Sitzungsberichte der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-historische Abteilung
Jahrgang 1940, Heft 4

Die frühislamische Attributenlehre

Ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen

von

Otto Pretzl

Vorgelegt in den Sitzungen vom 4. Februar 1939
und 3. Februar 1940

München 1940
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung

Gedruckt in der C. H. Beck'schen Buchdruckerei
in Nördlingen

Herrn Geh. Hofrat
Universitätsprofessor

Dr. August Fischer

zum 75. Geburtsfest am 14. 2. 1940

verehrungsvoll gewidmet

Verzeichnis der arabischen Quellen und der hierfür gebrauchten Abkürzungen

1. *maqālāt al-Islamīyīn wahtilāf al-muṣallīn*, Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam, von abū l-Ḥasan ʿAlī ibn Ismāʿīl al-Ašʿarī (gest. 324 = 935); herausgegeben von H. Ritter, Bibl. Isl. 1, Istanbul-Leipzig 1929–33. Zitiert als *maq*.

2. *al-intiṣār*, Le livre du triomphe et de la réfutation d'ibn er-Rawendi l'hérétique, von abū l-Ḥusain ʿAbdarraḥmān ibn Muḥammad ibn ʿUṯmān al-Ḫaiyāṭ (gest. bald nach 300 = 912); herausgegeben von H. S. Nyberg, Kairo 1925. Wird zitiert: *intiṣār*.

3. *at-tanbīh war-radd ʿalā ahl al-ahwāʾ wal-bidaʿ* von abū l-Ḥusain Muḥammad ibn Aḥmad al-Malaṭī (gest. 377); herausgegeben von Sven Dedering, Bibl. Isl. 9, Istanbul–Leipzig 1936.

4. *uṣūl ad-dīn* von abū Manṣūr ʿAbdalqāhir ibn Ṭāhir al-Baġdādī (gest. 429 = 1037); gedr. Istanbul 1346 = 1928. Zitiert: *uṣūl*.

5. *al-farq baina l-firaq*, von demselben Verfasser, herausgegeben von Muḥammad Badr, Kairo 1910.

6. *al-masāʾil fī l-ḫilāf baina l-Baṣrīyīn wal-Baġdādīyīn*, Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadern, Inauguraldiss. von A. Biram, Berlin 1902. Ist eine Teilausgabe mit Übersetzung von dem Ms. Berlin, Glaser 12, Ahlwardt IV, 5125. Der Verfasser ist abū Rašīd Saʿīd ibn Muḥammad ibn Saʿīd an-Nīsābūrī, der zwischen 320 = 932 und 460 = 1068 lebte.

7. *al-milal wan-niḥal*, Book of the religious and philosophical Sects von Muḥammad aš-Šahrastānī (gest. 548 = 1153); herausgegeben von Rev. William Cureton, London 1846, Neudruck Leipzig 1923. Übersetzung von Th. Haarbrücker, Religionsparteien und Philosophenschulen, 2 Bde, Halle 1850/51.

8. *nihāyatu l-aqdām* (so muß es statt *iqdām* heißen!) *fī ʿilmi l-kalām*, The Summa Philosophiae, von demselben Verfasser, herausgegeben und übersetzt von Alfred Guillaume, Oxford-London 1934.

9. *al-faṣl fī l-milal* von ibn Ḥazm abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad aẓ-Ẓāhirī (gest. 456 = 1064), gedr. Kairo 1317.

10. *al-mawāqif fī ʿilm al-kalām* von ʿAḍudaddīn ʿAbdarraḥmān al-Īgī (gest. 756 = 1355) mit dem Kommentar des Gurgānī u. a. mehrfach gedruckt. Ich zitiere nach dem Druck Kairo 1331.

11. *at-tamhīd* von abū Bakr Muḥammad ibn aṭ-Ṭaiyib ibn al-Bāqillānī (gest. 403 = 1013). Das Werk ist in einer schwer leserlichen Hs., Paris, Bibl. Nat. arabe 6090, erhalten. Ich verdanke eine vorzügliche Abschrift davon meinem Freunde, Dr. Mahmoud Mouhammed al-Khoudeiry, Kairo. Leider ist die Hs. unvollständig, und zwar beginnt die Lücke von fol. 60 r. ab. Nach den auf fol. 1 v. angegebenen Kapitelüberschriften fehlt etwa ein Drittel.

Einleitung

Jener Zweig der islamischen Theologie, welcher arabisch mit *Kalām*, deutsch am besten mit spekulativer Theologie bezeichnet wird, ist in den vergangenen Jahren mehrfach Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden. In diesen wurden ihre Lehren meist mit griechischer Philosophie in Zusammenhang gebracht, zuweilen wurde aber auch der Versuch unternommen, sie von indischer Philosophie abzuleiten. Die Bestrebungen, zwischen der Theologie und der antiken Philosophie Beziehungen herzustellen, sind nicht erst neueren Datums, sondern schon bei den islamischen Religionshistorikern selbst nachzuweisen. Der bekannteste von ihnen, aš-Šahrastānī, läßt keine Gelegenheit vorübergehen, Ähnlichkeiten aufzuweisen und auf Grund derselben eine Abhängigkeit zu behaupten. Tatsächlich ist auch der *Kalām*, so wie er uns bis vor kurzem aus den Quellen bekannt war, weitgehend mit aristotelisch-platonischer Philosophie durchsetzt und vor allem mit dem Rüstzeug einer an griechischer Philosophie geschulten Logik und Dialektik versehen. Aber nach dem Erscheinen der *maqālāt al-Islāmīyīn* von al-Aš'arī habe ich an einem Problem: „Die frühislamische Atomenlehre"[1] eine direkte Abhängigkeit der Vertreter des *Kalām* von den Griechen abgelehnt und zwar mit dem Hinweis darauf, daß in der islamischen Spekulation ursprünglich das denknotwendige Komplement des Atoms, der leere Raum, vollkommen fehlt. Das Wort für Atom *gauhar* gehörte ohne vorhergängige Begriffsentwicklung schon zum Gedankengut der Theologie und zwar als Überrest einer dualistischen Weltanschauung, wo es nichts anderes als ein kleines Teilchen, einen Lichtfunken oder ein von Gott abgesplittertes Lichtstäubchen bezeichnete; als solches wurde es mit der menschlichen Seele identifiziert und Objekt einer theologischen Betrachtung. Das Interesse an der Teilbarkeit bzw. Unteilbarkeit dieses *gauhar* regte sich erst, als Hišām ibn al-Ḥakam und nach ihm an-Naẓẓām behaupteten, daß „jedem Teil ein Teil, jeder Hälfte eine andere Hälfte entspreche und so ins Unendliche". Ob es sich bei dieser Lehre

[1] Der Islam XIX (1931), 117–30.

ursprünglich wirklich um die potenzielle Teilbarkeit des Atoms ins Unendliche handelt, mag nach dem Wortlaut zweifelhaft bleiben, auf jeden Fall gab sie den Anlaß zur Erörterung des Begriffes Atom und zu der Bildung eines neuen Namens hiefür: *al-guz' alladī la yatagazza'u* (d. h. unteilbarer Teil). Die Annahme von unteilbaren Teilen, Atomen, wurde als Dogma in der Theologie verankert. Wir haben hier ein Schulbeispiel, wie eine Lehre ohne den Einfluß griechischer Philosophie entstehen, aber später so sehr mit griechischer Philosophie durchsetzt werden konnte, daß man sich das Problem nicht mehr ohne diese denken kann.

Ein ganz ähnlicher Fall scheint mir in dem Kernproblem der islamischen spekulativen Theologie vorzuliegen, in der vielerörterten Frage nach den Eigenschaften Gottes: Seit alters hat man auch hier nach dem Vorgange arabischer Religionshistoriker griechische Einflüsse annehmen zu müssen geglaubt. Tatsächlich war bis vor kurzem die Unvereinbarkeit göttlicher Eigenschaften mit seinem Wesen nicht aus der islamischen Gottesauffassung erklärlich. Aber gerade die neu veröffentlichten Quellen geben uns die Möglichkeit die innerislamische Entwicklung dieser Lehre zu verfolgen. Sie verraten uns die absolut primitive, unwissenschaftliche Denkweise ihrer Begründer, lassen aber auch noch den großen Hintergrund der iranischen Religionen erkennen. Hier wie in der Atomenlehre ist die islamische Theologie trotz ihrer grundsätzlichen Verschiedenheit durch die Geleise anscheinend rein philosophischer oder doch religiös indifferenter Denkmittel der vorislamischen Weltanschauungen in eine Richtung gedrängt worden, die sie von sich aus nicht eingeschlagen hätte. Es bietet einen eigenen Reiz an diesem Beispiele der Geschichte zu verfolgen, wie eine Geistesrevolution, die der Islam doch sicher bedeutete, unbewußt den Begriffen unterliegt, die sie überwunden zu haben glaubt, und wieviel in der Entwicklung des Geistes eine neue Periode dem Alten verdankt, das sie verleugnet.

Erster Abschnitt

Die frühislamischen Lehren über die Eigenschaften Gottes

Die Eigenschaften Gottes werden in der mu'tazilitischen Richtung der islamischen Theologie unterschieden in solche, welche zum Wesen Gottes gehören (*ṣifāt aḏ-ḏāt* oder *an-nafs*) und in solche, welche Tätigkeiten bezeichnen (*ṣifāt al-fi'l*). Als Eigenschaften des Wesens werden genannt Wissen, Macht, Gehör und Gesicht, Leben (dafür zuweilen Ewigkeit). Tätigkeiten bezeichnende Eigenschaften Gottes sind: wollend, nichtwollend, sprechend, zufrieden, sich ereifernd, liebend, hassend, gnädig, beschützend, befehdend, gerecht, wohltuend, erschaffend, erhaltend, lebendigmachend, sterbenlassend, befehlend, verbietend, lobend, tadelnd u. a. Es sind solche Eigenschaften, welche nicht notwendig mit dem Wesen Gottes verbunden sind. Sie sind so, daß man auch das Gegenteil von ihnen über Gott aussagen könnte, er kann z. B. schaffend oder nicht schaffend sein. Dagegen war Gott von Ewigkeit her wissend, mächtig, lebendig usw., also Eigenschaften, welche mit seinem Wesen notwendig verbunden sind. Der stehende Ausdruck dafür lautet: *lam yazal 'āliman* usw., d. h. er hat nicht aufgehört wissend zu sein oder er war von jeher wissend, eine Formel, aus der theologischen Disputation entstanden, auf die sich die Mehrzahl der theologischen Richtungen geeinigt hat. Sie steht im Gegensatz zu der von anderen gebrauchten Ausdrucksweise, daß Gott ein Wissen, eine Macht usw. h a b e, oder daß er d u r c h ein Wissen, eine Macht usw. weiß, bzw. mächtig ist.

Wir sehen in die Anfänge dieser Streitigkeiten nicht mehr hinein, aber etwa in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts d. H. hatte sich der Kernpunkt der Streitfrage um die Eigenschaften Gottes so herauskristallisiert: Gott ist wissend, mächtig, sehend, hörend, lebendig (ewig). Entspricht nun diesem Wissendsein ein Wissen, das als Eigenschaft oder Akzidens zu dem Wesen hinzukommt (*ḥalla fīh*)? Nimmt man dieses Wissen als etwas von Ewigkeit her Existierendes an, so hat es außer Gott etwas Ewiges gegeben. Ist das Wissen aber entstanden, so hat Gott einmal nicht gewußt (Entsprechendes gilt auch von den übrigen Eigenschaften des Wesens). Es gibt nun theologische Richtungen,

welche sich an der Existenz von ewigen Eigenschaften neben Gott nicht stoßen, sondern darüber hinaus sogar ewige Objekte seines Wissens und seines Könnens annehmen (s. u. S. 23). Ferner gibt es Richtungen, welche sich nicht daran stoßen, daß Gott einmal nicht gewußt und nicht gekonnt habe und dann durch das Hinzukommen eines erschaffenen Wissens und einer erschaffenen Macht wissend und mächtig wurde. Aber dem Großteil derselben, darunter besonders den Mutaziliten, erscheint die Annahme ewiger Eigenschaften außer Gott als Vielgötterei (*milal* 30) und sie suchen durch verschiedene Lösungen der Annahme göttlicher Eigenschaften zu entgehen.

1. aš-Šahrastānī (*milal* 31) schreibt schon dem Gründer der Muʿtázila, Wāṣil ibn ʿAṭāʾ (gest. 131 d. H.) den Ursprung der mutazilitischen Lehre zu: Er leugnete die Eigenschaften Gottes, nämlich Wissen, Macht, Willen und Leben, und zwar deswegen, weil ein Akzidens oder Attribut Gottes als ewig annehmen ebensoviel bedeutet wie zwei Götter anzunehmen. Seine Anhänger sind auf diesen Weg gedrängt worden durch das Studium von Büchern der Philosophen. Ihre Spekulation ging schließlich darauf hinaus, daß man alle Eigenschaften ablehnte und nur sagte: Er ist wissend und mächtig.

Diese seine Attributenlehre, die sich übrigens in den frühen Kalāmwerken nicht findet, ist sehr farblos, so daß man vielleicht nicht fehlgeht in der Annahme, daß die für die Mutazila charakteristische Ablehnung der göttlichen Eigenschaften auf ihren Gründer Wāṣil ibn ʿAṭāʾ vordatiert worden ist. Auch bei der Attributenlehre eines anderen Theologen der Frühzeit, Gahm ibn Ṣufwān (gest. 128 d. H.), die uns von al-Malaṭī in *kitāb at-tanbīh* mitgeteilt wird, finden wir uns in einer ähnlichen Situation, daß man seine Lehre nicht absolut sicher von der seiner späteren Schule unterscheiden und vor allem auch nicht in einen Zusammenhang mit umliegenden Anschauungen bringen kann. Wesentlich scheint ihm wie seinen Schülern eine strenge Ablehnung der Anthropomorphismen in der Gotteslehre gewesen zu sein: Gott ist kein Ding oder, wenn man ihn schon als solches bezeichnet, auf jeden Fall anders als alle anderen Dinge. Der streng durchgeführte Grundsatz, daß Gott anders ist als die Dinge, verbietet es (nach *milal* 60), daß

man von ihm die gleichen Eigenschaften aussagen kann, welche von den Geschöpfen ausgesagt werden. Dagegen kann er mit Attributen beeigenschaftet werden, welche den Geschöpfen nicht zukommen, wie Schöpfung, Allmacht. (Siehe auch unten S. 18!)

2. Abū l-Hudail (gest. 235 oder 227) sagt *maq.* 484: Gott weiß durch ein Wissen und dieses Wissen ist er selbst, ebenso ist es mit seiner Macht, mit seinem Hören, Sehen und seiner Weisheit. In der Behauptung: Gott ist wissend, sieht er eine Feststellung des Wissens für Gott und eine Leugnung der Unwissenheit von Gott, ferner einen Hinweis auf etwas Gewußtes, das ist oder sein wird. In die philosophische Sprache übersetzt, würde seine Lehre also dahin gehen, daß zwischen den Eigenschaften Gottes und seinem Wesen kein Unterschied besteht. Tatsächlich drückt auch aš-Šahrastānī (*milal* 34) seine Lehre so aus: „Sein Wissen ist sein Wesen", und er fügt dann hinzu: „Er übernahm diese Ansicht von den Philosophen, welche glauben, daß Gottes Wesen einzig sei; daß es keinerlei Vielheit in ihm gebe und daß die Eigenschaften nicht etwa Akzidenzien sind, hinter dem Wesen und durch sein Wesen existierend, sondern mit seinem Wesen identisch." Durch einen glücklichen Zufall sind wir aber in der Lage zu zeigen, daß es sich bei dieser Lehre des abū l-Hudail durchaus nicht um eine Entlehnung aus der Philosophie handelt, sondern daß sie ganz eigenen Gedankengängen des Theologen entspringt: Der Verfasser des *intiṣār* (S. 75) wendet sich gegen seinen Gegner ibn ar-Rāwandī, welcher dem abū l-Hudail vorwirft, daß nach seiner Ansicht Gottes Wissen mit seiner Macht identisch sei, mit folgender Argumentation: Für abū l-Hudail stand es fest, daß Gott wirklich wissend sei und zwar nicht durch ein von Ewigkeit her existierendes Wissen noch durch ein neu entstandenes, darum stand für ihn fest, daß er durch sich selbst wissend sei. Dann führt er als Wortlaut des abū l-Hudail selbst an: Meine Ausdrucksweise hat viele Parallelen in der Ausdrucksweise der Monotheisten. Sie sagen z. B. insgesamt: „Das Gesicht Gottes ist Gott." Denn Gott hat selbst von seinem Angesicht gesprochen in dem Koranvers (76, 9): „Wir speisen euch um des Angesichtes Allahs willen." Ähnlich an anderen Stellen. Es ist undenkbar, daß Gott ein Gesicht hat, das einen Teil von ihm bildet, oder ein Gesicht, das eine Eigenschaft von ihm wäre

– hocherhaben ist er über eine solche Zumutung. So bleibt also nichts übrig, als daß sein Gesicht er selbst ist, so wie man etwa sagt: Das ist das wahre Gesicht der Sache oder dieser Gesichtspunkt, und damit die Sache oder den Punkt selbst meint. Da dem so ist, ist es auch nicht angängig, daß man sagt: Gott ist das Gesicht oder die Sache ist das Gesicht oder der Punkt ist das Gesicht." Soweit *intiṣār*. Wir erfahren auch aus *maq.*, daß man ihn zu der Konsequenz zwingen wollte: Wenn du behauptest, daß das Wissen Gottes er selbst ist, so sage doch auch, daß Gott ein Wissen ist, aber da war er inkonsequent und gab nicht zu, daß Gott ein Wissen ist, trotzdem er behauptete, daß das Wissen Gottes er selbst sei. Auch einer anderen Konsequenz entzog er sich, nämlich, daß seiner Lehre zufolge das Wissen mit der Macht und den übrigen Eigenschaften identisch sein müsse nach dem Grundsatz: Sind zwei Größen einer Dritten gleich, so sind sie unter sich selbst gleich. Zu seiner Rechtfertigung sagte er den Dualisten, welche zwei ewige Prinzipien lehrten (*maq.* 485): „Wenn ihr behauptet, daß die Verschiedenheit von Licht und Finsternis identisch mit den zweien ist und daß ihre Vermischung auch identisch mit ihnen ist,[1] so gebt doch auch zu, daß ihr Getrenntsein gleich ihrem Vermischtsein ist." „Ferner fragte er, wenn jemand behauptete, daß die Länge eines Dinges das Ding selbst ist und dasselbe bei der Breite der Fall sei: Ist die Länge gleich seiner Breite? Das traf aber auf ihn selbst zu, wenn er behauptete, das Wissen Gottes ist er selbst und seine Macht ist

---

[1] abū l-Hudail meint hier offenbar einen Syllogismus, der folgendermaßen lautet:

Licht und Finsternis sind voneinander getrennt.
Licht und Finsternis sind miteinander vermischt.
Also ist Verschiedenheit identisch mit der Vermischung.

Er behauptet: genau so wenig wie dieser Schluß zulässig ist, läßt sich auch aus zwei Prämissen: Gott ist Wissen, Gott ist Macht, eine Konsequenz ziehen, daß Wissen gleich Macht ist. Ähnlich ist es mit dem nachfolgenden Syllogismus. Hier spielt allerdings die von den Mutakallimūn allen Ernstes erörterte Streitfrage mit herein, ob die Länge eines Körpers der Körper selbst ist; von den Leugnern der Akzidenzien wird das behauptet. Die hier überlieferten Bruchstücke der weltanschaulichen Disputationen geben ein anschauliches Bild von dem geistigen Tiefstand der sich befehdenden Parteien. Es spielt Schlauheit gegen Unbeholfenheit in Logik und Dialektik.

er selbst, denn wenn sein Wissen er selbst und seine Macht er selbst ist, so ist es notwendig, daß sein Wissen seine Macht ist. Andernfalls würde ihm eine Inkonsequenz zur Last fallen."

Wenn es dort weiter heißt: „[Seine Lehre] hat abū l-Hudail von Aristoteles übernommen und zwar weil Aristoteles in einem Buche[1] behauptet, daß Gott ganz Wissen, ganz Macht, ganz Leben, ganz Gehör, ganz Gesichtssinn sei. Er d. i. abū l-Hudail hat den Ausdruck verbessert, indem er sagte: Sein Wissen ist er und seine Macht ist er", so ist das genau das, was abū l-Hudail nicht wahrhaben wollte, nämlich die Umkehrung des Satzes, daß Gott Wissen, Macht u. dgl. sei. Es handelt sich bei dieser Darlegung des Aš'arī um eine aus der Luft gegriffene und offensichtlich falsche Behauptung. Seine Lehre zielt auch nicht auf eine Identifizierung der göttlichen Eigenschaften mit dem göttlichen Wesen, sondern auf eine gewaltsame Beseitigung derselben durch eine synekdochische Auslegung und durch Gleichsetzung derselben mit den Anthropomorphismen, welche von Gott ausgesagt werden. Sie ist also wesentlich verschieden von der im folgenden dargelegten Ansicht, daß Gott durch sein Selbst (oder sein Wesen) wissend, mächtig usw. ist.

Bei den Diskussionen, welche abū l-Hudail zu bestehen hatte, wird ihm die Frage gestellt: „Hat Gott nach deiner Ansicht ein Wissen oder ist Gott wissend durch ein Wissen?" Eine einfache Bejahung dieser Frage hätte soviel bedeutet, als daß er das Wissen als etwas neben Gott Befindliches annimmt. Er entging dieser Konsequenz dadurch, daß er schnell hinzufügte: „Gott hat ein Wissen, das er selbst ist, und er ist wissend durch ein Wissen, das er selbst ist."(!)

3. Eine Reihe anderer Lösungsversuche, mit welchen die Mutaziliten der Annahme von Akzidenzien bei Gott entgehen zu können glaubten, sind in der Lehre eines der markantesten Theologen, an-Naẓẓām, enthalten. Nach *maq.* 486 lautete sie folgen-

[1] Welche pseudo-aristotelische Stelle al-Aš'arī hier meint, konnte ich nicht feststellen. Dem Sinn nach könnte die Theologie des Aristoteles gemeint sein, wo es heißt (Ausgabe von Dieterici, S. 61 arab. Mitte): „Diese Eigenschaften sind ein einziges Ding und zwar deswegen, weil jede einzelne davon mit Gott identisch ist." Man könnte aber auch an eine Stelle bei Xenophanes (Diels, Vorsokratiker 11 B, 24) denken: Er ist ganz Auge, ganz Verstand, ganz Ohr.

dermaßen: Gott hat kein Wissen, keine Macht, kein Leben, kein Gehör, keinen Gesichtssinn, sowie überhaupt keine Wesenseigenschaften. Er hat nicht aufgehört wissend, lebend, mächtig, hörend, sehend und ewig zu sein durch sich selbst, nicht durch ein Wissen, eine Macht, ein Leben, ein Gehör, einen Gesichtssinn und durch eine Ewigkeit. Er behauptete: Wenn ich Gott als wissend, mächtig, lebendig, hörend, sehend und ewig hinstelle, so stelle ich sein Wesen fest und leugne von ihm die Unwissenheit, die Ohnmacht, den Tod, das Taub- und Blindsein. Wenn man zu ihm sagte: Warum ist dann der Ausdruck wissend von dem Ausdruck mächtig und lebendig verschieden, da du doch nur das Wesen feststellst und nicht in Abrede stellst, daß die Begriffe wissend, mächtig und lebendig gleich sind, sagte er: Wegen der Verschiedenheit der Gegensätze, welche von ihm weggeleugnet werden, als da sind Unwissenheit, Ohnmacht und Tod; so ist es also nicht nötig, daß der Begriff wissend gleich dem Begriff mächtig und gleich dem Begriff lebendig ist.

Ferner sagte er: Mein Ausdruck wissend, mächtig, hörend, sehend ist nur die Setzung einer Benennung und die Leugnung des Gegenteils. Wenn man zu ihm sagte: Behauptest du, daß Gott ein Wissen hat, so antwortete er, ich behaupte das in einem weiteren Sinn, kehre dann aber wieder dazu zurück, ihn als wissend hinzustellen. Ebenso sage ich, daß Gott eine Macht hat, und kehre dazu zurück, ihn als mächtig hinzustellen. Dagegen behauptete er nicht, daß Gott Leben, Gehör oder Gesichtssinn habe und zwar deswegen, weil Gott den Ausdruck Wissen sich selbst beigelegt hat in der Koranstelle (S. 4, 166): „Er hat ihn mit seinem Wissen herabgesandt"; ferner hat er sich selbst eine Macht zugeschrieben in dem Ausspruch (S. 41, 15): „Der Stärkste von ihnen an Macht"; während er sich Leben, Gesicht und Gehör nicht ausdrücklich beigelegt hat.

Eine Analyse der hier dargelegten Lehren ergibt zwei grundsätzlich voneinander verschiedene Standpunkte:

a) In einer gekünstelten Auslegung, die nur als Wortverdrehung bezeichnet werden kann, beraubt er den Satz „Gott ist wissend" seines positiven Inhaltes, damit er Gott nicht etwas Positives zuschreiben muß, das als Akzidens in ihm wäre oder zu seinem Wesen hinzukäme. Der Vorgang an-Naẓẓām's hat Schule

gemacht, und ein anderer Mutazilite, al-Gubbā'ī, treibt die Auslegung des Satzes noch weiter. Er sieht (*maq.* 524) in dem Satze: „Gott ist wissend" sogar vier Feststellungen: 1. daß Gott ist, 2. daß er anders ist, als jemand, dem kein Wissen zukommt, 3. daß der im Unrecht ist, der Gott als unwissend hinstellt, 4. daß es Gegenstände seines Wissens gibt.

b) Die Lehre, daß Gott durch sich selbst wissend ist *li-dātihī* oder *li-nafsihī*, könnte an sich nur den Ausschluß von Akzidenzien bedeuten, in dem Sinne: Gott ist von sich aus wissend, ohne Hinzutreten von Akzidenzien. So wird auch tatsächlich die gleichlautende Lehre des Gubbā'ī von aš-Šahrastānī (*milal.* 55, letzte Zeile) erklärt: „*li-dātihī* bedeutet, daß sein Wissendsein keiner Eigenschaft (Akzidens) bedarf, welche Wissen ist, oder keines Zustandes, welcher ein Wissendsein herbeiführt." Bei an-Naẓẓām liegt dem *li-nafsihī* aber doch ein anderer Sachverhalt zugrunde, wie aus einer Bemerkung der *maq.* 487 hervorgeht: „an-Naẓẓām behauptete nämlich, daß der Mensch lebendig und mächtig sei *bi-nafsihī*, d. h. durch seine Seele oder durch sein Selbst, nicht durch ein Leben und eine Macht, wie er es auch von dem Schöpfer behauptete (während er glaubte, daß er durch ein Wissen wissend sei); daß aber in den Menschen ein Gebrechen eindringen kann, so daß er ohnmächtig wird, und ein Gebrechen eindringen kann, daß er tot wird." Ferner finden wir *maq.* 339 als seine Ansicht: Die Seele nimmt die sinnlichen Objekte wahr durch diese Öffnungen, welche Ohren, Mund, Nase und Augen sind. Es ist nicht so, daß der Mensch ein Gehör hätte, das etwas anderes als er selbst wäre, und einen Gesichtssinn, der etwas anderes als er selbst wäre. Der Mensch hört durch seine Seele (sein Selbst) und er kann taub werden durch ein Hemmnis, das zu ihm hinzutritt. Ebenso sieht er durch seine Seele (sein Selbst) und kann blind werden durch ein Hemmnis, das zu ihm hinzutritt. Diese auffällige Lehre des Naẓẓam, die noch anderwärts in den *maqālāt* erörtert wird (vgl. 331–32, 334, 340, 384, 385, 387), findet ihre Erklärung in der dualistischen Weltanschauung, der an-Naẓẓām nahe steht. Gerade seine Auffassung von der Seele stimmt auffallend mit jener der Anhänger des Bardesanes, einer Sekte, welche als Daiṣānīya bekannt ist, überein. Nach diesen ist das Licht von

sich aus lebendig, wissend, mächtig, sinnenbegabt (also hörend, sehend) und mit Fassungsgabe versehen. Die Seele oder der Geist des Menschen ist nichts anderes als ein Teil der göttlichen Emanation, seinem Wesen nach Licht und an dessen Eigenschaften teilhabend. Wenn an-Naẓẓām auch ausdrücklich die Lehre ablehnt, daß die Seele Licht sei, so kann er sich doch von der durch die Dualisten und seinen Lehrer Hišām ibn al-Hakam geschaffenen Seelenlehre nicht frei machen. Wie bei diesen, so ist auch bei ihm (*maq.* 331) der Mensch oder vielmehr seine pars potior, der Geist, von sich aus lebendig, mächtig, hörend und sehend, solange zu ihm nicht ein Hemmnis hinzutritt, das ihn tot, ohnmächtig, taub oder blind macht. Auf die Lichtnatur Gottes geht auch die von al-Gāḥiẓ überlieferte Anschauung des Hišām ibn al-Hakam zurück (*maq.* 491): daß Gott, was unter dem Himmel ist, nur durch Strahlen erkenne, die sich von ihm lostrennen und in die Tiefe der Erde eindringen. „Wenn nicht eine Berührung Gottes mit dem dort Befindlichen stattfände vermittels der Strahlen, dann wüßte er nicht, was sich dort befindet.“[1] Man glaubte also dadurch, daß man eine Lichtnatur Gottes annahm, die von sich aus leuchtet, der Annahme von zu Gott hinzutretenden Akzidenzien enthoben zu sein.

Sehr enge mit der Lehre des Naẓẓām berührt sich die des Gubbā'ī. Nach *milal* 57 ist bei ihm das Lebendigsein der hinreichende Grund für die übrigen Wahrnehmungsfähigkeiten, so-

---

[1] Eine ähnlich realistische Auffassung von der sinnlichen Wahrnehmung wird von an-Naẓẓām überliefert (*faṣl* 4, 203). Wir haben von den Körpern keine Kenntnis durch Mitteilung, sondern wenn jemand einen Körper sieht, sei der gesehene Gegenstand nun ein Mensch oder etwas anderes, so löst sich von dem beschauten Gegenstand ein Stück los zu dem Beschauer und vermischt sich mit dem Körper des Sehenden. Was nun auch der Beschauer von jenem Körper einem anderen mitteilt: derjenige, der die Mitteilung empfängt, erhält auch ein Stück von jenem Stück. Hier kann der sonst so nüchterne Berichterstatter ibn Ḥazm nicht umhin zu bemerken, daß er, wenn diese Nachricht nicht gut verbürgt wäre durch Schüler des Naẓẓām, es nicht für möglich gehalten hätte, daß sie von einem stammt, der auch nur einen Verstand von der Größe einer Fliege besitzt. Als Konsequenz dieser Ansicht ergäbe sich, daß ein Stück von Gabriel, Michael und dem Propheten, von Moses, Jesus und Abraham im Feuer der Hölle wäre, und dagegen ein Stück vom Pharao, dem Teufel, abū Lahab und abū Gahl im Himmel.

weit nicht ein Hindernis dazwischen tritt und ein Organ (*bunya*) als unerläßliche Bedingung vorhanden ist.

4. Eine stark abweichende Lehre vertritt Hišām ibn al-Hakam: Wissen, Macht, Leben u. a. sind Eigenschaften oder sind Beschreibungen (*ṣifāt*) und Beschreibungen können nicht weiter beschrieben werden. Es liegt hier die auch sonst vertretene Ansicht zugrunde, daß Akzidenzien nicht wieder Träger von Akzidenzien sein können. Von diesen Beschreibungen behauptet Hišām, daß sie nicht identisch mit Gott sind, aber auch nicht verschieden von ihm. Siehe hierüber w. u. S. 49. Bezüglich des göttlichen Wissens vertritt er eine eigene Ansicht, die im *intiṣār* (S. 108) folgendermaßen geschildert wird. „Der Ewige muß entweder durch sich selbst immer wissend gewesen sein – so will es die Mutázila – oder durch ein ewiges Wissen – so die Zaidīya –, oder er war immer wissend auf die Art und Weise, welche ich meine. Wenn er aus sich selbst von jeher die Feinheiten und Verborgenheiten der Dinge gewußt hat, so hat er von jeher aus sich selbst gewußt, daß der Körper sich bewegt. Denn er weiß es jetzt, und was er jetzt weiß, hat er immer schon gewußt. Wenn dem aber so ist, so hat sich auch der Körper schon immer bewegt; denn es ist nicht angängig, daß Gott schon von jeher weiß, daß ein Körper sich bewegt, außer wenn in der Wirklichkeit ein Körper sich bewegt, worauf sein Wissen zutrifft. Ferner ist es unbedingt notwendig, daß der Körper sich immer schon bewegt hat, da es nicht angängig ist, daß Gott von jeher weiß, daß der Körper sich bewegt, außer wenn ein Körper in der Wirklichkeit sich bewegt, wie es eben dem Wissen entspricht. Ferner ist es unumgänglich, daß er von jeher gewußt hat, daß der Körper sich bewege, da sein Selbst, durch welches und weswegen er es weiß, von jeher vorhanden war.“ Aus diesem Grunde leugnet Hišām den Satz, daß Gott von jeher gewußt habe. Ferner lehnt er es ab, weil eine Prüfung der Menschen und eine Wahlfreiheit illusorisch wäre, wenn Gott ihre Taten schon wüßte (*maq.* 494). Aber trotzdem läßt er eine hieraus sich ergebende Konsequenz, daß Gott durch ein entstandenes Wissen wisse, nicht zu, weil eben dieses Wissen eine Beschreibung sei, die nicht wieder beschrieben werden könne (*maq.* 37). Der Verfasser des *intiṣār* (S. 110) widerlegt den Einwand des Hišām folgendermaßen: „Das Richtige ist, daß Gott

da war und gleichzeitig mit ihm kein Ding existierte. Er hat von jeher gewußt, daß er die Körper erschaffen werde und daß diese sich nach ihrer Erschaffung bewegen und ruhen werden. Ferner: Er hat von jeher gewußt, daß der Körper sich bewegt, wenn die Bewegung in ihn eindringt, und daß er ruhend ist, wenn die Ruhe in ihm Platz ergreift. Er hat also von sich aus von jeher gewußt, daß der Körper vor dem Platzergreifen der Bewegung einer ist, der sich bewegen wird, und daß er in dem Augenblick, wo die Bewegung in ihm Platz ergreift, sich bewegend ist." Wenn sich Hišām ibn al-Hakam auch gegen eine weitere Beeigenschaftung der göttlichen Attribute wehrt, so mußte er doch für das immer sich erneuernde göttliche Wissen einen Träger oder ein Substrat annehmen: „Das Wissen muß entweder in dem Wesen des Schöpfers selbst entstehen, das würde aber zu einer Veränderung in seinem Wesen führen sowie zu der Annahme, daß er Träger für entstehende Dinge ist, oder daß es an einem Ort entsteht, so daß also der Ort damit beeigenschaftet ist und nicht der Schöpfer. Es ist also klar, daß es für das göttliche Wissen keinen Ort geben kann. Er nahm also verschiedene (Akte des) Wissens an, welche entstehen entsprechend der Zahl der vorhandenen Gegenstände des Wissens" (*milal* 60 Z. 7 v. u.).

5. Eine ganz ähnliche Lehre bezüglich des Wissens vertritt nach *intiṣār* (126) und *milal* (60) auch Gahm ibn Ṣufwān, der schon 128 ermordet wurde. „Er stimmte mit der Mutázila in der Leugnung der ewigen Eigenschaften Gottes überein. In manchen Fragen ging er noch über diese hinaus, z. B. leugnete er, daß Gott lebendig und wissend sei, während er dagegen den Menschen als wissend hinstellte." Er sprach nämlich Gott alle Eigenschaften ab, welche auch von den Menschen ausgesagt werden können aus Angst, er könnte sich eines Anthropomorphismus (*tašbīh*) schuldig machen. – „Ferner schrieb er dem Schöpfer ein Wissen zu, das entstanden ist, aber sich an keinem Ort befindet. Dazu gehört auch seine Meinung, daß Gott kein Ding kenne, bevor er es erschaffen habe. Denn wenn er es vor seiner Erschaffung wüßte, so müßte sein Wissen, daß er es ins Leben rufen werde, entweder bleiben, nachdem er es ins Dasein gerufen hat, oder nicht. Es kann aber nicht bleiben, denn nachdem er das Ding hervorgebracht hat, kann das Wissen, daß er es

hervorbringen werde, nicht bleiben, weil das Wissen, daß er es hervorgebracht hat, ein anderes ist als das, daß er es hervorbringen wird. Sonst würde es sich ja in Unwissenheit verwandeln und das ist bei Gott unannehmbar. Wenn aber sein Wissen, daß er es hervorbringen wird, nicht bleibt, nachdem er es hervorgebracht hat, so ist es verändert worden. Eine Veränderung ist aber bei Gott undenkbar. Wenn das also feststeht, so ist auch klar, daß sein Wissen immer neu entsteht durch das Entstehen des Hervorbringens. Das würde dazu führen, daß sein Wesen ein Ort für Akzidenzien ist und das ist undenkbar. Daß es aber an einem Ort entsteht, ist auch undenkbar. Das würde dazu führen, daß dieser Ort beeigenschaftet ist mit der Eigenschaft Gottes, was unmöglich ist. So bleibt also nur übrig, daß sein Wissen nicht an einem Ort entsteht (*wāfī* des Safadī, mitgeteilt im Indexband zu *maqālāt* 14, 2; ähnlich *milal* 60).

6. Der Attributenlehre des Hišām ibn al-Hakam steht die Auffassung des ʿAbdallāh ibn Kullāb (*maq.* 169–71; 546) sehr nahe. Er weicht insofern von den bisher genannten Theologen ab, als er neben den Wesenseigenschaften eine große Anzahl von tätlichen Attributen Gottes anführt. Nach ihm sind die Eigenschaften Gottes mit seinen Namen identisch. „Es ist nicht angängig, daß die *ṣifāt* mit einer weiteren *ṣifa* beeigenschaftet werden. Sie bestehen nicht für sich selbst, sondern bestehen durch Gott. Er glaubte, daß Gott nicht durch eine Existenz existiere und daß er nicht durch ein Akzidens (*maʿnan*) „Dingheit" Ding sei, und daß seine Eigenschaften nicht identisch mit ihm sind, aber auch nicht verschieden von ihm." Die Ausdrücke Antlitz Gottes, Hände, Augen usw. stellte er auf gleiche Stufe mit den vorgenannten Eigenschaften: „sie sind nicht identisch mit ihm, noch von ihm verschieden, während sein Wesen und seine Seele mit ihm identisch sind." Über das Verhältnis der Eigenschaften zueinander behauptet er: sie sind nicht identisch miteinander, aber auch nicht verschieden voneinander.

Bei ihm sieht man noch deutlicher als bei Hišām das Ringen mit dem großen Problem: Wie verhält sich der Name zu dem Genannten?, ein Problem, das gerade im Orient den großen ideengeschichtlichen Hintergrund hat, aber auch in der islamischen Theologie noch verschiedentlich erörtert wird, bis es

schließlich in den Universalienstreit einmündet, vgl. *nihāya* 188! Beachtenswert sind in dieser Beziehung die Ausführungen des Baġdādī in *uṣūl ad-dīn* 114: Die meisten unserer Genossen vertreten die Ansicht, daß der Name und das Benannte identisch seien und daß das Aussprechen des Namens soviel wie Benennung sei. (Er unterscheidet also zwischen dem Inhalt oder dem Begriff und der Artikulation des Wortes.) abū l-Hasan al-Aś'arī hat diese Ansicht in seinem Buche über die Koranerklärung ausdrücklich angeführt, aber in seinem Buche über die göttlichen Eigenschaften sagt er, daß der Name die Eigenschaft sei, und hat die Namen entsprechend den Eigenschaften eingeteilt. (Diese Ansicht stimmt am meisten mit der des ibn Kullāb überein.) Die Qadariten dagegen behaupten, daß der Name etwas anderes als das Benannte sei, damit weisen sie auf das Aussprechen des Namens, was unsere Genossen Benennung heißen. (Sie meinen also nur die Artikulation des Wortes unter Ausschluß des zugrunde liegenden Begriffes.) Das Wort Gottes (S. 87, 11): „Ihr verehrt außer Gott nur Namen, die ihr beigelegt habt" – in Wirklichkeit verehren sie außer Gott aber doch die benannten Dinge –, ist ein Hinweis darauf, daß die Namen mit ihren Wesenheiten identisch sind. Ferner das Wort Gottes: „Preise den Namen deines Herrn, des Höchsten!" und: „Gesegnet sei der Name deines Herrn!" beweisen, daß der Name Gottes mit Gott identisch ist, weil Gott der Gepriesene und der Gesegnete ist. Ferner ergibt sich das daraus, daß bei der Behauptung der Qadariten, der Name sei von dem Benannten verschieden, Allah diesem Grundsatz entsprechend von Ewigkeit her keinen Namen und keine Eigenschaft gehabt haben kann, da nach ihrer Ansicht die Namen und die Eigenschaften Benennungen und Ausdrücke sind und nach ihrer Ansicht von Ewigkeit her nichts derartiges vorhanden gewesen sein kann.[1] – Diesem Problem stehen alle Mutakallimūn aus Mangel an dialektischer Schulung doch sehr hilflos gegenüber. „Gleichsein" oder „Verschiedensein" sind die einzigen, viel zu groben Denkmittel, mit denen sie um die Sache herumraten.

7. Eine neue Note bringt Mu'ammar in die Erörterung. Seine Lehre ist nach *maq.* 488: Gott weiß durch ein Wissen, und sein

[1] Siehe zu der Frage auch *maq.* 172!

Wissen wurde ihm zum Wissen wegen eines *maʿnan* und dieses *maʿnan* war wegen eines anderen *maʿnan* und so geht es weiter bis ins Unendliche. So lehrt er auch über alle anderen Eigenschaften des Wesens. Sinngemäß wird das Wort *maʿnan* am besten mit „Grund" wiedergegeben und der Sinn sowie das Neue in seiner Lehre ist also, daß Gott nicht durch ein einziges Akzidens wissend ist, sondern daß dieses Akzidens wegen eines Grundes zum Wissen wird, dieser Grund aber wieder einen anderen Grund für sein Dasein erfordert und so ins Unendliche. Das Wissen Gottes erheischt an sich schon eine unendliche Kette von Gründen, nicht bloß wegen der unendlich vielen Objekte, deren jedes ein neues Wissen als Akzidens braucht. Über seine *maʿānī*-Lehre s. u. S. 40.

8. Auf der Lehre des Muʿammar und der seines Vaters al-Gubbāʾī fußt eine neue Auffassung der Eigenschaften Gottes, welche in den *maqālāt* von al-Ašʿarī nicht dargestellt ist, nämlich die des abū Hāšim. Er glaubt der Annahme von Akzidenzien bei Gott entgehen zu können, wenn er die Eigenschaften als Zustände *aḥwāl* bezeichnet. Gleich Muʿammar nimmt er eine unendliche Zahl von derartigen Zuständen an. Über die *aḥwāl* s. auch u. S. 51.

9. Eine merkwürdige und weit über dem Niveau der übrigen stehende Erörterung ist unter dem Namen eines uns sonst ganz unbekannten an-Nāšī (gest. 293) überliefert, *maq.* 184. Seine Lehre fußt auf der Unterscheidung univoker und äquivoker Begriffe und erinnert ganz an den Fundamentalbegriff von der analogia entis bei der christlichen Gotteslehre! Sie lautet: Der Schöpfer ist wissend, mächtig, lebendig, sehend, hörend, ewig, erhaben, gewaltig, stark, groß, tätig in Wirklichkeit, während der Mensch wissend, mächtig, lebendig, sehend, hörend, tätig in uneigentlichem Sinne ist. Der Schöpfer ist etwas Vorhandenes in Wirklichkeit, der Mensch ist etwas Vorhandenes in uneigentlichem Sinne. Der Schöpfer ist anders als die Dinge und die Dinge sind in Wirklichkeit anders als der Schöpfer. Der Prophet ist wahrhaftig in Wirklichkeit, tätig nur in übertragenem Sinne. Wenn ein und derselbe Name zwei benannten Dingen zukommt, so kommt er ihnen nur zu entweder wegen ihrer Ähnlichkeit, wie z. B. Atom und Atom, Wasser und Wasser, oder

wegen der Ähnlichkeit eines Akzidens, welches beide Wesenheiten tragen können, z. B. sich bewegend und sich bewegend, schwarz und schwarz, oder wegen einer Beziehung, mit der sie in Beziehung stehen, oder von der sie entfernt sind, bei deren Nichtvorhandensein sie nicht so wären, wie z. B. empfunden und empfunden, hervorgebracht und hervorgebracht; oder endlich, weil es in dem einen in uneigentlichem Sinne, in dem anderen in Wirklichkeit vorhanden ist, wie wenn wir z. B. mit Sandel etwas bezeichnen, was aus dem Sandelholz gewonnen wird, oder wenn wir einem Menschen diesen Namen zulegen. Wenn wir also sagen, daß der Schöpfer wissend, mächtig, hörend und sehend ist, so ist es nicht zulässig anzunehmen, daß diese Namen auf ihn zutreffen wegen seiner Ähnlichkeit mit etwas anderem, und es ist nicht zulässig anzunehmen, daß sie auf ihn zutreffen auf Grund von Akzidenzien (*maʿānin*), welche durch sein Wesen bestehen, auch nicht auf Grund einer Beziehung, mit der der Schöpfer in Beziehung gesetzt wird, weil er von jeher wissend, mächtig, sehend und hörend war schon vor dem Vorhandensein von Dingen. Es bleibt also nichts übrig, als daß die Namen auf ihn zutreffen in der Weise, daß sie bei ihm in Wirklichkeit, beim Menschen in uneigentlichem Sinne sind.

Die Gegenstände des göttlichen Wissens und der göttlichen Macht

In den theologischen Erörterungen über die göttlichen Eigenschaften spielen endlich auch die Objekte des Wissens und der Macht eine große Rolle.

1. Dazu gehört vor allem die Lehre, daß die Eigenschaften Gottes nur durch die Objekte verschieden sind (*maq.* 531). Wäre Gewolltes und Gekonntes nicht verschieden, so könnte man nicht von Wissen und Macht sprechen.

2. Die Objekte göttlichen Wissens und Könnens müssen endlich sein, so die Lehre des abū l-Hudail, *maq.* 163 und 485. Er nimmt diesem Prinzip zuliebe auch an, daß die Bewegungen der Seligen im Himmel und der Verdammten in der Hölle zu einem bestimmten Zeitpunkt in Erstarrung geraten.

3. Gegenstand göttlichen Wissens kann nach *maq.* 158, 490, 493, 502 nur Existierendes sein. Weil die Dinge nicht von Ewigkeit her existiert haben, erkennen Hišām ibn al-Ḥakam und Gahm Gott auch kein ewiges Wissen zu. Nach anderen war sein Wissen vor der Existenz der Dinge lediglich eine Fähigkeit, so *maq.* 490, 12. Um die Ewigkeit des göttlichen Wissens zu retten, nehmen andere die Existenz von ewigen Dingen an, *maq.* 489, 1. Nach der Lehre des Hišām ibn ʿAmr al-Fuwaṭī bildete vor der Schöpfung die Einheit Gottes den einzigen Gegenstand seines Wissens, nach *maq.* 490, 5 dagegen war es sein Wesen. Gerade das wird aber von der Dahrīya (*mawāqif* III, 58) und Muʿammar, *milal* 47, bestritten, da nach ihrer Lehre das Wissen eine Beziehung ist; eine solche könne aber nur zwischen zwei verschiedenen Termini bestehen.

Nach *maq.* 489 f. kennt Gott die Dinge erst dann, wenn er eine Spur von ihnen erschaffen hat. Das geschieht durch den göttlichen Willen. Was er will, kennt er. Konsequenterweise kennt Gott nichts, was nicht sein wird. Nach *maq.* 37, 493, 11 ist Šaiṭān aṭ-Ṭāq, ein Rāfidite, Vertreter dieser Ansicht. Ein Ding wird dadurch Ding, daß Gott es vorherbestimmt und es festsetzt durch die Prädestination, welche mit seinem Willen identisch ist.

4. Nach ibn ar-Rāwandī, *maq.* 159, 15, und ähnlich abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī, *maq.* 158, 12; 501, ist es von Ewigkeit her Objekt des göttlichen Wissens, daß die Dinge sein werden. Das wird von Hišām al-Fuwaṭī aber abgelehnt, weil man nicht auf etwas hinweisen kann, das nicht vorhanden ist.

Das Verhältnis des Wissens zu einem nicht vorhandenen Gegenstand beschäftigt die islamische Spekulation sehr stark und hat zu dem viel erörterten Problem geführt, ob das Nichtexistierende Ding ist. Darüber u. S. 55.

Der Bereich der göttlichen Macht findet durch verschiedene Erwägungen eine Begrenzung. Im Gegensatz zu den vorgenannten Problemen sind aber die folgenden in der Attributenlehre nicht ursprünglich, sondern aus anderen Zusammenhängen übernommen.

1. Nach Muʿammar, *maq.* 548, erstreckt sich das Können Gottes nicht auf die Akzidenzien, weil diese nach seiner An-

schauung naturnotwendig von den Naturanlagen hervorgebracht werden, also Wirkungen der Körper sind, denen sie inhärieren.

2. Mit der sittlichen Verantwortung bzw. der Willensfreiheit des Menschen hängt eine andere Beschränkung des göttlichen Könnens zusammen: nach der bagdadischen Richtung der Mutázila erstreckt es sich nicht auf den religiösen Pflichtenkreis seiner Diener, auf Glauben, Unglauben, Sünde u. dgl., weil diese ausschließlich im Bereich des menschlichen Willens stehen.

3. Die Lehre des Naẓẓām, daß Gott immer das Bessere (*aṣlaḥ*) tun müsse, schließt das weniger Gute aus dem göttlichen Machtbereich aus. Eine weitere Begrenzung der göttlichen Allmacht sieht er in der göttlichen Gerechtigkeit.

4. Ferner gilt die göttliche Macht als Prüfstein für physische oder metaphysische Möglichkeiten (s. bes. *maq.* 572). Dem entsprechen eine Reihe von Fragen: Ob Gott Akzidenzien in Körper und Körper in Akzidenzien verwandeln könne? Ob er ein Atom (*gauhar*) ohne Akzidenzien erschaffen könne? Ob er Wissen mit Totem vereinigen könne? Ob er einen Stein in der Luft stehen lassen könne, ohne ein Herabfallen zu erschaffen (!)? Ob er Werg und Feuer zusammen existieren lassen könne, ohne daß er einen Brand erschaffe? Auch hier haben die theologischen Erörterungen zur Klassifizierung des Nichtseienden in Mögliches und Unmögliches geführt und damit einen wesentlichen Beitrag zur Lehre vom Sein geliefert, die nachher in der Philosophie eine große Rolle gespielt hat.

Der göttliche Wille

Die Lehre vom göttlichen Willen wird bei den Theologen, welche eine große Anzahl von Eigenschaften Gottes anführen, ohne näheren Kommentar unter den tätlichen Eigenschaften (*ṣifāt al-fi'l*) angeführt. Sein Gegensatz ist das Nichtwollen (*karāha*). *maq.* 547 finden wir die anonyme Angabe, daß der Wille Gottes, daß etwas sei, nichts anderes ist als sein Nichtwollen, daß etwas nicht sei. Diese Auffassung gehört in die oben (S. 4) beschriebene Entkleidung der Attribute ihres positiven Inhaltes. Bei einigen anderen Theologen dagegen hat die Lehre vom göttlichen Willen eigenartige Prägungen erfahren.

1. an-Naẓẓām sagt (*maq.* 190, 365, 509): 1. Wenn ich von Gott aussage, daß er Dinge hervorbringen will, so ist der Sinn, daß er die Dinge hervorbringt. Sein Wille zur Hervorbringung ist also die Hervorbringung selbst. 2. Wenn ich sage, Gott will die Taten seiner Diener, so bedeutet das, daß er sie befiehlt. Der Befehl dazu ist etwas anderes als die Taten. 3. Endlich können wir sagen: er will die Stunde, in der die Auferstehung stattfindet, das bedeutet, daß er die Entscheidung hierzu trifft und das mitteilt. Diese Ansicht teilt auch die bagdadische Gruppe der Mutázila; ähnlich auch Dirār ibn ʿAmr. Praktisch geht die Lehre des Naẓẓām auf eine Leugnung des göttlichen Willens hinaus.

Seine Ansicht, daß der Wille Gottes mit dem Gewollten identisch ist, beruht lediglich auf einer kindlich naiven Ausdeutung des arabischen Ausdrucks. Ähnlich ist es mit seiner Behauptung (*maq.* 365), daß die Erschaffung identisch mit dem Erschaffenen ist; denn im Arabischen bedeutet das Wort *ḫalq* sowohl den Schöpfungsakt als auch das Erschaffene. Dieser einfache Verstoß gegen die primitiven Regeln der Logik hatte in dem theologischen System des Naẓẓām eine weitgehende Bedeutung. ibn Hazm berichtet nämlich (*faṣl* 5, 54) als seine Ansicht, daß Gott die Schöpfung jeden Augenblick erneuere, und begründet das mit folgendem: Die Ansicht des Naẓẓām ist richtig, denn wenn wir annehmen, daß die Erschaffung eines Dinges mit dem Ding selbst identisch ist, so ist die Erschaffung Gottes in jedem Existierenden vorhanden, solange als das Vorhandene vorhanden bleibt. Ferner muß man auf die Frage, was meint man mit der Erschaffung, die Gott an einem Ding vollführt, antworten: Die Erschaffung ist das Herausbringen desselben aus dem Nichtsein ins Dasein. Diese Ansicht wird bekräftigt durch den Koranvers (S. 20, 14): „dann brachten wir ihn hervor als eine andere Schöpfung" und (S. 39, 8): „Er erschafft euch in den Schößen eurer Mütter, eine Schöpfung nach einer Schöpfung." – Es ist also richtig, daß Gott in jedem Augenblick die Zustände (*aḥwāl*) der von ihm erschaffenen Dinge verändert, so daß es eine neue Schöpfung ist, und Gott erschafft in jedem Augenblick die ganze Welt in einem wiederkehrenden Schöpfungsakt, ohne daß er sie vernichtet." Ein Schulbeispiel, wie aus einer grotesken Unbeholfenheit im Denken ein vielbeachtetes Dogma entsteht, für das

der Koran auch bereitwilligst einen Schriftbeweis liefert. Aus dem Zusammenhang gerissen, verrät das Dogma seine niedere Herkunft nicht mehr, sondern kann als eine tiefsinnige Spekulation erscheinen.

2. Von den verschiedenen Lehren über den Willen Gottes verdienen noch zwei Ansichten eine besondere Beachtung: Der Wille Gottes wird (*maq.* 363. 189, 510) in dem Wort Gottes gesucht, welches Gott nach dem Koran (S. 2, 117 u. ö.) zu den Dingen, welche er erschaffen will, spricht: Sei! Ein letzter Ausläufer der alten orientalischen Spekulationen über das Schöpfungswort! Nach anderen ist der Wille Gottes ein Akzidens, das ohne einen Ort, d. i. einen Träger existiert. Akzidenzien ohne Träger veranlassen den Šahrastānī (*milal* 54) zu einem Vergleich mit den Emanationen Gottes, nämlich dem Intellekt, der Allseele und den untergeordneten anderen Intellekten. Der Wille Gottes, der ohne Substrat existiert, bildet tatsächlich eine mehrfach beachtete Parallele zu dem Logos und spielte in der Religionsgeschichte der Folgezeit eine gewisse Rolle, so besonders bei Ibn Gebirol (Avencebrol).[1]

Der Koran als göttliches Wort

Mit dem göttlichen Schöpfungswort konkurriert in der islamischen Theologie das göttliche Offenbarungswort. Beide wurzeln in altorientalischen Vorstellungen. Der Koran spricht (S. 85, 22) von einer wohlverwahrten Tafel *lauḥ maḥfūẓ*, die im Himmel als Urschrift der göttlichen Offenbarung existiert. Es fließen hier zwei Vorstellungen zusammen, daß jedes Ding oder jeder Vorgang der diesseitigen Welt in der jenseitigen einen Prototyp haben muß, und die altiranische Vorstellung von dem ‚heiligen Spruch' *mara spenta*, der seinerseits wieder in die Kategorie der das Wesen Gottes umgebenden hypostasierten Eigenschaften gehört. Neben der Vorstellung von einem subsistenten Offen-

[1] Vgl. Mich. Wittmann, Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie; Beitr. z. Gesch. d. Philosophie des Mittelalters von C. Bäumker, 1905. Ferner Guide des égarés par Moïse ben Maimoun, trad. par S. Munk, 1856, T. I S. 292, und Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe, Paris 1859, S. 121.

barungswort geht eine andere, ebenfalls im Koran selbst begründete Anschauung, daß er das Wort Gottes sei. Damit wird aber der Koran in die Reihe der tätlichen Eigenschaften Gottes gestellt, er wird *ṣifa*, ein Gott inhärierendes Akzidens. Diese durch die geradlinige Fortentwicklung der islamischen Attributenlehre bedingte Auffassung schloß ebenso wie die Vorstellung von der himmlischen Tafel eine Präexistenz oder Ewigkeit des Korans in sich. Es ist durchaus nicht nötig auf die christliche Logoslehre als das direkte Vorbild für die Lehre vom „Unerschaffenen Koran" zu rekurrieren. Die beiden Auffassungen haben keine direkten Berührungspunkte, sondern nur weit zurückliegende gemeinsame Quellen. Die islamische Theologie hatte sich mit dem doppelten Problem auseinanderzusetzen, wie sich der konkrete Koran als geschriebenes Buch, „das was zwischen den zwei Buchdeckeln ist", oder von dem Háfiz auswendig gelernt und rezitiert wird, einerseits zu dem himmlischen Prototyp, der wohlverwahrten Tafel, andererseits zum Wesen Gottes verhält. Für die Mutaziliten war die himmlische Tafel immer ein Stein des Anstoßes und eine crux interpretum, und die Auffassung des Korans als Eigenschaft Gottes lehnen sie natürlich ebenso entschieden ab wie alle anderen Eigenschaften. Aber die Kontroverse hat auch sie in eine Richtung gedrängt, die sonst bei ihnen unverständlich wäre, nämlich zu der Fragestellung: Ist der Koran eine Substanz oder ein Akzidens? In diese abstrusen Spekulationen des Korans über das Wesen Gottes führen uns ebenfalls die *maqālāt* des Aš'arī (S. 582–611) mit einer Ausführlichkeit, welche die bisher bekannten Werke vermissen lassen. Der Verfasser schildert auch hier ein schon weit fortgeschrittenes Stadium des Streites, um so deutlicher sind bei ihm aber auch die grotesken Auswüchse der verschiedenen Lehren dargestellt. Ich lasse sie nur wenig gekürzt in der Übersetzung hier folgen:

Von einem Großteil der Mutakallimūn wird der Koran ausdrücklich als *ṣifa*, als Eigenschaft Gottes, bezeichnet. Es erhebt sich dementsprechend die gleiche Frage wie bei den schon erörterten Eigenschaften: wie ist diese Eigenschaft beschaffen?, und die Antworten fallen auch ähnlich der Stellungnahme der Theologen zu den übrigen Eigenschaften aus. So zieht sich auch

hier Hišām ibn al-Hakam aus der Diskussion, indem er behauptet: Der Koran ist eine *ṣifa* (Eigenschaft oder vielleicht besser Beschreibung), die nicht weiter beeigenschaftet bzw. beschrieben werden kann. Er ist weder erschaffen noch unerschaffen. Nach Zurqān jedoch habe er einen Unterschied gemacht zwischen dem Gehörten, das darin besteht, daß Gott den artikulierten Laut erschaffe, das sei das Äußere (*rasm*) des Korans. Der Koran selbst aber sei eine Tätigkeit Gottes ähnlich wie das Wissen und die Bewegung, die er ausführt, nicht identisch mit ihm und auch nicht verschieden von ihm.

abū Mu'āḏ at-Tūmanī (*maq.* 583) lehrt: Der Koran ist Wort Gottes, er ist ein Geschehen, nicht etwas Geschehenes, er ist Tat, nicht Getanes, man kann ihn nicht für Schöpfung halten, man kann aber auch nicht sagen: er ist keine Schöpfung und nichts Geschaffenes. Er bestehe in (oder durch) Gott. Es sei unsinnig, daß Gott spreche durch eine Rede, welche in einem andern (als Substrat) bestehe, ebenso wie es unsinnig sei, daß er sich bewege durch eine Bewegung, welche in einem anderen bestehe. Ebenso behauptete er von dem Willen Gottes, seiner Liebe und seinem Hasse, daß all das durch Gott bestehe. Ferner behauptete er, ein Teil des Korans sei Gebot und (als solches) identisch mit dem Willen Gottes, womit er den Glauben (seiner Diener) will. Denn wenn Gott den Glauben will, so bedeutet das soviel, als daß er ihn befiehlt.

'Abdallāh ibn Kullāb behauptet (*maq.* 584): Gott hat nicht aufgehört sprechend zu sein. Die Rede Gottes ist eine Eigenschaft von ihm, welche durch ihn (oder in ihm) besteht. Er ist ewig durch sein Wort und seine Rede besteht durch ihn, ebenso wie das Wissen durch ihn besteht und die Macht durch ihn besteht und er ewig ist durch sein Wissen und seine Macht. Seine Rede sind nicht Buchstaben und Laute, sie ist nicht teilbar und trennbar, hat keine Bestandteile und keine Verschiedenheiten. Sie ist ein Akzidens an Gott. Das Äußere (*rasm*) (genau so wie vorher Hišām ibn al-Ḥakam!) sind die Buchstaben und die Rezitation des Korans. Es ist falsch zu sagen: Die Rede Gottes ist identisch mit ihm oder ein Teil von ihm oder von ihm verschieden. Die Wiedergabe der Rede Gottes dagegen ist verschieden und uneinheitlich, während die Rede Gottes selbst nicht

verschieden und uneinheitlich ist, so wie auch unsere Anrufung Gottes verschieden und uneinheitlich ist, während der Angerufene nicht verschieden und nicht uneinheitlich ist. Die Rede Gottes wird nur deswegen arabisch genannt, weil das Äußere, welches eine Wiedergabe (Ausdruck) davon ist und mit seiner Rezitation identisch ist, arabisch ist. Es wird arabisch genannt wegen eines Grundes und ebenso wird es hebräisch genannt wegen eines Grundes, der darin besteht, daß ihr Äußeres, welches ein Ausdruck davon ist, hebräisch ist. Ebenso wird sie Gebot genannt wegen eines Grundes und Verbot wegen eines Grundes und Erzählung wegen eines Grundes. Gott war schon von jeher redend, bevor seine Rede Gebot genannt wurde und bevor der Grund vorhanden war, um dessentwillen seine Rede Gebot genannt wird. . . .

Andere, welche den Koran für unerschaffen halten, lehren: Der Koran kann gehört werden, kann geschrieben werden. Er ist in sich verschieden und nicht erschaffen. Ebenso ist ja auch das Wissen Gottes etwas anderes als seine Macht und seine Macht etwas anderes als sein Wissen. Es ist nicht angängig zu sagen, daß Gott etwas anderes als seine Eigenschaften ist, während seine Eigenschaften untereinander verschieden sind und er selbst in sich nicht verschieden ist. Ein Vertreter dieser Ansicht behauptet auch: daß ein Teil des Korans erschaffen und ein Teil nicht erschaffen ist. Was davon erschaffen ist, verhält sich wie die Eigenschaften der erschaffenen Dinge und ähnliches, ihre Namen und Aussagen von ihren Taten. Die Rede Gottes ist nicht entstanden, denn Gott hat von jeher geredet. Es sind aber trotzdem Buchstaben und Laute und Gott hat von jeher vermittels dieser vielen Buchstaben geredet.

Die Unterscheidung, daß ein Teil des Korans erschaffen, ein Teil unerschaffen ist, findet sich auch in der folgenden Lehre (*maq.* 586): Was sich an Wissen von dem Wissen Gottes im Koran befindet, davon behaupten wir nicht, daß es erschaffen sei, und behaupten nicht, daß es von Gott verschieden sei. Was sich aber an Gebot und Verbot darin befindet, das ist erschaffen.

Ferner *maq.* 586, 13: Gott ist ein Teil des Korans und zwar deswegen, weil dieser zum Teil aus Namen Gottes besteht. Der Name ist mit dem Genannten identisch, also ist ein Teil des Korans Gott!

Daß der Koran Schöpfer ist, wie *maq.* 586, 11 Muḥammad ibn Šuǧāʿ als Lehre von einer Gruppe berichtet, ist wohl nichts anderes als eine Überspitzung der Lehre. *ḫāliq* „Schöpfer" statt *ġair maḫlūq* „unerschaffen" findet sich zuweilen. Man könnte freilich hier an eine beabsichtigte Identifizierung von Schöpfungswort und Offenbarungswort denken.

Für diejenigen Theologen, welche den Koran nicht als Eigenschaft Gottes anerkennen, ist er entweder Körper oder Akzidens.

1. Nach einer Lehre (*maq.* 589) ist der Koran ein Körper, den Gott in der wohlverwahrten Tafel erschaffen hat. Nachher existiert er gleichzeitig mit der Lesung jedes Lesers, der ihn liest, mit der Schrift jedes Schreibers, der ihn schreibt, und mit dem Gedächtnis jedes Hafiz, der ihn auswendig lernt. Es überträgt ihn also jeder Leser zu sich durch seine Lesung, ebenso überträgt ihn jeder Schreiber, der ihn schreibt, zu sich durch seine Schrift. Ebenso ist es mit jedem Hafiz: er überträgt ihn auf sich durch sein Auswendiglernen. Er ist also auf jeden einzelnen speziell übertragen. Er ist Körper, der mit jedem von ihnen an dem betreffenden Ort existiert und zwar durch eine örtliche Übertragung, welche anders ist als die, welche man von Körpern sonst kennt. Er ist sichtbar und wir nehmen ihn durch unsere Augen wahr. So ist es nach deren Ansicht auch mit der Rede: Sie ist also ein Körper, der außerhalb der Bedingungen anderer Körper steht.

2. Eine andere Gruppe behauptet (*maq.* 590): Der Koran ist ein Körper von den Körpern, der in Gott existiert ohne Ort. Es ist Unsinn anzunehmen, daß numerisch derselbe Koran örtlich übertragen werde oder sich bewege, denn eine örtliche Übertragung kann nur von einem Ort aus stattfinden, da aber der Koran nach ihnen ein Körper ist, welcher in Gott ohne Ort existiert, und sie ein Weichen nur von einem Ort aus für zulässig erklären, so erklären sie es als unzulässig, daß den Koran irgend jemand, sei es Gott oder ein Geschöpf, übertragen könne. Wenn nun ein Leser ihn liest, oder ein Schreiber ihn schreibt, oder ein Hafiz ihn auswendig lernt, so geht das nach ihrer Ansicht nur auf die Weise, daß Gott ihn bringt, indem er ihn zusammen mit der Lesung jedes Lesers und der Schrift jedes Schreibers, der ihn schreibt,

und mit dem Auswendiglernen jedes Hafiz erschafft. Sooft ihn also ein Leser liest, so hört man von ihm eine Schöpfung Gottes, welche in diesem Augenblick hervorgebracht worden ist. Und jedesmal, wenn ihn ein Schreiber schreibt, nehmen die Augen einen Körper wahr, den Gott in diesem Augenblick erschaffen hat. Ebenso nimmt ein Hafiz, der ihn auswendig lernt, den Koran auf, welchen Gott in diesem Augenblick in seinem Herzen erschafft. Das kommt nach ihrer Ansicht daher, daß er die Rede Gottes ist, sie wird also als numerisch ein und dieselbe jeden Augenblick neu erschaffen. Sie wird also gleichzeitig mit der Lesung des Lesers als etwas von Gott her Gehörtes, als etwas in Gott, nicht in dem Leser und nicht in einem anderen Bestehendes erschaffen, sie wird zusammen mit der Schrift des Schreibers als etwas Sichtbares, in Gott, nicht im Schreiber oder in der Schrift Bestehendes erschaffen. All das kommt nach ihnen daher, weil Gott an allen Orten auf eine andere Seinsweise ist, als wie der Körper in einem Körper existiert. So ist es auch mit seiner Rede, welche in Gott existiert. Sie ist also an jedem Ort auf eine andere Art und Weise, als wie man sonst die Seinsweise der Körper an Orten kennt, weil sie in Gott besteht, Gott also der Ort ist.

3. Eine andere Gruppe dagegen behauptete, daß Gott nicht numerisch denselben Koran jeden Augenblick neu erschaffe, sondern daß er einen gleichen erschaffe, so daß also der Koran dem eigentlichen gleich, aber nicht identisch mit ihm ist.

4. Erwähnenswert ist schließlich noch die Lehre des Naẓẓām, welche ibn ar-Rāwandī überliefert hat (*maq.* 588): Die Rede Gottes ist in der Luft und der Koranleser beseitigt durch seine Rezitation das Hindernis, so daß er dann gehört werden kann; vgl. *maq.* 191 u. oben S. 15.

5. Zu dieser Gruppe gehört auch die von al-Aš'arī falsch eingeordnete Lehre (*maq.* 592): Sie behaupten, daß der Koran eine Substanz von den Substanzen ist, nicht Körper und nicht Akzidens, er besteht durch oder in Gott und ist von ihm verschieden. Es ist nicht möglich anzunehmen, daß er in jemand anderem als in Gott besteht. Wenn ihn also ein Leser liest oder ein Schreiber schreibt oder ein Hafiz auswendig lernt, so wird mit der Lesung eines jeden Lesers und dem Auswendiglernen eines jeden Hafiz und mit der Schrift eines jeden Schreibers ein anderer Koran,

gleich jenem Koran erschaffen, der in Gott existiert, nicht in dem Leser, dem Schreiber oder dem Hafiz.

Der Koran als Akzidens:

1. Eine Ansicht besagt: Der Koran ist ein Akzidens und zwar in der wohlverwahrten Tafel. Er besteht also durch die Tafel (als Substrat). Es ist nicht denkbar, daß er davon weichen würde. Aber jedesmal, wenn ihn ein Leser liest oder ein Schreiber schreibt oder ein Hafiz auswendig lernt, so erschafft ihn Gott. Er ist also in der Tafel erschaffen. Es ist nicht denkbar, daß der Koran, welcher sich in der Tafel befindet, die Aneignung von irgend jemand wird. Wenn ihn ein Leser liest, so erschafft Gott seine Rezitation in demselben Augenblick als eine Aneignung für den Leser, so daß er in dem Augenblick ein zweites Mal erschaffen ist. Er ist also in seinem Wesen ein Geschöpf Gottes und eine Aneignung des Lesers. Ebenso ist es bei der Schrift des Schreibers und dem Auswendiglernen des Hafiz: es ist Schöpfung Gottes und Aneignung des Schreibers bzw. des Hafiz. Was also in diesem Augenblick Schöpfung Gottes ist, ist ihre Aneignung, und was Schöpfung Gottes und ihre Aneignung in diesem Augenblick ist, ist der Koran, welcher in der wohlverwahrten Tafel erschaffen worden ist, bevor jene erschaffen wurden. Zum Verständnis dieser und der folgenden Lehren muß an eine berühmte, auch in der christlichen Theologie viel erörterte Streitfrage erinnert werden: Welchen Anteil hat Gott an den menschlichen Werken? Nach der landläufigen Auffassung, der auch die thomistische Lehre von der *praemotio physica* am nächsten steht, ist es Gott, der die menschlichen Taten hervorbringt. Der Mensch eignet sich dieselben nur an.

2. Der eben gelehrten Neuschöpfung des Korans widerspricht die folgende Lehre (*maq.* 595, 6): Der Koran ist ein Akzidens in der wohlverwahrten Tafel. Dann ist es undenkbar, daß Gott ihn ein zweites Mal erschafft, sondern es ist die Lesung eines jeden Koranlesers erschaffen als Aneignung durch den Leser, ebenso ist es mit dem Schreiber und dem Hafiz. Das also, was Schöpfung Gottes und Aneignung des Wirkenden (d. i. des Lesers, des Schreibers und des Hafiz) ist, ist ein Koran, der dem Koran gleicht, der in der wohlverwahrten Tafel sich befindet, er ist nicht identisch mit ihm, aber man kann sagen: es ist nur sein Ebenbild

in der wohlverwahrten Tafel vorhanden, nicht er selbst. Sie halten es nicht für ausgeschlossen, daß Gott etwas erschaffe, was er schon erschaffen hat, während es noch vorhanden ist.

3. Eine weitere Lehre besagt: Der Koran ist ein Akzidens, welches Gott in der wohlverwahrten Tafel erschaffen hat. Es ist undenkbar, daß es örtlich übertragen werde oder aufhöre. Sooft es ein Leser liest oder ein Schreiber schreibt, erschafft Gott die Lesung des Lesers und das wird Koran genannt, während es tatsächlich die Lesung des Lesers und die Schrift des Schreibers in übertragenem Sinne ist, wobei in Wirklichkeit keiner von den beiden etwas davon hervorbringt, sondern nur Gott es erschafft. Es wird dementsprechend geschriebener Koran oder rezitierter Koran genannt.

4. Ferner (*maq.* 597): Der Koran ist ein Akzidens und er besteht aus zusammengesetzten und hörbaren Buchstaben. Es ist undenkbar, daß er durch Gott besteht, sondern er besteht durch Körper, welche wiederum durch Gott bestehen, er ist aber trotzdem nach der Ansicht dieser Leute erschaffen und in der wohlverwahrten Tafel bestehend und sichtbar. Wenn ihn ein Leser liest oder ein Hafiz auswendig lernt oder ein Schreiber schreibt, so überträgt ihn jeder Leser, Schreiber oder Hafiz durch seine Lesung, seine Schrift oder sein Auswendiglernen. Wenn diejenigen, welche ihn lesen oder schreiben oder auswendig wissen, an einem beliebigen Ort der oberen Himmel oder der unteren Welten oder dazwischen wären, und wenn sie der Anzahl der Sterne oder der Pleyaden gleichkämen, so würde jeder für sich numerisch denselben Koran von der wohlverwahrten Tafel zu sich hin übertragen, wo er sich gerade befände, während dieser trotzdem in der wohlverwahrten Tafel bestehend und verweilend wäre. Es übertragen ihn nur für Gott zählbare Mengen in einem einzigen Augenblick und in verschiedenen Augenblicken an all die Orte, an denen sie sich befinden. Nach ihrer Ansicht verhält es sich mit dem Koran also anders als mit allem, was sonst an Akzidenzien hervorgebracht wird, und er steht außerhalb der faßbaren Dinge, weil er Wort Gottes ist – wie sie glauben. Er ist also anders als andere Geschöpfe. Wenn das nicht so wäre, so würde niemand den Koran in Wirklichkeit hören.

5. Die Ansicht des abū l-Hu<u>d</u>ail (*maq.* 598) lautet folgendermaßen: Gott hat den Koran in der wohlverwahrten Tafel er-

schaffen und er ist ein Akzidens. Der Koran befindet sich an drei Orten: 1. an einem Ort, an dem er verwahrt ist, 2. an einem Ort, an dem er niedergeschrieben ist, und 3. an einem Ort, an dem er gelesen und gehört wird. Die Rede Gottes kann sich an vielen Orten befinden auf die Art und Weise, die wir geschildert haben, ohne daß der Koran tatsächlich örtlich übertragen wird oder sich bewegt oder weicht. Er befindet sich an einem Ort nur, wenn er niedergeschrieben oder gelesen oder auswendig gelernt wird. Wenn nun die Schrift von einem Platz verschwindet, so ist er nicht dort, ohne daß er zu nichts gemacht wurde, wenn sich aber seine Niederschrift an einem Ort befindet, so befindet er sich auch dort, ohne daß er dorthin übertragen worden wäre. Entsprechend ist seine Ansicht auch über das Auswendigwissen und die Lesung. Wenn Gott alle die Orte, an denen er auswendig gewußt oder rezitiert oder gehört wird, vernichtet, so wird er ins Nichts verwandelt und verschwindet. Man kann auch sagen, daß die Rede des Menschen sich an vielen Orten befindet dadurch, daß sie im Gedächtnis aufbewahrt und erzählt wird.

6. Diese Ansicht vertrat auch al-Gubbā'ī, nur sagte er, daß die Rede Gottes nicht erzählt werden kann. Denn die Erzählung einer Sache besteht darin, daß man etwas Gleiches bringt, es kann aber niemand etwas Gleiches wie Gott bringen. Der Koran kann also nur rezitiert, auswendig gelernt und geschrieben werden. Ferner lehrte er, daß die Rede gehört, aber nicht gesehen werden könne.

7. Ga'far ibn Ḥarb und Ga'far ibn Mubaššir vertreten folgende Lehre (*maq.* 599): Den Koran hat Gott in der wohlverwahrten Tafel erschaffen, es ist nicht zulässig anzunehmen, daß er örtlich übertragen werde oder sich zu ein und derselben Zeit an mehr als einem Ort befindet. Denn die Existenz eines einzigen Dinges zur selben Zeit an mehreren Orten in der Weise, daß es innewohnt und feststeht, ist undenkbar. Trotzdem behaupten sie aber, daß der Koran in den Kodizes geschrieben und in den Herzen der Menschen aufbewahrt ist, und daß das, was man von dem Koranleser hört, der Koran ist, entsprechend der Auffassung des Großteils der Gemeinde, nur daß sie diese ihre Meinung dahin modifizieren, daß das, was gehört und auswendig gewußt und geschrieben ist, eine Wiedergabe (*ḥikāya*) des Korans ist, bei welcher nichts weggelassen wird und welche eine Wirkung des

Schreibers, des Lesers und des Hafiz ist, und daß das Wiedergegebene da existiert, wo Gott es erschaffen hat. Sie sagten nämlich zur Erklärung dieser Ansicht: Man kann sagen, wenn jemand eine Rede hört, welche in Einklang mit dieser Rede ist: das ist genau dieselbe Rede, so daß sie also wahr, nicht falsch ist. So ist es auch mit dem, was wir sagen, daß das, was man hört, schreibt und auswendig lernt, genau derselbe Koran ist, welcher in der Tafel ist, obgleich er sein Gleiches oder seine Wiedergabe ist.

Allgemeine Charakteristik der islamischen Attributenlehre

Eine zusammenfassende Kritik an den theologischen Erörterungen über die Eigenschaften Gottes im frühen Kalām kommt zu dem Ergebnis, daß die islamische Attributenlehre nicht etwa eine wissenschaftliche Diskussion, sondern ein mit Schlauheit und Pfiffigkeit geführter Streit um Worte ist. Das Niveau dieser Disputationen läßt in keiner Weise auf eine besondere Schulung in Logik oder Dialektik schließen und gehört in die Gattung der im Orient so berühmt gewordenen Rechtskniffe und Scharfsinnsproben. Für die islamische Gottesauffassung selbst waren die Erörterungen über die Eigenschaften Gottes absolut unfruchtbar. Der Gottesbegriff wurde dadurch nicht geklärt und nicht gehoben. Er war in keiner Epoche der islamischen Religionsgeschichte so vergeistigt, daß er eine Körperlichkeit ausgeschlossen, geschweige denn die Behaftung mit Akzidenzien nicht vertragen hätte. Wenn der Streit um sie entstand, so hatte das einen tieferen Grund darin, daß den Eigenschaften Gottes aus der iranischen Religion her, wie wir im folgenden zeigen werden, noch soviel Substanzialität anhaftete, daß sie mit dem strengen islamischen Monotheismus nicht vereinbar waren. Keinesfalls hat die griechische Philosophie zur Ausgestaltung des islamischen Gottesbegriffes beigetragen. Es scheint mir ein Einfluß derselben auf den Kalām in der Zeit vor al-Aš'arī überhaupt nicht vorzuliegen. Ich möchte einen solchen ausdrücklich auch für an-Naẓẓām ablehnen trotz der entgegenstehenden Berichte in den islamischen Quellen und trotz einiger Aristoteleszitate, beispielsweise in *kitāb al-ḥayawān* von Gāḥiẓ,[1] wo die Lehre des

[1] Druck Kairo 1325 Anfang des 5. Bdes!

Naẓẓām über das Feuer in extenso zitiert ist. Aristoteles wird ja auch von al-Aš'arī mehrmals zitiert und kaum verstanden, der im übrigen nicht eine Spur von Bildung an griechischer Philosophie aufweist und in solchen Dingen nach den Worten eines seiner Gegner „wie ein blindes Kamel tappt". Aristoteleszitate waren wie die Aussprüche anderer Philosophen auch den gemeinen Leuten in Anthologien, sogenannten Weisheitssprüchen, zugänglich, ohne daß sie nachhaltig auf das Denken der Leute eingewirkt oder das Niveau der volkstümlichen Diskussionen über weltanschauliche Dinge gehoben hätten. Wenn dem aber so ist, dann erscheint es angebracht, die frühislamische Theologie noch einmal auf ihre Denkmittel hin zu prüfen, welche bisher fast allgemein als Entsprechungen der in der griechischen Philosophie gangbaren termini technici angesehen worden sind und als solche doch irgendwie einen Zusammenhang mit dieser ausweisen würden. Als Ergebnis der folgenden Untersuchungen sei hier vorweggenommen, daß die Terminologie der Frühzeit durchaus nicht einheitlich und vor allem nicht festgelegt ist, so daß man von termini technici kaum sprechen kann. Die von den Mutakallimūn gebrauchten Denkmittel decken sich weder inhaltlich noch in ihrem Anwendungsbereich mit den griechischen. Dagegen läßt sich aus dem Anwendungsbereich derselben mit Sicherheit folgern, daß sie zusammen mit altiranischen weltanschaulichen Vorstellungen meist auf dem Wege über die dualistischen Religionen des Mani und Bardesanes in den Islam übernommen worden sind. Von allergrößter Bedeutung für ihre Erforschung ist die Tatsache, daß schon zwei oder drei Jahrhunderte später die Theologen den Sprachgebrauch der früheren nicht mehr verstanden haben. Als klassisches Beispiel hierfür habe ich schon an anderer Stelle[1] die Wiedergabe der Lehre des Mu'ammar bei aš-Šahrastānī, *milal* 47, angeführt. Mu'ammar lehrt nämlich, daß der Mensch ein *gauhar* und ein *ma'nan* ist.[2] aš-Šahrastānī versteht darunter, daß der Mensch Substanz ist, und leitet aus dieser Ansicht eine Abhängigkeit Mu'ammars von der Philosophie ab, weil auch diese behaupte, daß die menschliche Seele etwas ist, was als Substanz durch sich selbst besteht.

[1] Die frühislamische Atomenlehre, S. 130.

[2] Siehe darüber S. 42.

Zweiter Abschnitt

Terminologische Untersuchung über das Denkmittel „Akzidens“ in der frühislamischen Theologie

Im theologischen Sprachgebrauch stehen sich mehrere Gegensatzpaare gegenüber, welche das Ding an sich und im Gegensatz dazu dessen Erscheinungen, Äußerungen oder Tätigkeiten bezeichnen sollen.

1. *gauhar*. Es wurde bisher fast allgemein als Substanz aufgefaßt und übersetzt. Schon in der „frühislamischen Atomenlehre“ habe ich S. 122 darauf hingewiesen, daß *gauhar* ursprünglich auch Atom bedeutete. Es war mir entgangen, daß dies in *mafātīḥ al-ʿulūm* von abū ʿAbdallāh al-Ḫwārizmī (ed. van Vloten S. 23) allgemein als Sprachgebrauch der Mutázila bezeichnet wurde. Vgl. darüber auch Munk, Guide des égarés, S. 186. Beachtlich ist ferner die Definition in *uṣūl ad-dīn* 33: *gauhar kullu ḏī launin*, *gauhar* ist alles, was Farbe hat. Danach käme es begrifflich dem Körper gleich. Dagegen ist es in derselben Quelle S. 36, 4 u. ö. wieder eindeutig als Atom gebraucht. Anderorts, so bei al-Īgī (ed. Sörensen S. 14 u. 18, s. Biram S. 17) wird *gauhar* als das, was einen Raum einnimmt, also Körper definiert. Ferner heißt es in *maq*. 309, 1 u. 3 soviel wie Element (s. u. S. 43). Dem ist hinzuzufügen, daß es auch das Wesen und die Natur eines Dinges bezeichnen kann, so z. B. *intiṣār* 45: *waqaharahumā ʿalā ḫilāfi mā fī gauharihimā*, d. h. [Gott] zwingt die beiden [Gegensätze Warm und Kalt] zu etwas, was ihrem Wesen zuwider ist [nämlich zum Zusammensein!]. Derselbe Sprachgebrauch findet sich im Wortlaut des Naẓẓām, der im *kitāb al-ḥayawān*, Bd. 5 S. 2 ff., von al-Gāḥiẓ zitiert wird, öfter!

2. *maʿnan*. Als Gegensatz zu *gauhar* wird *ʿaraḍ* Akzidens oder auch *maʿnan* gebraucht. Letzteres Wort ist in der Bedeutung Sinn, Idee oder Bedeutung bekannt. Dagegen ist bisher kaum beachtet worden, daß es in der islamischen Theologie geradezu als Synonym zu *ʿaraḍ* steht.[1] Wir finden diesen Sprachgebrauch

[1] Vgl. jedoch schon Lane's Arabic-English Lexicon 2. Sp. S. 2181 unter *maʿnan*. Er zitiert aus Kulliyāt des abū l-Baqāʾ, daß *maʿnan* Gegensatz zu *ʿain*

vor allem bei Hišām ibn al-Ḥakam. *maʿnan* teilt mit *ʿaraḍ* den Komplementärbegriff des *ḥulūl*, d. h. des Innewohnens oder Platzgreifens in einem Ort (*maḥall*); es ist wie dieses *qāʾim bi-* bestehend in oder durch etwas anderes, z. B. *intiṣār* 55 *lā budda min maʿnan ḥallahū*, es braucht unbedingt ein Akzidens, das in ihm Platz greift; ferner *maq.* 373: *wa-zaʿamū anna l-maʿāniya fiʿlun lil-makāni l-laḍī ḥallathū*, und sie glauben, daß die Akzidenzien Wirkungen des Ortes sind, in welchem sie wohnen oder Platz ergreifen. Ferner *maq.* 425: Die Rede des Menschen ist ein Akzidens, das durch die Seele besteht, sie wohnt nicht der Zunge inne und ist ein *ʿaraḍ*.

Als Gegensatz entspricht dem *maʿnan* bei Hišām ibn al-Ḥakam nicht etwa *gauhar* sondern *gism* (Körper). Vgl. *maq.* 369: *al-maʿānī l-qāʾima bil-agsām*, die Akzidenzien, welche durch die Körper bestehen. Für Hišām gilt weiters die Gleichung: *maʿānī* = *ṣifāt* (Eigenschaften). Sie sind verschieden von den *agsām* = *ašyāʾ* (Dinge). Als *maʿānī* werden von Hišām aufgeführt: Bewegung, Ruhe (umstritten s. u.!), Wille, Abneigung, Rede, Gehorsam, Glaube, Unglaube. Dagegen sind Farben, Geschmack, Geruch nach ihm Körper. Es sind das eben jene Dinge, welche von den übrigen Theologen *aʿrāḍ* genannt werden. [Dieselbe Reihe von Akzidenzien wird von Muʿammar, welcher mit Hišām die Bezeichnung dieser Akzidenzien als *maʿānī* teilt, auch als *afʿāl*, d. h. Taten oder Wirkungen bezeichnet.] In *maq.* 44, 11 heißt es, daß nach Hišām die Bewegung ein *fiʿl* ist, die Ruhe dagegen nicht. In *maq.* 345, 2 wird dieselbe Sache von demselben Autor erzählt, dieses Mal aber heißt es: daß die Bewegung

= Substanz ist. Ferner S. 1435 unter *ism* aus *tauqīf* des Munāwī: *ism ʿain* bezeichnet das, was durch sich selbst existiert, dagegen *ism maʿnan* das, was nicht durch sich selbst existiert, mag es nun etwas Vorhandenes sein, wie Wissen, oder etwas Nichtvorhandenes, wie Unwissenheit. Dieselben Zitate in *muḥīṭ al-muḥīṭ* des Bustānī unter *maʿnan* und *ism*. Beide Lexikographen kennen den Plural *maʿānin* in der Bedeutung lobenswerte Eigenschaften. Sehr wichtig ist ein Zitat von abū Ḥātim in *muḥīṭ*, daß es in der Vulgärsprache einen Ausdruck gibt: *li-aiyi maʿnan faʿalta*. Was zweifellos nach der weiter unten besprochenen Gleichsetzung von *maʿnan* und *ʿilla* bedeutet: Aus welchem Grunde tust du das? Aus dem oben zitierten *mafātīḥ al-ʿulūm* erfahren wir, daß der berühmte Übersetzer ibn al-Muqaffaʿ *ʿain* in der Bedeutung Substanz gebrauchte, wie er auch sonst eine von der normalen abweichende Terminologie hatte.

maʿnan sei, Ruhe dagegen ist kein *maʿnan*. Die Gleichsetzung von *maʿnan* mit *fiʿl* findet sich auch bei ibn ar-Rāwandī nach *intiṣār* 54.

In den *maq*. 369 finden wir ein ganzes Kapitel, welches sich mit dieser terminologischen Verschiedenheit befaßt. Es ist überschrieben: Meinungsverschiedenheiten darüber, ob die *maʿānī*, welche durch die Körper bestehen, wie z. B. Bewegungen, Ruhe und ähnliches, *aʿrāḍ* oder *ṣifāt* sind. Die einen sagten: Wir behaupten, daß sie *ṣifāt* sind, und wir sagen nicht, daß sie *aʿrāḍ* sind. Sie sind nach unserer Ansicht *maʿānin*, nicht *agsām* (Körper). Wir sagen nicht, daß sie Körper sind, aber auch nicht, daß sie etwas anderes sind, denn das Verschiedensein kann nur Körpern zukommen. Das ist die Ansicht des Hišām ibn al-Hakam. Andere dagegen behaupten: Es sind *aʿrāḍ* und keine *ṣifāt*, denn *ṣifāt* sind Beschreibungen, Ausdrücke und Rede, wie z. B. der Ausdruck: Zaid ist wissend, mächtig, lebendig. Wissen, Macht und Leben dagegen sind keine *ṣifāt*, ebenso sind Bewegung und Ruhe keine *ṣifāt*. Ferner *maq*. 370, 7: Die *maʿānī*, welche durch die Körper bestehen, werden *aʿrāḍ* genannt durch ein Übereinkommen von Mutakallimūn, welche ein solches getroffen haben. Wenn nun jemand diese Benennung verbieten wollte, so finden wir in Schrift, Sunna und der Übereinstimmung der Gemeinde sowie der Sprachgelehrten keine Widerlegung gegen ihn. So sagt eine Gruppe von Leuten der spekulativen Theologie, darunter Gaʿfar ibn Ḥarb. ʿAbdallāh ibn Kullāb nannte die *maʿānī*, welche durch die Körper bestehen, *aʿrāḍ*, ferner nannte er sie *ašyāʾ* und *ṣifāt*. Es ist somit klar, daß der Terminus *maʿnan* durchaus dem *ʿaraḍ* entspricht. Mit dem zunehmenden Einfluß der Übersetzungsliteratur aus der griechischen Philosophie auf den Kalām verschwinden *maʿnan* und *ṣifa* in der Bedeutung ‚Akzidens‘ mehr und mehr. Obwohl *maʿnan* sich in späteren Kalāmwerken einwandfrei in der alten Bedeutung noch findet, liegt doch Grund zu der Annahme vor, daß schon die späteren Mutakallimūn es in dem viel gebräuchlicheren Sinn von ‚Begriff‘, ‚Idee‘ oder ‚Bedeutung‘ auffaßten. Naturgemäß ergeben sich jetzt noch aus dem Doppelsinn des Wortes nicht unerhebliche Schwierigkeiten für Verständnis und Übersetzung.

Eine besondere Ausprägung hat das Wort *ma'nan* bei Mu'ammar erhalten. Es deckt sich in seiner Lehre nicht einfach mit dem Terminus Akzidens. Denn Mu'ammar kennt und nennt ausdrücklich Akzidenzien (*a'rāḍ*) und bezeichnet sie *maq.* 253, 405 als Wirkungen des Körpers, dem sie innewohnen. Nach seiner Ansicht ist Gott unfähig sie hervorzubringen, weil sie wesentlich durch die Natur des Körpers bedingt sind. Weil sich ferner nach seiner Lehre die Definition des Menschen nur auf seine Seele erstreckt (*maq.* 331 u. vergl. oben S. 16) und die Äußerungen oder Wirkungen des Körpers nicht der Seele zugeschrieben werden, ist die Fähigkeit des Menschen auch auf geistige Akzidenzien, d. h. Verstandes- oder Willensakte beschränkt. Was bedeuten nun neben diesen Akzidenzien die von ihm gelehrten unendlichen Reihen der *ma'ānī*, durch welche sein System bekannt geworden ist? Alle bisherigen Untersuchungen haben in der Erklärung dieses Terminus fehlgegriffen. So Horten in seinen zwei Abhandlungen: Die Ideenlehre des Mu'ammar (Archiv für systematische Philosophie XV [1909] 469–84) und: Was bedeutet *ma'nan* als philosophischer Terminus? (ZDMG LXIV [1910] 391–96). *Ma'nan* bezeichnet nach ihm meistens nicht einen subjektiven Gedanken, sondern eine unkörperliche Realität, die in der objektiven Außenwelt den Dingen wie ein Akzidens inhäriert. Er glaubt in der unendlichen Reihe der *ma'ānī* die indische Lehre der Vaisesika wiederzufinden. Schreiner, Studien über Jeschua ben Jehuda (XVIII. Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin 1900, S. 28), übersetzt *ma'nan* einfach mit Ding oder bestimmendes Ding. Es folgt ihm hierin A. Biram in: Die atomistische Substanzenlehre, S. 21[2]. Andere dagegen, wie H. Steiner, Die Mutazeliten, Leipzig 1865, S. 69; de Boer, Geschichte der arabischen Philosophie, S. 54, sowie S. Horovitz, Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām, Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars Fraenckelscher Stiftung, Breslau 1909, S. 44, halten an der Übersetzung *ma'nan* = Idee fest und weisen damit auf eine falsche Fährte, nämlich die platonischen Ideen. Demgegenüber ist festzuhalten, daß die *ma'ānī* des Mu'ammar nicht als Ideen aufgefaßt werden dürfen, sie decken sich aber auch nicht mit der oben (S. 37) festgestellten Bedeutung Akzidens, sondern

müssen mit Gründen, synonym zu *ʿilal*, wiedergegeben werden. Ich kann den Verdacht nicht unterdrücken, daß schon die Verfasser der *maqālāt* und des *intiṣār* den Sinn seiner Lehre nicht mehr ganz verstanden haben. Ohne mich auf Textverbesserungen einzulassen, möchte ich den Sinn der Lehre nach den beiden genannten Quellen *maq.* 372 und *intiṣār* 55 so wiederherstellen: Wenn ein Körper sich bewegt, so bewegt er sich wegen eines Grundes, der nichts anderes ist als (das Akzidens) Bewegung. Warum ist dieser Grund Bewegung und nicht etwa Ruhe oder ein anderes Akzidens? Die Richtigkeit dieser Auffassung bestätigt sich durch die im Anschluß an die Lehre des Muʿammar gegebene Darlegung von Diskussionsfragen aus seinem Lehrzirkel: *maq.* 372 wird nämlich gefragt: Ist diese Bewegung, welche nun schon im Körper ist, von sich selbst Bewegung oder wegen eines anderen Grundes? Nach al-Gubbāʾī ist sie weder wegen ihrer selbst noch wegen eines Grundes Bewegung, damit ist die unendliche Kette abgeschnitten. Muʿammar aber antwortet darauf: Wegen eines anderen Grundes und dieser andere Grund ist wieder wegen eines anderen Grundes da, so ins Unendliche. Ferner kann man fragen: Warum tritt dieses Akzidens gerade bei dem Körper und nicht bei einem anderen ein? Wegen eines Grundes, und so ins Unendliche. Ferner: Warum tritt die Bewegung gerade jetzt ein, nicht früher und nicht später? Ebenso kann man fragen: Warum ist dieser Körper weiß, der andere schwarz? Wegen eines Grundes, der in der dem Körper anhaftenden Weiße bzw. Schwärze liegt. Es werden also für die Erscheinungen oder Tätigkeiten eines Körpers eine unendliche Reihe von immanenten *maʿānī* verantwortlich gemacht. Das erste dieser *maʿānī* ist nun jeweils identisch mit dem, was Muʿammar anderwärts *ʿaraḍ* nennt. Daraus ergibt sich also, daß der Begriff *maʿnan* bei ihm weiter ist als *ʿaraḍ* und *ʿaraḍ* als Art in sich begreift. In *maq.* 253 finden wir bei Muʿammar wieder eine unendliche Reihe von Gründen, – hier wirklich als *ʿilal* bezeichnet –: Gott hat die Schöpfung wegen eines Grundes erschaffen und dieser Grund existiert wieder wegen eines anderen Grundes und so ins Unendliche.

Noch deutlicher ist Muʿammars Lehre aus ibn Ḥazm, *faṣl* V, 46, ersichtlich, die ich deswegen in extenso anführe, weil sie

mehr als die älteren Darstellungen die enge Verwandtschaft der *maʿānī* mit den weiter unten (S. 51) behandelten *aḥwāl* des abū Hāšim erkennen läßt: „Wir finden etwas, das sich bewegt, und etwas, das ruht; dadurch wird uns gewiß, daß in dem sich Bewegenden ein Grund entstanden ist, wodurch es sich von dem Ruhenden in seiner Eigenschaft unterscheidet, und daß in dem Ruhenden ebenfalls ein Grund entstanden ist, warum es sich von dem sich Bewegenden unterscheidet. Ebenso ist es mit unserem Wissen, daß in der Bewegung ein Grund ist, durch den sie sich von der Ruhe unterscheidet und in der Ruhe ein Grund ist, durch den sie sich von der Bewegung unterscheidet. Ebenso ist es mit unserem Wissen, daß in jenem Grunde, durch den die Bewegung sich von der Ruhe unterscheidet, wieder ein Grund ist, durch den er sich von dem Grunde unterscheidet, durch den die Ruhe sich von ihm unterscheidet. So machen die Anhänger des Muʿammar es notwendig, daß in jedem Ding auf dieser Welt, was es auch sei, Substanz oder Akzidens, Gründe existieren, von denen jeder einzelne sich wieder von allem, was es außer ihm auf der Welt gibt, unterscheidet. So ist es aber auch mit den Gründen selbst, da sie existierende und voneinander verschiedene Dinge sind. Sie machen dadurch die Existenz von der Zahl nach unbegrenzten Dingen auf der Welt in einer begrenzten Zeit notwendig.“ Daß *maʿnan* auch sonst für *ʿilla* stehen kann, zeigt auch *maq.* 357, 6 und 12. Eine weitere Vertauschung der Ausdrücke in der S. 52 mitgeteilten Stelle aus *farq* 180. Dazu sei noch als Beispiel angeführt *masāʾil* S. 67 (ar.). Die Überschrift dieses Kapitels lautet nämlich: Frage, ob es denkbar ist, daß ein *gauhar* im Augenblicke seines Entstehens wegen eines Grundes hervorkommt. Sie wird dahin beantwortet, daß nach abū l-Qāsim das *gauhar* wegen eines *maʿnan* hervorkommt. (Bei der Widerlegung dieser Ansicht ist ferner die Gleichsetzung von *ʿilla* mit *ṣifa* zu beachten.)

Vollständig abweichend von den bisher besprochenen Bedeutungen wird *maʿnan* in der Lehre von der Seele oder dem Geist gebraucht. *maq.* 336 finden wir eine (pseudo-)aristotelische Definition: „Die Seele ist ein *maʿnan*, zu hochstehend, als daß sie unter die Begriffe der Beherrschung, des Entstehens und Vergehens fallen würde, unvergänglich; sie ist eine einfache Substanz, ausgebreitet über die ganze Welt der Lebewesen . . . es

trifft auf sie die Beeigenschaffung ‚Wenig' oder ‚Viel' nicht zu... sie ist unteilbar in ihrem Wesen und ihrem Organismus . . ." In *maq.* 335 finden wir die anonyme Ansicht: Der Geist ist ein fünftes *ma'nan* über die vier Grundelemente (*ṭabā'i'*), Hitze, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit hinaus. Außer diesen vier Grundelementen und dem Geist gäbe es nichts auf der Welt. *maq.* 336, 8 wird als Lehre einer Gruppe der Dualisten und zwar der Manichäer hingestellt: Die Seele ist ein existierendes *ma'nan*, das Grenzen und Elemente, Länge, Breite und Tiefe hat. Schließlich sei noch die Ansicht des Ga'far ibn Mubaššir (*maq.* 337, 2) erwähnt, der die Seele als *ma'nan* zwischen *gauhar* und *gism* stellt. Es ist ganz klar, daß in all diesen Fällen eine Übersetzung Akzidens für *ma'nan* nicht zutreffend ist. Aber gerade das *ma'nan ḫāmis* weist den Weg zum Verständnis des Wortes: Es ist damit nichts anderes als die quinta essentia gemeint, d. i. ursprünglich der Äther, welcher von Aristoteles als fünftes Element den vier Elementen des Empedokles hinzugezählt wurde und hier als feinster Körper mit der Seele identifiziert erscheint (Arist., de an. I 2, 405a, 21 squ.). Dieses fünfte Element ist ein ἁπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον στοιχεῖον (Met. V 3, 1014b, 5). Auf Grund dieses Sprachgebrauches wird erst die weitere Definition des Mu'ammar (*maq.* 405, 5) verständlich: Der Mensch (oder vielmehr seine Seele bzw. sein Geist) ist ein unteilbarer Teil, ein Element, das nicht geteilt werden kann (*ma'nan lā yanqasimu*).

Wie kann nun der Begriff *ma'nan* so weit auseinanderliegende Bedeutungen wie Akzidens und Element in sich vereinen? Wir haben zur Erklärung des Sprachgebrauches von der Bedeutung des Zeitwortes *'anā* auszugehen: das bedeutet „jemandem zustoßen" (accidere) oder „sich ereignen" oder „hervorbringen". *ma'nan* wäre also das, wodurch etwas hervorgebracht wird, woraus etwas entsteht = der Grund, das Prinzip, das Element.

Inhalt und Anwendung des terminus Akzidens

Eine genauere Untersuchung des islamischen Denkmittels Akzidens ergibt gegenüber seiner griechischen Entsprechung tiefgehende Unterschiede sowohl bezüglich des Begriffsinhaltes als auch des Anwendungsbereiches. Akzidens besagt in der islami-

schen Spekulation nicht einfach ein esse in alio gegenüber einem esse in se. Es ist nicht lediglich dazu da, logisch die Seinsweise eines Dinges zu bestimmen, sondern es soll die Erscheinungen bzw. Wirkungen eines Dinges physisch erklären. Es ist nicht als Seiendes betrachtet, sondern als Wirkendes, geradezu identisch mit Grund oder Ursache oder Prinzip. Diese eigenartige Auffassung zeigt sich an folgenden Äußerungen: al-Bāqillānī (*tamhīd* fol. 7r.; ähnlich auch al-Baġdādī in *uṣūl ad-dīn* 37 und aš-Šahrastānī in *nihāya* 136) führt als Beweis für die Existenz von Akzidenzien folgendes an: „Der Beweis dafür, daß man Akzidenzien annehmen muß, liegt in der Bewegung des Körpers nach der Ruhe und in seiner Ruhe nach der Bewegung. Diese findet nämlich statt entweder wegen seiner (d. i. des Körpers) selbst oder wegen eines Grundes (*ʿilla*). Wenn sich der Körper nun wegen seiner selbst bewegen würde, so wäre seine Ruhe nicht möglich. Darin aber, daß er nach der Bewegung tatsächlich ruht, liegt der Beweis, daß er sich wegen eines Grundes bewegt hat, der nichts anderes ist als (das Akzidens) Bewegung." In *mawāqif*, Bd. 3, 547, wird als Zitat aus demselben Bāqillānī angeführt: *al-ʿillatu ṣifatun tūgibu limaḥallihā ḥukman fayaḥrugu*: Der Grund ist eine Eigenschaft (= Akzidens!), welche in dem ihr zugehörigen Substrat ein Sosein hervorruft, so daß es in die Erscheinung tritt.

Aus den angeführten Stellen über die Attribute Gottes erhellt, daß nicht etwa die Wahrnehmungen oder Willensakte Gottes an sich Akzidenzien sind, denn, wenn sie aus dem Wesen Gottes erklärbar sind, wie bei an-Naẓẓām (s. oben S. 15), so werden Akzidenzien in Abrede gestellt. Anders dagegen, wenn man sich die Wahrnehmungen als durch ein Wissen, ein Gehör, ein Gesicht usw. zustandegekommen vorstellt, dann liegt *iṯbāt al-aʿrāḍ* vor. Das Problem geht also darauf hinaus, ob in dem „Selbst", „Wesen" oder in der „Natur" eines Dinges die hinreichende Erklärung für dessen Äußerungen, Betätigungen oder Erscheinungen gefunden wird, oder ob man darüber hinaus etwas Zusätzliches (*zāʾid*) annehmen muß. Dementsprechend ist also beispielsweise die Lehre des Naẓẓām, *maq.* 333 (unten): *ar-rūḥ ḥaiyun binafsihī waʾankara an takūnu l-ḥayātu wal-qūwatu maʿnan ġaira l-ḥaiyi l-qawī* zu verstehen: „Der Geist ist von

Natur aus lebendig, und er leugnete, daß Leben und Macht etwas Reales, von dem Lebendigen und Mächtigen Verschiedenes sei." Ähnlich *maq.* 348 (anonym, aber wahrscheinlich auch an-Naẓẓām): *as-sawād huwa ʿainu š-šay' al-aswad la ġairuhū.* „Das Schwarz ist das Ding selbst, nichts anderes . . . und die Hitze ist das heiße Ding selbst, nichts anderes." Die Vertreter dieser Lehre behaupten, daß man Akzidenzien zu Unrecht annehme (*qālū bi'ibṭāli l-aʿrāḍ*). *inkār*, *nafy*, *ibṭāl al-aʿrāḍ* heißt also nicht: in Abrede stellen, daß etwas diese oder jene Eigenschaften hat, sondern heißt annehmen, daß sie aus dem Wesen ihrer Träger entsprungen sind. Sehr klar zeigt auch eine Stelle in *nihāya* S. 136 diesen Sachverhalt: „Die Leugner der Akzidenzien leugnen, daß die Bewegung ein Akzidens ist, das zu dem sich Bewegenden hinzukommt, sie leugnen nicht, daß er sich bewegt." Umgekehrt heißt *iṯbāt al-aʿrāḍ* nicht: behaupten, daß etwas diese oder jene Eigenschaften hat, sondern es heißt: ein zu dem Wesen hinzukommendes Prinzip, eine eigene Wirkursache für die Betätigungen oder Erscheinungen annehmen. Dadurch wird dem Akzidens eine physische Wirklichkeit zugeschrieben, die tatsächlich einer Substanzialisierung gleichkommt, aber nur deswegen nicht als solche empfunden wird, weil es einer anderen Substanz inhärieren muß. Diese Auffassung wird noch dadurch bestätigt, daß der Komplementärbegriff des Akzidens, das *ḥulūl*, eine örtliche Übertragung von einem Träger zu einem anderen bedeutet.

Zwei weitere Diskussionsthemen der frühislamischen Spekulation sollen die übertrieben realistischen Auffassungen vom Wesen des Akzidens noch näher beleuchten, nämlich über das Akzidens Bleiben *baqā'* und das Akzidens Vergehen *fanā'* (*maq.* 366 ff.). Die Erörterungen hierüber werden auch wieder der Frage unterstellt: Wodurch bleiben die Körper bestehen, bzw. wodurch gehen sie zugrunde? Mit wenigen Ausnahmen wird die Frage beantwortet: Durch ein Bleiben oder durch ein Vergehen. Das Bleiben eines Dinges ist etwas von dem Ding Verschiedenes. Nach abū l-Huḏail ist das Bleiben ein Akzidens und in seinem Wesen nichts anderes als das Wort Gottes, das er zu einem Dinge sagt: Bleibe! oder: Vergehe! Also dieselbe Lösung, die wir schon bei dem Willen Gottes kennen gelernt haben (s. oben S. 26). Danach sind Bleiben und Vergehen Akzidenzien, welche wie der

Wille Gottes nicht an einem Orte bestehen, ja nicht einmal in dem Substrat bestehen, von dem sie ausgesagt werden. Es wird von ihnen auch ausgesagt, daß sie nur einen Augenblick existieren, eben solange als Gott braucht, um das Wort auszusprechen. Nach *intiṣār* 19 muß Gott jeden Augenblick für die Dinge ein Akzidens erschaffen, nämlich das Bleiben *baqā'*. In dem Augenblick, wo er das nicht mehr tut, tritt von selbst der Untergang (*fanā'*) der Dinge ein. *fanā'* ist also kein eigenes Akzidens, sondern lediglich die Negation oder das Fehlen des *baqā'*. Es tritt uns hier die in *maq.* 358 näher begründete Lehre entgegen, welche für die frühislamische Theologie so charakteristisch ist, nämlich daß Gott die Akzidenzien jeden Augenblick neu erschaffen muß. Sie könnten nur durch ein *baqā'*, ein Bleiben, weiterexistieren, als Akzidenzien können sie aber nicht wie die Körper Träger dieses Akzidens sein, darum müssen sie jeden Augenblick neu erschaffen werden.

Eine andere Auffassung vertritt Muḥammad ibn Šabīb (*maq.* 367): „Das Akzidens (*ma'nan*), welches Vergehen *fanā'* ist, und um dessentwillen der Körper vergeht, wird nicht *fanā'* genannt, solange der Körper nicht vorhanden ist. Es dringt in dem Moment in den Körper ein, wo es darin stattfindet, dann verschwindet es nach diesem Stattfinden." Diese Lehre erklärt sich aus der gegenteiligen des Mu'ammar, welche ich nach *intiṣār* 19 anführe: „Mu'ammar glaubte nämlich, daß das *fanā'* eines Dinges in etwas anderem (als Substrat) bestehe. Wenn man zu ihm sagte: Kann Gott die ganze Welt vernichten? so antwortete er: Ja, in der Weise, daß er etwas Neues erschafft, in welchem das *fanā'* (durch welches die vorhergegangene Welt vernichtet wurde) Platz ergreift. Wenn man dann weiter fragt: Kann Gott jenes neue Ding, in welchem das *fanā'* Platz ergriffen hat, vernichten?, so antwortete er: Ja, indem er wieder ein Ding erschafft, in welchem das *fanā'* Platz ergreifen kann. Wenn man schließlich fragte: Kann Gott seine ganze Schöpfung so vernichten, daß er nur mehr allein da ist, wie er vor der Schöpfung allein war, da verneinte er das und sagte, das sei undenkbar." Das Akzidens hat demnach eine physische Existenz, die unabhängig ist von dem Substrat, dem es inhäriert, weil es dessen Existenz überdauert, und wird von einem Ort zu einem anderen übertragen.

Dieselbe realistische Auffassung von dem *ḥulūl*, die weit mehr besagt, als das „inesse in alio" des griechischen Akzidens, verrät sich in dem typisch kasuistischen Philosophumenon über das Akzidens Mord. Wo nimmt der Mord Platz? In dem, der den Mord begeht, oder in dem, der ermordet wird? Ibn ar-Rāwandī vertritt die sehr bezeichnende Auffassung, daß das Akzidens Mord in dem Mordinstrument seinen Sitz hat und von dort auf den Ermordeten übertragen wird! (*maq.* 423.)

Fragen wir, worauf die Mutakallimūn den Terminus Akzidens anwenden, so ist die einwandfreie Feststellung zu machen, daß sie ihn nicht auf alles das anwenden, auf was er nach griechischer Auffassung zutreffen würde, sondern auf einen durchaus begrenzten Kreis von Erscheinungen, die in *maq.* 345 und öfter ziemlich erschöpfend aufgeführt sind. Eine vollständigere Liste von sogenannten Akzidenzien finden wir in *uṣūl ad-dīn* 40; sie ist in folgende Gruppen geteilt: 1. *akwān*: Seinsweisen des Dinges im Raum, darunter fällt Ruhe und Bewegung, Trennung und Vereinigung, 2. Farben, 3. die anderwärts (s. oben S. 43) als Elemente bezeichneten vier ῥίζαι des Empedokles Hitze, Kälte, Trokkenheit, Feuchtigkeit, 4. Sinnesobjekte Geruch, Geschmack, Laute, 5. eine Gruppe, welche wesentliche Betätigungen bzw. Äußerungen von Lebendem oder Totem sind: Leben, Tod (über die besondere Rolle des Akzidens Mord s. oben!), Wissen, Unwissenheit, Macht, Ohnmacht, Wille, Nichtwollen, Gehör, Taubheit, Gesicht, Blindheit; ferner Rede (*kalām*, teilweise unterschieden von den oben erwähnten Lauten), Einfall, Gedanke, Glaube, Schmerz, Lust, 6. Bleiben und Vergehen. „Das sind unserer Ansicht nach die Akzidenzien", erklärt der Verfasser der *uṣūl ad-dīn*, „es gibt noch andere, über die man geteilter Meinung sein kann, ob sie Akzidenzien sind oder nicht, zum Beispiel die Rückkehr eines Dinges u. a." Ferner ist nach ihm nicht allgemein anerkannt, daß die sogenannten Privativa, wie Ohnmacht, Unwissenheit, Tod, Vergehen usw. Akzidenzien sind, da sie auch als das bloße Fehlen (*ʿadam*) der positiven Eigenschaft erklärt werden können.

Eine genauere Betrachtung dieser Gruppen ergibt, daß sie jeweils einem ganz bestimmten Thema der frühesten Diskussionen mit vorislamischen Weltanschauungen entspringen. Es sind vor

allem Dualisten – des näheren werden Manichäer und Anhänger des Bardesanes genannt –, deren Weltanschauungen die frühislamische Theologie beeinflußt haben. Wir haben schon S. 16 die Berührungspunkte in der Seelenlehre kennen gelernt. Aus *maq.* 347–50 geht hervor, daß auch die Anschauungen über die Akzidenzien ihren Ursprung dort haben. Nach der manichäischen Lehre gibt es fünf verschiedene Farben: Weiß, Schwarz, Gelb, Grün, Rot, während nach der Daiṣānīya die Farben auf die zwei Prinzipien zurückgehen, das Licht, dem das reine Weiß entspricht, und die Finsternis, dem das Schwarz wesentlich ist, ihre Verschiedenheit verdanken sie lediglich dem verschiedenen Grade der Mischung. Die Akzidenzien des Lebenden und Toten (s. oben Gruppe 5) verteilen sich entsprechend auf die Prinzipien Licht und Finsternis. *maq.* 338: „Die Finsternis ist tot, unwissend, hat keinen Sinn (im Gegensatz zum Manichäismus, wo Licht und Finsternis mit je fünf Sinnen begabt sind [*maq.* 337, 14]), das Licht ist lebendig durch sich selbst, sinnenbegabt; das Gehör des Lichtes ist sein Gesichtssinn und sein Geschmack sowie sein Geruchssinn." Nach der Lehre derselben Daiṣānīya (*maq.* 350) sind Farben, Geschmack, Geruch, Laut und Luft eines, d. h. gleichartig. Sie sind Körper, eine Lehre, die auch Hišām ibn al-Ḥakam und an-Naẓẓām vertreten.[1] Nach an-Naẓẓām (*maq.* 404) können Körper nur von Gott erschaffen werden, darum sind alle die genannten Dinge, Farben, Geschmack, Geruch, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit von Gott selbst unmittelbar hervorgebracht. Der Tätigkeit des Menschen schreibt er nur Bewegungen zu, zu denen auch seelische Wahrnehmungen gehören. Dagegen betrachtet ein anderer Anhänger der naturalistischen Weltauffassung, Muʿammar, körperliche Bewegung, Ruhe, Farbe, Geschmack, Geruch, Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trokkenheit als Wirkungen des Körpers, dem sie innewohnen, und als naturnotwendiges Geschehen, demgemäß kann Gott Akzidenzien nicht hervorbringen (*maq.* 405).

Von vorneherein ist anzunehmen, daß mit diesen Diskussionsthemen auch die Terminologie aus den vorislamischen Welt-

---

[1] Vgl. Giuseppe Furlani, Sur le stoicisme de Bardesane d'Edesse, Archiv orientální IX (1937) 347–352.

anschauungen übernommen worden ist. Aus den uns erhaltenen Bruchstücken in den *maqālāt* läßt sich nun nachweisen, daß der Terminus Akzidens sogar die eben erörterte Begriffserweiterung schon dort erhalten hat, sonst wären die *maq.* 343 ff. angeführten Erörterungen, ob Akzidenzien angenommen werden müssen oder nicht, nicht verständlich. al-Aš'arī nennt Dualisten, ferner *aṣḥāb at-ṭabā'i'* (etwa ‚Naturalisten'), wohl identisch mit der in diesem Zusammenhang von *uṣūl ad-dīn* S. 36 genannten Dahrīya, welche die Frage, ob Akzidenzien anzunehmen seien, verschieden beantworten. Von den Manichäern heißt es (*maq.* 349) *dānū bi'ibṭāli l-a'rād.* Besonders wichtig ist die Lehre der Daiṣānīya (*maq.* 349): „Sie nehmen keine Akzidenzien, wie Bewegung, Ruhe und die übrigen Betätigungen als etwas von den Körpern Verschiedenes an. Es gibt unter ihnen solche, welche glauben, daß die Eigenschaften (*ṣifāt*) der Körper nicht identisch mit den Körpern und nicht verschieden von ihnen sind. (Diese Ausdrucksweise bei Hišām ibn al-Hakam [s. oben S. 17] ist also bei ihm nicht originell!) Es gibt unter ihnen solche, welche sie in Abrede stellen und leugnen und glauben, daß es keine Bewegung, keine Ruhe und keine Tätigkeit gebe, welche von den zwei Prinzipien (des Lichtes und der Finsternis) verschieden sind." Damit ist die Lehre der Sabier zu vergleichen, wo statt der Finsternis die Hyle und statt des Lichtes die Form Prinzip und Ursprung der Erscheinungen und Betätigungen des Körpers ist. *milal* 211: „Die körperliche Welt ist zusammengesetzt aus Materie und Form. Die Materie hat eine Form, welche auf das Nichts gerichtet ist. Wenn wir nach den Ursachen (*asbāb*) des Bösen, der Verderbnis, der Torheit und der Unwissenheit suchen, so finden wir keine Ursache für sie als die Materie und das Nichts. Diese beiden sind die Quelle (*manba'*) des Bösen. Die Geistwesen dagegen sind nicht zusammengesetzt aus Materie und Form, sondern sind reine Form. Die Form hat eine aufs Sein gerichtete Natur, und wenn wir nach den Ursachen des Guten, des Rechten, der Weisheit und des Wissens suchen, so finden wir keine Ursache außer der Form. Sie ist die Quelle des Guten." Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir in den hier gebrauchten Begriffen *asbāb* und *manba'* Synonyme zu den Akzidenzien sehen.

Der Zusammenhang der frühislamischen Theologie mit den dualistischen Weltanschauungen gibt auch die letzte Erklärung für die eigenartige Lehre von den Attributen Gottes im besondern und den Akzidenzien im allgemeinen. Denn sowohl bei Zoroaster wie bei Mani erscheinen die Eigenschaften Gottes als Hypostasen, und in den beiden Systemen bestehen Beziehungen zwischen den göttlichen Attributen und den Elementen sowie den menschlichen Eigenschaften. Bei Zoroaster wirkt Ahura Mazda durch die Ameshas Spentas, die ihn als Engel umgeben und nichts anderes als Hypostasen seiner Eigenschaften sind.[1] Ebenso findet sich in der Umbildung der zoroastrischen Theologie bei Mani[2] eine Vierheit von göttlichen Wesen: Gott, Licht, Kraft, Weisheit als τετραπρόσωπος πατὴρ τοῦ μεγέθους. Anderwärts wird Gottes Wesen durch eine Fünfheit von Verstandeskräften umschrieben. Sie sind personifizierte Erscheinungen oder Aspekte des einen Allgottes. Gleichsam als Hintergrund dieser gottgleichen Hypostasen der göttlichen Handlungen bzw. Verstandeskräfte erscheint in der Gottesvorstellung des Mani eine andere Personifikation, das Selbst oder die Seele, das syrische *napšā*, ein Begriff, der sich mit dem ebenfalls der iranischen Religion entstammenden *grev*, ‚Natur', ‚Wesen' deckt, das selbst wieder identisch ist mit dem syr. *kjānā*, der Bezeichnung für die zwei Prinzipien (Licht bzw. Finsternis).[3] Es wäre natürlich falsch, genaue Entsprechungen der dualistischen Pentaden oder anderer Reihen von Hypostasen in der frühislamischen Theologie suchen zu wollen, aber ebenso entschieden muß die Wahrscheinlichkeit ins Auge gefaßt werden, daß nicht die Eigenschaften an sich, sondern ihre in den dualistischen Religionen erfolgte Ausprägung zu selbständigen, gewissermaßen neben Gott bestehenden Wesen

---

[1] Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch d. Religionsgeschichte, [2]1925, II. Bd., 221.

[2] H. H. Schäder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems [Vortr. d. Bibl. Warburg 1924–25], S. 136 ff. H. J. Polotsky, Manichäismus in Pauly-Wissowa, Real-Enz. Suppl.-Bd. VI, 241 ff.

[3] E. Waldschmidt und W. Lentz, Manichäische Dogmatik aus chines. und iranischen Texten, Sitz.-Ber. d. Preuß. Ak. d. W., Phil.-hist. Kl. 1933, XIII, S. 30 u. 90; ferner Schäder, Urform S. 77[2], und Polotsky, Manichäismus Sp. 251. Schmidt-Polotsky, Mani-Fund, Sitz.-Ber. d. Preuß. Ak. d. W., Phil.-hist. Kl. 1933, I, S. 69–71.

dem strengen Monotheismus des Islam anstößig erscheinen mußte und daß die übertrieben realistische Auffassung der Eigenschaften in den Augen des Wāṣil ibn ʿAṭāʾ und der anderen Mutaziliten tatsächlich einen Polytheismus in sich barg. Der Manichäismus enthielt aber in seiner Gedankenwelt auch selbst wieder den Ausweg zur Rettung des Monotheismus in dem Begriffe *napšā*. Die von an-Naẓẓām vertretene Lehre, daß Gott durch sein Selbst wissend, mächtig sei, ist demnach auch nicht originell, sondern die Übernahme eines dualistischen Begriffes in die islamische Weltanschauung.

Zusammenfassend läßt sich also sagen: Die Ablehnung der göttlichen Attribute durch die Mutázila entspringt einer übertrieben realistischen Auffassung von den Akzidenzien, die ihrerseits wieder in der Hypostasierung der göttlichen Eigenschaften durch die vorislamischen Weltanschauungen ihren Ursprung hat.

Die Lehre von den *aḥwāl* (Zuständen modi) des abū Hāšim

In dem Bestreben, von Gott Akzidenzien als etwas neben seinem Wesen Existierendes fernzuhalten, ist abū Hāšim, der Sohn des Gubbāʾī, auf den Ausweg gekommen, Akzidenzien als Zustände (*aḥwāl*, Singular dazu *ḥāl*) zu bezeichnen. Seine Lehre von den Zuständen ist ebenso wie die Lehre von den *maʿānī* des Muʿammar mehrfach erörtert und bisher mißverstanden worden. Schmölders[1] vergleicht den Ausdruck *ḥāl* mit dem aristotelischen δυνάμει ὄν. Nach S. Horovitz enthält die Lehre nichts anderes, als was Plato im Sophisten im Kapitel über die Gemeinschaft der Begriffe (κοινωνία τῶν γενῶν) ausführt.[2] Leider sind uns über diese so hervorstechende Ausprägung der islamischen Attributenlehre nur spätere Darstellungen erhalten. Die ausführlichste bei aš-Šahrastānī (*nihāya* 170 ff.) stellt nur die letzte Stufe der Entwicklung dar. Die Lehre des abū Hāšim selbst scheint wesentlich primitiver gewesen zu sein und sich in dem

[1] Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes.

[2] Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam S. 54 u. 59. Vgl. ferner M. Horten, Die Modus-Theorie des Abu Haschim in ZDMG. LXIII (1909), 303–24; ders., Neues zur Modus-Theorie des Abu Haschim, Cl. Bäumker-Festschrift (1913) 45–53.

Rahmen der übrigen uns bekannten Spekulationen gehalten zu haben. Ihre Grundidee läßt sich aus folgenden Angaben rekonstruieren: Nach Bāqillānī (*tamhīd* fol. 57r.) ist der Beweis einer Tat dafür, daß ihr Vollbringer wissend und mächtig ist, zugleich ein Beweis für einen Zustand, durch den er sich von jedem unterscheidet, der nicht wissend und mächtig ist. Von den Beweisen, welche as-Šahrastānī (*nihāya* 133) für die Verfechter der *aḥwāl* anführt, lautet der eine, daß der Verstand mit Notwendigkeit urteilt, daß Schwarz und Weiß in einer Hinsicht gleich sind, und zwar in dem Farbe-Sein und im Akzidens-Sein, in anderer Hinsicht dagegen verschieden sind und zwar in dem Schwarz- bzw. Weiß-Sein. Ist nun das, worin sie gleich sind, identisch mit dem, worin sie verschieden sind, oder ist es etwas Verschiedenes? Offenbar kann nur das letztere der Fall sein. Aus *milal* 56 ist dann noch folgender Beweis zu ergänzen: Würden diese verstandesmäßigen Urteile über Gleichheit und Verschiedenheit sich auf Akzidenzien beziehen, so ergäbe sich, daß Akzidenzien wieder durch Akzidenzien bestehen würden, was unmöglich ist. Er meint, daß von Akzidenzien ein weiteres Akzidens ‚Gleichheit' bzw. ‚Verschiedenheit' ausgesagt wird (s. gleich unten!). Endlich sei noch die Formulierung der Lehre aus *farq* S. 180 angeführt: abū Hišām wurde zur Annahme von *aḥwāl* veranlaßt durch die Frage der Mutaziliten, ob der Wissende unter uns sich von dem Unwissenden bezüglich seines Wissens unterscheidet wegen seines Selbst oder wegen eines Grundes (*ʿilla*). Sie verwarfen seine Verschiedenheit auf Grund seines Selbst und zwar mit der Begründung, daß beide ja gleichartig sind. Es ist dann aber auch nicht annehmbar, daß seine Verschiedenheit von ihm weder wegen seiner sebst noch wegen eines anderen Grundes statthat, weil dann nicht einzusehen ist, warum er sich gerade von ihm und nicht von einem andern unterscheidet. So steht es also fest, daß er sich in seinem Wissendsein von ihm wegen irgendeines Grundes (*maʿnan*) unterscheidet. Ebenso ist es notwendig, daß Gott in seiner Verschiedenheit von dem Unwissenden ein *maʿnan* oder eine Eigenschaft hat, durch die er sich von ihm unterscheidet.

Nach diesen Angaben geht abū Hāšim also von den Erwägungen aus, daß die Erscheinungsformen der Dinge in gewisser Beziehung übereinstimmen, in anderer Beziehung voneinander

verschieden sind. Das ist nichts Neues im Kalām, sondern schon aus vorislamischen Erörterungen übernommen. Die Frage hängt mit der Gleichartigkeit der Sinneswahrnehmungen, mit der dualistischen Welterklärung und auch mit der Gegensätzlichkeit der Akzidenzien zusammen. In *maq.* 350 finden wir die Frage erörtert. Sie geht darauf hinaus, daß Akzidenzien entweder durch sich selbst oder durch etwas anderes, d. h. das Akzidens ‚Verschiedenheit' bzw. ‚Gleichheit' verschieden bzw. gleich sind. *maq.* 350 bringt als Ansicht des abū l-Hudail, daß das, was andere als Akzidenzien bezeichnen, nur Eigenschaften sind, welche nicht identisch mit den Körpern, aber auch nicht verschieden von ihnen sind, jedenfalls aber nicht Körper sind, so daß bei ihnen ein Verschiedensein stattfinden könnte. Muʿammar dagegen stößt sich an der Konsequenz, daß ein Akzidens Träger eines anderen sei kann, sowenig, daß er für die Verschiedenheit bzw. Gleichheit eine unendliche Reihe von *maʿānī* annimmt (s. oben S. 41). Andere dagegen, dazu gehört vor allem der Vater des abū Hāšim, al-Gubbāʾī, sagen *maq.* 353, daß zwei übereinstimmende oder sich gleichende Dinge nicht durch etwas von ihnen Verschiedenes (ein *maʿnan* oder eine *ʿilla*), sondern durch sich selbst miteinander übereinstimmen oder sich gleichen. Die oben aus *farq* 180 zitierte Stelle erörtert drei Annahmen, daß die Verschiedenheit durch das Selbst, durch einen Grund, weder durch das eine noch durch das andere entstehe. Sie ist auch in *maq.* 352 u. 357, 12 unabhängig von der *aḥwāl*-Lehre angeführt. So erscheint also die Angabe des ʿAbdalqāhir al-Baġdādī, daß abū Hāšim zu seiner merkwürdigen Lehre auf Grund der Diskussionen mit den Mutaziliten gekommen sei, durchaus glaubwürdig und es liegt kein Grund dafür vor, darin eine Nachbildung der platonischen Ideenlehre oder andere griechische Einflüsse zu suchen. Nach der späteren Ausbildung des Systems, wie es uns bei aš-Šahrastānī in *nihāya* entgegentritt, geht die *aḥwāl*-Lehre in einen Universalienstreit über. Aber auch hierfür liegen die Ansätze schon in sehr früher Zeit. Die Gegner der *aḥwāl* behaupten nämlich, daß sich die vom Verstand festgestellte Übereinstimmung lediglich auf Ausdrücke und Gattungsnamen, nicht auf in den Dingen vorhandene Realitäten beziehe. In unserem Falle ist also Farbe nichts als ein bloßer Gattungsname und *ʿaraḍ*

Akzidens nichts als eine vom Verstand hergestellte Beziehung, welche nicht als Eigenschaft gerechnet werden kann, wie Nähe und Ferne. Das liegt aber durchaus in der Linie der Diskussionen, in denen erörtert wird, daß Farbe nichts anderes als das gefärbte Ding an sich sei, und Schwärze das schwarze Ding sei, so *maq.* 346, 348. Es ist an sich nicht der Streit um die Prädikabilien allgemein, sondern die Auseinandersetzung über Akzidens und Substanz als der Ausgangspunkt jenes Nominalismus anzusehen!

Noch in einer anderen Beziehung führt die *aḥwāl*-Lehre an ein großes Problem der Philosophie heran: abū Hāšim behauptet nämlich von den *aḥwāl*, daß sie weder vorhanden, noch nicht vorhanden, nicht Dinge, noch mit einer Eigenschaft beeigenschaftet seien. Sie sind für sich allein nicht erkennbar, sondern nur zusammen mit dem Substrat. Daraus hat man abgeleitet, daß abū Hāšim ein Zwischenstadium zwischen Sein und Nichtsein annimmt, das mit *ṯubūt* bezeichnet wird, ein Ausdruck, der uns wieder begegnen wird bei der Frage, ob das Nichtvorhandene Ding ist oder nicht.

Dritter Abschnitt

Der Ursprung der Lehre von Wesenheit und Sein in der islamischen Theologie

Haben wir im Vorausgehenden dargelegt, daß die islamische Gotteslehre durch außertheologische Denkmittel hervorgerufen und bestimmt war, so läßt sich umgekehrt auch nachweisen, daß diese theologische Lehre auf die spätere rein philosophische Fragestellung einen starken Einfluß gehabt hat und dadurch in gewissem Sinne bis in die jüngste geisteswissenschaftliche Entwicklung nachwirkt. Von der Lehre über die Eigenschaften Gottes gelangte die islamische Spekulation zu dem Kernproblem der mittelalterlichen Philosophie, der Frage nach dem Verhältnis von Wesenheit und Sein.

Ihrem primitiven Charakter entsprechend beginnt die islamische Spekulation nicht mit dem abstrakten Begriff Sein, sondern sie befaßt sich aus besonderen Veranlassungen zunächst mit den drei konkreten Begriffen: Erschaffung, Bleiben und Vergehen (s. oben S. 25 u. S. 45). Es sind das aber im Grunde nichts anderes als die drei Phasen des Daseins: Entstehen, Dauern und Vergehen. Bei den Vertretern der Anschauung, daß diese drei Daseinsformen Akzidenzien und von ihren Trägern verschieden sind, liegt die Anschauung zugrunde, daß sie zu einem schon irgendwie vorhandenen oder supponierten Träger hinzutreten bzw. von Gott hinzugefügt werden. Dabei spielt die Frage nach dem Wesen dieses Trägers keine Rolle. Es ist eben *šay'*, was soviel heißt wie ‚Ding' oder ‚etwas'. Zu dem Problem des Verhältnisses von Wesenheit und Sein führen zwei verschiedene Diskussionsthemen, nämlich die Erörterungen über das Objekt der göttlichen Macht und das Objekt des göttlichen Wissens. Erstere Frage läßt sich so ausdrücken: Was ist das, was der Schöpfer an den Dingen vollbringt? Wir finden darauf eine besonders klare Antwort in den Ausführungen aš-Šahrastānīs, *nihāya* S. 155:[1] „Die wesentlichen Eigenschaften des Atoms[2] und der Akziden-

[1] Vergl. auch *milal* 57 oben!

[2] Zur Übersetzung *gauhar* = Atom vgl. unten S. 58.

zien gehören ihnen zu auf Grund ihrer Wesenheiten und hängen nicht von der Wirkung des Hervorbringers und nicht von der Macht des (All-)mächtigen ab. Denn wir können uns das Atom als Atom oder als konkretes Ding oder als Wesen, das Akzidens als Akzidens, als Wesen und konkretes Ding vorstellen, ohne daß es uns in den Sinn kommt, daß es etwas Vorhandenes, etwas durch die Macht des (All-)mächtigen Erschaffenes ist. Das Erschaffene und Hervorgebrachte braucht einen Wirkenden nur bezüglich seines Daseins, da es an sich sowohl sein wie nicht sein kann. Wenn nun die Seite des Seins vorgezogen wird, so braucht es einen, der dazu den Ausschlag gibt. Es hat also der Wirkende für sein Wirkendsein oder seine Macht keinen anderen Bereich als den des Daseins. Wir sagen also, was einem Dinge zugehört auf Grund seines Wesens, das geht seinem Dasein voran und das ist seine Atomheit, seine Akzidensheit, – es ist also Ding (etwas!) während das, was dem Ding zukommt durch die Macht des (All-)mächtigen, sein Dasein ist, sein Hervortreten, und das, was seinem Dasein notwendig folgt, das Raumeinnehmen, das Annehmen von Akzidenzien." Den Kern dieser Lehre finden wir schon in frühen Erörterungen, so besonders *maq.* 370 (kürzer S. 567) über die Frage, ob Gott das Atom als Atom und das Akzidens als Akzidens erschaffen habe. „al-Gubbā'ī vertritt die Auffassung, daß Gott das Atom nicht als Atom, die Farbe nicht als Farbe, das Ding nicht als Ding, das Akzidens nicht als Akzidens erschaffen habe, weil er das Atom (als solches) ja schon kennt, bevor er es erschafft, ebenso kennt er die Farbe als Farbe, bevor er sie erschafft. Ihm gegenüber behaupten andere Mutaziliten sowie sonstige Theologen, daß Gott das Atom als Atom erschaffe und die Farbe als Farbe, das Ding als Ding, die Bewegung als Bewegung, denn wenn Gott das Atom nicht als Atom erschaffen und es als Atom hervorbringen würde, dann wäre es von Ewigkeit her schon Atom, da das aber unmöglich sei, ergibt sich, daß er es als Atom erschaffen habe, und wenn er es nicht als Atom erschaffen hätte, so wäre das Atom nicht durch Gott Atom geworden." Es ist überflüssig hier auf die dem Gubbā'ī entgegenstehende Lehre einzugehen, wesentlich ist für unsere Betrachtung, daß nach der Lehre des Gubbā'ī Gott bei der Erschaffung dem Atom nicht die Atomheit, dem Akzidens nicht die Akzidens-

heit, der Farbe nicht die Farbheit, allen diesen aufgezählten Objekten also nicht ihre wesentlichen Merkmale, sondern, was hier nicht so klar ausgesprochen, aber zweifellos der Sinn ist, nur das Dasein verleiht. Aus dieser Erörterung wird aber auch eine andere Lehre verständlich, welche aš-Šahrastānī, *milal* 53, dem abū l-Ḥusain al-Ḫaiyāṭ, dem Lehrer des Ka'bī, zuschreibt: daß Atom, Akzidens usw. schon im Nichtsein feststehend (*ṯābit*) sind. Nach ihm ist das Atom Atom schon im Nichtsein, ebenso das Akzidens. Im gleichen Sinne wandte er alle Gattungs- und Artnamen an, so daß er behauptete, die Schwärze sei Schwärze schon im Nichtsein. Damit sind wir aber bei dem Thema angelangt, das wir in anderem Zusammenhang, nämlich beim Objekt des göttlichen Wissens schon getroffen haben: Ob das Ding schon im Zustande des Nichtseins Ding ist (s. oben S. 23).

Zu der Frage bringt al-Aš'arī in den *maq.* 161 und 522 längere Ausführungen über die Lehrmeinung des Gubbā'ī, die mit Rücksicht auf die besondere Schwierigkeit und schwere Verständlichkeit des Textes genauer analysiert werden sollen. Im Anschluß daran lassen sich die anderen Lehren auseinandersetzen. Die Hauptpunkte seiner Lehre sind:

1. Gott hat von jeher die Dinge, die Atome und die Akzidenzien gekannt. Die Dinge werden als Dinge vor ihrem Dasein gekannt und werden Dinge vor ihrem Dasein genannt. Die Atome werden Atome vor ihrem Dasein genannt. Ebenso ist es mit Bewegung, Ruhe, Farbe, Geschmack, Geruch und Willensakten. Der Gehorsam (gegen Gott) wird so genannt vor seinem Dasein und die Sünde Sünde vor ihrem Dasein.

2. Er teilte die Benennungen nach verschiedenen Gesichtspunkten ein: a) Eine Benennung, welche ein Ding wegen seiner selbst (= auf Grund seines Wesens) hat, trifft auf das Ding auch vor seinem Dasein zu, wie z. B. die Schwärze; sie wird nämlich wegen ihrer selbst so benannt, ähnlich die Weiße. Ebenso wird das Atom seiner selbst wegen Atom genannt.

3. Wenn ein Ding aber wegen eines Grundes (Parallelstelle S. 523, Z. 3 fügt hinzu: der nicht in ihm selbst ist) eine Benennung erhält und dieser Grund schon vor dem Dasein des Dinges selbst vorhanden ist, so trifft die Benennung auf das Ding schon vor seiner Existenz zu; z. B. wird etwas befohlen genannt, weil der

Befehl dazu existiert. Es muß also befohlen genannt werden in dem Augenblick, wo der Befehl dazu existiert, wenn es auch selbst in dem Augenblick, wo der Befehl existiert, nicht vorhanden ist.

4. Die Benennung, welche einem Dinge zukommt auf Grund seines Entstehens oder weil es eine Wirkung ist, kommt ihm nicht zu, bevor es nicht entstanden ist, wie zum Beispiel der Ausdruck ‚gemacht' oder ‚hervorgebracht'.

5. Die Benennung eines Dinges, welche ihm zukommt wegen des Vorhandenseins eines ihm innewohnenden Grundes, kommt ihm nicht zu vor der Existenz dieses Grundes, wie z. B. der Ausdruck ‚Körper' und der Ausdruck ‚sich bewegend' u. ä.

6. Er ließ es nicht angehen, daß man sagt: Die Dinge sind Dinge vor ihrem Dasein (*kaun*), denn das sei eine falsche Ausdrucksweise, weil *kaun* (Dasein) soviel bedeutet wie *wugūd* (Existenz) und von den Dingen nicht verschieden ist. Wenn also jemand sagt, daß die Dinge vor ihrem Dasein Dinge sind, so ist das ebenso wie wenn er sagte: Die Dinge sind vor sich selbst.

Zum Verständnis vorstehender Ausführung führt eine terminologische Auseinandersetzung und zwar, ob *gauhar* hier mit Substanz oder mit Atom zu übersetzen ist. In Gegenüberstellung mit dem Wort Akzidens möchte man es als Substanz auffassen, aber die Bedeutung Atom ergibt sich unzweifelhaft aus folgenden Erwägungen: al-Gubbā'ī ist Vertreter der Atomentheorie, *maq.* 307–08. Nach ihm ist der Körper aus unteilbaren Teilen zusammengesetzt und zwar durch ein zu den Atomen hinzutretendes Akzidens Zusammensetzung (*maq.* 303, 7). Nach ihm besteht der Unterschied zwischen Atom und Körper darin, daß das Atom an sich, d. h. seinem Wesen nach Atom ist, wesentlich gleichartig mit den anderen Atomen (*maq.* 308, 9). Der Körper dagegen ist Körper wegen eines Grundes (*li-'illa*), nämlich wegen des mehreren Atomen gemeinsam innewohnenden Akzidens der Zusammensetzung. Nach dem oben angeführten Text (Nr. 5) gehören Körper und sich Bewegendes (nach der Parallelstelle, *maq.* 523, 8, gehört in diese Kategorie auch das Schwarze) zu der Gruppe von Dingen, welche wegen eines dem Dinge innewohnenden oder anhaftenden Grundes so benannt werden. Bei der bekannten Gleichung (s. oben S. 42) Grund = Akzidens ist

beim Körper das Akzidens Zusammensetzung, beim sich Bewegenden das Akzidens Bewegung und beim Schwarzen das Akzidens Schwärze gemeint. Der Sinn der Lehre ist also, daß man etwas nicht Körper nennen kann, bevor nicht tatsächlich Atome zusammengesetzt sind, ebensowenig kann man etwas sich bewegend nennen, bevor die Bewegung nicht tatsächlich vorhanden ist. Dagegen kann man (s. Nr. 1) von Atomen sprechen, auch wenn sie nicht zusammengesetzt sind, weil sie ja an sich schon Atome sind, man kann die Schwärze Schwärze nennen, weil mit dieser Bezeichnung das Ding an sich, ohne Beziehung zu anderen ausgedrückt ist.

Neben den Dingen, welche wegen eines innewohnenden Grundes ihre Benennung tragen, zieht al-Gubbā'ī, Nr. 3, auch die Dinge in Betracht, welche infolge eines äußerlichen Grundes benannt sind, wie z. B. befohlen. Hierher gehört natürlich auch die unter Nr. 1 genannte Gruppe Gehorsam bzw. Ungehorsam. Die Einbeziehung dieser mit dem Problem nicht innerlich zusammenhängenden Dinge erklärt sich aus den Erörterungen über den Moralpositivismus, in deren Verlauf Gehorsam und Sünde in die Kategorie von Dingen geraten sind, welche nicht von sich aus (*li-nafsih*), sondern durch göttliche Bestimmung (*li-ʿilla*) Gehorsam bzw. Sünde sind.

Die Sonderstellung der unter Nr. 4 aufgeführten Begriffe entspricht der schon oben bei den *aḥwāl* (S. 53) besprochenen Dreiteilung der Begriffe, wobei entstehen, gemacht, erschaffen werden usw. als eigene Kategorie gerechnet werden, da sie weder durch das Wesen des Dinges selbst noch durch ein dem Ding inhärierendes Akzidens, sondern nur durch eine von außen her wirkende Ursache, den *fāʿil*, erklärbar sind. Es ist eben die Gruppe, welche wir oben (S. 56) als den Bereich der göttlichen Macht kennen gelernt haben.

Abgesehen von dem letzten Punkt, in welchem al-Gubbā'ī die Gleichsetzung von Wesenheit und Existenz behauptet, muten seine zum Teil banalen Ausführungen zu dem Problem wie ein vorsichtiges Ausweichen durch die Flucht von der Sache in bloße Wortklauberei an. Seine eigene Stellungnahme geht dahin, daß er den Dingen eine gedankliche und begriffliche Realität zugesteht. Interessanter ist die Kehrseite seiner Ausführungen, die Gegen-

thesen seiner Lehre, welche uns leider nicht mit derselben Ausführlichkeit überliefert sind. Nach *nihāya* 151 war es schon aš-Šaḥḥām, der die Lehre aufbrachte, daß das Nichtexistierende Ding, Wesen (*ḏāt*) und Individuum (oder konkretes Ding *ʿain*) sei. Er schrieb dem Ding im Nichtsein alle Eigenschaften zu, welche die entsprechenden Dinge in der Existenz besitzen, wie z. B. das Bestehen des Akzidens durch das Atom (die Substanz), seine Akzidensheit, seine Farbheit, Schwärze und Weiße. Es folgten ihm nach derselben Quelle die meisten Mutaziliten, nur daß sie das Bestehen des Akzidens im Atom nicht annahmen, auch nicht das Raum-einnehmen des Atoms und nicht seine Fähigkeit Akzidenzien anzunehmen. Die hier formulierte Lehre ist konträr der oben Nr. 6 dargelegten Lehre des Gubbāʾī entgegengesetzt. Nach *nihāya* geht auch die Lehre der Aschʿariten dahin, daß kein Unterschied bestehe zwischen Existenz, Feststehen (*ṯubūt*), Dingheit, Wesen (*ḏāt*) und Individuum (*ʿain*). Doch sagt al-Ašʿarī selbst bei der Aufzählung seiner Werke, die uns in dem *tabyīn kaḏib al-muftarī* des ibn ʿAsākir[1] erhalten ist, daß er bezüglich der Frage, ob das Nichtvorhandene Ding sei oder nicht, einen Wandel durchgemacht habe: „Ich habe ein Buch verfaßt über das Problem Ding und daß die Dinge Dinge seien auch im Zustande des Nichtseins. Später bin ich davon abgekommen und ich habe das widerrufen. Wer also auf dieses Buch stößt, soll nichts darauf geben.“ Die von *nihāya* zitierte Lehre des Šaḥḥām wird durch *maq.* leider nicht bestätigt. Dort wird S. 162 als seine Ansicht nur berichtet, daß Gott von jeher die Welten und Körper gekannt habe, bevor er sie erschaffen habe. Ebenso habe er die Dinge, die Atome und Akzidenzien von jeher gekannt und zwar solche, welche nicht existierten und nicht existieren werden.

Ganz scharf formuliert erscheint das Problem doch in der Frage, welche an ʿAbbād ibn Sulaimān gerichtet wird, *maq.* 159, 12: „Behauptest du, daß dieses vorhandene Ding dasselbe ist, welches vorher nicht vorhanden war?“ Für ʿAbbād ist die Antwort charakteristisch: „Ich sage nicht, daß es dasselbe ist, und ich sage nicht, daß es etwas anderes ist!“

---

[1] Gedr. Damaskus 1347, S. 133.

Zu unserer Frage gehört schließlich noch ein Bericht aus dem *intiṣār* 91 über ʿAbbād, daß alles, was auf dem Rücken der Erde existiert, niemals nicht vorhanden war. Denn das Existierende ist nach seiner Ansicht nicht nichtvorhanden, war nie nichtvorhanden und wird niemals nichtvorhanden sein. Das heiße aber soviel wie zu behaupten, daß die Körper ewig sind, denn hervorgebracht ist das, was nach dem Nichts in die Erscheinung tritt, während doch das, was nicht nichtvorhanden war, nicht ins Dasein kommen kann nach dem Nichtsein.

Es würde zu weit führen, die Weiterentwicklung des Problems innerhalb des Kalām zu verfolgen, wir haben darüber die zwei Ausführungen in dem schon erwähnten Abschnitt der *nihāya* des Šahrastānī und in den *mawāqif* al-Īgī's mit den entsprechenden Kommentaren.[1] Ihre Entwicklung ist aber unter dem unverkennbaren Einfluß der arabischen Philosophie und zwar der des Ibn Sīnā vor sich gegangen, sie haben dementsprechend nur eine sekundäre Bedeutung. Wichtig war für uns die Feststellung, daß schon bevor in der arabischen Philosophie das Verhältnis von Wesenheit und Sein erörtert wurde, sich in der islamischen Theologie die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit diesen schwierigen Fragen ergeben hatte. Es fehlen uns die Spuren, welche vom Kalām zur arabischen Philosophie führen. Aber man muß sich vergegenwärtigen, daß sich die erste ausdrückliche Erörterung des Problems in den *fuṣūṣ al-ḥikam* von al-Fārābī findet.[2] Dieser große Denker ist achtzigjährig im

[1] Bd. I, *mauqif* 2, *maqṣid* 6.

[2] Ich erachte es für notwendig, ausdrücklich darauf hinzuweisen, weil in den zwei deutschen Übersetzungen von Dieterici (Alfarabis Philosophische Abhandlungen, Leiden 1890, VI: Die Petschafte der Weisheitslehre) und Horten (Das Buch der Ringsteine Farabis, Bäumkers Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. V [1906]) dieses für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie ungemein wichtigen Werkes der Sinn durch die falsche Übersetzung des Terminus *huwīya* mit Daß-heit bzw. Individualität statt mit Existenz (s. die richtige Erklärung des Kommentars von Muḥammad Badr ad-Dīn al-Ḥalabī!) vollkommen verändert ist. Die entscheidende Stelle lautet: „Von den vor uns liegenden Dingen hat jedes eine Wesenheit (*māhīya*) und eine Existenz (*huwīya*). Die Wesenheit eines Dinges ist nicht identisch mit seiner Existenz und auch nicht zur Existenz gehörig. Wenn die Wesenheit eines Menschen seine Existenz selbst wäre, so müßtest du dir bei der Vorstellung von der Wesenheit des Menschen auch seine Existenz vorstellen, du

Jahre 329 d. H. (= 950 n. Chr.) gestorben. Über seine Beziehungen zur islamischen Theologie wissen wir freilich kaum etwas. Es ist aber undenkbar, daß ihm, da er ja in Bagdad studierte, die Hauptkontroverspunkte der dort herrschenden Richtung der Mutazila unbekannt geblieben wären. So hoch auch seine geistige Haltung über den kleinlichen Zänkereien der Mutakallimūn stand, es erscheint durchaus wahrscheinlich, daß er das Thema Wesenheit und Sein dort aufgegriffen hatte und mit einer Meisterschaft zu dem Problem gemacht hat, an dem die Gelehrten Jahrhunderte nach ihm noch zu denken hatten.

---

würdest dir also, wenn du dir vorstellst, was der Mensch ist, auch vorstellen, daß der Mensch ist und sein Dasein (*wugūd*) erkennen." „Daß-heit" würde dem Terminus *annīya* (lateinisch anitas) entsprechen.

Vergl. zu der Frage M. Wittmann, Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der arab. Philosophie; in Cl. Bäumker-Festschrift (1913) S. 35–44; Ibrahim Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, Paris 1934, S. 65 ff.; ders., La Place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, S. 77 ff.; vor allem A.-M. Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina, Paris 1937. Die Verfasserin hat hier den kühnen Versuch unternommen, das Problem in seiner ganzen Tragweite für die Spekulation des größten arabischen Philosophen darzustellen. Trotz mancher Mißgriffe eine bewundernswerte wissenschaftliche Leistung!

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 7

Erster Abschnitt

Die frühislamischen Lehren über die Eigenschaften Gottes 9
Gegenstände des göttlichen Wissens und der göttlichen Macht 22
Der göttliche Wille 24
Der Koran als göttliches Wort 26
Allgemeine Charakteristik der islamischen Attributenlehre 35

Zweiter Abschnitt

Terminologische Untersuchung über das Denkmittel Akzidens in der islamischen Theologie 37
(Die *ma'ānī*-Lehre des Mu'ammar 40)
Inhalt und Anwendung des terminus Akzidens 43
Die Lehre von den *aḥwāl* (Zuständen modi) des abū Hāšim 51

Dritter Abschnitt

Der Ursprung der Lehre von Wesenheit und Sein in der islamischen Theologie 55

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: Sitzungsberichte der philosophisch-historische Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München

Jahr/Year: 1940

Band/Volume: 1940

Autor(en)/Author(s): Pretzl Otto

Artikel/Article: Die frühislamische Attributenlehre. Ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen 1-62