

Rainer Brunner (Hrsg.)

Islam

Einheit und Vielfalt einer Weltreligion

Verlag W. Kohlhammer

Umschlagabbildung: Yeni Cami (Neue Moschee), Istanbul, Foto: Rainer Brunner

1. Auflage 2016

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-021822-2

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-030498-7

epub: ISBN 978-3-17-030499-4

mobi: ISBN 978-3-17-030500-7

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Vorbemerkung | 9 |
| Geographie des islamischen Raumes | 11 |
| <i>Anton Escher</i> | |
| Anmerkungen zur Geschichte der Islamwissenschaft | 44 |
| <i>Sabine Mangold-Will</i> | |
| Geschichte des Vorderen Orients im Überblick | 57 |
| <i>Lutz Berger</i> | |
| Muḥammad | 86 |
| <i>Andreas Görke</i> | |
| Der Hadith | 110 |
| <i>Jens Scheiner</i> | |
| Der Koran | 132 |
| <i>Nicolai Sinai</i> | |
| Rationale Theologie | 167 |
| <i>Sabine Schmidtke</i> | |
| Philosophie | 191 |
| <i>Heidrun Eichner</i> | |
| Bildung und Ethik im Islam | 210 |
| <i>Sebastian Günther</i> | |
| Recht I: vormodern | 237 |
| <i>Christian Müller</i> | |
| Recht II: Moderne (seit 19. Jh.) | 258 |
| <i>Mathias Rohe</i> | |

| | |
|--|-----|
| Frömmigkeitsvorstellungen im Islam | 278 |
| <i>Norbert Oberauer</i> | |
| Sufismus und Volksreligion | 294 |
| <i>Rüdiger Seesemann</i> | |
| Die Schia | 310 |
| <i>Rainer Brunner</i> | |
| Historiographie | 338 |
| <i>Konrad Hirschler</i> | |
| Arabische Literatur | 349 |
| <i>Beatrice Gründler, Verena Klemm, Barbara Winckler</i> | |
| Kunst | 379 |
| <i>Silvia Naef</i> | |
| Architektur im islamischen Orient | 396 |
| <i>Lorenz Korn</i> | |
| Die Naturwissenschaften im Islam | 413 |
| <i>Ulrich Rebstock</i> | |
| Politik, Demokratie, Menschenrechte | 429 |
| <i>Sabine Damir-Geilsdorf</i> | |
| Wirtschaft und Islam | 452 |
| <i>Heiko Schuß</i> | |
| Geschlechterverhältnisse in muslimischen Gesellschaften | 463 |
| <i>Bettina Dennerlein</i> | |
| Islam und Nichtmuslime | 481 |
| <i>Johanna Pink</i> | |
| Reformismus, Islamismus und Salafismus in der arabischen Welt | 501 |
| <i>Guido Steinberg</i> | |
| Islam und abendländische Kultur | 527 |
| <i>Felix Körner</i> | |
| Islam in Europa und Amerika | 550 |
| <i>Albrecht Fuess</i> | |

| | |
|--|-----|
| Muslimische Gesellschaften in Afrika | 574 |
| <i>Roman Loimeier</i> | |
| Südasiens | 589 |
| <i>Jan-Peter Hartung</i> | |
| Südostasiens | 608 |
| <i>Thoralf Hanstein, Fritz Schulze</i> | |
| Index | 629 |
| Umschrift und Aussprache arabischer und persischer Namen und Wörter | 657 |
| Autorinnen und Autoren | 659 |
| | |
| Verzeichnis der Karten | |
| Die islamische Welt: Muslime, relativ und absolut | 14 |
| Mittlere jährliche Niederschläge und aride Monate im islamischen Raum | 19 |
| Bevölkerungsdichte und Urbanisierungsgrad im islamischen Raum 2010 | 22 |
| Detailkarte zur Problematik Wasser im Nahen Osten | 25 |
| Detailkarte zur Problematik Erdöl und Erdgas im Nahen Osten | 28 |
| Diagramme zur Problematik Erdöl und Erdgas im Nahen Osten | 29 |
| Die kolonialen Machtansprüche im islamischen Raum zu Beginn des 20. Jahrhunderts | 39 |
| | |
| Verzeichnis der Abbildungen | |
| Inschrift, Indien, Agra oder Delhi, 18. Jh. Doha, Museum für islamische Kunst. Foto: S. Naef, 2010 | 382 |
| Istanbul, Topkapı-Palast, Harem, Wohnräume der Königinmutter, Wanddekoration aus Kacheln mit Inschriften und Blumenmotiven (17. Jahrhundert); Trompe-l'Oeil-Deckenfresko, 18. Jahrhundert. Foto: S. Naef, 2011 | 384 |
| Weihrauchspender in Vogelform, Iran oder Zentralasien, 12.–13. Jahrhundert, Kuwait, Tareq Rajab Museum. Foto: S. Naef, 2004 | 385 |

| | |
|--|-----|
| Wandbild aus Kacheln, Iran, 17. Jahrhundert, Paris, Musée du Louvre. Foto: S. Naef, 2006 | 386 |
| Maḥmūd Muḥtār, <i>Rückkehr vom Fluss</i> , Ende 1920er/Anfang 1930er Jahre. Kairo, Maḥmūd-Muḥtār-Museum. Foto: S. Naef, 1989 | 389 |
| Samīr aṣ-Ṣāʿig, Libanon, 1938-, <i>Güte (Niʿma)</i> , Siebdruck, 2004. Genf, Privatsammlung | 390 |
| Samarkand (Usbekistan), Rigistan-Platz (15.–17. Jahrhundert). Foto: L. Korn ... | 402 |
| Ribat-i Šaraf (Iran), Karawanserei (12. Jahrhundert). Foto: L. Korn | 404 |
| Kairo (Ägypten), Minarett der Moschee Altunbugha al-Maridani (1340). Foto: L. Korn | 405 |
| Aleppo (Syrien), Madrasat al-Firdaus (1235–41). Foto: L. Korn | 407 |
| Riyad (Saudi-Arabien), King Faisal Centre for Research mit Moschee (Entwurf Kenzo Tange, 1980). Foto: L. Korn | 410 |

Rationale Theologie

Sabine Schmidtke

Theologie wird im Folgenden definiert als das Reflektieren über Gott und seine Beziehung zur Schöpfung, unabhängig davon, ob dies mit rationalen Mitteln oder unter Rückgriff auf die Aussagen der Offenbarungsquellen (Koran und Hadith) geschieht. Die *Fragen* bzw. *Dogmen*, die damit verbunden formuliert wurden, sind also zu unterscheiden von der *Methodik*, mit deren Hilfe diese behandelt bzw. formuliert und begründet werden.¹ Die Grenzziehung zur Philosophie erfolgt hier ausschließlich auf der Grundlage doktrinärer Positionen, wie sie muslimische Theologen (*mutakallimūn*) in Abgrenzung zu dieser definiert haben, so etwa im *Tahāfut al-falāsifa* Abū Ḥāmid al-Ġazālīs (st. 1111) oder in der *Tuḥfat al-mutakallimīn fī r-radd ʿalā l-falāsifa* des Rukn ad-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad al-Malāḥimī (st. 1141). Die Herangehensweise in diesem Kapitel ist also bewusst eng geschnitten.²

1 Koranische Grundlagen

Der Koran benennt Glaubenswahrheiten, formuliert jedoch kein dogmatisches System. Glaubensbekenntnisähnliche Äußerungen finden sich etwa in K 4:136, wo es heißt »Oh ihr, die ihr glaubt! Glaubt an Gott und seinen Gesandten und an das Buch, das er auf ihn herabgesandt. Denn wer an Gott nicht glaubt und seine Engel, seine Bücher, seine Gesandten und den Jüngsten Tag, der ist schon sehr weit abgeirrt.«³ Vergleichbare Aufzählungen enthält auch der sog. »Frömmigkeitsvers« (2:177). Für die weitere Entwicklung der islamischen Theologie sind die genannten Glaubensinhalte von unterschiedlicher Relevanz. Engel spielen in der späteren Theologie keine Rolle, Fragen der Eschatologie werden nur am Rande reflektiert. Hingegen treten bereits in der Frühzeit des Islams Themen in den Vordergrund, zu denen der Koran wenig bzw. allenfalls Widersprüchliches zu sagen hat. Eine der zentralen Fragen, an denen sich schon bald dogmatische Streitigkeiten entzündeten, betrifft das Verhältnis von menschlicher Selbstbestimmung gegenüber göttlicher Vorherbestimmung. Im Koran bleibt die Frage unentschieden. Hier stehen Aussagen, die den freien

1 Vgl. dazu auch die Überlegungen von R.M. Frank zur Definition von *kalām* als Methodik (»The science of *kalām*«).

2 Vgl. die weiter gezogene Definition bei Treiger, *Inspired Knowledge*, S. 5, 118f Fn. 28. Philosophische und theoretisch-mystische Reflexionen zu den zentralen Themen der Theologie werden ebenfalls berücksichtigt im *Oxford Handbook of Islamic Theology* (hrsg. S. Schmidtke).

3 Sofern nicht anders vermerkt, wird nach der Übersetzung von Hartmut Bobzin zitiert.

menschlichen Willen betonen, neben solchen, die Gott als alleinigen Schöpfer und Bestimmer des Schicksals erscheinen lassen. Menschliche Eigenverantwortung wird vorausgesetzt in K 4:79, wo es heißt »Was dich an Gutem trifft, das ist von Gott, was dich an Schlimmem trifft, das ist von dir selber«⁴, während K 14:4 besagt »So führt Gott in die Irre, wen er will, und führt auf dem rechten Wege, wen er will. Er ist der Mächtige, der Weise.«⁵

Zudem enthält der Koran keinen Schöpfungsbericht,⁶ und es fehlt die Aussage, dass Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen habe.⁷ In der späteren Theologie ist die Lehre von der *creatio ex nihilo* hingegen eines der zentralen Dogmen, anhand derer sich die *mutakallimūn* von den Philosophen absetzen. Eindeutig ist dagegen das Bekenntnis des Korans zum Monotheismus. In Abgrenzung zu vorislamischen, besonders paganen Vorstellungen heißt es in Sure 112 (»Das reine Gottesbekenntnis«): »Sprich: »Er ist Gott, der Eine, Gott, der Beständige, er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt, und keiner ist ihm ebenbürtig.«⁸ Eng damit verbunden ist das gleichermaßen einheitliche Motiv im Koran, dass Gott der absolute, souveräne und alleinige Herrscher der Welt ist.⁹ Ansonsten finden sich Aussagen über Gottes Immanenz (50:16) neben solchen, die seine Transzendenz betonen (19:65). Unterschiedliche Konzeptionen Gottes ergeben sich ferner aus Aussagen wie K 42:11, wo es heißt: »Es gibt nicht seinesgleichen«, während ihm an anderen Stellen menschliche Eigenschaften zugeschrieben werden. Derlei Anthropomorphismen stellten für spätere islamische Theologen eine besondere Herausforderung dar.¹⁰

2 Theologische Debatten im siebten und achten Jahrhundert

Die Quellenlage zu den theologischen Debatten in frühislamischer Zeit ist problematisch. Hinweise auf die Inhalte früher theologischer Kontroversen ergeben sich vor allem aus dem Hadith. Des Weiteren sind drei theologische Texte überliefert, die Verfassern des siebten bzw. achten Jahrhunderts zugeschrieben werden. Diese Materialien belegen zum einen, dass die Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Vorherbestimmung zur menschlichen Selbstbestimmung zu jener Zeit im Vordergrund kontroverser Diskussionen stand. Im Hadith wird dies etwa untermauert durch Aufzählungen der koranisch vorgegebenen Glaubensinhalte, die durch einen entsprechenden Zusatz ergänzt werden. Danach besteht Glaube darin, »dass man an Gott glaubt, an Seine Engel, Seine Schriften,

4 Vgl. auch K 2:286; 18:29.

5 Vgl. auch K 2:6–7; 16:93.

6 Es finden sich lediglich Hinweise auf eine Schöpfung in sechs Tagen, die den biblischen Schöpfungsbericht als bekannt voraussetzen; vgl. K 7:53–54; 25:58–59; 50:38; 51:47–48.

7 Vgl. K 21:30: »Sahen denn nicht die, die ungläubig sind, dass die Himmel und die Erde einst eine Einheit waren? Wir rissen beide auseinander und machten aus dem Wasser alles, was lebendig ist. Wollt ihr denn da nicht glauben?«

8 Vgl. auch K 40:65–66.

9 Vgl. K 1; 25:1–2.

10 Vgl. Martin, »Anthropomorphism«.

Seine Gesandten und den Jüngsten Tag, und dass man glaubt an die Vorherbestimmung im Guten und im Bösen.«¹¹ Überhaupt ist der Hadith das Medium schlechthin, mit dem vorislamische fatalistische Vorstellungen in das junge islamische Umfeld übernommen werden.¹² Die drei erhaltenen literarischen Zeugnisse aus der islamischen Frühzeit behandeln das Thema ebenfalls, wobei zwei Texte die Lehre der menschlichen Handlungsfreiheit (die sog. Qadariya)¹³ ablehnen. Der früheste Text ist eine Widerlegung der Lehre der Qadariya, die Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, einem Enkel des vierten Kalifen ʿAlī b. Abī Ṭālib, zugeschrieben wird. Josef van Ess, der den Text ediert hat,¹⁴ datiert ihn zwischen 692 und 699. Nahezu gleichzeitig (so die ursprüngliche Datierung van Ess') wurde zudem ein Sendschreiben von Ḥasan al-Baṣrī (st. 728) zum gleichen Thema verfasst.¹⁵ Der Umayyadenkalif ʿAbd al-Malik b. Marwān (reg. 685–705) oder sein Statthalter im Irak, al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf (st. 714), hatte Ḥasan um Darlegung seines Standpunktes in der Frage der Vorherbestimmung bzw. Handlungsfreiheit des Menschen (*qadar*) gebeten. Ḥasan tritt in dem Epistel für eine partielle menschliche Selbstbestimmung ein. Vorherbestimmt sind die guten Werke des Menschen, die Heimsuchung, der Zeitpunkt des Todes und die individuellen Vermögensverhältnisse, nicht hingegen die Ungehorsamstaten. Menschliche Handlungsfreiheit beschränkt sich bei ihm also auf die Freiheit zur Sünde. Das dritte Zeugnis theologischer Reflexion aus der islamischen Frühzeit zu diesem Thema, das sich ebenfalls gegen die Lehre der Qadariya wendet, wurde, so die Überlieferung, vom Kalifen ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz verfasst. Van Ess, der auch diesen Text herausgegeben hat,¹⁶ datiert ihn zwischen 717 und 720. Die Echtheit der drei genannten Texte wird in der Forschung mehrheitlich verneint. M. Cook und F. Zimmermann lehnen van Ess' ursprüngliche Datierung der Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya und ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz zugeschriebenen Traktate einhellig ab, unterscheiden sich aber in ihren jeweiligen alternativen Datierungen. Während Cook diese tentativ in die Mitte des achten Jahrhunderts verlegt, verweist Zimmermann auf Basra Ende des achten Jahrhunderts.¹⁷ Die Authentizität des Ḥasan al-Baṣrī zugeschriebenen Traktats wird ebenfalls kontrovers diskutiert.¹⁸

Der Befund, dass dem Verhältnis von göttlicher Vorherbestimmung und menschlichem Willen in den theologischen Debatten der islamischen Frühzeit zentrale Bedeutung zukam, wird durch die Zweifel an der Authentizität der drei Texte nicht geschmälert. Warum diese Frage eine solch zentrale Rolle gespielt hat, ist jedoch offen. Die These, dass hier prädestinistische Aussagen des Korans bzw. vorislamische pagane

11 Zitiert nach van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, IV/354f. – Vgl. ferner van Ess, *Zwischen Ḥadīth und Theologie*.

12 Vgl. Ringgren, *Arabic Fatalism*.

13 Zu dieser Richtung, vgl. Judd, »The early Qadariya«.

14 Van Ess, *Anfänge*. Der Text selbst ist lediglich eingebettet in die Widerlegung des zaiditischen Imams al-Hādī ilā l-ḥaqq (st. 911) erhalten.

15 Ediert von H. Ritter in *Der Islam* 21/1933/67–83.

16 Van Ess, *Anfänge*.

17 Cook, *Early Muslim Dogma*; vgl. Zimmermann in *IJMES* 16/1984/437–41.

18 Vgl. zuletzt Mourad, *Early Islam*; vgl. dazu die kritische Besprechung von W. Madelung in *BSOAS* 70/2007/157–60.

Vorstellungen mit christlich inspirierten Ansichten, die die Selbstbestimmung des Menschen verteidigten, aufeinanderzutreffen,¹⁹ gilt mittlerweile als widerlegt. Neben der Auffassung, dass es sich hierbei um ausschließlich innerislamische Diskussionen gehandelt habe, wird in der Forschung auch auf die besonders in christlichen und manichäischen Kreisen der Spätantike lebhaften Kontroversen zu diesem Themenkomplex hingewiesen, die vergleichbare Debatten (und Argumentationen) in muslimischen Kreisen angeregt haben könnten.²⁰ Andere theologische Fragen, wie etwa die nach den göttlichen Attributen, einem der großen Themen der späteren islamischen Theologie(n), scheinen im siebten und achten Jahrhundert noch kaum eine Rolle gespielt zu haben.

Die genannten literarischen Zeugnisse belegen zudem, dass sich bereits in der islamischen Frühzeit unterschiedliche Methoden der Theologie herausgebildet haben. Die Mehrzahl der oben besprochenen Texte rekurriert allein auf die Quellen der Offenbarung, also Koran und besonders Hadith. Der Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya zugeschriebene Text hingegen ist das früheste Zeugnis für die Verwendung des später charakteristischen Disputationsstils des *kalām*. Sowohl die Frage nach den konkreten Vorbildern als auch der Ursprung des terminus technicus »*kalām*« (wörtlich »Rede«, was zwar dem griechischen *dialexis* entsprechen würde, allerdings nicht dem davon zu unterscheidenden Begriff *theologia*) sind nicht abschließend geklärt. Unstrittig ist, dass es in den unterschiedlichen religiösen Kulturen des Mittleren Ostens, und besonders in christlichen und manichäischen Kreisen, vor und während der Entstehung des Islams eine mündliche wie literarische Debattenkultur gab, der die Muslime im Lauf der Eroberungszüge bereits sehr früh ausgesetzt waren. Dabei haben offenbar christologische Disputationen in Syrien und Irak des sechsten und siebten Jahrhunderts unmittelbare Vorbildfunktion ausgeübt.²¹

3 Islamische Theologie im achten und neunten Jahrhundert und die vorscholastische Phase der Mu‘tazila

Zu den frühesten theologischen »Schulen«, die sich im achten Jahrhundert herausbildeten, gehörten die Murğī‘iten, als deren Gründer der oben erwähnte al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya benannt wird. Ihr Charakteristikum war die Reduzierung des Glaubens auf Überzeugung und Bekenntnis, unter Ausschluss von Taten. Die prominentesten Vertreter dieser Richtung waren in der Frühzeit Ğāhm b. Šafwān (st. 746) und Abū Ḥanīfa (st. 767). Schiitische und ibādītische Theologen spielten im achten Jahrhundert ebenfalls eine wichtige Rolle bei der Herausbildung systematischer theologischer Konzepte. Die langfristig wohl wichtigste Entwicklung jener Epoche ist jedoch die Entstehung der Mu‘tazila, der neben den Murğī‘iten und den Ibādī-

19 So etwa Becker, »Christliche Polemik«.

20 Vgl. Treiger, »Origins«.

21 Vgl. Cook, »Origins«; Tannous, »Christology and Kalām«; Treiger, »Origins«.

ten zunächst randständige Bedeutung zukam. Zwischen dem neunten und dem elften Jahrhundert zählte die Muʿtazila zu den einflussreichsten theologischen Richtungen, und wenngleich sie zumindest im sunnitischen Kernbereich spätestens ab dem 13. Jahrhundert keine Fortsetzung mehr gefunden hat, hat sie doch das gesamte theologische Denken der Muslime in ihren unterschiedlichen Ausrichtungen bis in die Moderne hinein nachhaltiger geprägt als jede andere theologische Richtung. Selbst über die Religionsgrenzen hinweg hat die Muʿtazila stärker gewirkt als andere theologische Schulen.²²

Als charakteristisch für die Muʿtazila gelten die folgenden fünf Grundthesen, die nie gleichwertig waren und deren relative Bedeutung sich im Laufe ihrer Entwicklung mehrfach verschoben hat. (1) Das Prinzip der göttlichen Einheit (*tauḥīd*). Während der strikte Monotheismus koranisch vorgegeben ist und als ein Grundpfeiler islamisch-theologischer Denkers nie in Frage gestellt wurde, suchte die Muʿtazila eine systematische Attributenlehre zu formulieren, die jede Vielheit in Gott ausschloss. Es ging also darum, die ontologische Grundlage der göttlichen Attribute und ihre Beziehung zum Wesen Gottes zu rationalisieren, wobei die Existenz eigenständiger ewiger Attribute der Macht, des Lebens etc. abgelehnt wurde. Zugleich galt es zu klären, wie die einzelnen Attribute konzeptionell voneinander zu unterscheiden sind, wo sie doch alle ontologisch in der einen ewigen göttlichen Essenz begründet sind. Diese beiden Überlegungen berücksichtigend, wird von Abū l-Huḍail (st. ca. 841), einem der bedeutendsten frühen Systematiker der Muʿtazila, die folgende Formulierung überliefert:

»Wenn man zu Abū l-Huḍail sagte, ›Lehrst Du, Gott habe Wissen?‹ So antwortete er, ›Ich lehre, dass er einen Wissensakt hat, der mit ihm identisch ist, und dass er durch einen Wissensakt wissend ist, der mit ihm identisch ist.‹ ... Abu l-Huḍail negierte das Wissen (nur), insofern er den Eindruck hätte erwecken können, er setze dessen (selbständige) Existenz voraus; denn er setzte nur die (selbständige) Existenz des Schöpfers voraus. Er lehrte: ›Gott ist wissend‹ bedeutet dasselbe wie ›Er ist allmächtig‹ und ›Gott ist lebendig‹ bedeutet dasselbe wie ›Er ist allmächtig‹. Er konnte gar nicht anders, da er bei dem Schöpfer keinerlei Attribute voraussetzte, die nicht mit ihm identisch sind, und nur für den Schöpfer allein (selbständige) Existenz voraussetzte. Wenn man ihn fragte, ›Warum unterscheiden sich denn überhaupt die Attribute, und warum sagt man: ›allwissend‹, ›allmächtig‹ oder ›lebendig‹?, so antwortete er: ›Weil das Objekt des Wissens und der Allmacht jeweils verschieden ist.‹²³

Die Muʿtazila wollte mit dieser Herangehensweise vermitteln zwischen Offenbarung und Transzendenz, also den koranisch vorgegebenen Prädikaten Gottes, einerseits und der auf neuplatonisch geprägten Ansätzen der Spätantike aufbauenden radikalen Vorstellung, dass über Gott im Grunde genommen allein negative Aussagen getroffen werden können, andererseits. (2) Die These von der Gerechtigkeit Gottes (*ʿadl*) setzt einen Werteobjektivismus voraus und besagt, dass Gott für seine Schöpfung nur das Gute will und tut. Das Böse ist von ihm weder intendiert noch geschaffen. Die menschlichen Hand-

22 Zur jüdischen Rezeption muʿtazilitischen Denkens vgl. *A Common Rationality*, sowie Madelung/Schmidtke, *Rational theology*.

23 Aṣʿarī, *Maqālāt*; übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, V/396 (Text 64). Vgl. auch Frank, »Divine attributes,« 459f.

lungen werden demnach eigenverantwortlich vom Menschen hervorgebracht, denn Gott wäre ungerecht, würde er dem Menschen für Ungehorsamstaten Strafe androhen, ohne ihn zugleich zu befähigen, diese zu vermeiden. Das Dogma der göttlichen Gerechtigkeit ist auch ein wesentlicher Grund für die Unterscheidung zwischen Wesensattributen (*ṣifāt ad-dāt*) und Tatattributen (*ṣifāt al-fiʿl*) Gottes, wie sie offenbar erstmals von Abū l-Hudail formuliert wurde. Während Gott die Wesensattribute ewig zukommen, etwa das Mächtigsein, Lebendigsein oder Wissendsein, sind die Tatattribute nur zeitlich. Gott ist also nicht von Ewigkeit her wollend, sondern nur wenn er tatsächlich will. Ohne die Unterscheidung zwischen seinem ewigen Vorwissen und seinem zeitlichen Wollendsein käme sein Vorwissen einem Determinismus künftiger Ereignisse gleich, die menschlichen Handlungen eingeschlossen. Eng verknüpft mit dem Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit ist (3) die Lehre von Verheißung und Drohung (*al-waʿd wa-l-waʿid*). Danach wird Gott die im Koran verkündete Verheißung des Paradieses für die Gläubigen sowie die Androhung ewiger Höllenpein für die Ungläubigen und unreuigen schweren Sünder unbedingt erfüllen. Das Schicksal des schweren Sünders betrifft ein weiteres Dogma der Muʿtazila, nämlich (4) das von der »Mittelstellung« (*al-manzila bain al-manzilatain*) des schweren Sünders zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen. (5) Das koranische »Auffordern zum Billigen des Guten und Abhalten vom Verwerflichen« (*al-amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahy ʿan al-munkar*; u. a. K 3:104) stellt ein weiteres Dogma der Muʿtazila dar.

Die Akzentsetzung der späteren Muʿtazila auf die beiden erstgenannten Thesen spiegelt sich in der Eigenbezeichnung der Bewegung wider: »Leute der Gerechtigkeit und der Einheit« (*ahl al-ʿadl wa-t-tauḥīd*). Zudem maßen muʿtazilitische Theologen auch anderen Themen zentrale Bedeutung bei, die über die fünf Dogmen hinausgehen, etwa der Epistemologie oder der Naturphilosophie.

Die Anfänge der Bewegung liegen aufgrund zahlreicher, oft widersprüchlicher (und ausnahmslos aus späterer Zeit stammender) Berichte weitgehend im Dunkeln. Die Bezeichnung »Muʿtazila« leitet sich ab von *iʿtizāl*, »sich absetzen«. Während des achten Jahrhunderts wurden mit diesem Begriff unterschiedliche politische, dogmatische und asketische Phänomene bezeichnet, häufig Gruppierungen und Personen mit anarchistischen Tendenzen.²⁴ Nach dem späten Häresiographen Šahrastānī (st. 1153) habe sich der Begründer der Muʿtazila, Wāṣil b. ʿAṭāʾ (st. 748/49), der zum Kreis Ḥasan al-Baṣrī gehörte, von letzterem in der Frage der menschlichen Handlungsfreiheit »abgesetzt« und anschließend einen anderen Angehörigen des Kreises um Ḥasan, ʿAmr b. ʿUbaid (st. 747 oder 748), »bekehrt«. So lautet die bekannteste Gründungslegende, die im muslimischen Schrifttum wie in der älteren westlichen Sekundärliteratur immer wieder zitiert wird, mittlerweile aber als späte Erfindung Außenstehender gilt. Muʿtazilitische Quellen zeichnen ein anderes, jedoch ebenfalls wenig schlüssiges Bild von der Entstehung der Bewegung. Die früheste erhaltene Quelle, die sich zur ursprünglichen Bedeutung des Namens äußert, sind die doxographischen *Maqālāt* des Abū l-Qāsim al-Kaʿbī (st. 931). Dieser berichtet, die Muʿtazila habe sich in der Frage nach dem Status des schweren Sünders von den Positionen der Ḥārīğiten und Murğīʿiten abgesetzt. Während letztere diesen als »Gläubigen« (*muʾmin*) ansahen, galt er

24 Vgl. Crone, »Ninth-Century Muslim Anarchists«.

den Hāriğiten als »Ungläubiger« (*kāfir*). Für die Muʿtazila nimmt er hingegen einen Zwischenstatus ein, den des »Frevlers« (*fāsiq*) nämlich, den zwar ewige Höllestrafe erwartet, der aber dennoch kein »Ungläubiger« ist. Kaʿbī relativiert die von ihm referierte ursprüngliche Bedeutung des Namens, indem er erläutert, dass diese dem Selbstverständnis der zeitgenössischen Muʿtazila schon nicht mehr entspreche.²⁵ ʿAbd al-Ġabbār al-Hamadānī (st. 1025) bevorzugt eine andere Deutung des Namens. Er erklärt *iʿtizāl* als ein Sich-Absondern von jeder Art von Übermaß oder Vernachlässigung – Muʿtaziliten, so ʿAbd al-Ġabbār, seien also die Vertreter der gemäßigten Mitte *par excellence*. Die genannten Erklärungen der ursprünglichen Bedeutung des Namens sind allesamt offensichtlich tendenziös. Den Gegnern der Muʿtazila ging es darum, eine möglichst große doktrinaire Ferne zwischen dem angesehenen Ḥasan al-Baṣrī einerseits und der Qadarīya, der proto-Muʿtazila, andererseits zu schaffen. Die späteren Muʿtaziliten hingegen reklamierten Ḥasan als Vorläufer der Bewegung. Die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des *iʿtizāl* ist auch in der Forschung umstritten. Martin Schreiner und Ignaz Goldziher verstanden die Muʿtaziliten als weltflüchtige Asketen, eine These, die auch von Louis Massignon vertreten wurde und in jüngerer Zeit von Sarah Stroumsa wieder aufgenommen wurde.²⁶ H.S. Nyberg erklärte Anfang des 20. Jahrhunderts das *iʿtizāl* der Bewegung als politisch motiviert: Die Gründer der Muʿtazila hätten die politischen Ansprüche von Umayyaden und Schiiten abgelehnt und vielmehr den Machtanspruch der Abbasidenbewegung gestützt.

Gesicherte Kenntnis über die beiden Gründerfiguren Wāṣil und ʿAmr gibt es nur wenig. Spätere Anhänger der Bewegung, deren Werke erhalten sind, berufen sich kaum auf sie, und es scheint, als sei die Kontinuität zwischen der Generation der beiden Gründer und den nachfolgenden Generationen unterbrochen. Unklar ist insbesondere, ob die genannten fünf Thesen der Muʿtazila auf Wāṣil und ʿAmr zurückgehen oder erst später, nämlich von Abū l-Hudāil, formuliert wurden. Die Forschung ist hier ebenfalls geteilter Meinung.

Von den frühen Lehrmeistern der Bewegung, die teils in Basra, teils in Bagdad wirkten, ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ebenfalls kein Primärmaterial erhalten. Ihre Meinungen, die oft sehr individuell geprägt waren, lassen sich allein den Angaben späterer Autoren entnehmen. Bekannt sind lediglich die Titel ihres literarischen Schaffens, sofern diese im *Fihrist* des Ibn an-Nadīm (st. 990) verzeichnet sind.²⁷ Eine auch für die weitere Entwicklung islamischer Theologie einschneidende Episode jener Epoche begann 833, als der Kalif al-Maʿmūn die Gelehrten von Damaskus nach ihrer Auffassung zu »Gerechtigkeit und Einheit« befragte und in einem Sendschreiben an seinen Statthalter in Bagdad die Durchsetzung der Lehre vom ge-

25 Kaʿbī, *Maqālāt*, S. 75; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II/336.

26 Stroumsa, »Beginnings«.

27 Vgl. van Ess, »Muʿtazilitenbiographien«; namhafte Vertreter der Bewegung in Basra waren Ḍirār b. ʿAmr (st. um 816), Aṣamm (st. 816), Abū l-Hudāil al-ʿAllāf (st. um 841), Naẓẓām (st. um 845), Hišām al-Fuwaṭī (st. 833), ʿAbbād b. Sulaimān (st. um 864) und Šaḥḥām (st. 847); zur frühen Schule von Bagdad zählten Bišr b. Muʿtamir (st. 825), Murdār (st. 841), Ġaʿfar b. Mubaššir (st. 848), Ġaʿfar b. Ḥarb (st. 850), Iskāfi (st. 854) sowie Ḥaiyāṭ (st. 913).

schaffenen Koran befehl. Obwohl die Hintergründe der Entscheidung Ma'mūns in der Forschung unterschiedlich beurteilt werden, kam den Mu'taziliten infolge des Edikts während der kommenden zwei Jahrzehnte eine herausgehobene Stellung am Hof des Kalifen zu. Für die Traditionalisten hingegen, die durch diese »Staatsdoktrin« primär unter Druck gerieten, begann nun die Zeit der »Prüfung« (*miḥna*), die sich über knapp zwanzig Jahre hinzog, bis 850/51 Ma'mūns dritter Nachfolger, der Kalif al-Mutawakkil, eine Kehrtwendung vollzog und damit auch dem Einfluss der mu'tazilitischen Hoftheologen endgültig ein Ende setzte.

4 Die scholastische Phase der Mu'tazila

In den letzten Jahrzehnten des neunten Jahrhunderts bildeten sich mu'tazilitische Schultraditionen heraus; die Phase individueller Denker mit »Sondermeinungen« (also Positionen, die nur von ihnen selbst vertreten werden) und oft unklarer doktrinäer Grenzen an den Rändern der Bewegung war damit beendet. Zugleich trat nun auch eine echte theologische Konkurrenz auf den Plan, nämlich eine aus der *miḥna* gestärkt hervorgegangene traditionalistische Bewegung, die sich doktrinär wie methodisch diametral von der Mu'tazila unterschied. Als Begründer mu'tazilitischer Schultraditionen gelten Abū l-Qāsim al-Ka'bi al-Balḥī (st. 931) für die »Schule von Bagdad« und Abū 'Alī al-Ġubbā'ī (st. 915/16) für die »Schule von Basra«. Ersterer sah sich in der Tradition früherer Bagdader Mu'taziliten und besonders seines Lehrers Ḥaiyāṭ, Abū 'Alī al-Ġubbā'ī hingegen stellte sich in die Tradition Abū l-Hudails. Während die Schule von Bagdad nach Ka'bi offenbar bald zum Erliegen kam, florierte die Schule von Basra über mehrere Generationen bis ins zwölfte Jahrhundert. Die Mehrheit des erhaltenen Materials wurde von Vertretern dieser Schule verfasst und stammt aus dem elften und zwölften Jahrhundert. Zu den Lehren der vorhergehenden Vertreter der Schule des neunten und zehnten Jahrhunderts machen diese Quellen umfangreiche Angaben, einschließlich Zitate aus früheren, ansonsten verlorenen Werken. Die Lehren Ka'bis sind hingegen zumeist nur aus den Widerlegungen seiner Gegner abzuleiten, während umfassende Darstellungen des Bagdader Lehrsystems fehlen. Ein methodischer Vorteil besteht sicher darin, dass Ka'bi von unterschiedlichen Gruppierungen rezipiert wurde. Die unterschiedlichen Sekundärquellen zusammengenommen vermitteln somit ein einigermaßen verlässliches, wenn auch unvollständiges Bild seiner Theologie.²⁸

Um Abū 'Alīs Nachfolge entbrannten unter seinen Schülern offenbar Streitigkeiten, aus denen sein Sohn Abū Hāšim (st. 933) siegreich hervorging. Er hat sich in einer Reihe von Fragen von den Lehren seines Vaters abgesetzt und wurde damit zum Begründer einer eigenen Schultradition, der sogenannten Bahšamiya. Seine wohl bekannteste und wichtigste Doktrin war die Lehre von den »Zuständen« (*aḥwāl*), ein Versuch, die ontologischen Grundlagen der Eigenschaften Gottes wie auch der erschaffenen Dinge konzeptionell zu erfassen.²⁹ Abū Hāšim formulierte fünf Kategorien von Zuständen, die sich

28 Zu Ka'bi, vgl. el Omari, *Theology*; van Ess, *Der Eine und das Andere*, I/328ff.

29 Vgl. Frank, *Beings*; Thiele, *Theologie*.

voneinander durch die ontologischen Grundlagen unterscheiden, in denen ihre jeweilige Aktualität begründet ist. Dinge lassen sich seiner Ansicht nach nicht auf Grund ihrer selbst unterscheiden, sondern auf Grund eines zusätzlichen »Attributs der Essenz«, der ersten der fünf Kategorien. Gott lässt sich von anderen Wesen also nicht auf Grund seines Wesens unterscheiden, sondern auf Grund eines zusätzlichen Attributs der Essenz. Erschaffenen Dingen kommt das Attribut der Essenz unabhängig von ihrer Existenz oder Nichtexistenz zu. Damit begründeten die Anhänger der Bahšāmīya ihre These, das Nichtexistente (*maʿdūm*) sei ein Ding (*šaiʿ*). Die zweite Kategorie von Zuständen sind die »Attribute, die aus dem Attribut der Essenz resultieren«. Ontologisch begründet im Attribut der Essenz, erlangen diese Aktualität, sobald etwas in die Existenz tritt. Im Falle Gottes sind dies die vier ewigen Attribute des Lebendigseins, des Existierens, des Wissendseins und des Mächtigseins. Da Gott ewig ist, kommen ihm die essenziellen Attribute ebenfalls ewig zu. Die dritte Kategorie von Zuständen, deren ontologische Grundlage eine »Ursache« (*ʿilla*), ein »Akzidenz« (*ʿaraḍ*) oder ein »entitativ Determinant« (*maʿnā*) ist, ist für die entsprechenden Zustände von erschaffenen Dingen, also auch des Menschen, relevant, der auf Grund solcher lebendig, wissend bzw. handlungsfähig ist. Für Gott hat diese Kategorie nur hinsichtlich des Attributs des Wollendseins (sowie, als Gegenbegriff, des »Widerwillens«) Bedeutung: Gott ist wollend auf Grund eines zeitlichen Willens, der »an keinem Ort« ist. Die vierte Kategorie von Zuständen, die »durch einen Handelnden« hervorgerufen werden, hat nur für die geschaffenen Dinge Relevanz: Handeln ist gleichbedeutend mit dem Erschaffen von Dingen, und durch den Akt des Erschaffens kommen diesen Dingen Eigenschaften zu, allen voran ihre Existenz, das Attribut *par excellence* dieser vierten Kategorie. Die fünfte Kategorie von Zuständen, die »weder auf Grund des Wesens noch auf Grund eines entitativen Determinanten« hervorgerufen werden, ist für das Attribut des Wahrnehmendseins relevant. Gott etwa besitzt von Ewigkeit her alle Voraussetzungen, um zu hören und zu sehen (*samīʿ/baṣīr*), er ist aber nur dann auch tatsächlich hörend und sehend (*sāmiʿ/muḃṣīr*), sofern die Voraussetzung hierfür erfüllt ist, dass nämlich ein Gegenstand der Wahrnehmung gegeben ist, dieser also tatsächlich existiert.

Die biographische Schultradition der Muʿtazila³⁰ benennt unter den Schülern Abū Hāšims zunächst Abū ʿAlī Ibn Ḥallād, dessen theologische Summe, das *Kitāb al-Uṣūl*, mit seinem selbst verfassten Kommentar, *Šarḥ al-Uṣūl*, eingebettet in zwei späteren zaiditischen Bearbeitungen erhalten ist.³¹ Während von Abū ʿAlīs und Abū Hāšims zahlreichen und offenbar umfangreichen Schriften, von den Zitaten in den Werken späterer Bahšāmiten einmal abgesehen, nichts erhalten ist,³² bewahren diese Bearbeitungen die früheste erhaltene muʿtazilitische Summe.³³ In der nachfolgenden Generation sind Abū Ishāq Ibrāhīm b. ʿAiyās und besonders Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (st. 978) die führenden Theologen, bei beiden studierte das spätere Oberhaupt der Bahšāmīya, der oben bereits genannte ʿAbd al-Ġabbār al-Hamadānī. Es ist vor allem

30 Vgl. dazu van Ess, »Muʿtazilitenbiographien«; idem, *Der Eine und das Andere*, 1/338ff.

31 Zur Zaidīya s. a. den Beitrag von Rainer Brunner in diesem Band; zur Verbindung der Muʿtazila mit der Schīa s. unten, Abschnitt 7.

32 Vgl. Gimaret, »Matériaux«; idem, »Note complémentaire«; idem, *Une Lecture*; Gwynne, *Tafsīr*.

33 Vgl. Adang/Madelung/Schmidtke, *Baṣran Muʿtazilite Theology*; Ansari/Schmidtke, »Zaydī reception«.

der zaiditischen Rezeption bahšamitischer Lehren zu verdanken, dass ein umfangreicher Korpus an Schriften ʿAbd al-Ġabbārs und vor allem seiner Schüler erhalten sind. Diese wurden infolge der politischen Vereinigung der beiden zaiditischen Staaten im Norden Irans und im Jemen ab dem zwölften Jahrhundert in den Jemen gebracht und dort weiter tradiert.³⁴ Die Wiederentdeckung muʿtazilitischer Texte in den 1950er Jahren und die dadurch bewirkte Stärkung der bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstandenen sogenannten »Neo-Muʿtazila« waren im Wesentlichen das Ergebnis zweier ägyptischer Expeditionen in den Jemen (1951–52 und 1964).³⁵ Trotz dem mittlerweile sehr umfangreichen Korpus an identifizierten und verfügbaren Texten muʿtazilitischer Autoren sind viele Aspekte der Bewegung bislang noch unerforscht. Wenig ist bis heute bekannt über die doktrinären Entwicklungen innerhalb der einzelnen Schultraditionen. Da das verfügbare bahšamitische Material erst mit ʿAbd al-Ġabbār einsetzt und in relativer Fülle (aber auch hier keinesfalls vollständig) lediglich für die nachfolgenden Generationen vorhanden ist, können ideengeschichtliche Entwicklungen innerhalb der Schultradition vor ʿAbd al-Ġabbār etwa mit Blick auf die Lehre von den »Zuständen« nicht nachvollzogen werden.³⁶

Entscheidende doktrinäre Revisionen des bahšamitischen Lehrsystems wurden von Abū l-Ḥusain al-Baṣrī (st. 1044) formuliert, einem Schüler ʿAbd al-Ġabbārs, der bei den Bagdader Christen Abū ʿAlī Ibn as-Samḥ (st. 1027) und Abū l-Faraġ Ibn aṭ-Ṭaiyib (st. 1043) Medizin und Philosophie studiert hatte.³⁷ So verwarf Abū l-Ḥusain die bahšamitische Vorstellung von Akzidenzien als entitative Determinanten, die Körpern innewohnen und diese qualifizieren. Für ihn sind derlei Qualifizierungen lediglich Attribute, Charakteristika bzw. Zustände des Körpers, die zugleich mit dessen Schaffung hervorgebracht werden, ebenso wie die Attribute Gottes in seinem ewigen Wesen begründet sind. Abū l-Ḥusain unterschied weiterhin nicht zwischen Wesen und Existenz, »Ding« ist also nur, was existiert. Das gesamte bahšamitische Konzept der Zustände war damit hinfällig. Zudem revidierte Abū l-Ḥusain den traditionellen kosmologisch-induktiven Gottesbeweis der *mutakallimūn*, der ausgehend von der Erschaffenheit der Akzidenzien die zeitliche Erschaffenheit der Körper und damit die Notwendigkeit eines ewigen Schöpfers postuliert. Stattdessen formulierte er als erster Theologe, dass die erschaffenen (*muḥdat*) Dinge aufgrund ihrer Erschaffenheit eines ultimativen ewigen Hervorbringers bedürfen, eine Beweisführung, die – von der unterschiedlichen Terminologie abgesehen – im Wesentlichen mit dem philosophischen Gottesbeweis übereinstimmt, der ausgehend von der Kontingenz der geschaffenen Dinge und dem Kausalitätsprinzip argumentiert. Abū l-Ḥusain reduzierte das Attribut des göttlichen Willens auf sein Wissen über die Vorteilhaftigkeit einer Handlung, während er unentschieden blieb, ob das Attribut des Wahr-

34 Vgl. dazu Ansari/Schmidtke, »Muʿtazilism after ʿAbd al-Jabbār«.

35 Zu den ägyptischen und später anschließenden Expeditionen vgl. Schmidtke/Thiele, *Preserving* (mit weiteren Referenzen). Zur sog. »Neo-Muʿtazila«, vgl. Hildebrandt, *Neo-Muʿtazilismus*; Schwarb, »Muʿtazilism in a 20th century Zaydī Qurʾān commentary«.

36 Vgl. die Studie von Frank zur *Aḥwāl*-Lehre Abū Hāšims (*Beings*); zudem Thiele, *Kausalität*; idem, »Causalité«.

37 Vgl. W. Madelung, »Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī,« *The Encyclopaedia of Islam. Three*. Brill, Leiden, fasc. 2007–1, S. 16–19.

nehmendseins mit dem des Wissendseins identisch sei oder nicht. Hinsichtlich des Zustandekommens einer menschlichen Handlung sind für Abū l-Ḥusain al-Baṣrī sowohl Handlungsfähigkeit als auch Motiv notwendige Voraussetzungen. Fehlt eine davon, so kann die Handlung nicht hervorgebracht werden; sind beide gegeben, muss die Handlung allerdings notwendigerweise vollzogen werden. Nach Ansicht der Bahšamīya ist dagegen die menschliche Handlungsfähigkeit allein ausreichend, eine Handlung hervorzubringen, so etwa der Fall bei der Bewegung eines Schlafenden. Sie verwenden die Beobachtung, dass menschliche Handlungen in Übereinstimmung mit den Motivationen des Handelnden geschehen, lediglich als Nachweis dafür, dass es eine Beziehung gibt zwischen der Handlung des Menschen und seinen Motivationen, und dass der Mensch daher Urheber seiner Handlungen sein muss. Obwohl die Lehren Abū l-Ḥusains erheblichen Einfluss ausgeübt haben, sind von seinen theologischen Werken nur Fragmente erhalten. Die wichtigste Quelle zur Rekonstruktion seiner Lehren sind die Schriften eines späteren Anhängers seiner Dogmen, Rukn ad-Dīn Maḥmūd b. al-Malāḥimī (st. 1141).³⁸

5 Entstehung und Etablierung der Aš'arīya

Die Herausbildung der Aš'arīya muss vor dem Hintergrund der verschärften Auseinandersetzung zwischen den Traditionalisten (*ašḥāb al-ḥadīṭ*) einerseits und der Mu'tazila andererseits während und nach Ende der *miḥna* (s. o.) eingeordnet werden. Die beiden Richtungen standen einander in Dogmatik und Methodik diametral entgegen. Die Traditionalisten verwarfen die mu'tazilitische Attributenlehre, indem sie auf dem Befund der Offenbarungsquellen beharrten, die »ohne zu fragen wie« (*bi-lā kaifa*) zu akzeptieren seien. Die mu'tazilitische Verneinung von ewigen göttlichen Attributen wie Wissen und Allmacht, die koranisch vorgegeben sind, war für sie nicht hinnehmbar. Auch die Auffassung von der göttlichen Gerechtigkeit, die Vorstellung also, dass Gott in seinem Handeln an objektive ethische Werte gebunden sei, und der Mensch der eigenständige Hervorbringer seiner Handlungen sei, lehnten sie ab. In ihrer Methodik beschränkten sie sich darauf, die relevanten Texte aus Koran und Sunna zu den einzelnen Themen zusammenzustellen, ohne deren Aussagen in irgendeiner Form weiter zu reflektieren oder argumentativ zu verteidigen.³⁹ Zu jener Zeit trat eine Reihe von Theologen auf den Plan, die die doktrinären Positionen der *ašḥāb al-ḥadīṭ* mit der Methode der Mu'taziliten zu verbinden und so gegenüber diesen zu verteidigen suchten. Der wohl wichtigste Vertreter dieser Gruppe, die später als die »rationalen Theologen unter den Altvorderen« (*mutakallimūn min as-salaf*) be-

38 Einen umfassenden Überblick über die Mu'tazila im elften und zwölften Jahrhundert gibt Schwarb, »Mu'tazilism in the Age of Averroes«.

39 Zur Methodik traditionalistischer Theologie (*uṣūl ad-dīn*), vgl. Abrahamov, *Islamic Theology*. Einen Überblick über die theologische Literatur traditionalistischer Autoren, also Glaubensbekenntnisse (*'aqā'id*) und polemische Schriften gegen die Methodik des *kalām*, gibt Madelung, »Sonstige religiöse Literatur«.

zeichnet wurden, war Abū l-Hudāils Zeitgenosse Ibn Kullāb (st. 855),⁴⁰ der wesentliche Impulse im Streit um die Geschaffenheit versus Ungeschaffenheit des Korans gab. Er formulierte die Unterscheidung zwischen der ewigen »Rede Gottes« einerseits und deren in der Zeit geschaffenen Abbild in der lautlichen Gestalt, in Sprache, Ausdrucksform und Konsonantenbestand andererseits. Ibn Kullāb bemühte sich auch hinsichtlich der göttlichen Attribute um eine Formel, die die doktrinären Vorstellungen der *aṣḥāb al-ḥadīṭ* auf eine feste argumentative Grundlage stellte. Die Eigenschaften Gottes sind für Ibn Kullāb »Momente« (*maʿānī*), die seinem Wesen innewohnen. Diese sind »weder Gott, noch sind sie etwas anderes als Er«.⁴¹ Ibn Kullāb vermied es, sie als ewig zu bezeichnen und formulierte vorsichtiger: »Gott ist von Urbeginn an redend; die Rede Gottes ist eine Seiner Eigenschaften, welche in Ihm subsistiert. Er ist ewig mit Seiner Rede. Seine Rede subsistiert in Ihm, so wie Wissen und Allmacht in Ihm subsistieren; Er ist (ja auch) ewig mit Seinem Wissen und Seiner Allmacht.«⁴² Ibn Kullābs Handlungstheorie scheint vergleichsweise wenig entwickelt gewesen zu sein – es wird von ihm die These überliefert, das Handlungsvermögen des Menschen sei gleichzeitig mit dem Handeln –, die Quellenlage ist hierzu allerdings dünn.⁴³

Die Ideen Ibn Kullābs wurden von Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī (st. 936) und der nach ihm benannten theologischen Richtung weitgehend absorbiert. Ašʿarī war ursprünglich Muʿtazilit gewesen und hatte bei Abū ʿAlī al-Ġubbāʾī studiert, »konvertierte« jedoch um 912/13 zu den Dogmen der *aṣḥāb al-ḥadīṭ*. Über die Gründe dafür kann nur spekuliert werden, in der späteren Überlieferung kursieren dazu unterschiedliche Versionen. Auch die Lehren Ašʿaris können aufgrund der wenigen erhaltenen Primärmaterialien nur mit Umsicht und Vorbehalten rekonstruiert werden. Von den über hundert überlieferten Werktiteln⁴⁴ sind lediglich sechs Schriften erhalten, wobei die wichtigsten fehlen. Zudem sind die erhaltenen Schriften von unterschiedlichem Charakter, was in der Forschung zu kontroversen Bewertungen geführt hat. Erhalten ist seine ausführliche Doxographie, *Maqālāt al-islāmīyīn*, eine einzigartige Quelle für die doktrinären Vorstellungen von Ašʿaris Zeitgenossen und früherer Generationen, die teils vor und teils nach seiner Konversion verfasst wurde.⁴⁵ Von einem Glaubensbekenntnis der *aṣḥāb al-ḥadīṭ* abgesehen, zu dem sich Ašʿarī explizit bekennt⁴⁶ und das möglicherweise nachträglich eingeschoben wurde, gibt das Werk allerdings keine Auskunft über seine eigenen theologischen Vorstellungen. Erhalten ist ferner sein *Kitāb al-Ḥatt ʿalā l-baḥṭ*. Darin argumentiert Ašʿarī, dass theologische Spekulation eine Verpflichtung für die Gemeinschaft der Gläubigen darstelle – eine eindeutige Stel-

40 Vgl. van Ess, »Ibn Kullāb«; idem, *Theologie und Gesellschaft*, IV/186ff; vgl. ferner Gimaret, »Cet autre théologie«; Bin Ramli, »The Predecessors of Ashʿarism«.

41 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, VI/404 (Text 6g).

42 Ibid., VI/411 (Text 24a-c).

43 Zu seinem *Kitāb Ḥalq al-afʿāl* vgl. ibid., VI/402. Von ihm wird die These überliefert, das Handlungsvermögen des Menschen sei gleichzeitig mit dem Handeln; des weiteren scheint er den Begriff des *kasb* (»Erwerb«) im Sinne des Vollzugs der Handlungen durch den Menschen verwendet zu haben.

44 Vgl. Gimaret, »Bibliographie«.

45 Vgl. Allard, *Problème*, S. 58ff; Frank, »Elements«, 181f.

46 Ašʿarī, *Maqālāt*, 297:7–9.

lungnahme also für die Methodik des *kalām*. Seine ebenfalls erhaltene *Ibāna fi uṣūl ad-diyāna* ist hingegen ein Glaubensbekenntnis im Stile der *aṣḥāb al-ḥadīṭ* ohne rationale Elemente. Es heisst, Aš'arī habe diese Schrift unmittelbar nach seiner Konversion verfasst mit dem Ziel, vom führenden Vertreter der ḥanbalitischen *aṣḥāb al-ḥadīṭ* seiner Zeit in Bagdad, al-Ḥasan b. 'Alī al-Barbahārī (st. 941), als Anhänger des rechten Glaubens anerkannt zu werden, was nicht gelang.⁴⁷ Anschließend scheint Aš'arī sein *Kitāb al-Ḥatt* verfasst zu haben, das sich gegen Barbahārī und seinesgleichen richtete. Die These, dass es sich bei letzterem um kein authentisches Werk Aš'arīs handle, und dass das Element des *kalām* lediglich von den nachfolgenden Generationen in die Schultradition eingebracht worden sei, während Aš'arī selbst ein Vertreter der *aṣḥāb al-ḥadīṭ* gewesen sei,⁴⁸ ist mittlerweile widerlegt. Beide Schriften sind durchaus mit den Vorstellungen Aš'arīs nach seiner »Konversion« vereinbar.⁴⁹ Dass Aš'arī spekulativ-rational Theologie betrieb, wird durch eine weitere Schrift belegt, die Aš'arī bald nach seiner Konversion verfasste und in der er die Bedeutung von Vernunft in Relation zu den Quellen der Offenbarung für die Theologie behandelt.⁵⁰ Im Unterschied zur Mu'tazila legt Aš'arī hier dar, dass die Menschen erst durch die Offenbarung den notwendigen Anstoß erhalten, über Gott, seine Eigenschaften und seine Beziehung zur Schöpfung zu reflektieren, was sie dann, dem Vorbild des Propheten folgend, allerdings mit rationalen Mitteln tun sollten. Entsprechend unterscheidet sich Aš'arīs Auffassung von der *bi-lā kaifa* Doktrin grundlegend von der der *aṣḥāb al-ḥadīṭ*. Während letztere argumentierten, dass alle Aussagen über Gott in den Offenbarungsschriften wörtlich zu nehmen seien und als wahr geglaubt werden sollten, jedes Rasonieren darüber hingegen unzulässig sei, geht es Aš'arī darum, den Vergleich der Eigenschaften Gottes mit denen der geschaffenen Dinge auszuschließen, denn ein solcher wäre mit seiner Transzendenz nicht vereinbar. Aš'arī begründet so einen Mittelweg zwischen den beiden Extremen, dem Negieren jeglicher Attribute Gottes, wie es die Mu'taziliten tun, einerseits und der traditionalistischen Auffassung, wonach die Selbstbeschreibungen Gottes in der Offenbarung mit den entsprechenden Eigenschaften der Geschöpfe vergleichbar seien, andererseits. Die unreflektierte Übernahme der Meinungen anderer (*taqlīd*) lehnt Aš'arī hier explizit ab. Einige Glaubenswahrheiten können seiner Ansicht nach nur mittels der Offenbarung gewusst werden, ebenso wie die ethischen Werte. Aš'arī verneinte somit die mu'tazilitische Vorstellung objektiver Werte. Seiner Ansicht nach ist das gut und schlecht, was Gott in seiner Offenbarung entsprechend klassifiziert. Als souveräner Herrscher ist dieser selbst an keinerlei Werte gebunden, alles, was Gott tut, ist vielmehr *per definitionem*

47 Ibn Abī Ya'īlā: *Ṭabaqāt al-ḥanābila*.

48 Makdisi, »Ash'arī and the Ash'arites«.

49 Frank, »Elements«, S. 170–77.

50 Hierbei handelt es sich um seine *Risāla ilā ahl at-taḡr bi-bāb al-abwāb*; neben den erhaltenen Schriften sind die Schriften späterer Aš'ariten eine weitere wesentliche Quelle zur Rekonstruktion von Aš'arīs theologischem Denken. Besondere Bedeutung kommt hierbei dem *Muḡarrad maqālāt al-Aš'arī* von Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan Ibn Fūrak (st. 1015) zu, der sich darin auf zwei wichtige Werke des Schulgründers gestützt hat, die nicht erhalten sind. Dieses Werk ist ausgewertet in Gimaret, *La doctrine*.

gut. Aš'arīs Vorstellung von Gott schloss ferner die Möglichkeit des Menschen als eigenständig Handelndem aus. Hier bemühte er sich wiederum um die Formulierung eines Mittelwegs zwischen Mu'tazilī und Traditionariern, indem er einen älteren Entwurf des Erwerbs (*kasb*) der Handlungen durch den Menschen aufnahm. In der Frage der göttlichen Rede nimmt Aš'arī eine Unterscheidung vor, wie sie ähnlich bereits von Ibn Kullāb formuliert worden ist. Die Rezitation bzw. der mündliche Vortrag der Offenbarung ist demnach zu unterscheiden von der ursprünglichen Intention des transzendenten Sprechers. Das göttliche Attribut der Rede ist ewig, wie auch seine übrigen Attribute des Lebens, des Wissens, der Handlungsmacht, des Willens, des Hörens und des Sehens,⁵¹ während die lautliche Gestalt, die Buchstaben und der Ausdruck, wenn diese niedergeschrieben oder vorgetragen wird, in der Zeit erschaffen sind.

Aš'arī befand sich also von Anbeginn an in einer doppelten Frontstellung. Dogmatisch waren vor allem die Mu'tazilīten seine primären Gegner. Methodisch waren es die *aṣḥāb al-ḥadīṭ* und hier besonders die Ḥanbalīten, mit denen er sich auseinanderzusetzen hatte. Diese Konstellation prägte die Bewegung über weite Strecken ihrer weiteren Entwicklung, die wissenschaftlich bislang nur rudimentär erschlossen ist. Die Verbreitung der Aš'arīya, die in Bagdad ihren Anfang genommen hatte, erfolgte rasch nach Osten in šāfi'itischen Zirkeln, wobei sich Nīšāpūr in Ḥurāsān als Zentrum aš'aritischer Gelehrsamkeit etablierte und die Doktrin der Aš'arīya weite Verbreitung auch unter den Anhänger der Sufik fand. Die Verbreitung nach Westen erfolgte über malikitische Gelehrte, Zentren aš'aritischer Gelehrsamkeit entstanden in Qairawān im Mağrib, und selbst in al-Andalus waren die Aš'ariten im elften Jahrhundert eine lebendige theologische Tradition.⁵² Hier waren die Schriften Abū Bakr al-Bāqillānīs (st. 1013), der bei zwei Schülern Aš'arīs in Bagdad studiert hatte und selbst Malikit war, besonders populär. Um die Mitte des zwölften Jahrhunderts verbreiteten die Almohaden im Mağrib und in al-Andalus ihre eigene militante Lesart der aš'arischen Lehre, die mit dem Theologen Ibn Tūmart (st. 1130) verbunden ist.⁵³ Im 15. Jahrhundert formulierte der nordafrikanische Theologe Muḥammad b. Yūsuf al-Sannūsī (st. 1490) seine dogmatischen Lehren, indem er aš'aristische Vorstellungen mit einer sufisch-asketischer Weltsicht verband. Seine Glaubensbekenntnisse gaben in Nord- und Westafrika und selbst in Ägypten bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts theologisch den Ton an. Die dogmatische und historische Entwicklung der Aš'arīya während des zehnten und elften Jahrhunderts ist bislang allerdings nur rudimentär erschlossen,⁵⁴ und ein Großteil des literarischen Schaffens ihrer Anhänger während jener Jahrhunderte ist bis heute, soweit erhalten, nur handschriftlich zugänglich.⁵⁵

51 Anfangs scheint Aš'arī auch »Hände« unter Berufung auf Koran 5:64; 38:75 als eigenständiges ewiges Attribut Gottes angesehen zu haben. Später hat er dies dann unter der göttlichen Allmacht subsumiert.

52 Vgl. Schmidtke, »Ibn Ḥazm's sources on Ash'arism and Mu'tazilism«.

53 Vgl. Fierro, »Religious Policy«.

54 Vgl. etwa Allard, *Le problème*; Gimaret, *Théorie*.

55 Zu den erhaltenen Fragmenten von Bāqillānī's *opus magnum*, *Hidāyat al-mustaršidīn*, etwa vgl. Schmidtke, »Early Aš'arite Theology«.

Aber auch über die weitere Entwicklung der Schule in den verschiedenen Regionen der islamischen Welt ist erst wenig bekannt.

6 Die Māturīdiya

Während die bislang besprochenen theologischen Richtungen im politischen wie kulturellen Zentrum jener Zeit, dem Irak, beheimatet waren und sich in kontinuierlicher, oft von heftigen Kontroversen geprägter Auseinandersetzung miteinander entwickelt hatten, fand im isolierten Nordosten Irans (Transoxanien und Tocharistan) eine theologische Sonderentwicklung statt, die bis ins elfte Jahrhundert hinein weitgehend unbemerkt und unberührt von Impulsen von außen verlief. Hier fielen die dogmatischen Positionen Abū Ḥanīfas (st. 767), der aus Kūfa stammte und im Irak allein aufgrund seines Beitrags zum islamischen Recht⁵⁶ Bedeutung erlangte, auf fruchtbaren Boden. Entscheidend für den Erfolg seiner theologischen Doktrinen im nordöstlichen Iran war seine Definition des Gläubigen: Diesen Status erlangt, wer sich zu Gott und seinem Gesandten bekennt. Handlungen, etwa die Erfüllung religiöser Pflichten, kommen ergänzend hinzu, sind aber nicht konstitutive Bestandteile des Glaubens. Ungehorsamstaten können demnach den Glauben nicht beeinträchtigen. Diese in der murğīʿitischen Tradition wurzelnde Auffassung war hier populär, war doch der Anteil an Konvertiten im achten Jahrhundert hoch, von denen die Mehrzahl das Arabische nicht beherrschte, was ihnen die Erfüllung zahlreicher religiöser Pflichten entsprechend erschwerte.

Die frühe theologische Tradition der Ḥanafīya basiert auf einer Reihe von Texten, die Abū Ḥanīfa zugeschrieben werden. Hierzu zählen zwei Sendschreiben, von denen eines Abū Ḥanīfas spezifische Auffassung von Glauben verteidigt, während das zweite der für die Ḥanafīya charakteristischen Lehre vom Mittelweg zwischen den »Leuten der Nötigung« (*ahl al-iḡbār*), also den Ğabriten, und den »Leuten der Übertragung« (*ahl at-tafwīd*), also den Qadariten, gewidmet ist. »Nichts kann«, so heißt es hier, »passieren, ohne dass Gott den Weg freigibt und es beschließt. Und dennoch kommt das, wofür der Mensch getadelt wird, vom Menschen selber. Denn Gott verlangt von seinen Dienern nur Dinge, zu denen Er sie auch in den Stand versetzt hat.«⁵⁷ Während die Authentizität des ersten Sendschreibens unstrittig ist, ist das zweite wohl im Kreis der frühen östlichen Ḥanafīya entstanden. Weitere populäre theologische Schriften werden Abū Ḥanīfa fälschlicherweise zugeschrieben, unter anderem das *Kitāb al-Fiqh al-absaṭ*, das von Abū Muṭīʿ al-Balḫī (st. 814) verfasst wurde. Dieser Text war offenbar auch die Grundlage für den bekannten Kommentar, *Šarḥ al-Fiqh al-akbar*, aus dem wiederum A. J. Wensinck ein Glaubensbekenntnis Abū Ḥanīfas, bestehend aus zehn theologischen Artikeln, rekonstruiert hat, das als »*Fiqh akbar I*« bekannt

56 Vgl. dazu den Beitrag von Christian Müller in diesem Band.

57 Übers. Rudolph, *Al-Māturīdī*, S. 45.

ist.⁵⁸ Charakteristisch für all diese Abhandlungen ist das Fehlen einer spekulativ-rationalen Methodik. Eine Auseinandersetzung mit theologischen Gegnern findet kaum statt, was nicht verwunderlich ist, agierten die ḥanafitischen Theologen doch in einem Umfeld, in dem sie sich kaum mit konkurrierenden Richtungen auseinandersetzen mussten. Dies charakterisiert auch den Katechismus ḥanafitischer Glaubenslehren, den al-Ḥakīm as-Samarqandī (st. 953) auf Geheiß des sāmānidischen Herrschers Ismāʿīl b. Aḥmad (reg. 892–907) verfasste. Neben der typischen Definition von Glauben und dem Mittelweg zwischen freiem Willen und Prädestination werden dabei auch die Attribute Gottes thematisiert, die für die spätere māturīdītische Tradition charakteristische Unterscheidung zwischen den göttlichen Attributen der Macht und der Schöpfung ansatzweise formuliert und die Schau Gottes im Paradies affirmiert:

»Der Glaube und die Handlungen der Menschen sind voneinander zu trennen. Der Glaube ist zwar ein Akt des Gehorsams gegenüber Gott, aber nicht jeder Gehorsamsakt Glaube ... Der Glaube ist bei allen Frommen, Sündern, Engeln und Propheten gleich, denn sie alle bekennen sich zu derselben Wahrheit, der *ṣahāda*. Die Engel übertreffen uns zwar an guten Werken, aber nicht im Glauben. (...) Alles Gute und Schlechte ist von Gott bestimmt (*taqdīr*). Dennoch tut es (*fiʿl*) der Mensch und wird deswegen auch zu Recht von Gott für seine Handlungen zur Rechenschaft gezogen. Sagt man dies, so hat man die Irrwege der Ġabrīya und der Qadarīya vermieden. Die Ġabriten sprechen Gott die ganze Handlung zu. (...) Die Qadariten dagegen sprechen dem Menschen die ganze Handlung zu. (...) Alle Attribute und Handlungen des Schöpfers sind ungeschaffen. (...) Gott war von jeher Schöpfer, auch bevor er die Schöpfung erschuf. Denn Gott ist unveränderlich. Gott ist aus sich heraus (*bi-dātihī*) im wirklichen Sinne (*bi-l-ḥaqīqa*) wissend und mächtig und besitzt demnach (die Attribute) Wissen und Macht. (...) Die Paradiesbewohner werden Gott sehen, aber wir vermögen nicht zu sagen, wie, und haben dafür keinen anschaulichen Vergleich (*bi-lā miṭāl wa-lā kaifa*).«⁵⁹

Der meistzitierte Theologe Samarkands im elften Jahrhundert war Abū Manṣūr al-Māturīdī (st. 944), der, je nach Blickwinkel der jeweiligen Betrachter, mitunter als typischer Vertreter der ḥanafitischen Tradition Transoxaniens dargestellt wird, während andere ihn auf eine Stufe mit Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī stellen und seine Rolle als Begründer der zweiten sunnitischen Richtung des *kalām* hervorheben. Neuere Studien haben gezeigt, dass das eine wie das andere Bild überzogen ist.⁶⁰ Während Māturīdī zwar in der ḥanafitischen Tradition verwurzelt war, suchte er, anders als seine Vorgänger, die Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von Gegnern. Teils handelt es sich dabei um Gruppierungen, die zu seinen Lebzeiten in Samarkand in Erscheinung getreten sind, teils um solche, von denen lediglich Kunde nach Transoxanien gelangt war. Dies führt dazu, dass Māturīdī sich auch der dialektischen Methode des *kalām* bediente, wobei er die Lehren der Ḥanafīya im Zuge der Widerlegung anderslautender Vorstellungen und der Verteidigung der eigenen Sichtweisen häufig tiefer durchdrang und weiterentwickelte und in ein größeres theologisches System einzuordnen suchte. Die wesentlichen Impulse gingen dabei von einer Reihe von

58 Wensinck, *Muslim Creed*, S. 102ff. – Vgl. dazu van Ess, »Kritisches«; Rudolph, *Al-Māturīdī*, S. 57ff. – Die Verfasserschaft des *Šarḥ al-Fiqh al-akbar* ist ungeklärt. Vgl. Rudolph, *Al-Māturīdī*, S. 361ff.

59 *Kitāb as-Sawād al-aʿzam ʿalā maḏhab al-imām al-aʿzam Abi Ḥanīfa*, übers. Rudolph, *Al-Māturīdī*, 122–29.

60 Vgl. Madelung, »Spread«; Rudolph, *Al-Māturīdī*.

Denkern bzw. Gruppierungen aus: im Bereich der Muʿtazila ist zunächst der prominente Bagdader Theologe Kaʿbī zu nennen, ein Zeitgenosse Māturīdīs, der ebenfalls aus Transoxanien (Balḥ) stammte, wohin er nach seinem Studium in Bagdad wieder zurückkehrte und wo er bis zu seinem Tod 931 wirkte. Māturīdī kannte die Schriften weiterer irakischer Muʿtaziliten, wobei seine Bewertung sich nicht immer mit den irakischen Gegebenheiten deckt. So betrachtete er beispielsweise Ibn ar-Rāwandī, im Gegensatz zur irakischen Tradition, die ihn als Ketzer einstufte, als Vertreter der Muʿtazila. Im nichtmuslimischen Umfeld suchte Māturīdī, wie dies die Theologen im Irak taten, die Kontroverse mit Dualisten unterschiedlicher Spielarten, und er befasste sich intensiv mit den diversen christologischen Entwürfen.

Anders als seine ḥanafitischen Vorgänger entwickelte Māturīdī eine differenzierte Epistemologie, die zwischen den Erkenntnismitteln der Sinneswahrnehmung, rationalen Schlussfolgerungen und den Aussagen aus der Offenbarung unterschied. In Anlehnung an muʿtazilitische (und im Übrigen frühere ḥanafitische) Vorstellungen und gegen den Wertesubjektivismus der Ašʿariten postulierte Māturīdī, dass der Mensch mittels des Verstandes die Existenz Gottes nachweisen und gute von schlechten Handlungen unterscheiden könne. Allerdings ging er hierbei nicht, wie bei der Muʿtazila der Fall, von einem Werteobjektivismus aus. Vielmehr sei es Gott, der die Normen setze, und – dies im Gegensatz zur Auffassung der Ašʿariten, denen zufolge Gottes Normen für ihn selbst nicht gelten – er halte sich selbst anschließend daran, was mit dem Attribut der Weisheit Gottes umschrieben wird. Das so entstandene System von Normen ist somit stabil und für Menschen intelligibel. In seinen ontologischen Vorstellungen orientierte Māturīdī sich ebenfalls an muʿtazilitischen Vorbildern, obwohl dies ein bei ihm wenig entwickelter Bereich ist. In seiner Attributenlehre folgte Māturīdī teils der früheren ḥanafitischen Tradition, berücksichtigte aber auch die Weiterentwicklungen der Karrāmiya⁶¹, die er weiter verfeinerte. Māturīdī unterschied zwischen Wesens- und Tatattributen. Zu ersteren zählte er die freie Wahl, die Macht und den Willen Gottes sowie dessen Wissen. Ein Tatattribut hingegen ist das »Erschaffen« (*takwīn*). Im Unterschied zu muʿtazilitischen Vorstellungen sind die Wesensattribute eigenständige, mit Gottes Existenz nicht identische Entitäten, und selbst die Tatattribute sind anfangslos und urewig. Weiterhin lässt sich kein göttliches Attribut mit einer menschlichen Eigenschaft vergleichen. Mit Verstandes- und Schriftargumenten verteidigte Māturīdī weiterhin die ḥanafitische Position der Schau Gottes im Paradies, und ebenso vertrat er die Vorstellung, dass Gott, wie im Koran geschrieben (20:5; 7:54), auf dem Thron sitze, ohne dass dies jedoch die rationale Erkenntnis einschränke, dass Gott an keinem Ort sein könne. In seiner Handlungstheorie führte Māturīdī die ḥanafitische Grundposition des Mittelweges zwischen Qadariten und Ğabriten fort, die er in Auseinandersetzung mit den Muʿtaziliten und unter Übernahme karrāmitischer Elemente weiterentwickelt. Eine Tat umfasst mehrere Aspekte, die teils mit Gott, teils mit dem Menschen verbunden werden. Dabei »erschafft« Gott die Handlungen, während der Mensch sie »ausführt«. Zudem ist die freie Wahl des Menschen insofern sichergestellt, als diesem das Vermögen

61 Vgl. hierzu Zysow, »Karrāmiyya«.

(*istiṭā'a*) zu jeweils entgegengesetzten Handlungen zukommt. Weiterhin unterschied Māturidī zwischen *qudra* und *istiṭā'a*: ersteres bezeichnet die allgemeine Verfügbarkeit von Körper und Verstand, die Voraussetzung also für jegliches planmäßige Handeln, die immer gegeben ist. Letzteres hingegen versetzt den Menschen in die Lage, die konkrete Handlung sowie ihr Gegenteil auszuführen. Dieses Vermögen wird dem Menschen erst im Moment der Handlung selbst zuteil. Somit schuf Māturidī eine Synthese, mit deren Hilfe sichergestellt war, dass dem Menschen von Gott keine Verpflichtungen auferlegt werden, die dieser nicht erfüllen könnte, während andererseits Gott bei den Taten des Menschen einen direkten Einfluss behält.

Die von Māturidī neubegründete Richtung setzte sich in Transoxanien nicht unmittelbar durch. Von seinem Anhänger Abū Salama as-Samarqandī einmal abgesehen, blieb die Mehrzahl der Theologen der traditionellen ḥanafitischen Richtung treu. Die entscheidende Wende geschah gegen Ende des zehnten, Beginn des elften Jahrhunderts, als sich nämlich Nišāpūr zu einem neuen Zentrum aš'aritischer Gelehrsamkeit entwickelte. Die ḥanafitischen Theologen waren nun einer scharfen Konkurrenz in unmittelbarer Umgebung ausgesetzt und besannen sich auf die diskursive Theologie Māturidīs. Schlüsselfiguren in diesem Prozess waren Abū l-Yusr al-Pazdawī (st. 1100) und Abū l-Mu'īn an-Nasafī (st. 1114).⁶² Die weitere Verbreitung der ḥanafitisch-maturiditischen Tradition in Richtung Westen begann Mitte des elften Jahrhunderts im Zuge der Expansion der türkischen Seldschuken.⁶³ Bedingt durch die mamlukische Religionspolitik im 14. Jahrhundert stand das Anliegen der Verständigung der unterschiedlichen sunnitischen Theologien im Vordergrund, und so entwickelte sich eine ganz eigene Literaturgattung, die die Theologien von Aš'ariya und Māturidiya verglich mit dem Ziel, die Unterschiede soweit wie möglich zu minimieren, ein Trend, der auch in osmanischer Zeit intensiv weitergeführt wurde.⁶⁴

7 Theologisches Denken in der Schia

Als Begründer theologischen Denkens in der Zaidiya gilt der Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm (st. 860).⁶⁵ Unter dem Einfluss christlicher Theologen wich er von der Dogmatik der frühen kufischen Schule ab, indem er die Willensfreiheit des Menschen und die radikale Verschiedenheit Gottes von seiner Schöpfung lehrte. Damit ebnete Qāsim den Weg für eine Rezeption mu'tazilitischer Vorstellungen durch die Zaidiya, die mit seinem Enkel, dem Imām al-Hādī ilā l-ḥaqq (st. 911), begann. Letzterer orientierte sich theologisch an den Lehren der Schule von Bagdad. Die Schriften Qāsim und Hādīs prägten das doktri-

62 Vgl. Rudolph, *al-Māturidī*, S. 356ff.; Madelung, »Abu l-Mu'īn al-Nasafī«.

63 Dieser Prozess wurde im Detail analysiert von Madelung, »Spread«.

64 Beispiele für derlei Werke sind Tāğ ad-Dīn as-Subkī (st. 1370) *Nūniya*, Ibn Kamāl Pāšās (st. 1534) *R. al-ḥtilāf baina l-Ašā'ira wa-l-Māturidiya* oder auch Abū 'Uḍbas (st. nach 1759) *ar-Rauḍa al-bahiya fimā baina l-Ašā'ira wa-l-Māturidiya*. Die wesentlichen Texte dieser Gattung sind zusammengestellt bei Badeen, *Sunnitische Theologie*.

65 Vgl. die bis heute grundlegende Studie zur Entwicklung der Theologie unter den Zaiditen, Madelung, *al-Qāsim ibn Ibrāhīm*. Vgl. ferner Schwarb, »Mu'tazilism in the Age of Averroes,« S. 264–76.

näre Denken der Zaiditen im Jemen über mehrere Jahrhunderte. Die beiden Imame galten auch den Anhängern der im elften Jahrhundert entstandenen zaiditischen Sekte der Muṭarrifiya als zentrale Autoritäten, auch wenn die Muṭarrifiten eine eigene Naturphilosophie entwickelten. Unter den Zaiditen an der Südküste des Kaspischen Meers setzte sich seit Ende des zehnten Jahrhunderts die Schule von Basra und besonders die Bahšamiya durch. Im Kreis der Kollegen und Schüler ‘Abd al-Ġabbārs fanden sich zahlreiche Zaiditen, darunter die beiden Brüder und späteren Imame an-Nāṭiq bi-l-ḥaqq (Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusain, st. 1033) und al-Mu‘aiyad bi-llāh (Abū l-Ḥusain Aḥmad b. al-Ḥusain, st. 1020). Die Lehren der Bahšamiya wurden über die nachfolgenden Generationen hinweg von zaiditischen Gelehrten besonders in Raiy weitertradiert, wobei den Familien der Farrazādīs und der Maz(r)daks besondere Bedeutung zukam.⁶⁶ Im Zuge der politischen Vereinigung der zaiditischen Staaten an der Südküste des kaspischen Meers und im Jemen unter dem Imām Abū Ṭālib *al-aḥīr* (st. 1126) begann ein umfangreicher Wissenstransfer aus Iran in den Jemen. Im Zuge dessen gelangte auch das bahšamitische Gedankengut dorthin und wurde rasch zur führenden Lehre. Gleichwohl gab es immer auch solche Gelehrte, die der weitreichenden Rezeption mu‘tazilitischen Denkens kritisch gegenüberstanden. Neben der Muṭarrifiya traten im Jemen des 13. Jahrhunderts weitere Theologen auf den Plan, die den bahšamitischen *kalām* kritisierten bzw. ablehnten. Saiyid Ḥumaidān b. Yaḥyā etwa verfasste zahlreiche Schriften, in denen er die Verwendung der mu‘tazilitischen Disputationspraxis verurteilte und eine auf die Aussagen der frühen Imāme ausgerichtete Theologie forderte. ‘Abd Allāh b. Zaid al-‘Ansī (st. 1268), der wohl einflussreichste Theologe seiner Zeit im Jemen, suchte ebenfalls nach einer stärkeren Ausrichtungen an den Glaubenslehren der frühen Imāme, blieb aber zugleich der Methodik des *kalām* treu. Allerdings orientierte er sich zunehmend an Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und Ibn al-Malāḥimī, während er der Bahšamiya gegenüber distanziert eingestellt war.⁶⁷ Alle genannten Richtungen fanden in den nachfolgenden Jahrhunderten Anhänger und wurden weitertradiert.

Die Imamiten begneten der Mu‘tazila wesentlich reservierter als die Zaiditen, was in der spezifisch imamitischen Imamatsvorstellung begründet ist. Besonders die mit dem Prinzip der Verheißung und Drohung (*al-wa‘d wa-l-wa‘id*) verbundenen mu‘tazilitischen Lehren waren damit nicht vereinbar, und auch sonst betonten die Imamiten die Unterschiede zum mu‘tazilitischen Gedankengut stärker als die Zaiditen.⁶⁸ Die Rezeption der mu‘tazilitischen Schultradition begann ab der »kleinen« Verborgenheit des zwölften Imāms (ab 874) mit Ibn Qiba ar-Rāzī (st. vor 931) sowie Angehörigen der prominenten Naubaḥt-Familie. Rund ein Jahrhundert später vertrat der Ṣaiḥ al-Mufīd (st. 1022) mit Einschränkungen die Doktrin der Schule von Bagdad.⁶⁹ In den folgenden Generationen setzte sich eine stärkere Orientierung an den Lehren der Bahšamiya durch. Eingeleitet wurde dies durch Mufīds Schüler, den Ṣarīf al-Murtaḍā, der möglicherweise auch zu ‘Abd al-Ġabbārs Studenten gehört hatte.⁷⁰

66 Vgl. hierzu die einschlägigen Studien von Ḥasan Anṣārī (<http://ansari.kateban.com>).

67 Vgl. Ansari/Schmidtke, *Zaydī Mu‘tazilism*.

68 Allgemein zur Rezeption mu‘tazilitischen Denkens durch die Imāmiya, vgl. Madelung, »Imamism«.

69 Vgl. Schwarb, »Mu‘tazilism in the Age of Averroes,« S. 262–64.

70 Vgl. Ansari/Schmidtke, *Reception*.

Ab Ende des zwölften Jahrhunderts gewannen die Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs und Ibn al-Malāḥimīs unter den imamitischen Theologen an Bedeutung, angefangen mit Sadīd ad-Dīn Maḥmūd b. ‘Alī al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī (st. nach 1204).⁷¹ Mit ihm wird al-Ḥilla zum führenden Zentrum imamitischen theologischen Denkens, wo der *kalām* zudem nun einen gleichberechtigten Platz neben anderen Disziplinen einnimmt.

8 Theologie unter veränderten Voraussetzungen: Die Öffnung zur Philosophie und Mystik

Während sich der *kalām* über Jahrhunderte hinweg zunächst weitgehend isoliert von der Philosophie entwickelte, änderte sich dies im Laufe des elften Jahrhunderts zunehmend. Es beginnt zunächst in der Mu‘tazila mit Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, der neben seiner theologischen Ausbildung bei ‘Abd al-Ġabbār al-Hamadānī auch Medizin und Philosophie studiert hat. Die von ihm vorgenommene Revision des traditionellen Gottesbeweises der *mutakallimūn*, die eindeutig unter dem Einfluss der Philosophie geschah, wurde bereits erwähnt. Eine umfassende und tiefgreifende Auseinandersetzung mit der Philosophie geschieht dann in der Aš‘ariya durch Abū Ḥāmid al-Ġazālī (st. 1111) in seinem *Tahāfut al-falāsifa*,⁷² und auf mu‘tazilitischer Seite durch Ibn al-Malāḥimī in seiner *Tuḥfat al-mutakallimīn fi r-radd ‘alā l-falāsifa*.⁷³ Mit diesen Werken werden die Grenzlinien zwischen Theologie und Philosophie abgesteckt. Zudem gehört das Studium der Philosophie ab dem zwölften Jahrhundert zum Standardcurriculum angehender Theologen jeglicher Richtung.⁷⁴ Dies hat Auswirkungen auf Charakter und Inhalte theologischer Werke, denen nun ausführliche Prolegomena zu Ontologie und Epistemologie vorangestellt werden, die der Philosophie entlehnt sind, während klassische Formen der Disputationstechnik durch aristotelische Logik ersetzt wurden. Während Ḡazālī mit seinem umfangreichen und vielschichtigen Œuvre, dessen Einfluss auf die nachfolgende Ideengeschichte kaum überschätzt werden kann, eine ihm eigene Form von Theologie entwickelte,⁷⁵ entstehen mit Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (st. 1209) und seinem Konkurrenten Saif ad-Dīn al-Āmidī (st. 1233) in der Aš‘ariya eine systematische Integration philosophischer Konzepte in den *kalām* und damit einhergehend die Herausbildung eines neuen Typs theologischer *Summae*. Eine ähnliche Entwicklung vollzieht sich in der Imāmīya, beginnend mit Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (st. 1274) und dessen Schüler, al-‘Allāma al-Ḥillī (st. 1325), sowie vereinzelt in der Māturīdīya. Diese neue Form von *kalām* prägt die nachfolgenden Jahrhunderte, zumal die einschlägigen Texte nebst der umfangreichen Kommentarliteratur Teil des

71 Vgl. Schmidtke, *Theology*.

72 Perler/Rudolph, *Occasionalismus*.

73 Madelung, »Ibn al-Malāḥimī’s Refutation«.

74 Vgl. Endress, »Reading Avicenna in the *madrasa*«.

75 Frank, *al-Ghazālī* bezeichnet sie als »higher theology«; vgl. auch Treiger, *Inspired Knowledge*, S. 5; ders., »al-Ghazālī’s Classifications«.

madrassa-Curriculums werden.⁷⁶ Zu den populären Texten im Bereich der Aš'ariya gehören 'Abd Allah b. 'Umar al-Baidāwī (st. 1286) *Ṭawālī' al-anwār*,⁷⁷ 'Aḍud ad-Dīn al-Īḡīs (st. 1345) *Kitāb al-Mawāqif*⁷⁸ und Sa'd ad-Dīn at-Taftāzānī (st. 1390) *Maqāṣid al-Maqāṣid*, die in den nachfolgenden Jahrhunderten in weiten Teilen der islamischen Welt (von Nordafrika bis nach Zentralasien und Indien) kontinuierlich gelesen und kommentiert wurden. Charakteristisch für jene spätere Zeit ist etwa der Theologe/Philosoph al-Ġurġānī (st. 1413), der in seinem ansonsten stark philosophisch geprägten Denken mu'tazilitische und aš'arische Elemente miteinander verband, so dass eine Zuordnung seiner theologischen Lehren zur einen oder anderen Richtung gar nicht mehr möglich ist. Im Bereich der Imāmiya ist das *Kitāb al-Taḡrīd* Naṣir ad-Dīn aṭ-Ṭūsī zu nennen, das über mehrere Jahrhunderte hinweg von imāmischen wie sunnitischen Autoren immer wieder kommentiert wurde.⁷⁹ Ein systematischer Versuch der Integration von Philosophie und Mystik in den *kalām*, verbunden mit dem Anliegen, die doktrinären Unterschiede zwischen Mu'tazila und Aš'ariya zu nivellieren, wurden im Bereich der Imāmiya später von Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsā'i (st. nach 1501) und – unter anderen Vorzeichen – von Ṣadr ad-Dīn aš-Šīrāzī (»Mullā Ṣadrā«, st. 1641) unternommen.⁸⁰ Zwölferschiitische Denker identifizierten dabei die auf dieser Grundlage formulierten Dogmen mit den Lehren der Imāme. Auch in der traditionellen Ḥanbalīya wurden seit dem elften Jahrhundert zunehmend die Methoden des *kalām* verwendet. Höhepunkt dieser Entwicklung ist hier im 14. Jahrhundert das Œuvre Ibn Taimīyas (st. 1328). Dieser war mit den unterschiedlichen theologischen und philosophischen Strömungen seiner Zeit wohlvertraut und hat das frühere Schrifttum aš'arischer wie mu'tazilitischer Denker ausführlich rezipiert. Seine Kritik richtete sich auch weniger gegen den *kalām* und dessen rationale Methoden *per se* – er hielt diese vielmehr für mit der Offenbarung vereinbar und bediente sich selbst der Methode des *kalām* sowie zahlreicher der Philosophie entnommener Konzepte – sondern vielmehr gegen die in seinen Augen falsche Ansicht, dass sich die Erkenntnisse der Vernunft von denen, die sich aus der Offenbarung ergeben, unterscheiden. In seinen zahlreichen dogmatischen Schriften wies er Gott und der Lehre von der göttlichen Einheit (*tauḥīd*) die zentrale Bedeutung zu. Besonders seine Verknüpfung der von ihm formulierten unterschiedlichen Formen des *tauḥīd*, nämlich Gott als alleinigem Schöpfer (*tauḥīd al-rubūbiya*) und Gott als dem einzig Anzubetenden (*tauḥīd al-ulūhiya* bzw. *tauḥīd al-ibāda*), spielte eine zentrale Rolle im doktrinären Denken Ibn 'Abd al-Wahhābs (st. 1792) und der von ihm begründeten Wahhābiya sowie auch im Denken der damaligen Salafiya. Im osmanischen Reich wurde besonders im 15. Jahrhundert, aber auch darüber hinaus, eine staatlich geförderte theologisch-philosophische Debattenkultur gepflegt, in deren Mittelpunkt Ġazālī's Kritik an den Philosophen in seinem *Tahāfut al-falāsifa* stand. Bis ins 18. Jahrhundert hinein wurden Kommentare, Kritiken und Revisionen zu diesem Werk von osmanischen

76 Vgl. hierzu im einzelnen Eichner, *The Post-Avicennan Philosophical Tradition*.

77 Calverley/Pollock, *Nature*.

78 Vgl. van Ess, *Erkenntnislehre*.

79 Vgl. Mar'aṣī/Ḥū'ī, *Kitābsināsi*.

80 Schmidtke, *Theologie*.

Gelehrten verfasst, die ihr Denken vor allem aus der aš'aritischen und der ḥanafisch-māturīditischen Tradition speisten, ergänzt durch eine intime Kenntnis der Philosophie.

Während die Mehrzahl der genannten Entwicklungen, besonders seit dem 13. Jahrhundert, bislang nur punktuell erschlossen sind, ist es durchaus aufschlussreich, dass die moderne Forschung ihrerseits auch Einfluss auf dogmatische Entwicklungen in der zeitgenössischen islamischen Welt genommen hat und zumindest teilweise noch nimmt. Ein prominentes Beispiel ist die Bewegung der sogenannten Neo-Mu'tazila, die besonders in Ägypten infolge der spektakulären Entdeckungen umfangreichen mu'tazilitischen Schrifttums im Jemen während der 1950er Jahre erheblichen Aufwind erfuhr.⁸¹ Gegenwärtig hat es allerdings den Anschein, dass diese Entwicklung aufgrund der ständig wachsenden Popularität salafistischer Tendenzen weitgehend verdrängt wird und dass literalistische Entwürfe wie die des Andalusiers Ibn Ḥazm (st. 1064) – dessen Werke zu seinen Lebzeiten zumeist verbrannt wurden – zunehmend Zulauf erfahren.

Bibliographie

- ‘Abd al-Ġabbār al-Hamadānī, *Faḍl al-i’tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu’tazila*, hrsg. von Fu’ād Saiyid, Tunis 1974.
- Abrahamov, Binyamin, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh 1998.
- Adang, Camilla, Wilferd Madelung und Sabine Schmidtke, *Başran Mu’tazilite Theology: Abū ‘Alī Muḥammad b. Khallād’s Kitāb al-uṣūl and its reception. A Critical Edition of the Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yahyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī (d. 424/1033)*, Leiden 2011.
- Adang, Camilla, Sabine Schmidtke und David Sklare (Hrsg.): *A Common Rationality: Mu’tazilism in Islam and Judaism*, Würzburg 2007.
- Allard, Michel, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d’al-Aš‘arī et de ses premiers grands disciples*, Beirut 1965.
- Ansari, Hassan und Sabine Schmidtke, *The Reception of al-Shaykh al-Ṭūsī’s Theological Writings in 6th/12th century Syria. Facsimile Edition of ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī b. Muḥammad al-Ḥusaynī’s Commentary on al-Ṭūsī’s Muqaddima (MS Atif Efendi 1338/1)*, Teheran 2013.
- Ansari, Hassan und Sabine Schmidtke, »The Zaydī reception of Ibn Khallād’s *Kitāb al-Uṣūl*: The *ta’liq* of Abū Ṭāhir b. ‘Alī al-Ṣaffār,« *Journal asiatique* 298/2010/275–302.
- Ansari, Hassan und Sabine Schmidtke, »Mu’tazilism after ‘Abd al-Jabbār: Abū Rashīd al-Nisābūrī’s *Kitāb Masā’il al-khilāf fi l-uṣūl* (Studies on the transmission of knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c. 1),« *Studia Iranica* 39/2010/227–78.
- Ansari, Hassan und Sabine Schmidtke, *Zaydī Mu’tazilism in 7th/13th century Yemen: The theological thought of ‘Abd Allāh b. Zayd al-‘Ansī (d. 667/1268)* [in Vorbereitung].
- Badeen, Edward, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg 2008.
- Becker, C.H., »Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung,« *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 26/1912/175–95.
- Bin Ramli, Harith, »The Predecessors of Ash‘arism: Ibn Kullāb, al-Muḥāṣibī and al-Qalānisī,« in: S. Schmidtke (Hrsg.), *Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford [im Druck].
- Calverley, Edwin E. und James W. Pollock, *Nature, man and God in medieval Islam: Abd Allah Baydawi’s text, Tawālī‘ al-anwar min matalī‘ al-anzar, along with Mahmud Isfahani’s commentary, Matalī‘ al-anzar, sharḥ Tawālī‘ al-anwar*, Leiden 2002.
- Cook, Michael, »The Origins of Kalām,« *BSOAS* 43/1980/32–43.

81 Vgl. oben Fn. 36.

- Crone, Patricia, »Ninth-Century Muslim Anarchists,« *Past and Present* 167/2000/3–28.
- Daiber, Hans, *Wāṣil ibn ‘Aṭā’ als Prediger und Theologe: Ein neuer Text aus dem 8. Jahrhundert n. Chr.*, Leiden 1988.
- Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu‘tazilī Cosmology*, Leiden 1994.
- Eichner, Heidrun, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy. Philosophical and Theological summae in Context*, Habilitationsschrift, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2009.
- Endress, Gerhard, »Reading Avicenna in the madrasa: Intellectual genealogies and chains of transmission of philosophy and the sciences in the Islamic East,« in: James E. Montgomery (Hrsg.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Louvain 2006, S. 371–422.
- Ess, Josef van, *Anfänge muslimischer Theologie*, Beirut 1977.
- Ess, Josef van, *Die Erkenntnislehre des ‘Adudaddin al-Ici*. Übersetzung und Kommentar des 1. Buches seiner Mawaqif, Wiesbaden 1966.
- Ess, Josef van, »Ibn Kullāb und die Miḥna,« *Oriens* 18/1965–66/92–142
- Ess, Josef van, »Kritisches zum Fiḥḥ akbar,« *Revue des études islamiques* 54/1986/327–38.
- Ess, Josef van, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinierter Überlieferung*, Berlin 1975.
- Ess, Josef van, »Die Mu‘tazilitenbiographien im Fihrist und die mu‘tazilitische biographische Tradition,« *Ibn an-Nadīm und die mittelalterliche arabische Literatur: Beiträge zum ersten Johann Wilhelm-Fück Kolloquium (Halle 1987)*, Wiesbaden 1996, S. 1–6.
- Fierro, Maribel, »The Religious Policy of the Almohads,« in: S. Schmidtke (Hrsg.), *Oxford Handbook of Islamic Theology*, [im Druck].
- Frank, Richard M., *Beings and their attributes: The teaching of the Basrian school of the Mu‘tazila in the classical period*, Albany 1978.
- Frank, Richard M., »The divine attributes according to the teachings of Abu l-Hudhayl al-‘Allāf,« *Le Muséon* 82/1968/451–506.
- Frank, Richard M., »The Neoplatonism of Ḡahm b. Ṣafwān,« *Le Muséon* 78/1965/395–424.
- Frank, Richard M., »The science of kalām,« *Arabic Sciences and Philosophy* 2/1992/7–37.
- Gilliot, Claude, »La théologie musulmane en Asie centrale et au Khorasan,« *Arabica* 49/2002/135–203.
- Gimaret, Daniel, »Bibliographie d’Aš‘arī: un réexamen,« *Journal Asiatique* 273/1985/223–92.
- Gimaret, Daniel, »Cet autre théologien sunnite: Abū l-‘Abbās al-Qalānīsī,« *Journal Asiatique* 277/1989/227–62.
- Gimaret, Daniel, *La doctrine d’al-Ash‘ari*, Paris 1990.
- Gimaret, Daniel, »Matériaux pour une bibliographie des Ḡubbā‘ī,« *Journal Asiatique* 264/1976/277–332.
- Gimaret, Daniel, »Matériaux pour une bibliographie des Jubba‘ī: Note complémentaire,« in: M.E. Marmura (Hrsg.), *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany 1984, S. 31–38.
- Gimaret, Daniel, *Une Lecture Mu‘tazilite du Coran. Le Tafsīr d’Abū ‘Alī al-Djubbā‘ī (m. 303/915), partiellement reconstitué à partir de ses citeurs*, Louvain/Paris 1994.
- Gimaret, Daniel, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980.
- Gwynne, R.W., *The »Tafsīr« of Abu ‘Alī al-Jubba‘ī: First Steps Toward a Reconstruction, with Texts, Translation, and Biographical Introduction and Analytical Essay*, PhD dissertation, University of Washington 1982.
- Hildebrandt, Thomas, *Neo-Mu‘tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Leiden 2007.
- Holtzman, Livnat, »Does God Really Laugh? Appropriate and inappropriate descriptions of God in Islamic traditionalist Islam,« in: A. Classen (Hrsg.), *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times*, Berlin 2010, S. 165–200.
- Kulinich, Alena, *Representing »a blameworthy tafsīr«: Mu‘tazilite exegetical tradition in al-Jāmi‘ fī tafsīr al-Qur‘ān of ‘Alī ibn ‘Īsā al-Rummānī (d. 384/994)*, PhD dissertation, School of Oriental and African Studies, London 2012.
- Madelung, Wilferd, »Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī’s proof for the existence of God,« in: James E. Montgomery (Hrsg.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Louvain 2006, S. 273–80.

- Madelung, Wilferd, »Abu l-Muʿin al-Nasafī and Ashʿarī theology,« in: C. Hillenbrand (Hrsg.), *Studies in honour of Clifford Edmund Bosworth*. Volume II. Sultan's turret: Studies in Persian and Turkish culture, Leiden 2000, S. 318–330.
- Madelung, Wilferd, »Ibn al-Malāḥimī's Refutation of the Philosophers,« in: Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare (Hrsg.), *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*, Würzburg 2007, S. 331–36.
- Madelung, Wilferd, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.
- Madelung, Wilferd, »Imamism and Muʿtazilite Theology,« in: T. Fahd (Hrsg.), *Le Shiʿisme imāmite*, Paris 1970, S. 13–29.
- Madelung, Wilferd, »The Spread of Māturidism and the Turks,« *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos (Coimbra-Lisboa 1968)*, Leiden 1971, S. 109–168.
- Madelung, Wilferd und Sabine Schmidtke, *Rational theology in interfaith communication: Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Muʿtazilī theology among the Karaites in the Fatimid Age*, Leiden 2006.
- Makdisi, George, »Ashʿarī and the Ashʿarites in Islamic Religious History,« *Studia Islamica* 17 (1962), S. 37–80; 18 (1963), S. 19–39.
- Marʿašī, Maḥmūd und ʿAlī Ṣadrāyī Ḥūyī, *Kitābšīnāsi-i Taḡrīd al-iʿtiqād*, Qom 2003.
- Mourad, Suleiman, *Early Islam between Myth and History: Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE)*, Leiden 2006.
- Ngyuen, Martin, *Sufi Master and Qurʾan Scholar: Abū l-Qāsim al-Qushayrī and the Laṭāʾif al-Ishārāt*, Oxford 2012.
- El Omari, Racha, *Abu l-Qāsim al-Kaʿbi/al-Balkhī and the Baghdādī Muʿtazilite School*, Leiden [in Vorbereitung].
- Perler, Dominik und Ulrich Rudolph, *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen 2000.
- Ringgren, Helmer, *Studies in Arabic Fatalism*, Uppsala/Wiesbaden 1955.
- Rudolph, Ulrich, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997.
- Schmidtke, Sabine (Hrsg.), *Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford [im Druck].
- Schmidtke, Sabine, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts: Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ḡumhūr al-Aḥsāʾī (um 838/1434–35-nach 905/1501)*, Leiden 2000.
- Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*, Berlin 1991.
- Schmidtke, Sabine und Jan Thiele, *Preserving Yemen's Cultural Heritage: The Yemen Manuscript Digitization Project*, Sanaa 2011.
- Schwarz, Gregor, »Muʿtazilism in a 20th century Zaydī Qurʾān commentary,« *Arabica* 59/2012/371–402.
- Schwarz, Gregor, »Muʿtazilism in the Age of Averroes,« in: P. Adamson (Hrsg.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, London 2011, S. 251–82.
- Stroumsa, Sarah, »The Beginnings of the Muʿtazila Reconsidered,« *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 13/1990/263–93.
- Tannous, Jack, »Between Christology and Kalām? The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes,« in: G. Kiraz (Hrsg.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, NJ 2008, pp. 671–716.
- Thiele, Jan, »La causalité selon al-Ḥākim al-Ġišumī,« *Arabica* 59/2012/291–318.
- Thiele, Jan, *Kausalität in der muʿtazilitischen Kosmologie. Das Kitāb al-Muʿattirāt wa-miftāḥ al-muškilāt des Zayditen al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ (st. 584/1188)*, Leiden 2011.
- Thiele, Jan, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ*, Leiden 2013.
- Treiger, Alexander, »Origins of Kalām,« in: S. Schmidtke (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford [im Druck].
- Treiger, Alexander, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's theory of mystical cognition and its Avicennian foundation*, London 2012.
- Wensinck, A.J., *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932.
- Zysow, Aron, »Karrāmiyya,« in: S. Schmidtke (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford [im Druck].