “Sabéens et idolâtres selon ‘Abd al-Jabbār”, *MIDEO*, 12 (1974), S. 13-48. Vgl. auch ders., *Islam et religions*. (Islam d’hier et d’aujourd’hui, 27). Paris, 1986.

⁸³ So z.B. R.M. Frank, “Abu Hashim’s Theory of ‘States’: its Structure and Function”, in: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos. Coimbra-Lisboa 1 a 8 setembro de 1968*. Leiden, 1971, S. 85-100; ders., “The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of ‘Abd al-Ġabbār”, *Le Muséon*, 95 (1982), S. 323-55; ders., “Can God Do What is Wrong”, in: *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. Hg. T. Rudavsky. Dordrecht/Boston/Lancaster, 1985, S. 69-79; ders., “Al-Maʿdūm wal-Mawjūd: the Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāšim and his Followers”, *MIDEO*, 14 (1980), S. 185-210; ders., “Moral Obligation in Classical Muslim Theology”, *The Journal of Religious Ethics*, 11 (1983), S. 204-23.

⁸⁴ R.M. Frank, *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period*. Albany, 1978.

⁸⁵ D. Gimaret, “Matériaux pour une bibliographie des Ġubbā’ī”, *JA*, 264 (1976), S. 277-332; ders., “Matériaux pour une bibliographie des Jubba’i: Note complémentaire”, in: *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*. Hg. M.E. Marmura. Albany, 1984, S. 31-38.

⁸⁶ D. Gimaret, *Une lecture muʿtazilite du Coran: le Tafsīr d’Abū al-Djubbā’ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*. (Bibliothèque de l’École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, CI). Louvain, 1994.

Nicht unerwähnt bleiben sollte, daß Gimaret bei seinen Untersuchungen in der Frage der Handlungsfreiheit des Menschen—einem der Grundpfeiler der mu'tazilitischen Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit—zu Ergebnissen gelangt ist, die in der Forschung umstritten sind.

Aufgrund der zentralen Bedeutung, die die Mu'taziliten selbst dieser Frage beigemessen haben, wird die Kontroverse im Folgenden kurz skizziert.

Gemäß dem mu'tazilitischen Verständnis der göttlichen Gerechtigkeit (*adl*) handelt Gott immer für das Gute des Menschen. Das Böse ist von Ihm weder geschaffen noch gewollt. Um dem Menschen die Möglichkeit zu eröffnen, für seine guten Taten belohnt zu werden, hat Gott ihm die moralische Verpflichtung auferlegt, zu glauben und gegenüber Seinen Geboten gehorsam zu sein. Gott würde aber gegen das Gerechtigkeitsprinzip verstoßen, wenn Er der Urheber des menschlichen Unglaubens und der Übertretung der Gebote wäre. Somit muß allein der Mensch Herr seiner Handlungen sein und wählen können zwischen Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam. Für die Mu'taziliten ist es also von zentraler Bedeutung, daß die Handlungen des Menschen nicht von Gott geschaffen sind.

Nach Ansicht der Bahšamiyya handelt der Mensch in Übereinstimmung mit seinen Motiven (*dawā'ir*) bzw. seiner Intention (*qasd*). Bevor er handelt, ist der Mensch mit verschiedenen widerstrebenden Motiven konfrontiert, die er gegeneinander abwägen muß. Für die Handlung, für die seine Motive überwiegen, entwickelt er einen Willen (*irāda*), entsprechend welchem er dann handelt. Auch gibt es Situationen, in denen der Handelnde so starke und eindeutige Motive für eine bestimmte Handlung verspürt, daß er gar kein Gegenmotiv mehr hat und somit nicht abwägen muß. Wenn er z.B. von einem Löwen angegriffen wird, ist das Motiv Furcht so stark, daß er sofort flieht. Andererseits kommt es vor, daß der Mensch gänzlich ohne Motiv handelt, z.B. wenn er im Schlaf spricht oder sich bewegt. Die Motive des Menschen gehen auf sein Wissen (*'ilm*), seine Annahme (*zann*) und seinen Glauben (*i'tiqād*) zurück—sind also nicht von Gott geschaffen.⁸⁷

In seinem Werk *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*⁸⁸ kommt Gimaret zu dem Schluß, daß die bahšamitische Konzeption menschlicher

⁸⁷ Vgl. W. Madelung, "The late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap", in: *Yād-Nāma in memoria di Alessandro Bausani*. Vol. 1, Islamistica. Hg. B. Scarcia Amoretti und L. Rostagno. Rom, 1991, S. 245-48. Frank, "Autonomy", S. 323-55.

⁸⁸ D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*. (Études musulmanes, XXIV). Paris/Leuven, 1980.

Handlungen einen doppelten Determinismus impliziere: einerseits werde das menschliche Handeln durch das jeweilige zugrunde liegende Motiv determiniert, andererseits sei Gott der Schöpfer der Motive für die menschlichen Handlungen.⁸⁹ Frank und Madelung teilen diese Schlußfolgerungen nicht. Ihrer Ansicht nach findet die These Gimarets in den bisher zur Verfügung stehenden Texten keinen Anhalt.⁹⁰

Nicht unerwähnt bleiben sollte, daß auch die Erforschung der frühesten Phasen der Mu‘tazila seit den 1960er Jahren enorme Fortschritte gemacht hatte. Besonders Josef van Ess hat durch seine zahlreichen Studien die Kenntnisse der Orientalistik von den Anfängen des theologischen Denkens im Islam vorangebracht.⁹¹

Bis kurz vor Beginn der 1990er Jahre wurde in der Mu‘tazila-Forschung nur beiläufig wahrgenommen, daß es neben der Bahšamiyya noch eine weitere mu‘tazilitische Schule gegeben hat, die von Abū l-Ḥusayn al-Bašrī (gest. 436/1044) begründet worden war.⁹² Abū l-Ḥusayn al-Bašrī, ein Zeitgenosse Ibn Sīnās (gest. 428/1037), war nach bisherigen Erkenntnissen philosophisch gebildet und wich teilweise erheblich von den Lehren seines Lehrers ‘Abd al-Ġabbār ab. Nach Darstellungen späterer Häresiographen wie al-Šahrastānī und Ibn al-Qiftī (gest. 646/1248) soll er zahlreiche Positionen von den Philosophen übernommen haben und diese unter dem Mantel der Theologie verborgen haben. Keines der theologischen Werke des Abū l-Ḥusayn al-Bašrī ist erhalten.⁹³ Erst vor wenigen Jahren sind Schriften späterer Anhänger dieser Schule bekannt geworden.

1983 wurde ein Auszug aus dem *K. al-Kāmil fī l-istiḡsā’ fīmā balahganā min kalām al-qudamā’* eines gewissen Taqī al-Dīn al-Baḥrānī oder al-Nağrānī (Ende 6./12. oder frühes 7/13. Jh.) ediert und übersetzt.⁹⁴

⁸⁹ Gimaret, *Théories*, S. 34-5, 39-60.

⁹⁰ Vgl. die Rezension von R.M. Frank in: *BO*, 39 (1982), S. 710ff.; ebenso ders., „Autonomy“, S. 323-55. Madelung, „Determinism“, S. 245-57. Vgl. auch die Rezensionen anderer Forscher, die die Schlußfolgerungen Gimarets ebenfalls kritisch beurteilen, *WZKM*, 75 (1983), S. 225-29 (J. Peters); *BSOAS*, 45 (1982), S. 349-50 (N. Calder).

⁹¹ Von den zahlreichen Studien J. van Ess’ sei hier nur sein umfassendes sechsbändiges Werk erwähnt, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidšra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin, 1991ff.

⁹² Vgl. oben; auch A. Tritton, *Muslim Theology*. London, 1947, S. 193ff. Unter den früheren Orientalisten hat Ignaz Goldziher bereits auf die Bedeutung Abū l-Ḥusayn al-Bašrīs hingewiesen; vgl. Goldziher, „Theologie“, S. 216, 226.

⁹³ Vgl. W. Madelung, „Abū l-Ḥusayn al-Bašrī“, *EI*², Suppl. Fasc 1-2.

⁹⁴ E. Elshahed, *Das Problem der transzendentalen sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu‘tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīaddīn al-Nağrānī*. (Islamkundliche Untersuchungen, 86). Berlin, 1983.

Beim Autor der Schrift handelt es sich um einen späteren Anhänger dieser Schule, über den sonst nichts bekannt ist. In diesem Werk werden die zwischen der Bahšamiyya und der Schule von Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī strittigen Fragen behandelt. Dem Herausgeber gelang es in seinem Vorwort allerdings nicht, den Autor der Schrift in befriedigender Weise in die mu'tazilitische Ideengeschichte einzuordnen.⁹⁵

Wilferd Madelung kommt das Verdienst zu, die Bedeutung dieser Schule als erster erkannt und für unsere Kenntnisse von ihr eine solide Grundlage geschaffen zu haben.⁹⁶ Zusammen mit seinem ehemaligen Schüler Martin McDermott hat er 1991 das nicht vollständig erhaltene *K. al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn* des Rukn al-Dīn b. al-Malāḥimī al-Ḥuwārazmī (gest. 536/1141), eines Hauptrepräsentanten dieser Schule während der 1. Hälfte des 6./12. Jahrhunderts, herausgegeben.⁹⁷ Madelung und McDermott bereiten z.Zt. die Edition des kürzeren, dafür aber vollständig erhaltenen *K. al-Fā'iq fī uṣūl al-dīn* des Ibn al-Malāḥimī vor. Die kürzlich erschienene theologische Abhandlung des al-Zamaḥṣārī (gest. 538/1144), *al-Minhāğ fī uṣūl al-dīn*, bietet ebenfalls Einblick in die Lehren der Schule des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī.⁹⁸

Daniel Gimaret hat in den letzten Jahren ebenfalls einige Beiträge zur Erforschung der Schule des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī geleistet.⁹⁹ Ebenso wie bei seiner Beurteilung der Bahšamiyya ist er auch in diesem Bereich in manchen Fragen zu Ergebnissen gelangt, die in der Forschung nicht unumstritten sind.

Gimaret hält die von Samuel Miklos Stern geäußerte Ansicht, daß Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī ein Schüler des christlichen Philosophen Abū 'Alī b. al-Samḥ gewesen sei, für zweifelhaft. Die Angaben der Häresiographen, Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī habe unter dem Deckmantel eines *mutakallim* philosophische Konzepte in die Theologie eingeführt, hält er für übertrieben.¹⁰⁰ Seiner Ansicht nach war Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī keineswegs von den Lehren der islamischen peripatetischen Philosophie beeinflusst.¹⁰¹ Wilferd Madelung stimmt mit ihm überein, daß die Beurteilung der

⁹⁵ Vgl. hierzu die Rezension von W. Madelung in: *BSOAS*, 48 (1985), S. 128-29.

⁹⁶ Vgl. z.B. Madelung, *Al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, S. 221-22. Ders., "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī", S. 25.

⁹⁷ London, 1991.

⁹⁸ *A Mu'tazilite Creed of az-Zamaḥṣārī (d. 538/1144) (al-Minhāğ fī uṣūl ad-dīn)*. Edited and translated by S. Schmidtke. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. LI, 4). Stuttgart, 1997.

⁹⁹ D. Gimaret, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī", *EncIran.*, I, S. 324.

¹⁰⁰ S.M. Stern, "Ibn al-Samḥ", *JRAS*, (1956), S. 31-44.

¹⁰¹ Gimaret, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī", S. 324.

Häresiographien übertrieben ist. Dagegen teilt er Gimarets Zweifel an der von Stern vorgenommenen Identifizierung nicht.¹⁰² In der Tat enthalten die uns zur Verfügung stehenden Quellen zahlreiche Hinweise, daß Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī eine Reihe philosophischer Konzepte übernommen hat, ohne dabei allerdings mu'tazilitische Grundpositionen aufzugeben.¹⁰³

Auch in bezug auf die Theorie menschlicher Handlungen kommt Gimaret bei der Beurteilung der Lehren des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī zu Ergebnissen, welche von Madelung nicht geteilt werden.

Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī und seine Anhänger haben ein grundsätzlich anderes Verständnis von Motiven (*dawāʿi*) und ihrer Bedeutung für menschliche Handlungen als die Bahšamiyya.¹⁰⁴ Im Gegensatz zur Bahšamiyya argumentieren sie, daß eine menschliche Handlung nur zustande kommt, wenn dafür Motiv (*dāʿi*) und Handlungsfähigkeit (*qudra*) gegeben sind. Aufgrund seiner Handlungsfähigkeit ist der Mensch in der Lage, eine Handlung ebenso wie ihr Gegenteil auszuführen. Unerläßliche Vorbedingung dafür, daß der Mensch eine der beiden Handlungen ausführt, ist, daß eines der widerstreitenden Motive gegenüber dem Gegenmotiv überwiegt und somit den Ausschlag gibt. Die Möglichkeit, daß eine Handlung auch ohne Motiv zustandekommt—die Bahšamiyya hielt dies, wie oben erwähnt, für möglich und wies auf den im Schlaf sprechenden oder sich bewegenden Menschen hin—wird von der Schule des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī zurückgewiesen. Im genannten Fall ist es z.B. ein Traum, der den Schlafenden zum Sprechen veranlaßt. Es ist äußerst wahrscheinlich, daß Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī bei der Formulierung seiner Auffassung von Handlungen von den Philosophen beeinflusst war.¹⁰⁵

Gimaret kommt zu einem anderen Ergebnis. Da er, wie oben beschrieben, bezweifelt, daß Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī in seinem theologischen Denken von der Philosophie beeinflusst war, beurteilt er seine Auffassung von Motiven als eine natürliche Weiterentwicklung der Konzeption der Bahšamiyya. Weiter argumentiert Gimaret, daß bei Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī der bereits bei der Bahšamiyya vorhandene Determinismus des menschlichen Handelns noch deutlicher zum Vorschein kommt, und zwar dadurch, daß beim Zusammenwirken von Handlungsfähigkeit und Motiv die Handlung notwendigerweise erfolgen muß. Madelung weist diese Schlußfolgerung zurück. Trotz der größeren Bedeutung, die Abū

¹⁰² Madelung, "Determinism", S. 250, Anm. 18.

¹⁰³ Vgl. z.B. Madelung, "Determinism", S. 250; Schmidtke, *Theology*, S. 130-31.

¹⁰⁴ Vgl. Madelung, "Determinism", S. 250ff.; Schmidtke, *Theology*, S. 127ff.

¹⁰⁵ Schmidtke, *Theology*, S. 130-31; Madelung, "Determinism", S. 250.

l-Ḥusayn al-Baṣrī dem Motiv in seiner Auffassung von Handlungen zumißt, machen die vorhandenen Textquellen doch deutlich, daß er an dem mu'tazilitischen Grundprinzip der menschlichen Handlungsfreiheit festhält.¹⁰⁶

Ein Grund, der Gimaret veranlaßt haben mag, zu diesem Ergebnis zu gelangen, mag darin liegen, daß er die theologischen Werke des Aš'ariten Faḥr al-Dīn al-Rāzī (gest. 606/1209) als Quelle für die Positionen der Schule des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī heranzieht.¹⁰⁷ Faḥr al-Dīn al-Rāzī war mit den Lehren dieser Schule gut vertraut. Während seines Aufenthaltes in Ḥuwārazm (ca. 560-570/1164-1174) führte er theologische Disputationen mit Mu'taziliten, vermutlich mit Anhängern der Schule des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, u.U. sogar mit Schülern des oben erwähnten Ibn al-Malāḥimī.¹⁰⁸ In seinen theologischen Werken erwähnt er oft die Positionen des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī und übernimmt häufig dessen theologische Konzepte. Als Aš'arit modifiziert und interpretiert er diese allerdings in solcher Weise, daß sie seine aš'aristische Sichtweise unterstützen. Dies nutzt er dann aus, um die Schlußfolgerungen des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī anzugreifen.¹⁰⁹

Aufgrund dieser subtilen und sehr geschickten Art der Polemik sind seine Darstellungen als Quelle für die Lehren der Schule des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī mit sehr großer Vorsicht zu gebrauchen. Wegen der scheinbaren Ähnlichkeit der Konzepte des Mu'taziliten Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī und des Aš'ariten Faḥr al-Dīn al-Rāzī ist man leicht versucht, die entscheidenden Unterschiede in ihren jeweiligen Argumentationsweisen zu übersehen.

4.

Aufgrund der engen Verflechtungen zwischen mu'tazilitischem Gedankengut einerseits und der Zaidiyya, der Imamiyya und einigen Vertretern der jüdischen Theologie andererseits blieb mu'tazilitisches Gedankengut selbst nach dem Untergang der mu'tazilitischen Bewegung in der sunnitischen Welt in diesen Kreisen größtenteils bis heute erhalten. Hier wurden zahlreiche mu'tazilitische Schriften bewahrt, die in der sunnitisch geprägten Welt verlorengegangen sind. Außerdem enthalten die

¹⁰⁶ Madelung, "Determinism", S. 250ff.

¹⁰⁷ Vgl. auch Gimaret, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī", S. 324.

¹⁰⁸ Vgl. Ibn al-Malāḥimī, *al-Mu'tamad*, introduction, S. v-vi.

¹⁰⁹ Schmidtke, *Theology*, S. 7 und *passim*.

Schriften der Vertreter der drei genannten Gruppen, die sich mu‘tazilitisches Gedankengut zueigen gemacht hatten, oftmals wertvolle Informationen über die Positionen mu‘tazilitischer Theologen, deren Werke verloren gegangen sind. Den Studien über die Rezeption mu‘tazilitischer Positionen durch diese Gruppierungen kommt somit für die Erforschung der Mu‘tazila eine große Bedeutung zu.

Für unsere Kenntnisse über die Bahšamiyya ist besonders die enge Verflechtung der Schüler ‘Abd al-Ġabbārs mit der zeitgenössischen kaspischen Zaidiyya von Bedeutung. Die beiden kaspischen Zaiditenimame Abū Ṭālib al-Nāṭiq (gest. 424/1033) und Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Mu‘ayyid bi-llāh (gest. 411/1020) waren Schüler des ‘Abd al-Ġabbār. Ihrem Einfluß ist es zu verdanken, daß die Lehren der Schule von Bašra unter der kaspischen Zaidiyya vorherrschend waren. Im 6./12. Jahrhundert wurden diese Lehren bei den Zaiditen im Jemen eingeführt und akzeptiert. Der Imam al-Manšūr (gest. 614/1217) bemühte sich um die Abschrift bzw. den Erwerb mu‘tazilitischer Werke; seine Sammlung bildete den Grundstock der *Mutawakiliyya*, der großen Bibliothek von Sanaa.¹¹⁰ Auch nach dem Untergang der kaspischen Zaidiyya lebte mu‘tazilitisches Gedankengut im Jemen fort. Dieser engen Beziehung von Mu‘tazila und Zaidiyya ist es zu verdanken, daß eine Vielzahl von mu‘tazilitischen Schriften erhalten geblieben sind. Daneben sind zahlreiche zaiditischen Schriften erhalten, die Aufschluß über die Lehren der Bahšamiyya sowie auch der Schule des Abū l-Ḥusayn al-Bašrī geben.¹¹¹

Auf den Reichtum der Bibliothek von Sanaa, der im Rahmen der ägyptischen Expedition 1951-2 entdeckt worden war, ist bereits oben eingegangen worden. Die ägyptische Expedition war jedoch nur der Höhepunkt der Entdeckung der Bedeutung der im Jemen erhaltenen Handschriften für die Erforschung der Mu‘tazila. Bereits im 19. Jahrhundert brachten westliche Orientalisten von ihren Reisen in den Jemen mu‘tazilitische Handschriften mit. Der Österreicher Eduard Glaser (1855-1908) hielt sich von 1882 bis 1884 und von 1885 bis 1886 im Jemen auf, wo er 246 Handschriften erwarb, die 1887 von der damaligen Königli-

¹¹⁰ Madelung, *Al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, S. 216.

¹¹¹ So z.B. das *K. ūthār al-ḥaqq ‘alā l-ḥalq* (Kairo, 1318/1900) sowie das *Tağrīḥ asālib al-Qur‘ān ‘alā asālib al-Yūnān* (Beirut, 1404/1984) des Muḥammad b. Ibrāhīm b. ‘Alī b. al-Murtaḍā, der als Ibn al-Wazīr (gest. 840/1436) bekannt ist. In beiden Werken wird häufig aus dem theologischen Werk des Nağm al-Dīn Muḥtār b. Maḥmūd b. Muḥammad al-Zāhidī al-Ġazmīnī (gest. 658/1260) zitiert, der ebenfalls ein Anhänger der Schule des Abū l-Ḥusayn al-Bašrī war; vgl. Ibn al-Malāḥimī, *Mu‘tamad*, introduction, S. vii.

chen Bibliothek in Berlin aufgekauft wurden.¹¹² Von 1903 bis 1906 hielt sich der mailändische Kaufmann Giuseppe Caprotti in Sanaa auf, wo er 1610 Handschriften kaufte, die 1910 von der Ambrosiana Bibliothek in Mailand erworben wurden.¹¹³ Die beiden Sammlungen enthalten wertvolle Schriften, die besonders Aufschluß geben über die Lehren der Bahšamiyya und der Schule des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī. In den letzten Jahren wurden im Jemen zudem einige Werke späterer Anhänger der von ihm begründeten Schule wiederaufgefunden. Dorthin gelangten sie auf denselben Wegen wie die Werke der Bahšamiyya-Anhänger.

Die Rezeption der mu‘tazilitischen Lehren durch die Zaidiyya ist von Wilferd Madelung in seinem Werk *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zāhiditen*¹¹⁴ genau untersucht worden.

Auch bei den Zwölferschiiiten konnte sich mu‘tazilitisches Denken durchsetzen und überlebte hier ebenfalls den Untergang der Mu‘tazila. Die Schriften imamitischer Theologen bieten wertvolles Material zur Rekonstruktion der Positionen früherer Mu‘taziliten. So hat z.B. al-Šayḥ al-Mufīd (gest. 413/1022) in seinem Werk *Awā‘il al-maqālāt fī madhāhib al-muḥtārāt*¹¹⁵ häufig die Ansichten der Vertreter der Schule von Baghdād des 5./11. Jahrhunderts erwähnt, von denen keine Schriften direkt erhalten sind. Die theologischen Werke des ‘Alam al-Hudā al-Murtaḍā (gest. 436/1044), eines Schülers des ‘Abd al-Ġabbār, enthalten wertvolle Informationen über die Positionen der Bahšamiyya. Ab dem ausgehenden 6./12. Jahrhundert rezipierten die Imamiten die Theologie der Schule des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī.¹¹⁶ Die theologischen

¹¹² Vgl. Caspar, S. 196; S. Roman, *The Development of Islamic Library Collections in Western Europe and North Africa*. London/New York, 1990, S. 122. Für eine Liste dieser Handschriften, siehe W. Ahlwardt, *Kurzes Verzeichnis der Glaser’schen Sammlung arabischer Handschriften*. Berlin, 1887. Zu den Forschungsreisen Glasers in den Jemen im allgemeinen, vgl. W. Dostal, *Eduard Glaser—Forschungen im Yemen. Eine quellenkritische Untersuchung in ethnologischer Sicht*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 545. Veröffentlichungen der arabischen Kommission, 4). Wien, 1990.

¹¹³ Vgl. Caspar, 196; Roman, *Development*, S. 158. Vgl. auch E. Griffini, “Die jüngste ambrosianische Sammlung arabischer Handschriften”, *ZDMG*, 69 (1915), S. 63; ders., *Catalogo dei manoscritti arabi di nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano* (Vol. I. Codici 1-475). Rom, 1920.

¹¹⁴ Berlin, 1965.

¹¹⁵ Hg. ‘Abbāsquī S. Wajdī, mit Anmerkungen und Einleitung von Faḍl Allāh al-Zanjānī. Tabriz, 1371 H.

¹¹⁶ Der erste Imamit, von dem bekannt ist, daß er Positionen des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī übernommen hat, ist Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. ‘Alī b. al-Ḥimmaṣī al-Rāzī (gest. nach 600/1204). Vgl. Ibn al-Malāḥimī, *Mu‘tamad*, introduction, S. viii. Sein theologisches Hauptwerk, das *K. al-Munqid min at-taqlīd*, ist erst kürzlich im Iran ediert worden (Qumm, 1412-4/1991-3). Zu diesem Werk vgl. E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar*

Schriften aus jener Epoche enthalten zahlreiche Angaben zu den Lehren dieser Schule. Vereinzelt finden sich auch Zitate aus den verlorenen Werken des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī.¹¹⁷

1970 analysierte Wilferd Madelung in einem wegweisenden Artikel das Verhältnis von Mu‘tazila und Imamiyya.¹¹⁸ Ende der 1970er Jahre legte Martin McDermott eine gründliche Studie vor über die drei imamiitischen Theologen Ibn Babūya (gest. 381/991-2), al-Šayḥ al-Mufīd und den ‘Alam al-Hudā al-Murtadā.¹¹⁹ Dadurch, daß mittlerweile zahlreiche Schriften von Anhängern der Schule des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī zugänglich waren, konnte Anfang der 1990er Jahre ebenfalls eine Studie über den von den Lehren der Schule des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī stark beeinflussten ‘Allāma al-Ḥillī (gest. 726/1325) und seine Theologie angefertigt werden.¹²⁰ Diese genannten Arbeiten sowie zahlreiche Artikel weiterer Orientalisten zu Einzelaspekten imamiitischer Theologie¹²¹ haben wertvolle Beiträge zur Erforschung der späteren Mu‘tazila geleistet.

Mu‘tazilitisches Gedankengut hat auch nachhaltigen Einfluß auf Vertreter der jüdischen Theologie und vor allem die Karäer ausgeübt.¹²² Besonders Yūsuf al-Baṣīr (Anfang 5./11. Jh.) und sein Schüler Jeshua ben Judah hatten die Theologie der Bahšamiyya anhand der Werke des ‘Abd al-Ġabbār in ihren Schriften weitgehend übernommen. In seinem *K. al-Muḥṭawī*, einem mu‘tazilitischen theologischen Werk *par excellence*, hat sich Yūsuf al-Baṣīr offensichtlich vor allem auf das *K. al-Muḥīṭ bi-l-taklīf* des ‘Abd al-Ġabbār gestützt.¹²³ Von letzterem Werk scheint keine Handschrift erhalten zu sein.¹²⁴ Auch wurden in Kreisen der Karäer

at Work. *Ibn Tāwūs and his Library*. (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, XII). Leiden, 1992, S. 354-55.

¹¹⁷ So zitiert z.B. al-Ḥimmašī häufig aus dem *K. al-Ghurar* des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī; vgl. Ibn al-Malāḥimī, *Mu‘tamad*, introduction, S. viii.

¹¹⁸ W. Madelung, “Imāmism and Mu‘tazilite Theology”, in: *Shī‘isme imāmīte*. Hg. T. Fahd. Paris, 1970, S. 13-29.

¹¹⁹ M.J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022)*. (Recherches. Nouvelle Série: A. Langue arabe et pensée islamique, 10. Persian Studies Series, 9). Beirut, 1978.

¹²⁰ S. Schmidtko, *The Theology of al-‘Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*. (Islamkundliche Untersuchungen, 152). Berlin, 1991.

¹²¹ So z.B. die Arbeiten von Dominique Sourdel und Etan Kohlberg.

¹²² Vgl. Gimaret, “Mu‘tazila”, S. 786; G. Vajda, “Le ‘kalām’ dans la pensée religieuse juive du Moyen Age”, *Revue de l’histoire des religions*, 183 (1973), S. 143-60.

¹²³ Vajda, “Kalām”, S. 155.

¹²⁴ Vgl. Madelung, “‘Abd al-Jabbār”, S. 118. Erhalten ist lediglich der Kommentar des Ibn Mattawayh (gest. 469/1076), eines Schülers des ‘Abd al-Ġabbār (*K. al-Majmū‘ fī l-muḥīṭ bi-l-taklīf*. Vol. 1. Hg. J.J. Houben. Beirut, 1965. Vol. 2. Hg. J.J. Houben und D. Gimaret. Beirut, 1981).

zahlreiche mu‘tazilitische Schriften—meist in hebräischer Transkription—kopiert und sind so erhalten geblieben.¹²⁵

Für die Erforschung dieses Bereichs hat besonders Georges Vajda (1908-1981) Wertvolles geleistet.¹²⁶ Erwähnt werden sollte hier insbesondere seine Edition und Übersetzung des *K. al-Muḥṭawī* des Yūsuf al-Basīr.¹²⁷ Auch die Arbeiten von Haggai Ben-Shammai sind für diesen Bereich von großem Wert. Die Fortschritte auf diesem Gebiet haben wesentlich dazu beigetragen, der Orientalistik zusätzliche wertvolle Quellen zur baḥšamitischen Theologie zu erschließen.

5.

1991 schrieb Daniel Gimaret einen Aufsatz, in dem er eine neue Gewichtung innerhalb der Erforschung der islamischen Theologie forderte.¹²⁸ Seiner Ansicht nach konzentriere sich die Orientalistik zu sehr auf die frühen Epochen der islamischen Theologie, die—obschon wichtig—doch immer von dem Problem des Fehlens authentischer Quellen bzw. dem Problem der nicht endgültig gesicherten Authentizität der Quellen begleitet sind und den sich daraus ergebenden Kontroversen unter den Forschern.¹²⁹ Auf der anderen Seite stehe mittlerweile für die spätere Periode der islamischen Theologie—und besonders der Mu‘tazila—eine Überfülle an authentischem Textmaterial zur Verfügung, welches noch der genauen Erforschung und Analyse bedarf. Dies geht einher mit seiner Einschätzung, daß diese spätere Epoche, die im Bereich der Mu‘tazila mit Abū ‘Alī al-Ġubbā‘ī begann, als die “klassische” Epoche und somit die bedeutendste anzusehen sei. Gimaret vergleicht die Entwicklungsgeschichte der islamischen Theologie mit der der griechischen Philosophie. Während die islamischen Theologen der ersten drei Jahrhunderte vergleichbar seien mit den Vorsokratikern, entspräche die “klassische” Epoche (4./10. bis 7./13. Jahrhundert) der Epoche Platons und Aristoteles. Die Orientalistik täte gut daran, sich mehr auf

¹²⁵ Vgl. z.B. H. Ben-Shammai, “A note on some Karaite copies of Mu‘tazilite writings”, *BSOAS*, 37 (1974), S. 295-304.

¹²⁶ Für seine wichtigsten Aufsätze, siehe G.E. Weil (Hg.), *Mélanges Georges Vajda*. Hildesheim, 1982. Für eine vollständige Liste seiner Werke, vgl. J. Sublet, “Bibliographie de Georges Vajda (1908-1981)”, *Arabica*, 29 (1982), S. 315-29.

¹²⁷ *Al-Kitāb al-Muḥṭawī de Yūsuf al-Basīr*. Texte, Traduction et Commentaire par G. Vajda. (Études sur le Judaïsme médiéval, XII). Hg. D.R. Blumenthal. Leiden, 1985.

¹²⁸ D. Gimaret, “Pour un rééquilibrage des études de théologie musulmane”, *Arabica*, 38 (1991), S. 11-18.

¹²⁹ A.a.O., S. 11-12.

diese klassische Epoche zu konzentrieren.¹³⁰ Angesichts der geringen Beachtung, die den späteren Epochen der Mu‘tazila über viele Jahrzehnte hinweg geschenkt wurde, ist Gimarets Beurteilung des gegenwärtigen Stands der Forschung sicherlich berechtigt.

Diese von Gimaret vorgeschlagene neue Betrachtungsweise wurde von Alnoor Dhanani in seiner 1994 erschienenen Studie über die Kosmologie der Schule von Baṣra übernommen und methodologisch angewandt.¹³¹ Ähnlich wie die Erforschung der Naturphilosophie des Platon und Aristoteles dazu genutzt hat, die Kosmologie der Vorsokratiker zu rekonstruieren, von denen keine Schriften direkt erhalten sind, analysiert Dhanani zunächst anhand der vorhandenen Primärquellen die Kosmologie der mu‘tazilitischen Theologen von Baṣra des 4./10. und 5./11. Jahrhunderts. Auf der Grundlage seiner Ergebnisse versucht er dann, die Kosmologie der Baṣraer Theologen des 3./9. Jahrhunderts zu rekonstruieren.¹³² Dieser Ansatz ist für die künftige Forschung in diesem Bereich vielversprechend. Die Rekonstruktion des Gedankenguts einzelner Vertreter der frühen Mu‘tazila anhand der Informationen des *Mughnī* und anderer Werke der Bahšamiyya des 4./10. und 5./11. Jahrhunderts steht zum großen Teil noch aus.¹³³ Gimaret und Frank haben in dieser Hinsicht schon einiges geleistet bezüglich den beiden Ḡubbā’īs¹³⁴ bzw. Abū l-Hudhayl al-‘Allāf.¹³⁵

Bei der Erforschung der späteren Periode der Mu‘tazila ist ebenfalls noch viel zu tun. Die Orientalistik ist trotz der zahlreichen gründlichen Einzelstudien noch weit davon entfernt, eine umfassende Darstellung der Theologie der Bahšamiyya hervorbringen zu können. Noch kaum herausgearbeitet wurden z.B. Unterschiede in den Positionen der verschiedenen Theologengenerationen innerhalb der Bahšamiyya.¹³⁶ Auch gibt es zahlreiche Einzelfragen, zu denen die Position der Bahšamiyya

¹³⁰ A.a.O., S. 12. Ebenso ders., „Mu‘tazila“, S. 784.

¹³¹ A. Dhanani. *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu‘tazilī Cosmology*. (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, XIV). Leiden, 1994. Vgl. hierzu auch die Rezension von F.W. Zimmermann in: *Journal of Islamic Studies* 7 (1996), S. 98-100.

¹³² Dhanani, S. 2.

¹³³ Vgl. Hourani, *Rationalism*, S. 141-42.

¹³⁴ Vgl. Anm. 83, 84, 85, 86.

¹³⁵ R.M. Frank, „The Divine Attributes According to the Teaching of Abu l-Hudhayl al-‘Allāf“, *Le Muséon*, 82 (1969), S. 451-506; ders., *The Metaphysics of the Created Being According to Abū l-Hudhayl al-‘Allāf*. Istanbul, 1966.

¹³⁶ Vgl. hierzu die Studie von M.T. Heemskerck, *Pain and Compensation in Mu‘tazilīte Doctrine. ‘Abd al-Ḡabbār’s Teaching and Its Adoption by Mānkām and Ibn Mattawayh*. (Ph.D., University of Nijmegen, 1995). Nijmegen, 1995.

bisher wegen fehlender Quellen noch nicht eindeutig bestimmt werden kann. Es besteht aber berechnigte Hoffnung, daß noch weitere Teile von 'Abd al-Ġabbārs *Mughnī* sowie andere seiner Schriften in der Fir-kovitch-Sammlung in St. Petersburg vorhanden sind. Eine Auswertung derselben war bisher noch nicht möglich.¹³⁷ Andere Sammlungen judeo-arabischer Handschriften der Karäer mögen sich in der Zukunft ebenfalls als fruchtbare Quelle für die Rekonstruktion der bisher noch verloren geglaubten theologischen Werke des 'Abd al-Ġabbār erweisen.¹³⁸ Desweiteren gibt es eine Reihe von Werken der Schüler des 'Abd al-Ġabbār, die noch nicht ediert sind und die sicherlich weitere Erkenntnisse bringen werden.¹³⁹

Auch in Bezug auf die Lehren des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī und seiner Anhänger haben wir dank der Edition des *K. al-Mu'tamad* des Ibn al-Malāḥimī durch Wilferd Madelung und Martin McDermott Zugang zu den theologischen Positionen dieser Schule. Die baldige Edition des kürzeren, dafür aber vollständig erhaltenen *K. al-Fā'iq fī uṣūl al-dīn* wird weitere Forschungen in diesem Bereich ermöglichen. Es bleibt zu hoffen, daß auch die Edition von Taqī al-Dīns *K. al-Kāmil*, an der Elsayyed Elshahed arbeitet, bald abgeschlossen ist.

Dann steht noch die Aufgabe einer gründlichen Analyse der Lehren dieser Schule an. Hierbei wird auch untersucht werden müssen, inwiefern die späteren Anhänger dieser Schule die Positionen des Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī teilten bzw. ob und inwieweit sie von ihm abwichen und eigene Ansichten formulierten.

RÉSUMÉ EN FRANÇAIS DE L'ARTICLE DE SABINE SCHMIDTKE

L'article est une présentation des études islamologiques consacrées au mu'tazilisme. L'histoire de celui-ci s'étend sur une période d'environ cinq siècles (II^e/VIII^e au VII^e/XIII^e siècle) au bout desquels il cessa

¹³⁷ Vgl. A. Ya. Borisov, "Mu'tazilitskiye rukopisi Gosudarstvennoy Publicnoy Biblioteki v Leningrade", *Bibliografiya Vostoka* 8-9 (1935), S. 69-95; Ben-Shammai, S. 295-304; vgl. auch Gimaret, "Rééquilibrage", S. 13-14.

¹³⁸ Ben-Shammai, 304; vgl. auch G. Vajda, "De quelques fragments mu'tazilites en judéo-arabe Notice provisoire", *JA*, 264 (1976), S. 1-7.

¹³⁹ Z.B. der 2. Teil des *Tadhkira fī aḥkām al-ḡawāḥir wa-l-a'rāḍ* des Ibn Mattawayh; der erste Teil hiervon wurde bereits 1975 in sehr unbefriedigender Form ediert. Vgl. Gimaret, "Rééquilibrage", S. 14.

d'exister dans le sunnisme. Ce ne fut qu'au début du XX^e siècle qu'un mouvement de réhabilitation de l'école vit le jour, mettant ainsi fin à plusieurs siècles d'absence quasi-totale.

La littérature hérésiographique (les ouvrages de 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī, d'Ibn Ḥazm ou encore de 'Aḍud al-Dīn al-Īġī, mais aussi les *Milal* d'al-Šahraṣṭānī) constituaient les principales sources des orientalistes jusqu'au début du XX^e siècle. Leurs études reflètent, dans une certaine mesure, l'attitude hostile des auteurs classiques. Au début de notre siècle, un certain nombre d'éminents savants s'intéressèrent à cette école; on citera parmi eux M. Schreiner, S. Horowitz, A. Biram, D.B. MacDonald, C.A. Nallino et surtout I. Ğoldziher. Après la Première Guerre, d'importantes sources furent éditées comme le *Kitāb al-intiṣār* d'Abū l-Ḥusayn al-Ḥayyāt ou les *Maqālāt al-islāmiyyīn* d'al-Aš'arī. Ces sources fournirent aux spécialistes de solides bases nouvelles et suscitèrent de précieuses études comme celles de H.S. Nyberg, W.M. Watt, L. Gardet, G.C. Anawati, H.A. Wolfson ou encore A. Nader.

Les recherches firent un important bond en avant lorsqu'en 1951-52 d'autres écrits furent découverts: de larges extraits d'*al-Muġnī*, l'encyclopédie mu'tazilite du Qāḍī 'Abd al-Ğabbār, ainsi que les œuvres d'auteurs appartenant au courant bahšamiyya des mu'tazilites, comme Abū Rašīd al-Nisābūrī, Mānakdīm ou Ibn Mattawayh. Les études ont connu alors un grand développement. Parmi les auteurs de ce renouveau, certains méritent une attention particulière: G.F. Hourani, M. Bernard, J.R.T.M. Peters, G. Monnot et surtout R.M. Frank. L'importance des contributions de D. Gimaret sont également à souligner bien que certaines de ses thèses concernant la théorie des actes humains ne soient pas unanimement admises par les spécialistes. W. Madelung a été le premier à évaluer correctement l'importance de l'école d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī et à rendre accessibles les sources importantes de ce courant comme le *Kitāb al-mu'tamad* de Rukn al-Dīn al-Ḥawārizmī.

Disparu du monde sunnite, le mu'tazilisme continua à exercer son influence parmi des shī'ites zaydites et imāmītes ainsi que sur certains théologiens juifs vivant en terre d'islam. L'étude de cette influence s'avère capitale pour notre connaissance de la *mu'tazila*. Madelung a également étudié le mu'tazilisme zaydite. La relation avec le shī'isme imāmīte a été étudié en détail par M.M. MacDermott et S. Schmidtke. Les travaux de G. Vajda et de H. Ben-Shammai ont éclairé d'une manière décisive l'influence mu'tazilite sur certains théologiens juifs, plus particulièrement chez les Karāītes.

Malgré tout ce progrès, les études mu'tazilites sont encore loin d'être closes et d'importantes recherches restent encore à être menées.