

Paul Sander ·
Zwischen Charisma und Ratio

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 183

begründet

von

Klaus Schwarz

herausgegeben

von

Gerd Winkelhane

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 183

Paul Sander

Zwischen Charisma und Ratio

**Entwicklungen in der frühen imāmitischen
Theologie**



KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1994

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Sander, Paul:

Zwischen Charisma und Ratio : Entwicklungen in der frühen
imāmitischen Theologie / Paul Sander. - Berlin : Schwarz, 1994
(Islamkundliche Untersuchungen ; Bd. 183)

Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 1992

ISBN 3-87997-236-2

NE: GT

Alle Rechte vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages
ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Gerd Winkelhane, Berlin 1994.

Klaus Schwarz Verlag GmbH, Postfach 41 02 40, D-12112 Berlin

ISBN 3-87997-236-2

Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-12099 Berlin

Die vorliegende Arbeit wurde 1992 vom Fachbereich Historisch-Philologische Wissenschaften der Georg-August-Universität Göttingen als Dissertation angenommen. Da ich am Text der Arbeit keine wesentlichen Änderungen vorgenommen habe, sind manche Unebenheiten der Tatsache zuzuschreiben, daß es sich um ein Erstlingswerk handelt. Eines jedoch habe ich ganz bewußt in dieser Form gestaltet: Die konsequente -auf den Leser möglicherweise monoton wirkende- Strukturierung der Arbeit nach den theologischen Themata. Eine derart strikte und schematische Einteilung hat zwar den Nachteil der schlechteren Lesbarkeit, sie verfolgt aber das Ziel der größeren Übersichtlichkeit. Diese Arbeit ist, neben ihrer Forschungsaussage, auch gedacht als eine Art Nachschlagewerk zu einzelnen Themen der islamischen Theologie und ihrer Behandlung durch bestimmte Theologen. Diesem Zweck dienen auch die zahlreichen und -wie ich hoffe- präzisen Belege sowie der Themenindex am Schluß.

Mein Dank gilt zunächst Prof. Dr. Tilman Nagel vom Seminar für Arabistik der Universität Göttingen, der diese Arbeit nicht nur angeregt, sondern auch interessiert und konstruktiv in ihrer Entstehung begleitet hat. Viele gute Ratschläge verdanke ich Prof. Dr. Dr. Gernot Wießner vom Seminar für Allgemeine Religionsgeschichte. Mit Rat und Tat haben mir ferner zur Seite gestanden: Prof. Dr. Lutz Richter-Bernburg, Frau Antje Wendtland und Herr Klaus Küster. Vor allem aber danke ich meiner Frau, ohne die es mir sicher nicht möglich gewesen wäre, die Arbeit in dieser Form fertigzustellen.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung

1.1. Einführung	3
1.2. Der bisherige Forschungsstand - Darstellung und Bewertung	5

2. Grundlagen der Untersuchung

2.1. Die theologischen Leitthematata der Untersuchung	25
2.2. Die Glaubenslehren der Sunniten und der Mu'taziliten	28
2.2.1. Die theologischen Positionen der Sunna	29
2.2.2. Die theologischen Positionen der Mu'tazila	55

3. Frühe Entwicklungsstufen der imāmitischen Theologie

3.1. Die Theologie al-Mufids	
3.1.1. Leben und Werk al-Mufids	82
3.1.2. Das theologische System al-Mufids	84
3.1.3. Innere Widersprüche in der Theologie al-Mufids	120
3.2. Die Glaubenslehren in den Traditionssammlungen	
3.2.1. Leben und Werk al-Barqīs und al-Kulainīs	123
3.2.2. Die theologischen Aussagen in den Traditionssammlungen	129
3.3. Die Theologie Ibn Bābūyas	
3.3.1. Leben und Werk Ibn Bābūyas	165
3.3.2. Das theologische System Ibn Bābūyas	166

4. Schlußfolgerungen

4.1. Die Entwicklung der imāmitischen Glaubensvorstellungen vom Ende des 9. Jahrhunderts bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts n. Chr.	183
4.2. Die Einordnung der imāmitischen Theologie	211

<u>Literaturverzeichnis</u>	217
-----------------------------	-----

<u>Themenindex</u>	225
--------------------	-----

1. Einleitung

1.1. Einführung

Die Frage, ob der Mensch in seinem Handeln frei ist oder ob ihm Handeln und Schicksal von Kräften vorherbestimmt werden, die sich menschlicher Einflußnahme entziehen, ist in zahlreichen Religionen Gegenstand theologischer Erörterung. Von der Beantwortung dieser Frage hängt unter anderem auch die Begründung ab, die eine Religion für die Existenz des Bösen in der Welt gibt. In Religionen, die geprägt sind von der Vorstellung eines allmächtigen und gerechten Gottes, steht die Erörterung dieses Themas daher in engem Zusammenhang mit der Problematik der Theodizee¹, der Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen in der Welt². Der enge Zusammenhang zwischen einer bestimmten Gottesvorstellung und der Frage nach der Rechtfertigung für das Böse in der Welt erklärt den bedeutenden Stellenwert, den die Problematik der Theodizee sowohl in der jüdischen und christlichen als auch in der islamischen Theologie einnimmt³.

In der islamischen Theologie werden die Frage, ob der Mensch in seinem Handeln frei oder von der göttlichen Vorherbestimmung abhängig sei, und -damit zusammenhängend- die Frage nach der Verantwortung Gottes für das Böse in der Welt bereits im ersten Jahrhundert nach dem Tod Muḥammads (632 n.Chr.) gestellt⁴. Die jeweils unterschiedliche Beantwortung dieser Fragen durch die einzelnen islamischen Theologenschulen wird in Teilen der modernen Forschung geradezu als das wesentliche Unterscheidungsmerkmal der

¹ Zum Begriff „Theodizee“ vgl. KERN, WALTER: Art. „Theodizee“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10 Bde., Freiburg 1957-1965; X, Sp. 26.

² Zu den Bedingungen für die Entwicklungen einer Theodizee-Lehre vgl. BUCHHOLZ, RENÉ: Art. „Theodizee“, in: KÖNIG, FRANZ und WALDENFELS, HANS (Edd.): *Lexikon der Religionen*, Freiburg 1987, 642f.

³ An dieser Stelle ist es notwendig, die Terminologie der folgenden Arbeit klarzustellen. Wenn im weiteren im Zusammenhang mit den islamischen Glaubenslehren die islamische Gottesbezeichnung *Allāh* mit dem deutschen Wort „Gott“ wiedergegeben wird, so geschieht dies unter dem Vorbehalt, daß die islamische Gottesvorstellung grundsätzlich von den Gottesvorstellungen anderer Religionen zu unterscheiden ist. Das islamische Gottesbild ist geprägt von der Vorstellung der absoluten Transzendenz Gottes, der selbstgenügsam und frei aller menschlichen Regungen die Menschen beherrscht (vgl. z.B. unten Kap. 2.2.1., Abschnitt C) d), S. 40 und Kap. 2.2.2., Abschnitt B) a), S. 70). Daher ist im folgenden der Begriff „Gott“ frei von allen Assoziationen aufzufassen, die ein anderes Gottesbild implizieren. Besonders die bei der Verwendung des Begriffes „Gott“ naheliegende Vermischung des islamischen Gottesbildes mit christlichen Vorstellungen gilt es zu vermeiden.

⁴ Vgl. VAN ESS, JOSEF: Art. „Ḳadariyya“ in: EI², IV, 368-372. Einen allgemeinen Überblick über die Diskussion dieses Themas in der islamischen Theologie bietet HERMANN STEGLECKER in: *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1962, 100-124.

verschiedenen islamischen Glaubensrichtungen betrachtet. Die Tendenz zu einer derartigen Bewertung jedoch ist bereits bei den muslimischen Autoren des Mittelalters selber vorhanden.

Diese Betrachtungsweise der Theologen und Forscher führt dazu, daß die beiden Glaubensrichtungen der Imāmiya (bzw. Zwölfer-Šī'a)⁵ und der Mu'tazila in einer engen Verbindung gesehen werden, weil beide in ihrer entwickelten Form die menschliche Willensfreiheit und die absolute Distanz Gottes von allem Bösen lehren. Eine solche Einordnung erscheint nach einer genaueren Untersuchung jedoch oberflächlich und ist daher zweifelhaft. Zum einen ist zunächst zu klären, ob die beiden genannten Gruppen diese Lehren tatsächlich in so weitgehender Übereinstimmung vertreten, wie allgemein angenommen wird. Zum anderen aber ist viel grundlegender zu untersuchen, inwieweit die zustimmende bzw. ablehnende Stellungnahme einer Glaubensrichtung zur Prädestinationslehre das wesentliche Element des Gottes- und Menschenbildes, und damit der Theologie, der betreffenden Glaubensrichtung darstellt. Es gilt demnach als erstes, festzustellen, welche Elemente für die Theologie einer bestimmten Glaubensrichtung konstitutiv sind, bevor deren Einordnung möglich wird.

Unter dem Blickwinkel dieser Fragestellung liegt die Frühzeit (8. und 9. Jahrhundert n.Chr.) der imāmitischen Theologie weitgehend im Dunkeln. Es ist nicht geklärt, wie die Glaubenslehren der Imāmiten, die als die bedeutendste Gruppe innerhalb der Šī'a zu gelten haben, in die Entwicklung der islamischen Theologie einzuordnen sind. Daher ist es das Ziel dieser Arbeit, die entscheidenden Entwicklungen in der frühen imāmitischen Theologie bis zum Zeitpunkt ihrer weitgehenden Fixierung um das Jahr 1000 n.Chr. zu untersuchen⁶. Darüber hinaus soll gefragt werden, welches die wesentlichen Elemente des imāmitischen Gottes- und Menschenbildes sind. Nur auf der Grundlage dieser Untersuchungen sind ein Verständnis und eine Einordnung der imāmitischen Theologie sinnvoll zu leisten.

⁵ Zu den Begriffen „Imāmiya“ und „Zwölfer-Šī'a“ s.u. Kap. 1.2., S. 5, Anm. 2.

⁶ Die vorliegende Arbeit nimmt nicht für sich in Anspruch, die gesamte Entwicklung der frühen imāmitischen Theologie in allen ihren Aspekten nachzuzeichnen. Eine solche Gesamtdarstellung wird allein schon durch die desolante Quellenlage verhindert. Der Autor vertritt aber durchaus die Auffassung, daß die von ihm dargestellte Entwicklungslinie diejenige ist, die die formative Phase der imāmitischen Theologie grundlegend repräsentiert.

1.2. Der bisherige Forschungsstand - Darstellung und Bewertung

Bei der Betrachtung der Sekundärliteratur¹ zum Thema der Entwicklung der Imāmiya bzw. Zwölfer-Šī'a² fällt auf, daß sie sich im wesentlichen mit den religionspolitischen

¹ Selbstverständlich kann hier nicht die gesamte Sekundärliteratur, die sich mit dem frühen Stadium der Zwölfer-Šī'a beschäftigt, untersucht werden. Gegenstand der folgenden Analyse sind vielmehr einige grundlegende Arbeiten, die diese Frühphase gerade auch in ihrer theologischen Entwicklung thematisieren. Diese Werke sind: HALM, HEINZ: Die Schia, Darmstadt 1988 (im weiteren zitiert als „HALM“) und MCDERMOTT, MARTIN: The Theology of al-Shaikh al-Mufid, Beirut 1978 (im folgenden zitiert als „MCDERMOTT“). Ferner jeweils zwei Aufsätze von WILLIAM MONTGOMERY WATT und WILFERD MADELUNG; dazu s.u. S. 10, Anm. 22, sowie S. 12, Anm. 29 u. S. 13, Anm. 30. Das Überblickswerk von MOOJAN MOMEN (An Introduction to Shi'i Islam, New Haven/London 1985; im weiteren zitiert als „MOMEN“) wird in diese Darstellung nicht mit einbezogen, weil die dort aufgestellten Thesen zur frühen Entwicklung der Šī'a nicht hinreichend durch Belege gesichert sind. Ebenfalls unbeachtet bleibt an dieser Stelle die Darstellung der frühen šī'itischen Theologie, die JOSEF VAN ESS im ersten Band seines Werkes „Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra“ (Berlin/New York 1991; dieses Werk wird im weiteren zitiert als „VAN ESS I“) gibt. Diese Darstellung reicht nur etwa bis ans Ende des 9. Jahrhunderts n.Chr.; das Ende des von VAN ESS untersuchten Zeitabschnitts markiert also ungefähr den Beginn des dieser Untersuchung zugrundeliegenden Zeitraums.

² Der Terminus „Zwölfer-Šī'a“ kann naturgemäß erst von dem Zeitpunkt an für die Imāmiya gelten, als sich der Glaube an eine Reihe von zwölf Imāmen durchgesetzt hatte, d.h. nachdem die Lehre von der Entrückung (*gaiba*) des zwölften und letzten Imāms im Jahr 874 n.Chr. innerhalb der Imāmiya allgemeine Anerkennung gefunden hatte. Dies war jedoch wohl erst im Verlauf des 10. Jahrhunderts n.Chr. der Fall, da noch Muḥammad an-Nu'mānī um 950 n.Chr. in der Einleitung zu seinem Buch über die Entrückung des zwölften Imāms (*Kitāb al-ḡaiba*) eine allgemeine Verunsicherung der Imāmiten in dieser Frage konstatiert (Muḥammad an-Nu'mānī: *Kitāb al-ḡaiba*, ed. 'ALĪ AKBAR AL-ĠAFFĀRĪ, Teheran o.J., 21ff.; vgl. HALM 53). Auch die Bezeichnung „Imāmiya“ ist insofern problematisch, als sie vermutlich erst nach der Entrückung des zwölften Imāms zur Selbstbezeichnung dieses Zweiges der Šī'a wurde (vgl. WATT, WILLIAM MONTGOMERY: Sidelights on Early Imāmite Doctrine, in: *Studia Islamica* 31, Paris 1970, 287-298; 288). Dennoch soll diese Bezeichnung im weiteren auch für jene Vertreter der Šī'a gelten, die von den Imāmiten als ihre Vorgänger betrachtet wurden, auch wenn sie selber sich noch nicht als Imāmiten bezeichneten. Der Begriff wird also auf diejenigen Šī'iten angewandt, die an der fortlaufenden Sukzession der Imāme aus der ḥusainidischen Linie festhielten (vgl. al-Mufid: *Awā'il al-maḡālāt fi 'l-maḡāhib wa-l-muḥtārāt*, ed. AZ-ZANĠĀNĪ, Tabriz 1371 n.H., 7; das genannte Werk wird im weiteren zitiert als „Aw“). Dabei wird vorausgesetzt, daß sich zwar durch die Lehre von der Entrückung des zwölften Imāms die Akzente in der Imāmatslehre verschoben, daß sich aber nicht die gesamten religiösen Vorstellungen der Imāmiten bei ihrer Entwicklung zur Zwölfer-Šī'a von Grund auf veränderten. Diese Kontinuität der Glaubensüberzeugungen wird beispielsweise in der Auffassung vom Wesen des Imāms deutlich; aber auch die Definition des Glaubens oder das Gottesbild unterliegen keinen wesentlichen Veränderungen im Rahmen dieser Entwicklung (s.u. Kap. 4.1.). Der Begriff „Imāmiya“ wird im folgenden bei der Wiedergabe der bisherigen Forschungen

Aspekten der Entwicklung der frühen Šī'a befaßt. Sie beleuchtet zum einen das Verhältnis der Šī'a zum islamischen, nicht-šī'itischen Staat und zum anderen die fortschreitende Aufsplitterung der Šī'a in zahlreiche Gruppen, deren eine dann die Zwölfer-Šī'a darstellt. Diese Aufsplitterung wird als Ergebnis von Differenzen in der Frage aufgefaßt, welche Person die Kompetenz zur charismatischen Führung der islamischen Gemeinde für sich beanspruchen könne.

Erheblich seltener sind dagegen Darstellungen, die die Entwicklung der Šī'a während ihrer ersten zweieinhalb Jahrhunderte weniger von institutionellen, sondern mehr von theologischen Fragestellungen her zu erklären versuchen. Die imāmītische Theologie wird im wesentlichen erst in ihrer Entwicklung seit dem 10. Jahrhundert n.Chr. zum Gegenstand der Betrachtung. Dies hat seinen Grund einerseits in der äußerst spärlichen Quellenlage zur imāmītischen Theologie in den davor liegenden Jahrhunderten. Andererseits liegt bereits hier die Vermutung nahe, daß es vor dem 10. Jahrhundert n.Chr. überhaupt keine einheitlich darstellbare, d.h. systematisierte, imāmītische Theologie gegeben hat.

Die Darstellungen, die die imāmītische Theologie vom 10. Jahrhundert n.Chr. an untersuchen, konzentrieren sich wiederum auf ein spezifisches Phänomen: auf das anscheinend offenkundige Eindringen mu'tazilitischer Lehren und Vorstellungen in die imāmītische Theologie dieser Zeit. Dieses Phänomen ist keineswegs erst von der modernen Forschung entdeckt worden, vielmehr beschäftigte es bereits die islamischen Theologen des Mittelalters. Beispielsweise griff Ibn Taimīya³ die šī'itische Lehre von der menschlichen Willensfreiheit an und bemerkte dazu, daß diese Lehre gar nicht von der Šī'a stamme, sondern von der Mu'tazila; erst die šī'itischen Theologen des 11. Jahrhunderts n.Chr. hätten sie von den Mu'taziliten übernommen⁴. Diese Beurteilung wird von der modernen Forschung nicht in dieser undifferenzierten Form geteilt; sie prägt dennoch nach wie vor die grundlegenden Vorstellungen von der Entwicklung der imāmītischen Theologie und des in ihr wirksamen mu'tazilitischen Einflusses, wie im folgenden Überblick zu zeigen sein wird.

Im Rahmen seiner allgemeinen Abhandlung über die gesamte Geschichte der Šī'a und ihrer einzelnen Gruppierungen bietet HEINZ HALM auch einen kurzen Abriss über die Anfänge imāmītischer Literatur und Theologie⁵:

Erste Exponenten šī'itischer Glaubenslehren seien die als „Rāfiḍiten“⁶ bezeichneten Gelehrten im Umkreis des Hofes der 'Abbāsidenkalifen gewesen; zu ihnen ha-

auch dann auf die genannte šī'itische Gruppe angewandt, wenn die betreffenden Autoren selber einen anderen Terminus verwenden.

³ Gest. 1328 n.Chr. Zu Leben und Wirken vgl. LAOUST, HENRI: Art. „Ibn Taymiyya“, in: EI², III, 951-955.

⁴ Ibn Taimīya: *Minhāğ as-sunna*, Kairo 1321 n.H., I, 31.

⁵ HALM 47-56; 62-64.

⁶ Zum Begriff „Rāfiḍiten“ s.u. S. 10, Anm. 23.

be auch Hišām ibn al-Ḥakam gehört⁷. Diese rāfiḏitischen Gelehrten hätten dort um das Jahr 800 n. Chr. in Disputen offen šīʿitische Positionen vertreten; man könne sie jedoch keiner šīʿitischen Gruppe mit Bestimmtheit zuordnen. Die frühesten Glaubensäußerungen zwölfer-šīʿitischer Provenienz seien ihrer Art nach unterschiedliche religiöse Abhandlungen: entweder Traktate über die Entrückung des letzten Imāms oder Werke, die der Zurückweisung gnostischer Lehren⁸ dienten, oder schließlich Darstellungen der Schismen innerhalb der Šīʿa, die sogenannten *Firaq*⁹. Für eine wirksame Apologetik sei es ferner wichtig gewesen, eine Sammlung der Traditionen von den Imāmen zu erstellen, vergleichbar den Ḥadīṭ-Sammlungen der Sunniten im 9. Jahrhundert n. Chr. Die älteste Sammlung dieser Art sei das Werk *al-Kāfi fi ʿilm ad-dīn* von al-Kulainī¹⁰ aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts n. Chr.

Zu dieser Darstellung HALMS ist zweierlei zu sagen: Zum einen ist die Einschätzung des *Kāfi* al-Kulainī als der ältesten imāmischen Traditionssammlung in dieser Form nicht haltbar, denn bereits aus dem 9. Jahrhundert n. Chr. liegt mit dem *Kitāb al-Maḥāsīn* des Abū Ḡaʿfar Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥālid al-Barqī¹¹ eine solche imāmische Traditionssammlung vor¹². Zum anderen aber fällt auf, daß HALM diese Quellen, deren Bedeutung er derart betont, kaum auswertet oder als Beleg zitiert. Er beginnt seine Darstellung der imāmischen Theologie vielmehr erst um das Jahr 1000 n. Chr., als die imāmische Theologie, repräsentiert durch das System des Šaiḫ al-Mufīd¹³, offensichtliche Affinitäten zu muʿtazilitischen Methoden und Doktrinen aufweist. Auf die theologische Entwicklung vor

⁷ Gest. vermutlich 795/6 n. Chr.; vgl. MADELUNG, WILFERD: Art. „Hishām ibn al-Ḥakam“, in: EI², III, 496-498. Zu Hišāms Wirken als Theologe vgl. auch VAN ESS I, 349-382.

⁸ Derartige Lehren waren z. B. die Vorstellung von der Seelenwanderung oder die Zuschreibung göttlicher Macht an die Imāme. Von den Imāmiten wurden die Vertreter solcher Lehren als „Übertreiber“ (*ḡulāt*) bezeichnet (vgl. HALM, HEINZ: Die islamische Gnosis, Zürich/München 1982, 31-36).

⁹ Von diesen *Firaq*-Werken seien zwei erhalten, nämlich das des Ḥasan ibn Mūsā an-Naubahṭī (Gest. vermutlich zwischen 912 und 922 n. Chr.; vgl. GAS I, 539f.) und das des Saʿd ibn ʿAbdallāh al-Qummī (Gest. 914 n. Chr.; vgl. GAS I, 538.), beide abgefaßt an der Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert n. Chr. Diese beiden Werke seien die wichtigsten zur Verfügung stehenden Quellen für die formative Phase der Šīʿa.

¹⁰ Zu Autor und Werk s. u. Kap. 3.2.1., S. 124.

¹¹ Zu Autor und Werk s. u. Kap. 3.2.1., S. 123.

¹² Auch wenn der *Kāfi* nicht als die älteste imāmische Traditionssammlung gelten kann, ist er doch aufgrund seiner systematischen Strukturierung des Materials die bedeutendste frühe Sammlung imāmischer Traditionen (vgl. Kap. 3.2.1., S. 124f.). Grundsätzlich beurteilt HALM die große Bedeutung des *Kāfi* also durchaus richtig.

¹³ Zu al-Mufīd s. u. Kap. 3.1.1., S. 82f.

al-Mufid geht er nur hinsichtlich der Imāmtslehre ein¹⁴. Er läßt also -wie die meisten seiner Kollegen- die genuin imāmitischen Glaubensaussagen aus der Zeit vor al-Mufid weitgehend unbeachtet.

HALM kann allerdings auf die Auswertung dieser Aussagen insofern verzichten, als er nicht den Versuch macht, die imāmitische Theologie vor al-Mufid zu rekonstruieren. Die Nichtbeachtung der Theologie vor al-Mufid mag einerseits ihren Grund darin haben, daß ein Werk, das die Geschichte der gesamten Šī'a behandelt, sich nicht zu detailliert mit den Einzelproblemen auseinandersetzen kann. Andererseits jedoch könnte eine solche Einschränkung auch darauf hinweisen, daß der Autor die Existenz einer ausgeprägten imāmitischen Theologie vor al-Mufid als nicht gegeben erachtet, daß also seiner Ansicht nach von wirklicher Theologie erst seit dem Wirken dieses Gelehrten gesprochen werden kann¹⁵.

Eine unklare Antwort auf diese Frage bietet MARTIN MCDERMOTT in der Einleitung zu seinem Werk über die Theologie al-Mufids, in der er die Entwicklung der imāmitischen Theologie bis hin zu al-Mufid skizziert¹⁶. Er beginnt seine Skizze mit dem Zitat der oben erwähnten Einschätzung Ibn Taimīyas und fährt dann fort:

Ibn Taimīyas Darstellung sei zu stark vereinfachend, wenn er erkläre, daß mu'tazilitische Glaubenslehren erstmals bei al-Mufid in die Imāmīya eingedrungen seien. Diese Aussage Ibn Taimīyas sei insofern nicht aufrechtzuerhalten, als es schon vor al-Mufid einzelne Imāmiten gegeben habe, die mu'tazilitische Lehren vertreten hätten. Dies gehe hervor aus dem, was der Mu'tazilit al-Ḥayyāt¹⁷ um das Jahr 882 n.Chr. über die Imāmīya schreibe¹⁸: Die Imāmīya lehne im großen und ganzen zwar die rationalistische Theologie (*kalām*) ab und lehre, daß Gott körperhaft sei, seinen Sinn ändern könne, die Menschen zu Sünde und Unglauben veranlasse und die Verfehlungen der Menschen wolle. Es gebe jedoch unter den Imāmiten

¹⁴ So sieht er das theologische Wirken Ibn Bābūyas (zu Biographie und Werk s.u. Kap. 3.3.1., S. 165f.) im wesentlichen auf den Beweis für die Existenz des verborgenen Imāms beschränkt. Dabei vernachlässigt er aber die intensive Beschäftigung Ibn Bābūyas mit anderen theologischen Lehrinhalten, obwohl er das „Traktat über die Glaubenswahrheiten“ des Ibn Bābūya als Zusammenfassung der Lehre der Zwölf-Šī'a charakterisiert, keineswegs also als spezifische Abhandlung über die Lehre vom Imāmat und von der Entrückung des zwölften Imāms (HALM 53).

¹⁵ Die Theologie al-Mufids stellt HALM dergestalt dar, daß sie in ihrer Methode mu'tazilitisch, ihrem Inhalt nach aber im wesentlichen imāmitisch sei. Dennoch teilt auch er die Überzeugung Ibn Taimīyas, daß al-Mufid die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit von den Mu'taziliten übernommen habe (HALM 63).

¹⁶ MCDERMOTT 2-4.

¹⁷ Gest. ca. 913 n.Chr. Zu Biographie und Werk al-Ḥayyāts vgl. VAN ESS, JOSEF: Art. „al-Khayyāt“, in: EI², IV, 1162-1164.

¹⁸ Zum folgenden vgl. al-Ḥayyāt: *Kitāb al-intiṣār*, ed. H. NYBERG, Kairo 1925, 4-6.

eine kleine Gruppe von Gelehrten, die sich der Mu'tazila und ihren Lehren angenähert habe. Diese Gruppe sei allerdings von den übrigen Imāmiten abgelehnt und ausgeschlossen worden.

Eine ähnliche Darstellung der Glaubenslehren der großen Mehrheit der Imāmiten, sowie gleichfalls die Erwähnung der an die Mu'tazila sich anlehrenden Minderheit sei auch bei al-Aš'arī¹⁹ zu finden. Daraus ergebe sich, daß Ibn Taimīya zu pauschal über die Imāmīya urteile; er gebe allerdings mit seiner Darstellung die Glaubenslehren der Mehrheit der Imāmiten vor al-Mufid durchaus richtig wieder, auch wenn er die Vertreter der Minderheit, die als Mitglieder der Banū Naubaḥt²⁰ zu identifizieren seien, nicht beachte. Ibn Taimīya bewerte die Rolle al-Mufids und seiner Schüler richtig, wenn er sie als maßgebend für die mu'tazilitische Einfärbung der imāmītischen Theologie betrachte, denn erst das 4. und 5. Jahrhundert n.H. (ca. 10. und 11. Jahrhundert n.Chr.) seien die formative Phase für die imāmītische Theologie gewesen. Diese nehme ihren Anfang bei al-Kulainī und seiner Traditionssammlung, dem *Kāfi*, der ersten gewissermaßen kanonischen Schrift der Imāmiten. Al-Kulainī folge der Jurist und Traditionssammler Ibn Bābūya, dessen Schüler wiederum al-Mufid sei.

Diese Skizze der Entwicklung der imāmītischen Theologie wirft einige Probleme auf. MCDERMOTT vertraut bei seiner Darstellung ausschließlich auf die häresiographischen Ausführungen von Nicht-Šī'iten. Die Traditionssammlung des Imāmiten al-Kulainī dagegen bezieht er nicht in seine Untersuchung ein, obwohl er die Ansicht vertritt, sie markiere den Anfangspunkt der formativen Phase der imāmītischen Theologie. Vor allem aber zeichnet er ein widersprüchliches Bild von der Rolle al-Mufids in der imāmītischen Theologie. Wenn nämlich von einer entwickelten Theologie erst bei al-Mufid und seinen Schülern im 10. und 11. Jahrhundert gesprochen werden kann, wie sind dann die Bemerkungen al-Ḥayyāṭs über die Imāmiten zu bewerten, die sich doch eindeutig auf die theologischen Lehrmeinungen der Imāmiten des 9. Jahrhunderts beziehen²¹? Wenn man die Aussagen al-Ḥayyāṭs ernst nimmt, so muß man das theologische Wirken al-Mufids als eine Wende in der imāmītischen Theologie betrachten; dann kann man aber nicht mehr annehmen, daß al-Mufid die imāmītische Theologie überhaupt erst entwickelt hat. Will man aber an letzterem festhalten, so folgt daraus, daß die von al-Ḥayyāṭ der Mehrheit der Imāmiten zugeschriebenen Glaubens-

¹⁹ Vgl. al-Aš'arī: *Maqālāt al-islāmīyīn*, ed. HELLMUT RITTER, Istanbul 1929-1933, 35; dieses Werk wird im weiteren zitiert als „*Maq*“. Zu al-Aš'arī s.u. Kap 2.2.1., S. 29, Anm. 1.

²⁰ Die Banū Naubaḥt waren eine politisch und theologisch einflussreiche imāmītische Familie. Unter ihnen hatten Abū Sahl Ismā'īl an-Naubahṭī (gest. 923/4 n.Chr.) und sein Neffe al-Ḥasan ibn Mūsā an-Naubahṭī (gest. vermutlich zwischen 912 und 922 n.Chr.) die größte Bedeutung (vgl. MCDERMOTT 22-25).

²¹ Zur Bewertung der Darstellung al-Ḥayyāṭs s.u. S. 13-15.

lehren nicht Teile einer systematischen Theologie, sondern lediglich ungeordnete Vorstellungen ohne theologisches Bezugssystem gewesen sein können. Wenn man jedoch davon ausgeht, daß theologisch verbindliche Lehren weitgehend fehlen, verbietet es sich, bestimmte Glaubenslehren als spezifisch für eine religiöse Gruppe zu betrachten.

Den Versuch, genauere Erkenntnisse über die imāmischen Glaubenslehren im 9. Jahrhundert n. Chr. zu gewinnen, unternimmt WILLIAM MONTGOMERY WATT in zwei Aufsätzen²². In seinem Aufsatz über die Rāfiḏiten²³ konzentriert er sich hinsichtlich der Theologie dieser Gruppe hauptsächlich auf den auch bei HALM genannten²⁴ Hišām ibn al-Ḥakam, der um das Jahr 800 n. Chr. als Teilnehmer an einem theologischen Disput am Hofe des 'Abbāsidenkalifen erwähnt wird²⁵.

Dieser Hišām ibn al-Ḥakam und die Theologen in seiner Umgebung hätten mit Mu'taziliten disputiert und sich zum großen Teil mit denselben Fragen beschäftigt wie diese. Sie hätten allerdings einer anthropomorphisierenden Gottesvorstellung zugeneigt; dies gehe hervor aus dem Bericht, den der Mu'tazilit al-Ḥayyāṭ über ihre Lehren gebe und der mit der Darstellung von al-Aš'arī weitgehend übereinstimme²⁶. Nach al-Aš'arīs Zeugnis hätten sie ferner das theologische und juristische Beurteilen aufgrund eigenen Gutdünkens abgelehnt, was sich aus ihrem Imāmatsverständnis ergebe.

Wie MCDERMOTT zieht also auch WATT das Zeugnis al-Ḥayyāṭs und al-Aš'arīs heran, um Klarheit über die Glaubenslehren der Imāmiten im 9. Jahrhundert n. Chr. zu gewinnen. Anders als MCDERMOTT sieht er aber die imāmische Theologie dieser Zeit bereits als voll entwickelt an, da sie offenbar in der Lage war, sich mit der mu'tazilitischen Theologie in Disputen zu messen. In seinem Aufsatz über die frühen imāmischen Glaubenslehren geht WATT noch intensiver auf diese Auseinandersetzungen zwischen imāmischer und mu'tazilitischer Theologie ein²⁷:

²² WATT, WILLIAM MONTGOMERY: *The Rāfiḏites. A Preliminary Study*, in: *Oriens* 16, Leiden 1963, 110-121; im weiteren zitiert als: „WATT: Rāfiḏites“. Ders.: *Sidelights on Early Imāmite Doctrine*, in: *Studia Islamica* 31, Paris 1970, 287-298; im weiteren zitiert als: „WATT: Sidelights“.

²³ Die Bezeichnung „Rāfiḏiten“ wurde von den Gegnern der Imāmiten auf diese angewandt; zur Bedeutung dieses Terminus und zum Verhältnis der Begriffe „Rāfiḏa“ und „Imāmiya“ vgl. WATT: *Rāfiḏites* 116-119.

²⁴ S.o. S. 6f.; HALM 48f.

²⁵ Zum folgenden vgl. WATT: *Rāfiḏites* 114f.

²⁶ Zu den Darstellungen al-Ḥayyāṭs und al-Aš'arīs s.o. S. 8, Anm. 18 u. S. 9, Anm. 19; zur Bewertung dieser Darstellungen s.u. S. 13-15.

²⁷ Zum folgenden vgl. WATT: *Sidelights* 288-293.

Seit der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert n.Chr. habe es zahlreiche Kontakte zwischen Imāmīten und Mu'taziliten gegeben. Erstes Beispiel dafür sei der (bereits erwähnte) Disput am 'Abbāsidenhof, an dem jeweils mehrere Imāmīten und Mu'taziliten beteiligt gewesen seien²⁸. Der Schwerpunkt der Auseinandersetzung der Imāmīten mit den Mu'taziliten liege auf der Frage des Imāmats. Der Kontakt mit den Mu'taziliten habe aber Theologen wie Hišām ibn al-Ḥakam dazu gebracht, sich auch mit anderen theologischen Problemen -wie der menschlichen Willensfreiheit und der göttlichen Prädestination- zu beschäftigen. In solchen Fragen habe wohl selbst unter den Imāmīten keine Einigkeit bestanden.

Das ganze 9. Jahrhundert hindurch habe es weiterhin Kontakte und Dispute zwischen Imāmīya und Mu'tazila als zwei ebenbürtigen Parteien gegeben, wobei der Dissens zwischen den beiden Gruppen hauptsächlich in der Imāmatslehre bestanden habe. Der ständige Kontakt zwischen Imāmīya und Mu'tazila zeige aber, daß die beiden Gruppen nicht vollkommen gegensätzliche Lehrmeinungen vertreten hätten; vielmehr hätten sie in einer gewissen Nähe zueinander gestanden. In verschiedenen theologischen Fragen hätten die Imāmīten ähnliche Auffassungen vertreten wie die Mu'tazila. Beispielsweise hätten sie Gott als Schöpfer des Korans bezeichnet und eine dem Menschen innewohnende Handlungsfähigkeit postuliert, die ihn in die Lage versetze, auf Gottes Befehle zu reagieren, ohne daß dies von Gott vorherbestimmt sei. All dies zeige, daß die Imāmīya in die intellektuelle und theologische Entwicklung im 9. und beginnenden 10. Jahrhundert n.Chr. integriert gewesen sei.

Die Darstellung der imāmītischen Theologie des 9. Jahrhunderts n.Chr., die WATT in diesem zweiten Aufsatz zur Imāmīya gibt, widerspricht teilweise den Aussagen seines ersten Aufsatzes. Gibt er dort noch die Meinung al-Ḥayyāṭs wieder, wonach die imāmītischen Glaubenslehren im 9. Jahrhundert n.Chr. denen der Mu'tazila weitgehend widersprachen, so versucht er hier aufzuzeigen, daß ein Dissens zwischen der Imāmīya und der Mu'tazila lediglich in der Frage der Imāmatslehre und der Nachfolge des Propheten bestanden habe. Zum einen will er -wie schon in seinem ersten Aufsatz- zeigen, daß die imāmītische Theologie des 9. Jahrhunderts n.Chr. durchaus entwickelt war und die Auseinandersetzung mit anderen theologischen Konzepten nicht scheuen mußte. Zum anderen aber will er -und das im Widerspruch zu seinen Aussagen im ersten Aufsatz- aufzeigen, daß hinsichtlich derjenigen Glaubenslehren, die nicht die Imāmatsfrage betreffen, weitgehende Übereinstimmung zwischen imāmītischer und mu'tazilitischer Theologie bestanden habe. Letzteres aber kann er für die Zeit, die er eigentlich behandeln will, nicht belegen; stattdessen greift er, ohne

²⁸ WATT stellt fest, dabei sei zu beachten, daß die imāmītischen Theologen die Bezeichnung „Mu'tazila“ weit umfassender verstanden hätten als die Mu'taziliten selber, da für die Imāmīten die Beantwortung der Frage der Nachfolge des Propheten entscheidendes Kriterium bei der Einteilung der Muslime in konfessionelle Gruppen gewesen sei.

dies ausreichend deutlich zu machen, zu einem Beleg von Ibn Bābūya, mithin aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts n. Chr. Um einem solchen Beleg Gültigkeit zu verleihen, müßte zu beweisen sein, daß in den einhundertundfünfzig Jahren vor Ibn Bābūya keine nennenswerte theologische Entwicklung stattgefunden hat. Diesen Beweis bleibt WATT schuldig, zumal die häresiographischen Texte, die sowohl seiner ersten Darstellung als auch der übrigen Sekundärliteratur zugrunde liegen, eher das Gegenteil aussagen.

WATT wendet sich also in seinem zweiten Aufsatz von der durch die nicht-šī'itischen Häresiographen beeinflussten Ansicht ab, imāmitische und mu'tazilitische Theologen hätten in ihrer Frühzeit im wesentlichen gegensätzliche Lehrmeinungen vertreten. Stattdessen ist er der Auffassung, daß Imāmiya und Mu'tazila einander theologisch von Anfang an nahestanden. WATTs Ansatz, seine Darstellung nicht grundsätzlich auf die Thesen der Häresiographen zu stützen und dafür in stärkerem Maß eigene Überlegungen einfließen zu lassen, ist prinzipiell vielversprechend. Seine Ausführungen bleiben dennoch unbefriedigend, weil er keinen ausreichenden Ersatz für die häresiographischen Quellen bietet; er versäumt es, seine Auffassung durch die Untersuchung entsprechender imāmitischer Quellen zu untermauern. Welche Glaubenslehren die Imāmiten außer der Imāmatslehre vertraten, ist bei ihm nicht schlüssig zu ersehen. Die Zurückweisung der häresiographischen Darstellungen hinterläßt in seiner Darstellung diesbezüglich ein Vakuum.

Will man dagegen auf die Zuschreibungen al-Ḥayyāṭs vertrauen, so hat man zwar einen festen Anhaltspunkt für die imāmitische Theologie des 9. Jahrhunderts n. Chr., kann aber die Entwicklung von der den Imāmiten dieser Zeit zugeschriebenen anti-mu'tazilitischen Theologie hin zu einer den mu'tazilitischen Doktrinen nahestehenden imāmitischen Theologie am Ende des 10. Jahrhunderts desto schwerer nachvollziehen. In der Frage dieser Entwicklung helfen auch die Werke von HALM und MCDERMOTT nicht weiter, da ihre Vorstellungen von der frühen imāmitischen Theologie und ihrer Fortentwicklung gleichfalls zu undeutlich bleiben.

Die Entwicklung der frühen imāmitischen Theologie detailliert aufzuzeigen, ist das Ziel eines Vortrages, den WILFERD MADELUNG 1968 auf einem Šī'a-Kolloquium hielt²⁹. Da diese Abhandlung unter den in Frage stehenden diejenige ist, die die scheinbare Wandlung der imāmitischen Theologie am präzisesten zu skizzieren versucht, soll ihrer Darstellung und Analyse im folgenden breiterer Raum gegeben werden. MADELUNG führt darin aus:

Šī'a und Mu'tazila seien einander in ihrer Theologie derart nahe gekommen, daß man ihnen oft einen gemeinsamen Ursprung zugeschrieben habe und noch zuschreibe. Es stehe aber aufgrund moderner Forschungen fest, daß die beiden religiösen

²⁹ MADELUNG, WILFERD: Imāmism and Mu'tazilite Theology, in: *Le Šī'isme Imāmite. Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, Paris 1970, 13-30; im weiteren zitiert als: „MADELUNG: Imāmism“.

Gruppen in ihrer Frühzeit einander entgegengesetzte theologische Positionen eingenommen hätten, nicht nur hinsichtlich der Imāmatslehre, sondern auch in anderen essentiellen theologischen Fragen wie der Gottesvorstellung oder der Prädestinationslehre. Dies gehe hervor aus dem Zeugnis des Mu'taziliten al-Ḥayyāṭ, der der Mehrheit der Imāmiten in seinem kurz nach 882 n.Chr. vollendeten *Kitāb al-intiṣār* vorwerfe, folgende Häresien vertreten zu haben und noch zu vertreten:

- a) Gott habe einen Körper und eine feste Gestalt. Er bewege sich und ruhe sich aus.
- b) Gottes Wissen sei zeitlich hervorgebracht und nicht von Ewigkeit her existent.
- c) Gott könne eine bereits kundgetane Entscheidung ändern, wenn sich die Bedingungen, die zu dieser Entscheidung geführt hätten, änderten.
- d) Die Ungläubigen seien zu ihrem Unglauben von Gott gezwungen.
- e) Jede Sünde und jeder Ungehorsam gegen Gottes Befehle sei von Gott gewollt.
- f) Die Toten kehrten vor dem Jüngsten Tag auf die Erde zurück.
- g) Der Koran in seiner vorliegenden Form habe Veränderungen erfahren.
- h) Der Prophet Muḥammad habe 'Alī zu seinem Nachfolger gemacht; der überwiegende Teil der islamischen Gemeinde sei ihm darin jedoch nicht gefolgt.

Diese Lehren der Imāmiya seien also nach al-Ḥayyāṭ die hauptsächlichen Dissenspunkte zur Mu'tazila; dabei nehme er einzelne Imāmiten aus, die gegen Ende des 9. Jahrhunderts n.Chr. aufgetreten seien und mu'tazilitische Lehren vertreten hätten, von den übrigen Imāmiten jedoch ausgeschlossen worden seien³⁰.

MADLUNG vertraut in seiner Darstellung also vollkommen auf die Aussagen al-Ḥayyāṭs. Es ist jedoch zweifelhaft, ob die von al-Ḥayyāṭ den Imāmiten zugeschriebenen Lehrmeinungen tatsächlich genuin imāmitische Glaubensüberzeugungen aus der Frühzeit der imāmitischen Theologie wiedergeben. Al-Ḥayyāṭ behauptet beispielsweise, daß die Lehre von der Körperhaftigkeit Gottes auch zur Zeit der Abfassung seines Werkes (nach 882 n.Chr.) noch von der Mehrheit der Imāmiten vertreten werde und daß diejenigen, die abweichende Lehren verträten, aus der Imāmiya ausgeschlossen worden seien. Dies widerspricht dem Befund, der sich aus der Auswertung des bereits erwähnten *Kitāb al-maḥāsin*

³⁰ In einem späteren Aufsatz (MADLUNG, WILFERD: The Shiite and Khārijite Contribution to Pre-Ash'arite „*Kalām*“, in: *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, Albany 1979; im weiteren zitiert als: „MADLUNG: *Kalām*“) unternimmt es MADLUNG, die Lehren der Imāmiten zu Beginn des 9. Jahrhunderts n.Chr. genauer darzustellen. Diese Darstellung ist zwar erheblich detaillierter als diejenige, die er auf der Grundlage der Häresiographie al-Ḥayyāṭs gibt; sie widerspricht letzterer jedoch nur hinsichtlich der Punkte d) und e), der Herbeiführung des Unglaubens und der Sünden der Menschen durch Gott. Dazu s.u. S.15.

ergibt, einer Traditionssammlung des imāmītischen Gelehrten al-Barqī³¹, die in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts n.Chr. abgefaßt wurde. In ihr wendet sich al-Barqī eindeutig gegen eine anthropomorphisierende Gottesvorstellung³². Da nicht davon auszugehen ist, daß al-Barqī eine vollkommen isolierte Stellung in der Imāmīya einnahm, und da man voraussetzen kann, daß die von ihm zitierten Traditionen bereits in den Jahrzehnten vor der Abfassung des Werkes unter den Imāmīten im Umlauf waren³³, ist die Darstellung al-Ḥayyāṭs in diesem Punkt hinfällig. Damit jedoch steht die Glaubwürdigkeit der Aussagen al-Ḥayyāṭs insgesamt in Frage.

Die kritische Untersuchung der den Imāmīten von al-Ḥayyāṭ zugeschriebenen Lehren über die Zeitlichkeit des göttlichen Wissens und die Veränderbarkeit des göttlichen Willens (*badā'*) zeigt ähnliche Widersprüche auf. Beide Lehren hängen eng miteinander zusammen, denn daß Gott seinen Willen angesichts veränderter Rahmenbedingungen ändert, kann nur angenommen werden, wenn man davon ausgeht, daß er um diese Bedingungen vorher nicht angewußt hat, daß er also nicht von Ewigkeit her alles weiß. Die Lehre von der Zeitlichkeit des göttlichen Wissens ist also eine Voraussetzung für die Lehre von der Veränderbarkeit des göttlichen Willens. Die Behauptung al-Ḥayyāṭs, die Imāmīten lehrten, daß Gott eine bereits kundgetane Entscheidung widerrufen könne, wird durch die Aussagen des *Kitāb al-maḥāsīn* widerlegt. Dort heißt es, daß Gott seinen Willen nur dann ändern könne, wenn er ihn noch nicht den Menschen offenbart habe³⁴. Im *Kāfi* al-Kulainī's, der grundlegenden imāmītischen Traditionssammlung aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts n.Chr., wird betont, daß die imāmītische Lehre vom *badā'* keinerlei Unwissenheit Gottes impliziere; Gott sei vielmehr von Ewigkeit her allwissend³⁵. Die pauschalen Zuschreibungen al-Ḥayyāṭs sind also in dieser Form nicht aufrechtzuerhalten. Es bleibt allerdings festzustellen, daß die Lehre vom *badā'* auch später noch als ein Proprium imāmītischer Theologie fortlebt³⁶. Inwieweit diese Lehre mit der Vorstellung von der ewigen Allwissenheit Gottes in Einklang zu bringen ist, wird noch zu untersuchen sein.

Ebenso wie die Lehre vom *badā'* bleiben auch die Lehren von der Rückkehr der Toten vor dem Jüngsten Tag, von der Möglichkeit, daß der originale Korantext Veränderungen erfahren habe, und vom Exklusivitätsanspruch 'Alīs auf die Nachfolge Muḥammads Bestandteile späterer imāmītischer Theologie³⁷. Dem Bericht al-Ḥayyāṭs ist in diesen Punkten also zu folgen; an diesen Lehren kann man aber aufgrund ihres unveränderten Fortbeste-

³¹ Zu Autor und Werk s.u. Kap. 3.2.1., S. 123.

³² S.u. Kap. 3.2.2., Abschnitt B) a), S. 134-137.

³³ Vgl. dazu Kap. 3.2.1., S. 127.

³⁴ S.u. Kap. 3.2.2., Abschnitt C) e), S. 147.

³⁵ S.u. Kap. 3.2.2., Abschnitt B) a), S. 136 u. Abschnitt C) e), S. 147.

³⁶ Vgl. z.B. al-Mufīd; s.u. Kap. 3.1.2., Abschnitt C) e), S. 103-105.

³⁷ S.u. Kap. 3.1.2., Abschnitt A) b), S. 88; Abschnitt B) b), S. 92f.; Abschnitt A) a), S. 84.

hens keinerlei Entwicklung oder Wende in der imāmischen Theologie belegen. Deshalb sind sie für den Fortgang der Darstellung MADELUNGS, der ja den Wandel in der imāmischen Theologie aufzeigen will, unerheblich.

Zu untersuchen bleibt die Aussage al-Ḥayyāṭs, die Imāmīya lehre das zwingende Herbeiführen des Unglaubens und der Sünden der Menschen durch Gott. Die These, daß die frühen Imāmiten diese Lehre im scharfen Gegensatz zu den Mu'taziliten vertreten hätten, relativiert MADELUNG in einer späteren Arbeit³⁸. Er stellt fest:

Ihnen sei zwar unterstellt worden, sie lehrten die Erschaffung der menschlichen Taten durch Gott³⁹, ein anderer Bericht überliefere aber eine genau entgegengesetzte Lehrmeinung von ihnen⁴⁰. Demnach hätten die Imāmiten sehr wohl den freien Willen des Menschen gelehrt und die Lehre von der Erschaffenheit der menschlichen Taten abgelehnt. Dies passe auch besser damit zusammen, daß sie die Lehre von der dem Menschen immanenten Handlungsfähigkeit vertreten hätten. Die menschliche Handlung sei zwar ihrer Auffassung nach davon abhängig, daß Gott überhaupt die Möglichkeit zu einer Handlung gebe; ohne Gottes Willen sei also menschliches Handeln nicht denkbar. Dennoch habe der Mensch die freie Wahl hinsichtlich seiner Taten, da Gott sie ihm nicht aufzwinge. Ferner hätten sie verneint, daß Gott den Menschen von vornherein zum Gläubigen oder Ungläubigen erschaffen habe.

Da dieses zuletzt von MADELUNG entworfene Bild der im 9. Jahrhundert n.Chr. gültigen imāmischen Glaubenslehren über die Prädestination und den freien menschlichen Willen in keiner Weise mit der Darstellung al-Ḥayyāṭs in Einklang zu bringen ist, stellt sich die Frage, welche Lehren bei den imāmischen Theologen dieser Zeit mit Recht angenommen werden können. Denn auch die den Imāmiten zugeschriebene kategorische Ablehnung der Prädestinationslehre stimmt mit den Aussagen in der Traditionssammlung al-Barqīs nicht überein⁴¹.

Aus dieser kritischen Betrachtung der Glaubenslehren, die MADELUNG auf der Grundlage der Darstellung al-Ḥayyāṭs den Imāmiten des 8. und 9. Jahrhunderts n.Chr. zuschreibt, wird zunächst deutlich, daß es ein sehr problematisches Unterfangen ist, die Entwicklung der frühen imāmischen Theologie auf der Grundlage häresiographischer Abhandlungen zu untersuchen. Die Zuverlässigkeit solcher Quellen ist äußerst zweifelhaft; man

³⁸ MADELUNG: Kalām 124.

³⁹ Vgl. *Maq* 40.

⁴⁰ Hierbei bezieht sich MADELUNG auf den Bericht von an-Nāṣi' (vgl.: VAN ESS, JOSEF: Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāṣi' al-akbar, Beirut 1971 (= Beirut Texts und Studien, Bd. II), Edition, 96, Nr.86; 92f., Nr.70.

⁴¹ S.u. Kap. 3.2.2., Abschnitt D) c), S. 150f.

kann sich nicht darauf verlassen, daß nicht-imāmitische Autoren die Theologie der Imāmiya authentisch wiedergeben. Vielmehr muß man davon ausgehen, daß Häresiographien aufgrund ihres apologetischen und refutatorischen Charakters die subjektiv als falsch empfundenen Lehren anderer Glaubensrichtungen verdrehen und verzerren. Daher verbietet es sich, derartigen Aussagen in der eigenen wissenschaftlichen Darstellung faktischen Wert zu verleihen⁴². Darüberhinaus ist angesichts der widersprüchlichen Ergebnisse der einzelnen Untersuchungen die Frage zu stellen, ob es im 9. Jahrhundert n. Chr. überhaupt eine weitgehend einheitliche Theologie gab, die sich mit wissenschaftlichen Methoden rekonstruieren ließe⁴³.

MADELUNG knüpft seine weitere Darstellung an die von al-Ḥayyāt und al-Aš'arī überlieferte Nachricht von einer gegen Ende des 9. Jahrhunderts n. Chr. auftretenden mu'tazilitisch orientierten Minderheit innerhalb der Imāmiya; er schließt aus dieser Nachricht, daß es in dieser Zeit einige Mu'taziliten gegeben haben müsse, die sich der Imāmiya angeschlossen und deren Imāmatslehre angenommen, ansonsten aber an den mu'tazilitischen Glaubenslehren festgehalten hätten⁴⁴.

Das Phänomen einer solchen Konversion von Mu'taziliten zur Imāmiya ist angesichts des von MADELUNG vorher stark betonten Gegensatzes zwischen mu'tazilitischer und imāmitischer Theologie in dieser Zeit schwer verständlich und bedürfte einer weiteren Erklärung. Für eine solche Erklärung gibt es zwei Möglichkeiten:

Entweder haben die Konvertiten hinsichtlich eines großen Teils der von ihnen bis zu ihrer Konversion vertretenen Glaubenslehren eine radikale Wende vollzogen, andere Glaubenslehren aber beibehalten. So stellt MADELUNG sich den Vorgang offenbar vor; eine solche Vorstellung erscheint aber wenig plausibel, da es sich um eine Gruppe von Mu'taziliten gehandelt haben soll und nicht nur um einen einzelnen. Außerdem wäre in diesem Fall nach den Motiven einer solchen Konversion zu fragen; dieser Frage geht MADELUNG in keiner Weise nach.

Oder der Gegensatz zwischen mu'tazilitischer und imāmitischer Theologie war nicht so groß, wie MADELUNG es hier darstellt⁴⁵, so daß die Konvertiten von vornherein in einer

⁴² Die Forderung nach einer „Decodierung“ der in den Häresiographien überlieferten Nachrichten über die Ši'a hat WATT bereits 1963 erhoben, offensichtlich jedoch ohne daß dieser Forderung von der weiteren Forschung Folge geleistet worden wäre (WATT: Rāfiḏites 111; vgl. Islam II, S. XVIIIff.).

⁴³ Vgl. VAN ESS I, 398.

⁴⁴ MADELUNG stellt noch fest, daß zwei dieser ehemaligen Mu'taziliten dem Namen nach bekannt seien (MADELUNG: Imāmism 14, Anm. 5).

⁴⁵ In seinem oben erwähnten zweiten Aufsatz zu diesem Thema sieht MADELUNG tatsächlich größere Ähnlichkeiten zwischen imāmitischer und mu'tazilitischer Theologie (MADELUNG: Kalām 124). Dabei ist allerdings gerade seine dort postulierte Übereinstimmung zwischen Imāmiya und Mu'tazila hinsichtlich der Prädestinationslehre problematisch (s.o. S. 15).

gewissen Affinität zur imāmitischen Glaubenslehre gestanden haben könnten. Diese Möglichkeit würde die Konversion plausibler machen; MADELUNG folgt an dieser Stelle aber der erstgenannten, weil er seine Skizze der Entwicklung der imāmitischen Theologie ganz auf die Berichte von al-Ḥayyāṭ und al-Ašʿarī aufbaut.

Diese kleine Gruppe von Konvertiten habe zwar keinen großen Einfluß innerhalb der Imāmīya gehabt, doch sie habe in Verbindung zu einer bedeutenden imāmitischen Familie gestanden: den Banū Naubaḥt. Zwei Mitglieder dieser Familie seien um das Jahr 900 n. Chr. als Gründer der ersten theologischen Schule aufgetreten, die muʿtazilitische Theologie mit imāmitischen Glaubenslehren verbunden habe. Von ihren dogmatischen Werken sei keines erhalten, doch könne man ihre Lehren aus den erhaltenen Titeln ihrer Abhandlungen und aus denjenigen Glaubensvorstellungen rekonstruieren, die ihnen al-Mufid in seinen *Awāʾil al-maqālāt* zuschreibe. Demnach hätten sie die Grundaussagen muʿtazilitischer Theologie übernommen. Sie hätten eine anthropomorphisierende Vorstellung von Gott abgelehnt und bestritten, daß man Gott sehen könne. Ferner hätten sie den freien Willen des Menschen und die Nichterschaffenheit der menschlichen Handlungen gelehrt. Zu dieser Übernahme von Lehrsätzen sei es gekommen, weil sie aufgrund ihres allgemeinen religiösen Interesses Kontakte zu muʿtazilitischen Theologenschulen gehabt hätten. Auf der anderen Seite hätten sie hinsichtlich der Imāmatslehre ihre der Muʿtazila gegenüber konträre Position beibehalten und versucht, die Lehre von der Sündlosigkeit und der Allwissenheit der Imāme mit der muʿtazilitischen Methode des *kalām*⁴⁶ zu beweisen. Sie hätten die muʿtazilitische Lehre von der Mittelstellung des sündigen Muslims⁴⁷ abgelehnt und –ebenfalls im Gegensatz zur Muʿtazila– die Fürsprache Muḥammads für seine Glaubensgemeinde gelehrt; ferner hätten sie behauptet, daß der Koran in seiner vorliegenden Form Veränderungen erfahren habe.

Zu dieser Darstellung ist folgendes zu bemerken: MADELUNG sieht die Übernahme muʿtazilitischer Glaubenssätze durch die Banū Naubaḥt vor allem dadurch gegeben, daß diese eine anthropomorphisierende Vorstellung von Gott abgelehnt und den freien Willen des Menschen gelehrt hätten. Daß MADELUNG aber gerade diese beiden Positionen als Signifikatoren einer Wende in der imāmitischen Theologie betrachtet, erweist sich als problematisch, denn es konnte oben gezeigt werden, daß es nicht möglich ist, den Imāmiten des 9. Jahrhunderts Glaubenslehren nachzuweisen, die diesen Positionen entgegengesetzt sind⁴⁸. Eine Ablehnung der anthropomorphisierenden Gottesvorstellung läßt sich durch das

⁴⁶ Zum Begriff *kalām* s.u. Kap. 2.2.1., Abschnitt F) b), S. 49, Anm. 168.

⁴⁷ S.u. Kap. 2.2.2., Abschnitt E) b), S. 73.

⁴⁸ S.o. S. 13f. u. S. 15.

Kitāb al-maḥāsīn bereits für die Mitte des 9. Jahrhunderts n.Chr. belegen⁴⁹, und die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit schreibt MADELUNG den Imāmīten in seinem späteren Aufsatz schon für den Beginn des 9. Jahrhunderts zu⁵⁰. Die Beurteilung der Banū Naubaḥt als der ersten imāmītischen Theologenschule, die mu'tazilitische Glaubenslehren in die Imāmīya einbrachte, läßt sich also in dieser Form nicht aufrechterhalten. Auch die Auffassung, daß die Banū Naubaḥt die ersten Imāmīten gewesen seien, die intensiv den Kontakt und die theologische Auseinandersetzung mit den Mu'taziliten gesucht hätten, ist nicht plausibel, da WATT zeigen konnte, daß während des gesamten 9. Jahrhunderts n.Chr. enge Kontakte zwischen imāmītischen und mu'tazilitischen Theologen bestanden haben⁵¹.

An dieser Stelle muß jedoch noch einmal die kritische Frage nach den verwendeten Quellen gestellt werden. MADELUNG selbst bedauert, daß keines der dogmatischen Werke von einem der beiden führenden Mitglieder der Banū Naubaḥt in dieser Zeit erhalten sei. Stattdessen verläßt er sich auf die Rekonstruktion ihrer Theologie aufgrund von Zuschreibungen, die al-Mufīd mehr als einhundert Jahre später vornimmt. Gleichzeitig lehnt er es ab, die Traditionssammlung von al-Kulainī auszuwerten⁵², da diese keine wirklich theologische Schrift sei und keine präzise Antwort auf theologische Fragen gebe. Dagegen ist zu sagen, daß es sich bei den von al-Kulainī überlieferten Traditionen keineswegs um theologisch vollkommen unreflektierte, unbegründete Glaubenssätze handelt, wie noch zu zeigen sein wird⁵³. Vor allem aber ist die in sich teilweise inkohärente, aber sichere Quellengrundlage einer Traditionssammlung der unsicheren Rekonstruktion von Glaubenslehren aufgrund der Zuschreibungen Dritter vorzuziehen; zum mindesten sollten die Traditionssammlungen nicht unbeachtet bleiben⁵⁴.

Die Verschmelzung mu'tazilitischer Theologie mit imāmītischen Glaubenslehren sei vor allem auf den Widerstand der imāmītischen Traditionalisten gestoßen, die die überlieferten Aussprüche von Muḥammad und den Imāmen als einzige Grundlage der Theologie anerkannten und den *kalām* ablehnten. Diese Traditionalisten hätten seit der Zeit des Imāms Ġa'far aṣ-Ṣādiq⁵⁵ eine wichtige Gruppe innerhalb der

⁴⁹ S.u. Kap. 3.2.2., Abschnitt B) a), S. 134-137.

⁵⁰ MADELUNG: *Kalām* 124.

⁵¹ WATT: *Sidelights* 288-293.

⁵² Das geht aus der Diskussionsnotiz im Anschluß an den Vortrag hervor (MADELUNG: *Imāmism* 29).

⁵³ S.u. Kap. 3.2.1., S. 124-127.

⁵⁴ MADELUNG verweist allerdings mit Recht darauf, daß ein Vortrag wie der seine aufgrund der gebotenen Kürze nur eine unvollständige Quellenanalyse leisten kann (MADELUNG: *Imāmism* 29).

⁵⁵ Ġa'far aṣ-Ṣādiq wird von den Imāmīten als der sechste Imām angesehen. Er starb 765 n.Chr. (vgl. Marshall G.S. Hodgson: Art. „Dja'far al-Ṣādiq“, in: *EI*², II, 374f.).