

*qādi*,<sup>20</sup> und dort behielt die Ḥanafīya, von einem kurzen Intermezzo nach dessen Tode (i.J. 171/787–8) abgesehen, das Heft jederzeit fest in der Hand. Andere Städte wie Bucharā und Samarkand folgten mit einem gewissen zeitlichen Abstand, aber auch sie zeigen bereits im frühen 3./9. Jahrhundert, wenn unsere Nachrichten dichter werden, durchweg ein ḥanafitisches Gesicht.<sup>21</sup>

Somit entwickelte sich im Nordostens Irans ein vergleichsweise homogenes religiöses Milieu, das schon frühzeitig die Grundlagen besaß, auf denen eine eigenständige theologische Tradition aufbauen konnte. Man hatte sich den Vorstellungen Abū Ḥanīfa's vielerorts geöffnet. Und man war nicht nur bereit, seine Lehre im Recht zu akzeptieren, sondern auch jene Vorstellungen, die er auf dem Gebiet des *kalām* geäußert hatte.

## 1.2 Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) und die Briefe an 'Utmān al-Battī

### Die erste Risāla

Die genannten Ereignisse stecken den historischen Rahmen ab und lassen es plausibel erscheinen, daß in Transoxanien und Tocharistan eine ḥanafitische *kalām*-Schule entstanden ist. Aber sie zeigen uns noch nicht, welche inneren Grundlagen diese Schule besaß und auf welchen zentralen Lehren oder gar Texten sie aufbauen konnte. Auch das läßt sich jedoch mit einiger Sicherheit rekonstruieren. Denn wir besitzen darüber ebenfalls Informationen, deren Dichte und Zuverlässigkeit sogar erstaunlich für die Frühzeit des Islams sind.

Der Glücksfall besteht darin, daß Abū Ḥanīfa selbst Schriften mit theologischem Inhalt hinterlassen zu haben scheint. Anders als im

erhaltene persische Fassung (übers. 676/1278) in Teheran ediert worden ist. Zum Werk vgl. Radtke, Theologen und Mystiker; zu Geschichte und Kultur des frühislamischen Balch vgl. Bosworth, Art. Balḫ (II), in: E Iran III 588–591 und van Ess, Theologie II 508 f.

<sup>20</sup> Nämlich 'Umar b. Maimūn ar-Ramūnāh (gest. 171/787–8); Wā'iz-i Balḫī, Fażā'il 124–9; Radtke, Theologen und Mystiker, S. 540; Ibn Abī I-Wafā', Ġawāhir I 399 u. Nr. 1105.

<sup>21</sup> Madelung, The early Murji'a, S. 38 f. Genaueres über die Verbreitung der Ḥanafīya in Samarkand ließe sich erst dann sagen, wenn die erhaltenen Stadtgeschichten wie das Kitāb al-qand fi ma'rifat 'ulamā' Samarqand des Naḡm ad-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar b. Muḥammad an-Nasafī (gest. 537/1142), das inzwischen ediert vorliegt, ausgewertet worden sind. Eine Bestandsaufnahme der Texte gibt vorläufig Weinberger, The Authorship.

*fiqh*, wo wir über keinerlei Aufzeichnungen von seiner Seite verfügen, sind uns auf dem Gebiet der Glaubenslehre gleich mehrere Werke unter seinem Namen überliefert. Einige von ihnen wie die *Waṣīya* oder den sogenannten *Fiqh akbar II* wird man von vornherein als Quelle für Abū Ḥanīfa's Theologie ausschließen müssen, da für sie bereits Wensinck eine sehr viel spätere Entstehungszeit nachgewiesen hat.<sup>22</sup> Aber auch dann verbleiben noch vier höchst aufschlußreiche Schriften, die dem unmittelbaren Umkreis des „Schulgründers“ zuzurechnen sind: zwei kurze Briefe, adressiert an einen gewissen 'Utmān al-Battī, sowie die ausführlicheren *Kitāb al-'Ālim wa-l-muta'allim* und *Kitāb al-Fiqh al-absaṭ*.<sup>23</sup>

Versucht man, aus diesen Texten ein Bild über Abū Ḥanīfa's Vorstellungen zu gewinnen, so ist zunächst noch eine weitere Unterscheidung angezeigt. Die beiden zuletzt genannten Werke, das *K. al-'Ālim* und der *Fiqh absaṭ*, stammen mit großer Wahrscheinlichkeit nicht aus seiner eigenen Hand. Sie präsentieren sich nicht als fortlaufende Expositionen, sondern als Lehrdialoge, in denen ein Schüler den Meister befragt, um anschließend Fragen und Antworten der Nachwelt zu überliefern. In beiden Fällen wird man deswegen davon ausgehen können, daß die erwähnten Schüler die eigentlichen Verfasser sind. Das wiederum legt die Vermutung nahe, daß uns des Meisters Lehre nicht immer authentisch, sondern womöglich in einer späteren Sicht, um nicht zu sagen Interpretation vorgestellt wird.<sup>24</sup>

Gegenüber den Briefen an 'Utmān al-Battī hingegen scheinen solche Bedenken nicht vonnöten zu sein. Sie führen uns wohl tatsächlich zu Abū Ḥanīfa selbst zurück und vermitteln uns somit einen Eindruck davon, welche Thematik und welcher Duktus für sein Denken charakteristisch gewesen sind. Dabei sind die Probleme, die er dort aufgreift, nicht systematisch geordnet, sondern entspringen offensichtlich der aktuellen Diskussion. Insofern wird man die Texte nicht als *kalām*-Traktate im engeren Sinne beschreiben dürfen. Aber ihr Inhalt ist dennoch eindeutig theologisch und berührt Fragen von bleibender

<sup>22</sup> Wensinck, Muslim Creed, S. 185–7 und S. 245–7.

<sup>23</sup> Vgl. GAS I 409–19 u. den Nrn. II, VIII, IX u. X sowie Schacht in: EI<sup>2</sup> I 123b f. (der nur eine Risāla nennt).

<sup>24</sup> So bereits Kern, Tendenzschriften, S. 169 Anm. 1; Schacht in: EI<sup>2</sup> I 123b; Madelung, Religious Trends, S. 18 f.; van Ess, Theologie I 193 f. Zum *K. al-'Ālim* und zum *Fiqh absaṭ* vgl. unten Kap. 1.3 und 1.4, wo auch der sogenannte *Fiqh akbar I* zur Sprache kommen wird.

Ulrich Rudolph

Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand.

Leiden - 1996, s. 30-45. ON: 50513