

Existenz bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī

Die Entwicklung des Konzeptes des *wuǧūd* im
aš‘arischen *kalām*

Dissertation

zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades an der
Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität
Göttingen

vorgelegt von

Hassan Wassouf

aus Homs/Syrien

Göttingen 2005

An dieser Stelle möchte ich all den Menschen danken, die mir bei der Ausarbeitung vorliegender Dissertation unentbehrliche Hilfe waren. An vorderster Stelle danke ich Herrn Prof. Dr. Tilman Nagel für seine geduldige Betreuung und das Vertrauen, das er in mich und das Entstehen dieser Arbeit gesetzt hat. Ohne seine persönliche Anteilnahme wäre sie nicht zustande gekommen. Ich danke Herrn Prof. Dr. Peter Bachmann für seine permanente Unterstützung. Er und Herr Prof. Nagel haben wohl den größten Anteil an meiner wissenschaftlichen Ausbildung. Zu danken habe ich ferner Herrn Prof. Dr. Martin Tamcke für sein persönliches Interesse an vorliegender Arbeit und seine Bereitschaft, sie als Gutachter zu unterstützen. Es sei aber an dieser Stelle auch den vielen weiteren Dozenten gedankt, deren Seminare ich besucht habe und die mir Inspiration und Wissensquelle waren.

Mein Dank gilt weiterhin meiner Frau Susan Abbe, die mit mir zusammen den steinigen Weg der Dissertation beschritten hat, und ohne deren Ausdauer und Unterstützung diese Arbeit kaum möglich gewesen wäre. Insbesondere bin ich weiterhin meinen Eltern zu Dank verpflichtet, die mir mein Studium ermöglicht und die mit Geduld und Zuversicht mein Weiterkommen aus der Ferne beobachtet haben. Ihnen und meiner Frau sei daher dieses Werk gewidmet.

Inhaltsverzeichnis

1	Einführung	1
2	Die Mu‘tazila: das Wissen	7
2.1	„Objektloses“ Wissen	8
2.2	„Objekthaftes“ Wissen: das Wissen von den Dingen	11
2.2.1	Existentes	11
2.2.2	Nichtexistentes	17
2.3	Abū ‘l-Ḥusain al-Baṣrīs Schule	21
3	Die Aš‘arīya: die Schöpfung	25
3.1	Die Nichtexistenz der Dinge	26
3.2	Die Existenz der Dinge	30
3.2.1	Die Terminologie	30
3.2.2	Die Existenz Gottes	34
3.2.3	Die Existenz der Welt	36
4	Die Philosophen: die Existenz	41
4.1	<i>wuġūd</i>	42
4.2	<i>‘adam</i>	47
4.3	Trennung von Essenz und Existenz	48
4.4	Gott als reiner <i>Wuġūd</i>	52
5	Zwei Lösungsversuche	57
5.1	Al-Ġazālī	58
5.2	Aš-Šahrastānī	63
6	Ar-Rāzī: die Existenz der Schöpfung	71
6.1	Ar-Rāzī zwischen <i>kalām</i> , Philosophie und Mystik	71
6.2	Ar-Rāzī und der Mensch	75
6.3	Das Konzept des <i>‘adam</i> bei ar-Rāzī	80
6.4	Das Konzept des <i>wuġūd</i> bei ar-Rāzī	84
6.4.1	Die Existenz als Quiddität	84
6.4.2	Die Existenz im Verstand	90
6.4.3	Die Existenz und die Quiddität der Geschöpfe	92

6.4.4	Die Existenz Gottes und die der Geschöpfe	98
6.4.5	Die Existenz Gottes und Seine Quiddität	108
6.4.6	Zwei Problempunkte	113
6.4.6.1	Existiert die Existenz?	114
6.4.6.2	Wie existiert Gott?	118
6.4.7	Ein Beweis aus den Modalitäten der Existenz	120
7	Schlussbetrachtung	125
8	Literatur	131

Kapitel 1

Einführung

Als die Arbeit an diesem Projekt begann, war das Ziel eine Analyse des gesamten zweiten *rukn* – der zweiten „Säule“ – in einem von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī bekanntesten Werken, dem *Kitāb Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-’l-muta’ahhirīn min al-’ulamā’ wa-’l-ḥukamā’ wa-’l-mutakallimīn* (etwa: „Die Summe der Gedanken der Früheren und der Späteren von den Gelehrten und den Philosophen und den spekulativen Theologen“). In diesem Buch – so ar-Rāzī selbst in seiner Einleitung – ging es ihm um eine Zusammenfassung der Lehren des *kalām*, die dessen Grundlagen und Grundregeln umfasst.¹ Die zweite Säule reservierte er für das, was gewusst werden kann: *al-ma’lūm’āt*. Hier handelte er eine Vielzahl von Punkten ab, die einer allgemeinsten Thematik untergeordnet werden können: Es geht zunächst im weitesten Sinne um das Existente und um jenes, was nicht existiert, insbesondere dann aber um verschiedene Aspekte in der Welt als Schöpfung Gottes. Während also der erste *rukn* eine Einführung in die Grundlagen rationaler Tätigkeit (*muqaddimāt*) gibt, der dritte einer Betrachtung des göttlichen Seins (*ilāhīyāt*) gewidmet ist, und der vierte verschiedene auf der Überlieferung basierende Fragen (*sam’īyāt*) behandelt, geht es ar-Rāzī im zweiten *rukn* um eine rationale Analyse der Welt, wie sie von Gott geschaffen wurde, und um die Frage, in welcher Weise sich das geschaffene Sein der Geschöpfe vom ungeschaffenen Sein Gottes unterscheidet. Dabei stellt der Autor die unterschiedlichen Betrachtungsweisen der Philosophen und der spekulativen Theologen (*mutakallimūn*) einander gegenüber, so dass die verschiedenen Sichtweisen auf die Schöpfung und ihr Verhältnis zum Schöpfer recht deutlich aufscheinen.

Nun hat sich der Schwerpunkt dieser Arbeit – wie dies wohl oft im Rahmen der intensiven Auseinandersetzung mit einer Materie der Fall ist – verändert. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit einem einzigen Aspekt, den Fahr ad-Dīn ar-Rāzī in dieser zweiten Säule anspricht, mit dem *wuḡūd* nämlich, der – je nach Kontext – als „Existenz“ oder „Sein“ wiederzugeben ist. Die Diskussion, die ar-Rāzī dem *wuḡūd* als solchem widmet, verdient eine separate

¹Ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 2,6-7.

und detaillierte Analyse, insbesondere da sich im aš‘arischen *kalām* die Sicht auf die Existenz als solche nach der Auseinandersetzung mit den Konzepten der Philosophen, die im 11. Jahrhundert begann, verändert hat. Während die „früheren“ Aš‘ariten bei ihrer Analyse der Schöpfung und deren Verbindung zum Schöpfer die entscheidende Trennlinie zwischen der Urewigkeit (Gottes) – dem *qidam* – und der zeitlichen Erschaffung der Welt – dem *ihdāt* oder *hudūt* – setzten, trennten die „späteren“ jenes, das aus seinem eigenen Wesen heraus notwendigerweise existiert (*wāğib al-wuğūd bi-dātihi*), von demjenigen, das in sich selbst nur möglich oder kontingent ist (*mumkin al-wuğūd bi-dātihi*). Das, was man also früher durch die Trennung der Urewigkeit Gottes von dem zeitlichen Beginn der Welt erreichte, musste nun durch die Separation der Existenznotwendigkeit des Schöpfers von der Kontingenzenz – oder: Existenzmöglichkeit – der Geschöpfe erreicht werden. Dieser neue Blickwinkel auf die Welt und ihr Verhältnis zu Gott machte es aber notwendig, den *wuğūd* als solchen einer Analyse zu unterziehen. Diese von ar-Rāzī durchgeführte Analyse und die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, sollen in dieser Arbeit nachvollzogen und erörtert werden.

Um nun das, was in der Diskussion ar-Rāzīs neu ist, adäquat einordnen zu können, erscheint es sinnvoll, die älteren Konzepte zusammen zu tragen. Daher werden noch vor der Diskussion der Ausführungen ar-Rāzīs jene früheren Sichtweisen auf die Existenz in separaten Kapiteln erörtert, um eben die möglichen Einflüsse auf unseren aš‘arischen Autor identifizieren zu können. Zunächst werden die Vorstellungen zur Existenz und Nichtexistenz in der Mu‘tazila als der ältesten theologischen Schule, die zu ar-Rāzīs Zeiten aber nach wie vor in unterschiedlichen Regionen des islamischen Reiches aktiv war, zusammengetragen (Kapitel 2). Sodann muss natürlich die Aš‘arīya und ihre Sicht auf die Existenz behandelt werden, da einerseits ihr Konzept der Existenz als eine Antwort auf die Mu‘tazila zu werten ist und da andererseits ar-Rāzī selbst Aš‘arit war und naturgemäß in vielen Punkten den aš‘arischen Pfad beschritt (Kapitel 3). Es folgt eine knappe Erörterung des *wuğūd* bei den islamischen Philosophen, vor allem bei Ibn Sīnā, denn der spätere aš‘arische *kalām* gliederte bekanntermaßen einige philosophische Konzepte in das eigene System ein (Kapitel 4).² Diese Eingliederung philosophischer Elemente in die spekulative Theologie wurde laut Ibn Ḥaldūn von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī noch adäquat beherrscht. Im Gegensatz zu den Gelehrten späterer Generationen sei es ihm gelungen, die philosophischen Lehren von jenen des *kalām* zu trennen, auch wenn seine Sprache nicht mehr der älteren Aš‘arīya entsprach, sondern philosophisch geprägt war.³ Bevor dieser philosophischen Prägung ar-Rāzīs nachgegangen werden kann, erscheint es allerdings noch notwendig, zwei Gelehrten im Umfeld des aš‘arischen *kalām* das Wort zu geben, und ihre Aussagen zum *wuğūd* zu betrachten (Kapitel 5). Ein kurzer Abschnitt soll dabei al-Ġazālī

²Siehe dazu Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, S. 835-837!

³Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, S. 837.

gewidmet werden, da er in der Geschichte der Aneignung philosophischer Elemente durch den aš‘aristischen *kalām* eine zentrale Rolle spielt. Aš-Šahrastānī wurde schließlich als ein weiteres Zwischenglied zwischen Ibn Sīnā und ar-Rāzī eingefügt. Interessanterweise weist nämlich seine Behandlung des *wuġūd* einige Besonderheiten auf, die auch bei ar-Rāzī zu finden sind.

Keines dieser zum eigentlichen Thema hinführenden Kapitel erhebt den Anspruch auf eine erschöpfende Behandlung der jeweiligen Konzepte. Es geht vielmehr darum, ein Fundament zu legen, das eine adäquate Einordnung der Sichtweise ar-Rāzīs ermöglicht. Dessen Behandlung des *wuġūd* wird im umfangreichsten, sechsten Kapitel im Detail analysiert. Eingeleitet wird diese Analyse von zwei allgemeinen Abschnitten zur Stellung ar-Rāzīs gegenüber den verschiedenen Schultraditionen (Abschnitt 6.1) und zu seiner Sicht auf den Menschen (Abschnitt 6.2). Bereits hier wird deutlich werden, dass ar-Rāzī in vielen Punkten ältere aš‘aristische Positionen überdachte. Im Anschluss daran folgt eine Analyse der Aussagen ar-Rāzīs zur Nichtexistenz (Abschnitt 6.3). Dieser Abschnitt wurde noch vor der Behandlung des *wuġūd* eingefügt, da – dies wird vor allem in den Kapiteln zur Mu‘tazila und Aš‘arīya deutlich – der Status nichtexistenter Dinge bei der Sicht auf die Welt als eine Schöpfung Gottes eine zentrale Rolle spielt. Erst danach wird ar-Rāzīs Konzept der Existenz analysiert. Die Abschnitte 6.4.1 („Die Existenz als Quiddität“) und 6.4.2 („Die Existenz im Verstand“) geben dabei eine Antwort auf die allgemeine Frage: „Was ist die Existenz?“. Die Abschnitte 6.4.3 („Die Existenz und die Quiddität der Geschöpfe“), 6.4.3 („Die Existenz Gottes und die der Geschöpfe“) und 6.4.5 („Die Existenz Gottes und Seine Quiddität“) behandeln das Verhältnis der Existenz zum Wesen des existenten Dinges, so wie es ar-Rāzī konzipierte. Schließlich erörtert Abschnitt 6.4.6 zwei Problempunkte, die sich aus dieser Konzeption ergeben. Den Abschluss (Abschnitt 6.4.7) bildet ein Beweis, der gleich zwei Ziele verfolgt: Einerseits soll die Existenz eines einzigen Gottes belegt werden, andererseits soll die zeitliche Erschaffung der Welt bewiesen werden. Zwar stellt dieser von Fahr ad-Dīn geführte Beweis nicht die Existenz als solche in den Mittelpunkt. Aber dafür spielen die Modalitäten der Existenz – Notwendigkeit und Möglichkeit – die zentrale Rolle. Außerdem wird anhand dieses Beweises ar-Rāzīs strikt syllogistische Vorgehensweise deutlich.

Jener Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (st. 1210 A.D.)⁴ galt nun bereits zu Lebzeiten als eine der großen Autoritäten der Aš‘arīya.⁵ Seine Werke, so liest man

⁴In den biographischen Werken werden unterschiedliche Todesdaten genannt: Ibn Ḥallikān gibt *‘Īd al-fiṭr* des Jahres 606h. an, was mit dem 29.3.1210 A.D. korrespondiert (*Wafayāt al-a‘yān*, Bd. 4, S. 252,16-17); das gleiche Datum findet sich bei Ibn Abī Uṣāibi‘a (*‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, S. 466,23) und as-Subkī (*Ṭabaqāt aš-šāfi‘īya al-kubrā*, Bd. 5, S. 39,1-2); Ibn al-Qifṭī nennt dagegen den Monat *Dū ‘l-Ḥiġġa* des selben Jahres, der am 27.5.1210 A.D. begann (*Tārīḥ al-ḥukamā’*, S. 292,9), und Ibn as-Sā‘ī den 15. *Ramaḍān*, was mit dem 13.3.1210 A.D. korrespondiert (*al-Ġāmi‘ al-muḥtaṣar fī ‘unwān at-tawārīḥ wa-‘uyūn as-siyar*, S. 308,11-12).

⁵Eine sehr gute Übersicht über ar-Rāzīs Karriere bietet Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, S. 9-22.

bei Ibn Ḥallikān, verdrängten die Bücher der älteren Autoren.⁶ Und in seinen Lehren und Predigten sei er so überzeugend gewesen, dass er zahlreiche Anhänger der Karrāmīya zum Sunnitentum bekehrt habe.⁷ Wenn dies stimmen sollte, dann könnte dies ein Grund für die Feindschaft dieser Gruppe gegenüber Fahr ad-Dīn sein. Sicher wissen wir jedenfalls von der Flucht ar-Rāzīs im Jahr 599h.⁸ aus Fīrūzkūh im heutigen Zentral-Afghanistan, damals eine Hochburg der Karrāmīya, nachdem er dort die Gemüter in einer Diskussion mit einem populären Karrāmī gegen sich aufgebracht hatte.⁹ Ar-Rāzīs Opposition zu dieser theologischen Gruppe ist im Übrigen vermutlich Ausgangspunkt eines Berichtes, demzufolge er ungefähr sechzigjährig nicht eines natürlichen Todes starb, sondern von Anhängern der Karrāmīya vergiftet wurde.¹⁰ Wieviel Wahrheit diese Nachricht trägt, ist nicht gewiss. Wenn religiöse Opposition ein Mordmotiv sein sollte, dann kämen nicht nur Karrāmīten als Täter in Betracht. Bereits vorher – als ar-Rāzī in Khwarazm und in Transoxanien verweilte – hatte er es sich mit der Mu‘tazila verscherzt, so dass er auch dort gezwungen war, das Land zu verlassen.¹¹ Und schließlich wurde ihm von traditionalistischer Seite vorgeworfen, die Menschen von der Sunna des Propheten abzulenken, und ihnen statt dessen die Philosophie näher zu bringen.¹² So warf ihm beispielsweise auch Ibn Taimīya vor, in seinem Korankommentar finde sich alles, nur eben kein Kommentar.¹³ Natürlich fanden sich genug Gelehrte, die ar-Rāzī verteidigten. Taqī ad-Dīn as-Subkī (st. 756h./1355 A.D.)¹⁴ antwortete zum Beispiel auf Ibn Taimīyas Vorwurf damit, dass sich im Korankommentar ar-Rāzīs zusammen mit dem Kommentar eben *alles* finde.¹⁵

Bevor aber nun in die Diskussion eingestiegen werden soll, müssen noch ein paar Vorbemerkungen zum Sprachgebrauch gemacht werden. In den folgenden Erörterungen werden die Begriffe *wuǧūd* und *mauǧūd* auf der einen, und *‘adam* und *ma‘dūm* auf der anderen Seite eingehend betrachtet. Das erste Begriffspaar bereitet nun im ersten Moment keine Übersetzungsschwierigkeiten: Der *wuǧūd* ist je nach Kontext als „Existenz“ oder „Sein“ wiederzugeben, und *mauǧūd* heißt zunächst „existent“ oder „seiend“. Für die Wiedergabe

⁶Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a‘yān*, Bd. 4, S. 249,17-18. Siehe auch as-Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfi‘īya al-kubrā*, Bd. 5, S. 35,12-13!

⁷Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a‘yān*, Bd. 4, S. 249,21-250,1.

⁸Beginnt mit dem 20.9.1202 A.D.

⁹Siehe EI², s.v. „Karrāmīyya“; siehe auch Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, S. 19.

¹⁰So z.B. as-Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfi‘īya al-kubrā*, Bd. 5, S. 35,14; ebenfalls Ibn al-Qiftī, *Tārīḥ al-ḥukamā’*, S. 292,5-9. Das Geburtsdatum gibt Ibn Ḥallikān mit dem 25. *Ramaḍān*, 544h. (≅ 26.1.1150 A.D.) oder 543h. an (≅ 6.2.1149 A.D.). Siehe *Wafayāt al-a‘yān*, Bd. 4, S. 252,15-16!

¹¹Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, S. 18.

¹²Vgl. as-Şafadī, *al-Wāfi bi-‘l-wafayāt*, Bd. 4, S. 251,17-18!

¹³As-Şafadī, *al-Wāfi bi-‘l-wafayāt*, Bd. 4, S. 254,16-18.

¹⁴As-Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfi‘īya al-kubrā*, Bd. 6, S. 216,10-11.

¹⁵As-Şafadī, *al-Wāfi bi-‘l-wafayāt*, Bd. 4, S. 254,16-18. Zu ar-Rāzī als kontroverse Persönlichkeit siehe vor allem Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, S. 9-15!

des Begriffes *ma'dūm* soll im Folgenden der zugegebenermaßen zunächst etwas gewöhnungsbedürftige Ausdruck „nichtexistent“ gebraucht werden. Dies geschieht, um ihn von dem *ǧair mauǧūd* – das ich wiedergebe als „nicht existent“ – unterscheiden zu können. Der *'adam* – die „Nichtexistenz“ – ist nicht zwangsläufig ein separater Fakt, der sich von der Negation der Existenz unterscheidet. Aber in den behandelten Schriften finden sich eben beide Versionen: Ein Ding ist *ma'dūm* – nichtexistent –, wenn es *ǧair mauǧūd* – nicht existent – ist. Analog hierzu entspricht der *'adam* (die Nichtexistenz) dem *lā-wuǧūd* (der Nicht-Existenz). Diese Unterscheidung zwischen „nichtexistent“ und „nicht existent“ – beziehungsweise zwischen „Nichtexistenz“ und „Nicht-Existenz“ – soll also dazu dienen, den sprachlichen Konstruktionen im Arabischen näher zu kommen.

Weiterhin ist darauf hinzuweisen, dass ich mich bei der Umschrift an den Vorgaben der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft orientiere. Ich habe mich außerdem bemüht, beim Verweis auf die Literatur die entsprechenden Zeilen nach der Seitenzahl mit anzugeben. Eine Notation wie S. 18,3-4 meint also Seite 18 und dort Zeilen 3 bis 4. Koranzitate habe ich der Übersetzung Paret's entnommen.¹⁶

¹⁶Paret, *Der Koran*.

Kapitel 2

Die Mu‘tazila: das Wissen

Als eine theologische Strömung, die betont, dass jedes Individuum sein individuelles Heil durch seine eigenen Entscheidungen bestimmen kann, stellt die Mu‘tazila in ihrer Sicht auf die Welt den Menschen gewissermaßen als einen zweiten Pol neben Gott. Der Mensch ist in seinen Handlungen autonom. Das heißt, er ist es, der tatsächlich entscheidet, was er selbst tut.¹ Somit steht er Gott als Individuum gegenüber und Jener wird ihn am Ende aller Zeiten gerecht belohnen oder bestrafen, je nach Maßgabe der Taten, die der Mensch aktiv für sich gewählt und somit zu verantworten hat. Der – je nach Sichtweise mal größere mal weniger große – Aktionsradius des Menschen erstreckt sich für die Mu‘tazila nicht nur auf den Bereich des individuellen Handelns, sondern auch auf die Möglichkeit, Wissen zu erlangen. Die Mu‘tazila ist „rationalistisch“, indem sie die Fähigkeit des Menschen betont, durch rationale Überlegungen zu bestimmtem Wissen zu gelangen, das für den Heilserwerb unbedingt notwendig ist.² Aufgrund dieser Autonomie des Menschen im Wissenserwerb erscheint es daher bei einer Analyse der Aussagen, die die Mu‘tazila zur Existenz der Dinge macht, sinnvoll, eben den Menschen und das von ihm erreichbare Wissen als Ausgangspunkt zu setzen. Ziel dieses Abschnittes ist nicht, eine umfassende Beschreibung der verschiedenen – zum Teil sich widersprechenden – ontologischen Systeme der Mu‘tazila zu geben. Es geht vielmehr darum, einige Punkte zusammenzutragen, die ihre Sicht speziell auf die Existenz der Geschöpfe und jene Gottes betreffen. Dabei ist eine Geschichte dieses Begriffs und die Beschreibung seiner Entwicklung in der gesamten Mu‘tazila weder angedacht noch im Rahmen dieser Arbeit möglich. Daher beschränkt sich dieses Kapitel auf die baṣrische auf al-Ġubbā‘ī (st. 915 oder 916 A.D.)³ zurückgehende Schule. Dies, zumal ar-Rāzī selbst in seinen

¹Zu den diversen Theorien der Handlungsfähigkeit des Menschen bei den Mu‘taziliten siehe insbesondere Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, S. 3-60! Vgl. auch Perler und Rudolph, *Occasionalismus*, S. 28-51!

²Siehe EI² s.v. „Mu‘tazila“, S. 789a-793a!

³Zu al-Ġubbā‘ī siehe EI² s.v. „Djubbā‘ī“; siehe auch Ibn al-Murtaḍā, *Kitāb Ṭabaqāt al-Mu‘tazila*, S. 80-85!

I'tiqādāt firaq al-muslimīn feststellt, dass in seiner Zeit lediglich die beiden auf al-Ġubbā'ī zurückgehenden Zweige der Anhänger des Abū Hāšim (st. 933 A.D.)⁴ und des Abū 'l-Ḥusain al-Baṣrī (st. 1044 A.D.)⁵ noch existierten,⁶ und man also, falls es irgendwelche Einflüsse mu'tazilitischen Gedankenguts auf ihn gibt, diese vermutlich am ehesten hier finden kann. Hauptzeuge der auf Abū Hāšim zurückgehenden Schule wird der Qāḍī 'Abd al-Ġabbār (st. 1025 A.D.)⁷ sein, der vor allem in seinem *Muġnī* („Das, was [ältere Werke] entbehrlich macht“) die Lehren seiner Schule zusammentrug. Für den auf Abū 'l-Ḥusain al-Baṣrī zurückgehenden Zweig stützt sich dieses Kapitel vor allem auf die von al-Malāḥimī al-Ḥuwārizmī (st. 1141)⁸ in seinem *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl ad-dīn* entwickelte Diskussion.

2.1 „Objektloses“ Wissen

Wissen kann der Mensch so mancherlei. Allerdings muss man offensichtlich laut Abū 'Alī al-Ġubbā'ī und dessen Sohn Abū Hāšim, die beide in der weiteren Entwicklung theologischer Konzepte auch jenseits der von der Mu'tazila beschrittenen Pfade eine wichtige Rolle spielten,⁹ verschiedene Wissensbereiche voneinander unterscheiden. Es gibt nämlich solches Wissen, dem auf der Seite des Gewussten ein tatsächliches Objekt fehlt. Dies wäre ein *'ilm lā ma'lūma lahu*.¹⁰ Dieses Wissen unterscheidet sich somit von jenem, dem ein tatsächliches Objekt zugeordnet werden kann. Mit diesem Wissensobjekt ist nun ein „Etwas“ gemeint, das man als existent oder aber auch als nichtexistent beschreiben können *muss*. Von einem Wissensobjekt – einem solchen „Etwas“ – können wir also immer sagen, dass es existent ist – dann nämlich, wenn es existiert –, oder dass es nichtexistent ist – dann nämlich, wenn ihm keine Existenz zukommt. Damit unterscheidet sich dieses Etwas von jenem, dem man nicht einmal die Nichtexistenz zuweisen kann, und das absolut nichtig ist (*manfī*). Existenz und Nichtexistenz sind demnach für die Mu'tazila eng miteinander verbundene Begriffe, die eben von der absoluten Negation geschieden werden müssen. Ein Wissen ohne ein solches konkretisierbares Objekt – ein Wissen also, dem auf der Seite des Gewussten ein tatsächlich aktualisierbares Etwas

⁴Zu Abū Hāšim siehe EI² s.v. „Djubbā'ī“; siehe auch Ibn al-Murtaḍā, *Kitāb Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, S. 94-96!

⁵Zu Abū 'l-Ḥusain al-Baṣrī siehe EI², Supplement, s.v. „Abu 'l-Ḥusayn al-Baṣrī“; siehe auch Ibn al-Murtaḍā, *Kitāb Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, S. 118,19-119,8!

⁶Ar-Rāzī, *I'tiqādāt*, S. 48,3-4: *wa-lam yabqa fī zamāninā min sā'iri firaqi 'l-mu'tazilati illā hātāni 'l-firqatāni aṣḥābu Abī Hāšimin wa-aṣḥābu Abī 'l-Ḥusaini 'l-Baṣriyi*.

⁷Zu 'Abd al-Ġabbār siehe EI², s.v. „'Abd al-Djabbār“; siehe auch as-Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfi'īya al-kubrā*, Bd. 3, S. 219-220!

⁸Zu al-Malāḥimī siehe insbesondere die von Martin McDermott und Wilferd Madelung verfasste Einleitung zu al-Malāḥimī, *Mu'tamad*!

⁹Siehe dazu EI², s.v. „Djubbā'ī“!

¹⁰'Abd al-Ġabbār, *Muġnī*, Bd. 4, S. 247,3-4.

fehlt und das somit absolut zu negieren ist – ist nun beispielsweise das Wissen von der absoluten Einsheit Gottes.¹¹ Diese Einsheit kann nichts Existentes – keine existente Entität – sein. Denn diese Entität „Einsheit“ wäre dann entweder von Gott zu trennen oder mit ihm identisch. Und da die mu'tazilitische Interpretation der Attribute Gottes vorgibt, dass es neben Gott und in Gott nichts weiteres quasi Göttliches geben kann, ist dieses Wissen von der Einsheit Gottes also kein Wissen von einem existenten „Etwas“. Gottes Einsheit existiert nicht. Sie ist keine Entität, die man mit Existenz beschreiben könnte. Das Wissen um Seine Einsheit ist aber auch kein Wissen von einem nichtexistenten Etwas. Somit ist die Einsheit Gottes nichts Nichtexistentes. Etwas Nichtexistentem muss nämlich wie beschrieben immer die Möglichkeit der Existenz zukommen. Es muss in irgendeiner Weise eintreffen können, sonst wäre es eben nichts Nichtexistentes, sondern Unmögliches.¹² Und so, wie dieses Nichtexistente eintrifft, wenn es irgendwann in die Existenz gesetzt werden sollte, ist es dem menschlichen Wissen auch als Etwas – und zwar etwas Nichtexistentes – zugänglich. Dass das nichtexistente Etwas immer möglich sein muss, dass es zu einem bestimmten Zeitpunkt in die Existenz gesetzt werden können muss, liegt eben daran, dass dieses Nichtexistente als das Etwas, das es ist, immer ein Objekt ist: Ein Objekt eines Wissens oder ein Objekt einer wie auch immer gearteten weiteren Entität, die über dieses Nichtexistente verfügen und es in die Existenz setzen können muss. Ansonsten würde es nicht als *Etwas* – wenn auch etwas Nichtexistentes – identifiziert werden können.¹³ In dem Nichtexistenten steckt somit immer gleich die Potenz, existent zu werden. Fehlt diese Potenz, dann gibt es da auch nichts Nichtexistentes, kein nichtexistentes Etwas. Eben darum – um wieder auf die Einsheit Gottes zurückzukommen – ist diese Einsheit auch nichts Nichtexistentes – kein nichtexistentes Etwas. Denn als ein nichtexistentes *Etwas* wäre die Einsheit ein Objekt, über das Gott selbst schließlich verfügen können müsste. Somit kann die Einsheit Gottes weder existent noch nichtexistent und daher kein „reales“ – kein tatsächlich realisiertes oder realisierbares – Objekt des Wissens sein. Entsprechend ist das Wissen von der Einsheit Gottes ein objektloses Wissen.

‘Abd al-Ġabbār, einer der letzten großen Vertreter der Mu'tazila, weist darauf hin, dass derlei objektloses Wissen oft Wissen von etwas Negativem ist. Beispielsweise ist „das Wissen, dass es unter den Wissensobjekten [*al-ma'lūmāt*] nichts gibt außer Atom, Akzidens und dem Urewigen, ein Wissen, das [selbst] kein Wissensobjekt hat.“¹⁴ Diesem Wissen entspricht ja auf der Seite des Gewussten keines dieser drei Dinge. Denn dieses Wissen ist kein Wissen von diesen drei Wissensobjekten selbst – wie sie beschaffen sind oder miteinander in Verbindung stehen –, sondern eben ein Wissen davon, *dass es außer diesen dreien nichts gibt, was existiert oder existieren könnte*. Es han-

¹¹‘Abd al-Ġabbār, *Muġnī*, Bd. 4, S. 247-249.

¹²Vgl. Frank, „Al-Ma'dūm wal-mawjūd“, S. 188-191!

¹³Vgl. ‘Abd al-Ġabbār, *Muġnī*, Bd. 4, S. 247,11-17!

¹⁴‘Abd al-Ġabbār, *Muġnī*, Bd. 4, S. 247,18-19; Hervorhebung durch Hassan Wassouf.

delt sich also eher um ein „Meta-Wissen“. Man mag nämlich von diesen drei Objekten Kenntnis haben – z.B. also wissen, was ein Atom ist –, gleichzeitig aber die Tatsache, dass es *nur sie* gibt, ignorieren. Da es aber keine Wissensobjekte außer diesen dreien geben kann, ist das Wissen darum, dass es eben nur diese drei gibt, ein Wissen, dem kein Objekt – kein Etwas –, sei es existent oder nichtexistent, entspricht.¹⁵ Dieses Wissen verweist somit auf eine Tatsache, die jenseits dieser drei steht. Beispielsweise wissen wir auch, dass etwas, das über mehr als zwei Zeitpunkte fortbesteht, in der Existenz verharret, ohne dass es aber ein Akzidens „Fortbestehen“ gibt, durch das dieses Existente eben länger als nur ein Zeitatom Bestand hat. Dieses Akzidens „Fortbestehen“ gibt es – so ‘Abd al-Ġabbār – nicht, und trotzdem haben wir da ein Wissen, aber eben ein Wissen, dem kein reales bzw. realisierbares Objekt entspricht, das existent oder nichtexistent wäre.¹⁶ Wenn ‘Abd al-Ġabbār an einer anderen Stelle – und eher beiläufig – schreibt, dass „das, was man wissen kann, nicht frei ist von Existenz oder Nichtexistenz“,¹⁷ so klingt dies zwar so, als teilte sich alles Wissen in Wissen von Existentem und Nichtexistentem. Somit könnte es kein „objektloses“ Wissen mehr geben, denn auch das Nichtexistente ist ja ein *Objekt* des Wissens – ein *Etwas*, das gewusst werden kann –, da es in sich die Möglichkeit zur Existenz tragen muss. Es ist aber darauf hinzuweisen, dass es ‘Abd al-Ġabbār hier nicht um Wissen *per se* geht, sondern um Wissen von *Etwas*. Denn ‘Abd al-Ġabbār will an dieser Stelle nachweisen, dass Dinge nicht von zwei kontradiktorischen Eigenschaften frei sein können: Entweder sind sie existent oder nichtexistent, und die eine dieser beiden Eigenschaften ist die Negation der anderen. In dem Satz „das, was man wissen kann, [ist] nicht frei [...] von Existenz oder Nichtexistenz“ ist das „das, was“ daher als „das Ding – das ‚Etwas‘ –, das“ zu verstehen. Es geht also hier um „objekthafte“ Wissen, um Wissen also, dem ein konkretes Objekt zugeordnet werden kann. Und von diesem Objekt kann man zweierlei aussagen: Dass es eben existent ist oder nichtexistent. Etwas drittes gibt es da nicht. Das objektlose Wissen ist dagegen Wissen von letztlich Unmöglichem, also von unmöglich Existentem. Die Einsheit Gottes existiert nach mu'tazilitischem Verständnis nicht und sie kann unmöglich existieren. Ebenso kann es neben Gott, den Atomen und den Akzidenzien nichts Viertes geben. Es ist letztlich pure Fiktion, wenn wir von solcherlei „Dingen“ – wie etwa einer zweiten Gottheit – eine Vorstellung bilden können.¹⁸ In sich selbst kann es nichts sein, weder etwas Existentes noch etwas Nichtexistentes.

¹⁵Siehe ‘Abd al-Ġabbār, *Muġnā*, Bd. 4, S. 247,18-248,1!

¹⁶‘Abd al-Ġabbār, *Muġnā*, Bd. 4, S. 248,3-4.

¹⁷‘Abd al-Ġabbār, *Muġnā*, Bd. 4, S. 8,12-13: *Lā yaḥlū mā yaṣīḥū ‘l-‘ilmu bihi min wuġūdin au ‘adamin.*

¹⁸Frank, „Al-Ma’dūm wal-mawjūd“, S. 189.

2.2 „Objekthaftes“ Wissen: das Wissen von den Dingen

Wie wir gesehen haben, ist in der mu'tazilitischen Theorie das Unmögliche kein irgendwie geartetes Objekt eines Wissens. Damit ist gemeint, dass es keinerlei Entität ist, keinerlei Seinsgehalt hat. Es ist absolut nicht. Von ihm kann man nur sagen, dass man von seiner Unmöglichkeit weiß. Diesem Unmöglichen steht nun alles gegenüber, was irgendeinen positiven Gehalt hat: Alles Existente und alles möglicherweise Existente, das jetzt in diesem Moment aber nicht existiert.¹⁹ Was hier auffällt, ist die enge Bindung zwischen dem Existenten und dem Nichtexistenten, beide in Opposition zum Unmöglichen. Denn das Nichtexistente ist für die Mu'tazila ebenso wie das Existente dasjenige, was nicht unmöglich ist. Unmöglich wäre – wie oben beschrieben – etwa etwas Urewiges neben Gott, oder eine vierte Seinsweise in der Existenz neben Gott, den Atomen und den Akzidenzien. Dies ist aber eben nichts Nichtexistentes, sondern Unmögliches, beziehungsweise Negiertes (*manfi*). Das Nichtexistente muss dagegen eben immer existieren können, ansonsten wäre es nichts Nicht-existentes.

Vermutlich steht mit dieser Einteilung des Wissens in solches, dem ein Objekt zugeordnet werden kann, und solches, dem ein entsprechendes Objekt fehlt, auch die Einführung der Theorie von den „Zuständen“ als etwas weder Existentes noch Nichtexistentes in Verbindung.²⁰ Denn von Gott muss man bestimmte Sachverhalte aussagen können, wobei diese aber nichts „sein“ dürfen, weder ein existentes noch ein nichtexistentes Etwas. Was man von Gott weiß, dass Er etwa wissend ist, kann nicht auf eine eigene Entität – also auf Sein Wissen als etwas von Ihm zu Trennendes – zurückgeführt werden.

Betrachten wir nun aber im Folgenden die beiden Pole des Wissens von den Objekten, das Existente einerseits und das Nichtexistente andererseits!

2.2.1 Existentes

Das Existente ist also – wie das (mögliche) Nichtexistente auch – ein Etwas, ein Ding oder eine Entität. Dem Existenten kommt aber natürlich darüber hinaus die simple Eigenschaft zu, dass es existiert. Was dies aber genau meint, und was das Existente als Existentes ausmacht – es also in Opposition zum Nichtexistenten setzt – ist letztlich nicht definierbar. Denn die Menschen haben von den existenten Dingen ein unmittelbares Wissen, wenn sie sie mit

¹⁹Zur Entwicklung in der Diskussion um das Existente und Nichtexistente in der Mu'tazila siehe van Ess, *Erkenntnislehre*, S. 192-200; zum Negierten (*manfi*) siehe ebd. S. 198! Ausführlich behandelt Frank die Existenz und Nichtexistenz der Dinge in der mu'tazilitischen Lehre vor allem in seinem bereits zitierten Artikel „Al-Ma'dūm wal-mawjūd“ und in seinem *Beings and Their Attributes*, dort passim.

²⁰Zu den Zuständen siehe EI², Supplement, s.v. „Ḥāl“!

ihren Sinnen erfahren.²¹ Im Bemühen, dennoch die genaue Bedeutung von „das Existente“ begrifflich zu fassen, schreibt 'Abd al-Ġabbār, dass dem Existenten eine Seinsart, ein Zustand (*ḥāl*) zukommt, aufgrund dessen – oder: mit dem (*ma'ahā*) – jene spezifischen Urteile (*aḥkām*), die das spezifische existente Ding ausmachen, auf eben dieses existente Ding zutreffen können.²² Im *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* des Mānkḏīm Šašdīw (st. 425h./1034 A.D.) findet sich eine ähnliche Beschreibung. Dort liest man, dass 'Abd al-Ġabbār das Existente definiert habe, als dasjenige, das sich durch ein Attribut (*ṣifa*) auszeichnet, mit dessen Eintreffen die (anderen) Attribute und Urteile, die auf dieses Existente Anwendung finden können, erscheinen.²³ Diese Seinsart – dieser Zustand – ist eben die Existenz. Durch die Existenz des Dinges verwirklichen sich die Attribute, die jenem Existenten zukommen, und umgekehrt erkennen wir die Existenz eines Dinges, indem wir die ihm zukommenden Attribute erkennen.²⁴ Zu den Urteilen und Attributen des Existenten gehört z.B. – im Falle einer nicht göttlichen Entität – die Tatsache, dass es gesehen werden oder mit etwas Drittem eine wie auch immer geartete Verbindung eingehen können muss, oder dass es in einem Substrat inhäriert oder selbst ein Substrat ist.²⁵ Da die Existenz ein Zustand (*ḥāl*) des Existenten ist, kann man ihr selbst keinerlei Inhalt zuweisen. Sie gehört nicht zu den Grundbausteinen der Welt.²⁶ Sie selbst als irgendwie seiend zu beschreiben, hat keinen wirklichen Sinn. Daher ist für al-Ġubbā'ī auch die Existenz selbst nichts von dem existenten Wesen Trennbares. Denn das Sein der Dinge (*kaunu 'l-ašyā'i*) – also ihre Existenz²⁷ – ist für ihn, wie für die frühere Aš'ariya auch,²⁸ identisch mit diesen Dingen selbst.²⁹ Es ist nichts, was darüber hinaus ginge. Im Gegensatz zur Aš'ariya ist aber für die baṣrische Mu'tazila die Existenz der Atome und einiger Akzidenzien ein kontinuierlicher Zustand, der dem inneren Grund dieser Entitäten entspringt, wenn sie existieren,³⁰ das heißt, dass die Dinge nicht ständig von Gott neu in die Existenz gesetzt werden müssen. Ihre Existenz ist vielmehr eine Art „Selbstläufer“.

Gott kommt nun solch ein Zustand zu. Das heißt zunächst: Er existiert. Denn Er steht mit anderem in Verbindung, indem Er über dieses Andere – sei

²¹ Frank, „Al-Ma'dūm wal-mawjūd“, S. 191.

²² 'Abd al-Ġabbār, *Muġnī*, Bd. 5, S. 232,3-4. Ein *regressus in infinitum* wird dadurch vermieden, dass für die Mu'tazila nach Abū Hāšim die Zustände weder existent noch nicht-existent sind.

²³ Mānkḏīm Šašdīw, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, S. 176,5-6: *Wa-dakara qāḏī 'l-quḏāti fī ḥaddi 'l-mauġūḏi annahu 'l-muḥtaṣṣu bi-ṣifatin tazharu 'indahā 's-ṣifatu wa-'l-aḥkamu*.

²⁴ Frank, „Al-Ma'dūm wal-mawjūd“, S. 192. Siehe dazu auch 'Abd al-Ġabbār, *Maġmū'*, S. 136,5-11!

²⁵ 'Abd al-Ġabbār, *Muġnī*, Bd. 5, S. 232,4-5.

²⁶ Zur Diskussion dieser Grundbausteine in der Mu'tazila siehe Dhanani, *The Physical Theory of Kalām*, vor allem S. 29-33!

²⁷ Al-Aš'arī, *Maqālāt*, S. 162,6.

²⁸ Siehe unten S. 33-34!

²⁹ Al-Aš'arī, *Maqālāt*, S. 522,9-10: *Kaunuhā [: kaunu 'l-ašyā'i] huwa hiya*.

³⁰ Vgl. Dhanani, *The Physical Theory of Kalām*, S. 46-47!

es existent oder nichtexistent – verfügt und davon Wissen hat. Weiterhin kann Er auch (rational) erfasst werden (*yaṣīḥḥu an yudraka*), wenn derjenige der dazu fähig ist, existiert.³¹ Daher muss man Ihn, auch wenn im Koran solch eine Beschreibung nicht zu finden ist, in Wahrheit (*'alā 'l-ḥaqīqa*) als existent beschreiben.³² Gott ist aber auch der Ewige und als ein solcher kann Er unmöglich nichtexistent sein. Denn das Urewige, jenes also, dessen Existenz keinen Anfang und kein Ende hat, muss notwendigerweise existieren. Wäre Seine Existenz nur möglich wie die Existenz des zeitlich Entstandenen, dann würde auch das Urewige ein Element benötigen, das es existieren ließe. Dies steht aber im Widerspruch zur Urewigkeit. Denn es ist die Urewigkeit Gottes, die es notwendig macht, dass Ihm die Existenz zukommt aufgrund Seiner selbst und nicht aufgrund eines anderen.³³ Daher ist Er in jedem Moment notwendigerweise existent.³⁴ Hier erscheint also die Notwendigkeit der Existenz Gottes eher als Folgeprodukt der Urewigkeit: „Zunächst“ ist/existiert Gott urewig, dies ist seine vornehmste Eigenschaft. Erst aufgrund dieser Urewigkeit kann man Ihn als notwendigerweise existent beschreiben.

Existenz ist nun – das ist bereits deutlich geworden – etwas, das sowohl Gott als auch den Geschöpfen Gottes zukommt, wenn sie existieren. Daher ist die Existenz ein univoker Begriff. Man sagt sie von Gott und den Geschöpfen in gleicher Weise aus. In seinem *Mağmū'* schreibt 'Abd al-Ġabbār dazu, dass „das Attribut der Existenz eines ist in den existenten Wesen“³⁵ und dass „der Zustand des Urewigen, erhaben ist Er, sich in seinem Existent-Sein nicht unterscheidet vom Zustand der restlichen existenten Dinge aufgrund ihrer Existenz“.³⁶ Und wie dies in den Geschöpfen der Fall ist, so gründen sich auch in Gott Seine essentiellen Attribute in Seiner Existenz.³⁷ Aufgrund Seiner

³¹'Abd al-Ġabbār, *Muğnī*, Bd. 5, S. 232,6.

³²'Abd al-Ġabbār, *Muğnī*, Bd. 5, S. 232,7-9.

³³'Abd al-Ġabbār, *Muğnī*, Bd. 11, S. 432,14-15: *Li-anna dālīka [ḥ: kaunahu qadīman] yaqtaḍī fīhi anna 'l-wuğūda ḥaṣala lahu li-mā huwa 'alāihi fī dātīhi lā li-'illatin wa-lā 'ani 'l-fā'ili*. Vgl. auch 'Abd al-Ġabbār, *Mağmū'*, S. 53,21-54,22!

³⁴So z.B. auch az-Zamaḥṣarī (st. 1144 A.D.) in seinem *Minhāğ*, S. 52. Zur Wandlung der Bedeutung der Urewigkeit Gottes in der Diskussion im *kalām* von anfangslose und damit „unverursachte Existenz“ hin zu „notwendige Existenz“ siehe Wisnovsky, „One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology“!

³⁵[...] *Anna ṣifata 'l-wuğūdi ṣifatun wāḥidatun fī 'd-dawāti 'l-mauğūdati*.

³⁶'Abd al-Ġabbār, *Mağmū'*, S. 135,18-19: [...] *Anna ḥāla 'l-qadīmi ta'alā fī kaunihī mauğūdan lā tuḥālifu ḥāla sā'iri 'l-mauğūdati li-ağli wuğūdiḥā*. Vgl. auch Frank, „al-Ma'dūm wal-mawjūd“, S. 193; Frank, *Beings and Their Attributes*, S. 68!

³⁷Frank, „Al-Ma'dūm wal-mawjūd“, S. 193. Zur Parallelität der „beiden Welten“, des Offenbaren und des Verborgenen, vgl. auch Peters, *God's Created Speech*, S. 407-409!

Die essentiellen Attribute eines Dinges sind jene, die diesem Ding notwendigerweise zukommen müssen, wenn dieses Ding existiert. Sie entstammen unmittelbar dem Wesen dieses Dinges selbst. So ist zum Beispiel die Eigenart eines Atoms, Raum in Anspruch zu nehmen, ein solches essentielles Attribut. Immer wenn ein Atom existiert, dann nimmt es auch Raum ein. Wenn diese Eigenschaft an einem Ding nicht mehr festgestellt werden kann, dann kann dieses Ding kein Atom (mehr) sein. Zu den essentiellen Attributen und ihrem Verhältnis zu dem Wesen der Dinge siehe Frank, *Beings and Their Attributes*, S. 58!

Urewigkeit kommt Gott allerdings die Existenz selbst als ein solches essentielles Attribut zu;³⁸ das heißt: Seine Existenz gründet sich in Seinem Wesen selbst. Als der absolut Autarke benötigt Gott keine Ursache um zu existieren. Seine Existenz entspringt Seinem eigenen Wesen. Die Geschöpfe bedürfen dagegen – um zu existieren – eines aktiv Handelnden, der ihnen – quasi „von außen“ – diese Existenz verleiht.³⁹ Denn ihrem Wesen nach sind sie eben nicht notwendigerweise existent; das heißt: Ihre Existenz entspringt nicht dem inneren Grund ihrer selbst. Wenn die Dinge aber erst einmal existieren, realisieren sich auch ihre essentiellen Attribute, und zwar solange sie existieren. Ihre Existenz ist zudem nichts, was plötzlich – quasi grundlos – vergeht. Einem Ding wird seine Existenz allein dadurch genommen, dass sein Gegenteil eintrifft oder dadurch, dass etwas anderes, was es für seine Existenz benötigt, nicht mehr existiert.⁴⁰ Hierin liegt der Grundunterschied zwischen der Weltsicht der Mu'tazila und der der Aš'arīya. Denn während die Dinge hier in sich eine eigene Stabilität besitzen, da sie in der Existenz bleiben, solange ihre Existenz nicht unmöglich wird, kennt die Aš'arīya dieses Trägheitsmoment nicht: Ein Ding existiert nur für den einen Moment, in dem es existiert. Danach muss es erneut erschaffen werden.⁴¹

Dass die Existenz der Dinge für die Mu'tazila nicht einfach und grundlos vergeht, ist vermutlich auch der Grund dafür, dass es keine rationalen Beweise dafür gibt, dass die Atome dereinst alle vergehen werden.⁴² Dass sie rein theoretisch in der Zukunft immer weiter existieren könnten – also ewig existieren könnten –, heißt aber nicht, dass sie damit quasi göttlich würden. Denn eine endlose Fortdauer mag zwar die Notwendigkeit einer (wenn auch nicht anfangslosen, so doch in der Zukunft fortwährenden) Existenz konstituieren. Sie konstituiert aber darum noch keine Göttlichkeit. Wie dies? Wie wir bereits gesehen haben, war doch die Urewigkeit als die vornehmste Eigenschaft Gottes betrachtet worden, das heißt, als die Eigenschaft, die Ihn von allem anderen unterscheidet. Denn alles andere ist zeitlich entstanden (*muḥdat*). Gäbe es etwas weiteres Urewiges neben Ihm, dann gäbe es demnach auch einen zweiten Gott.

³⁸ Frank, „Al-Ma'dūm wal-mawjūd“, S. 198.

³⁹ Vgl. z.B. 'Abd al-Ġabbār, *Mağmū'* S. 100,4, wo es um die Unterscheidbarkeit unterschiedlicher Attribute geht! Hier heißt es, dass man zwischen dem Schwarz-Sein und dem Existent-Sein der Schwärze trennen kann, da das Schwarz-Sein der (existenten) Schwärze sich in ihr selbst, sein Existent-Sein sich hingegen in einem aktiven Handelnden gründet: *Kaunuhu sawādan li-'n-nafsi wa-kaunuhu mauğūdan bi-'l-fā'ili*.

⁴⁰ 'Abd al-Ġabbār, *Muğnī*, Bd. 11, S. 441,14-15: „Es steht fest [*tabata*], dass das, was in der Existenz verharrt [*al-bāqī*] im Falle der Möglichkeit seiner Existenz [*ma'a ġawāzi 'l-wuğūdi 'alaihi*], nur durch [das Eintreffen] ein[es] Gegenteil[s] vergeht, oder dadurch vergeht, dass das nicht [mehr] gilt, was es in der Existenz oder im Beharren in der Existenz benötigt.“

⁴¹ Vgl. unten S. 29-30!

⁴² Bei 'Abd al-Ġabbār, *Muğnī*, Bd. 11, S. 432,8-10 heißt es: „Wisse, dass der Verstand bezüglich ihrer [der Atome] es für möglich hält, dass ihr Vergehen möglich ist [*an yaṣiḥḥa fanā'uhu*]; [ferner] hält er es für möglich, dass für sie [die Atome] dies unmöglich ist. [...] Denn es gibt keinen Beweis, der es notwendig machte, dass man einen [dieser] beiden Sachverhalte annehmen muss (*li-annahu lā dalīla yaqtadī 'l-qaṭ'a 'alā aḥadi 'l-amraini*).“

Wir haben also, wenn wir nicht beweisen können, dass die Dinge allesamt dereinst vergehen werden, das Problem, dass – rein theoretisch – auch etwas anderes als Gott an der Göttlichkeit partizipieren könnte, insbesondere dann, wenn man annimmt, dass eine Urewigkeit *a parte post* auch eine Urewigkeit *a parte ante* implizierte. Denn in der zukünftigen Ewigkeit erscheint der Zeitpunkt, an dem die Dinge ihren existentiellen Beginn haben, ebenfalls „unendlich weit weg“. Eine Urewigkeit *a parte post* implizierte somit quasi automatisch eine Urewigkeit *a parte ante*. Um dieses Dilemma abzuwenden, vollzieht 'Abd al-Ġabbār eine kleine Wende. Es ist nicht mehr die Urewigkeit allein, die Gottes intimste Eigenschaft ist. Entscheidend ist vielmehr *die Art und Weise, wie* Ihm diese urewige Existenz zukommt, nämlich eben aus Seinem eigenen Wesen heraus. Dies trifft ja nicht auf Seine Geschöpfe zu. Da es sich hier um einen kleinen Schritt über die reine Trennung von Urewigem und zeitlich Erschaffenem hinaus handelt, sollen die Argumentationslinien, die 'Abd al-Ġabbār in *Muġnī* hierzu entwickelt, einmal kurz zusammengefasst werden:⁴³

Auch wenn wir annehmen, dass bei einer ewigen Existenz der Atome die Notwendigkeit ihrer Existenz zu einem ihrer essentiellen oder „Kernattribute“ (*ṣifa nafsīya*) wird, das sie folglich mit Gott gemeinsam hätten, so folgt daraus eben nicht, dass sie gottgleich werden. Denn man muss unter den essentiellen Attributen zwei Formen unterscheiden.⁴⁴ Erstens gibt es essentielle Attribute, die selbst eine Unterschiedlichkeit konstituieren (*mā taqa'u 'l-ibānatu bihā nafsihā*). Ein jedes, dem ein solches Attribut zukommt, unterscheidet sich von anderem automatisch. Dann gibt es aber auch solche essentiellen Attribute, die nicht per se eine eigene Klasse von Seiendem bestimmen. Das heißt: Sie alleine genügen nicht für eine Unterscheidung zweier Klassen von Seiendem. Hier ist die *Art und Weise* entscheidend, *wie* dieses Attribut dem jeweiligen Ding zukommt. Da nun bekannt ist, dass Gott sich von den anderen Dingen nicht durch die Existenz unterscheidet – denn diese kommt ja allem Existenten zu⁴⁵ –, so muss man eben noch ein weiteres Kriterium hinzuziehen. Dieses Kriterium besteht in der Art und Weise, *wie* die Existenz Ihm zukommt. Gottes Existenz ist allein auf Sein Wesen selbst zurückzuführen. Allein *Seine* Existenz ist nicht durch ein drittes Element begründet. Im Gegensatz dazu sind die Atome – auch wenn sie notwendigerweise existieren sollten – nicht unabhängig von einem Element, das sie in die Existenz setzt. Daher gilt: Auch wenn sie notwendigerweise nie vergehen würden, also immerfort notwendigerweise existent wären, so sind sie in der Art, wie diese Notwendigkeit ihnen zukommt, nicht mit Gott zu vergleichen. Denn es hätte auch sein können, dass sie in diesem Moment nicht existierten. Die Atome sind somit absolut kontingent. Sie existieren nur durch die autonome Wahl eines Dritten, eines „Handelnden“ (*wuġīdat bi-ḥtiyāri 'l-fā'ili*).

⁴³Ich folge hier den Ausführungen in 'Abd al-Ġabbār, *Muġnī*, Bd. 11, S. 432,6-433,12.

⁴⁴'Abd al-Ġabbār, *Muġnī*, Bd. 11, S. 433,2: *Wa-dālika li-anna 'ṣ-ṣifāti 'n-nafsīyata tanqasimu.*

⁴⁵Siehe oben S. 12-14!

Was wir hier haben, ist eigentlich schon eine Vorwegnahme jener späteren Entwicklung, in deren Verlauf die Konzepte der intrinsischen Notwendigkeit der Existenz Gottes und der ebenso intrinsischen Kontingenz der Geschöpfe – infolge der Auseinandersetzung mit der islamischen Philosophie – in den *kalām* integriert wurden und die Dualität von Urewigkeit – Gottes – und zeitlichem Entstandensein – der Geschöpfe – ersetzt.⁴⁶

Einem weiteren interessanten Aspekt in der Behandlung des Konzeptes Existenz, der vermutlich mit der gerade beschriebenen Entwicklung zusammenhängt, begegnet man bei einem Schüler 'Abd al-Ġabbārs. Abū Rašīd an-Naisābūrī⁴⁷ erläutert in seinem *Kitāb al-Masā'il fī 'l-ḥilāf baina 'l-baṣrīyīn wa-'l-baġdādīyīn* („Das Buch der Streitfragen zwischen den Baṣrischen und den Baġdāder (Mu'taziliten)“) an einer Stelle, warum die Wahrnehmung sich mit einem Ding allein aufgrund dessen „verbindet“, was das essentielle Attribut dieses Dinges hervorbringt.⁴⁸ Mit anderen Worten: Für die Wahrnehmung eines Dinges ist allein das essentielle Attribut dieses Dinges entscheidend. Was wir an einem Ding wahrnehmen, wird allein von diesem „Kernattribut“ bestimmt. Dies sei nun so, da man bei der Wahrnehmung sowohl (a) die Unterschiedlichkeit als auch (b) die Existenz der verschiedenen Dinge erfasst. Somit kann die Wahrnehmung sich entweder mit (a) jenem ganz *spezifischen Attribut* verbinden, aufgrund dessen sich das spezifische Wahrgenommene von anderem unterscheidet, oder mit (b) der *Existenz* des Wahrgenommenen. Die Wahrnehmung kann sich nun nicht mit der Existenz als solcher verbinden, da die Existenz ein Sachverhalt ist, der in allem Wahrgenommenen gleich ist. Würde sich die Wahrnehmung allein mit der Existenz verbinden, dann müsste alles Existente wahrgenommen werden, und zwar gleich mit allen Sinnen.⁴⁹ Natürlich ist dies nicht möglich. Außerdem müsste man dann beispielsweise die wahrgenommene Schwärze mit der wahrgenommenen Farbe Weiß verwechseln können, denn das Attribut „Existenz“ ist eben immer gleich (*ṣifatu 'l-wuġūdi wāḥidatun*).⁵⁰ Interessant ist an dieser Stelle weniger das Ergebnis der Diskussion, als vielmehr die Art und Weise, wie an-Naisābūrī mit der Existenz in der Argumentation umgeht. Sie ist ein Sachverhalt, der, gerade weil er in allem Existenten der gleiche ist, in der Diskussion mit einem eigenen Recht auf Begutachtung versehen wird: Da die Existenz sich in sich selbst so und so verhält, folgen aus ihr bestimmte logische Konsequenzen. Sie kann nicht das Element sein, mit dem sich die Wahrnehmung des Dinges, so wie es in sich

⁴⁶Zur Integration dieser philosophischen Konzepte in den *kalām* bereits zu Lebzeiten Ibn Sīnās (st. 1037 A.D.), bzw. dazu, dass es sich möglicherweise um eine parallele Entwicklung in der Philosophie und im mu'tazilitischen und aš'aritischen *kalām* handelt, siehe Wisnovsky, „One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology“, insbesondere S. 85-90!

⁴⁷Abū Rašīd stirbt vermutlich Mitte des 11. Jhs. christlicher Zeitrechnung. Zu Abū Rašīd siehe EI², Supplement, s.v. „Abū Rašīd“!

⁴⁸An-Naisābūrī, *Masā'il fī 'l-ḥilāf*, arabischer Text S. 2,11-12: *Li-anna 'l-idrāka lā yata'allaqu bi-'š-šai'i illā 'alā mā taqtadīhi ṣifatuḥu 'd-dātīyatu.*

⁴⁹Die Konsequenz wäre z.B., dass man auch Gott schmecken oder riechen könnte.

⁵⁰Siehe an-Naisābūrī, *Masā'il fī 'l-ḥilāf*, arabischer Text S. 3,5-13!

selbst ist, verbindet. Sie ist allenfalls eine Vorbedingung der Wahrnehmung. Genau dieser Art und Weise, mit der Existenz in der Diskussion umzugehen – sie nämlich als einen Sachverhalt mit einem eigenen Recht auf Begutachtung zu betrachten –, werden wir noch bei aš-Šahrastānī (st. 1153 A.D.) und vor allem bei ar-Rāzī begegnen. Bei an-Naisābūrī ist dieses Phänomen freilich noch nicht entfaltet. Die Existenz selbst ist noch keiner eingehenden Untersuchung würdig, obwohl sie ein separates Attribut ist, das vom Wesen eines wahrnehmbaren Objektes zu unterscheiden ist.⁵¹

2.2.2 Nichtexistentes

Aus dem bereits Behandelten ergibt sich eine Unterscheidung zwischen dem relativen Nichtseienden, das die Mu‘tazila seit dem späten 3./9. Jahrhundert mit dem möglichen Nichtexistenten zu identifizieren begann,⁵² und dem Unmöglichen, das man analog hierzu als absolutes Nichtseiendes bezeichnen könnte. Dieses mögliche Nichtexistente ist im Gegensatz zum tatsächlich in diesem Moment Existenten unendlich. Denn während das Existente – so ‘Abd al-Ġabbār – an Zahl zu- und abnimmt – womit es schließlich endlich sein muss –, gibt es für das Nichtexistente kein Weniger und Mehr und damit auch keine Endlichkeit. Denn solange es ein Element gibt, das die Macht hat, Dinge existieren zu lassen – nämlich Gott –, solange muss es Dinge auch tatsächlich existieren lassen, das heißt, Nichtexistentes in die Existenz setzen können.⁵³ Dieses unendliche mögliche Nichtexistente begann man also im Baṣrischen Zweig der Mu‘tazila mit aš-Šaḥḥām (st. nach 871 A.D.), dem Lehrer al-Ġubbā’īs, als Ding zu bezeichnen.⁵⁴ Während diesem somit eine gewisse Realität zugesprochen wurde, war noch für Abū ‘l-Hudāil al-‘Allāf (st. zwischen 840 und 850 A.D.)⁵⁵ alles Nichtexistente, egal ob möglich oder unmöglich, absolut nicht. Ihm kam keinerlei Seinsgehalt zu.⁵⁶ Für Abū ‘l-Hudāil bestand die einzige Realität der Dinge in ihrem Geschaffen-Sein, in der Tatsache also, dass Gott sie in die Existenz setzte.⁵⁷ Dass dem möglichen Nichtexistenten dagegen seit aš-Šaḥḥām in der Baṣrischen Mu‘tazila eine gewisse eigene Realität zugesprochen wurde, wird in der Sekundärliteratur im Allgemeinen mit der Problematik des göttlichen Wissens von dem Nichtexistenten und Seiner Allmacht, die Dinge existieren

⁵¹So z.B. auch an-Naisābūrī, *Masā’il fī ‘l-ḥilāf*, arabischer Text S. 22,6-7 und 23,4-7.

⁵²Siehe z.B. van Ess, *Erkenntnislehre*, S. 192!

⁵³Siehe ‘Abd al-Ġabbār, *Maǧmū‘*, S. 61,23-62,11!

⁵⁴Vgl. van Ess, *Erkenntnislehre*, S. 192! Vgl. auch Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-‘Allāf*, S. 47! Die Baḡdāder Mu‘tazila meinte dagegen, dass das Nichtexistente nicht ein Ding sei, vielmehr absolute Negation. Siehe dazu z.B. al-Ġuwainī, *Šāmīl*, S. 125,3-4!

⁵⁵Zu den unterschiedlichen Todesdaten von Abū ‘l-Hudāil siehe EI² s.v. „Abu l’Hudhayl al-‘Allāf“!

⁵⁶Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-‘Allāf*, S. 46-47.

⁵⁷Zu Abū ‘l-Hudāil al-‘Allāfs Konzepten von der Geschaffenheit der Welt siehe insbesondere Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-‘Allāf*, und van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 3, vor allem S. 224-244!

zu lassen, in Verbindung gebracht.⁵⁸ Sein Wissen und seine Allmacht mussten sich mit irgendetwas „verbinden“, und da scheint es eine Kompromisslösung gewesen zu sein, die Dinge auch in ihrer Nichtexistenz Dinge zu nennen. So wurde eine solche „Verbindung“ möglich. Vermutlich liegt der Ursprung der Formel von der Dinghaftigkeit des Nichtexistenten tatsächlich in der von den arabischen Grammatikern durchgeführten Analyse der Aussagesätze. „Ding“ war für sie der allgemeinste Terminus, der auf alles angewendet werden kann, was in einer Aussage als Subjekt erscheint und somit Gegenstand eines Wissens sein kann.⁵⁹ Al-Ġubbā'ī hatte diese Position schließlich auch damit verteidigt: „Ding“ sei ein Zeichen (*sima*) für alles, was ein Objekt eines Wissens ist,⁶⁰ das heißt für alles, was eben in einem Aussagesatz als Subjekt auftreten kann. Alles Gewusste – das heißt jedes Objekt eines Wissens – könne man daher als Ding bezeichnen. Und da man die Dinge eben wissen kann, bevor sie existieren, muss man die Dinge eben auch Dinge nennen, bevor sie existieren.

Das Nichtexistente als ein Ding zu bezeichnen, scheint aber auch bei einem zweiten Problem eine Lösungsmöglichkeit zu bieten. Die Frage stellte sich nämlich, wie genau der Mensch, der im Diesseits Lohn und Strafe erwirbt, auch tatsächlich im Jenseits belohnt oder bestraft werden kann, wenn er einmal stirbt, das heißt: wenn er nicht mehr existiert. Wie kann *genau er* wieder ein zweites mal existieren? Die Antwort darauf fiel anscheinend leichter, indem man eine gewisse Realität des nichtexistenten Menschen nach seinem Tode beibehielt. So erscheint es einfacher zu erklären, wie genau *dieser Mensch hier* im Jenseits belohnt oder bestraft wird und nicht irgendjemand anderes, der von Gott an seiner Stelle neu erschaffen werden wird.⁶¹ Allerdings kann

⁵⁸Van Ess, *Erkenntnislehre*, S. 193; Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-'Allāf*, S. 47; Frank, „Attribute, Attribution, and Being“, S. 261. Siehe auch Dhanani, *The Physical Theory of kalām*, S. 27-29, Anmerkung 34! Ebenfalls schlüssig argumentiert al-Aloušī, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, S. 199-215. Vgl. auch EI² s.v. „*Ṣhay'*“; ebenfalls Pretzl, „Die frühislamische Attributenlehre“, S. 55-61! Nader führt die Bestätigung einer eigenen Realität des Nichtexistenten darauf zurück, dass die existenten Dinge für die Mu'tazila sich absolut von Gott unterscheiden müssen. Das heißt: Sie können nicht Gott selbst *entstammen*, nicht in Seinem eigenen Wesen ihren Ursprung haben. Siehe Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila*, S. 54!

⁵⁹Siehe dazu Wisnovsky, „Avicenna and the Avicennian Tradition“, S. 105-106! Etwas ausführlicher: Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, S. 146-148. Wenn aber tatsächlich der Terminus „Ding“ auf alles anwendbar ist, das als Subjekt eines Aussagesatzes erscheinen kann, dann müsste eigentlich auch das Unmögliche ein Ding sein, denn schließlich kann man auch vom Unmöglichen bestimmte Aussagen machen. In einer isolierten Notiz bei az-Zamahšarī, *Kaššāf*, Bd. 1, S. 35,17-19, liest man, „Ding“ sei der allgemeinste Ausdruck (*a'amm al-'āmm*). Man verwende ihn für Körper, Akzidenzien, dem Urewigen und eben auch für das Nichtexistente und das Unmögliche (*al-ma'dūm wa-'l-muḥāl*).

⁶⁰Al-Aš'arī, *Maqālāt*, S. 522,15.

⁶¹Vgl. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-'Allāf*, S. 47! Die mögliche Basis dieses Problems bildet die mu'tazilitische Anthropologie. Diese trennte im Menschen den Körper nicht von der Seele (siehe dazu Peters, *God's Created Speech*, S. 160-166!). Wenn der Mensch stirbt, dann stirbt er als Ganzes. Wenn er dann nach seinem Tode – das heißt in seiner Nichtexistenz – keine Entität mehr wäre, dann könnte er nach

hier nicht geklärt werden, ob genau dieses Problem (der gerechten Belohnung und Bestrafung) von der Mu'tazila bereits im 9. und 10. Jahrhundert diskutiert wurde oder ob die Diskussion zu jener Zeit eher die generelle Möglichkeit oder Unmöglichkeit behandelte, jenes, was einmal existierte, ein zweites Mal existieren zu lassen. Dieses Wiedereexistieren-Lassen wurde von der Mu'tazila offensichtlich aber tatsächlich an eine Reihe von Bedingungen geknüpft, so z.B. eben daran, dass das jetzt nicht mehr Existente immer noch ein Ding ist – das heißt eigentlich, dass es in sich eine Entität bleibt und daher nach wie vor von Gott in die Existenz gesetzt werden kann.⁶² Daher lassen sich zum Beispiel Atome ein zweites Mal in die Existenz setzen. Denn sie bleiben als Atome tatsächliche Objekte der Macht Gottes (*maqḍūr*). Eine weitere Bedingung sah man darin, dass etwas für mehr als ein Zeitatom existieren können muss, und dass seine Existenz nicht zu einem gewissen Zeitpunkt unmöglich wird. Da diese Bedingungen in den Atomen erfüllt sind – sie sind ja Objekte der Macht Gottes, können eine Existenz haben, die länger als ein Zeitatom reichen kann, und es gibt keinen Zeitpunkt, an dem ihre Existenz unmöglich ist –, ist es eben möglich, dass Gott sie wieder existieren lässt.⁶³ Die Atome haben somit auch in der Nichtexistenz eine gewisse Realität, die Realität ihrer Möglichkeit nämlich, die von ihrem spezifischen Dingsein konstituiert wird.

Trotz dieser „gewissen Realität“ des Nichtexistenten hielt aber auch beispielsweise al-Ġubbā'ī das Ding nicht für ein wirkliches Ding oder Individuum, bevor es existierte. Al-Aṣ'arī berichtet, dass es für al-Ġubbā'ī einen Unterschied machte, ob man sagte, dass die Dinge vor ihrer Existenz *sind* – also existieren – oder ob man sagte, dass die Dinge als Dinge zu *bezeichnen* sind, auch wenn sie nichtexistieren. Ersteres sei nicht haltbar: Man könne eben nicht sagen, dass in der Nichtexistenz die Dinge Dinge *sind*, da ihr Sein ihre Existenz ist und mithin eben nichts anderes als sie – die Dinge – selbst. In den *Maqālāt* heißt es dazu, al-Ġubbā'ī habe gelehrt, dass „wenn jemand sagte, dass die Dinge Dinge sind vor ihrem Sein, so ist dies als sagte er, dass sie Dinge sind vor sich selbst.“⁶⁴ Dies ist aber eben kaum haltbar. Natürlich verwechselten die Vertreter der Dinghaftigkeit des Nichtexistenten diese Dinghaftigkeit nicht mit der Existenz selbst. Sie machten vielmehr einen Unterschied zwischen Existenz (*wuġūd*) und Affirmierbarkeit oder Feststehen (*tubūt*). Mit seiner Affirmierbarkeit wird das Nichtexistente in den Bereich des Zugänglichen gesetzt. Das absolut Unmögliche ist dagegen in keiner Weise realisier- oder (mit dem Verstand) *begreifbar*. Wenn also das Nichtexistente kein existentes Ding ist

mu'tazilitischem Verständnis auch nicht mehr existieren. Erst wenn sein Status als Ding (oder Entität) erhalten bleibt, ist eine zweite Existenz möglich.

⁶² Vgl. z.B. die Darstellung bei ar-Rāzī, *Arba'in*, S. 275!

⁶³ Zu den Bedingungen siehe Ibn Mattawaih, *Tadkira*, S. 237,1-15!

⁶⁴ Al-Aṣ'arī, *Maqālāt*, S. 162,5-7: *Wa-kāna yunkiru qaula man qāla 'l-ašyā'u ašyā'u qabla kaunihā wa-yaqūlu: Hādihī 'l-'ibāratu fāsīdatun li-anna kaunahā huwa wuġūduhā laisa jairahā fa-idā qāla 'l-qā'ilu: Al-ašyā'u ašyā'u qabla kaunihā fa-ka-annahu qāla: Al-ašyā'u ašyā'u qabla anfusihā. Vgl. auch al-Aṣ'arī, *Maqālāt* S. 522,9-10!*

– natürlich nicht –, so sind darüber bestimmte Aussagen dennoch möglich. Beispielsweise werden eben die nichtexistenten Dinge als Dinge gewusst und Dinge genannt. Solcherlei trifft z.B. auf die Atome zu: Sie werden Atome genannt vor ihrer Existenz. Ebenso werden Farben in der Nichtexistenz Farben genannt.⁶⁵ Dies gilt offenbar für alle Entitäten (Dinge), nicht aber für jenes, was einer Aktion bedarf, um zu existieren; z.B. kann man Körper nicht Körper nennen, bevor sie in die Dingwelt als Konkreta eintreten, vermutlich weil sie erst zusammengesetzt werden müssen. Das Gleiche gilt für Strukturen und die Handlungen selbst. Man kann sie nicht Strukturen oder Handlungen nennen, bevor sie existieren.⁶⁶

Im Grunde muss man alle Bezeichnungen eines Dinges, die diesem aus sich selbst heraus zukommen (ohne dass dazu also eine weitere, quasi externe Ursache bestehen muss), auf dieses nichtexistente Ding anwenden können. Darum sind eben Atome und Schwarzpartikel, noch bevor sie existieren, als Atom oder Schwärze zu bezeichnen.⁶⁷ Denn ihr Atom- oder Schwarz-Sein haben sie aus dem inneren Grund ihres Wesens selbst. Gleiches gilt für Bezeichnungen, die dazu gebraucht werden, die verschiedenen Gattungen auseinanderzuhalten.⁶⁸ Auch sie kann man auf das Nichtexistente anwenden, ebenso wie Bezeichnungen zur Affirmierung des Dinges (*ihbāran* 'an *itbātihī*) wie z.B. „seiend“ (*kā'in*) oder „feststehend“ (*tābit*).⁶⁹ „Seiend“ (*kā'in*) kann hier nicht in der Bedeutung von „existent“ gemeint sein. Vielleicht ist es hier mehr eine ganz allgemeine Bezeichnung dafür, dass man von einem Ding überhaupt reden kann. Eventuell kommt es einer Kopula nahe und meint also, dass die Dinge *irgendwie* sind. Oder es ist schlicht als Synonym für „Ding“ oder „Entität“ (*šai'*) – oder „feststehend“ (*tābit*) – zu verstehen. Dies alles sind Bezeichnungen, die – auf die eine oder andere Art – auf das Ding selbst hinweisen und daher auch auf Nichtexistentes angewendet werden können müssen. Andere Bezeichnungen können Dingen aufgrund fremder Ursachen (Ursachen also, die etwas anderes sind als diese Dinge selbst) zukommen, auch wenn die Dinge selbst nicht existieren. Ein Beispiel hierfür ist „erwähnt“ oder „berichtet“. Die Ursache wäre in diesen Fällen die simple Tatsache der Erwähnung des Nichtexistenten. Wenn diese existiert, kann man auch das Nichtexistente, über das die Nachricht erging, derart – beispielsweise also als „erwähnt“ – bezeichnen.⁷⁰ Wenn aber die fremde Ursache in dem Ding selbst inhärieren muss, bevor ihm die entsprechende Bezeichnung zukommt, kann man das Nichtexistente nicht entsprechend bezeichnen. Man bezeichnet ein Ding z.B. als „in Bewegung“, erst wenn das Akzidens Bewegung *in ihm* existiert. Wenn das Ding selbst nicht existiert, kann natürlich auch nicht seine Bewegung existieren, und darum ist

⁶⁵ Al-Aš'arī, *Maqālāt*, S. 522,10-12.

⁶⁶ Al-Aš'arī, *Maqālāt*, S. 522,12-14.

⁶⁷ Vgl. auch al-Aš'arī, *Maqālāt*, S. 523,1-3!

⁶⁸ Al-Aš'arī, *Maqālāt*, S. 523,10-11.

⁶⁹ Al-Aš'arī, *Maqālāt*, S. 523,11-13.

⁷⁰ Al-Aš'arī, *Maqālāt*, S. 523,3-6.

es unzulässig, Nichtexistentes als „sich bewegend“ zu bezeichnen.⁷¹ Da handelte es sich ja auch bereits um eine Zusammensetzung aus dem Ding *und* seiner Bewegung. Es ist also eine Aktion nötig, die beide Elemente zusammenbringt.

Man muss also unterscheiden: Die Dinge sind einerseits in ihrer Nichtexistenz möglich und haben durch ihre Wesen selbst eine gewisse Realisierbarkeit.⁷² Man kann sie wissen und sie daraufhin irgendwie bezeichnen. Andererseits haben die Dinge in der Nichtexistenz nicht tatsächlich selbst eine Realität in dem Sinne, dass sie auch irgendwie „da“ sind, das heißt: existieren. Was „da“ ist, ist nicht ihre individuelle Realität, sondern – darauf weist Frank hin – allein ihre Realisierbarkeit.⁷³

Wie man es aber dreht und wendet: Auch die bloße Realisierbarkeit der nichtexistenten Dinge musste irgendetwas zukommen, das heißt irgend einem nichtexistenten *Etwas*. Die nichtexistenten Dinge haben somit immer noch genug eigene Realität, die sie z.B. von dem Unmöglichen unterscheidbar macht. Dies führte, so die Kritiker, die Verfechter dieser Theorie dazu, die *Existenz* Gottes zusätzlich beweisen zu müssen, wenn man bereits bewiesen hatte, dass Er allfähig, allwissend und dergleichen mehr ist. Denn diese Aussagen treffen zwar das Wesen Gottes selbst, sind aber keine Existenzaussagen. Da man nach der Theorie der Dinghaftigkeit des Nichtexistenten von dem Nichtexistenten das aussagen kann, was dem Ding aus seinem eigenen Wesen heraus zukommt, ist es also rein theoretisch möglich, von Gott zu sagen, dass er allwissend ist, gleichzeitig aber nichtexistent. Somit genügt es eben nicht, festzustellen, dass Gott allmächtig und der Schöpfer der Welt ist. Man musste noch beweisen, dass er existiert! Dies erschien den Kritikern dieser Theorie, so z.B. al-Malāḥimī (st. 1141 A.D.), einem Anhänger des Abū 'l-Ḥusain al-Baṣrī, doch recht merkwürdig.⁷⁴

2.3 Abū 'l-Ḥusain al-Baṣrī Schule

Wie es bereits bei der Einführung der Formel von der Dinghaftigkeit des Nichtexistenten innerhalb der Baṣrischen Mu'tazila dazu Gegenstimmen gab, findet sich auch im zweiten, „philosophischeren“ – Abū 'l-Ḥusain al-Baṣrī folgenden – Zweig der Schule Widerstand gegen diese Lehre. Aufgrund des oft angenommenen Einflusses dieses Zweiges auf ar-Rāzī in Detailfragen⁷⁵ soll daher kurz auf die in diesem Zweig der Mu'tazila entwickelte Diskussion um die Natur der Existenz der Dinge und um die Formel von der Dinghaftigkeit des Nichtexistenten eingegangen werden. Als Quelle dient das *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl ad-dīn* des Rukn ad-Dīn Maḥmūd ibn Muḥammad al-Malāḥimī al-Ḥuwārizmī,

⁷¹ Al-Aṣ'arī, *Maqālāt*, S. 523,6-8.

⁷² Zur „inneren“ Realisierbarkeit der Dinge, die in ihrem Wesen selbst begründet liegt, vgl. Frank, *Beings and Their Attributes*, S. 53-55!

⁷³ Frank, „Al-Ma'dūm wal-mawjūd“, S. 205-209.

⁷⁴ Vgl. al-Malāḥimī, *Mu'tamad*, S. 261,16-262,5!

⁷⁵ Vgl. z.B. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, S. 119,11!

in dem sich eine relativ ausführliche Diskussion der Meinungen des sich auf al-Ġubbā'ī und Abū Hāšim beziehenden Zweiges der Mu'tazila findet. Dort lesen wir, dass Abū 'l-Ḥusain al-Baṣrī der Ansicht war, dass die Existenz eines Dinges eben sein Wesen selbst ist und nichts, was man von den wesenhaften Attributen der Dinge trennen kann.⁷⁶ Nach der Theorie der Bahšamīya, der Abū Hāšim folgenden Schule, entspringen die essentiellen Attribute eines Dinges dem Wesen des Dinges selbst, wenn es existiert. Die Existenz ist somit ein Attribut, das von diesen essentiellen Attributen zu trennen ist, und die essentiellen Attribute sind quasi das Wesen dieses Dinges selbst, wenn es existiert. Beispielsweise ist das Örtlich-Bestimmt-Sein des Atoms – die Tatsache, dass das Atom, wenn es existiert, notwendigerweise einen Punkt im Raum einnimmt (*at-taḥaiyuz*) – sein essentielles Attribut (dasjenige Attribut also, dass das Atom „ausmacht“, wenn es existiert) und von seiner Existenz zu trennen. Abū 'l-Ḥusain al-Baṣrī wendet hier ein, dass man – wenn dies stimmen sollte – ein existentes Atom zwar als örtlich bestimmt wissen mag, gleichzeitig aber nicht notwendigerweise wissen muss, dass dieses Atom auch existiert. Denn die Existenz ist ja eben – nach jener Theorie – von den essentiellen Attributen zu trennen. Umgekehrt mag es möglich sein, dass man weiß, dass ein Atom existiert, dass man aber gleichzeitig keinerlei Wissen davon hat, dass es räumlich bestimmt ist, dass sich also sein essentielles Attribut realisiert. Denn zwischen beiden Sachverhalten gebe es nach dieser Theorie keine notwendige Verbindung, die diese Trennung verhinderte (*lā ta'alluqa bainahumā yamna'u min dālīka*). Es gibt aber kein Wissen von der Existenz eines Atoms, ohne dass man gleichzeitig weiß, dass es einen Punkt im Raum einnimmt; umgekehrt weiß man notwendigerweise, dass, wenn ein Atom einen Raumpunkt einnimmt, dieses Atom auch existiert. Da dem so ist, ist die Existenz eines Atoms eben identisch mit seiner räumlichen Bestimmung,⁷⁷ und es macht keinen Sinn mehr, die essentiellen Attribute eines Dinges von seiner Existenz zu trennen.

Hier scheint der Hintergrund der Trennung der Wesen der Dinge von ihrer Existenz deutlich auf. Es geht um das Wissen unterschiedlicher Sachverhalte. Danach verhält es sich für den al-Ġubbā'ī und dessen Sohn Abū Hāšim folgenden Zweig der Schule – der Bahšamīya – so, dass einem jeden Wissensinhalt ein eigener Sachverhalt zuzuordnen ist, und da man eben das Wesen der Dinge und ihre Existenz kennt, kann man beides voneinander trennen: Es gibt da einen Sachverhalt, den man das Wesen des Dinges nennt, und einen zweiten, den man seine Existenz nennt. Dies heißt aber noch nicht, wie wir bereits sahen, dass die Wesen unabhängig von ihrer Existenz, das heißt in ihrer Nichtexistenz als Konkreta zu denken sind. Diesem Denken „in kleinen Einheiten“ setzt al-Baṣrī nun ein „globaleres“ Denken entgegen. Man kennt die Dinge, wenn man von ihnen Wissen hat, mal in einer allgemeinen Art und Weise und

⁷⁶ Al-Malāḥimī, *Mu'tamad*, S. 254,18.

⁷⁷ Al-Malāḥimī, *Mu'tamad*, S. 254,19-255,1.

mal im Detail. Man mag z.B. wissen – etwa durch einen vertrauenswürdigen Bericht –, dass Gott etwas erschuf, dass dieses Etwas also existiert. Man weiß zwar dann noch nicht, ob es etwa ein Atom ist oder eine Farbe, dennoch weiß man, dass es ein – wie auch immer geartetes – Wesen ist. Erst in einem zweiten Schritt erfährt man dann vielleicht, dass es sich beispielsweise um eine Farbe handelt. Darum ist aber unser Wissen in beiden Fällen nicht ein Wissen von zwei unterschiedlichen Sachverhalten. Vielmehr wissen wir das „Etwas“ zunächst in einer allgemeinen Weise (*'alā sabīli 'l-ġumla*) und anschließend im Detail (*'alā 't-tafṣīl*).⁷⁸

Im Gegensatz zur Einteilung in „objekthaftes“ und „objektloses“ Wissen unterscheidet Abū 'l-Ḥusain al-Baṣrī drei Kategorien des rational Erfassbaren (*ma'qūl*). Erstens gibt es solches, was notwendigerweise existiert: Gott. Zweitens gibt es solches, dessen Existenz unmöglich ist, beispielsweise eine zweite Gottheit. Drittens gibt es solches, das beiderlei sein kann: existent oder nicht-existent. Dieses Dritte ist – rein theoretisch – wiederum von dreierlei Art: Für das, was in die erste Unterkategorie fällt, sind Existenz und Nichtexistenz gleichwertig. Die zweite Unterkategorie umfasst jene Dinge, denen die Existenz eher zukommt als die Nichtexistenz und die dritte jenes, dem umgekehrt die Nichtexistenz eher zukommt als die Existenz. Wenn Existenz und Nichtexistenz des rational Erfassbaren gleichwertig sind, dann ist immer ein Element nötig, um es von einem Zustand in den anderen zu versetzen. Wenn es existiert, existiert es so lange, bis etwas Drittes aktiv wird und seine Existenz unmöglich macht. Es bleibt umgekehrt so lange nicht-existent, bis etwas, das dazu die Fähigkeit besitzt, es in die Existenz setzt. In dem jeweiligen Zustand verharret ein solches Ding ohne ein weiteres Zutun eines Dritten. Erst wenn es von einem externen Element in einem einmaligen Akt in den gegensätzlichen Zustand versetzt wird, verliert es seine gegenwärtige Bestimmung als existent oder nicht-existent. Die Dinge haben demnach – wie ja auch in der Bahšamīya – eine eigene Stabilität. Sie verharren in dem Zustand, in dem sie sind, bis ihnen etwas außerhalb ihrer einen anderen Zustand bestimmt. Vermutlich umfasst diese erste Unterkategorie für Abū 'l-Ḥusain al-Baṣrī den größten Teil der Phänomene, denn er scheint betonen zu müssen, dass jene beiden rationalen Kategorien, in denen jeweils eines der beiden Attribute – Existenz oder Nichtexistenz – „überwiegt“, nicht unmöglich sind.⁷⁹ Ein Beispiel für ein solches, dessen Nichtexistenz stärker ist als seine Existenz, ist der Ton. Solange ihn jemand aktiv anschlägt, existiert er. Sobald er aber diese Aktion abbricht, kehrt der Ton in seinen „natürlichen“ Zustand zurück: Er existiert nicht mehr. Von dem, was umgekehrt einen stärkeren Drang zur Existenz hat, gibt es keine

⁷⁸ Vgl. al-Malāḥimī, *Mu'tamad*, S. 255,10-23!

⁷⁹ Al-Malāḥimī, *Mu'tamad*, S. 273,6-7: *Wa-laisa yamtani'u fī qismati 'l-'aqli an taṣiḥḥa 'ṣ-ṣifatāni 'alā 'ṣ-ṣai'i wa-lā takūnā fī 'ṣ-ṣiḥḥati wa-'l-ġawāzi 'alā sawā'in*: „In der rationalen Einteilung [der Dinge] ist es nicht unmöglich, dass zwei [gegensätzliche] Attribute auf ein Ding zutreffen [können], wobei beide Attribute bezüglich der Bereitschaft und Möglichkeit nicht gleich stark sind.“

entsprechenden Phänomene (*lā nazīra lahu*). Es handelt sich also eher um eine rationale Einteilung, und rein theoretisch umfasst sie solches, was immer existiert, solange nicht ein Element es aktiv in die Nichtexistenz versetzt und seine Existenz in jedem Moment seiner Nichtexistenz aktiv verhindert. Wenn dieses aktive Element aber selbst nicht mehr existieren sollte, dann würde dasjenige, dessen „natürlicher“ Zustand eher die Existenz ist, wieder aufgrund seines inneren Dranges automatisch in die Existenz zurückkehren.⁸⁰

⁸⁰ Al-Malāḥimī, *Mu'tamad*, S. 272,17-273,9.

Kapitel 3

Die Aš‘arīya: die Schöpfung

Als sich Abū ‘l-Ḥasan al-Aš‘arī (st. 935 oder 936 A.D.) von seinem Lehrer – dem Mu‘taziliten al-Ġubbā‘ī – in Fragen der Dogmatik löste, um auf die Seite der Traditionalisten zu wechseln, blieb er in der angewandten Methodik seiner alten Schule treu. Er wechselte quasi in das Lager der Traditionalisten, blieb dabei aber mu‘tazilitisch, indem er gegen seine alte Schule mit ihren eigenen Mitteln focht. Dass ihm dies von traditionalistischer Seite nicht unbedingt gedankt wurde, lag gerade an der von ihm weiter verfolgten „mu‘tazilitischen“ Art, Theologie zu betreiben.¹ Die theologische Schule, der al-Aš‘arī den Namen gab – die Aš‘arīya –, unterschied sich auch später von ihrer Konkurrentin – der Mu‘tazila – nicht in dieser Art und Weise rationaler Spekulation, sondern in den gehaltenen Lehrmeinungen: Sie verteidigte die traditionalistischen Positionen durch rationale Überlegungen und stand der Mu‘tazila in Disputierkunst und -lust somit in nichts nach. Ihr Anspruch an sich selbst war es ja, die Glaubenswahrheiten rational zu begründen.² Die Unterschiede der beiden hier untersuchten *kalām*-Schulen – Mu‘tazila einerseits und Aš‘arīya andererseits – lassen sich somit in einem unterschiedlichen Gottes- und Menschenbild lokalisieren. Wo früher der Mensch seine Taten selbst beging, ist seine Handlungsfähigkeit auf eine Aquisition (*kasb*) beschränkt worden.³ Wo früher ein gerechter und daher für den Menschen ausrechenbarer Richtergott war, ist nun ein willkürlich waltender Schöpfer, der die Welt nach eigenem Gutdünken lenkt, so dass Ereignisse im Diesseits eigentlich nicht mehr vorhersehbar sind, da sie in jedem Moment unmittelbar von Gott abhängen.⁴ Allerdings baute die aš‘aritische Perspektive auch auf den inhaltlichen Vorarbeiten der Mu‘tazila auf. So vermochte es die Aš‘arīya z.B., die von der Mu‘tazila gehaltene Einteilung der Geschöpfe in Atome und Akzidenzien gut für die eigenen Belange zu verwenden. Derjenige Aš‘arī, der diese Einteilung für die eigene Schule

¹ Siehe dazu Allard, „En quoi consiste l’opposition faite à al-Ash‘ari par ses contemporains hanbalites“!

² Frank, „The Science of *Kalām*“, z.B. S. 15.

³ Siehe Nagel, *Die Festung des Glaubens*, S. 153!

⁴ Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, S. 152, 158-159.

konsequent weiterdachte, ist Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭaiyib al-Bāqillānī (st. 1013 A.D.), der selbst von dem ansonsten der Sympathie für den *kalām* unverdächtigen Ibn Taimīya gelobt wurde.⁵ Zur Verdeutlichung des weiteren Fortgangs dieses Abschnitts sollen daher die Ausführungen Ibn al-Bāqillānīs in seinem *Kitāb at-Tamhīd* herangezogen werden.

In diesem Werk schreibt dieser Aš'arit, dass es sich bei den drei Termini „Gewusstes“, „Erwähntes“ und „Berichtetes“ um die allgemeinsten Bezeichnungen beschreibbarer Phänomene handle. Denn diese drei Bezeichnungen seien einerseits auf das Existente und das Nichtexistente, andererseits gleichzeitig auch auf das Urewige (*al-qadīm*: Gott) und auf dasjenige, was zeitlich entstanden ist (*al-muḥdat*), anwendbar. Mithin umfassen sie also alles, was irgendwie vom Menschen erfasst werden kann. „Ding“ (*šai'*) sei, so Ibn al-Bāqillānī, nicht mehr ebenso allgemein wie „Gewusstes“, denn dieser Terminus sei nur auf alles Existente anzuwenden. „Urewiges“ und „zu einer bestimmten Zeit Entstandenes“ sind wiederum spezifischer als „Ding“, und „Akzidenz“ schließlich wiederum spezifischer als „zeitlich Entstandenes“.⁶ Wenn wir uns von dieser Einteilung, die Ibn al-Bāqillānī noch weiter verfeinert, leiten lassen, dann ergibt sich als zweckmäßiger Plan der weiteren Ausführungen folgendes Schema: Zunächst ist der Status der Nichtexistenz des Nichtexistenten – als Teil des Gewussten – zu behandeln, sodann die Existenz des Existenten: Gottes Existenz einerseits und die der Geschöpfe, deren Grundbausteine Atome und Akzidenzien sind, andererseits. Die Frage, der dabei nachgegangen werden soll, ist die nach der Existenz oder Nichtexistenz der jeweiligen Kategorie: In welchem Verhältnis stehen sie zu den Dingen? Was heißt es, wenn man sagt, dass etwas existiert bzw. dies nicht tut?

3.1 Die Nichtexistenz der Dinge

Vom Nichtexistenten kann man Wissen haben, denn schließlich teilt sich, so Ibn al-Bāqillānī, das Wissen in Wissen von dem Nichtexistenten und von dem Existenten. Das erstere ist aber absolut zu negieren und kein Ding. Dies stehe auch genau so im Koran, wo es von Gott heißt, dass Er den Menschen erschuf, während er zuvor nichts war (Koran 19,9). Weiterhin heiße es im Koran 76,1: „Hat es für den Menschen nicht einmal einen Zeitabschnitt gegeben, in dem er (noch) nichts war, was genannt werden konnte?“⁷ Damit sind bereits die zwei Punkte angesprochen, die hier behandelt werden sollen: Das Wissen vom Nichtexistenten und dessen absolute Negativität. Behandeln wir zunächst das Wissen: Wie ist es möglich, von absolut Negativem und nicht Bestimmtem

⁵EI², s.v. „Bāqillānī.“

⁶Ibn al-Bāqillānī, *Tamhīd*, S. 234,3-15. Vgl. auch Ibn al-Bāqillānī, *Inṣāf*, S. 15,4-17,6!

⁷Ibn al-Bāqillānī, *Inṣāf*, S. 15,4. Hier weiche ich von Parets Übersetzung ab. Dieser schreibt: „Hat es für den Menschen nicht einmal einen Zeitabschnitt gegeben, in dem er (noch) nichts *Nennenswertes* war?“ (Hervorhebung durch mich)

überhaupt Wissen zu haben? Ein Teil der Mu'tazila hatte ja gerade hier mit der Formel angesetzt, dass alles Gewusste ein Ding sei. Für die Mu'tazila war es also einfacher, Nichtexistentes zu wissen, denn dieses Nichtexistente war ein Ding, und man wusste immer Dinge. Dieser Weg war den Aš'ariten versperrt. Ibn Fūrak (st. 1015 A.D.), ein Zeitgenosse Ibn al-Bāqillānīs, schreibt in einer Zusammenfassung der Lehren al-Aš'arīs, dieser habe gelehrt, dass man dem Nichtexistenten keine Attribute beilegen dürfe, die in irgendeiner Weise ein Wesen dieses Nichtexistenten affirmierten, so z.B. dass es ein Ding sei.⁸ „Ding“ (*šai'*) sei der allgemeinste Ausdruck der Affirmation, wie auch „Kein-Ding“ (*lā-šai'*) der allgemeinste Ausdruck der Negation sei. Das Negierte sei nichts anderes als das Nichtexistente und das Affirmierte identisch mit dem Existenten. Darum führe es zwangsläufig zu logischen Ungereimtheiten, wenn man sage, dass das gewusste *Nichtexistente* ein Ding sei, so wie die Mu'taziliten das taten.⁹ Wenn aber das Nichtexistente absolutes Nichts ist, dann fällt es schwerer, es als Gegenstand eines Wissens zu bestimmen. Womit soll sich das Wissen „verbinden“, wenn die Nichtexistenz reine Negation ist?¹⁰ Dass aber auch Nichtexistentes gewusst ist, so al-Ġuwainīs (st. 1085 A.D.) Antwort auf dieses Problem, meine, dass sein Verschwinden – oder: Vergehen, Negation (*intifā'uhu*) – gewusst sei. Entsprechendes treffe doch auch auf das Feststehende – und damit meint er das Existente – zu: Hier weiß man sein Feststehen.¹¹ Zum Wissen von diesem Nicht-Vorhandensein ist es aber immer nötig, dass dieses Wissen sich mit der hypothetischen Annahme einer Sache verbindet.¹² Mit anderen Worten: Das Nichtexistente wird virtuell positiv gesetzt. Nichtexistentes teile sich nämlich in drei Kategorien. Solches, das in der Vergangenheit existierte, dies aber nun nicht mehr tut: Hier weiß man, dass es so, wie es einstmals beschaffen war, nicht mehr ist (*'ulima 'ntifā'uhu 'an mā kāna 'alaihi*). Somit verbindet sich das Wissen mit dem (hypothetisch) gesetzten vergangenen Sein (*fa-yata'allaqu 'l-'ilmu bi-'l-kauni 'l-mādī 'l-muqaddari*). Ferner gibt es jenes, was zwar jetzt nicht existiert, aber in der Zukunft existieren wird: Hier kennt man das Nicht-Vorhandensein dessen, was noch sein wird (*yu'lamu 'ntifā'u mā sa-yakūnu*). Man setzt also das gegenwärtig Nichtexistente hypothetisch als in der Zukunft existent. Schließlich gibt es noch dasjenige, was weder in

⁸Ibn Fūrak, *Muġarrad*, S. 252,9-10.

⁹Ibn Fūrak, *Muġarrad*, S. 252,10-14.

¹⁰So haben – laut al-Ġuwainī, *Šāmil*, S. 137,15-16 – einige „Nābita von den Neuerern aus Sigistān“ behauptet, man könne Nichtexistentes auch nicht wissen. Wen al-Ġuwainī mit dem Terminus „Nābita“ genau meint, ist schwer zu eruieren. Vermutlich ist das Wort „Nābita“ als Schimpfwort zu verstehen. Möglicherweise spielt al-Ġuwainī auf extreme Traditionalisten an. Vgl. dazu EI², s.v. „Nābita“! Gelegentlich werden die Nābita mit der Ḥašwīya identifiziert (z.B. al-Ḥifnī, *Mausū'at al-firaq wa-'l-ġamā'āt wa-'l-madāhib wa-'l-aḥzāb wa-'l-ḥarakāt al-islāmīya*, s.v. „Ḥašwīya“ und „Nābit“), ein Terminus der für die extremen Anthropomorphisten gleichfalls verunglimpfend benutzt wird.

¹¹Al-Ġuwainī, *Šāmil*, S. 137,14-15.

¹²Al-Ġuwainī, *Šāmil*, S. 138,2-3: *Wa-lākin min ḍarūrati 'l-'ilmi bi-'l-intifā'i ta'alluqu 'l-'ilmi bi-taqdīri šai'in.*

der Vergangenheit existierte noch in der Zukunft existieren wird. Trotz der absoluten Negation weiß Gott auch dieses absolut Negative. Sein Wissen ist in diesem Fall ein Wissen davon, wie die Ausprägungen dieses Negativen rein hypothetisch existieren *würden*. Al-Ġuwainī schreibt:

Bezüglich desjenigen, was nicht existierte und nicht zu dem gehört, was existiert [oder existieren wird], was [trotzdem] zu dem gehört, was Gott weiß [*fī ma'lūmi Allāhi*], sagt man, dass Gott das Vergehen¹³ dessen weiß, von dem Er weiß, wie es existieren würde, falls es existierte.“¹⁴

Es realisiert sich, so al-Ġuwainī weiter, demnach kein Wissen von einer Negation, außer indem das Nichtexistente mit etwas hypothetisch Gesetztem verbunden wird.¹⁵ Denn in allen drei Fällen setzen wir das Nichtexistente hypothetisch in die Existenz und negieren diese sodann. Wenn jemand beispielsweise weiß, dass er keine Kleider trägt, dann hat er in jedem Fall Wissen. Das Gewusste kann aber nicht das Feststehen der Kleider (auf seinem Körper) sein. Diese sind ja nicht da. Vielmehr verbindet sich das Wissen mit der Negation der Tatsache, dass er Kleider trägt,¹⁶ demnach mit der Negation einer positiven Aussage. Darum kann sich Wissen auch mit Nichtexistentem verbinden. Es ist dann aber immer ein Wissen von einer Negation eines positiv Gesetzten.

Dieses hypothetisch positiv gesetzte Negative und Nichtexistente ist aber in sich selbst absolute Negation. Es gibt keine voneinander trennbaren und damit identifizierbaren nichtexistenten Wesenheiten.¹⁷ Wenn man dennoch in dem amorphen Nichtexistenten das Mögliche von dem Unmöglichen trennt, dann trennt man also nicht tatsächlich verschiedene nichtexistente Einheiten. Vielmehr erfolgt die Unterscheidung – gemäß der gerade beschriebenen Möglichkeit des Wissens von dem Nichtexistenten – erst dann, wenn man das Nichtexistente hypothetisch in die Existenz setzt. Die Existenz des Möglichen kann man tatsächlich annehmen – man kann sie also positiv setzen – die des Unmöglichen dagegen nicht.¹⁸

Wenn schon die angenommene Existenz notwendig ist, um das Nichtexistente zu fassen – man also sein Gegenteil braucht, um es irgendwie zu beschreiben –, dann ist schließlich nach der aš'arischen Ontologie die Nichtexistenz selbst nicht aktiv herbeiführbar. Denn als absolute Negation, in der nichts irgendeine Bestimmtheit, irgendein Status zukommt, ist die Nichtexistenz, die

¹³Ich lese *intifā'*, wie es Fußnote 2, S. 138 angibt.

¹⁴Al-Ġuwainī, *Šāmil*, S. 138,5-7.

¹⁵Al-Ġuwainī, *Šāmil*, S. 138,8.

¹⁶Al-Ġuwainī, *Šāmil*, S. 138,12-16.

¹⁷So hat al-Aš'arī es für nicht zulässig erklärt, Dinge vor ihrer Erschaffung als gleich oder unterschiedlich zu bezeichnen, denn die Dinge werden in ihrer Gänze von Gott in die Existenz gesetzt. Siehe dazu Ibn Fūrak, *Muğarrad*, S. 38,1-2!

¹⁸Vgl. al-Ġuwainī, *Šāmil*, S. 133,11-13!

wir nur als Behelf so bezeichnen können, absolut nicht greifbar oder wie al-Ġuwainī es formuliert: „Sie [die Nichtexistenz] kann sich unmöglich mit einem aktiv Handelnden, der sie spezifizieren [also bestimmen] könnte, verbinden.“¹⁹ Dennoch muss Gott Macht auch über das Nichtexistente haben. Dies meint aber, dass Er etwas in die Existenz setzen kann, das vorher keinerlei positive Bestimmung hatte, das also nicht existierte. In dieser Bedeutung ist es möglich zu sagen, dass das Nichtexistente Objekt der göttlichen Allmacht ist (*maqḍūr*).²⁰ So gesehen hat Gott sehr wohl Macht auch über alles Nichtexistente, aber eben in der Weise, dass Er es in der Nichtexistenz belässt oder nicht wieder in die Existenz setzt, wenn es einmal in der Vergangenheit existierte. Die Nichtexistenz selbst bestimmt Er aber nicht aktiv. Denn, so al-Aš'arī laut Ibn Fūrak,

aufgrund der Unvereinbarkeit [der Tatsache], dass etwas nichtexistent ist, mit [der Tatsache, dass es] Objekt einer Handlung ist [*maf'ūl*], ist es nicht möglich, dass seine [des Existenten] Nichtexistenz durch einen aktiv Handelnden herbeigeführt wird.²¹

Somit wird die Nichtexistenz zu einem wichtigen Element, mit der die Aš'arīya rechnet, wenn es z.B. aufzuzeigen gilt, dass Akzidenzien nicht länger als ein einziges Zeitatom existieren können. Das beschriebene Konzept von der Nichtexistenz ist hier vermutlich vor allem dann hilfreich, wenn man kein eigenständiges Akzidens *baqā'* (Bleiben, Verharren in der Existenz) annimmt, sondern diesen *baqā'* lediglich als ein Fortdauern der Existenz betrachtet (*istimrār al-wuġūd*).²² Denn es wird erst durch die Tatsache, dass die Nichtexistenz nicht aktiv herbeiführbar ist, klar, warum die Akzidenzien nicht länger als einen einzigen Moment existieren können dürfen. Würde ein Akzidens länger als ein einziges Zeitatom existieren, dann müsste auch irgendetwas es zu irgendeinem Zeitpunkt aktiv aus der Existenz nehmen und seine Nichtexistenz bestimmen. Da dies eben nicht möglich ist, müssten die Akzidenzien ewig existieren. Al-Ġuwainī schreibt dazu:

Wahrlich: Das Bestimmen der Nichtexistenz ist die Nichtexistenz selbst. Die Nichtexistenz ist [hingegen] absolute Negation. Dass sich eine Handlungsfähigkeit mit der absoluten Negation verbindet, hat keinerlei [positive] Bedeutung. Die Zusammenfassung der Aussage, dass der Schöpfer die Nichtexistenz des Existenten her-

¹⁹ Al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 43,7: *Wa-'l-'adamu nafyun maḥḍun yastahīlu ta'alluquhu bi-fā'ilin muḥaššišin* (ich lese *ta'alluq*, wie in Fußnote 6, S. 43 angegeben). Siehe z.B. auch Ibn Fūrak, *Muġarrad*, S. 254,15: *Wa-lā yaġūzu an yakūna 'adamuhu bi-'l-fā'ili*.

²⁰ Vgl. Ibn Fūrak, *Muġarrad*, S. 252,6-9!

²¹ Ibn Fūrak, *Muġarrad*, S. 254,15-16: *Wa-lā yaġūzu an yakūna 'adamuhu bi-'l-fā'ili li-tanāquḍi an yakūna ma'dūman maf'ūlan*.

²² So z.B. al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 133,14. Im *Šāmil* nimmt al-Ġuwainī dagegen den *baqā'* an, z.B. S. 204,17-21.

beiführen kann, läuft darauf hinaus, dass Er dazu die Macht hat, dass das Existente nicht sei.²³

Akzidenzien könnten auch nicht aus der Existenz gedrängt werden, indem man ihr Gegenteil eintreffen ließe, denn welches der zwei sich gegenseitig ausschließenden Akzidenzien – das (noch) existente einerseits oder das (noch) nicht existente andererseits – soll stärker als das andere sein und das andere verdrängen?²⁴ Somit wären die existenten Akzidenzien, wenn sie länger als einen einzigen Moment existierten, dazu bestimmt, ewig zu existieren! Dies ist aber nicht möglich. Daher existieren Akzidenzien immer nur ein einziges Zeitatom. Danach müssen sie neu erschaffen werden.²⁵ Atome dagegen, die länger als ein Zeitatom existieren können, existieren dann nicht mehr, wenn Gott in ihnen die Akzidenzien nicht neu erschafft, denn Atome können nicht gänzlich ohne Akzidenzien sein.²⁶

3.2 Die Existenz der Dinge

3.2.1 Die Terminologie

In diesem Abschnitt soll kurz auf die Begriffe eingegangen werden, die in der Aš'arīya für „Existenz“ oder „Sein“ benutzt wurden. Es geht hier nicht um eine erschöpfende Behandlung aller Termini und der unterschiedlichen Nuancen und Verbindungen untereinander.²⁷ Es geht eher um eine allgemeine Einführung in die Materie. Daher wird vornehmlich der Begriff *kaun*, vor allem aber derjenige des *wuğūd* behandelt.

Wenn man nun den Gebrauch dieses zweiten Terminus, *wuğūd*, bei den bisher zitierten aš'arischen Autoren näher betrachtet, so fällt zunächst auf, dass sich im Gegensatz zur späteren Aš'arīya kaum eine Stelle findet, in der dieser Terminus als *terminus technicus* diskutiert würde. Dies heißt nicht zwangsläufig, dass die Diskussion, die sich um die Existenz der Dinge entspannt, einfach und uninteressant sein muss. Ganz im Gegenteil: Wir finden in den aš'arischen Werken eine elaborierte Erörterung dessen, was es heißt, wenn die Dinge existieren. Aber *wuğūd* als *terminus technicus* spielt in der älteren Aš'arīya keine große Rolle. Wichtiger ist das Konzept des *hudūt*, der

²³ Al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 134,3-6: *Fa-inna 'l-i'dāma huwa 'l-'adamu wa-'l-'adamu nafyun maḥḍun wa-lā ma'nā li-ta'alluqi 'l-qudrati bi-'n-nafyi 'l-maḥḍi wa-taḥṣīlu qawli al-qā'ili yaqdiru 'l-Bāri'u 'alā i'dāmi 'l-mauğūdi ya'ūlu ilā annahu yaqdiru 'alā an lā yakūna 'l-mauğūdu.*“ Vgl. auch die Diskussion in al-Yāfi'ī (st. 1367 A.D.), *Kitāb Marham al-'ilal al-mu'dila*, S. 50,2-16!

²⁴ Vgl. al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 133,17-134,2!

²⁵ Wenn man dagegen ein Akzidens *baqā'* annimmt, hat man es etwas leichter: Dann können Akzidenzien nicht länger als ein einziges Zeitatom existieren, da der *baqā'* als ein Akzidens nicht in einem anderen inhärieren kann.

²⁶ Al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 134,7-9. Ausführlich z.B. al-Ġuwainī, *Šāmīl*, 204, 209-215.

²⁷ Zu nennen wäre da neben *wuğūd* und *kaun* z.B. *tubūt* und *ḥalq*.

zeitlichen Erschaffenheit, oder des *iḥdāt*, der Tatsache, dass die Dinge von Gott zu einem bestimmten Zeitpunkt in die Existenz gesetzt werden.²⁸

Bleiben wir bei dem Terminus *wuḡūd*! Zunächst ist *wuḡūd* der Infinitiv des Verbs *waḡada* – finden – und meint daher den Akt des Findens oder Vorgefunden-Werdens. Das Aktivpartizip – *wāḡid* – bedeutet demnach „findend“ oder – substantiviert – „Finder“, und das oft benutzte Passivpartizip *mauḡūd* meint folglich zunächst nur „gefunden“ oder „vorgefunden“ (substantiviert: „Vorgefundenes“). Mit diesem Terminus *wuḡūd* – so wie er von der Aš'arīya verwendet wurde – sind nun zwei Begriffe eng verknüpft: *tubūt* und *kaun* – Feststehen und Sein. So weist z.B. Ibn Fūrak darauf hin, dass Gott in zweierlei Hinsicht *mauḡūd* ist. Erstens ist Er *mauḡūd* in der Bedeutung, dass irgendjemand Ihn „findet“, also Ihn weiß oder erkennt. Daher meinen *mauḡūd* und *ma'lūm* – vorgefunden und gewusst – das gleiche. Andererseits bedeutet *wuḡūd* auch *tubūt* und *kaun*. In dieser Bedeutung meint *wuḡūd* das Gegenteil von „Vergehen“ (*intifā'*) und Verlust (*faqd*).²⁹ *Wuḡūd* ist somit auch der Hinweis auf die Tatsache, dass etwas da ist, das heißt, dass es existiert.

Kaun (der Infinitiv des Verbs *kāna* – „sein“) hat im aš'arischen *kalām* wiederum eine zweifache Bedeutung. Neben seiner Verwendung im Sinne von Existenz, meint dieser Terminus das räumliche Sein eines Atoms, determiniert durch einen Raumpunkt oder eine Bewegung oder durch den Kontakt des Atoms mit oder seine Trennung von einem anderen Atom. Bewegung, Ruhe, Kontakt und Getrennt-Sein sind die *akwān* (Plural von *kaun*), so z.B. auch für die Mu'tazila.³⁰ Die erste – existentielle – Bedeutung von *kaun* ist, so Ibn Fūrak, von Gott aussagbar. Das heißt, Gott ist *kā'in* („seiend“ – Aktivpartizip von *kāna*) im Sinne von existent. Die zweite – dimensionale – Bedeutung trifft selbstverständlich nicht auf Ihn zu. Das heißt, Er ist nicht an ein räumliches Sein gebunden.³¹

Im *Muḡarrad* des Ibn Fūrak hat man nun durchaus den Eindruck, dass die Termini *kaun* und *wuḡūd* – beide in der Bedeutung von „Existenz“ – zumindest gleichwertig gebraucht werden. Oft werden sogar *kaun* und seine Derivate bevorzugt. Bei der Diskussion der unveränderlichen koranischen Nachrichten über die sich wandelnden – also in die Existenz und aus der Existenz tretenden – Dinge, benutzt Ibn Fūrak beispielsweise nicht *mauḡūd*, sondern durchgehend die Derivate von *kaun*. Er schreibt:

Er [al-Aš'arī] pflegte zu sagen, dass die Rede Gottes, des Erhabenen, nicht aufhört, eine Nachricht zu sein über das, was sein wird [*'ammā sa-yakūnu*], dass es sein wird [*bi-annahū sa-yakūnu*] [und dies] bevor es ist [*qabla kaunihī*]. Wenn es dann ist [*idā kāna*],

²⁸Zum *iḥdāt* siehe EI², s.v. „Iḥdāth“!

²⁹Ibn Fūrak, *Muḡarrad*, S. 42,16-18. Vgl. auch Ibn Fūrak, *Muḡarrad*, S. 43,12-14!

³⁰Vgl. für die Aš'arīya z.B. al-Baḡdādī, *Uṣūl*, S. 40,9-11; al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 39,9-10! Vgl. für die Mu'tazila z.B. 'Abd al-Ġabbār, *Maḡmū'*, S. 33,5-14!

³¹Ibn Fūrak, *Muḡarrad*, S. 43,13-14.

dann ist sie eine Nachricht darüber, dass es ist [*bi-annahu kā'inun*]. Wenn es vergangen ist, dann ist sie eine Nachricht darüber, dass es war [*kāna*] und vergangen ist. Die Beschreibung ändert sich gemäß der Nachricht [?: '*alā ḥabarihi*] durch die Veränderung des Zustandes dessen, worüber sie ergeht. Die Nachricht selbst ist in sich selbst [immer] eine [also die selbe]. Wie auch vor dem Sein des Dinges [*qabla kaunihi*] Sein [Gottes] Wissen darüber, dass das Ding sein wird [*bi-an sa-yakūna*], ein Wissen darum ist, dass es sein wird [*bi-annahu sa-yakūnu*]. Wenn dann das Objekt des Wissens ist [*kāna*], dann ist es ein Wissen, dass es im Begriff ist, zu sein [*'ilmun bi-annahu kā'inun*]. Wenn es [dann] war [*kāna*] und vergangen ist, dann ist es ein Wissen darüber, dass es vergangen ist und war [*kāna*]. Das Wissen ist eines. Das Objekt des Wissens ist [dagegen] in seinen Beschreibungen veränderlich aufgrund seines zeitlichen Entstehens aus der Nichtexistenz heraus [*bi-'l-ḥudūti 'ani 'l-'adami*] und aufgrund seiner Nichtexistenz nach seinem zeitlichen Entstanden-Sein [*wa-'l-'adami ba'da 'l-ḥudūti*].³²

In diesem Zitat wird an keiner Stelle *wuḡūd* oder eines seiner Derivate benutzt, sondern vielmehr immer *kaun* oder eine entsprechend abgeleitete Form. Auch bei der Diskussion der Konsequenzen der aš'arischen Metaphysik bzw. bei der Untermauerung derselben findet sich oft *kaun* und *kā'in* an Stelle von *wuḡūd* und *mauḡūd*, so zum Beispiel bei der Erörterung der Frage, ob es möglich ist, dass die Dinge in dem Moment, in dem sie existieren, auch anders sein können. Die These vom *badal* – dieser Möglichkeit einer Alternative zum tatsächlich Existenten – sei nicht haltbar, denn

bei dem, wovon wir sicheres Wissen von seinem Sein [*tayaqqannā kaunahu*] und keinen Zweifel an seiner Existenz [*lam našukka fī wuḡūdihi*] haben, ist es unmöglich zu sagen „Das Sein seines Gegenteils ist möglich“ [*yaḡūzu kaunu ḥilāfihi*]. Denn dies wäre ein Zweifeln am Gewussten, von dem man weiß, dass es nicht ist [*lā yakūnu*], und ein Zweifeln am Sein [*kaun*] dessen, von dem man weiß, dass es ist [*kā'in*]. Es gibt aber in keinerlei Hinsicht [die Möglichkeit] des Zweifels bezüglich des Seins [*kaun*] dessen, dessen Sein [*kaun*] wir sicher wissen.³³

Diese Bevorzugung von *kāna* bei Ibn Fūrak hat vermutlich einen doppelten Grund. Zum einen kann man *kāna* auch im Falle von Beschreibungen oder Sachverhalten benutzen, die nicht eine eigene Entität darstellen, also kein Ding sind. Zum anderen spielt vermutlich der Umstand eine Rolle, dass man im *mauḡūd* die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel *w-ḡ-d* immer noch mithörte,

³²Ibn Fūrak, *Muḡarrad*, S. 65,12-17.

³³Ibn Fūrak, *Muḡarrad*, S. 115,6-8.

die bekanntlich das Wortfeld „finden“ abdeckt.³⁴ Ursprünglich heißt *al-mauǧūd* ja „das Vorgefundene“ bzw. „das Vorfindbare“ und *al-wuǧūd* als Infinitiv von *waǧada* ganz einfach „das Finden“ oder „das Vorgefunden-Werden“. Dieser ursprüngliche Sinn lässt sich bei vielen entsprechenden Stellen in den hier behandelten Werken der Aš‘arīya nachempfinden. Ein einziges, dem *Muǧarrad* Ibn Fūraks entnommenes Beispiel soll hier zur Verdeutlichung genügen. Dort lesen wir, dass al-Aš‘arī zu sagen pflegte:

Das Vorgefundene ist das, was ein Finder findet. Es ist vorgefunden durch den Akt desjenigen, der es vorfindet und weil er es vorfindet, solange es von ihm vorgefunden wird. [Vorgefunden] meint [hier] soviel wie „gewusst“. Und der Schöpfer, erhaben ist Er, ist für uns etwas Vorgefundenes in der Bedeutung, dass Er für uns ein Gewusstes [das heißt ein Objekt des Wissens] ist durch unser Ihn-Finden und dies ist unser Ihn-Wissen [...] Was das absolute Existente betrifft, welches nicht mit dem Akt des Findens desjenigen, der es findet, zusammenhängt, so ist dies das Feststehende, das Seiende, das weder vergangen ist noch nichtexistent.³⁵

Hier haben wir eine explizite Trennung der beiden Bedeutungen des *wuǧūd*: Eine erste Bedeutung, die mit dem Wortfeld der ursprünglichen Wurzel „finden“ zusammenhängt und die mit dem Wissen identifiziert wird, wird getrennt von einer zweiten, explizit „existentiellen“ Bedeutung, in der der *wuǧūd* die Existenz eines vorfindbaren Objektes anzeigt. Diese zweite Bedeutung von *wuǧūd* meint aber schließlich nichts, was über das Wesen des existenten Dinges hinausgeht. Eine ähnliche Trennung von Wesen und Existenz – wie von Teilen der *Mu‘tazila* propagiert – wird von der Aš‘arīya ausdrücklich abgelehnt. Die Aš‘arīya widerspricht ja auch dem Konzept von der Dinghaftigkeit des Nicht-existenten. Da die Existenz nicht zu den Attributen eines Dinges zu zählen sei, so z.B. al-Ġuwainī, der Lehrer al-Ġazālīs, sei sie nichts anderes als das Wesen des existenten Dinges selbst. Während beispielsweise die örtliche Bestimmtheit (*taḥaiyuz*) ein Attribut ist, das zum Wesen des Atoms hinzukommt, ist die Existenz des Atoms das Atom selbst.³⁶ Daher gibt es für al-Aš‘arī auch keinen

³⁴Dementsprechend taucht auch *faqd*, Verlust, als Synonym für Nichtexistenz auf, so z.B. Ibn Fūrak, *Muǧarrad* (S. 74,12-13): „Er [Gott] will das Sein der Dinge [*kauna ‘l-ašyā‘i*] gemäß Seines vorangehenden Wissens. Und Er will, dass das Sein des Gewusstes ist, und dass der Verlust/die Nichtexistenz des Gewusstes [*faqda al-ma‘lūmi*] nicht ist.“ Ähnlich *Muǧarrad*, S. 83,6-7, wo man lesen kann, dass das Sehen dann eintritt, wenn dasjenige, was das Sehen im Sehenden verhindert, „verloren geht“, das heißt, wenn es nicht mehr existiert ([...] *idā fuqida min maḥalli ‘r-ru‘yati ‘l-man‘u* [...]).

³⁵Ibn Fūrak, *Muǧarrad*, S. 27,12-16: *Wa-kāna yaqūlu inna ‘l-mauǧūda mā waǧadahu wāǧidun wa-innahu mauǧūdun bi-wuǧūdi ‘l-wāǧidi lahu wa-li-wuǧūdihi lahu mā kāna mauǧūdan lahu, wa-yaǧrī dālika ‘alā ma‘nā ‘l-ma‘lūmi wa-inna ‘l-Bāri‘a ta‘ālā mauǧūdun lanā ‘alā ma‘nā innahu ma‘lūmun lanā bi-wuǧūdinā lahu wa-huwa ‘ilmunā lahu [...] wa-ammā ‘l-mauǧūdu ‘l-muṭlaqu ‘l-ladī lā yata‘allaqu bi-wuǧūdi ‘l-wāǧidi lahu fa-huwa ‘t-tābitu ‘l-kā‘inu ‘l-ladī laisa bi-muntafin wa-lā ma‘dūmin.*

³⁶Al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 52,6-8.

ma'nā, kein entitatives Attribut, auf das die Existenz eines Dinges zurückgeführt werden kann, und das sozusagen etwas Separates und außerhalb des Wesens des Dinges zu Verortendes wäre, in dem die Existenz seinen Grund hätte.³⁷ Wenn dennoch manchmal die Existenz in der Aš'arīya als ein separates Attribut betrachtet werde, dann sei dies, so wiederum al-Ġuwainī, eine Ausdehnung (*tawassu'*) des eigentlichen Begriffsgehaltes des *wuġūd*, der aber eben nur das Wesen des Dinges selbst meine.³⁸ Auch wenn also z.B. zwei unterschiedliche Akzidenzien in jener Tatsache gleichkommen, die ihre jeweilige Existenz meint,³⁹ so ist diese Existenz nichts von den Akzidenzien Trennbares. Und auch wenn die Existenz eines Dinges im Offenkundigen und im Verborgenen genau den gleichen Sachverhalt meine – Existenz von Gott und von den Geschöpfen also in gleicher Weise ausgesagt und somit univok gebraucht werde⁴⁰ –, so ist doch die Existenz eigentlich immer nur das Ding selbst.

3.2.2 Die Existenz Gottes

Gott ist *mauġūd*, das heißt, Er ist existent. Das klingt für einen Anhänger einer monotheistischen Religion zwar banal, aber dennoch musste dies beispielsweise gegenüber der Bāṭinīya verteidigt werden, die zwar Gott nicht negierte, aber bereits die Aussage, dass Gott existiert, für eine Verähnlichung hielt, sagt man doch Existenz auch von der Schöpfung aus. Bereits dadurch, dass man von Gott die Existenz affirmierte, hat man Ihn also – nach dieser Sichtweise – mit der Schöpfung gleichgesetzt.⁴¹ Die Aš'arīya bejaht dennoch ausdrücklich, dass Er ein „Ding“ – eine eigene Entität – ist. Daraus folgt für sie, dass Er existiert. In der bereits erörterten Ausdrucksweise heißt das, dass Er „feststeht“ – vielleicht besser, dass Er etwas Positives ist (*tābit*) –, seiend ist (*kā'in*), und dass Er weder nichtexistent (*ma'dūm*) ist noch negiert (*muntafin*) werden kann.⁴² „Existent“ gehört für al-Baġdādī sogar zu den Namen Gottes und zwar zu jener Kategorie Namen, die Gott aufgrund Seines ureigensten Wesens zukommen und nicht aufgrund eines *ma'nā*, eines entitativen Attributs.⁴³ Um zu verhindern, dass ein vom Wesen des Existenten quasi unabhängiges Attribut

³⁷Dazu z.B. Ibn Fūrak, *Muġarrad*, S. 28,9-10: „[...] Das, was *mauġūd* ist im absoluten Sinne, [also] in der Bedeutung von „Feststehen“ [*tubūt*], benötigt ebenfalls kein entitatives Attribut [*ma'nā*], durch das es existent ist.“

³⁸Al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 52,8-9.

³⁹So z.B. al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 55,10-11.

⁴⁰Al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 58,1-2: *Ḥaḡiqatu 'l-wuġūdi tuḡbatu 'alā waġhin wāḡidin sāhidan wa-ġā'iban*.

⁴¹Siehe dazu z.B. al-Ġazālī, *Faḡā'ih al-Bāṭinīya*, S. 39,5-10! Vgl. z.B. auch Ibn Fūrak, *Muġarrad*, S. 42,15; al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 57,1-5! Siehe dazu auch unten Abschnitt 5.2 zu aš-Šahrastānī, dem offensichtlich ismā'ilitische Tendenzen nachzuweisen sind!

⁴²Ibn Fūrak, *Muġarrad*, S. 42,13-14. Vgl. auch al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 51,11-52,5!

⁴³Bei al-Baġdādī, *Uṣūl*, S. 121,15-16 heißt es etwa: „Die Namen Gottes sind in drei Kategorien einzuteilen: Eine Kategorie [von Namen], die Er zu Recht aufgrund Seines eigenen Wesens trägt, wie Seine Beschreibung als Ding und Existentes und Wesen und autark und dergleichen [...]“ Vgl. auch Ibn al-Bāqillānī, *Tamhīd*, S. 230,6-7!

„Existenz“ eingeführt wird, weist al-Ġuwainī explizit darauf hin, dass, obwohl man von Gott sagt, dass Er existent ist, Existenz nicht zu Seinen Attributen gehört, denn die Existenz ist – wie bereits geschildert – nichts anderes als das Wesen des Dinges selbst.⁴⁴ Es ist vielmehr so, dass alle Namen, die Gott selbst benennen, und die nicht auf etwas anderes als Gottes ureigenstes Wesen oder eine Seiner Handlungen verweisen, ein Hinweis auf Seine Existenz – das heißt, auf Ihn – sind.⁴⁵

Das, wodurch sich Gott primär von Seinen Geschöpfen unterscheidet, ist die Tatsache, dass Er nicht erschaffen wurde. Das heißt: Er begann nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt zu existieren. Er ist der Urewige, der *qadīm*. *Qadīm* meint ja aber eigentlich etwas „Altes“, etwas, das schon existiert, während etwas anderes noch nicht da ist. Zur besseren Klärung des Begriffes *qadīm* unterscheidet nun Ibn al-Bāqillānī zwei Arten von „Altem“: Es gibt solches, das vor etwas anderem existiert bis zu einer bestimmten Grenze (*mutaqaddiman ilā ġāyatīn*). Dies ist das zeitlich Erschaffene, dessen Existenz zeitlich determiniert ist (*al-muḥdatu 'l-muwaqqatu 'l-wuġūdi*). Die „äußerste Grenze“ (*al-ġāya*) ist der Zeitpunkt an dem auch dieses Ältere absolut neu war, der Moment seiner Erschaffung also. Gewissermaßen wäre die „nächste äußerste Grenze“ das Zeitalter unmittelbar vor einem zweiten Zeitalter. *Qadīm* in einer anderen Bedeutung ist dagegen allein Gott zusammen mit seinen Wesensattributen. Er ist *qadīm* ohne eine äußerste Grenze (*mutaqaddiman ilā ġairi ġāyatīn*), das heißt „unendlich älter“ als alles andere und somit unendlich in Seinem Dasein: Er existierte schon immer, jenseits einer zeitlichen Grenze.⁴⁶ Unendlich Existentes in der anfangslosen Ewigkeit muss aber auch unendlich weiter existieren. Es kann unmöglich aus der Existenz treten.⁴⁷ Nur stellt sich die Frage: Warum? Eine ausführliche Antwort darauf gibt al-Ġuwainī: Es ist *erstens* unmöglich, dass an einem bestimmten Zeitpunkt in der Zukunft die Nichtexistenz des anfangslos Urewigen notwendig wird, so dass dann Seine Weiterexistenz unmöglich ist. Dies sei dem Verstand notwendig einsichtig. Man kann, *zweitens*, auch nicht annehmen, dass Seine Nichtexistenz möglich ist, denn dazu bedürfte es etwas, was die Nichtexistenz dann auch tatsächlich herbeiführte. Da aber die Nichtexistenz absolute Negation ist und durch nichts bestimmt werden kann, kann sie auch niemand aktiv herbeiführen. Sie ist nichts *Mögliches*, also kein Objekt einer Macht. Hier zeigt es sich erneut, wie nützlich es ist, die Nichtexistenz als absolut unbestimmbar zu definieren.⁴⁸ Nichtexistenz von etwas anfangslos Existentem kann auch, *drittens*, generell unmöglich

⁴⁴Vgl. al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 52,6-9. Siehe dazu oben 33-34! Der im 2./8. Jahrhundert aktive Zaidit Sulaimān Ibn Ġarīr az-Zaidī führte dagegen Gottes Existenz auf ein entitatives Attribut (*ma'nā*) zurück, das in Ihm zu verorten, selbst aber weder existent noch nichtexistent sei. Vgl. dazu al-Baġdādī, *Uṣūl*, S. 123,1-2! Zu Sulaimān Ibn Ġarīr az-Zaidī siehe al-Aš'arī, *Maqālāt*, S. 70-73, 171, 636-637, ferner EI², s.v. „Sulaymān b. Djarīr al-Raḳḳī“!

⁴⁵Siehe al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 137,8-9!

⁴⁶Ibn al-Bāqillānī, *Tamhīd*, S. 16,14-17,1.

⁴⁷So z.B. Ibn al-Bāqillānī, *Tamhīd*, 29,15-30,9; al-Baġdādī, *Uṣūl*, 81,4-17.

⁴⁸Vgl. oben S. 28!

durch das Gegenteil dieses Existenten eingeleitet werden, denn was soll von beiden gewichtiger sein: Das anfangslos Existente oder sein Gegenteil, so dass das eine das andere „ausstechen“ könnte? Schließlich kann *viertens* auch Seine Nichtexistenz nicht dadurch bestimmt werden, dass eine der Bedingungen Seiner Existenz vergeht. Denn diese Bedingung wäre dann ebenfalls anfangslos urewig und Seine Nichtexistenz stellte uns vor die gleichen Probleme, wie die des anfangslos Existenten selbst.⁴⁹ Daher ist etwas anfangslos Existentes notwendigerweise existent.⁵⁰ Und weiterhin: Es ist in seiner Notwendigkeit unabhängig von einem Element, das es irgendwie bestimmte.⁵¹ Dagegen benötigt dasjenige, dass in seiner Existenz möglich ist – die geschaffene Welt und somit alles außer Gott – für die spezifische Art und Weise seiner Existenz notwendigerweise einen es bestimmenden Faktor.

3.2.3 Die Existenz der Welt

Die Aš'ariten schrieben – vereinfacht formuliert – alles in der Welt, die als das definiert wurde, was nicht Gott ist,⁵² Gott zu. Gott allein bestimmt, ob etwas existiert und zwar in jedem einzelnen Zeitatom. Daher ist alles von Gott in die Existenz Gesetzte eine Handlung Gottes.⁵³ Die Geschöpfe samt ihrer Attribute sind in jedem Moment von Gott abhängig. Im Gegensatz zur Ansicht der Mu'taziliten, dass alles Gewusste den Status eines Dinges hat und somit alles etwas Ureigenstes besitzt, wodurch es schließlich in gewisser Weise unabhängig von Gott ist, ist für die Aš'ariten alles unmittelbar Gott zuzuschreiben. Nichts außer Gott besitzt einen eigentlich eigenen Inhalt.⁵⁴ Während also die tatsächliche Scheidelinie in der Schöpfung für die Baš'rische Mu'tazila zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen verlief, trennte die Aš'ariya generell Existentes von Nichtexistentem. Das Existente ist das einzige, dem der Status eines Dinges zugebilligt wurde, und umgekehrt ist jedes Ding Existentes. Existentes und Ding sind für die Aš'ariten, so at-Tahānawī⁵⁵

⁴⁹ Al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 43,3-12.

⁵⁰ Al-Ġuwainī, *Aqīda*, S. 32,2-4. Zur Charakterisierung dieses Werkes vgl. Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene*, S. 23-24! Bei ar-Rāġib al-Išfahānī wird diese Notwendigkeit der Existenz schließlich zu einer Notwendigkeit aus dem eigenen Wesen heraus. Er schreibt in seinen *I'tiqādāt*, S. 48,17-18, dass Gott *wāġib al-wuġūd li-dātihī* ist – aus Seinem eigenen Wesen heraus notwendigerweise existent.

⁵¹ Bei al-Ġuwainī, *Aqīda*, S. 16,17-18, heißt es, dass dasjenige, dessen Notwendigkeit der Verstand feststellt, keine Ursache benötigt. Durch seine Notwendigkeit (*bi-wuġūbihī waluzūmihī*) ist Er unabhängig von einem Element, das Ihn notwendig machte (*yastaqillu [...] an muqtadīn yaqtadīhī*).

⁵² So z.B. al-Ġuwainī, *Aqīda*, S. 16,3.

⁵³ Al-Aš'arī schreibt im *Kitāb al-Luma'*: „Das Existente ist, wenn es keine Handlung [Gottes] ist, Urewig.“ (*Al-mauġūdu idā lam yakun fi'lan huwa qadīmun.*)“ (zitiert nach Frank, „Attribute, Attribution, and Being“, S. 272).

⁵⁴ Vgl. Nagel, *Geschichte*, S. 152-153!

⁵⁵ Todesdatum unbekannt, vermutlich Mitte des 18. Jahrhunderts. Siehe EI², s.v. „Tahānawī“!

in seinem Wörterbuch wissenschaftlicher Begriffe, in Wahrheit zwei „unzerrennliche“ Begriffe (*mutalāzimāni*), sei es als Synonyme mit einer einzigen oder als zwei Begriffe mit zwei unterschiedlichen Bedeutungen.⁵⁶ Das Nicht-existente ist – wie bereits dargelegt – dagegen absolutes Nichts. Man kann in ihm eigentlich nicht wirklich unterscheiden zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen.⁵⁷ Denn da alles Existente unmittelbar in allen seinen Aspekten von Gott abhängig ist, spielt es letztlich keine Rolle, ob etwas Nicht-existentes möglich oder unmöglich ist. Es ist einfach nicht. Das Existente wird dagegen von Gott in allen seinen Aspekten erschaffen. Im Gegensatz zur Baṣrischen Mu'tazila hat für die Aš'arīya ein Ding sein Ding-Sein ebenso wie ein konkretes Individuum sein Individuum-Sein von Gott allein. Gleiches trifft natürlich auf Atome und Akzidenzien zu: Ihr Atom- oder Akzidens-Sein ist ein Werk Gottes. Ansonsten wären sie in ihrem Atom- und Akzidens-Sein ewig und unerschaffen.⁵⁸

Um diese Sicht auf die Schöpfung zu untermauern, benutzte man den Atomismus, der von Ibn al-Bāqillānī so modifiziert wurde, dass er der aš'arischen Sicht auf die Dinge entsprach: Was in der geschaffenen Welt existiert, sind Atome, die Akzidenzien benötigen, um zu existieren.⁵⁹ Atome und Akzidenzien sind die einzigen tatsächlich vorhandenen Wesenheiten (*dāt*).⁶⁰ Die Akzidenzien selbst haben keinen *baqā'*. Das heißt: Sie existieren nicht länger als ein einziges Zeitatom. Danach existieren sie nicht mehr.⁶¹ Wie bereits beschrieben, folgt dies aus der Einsicht, dass die Nichtexistenz als absolute Negation in keiner Weise aktiv bestimmt oder herbeigeführt werden kann.⁶² Mehrere Atome bilden einen Körper. Atome, Akzidenzien und Körper sind gänzlich kontingent. Ihre Existenzschwäche kommt ihnen also absolut in jedem Moment ihrer Existenz zu. Sie benötigen demnach in jedem Zeitatom ein Element, das sie in der Existenz hält bzw. immer wieder aufs neue erschafft. Zwischen den Akzidenzien besteht keinerlei Zusammenhang. Zwar können gegensätzliche Akzidenzien (wie z.B. Wissen und Unwissenheit) nicht gleichzeitig in einem Substrat bestehen, aber nichts außer dem göttlichen Willen begründet ein zeitliches Fortdauern eines Akzidens; im nächsten Zeitatom kann genau das gegenteilige Akzidens im Körper inhärieren. Zwar ist in der Welt eine gewisse Kontinuität

⁵⁶ At-Tahānawī, *Kaššāf*, Bd. 1, S. 729,12. Allerdings reflektiert der von at-Tahānawī gebrauchte Begriff *talāzum* die spätere aš'arische Diskussion des Verhältnisses der Begriffe „Ding“ und „existent“ zueinander, denn dass *šai'* und *mauḡūd* sich reziprok bedingen – dass sie *mutalāzimāni* sind – ist zunächst eine Feststellung Ibn Sīnas. Siehe dazu Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, S. 152!

⁵⁷ Siehe oben S. 28!

⁵⁸ Ibn Fūrak, *Muḡarrad*, S. 253,18-19.

⁵⁹ Die Meinung, dass Atome für ihre Existenz Akzidenzien benötigen, ist allerdings keine Besonderheit der Aš'arīya. Sie findet sich vielmehr auch als Basis des Beweises der Endlichkeit der Welt in der Mu'tazila wieder. Vgl. dazu Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, S. 139-140!

⁶⁰ Frank, „The Aš'arite Ontology: I, Primary Entities“, S. 169.

⁶¹ Ibn Fūrak, *Muḡarrad*, S. 12,22-13,3.

⁶² Vgl. oben S. 28!

zu erkennen. Diese basiert aber nur auf der Gewohnheit Gottes, alles nach bestimmten Regeln ablaufen zu lassen, die wir möglicherweise als eine Kette von Ursache und Verursachtem identifizieren. Wirkliche Kausalitäten in der diesseitigen Welt gibt es hingegen nicht.⁶³

Trotz dieser Unvorhersehbarkeit der Bestimmungen Gottes kommt man aber auch im aš'arischen Denken nicht ohne ein Minimum an Struktur, Gesetzmäßigkeiten und kleinsten Sinneinheiten aus. Eines dieser Strukturelemente sind eben die Bestandteile der Welt selbst. Es gibt aus Atomen zusammengesetzte Körper und unkörperliche Akzidenzien. Und diese Atome und Akzidenzien gibt es – auch wenn ihnen alles von einem handelnden Schöpfer zukommt – nur in einer bestimmten Art und Weise. Wenn ein Atom existiert, dann kann es dies nur als ein Atom, das einen Ort einnehmen muss und eine räumlich-zeitliche Existenz hat. Denn es ist nicht möglich, dass Atome – aufgrund eines Aktes eines handelnden Schöpfers – „unräumlich“ und ohne eine räumlich-zeitliche Bestimmung existieren.⁶⁴ Ähnliches gilt natürlich auch für Akzidenzien. Es ist unmöglich, dass dasjenige, was ein Akzidens ist, kein Akzidens ist (*lā-‘arad*), während es als ein Akzidens existiert.⁶⁵ Außerdem kann – wie bereits angeklungen – in einem Atom nie ein Akzidens und gleichzeitig sein Gegenteil eintreffen. Dass es unveränderliche Grundstrukturen gibt, ist schließlich auch unbedingt notwendig, wenn man über die Welt und ihr Verhältnis zum Schöpfer irgendwelche positiven Aussagen machen will. Denn ansonsten müsste man sich auf die ḥanbalitische Position zurückziehen und jegliches Spekulieren vermeiden.⁶⁶ Wenn man nämlich die Allmacht Gottes weiterdenken würde, dann könnte Gott beispielsweise in einem Substrat eine bestimmte Eigenschaft als Resultat eines unkörperlichen Akzidens erschaffen und in einem anderen als körperliches kleinstes Teilchen. Oder er könnte Atome existieren lassen, die keine räumlich-zeitliche Bestimmung haben und somit an keinem Ort wären. Wir wären somit absolut hilflos in unserem Versuch die Welt und ihr Verhältnis zum Schöpfer zu beschreiben. Schließlich könnte dies auch dazu führen, dass man die Erschaffenheit der Welt nicht mehr damit beweisen könnte, dass in ihr die Atome nicht ohne temporal auf ein einziges Zeitalter limitierte Akzidenzien auskommen. So weit konnte man dann doch nicht gehen. Darum benötigt man als letzte Sinneinheiten – oder Axiome – Körper, Atome, Akzidenzien, die eben so sein müssen und nicht anders sein dürfen.

Zu diesen letzten Sinneinheiten zählt aber nicht die Existenz der Dinge als etwas Trennbares, irgendwie Fassbares. Denn auch wenn sie manchmal als ein

⁶³ Gardet, Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, S. 63-64.

⁶⁴ Ibn Fūrak, *Muğarrad*, S. 254,20: *Lā yağūzu an tūğada [l-ğawāhiru] bi-l-fā‘ili lā-mutaḥaiyizatan wa-lā-kā’inatan*.

⁶⁵ Zu diesen Elementen, die im occasionalistischen System der Aš'ariya eine gewisse Reststabilität begründen, vgl. Ibn Fūrak, *Muğarrad*, S. 254,12-20!

⁶⁶ Zur Opposition der Ḥanbaliya gegen die aš'arische Spekulation siehe Allard, „En quoi consiste l’opposition faite à al-Ash‘ari par ses contemporains hanbalites“!

separates Attribut beschrieben wird,⁶⁷ so ist doch die Existenz nichts als das Wesen des existenten Dinges selbst. Daher erschafft Gott die Dinge aus dem Nichts, indem Er ihnen all ihre Bestimmungen zuweist.⁶⁸ Er muss dies auch tun, da eine „Autoinduktion“ – ein sich aus dem Nichts heraus selbständig in die Existenz Setzen – der zeitlich entstandenen Dinge selbstverständlich nicht möglich ist.⁶⁹ Gott als der einzige aus dem eigenen Wesen heraus notwendigerweise Existente⁷⁰ ist daher der letzte notwendige Grund der Welt, die, als das nur Mögliche, auch gänzlich anders von Gott hätte geschaffen werden können.⁷¹ Die Möglichkeit in der Existenz der Geschöpfe wird auch umgekehrt herangezogen, um die Notwendigkeit der Existenz Gottes zu beweisen. Gott ist notwendigerweise existent, denn würde man seine Nichtexistenz annehmen, dann könnte das Mögliche nicht eintreten. Da man aber notwendigerweise weiß, dass das Mögliche eintreffen können muss – ansonsten wäre es ja nicht möglich sondern unmöglich –, weiß man auch um die Notwendigkeit der Existenz Gottes.⁷²

Hier wurde aber bereits der Grund der Trennung des Ewigen vom zeitlich Erschaffenen verlassen. Es geht hier mehr um die Dualität von Möglichkeit und Notwendigkeit. Diese Dualität in der Modalität der Existenz ist schließlich aber das entscheidende Element in der Sicht auf die Welt, die die islamischen Philosophen entwickelten, und die nun im nächsten Abschnitt behandelt werden soll.

⁶⁷So z.B. auch Ibn al-Bāqillānī, *Tamhīd*, S. 231,12-13, wo es heißt, dass der einen Schwärze viele verschiedene Attribute zukommen, darunter auch ihr Existent-Sein.

⁶⁸Vgl. al-Bağdādī, *Uṣūl*, S. 70-71 (z.B. S. 71,10: *Ḥalaqa Allāhu ‘azza wa-ġalla ‘š-šai’a lā min šai’in!*)

⁶⁹Vgl. dazu ar-Rāġib al-Iṣfahānī, *I’tiqādāt*, S. 50,12-51,1.

⁷⁰Ar-Rāġib al-Iṣfahānī, *I’tiqādāt*, S. 48,17-18.

⁷¹Vgl. al-Ġuwainī, *Aqīda*, S. 16,1-14!

⁷²Al-Ġuwainī, *Iršād*, S. 73,6-8.

Kapitel 4

Die Philosophen: die Existenz

Um das Konzept des *wuġūd* bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī adäquat einordnen zu können, ist es nun notwendig, die Diskussion, die die islamischen Philosophen dazu entwickelten, zumindest ein wenig zu entfalten. Dass ar-Rāzī stark von Ibn Sīnās (st. 1037 A.D.) Philosophie beeinflusst war, ist fast schon ein Allgemeinplatz. Es soll hier aber erneut keine grundlegende Analyse der Verwendung des und der Vorstellung von dem *wuġūd* bei den islamischen Philosophen folgen,¹ sondern ein Verweis auf einige wenige Punkte, die den starken Einfluss der Philosophie auf den *kalām* bei ar-Rāzī verdeutlichen sollen.

Das, was die Philosophen nun unter *wuġūd* verstanden, ist bereits Gegenstand einer längeren Diskussion sowohl in der philosophischen und theologischen Rezeption vor allem der Werke Ibn Sīnās als auch in der wissenschaftlichen Literatur. Im Zentrum stand oft das, was man die Trennung von Essenz und Existenz in der Philosophie Ibn Sīnās nennt. Ihm wurde vor allem vorgeworfen, seine Unterscheidung von Essenz und Existenz führe dazu, dass die Existenz in den existenten Dingen zu einem Akzidens würde, das zu den Essenzen hinzukommen müsste, wenn diese existierten, wie z.B. auch das Akzidens „Schwärze“ zu einem Ding hinzukommen muss, soll dieses Ding schwarz sein. Dass der *wuġūd* aber in der Philosophie Ibn Sīnās nicht ein solches Akzidens sein kann, ist mittlerweile in der Sekundärliteratur etabliert.² Bevor wir aber zu dieser Trennung von Essenz und Existenz kommen, müssen noch einige andere Punkte zum Verständnis des *wuġūd* bei den islamischen Philosophen kurz behandelt werden:

¹Zu verweisen ist hier vor allem auf Arbeiten, die sich mit dem Konzept *wuġūd* bei Ibn Sīnā befassen, z.B. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*; Rahman „Essence and Existence in Ibn Sīnā. The Myth and the Reality“; Morewedge, „Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's ‚Essence-Existence‘ Distinction“; ders. *The Metaphysica of Avicenna*; Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*.

²Siehe dazu vor allem Rahman „Essence and Existence in Avicenna“; ders., „Essence and Existence in Ibn Sīnā. The Myth and the Reality“; siehe auch Morewedge, „Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's ‚Essence-Existence‘ Distinction“; ders. „Greek Sources of Some Near Eastern Philosophies of Being and Existence“!

Da der *‘adam* (Nichtexistenz, Nichtsein, Nichts) für Ibn Sīnā ein abgeleitetes Konzept ist, da es quasi die Negativ-Seite des *wuǧūd* (Existenz, Sein) bezeichnet und somit nur im Rekurs auf diesen verstanden werden kann,³ soll zuerst das, was dieser *wuǧūd* genau meint, erörtert werden. Erst im Anschluss daran kann die Frage geklärt werden, was der *‘adam* „ist“, wie man diesen *‘adam* konzeptuell fassen – also wissen – kann. Es wurde bisher absichtlich vermieden, eine eindeutige Übersetzung der Termini *wuǧūd* und *‘adam* zu geben, denn anders als bei der bereits behandelten Mu‘tazila und der Aš‘arīya – wo *wuǧūd* als Existenz wiedergegeben wurde – verweigert sich der *wuǧūd* der Philosophen zunächst einer einheitlichen Übersetzung. Gerade darum ist es auch notwendig ein paar Worte über das, was dieses „Gegensatzpaar“ *wuǧūd* und *‘adam* meint, zu verlieren.

4.1 *wuǧūd*

Obwohl der *wuǧūd* also ein fundamentaler Begriff vor allem in Ibn Sīnās Philosophie ist, ist die Bedeutung, die er für die islamischen Philosophen besitzt, alles andere als leicht zu fassen. In den wissenschaftlichen Arbeiten zum *wuǧūd* bei den Philosophen werden generell zwei verschiedene Varianten der Übersetzung gegeben: „Sein“ und „Existenz“. *Mauǧūd* hieße dann „Seiendes“ oder „Existentes“. Eine oft zitierte Passage, in der Ibn Sīnā sich zum *wuǧūd* als Terminus äußert, findet sich im fünften Abschnitt der ersten Abhandlung der Metaphysik (der göttlichen Wissenschaft: *al-ilāhīyāt*) in seinem *aš-Šifā’* („Die Heilung“). Dort lesen wir, dass man einen Unterschied machen muss zwischen einem *wuǧūd ḥāṣṣ* – einem spezifischen *wuǧūd* – und einem *wuǧūd itbātī* – einem affirmativen *wuǧūd*. Der spezifische *wuǧūd* bezeichnet die Wahrheit eines Dinges. So kommt z.B. dem Dreieck die Wahrheit zu, ein Dreieck zu sein, und der Farbe Weiß kommt die Wahrheit zu, eben die Farbe Weiß zu sein (*li-’l-mutallati ḥaqīqatu annahu mutallatun wa-li-’l-bayādi ḥaqīqatu annahu bayāḍun*). Dieses Dreieck-Sein ist eben der einem Dreieck zukommende spezifische *wuǧūd*, den man vom affirmativen *wuǧūd* unterscheiden muss. Somit weist der Ausdruck *wuǧūd* auf viele verschiedene Bedeutungen hin, und eine davon bezeichnet eben die Wahrheit eines Dinges, „demgemäß dieses Ding ist“.⁴ Diese Wahrheit – dieser *wuǧūd ḥāṣṣ* – ist eben die Quiddität dieses Dinges.⁵

Der *wuǧūd* muss aber auch eine andere Bedeutung als die der Quiddität abdecken. Denn eine Aussage wie „die Wahrheit X ist entweder in den Einzeldingen oder in der Seele *mauǧūda*“ – oder leicht umformuliert: „die Wahrheit X hat *wuǧūd* als Einzelding oder als Konzept in der Seele“ – muss einen

³Dazu z.B. Faḥrī, „Mauḍū‘ al-ilāhīyāt ‘inda Ibn Sīnā wa-aslāfīhi“, S. 108.

⁴Ibn Sīnā, *Šifā’*. *Ilāhīyāt*, Bd. 1, S. 31,5-9: *Fa-inna lafza ’l-wuǧūdi yudallu bihi aiḍan ‘alā ma‘ānī (sic!) kaṭīratin, minhā ’l-ḥaqīqatu ’l-latī ‘alaihā ’š-šai’u*.

⁵Ibn Sīnā, *Šifā’*. *Ilāhīyāt*, Bd. 1, S. 31,10: *Li-kulli šai’in ḥaqīqatun ḥāṣṣatun hiya māḥīyatuhu*.

Sinn ergeben. Zwischen dem Subjekt dieses Satzes – die Wahrheit X, identifiziert mit dem spezifischen *wuǧūd* von X – und dem *wuǧūd* in der Satzaussage – „hat *wuǧūd*“ – muss es einen Unterschied geben, ansonsten wäre diese Aussage sinnlos und sie ließe sich wiedergeben als: „Die Wahrheit X hat die Wahrheit X“. Darum muss eben *wuǧūd* auch die Bedeutung von „Affirmation“ abdecken.⁶ *Wuǧūd* heißt somit mindestens zweierlei. Der *wuǧūd ḥāṣṣ* meint die spezifische Quiddität eines Dinges, der *wuǧūd itbātī* die Existenz als Einzelding oder als Konzept im Verstand. Der *wuǧūd* selbst muss, wenn man ihn als separates Konzept beibehalten will, somit etwas Übergeordnetes meinen, und nicht die simple Existenz. Allerdings tut uns Ibn Sīnā zumindest in seinen arabischen Werken nicht den Gefallen, beide Bedeutungen – dieses Übergeordnete einerseits und die Existenz andererseits – begrifflich eindeutig zu trennen, so dass hier *wuǧūd* mal eben dieses Übergeordnete meint und mal die Existenz. In seinem *Dāniš Nāma-i ‘alā’ī* ist es Ibn Sīnā dagegen möglich gewesen – so der Nachweis von Parviz Morewedge – durch die Verwendung des Persischen eine begriffliche Trennung zwischen „Sein“ (*ḥastī*) und „Existenz“ (*wuǧūd*) mehr oder minder explizit zu machen, eine Trennung, die er in seinen arabischen Werken nicht deutlich aufzeigen konnte, da er dort – so Morewedge – *wuǧūd* eben für beides verwendet.⁷ Gemäß dieser Unterscheidung von „Sein“ und „Existenz“ ist das Sein als allgemeinster Begriff allem begrifflich Fassbaren vorgeordnet, so dass alles, was man irgendwie benennen kann – sei es in sich selbst paradox und unmöglich – ein Sein hat, darum aber nicht quasi automatisch existiert. Während also nicht alles Seiende existieren muss – manches davon sogar unmöglich existieren kann –, muss umgekehrt aber alles Existente Sein haben.⁸ Daher „gibt“ es auch unmöglich existentes Seiendes, wie etwa runde Quadrate. Mit anderen Worten: Ein rundes Quadrat hat zwar Sein aber niemals Existenz – es hat niemals Existenz als ein rundes Quadrat in der Dingwelt. Angesichts der Konzeptualisierung des *‘adam* als absolut unbestimmbar,⁹ erscheint solch eine Einteilung im System Ibn Sīnās durchaus hilfreich. Denn wenn allem, was „erfassbar“ ist, ein Sein zukommt, *ist* alles, oder umgekehrt: Das Nichts „ist“ nicht. Alles, was wir gegenüber diesem Nichts bloß begrifflich erfassen können, *ist*. Es muss sich zumindest im Verstand realisieren können, dann nämlich, wenn der Mensch es bloß benennt. Wenn ich „rundes Quadrat“ denke, dann hat dies ein Sein, existiert aber nicht in der Dingwelt als ein rundes Quadrat, das ich irgendwo sehen könnte. Sein ist somit der abstraktere Begriff. Er weist nicht auf irgendetwas hin, sondern ist allem vorgeordnet. Aber trotz dieser höheren Stellung des *wuǧūd* im Sinne von Sein (*ḥastī*) – trotz dieser Meta-Position im Verhältnis zu allem anderen Positionierbaren – sind „Sein“ und „Existenz“ in der Philosophie Ibn Sīnās eng miteinander verknüpfte Konzepte. Denn alles, was ein Sein

⁶Ibn Sīnā, *Šifā’-Ilāhīyāt*, Bd. 1, S. 31,10-32,2.

⁷Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna*, S. 176-177.

⁸Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna*, S. 161, 162-163.

⁹Siehe Abschnitt 4.2!

hat – also buchstäblich überhaupt „alles“ –, kann auch existieren: Entweder als tatsächlich vorhandenes Ding, oder als rein mentales Konzept.

Angesichts dieser allgemeinsten Bedeutung des *wuǧūd* erarbeitet Morewedge folgende Einteilung des Seienden bei Ibn Sīnā. Danach gibt es

1. ein einziges notwendigerweise Existentes (Gott; existiert tatsächlich außerhalb des Verstandes),
2. individuelle, existierende erste Substanzen (z.B. ‘Amr, Zaid; existieren tatsächlich außerhalb des Verstandes),
3. eine unbestimmte Anzahl kontingenter *Essenzen*, die sich in zwei Gruppen teilen:
 - (a) kontingente *Essenzen*, die sich in ihren einzelnen Ausprägungen aktualisieren (z.B. Mensch, Pferd; können als Konzepte nur im Verstand existieren),
 - (b) nicht aktualisierbare kontingente, prinzipiell möglicherweise existente *Essenzen*, die sich aber in der besten aller möglichen Welten tatsächlich nie in Ausprägungen aktualisieren (z.B. Einhorn, Phönix; können als Konzepte nur im Verstand existieren),¹⁰
4. eine unbestimmte Anzahl von Konzepten, die der Verstand erfasst, die aber unmögliche *Essenzen* meinen (z.B. runde Quadrate; können als Konzepte nur im Verstand existieren).¹¹

Nach dieser Einteilung alles Seienden lassen sich zwei Oberkategorien bilden: Es gibt einerseits Seiendes, das als Einzelnes in der Dingwelt existiert (Punkte 1 und 2), und andererseits solches, das dies nicht tut und allein im Verstand als Vorstellung oder Konzept existieren kann (Punkte 3 und 4). Der ersten Kategorie – dem als Einzelding Existenten – mag man zustimmen. Aber einen davon unabhängigen eigenen Bereich seiender *Essenzen* anzunehmen (die zweite Kategorie), bereitet die Schwierigkeit, welche Realität man diesen seienden *Essenzen* zuzuordnen hat, und in welchem Verhältnis sie zu dem als Einzelding Existentem stehen sollen. Nun muss man aber – so Ibn Sīnā – solche *Essenzen* wie „Pferd“ als solches ohne eine jegliche weitere Bestimmung betrachten können. „Pferd“ ist zunächst nichts weiter als Pferd. Erst in einem

¹⁰Zu dieser Klasse von Seiendem siehe Black, „Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings“! Wenn sich auch der Status der Essenz „Einhorn“ oder „Phönix“ im System Ibn Sīnās offensichtlich nicht endgültig klären lässt, sind nach Blacks Ausführungen solche Konzepte wie eben Einhorn und Phönix eher der Gruppe der unmöglichen *Essenzen* zuzuordnen (Black, z.B. S. 428, 431). Eventuell fallen in diese Kategorie [3.(b)] eher solche Konzepte wie „siebeneckiges Haus“, die theoretisch existieren können und nicht reine Phantasmen sind.

¹¹Siehe Morewedge, „Greek Sources of Some Near Eastern Philosophies of Being and Existence“, S. 311-312!

zweiten Schritt, in dem man jenes betrachtet, was gewissermaßen zusätzlich zum Pferd qua Pferd hinzukommt, sagt man, dass es z.B. ein Begriff ist, der auf viele einzelne Pferde angewendet werden kann – Pferd als Allgemeinbegriff –, oder dass es ein spezifisches Pferd ist, das wir mit eigenen Sinnen wahrnehmen – Pferd als Einzelding.¹² Ibn Sīnā schreibt weiter:

Es ist möglich, „Lebewesen“ [*ḥayawān*] in seinem Wesen zu betrachten, auch wenn es zusammen mit anderen [Bestimmungen] verbunden ist, denn sein Wesen ist, wenn es [auch] mit anderem zusammen kommt, nichts weiter als sein Wesen. Sein Wesen kommt ihm zu aufgrund seines eigenen Wesens. Dass es [hingegen] zusammen mit anderem ist, ist eine Angelegenheit, die ihm akzidentell zukommt oder die irgendetwas ist, was seiner Natur notwendigerweise anhaftet, wie etwa das Lebewesen- oder das Mensch-Sein. Diese Betrachtung [also: das Lebewesen als Lebewesen] kommt in dem Sein [*fī 'l-wuġūdi*] vor dem Lebewesen, das ein Einzelding zusammen mit seinen Akzidenzien ist oder ein [im Verstande] existenter oder rationaler Allgemeinbegriff ist, und zwar so, wie etwas Einfaches vor dem Zusammengesetzten kommt, und so, wie der Teil vor dem Ganzen kommt. Mit diesem Sein [*bi-hādā 'l-wuġūdi*] ist es weder Gattung, noch Art, noch Einzelding, noch eines, noch vieles. Vielmehr ist es mit diesem Sein [*bi-hādā 'l-wuġūdi*] nichts weiter als Lebewesen oder Mensch.¹³

Den Wesen qua Wesen kommt also ein „Prä-Ding“- und „Prä-Allgemeinbegriff“-Sein zu. Sie *sind* noch vor irgendeiner weiteren Bestimmung. Dennoch können sie nie frei sein von solch einer weiteren Bestimmung: Sie sind z.B. immer entweder eines oder vieles, denn von beidem – Einheit und Pluralität – kann nichts gleichzeitig frei sein.¹⁴ Daher existieren die Wesen qua Wesen auch nicht als von allem abstrahierte Einzeldinge in der Dingwelt. Denn wenn das so wäre – wenn ein von allem abstrahiertes Wesen „unter der Bedingung, dass nichts weiteres ist“ als etwas Einzelnes existieren könnte –, dann müssten die platonischen Ideen als solche Einzeldinge existieren.¹⁵ Wesen als Wesen, ohne dass mit ihnen zusammen etwas Weiteres existiert, können sich aber z.B. im Verstand einstellen, quasi als Bild oder Vorstellung. Dann *sind*¹⁶ sie aber nicht mehr in der von allem abstrahierten Seinsweise der Wesen qua Wesen, sondern *existieren* als etwas sich im Verstand Einstellendes.

Diese Wesen als solche *sind* andererseits „in“ den Einzeldingen. Vielleicht besser: Sie sind „zusammen mit“ den weiteren Bestimmungen, die die Einzel-

¹²Siehe Ibn Sīnā, *Šifā' Ilāhīyāt*, Bd. 1, S. 196,6-15, S. 200,13-201,7!

¹³Ibn Sīnā, *Šifā' Ilāhīyāt*, Bd. 1, S. 201,8-13.

¹⁴Ibn Sīnā, *Šifā' Ilāhīyāt*, Bd. 1, S. 201,14-15. Zu diesen Ausführungen vgl. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, S. 77-83!

¹⁵Ibn Sīnā, *Šifā' Ilāhīyāt*, Bd. 1, S. 204,4-5.

¹⁶„*Sind*“ als Vollverb.

dinge ausmachen. Denn auch wenn das Lebewesen als solches in sich selbst *ist*, so erscheint es immer nur zusammen mit den Bedingungen, die ihm „von außen“ zukommen. Es ist somit nichts von diesen „anderen“ Bestimmungen eines existenten Dinges Separierbares. Wäre es etwas Separierbares und damit als ein Abstraktum Existentes, dann könnte es nicht mehr auf die vielen einzelnen Ausprägungen der Lebewesen angewendet werden. Denn dieses dann als etwas Separates existente Abstraktum wäre nicht mehr mit ihnen identisch. Das heißt: Das Lebewesen qua Lebewesen – auch wenn es in sich selbst immer von allem anderen frei ist – kann es nur zusammen mit den akzidentellen Bestimmungen geben, die die einzelnen tatsächlich existenten Lebewesen ausmachen.¹⁷ „Lebewesen“ – betrachtet zusammen mit den ihm zukommenden akzidentellen Bestimmungen – ist also das in der Welt vorfindbare Einzelding. „Lebewesen“, in sich selbst betrachtet, ist dagegen die Natur dieses Einzeldinges selbst. Und dem Sein dieser Natur kommt gegenüber der Existenz des Einzeldings jene Priorität zu, die eben dem Einfachen gegenüber dem Zusammengesetzten zukommt. Dieses Sein, z.B. eines Lebewesens qua Lebewesen, ist nun ein göttliches – möglicherweise metaphysisches (?) – Sein (*al-wuġūd al-ilāhī*), denn die Ursache seines Seins als Lebewesen ist die Fürsorge Gottes selbst (*‘ināyat Allāh ta‘ālā*).¹⁸

Wenn man nun das Verhältnis zwischen dem *wuġūd* als „Sein“ und dem als „Existenz“ in der Philosophie Ibn Sīnās zusammenfassen wollte, könnte man sagen, dass das Sein jenes ist, was das Wesen eines Dinges qua Wesen hat. Ein von allem abstrahiertes Wesen kann dagegen keine *Existenz* haben. Ein Wesen als solches existiert nicht. Dasjenige, dem Existenz zukommt, ist immer jenes, dem zusätzlich zu seinem Wesen-Sein notwendigerweise weitere Bestimmungen zukommen: Entweder ist es ein Einzelding – eine einzelne Ausprägung eines Wesens – oder ein rationales Konzept – und damit wiederum ein Ding, das zwar auf vieles angewandt werden kann, das aber in der Seele desjenigen existiert, der es sich einprägt. Ein Ding hat also immer *wuġūd* im Sinne von „Existenz“. Daher sind auch die Begriffe „Ding“ und *mauġūd* – *mauġūd* im Sinne von „existent“ – untrennbar miteinander verbunden (*mutalāzīmān*) und als solche absolut primäre und undefinierbare Konzepte.¹⁹ Nichts – kein Ding – kann, wie nun genauer dargelegt werden soll, frei sein von irgendeiner Existenz. Das heißt: Jedes Ding muss entweder als einzelne Ausprägung eines Wesens existieren oder als ein rationales Konzept im Verstand.

¹⁷Vgl. Rahman „Essence and Existence in Avicenna“, S. 10, 15! Dort argumentiert Rahman, dass für Ibn Sīnā Essenzen kein separierbarer *Teil* von Individuen sein können. Es gibt vielmehr ein Verhältnis zwischen einem existenten Ding und seiner Essenz, das Rahman „Ausprägung“ nennt: Ein existentes Einzelding ist eine Ausprägung einer bestimmten Essenz. Umgekehrt ist auch die Existenz kein separierbares Element eines existenten Dinges.

¹⁸Diese Ausführungen folgen Ibn Sīnā, *Šifā’ Ilāhīyāt*, Bd. 1, S. 204,2-205,2.

¹⁹Siehe dazu z.B. Muthreich, *Theoretische Grundlagen im Gottesbegriff bei Avicenna*, S. 53-54; Wisnovsky, „Avicenna and the Avicennian Tradition“, S. 108; Goichon, *La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sīnā*, S. 3-17! Siehe auch al-Ġazālī, *Maqāṣid*, S. 140-141!

4.2 ‘adam

Es wurde also festgestellt, dass für Ibn Sīnā Dinge immer – entweder in der Dingwelt oder im Verstand – existieren. Denn „Ding“ und „existent“ sind zwei voneinander untrennbare und dem Verstand primär eingeprägte Begriffe. Er muss keine Überlegungen anstellen, um sie zu erfassen.²⁰ Daher macht es für Ibn Sīnā keinen Sinn, Dinge in der Nichtexistenz zu affirmieren, wie ein Teil der Mu‘tazila dies tat.²¹ In der Nichtexistenz ist nichts. In der Dingwelt gibt es dagegen immer nur einzelne individuelle Ausprägungen der Essenzen. Was im Verstand existiert, sind die Konzepte, die der Mensch von den Dingen bildet. Nun sind Dinge also immer entweder in der Dingwelt oder im Verstand als Konzept vorzufinden.²² Anders kann man Dinge nicht denken. Umgekehrt heißt dies, dass Dinge nicht absolut nichtexistieren können. Denn sie sind immer auf eine der beiden Weisen existent: Es gibt keine absolut nichtexistenten Dinge. Denn sobald man sich irgendetwas als nichtexistent nur vorstellt, da existiert dieses Nichtexistente (das heißt in der Dingwelt nicht Vorfindbare) eben in unserem Verstand. Wenn wir dann zudem jemanden darüber unterrichten wollen, müssen wir es benennen, ihm also etwas Positives zusprechen. Ibn Sīnā schreibt dazu:

[...] Eine Nachricht erfolgt immer über ein Ding, das sich im Verstand realisiert. Über das absolut Nichtexistente²³ kann man keine positiven Aussagen machen. Und auch wenn man darüber eine negative Aussage macht, so lässt man ihm in irgendeiner Art und Weise eine Existenz im Verstand zukommen. Denn unsere Rede „es“ [*huwa*] beinhaltet einen Hinweis. Ein Hinweis auf etwas [absolut] Nichtexistentes, von dem es [auch] im Verstand in keinerlei Art und Weise eine Vorstellung gibt, ist unmöglich.²⁴

Darum ist Nichtexistenz immer nur eine *relative* Nichtexistenz.²⁵ Eben deshalb kann sie auch nur ein abgeleitetes Konzept sein, denn es ist uns absolut unmöglich, *etwas* in der absoluten Nichtexistenz zu halten.

Über das absolut Nichtexistente kann es also keine Information geben. Wie geschieht es aber, dass wir dann z.B. von irgendetwas wissen, dass es einmal existierte? Die Mu‘tazila führte ja die Formel von der Dinghaftigkeit

²⁰Craemer-Ruegenberg argumentiert, dass die Begriffe „Ding“ (*šai’*) und „existent“ (*mauğūd*) in Ibn Sīnās Philosophie logische Grundgrößen darstellen, ohne die es unmöglich wäre, wahre Sätze zu bilden. Craemer-Ruegenberg, „Enn est quod primum cadit in intellectu“ – Avicenna und Thomas von Aquin“, S. 136.

²¹Siehe oben Abschnitt 2.2.2!

²²Ibn Sīnā, *Šifā’ Ilāhīyāt*, Bd. 1, S. 32,3-5: „Die Bedeutung von ‚existent‘ haftet ihm [dem Ding] immer an, denn es ist entweder als Einzelding existent oder in der Vorstellung und dem Verstand existent. Wenn es nicht so wäre, dann wäre es kein Ding.“

²³Dasjenige also, das weder in der Dingwelt noch im Verstand existiert.

²⁴Ibn Sīnā, *Šifā’ Ilāhīyāt*, Bd. 1, S. 32,11-15.

²⁵Vgl. Muthreich, *Theoretische Grundlagen im Gottesbegriff bei Avicenna*, S. 55!

des Nichtexistenten ein, um genau diesem Problem zu entgehen. Ibn Sīnā geht einen anderen Weg: Wenn sich eine Bedeutung – also ein Wissensinhalt – in der Seele einstellt, ohne dass damit auf etwas in der Dingwelt hingewiesen wird – da es ja dort nicht existiert –, dann ist das Gewusste allein jenes, was in der Seele als Vorstellung existiert.²⁶ Es gibt da keine Verbindung (*nisba*), zu etwas außerhalb der Seele.²⁷ Im Gegensatz zur Mu‘tazila, die aus dem Nichtexistenten ein Ding machte, wenn es ein Objekt eines Wissens sein kann, setzt Ibn Sīnā also auch Nichtexistentes – das heißt solches, das nicht als Ding in der *Dingwelt* existiert – in die Existenz im *Verstand*. Er nimmt also einen Bereich rein rationaler Existenzen an. Demnach gibt es keine nichtexistenten Dinge sondern allenfalls in der Dingwelt nichtexistente Konzepte.

Der Ausgangspunkt dieses und des vorigen Abschnittes war der Versuch einer Annäherung an den Begriff des *wuġūd* in der Philosophie Ibn Sīnās. Es wurde festgestellt, dass Ibn Sīnā zwei Bedeutungen dieses Terminus annahm: Sein und Existenz. Das Sein ist dabei der übergeordnete Begriff. Alles hat Sein, nur manches Existenz. Sodann wurde festgestellt, dass eigentlich alles, was in Begriffe gefasst werden kann, auch Existenz haben kann, sei es als Einzelding in der Dingwelt, sei es als Konzept im Verstand. Die Frage stellt sich also, wozu man Sein von Existenz trennen muss, wenn eigentlich *alles* existiert und es „in“ der Nichtexistenz nichts gibt (Nichtexistenz ist quasi eine leere Menge; es gibt keine einzige Ausprägung, die in diese Kategorie fiel). Die Einführung eines Bereichs reinen Seins, dient nun vermutlich dazu, für die Trennung von Essenz und Existenz eine Basis zu legen. Kontingente Essenzen als solche haben ein Sein, darum aber noch nicht eine Existenz, *auch wenn* sie immer als konkretes Ding oder Konzept verwirklicht sind. Man kann sie nämlich als solche betrachten, ohne eine weitere Bestimmung (nämlich die ihrer Existenz) mit annehmen zu müssen. Diese Trennung von Essenz und Existenz ist – wie nun folgen wird – schließlich auch eine Basis, für den Gottesbegriff bei Ibn Sīnā.

4.3 Trennung von Essenz und Existenz

Einer der zentralen Punkte in der Philosophie Ibn Sīnās ist das, was man Trennung von Essenz – oder Quiddität (*māhīya*) – und Existenz nennt.²⁸ Kurz zusammengefasst ließe sich diese Trennung von Quiddität und Existenz folgendermaßen umschreiben: Die Existenz eines existenten Dinges ist im Verhältnis zu seiner Quiddität etwas – wie Goichon schreibt – „Extrinsisches“.²⁹ Sie gehört nicht zum Umfang dessen, was jener Anteil eines existenten Dinges meint, den man mit Quiddität bezeichnet. Jedes existente Ding ist sozusagen

²⁶ [...] *Kāna ‘l-ma‘lūmu nafsa mā fī ‘n-nafsi faqat [...] fa-lā ma‘lūma ġairuhu.*

²⁷ Ibn Sīnā, *Šifā‘. Ilāhīyāt*, Bd. 1, S. 33,12-15.

²⁸ Zur Trennung siehe z.B. Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna*, S. 178-186!

²⁹ Goichon, *La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sīnā*, S. 139.

„zusammengesetzt“ aus zwei Elementen: Aus der Quiddität dieses Dinges und der Existenz, die eben nicht „Teil“ dieser Quiddität ist.³⁰ Sicherlich ist der Grundgedanke dieser Trennung – wie Marmura schreibt – einfach zu verstehen: Wenn wir wissen, *was* ein Ding ist (wenn wir z.B. eine Antwort auf die Frage, was ein Dreieck ist, haben), wissen wir noch nicht, *ob* tatsächlich in der Dingwelt eines existiert (gibt es gerade in diesem Moment ein Dreieck in der Dingwelt?).³¹ Man muss aber trotzdem fragen, in welchem Verhältnis genau dieses Element „Existenz“ zur Quiddität steht. Goichon schreibt dazu relativ vorsichtig von der „Akzidentalität“ der Existenz,³² bzw. die Existenz sei eine „Art“ Akzidens im System Ibn Sīnās.³³ Ibn Rušd hatte diese Trennung hingegen klar damit erklärt, dass Ibn Sīnā die Existenz – fälschlicherweise, wie er meint – als eben ein Akzidens (*‘arad*) der existenten Quiddität verstanden habe und nicht als eine „Art“ Akzidens.³⁴ Schließlich gehörte damit die Existenz zu den zehn Kategorien.³⁵ Ibn Rušds Wortlaut ist somit eindeutig, denn seine Interpretation der Lehre Ibn Sīnās – dass Existenz ein *‘arad* sei – ist nicht anders zu verstehen als „Existenz ist ein Akzidens“. Offensichtlich machte er aber aus einem *‘aradī* (evtl. am besten wiederzugeben als „akzidentell“) oder einem *‘arid* (vielleicht am besten: „Etwas, was etwas anderem zukommt oder zustößt“) ein *‘arad*: „Akzidens“ – was den Sachverhalt nicht genau trifft.³⁶ Selbst al-Ġazālī schreibt in seiner Darstellung der Lehren der Philosophen (den *Maqāṣid al-falāsifa*; „Die Absichten der Philosophen“) nichts von einem Akzidens Existenz. In den *Maqāṣid* liest man, dass für die Philosophen die Existenz „ein Ausdruck für etwas ist, was der Quiddität zukommt“ (*‘ibaratun ‘an ‘aridīn li-‘l-māhīyati*),³⁷ oder dass für sie Gottes Existenz eben seine Quiddität ist, denn wäre sie etwas anderes als Er, dann wäre sie etwas Akzidentelles zur Quiddität Gottes (*‘aradīyan lahā*) und nicht mehr notwendig.³⁸ Insbesondere diese zweite Stelle legt nahe, dass die Akzidentalität der Existenz nicht Ausdruck eines ontologisch fassbaren Elements „Existenz“ ist. Wenn nämlich in Gott die Existenz nichts Akzidentelles ist, dann meint dies, dass sie notwendig ist. Umgekehrt weist die Akzidentalität der Existenz in den kontingenten Dingen auf ihre Nichtnotwendigkeit hin: Wenn die Existenz akzidentell zu einer Quiddität in einem existenten Ding hinzukommt, dann

³⁰Die Anführungszeichen in „zusammengesetzt“ und „Teil“ sollen anzeigen, dass es sich für Ibn Sīnā nicht um eine Zusammensetzung von zwei ontologisch voneinander trennbaren Entitäten handelt. Diese Zusammensetzung meint eher, dass in den existenten kontingenten Dingen verschiedene Aspekte unabhängig voneinander betrachtet werden können.

³¹Marmura, „Medieval Islamic Philosophy and the Classical Tradition“, S. 26.

³²Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, S. 16.

³³Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, S. 142.

³⁴Ibn Rušd, *Tahāfut at-tahāfut*, z.B. Bd. 2, S. 610,17.

³⁵Ibn Rušd, *Tahāfut at-tahāfut*, z.B. Bd. 2, S. 483,9-12.

³⁶Vgl. Burrell, „Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy“, S. 63-64!

³⁷Al-Ġazālī, *Maqāṣid*, S. 211,14-15. Van den Bergh interpretiert dieses *‘arid* in seiner Bearbeitung des *Tahāfut at-tahāfut* ebenfalls als Akzidens. Siehe Ibn Rušd, *Averroes' Tahāfut al-Tahāfut*, Bd. 2, S. 136, Anm. 236.2!

³⁸Al-Ġazālī, *Maqāṣid*, S. 182,2-3.

meint dies also, dass diese Quiddität aus seiner eigenen Beschaffenheit heraus nicht notwendigerweise existiert. Diese existente Quiddität benötigt für seine Existenz also eine Ursache.³⁹ Im *Tahāfut al-falāsifa* wird dies deutlicher. Al-Ġazālī schreibt dort, die Philosophen meinten, dass die Existenz in allem außer Gott zur Quiddität hinzukommt (*al-wuġūdu muḍāfun ilā 'l-māhīyati*). Sie kommt entweder notwendigerweise (*lāziman*) zur Quiddität hinzu – wie im Falle der immer existenten Himmel –, oder indem sie der Quiddität möglicherweise zustößt (*'āriḍan*), und zwar nachdem die Quiddität nicht war – also nicht existierte – wie im Falle der Quiddität „Mensch“ in Zaid und 'Amr und der Quidditäten der Akzidenzien und der zeitlich entstandenen Formen.⁴⁰ Al-Ġazālī verstand die Lehre der Philosophen demnach nicht so, dass diese aus der Existenz ein Akzidens machten. Denn erstens ist die Existenz selbst in den Akzidenzien etwas, was ihnen „zustößt“. Sie ist kein Akzidens eines Akzidens. Und zweitens erscheint die Existenz in den ewig existenten Dingen, wie etwa den Himmeln, als etwas notwendigerweise Hinzukommendes (quasi ein *muḍāf lāziman*). Allein in den zeitlich entstandenen Dingen ist sie etwas nur möglicherweise Hinzukommendes (quasi ein *muḍāf 'āriḍan*). Nach dieser Darstellung könnte man also die Existenz als *'āriḍ* als die Existenz der zeitlich entstandenen Dinge verstehen, während sie als *lāzim* die Existenz der ewig existenten, aber dennoch kontingenten Dinge ist. In beiden Fällen kommt sie aber zur Quiddität „hinzu“, das heißt: Sie gehört nicht in den Bereich dessen, was die jeweilige Quiddität umfasst.

Das Konzept der Trennung von Essenz und Existenz in Ibn Sīnās Philosophie ist bereits mehrfach untersucht worden. Möglicherweise sind die Wurzeln für die Distinktion bereits bei al-Kindī⁴¹ zu finden.⁴² Sie selbst findet sich vermutlich schon bei al-Fārābī. In dem *Kitāb al-Fuṣūṣ* („Das Buch der Gemmen“)⁴³ beginnt dieser mit einer ähnlichen Distinktion, die sich aber letztlich

³⁹Vgl. al-Ġazālī, *Maqāṣid*, S. 46-47! Dort liest man S. 46,15-16: „Das Akzidentelle [*al-'araḍī*] ist etwas Verursachtes. Denn es ist möglich zu sagen ‚Was machte den ‚Menschen‘,existent‘?‘ [Diese] Frage ist zulässig.“ Mit anderen Worten: Dass ein Mensch existent ist, ist zum einen etwas Verursachtes und zum anderen etwas Akzidentelles. Vgl. auch Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, S. 77-83; auch Rahman, „Essence and Existence in Ibn Sīnā. The Myth and the Reality“, S. 13!

⁴⁰Al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, S. 120,20-25: *Fa-'l-wuġūdu muḍāfun ilā 'l-māhīyati sawā'an kāna lāziman bi-ḥaiṭu lā takūnu tilka 'l-māhīyatu illā mauġūḍatan ka-'s-samā'i au 'āriḍan ba'da mā lam yakun ka-māhīyati 'l-insānīyati min Zaidin wa-'Amrin wa-māhīyati 'l-'rāḍi wa-'ṣ-suwari 'l-ḥādīṭati*.

⁴¹Al-Kindī stirbt vermutlich in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung.

⁴²Siehe hierzu Adamson, „Before Essence and Existence: al-Kindī's Conception of Being“! Die Ursprünge dieser Trennung lassen sich, wie Wisnovsky betont, schließlich auch auf die Diskussion zu den Begriffen „Ding“ und „existent“ im *kalām* zurückführen. Siehe dazu Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, S. 145-160!

⁴³Der Autor der *Fuṣūṣ* ist allerdings nicht zweifelsfrei nachzuweisen. Siehe dazu Pines, „Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al-Fusus fi'l-hikma: Quelques données du problème“, S. 121-124!

auf die Trennung von Essenz und Existenz zurückführen lässt: Die Dinge, die vor uns liegen, haben alle eine Quiddität (*māhīya*) und eine „Ipseität“ (*huwīya*). Die *huwīya* gibt jene Tatsache eines existenten Dinges an, dass es es selbst ist, als es selbst existiert.⁴⁴ Die Quiddität und die *huwīya* sind nun, so al-Fārābī, weder miteinander identisch noch gehört die Quiddität zum Umfang der *huwīya*. Wären sie identisch, dann müsste man, immer wenn man die Quiddität „Mensch“ denkt, auch seine Aktualisierung als ein Individuum und seine Existenz mitdenken. Umgekehrt gehört auch die *huwīya* nicht zum Umfang der Quiddität, denn dann wäre auch hier diese *huwīya*, quasi die Tatsache der Realisierung des Dinges als etwas mit sich selbst Identisches, immer mitzudenken, wenn man nur seine Quiddität denken wollte. Man könnte nie Quidditäten gesondert von ihrer Existenz denken. Somit gehören die Existenz und die Ipseität der existenten Dinge nicht zu den inneren Bestandteilen der Dinge (*muqawwimāt*), vielmehr zu dem, was ihnen notwendig „von außen“ zukommt (*fa-huwa mina 'l-awāridi 'l-lāzimati*).⁴⁵ Die Existenz, so al-Fārābī weiter, gehört auch nicht zu dem, was die Dinge aus der Tatsache heraus, dass sie eben diese Dinge sind, notwendigerweise folgen lassen. Dies ist immer so bei jenen Dingen, deren Existenz etwas anderes ist als ihre Quiddität.⁴⁶ In diesen Fällen muss den existenten Dingen ihre Ipseität von etwas Drittem verliehen werden. Und da es – so muss man hinzufügen – keine endlose Kette von Ursachen geben kann, muss der erste Grund aller Dinge etwas sein, dessen Quiddität sich nicht von seiner Ipseität unterscheidet.⁴⁷

Auf die Details in der Konzeptualisierung der Existenz bei al-Fārābī soll hier nicht weiter eingegangen werden.⁴⁸ Aus dem bereits Beschriebenen werden die Grundelemente der Trennung von Essenz und Existenz, die sich bei Ibn Sīnā wiederfinden lassen, deutlich. Bei diesem kommt diese Trennung zur vollen Entfaltung. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Existenz für Ibn Sīnā aber kein „reales“ Element eines existenten Dinges ist. Bei der Trennung von Existenz und Essenz handelt es sich – wie z.B. Rahman,⁴⁹ Shehadi⁵⁰ und Morewedge⁵¹ betonen – vielmehr um eine „logische“ Trennung beider: Existenz gehört nicht zu dem, was z.B. Mensch *definiert*. Mensch qua Mensch – die Essenz oder Quiddität „Mensch“ – ist absolut abstrahiert von jeglicher weiteren Bestimmung. Sogar die Tatsache, dass das Mensch-Sein auf viele Individuen zutrifft – das heißt, dass es viele Ausprägungen der Essenz „Mensch“ gibt –, ist bereits ein Schritt über die absolute Abstraktion hinaus. Denn hier

⁴⁴Zum Begriff *huwīya* bei al-Fārābī vgl. EI², s.v. „Huwiyya“!

⁴⁵Al-Fārābī, *Fuṣūṣ*, S. 2,2-11.

⁴⁶Al-Fārābī, *Fuṣūṣ*, S. 3,9-10: *Fa-lā yakūnu 'l-wuḡūdu mim mā taqtadīhi 'l-māhīyatu fīmā wuḡūduhu ġairu māhīyatīhi bi-waḡhin mina 'l-wuḡūhi*.

⁴⁷Al-Fārābī, *Fuṣūṣ*, S. 3,14.

⁴⁸Siehe dazu z.B. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, S. 45-69! Siehe auch Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, S. 150-153!

⁴⁹So z.B. Rahman in seinem „Essence and Existence in Avicenna“.

⁵⁰Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, S. 78-80.

⁵¹Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna*, S. 180.

wird „Mensch“ in einer universalen Art und Weise gedacht. In sich selbst aber ist Mensch qua Mensch für Ibn Sīnā, wie bereits erläutert wurde, weder universal noch partikular. Darum gehört dann in einer begrifflich-logischen Analyse auch die Existenz eben nicht zu dem, was die Quiddität „Mensch“ bezeichnet.⁵² Die Trennung von Existenz und Essenz besteht also auf der logischen Ebene. Bei der Analyse existenter Dinge habe Ibn Sīnā – so z.B. Shehadi, Morewedge und Rahman – die Existenz dagegen immer impliziert.⁵³ Wenn man hier von der Akzidentalität der Existenz spricht, dann in dem Sinne, dass die existenten Dinge – bis auf einen Einzigen – nicht notwendigerweise existieren.⁵⁴ Trotz des Status der Quidditäten als etwas von jedweder weiteren Bestimmung – sei es in Konkreta oder als Allgemeinbegriff – zu Abstrahierendes haben die Quidditäten demnach keine von ihren Ausprägungen, das heißt etwa von den tatsächlich existenten Menschen, unabhängige Existenz.⁵⁵ Existenz kommt immer nur den einzelnen Ausprägungen der Essenzen, quasi den ersten Substanzen, zu.⁵⁶

4.4 Gott als reiner *Wuḡūd*

Die Trennung von Essenz und Existenz diene nicht nur der Analyse der Bestandteile der Welt. Sie wurde von Ibn Sīnā schließlich dazu benutzt, Gottes Existenz zu beweisen und Seine absolute Einheit konzeptuell zu fassen. Da – wie gerade beschrieben – die Existenz von den Quidditäten der kontingenten Dinge zu trennen ist, muss es etwas geben, das die existenten Dinge existieren lässt. Mit anderen Worten: den Quidditäten, die als solche nicht in sich die Existenz „mittragen“, Existenz verleiht. Jedes existente kontingente Ding benötigt also eine Existenzursache, die dieses Ding notwendig macht, das heißt notwendigerweise existieren lässt. Wenn alles Existente eine Ursache benötigt, um zu existieren, muss es schließlich aber eine „Urursache“ geben, die nicht

⁵²Vgl. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, S. 77-80! Siehe auch Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna*, S. 181! Wisnovsky betont daher, dass Quidditäten zumindest ein logischer Vorrang vor der Existenz zukommt. Siehe Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, insbesondere S. 178-179; Wisnovsky, „Avicenna and the Avicennian Tradition“, S. 108-110!

⁵³Z.B. Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna*, S. 185.

⁵⁴Siehe oben S. 49! Siehe ferner Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, S. 83; Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna*, S. 181; Rahman, „Essence and Existence in Ibn Sīnā. The Myth and the Reality“, z.B. S. 6!

⁵⁵Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, S. 80. Siehe oben S. 45!

⁵⁶Pessin beschreibt daher Rahmans und Morewedges Analysen als eine „aristotelische Verteidigung“. Ibn Sīnā werde hier als ein Philosoph beschrieben, dessen Konzept des Seins den aristotelischen Kategorien folgt, in denen allein die ersten Substanzen die Loci der Existenz sind. Es werde sozusagen das betont oder wiederhergestellt, was aristotelisch in Ibn Sīnās Metaphysik sei. Darüber hinaus interpretiert sie die Trennung von Essenz und Existenz als ein Element in einer neuplatonischen Methodologie des Rückgangs des Menschen zum Ureinen. Vgl. Pessin, „Proclean ‘Remaining’ and Avicenna on Existence as Accident. Neoplatonic Methodology and a Defense of ‘Pre-Existing’ Essences“!

wiederum verursacht sein darf. Diese erste Ursache von allem ist schließlich Gott.⁵⁷ Der Grund dafür, dass alles außer Gott einer Existenzursache bedarf, ist nach diesem Schema eben die Tatsache, dass alle Quidditäten – außer Gott – als die Quidditäten, die sie sind, ihre eigene Existenz nicht enthalten und nicht aus sich selbst heraus notwendig machen. Mit anderen Worten, alles Existente, außer der ersten Ursache, hat mindestens zwei Aspekte – Quiddität *und* Existenz –, trägt mithin eine Art Pluralität in sich und ist somit eine „Komposition“. Und da jede „Komposition“ etwas benötigt, was sie „komponiert“, ist alles außer dem einen absolut Einen verursacht. Dieses Eine muss aus sich selbst heraus notwendigerweise existieren, denn es kann keine endlose Kette von Ursachen geben. Somit lässt sich alles Existente in eine der zwei Kategorien einordnen: Entweder ist es aus sich selbst heraus notwendigerweise existent (*wāğibu 'l-wuğūdi bi-dātihī*) oder es existiert aufgrund einer Ursache, die es existieren lässt. Im zweiten Fall wäre das Existente notwendig durch etwas anderes und aus seinem eigenen Wesen heraus nur möglicherweise existent (*mumkinu 'l-wuğūdi bi-dātihī*).⁵⁸ Um nun jede Komposition in Gott und damit eine Verursachung zu verhindern, muss Gott schließlich absolut abstrahierte Existenz sein, das heißt „nur“ Existenz. Mit anderen Worten: Gott ist das einzige Seiende, dessen Quiddität reine *Annīya* – reine Existenz – ist,⁵⁹ reiner abstrahierter *Wuğūd*.⁶⁰ Dass Gott absolut unzusammengesetzt ist, drückt sich z.B. auch dadurch aus, dass Ibn Sīnā Ihn als „Rand“ (*taraf*) – quasi als letzten Punkt – einer Kette von Ursache und Verursachtem bezeichnet. In seinen *al-Isārāt wa-'t-tanbīhāt* schreibt er:

Für jede geordnete Kette – sei sie endlich oder unendlich – aus Ursachen und Verursachtem wird deutlich, dass sie, wenn sie nur aus Verursachtem besteht, einer äußeren Ursache bedarf. Jedoch muss sie mit ihr [der Ursache] am Rande verbunden sein. Somit wird deutlich, dass, wenn es in der Kette etwas gibt, das nicht verursacht ist, dies der Rand und das Ende sein muss. Somit endet eine jede Kette bei dem aus seinem eigenen Wesen heraus notwendigerweise Existenten.⁶¹

⁵⁷Siehe hierzu z.B. Watt und Marmura, *Der Islam. Band II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*, S. 358-359!

⁵⁸Siehe z.B. Wisnovsky, „Avicenna and the Avicennian Tradition“, S. 114-115!

⁵⁹Ibn Sīnā, *Šifā'. Ilāhīyāt*, Bd. 2, S. 344,10: *Lā māhīyata lahu ġairu 'l-annīyati*. Siehe auch *Šifā'. Ilāhīyāt*, Bd. 2, S. 347,4-9! Zum Terminus *Annīya* siehe EI², s.v. „Anniyya“!

⁶⁰Ibn Sīnā, *Šifā'. Ilāhīyāt*, Bd. 2, S. 437,10-11: *Fa-huwa muğarradu 'l-wuğūdi bi-šarṭi salbi 'l-'adami wa-sā'iri 'l-auṣāfi 'anhu*: „Er ist reiner *Wuğūd* unter der Bedingung, dass die Nichtexistenz und die anderen Beschreibungen von Ihm abgezogen werden“. Al-Gazālī schreibt in den *Maqāšid*, S. 211,13: „Seine Existenz [*wuğūduhu*] ist nicht von seiner Quiddität verschieden. Vielmehr ist es notwendig, dass sich Seine Existenz [*annīyatuhu*] und seine Quiddität vereinigen.“ Zur Lösung des Problems, dass somit Gott als etwas absolut „Entleertes“ betrachtet werden könnte, siehe Rosheger, „Is God a 'What'? Avicenna, William of Auvergne, and Aquinas on the Divine Essence“, S. 278-286!

⁶¹Ibn Sīnā, *Isārāt*, Bd. 3-4, S. 455,2-6.

Wenn man aber Gott als reine Existenz betrachtet, stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis Er – als die reinste Existenz, die Er ist – zur Existenz der kontingenten Dinge steht. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī argumentierte beispielsweise gegen diese These der Philosophen damit, dass, wenn Gott tatsächlich nur Existenz wäre, man Ihn mit der Existenz seiner Geschöpfe identifizieren müsste.⁶² In seiner Verteidigung der Philosophie Ibn Sīnās weist der schiitische Philosoph Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (st. 1274 A.D.), darauf hin, dass ar-Rāzī in seiner Kritik irrte, da ihm die Bedeutung der analog gebrauchten Begriffe (*al-wuqū‘ bi-’t-taškīk*) nicht bekannt gewesen sei. Der Begriff *wuḡūd* werde nämlich weder äquivok noch univok gebraucht. Er sei vielmehr ein analoger Ausdruck.⁶³ Er weise zwar auf eine in allem, was *wuḡūd* habe, gemeinsame Bedeutung hin. Diese Bedeutung sei aber nicht gänzlich einheitlich sondern unterschiedlich. Die Unterschiede in den Bedeutungen analoger Begriffe lassen sich – so aṭ-Ṭūsī weiter – in drei Kategorien fassen:

1. Eine Unterschiedlichkeit, die sich in einem Vorher und Nachher konstituiert: Beispielsweise wird der Begriff „miteinander verbunden“ (*muttaṣil*) zuerst von dem (mathematischen) Maß und erst danach von dem Körper, dem ein solches Maß zukommt, ausgesagt.
2. Eine Unterschiedlichkeit des Vorranges (*bi-’l-awwalīyati wa-’adamihā*): Man sagt z.B. Einheit von dem aus, was nicht teilbar ist, gleichzeitig aber auch von dem, was zwar in einer Hinsicht eine Einheit konstituiert, in einer anderen aber in einzelne Bestandteile aufgeteilt werden kann.
3. Eine Unterschiedlichkeit des Mehr und Weniger: „Weiß“ wendet man z.B. sowohl bei dem weißeren Schnee als auch bei dem nicht mehr ganz so reinen Weiß des Elfenbeins an.

Solche analogen Begriffe weisen nun auf eine einheitliche Bedeutung hin, die aber von Vielem in einer unterschiedlichen Weise ausgesagt wird. Diese Begriffe stellen keine Quidditäten dar, denn Quidditäten können nie unterschiedlich sein.⁶⁴ Sie sind vielmehr etwas, was den konkreten Ausprägungen – und allein diese sind es, die existieren – akzidentell „von außen“ zukommt. Die Farbe Weiß sagt man z.B. zwar vom „Schnee-Weiß“ und dem „Elfenbein-Weiß“ aus. Darum weist aber der Ausdruck „Weiß“ selbst auf keine separate Quiddität hin. In der unendlichen Palette der Farben kann man nämlich Gruppen bilden und diesen Gruppen Namen zuordnen, wie z.B. eben „Weiß“. Diese Bedeutung „Weiß“ ist aber gewissermaßen eine künstliche Schöpfung unsererseits und kein konstituierendes Element (*muqawwim*) aller Farben, die unter diese Kategorie fallen. Genau das gleiche treffe – so aṭ-Ṭūsī – auf die Existenz zu. Die Existenz

⁶²Siehe unten S. 109!

⁶³Zum Gebrauch der Begriffe „univok“, „äquivok“ und „analog“ im philosophischen Kontext vgl. Coreth, *Grundriss der Metaphysik*, S. 65-68!

⁶⁴Dazu dass ar-Rāzī selbst die Existenz als eine Quiddität betrachtete, siehe unten Abschnitt 6.4.1!

Gottes und die der Geschöpfe ist gemäß aller drei Kategorien analog. Darum meinen die von Gott ausgesagte Existenz – die ja Seine ureigenste Quiddität selbst ist – und die Existenz der kontingenten Dinge nicht exakt das Gleiche.⁶⁵

Ob aṭ-Ṭūsī Verteidigung im Sinne Ibn Sīnās war, kann hier nicht geklärt werden. Sie bietet aber tatsächlich eine elegante Lösungsmöglichkeit. Ferner ist es fraglich, ob ar-Rāzī dieser Weg aufgrund seiner Unkenntnis des Gebrauchs analoger Begriffe verborgen blieb. Zu vermuten ist eher, dass er den Weg des Philosophen aufgrund seiner aš‘aristischen Neigung nicht gehen konnte. Schließlich verbanden die islamischen Philosophen das Konzept eines Gottes, der reinste Existenz ist, mit dem Konzept der Emanation. Sie entzogen Gott gewissermaßen den freien Willen und Seine aktive Schöpfung, so jedenfalls die aš‘aristische Kritik. Dennoch übte das Konzept einer von der Quiddität zu trennenden Existenz auf die Aš‘arīya eine enorme Anziehungskraft aus. Offenbar war es dazu geeignet, einige Schwächen des Systems der Aš‘ariten zu beheben. So wird der *wuǰūd* bei ar-Rāzī, aber auch bei den beiden Autoren, die im folgenden Kapitel behandelt werden sollen, zu einem zentralen Punkt bei der Verwendung des philosophischen Vokabulars und der Integration von Teilen des philosophischen Systems in einen aš‘aristischen Rahmen.

⁶⁵ Aṭ-Ṭūsī, *Šarḥ al-išārāt*, Teil 1, S. 201,14-202,6 (innerer Text).

Kapitel 5

Zwei Lösungsversuche

In diesem Abschnitt sollen zwei Autoren des 11. und 12. Jahrhunderts – al-Ġazālī und aš-Šahrastānī – und ihre Konzepte von der Existenz kurz behandelt werden. Das, was beide miteinander verbindet, ist ihr Versuch einer Integration mehrerer Systeme in ein einziges. Beide Autoren haben enge Bindungen an den aš‘aristischen *kalām*, aber beide führten in ihre Theologie Elemente ein, die jenseits des Aš‘aritentums verankert sind. Es ist infolgedessen nicht wirklich klar, ob man sie noch als Aš‘ariten bezeichnen kann, denn die Wege, die sie neu beschritten, führten sie in vielen Punkten über das hinaus, was man als „typisch aš‘aristisch“ bezeichnen könnte. Al-Ġazālī integrierte vor allem philosophische, aber auch sufische Elemente in seine Werke, aš-Šahrastānī eher ismā‘ilitische. Was nun folgen soll, ist eine kurze Analyse einiger mit dem Konzept der Existenz zusammenhängender Punkte in ihrem jeweiligen System. Die Notwendigkeit, auf beide Autoren einzugehen, ergibt sich – trotz des Problems ihrer Einordnung – aus ihrer innovativen Behandlung des Themenkomplexes „Existenz“. Denn im Vergleich zu den älteren aš‘aristischen Autoren entwickelten beide – vermutlich gerade aufgrund der Synthese verschiedener Systeme – eine ausgefeilte Diskussion um diesen Begriff. Weiterhin lassen sich einige Punkte der von ihnen erarbeiteten Konzepte ebenfalls bei ar-Rāzī nachweisen, auch wenn dieser nicht auf al-Ġazālī und aš-Šahrastānī verweist, sondern beide stillschweigend zu übergehen versucht.

Vorweg aber noch einige Vorbemerkungen! In zweierlei Hinsicht scheint das System der Aš‘arīya Probleme heraufzubeschwören. Zum einen betrachtet es, dadurch dass alles in der Welt unmittelbar von Gott und nur von Gott abhängig gemacht wird, die Schöpfung eigentlich als bloße Hülle von marionettenhafter Existenz. Die Taten der Menschen werden dadurch zu bloßen Zeichen einer Auserwähltheit oder Verdammung, die sie nicht selbst zu verantworten haben. Gott wird zu einem willkürlich handelnden Schöpfer, der den Menschen durch Seine Offenbarung Befehle erteilt, die *sie* gar nicht ausführen können. Er kann daher, wenn es Ihm beliebt, dem Menschen Lasten aufladen, die dieser gar nicht tragen kann, was im Übrigen in klarem Widerspruch steht

zu Koran 2,286, wo es heißt, dass Gott von niemand mehr verlange, als er zu leisten vermag. Diese Belastung mit Unmöglichem zeige sich – so auch al-Ġazālī im *Ihyā'* – z.B. daran, dass Abū Ġahl, einer der ärgsten Widersacher des Propheten, keinerlei Möglichkeit gehabt habe, sich Gott und Seinem Propheten *nicht* zu widersetzen. Jener Abū Ġahl sei zum Unglauben verdammt gewesen, denn Gott habe dem Propheten mitgeteilt,¹ dass Abū Ġahl, ihm – dem Propheten – nicht glauben würde. Gleichzeitig erging an Muḥammad aber auch der Auftrag, jenem Abū Ġahl zu befehlen, an die Botschaft Gottes zu glauben. Würde Abū Ġahl dem Propheten glauben, müsste er also glauben, dass er dem Propheten nie glauben wird, was ihm natürlich nicht möglich sein kann.² Abū Ġahl war von Gott also mit etwas belastet worden, dass er selbst nie hätte tragen können.

Zum anderen hat es die Aš'arīya dadurch, dass sie es zu einem Prinzip machte, dass Gott der absolut Gute, Freigiebige, Gerechte usw. ist – und zwar durch eine Güte, Freigiebigkeit und Gerechtigkeit, die wir nicht fassen können, da sie jenseits der Prinzipien der Schöpfung stehen –, unmöglich gemacht, über Gott überhaupt etwas auszusagen, das Ihn in ein Verhältnis zur Schöpfung setzt. Denn all Seine Attribute und Sein Wesen sind von der Schöpfung getrennt, sie haben mit ihr eigentlich nicht mehr viel zu tun. Wenn Er in einer absoluten Weise per se gerecht, gütig, wissend usw. ist: Welche Rolle spielt dabei die Schöpfung? Es entsteht der Eindruck, dass die Aš'arīya Gott zu etwas absolut Unerfahbarem macht, so wie Er es für die Mu'tazila ja auch war – nur eben in einer anderen Hinsicht.

Die Wege, die das Sunnitentum aus diesem doppelten Dilemma beschritt, führten es einerseits zur Inkorporation sufischen Gedankenguts – womit Gott wieder für den Menschen erfahrbar wurde –, und zum anderen dazu, das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf zueinander durch die Aneignung philosophischer Konzepte zu überdenken. Gott und Schöpfung mussten wieder in eine vernünftige Beziehung gebracht werden. Ein Pionier auf beiden Wegen war Abū Ḥāmid al-Ġazālī.

5.1 Al-Ġazālī

In seinem *Creation and the Cosmic System* weist Richard Frank darauf hin, dass al-Ġazālī (st. 1111 A.D.) die radikale Abhängigkeit der Welt von Gott, welche die Aš'arīya noch propagierte, aufgab, um zu einer Sichtweise vorzudringen, in der die Welt als ein System von miteinander verbundener Entitäten begriffen wird.³ Die Dinge laufen danach nicht gemäß einem in jedem Moment

¹Abū Ġahl kommt allerdings im Koran nicht vor. Dort wird in der kurzen Sure 111 aber Abū Lahab und dessen Frau die Hölle versprochen. In seinem Kommentar nennt ar-Rāzī dementsprechend Abū Lahab als denjenigen, dem auferlegt wurde zu glauben, dass er nicht glauben wird. Ar-Rāzī, *Mafātīḥ*, Bd. 7, S. 152,10-12 (Kommentar zu Koran 2,286).

²Siehe al-Ġazālī, *Ihyā'*, Bd. 1, (*Kitāb Qawā'id al-'aqā'id*), S. 117,14-18!

³Frank, *Creation and the Cosmic System*, z.B. S. 18.

durch Gott veränderbaren „momentanen“ Willen ab, sondern gemäß einem Plan, den Gott in der anfangslosen Urewigkeit bestimmt hat und in den Er nicht willkürlich eingreifen kann. Somit haben die Dinge eine ihnen von Gott vorherbestimmte eigene „Natur“, eine Regelhaftigkeit ihres Auftretens.⁴ In dem Akt der Vorherbestimmung, der Festsetzung des Verlaufs der Welt ist Gott außerdem nicht ganz frei. Denn die Welt, die Er bestimmt, muss der besten aller möglichen Welten entsprechen, und jedes Abweichen von dieser Ordnung würde in mehr Übel enden als es in der aktuellen Welt gibt. Dies würde wiederum gegen Gottes Weisheit verstoßen.⁵ Es scheint als hätten die Dinge, die irgendwann existieren, ein intrinsisches Recht, dies zu tun, und Gott kann nicht umhin, ihnen dieses Recht zu geben. Gott *muss* dies offensichtlich tun. Es ist Ihm unmöglich, die Welt nicht zu erschaffen.⁶

Diese Ordnung der Schöpfung drückt sich dadurch aus, dass al-Ġazālī das Bild der Welt als Körper verwendet. In seinem *al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ ma‘ānī asmā’ Allāh al-ḥusnā* („Die erhabenste Absicht bei der Erläuterung der Bedeutungen der schönsten Namen Gottes“) schreibt er bei seiner Deutung des Gottesnamens *mālik al-mulk*:

Der die Herrschaft Besitzende [*mālik al-mulk*] ist derjenige, der seinen Willen in seinem Reich [oder Besitz: *mamlaka*] – wie es ihm beliebt – durchführt, indem er Existenz verleiht, sie entzieht, [etwas] in der Existenz belässt [oder etwas] zunichte macht. Die Herrschaft hat hier die Bedeutung des Reiches [*al-mulku ḥāhunā bi-ma‘nā ’l-mamlakati*] und der Besitzer [*al-mālik*] meint den mit einer absoluten Macht ausgestatteten Mächtigen. Die existenten Dinge sind allesamt ein einziges Reich, und Er ist ihr Besitzer und derjenige, der über sie Macht hat. Die existenten Dinge sind allesamt ein einziges Reich, denn sie sind alle miteinander verbunden. Auch wenn sie in einer Hinsicht viele sind, so haben sie in einer [anderen] Hinsicht eine Einheit. Analog hierzu verhält es sich mit dem Körper des Menschen. Er ist das Reich [der Besitz] dessen, was der Mensch in seiner Wahrheit ist.⁷ Er [besteht aus] vielen unterschiedlichen Gliedern, die aber als etwas erscheinen, das zur Realisierung des Zieles eines einzigen Regenten⁸ zusammenarbeitet. Somit sind sie ein einziges Reich. Ebenso ist die ganze Welt wie eine einzige Person, und die Teile der Welt sind wie seine Glieder, die zusammenarbeiten um ein einziges Ziel zu erreichen, nämlich die Realisierung des Besten, dessen Existenz möglich ist, gemäß der

⁴Frank, *Creation and the Cosmic System*, S. 57-59.

⁵Frank, *Creation and the Cosmic System*, S. 61-62,63.

⁶Frank, *Creation and the Cosmic System*, S. 76.

⁷Eigentlich: „Er ist ein Reich für die Wahrheit des Menschen“ (*innahu mamlakatun li-ḥaqīqati ’l-insāni*).

⁸[...] *Ka-’l-muta’awinati ‘alā taḥqīqi ġaraḍi mudabbirin wāḥidin*.

Bestimmung der göttlichen Freigiebigkeit. Und weil sie [die Welt] gemäß einer wohlgeordneten Ordnung angeordnet ist, und weil sie durch ein einziges Band miteinander verbunden ist, ist sie ein einziges Reich. Und Gott, erhaben ist Er, ist allein ihr Besitzer.⁹

Angesichts solcher Äußerungen interpretiert Frank al-Ġazālī Weltsicht als einen Aufbruch aus dem rigiden okkasionalistischen System der Aš‘arīya, als einen Aufbruch, der der Welt als Ganzes eine innerweltliche Regelmäßigkeit zuweist, in der Ursachen und Wirkungen immer unmittelbar zusammenhängen – auch wenn zugegebenermaßen Gott derjenige ist, der die Ursachen zu Ursachen¹⁰ und das Existente in der Existenz notwendig macht. Dabei ist die Notwendigkeit dessen, was in die Existenz tritt, keine intrinsische; vielmehr sind die Dinge notwendig durch Gott.¹¹ Gott wird schließlich hierdurch zu dem einzigen Element, dessen Existenz sich in Seinem Wesen selbst gründet. Alles andere erhält die Existenz durch Gott. Somit tauchen aber weite Bereiche des Modells Ibn Sīnās im Werk al-Ġazālī wieder auf. Interessant erscheint vor allem auch, dass al-Ġazālī offensichtlich das ontologische Fundament der existenten kontingenten Dinge – das heißt der Schöpfung – nicht diskutiert. Frank weist darauf hin, dass das Kontingente für al-Ġazālī offensichtlich einfach gegeben ist. Die kontingenten Dinge sind in ihrem Möglich-Sein immer schon in der unzeitlichen Ewigkeit Gottes gegeben. Sie sind für al-Ġazālī – so die Interpretation Franks – kein Teil Gottes, aber irgendwie auch nicht von Ihm getrennt. Sie haben ein absolutes Sein in sich selbst. Somit erschafft Gott weniger *ex nihilo* als vielmehr *ex possibili*. Denn die Dinge, die irgendwann existieren werden oder bereits existiert haben, sind nicht mehr absolut unbestimmt, sondern bereits in sich selbst determiniert.¹²

Ein weiterer Entwicklungsschritt in der rationalen Durchdringung der Glaubenselemente, für den al-Ġazālī im Allgemeinen verantwortlich gemacht wird, ist die Integration der aristotelischen Logik als Mittel der Spekulation. Auch wenn man offensichtlich vorsichtig sein muss, ihm explizit die Integration der Logik in den aš‘arischen *kalām* zuzuweisen,¹³ so spielt die Logik für ihn in seiner eigenen Theologie eine außerordentlich wichtige Rolle.¹⁴ Es wäre sicherlich ein lohnenswertes Unterfangen, den möglichen Zusammenhängen im Detail nachzugehen, die zwischen der Einführung einer aristotelischen Logik und der Etablierung einer Ontologie bestehen, in der den Dingen eben ein eigenes – zunächst von ihrer Existenz unabhängiges – Selbst zugewiesen wird. Denn ein wichtiges Element in der aristotelischen Logik ist das Bilden von adäquaten

⁹ Al-Ġazālī, *Maqṣad*, S. 152,5-15.

¹⁰ Frank, *Creation and the Cosmic System*, z.B. S. 18.

¹¹ Frank, *Creation and the Cosmic System*, S. 55. Vgl. al-Ġazālī, *Maqṣad*, S. 103,4-6!

¹² Frank, *Creation and the Cosmic System*, S. 63-66.

¹³ Vgl. Shihadeh „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S. 142-148! Offensichtlich meinte al-Ġazālī, dass die bis dato im *kalām* benutzten Argumentationsformen für diese Disziplin genügten.

¹⁴ Siehe dazu Frank, *Al-Ghazālī and the Ash‘arite School*, S. 22-26!

Vorstellungen und Definitionen von den Dingen, *wie sie in sich selbst* sind.¹⁵ Es ist daher sicherlich kein Zufall, dass man gerade in dem *Mi‘yār al-‘ilm* („Das Richtmaß des Wissens“) al-Ġazālī – ein Werk zur Logik – recht ausführliche Diskussionen über die Quidditäten der Dinge und ihr Verhältnis zur Existenz findet. Einige der dort entwickelten Punkte sollen nun hier behandelt werden.

Begriffe – so al-Ġazālī im *Mi‘yār* – können unterschiedliche Grade der Eindeutigkeit besetzen. Einen Begriff, der allein dem Namen nach auf vieles angewendet wird, der aber ganz Unterschiedliches meint, nennt man *muštarik*: äquivok oder homonym. Zwischen den verschiedenen Bedeutungen eines solchen Begriffes besteht keinerlei Sinnübereinstimmung oder Sinnähnlichkeit. Ferner gibt es Begriffe, die immer und in allem gleich benutzt werden – diese sind *mutawāṭi‘a*: univok. Univoke Wörter unterscheiden sich nie in ihrer Bedeutung – sie werden eineindeutig gebraucht. Beispielsweise meinen wir mit Mensch immer das gleiche, gleichgültig ob wir mit diesem Begriff auf Zaid oder auf ‘Amr hinweisen. Beide sind in gleicher Weise „Mensch“. Sodann kann man sich einen Begriff vorstellen, der auf Unterschiedliches hinweisen kann, der aber in sich den Kern einer einzigen Bedeutung trägt. Diese eine Bedeutung ist in den verschiedenen Dingen in einem bestimmten Aspekt unterschiedlich. Solche Begriffe nennt man *mušakkika*: analog, also nicht eineindeutig aber auch nicht gänzlich homonym. Der *wuġūd* ist nun – für al-Ġazālī – ein solcher analoger Begriff. Er ist nicht eineindeutig, trägt aber in sich eine einzige Bedeutung, die „ausfranst“ und verschwimmt, sobald man *wuġūd* von den Dingen aussagt. Zum einen gibt es Dinge, die *wuġūd* „vor“ etwas anderem besitzen müssen: Substanzen müssen beispielsweise „vor“ den Akzidenzien *wuġūd* haben – ohne eine Substanz kann kein Akzidens sein. Zum anderen gibt es Dinge, denen der *wuġūd* „wesensmäßig“ eher zukommt, denn einiges hat *wuġūd* aus seinem eigenen Wesen heraus, anderes erst aufgrund eines Anderen, das es existieren lässt oder ihm ein Sein gibt.¹⁶ Der *wuġūd* hat also eine allen irgendwie gemeinsame, aber in allen auch wieder – entsprechend bestimmter Aspekte – irgendwie unterschiedliche Bedeutung, wie auch der Begriff „Weiß“ im Elfenbein und im Schnee zwar irgendwie das gleiche meint, das sich aber im Grad seiner Stärke ausdifferenziert.¹⁷

¹⁵So kritisiert beispielsweise Ibn Taimīya die Theorie der aristotelischen Definition, indem er die Trennung von Quidditäten und Existenz angreift. Siehe dazu Ibn Taimīya, *Kitāb ar-Radd ‘alā ‘l-mantiqīyīn*, S. 62,16-66,4! Für Ibn Taimīya stellte die aristotelische Logik das zentrale Element dar, das die Philosophie Ibn Sīnās und die pantheistische Sufik Ibn al-‘Arabīs miteinander verband, beides – für den Ḥanbaliten Ibn Taimīya – Auswüchse der Übernahme islamfremder Elemente der griechischen Philosophie. Siehe dazu Hallaq, *Ibn Taymīyya Against the Greek Logicians*, xiii-xiv! Für eine Zusammenfassung der Kritikpunkte Ibn Taimīyas an der philosophischen Logik siehe Qadir, „An Early Islamic Critic of Aristotelian Logic“!

¹⁶Al-Ġazālī, *Mi‘yār*, S. 82,1-83,2.

¹⁷Al-Ġazālī, *Mi‘yār*, S. 82,20-22.

Dieser Analogie des Existenz- oder Seinsbegriffs sind wir schon bei den Philosophen begegnet.¹⁸ Daher ist bei al-Ġazālī ähnliche Vorsicht geboten, wenn es darum geht, den Begriff *wuġūd* ins Deutsche zu übersetzen. Es zeigt sich nämlich, dass al-Ġazālī in der Einteilung der *mauġūdāt* den Philosophen folgt, und im Seienden sowohl Einzeldinge (*mauġūdāt šaḥṣīya*) – das heißt Individuen wie z.B. einzelne Personen aber auch Akzidenzien – annimmt als auch Allgemeinbegriffe und allgemeine Sachverhalte (*al-kullīyāt wa-'l-umūr al-'āmma*).¹⁹ Mit anderen Worten: Auch die Allgemeinbegriffe haben einen *wuġūd*, ein Sein, das sich aber in den Einzeldingen gründet: Das, wodurch sich nämlich Ähnlichkeit in den *Einzeldingen* konstituiert, nennt man Allgemeinbegriffe oder allgemeine Sachverhalte.²⁰

Aber auch bei al-Ġazālī kommt den Allgemeinbegriffen immer eine Existenz zu. Denn selbst wenn man aus einem existenten Einzelding einen Allgemeinbegriff „extrahieren“ kann, indem man nur sein Wesen als solches – ohne dass man irgend einen weiteren Aspekt berücksichtigte – betrachtet, so *existiert* dieser Allgemeinbegriff als der Kern des Einzeldinges selbst. Daher existiert z.B. das Mensch-Sein in Zaid. Es ist sein innerster Kern. Dieses Mensch-Sein ist aber nicht zu verwechseln mit jenem anderen Allgemeinbegriff „Mensch“, der nur im Verstand existiert, und der sich beim ersten Mal einstellt, wenn wir irgendeinen beliebigen Menschen wahrnehmen. Hier – bei dieser zweiten „Sorte“ von Allgemeinbegriffen – handelt es sich um eine Vorstellung, die sich dem Menschen einprägt, wenn er eine Ausprägung einer Gattung wahrnimmt. Diese Vorstellung bleibt immer mit sich identisch, auch wenn wir mehr als nur eine der Ausprägungen der entsprechenden Gattung wahrnehmen. Es ist also ein „rationaler“ Allgemeinbegriff – einer, der nur im Verstand existiert – im Gegensatz zum Allgemeinbegriff, der sich in einem Einzelding realisiert.²¹

Diesen beiden Typen von Allgemeinbegriffen, die nicht miteinander verwechselt werden dürfen – denn hier wird der Terminus „Allgemeinbegriff“ (*al-kullī*) homonym gebraucht –, kommt also immer Existenz zu: Entweder die Existenz als Einzelding oder die Existenz im Verstand. Die Existenz selbst ist nun aber – so al-Ġazālī – im Verhältnis zur rational erfassbaren Quiddität der Dinge wie etwas Akzidentelles (*al-wuġūdu ka-'l-'aradīyi bi-'l-iḍāfati ilā 'l-māhīyati 'l-ma'qūlati*).²²

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass al-Ġazālī – zumindest in dem *Mi'yār al-'ilm* – den Philosophen in ihrer Unterscheidung zwischen Quiddität und Existenz folgt. Er unterzieht die Existenz selbst einer Analyse,

¹⁸Siehe oben S. 54-55!

¹⁹Al-Ġazālī, *Mi'yār*, S. 93,4-6.

²⁰Al-Ġazālī, *Mi'yār*, S. 93,15: *Fa-mā bihi 't-taṣābuhu li-'l-ašyā'i yusammā 'l-kullīyāti wa-'l-umūra al-'āmmata*.

²¹Siehe dazu al-Ġazālī, *Mi'yār*, S. 337-340!

²²Al-Ġazālī, *Mi'yār*, S. 101,8. Zur Akzidentalität der Existenz bei den Philosophen vgl. Abschnitt 4.3!

die in weiten Teilen von Ibn Sīnā abhängig scheint. Die Dinge als die Dinge, die sie sind, haben eine eigene Quiddität, die man konzeptuell fassen kann, auch unabhängig von der Tatsache, ob sie existieren oder nicht. Dabei kann diese Quiddität sowohl als ein Allgemeinbegriff im Verstand existieren, als auch als ein tatsächlich existentes konkretes Einzelding: Als eine spezifische Ausprägung eines Allgemeinbegriffes also. Die Existenz selbst ist in beiden Fällen etwas Akzidentelles, wie sie es auch für Ibn Sīnā war.

5.2 Aš-Šahrastānī

Aš-Šahrastānīs (st. 1153 A.D.) ismā‘ilitische Neigungen, die offensichtlich lange Zeit unentdeckt blieben, sind mittlerweile genügend dokumentiert.²³ Möglicherweise ließe sich aš-Šahrastānī somit – ebenso wie al-Ġazālī – als einen Grenzgänger zwischen den Theologien beschreiben, dem es gelang, Elemente aus verschiedenen theologischen Systemen miteinander zu verbinden. Ebenso wie al-Ġazālī studierte aš-Šahrastānī die Theorien der islamischen Philosophen. Die Ergebnisse dieser Auseinandersetzung finden sich in der Zusammenfassung der Lehren Ibn Sīnās in aš-Šahrastānīs *al-Milal wa-’n-niḥal* („Die Religionsgemeinschaften und Glaubensrichtungen“),²⁴ insbesondere aber auch in seinem *Kitāb al-Muṣāra‘a* – dem „(Ring)kampf (mit den Philosophen)“.²⁵ Dieses *Kitāb al-Muṣāra‘a* soll uns hier zunächst als Ausgangspunkt dafür dienen, aš-Šahrastānīs Konzept des *wuġūd* zu entfalten.

Dort heißt es zunächst an einer Stelle, dass die Existenz das ist, was die Quidditäten aller existenten Dinge in absolut gleicher Weise umfasst. Existenz ist demnach – zumindest in dem, was Existenz hat – kein analoger Begriff (wie bei Ibn Sīnā und al-Ġazālī), denn sie lässt sich, so aš-Šahrastānī, in rationale Kategorien aufteilen, und dies sei eben nur mit univoken Begriffen möglich.²⁶ Die Existenz (vielmehr jenes, was Existenz hat) lässt sich einteilen in – erstens – jenes, was ein Substrat ist für ein Inhärens (*mā yakūnu maḥallan li-ḥāllin*), sodann – zweitens – in ein Inhärens in einem Substrat (*ḥāllan fī maḥallin*), schließlich – drittens – in jenes, was durch sich selbst besteht und weder ein Substrat mit einem Inhärens noch ein Inhärens in einem Substrat ist. Diese drei Kategorien lassen sich wiederum in weitere Einteilungen aufspalten, so dass das Ergebnis einen Baum ergibt, dessen Stamm die Existenz darstellt,

²³Siehe dazu Madelung, „Aš-Šahrastānīs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī“; Hartmann, „Ismā‘ilitische Theologie bei sunnitischen ‘Ulamā’ des Mittelalters?“; v.a. aber Diane Steigerwalds ausführliche Analyse der Theologie aš-Šahrastānīs *La pensée philosophique et théologique de Shahrastānī!*

²⁴Siehe aš-Šahrastānī, *Milal*, Bd. 3, S. 46-245!

²⁵Eine knappe Zusammenfassung der Inhalte des *Kitāb al-Muṣāra‘a* bieten sowohl Madelung, „Aš-Šahrastānīs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī“, als auch Jolivet, „Al-Šahrastānī critique d’Avicenne dans *La lutte contre les philosophes*“.

²⁶Aš-Šahrastānī, *Muṣāra‘a*, arabischer Teil, S. 18,7-10.

die in allem eben die gleiche sein muss, denn ansonsten wäre diese Aufteilung in die verschiedenen Äste nicht möglich.²⁷ In diesem Baum tauchen Materie, Körper, Akzidenzien, Formen, Seelen und Intelligenzen auf, nirgends aber Gott selbst, denn Gott steht jenseits dieser Dinge. Die letzte und gleichzeitig oberste Kategorie in der Existenz bildet nämlich der Allverstand (*'aql kullī*), von dem das absolut Gute auf alles ausströmt, und in dem die Existenz endet, wie auch von ihm aus die Existenz ihren Ausgang nimmt.²⁸ Die oberste Kategorie, das oberste „Wesen“ dieses Baumes, ist somit nicht Gott, sondern der Allverstand, und alles, was zu diesem Baum gehört, bildet zusammen eine geordnete Kette, deren Glieder aufgrund des Befehls des Schöpfers, der darüber erhaben ist, in irgendeine Ordnung existenter Dinge und Gegensätzlichkeiten zu fallen, miteinander verbunden sind (*silsila mutarattiba muttaṣila*).²⁹ Gott ist somit über der Existenz, und die Existenz selbst ist die Basis, die eine Einteilung alles Existenten erlaubt, und die daher in allem Existenten eben die exakt gleiche ist. Aus all dem ergibt sich, dass man Gott eben nicht – wie die Philosophen es tun – als den aus seinem eigenen Wesen heraus notwendigerweise Existenten bezeichnen kann. Man kann nicht den *wuḡūd* aufteilen in das intrinsisch notwendigerweise Existente und das intrinsisch Existenzmögliche, denn damit setzte man in der Existenz einen Partner neben Gott. Gott bekäme – nach dieser Interpretation – einen „Gegenpart“, einen *qasīm*.³⁰ Wenn man – so aš-Šahrastānī weiter – meinte, dass tatsächlich sowohl Gott als auch die Geschöpfe Existenz haben, dann machte man die Existenz zu einer Gattung oder zu etwas, was allem Existenten unmittelbar zukommt, und was damit die Rolle einer Gattung einnehmen kann und folglich eine Einteilung in Spezifischeres ermöglicht.³¹ Der in die Gattung „Existentes“ fallende Gott benötigte damit ein Element, das ihn von Seinen Geschöpfen unterscheidet. Er wäre also nicht mehr absolut eins und darum auch nicht mehr Gott.³² Man kann daher nicht sagen, dass Gott eine Existenz zukommt, zumindest nicht, dass ihm die Existenz zukommt, die auch in den Geschöpfen zu finden ist. Wenn man dennoch behauptet, dass Gott existiert und die Geschöpfe existieren, dann ist der *wuḡūd* hier also weder ein analoger noch ein univoker Begriff. Es ist allenfalls möglich, ihn äquivok zu gebrauchen, womit die Existenz Gottes aber wiederum etwas gänzlich anderes ist als die Existenz der Geschöpfe.³³ Gott

²⁷ Aš-Šahrastānī, *Muṣāra'a*, arabischer Teil, S. 18-22. Siehe dazu v.a. die graphische Darstellung dieser Einteilung in Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique de Shahrastānī*, S. 112!

²⁸ Aš-Šahrastānī, *Muṣāra'a*, arabischer Teil, S. 22,5-7.

²⁹ Aš-Šahrastānī, *Muṣāra'a*, arabischer Teil, S. 22,7-8.

³⁰ Aš-Šahrastānī, *Muṣāra'a*, arabischer Teil, S. 30,4-5.

³¹ *Fa-yaṣlahu an yakūna [al-wuḡūdu] ḡinsan au lāziman fī ḥukmi 'l-ḡinsi*.

³² Aš-Šahrastānī, *Muṣāra'a*, arabischer Teil, S. 30,7-31,2.

³³ Man muss also unterscheiden: Existenz_(a) ist in den existenten Geschöpfen ein univoker Begriff. Jedem Geschöpf kommt Existenz in absolut gleicher Weise zu (Siehe oben S. 63!). Wenn man aber sowohl von Gott als auch von den Geschöpfen Existenz_(b) aussagt, dann ist diese Existenz_(b) kein univoker und auch kein analoger, sondern ein äquivoker Begriff.

ist vielmehr notwendigerweise existent in der Bedeutung, dass Er die Existenz von allem, was Er nicht ist, notwendig macht oder dieses wieder nichtexistent sein lässt.³⁴ Gott steht wie ein Richter über allem Existenten. Aš-Šahrastānī schreibt dazu:

Existenz und Nichtexistenz, Notwendigkeit und Möglichkeit, Einheit und Pluralität, Wissen und Unwissen, Leben und Tod, das Wahre und das Nichtige, das Gute und das Böse, die Fähigkeit und die Unfähigkeit, sind [allesamt] Gegensätze, und Gott ist erhaben über alle Gegensätze und alles Gleichgestellte.³⁵

Gott lässt sich somit nicht in irgendeiner Kategorie mit (*ma'a*) seiner Schöpfung vergleichen. Er ist in keinerlei Hinsicht „mit“ der Schöpfung, denn es gibt da keinerlei Zusammenkommen (*ma'vya*) – kein zeitliches, örtliches, im Rang begründetes, wesensmäßiges, natürliches und eben auch kein „existenzmäßiges“ Zusammenkommen –, das Schöpfer und Schöpfung zusammenbringen könnte.³⁶ Im *Nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-kalām*³⁷ führt aš-Šahrastānī dazu Folgendes aus:

Es gibt kein Zusammenkommen [*ma'vya*], weder im Wesen noch in der Existenz noch in der örtlichen oder temporalen Rangfolge. Wenn man Ihn denjenigen nennt, der die Existenz verleiht, dann folgt daraus nicht, dass dasjenige, dem Er die Existenz verleiht, mit Ihm in der Existenz ist. Ebenso folgt nicht aus der Tatsache, dass man Ihn denjenigen nennt, der [andere Dinge] notwendig macht, dass das, was notwendig gemacht wurde, mit Ihm in der Existenz ist. Denn die erhaltene Existenz [*al-wuġūd al-mustafād*] ist nicht mit [*ma'a*] der gebenden Existenz [*al-wuġūd al-mufīd*].³⁸

Trotz dieser ismā'ilitischen Sichtweise, die Gott jenseits aller innerweltlichen Bestimmung, ja sogar jenseits der Bestimmung als existent setzt,³⁹ ist festzustellen, dass aš-Šahrastānī selbst auch die philosophische Terminologie benutzt, in der Gott jenes ist, dem aus seinem eigenen Wesen heraus notwendigerweise die *Existenz* zukommt. So heißt es z.B. an einer Stelle im *Nihāyat al-iqdām*, dass die Existenz qua Existenz etwas ist, was das Notwendige und das Mögliche umfasst.⁴⁰ Im *Nihāyat al-iqdām* finden sich also parallel beide

³⁴ Aš-Šahrastānī, *Muṣāra'a*, arabischer Teil, S. 41,1-10.

³⁵ Aš-Šahrastānī, *Muṣāra'a*, arabischer Teil, S. 42,2-5; vgl. auch S. 50,12-51-7!

³⁶ Siehe dazu die von aš-Šahrastānī im *Muṣāra'a*, arabischer Teil, S. 114,8-117,7 entwickelte Diskussion!

³⁷ Zur Diskussion des Titels siehe EI², s.v. „al-Shahrastānī, Abu 'l-Faṭḥ Muḥammad“!

³⁸ Aš-Šahrastānī, *Nihāya*, S. 10,18-11,1. Eine ähnliche Diskussion findet sich *Nihāya*, S. 18,8-19,5.

³⁹ Siehe dazu aš-Šahrastānīs Ausführungen zur Ismā'īliya in seinen *Milal*, Bd. 1, S. 336,3-11!

⁴⁰ Aš-Šahrastānī, *Nihāya*, S. 15,18-19: [...] *Anna 'l-wuġūda min ḥaitu huwa wuġūdun amrun ya'ummu 'l-wāġiba wa-'l-ġā'iza*.

Sichtweisen: Einerseits die ismā'ilitische, in der Gott jenseits der Existenz zu verorten ist, und andererseits die philosophische, die Gott als den notwendigerweise Existenten betrachtet – womit auch Ihm ein *wuǧūd* zugesprochen werden muss.

Neben dem mehr oder minder expliziten Bekenntnis zu einer Existenz, die der Schöpfung *und* Gott zukommt, ist die zuletzt erwähnte Stelle im *Nihāyat al-iqdām* aufgrund eines zweiten Aspektes interessant. Hier betrachtet aš-Šahrastānī die Existenz nämlich als *Existenz* und nicht als Existenz *von etwas*. Die Existenz selbst steht im Mittelpunkt der Aussage und erhält somit ein eigenes „Recht“ als ein separater Sachverhalt. Um dies zu verdeutlichen, soll diese Stelle etwas ausführlicher behandelt werden. Sie steht im Kontext eines Beweises dafür, dass Gott in dem, was Er in die Existenz setzt, frei wählt. Seine Handlungen sind ein *īǧād iḥtiyārī* – ein frei wählendes Existieren-Lassen – und kein *īǧāb dātī*. Das heißt: Er macht nicht aus seinem eigenen Wesen heraus – gewissermaßen ohne eine Wahlmöglichkeit – die Dinge notwendig. Aš-Šahrastānī schreibt also:

Jedes Kontingente kann – in sich selbst betrachtet – existieren, ebenso wie es auch möglich ist, dass es nicht existiert. Wenn die Seite der Existenz über die Nichtexistenz überwiegt, benötigt es ein Element, das [die Existenz über die Nichtexistenz] überwiegen lässt. [Dieses] Element kann unmöglich etwas sein, was die eine über die andere Seite überwiegen lässt, unter Betrachtung seines Wesens [allein] und ausgehend von seiner Existenz allein.⁴¹ Dies ist so aufgrund mehrerer Sachverhalte:

Einer davon besteht darin, dass die Existenz qua Existenz ein Sachverhalt ist, der das Notwendige und das Mögliche umfasst. Sie ist in ihnen beiden in einer einzigen Bedeutung, die sich nicht wandelt. Wenn Er nun etwas existieren ließe, insofern Er Existenz ist⁴² oder insofern Er ein Wesen ist,⁴³ dann wäre das eine der beiden Existenten⁴⁴ nicht „würdiger“ [*awlā*] als das zweite, die Existenz zu vergeben.⁴⁵ Somit wird deutlich, dass Er die Existenz verleiht,

⁴¹Das heißt: Weder allein das Wesen jenes Elementes, das etwas anderes existieren lässt, noch allein seine Existenz können dafür verantwortlich gemacht werden, dass es die Existenz einem anderen Element verleiht.

⁴²Das heißt: Allein die Existenz „in“ Ihm entscheidet über die Vergabe der Existenz an etwas Drittes.

⁴³Das heißt: Allein der Aspekt „Wesen“ spielt beim Verleihen der Existenz eine Rolle.

⁴⁴Gemeint ist: Gott auf der einen und das in die Existenz Gesetzte auf der anderen Seite.

⁴⁵Gemeint ist Folgendes: Wenn jener Sachverhalt, den wir Existenz nennen, in Gott allein jenes Element ist, das ein Geschöpf existieren lässt, so folgt daraus folgender Widerspruch: Auch das nun existente Geschöpf hat Existenz, und zwar jene Existenz, die auch Gott umfasst. Somit könnte auch die Existenz des Geschöpfes etwas anderem und schließlich auch Gott selbst die Existenz verleihen. Das gleiche Problem trifft auf jenen Sachverhalt zu, den man Wesen nennt: Wie auch in Gott ein Element „Wesen“ feststellbar ist, ist es auch im Geschöpf feststellbar. Wenn dieses Element *Wesen* allein bei der Existenzvergabe eine Rol-

weil Er Existenz ist, dem ein bestimmtes Attribut zukommt, oder
weil Er ein Wesen ist mit einem bestimmten Attribut [...] ⁴⁶

Das „bestimmte Attribut“ ist, nebenbei bemerkt, schließlich der freie göttliche Wille. Wichtig in unserem Zusammenhang ist nicht das Ergebnis des Arguments, sondern vielmehr, welche Rolle die Existenz als solche im Fortgang der Argumentation spielt. Offensichtlich muss man – dies legt diese Stelle nahe – untersuchen, welche Rolle die Existenz Gottes qua Existenz als ein eigener Sachverhalt im Akt der Schöpfung übernimmt. Mit anderen Worten: Zunächst ist die Existenz Gottes als solche zu begutachten, um feststellen zu können, dass sie nicht allein die entscheidende Instanz im Akt der Schöpfung ist. Genau dieses eigene Recht der Existenz auf Begutachtung findet sich auch an einer parallelen Stelle, in der aš-Šahrastānī diskutiert, ob eine zeitlich entstandene Kraft (*qudra ḥādīta*) etwas anderem Existenz verleihen kann. Auch dort heißt es, dass die Existenz eine einzige Angelegenheit (*qadriya wāḥida*) ist, die alles Existente umfasst. Wäre eine zeitlich entstandene Kraft dazu in der Lage, etwas anderem die *Existenz* zu geben – womit es über die Existenz als solche Macht hätte –, dann müsste diese Kraft jedem beliebigen Atom und jedem Akzidens die Existenz verleihen können. Denn die in allem feststellbare Existenz ist, insofern sie Existenz ist, immer die gleiche.⁴⁷ Wenn etwas also einem anderen Ding Existenz verleihen könnte, dann hieße dies, dass es *über die Existenz selbst* Verfügungsgewalt hätte. Es könnte diese Existenz wem oder was auch immer verleihen. Beide Stellen verdeutlichen, dass zumindest bei der Diskussion der Schöpfung als Akt der Existenz als solcher eine zentrale Rolle zugewiesen wird. Sie ist hier in der Diskussion fast – aber eben nur fast – schon ein „Etwas“, ein separates Element.

Genau das gleiche Phänomen – dass die Existenz qua Existenz ins Zentrum der Diskussion rückt – lässt sich an einer dritten Stelle nachweisen. Hier geht es ebenfalls um die Rolle, die der Existenz selbst im Prozess der Schöpfung zugewiesen werden muss. Der größere Kontext ist im Übrigen ein Beweis, dass die Welt nicht in einer zeitlichen Urewigkeit existieren kann.⁴⁸ Wenn die Welt – so heißt es hier nun – sich *allein* „in“ ihrer Existenz auf einen Existenzgeber „stützte“ (*lau istanada ilā 'l-mūğidi min ḥaitu wuğūdihi faqat*), dann müsste sich generell alles Existente auf irgendetwas stützen. Die Folge wäre eine unendliche Kette, ohne dass man etwas erreichte, dessen Existenz notwendig ist. Die Welt kann sich daher nicht auf einen Existenzgeber stützen,

le spielt, dann könnte auch ein erschaffenes *Wesen* etwas anderem die Existenz verleihen. Daher kann weder das Element „Existenz“ allein, noch das Element „Wesen“ allein für die Vergabe der Existenz verantwortlich sein.

⁴⁶ Aš-Šahrastānī, *Nihāya*, S. 15,15-16,3.

⁴⁷ Aš-Šahrastānī, *Nihāya*, S. 70,18-20.

⁴⁸ Die zeitliche Urewigkeit der Welt hatten die Philosophen damit begründet, dass es in Gott keine Veränderung geben kann, und dass Er somit immerfort aktiv sein muss. Aš-Šahrastānī antwortet darauf, dass diese Sichtweise Gott selbst eine Zeitlichkeit zuweist, denn Gott müsste dann *mit* der Welt in der Zeit sein. Aš-Šahrastānī, *Nihāya*, S. 19 ab Zeile 5.

insofern sie Existenz hat, sondern insofern sie möglich ist. Diese Möglichkeit ist aber ein Sachverhalt, der jenseits von Existenz und Nichtexistenz liegt.⁴⁹ Dieses Argument funktioniert – nebenbei bemerkt – nur dann, wenn man auch Gott eine Existenz zuweist: Wenn die Existenz jenes Element wäre, aufgrund dessen das Existente einer Stütze bedarf, dann benötigte auch Gott eine solche Stütze, denn auch in Ihm ist da die Existenz. Hier benutzt aš-Šahrastānī also wiederum die philosophische Terminologie und setzt Gott ebenfalls als etwas Existentes, das heißt als etwas, dem *die Existenz selbst* zugewiesen werden muss. Auch hier interessiert aber eher die Art, wie die Existenz in die Diskussion eingebunden wird, nämlich als ein separates Element mit einem eigenen Recht auf Begutachtung, dem – das ist entscheidend – als das, „was es ist“, immer bestimmte Konsequenzen folgen: Sie kann – erstens – nicht jenes Element „im“ Existenzgeber sein, das dafür verantwortlich ist, dass Er etwas anderem die Existenz verleiht (denn die Existenz findet sich eben auch in dem, dem sie verliehen wurde, und dieses Geschaffene kann nicht selbst eine Existenz weitergeben); sie kann – zweitens – unmöglich „Objekt“ einer geschaffenen Kraft sein (denn dann könnte diese geschaffene Kraft allem, was existieren kann, diese Existenz verleihen – schließlich hätte diese geschaffene Kraft die Verfügungsgewalt über die Existenz selbst); und sie kann – drittens – nicht das Element sein, das dafür verantwortlich ist, dass etwas Existentes einer „Stütze“ bedarf, wenn es existiert (denn dann benötigte auch Gott als etwas Existentes eine solche Stütze).

Dieses Element „Existenz“ – auch hier folgt aš-Šahrastānī den Philosophen – ist nun etwas Akzidentelles (*‘aradī*):

Sodann: die Möglichkeit der Existenz geht der Existenz wesensmäßig [*bi-’d-dāt*] voran, so dass wir sagen: „Es [das Ding, oder sie die Welt] existiert durch Ihn, weil es existenzmöglich [*ḡā’iz al-wuḡūd*] war.“ Und wir sagen nicht: „Es war existenzmöglich, da es existiert.“ Denn die Möglichkeit seiner Existenz kommt ihm wesensmäßig zu [*dātī lahu*], die Existenz ist dagegen etwas Akzidentelles. Und das Wesensmäßige geht dem Akzidentellen wesensmäßig voraus. Wir haben sodann gezeigt, dass das Mögliche – insofern man sein Wesen betrachtet – [allein] die Nichtexistenz beanspruchen kann, gäbe es da nicht ein Element, das ihm die Existenz verleihe.⁵⁰ Somit geht ihm die Existenz [jenes Elements, das ihm die Existenz verleiht] und die Nichtexistenz seines [eigenen] Wesens voraus [...] Denn das Anrecht auf seine eigene Existenz ist etwas Akzidentelles, das es von etwas anderem nimmt, und das Anrecht auf seine eigene Nichtexistenz ist etwas Wesensmäßiges, das es aus

⁴⁹ Aš-Šahrastānī, *Nihāya*, S. 19,19-20,4.

⁵⁰ Das heißt: Wenn es ein solches Element, das dem Möglichen die Existenz verleiht, nicht gibt, dann existiert das Mögliche nicht.

sich selbst nimmt. Somit geht ihm die Existenz eines Notwendigen und die Nichtexistenz eines Möglichen voraus.⁵¹

Die eigene Nichtexistenz, die dem Ding „wesensmäßig“ vorangeht, ist aber absolut unbestimmt, absolutes Nichts. Und dieses *Vorangehen* der Nichtexistenz ist, das muss betont werden, lediglich ein Bild, das wir Menschen benötigen, um beispielsweise sagen zu können, dass ein Ding einen zeitlichen Beginn hat, dass ihm also seine eigene Nichtexistenz „vorangeht“. Der Verstand muss sich – so aš-Šahrastānī – klar machen, dass man mit dem zeitlichen Entstehen eines Dinges aus der Nichtexistenz heraus – so als „gäbe“ es also eine Nichtexistenz, die dem Entstehen vorausginge – nur seine Existenz aus dem Nichts meint:

Mit [der Phrase:] „das zeitliche Entstandensein des Dinges aus der Nichtexistenz heraus“ meint man, dass die Existenz eines Dinges aus dem Nichts kommt. Denn unsere Aussage „Es [das Ding] hat einen Anfang“ meint sein zeitliches Entstanden-Sein. Und mit dem Vorangehen der Nichtexistenz meint man, dass es nicht war und dann war.⁵²

Ähnliches gilt übrigens auch für die Existenzmöglichkeit des Nichtexistenten selbst. Das „Vorangehen“ der Existenzmöglichkeit vor der tatsächlichen Existenz ist lediglich eine rationale Annahme (*taqdīr dīhnī*), um das Mögliche, Kontingente, von jenem scheiden zu können, dessen Existenz nicht möglich ist.⁵³ Denn auch wenn wir sagen, dass dem zeitlich Entstandenen seine eigene Möglichkeit vorausgeht, so ist dieses Voraus- oder Vorangehen kein zeitliches, sondern ein rein rationales (*sabq dīhnī*).⁵⁴ Von dem zeitlich entstandenen Ding, dem die Möglichkeit der Existenz aus dem eigenen Wesen heraus zukommt (*lahu fī dātīhi imkānu 'l-wuġūdi*), sagt man,

dass ihm die Möglichkeit der Existenz vorausgeht. Dies [meint aber] nicht, dass es etwas Existentes⁵⁵ ist, dem die Möglichkeit der Existenz [zeitlich] vorausgeht, sondern vielmehr, dass die Existenz in seinem Wesen eine [nur] mögliche Existenz ist.⁵⁶

Die Stoßrichtung der gerade behandelten Argumente ist klar: Es geht gegen die Theorie von der Urewigkeit der Schöpfung, die die Philosophen propagierten. Offensichtlich macht aš-Šahrastānī den Fehler der Philosophen an

⁵¹ Aš-Šahrastānī, *Nihāya*, S. 20,4-11.

⁵² Aš-Šahrastānī, *Nihāya*, S. 18,4-6: [...] *Anna wuġūda šai'in lā min šai'in huwa 'l-ma'nā bi-ḥudūti 'š-šai'i 'ani 'l-'adamī. Fa-inna qaulanā „lahu auwalu“ al-ma'nā bi-ḥudūtihi. Wa-inna qaulanā „lam yakun fa-kāna“ huwa 'l-ma'nā bi-sabqi 'l-'adamī.*

Für die ganze Diskussion siehe aš-Šahrastānī, *Nihāya*, S. 17,14-18,8!

⁵³ Aš-Šahrastānī, *Nihāya*, S. 34,4-5.

⁵⁴ Aš-Šahrastānī, *Nihāya*, S. 34,11-12. Vgl. auch ebenda S. 34,19-35,5!

⁵⁵ Wörtl.: Existenz (*wuġūd*).

⁵⁶ Aš-Šahrastānī, *Nihāya*, S. 35,4-5.

ihrem Konzept von der Nichtexistenz und von dem „Vorangehen“ der Existenzmöglichkeit der Dinge „vor“ ihrer Existenz fest. Es geht also um die zwei bekannten konkurrierenden Sichtweisen auf die Schöpfung: Auf der einen Seite eine Theorie, in der vor dem ersten Akt der Schöpfung nichts war („modern“ ausgedrückt: der erste Akt der Schöpfung ist quasi ein „Urknall“, dem nichts außer Gott, der in seiner unzeitlichen Urewigkeit diesen Urknall „produzierte“, vorausging); auf der anderen Seite eine kontinuierliche Existenz, die immer fortwährt (wenn es einen „Urknall“ gäbe, dann aus einem „Urpunkt“ heraus, in dem die Voraussetzungen der Welt schon enthalten sind). Für aš-Šahrastānī ist es klar, dass Gott – in Seinem Sein vor der Schöpfung – die Welt aus dem absoluten Nichts in einem schöpferischen Akt erschuf: „Die Welt ist aus keinem Ding schöpferisch gesetzt worden [*mubda‘ lā min šai’*] und sie ist in sich selbst möglich. Ihre Möglichkeit verlangt [aber] keine Materie und keine Zeit.“⁵⁷

Gott selbst hat für aš-Šahrastānī manchmal eine Existenz – dann nämlich, wenn er der Terminologie der Philosophen folgt – und manchmal ein „über-existentielles“ Sein, das selbst keine Existenz ist – wenn er ismā‘ilitisch argumentiert. Auch in seiner Sicht auf die Welt kombiniert er ismā‘ilitisches Gedankengut mit aš‘aristisch-philosophischem.⁵⁸ Für unseren Zusammenhang ist vor allem interessant, *wie* aš-Šahrastānī mit der Existenz in der Diskussion umgeht. Sie bekommt bei ihm ein eigenes Recht auf Begutachtung und spielt somit als ein entscheidendes Element in der Diskussion und als ein „Ding“ in sich eine wichtige Rolle. Gerade diesem letzten Zug werden wir bei der Behandlung der Existenz bei Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī wieder begegnen.

⁵⁷ Aš-Šahrastānī, *Nihāya*, S. 35,14-15.

⁵⁸ Siehe dazu vor allem Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique de Shahrastānī*, passim!

Kapitel 6

Ar-Rāzī: die Existenz der Schöpfung

6.1 Ar-Rāzī zwischen *kalām*, Philosophie und Mystik

Bevor die von Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī entwickelte Diskussion zum *wuḡūd* und zum *‘adam* analysiert werden kann, sind zunächst einige interessante Züge seiner Persönlichkeit und seiner Theologie zu behandeln. Es geht nicht um eine intensive Durchleuchtung, sondern um eine grobe Charakterisierung Faḥr ad-Dīns. Die angesprochenen Punkte sollen bei der Einordnung dieses aš‘arischen Gelehrten gegenüber den eigenen Schultraditionen helfen. Ich spreche hier von Traditionen, denn ar-Rāzī wurde – wie dies wohl bei jedem originellen Geist der Fall ist – von mehr als nur einer Richtung inspiriert. Dies aufzuzeigen, ist Ziel dieses Abschnittes.

Paul Kraus weist in seinem Artikel zu den *Munāẓarāt* (den „Debatten“) ar-Rāzīs auf die eher schwierigen Wesenszüge Faḥr ad-Dīns hin. Er betont das Gefühl der Überlegenheit eines Gelehrten, der meint, alle sich ihm darbietenden Gegenargumente entkräften zu können.¹ Auch wenn der literarische Charakter der *Munāẓarāt* – ein Werk, das allein auf die Widerlegung der gegnerischen Argumente abzielt – keinen Hinweis auf den persönlichen Charakter ihres Verfassers erlaubt,² so steht dennoch fest, dass es ar-Rāzī an Selbstbewusstsein nicht gerade mangelte. In seinen *I’tiqādāt firaq al-muslimīn wa-’l-mušrikīn* („Die Glaubensdoktrinen der Gruppen der Muslime und der Polytheisten“)³ schreibt Faḥr ad-Dīn, dass er die Lehren der Philosophen ein-

¹Kraus, „Les ‘controverses’ de Fakhr al-Dīn Rāzī“.

²Vgl. Street, „Concerning the Life and Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī“, S. 142!

³Monnot vermutet, dass ar-Rāzī dieses Werk – das im Übrigen äußerst knapp die verschiedenen Gruppierungen innerhalb und außerhalb des Islam abhandelt und daher kaum geeignet ist, tatsächlich mehr als einen groben Überblick über ihre Lehrmeinungen zu geben – geschrieben habe, um seine absolute Unabhängigkeit von den islamischen Philosophen zu

gehend studiert und als Ergebnis dieser Bemühungen einige Bücher verfasst habe. Alle – sowohl diejenigen, die ihm zustimmten, als auch die, die dies nicht taten – kämen nun darin überein, dass niemand „der Alten“ und „der Neuen“ Vergleichbares zu Stande gebracht habe.⁴ Dieses Selbstbewusstsein wurde aber von einer aufrechten Gottesfurcht flankiert, die in Gott den absolut Mächtigen sah, demgegenüber der Mensch und die geschaffene Welt wie ein Nichts anmuten. In seinen *Lawāmi‘ al-baiyināt fī ‘l-asmā’ wa-‘š-ṣifāt* („Die glänzenden Beweise bezüglich der Namen (Gottes) und (Seiner) Attribute“) – einem Werk, das die Namen Gottes, gleichzeitig aber auch verschiedene Punkte der Theologie behandelt – schreibt ar-Rāzī, dass das Erschaffene sich gegenüber Gottes absoluter Souveränität wie absolutes Nichts (*ka-‘l-‘adam*) ausnimmt. Denn alles existente Kontingente ist endlich, und alles Endliche ist im Verhältnis zum Unendlichen, das in Gottes Macht steht, wie absolut Nichtseiendes. Gott ist der einzige, der Einblick hat in das kleinste Ding, wie etwa die Beschaffenheit des Flügels einer Mücke.⁵ Und da also Seine Schöpfung im Vergleich zu dem, wozu Er Macht hat, absolut geringfügig ist, macht für Gott die Erschaffung von tausend Welten nicht mehr aus als die Erschaffung einer einzigen Wanze oder Mücke. Darauf werde bereits in der Offenbarung hingewiesen mit den Worten: „Wenn wir eine Sache wollen, brauchen wir zu ihr nur zu sagen: sei!, dann ist sie.“ (Koran 16,40)⁶

Dieses Werk – die *Lawāmi‘* – gibt auch Zeugnis von ar-Rāzīs Offenheit für sufisches Gedankengut. Hier kann man beispielsweise lesen, dass das aus seinem eigenen Wesen heraus Notwendige – das ist Gott allein – das einzige ist, was wahrhaftig (*ḥaqq*) ist. Das wesenhaft Unmögliche ist per se nichtig (*bāṭil*). Das Mögliche, Kontingente, benötigt wiederum einen Existenzgeber, um zu existieren. Auch dieses ist somit aus sich selbst heraus nichtig, da seine Existenz kein Übergewicht gegenüber seiner Nichtexistenz hat. Darum sagen die Gnostiker (*al-‘arīfūn*) und diejenigen, die den höchsten sufischen Rang der Gottesnähe innehaben (*maqām al-muqarrabīn*) – so ar-Rāzī –, dass es in Wahrheit nichts Existentes gebe außer Gott.⁷

Ar-Rāzīs „erster Kontakt“ mit der Mystik bekommt aus späterer Sicht fast schon den Charakter eines Bekehrungserlebnisses. Jedenfalls trägt der folgende Bericht, der sich im *Miftāḥ as-sa‘āda* des Ṭāškubrīzāda (st. 1561 A.D.) findet, einige Merkmale eines solchen: Als ar-Rāzī in Herāt von einem einzigen Gelehrten – dem Sufi Nağm ad-Dīn al-Kubrā (st. 1220 A.D.) – die nötige Ehrerbietung versagt wurde, habe er – ar-Rāzī – diesen bei einem für beide

betonen. Monnot, „Le panorama religieux de Fahr al-Dīn al-Rāzī“, S. 266.

⁴Siehe dazu ar-Rāzī, *I‘tiqādāt*, S. 128,4-129,7!

⁵Ar-Rāzī, *Lawāmi‘*, S. 180,1-7.

⁶Siehe ar-Rāzī, *Lawāmi‘*, S. 252,15-253,5!

⁷Ar-Rāzī, *Lawāmi‘*, S. 290,8, 311,13-18. Hingegen meinen diejenigen, die den „Gottnahen“ in der Rangfolge folgen – die „Menschen des Rechts“, das heißt die zum Paradies bestimmten Menschen –, dass auch die kontingenten Dinge ebenfalls existieren. In der Sichtweise, dass das Kontingente in sich nichtig ist, folgt ar-Rāzī offensichtlich al-Ġazālī. Siehe dazu Frank, *Creation and the Cosmic System*, S. 62! Vgl. al-Ġazālī, *Maqṣad*, S. 137,9-17!

organisierten Treffen nach dem Grund seiner Unhöflichkeit gefragt. Schließlich sei er der Imām der Muslime und als solchem gebühre ihm die nötige Ehrerbietung. Nach der bescheidenen Antwort Nağm ad-Dīns – weder werde einem eine besondere Ehre zuteil, wenn man ihn, Nağm ad-Dīn, besuchen dürfe, noch sei es für jene, die er nicht besuche, ein Mangel, wenn er sie eben nicht besuche – und einer kürzeren Diskussion über die möglichen Wege, die zum Wissen um Gottes Existenz führen, habe ar-Rāzī schließlich einsehen müssen, dass Nağm ad-Dīn ihm überlegen war. Denn er – ar-Rāzī – benötigte offensichtlich rationale Beweise, um die Zweifel an der Existenz Gottes auszuräumen, während in seinem Gegenüber ein Licht, das Gott in jenem erschuf, erst keine Zweifel hat aufkommen lassen. Ein Verstandesbeweis sei für Nağm ad-Dīn gar nicht nötig gewesen. Nachdem ar-Rāzī daraufhin – vermutlich seine Überheblichkeit – bereut habe und selbst in Klausur gegangen sei, habe er seinen Korankommentar geschrieben,⁸ der in diesem Bericht offensichtlich als Ausdruck der Abkehr ar-Rāzīs von der rationalen Spekulation verstanden wird. Dass solch eine radikale Abkehr aber nicht stattgefunden hat, wird in besagtem Korankommentar offensichtlich, denn dieser enthält eine Fülle an rationalen Spekulationen. Ar-Rāzī vereinigte vielmehr in sich selbst eine sufische und eine rationalistische Seite. Dies zeigt sich auch in den *Lawāmi‘*, in denen er weiterhin auf einer rationalen Durchdringung der Glaubenswahrheiten beharrt: Man kann – so liest man dort – zwar kein Wissen darüber haben, was Gott ist (*mā huwa*). Aber dennoch führt der einzige Weg zu irgendeiner Erkenntnis über Ihn über die Erwähnung der Beweise (*dalā‘il*) Seiner Existenz, Seiner Macht, Seines Wissens und Seiner Weisheit.⁹

Angesichts der verschiedenen Strömungen islamischer Gelehrsamkeit, die in ar-Rāzīs Werken nachweisbar sind, kann Fahr ad-Dīns intellektueller Werdegang kein linearer gewesen sein. Es lassen sich vielmehr – so Faraḥāt in seinem Vergleich der Theologie ar-Rāzīs mit derjenigen des šī‘itischen Philosophen Naşīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (st. 1274) – mehrere Entwicklungsphasen bei ar-Rāzī ausmachen:

1. Eine aš‘aritische Phase, in der ar-Rāzī in einigen Punkten vom Schulgründer abwich.
2. Eine darauf folgende Phase, in der er stark von den Philosophen – insbesondere von Ibn Sīnā – beeinflusst worden ist.
3. Eine Phase, in der er sich wieder dem *kalām* zuwandte, diesmal aber mit deutlichem philosophischen „touch“.

⁸Ṭāşkubrīzāda, *Miftāḥ as-sa‘āda*, Bd. 1, S. 450,10-451,9.

⁹Ar-Rāzī, *Lawāmi‘*, S. 327,1-3.

4. Schließlich eine Phase, in der er von Philosophie und *kalām* gleichermaßen Abstand genommen hat, und die in seiner berühmten *waṣṣīya* (seinem Testament) ihren reinsten Ausdruck findet.¹⁰

Wie ersichtlich, konzentriert sich diese chronologische Einteilung auf eine Trennung distinkter Phasen, die als solche sicherlich in den Werken ar-Rāzīs nachgewiesen werden können. Auf eine rationale – zunächst eher aš‘aristische, dann philosophische und schließlich „aš‘aristisch-philosophische“ – Phase folgte eine Phase der Abkehr.¹¹ Wenn man nun die „rationalen“ Phasen betrachtet, dann scheinen darin also zwei Stränge auf: Der aš‘aristische *kalām* und die islamische Philosophie. Entsprechend werden gemeinhin ar-Rāzīs Werke in (eher) philosophische und (eher) aš‘aristische eingeordnet – eine Einordnung, die er offenbar selbst unternahm.¹² Vermutlich bestand für ihn aber kein großer Widerspruch zwischen beiden Strängen. Er war Philosoph *und* Aš‘arit. Als ein solcher musste er sicherlich bestimmte philosophische Lehren verwerfen. Dies hinderte ihn aber nicht daran, Ibn Sīnā als „unseren Meister“ (*šaiḥunā*) zu bezeichnen.¹³ Beide Stränge – Philosophie und Theologie – betrachtete er somit offensichtlich als Ausdruck einer einzigen intellektuellen Bemühung.¹⁴ Das Hin und Her zwischen einer *kalām*- und einer philosophischen Phase mag daher weniger Ausdruck eines Schwankens und einer Selbstkorrektur seiner jeweils älteren Ideen gewesen sein, als vielmehr Ausdruck eines je anderen Schwerpunkts bis hin zur Vereinigung beider Stränge.

Durch diese Entwicklung wurde der *kalām* bei ar-Rāzī zu einer positiven Wissen einbringenden Disziplin.¹⁵ Er verlor damit seinen defensiven Charakter,¹⁶ und wurde zur Basis aller religiösen Disziplinen, denn das im *kalām* untersuchte Objekt – das Wesen Gottes und Seine Attribute – ist ja das edelste Objekt rationaler Spekulation überhaupt.¹⁷ Schließlich wurde der *kalām* auch zu *der* Wissenschaft, durch die der Mensch das Glück erreichen kann.¹⁸ Dieses oberste Ziel – die persönliche Glückseligkeit – erreicht der Mensch also durch eine rationale Gotteserkenntnis, die aber Elemente einer sufischen Gotteserfahrung mit einschließt. So gesehen erscheint ar-Rāzīs „sufische Wende“ weniger als eine Bekehrung, als vielmehr als konsequentes Ergebnis seiner intellektuellen Tätigkeit.¹⁹

¹⁰ Farahāt, *Masā’il al-ḥilāf baina Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī wa-Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī*, S. 18.

¹¹ Dazu, dass ar-Rāzīs Testament nicht als eine Abkehr von der rationalen Spekulation betrachtet werden kann, vgl. Street, „Concerning the Life and Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī“, S. 135-140!

¹² Vgl. Goldziher, „Aus der Theologie des Fakhr al-dīn al-Rāzī“, S. 225, Fußnote 5!

¹³ Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, passim.

¹⁴ Sharqāwī, *Religion and Philosophy in the Thought of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, S. 20-21.

¹⁵ Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S. 169-174.

¹⁶ Sabra weist allerdings darauf hin, dass der *kalām* nie eine rein apologetische Disziplin war. Siehe Sabra, „Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology“, S. 5-11!

¹⁷ Ḥulaif, *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*, S. 72-73.

¹⁸ Sharqāwī, *Religion and Philosophy in the Thought of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, S. 53-54.

¹⁹ Vgl. dazu Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S. 176-177!

Durch diese Verlagerung im Charakter der *kalām*-Literatur blieb es trotz der beschriebenen sufischen Einflüsse notwendig, der Ratio eine zentrale Position in der Suche nach Erkenntnis zuzugestehen. Schließlich blieb der *kalām* eine *rationale* Disziplin. Als Entscheidungskriterium wurde daher der Verstand von ar-Rāzī noch über den Wortlaut der Überlieferung gestellt. So liest man in seinem *Asās at-taqdīs* („Die Grundlage der Verehrung (Gottes)“), dass, wenn es zwischen den Ergebnissen rationaler Tätigkeit und dem Wortlaut der Überlieferung einen Widerspruch gebe, man der Überlieferung nicht den Vorzug geben könne. Denn erst durch die rationalen Beweise von der Existenz Gottes und seiner Attribute wissen wir um die Wahrheit der Überlieferung. Würde man an den Möglichkeiten des Verstandes zweifeln, dürfte man letztendlich der Überlieferung auch nicht mehr trauen.²⁰ Darum meinen die Schriftbeweise – im Falle eines Widerspruchs zwischen ihnen und den Verstandesbeweisen – etwas anderes als den offensichtlichen Wortsinn. Sie müssen dann von uns gedeutet werden, oder aber ihr Sinn bleibt absolut unverständlich, und man überlässt lieber Gott allein das Wissen um sie.²¹ Das Mittel des Verstandes ist schließlich die aristotelische Logik,²² und wir werden noch anhand eines Beweises für die zeitliche Erschaffenheit der Welt und für die Existenz eines einzigen notwendigerweise Existenten sehen, wie konsequent ar-Rāzī die Vorgaben der aristotelischen Logik in seinem Gottesbeweis befolgte.²³

6.2 Ar-Rāzī und der Mensch

Ein weiterer interessanter Punkt, der ar-Rāzī von den früheren Aš‘ariten unterscheidet, ist sein Blick auf den Menschen. Hatte man früher innerhalb der Aš‘arīya den Menschen „entleert“ – um dies für Gott zu verhindern –, indem man ihn zu einer Ansammlung von Atomen und darin inhärierenden Akzidenzien, die allesamt unmittelbar vom Schöpfer abhängig sind, machte, so erhält der Mensch bei ar-Rāzī wieder ein eigenes „Ich“. Der Mensch wird zu mehr als einer Agglomeration von Atomen und darin inhärierenden Akzidenzien. Die Seele macht ihn zu einem ein „Selbst“ in sich tragenden Ganzen, das eben durch dieses ureigenste Selbst wieder dazu befähigt wird, Gott das zu geben, was ihm gebührt.²⁴ Dieser mit einem Geist (*rūḥ*) ausgestattete menschliche Körper²⁵ ist schließlich zum höchsten Wissen – der Gotteserkenntnis –

²⁰ Ar-Rāzī, *Asās at-taqdīs*, S. 193. Vgl. Ḥulaif, *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*, S. 70-71!

²¹ Ar-Rāzī, *Asās at-taqdīs*, S. 194.

²² Dazu, dass es eher ar-Rāzī als al-Ġazālī war, der die aristotelische Logik in den *kalām* einführte, siehe Shihadah, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, insbesondere S. 167-168!

²³ Siehe unten Abschnitt 6.4.7!

²⁴ Vgl. Nagel, *Geschichte*, S. 188-195! Vgl. auch Pourjavady, „Faḥr-e Rāzī und Ġazzālīs *Miškāt al-anwār* (Lichternische)“, S. 62!

²⁵ In seinem Korankommentar führt ar-Rāzī dazu beispielsweise aus, dass der Mensch aus zwei Substanzen erschaffen ist (*al-insānu maḥlūqun min ḡauharaini*): Aus einer feinen „oberen“ und geistigen (*laṭīf ‘ulwī rūḥānī*) und einer dichten „niederen“ körperlichen (*katīf suflī ḡismānī*). Im Paradies kommen ihm daher die Wonnen zu, die den beiden Anteilen entspre-

befähigt, indem er in praktischen Übungen, in denen Körper und Geist gleichermaßen partizipieren, verharrt. Wenn der Mensch sein Herz von allem außer der Anrufung Gottes frei macht und mit seiner körperlichen und seiner geistigen Zunge (*bi-lisāni ġasadihi wa-lisāni rūḥihi*) Gottes gedenkt, dann fällt – so ar-Rāzī in seinen *al-Maṭālib al-‘āliya min al-‘ilm al-ilāhī* („Die erhabenen Ziele vom göttlichen Wissen“) – in sein Herz ein Lichterglanz und eine überwältigende und erhabene Kraft.²⁶ Der sicherste Weg zur Gotteserkenntnis ist schließlich eine Kombination aus vorheriger rationaler Durchdringung der Gottesbeweise und sich anschließenden geistigen und körperlichen Übungen.²⁷

Dass es jenseits von Atomen und Akzidenzien etwas drittes geben können muss, diskutiert ar-Rāzī in seinen *al-Arba‘īn fī uṣūl ad-dīn* („Die vierzig (Fragen) bezüglich der Fundamente der Religion“). Dort schreibt er, dass man das Existenzmögliche in drei Kategorien einteilen kann:

- a) An einem Ort befindliche Substrate (*mutaḥaiyiz*) (Atome und aus Atomen zusammengesetzte Körper).
- b) In einem Substrat Inhärierendes (Akzidenzien).
- c) Etwas, das weder (a) noch (b) ist.²⁸

Während die Philosophen die Existenz eines Dritten neben materiellen Substanzen und unmateriellen Akzidenzien bestätigten, lehnten die *mutakallimūn* dies ab. Das stärkste Argument der Theologen für ihre Ablehnung, lautete, so ar-Rāzī: Wenn es etwas Existentes gäbe, das nicht Gott ist, das aber die Eigenschaft besitzt, weder (a) (Substanz: Körper oder Atom) noch (b) (Akzidens) zu sein, dann wäre dieses Existente Gott in dieser Eigenschaft (weder (a) noch (b) zu sein) gleich. Wenn eine solche Gleichheit (*musāwā*) eintrete, dann trete eine Gleichheit aber in der ganzen Quiddität ein. Somit wäre entweder das Notwendige (Gott) möglich oder das Mögliche (die Geschöpfe) notwendig. Beide Konsequenzen sind natürlich zu negieren, und darum kann es ein solches unmaterielles und unakzidentelles Existentes im Bereich des Geschaffenen nicht geben. Gleichheit – so nun aber die Antwort ar-Rāzīs – in dieser speziellen Eigenschaft (*nicht* Substanz und *nicht* Akzidens zu sein) ist lediglich Gleichheit in etwas Negativem (*istiwā’ fī maḥmūm salbī*). Gleichheit in etwas Negativem bedingt keine Gleichheit in der Quiddität. Denn zwei unterschiedliche Quidditäten teilen sich notwendigerweise in der Negation von allem, was

chen. Siehe dazu ar-Rāzī, *Mafāṭih*, Bd. 16, S. 137,4-7 (Kommentar zu Koran 9,72)! Zum Problem der Identifizierung der Autoren der einzelnen Teile des Korankommentars ar-Rāzīs siehe Jomier, „Les Mafatih al-ghayb de l’Imam Fakhr al-Din al-Razi“ und Jomier, „Qui a commenté l’ensemble des sourates al-‘Ankabūt à Yāsīn (29-36) dans ‘le Tafsīr al-kabīr’ de l’imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī?“!

²⁶ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 25,4-6.

²⁷ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 27,12-22. Interessant erscheint hier die Tatsache, dass ar-Rāzī als Autorität für diese Kombination aus rationalen und praktischen Übungen Aristoteles selbst anführt.

²⁸ Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 3,21-4,1.

gleichermaßen nicht auf sie beide zutrifft. Aber auch eine Gleichheit in affirmativen (positiven) Attributen bedingt keine Gleichheit in der Quiddität, denn zwei gänzlich ungleiche Sachen müssen in zumindest einem Umstand gleich sein, darin nämlich, dass ein jedes der beiden sich vom anderen unterscheidet.²⁹ Darum darf man den *mutakallimūn* in ihrer Ablehnung eines dritten Geschaffenen – neben Körpern und Akzidenzien – nicht folgen.

Einen Hinweis darauf, wie dieses Dritte beschaffen ist, findet man in ar-Rāzī's Kommentar zu Koran 12,101.³⁰ Dort schreibt ar-Rāzī:

Wisse, dass die Stufen des Existenten drei sind. [Erstens:] Das Verursachende, das selbst nicht verursacht ist. Dies ist Gott der Erhabene und Heilige. [Zweitens:] Das Verursachte, das selbst nicht verursacht. Dies ist die Welt der Körper. Denn sie können eine Formung und Gestaltung empfangen ebenso wie unterschiedliche Attribute und gegensätzliche Akzidenzien. Diese Körper haben prinzipiell keine verursachende Wirkung gegenüber einem [anderen] Ding. Diese beiden Kategorien sind einander sehr fern. Dazwischen gibt es eine dritte Kategorie. Es ist dies [also drittens:] das, was [einerseits selbst] verursacht und [andererseits aber auch] verursacht wird. Es ist die Welt der geistigen Dinge [*‘alam al-arwāḥ*]. So ist es das Spezifikum der Substanz der geistigen Dinge, dass sie eine Wirkung und freie Verfügungsgewalt von der Welt des Lichtes der Erhabenheit Gottes empfangen. Wenn sie [die geistige Substanz] sich sodann der Welt der Körper zuwendet, dann hat sie in ihr die Verfügungsgewalt und verursacht [Dinge] in ihr. Somit besteht die Verbindung des Geistes mit der Welt der Körper durch eine freie Verfügungsgewalt und eine Anordnung in ihr. Und seine [des Geistes] Verbindung mit der Welt des Göttlichen besteht durch das Wissen und die Erkenntnis [*bi-’l-‘ilm wa ’l-ma’rifā*]. Gottes, des Erhabenen, Rede „Du hast mir Herrschergewalt gegeben“ ist ein Hinweis auf die Verbindung der Seele [*an-nafs*] mit der Welt der Körper. Und Seine Rede „Du hast mich gelehrt, Geschichten zu deuten“³¹ ist ein Hinweis auf ihre Verbindung mit der Gegenwart der Erhabenheit Gottes.³²

Dieses Dritte, das Existente in einer „geistigen Welt“, ist nun nichts Urewiges. Vielmehr steht es in der absoluten Verfügungsgewalt Gottes. Er hat es zu

²⁹Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 6,6-19.

³⁰Dort heißt es: „Herr! Du hast mir [...] Herrschergewalt gegeben (*qad ataitanī minā ’l-mulki*) und hast mich gelehrt, Geschichten zu deuten (*wa-‘allamtanī min ta’wīli ’l-aḥādīthi*) [...]“.

³¹Nach der von ar-Rāzī gegebenen Interpretation meint die Stelle *wa-‘allamtanī min ta’wīli ’l-aḥādīthi* weniger, dass Gott die Deutung von Geschichten lehrt, als vielmehr, dass Er dem Menschen die Fähigkeit verleiht, Wissen über Verborgenes zu erwerben.

³²Ar-Rāzī, *Mafāṭīḥ*, Bd. 18, S. 221,12-20.

einem von Ihm willkürlich bestimmten Moment in einem freien Akt aus dem Nichts in die Existenz gesetzt.³³ Mit ihm kann sich aber das *Ich* der Menschen als etwas jenseits von Atomen und Akzidenzien konstituieren. Und eben dieses aus zwei unterschiedlichen Substanzen – einer geistigen und einer materiellen – zusammengesetzte Ich wird schließlich nach der Auferstehung von Gott für das zur Rechenschaft gezogen, was es für sich im Diesseits in vollem Bewusstsein erworben hat. Gerade dieses Bewusstsein ist nun notwendig, damit sich der Mensch überhaupt von der Botschaft und den Zeichen Gottes leiten lassen kann.³⁴

Aber trotz seines Bewusstseins ist der Mensch in seinen Handlungen, so also auch in seiner Entscheidung, sich von der göttlichen Botschaft leiten zu *lassen*, nicht frei. Ar-Rāzī vertrat vielmehr einen Determinismus, der dem Menschen keinerlei eigenen Handlungsspielraum zugestand: Denn im Gegensatz zu Gott sind wir Menschen in unseren Handlungen auf Gründe oder Handlungsimpulse angewiesen, die letztlich alle auf Gott allein zurückzuführen sind. Daher sind die Handlungen der Menschen absolut von Gott determiniert, auch wenn die direkten Handlungsimpulse nicht unbedingt unmittelbar Gottes Akte sind, sondern vielmehr mittelbar über eine endliche Kette von Ursachen und Verursachtem auf Ihn zurückgehen.³⁵ Somit vertrat ar-Rāzī einen absoluten *ḡabr*:

³³Das heißt: Es war nicht und im nächsten Moment war es. Es ist also nicht ewig existent. Die Nichtexistenz geht ihm aber *in einer nicht zeitlichen Art und Weise* voraus. Dieses nicht-zeitliche Vorangehen der Nichtexistenz aller Geschöpfe ist die Antwort ar-Rāzīs auf das Argument der Philosophen, dass die Welt ewig existieren muss, da ein „vor“ immer temporal zu denken ist. Ein temporales „vor“ setzt für sie voraus, dass vor der Existenz der Welt die Zeit bereits existierte, denn wenn etwas *vor* etwas anderem kommt, dann heißt dies für die Philosophen, dass es wenigstens einen einzigen *zeitlichen* Moment vorher eintraf. Darum setzt beispielsweise der Satz „Vor der Existenz der Welt existierte nur Gott“ voraus, dass es mindestens einen zeitlichen Moment vor der Existenz der Welt geben muss. Mit anderen Worten: Wenn die Welt noch nicht existiert, also *vor* ihrer Existenz, muss es die Zeit schon geben. Die Zeit ist aber eine Wirkung der Bewegung, womit vor der Existenz der Welt eine sich bewegende Welt bereits existieren muss. Die Konsequenz lautet: Die Welt muss von Ewigkeit an existieren. Wenn aber, so ar-Rāzī, dieses „vor“ eben nicht temporal ist, so wie für ihn das Gestern dem Heute eben auch nicht in einer temporalen Art und Weise vorangeht, dann ist die Idee eines absoluten Beginns der Welt gerettet. Zur „Nicht-temporalität“ der Zeit bei ar-Rāzī vgl. *Arbaʿīn*, S. 9, *Maṭālib*, Bd. 4, S. 9-11! Der Unterschied zwischen dem Zeitkonzept ar-Rāzīs und dem der Philosophen besteht darin, dass ar-Rāzī die *Zeitpunkte* tatsächlich als distinkte Punkte versteht, die zwar immer aufeinanderfolgen, die aber untereinander keine unmittelbare Verbindung haben. Es sind Zeitatome, die nacheinander eintreffen. Für die Philosophen erscheint die Zeit dagegen als ein Kontinuum, als eine Linie, auf der die Dinge quasi dahingleiten. Es gibt für sie offenbar keine kleinsten Zeitatome, daher kann es auch keinen distinkten Moment geben, der einen plötzlichen Anfang oder ein Ende markierte. Die Zeit „fließt“ dahin, während für ar-Rāzī immer einzelne distinkte Zeitpunkte gesetzt werden, die zeitlich nicht miteinander verbunden sein können. Somit kann es einen ersten oder letzten gesetzten Zeitpunkt geben.

³⁴Arnaldez, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, S. 94; vgl. auch ebd. S. 104-107!

³⁵Zu ar-Rāzīs Theorie vom menschlichen Handeln siehe z.B. Ceylan, *Theology and Tafsīr in the Major Works of Fakhr al-Dīn ar-Rāzī*, S. 205-219! Siehe auch Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, S. 134-153 und v.a. Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, S. 13-44!!

Der Mensch wird von Gott – wenn auch möglicherweise nicht unmittelbar, sondern über Zwischenglieder – zu seinen Handlungen gezwungen. Allerdings findet sich zur Willensfreiheit des Menschen zumindest eine – zugegebenermaßen isolierte – Notiz, die eine nuanciertere Position andeutet. Daniel Gimaret³⁶ und Roger Arnaldez³⁷ weisen beide auf diese Notiz in ar-Rāzī's Kommentar zu Koran 2,7³⁸ hin. Hier wollte oder konnte ar-Rāzī die von der Mu'tazila vertretene Willensfreiheit nicht gänzlich negieren. Er vertrat somit in dieser Stelle seines Korankommentars eine etwas vorsichtiger Position, die angesichts der Argumente pro und kontra *ḡabr* oder *qadar* beiden Positionen eine gewisse Gültigkeit zuerkannte. An besagter Stelle schreibt ar-Rāzī, dass die Frage, ob die absolute Vorherbestimmung oder die Willensfreiheit zutrifft, nicht eindeutig zu klären ist, und dass sie in den Bereich der Widersprüchlichkeiten fällt.³⁹ Beide Seiten – die Anhänger der Willensfreiheit und die der Vorherbestimmung – können nämlich gleichermaßen gewichtige Argumente beibringen. Im Menschen findet sich demnach beides: Freiheit und Knechtschaft. Letztendlich bleiben die exakten Hintergründe der menschlichen Handlungsfähigkeit undurchschaubar.

Trotz erheblicher Anleihen aus dem Vokabular und dem System der islamischen Philosophen blieb ar-Rāzī der *kalām*-Tradition – und insbesondere natürlich der aš'arischen Botschaft – verpflichtet. So kann es z.B. keine ewig existente Welt neben Gott geben, denn dies würde die Existenz eines personalen Schöpfergottes in Frage stellen. Ar-Rāzī focht allerdings nicht nur gegen einige Lehren der Philosophen. Die zweite Front, die sich ihm auftat, ist innerhalb der aš'arischen Schultradition selbst zu lokalisieren: Durch das Beharren auf der unmittelbaren und ununterbrochenen Abhängigkeit der Schöpfung, die nur aus Atomen und Akzidenzien besteht, konnte man eigentlich nicht mehr genau erklären, wie die Menschen, die sich im Diesseits ihren Lohn für das Jenseits verdienen sollen, dort auch tatsächlich bestraft oder belohnt werden können. Denn die Aš'arīya setzte alles Existente in jedem Zeitatom in unmittelbare, absolute und ausschließliche Abhängigkeit von Gott allein.⁴⁰ Gottes absolute Machtfülle und die ebenso absolute und unmittelbare Abhängigkeit der Geschöpfe erlaubten den Menschen keinerlei Bewegungsfreiheit. Es stellt sich somit die Frage, ob die Menschen überhaupt mehr als nur eine leere Hülle sind, die absolut unfähig ist, zu agieren, und die daher eigentlich auch nichts empfindet – also auch nicht Belohnung und Bestrafung im Jenseits. Denn schließlich sind auch die in den Menschen auftretenden Emotionen Werke Gottes. Letztlich belohnt und bestraft Gott daher nichts, gibt also nicht den individuellen Menschen eine erneute Existenz im Jenseits, denn etwas Individuelles

³⁶Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, S. 152-153.

³⁷Arnaldez, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, S. 96-97.

³⁸Wo es heißt: „Gott hat ihnen das Herz und das Gehör versiegelt, und ihr Gesicht ist verhüllt. Sie haben (dereinst) eine gewaltige Strafe zu erwarten.“

³⁹Ar-Rāzī, *Mafātīḥ*, Bd. 2, S. 58,18-26.

⁴⁰Siehe oben Abschnitt 3.2.3!

und Fassbares, das heißt neben Gott tatsächlich Existentes, gibt es nach dieser Sicht auf die Geschöpfe eigentlich nicht. Es gibt nur noch Gottes Handlungen. Der Mensch hat keinen Anteil an irgendeiner Aktivität, weder als ein eigenes Selbst noch als eine frei über seine Handlungen verfügende Summe von Einzelteilen. Welchen Weg ar-Rāzī einschlug, um diesem Dilemma zu entgehen, erkennt man z.B. an seiner Diskussion der Möglichkeit einer zweiten Existenz im Jenseits: Dinge, also auch die Menschen, können ein zweites Mal existieren, denn nach der ersten Existenz sind sie nach wie vor *existenzmöglich*.⁴¹ Was hier diskutiert wird ist nicht mehr der Dualismus von Urewigkeit (*qidam*) und zeitlicher Erschaffung (*iḥdāt*), sondern die Existenz selbst und ihre Modalitäten. Das Existente und Existenzmögliches konnte auf diese Weise seinen eigenen „Kern“ wiedererlangen. Der wurde ihm zugeführt, indem ar-Rāzī die Existenz der Dinge von ihrer Quiddität trennte. Somit *sind* die Dinge, denn sie haben eine zunächst von der Existenz unabhängige Quiddität. Sie tragen gewissermaßen den Kern ihrer Individualität in sich. Dies hat ar-Rāzī mit Ibn Sīnā gemeinsam. Sein Projekt einer Wiederaufwertung der Schöpfung fand also auf zwei miteinander verknüpften Ebenen statt: Auf der Ebene der Einführung eines Selbst des Menschen in Gestalt seiner Seele einerseits, und auf der Ebene der Einführung einer von der Existenz zu trennenden Quiddität der Dinge andererseits. Es wird hierdurch klar, dass ar-Rāzī der Diskussion um den *wuḡūd* als *terminus technicus* eine relativ ausführliche Diskussion widmen musste. Genau dieser Diskussion soll im folgenden nun nachgegangen werden.

Bevor aber auf das Konzept *wuḡūd* bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī eingegangen werden soll, ist zu klären, welche Rolle der *‘adam* – die Nichtexistenz – in seinem System spielte.

6.3 Das Konzept des *‘adam* bei ar-Rāzī

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass ar-Rāzī es als eine sufische Wahrheit betrachtete, dass nur Gott allein existiert, während alles andere eigentlich nur Schein ist.⁴² Demnach gibt es nichts außer Gottes unendlicher Seinsfülle. Neben Ihm ist alles nichts. Menschen, die dies erkannt haben, genügt es darum – so ar-Rāzī –, auf Gott mit dem Personalpronomen hinzuweisen: Er. Erst wenn man neben Gott weiteres Existentes annimmt, muss man das „Er“ ergänzen: Er ist Gott. Ansonsten wäre das Personalpronomen allein missverständlich, könnte es doch auf alles Existente Anwendung finden.⁴³ Wenn man nun in einer sufischen Ausdrucksweise sagte, dass nur Gott existiert, und somit alles andere nicht existiert, so trifft dies aber doch auch eine rationale Wahrheit. Denn Dinge sind ja aus sich selbst heraus entweder notwendigerweise existent, notwendigerweise nichtexistent oder möglicherweise existent. Jenseits

⁴¹Für eine ausführliche Diskussion siehe unten S. 95-97!

⁴²Siehe oben S. 72!

⁴³Ar-Rāzī, *Lawāmi‘*, S. 311,11-312,2!

dieser drei Kategorien kann es nichts geben. Das aus seinem eigenen Wesen heraus notwendigerweise Existente ist reine Wahrheit (*ḥaqq maḥḍ li-dātihi*). Das aus seinem eigenen Wesen heraus Unmögliche ist absolut nichtig (*bāṭil maḥḍ li-dātihi*). Die Existenz des aus seinem eigenen Wesen heraus Möglichen „überwiegt“ wiederum nicht über seine Nichtexistenz. Es hat also weder einen intrinsischen Drang hin zur Existenz noch zur Nichtexistenz. Es existiert nur, wenn es etwas gibt, das es existieren lässt (*lā yatarajǧaḥu wuǧūduhu ‘alā ‘adamīhi illā bi-īǧādi mūǧidin*). Gäbe es dieses existenzgebende Element nicht, dann verharrte solches in der Nichtexistenz. Somit ist alles Kontingente in sich selbst ebenfalls nichtig (*kullu mumkinin fa-huwa min ḥaitu huwa bāṭilun*). Eben darum heißt es im Koran „Alles ist dem Untergang geweiht, nur er (w. sein Antlitz) nicht“ (Koran 28,88) und eben darum sagen die Sufis, dass es in Wahrheit nichts Existentes gibt außer Gott.⁴⁴

Als ein von der Philosophie geprägter Aš‘arit hinderte diese Wahrheit Fahr ad-Dīn nicht daran, alle Geschöpfe Gottes ab dem Moment ihrer Erschaffung bis zu ihrem Vergehen als tatsächlich existent zu betrachten. Für eine Analyse der Schöpfung und ihres Verhältnisses zum Schöpfer ist dies ja unbedingt notwendig. Warum sollte Gott einst aktiv geworden sein und die Welt erschaffen haben, wenn nicht in Seiner Handlung irgendein Sinn bestünde? Die Schöpfung kann – trotz ihrer Geringfügigkeit im Vergleich zur Seinsfülle und Omnipotenz des Schöpfers – nicht etwas absolut Geringfügiges und nicht absolut nichts sein. Schließlich ist sie Gottes Werk. Darum macht es eben doch Sinn, die Schöpfung für sich selbst als existent zu betrachten. Sie ist also nicht gänzlich nichtexistent.

Es ist nun bereits bei der Behandlung der Mu‘tazila und der Aš‘arīya angeklungen, dass das Konzept der Nichtexistenz in der Diskussion im *kalām* ebenso zentral ist wie das Konzept vom *wuǧūd* selbst.⁴⁵ Natürlich sind beide Konzepte miteinander verknüpft. So weist ar-Rāzī z.B. darauf hin, dass derjenige, der die Existenz eines Dinges für eben die Quiddität dieses Dinges hält, unmöglich meinen kann, dass das Nichtexistente ein Ding ist. Denn wenn die Existenz dieses Dinges vergeht, vergeht mit ihr die Quiddität selbst. Wenn man aber behauptet, dass die Existenz zur Quiddität hinzukommt, so bleiben zwei Optionen offen. Die erste besteht darin, zu sagen, dass die Quiddität auch dann noch als etwas Positives betrachtet werden muss, wenn ihre Existenz vergangen ist. Wer dies tut, behauptet, dass das Nichtexistente ein Ding ist und meint also, dass man im Falle existenter Dinge da eine Quiddität hat *und* eine (nämliche ihre) Existenz. Existiert ein Ding nicht mehr, dann bleibt die Quiddität *ohne* Existenz irgendwie übrig. Die zweite mögliche Option besteht dagegen in der Meinung, dass zwar die Existenz zur Quiddität der existenten Dinge hinzukommt, dass aber die nichtexistente Quiddität keinerlei positiven Status hat und darum nicht als Ding bezeichnet werden kann. Wir hätten

⁴⁴Vgl. ar-Rāzī, *Lawāmi‘*, S. 289,13-290,8!

⁴⁵Siehe zur Mu‘tazila Abschnitt 2.2.2 und zur Aš‘arīya Abschnitt 3.1!

hier also im Falle existenter Dinge eine Quiddität *und* ihre Existenz. Existiert ein Ding hingegen nicht mehr, dann bleibt nichts übrig – auch keine nicht-existente Quiddität. Diese ist nämlich mit der Existenz verschwunden.⁴⁶ Die erste dieser beiden Positionen ist bekanntlich die weiter Kreise der Mu‘tazila. Sie hatten – das meint auch ar-Rāzī – die Formel von der Dinghaftigkeit des gewussten Nichtexistenten damit gerechtfertigt, dass man verschiedenes Nicht-existentes voneinander unterscheiden kann. Den nichtexistenten Dingen muss demnach eine eigene Realität zukommen, denn ansonsten wären sie eben nicht voneinander unterscheidbar und damit dem Wissen auch nicht zugänglich.⁴⁷ Ar-Rāzī wendet hier ein, dass wir auch Existenz und Affirmation – als eigene Sachverhalte – einerseits und Nichtexistenz und Negation andererseits unterscheiden. Da sich aber beide Seiten diametral gegenüber stehen, kann die Negation nicht irgend etwas Affirmierbares sein. Sie kann somit *nicht* ein Ding sein, und trotzdem trennen wir sie von der Affirmation, haben also ein Wissen darüber, wie diese Negation zu bewerten ist. Wir haben also ein positives Wissen von etwas absolut Negativem. Das Argument der Mu‘tazila, dass eine Unterscheidbarkeit notwendigerweise eine eigene Realität des Identifizierbaren nach sich zieht, ist somit nicht gültig.⁴⁸ Dass die Mu‘tazila nur dasjenige Nichtexistente als Ding bezeichnete, das nicht unmöglich ist, und das damit ein *Objekt* eines Wissens ist,⁴⁹ stört ar-Rāzī nicht weiter. Dieser Zug in der mu‘tazilitischen Argumentation kommt in seinen Widerlegungen nirgends vor. Aber einiges deutet darauf hin, dass ar-Rāzī vielem, was die Mu‘tazila nicht als Ding bezeichnen würde, eine eigene Quiddität zuwies, womit dieses dann auch zu einem wie auch immer gearteten *Objekt*, das man wissen kann, wird. So hat z.B. die Verursachung und das Verursacht-Werden jeweils eine eigene Quiddität.⁵⁰ Das gleiche gilt auch für die Existenz selbst: Wir sagen doch – so ar-Rāzī –, dass eine nichtexistente Quiddität (*māhīya ma‘dūma*), nicht *existiert* (*ǧair mauǧūda*). Bevor sie existiert – also in ihrer Nichtexistenz –, müssen wir demnach eine Vorstellung von der Quiddität ihrer *Existenz* selbst haben.⁵¹ Wir müssen in unserem Verstand zwischen dem, was mit Existenz bezeichnet wird, einerseits und dem, was als Atom oder Schwärze bezeichnet wird, andererseits unterscheiden. Die Mu‘tazila sage nun – so die Interpretation ar-Rāzīs –, dass das, was mit Atom oder Schwärze bezeichnet wird, in der Nichtexistenz positiv feststeht, während das, was mit Existenz bezeichnet wird, in der Nichtexistenz *nicht* feststeht. Aus welchem Grund? Wir machen doch hier eine positive Unterscheidung: Existenz einerseits und Atom und Akzidens andererseits. Wenn aus der bloßen rationalen Unterscheidbarkeit folgte,

⁴⁶ Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, 58,21-59,2.

⁴⁷ Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 60,24-62,9. Ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 35,11-36,3.

⁴⁸ Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 65,12-17.

⁴⁹ Siehe dazu Abschnitt 2.2!

⁵⁰ Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 66,6. Dort spricht er von *māhīyat al-mu‘attirīya* und *māhīyat al-muta‘attirīya*.

⁵¹ Zur Tatsache, dass die Existenz eine eigene Quiddität ist, siehe Abschnitt 6.4.1!

dass das, was man rational erfasst, in der Nichtexistenz eintrifft, dann müsste auch die Quiddität der Existenz sich in der Nichtexistenz realisieren, schließlich haben wir ein Wissen davon, was die Existenz eines momentan nichtexistenten Dinges meint. Dass sich die Existenz in der Nichtexistenz realisiert, ist aber offensichtlich unmöglich. Demnach ist die reine rationale Unterscheidbarkeit der nichtexistenten Dinge nicht ausreichend dafür, dass man sie als reale Dinge bezeichnet.⁵²

Andere Argumente ar-Rāzīs, von denen hier zwei exemplarisch zusammengefasst werden sollen, belegen weiterhin, dass das Nichtexistente für ihn keinerlei positiven Status hat:

Wenn man – erstens – alle absolut nichtexistenten Quidditäten als irgendwie außerhalb des Verstandes realisiert betrachtet,⁵³ dann müsste man zwischen dieser Realisierung und den Quidditäten selbst trennen. Denn schließlich wären dann *alle* Quidditäten darin einander gleich, dass ihnen in der Nichtexistenz eine eigene Realität zukommt, während sie sich in ihrer jeweiligen Spezifität (*ḥuṣūṣiyya*) voneinander unterscheiden würden. Wir hätten also in der Nichtexistenz zwei voneinander zu scheidende Sachverhalte: Die jeweilige Quiddität *und* ihre Realisierung, die eben zur Quiddität hinzukommen müsste. Da man aber – so Fahr ad-Dīn – die allen gemeinsame Realisierung nicht anders denken kann als Existenz, käme im Falle ihrer Nichtexistenz die Existenz zu den Quidditäten hinzu. Das heißt: Sie wären paradoxerweise in der Nichtexistenz existent.⁵⁴

Wenn man – zweitens – in der Nichtexistenz Wesen affirmiert, dann müssen diese Wesen entweder unendlich viele sein oder endlich an Zahl. Beides ist unmöglich. Wären sie nämlich endlich viele, dann wäre Gott nicht mehr omnipotent. Denn dann könnte Er eben nur eine begrenzte Zahl an Dingen aus der Nichtexistenz in die Existenz transferieren und damit existieren lassen. Auch die Mu‘tazila, so ar-Rāzī, halte dies für falsch.⁵⁵ Daher ist es allenfalls möglich, dass die Wesen in der Nichtexistenz unendlich sind. Die Zahl dieser nichtexistenten Quidditäten muss aber doch – wenn man sie tatsächlich als etwas Distinktes in der Nichtexistenz affirmierte – abnehmen können, und zwar dann, wenn eines von ihnen in die Existenz gesetzt wird, also quasi nur die Seiten wechselt. Da aber Unendliches nicht zu- und abnehmen kann, kann

⁵² Ar-Rāzī, *Arba‘im*, S. 65,18-66,5. Vgl. auch ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 36,13-17!

⁵³ *Lau kānat [ḥādīhi ‘l-māhīyātu] mutahaqqiqatan fī ‘l-ḥāriǧi ḥāla ‘arā’ihā ‘ani ‘l-wuǧūdi* [...]

⁵⁴ Ar-Rāzī, *Arba‘im*, S. 59,11-21. Ähnlich ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 35,1-3! Eigentlich funktioniert dieses Argument nur, indem ar-Rāzī Realisierung mit Existenz gleichsetzt. Es ist also nicht unbedingt stichhaltig gegen jemanden, der zwischen Affirmation (oder Realisierung) einerseits und Existenz andererseits unterscheidet. Vgl. dazu aṭ-Ṭūsī, *Talḥīs*, S. 35, Anm. 1! Eindeutiger wäre es vermutlich gewesen, wenn ar-Rāzī hier die Unmöglichkeit einer *Zusammensetzung* zweier Konzepte (Quiddität einerseits und Realisierung oder Affirmation andererseits) in der Nichtexistenz bewiesen hätte, wie er es im Übrigen an anderer Stelle – ar-Rāzī, *Arba‘im*, S. 64,23-65,5 – auch tut.

⁵⁵ Vgl. oben S. 17!

die Zahl der nichtexistenten Quidditäten auch nicht unendlich sein.⁵⁶ Da also nichtexistente, aber zu affirmierende Quidditäten weder endlich noch unendlich viele sein können, kann es in der Nichtexistenz keine solchen positiven Quidditäten geben.

Die Basis dieser beiden Argumente ist, dass für ar-Rāzī alles, wovon man etwas Positives aussagt, auch eine eigene distinkte Individualität hat, die dieses von anderem unterscheidet. Wenn wir von einer Quiddität sagen, dass sie in der Nichtexistenz ein Ding ist, dann muss sie demnach auch alle anderen Merkmale einer positiv distinkten Quiddität aufweisen. Als diese Quiddität, die sie in der Nichtexistenz nach wie vor wäre, müsste sie sich von allen anderen nichtexistenten und ebenfalls distinkten Quidditäten unterscheiden. Danach wäre die Nichtexistenz ein Bereich positiven Seins, in dem es viele Dinge gäbe, die man – da sie alle mit einer eigenen Individualität ausgestattet wären – zählen können und auf die man auch hinweisen können müsste, obwohl sie nicht existierten. Da all dies unmöglich ist, steht also fest, dass das Nichtexistente keinerlei positiven Status haben kann.

Nun ist die Tatsache, dass der Aš‘arī ar-Rāzī das Nichtexistente nicht für ein Ding hielt, nicht unbedingt überraschend. Obige Diskussion fördert aber zwei interessante Punkte zu Tage. Erstens begegnet uns das Thema der Existenz als eigene Quiddität. Die weiterführende Frage lautet hier: Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für den Status der Existenz? Der zweite Diskussionspunkt betrifft den Status der existenten *Dinge*: Ist für ar-Rāzī ihre Existenz ihre Quiddität selbst wie für die ältere Aš‘arīya, die Existenz und Wesen in einem Konzept zusammen dachte, oder kommt die Existenz zur Quiddität hinzu, wie bei Ibn Sīnā? Diese Fragen führen uns direkt zu den nun folgenden Kapiteln.

6.4 Das Konzept des *wuġūd* bei ar-Rāzī

6.4.1 Die Existenz als Quiddität

Betrachten wir zunächst solche Aussagen, die ar-Rāzī zum *wuġūd* als solchem macht. Da heißt es im *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-’l-muta’ahḥirīn*, der als Ausgangspunkt dienen soll, dass der Mensch keine anderen Vorstellungen bilden kann als von dem, was er mit seinen eigenen Sinnen erfasst oder – wie etwa Schmerz und Wonne – in seiner ursprünglichen Veranlagung (*fiṭrat an-nafs*) wiederfindet. Ferner bildet jeder Mensch *a priori* (*min badīhati ’l-’aqli*) Vorstellungen vom *wuġūd* und von Einheit und Pluralität und setzt aus

⁵⁶ Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 59,22-60,7. Vgl. ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 35,3-4! Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī weist allerdings darauf hin, dass nach Meinung der Mu‘tazila die Zu- und Abnahme nur im Existenten und nicht im Nichtexistenten zu einer Endlichkeit führen. Siehe aṭ-Ṭūsī, *Talḥīs*, S. 35, Anm. 2!

all diesen ursprünglichen Vorstellungen weitere Bilder zusammen.⁵⁷ Dass der Mensch vom *wuǧūd* (und dem *‘adam*) *a priori* eine Vorstellung bildet, liegt unter anderem daran, dass sich alles Gewusste in Existentes und Nichtexistentes teilt. Diese Aussage – dass nämlich alles Gewusste sich eben in Existentes und Nichtexistentes teilt – ist ein notwendiges, vom Menschen intuitiv als richtig erfasstes Urteil, so ar-Rāzī, das selbst auf einer adäquaten Vorstellung von dem *wuǧūd* und dem *‘adam* basiert. Wenn nun das Urteil *a priori* feststeht, dann muss aber seine Basis um so eher apriorisch sein.⁵⁸ Im Gegensatz zum Bild, das die Menschen intuitiv vom *wuǧūd* haben, ist dasjenige vom *‘adam* aber eigentlich schon abgeleitet. Denn wenn man – rein hypothetisch – keine Vorstellung von dem hat, was die Existenz ist, dann ist es auch nicht möglich, die Nichtexistenz als Konzept zu erfassen. Umgekehrt ist dies nicht der Fall. Auch wenn eine adäquate Vorstellung von der Nichtexistenz fehlt, hat man ein Konzept vom *wuǧūd*. Die Nichtexistenz stellt man sich lediglich als ein Aufheben der Existenz vor.⁵⁹

In den *al-Mabāḥiṭ al-mašriqīya* (den „Östlichen Erörterungen“) findet sich eine detaillierte Diskussion der Unmittelbarkeit des *wuǧūd*.⁶⁰ Dort lesen wir, dass man Existenz nicht definieren, sondern lediglich auf sie hinweisen kann, aber eben nur mit etwas, das weniger klar ist als die Existenz selbst.⁶¹ Denn diese prägt sich dem menschlichen Verstand unter anderem deshalb unmittelbar ein, weil der Mensch die Existenz seiner selbst (*wuǧūd nafsihi*) intuitiv erfasst. Und da die Existenz ein Teil seiner spezifischen Existenz ist (*al-wuǧūdu ǧuz’un min wuǧūdihi*) und man die Teile vor der Summe kennt, muss eben auch das, was die Existenz selbst meint, intuitiv erfasst werden.⁶² Es ist sogar so, dass die Existenz als Existenz vor allen anderen vom Menschen intuitiv gebildeten Vorstellungen kommt. Sie ist die erste intuitive Vorstellung überhaupt (*awwalu ’l-awā’ili fi ’t-taṣawwurāti*). Denn je allgemeiner etwas ist, desto eher wird es vom menschlichen Verstand erfasst. Um dies zu erläutern, könne man – so ar-Rāzī – sagen (*wa-yumkinu an yuqāla*), dass die Seele des Menschen in sich

⁵⁷ Ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 5,4-6. Für einen ersten, groben Überblick über die Stellen, in denen sich ar-Rāzī zum *wuǧūd* äußert, siehe Duǧaim, *Mausū‘at muṣṭalaḥāt al-Imām Fahr ad-Dīn ar-Rāzī*, S. 862-867!

⁵⁸ Ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 32,20-33,2.

⁵⁹ Ar-Rāzī, *Mafāṭiḥ*, Bd. 4, S. 193,11-15 (Kommentar zu Koran 2,163).

⁶⁰ Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 10-18.

⁶¹ Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ* Bd. 1, S. 10,8-20. So auch ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 170,19-21: „Wenn wir zu unserem [reinen] Verstand zurückkehren, dann finden wir die Bedeutung von ‚Eintreffen‘ [*ḥuṣūl*] und ‚Existenz‘ [*wuǧūd*] als einen aus der natürlichen Veranlagung [des Menschen] stammenden Wissensinhalt. Wir kennen nichts Bekannteres als die Bedeutung von ‚Eintreffen‘, mit dem dieses ‚Eintreffen‘ definiert werden könnte.“

⁶² Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 11,10-12. Möglicherweise ist dies ein rein grammatikalisches Argument: Da der Ausdruck „die Existenz seiner selbst“ (*wuǧūdu nafsihi*) dem Menschen intuitiv einsichtig ist – schließlich weiß er, dass er selbst existiert –, muss damit auch jeder Teil dieses Ausdrucks – also erstens die Existenz, zweitens sein Selbst – intuitiv erfasst werden. In einer Genitivverbindung – wie etwa „die Tür des Hauses“ (*bābu ’l-baiti*) – muss man ja alle Glieder kennen, um den Gesamtausdruck zu verstehen.

eine intrinsische Bereitschaft trägt, Konzepte zu erfassen und Vorstellungen zu bilden. Und dasjenige, das diese Konzepte erschafft, lässt diese permanent aus sich emanieren (*fā'īluhā dā'imu 'l-faiḍi*).⁶³ Wenn nun das „empfangsbereite Element“ (die menschliche Seele) existiert, dann *muss* – solange auch die Quelle der Emanation existiert – auch das Ergebnis eintreffen. Das heißt: Die Seele muss die emanieren Konzepte in sich aufnehmen. Dies kann nur dann unterbunden werden, wenn eine Bedingung für die Aufnahme der Konzepte nicht mehr existiert, oder wenn ein Hindernis für diesen Empfang auftaucht. Ersteres (das eine Bedingung nicht mehr existiert) ist im Falle des Konzeptes „Existenz“ nicht möglich, da es als allgemeinstes Konzept von keiner Bedingung abhängig sein kann. Jede Bedingung wäre nämlich notwendigerweise etwas Spezifischeres als dieses Allgeimeste. Etwas Spezifischeres kann aber keine Bedingung für das Allgemeinere sein (z.B. ist eine spezifische Hautfarbe nicht Bedingung dafür, dass der jeweilige Mensch ein Mensch ist). Je weiter man also in der Skala „allgemein-besonders“ in Richtung Allgemeinheit vorrückt, desto weniger Hindernisse gibt es für die Aufnahme des entsprechenden Konzeptes in der Seele des Menschen. Und da nun die Existenz der allgemeinste Sachverhalt überhaupt ist, den man von existenten Dingen aussagen kann, muss sie sich der menschlichen Seele am deutlichsten und am frühesten einprägen.⁶⁴ In der Dingwelt ist dies genau umgekehrt. Je spezifischer etwas ist, desto eher existiert es auch tatsächlich außerhalb unseres Verstandes: Universalien können nicht als Einzeldinge in der Dingwelt eintreffen.⁶⁵

Bei der Diskussion, die ar-Rāzī um die Existenz entfaltet, begegnet uns eine Eigenheit, die hier die „Verdinglichung der Existenz“ genannt werden soll. Denn ar-Rāzī geht mit ihr um, als wäre sie eine beliebige Quiddität. Sie unterscheidet sich von den „anderen“ Quidditäten zunächst lediglich dadurch, dass sie intuitiv erfasst wird und nicht definierbar ist. Diese Eigenheit wird beispielsweise aus der folgenden Diskussion deutlich: In den *Mabāḥiṭ* lesen wir, dass man die Existenz niemandem durch eine erklärende Rede oder eine Definition näher bringen kann, da dies nur möglich ist durch etwas, „was in der Existenz ‚steckt‘“ (*yakūnu dāḥilan fīhi*), oder durch etwas, was „außerhalb“ der Existenz zu verorten ist (*yakūnu ḥārigan 'anhu*). Im ersten Fall würde man die Existenz durch ihre Teile definieren (wie wenn man sagte, dass das Haus aus seinen vier Wänden und einem Dach besteht). Im zweiten Fall würde man sie durch etwas definieren, das ihr notwendigerweise als Konse-

⁶³Dass ar-Rāzī hier von Emanation spricht, bedeutet nicht, dass er die Emanations-Theorie der Philosophen übernimmt. Hier geht es zunächst nur darum, zu erklären, dass die Existenz sich dem menschlichen Verstand an erster Stelle einprägt. Er führt hier quasi vor, wie ein Philosoph vorgehen *könnte* (darum auch ar-Rāzīs vorsichtige Ausdrucksweise: „man kann sagen“). Möglicherweise definiert ar-Rāzī aber auch den *faiḍ* um in „permanente, aktive Schöpfung“. Vermutlich geht obiger Gedankengang aber auf Ibn Sīnā zurück. Zum rezeptiven Charakter menschlicher Erkenntnis bei Ibn Sīnā vgl. Muthreich, *Theoretische Grundlagen im Gottesbegriff bei Avicenna*, S. 67!

⁶⁴Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 13,5-14.

⁶⁵Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 18,1-2.

quenz (*lāzim*) folgt (wie wenn man sagte, dass ein Mensch dasjenige Lebewesen ist, das lachen kann). Der erste Definitionsversuch muss fehlschlagen, weil die angenommenen Teile der Existenz dann selbst entweder der Existenz zugeordnet werden müssen oder eben nicht⁶⁶ – gemeint ist, dass die entsprechenden Teile selbst existieren oder nichtexistieren müssten –, was in beiden Fällen zu Absurditäten führt. Wenn man die Existenz andererseits durch etwas definieren wollte, was ihr notwendigerweise als beschreibendes Merkmal folgt, dann muss dieses aber wiederum selbst existieren, und wir würden die allgemeine Existenz durch eine spezifischere Existenz definieren. Da aber die allgemeine Existenz Teil der spezifischen Existenz ist – beispielsweise ist die Existenz als solche Teil der Existenz eines spezifischen Menschen –, würde man etwas Unzusammengesetztes (die Existenz als solche) durch etwas Zusammengesetztes (die spezifische Existenz) definieren. Dies ist aber nicht möglich.⁶⁷ In dieser Diskussion fällt auf, dass die Existenz schon fast dinghafte Züge trägt. Sie muss irgendwie als ein Ding aufgefasst werden, soll sie z.B. zusammengesetzt sein⁶⁸ und Teile haben. Schließlich spricht ar-Rāzī hier auch wiederholt von der „Quiddität der Existenz“ (*māhīyat al-wuġūd*), was den Eindruck zusätzlich verstärkt, dass er die Existenz selbst als ein wie auch immer geartetes „Ding“ oder eine eigenständige Quiddität betrachtete.

Wenn man in anderen Werken als den *Mabāhīt* nach Stellen sucht, die ebenfalls nahelegen, dass ar-Rāzī die Existenz als solche reifiziert – aus ihr also eine Sache mit einer eigenen Quiddität macht –, dann wird man beispielsweise in den bereits zitierten *Lawāmi‘* fündig. Dort behandelt ar-Rāzī an einer Stelle das Glaubensbekenntnis *lā ilāha illā Allāhu* (Es gibt keinen Gott außer den [einen] Gott). Einige Grammatiker behaupteten – so ar-Rāzī dort –, das Glaubensbekenntnis wäre defektiv, denn darin fehlte z.B. ein *lanā* oder ein *fi ‘l-wuġūdi*, so dass es ausformuliert eigentlich heißen müsste „Es gibt für uns – oder in der Existenz – keinen Gott außer den [einen] Gott“. Ar-Rāzī widerspricht dieser Position und hält das Glaubensbekenntnis ohne den Zusatz für eindeutiger, da es auf diese Weise die Quiddität einer zweiten Gottheit negiert und nicht nur deren Existenz. Der Einwand des betreffenden Grammatikers, so ar-Rāzī weiter, könnte nun lauten, dass man Quidditäten nicht negieren könne, schließlich würde in einem Satz wie „Die Schwärze ist keine Schwärze“, die Schwärze in ihr Gegenteil verkehrt. Man könne aber Wahrheiten (*ḥaqā‘iq*) nicht ins Gegenteil verkehren, also könne man auch Quidditäten als solche nicht verneinen. Ar-Rāzī antwortet, dass man in einem Satz wie „Schwärze ist nicht existent“ schließlich die Existenz negiert. Die Existenz als solche ist aber selbst eine Quiddität (*lākinna ‘l-wuġūda min ḥaiṭu huwa wuġūdun māhīyatun*).⁶⁹ Dass die Existenz eine eigene Quiddität hat oder eine

⁶⁶ *Li-anna aġzā‘a ‘l-wuġūdi immā an takūna wuġūdiyatan au lā takūna.*

⁶⁷ Ar-Rāzī, *Mabāhīt*, Bd. 1, S. 11,20-12,13.

⁶⁸ Ar-Rāzī spricht in *Mabāhīt*, Bd. 1, S. 12,6 von *tarkīb*: Zusammensetzung.

⁶⁹ Ar-Rāzī, *Lawāmi‘*, S. 125,5. Die gesamte Diskussion findet sich in ar-Rāzī, *Lawāmi‘*, S. 124-125.

solche ist, findet sich auch in den *Arbaʿīn*. Dort argumentiert ar-Rāzī gegen die Muʿtazila und die Philosophen, die – so Faḥr ad-Dīn – beide behaupteten, dass Gott in einem existenten Ding nicht dessen Quiddität als solche verursache, sondern ihr lediglich die Existenz verleihe. Dies kann aber nicht stimmen, da die Existenz eben selbst eine Quiddität ist. Wenn Gott tatsächlich keine Macht über die Quidditäten hätte, dann könnte Er auch nicht deren Existenz bewirken.⁷⁰ Gott lässt vielmehr sowohl die Quidditäten existieren als auch die Quidditäten die Quidditäten sein, die sie eben sind.⁷¹

Eine weitere Stelle in den *Arbaʿīn* deutet an, dass die Existenz für ar-Rāzī etwas anderes ist als ein nur im Verstand angenommenes Konstrukt, das zwar bestimmte beobachtbare Phänomene beschreibt, aber in der Dingwelt nicht tatsächlich zu finden ist. Die abstrakten Tatsachen, dass etwas einem anderen als Konsequenz „anhängt“ (*lāzimīya*), oder dass etwas etwas anderes als Konsequenz folgen lässt (*malzūmīya*) wären solche abstrakten Sachverhalte, die laut ar-Rāzī rein rationale Annahmen (*iʿtibārāt dīhnīya*) sind, die nicht in der Dingwelt als eigene Entitäten existieren.⁷² Anders verhält es sich mit der Existenz in der Dingwelt (*al-wuḡūd al-ḥāriḡī*) selbst. Von ihr kann man eben nicht sagen, dass sie eine rein mentale Annahme ist, denn dann müsste man sagen, dass die Existenz selbst in den (existenten) Einzeldingen nichts Existentes wäre, und dass das Eintreffen der Existenz in den Einzeldingen eben die Quiddität dieser Dinge selbst wäre (*wuḡūduhu fī ʿl-aʿyāni nafsu ʿl-māḥīyati*).⁷³ Dies trifft aber nicht zu.⁷⁴ Die Existenz ist somit nicht nur ein mentales Konzept, das bestimmte beobachtbare Phänomene beschreibt, sondern sie ist in der beobachtbaren Welt selbst zu verorten.⁷⁵

All diese Stellen legen nahe, dass für ar-Rāzī die Existenz tatsächlich eine eigene Quiddität darstellt. Bleibt aber noch die Notwendigkeit, zu klären, ob ar-Rāzī den Begriff „Quiddität“ möglicherweise ausdehnt, so dass er nicht mehr nur das Wesen von tatsächlich existentem oder existenzmöglichen *Dingen*

⁷⁰ Ar-Rāzī, *Arbaʿīn*, S. 69,10-13.

⁷¹ Ar-Rāzī, *Arbaʿīn*, S. 70,4-5.

⁷² Ar-Rāzī, *Arbaʿīn*, S. 57,17-18. Vgl. dazu auch ar-Rāzī, *Lawāmiʿ*, S. 46,9-12, wo er argumentiert, dass die Tatsache, dass ein Ding ein anderes verursacht, nichts ist, was in der Dingwelt existiert! Gemeint ist, dass die Verursachung als solche nicht als eine eigene Entität existiert.

⁷³ Ar-Rāzī, *Arbaʿīn*, S. 57,17-19.

⁷⁴ Siehe unten Abschnitt 6.4.3 und Abschnitt 6.4.5!

⁷⁵ Möglicherweise handelt es sich bei solchen Sachverhalten wie der *lāzimīya* und der *malzūmīya* für ar-Rāzī nicht um eigene Quidditäten, da es hier immer zwei Quidditäten geben muss, zwischen denen diese beiden Begriffe ein Verhältnis ausdrücken. Unklar bleibt aber dennoch, warum dies so sein soll. Bei der Behandlung der Quidditäten als solche in den *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, 48-80, äußert sich ar-Rāzī nicht zu diesem Problem.

Man findet auch in dem *Šarḥ al-išārāt*, Bd. 1, S. 212,3-4 (äußerer Text) eine Stelle in der ar-Rāzī schreibt, dass, wenn die Existenz etwas Akzidentelles ist, das zu den Quidditäten der kontingenten Dinge hinzukommt, sie dann auch eine Quiddität sein muss. Denn beides – sowohl dasjenige, dem etwas akzidentell zukommt, als auch jenes, das zu etwas anderem akzidentell hinzukommt – müssen Quidditäten sein (*li-anna ʿl-maʿrūḍa ka-mā anna lahu māḥīyatan fa-ka-dālīka ʿl-ʿarīḍu lahu aiḍan māḥīyatun*).

meint, sondern vielmehr den Gehalt von allen möglichen aussagbaren *Sachverhalten*. Solch ein Sachverhalt wäre möglicherweise etwa die Tatsache, dass eine Bewegung schneller als eine andere ist. Dass aber beispielsweise die *lāzimīya* für ar-Rāzī nicht eine solche Quiddität ist,⁷⁶ ist ein Hinweis darauf, dass ar-Rāzī den Begriff „Quiddität“ eben nicht dermaßen ausgeweitet verwendet. Bei seiner Behandlung der Quidditäten als solche in den *Mabāḥiṭ* ist weiterhin kein Hinweis auf solch eine Ausdehnung zu finden. Eine weitere Interpretationsmöglichkeit bestünde darin, den Begriff der Quiddität als die in den Dingen wurzelnden Regeln oder Gesetzmäßigkeiten zu verstehen, die die spezifischen Erscheinungen der Dinge bestimmen. Ar-Rāzī sagt z.B. oft, dass die Existenz qua Existenz immer nur in einer bestimmten Art und Weise und nach ganz bestimmten Regeln erscheint. Diese Regeln des Erscheinens wären in diesem Interpretationsversuch also die Quiddität. Die Quiddität eines Atoms wäre damit nicht das Atom selbst oder sein substantieller Kern, sondern eher das Wie seines Auftretens (z.B. dass es unbedingt einen Punkt im Raum einnehmen muss, oder dass es nicht gleichzeitig frei sein kann von Bewegung und Ruhe). Somit bezeichnete auch die Quiddität der Existenz die Regeln des Erscheinens der Existenz eines Dinges selbst, z.B. dass die Existenz immer akzidentell zu den Dingen hinzukommen muss, oder dass sie immer mit den existenten Dingen identisch ist, je nach dem, wie man die Existenz konzeptuell fasst. Aber auch dieser Lösungsversuch ist nicht befriedigend, denn dann käme die Existenz nie zu einer Quiddität hinzu, denn die Quiddität bezeichnete nach dieser Interpretation ja eben nicht mehr den Kern einer Sache, sondern nur die Regeln und Gesetzmäßigkeiten seines Erscheinens. In den *Mabāḥiṭ* und – wie noch zu zeigen sein wird – in anderen Werken lesen wir aber, dass die Existenz als ein Teil existenter Quidditäten zu den Quidditäten akzidentell hinzukommt (*‘ārid lahā*), und dass sie in dem, wozu sie akzidentell hinzukommt (*al-ma‘rūd*), besteht (*mutaqawwim*).⁷⁷ Wenn die Quiddität nur Regeln bezeichnete, könnte die Existenz aber nie *in ihnen* bestehen. Der Begriff der Quiddität behält also offenbar bei ar-Rāzī seinen von den Philosophen übernommenen Sinn: Sie bezeichnet das Wesen des Dinges, seinen substantiellen Kern, auch wenn diese Quiddität – wie z.B. ein zweiter Gott – in sich selbst unmöglich ist.⁷⁸

Abschließend und zufriedenstellend lösen lässt sich das Problem, was der Begriff „Quiddität“ für ar-Rāzī genau meint, aber im Rahmen dieser Arbeit nicht. Es spricht jedoch einiges dafür, dass er ihn – wie gerade festgestellt – so wie die Philosophen selbst verwendet. Und wenn die Existenz schließlich eine solche Quiddität sein soll, dann hat sie eben auch einen – wie auch immer gearteten – eigenen Gehalt.⁷⁹ Dieser Gehalt ist aber nichts Selbstständiges. Die

⁷⁶Siehe oben S. 88!

⁷⁷Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, S. 59,15-17.

⁷⁸Siehe ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 277,8-11.

⁷⁹Dies wird unterstützt durch solche Formulierungen wie „die Existenz als solche“ (ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 16,15: *al-wuġūdu min ḥaiṭu annahu wuġūdu*), oder „Die Existenz ist reine Existenz, nichts weiter“ (ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 16,19: *al-wuġūdu wuġūdu*)

Existenz ist immer nur die Existenz von etwas. Der *wuġūd* ist also immer nur zusammen mit einer existenten Quiddität denkbar. Wenn wir ihn irgendwie erfassen wollen, dann immer nur als die zu einer Quiddität hinzukommende Existenz.⁸⁰

6.4.2 Die Existenz im Verstand

Wir haben vor allem im Zusammenhang mit dem Konzept des *wuġūd* bei den Philosophen bereits von der Existenz der Dinge im Verstand – genauer: der Existenz der Vorstellung von den Dingen – gehört. Die Annahme eines mentalen Bereiches kann in gewisser Weise als eine Antwort auf die Lehre der Mu‘tazila gelesen werden. Diese hatte das Gewusste zu einem Ding gemacht.⁸¹ Ein Grund für diese Lehre bestand ja darin, dass man das Wissen – auch wenn das Gewusste nicht tatsächlich existieren sollte – mit irgend etwas verbinden wollte. Es musste eine Beziehung herrschen zwischen demjenigen, der etwas weiß, und dem Gegenstand des Wissens; und diese Beziehung war nach diesem Modell eben nur denkbar, wenn beide Seiten – Wissender und Gewusstes – bestätigt wurden. Dies war die Position der Mu‘tazila. Dadurch, dass die Philosophen – und mit ihnen Fahr ad-Dīn – nun die Existenz der Dinge in der Dingwelt von der Existenz der *Vorstellungen* von den tatsächlich existenten oder auch nichtexistenten Dingen trennten, konnten sie die mu‘tazilitische Formel fallen lassen. Das Wissen wurde zu einem von der Dingwelt zunächst unabhängigen Bereich. Denn – so ar-Rāzī – zwischen der Existenz eines Dinges im Verstand und der Existenz dieses Dinges in der Dingwelt gibt es keinerlei zwingende Verbindung. Man kann nämlich Quidditäten im Verstand annehmen. Diese sind dann frei von jeglicher Existenz in der Dingwelt. Aber gleichzeitig sind die Quidditäten in der Dingwelt unabhängig von jeglicher Existenz im Verstand. Das heißt: Sie sind unabhängig von den Bildern, die wir uns von ihnen in unserem Verstand machen.⁸²

Eine Quiddität als die Quiddität, die sie eben ist, und die absolut unabhängig ist von jeglicher weiterer Bestimmung, kann man also wissen. Das heißt: Man kann von ihr – auch unabhängig davon, ob die Quiddität existiert oder nicht – eine Vorstellung bilden. Wie dies funktioniert, führt ar-Rāzī in seinen *Mabāḥiṭ* aus: Der Verstand vergegenwärtigt sich ein Bild und urteilt sodann – quasi in einer Art Metaperspektive – darüber, ob dieses Bild in der Dingwelt eine Entsprechung hat oder nicht. Wir können somit auch alles Mögliche denken, ohne dabei Gefahr zu laufen, diesem auch tatsächlich den Status eines Dinges zubilligen zu müssen. Denn mentale Bilder können unmöglich selbst in der Dingwelt verortet werden. Ar-Rāzī schreibt dazu: „Jedes mentale Bild [*ṣūra dīhnīya*], sei es dem entnommen, was als ein Einzelding Existenz

maḥḍun faqat).

⁸⁰Vgl. unten S. 110! Vgl. auch Khoi, „Fahr Rāzī und die Frage des Seins“!

⁸¹Siehe dazu Abschnitt 2.2.2!

⁸²Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 57,21-23.

hat, oder dem entnommen, was solcherlei [Existenz] nicht hat, kann unmöglich selbst in der Dingwelt eintreffen.“⁸³ Es muss so einen Bereich mentaler Existenz geben, denn wir haben ja offensichtlich Vorstellungen von nichtexistenten Quidditäten, die sich voneinander unterscheiden. Wir erkennen diese Unterschiede und bilden somit Urteile über dieses Nichtexistente. Wenn man aber über eine Quiddität ein Urteil fällt, dann muss diese sich auch irgendwie realisieren – hierin haben die Mu‘taziliten offensichtlich recht. Da aber dieses Nichtexistente, worüber wir sagen, dass es so oder so ist, nicht in der Dingwelt zu lokalisieren ist, muss und kann es sich allein im Verstand selbst realisieren.⁸⁴ Quidditäten können nun nie ohne eine dieser zwei „Existenz-Arten“ sein, die beide in den Bereich kontingenter Existenzen fallen.⁸⁵ Entweder existieren sie in der Dingwelt oder sie existieren im Verstand.⁸⁶ Wenn sie nur im Verstand nachzuweisen sind, dann eben als reine Vorstellungen, von denen der Verstand dann selbst urteilen kann, ob sie zu einem in der Dingwelt existenten Ding in Beziehung stehen oder nicht.

Dabei können sich die tatsächlich existenten Dinge von der entsprechenden Vorstellung von ihnen unterscheiden. Beispielsweise gibt es bei der Schwärze, wenn sie in der Dingwelt existiert, keine Trennung zwischen jenem Bestandteil, den wir Farbe nennen, und demjenigen, der das spezifisch Schwarze zustande bringt: Genus und artbildender Unterschied existieren also als eine Einheit. Farbigkeit und das Element, das den Blick „fesselt“ und die Schwärze von anderen Farben unterscheidet, kommen nie separat vor. Der Verstand kann aber die Quidditäten in ihren einzelnen rationalen „Bestandteilen“ analysieren, ohne dass die analysierten Teile tatsächlich getrennt existieren müssen. Man muss die Farbigkeit und den „fesselnden“ Charakter der Schwärze unterscheiden, auch wenn in ihrer Existenz in der realen Welt keine Trennung möglich ist.⁸⁷ Somit ist der Mensch nicht nur dazu fähig, die Welt rein oberflächlich zu erkennen. Er kann sie vielmehr mit Hilfe seines Verstandes analysieren, ihren inneren Kern – ihre wahre Natur (*ḥaqīqa*) – aufspüren. Auch hier zeigt sich die hohe Stellung rationaler Erkenntnis bei ar-Rāzī, die schließlich sein gesamtes Glaubenssystem zusammenhalten muss.

Im Prinzip unterscheidet sich ar-Rāzīs Sicht auf die Existenz der Dinge im Verstand nicht von der Ibn Sīnās. Beide nehmen diese zwei Existenzbereiche – Existenz in der Dingwelt und Existenz im Verstand – an und trennen sie voneinander. Schließlich ist auch für ar-Rāzī die Existenz der Quidditäten im Verstand im umfassenden Bereich der kontingenten Existenz angesiedelt: Alles Existente außer Gott – sei es eine Vorstellung oder ein Einzelding, von dem wir eine Vorstellung bilden können – hat eine kontingente Existenz.

⁸³ Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 42,7-9. Für die umfassende Diskussion dieses Problems siehe ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 41-43!

⁸⁴ Vgl. ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 42,14-20!

⁸⁵ Siehe dazu ar-Rāzī, *Mafātīḥ*, Bd. 1, S. 165,23-24!

⁸⁶ Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 43.

⁸⁷ Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 57-58.

6.4.3 Die Existenz und die Quiddität der Geschöpfe

Kehren wir nun, nachdem wir über das, was die Existenz ist, informiert worden sind, zurück zum *Kitāb al-Muḥaṣṣal*. Dort entwickelt ar-Rāzī zum Beginn des Abschnittes über die Charakteristika der existenten Dinge zunächst die Diskussion um folgende Frage: Ist die Existenz ein Attribut (*waṣf*), das jedem Existenten gleichermaßen zukommt oder nicht?⁸⁸ Wenn man der Existenz eine eigene Quiddität zuweist, wodurch sie sich zwangsläufig von der Quiddität des existenten Dinges unterscheiden muss, dann kann auch diese Quiddität mit Namen „Existenz“ in allen existenten Dingen gleichermaßen auftauchen. Wenn im eigenen System hingegen die Existenz keinen positiven Gehalt hat, dann liegt es eher nahe, zu behaupten, dass die Existenz mit den existenten Dingen identisch ist, und dass es also keine „allgemeine Existenz“ gibt, die in allem Existenten zu finden ist. Im *Muḥaṣṣal* verteidigt ar-Rāzī eben diese zweite Position. Hier schreibt er, dass die Existenz kein allen existenten Dingen gleichermaßen zukommendes Attribut ist. Sie kann somit laut dem *Muḥaṣṣal* erstens *keine* eigene Quiddität sein; und zweitens muss sie mit der Quiddität des existenten Dinges zusammenfallen. Dies war bereits die Ansicht der älteren Aš‘ariya.⁸⁹ Allerdings scheint ar-Rāzī sich im *Muḥaṣṣal* nicht endgültig festlegen zu wollen, denn er schreibt hier, dass es „naheliegt“, dass die Existenz *kein* gemeinsames Attribut darstellt (*wa-’l-aqrabu annahu laisa ka-dālīka*).⁹⁰

Das Hauptargument, das ar-Rāzī in diesem Werk für die Gleichsetzung von Existenz und Quiddität anführt, fasst er folgendermaßen zusammen: Wenn die Existenz ein gemeinschaftliches Attribut wäre, das zur Quiddität quasi zusätzlich hinzukäme, dann wäre sie von der Quiddität der Dinge zu trennen, und schließlich würde sie – die Existenz – in etwas inhärieren, was zunächst *nicht* existiert. Man müsste somit an der Existenz der Dinge zweifeln.⁹¹ Was mit dem Zweifel an der Existenz der Dinge gemeint ist, führt ar-Rāzī in seinen *Arba‘īn* aus, wo er im übrigen genau jene andere Position – dass nämlich die Existenz etwas anderes ist als die existente Quiddität – ausführlich verteidigt. Dort erläutert er also diesen Zweifel an der Existenz der Dinge – als ein Argument, das es zu entkräften gilt – wie folgt: Käme die Existenz zur Quiddität hinzu, dann bestünde die Existenz „in der“ Quiddität (*bi-’l-māhīya*). Das heißt: Die Quiddität müsste bereits existieren, wenn die Existenz „in ihr“ bestehen soll. Wenn also die Existenz tatsächlich davon abhängig wäre, dass die Quiddität selbst existierte, dann landete man beim Paradoxon, dass die Existenz durch sich selbst bedingt wäre, denn die Existenz der Quiddität wäre die Bedingung für die Existenz selbst. Oder aber man müsste einen unendlichen Regress annehmen, so dass wir unendlich viele Existenzen affirmieren müssten, was gleichermaßen unmöglich ist. Wäre umgekehrt die Existenz nicht abhängig

⁸⁸ Ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 33-34.

⁸⁹ Siehe oben S. 33-34!

⁹⁰ Ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 34,1.

⁹¹ Ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 34,2-3.

von einer bereits existenten Quiddität, dann müsste ein affirmatives Attribut (hier: die Existenz) in der absoluten Nichtexistenz bestehen, nämlich in etwas zunächst noch nicht Existentem: in der noch nicht existenten Quiddität. Dies ist aber unmöglich, da wir mit unseren Sinnen lediglich die Attribute der Dinge erfassen und eben nicht die Dinge selbst. Wenn man tatsächlich für möglich hielte, dass etwas Existentes in etwas Nichtexistentem bestünde, dann müssten wir an der Existenz einer Wand, deren Farbe und Beschaffenheit (beides zu affirmierende Tatbestände) wir erfassten, zweifeln.⁹²

Dieses Argument funktioniert im übrigen nur, wenn man die Existenz mit einem „herkömmlichen“ Akzidens, wie etwa Schwärze, gleichsetzt. Die Existenz als ein Akzidens müsste dann, dadurch dass sie in einer Substanz inhäriert, bewirken, dass diese Substanz existiert. Wenn man dies tatsächlich so betrachtet, ist es in der Tat schwierig, sich vorzustellen, wie dieses Akzidens „Existenz“ in etwas nicht Existentem inhärieren soll. In seinem Kommentar zum *Muḥaṣṣal* weist aṭ-Ṭūsī schließlich aber darauf hin, dass man die Existenz eben nicht als ein „herkömmliches“ Akzidens betrachten kann. Was man – so aṭ-Ṭūsī – meint, wenn man sagt, dass die Existenz zur Quiddität hinzukommt, ist etwas anderes: Das Substrat der Existenz (*maḥall al-wuḡūd*) kann man rational erfassen, auch ohne dass man seine Existenz oder Nichtexistenz mit denken muss. Das Substrat hat als solches also eine eigene Bedeutung jenseits seiner Existenz oder Nichtexistenz.⁹³ Wenn man nun eine existente Quiddität „zusammen“ mit ihrer Existenz betrachtet, dann muss es zwischen beiden – dem Substrat als solchem und seiner Existenz – einen Unterschied geben.⁹⁴ Genau dieses Argument führt ar-Rāzī selbst z.B. in seinen *Arba‘īn* an, wo er eben die Position verteidigt, dass die Existenz *nicht* identisch ist mit der Quiddität des Existenten, sondern „etwas“, was von ihr zu trennen ist und zu ihr hinzukommt.⁹⁵ In den *Maṭālib* findet man ebenfalls ein explizites Bekenntnis zur Trennung von Quiddität und Existenz. Dort schreibt ar-Rāzī, dass er in den meisten seiner Werke die Meinung vertrete, dass die Existenz Gottes etwas anderes ist als Gottes ureigenste Quiddität.⁹⁶ Das heißt: Ar-Rāzī trennt Quiddität und Existenz selbst in Gott.

Ein einziges interessantes Argument, dass ar-Rāzī in den *Arba‘īn* anführt, soll zur Verdeutlichung der Trennung von Quiddität und Existenz kurz behandelt werden. Dort schreibt er, dass kein Zweifel daran besteht, dass es unter den existenten Dingen etwas gibt, was aus seinem eigenen Wesen heraus möglich (und eben nicht notwendig) ist. Wenn wir dieses Mögliche als existent

⁹² Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 58,9-17.

⁹³ Aṭ-Ṭūsī, *Talḥīṣ*, S. 34, Anmerkung 1.

⁹⁴ Aṭ-Ṭūsī, *Talḥīṣ*, S. 34, Anmerkung 1. Zur Trennung von Existenz und Quiddität bei den Philosophen vgl. Abschnitt 4.3!

⁹⁵ Die einzelnen Argumente sollen hier nicht wiedergegeben werden. Sie finden sich in ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 53-58.

⁹⁶ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 169,12-22. Vgl. auch ar-Rāzī *Arba‘īn*, S. 100,1-14. Zur Trennung von Quiddität und Existenz in Gott vgl. Abschnitt 6.4.5!

betrachten (wörtlich: unter Berücksichtigung seiner Existenz), so kann diese (mögliche) Quiddität keine Nichtexistenz „empfangen“ (*ǧair qābil li-ʿl-ʿadam*), denn wenn ein Ding existiert, kann es unmöglich nicht existieren. Dies ist so, da ein Ding unmöglich zwei Gegensätze – Existenz und Nichtexistenz – gleichzeitig in sich vereinigen kann.⁹⁷ Die Umkehrung gilt natürlich gleichermaßen: Bei der Betrachtung eines kontingenten Dinges zusammen mit seiner Nichtexistenz kann das Nichtexistente die Existenz nicht empfangen. Es ist also auf diese Weise notwendigerweise nicht existent. Da aber eine kontingente Quiddität mal existieren können muss und mal nicht – ansonsten wäre sie ja nicht kontingent, sondern notwendig oder unmöglich –, muss man die kontingente Quiddität als solche – also auch ohne die Berücksichtigung ihrer Existenz – betrachten können. Ergo: Die Existenz ist etwas anderes als die Quiddität.⁹⁸ Ar-Rāzī führt weiter aus, dass man dieses Argument auch anders formulieren kann: Wenn wir eine Aussage machen wie „das Ding ist existenzmöglich (*mumkin al-wuǧūd*) und nichtexistenzmöglich (*mumkin al-ʿadam*)“, dann fallen wir ein Urteil über dieses Ding und dieses Urteil lautet etwa: „Es ist so oder so möglich.“ Das, worüber wir ein Urteil fällen, muss aber zusammen mit dem Urteil „bestätigt werden“.⁹⁹ Also muss die mögliche Quiddität in beiden Fällen zu bestätigen sein: Wenn sie existent und wenn sie nichtexistent ist.¹⁰⁰

Etwas später schreibt ar-Rāzī wörtlich: „Wenn die Quiddität eintrifft (*ḥaṣalat*) ohne die Existenz, dann ist die Quiddität etwas anderes als die Existenz“.¹⁰¹ Dieses „Eintreffen“ der Quiddität auch ohne die Existenz klingt zwar fast wie die muʿtazilitische Formel, dass die Dinge, auch wenn sie nicht existieren, „feststehen“. Aber ar-Rāzī propagiert hier wohl kaum ein Ding-Sein des Nichtexistenten. Das „Eintreffen“ der Quidditäten auch ohne die Existenz ist eher so etwas wie die Basis dafür, dass wir Quidditäten als solche denken können – dass sie quasi in unserem Verstand „eintreffen“ können, auch ohne dass wir unbedingt wissen müssen, ob sie existieren oder nicht.¹⁰² Dieses Eintreffen ist eben auch die Basis dafür, dass die Quidditäten etwas anderes sind als ihre Existenz. Das heißt: Die Existenz ist eine „äußerliche“ Beschreibung (*waṣf ḥāriǧī*) eines Dinges.¹⁰³

Die Trennung von Quiddität und Existenz dient ar-Rāzī ferner als Argument bei der Diskussion der Frage, ob es möglich ist, einmal in die Nichtexis-

⁹⁷ Siehe z.B. auch ar-Rāzī, *Šarḥ al-išārāt*, Bd. 1, S. 195,2-3 (äußerer Text): „Wenn man es [ein Ding] unter der Bedingung seiner Existenz oder unter der Bedingung der Existenz seiner Ursache [an]nimmt, dann ist es notwendig. Denn es kann im Falle seiner Existenz unmöglich nichtexistent sein, weil das Zusammenbringen von Existenz und Nichtexistenz unmöglich ist.“

⁹⁸ Ar-Rāzī, *Arbaʿīn*, S. 55,11-17.

⁹⁹ *Lā budda wa-an yakūna mutaqarriran maʿa dālīka ʿl-ḥukmi.*

¹⁰⁰ Ar-Rāzī, *Arbaʿīn*, S. 55,18-22.

¹⁰¹ Ar-Rāzī, *Arbaʿīn*, S. 56,7-8.

¹⁰² Ar-Rāzī, *Arbaʿīn*, S. 56,20-21: *Yumkinunā an naʿqila ʿl-māḥīyata maʿa ʿd-duḥūli ʿan wuǧūdiḥā.*

¹⁰³ Ar-Rāzī, *Mabāḥiṯ*, Bd. 1, S. 13,4.

tenz übergegangene Dinge wieder existieren zu lassen.¹⁰⁴ Offensichtlich hatten die Philosophen ein Wieder-Existieren-Lassen von etwas, was gar nicht (mehr) ist, nicht für möglich gehalten. Die Frage, der sich die Anhänger einer nur für einen endlichen Zeitraum bestehenden Welt stellen mussten, lautete konsequenterweise: Ist es möglich, dass ein Ding ein zweites Mal existieren kann? Kann es genau so sein, wie es während seiner ersten Existenz war? Dies ist keine pure Gedankenspielerei, sondern in einer Religion, die auf Belohnung und Bestrafung im Jenseits so großen Wert legt, eine fundamentale Frage. Wie kann die gerechte Belohnung und Bestrafung auch tatsächlich genau denjenigen treffen, der sie verdient? Wenn es unmöglich sein sollte, genau den Menschen, der einmal existierte, wieder zu erschaffen, wäre die Welt – bzw. das Gesetz, das Gott den Menschen auferlegt – letztlich sinnlos. Schließlich kann ja auch das größte Geschenk, das Gott den Kreaturen macht – nämlich ihre Existenz –,¹⁰⁵ nicht umsonst und reine Narretei sein. Darum muss Gott die Dinge ein zweites Mal in die Existenz setzen können.

Die Mu‘tazila hatte es da zunächst einfacher als die Aš‘arīya. Denn für sie blieb das spezifische Wesen eines Dinges, wenn es nicht mehr existiert, erhalten. Lediglich das Attribut „Existenz“ fehlt ihm. Und so kann *es selbst* eben dieses Attribut wieder aufnehmen. Das Wieder-Existente ist somit wirklich identisch mit dem, was einmal existierte.¹⁰⁶ Für die Aš‘arīya vergeht dagegen das Wesen des Dinges selbst, wenn es nicht mehr existiert. Es hat dann keinerlei Identität. Wie kann *es* dann wieder existieren, wenn es dieses „es“ nicht mehr gibt? Die Aš‘arīya konnte nun – so ar-Rāzī – auch ohne ein nicht-existentes, in sich gleichbleibendes Wesen die Vorstellung aufrechterhalten, dass Gott genau das im Jenseits wieder erschafft, was einstmals existierte. Laut ar-Rāzī waren die Aš‘ariten die einzigen, die eine zweite Schöpfung für möglich und wahr hielten, gleichzeitig aber die Wesen im Falle ihrer Nichtexistenz für absolut nichtseiend erklärten.¹⁰⁷ Ar-Rāzī selbst machte diese Möglichkeit aber abhängig von der Trennung der Existenz von der existenten Quiddität. Hier zeigt sich also erneut die Praktikabilität dieser konzeptuellen Trennung auch für die Aš‘arīya. Denn als solche sind die Quidditäten *immer* möglich, auch wenn sie nicht mehr existieren und ihnen somit keinerlei eigene Bestimmung mehr zukommt. Und da Gott über alles Mögliche Macht hat, kann er die Quidditäten selbst auch wieder in die Existenz setzen. Die Möglichkeit der Existenz der Quidditäten ist schließlich auch darum immer vorhanden, da die Dinge vor ihrer ersten Existenz ebenfalls möglich gewesen sein müssen, wie sie es eben auch nach ihrer ersten Existenz noch sind. Denn die Möglichkeit der Existenz

¹⁰⁴Zum *Ma‘ād* generell siehe EI², s.v. „Ma‘ād“! Vgl. auch at-Tahānawī, *Kaššūf*, Bd. 1, S. 293-294, s.v. „ḥašr“! Die Einteilung, die at-Tahānawī zu den verschiedenen Lehrmeinungen über die körperliche oder geistige Wiedererweckung referiert, findet sich im übrigen – fast im gleichen Wortlaut – in ar-Rāzī’s *Arba‘īn*, S. 275.

¹⁰⁵Vgl. Jomier, „La miséricorde de Dieu et ses dons selon Fahr al-Dīn al-Rāzī“, S. 720!

¹⁰⁶Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 275,12-15.

¹⁰⁷Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 275,13-16.

ist – so Fahr ad-Dīn – entweder eine notwendige Konsequenz des Dinges und seiner Quiddität selbst (*min lawāzimi ḥaqīqatihi*) oder sie ist lediglich eine nicht notwendige akzidentelle Angelegenheit (*min ‘awāriḍi ḥaqīqatihi*). Im ersten Fall wäre die Quiddität immer möglich, denn die Möglichkeit ist hier eine notwendige Folge (*lāzim*) der Wahrheit – der Quiddität – des Dinges selbst. Im zweiten Fall handelte es sich bei der Möglichkeit der Existenz um ein nur akzidentelles Phänomen. Wenn die Möglichkeit der Existenz also etwas wäre, was akzidentell und nur möglicherweise zur Quiddität hinzukäme, dann wäre für jene Quiddität des Dinges die Möglichkeit der Existenz nur möglich (*yaǧūzu ‘alaihā dālīka ‘l-ǧawāzu*). Man verschöbe sozusagen die Möglichkeit um eine Ebene weiter: Es ist *möglich* – und nicht notwendig –, dass das Ding existenz*möglich* ist. Diese Tatsache, dass die *Möglichkeit* der Existenz einer Quiddität überhaupt selbst möglich ist, die Tatsache also, dass *möglicherweise* einer Quiddität (Existenz-)Möglichkeit zukommt – die Möglichkeit der Möglichkeit –, muss schließlich aber – so ar-Rāzī – einer inneren Logik der Quiddität entspringen, da wir ansonsten von einer Möglichkeit zur anderen gelangten, ohne jemals den festen Grund einer Realisierung zu erreichen. Da also kein Regress möglich ist, landet man automatisch bei einer Möglichkeit, die eine *notwendige* Konsequenz des Dinges selbst ist, und eben darum besteht die Möglichkeit immer (*abadan*).¹⁰⁸ Die Existenzmöglichkeit ist also etwas, was einem kontingenten Ding notwendigerweise „anhftet“: Existenzmöglichen Dingen kommt aus ihnen selbst heraus diese Möglichkeit zwangsläufig zu. Sie sind intrinsisch kontingent.

Diese intrinsische Kontingenz der Quidditäten ist eigentlich eine Empfangsbereitschaft für die Existenz (*qābilīyat al-wuǧūd*). Für diese Empfangsbereitschaft müssen sie nicht bereits existieren, ja dies ist sogar logisch unmöglich, da eine bereits existente Quiddität unmöglich eine (weitere) Existenz aufnehmen kann. Eben auch darum sind die kontingenten Quidditäten aus ihrem eigenen Wesen heraus kontingent.¹⁰⁹ Für ihre Existenz benötigen sie dagegen eine separate Ursache. Die Empfangsbereitschaft entspringt dagegen unmittelbar aus der Quiddität selbst, obwohl sie nicht unmittelbar zur Quiddität gehört. Sie „haftet der Quiddität unmittelbar an“ (*lāzimatur lahā*), ist eine direkte Konsequenz der Quiddität selbst.¹¹⁰ Und diese Quiddität als solche steht den beiden Seiten der Kontingenz – Existenz und Nichtexistenz – „gleichgültig“ gegenüber. Das heißt: Aus sich selbst heraus tendiert sie zu keiner dieser Seiten.

¹⁰⁸ Vgl. ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 275,17-276,6! Eine ausführliche Diskussion hierzu entwickelt ar-Rāzī in den *Maṭālib*, Bd. 4, S. 20-22. Vgl. auch ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 132-133 (Der zwölfte Abschnitt)!

¹⁰⁹ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 181,8: *Inna ‘l-māhīyata ‘l-mumkinata muqtaḍiyatun li-‘l-ḥikāni li-mā hiya hiya*. Vgl. auch *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 37-38!

¹¹⁰ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 181,12-16. Die Existenz selbst ist – so ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 180,17-26 – dagegen nie mit Kontingenz zu beschreiben, denn entweder müsste man dann die Existenz der Existenz oder die Nichtexistenz der Existenz annehmen können. Beides ist nicht möglich.

Existenz und Nichtexistenz sind für ar-Rāzī somit etwas Sekundäres, die eigene Kontingenzen dagegen etwas Primäres.¹¹¹

Diese eigene Kontingenzen der Dinge wird bei ar-Rāzī zu einem zentralen Element seiner Weltansicht. Zum einen ist es die Kontingenzen (*imkān*), die die Geschöpfe von Gott unterscheidet, und nicht mehr ihre zeitliche Erschaffenheit (*ḥudūt*). Ja der *ḥudūt* ist sogar – wie die Existenz auch – ein sekundäres Phänomen, das aus der Kontingenzen folgt. Natürlich hat die Welt einen zeitlich definierten Beginn. Aber diese Tatsache ist ihrer Kontingenzen geschuldet: „Zuerst“ ist die Welt existenzmöglich und erst „dann“ ist sie zeitlich entstanden.¹¹² Zum anderen wird durch diesen unmittelbaren Zusammenhang von Quiddität und Kontingenzen – so dass die Existenz erst in einem zweiten Schritt zu den existenten Dingen hinzukommt – die Schöpfung in unmittelbarem Kontakt zu Gott gesetzt. Denn Gott macht ja die Quidditäten zu den Quidditäten, die sie sind, *und* gibt ihnen die Existenz. Die unmittelbare Fürsorge Gottes ergibt sich aus der Unmittelbarkeit der Verbindung zwischen Gott und Schöpfung. In seinem Kommentar zum Koranvers 2,186, wo Gott von sich selbst aussagt, dass Er den Geschöpfen nahe ist (*fa-innī qarībun*) schreibt ar-Rāzī, dass nur durch den Akt, mit dem Gott die Dinge in die Existenz setzt, die Quidditäten als existent beschrieben werden können. Somit sei dieser Akt selbst so etwas wie ein Vermittler (*mutawassit*) zwischen den Quidditäten und ihrer eigenen Existenz. Gottes Schöpfungsakt stehe – so ar-Rāzī – den Quidditäten somit näher als ihre Existenz. Ja mehr noch: Dadurch dass Er die Dinge zu eben den Dingen macht, die sie sind, steht Er den Quidditäten näher als sie sich selbst.¹¹³

Dass man Existenz und Quidditäten in den Geschöpfen trennen muss, hatte bereits Ibn Sīnā behauptet. Ar-Rāzī benutzte diese Trennung, um – gegen Ibn Sīnā – die zeitliche Erschaffenheit der Welt zu beweisen, und um damit eine explizit aš‘arische Theologie zu begründen.¹¹⁴ Nur im *Muḥaṣṣal* zog er sich auf die alte aš‘arische Position zurück, in der die Existenz und das Wesen des Existenten in einem Konzept zusammenfallen.¹¹⁵ Die Philosophen nahmen

¹¹¹ Siehe dazu ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 129-131!

¹¹² Siehe dazu die Diskussion, die ar-Rāzī in den *Arba‘īn*, S. 68-69, in den *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 134-135, und in den *Ma‘ālim*, S. 15 entwickelt! Vgl. auch ar-Rāzī, *Šarḥ al-išārāt*, Bd. 1, S. 218,31-32, wo er nachzuweisen sucht, dass der *ḥudūt* nicht die Ursache dafür ist, dass das zeitlich Entstandene für seine Existenz eine Ursache benötigt! Der Prozess der Ersetzung der zeitlichen Erschaffenheit (*iḥdāt*) durch die Möglichkeit oder Kontingenzen (*ḡawāz* oder *imkān*) und der Ersetzung der Urewigkeit (*qidam*) durch die Notwendigkeit (*wuḡūb*) ist bereits bei al-Ġuwainī nachzuweisen. Siehe Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene*, S. 23-24. Vgl. auch die von Wisnovsky in seinem Artikel „One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology“ geführte Analyse dieses Prozesses!

¹¹³ Ar-Rāzī, *Mafātīḥ*, Bd. 5, S. 104,9-15 (Kommentar zu Koran 2,186). Vgl. auch *Lawāmi‘*, S. 298,13-299,3!

¹¹⁴ Für einen Beweis der zeitlichen Erschaffenheit der Welt siehe unten Abschnitt 6.4.7!

¹¹⁵ Möglicherweise zog sich ar-Rāzī im *Muḥaṣṣal* auf die ältere aš‘arische Position zurück, weil er in der Trennung von Existenz und Quiddität ein mögliches Argument für die Theorie der Zustände als etwas weder Existentes noch Nichtexistentes sah. Denn wenn die Existenz

nun aber Gott explizit aus der beschriebenen Trennung aus. Gott war von ihnen ja mit dem *wuǧūd* selbst identifiziert worden. Wie ist nun das Verhältnis von Gottes ureigenstem Sein zu Seiner Existenz in der Theologie ar-Rāzīs zu beschreiben?

6.4.4 Die Existenz Gottes und die der Geschöpfe

Da nun feststeht, dass für ar-Rāzī in den meisten seiner Werke die Existenz etwas ist, was in den kontingenten Dingen zu der jeweiligen Quiddität hinzukommt – da man die Quidditäten der kontingenten Dinge als solche unabhängig von ihrer Existenz betrachten kann –, kommen wir zu einem weiteren Punkt, der die spätere von Ibn Sīnā beeinflusste Aš‘arīya von der älteren unterscheidet. Es geht um die Frage, ob die Existenz Gottes und die, die Er Seinen Geschöpfen verleiht, die gleiche ist. Wenn dies der Fall sein sollte, das heißt, wenn Gottes Existenz und die der Geschöpfe die gleiche ist, dann bekommen die Geschöpfe – auch wenn dies zunächst nicht viel bedeuten muss – etwas zugewiesen, das sie mit Gott gemeinsam haben: Sie existieren so, wie Gott existiert. Sie existieren in dem Sinne, dass sie eine Eigenschaft – die Existenz – besitzen, und dass ihnen eine eigene Quiddität zukommt, wie auch Gott genau die gleiche Eigenschaft und eine eigene Quiddität zukommen. Wenn die Existenz in Gott und Seinen Geschöpfen tatsächlich die gleiche ist, dann muss man aber rein konzeptionell auch Gottes ureigenste Quiddität von Seiner Existenz trennen können. Man muss also Gott denken können, ohne dass man Seine (notwendige) Existenz gleich mitdenkt. Die Existenz muss demnach also etwas von der Quiddität Gottes „Trennbares“ sein. Umgekehrt können die Geschöpfe in einem System, in dem die Existenz der Dinge eben ihre Quiddität ist, mit Gott nichts gemein haben – auch nicht die Existenz –, denn ihre Quidditäten sind eindeutig anders als Gottes ureigenstes Sein. In dieser Sichtweise haben wir eine absolute Trennung beider Seinsbereiche, während man in der vorherigen – dort, wo man Existenz und Quiddität in allem Existenten trennt – zumindest gewisse Parallelitäten und unter Umständen eine Verbindung zwischen ihnen nachweisen kann.

Eine relativ ausführliche Diskussion dieser Problematik findet sich in ar-Rāzīs *Maṭālib*. Es gibt, so führt er in diesem Werk aus, bezüglich des Verhältnisses von Existenz und Quiddität generell drei unterschiedliche Meinungen:¹¹⁶

1. Existenz sagt man zwar von Gott und den Geschöpfen gleichermaßen aus. Diese Gemeinsamkeit ist aber nur eine Gemeinsamkeit im sprachlichen Ausdruck (*ištirāk lafzī*) und nichts weiter. Wir haben hier also kei-

etwas ist, was separat begründet werden muss, was aber dennoch selbst nichts Existentes oder Nichtexistentes sein kann, dann rückt sie doch in gefährliche Nähe zu den Zuständen. Allerdings störte ar-Rāzī diese Gefahr in seinen meisten anderen Werken kaum. Eine zufriedenstellende Erklärung für ar-Rāzīs Rückzug auf die ältere aš‘arītische Position im *Muḥaṣṣal* bleibt somit Gegenstand einer weiteren Untersuchung.

¹¹⁶Vgl. ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 169,12-19; auch ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 100,4-14!

ne einheitliche Bedeutung, sondern zwei unterschiedliche Konzepte von dem, was Existenz ist. Gottes Existenz und die der Geschöpfe sind zwei unterschiedliche Dinge. Dies – so ar-Rāzī – war die Meinung al-Aš‘arīs und Abū ‘l-Ḥusain al-Baṣrīs.

2. Der Ausdruck „existent“ meint zwar in beiden Bereichen das Gleiche, aber Gottes Existenz unterscheidet sich von der der Geschöpfe durch eine „negative Einschränkung“ (*qaid salbī*). Sie kommt nämlich zu keiner gesonderten Quiddität akzidentell hinzu.¹¹⁷ Somit ist Gott selbst ein absolut abstrahierter *wuġūd*, der zu keiner weiteren Quiddität hinzukommt. Dies war vor allem die Meinung Ibn Sīnās.
3. Die Existenz ist ein akzidentelles Attribut zur Quiddität Gottes (*ṣifa ‘arīda li-māhīyat al-ḥaqq*).¹¹⁸ Somit ist Sein *wuġūd* nicht identisch mit Seiner Quiddität. Dies sei, so ar-Rāzī, die Meinung einer großen Gruppe von *mutakallimūn* und eben die Meinung, die er selbst in den meisten seiner Werke vertrete.

Bevor ar-Rāzī sich anschickt, die Meinung der Philosophen (Meinung Nr. 2) zu widerlegen – und dies ist das eigentliche Ziel –, muss er erst beweisen, dass al-Aš‘arīs Ansatz falsch ist, und dass die Existenz der Geschöpfe und Gottes etwas ist, was diesen allen in gleicher Weise zukommt. Dass die Existenz dem Schöpfer und dem Geschöpf gleichermaßen zukommt, meint auch, dass sie in beiden Seinsbereichen genau die gleiche ist. Existenz wird also nicht in analoger Art und Weise von beiden ausgesagt, sondern ganz konkret: Die Existenz Gottes entspricht eben genau der Existenz Seiner Geschöpfe. In der Existenz gibt es keine Unterschiede.

Bevor nun ar-Rāzīs Argumente gegen einen analogen Gebrauch des Existenzbegriffs untersucht werden, soll zunächst die Grundlage der älteren aš‘arischen Sicht kurz wiederholt werden. Dass für sie die Existenz tatsächlich in uns und in Gott eine unterschiedliche ist, basiert auf der Grundannahme, dass die Existenz der Dinge generell nichts anderes ist als diese Dinge selbst. Wie bereits ausgeführt, meinte der *wuġūd* für die ältere Aš‘arīya nur, dass die Dinge vorgefunden werden können. Darum konnte sie die Existenz auch nicht von der Quiddität der Dinge trennen, bzw. Quidditäten unabhängig von ihrer Existenz betrachten.¹¹⁹ Es gibt eben nur noch vorfindbare Quidditäten, die eigentlich nichts gemeinsam haben. Dies spiegelt sich in der Atomisierung der Schöpfung wider. Und gerade weil sich alle Quidditäten absolut voneinander und von Gott unterscheiden, ist Gottes Existenz etwas vollkommen anderes als die Existenz der Geschöpfe. Ar-Rāzī vertritt im *Muḥaṣṣal* eben diese Sichtweise, die er in den meisten seiner Werke zu widerlegen sucht. Im *Muḥaṣṣal* setzt er die Quidditäten konkurrenzlos ins Zentrum, wenn er sagt, dass die Existenz

¹¹⁷ Siehe z.B. auch ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 100,9: [...] *ġairu ‘arīdin li-šai‘in mina ‘l-māhīyāti*.

¹¹⁸ Vgl. z.B. auch ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 100,13!

¹¹⁹ Siehe oben S. 33-34!

Gottes eine andere sei als die der Geschöpfe, da die Quelle der Einteilung der Dinge in Notwendiges einerseits und nur Mögliches andererseits nicht die – mal notwendige und mal mögliche – *Existenz* ist, sondern die *Quiddität* der Dinge selbst.¹²⁰ Eine Quiddität bleibt aus sich selbst heraus im nächsten Moment notwendigerweise bestehen oder nicht. Was notwendig oder nicht notwendig ist, ist der *baqā'*, das Fortbestehen der Dinge.¹²¹ Die Existenz als ein separates Konstrukt spielt also im *Muḥaṣṣal* keine Rolle.

Was hier nun folgen soll, ist eine Zusammenfassung und Analyse einiger Argumente, die ar-Rāzī in verschiedenen Werken *für* die von ihm dort vertretene, genau gegensätzliche Position anführt: Gott und Seinen Geschöpfen kommt Existenz doch in gleicher Weise zu. Das heißt auch: Gottes Existenz und die der Geschöpfe sind die genau gleiche. Ar-Rāzī nennt also folgende Punkte:¹²²

Alles teilt sich in Existentes und Nichtexistentes.

Der spontane Verstand (*badīhat al-‘aql*) erkennt, dass der Existenz nur die Nichtexistenz gegenübersteht, und umgekehrt, dass die Nichtexistenz nur die Existenz als Gegenpol hat. Somit muss die Existenz eine einzige Bedeutung haben (*mafhūm wāḥid*) wie auch Nichtexistenz nur eine einzige Bedeutung besitzen kann. Ansonsten wäre dieses oppositionelle Gegenüberstehen beider nicht möglich.¹²³ Wir können weiter ausführen: Wenn alles, wovon irgendeine Aussage möglich ist, sich in Existentes und Nichtexistentes teilen soll, dann muss alles Existente – Schöpfer und Geschöpf – unter eine einzige Rubrik – nämlich das, was Existenz hat – subsumiert werden können. Dies ist nur möglich, wenn eben alles Existente etwas Gemeinsames hat, das diese Einordnung begründet, und das es vom Nichtexistenten eindeutig trennt. Existentes und Nichtexistentes kann sich ja nicht vermischen.

Genau diese Unmöglichkeit der Vermischung beider Bereiche – dessen, was Existenz hat, und dessen, was nicht existiert – erläutert ar-Rāzī in den *Mabāḥiṭ* etwas ausführlicher: Wenn wir etwas Existentes zu etwas Nichtexistentem in Beziehung setzen (*idā nasabnā mauḡūdan ilā ma‘dūmin*), dann erfassen wir zwischen beiden keine Gemeinsamkeit (*mušāraka*) und keine Verbindung (*muqārana*) bezüglich der Realisierung (*taḥaqquq*) und Affirmierung (*tubūt*). Wenn wir nun ein Existentes zu einem – wie auch immer gearteten, möglicherweise gänzlich verschiedenen – anderen Existenten in Beziehung setzen, dann muss es zwischen diesen beiden eine solche Gemeinsamkeit und Verbin-

¹²⁰ Ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 34,7-8: [...] *anna maurida ‘t-taqṣīmi bi-‘l-wuḡūbi wa-‘l-imkāni huwa ‘l-māḥīyatu*.

¹²¹ Ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 34,8. Aṭ-Ṭūsī weist darauf hin, dass sich das Problem nur verschiebt, wenn man eine allen gemeinsame Existenz ablehnt, dafür aber einen allen gemeinsamen *baqā'* annimmt, den er mit „Fortfahren der Existenz“ (*istimrār al-wuḡūd*) definiert. Siehe aṭ-Ṭūsī, *Talḥīs*, S. 34, in Anmerkung 2!

¹²² Die Hauptlinien der Argumentation sind ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 170-171, entnommen.

¹²³ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 170 (erstes Argument).

ding aber geben. Ansonsten stünden die beiden existenten Dinge zueinander im gleichen Verhältnis wie ein Nichtexistentes zu einem Existenten. Zwischen allem Existenten gibt es somit eine Ähnlichkeit (*mušābaha!*), ein einheitliches Verhältnis, und dies ist eben die allem Existenten gleichermaßen zukommende Existenz.¹²⁴ Diese Gemeinsamkeit ist auch keine rein namentliche, wortmäßige (*fī 'l-ism*), denn wenn man einerseits einer Gruppe existenter Dinge zusammen mit einer Gruppe nichtexistenter Dinge einen gemeinsamen Namen geben würde, und wenn man andererseits allem Existenten nicht einen gemeinsamen Namen zuwiese (nämlich eben „Existentes“), dann folgte daraus, dass die Verbindung (*muqārana*) zwischen dem Existenten und Nichtexistenten gleichen Namens stärker sein müsste als die zwischen den existenten Dingen unterschiedlicher Bezeichnung. Der unverfälschte Verstand (*ṣarīḥ al-'aql*) erkenne dies, so ar-Rāzī, als offensichtlichen Irrtum.¹²⁵ Mit diesem Verbundensein, das erst einen Vergleich unterschiedlicher Dinge möglich macht, ist eher beiläufig von ar-Rāzī ein Element angesprochen worden, dass die Geschöpfe untereinander und schließlich mit Gott „verbindet“. Die Dinge werden allesamt miteinander in Beziehung gesetzt, denn alles ist über die Existenz mit allem verbunden. Dies führt unmittelbar zum nächsten Argument.

Existenz ist Basis der Kategorisierung existenter Dinge.

Existentes kann man einerseits in Notwendiges und Mögliches und andererseits in Substanz (oder Atom, *ḡauhar*) und Akzidens einteilen. Die Quelle dieser beiden Einteilungen (*maurid at-taqṣīm*) – die Existenz – muss etwas sein, das allen Teilen gleichermaßen zukommt. Ansonsten wäre ja eine solche Aufteilung nicht möglich.¹²⁶ Aber nicht nur dies! Hätte man keine, beiden Seinsbereichen – dem Notwendigen und dem Kontingenten – gemeinsame Quelle, die eine Basis für eine Einteilung bildet, dann könnte man nicht mehr zwischen beiden Bereichen – dem Bereich der notwendigen und dem der möglichen Existenz – trennen: Wenn die Bedeutung der Existenz in beiden nämlich jeweils eine vollkommen andere wäre, dann hätten wir hier ja zwei wirklich voneinander verschiedene Existenzen. Nennen wir die eine „Existenz_n(otwendig)“ und die andere „Existenz_m(öglich)“. Sollten beide tatsächlich gänzlich unterschiedliche Existenzen sein, so kann es theoretisch passieren, dass einem Ding die Existenz_m und die Existenz_n zukommen können, denn wir haben ja beide Existenzen absolut voneinander getrennt. Das ist aber schwerlich möglich, und zwar eben deshalb, weil Existenz im Notwendigen und im Möglichen die gleiche sein muss, ansonsten könnten wir ja nicht die eine „notwendige Existenz“ und die andere „mögliche Existenz“ nennen.¹²⁷ Man kann aber auch nicht argumentieren, dass Gott und nur Gott die Existenz_n allein zukommt, während den Geschöpfen im-

¹²⁴ Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 18,7-13.

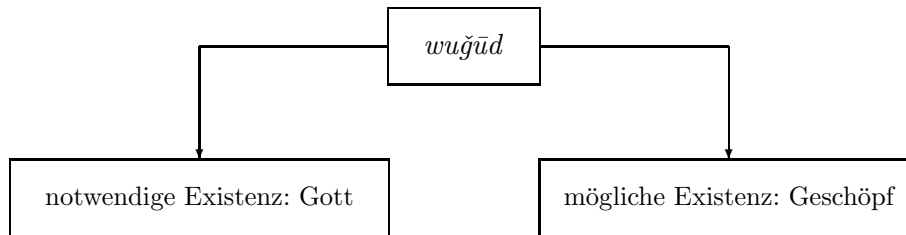
¹²⁵ Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 18,19-19,2.

¹²⁶ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 170 (zweites Argument).

¹²⁷ Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 22,5-10.

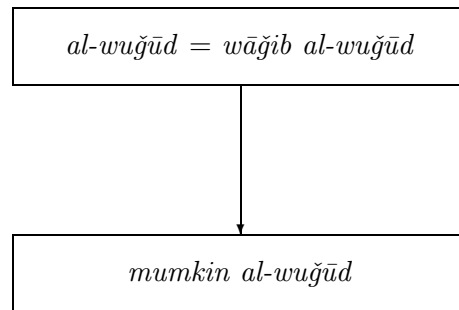
mer nur die Existenz_m zukommt. Denn wenn – so ar-Rāzī – der Verstand die Bedeutung unterschiedlicher Dinge erfasst, urteilt er auch spontan, dass diese Dinge tatsächlich unterschiedlich sind. Wenn er z.B. die Bedeutung der Farbe Schwarz und die Bedeutung der Farbe Weiß erfasst, trennt er automatisch beide Bedeutungen voneinander und zwar, ohne dass er dazu noch eine weitere Information benötigte, durch die die Trennung beider erst möglich wäre. Wenn nun die Existenz des notwendigerweise Existenten (*wuǧūd al-wāǧib*) eine Wahrheit wäre, die sich von der Existenz des Kontingenten unterschiede, dann müsste der Verstand auch tatsächlich zwischen beiden Existenzen trennen. Dies tut er offensichtlich nicht, und solange er dies nicht tut, kann es auch zwischen beiden Existenzen keinen Unterschied geben. Existenzen unterscheiden sich also nicht insofern, als sie Existenzen sind, denn die Existenz qua Existenz ist eben in allem ein einziges einheitliches Konzept. Wenn man doch verschiedene Existenzen voneinander unterscheidet, dann aufgrund einer Ursache *jenseits* der Quiddität der Existenz selbst: Verschiedene Existenzen unterscheiden sich durch die *Quidditäten* der existenten Dinge.¹²⁸

Folgende Abbildung soll dieses Argument verdeutlichen:



Existenz, *wuǧūd*, wird hier ein alles umfassendes Konzept, das die Geschöpfe mit Gott in Verbindung stehen lässt. Sie bildet eine Basis, auf der die Menschen als Individuen stehen können, auf der sich ein Selbst der Geschöpfe, auch wenn sie in ihrem Wesen *und* ihrer Existenz vom Schöpfer abhängen, wieder aufbauen lässt. Diese Abbildung macht auch den Unterschied zur Sichtweise Ibn Sīnās klarer. In dieser Abbildung erscheint Gott quasi als ein „Folgeprodukt“, eine konzeptuelle – nicht reale – Zusammensetzung aus Existenz und intrinsisch notwendigem Wesen. Um eine solche Zusammensetzung auszuschließen und Gottes absolute Reinheit zu gewährleisten, machte Ibn Sīnā Gott zum reinsten abstrahierten *wuǧūd*, von dem jede andere, nur mögliche Existenz ihren Ausgang nimmt. Ibn Sīnās Konzept ließe sich folgendermaßen skizzieren:

¹²⁸ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 170-171 (siebtes Argument). Dort heißt es z.B. S. 171,2-3: „Die Existenz ist, insofern sie Existenz ist, ein einziges Konzept. Vielmehr unterscheiden sich einige [Existenzen] von anderen durch eine Ursache, die außerhalb ihrer Quiddität liegt“ (*al-wuǧūdu min ḥaiṭu annahu wuǧūdun maḥmūmun wāḥidun wa-annahu [sic!] innamā yamtāzu ba‘duhā [ba‘du ’l-wuǧūdāti (Hassan Wassouf)] ‘an ba‘din bi-sababīn ḥāriǧīn ‘an māḥyatiḥā*).



Wenn ar-Rāzī die Existenz dagegen etwas sein lässt, was man in der Vorstellung zu Gott „hinzufügt“, so muss er den *wuğūd* „entleeren“: Der *wuğūd* ist nur eine Tatsache *von*, eine Aussage *über* etwas. Die Existenz ist kein eigenes übergeordnetes Wesen – trotz einer eigenen Quiddität –, sondern etwas, was die Dinge haben, wenn sie existieren. Die Existenz muss somit zu einer „leeren“ Quiddität werden. Sie gibt den Dingen nichts Zusätzliches, fügt ihnen nichts hinzu. Sie ist ja auch kein Akzidens, kommt aber in einer akzidentellen Art und Weise zu den Quidditäten hinzu.¹²⁹

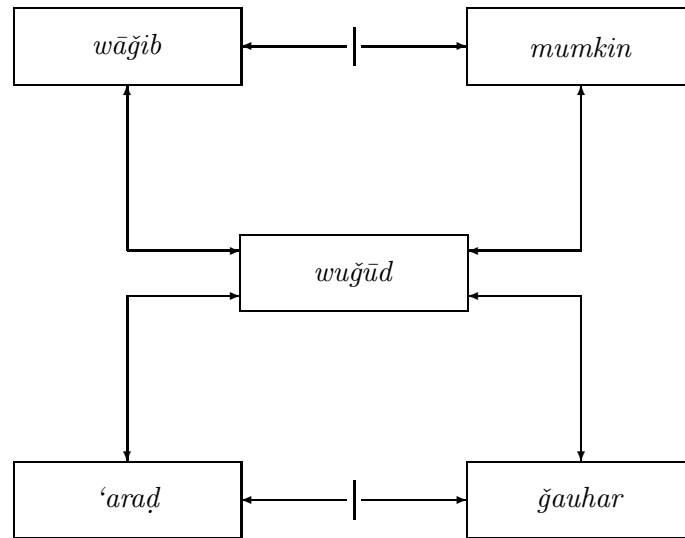
Existenz umfasst alles existente Gegensätzliche.

Wenn man von etwas annimmt, dass es existiert, dann widerspricht der Umstand, dass es Substanz oder Akzidens oder notwendig oder möglich ist, nicht der Tatsache des Existent-Seins selbst. Darum muss es in dem, was wir unter Existent-Sein verstehen, ein *gemeinsames Maß* (*qadr muštarak*) geben. Eben dies ist die Existenz.¹³⁰ Und da nichts Existentes die Existenz als solche ausschließt, hat alles Existente auch *in gleichem Maße* an der Existenz Anteil. Dieses gleiche „Maß“ besagt, dass es in der Existenz kein Mehr und kein Weniger gibt. Der „Betrag“ der Existenz ist immer der gleiche.

Wie das antagonistische Sich-Widersprechen von Substanz und Akzidens einerseits und Notwendigkeit und Möglichkeit andererseits gemeint ist, und wie die Kompatibilität aller dieser Kategorien mit der Existenz zu verstehen ist, lässt sich erneut anhand einer Abbildung verdeutlichen:

¹²⁹Zur Existenz als etwas „Inhaltsleeres“ vgl. Abschnitt 6.4.6.1!

¹³⁰Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 170 (drittes Argument).



Während etwas Notwendiges (*wāğīb*) unmöglich etwas Mögliches (*mumkin*) sein kann, beide sich also gegenseitig ausschließen (symbolisch gekennzeichnet durch einen unterbrochenen, in beide Richtungen weisenden Pfeil), stehen beide nicht mit der Existenz als solcher (*wuğūd*) in Widerspruch (symbolisch dargestellt durch einen nicht unterbrochenen doppelseitigen Pfeil). Genau das gleiche trifft für Substanzen (*ġauhar*) und Akzidenzien (*'arad*) zu. Eine Substanz ist nie ein Akzidens und umgekehrt ein Akzidens nie eine Substanz, beide aber können existieren.¹³¹

Wie diese allem Existenten gemeinsame Basis schließlich bei der rationalen Durchdringung des Wesens des Schöpfers – so weit dies eben möglich ist – hilft, zeigt ein weiteres Argument:

Wenn man feststellt, dass die Welt zeitlich entstanden ist (*muḥdat*), dann weiß man, dass sie einen ersten Existenten benötigt, der sie existieren lässt. Man muss weiter untersuchen, ob dieser erste Existent ewig (*qadīm*) oder selbst zeitlich entstanden ist. Wenn Er ewig ist, stellt sich wiederum die Frage, ob Er wesenhaft notwendig ist oder notwendig aufgrund der Notwendigkeit seiner Ursache (*bi-sababi wuğūbi 'illatihi*). Ein weiterer Fragenkomplex betrifft seine Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit: Ist Er ein Körper oder in einem solchen inhärierend oder keines von beidem? All diese Annahmen bezüglich dieses Ersten, der die Welt existieren lässt (*mūğid yūğiduhu*), des ersten Seienden, der sie sein lässt (*kā'in yukawwinuhu*), des Immerwährenden, Feststehenden,

¹³¹Vgl. auch ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 171 (neuntes Argument)!

der sich nie verändert (*bāqin tābit gair mutaǧaiyir*), all diese Annahmen, die man verifiziert oder falsifiziert, ändern aber nichts an der ursprünglichen Annahme, *dass* Er existiert. In all diesen Annahmen ist diese Grundannahme absolut die gleiche. Wenn Er ein Körper wäre oder in einem solchen inhärierte (was natürlich beides nicht der Fall ist), würde dies absolut nichts an eben dieser Grundannahme – Seiner Existenz – ändern. Wenn also etwas beispielsweise als Körper existierte und ein anderes als körperloses Wesen, dann ändert dies nichts an der Tatsache, *dass* es eben existiert. Somit ist in allem diese Tatsache der Existenz exakt identisch.¹³² Und diese Tatsache der Existenz erscheint quasi als die Basis für eben die rationale Analyse des jeweiligen Existenten. In die gleiche Richtung weist im Übrigen das folgende Argument.

Die Ratio bildet von der Existenz eine einheitliche Vorstellung.

Dieses Argument ist bereits einige Male angeklungen. Im Detail lautet es wie folgt: Wenn jemand von einem Ding sagt, dass es existiert, dann urteilt der menschliche Verstand spontan, dass damit gemeint ist, dass dieses Ding in einer Annahme aufgenommen wird (*kaunuhu muḥaṣṣalan fī 'l-i'tibāri*)¹³³ und dass es sich in einem Einzelding in der Dingwelt realisiert (*[kaunuhu] muḥaqqaqan fī 'l-a'yāni*). Diese Bedeutung ändert sich nicht, egal ob das sich Realisierende möglich oder notwendig, die Farbe Schwarz oder die Farbe Weiß ist. Es handelt sich immer um den gleichen Sachverhalt, der sich nicht in unterschiedlichen sich bewahrheitenden, sich also realisierenden Dingen ändert. Das gleiche trifft im Übrigen – so ar-Rāzī – auf andere Begriffe zu, die vom Menschen eben nur in der Weise verstanden werden können, die tatsächlich auch die Realität widerspiegelt. Das, was man z.B. unter Volumen (*ḥaǧmīya*) versteht, ist die Tatsache, dass etwas einen bestimmten Raumpunkt einnimmt (*taḥaiyuz*) und dass es sich in (unterschiedlichen) Richtungen ausdehnt (*imtidād fī 'l-ǧihāt*). Eben dieses Konzept ändert sich nicht, auch wenn dasjenige, was ein Volumen besitzt, fein oder dicht oder heiß oder kalt ist. Jene Tatsache, dass ein existentes Ding ein bestimmtes Volumen hat, kann der menschliche Verstand nur in einer immer gleichen Art und Weise erfassen. Und eben genau das Gleiche trifft auf die Existenz zu: Man versteht unter Eintreffen (*ḥuṣūl*) und Sich-Realisieren (*taḥaqquq*) immer einen einzigen Sachverhalt, der sich nicht ändert, auch wenn sich die jeweiligen sich realisierenden Wahrheiten

¹³² Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 171 (achtes Argument). In den *Mabāḥiṭ*, wo ar-Rāzī das gleiche Argument anführt, erwähnt er nicht den Gegensatz von zeitlich Entstandenem (*muḥdat*) und Urewigem (*qadīm*). Hier betont er den Gegensatz zwischen einem möglicherweise Existenten (*mumkin al-wuǧūd*) und seiner intrinsisch notwendig existenten Ursache (*mu'attir wāǧib*). Wenn man zunächst annehme, dass die Weltursache ein kontingentes Existentes sei, später aber feststelle, dass sie etwas notwendig Existentes sei, dann müsste sich auch die Vorstellung von der Existenz dieses Existenten ändern, sollte diese Existenz nicht im Kontingenten und im Notwendigen die gleiche sein. Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 19,3-12.

¹³³ Der Umstand also, dass es sich im Verstand als Gegenstand der Betrachtung realisiert.

ändern.¹³⁴ Dass man die Existenz nicht anders denken kann, als man dies eben tut, liegt auch daran, dass es nichts gibt, was bekannter wäre als dieses „Eintreffen“ oder „Existieren“, mit dem das „Eintreffen“ definiert werden könnte.¹³⁵ Dass dem so ist, ist aber nur möglich, wenn die Bedeutung von „Eintreffen“ eine in allem Existenten einzige und gleiche Bedeutung ist. Würde sie sich in jedem Ort unterscheiden, und gäbe es keine einheitliche übergeordnete Bedeutung all jener unterschiedlichen Bedeutungen von „Eintreffen“, dann könnte der Verstand nicht mehr in jener spontanen Weise die Bedeutung des „absoluten“ (übergeordneten) Eintreffens erfassen. Außerdem benötigte eine jede dieser unterschiedlichen Bedeutungen von „Eintreffen“ und „Existieren“ eine eigene Definition. Da man aber offensichtlich nicht immer wieder erneut klären muss, was dieses Eintreffen bedeutet, weiß man automatisch, dass das „Eintreffen“ und „Existieren“ in allem dasselbe meint.¹³⁶

Ar-Rāzī nimmt hier an, dass bestimmte Grundbegriffe des Daseins, wie das Volumen der Dinge und die Existenz als solche, vom Verstand nicht anders aufgenommen werden können als in einer ganz spezifischen Art und Weise. Unsere Intelligenz benötigt apriorische Vorgaben. Sie kann die Existenz daher nicht anders denken als so, wie sie es tatsächlich tut, und eben darum ist die Existenz auch nicht weiter definierbar. Wenn es nur ein einziges Konzept von Existenz gibt, muss notwendigerweise allem Existenten eben diese eine einheitliche Existenz zukommen.

Die Annahme, dass die Existenz *nicht* in allem Existenten die gleiche ist, basiert auf der Tatsache, dass die Existenz ein in allem Existenten einheitliches Konzept ist.

Die Aussage „Existenz ist nicht in *allem* Existenten die gleiche“ ist nur dann richtig, umfasst also nur dann tatsächlich alles Existente, wenn die Existenz als Existenz ein einheitliches Konzept ist. Um dieses Argument ar-Rāzīs besser nachvollziehen zu können, soll die Ausgangsaussage etwas umformuliert werden: „Existenz ist nicht in jedem Existenten, das Existenz hat, gleich“; oder: „Existenz_a ist nicht in jedem Existenten, das Existenz_b hat, gleich“. Ar-Rāzī argumentiert, dass, auch wenn die Existenz_a nicht in jedem Existenten zu finden sein mag, doch die Existenz_b in allem Existenten die gleiche sein muss, ansonsten wäre diese Aussage sinnlos. Wir reden ja von *allem* Existenten. Soll tatsächlich die Existenz_a nicht in *allem* Existenten die gleiche sein, so ist dennoch die Existenz_b in allem Existenten notwendigerweise die gleiche. Somit ist die Ausgangsaussage ein Paradox und nichtig.¹³⁷ Ein ähnliches Argument findet sich in den *Mabāḥiṭ*. Dort schreibt ar-Rāzī, dass derjenige, der behauptet, dass die Existenz nichts allem Existenten Gemeinsames ist, impli-

¹³⁴ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 170 (viertes Argument).

¹³⁵ Siehe oben S. 84-86!

¹³⁶ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 170 (sechstes Argument).

¹³⁷ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 171 (zehntes Argument).

zit – und ohne es selbst zu spüren – behauptet, dass sie doch allem gemeinsam ist. Denn sein Urteil ist ja nicht auf eine einzige Existenz beschränkt, vielmehr umfasst es alle Existenzen. Wenn tatsächlich das, was die Existenz meint, in jedem etwas anderes ist, dann müsste er seine Behauptung für jede einzelne Existenz separat beweisen. Woher soll man nämlich wissen, dass – auch wenn wir eine Existenz_x haben, die sich von der Existenz_y unterscheidet – es nicht eine Existenz_z gibt, die in allem gleich ist? Da aber auch jener Disputant diesen Satz selbst nicht immer und immer wieder beweist, gibt er selbst zu, dass seine Annahme alle Existenzen umfassen soll. Daher basiert sie selbst auf der Annahme, dass die Existenz etwas ist, das allem Existenten gleichermaßen zukommt.¹³⁸

Zusammenfassung

Die Ergebnisse der Argumente lassen sich nun zusammenfassen:

Erstens: Die Existenz wird vom Verstand spontan so aufgenommen, wie sie in sich selbst ist.¹³⁹ Daher bildet sie auch die Basis all unserer Analysen der Welt.¹⁴⁰ Denn jede allgemeine Aussage, die auf vieles anwendbar ist, kann nur deshalb auf vieles zutreffen, weil in all diesem Vielen ein gemeinsames Element, die Existenz, aufscheint.¹⁴¹

Zweitens: Die Existenz ist jenes Element, das die Schöpfung vom Schöpfer trennt,¹⁴² beide aber gleichzeitig wieder miteinander verbindet.¹⁴³ Auch wenn alles Existente – Schöpfer und Geschöpf – etwas gemeinsam haben, das heißt, eine Wahrheit besitzen, die in beiden exakt gleich ist¹⁴⁴ und eine Verbindung und einen Vergleich ermöglicht, so darf man aber dennoch diese Gleichheit, die in diesem einen Aspekt der Existenz besteht, nicht zu weit fassen. Wie noch zu zeigen sein wird, ist die Existenz trotz ihrer Kategorisierung als Quiddität eine inhaltsleere Kategorie, aber eben doch eine Kategorie, die sowohl bei der Analyse der existenten Dinge als Hintergrund oder Basis benötigt wird, als auch der Schöpfung eine gewisse Eigenmächtigkeit geben kann.

Drittens: Diese Eigenmächtigkeit resultiert schließlich aus der Tatsache, dass die Geschöpfe in ihrem Kern als solche auch unabhängig von ihrer Existenz betrachtet werden können. Sie haben einen inneren Kern, der – auch wenn er nach wie vor von Gott gesetzt wird – ihnen dennoch zukommt, wenn sie existieren. Man könnte vielleicht von einer Existenz als Realisierung – oder Realität – sprechen, wobei damit gemeint ist, dass sich die Seinsfülle der Dinge aufgrund der Existenz aktualisiert – oder realisiert.

¹³⁸ Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 22,18-23,2.

¹³⁹ Siehe oben S. 105-106!

¹⁴⁰ Siehe oben S. 104-105!

¹⁴¹ Siehe oben S. 106-107!

¹⁴² Siehe oben S. 102 und 103!

¹⁴³ Siehe oben S. 100-101!

¹⁴⁴ Siehe oben S. 103!

Zum Abschluss dieses Abschnittes ist es notwendig, wieder an seinen Ausgangspunkt zu erinnern. Dort wurde festgestellt, dass ar-Rāzī drei mögliche unterschiedliche Konzepte identifizierte, die das Verhältnis von Quiddität und Existenz in Gott und in den Geschöpfen erklärten:

Al-Aš‘arī hatte die Existenz Gottes und die der Geschöpfe für etwas absolut Unterschiedliches erklärt, da für ihn die Existenz der Dinge eben ihr Wesen selbst ist. Ibn Sīnā sah dagegen in der Existenz der kontingenten Dinge etwas Akzidentelles, während Gottes *wuġūd* von ihm mit Seinem Wesen identifiziert wurde. Schließlich vertrat ar-Rāzī selbst die dritte Position, die darin bestand, sowohl in Gott als auch in den Geschöpfen die Existenz als etwas Akzidentelles zu sehen.

Einige Argumente, die ar-Rāzī anführte, um al-Aš‘arīs Sichtweise zu entkräften, wurden in diesem Abschnitt zusammengetragen. Nun ist es notwendig, die Argumente Fahr ad-Dīns gegen die Position Ibn Sīnās näher zu betrachten. Diesem Ziel ist der folgende Abschnitt gewidmet.

6.4.5 Die Existenz Gottes und Seine Quiddität

Die Basis für eine Reihe von Argumenten ar-Rāzīs gegen die Position der Philosophen besteht darin, dass für ihn die Quidditäten – als die Quidditäten, die sie sind – immer bestimmte gleiche Konsequenzen nach sich ziehen müssen.¹⁴⁵ Wenn wir beispielsweise ein Atom analysieren, dann folgt aus seinem Atom-Sein immer eine Körperlichkeit, das Eintreffen an einem bestimmten Ort und weiteres mehr. Wenn etwas nicht körperlich ist, kann es auch kein Atom sein. Da die Existenz eine eigene Quiddität ist, trifft genau das Gleiche auf sie zu: Als eine Quiddität in sich selbst lässt sie immer bestimmte Konsequenzen folgen. Ar-Rāzī schreibt hierzu in seinen *Arba‘īn*, dass die Existenz qua Existenz nur einen der folgenden drei Fälle „erfordern“ kann (*yaqtadī*):

- A) Die Quiddität Existenz erfordert, dass sie selbst akzidentell zu einer (anderen) Quiddität hinzukommt (*‘arīd li-māhūya*). Das heißt: Die Existenz ist in allem Existenten etwas Akzidentelles.
- B) Die Quiddität Existenz erfordert, dass sie nicht zu einer Quiddität akzidentell hinzukommt. Das heißt: Die Existenz kann nie von den Quidditäten der existenten Dinge „getrennt“ werden.
- C) Die Quiddität Existenz kann keinen der beiden Fälle – (A) und (B) – notwendig machen.

¹⁴⁵Die ausführlichste Diskussion der Frage, ob Gottes Quiddität mit dem absolut abstrahierten *wuġūd* zu identifizieren ist, findet sich in den *Maṭālib*, wo sich immerhin 12 Argumente für ar-Rāzīs Sicht der Dinge finden (Bd. 1, S. 172-181). In den *Arba‘īn*, S. 100-104 fasst ar-Rāzī diese Argumente zusammen. Weiterhin findet sich in den *Mabāḥiṭ* (Bd. 1, S. 30-41) eine relativ ausführliche Diskussion dieser Frage.

Punkt C hieße, dass die Existenz weder notwendigerweise – also immer – akzidentell zu einer Quiddität hinzukommt, noch dass sie notwendigerweise immer nicht akzidentell zu einer Quiddität hinzukommt. In diesem Fall könnte also mal das eine und mal das andere zutreffen, so dass wir die Existenz mal akzidentell zu einer Quiddität finden und mal eben nicht.¹⁴⁶ Wenn nun der erste Fall (A) zutrifft, und das ist die Meinung ar-Rāzīs, dann ist auch die Existenz des notwendigerweise Existenten akzidentell zu seiner Quiddität, womit Gott nicht abstrahierter *wuġūd* sein kann (*wuġūd muġarrad*), der zu keiner Quiddität hinzukommt. Im zweiten Fall (B) – dann also, wenn die Existenz qua Existenz nie akzidentell zu einer Quiddität hinzukäme – kommen wir zum Ergebnis, dass dies auch auf die Geschöpfe Gottes zutreffen muss, denn wie gesagt: Die Existenz qua Existenz ist in ihren Konsequenzen immer gleich. Entweder existierten die Geschöpfe dann gar nicht, oder aber ihre Existenzen müssten mit ihren Quidditäten zusammenfallen (*kānat wuġūdātuhā nafsa māhīyātihā*), wenn sie existierten. Dies wurde aber bereits ausgeschlossen, denn dann träfe der Ausdruck *wuġūd* nur dem Wortlaut nach auf alle Existenzen zu und nicht gemäß einer Identität in der Bedeutung (*ištirāk ma‘nawī*).¹⁴⁷ Im dritten und letzten Fall (C) wäre die Existenz mal akzidentell zu einer Quiddität und mal nicht. Das heißt: Damit sie mal akzidentell ist und mal nicht, ist eine separate Ursache notwendig, die die Existenz mal so und mal so sein lässt. Wenn sie nun in Gott nicht akzidentell zu einer Quiddität hinzukommen soll, sondern absolut von allem abstrahiert sein soll, benötigt sie hierfür also eine Ursache, denn aus ihr selbst heraus folgt ja – laut Punkt (C) – nicht notwendigerweise, dass dies eintritt. Also wäre Gottes Existenz abhängig von einer Ursache, und Er wäre nicht mehr Gott, sondern ein abhängiges Wesen.¹⁴⁸

Wenn wir außerdem tatsächlich annehmen würden, dass Gott selbst absolut abstrahierte Existenz wäre, dann müsste alles, was auf Gott selbst zutrifft, auch auf die Existenzen der Geschöpfe Gottes zutreffen können, und umgekehrt wäre es möglich, dass alles, was auf die akzidentellen Existenzen der Geschöpfe zutrifft, auch auf Gott selbst zutrifft. Denn alles, was für eine Quiddität möglich ist, muss eben für alle Quidditäten möglich sein, die mit dieser Quiddität absolut übereinstimmen.¹⁴⁹ Gott wäre somit mit der Existenz seiner Geschöpfe identisch, was unmöglich der Fall sein kann.¹⁵⁰

Diese Gleichheit der Quidditäten ist im Grunde auch die Basis für das folgende Argument¹⁵¹ ar-Rāzīs dafür, dass Gott nicht abstrahierte Existenz sein kann:

¹⁴⁶ Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 100,19-21.

¹⁴⁷ Vgl. Abschnitt 6.4.4!

¹⁴⁸ Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 100,21-101,10. Siehe auch *Šarḥ al-išārāt*, Bd. 1, S. 201,34-202,3 (äußerer Text)!

¹⁴⁹ *Al-māhīyātu ‘l-mutasāwiyatu fī tamāmi tilka ‘l-māhīyati kullu mā ṣaḥḥa ‘alā kullī wāḥidin minhā ṣaḥḥa ‘alā kullihā.*

¹⁵⁰ Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 101,11-16.

¹⁵¹ Ar-Rāzī, *Arba‘īn*, S. 101,17-22

Gott ist doch der Ursprung der Existenzen der kontingenten Dinge. Nehmen wir an, dass Gott reine Existenz ist. Das heißt: Er ist eine Existenz, die durch eine „negative Bestimmung“ (*qaid salbī*) determiniert ist. Diese negative Bestimmung ist eben der Umstand, dass Seine Existenz *nicht* akzidentell zu irgendeiner Quiddität hinzukommt, dass also Gott reine Existenz ist und *nichts* weiter. Nun stellt sich die Frage: Spielt diese negative Bestimmung irgendeine Rolle dabei, dass die reine Existenz – Gott – der Ursprung aller Existenten ist? Wenn nein, wenn also lediglich die Existenz qua Existenz (ohne diese negative Bestimmung) der Ursprung aller Existenten wäre, dann wäre alles – Gott wie auch das geringfügigste existente Ding – gleichermaßen Ursprung der Existenz.¹⁵² Warum ist das so? In den *Mabāḥit* gibt ar-Rāzī darauf eine Antwort: Weil eben in den kontingenten Dingen auch die Quiddität Existenz „steckt“, wenn sie existieren. Somit wäre die Existenz eines jeden kontingenten Dinges die Ursache für die Existenz aller Dinge, die Gott verursacht, ja Gott selbst – als reine Existenz – würde sogar durch die kontingenten Dinge verursacht.¹⁵³ Wenn hingegen die angesprochene negative Bestimmung im Prozess der Schöpfung doch eine Rolle spielt, so dass also nur eine von allem abstrahierte Existenz Ursprung von allem Existenten sein kann, dann ist etwas Negatives Teil der Ursache von etwas Positivem. Dies ist aber unmöglich. Denn wenn dem so wäre, könnte man schließlich sagen, dass etwas Negatives und Nichtexistentes die alleinige Ursache der Existenz der Dinge ist, womit man nicht mehr von der Existenz der Geschöpfe auf die Existenz des Schöpfers schließen kann, da die Ursache der existenten Welt dann theoretisch etwas Nichtexistentes sein könnte.¹⁵⁴

Weitere Argumente gegen das Konzept der Philosophen, das Gott zu reinem *wuḡūd* macht, folgen der weiteren Analyse der Existenz und ihrer Konsequenzen.¹⁵⁵ Andere Argumente ergeben sich aus einer Reihe weiterer Aspekte: Beispielsweise wisse der klare Verstand, dass es so etwas wie reine Existenz nicht geben kann, denn man sagt – so ar-Rāzī – Existenz immer *von* etwas aus. Existenz ist nicht etwas, *durch das* sich die Einzeldinge realisieren. Sie ist nicht die Ursache der Realisierung, sondern die Realisierung der Dinge selbst. Man muss immer eine Quiddität haben, von der man Existenz aussagen kann.

¹⁵²In den *Arbaʿīn*, S. 101,20-22, schreibt ar-Rāzī: „Wenn der Ursprung [der Existenz der kontingenten Dinge] jene Existenz wäre, ohne dass jene Negation daran teilhätte, dann wäre es notwendigerweise so, dass das geringste existente Ding gemeinsam mit dem Wesen Gottes, des Erhabenen, Anteil hätte an jenem Ursprung-Sein.“ (*Fa-in kāna ʾl-mabdaʾu huwa dālīka ʾl-wuḡūda lā bi-mušārakatin min dālīka ʾs-salbi waḡaba an yakūna aḡassu ʾl-mauḡūdāti mušārīkan li-dāti ʾl-ḡaqqi subḡānahu fī tilka ʾl-mabdaʾīyati.*)

¹⁵³Ar-Rāzī, *Mabāḥit*, Bd. 1, S. 35,5-7.

¹⁵⁴Ar-Rāzī, *Arbaʿīn*, S. 101,17-102,1.

¹⁵⁵Argument 1 basiert auf der Frage, ob die Existenz qua Existenz aus sich selbst heraus unabhängig ist (ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 172); Argument 3 fragt, ob es die Existenz selbst ist, die die Abstraktion in Gott nach sich zieht (ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 172-173); Argument 4 behandelt die Frage, ob die Existenz der Notwendigkeit folgt, oder ob umgekehrt die Notwendigkeit der Existenz folgt (ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 173).

Denn unabhängig von einer Quiddität gibt es so etwas wie die Existenz nicht. Wie kann dann – so ar-Rāzī – etwas, das derart schwach ist, dass man es immer nur zusammen mit einer Quiddität denken kann, zu so etwas absolut Potentem – nämlich Gott selbst – werden?¹⁵⁶

Es wäre müßig, hier die weiteren oft in ihrem Kern redundanten Argumente im einzelnen zu analysieren. Die behandelten Punkte zeigen bereits, welche Rolle die Existenz als solche in der Argumentation ar-Rāzīs spielt. Sie ist ein Fakt, der immer gleich bleibt, eine Quiddität, die aus sich selbst heraus immer in gleicher Weise erscheint – und zwar akzidentell auch zur Quiddität Gottes. Trotz dieser Bestimmung als eine *māhīya* ist sie aber absolut abhängig von der jeweiligen Quiddität, zu der sie hinzukommt. Als etwas Separates taucht die Existenz nie auf. Sie ist eher in sich selbst etwas „Inhaltsleeres“.

Aber auch mit einer inhaltsleeren Quiddität Existenz, die man von Gottes Wesen trennt, kann man in Erklärungsnot geraten. Denn es stellt sich nach wie vor die Frage, ob die von Gottes Quiddität zu unterscheidende Existenz eines Elementes bedarf, um sich zu realisieren, oder nicht. Darauf basiert ein von ar-Rāzī ausführlich behandeltes Argument, das er Ibn Sīnā zuschreibt: Wenn die Existenz generell ein Element benötigt, das sie realisierte, dann wäre die Existenz Gottes selbst nur möglich und abhängig von einer Ursache. Wenn wir annehmen, dass die Quiddität Gottes selbst diese Ursache wäre, dann müsste Gottes Quiddität bereits existieren, bevor sie die eigene Existenz notwendig machte, denn eine nichtexistente Quiddität kann unmöglich die Existenz verursachen. Dies ist also so nicht möglich. Aber alle weiteren Annahmen führen uns ebenfalls zu Widersprüchen. Darum muss die Existenz Gottes eine absolut autarke (*ḡanī*) Existenz sein, die bar jeglicher weiterer Elemente bestehen muss, ja Gott selbst muss diese autarke Existenz sein und nichts weiter.¹⁵⁷ Ar-Rāzī antwortet nun, dass auch die Philosophen eigentlich autarke Ursachen annehmen, die in dem, was sie verursachen, inhärieren – genau wie auch die eigentlich autarke Existenz Gottes in Seiner Quiddität inhärieren könnte. So inhäriere z.B. die Form als Ursache der Existenz der Materie in der Materie selbst, obwohl sie – als Ursache – von der Materie eigentlich unabhängig sei. Warum könne man dann nicht sagen, dass Gottes autarke Existenz trotzdem in der Quiddität Gottes inhäriere, obwohl sie in sich selbst autark ist (*Fa-lima lā yaḡūzu an yuqāla inna dālīka 'l-wuḡūda ḡanīyun 'an tilka 'l-māhīyati wa-ma'a kaunihī ḡanīyan 'anhā fa-innahu yakūnu ḡallan fihā*).¹⁵⁸ Danach könnte – auch gemäß der Prinzipien der Philosophen – die Existenz selbst die Ursache dafür sein, dass sie in einer Quiddität inhärieren muss – auch wenn sie in sich selbst autark ist. Oder umgekehrt: Die Quiddität Gottes als die Quiddität, die sie ist, könnte die Ursache für eben dieses Inhärieren der Existenz in ihr sein.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 175 (Argument 6). Vgl. auch ar-Rāzī, *Šarḥ al-išārāt*, Bd. 1, S. 202,36-37 (äußerer Text)!

¹⁵⁷ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 179-180.

¹⁵⁸ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 180,4-9.

¹⁵⁹ Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 180,10-15.

Außerdem könne man nicht von einer Existenz sagen, dass sie nur möglich sei, wenn sie zu einer Quiddität (z.B. zur Quiddität Gottes) hinzukäme – wenn die Existenz also die Quiddität benötigte. Denn das, was in der Existenz möglich ist, ist die *Quiddität* und nicht die Existenz. Sie – *die Quiddität* – ist es, die möglicherweise existieren kann oder notwendigerweise existiert. Ein Satz wie „Die Existenz existiert möglicherweise“¹⁶⁰ führt in sich zu Widersprüchen. Dies sei aber der Kern des Argumentes Ibn Sīnās, so ar-Rāzī. Dieses Argument sage doch – so jedenfalls die Interpretation Fahr ad-Dīns –, dass die *Existenz* Gottes nur möglich wäre, also nur möglicherweise existierte, wenn sie zu Seiner Quiddität hinzukäme.¹⁶¹ Was Ibn Sīnā also eigentlich falsch macht, ist, dass er dem *wuğūd* eine Quiddität *und* einen Inhalt – ja sogar den vollkommensten Inhalt – zuweist. Er setzt somit den *wuğūd* in den Mittelpunkt seines Systems und vernachlässigt gewissermaßen die Quidditäten. Aber *diese* – so ar-Rāzī – sind es doch, die möglicherweise oder notwendigerweise existieren. Deshalb könne man auch sagen, dass eine Quiddität qua Quiddität ausreicht, um ihre eigene Existenz notwendigerweise nach sich zu ziehen.¹⁶² Dass dies möglich ist, zeigt bereits die Tatsache, dass die Quidditäten der kontingenten Dinge als die Quidditäten, die sie sind, die Existenz empfangen können. Dazu müssen sie nicht bereits existieren. Als Quidditäten qua Quidditäten ist ihnen das eben möglich. Warum kann man dann nicht bezüglich Gottes sagen, dass Seine Quiddität – als die Quiddität, die sie eben ist – ihre eigene Existenz verursacht.¹⁶³ Denn Quidditäten qua Quidditäten ziehen ihre unmittelbaren Konsequenzen *ohne die Bedingung der Existenz* nach sich. So verhält es sich ja auch mit den Quidditäten der kontingenten Dinge. Sie ziehen die Kontingenz unmittelbar nach sich. Ihnen kommt diese Konsequenz aus ihnen selbst heraus zu, und erst danach kommt ihnen die Existenz als etwas zu, was sie von einem dritten Element erhalten. Denn „das, was (einem Ding) aus seinem eigenen Wesen zukommt, steht ‚vor‘ dem, was ihm von etwas anderem zukommt“.¹⁶⁴ Wenn dem bereits bezüglich der kontingenten Quidditäten so ist, warum – so fragt ar-Rāzī – kann dann Gottes Quiddität, eben wiederum als die Quiddität, die sie ist, nicht Seine eigene Existenz unmittelbar notwendig machen und zwar so, dass dazu keinerlei Bedingung notwendig wäre?¹⁶⁵

Ein ähnliches Problem spricht die Ismā‘īliya an, wenn sie sagt, dass Gott weder existent noch nichtexistent sein kann. Die Aussage, dass Gott mit den

¹⁶⁰Oder wie ar-Rāzī sich ausdrückt: „Die Quiddität der Existenz trifft mal mit der Existenz ein und ein anderes mal mit der Nichtexistenz.“ (*Inna māhīyata ‘l-wuğūdi tāratān taḥṣulu mā‘a ‘l-wuğūdi wa-uḥrā mā‘a ‘l-‘adami*).

¹⁶¹Siehe ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 180,16-27!

¹⁶²Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 180,28-31: *Al-muḥtāru anna ‘l-māhīyata min ḥaitu hiya hiya kāfiyatun fī ‘qtidā‘i dālika ‘l-wuğūdi*.

¹⁶³*Fa-lima lā yağūzu an yuqāla ‘l-mu‘attiru fī dālika ‘l-wuğūdi huwa tilka ‘l-māhīyatu min ḥaitu annahā hiya*. Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 181,5-6. Vgl. auch ar-Rāzī, *Šarḥ al-išārāt*, Bd. 1, S. 203,34-36 (äußerer Text)!

¹⁶⁴Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 181,9: *Mā bi-‘d-ḍāti qabla mā bi-‘l-ğairi*.

¹⁶⁵Ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 1, S. 181,8-20.

Geschöpfen die Existenz gemeinsam hat, ist bereits – nach ihrer Interpretation – Anthropomorphismus.¹⁶⁶ Möglicherweise führte sie zu dieser Aussage – ähnlich wie bei den islamischen Philosophen – die Überlegung, dass, wenn man die Existenz *und* die Quiddität Gottes affirmierte, man bei einem zusammengesetzten und mithin kontingenten Gott landete.¹⁶⁷ In seinen *al-Masā'il al-ḥamsūn fī uṣūl al-kalām* („Die fünfzig Fragen zu den Grundlagen der spekulativen Theologie“) antwortet ar-Rāzī hierauf damit, dass die Gemeinsamkeit zwischen einem existenten Gott und den existenten Geschöpfen allein in dem *Namen* liegt, der das Existent-Sein bezeichnet, und nicht in der *Wahrheit* desjenigen, der als existent bezeichnet wird.¹⁶⁸ Wir geben Gott und seinen Geschöpfen also den gemeinsamen Namen „Existentes“, nicht aber einen gemeinsamen Inhalt. Hiermit macht ar-Rāzī aber wieder einen Schritt weg von einer Trennung von Quidditäten und Existenz, denn diese Stelle in den sehr knapp gehaltenen *al-Masā'il al-ḥamsūn* steht im Widerspruch zu der bereits behandelten Tatsache, dass ar-Rāzī andernorts und wiederholt der Existenz eine eigene Quiddität zuspricht, womit sie eben nicht bloß eine reine Bezeichnung sein kann, sondern zur Quiddität Gottes hinzukommt.

Wenn man aber tatsächlich in Gott eine Quiddität und eine von dieser zu trennende Existenz affirmieren muss, ist dann Gott selbst nicht zusammengesetzt? Wie ar-Rāzī dieses Problem einer Pluralität in Gott – im Falle der Annahme einer von der Quiddität Gottes zu trennenden Quiddität Existenz – löst, soll nun im nächsten Abschnitt behandelt werden.

6.4.6 Zwei Problempunkte

Zwei große bereits angeklungene Problemkomplexe folgen aus der Einführung der Existenz als Quiddität:

Wie kann man erstens verhindern, dass sich in Gott Pluralität einstellt, wenn Seine Existenz nicht mit Seinem Wesen identisch ist? Und wie ist zweitens zu erklären, dass die Existenz der existenten Dinge als die Quiddität, die sie selbst ist, nicht wiederum eine zweite Existenz benötigt, um zu existieren und jene zweite eine dritte etc. bis ins Unendliche? Die zweite Frage hat ar-Rāzī in seinem *Muḥaṣṣal* damit beantwortet, dass die Existenz kein allem Existenten gemeinsamer Bestandteil ist.¹⁶⁹ Dieses Werk und die äußerst knapp gehaltenen *al-Masā'il al-ḥamsūn* sind allerdings, soweit das bisher zu überblicken ist, die einzigen, in denen er diese Meinung vertrat.

Ar-Rāzīs Antworten darauf – zumindest auf die zweite Frage – sind bereits angeklungen. Dennoch soll die hiermit zusammenhängende Diskussion entfaltet werden. Zunächst soll hier der Fragekomplex der Existenz der Existenz

¹⁶⁶Siehe oben Abschnitt 5.2!

¹⁶⁷Vgl. ar-Rāzī, *Ḥamsūn*, S. 345,7-346,10.

¹⁶⁸Ar-Rāzī, *Ḥamsūn*, S. 346,13-14: *Al-ištirāku bainahu wa-baina 'l-maujūdāti fī 'smi 'l-maujūdīyati lā fī ḥaqīqati 'l-musammā.*

¹⁶⁹Ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 34,8-9.

erörtert werden, da zum einen die von ar-Rāzī dazu entwickelte Diskussion recht ausführlich ist und sich aus seiner Behandlung Lösungsmöglichkeiten für den zweiten Problemkomplex – wie die Existenz tatsächlich zu Gott hinzukommt, ohne dass sich in Ihm Pluralität einstellt – ergeben.

6.4.6.1 Existiert die Existenz?

Material zur Beantwortung dieser Frage findet sich vor allem in den „philosophischen“ *Mabāḥiṭ*, in denen ar-Rāzī dem *wuǧūd* eine ausführliche Diskussion widmet.

Den angesprochenen Regress konnten diejenigen, die keine allen Dingen gemeinsame Existenz annehmen wollten, als Basis eines ihrer Argumente benutzen. Dieses Argument nimmt – in der Darstellung ar-Rāzīs – seinen Ausgangspunkt in der allgemeinsten Einteilung von Sachverhalten in Affirmation und Negation: Ein betrachteter Gegenstand, eine wie auch immer geartete Angelegenheit steht entweder fest und lässt sich also bestätigen, oder sie steht nicht fest und ist demnach zu negieren. Wenn wir nur diese beiden Seiten haben – Bestätigung (oder Affirmation) und Negation –, dann müssen wir auch die Existenz einer dieser beiden Seiten zuordnen. Denn auch die Existenz lässt sich als solche betrachten, man kann über sie reden und alle möglichen Aussagen machen, was ja auch auf diesen Seiten ausgiebig geschieht. Wenn wir sie nun der „Negativ“-Seite zuordnen, womit sie etwas „Nichtfeststehendes“ wäre (*daḥala fī ṭarafi ’l-lātābiti*), dann kann sie kein addierbares Element sein. Sie kommt dann nicht zu einer Quiddität hinzu, denn als etwas, das in keiner Weise bestätigt werden kann, kann sie auch nicht zu etwas hinzukommen. Sie ist einfach nicht. Somit gilt als erste Konsequenz, dass die Existenz – im Falle, dass sie nicht affirmierbar ist – nicht zu den existenten Dingen hinzukommen kann und somit auch nichts ist, in das sich alles Existente gleichermaßen teilt. Wenn wir nun aber die Existenz auf der Seite der feststehenden Dinge einordnen – was man ja tun muss, wenn man sagt, dass sie etwas ist, das alle existenten Dinge gleichermaßen haben –, dann ist sie zwar etwas anderes als eine existente Quiddität. Aber sie und die existente Quiddität haben dann etwas Gemeinsames: das Prinzip des Feststehens (*aṣl at-tubūtīya*) selbst nämlich. Nun muss die Existenz sich aber von den wie auch immer gearteten existenten Quidditäten durch ihre ganz spezifische Eigentümlichkeit unterscheiden, die darin besteht, dass sie eben Existenz ist und nichts anderes. Also gibt es in der Existenz selbst mindestens zwei Elemente: Erstens jenes Element, aufgrund dessen wir sie in die Seite des Feststehenden einordnen, und das sie damit mit anderen existenten Quidditäten gemeinsam haben muss; und zweitens die spezifische Eigenheit der Existenz selbst, die sie zu dem macht, was sie ist. Somit hat die Existenz selbst Affirmierbarkeit. Und da es für ar-Rāzī keinen Unterschied zwischen Affirmation und Existenz gibt, hat die Existenz eine weitere Existenz und jene zweite Existenz eine dritte Existenz usw. bis ins Unendliche.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*, Bd. 1, S. 20,16-20.

Das eigentliche Problem liegt hier also in der Reifikation der Existenz – der Tatsache also, dass man aus der Existenz eine Sache machte – und der daraus entstehenden Pluralität in ihr. Denn als eine Quiddität mit Namen „Existenz“ ist sie eben von den anderen Quidditäten zu unterscheiden, und da sie selbst unmöglich nichtexistent sein kann, haben wir in der Existenz eine weitere Existenz. Jemand der dies behauptet – so die Antwort ar-Rāzīs – hat aber eigentlich kein wirklich adäquates Konzept vom *wuǧūd*. Wenn auch die Existenz und die existenten Quidditäten am Prinzip „Feststehen“ gleichermaßen Anteil haben, so besteht der Unterschied zwischen der Existenz und den Quidditäten dennoch nicht in etwas Positivem, Feststehendem, sondern in einer „negativen Bestimmung“ (*qaid salbī*). Diese negative Bestimmung lautet: Die Existenz hat keine weitere Bedeutung als die Existenz selbst (*lā mafhūma lahu siwā l-wuǧūdi*). Pluralität innerhalb der Existenz selbst kann nur dann eintreffen, wenn sie und die existenten Dinge in einer positiven Bestimmung (*qaid tubūtī*) gleich sind und gleichzeitig eine Unterschiedlichkeit in einer anderen ebenfalls positiven Bestimmung (*qaid muḥaṣṣal*) eintritt.¹⁷¹ Beispielsweise sind die existenten Quidditäten voneinander erst dadurch zu unterscheiden, dass in ihnen ein gemeinsamer positiver Hintergrund festgestellt werden kann, nämlich ihre Existenz. Erst wenn sie diese Gemeinsamkeit aufweisen, sie gleichermaßen Existenz haben, können die unterscheidenden Elemente, die wiederum etwas Positives sein müssen, aufgezählt werden, und erst dann kann die Unterschiedlichkeit festgestellt werden.¹⁷² Somit ist ein Vergleich zwischen der Existenz und den existenten Quidditäten erst gar nicht zulässig. Denn auch wenn wir in beiden etwas Positives feststellen können, so fehlt doch auf Seiten der Existenz das unterscheidende Kriterium. Denn ein einziger positiver Sachverhalt genügt eben nicht für einen Vergleich. Man würde quasi Äpfel mit Birnen vergleichen. Die Existenz ist somit nur Existenz und sonst nichts. Dahinter ist keine weitere positive Bestimmung zu finden. Darum – so ar-Rāzī – folgt eben kein Regress. Dies wäre nur der Fall, wenn in der Existenz mehrere Elemente unterscheidbar wären, die einen Vergleich erst ermöglichten. Auf der Seite der Existenz gibt es aber kein solches Element, aufgrund dessen sich eine Pluralität und damit ein Regress einstellen könnten.¹⁷³

¹⁷¹ Ar-Rāzī, *Mabāḥit*, Bd. 1, S. 21,13-16. Vgl. auch ar-Rāzī, *Mabāḥit*, Bd. 1, S. 64,8-9!

¹⁷² Dazu, dass die Existenz die Basis für die Kategorisierung existenter Dinge ist, siehe oben S. 101-103!

¹⁷³ Umgekehrt gibt es auch auf Seiten der Quidditäten als solche kein Element, das man in irgendeiner Weise als feststehend oder existent bezeichnen könnte. Denn die Quidditäten als solche stehen weder fest, noch stehen sie nicht fest, denn beides – Feststehen und Nicht-Feststehen – sind Qualitäten, die nicht in die Quiddität qua Quiddität einfließen. Auch wenn eine Quiddität nie gleichzeitig von beiden frei ist, auch wenn sie also immer entweder feststeht – und das heißt für ar-Rāzī: existiert – oder nicht, so ist sie in sich selbst nichts weiter als besagte Quiddität. „Schwärze ist nichts als Schwärze, und sie wird nicht mit ‚feststehend‘ oder ‚nicht feststehend‘ beschrieben, denn all diese Bedeutungen kommen zu ihrem Schwarz-Sein hinzu“ (ar-Rāzī, *Mabāḥit*, Bd. 1, S. 21,17-22,4). Darum kann man auch nicht sagen, dass die Quidditäten als solche in sich selbst feststehen müssen, wie es die Mu‘tazila mit ihrer Lehre, dass das Nichtexistente ein Ding ist, propagierte.

Eine Verdeutlichung und Ausführung dessen, was es heißt, dass eine Existenz nicht selbst Existenz haben kann, findet sich in den *Mabāḥit* bei der Erörterung der Tatsache, dass die Existenz „außerhalb“ der Quidditäten zu verorten ist (*al-wuḡūdu ḥāriḡun ‘ani ‘l-māḥiyati*). Schließlich ist der *wuḡūd* – ar-Rāzī zufolge – kein Bestandteil einer Quiddität als solcher. Ein bereits erwähntes Argument, dass er hierzu anführt, besagt,¹⁷⁴ dass wir eine Quiddität, z.B. Schwärze, kennen können, ohne dabei wissen zu müssen, ob eine Ausprägung dieser Schwärze überhaupt existiert. Daher gehört die Existenz eben nicht zum Umfang dessen, was Schwärze seinem Wesen nach in sich selbst ist. Dieses Argument lässt sich – so mag man meinen – auch auf die Existenz selbst anwenden. Wir können sie wissen, aber gleichzeitig daran zweifeln, ob sie sich einstellt. Daher müsste zur Quiddität „Existenz“ eine zweite Existenz hinzukommen, soll sie sich überhaupt realisieren. Wir hätten demnach nicht mehr nur eine Existenz, sondern zwei Existenzen, und der Damm, der einen Regress verhinderte, wäre gebrochen. Ar-Rāzī’s Antwort hierauf beginnt mit einer Analyse der Aussage „Wir können die Existenz wissen – wir können also wissen, was sie in sich selbst meint –, gleichzeitig aber *zweifeln*, ob sie sich einstellt.“ Was bedeutet hier „zweifeln“? Es gibt nämlich zwei unterschiedliche Typen von „Zweifel“: Entweder man zweifelt daran, dass eine Angelegenheit einer anderen zukommt (Typ A: *šakk fī tubūti amrin lahu*). Dieser Typ „Zweifel“ trifft z.B. ein, wenn wir nicht genau wissen, ob die Sonne sich bewegt oder nicht. Wir zweifeln hier also daran, dass die Bewegung der Sonne zukommt, dass die Sonne eine Bewegung *hat* (dies wäre ein *šakk fī tubūti ‘l-ḥarakati li-‘š-šamsi*). Man kann aber auch daran zweifeln, dass sich etwas an etwas anderem einstellt (Typ B: *šakk fī tubūtihi li-amrin*).¹⁷⁵ Wir haben hier also einen Wechsel der Perspektive. Im ersten Fall (Typ A) stellen wir etwas fest (z.B.: die Sonne; wir sehen sie ja, sie steht am Himmel) – und zweifeln danach daran, dass etwas anderes an diesem, was wir festgestellt haben, zu beobachten ist (bewegt sich die Sonne?). Es ist also ein Zweifeln an einer Beschreibung. Im zweiten Fall (Typ B) betrachten wir ein Ding oder einen Umstand und sind uns unsicher, ob er sich überhaupt an einem anderen Ding einstellt. Es ist ein Zweifeln an der Existenz oder einem Feststehen. Wenn man nun daran zweifelt, dass sich die Existenz einstellt, dann zweifelt man nicht daran, dass sich etwas anderes an ihr einstellt. Ein Zweifel an der Existenz ist also nicht ein Zweifel des Typs A. Die Existenz selbst kann man nämlich unmöglich mit Existenz oder Nichtexistenz beschreiben.¹⁷⁶ Denn wenn man die Existenz (z.B. die Existenz eines Partikels Schwärze) durch eine weitere Existenz beschreiben würde, dann würde man dabei eigentlich drei Dinge annehmen. Das Erste wäre die Quiddität – also z.B. die Schwärze. Sie ist es, die die Existenz empfangen kann, die aber selbst nicht von der Existenz empfangen werden kann. Das

¹⁷⁴ Ar-Rāzī, *Mabāḥit*, Bd. 1, S. 25-26.

¹⁷⁵ Ar-Rāzī, *Mabāḥit*, S. 25,17-18.

¹⁷⁶ Ar-Rāzī, *Mabāḥit*, S. 25,19-20.

Zweite wäre die erste Existenz, die von der Quiddität aufgenommen würde, und die wiederum die zweite Existenz aufnähme. Und schließlich wäre das Dritte die zweite Existenz, die von der ersten aufgenommen würde. Bei der Betrachtung dieser drei Dinge – der einen Quiddität und der beiden Existenzen – müssten wir uns sodann weiter fragen: Ist dafür, dass die Quiddität die erste Existenz aufnimmt, die zweite Existenz notwendig? Das heißt: Ist dieses „Empfangen“ der ersten Existenz von dem Eintreffen der zweiten Existenz abhängig? Wenn die zweite Existenz entbehrlich ist, dann mag die Quiddität die erste Existenz aufnehmen, wobei die zweite Existenz sich nicht einstellt. Somit könnte die zweite Existenz nichtexistent sein, und dennoch würde die Quiddität existieren, was aber nach den angeführten Prämissen nicht möglich sein dürfte. Denn jetzt würde die Existenz der Schwärze nicht existieren – es fehlt ja die zweite Existenz, die die erste existieren ließe – und damit existierte die Schwärze eigentlich auch nicht. Es kann aber auch nicht so sein, dass die zweite Existenz bei der „Empfangbarkeit“ (*maqbulīya*) der ersten Existenz eine Rolle spielt. Unter anderem folgt dies aus der Tatsache, dass die erste und die zweite Existenz ihrem Wesen nach absolut identisch sind. Es besteht also kein Grund, warum die erste Existenz eben die erste sein und die zweite empfangen soll und nicht umgekehrt. Wenn man also tatsächlich zwei Existenzen annehmen würde, dann müsste jede der beiden in der anderen inhärieren können. Außerdem müssten sich zwei gleiche Dinge – die beiden gleichen Existenzen – vereinigen können, oder ein Ding müsste doppelt existieren, was alles gleichermaßen absurd ist. Wenn außerdem beide Existenzen in ihrem Wesen absolut identisch sind, und die zweite der ersten die Fähigkeit verleiht, von der Quiddität aufgenommen zu werden, dann müsste die erste Existenz sich diese Fähigkeit selbst verleihen können. Denn Dinge, die in der Art gleich sind, stimmen in ihren Charakteristika überein.¹⁷⁷ Die zweite Existenz wäre somit entbehrlich, ja eigentlich in dem ganzen System eher ein Hindernis. Denn auch wenn wir tatsächlich annehmen würden, dass die zweite Existenz die Ursache dafür ist, dass die erste zur Quiddität akzidentell hinzukommt, so folgt doch daraus, dass die beiden nicht voneinander getrennt werden können, wenn die erste sich tatsächlich in einer Quiddität akzidentell einstellt. Wenn aber die erste Existenz immer zusammen mit der zweiten Existenz auftaucht, so kann die erste nie Nichtexistenz aufnehmen, was aber theoretisch der Fall sein müsste, wenn die Quiddität nicht mehr existieren sollte. Das heißt aber, dass die Existenz der jeweiligen Quiddität nicht mehr nur möglich wäre, sondern notwendig. Da dies aber nicht sein kann, folgt, dass man die Existenz nicht mit Existenz – oder auch Nichtexistenz – beschreiben kann. Das Zweifeln an der Existenz ist somit immer ein Zweifeln des Typs B: Wir zweifeln immer daran, ob die Existenz an etwas anderem eintrifft, ob also etwas anderes Existenz hat.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Ar-Rāzī, *Mabāḥit*, Bd. 1, S. 26,16: *Idi 'l-ašyā'u 'l-muttafiqatu fī 'n-nau'i mutasāwiyatun fī 'l-aḥkāmī.*

¹⁷⁸ Die gesamte Diskussion findet sich in ar-Rāzī, *Mabāḥit*, Bd. 1, S. 25,21-27,11.

Wenn wir also sagen „Wir wissen, was die Existenz ist, zweifeln aber daran, ob sie sich einstellt“, dann kann damit nur gemeint sein, dass wir zweifeln, ob sie sich selbst an einem Anderen einstellt, und nicht, ob sich an ihr eine weitere Existenz einstellt. Somit kann die Existenz keine zweite Existenz und jene zweite keine dritte aufnehmen. Aus all diesen Ausführungen folgt aber auch, dass die Existenz keinen eigenen „Inhalt“ hat, der existieren könnte. Sie ist eben „inhaltsleer“.

6.4.6.2 Wie existiert Gott?

Eine inhaltsleere Quiddität „Existenz“ macht, wenn sie zu Gott hinzukommen soll, eigentlich keine größeren Schwierigkeiten mehr. Denn wie im Gottesbeweis¹⁷⁹ kann man sie wieder aus der Betrachtung ausschließen. Daher problematisiert ar-Rāzī auch nirgends im Detail, was es genau heißt, wenn eine Quiddität „Existenz“ zu Gott hinzukommt. Es genügt, nachzuweisen, dass dem einfach so ist. Dennoch behandelt ar-Rāzī diese Problematik kurz im Kontext der Attribute Gottes in seinem Korankommentar. Dort schreibt er, dass es klar sei, dass Gottes Wesen mit Seinen Attributen beschrieben werden müsse. Es sei ferner klar, dass die Summe für ihre Realisierung der Realisierung all ihrer Teile bedürfe. Dies trifft auf Gott allerdings nicht ganz so einfach zu. Das heißt: Er ist nicht mit einer Summe verschiedener Teile identisch. Denn Gottes Wesen besteht durch sich selbst. Er ist aus Seinem eigenen Wesen heraus notwendig. *Nach* dieser Notwendigkeit – und zwar gemäß eines „Nach im Rang“ (*ba‘da wuġūbihā ba‘dīyatan bi-’r-rutbatī*) – macht Sein Wesen aber all Seine Beschreibungen und Attribute notwendig.¹⁸⁰ So verhält es sich doch auch mit der Existenz. Sie *folgt* notwendigerweise Seinem Wesen.¹⁸¹

Dennoch wird nicht wirklich klar, wie – trotz positiver Eigenschaften – Gottes Wesen eine absolute Einheit bleiben soll. Bei der Einheit selbst, die für ar-Rāzī ein positives Attribut ist, beginnen bereits die Probleme: Einheit kommt einem jeden Ding insofern, als es eine Einheit bildet, zu.¹⁸² Beispielsweise ist ein Mensch insofern, als er eben Mensch ist, eine Einheit. Er besteht nicht aus zwei oder mehr Menschen, auch wenn er sich aus einzelnen Teilen zusammensetzt. Wenn man nun sagt, dass die Einheit ein zum Wesen eines wie auch immer gearteten Dinges hinzukommendes und in diesem Wesen bestehendes Attribut ist, dann haben wir in diesem Ding eigentlich drei Sachverhalte: Erstens den Kern dessen, was die Einheit bildet, nämlich seine Wahrheit (*ḥaqīqa*); zweitens sein „Einssein“ (*wāḥidīya*); und drittens die Tatsache, dass jene Wahrheit mit diesem Einssein beschrieben wird. So paradox es klingen

¹⁷⁹Siehe Abschnitt 6.4.7!

¹⁸⁰Ar-Rāzī, *Mafātīḥ*, Bd. 4, S. 189,25-27 (im Kommentar zu Koran 2,163).

¹⁸¹Siehe Abschnitt 6.4.5!

¹⁸²Zur Diskussion hierzu siehe ar-Rāzī, *Mafātīḥ*, Bd. 4, S. 187-188 (im Kommentar zu Koran 2,163)!

mag – aus einem Attribut „Ein-“ oder „Einsheit“ allein folgt Pluralität.¹⁸³ Dies sei eben so, schreibt ar-Rāzī: Die Einheit ist ein Attribut, das zum Wesen addiert werden muss. Wenn man sich das Wesen betrachtet, insofern als es eins ist, dann folgen daraus tatsächlich drei Dinge und nicht nur eines. Es gibt – so ar-Rāzī – allerdings einen feinen Unterschied zwischen der Betrachtung eines Wesens, insofern als es *es* ist, und der Betrachtung dieses Wesens, insofern als man von ihm aussagt, dass es eins ist.¹⁸⁴ Erst dann, wenn man sich Gott zuwendet, insofern als Er Er ist, und es dabei unterlässt, sich zu vergegenwärtigen, dass Er eins ist, erst dann realisiert sich die wahre Einheit. Dies sei, so ar-Rāzī, eine wundersame Tatsache, denn solange der Verstand sich der Einheit Gottes zuwendet, gelangt er nicht zum eigentlichen Ziel. Wenn er es aber bei der Betrachtung Gottes unterlässt, an Seine Einheit zu denken, dann erst gelangt er eben zur Einheit selbst. Genau dies treffe auch auf die Existenz und auf die Notwendigkeit Gottes zu.¹⁸⁵ Erst wenn wir also die Existenz Gottes gänzlich aus unserer Betrachtung ausschließen, finden wir in Gott keinerlei Pluralität. Darum kann man auch über Gott Selbst nicht wirklich Aussagen treffen (*fa-’l-ḥaqqu annahu lā yumkinu ’t-ta’bīru ’anhu*). Denn wann immer man etwas über Ihn aussagt, sagt man über Ihn etwas anderes aus, als Er in sich tatsächlich ist. Denn die Aussage selbst ist notwendigerweise etwas anderes als das, worüber man diese Aussage macht. Somit gibt es kein wahres Einheitsbekenntnis, solange man von Gott irgendwelche Aussagen macht, auch nicht, wenn man von Gott aussagt, dass man über ihn keinerlei Aussage machen kann. Denn auch hier haben wir ein Wesen zusammen mit einer ganz spezifischen Negation, mithin *zwei* Dinge (sein Wesen und die Negation bzw. Abstraktion). Wenn man aber zu Gott blickt, insofern als Er Er ist, ohne dass man dabei eine – sei es positive, sei es negative – Aussage macht, dann erst gelangt man zu den Prinzipien des wahren Einheitsbekenntnisses. Darum gibt es allein einen einzigen Ausdruck eines wahren Einheitsbekenntnisses, nämlich *Huwa: Er*.¹⁸⁶

Trotz dieses Prinzips, dass jede Rede über Gott nicht Seinen wahren Kern treffen kann, sind Aussagen über Ihn statthaft und auch als richtig oder falsch zu bewerten. Ansonsten hätte die ganze Spekulation über Ihn keinen Sinn, und ar-Rāzīs eigene Arbeit wäre eigentlich nur noch Augendienerei. Gott *ist* aber z.B. der Eine, insofern als Ihm nichts in der Notwendigkeit der Existenz gleichkommt. Dies bleibt eine Wahrheit, die man von Gott aussagen kann, die aber den wahren Kern Gottes nicht direkt trifft.

Darum ist die Spekulation eben doch nicht müßig. Schließlich führt der wahre Weg zur wahren Religion über diese Spekulation, also über rationale

¹⁸³ Ar-Rāzī, *Mafātīh*, Bd. 4, S. 189,8-10 (im Kommentar zu Koran 2,163).

¹⁸⁴ *Wa-lākin farqun байна ’n-naḥari ilaihi min ḥaiṭu huwa wa-baina ’n-naḥari ilaihi min ḥaiṭu annahu maḥkūmun ’alaihi bi-annahu wāhidun.*

¹⁸⁵ Ar-Rāzī, *Mafātīh*, Bd. 4, S. 189,28-190,5 (im Kommentar zu Koran 2,163).

¹⁸⁶ Ar-Rāzī, *Mafātīh*, Bd. 4, S. 190,6-21 (im Kommentar zu Koran 2,163).

Überlegungen (*nazar*).¹⁸⁷ Und diese Spekulation ist nichts anderes als eine Anordnung von auf notwendige Aussagen zurückführbaren Prämissen in einer notwendigerweise richtigen Art und Weise.¹⁸⁸ Mit anderen Worten: Basis der wahren Religion (*ad-dīn al-ḥaqq*) ist die Logik, die nur dann nicht greift, wenn „äußere Gründe“ den Verstand daran hindern, richtig zu arbeiten. Wie eine solche richtige Vorgehensweise bei einem Gottesbeweis aussehen kann, wird nun im folgenden Abschnitt betrachtet.

6.4.7 Ein Beweis aus den Modalitäten der Existenz

Wenn man die Existenz als eine inhaltsleere Quiddität definiert hat, dann kann man sie also wieder aus der ganzen Betrachtung ausschließen. Man kann sie als eine Basis betrachten, um beispielsweise die zeitliche Erschaffenheit der Welt zu beweisen. So taucht die Existenz als solche in den Beweisen der absoluten Einheit Gottes und des *ḥudūt* der Welt, die ar-Rāzī in den *Arbaʿīn* anführt, nicht mehr auf. Sie ist vielmehr immer als Voraussetzung mitgedacht.¹⁸⁹ So wird die Unmöglichkeit der ewigen Existenz kontingenter Dinge z.B. aus der Unmöglichkeit der Bewegung oder des Stillstandes der Körper in der anfangslosen Ewigkeit bewiesen,¹⁹⁰ aus der Endlichkeit der Maße der Körper,¹⁹¹ aus der Unmöglichkeit heraus, dass ein Körper in der Ewigkeit einen bestimmten Ort einnimmt,¹⁹² oder aus der Unmöglichkeit heraus, dass Urewigkeit und Körperlichkeit zusammenkommen.¹⁹³

In den *Arbaʿīn* findet sich aber auch ein Beweis, der allein auf Basis der Modalitäten der Existenz auf die Existenz eines einzigen aus sich selbst heraus notwendigerweise existenten Gottes und gleichzeitig auf die zeitliche Erschaffenheit der Welt schließt. Es erscheint interessant, diesem Beweis einmal zu folgen, da ar-Rāzī hier tatsächlich nur die Modalitäten der Existenz – notwendig, möglich und unmöglich – ins Zentrum setzt und keine eher akzidentellen Folgen und Notwendigkeiten, wie etwa die Bewegung oder Ruhe, einbezieht. Hier stehen vielmehr die Quidditäten als Quidditäten im Mittelpunkt.¹⁹⁴

¹⁸⁷ Ar-Rāzī, *Mafātīḥ*, Bd. 6, S. 13,1 (Kommentar zu Koran 2,213).

¹⁸⁸ Ar-Rāzī, *Mafātīḥ*, Bd. 6, S. 13,1-5 (Kommentar zu Koran 2,213).

¹⁸⁹ Für die Diskussion der Beweise des *ḥudūt* bei ar-Rāzī vgl. İskenderoğlu, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, S. 74-124!

¹⁹⁰ Ar-Rāzī, *Arbaʿīn*, S. 13,20-14,11.

¹⁹¹ Ar-Rāzī, *Arbaʿīn*, S. 27,14-29,9.

¹⁹² Ar-Rāzī, *Arbaʿīn*, S. 29,10-30,1.

¹⁹³ Ar-Rāzī, *Arbaʿīn*, S. 41,7-15.

¹⁹⁴ In den *Maṭālib* wird dieser Beweis nicht ganz so ausführlich mit all seinen Argumenten und Gegenargumenten geführt (ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 4, S. 202,17-203,16; das neunte Argument). Man findet ihn auch im Korankommentar (ar-Rāzī, *Mafātīḥ*, Bd. 4, S. 25,10-25, im Kommentar zu Koran 2,116-117; auch Bd. 7, S. 3,16-4,13, im Kommentar zu Koran 2,255). Kurz zusammengefasst findet sich dieser Beweis auch in ar-Rāzī, *Ḥamsūn*, S. 337,1-338,1. In den *Arbaʿīn* entwickelt sich die Diskussion mit ihren Argumenten und Gegenargumenten über immerhin mehr als zehn Seiten. Ar-Rāzī, *Arbaʿīn*, S. 30-41.

Außerdem kann hier die rein syllogistische Vorgehensweise ar-Rāzīs einmal recht gut nachvollzogen werden. Der Beweis lautet wie folgt:¹⁹⁵

Prämisse 1: Alles außer einem einzigen aus seinem eigenen Wesen heraus notwendigerweise Existenten ist kontingent (*mumkin*).

Prämisse 2: Alles aus seinem eigenen Wesen heraus Kontingente hat einen zeitlichen Beginn (ist *muḥdat*).

Konklusion: Alles außer dem einen notwendigerweise Existenten hat einen zeitlichen Beginn.

Beweis der Prämisse 1:

Gäbe es zwei notwendigerweise existente Wesen, dann hätten sie eine Gemeinsamkeit – nämlich die Notwendigkeit – und ein Kriterium, das beide voneinander unterscheidet – nämlich die jeweilige Verwirklichung ihrer Individualität (*ta‘aiyun*). Das, worin Gemeinsamkeit besteht (die Notwendigkeit), ist notwendigerweise etwas anderes als das, worin die Unterschiedlichkeit besteht (die individuelle Realisierung). Somit folgt: Ein jeder der beiden aus dem eigenen Wesen heraus notwendigerweise Existenten wäre zusammengesetzt. Ein jedes Zusammengesetzte benötigt aber seine einzelnen Teile, die etwas anderes sind als die Summe (das Zusammengesetzte selbst). Somit benötigen beide, von denen zunächst angenommen wurde, dass sie aus dem eigenen Wesen heraus notwendig sind, etwas, was sie nicht selbst sind. Sie sind also abhängig und nicht mehr wesenhaft notwendig. Also kann es nur ein einziges aus seinem eigenen Wesen heraus notwendigerweise Existentes geben. Zwei davon würden sich gegenseitig kontingent machen. Das Ergebnis ist Prämisse 1: Alles außer einem einzigen Wesen muss somit kontingent sein.

Der Beweis der Prämisse 2 ist wiederum ein in sich abgeschlossener Syllogismus. Er lautet:

Prämisse 2.1: Alles, was aus seinem eigenen Wesen heraus möglich (*mumkin*) ist, benötigt ein verursachendes Element (*mu‘attir*), damit seine Existenz über seine Nichtexistenz überwiegt (das heißt: damit es existiert).

Prämisse 2.2: Alles, was für seine eigene Existenz einer Ursache bedarf, hat einen zeitlichen Beginn (ist *muḥdat*).

Konklusion (= Prämisse 2): Alles aus seinem eigenen Wesen heraus Kontingente, hat einen zeitlichen Beginn.

Beweis der Prämisse 2.1:

Das (Existenz-)Mögliche ist jenes, dessen Quiddität Nichtexistenz oder Existenz gleichermaßen annehmen kann. Somit kann eine der beiden Seiten (Existenz oder Nichtexistenz) über die andere nur überwiegen, indem eine separate Ursache (*mu‘attir munfaṣil*) eine der beiden Seiten „schwerer“ macht.

¹⁹⁵ Ar-Rāzī, *Arba‘in*, S. 30,2-31,11.

Beweis der Prämisse 2.2:

Das, was für seine Existenz einer separaten Ursache bedarf, bedarf dieser im Falle seiner eigenen Existenz oder seiner eigenen Nichtexistenz. Das heißt: Es benötigt ein Element, das ihm die Existenz verleiht, wenn es (bereits) existiert, oder wenn es (noch) nicht existiert. Wenn es im Falle seiner Existenz der Ursache bedarf, dann entweder während es für einen längeren Zeitraum (schon) existiert (*ḥāla 'l-baqā'i*) oder gerade im Moment seines zeitlichen Entstehens (*ḥāla 'l-ḥudūti*). Es ist nicht möglich, dass es der Ursache bedarf, während es bereits existiert, da man etwas Existentes nicht (erneut) existieren lassen kann. Also benötigt es die Ursache entweder, wenn es (noch) nicht existiert oder wenn es gerade zu existieren beginnt.¹⁹⁶ In beiden Fällen haben wir aber ein zeitliches Entstehen, einen *ḥudūt*.

Dieser Beweis, so ar-Rāzī, beweise das zeitliche Entstanden-Sein von allem außer Gott, sei es Körper, Akzidens, Intellekt, Seele oder Materie (*ḥayūlā*). Ferner beweise er, dass es nur einen einzigen notwendigerweise Existenten geben kann. Es sei ein großartiger Beweis, der zur Feststellung der meisten göttlichen Fragestellungen genüge.

Sicherlich basiert dieser Beweis auf einer Reihe von unausgesprochenen Prämissen. Eine dieser Prämissen lautet: Jede Entität, von der man mehr als nur einen einzigen Sachverhalt aussagen kann, muss aus mehreren Elementen, die die Basis dieser Sachverhalte sind, zusammengesetzt sein.¹⁹⁷ Diese unausgesprochene Prämisse ist Basis des Beweises der Prämisse 1. Sie stellt eigentlich für ar-Rāzī selbst eine Gefahr dar, denn auch er nimmt ja in Gott verschiedene Sachverhalte an. Eigentlich spielt sie also den Philosophen in die Hände, die Gott als reinen *wuġūd* konzipierten. Sie wird vermutlich gerade deshalb von ar-Rāzī unterschlagen. Eine weitere Prämisse besteht darin, dass eine Ursache nicht zusammen mit dem Effekt existiert, dass sie also zeitlich vor dem Effekt existieren muss, und dass es somit keine mit ihrem Effekt koexistente Ursache gibt.¹⁹⁸ Diese Prämisse ist Basis für den Beweis der Prämisse 2.2. Sie ist damit aber auch die Basis der *creatio ex nihilo* insgesamt: Die Welt war nicht, und *dann* war sie, weil Gott sie verursachte. Auch wenn ar-Rāzī durch seine Theorie der Nichttemporalität der Zeit¹⁹⁹ versucht, dieses „*dann*“ als ein nicht temporales zu deuten, so muss für ihn die Ursache doch zeitlich *vor* dem Effekt auftreten, womit erneut das Problem auftaucht, das die Philosophen zur Annahme einer ewig existenten Welt bewog: „Vor“ heißt

¹⁹⁶ Arnaldez weist zu Recht darauf hin, dass eine Sicht, in der die Dinge während ihrer fortdauernden Existenz keinen Existenzgeber benötigen, zur Konsequenz hat, dass man die Welt aus innerweltlichen Gründen erklären kann. Erst wenn es darum geht, die Schöpfung als Ganzes zu betrachten, wird eine Ursache notwendig, die jenseits der Welt ist. Siehe Arnaldez, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, S.116-117!

¹⁹⁷ Diese Prämisse übernimmt ar-Rāzī von Ibn Sīnā. Siehe Ibn Sīnā, *al-Iṣārāt wa-'t-tanbīhāt*, Bd. 3, S. 446-469 und ar-Rāzīs Kommentar hierzu im *Šarḥ al-iṣārāt*, Bd. 1, S. 204,1-11!

¹⁹⁸ Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. Nagel.

¹⁹⁹ Siehe oben S. 78, Fußnote 33!

„mindestens einen Zeitpunkt vor“, und wenn es *vor* der Existenz der Welt also einen Zeitpunkt und damit Zeit gab, muss die Welt „vor“ ihrer Existenz bereits existieren, denn Zeit ist eine Folge von Bewegung. Auch diese Prämisse muss also von ar-Rāzī unerwähnt bleiben, unterstützt doch auch sie eher die Sichtweise der Philosophen.

Trotz dieser unausgesprochenen Prämissen bleibt dieser Beweis beeindruckend, da er allein aus den Modalitäten der Existenz sowohl die Existenz eines einzigen Gottes beweisen will, als auch die *creatio ex nihilo*, beides für die Aš‘arīya untrennbare Fragekomplexe. Er ist schließlich aber auch der Versuch einer Harmonisierung zweier eigentlich inkompatibler Weltkonzepte: Das Konzept der islamischen Philosophen von einem Gott, der reinster *wuġūd* ist, und der die Welt seit Ewigkeit aus sich emanieren lässt, einerseits; und das Konzept des *kalām*, in dem ein personaler Schöpfergott die Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt nach einem fundierten Plan aktiv erschaffen hat, andererseits. Sicherlich geht die zeitliche Erschaffung als Sieger vom Platz, aber die Mittel, mit denen ar-Rāzī sie zu beweisen sucht, sind allein dem Vokabular der Philosophen entnommen. Es ist der Versuch, den *iḥdāt* (die zeitliche Erschaffung der Welt) durch den *wuġūd* (die Existenz) und seine Modalitäten – Notwendigkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit – zu beweisen. Er zeigt somit, wie verlockend das philosophische Vokabular für einen *mutakallim* des 12. Jahrhunderts war, und wie gut dieses Vokabular für die eigenen Belange modifiziert und eingesetzt werden konnte.

Kapitel 7

Schlussbetrachtung

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, das Konzept „Existenz“ bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (st. 1210 A.D.) zu analysieren. Dazu erschien es zunächst notwendig, die von den älteren Schultraditionen entwickelten Diskussionen zum *wuǧūd* in separaten Abschnitten zu betrachten, um im Anschluss daran mögliche Einflüsse oder Abhängigkeiten ar-Rāzīs von diesen Traditionen feststellen zu können. Das erste Ergebnis eines Vergleichs der Ansätze ar-Rāzīs mit denen seiner Vorgänger innerhalb der Mu‘tazila und der Aš‘arīya ist nun, dass Fahr ad-Dīn den Terminus *wuǧūd* selbst in den Mittelpunkt einer intensiven Auseinandersetzung stellt, die in den älteren Schulen noch fehlt. Denn auch wenn man bereits in den Schriften der Mu‘tazila – das gilt zumindest für den sich auf Abū ‘Alī al-Ġubbā‘ī (st. 915 oder 916 A.D.) beziehenden mu‘tazilitischen Zweig – eine Analyse des Wesens der Dinge findet, das sie als etwas von der Existenz Unabhängiges affirmierte,¹ taucht der *wuǧūd* als separater *terminus technicus* bei ihr noch nicht auf. Dennoch bereitete die Mu‘tazila mit der mehr oder weniger expliziten Trennung der Existenz von dem Wesenskern der Dinge eine separate Diskussion des Begriffes *wuǧūd* vor. Vermutlich findet sich gerade daher bereits bei ihr der – zunächst noch sehr rudimentäre – Ansatz einer Sichtweise, in der der Existenz als Existenz ein eigenes Recht auf Begutachtung und Analyse zugestanden wird.² Dieser erste Ansatz erlaubt es aber kaum, einen Einfluss auf ar-Rāzī in seiner Auseinandersetzung mit dem Terminus *wuǧūd* zu registrieren. Ohnehin stand der sich auf Abū ‘Alī al-Ġubbā‘ī beziehende Zweig mit seiner Analyse des Wesens der Dinge und seines Verhältnisses zur Existenz und Nichtexistenz recht isoliert da. Selbst innerhalb der Mu‘tazila sind ja Schultraditionen nachzuweisen, die die Theorie von der Dinghaftigkeit des Nichtexistenten ablehnten, wie z.B. die sich auf Abū ‘l-Ḥusain al-Baṣrī (st. 1044 A.D.) beziehende Schule.³

¹Dies spiegelt sich in der Formel wider, dass alles *Gewusste* – und nicht alles *Existente* – ein Ding ist.

²Siehe oben S. 16-17!

³Zu Abū ‘l-Ḥusain al-Baṣrīs Konzept von der Existenz siehe Abschnitt 2.3!

Angesichts der Zugehörigkeit ar-Rāzīs zur Aš‘arīya ist es sicherlich nichts Außergewöhnliches, wenn man keinen unmittelbaren Einfluss mu‘tazilitischer Konzepte auf Fahr ad-Dīn registrieren kann. Aber auch zur eigenen älteren aš‘aritischen Schule ist keine direkte Verbindung festzustellen, zumindest keine Verbindung, die die Behandlung der Existenz als solcher betrifft. Ar-Rāzī setzt sich vielmehr ausdrücklich von der Position ab, die er Abū ‘l-Ḥusain al-Baṣrī und al-Aš‘arī (st. 935 oder 936 A.D.) zuschreibt, und die darin besteht, die Existenz mit dem Wesen der existenten Dinge zu identifizieren.⁴ Er trennt explizit die Existenz von der Quiddität in *allem* Existenten, also sowohl in Gott als auch in Seinen Geschöpfen.⁵ Trotzdem bleibt Fahr ad-Dīn natürlich Aš‘arit. Er setzt alles in der Schöpfung – also auch die Handlungen der Menschen – in Abhängigkeit von Gott: Alles, was nicht Gott ist, ist eine Schöpfung und jede Schöpfung ist kontingent. Das heißt in ar-Rāzīs Worten: Die Existenz einer jeden Schöpfung wiegt nicht schwerer als ihre Nichtexistenz. Um zu existieren, benötigt das Erschaffene eine Ursache, die selbst nicht verursacht sein darf. Somit ist alles – sei es unmittelbar oder mittelbar – ein Werk Gottes.

Bereits diese knappe Charakterisierung der Sicht auf die Schöpfung macht den Einfluss philosophischer Konzepte auf ar-Rāzī sichtbar. Er übernimmt die von Ibn Sīna (st. 1037 A.D.) ausgearbeitete Trennung alles Existenten in aus seinem eigenen Wesen heraus notwendigerweise Existentes – Gott allein – und jenes, was aus seinem eigenen Wesen heraus nur möglicherweise existiert – die Geschöpfe. Diese Dichotomie ersetzt bei ihm die ältere Zweiteilung alles Existenten in Urewiges und zeitlich Entstandenes. Die Urewigkeit Gottes und die zeitliche Entstehung der Dinge sind für ar-Rāzī vielmehr sekundäre Erscheinungen. Sie *folgen* der Notwendigkeit einerseits und der Kontingenz andererseits.⁶ Die Dinge sind somit kontingent, „bevor“ sie von Gott zu einem bestimmten Zeitpunkt in die Welt gesetzt werden. Sie bekommen dadurch einen Kern zugewiesen, ein eigenes Selbst, denn in sich selbst sind sie immer existenzmöglich – gleichviel ob vor oder nach ihrer ersten Erschaffung. Sie müssen außerdem notwendigerweise existenzmöglich sein, denn ansonsten könnte Gott z.B. die Menschen im Jenseits kein zweites Mal existieren lassen, um ihnen ihre Taten im Diesseits zu vergelten.

Diese Übernahme und Adaption philosophischer Konzepte ist innerhalb des *kalām* aber keine Innovation ar-Rāzīs. Bereits vor Fahr ad-Dīn gab es Gelehrte, die die angesprochene „philosophische“ Dichotomie für sich entdeckten. Einer davon ist natürlich Abū Ḥāmid al-Ġazālī (st. 1111 A.D.), der offensichtlich – zumindest was die Sicht auf die Existenz betrifft – die Lehren der Philosophen übernahm, trotz seiner Ablehnung einiger anderer ihrer Theorien, insbesondere der Theorie, dass Gott absolut abstrahierter *wuġūd* ist. Für al-Ġazālī ist der *wuġūd* aber, wie eben auch für die Philosophen, ein analoger Begriff, der

⁴Siehe oben S. 99!

⁵Siehe dazu Abschnitte 6.4.3-6.4.5!

⁶Siehe dazu den Beweis der zeitlichen Erschaffung der Geschöpfe in Abschnitt 6.4.7!

in allem Existenten zwar nicht das exakt Gleiche bezeichnet, aber dennoch auf etwas verweist, das für alles Existente in einer analogen Art und Weise festzustellen ist.⁷ Für jene Philosophen und ihre Sicht auf die Existenz lassen sich nun zwei zentrale Punkte feststellen:

Erstens: Die Existenz gehört nicht zum Umfang dessen, was die Quiddität eines kontingenten Dinges bezeichnet. Daher ist sie etwas, was zur Quiddität eines existenten Dinges „hinzukommen“ muss. Sie ist im Bereich des Geschaffenen etwas „Extrinsisches“, Akzidentelles, wenn auch kein Akzidens.⁸

Zweitens: Der *wuǧūd* ist kein univoker, sondern ein analoger Begriff. Wenn man also von Gott und Seinen Geschöpfen *wuǧūd* aussagt, dann meint dieser *wuǧūd* in beiden nicht das exakt Gleiche. Diese Analogie ist im Prinzip das Fundament des Gottesbegriffs der Philosophen, denn erst durch einen analogen *wuǧūd* ist es möglich, den *wuǧūd* Gottes so zu konzipieren, dass er zu nichts hinzukommt: „In“ Gott ist der *wuǧūd* – so Ibn Sīnā – nichts Akzidentelles sondern eben Gottes ureigenstes Selbst.⁹ Würde man dagegen – so wie es auch ar-Rāzī tut – den *wuǧūd* als einen univoken Begriff verstehen, der in allem auf den immer exakt gleichen Sachverhalt verweist, dann müsste man entweder von Gott selbst sagen, dass in Ihm der *wuǧūd* akzidentell zu Seiner Quiddität hinzukommt. Oder man müsste Gott mit der Existenz der Geschöpfe identifizieren. Erst durch einen analogen *wuǧūd*-Begriff kann man einerseits Gott als den reinen *wuǧūd* identifizieren und andererseits einen akzidentellen *wuǧūd* auch von den Geschöpfen aussagen.

Neben al-Ġazālī ist nun aš-Šahrastānī (st. 1153 A.D.) ein weiterer Gelehrter, der durch die von den Philosophen entwickelte Diskussion zur Existenz beeinflusst wurde. Der angesprochene, in der Mu‘tazila noch sehr rudimentäre Ansatz, die Existenz als etwas Gesondertes in der Diskussion zu betrachten, findet sich bei aš-Šahrastānī in einer elaborierteren Fassung wieder. Bei der Diskussion unterschiedlicher Fragen – offenbar aber vor allem bei der Diskussion der Schöpfung als Akt – baut aš-Šahrastānī die Existenz als solche in die Argumentation ein. Wenn man diese Argumentation näher betrachtet, dann lassen sich von der Existenz drei Aussagen machen. Sie kann – erstens – nicht jenes Element in einem existenten Wesen sein, das etwas anderem die Existenz verleiht. Sie entzieht sich – zweitens – der Macht eines Geschöpfes; denn ansonsten müsste dieses Geschöpf allem, was es möchte, diese Existenz verleihen können. Sie ist – drittens – nicht jenes Element, aufgrund dessen das Existente einer Ursache bedarf; denn dann müsste auch Gott einer Ursache bedürfen.¹⁰ Auch wenn dies lediglich Negativaussagen sind, die noch keine eigene Theorie der Existenz begründen, so ist doch erkennbar, wie aš-Šahrastānī um eine Klärung der Rolle des *wuǧūd* im eigenen System ringt. So erklärt er schließlich in Anlehnung an die Konzeptionen Ibn Sīnās die Existenz zu etwas

⁷Zur Existenz bei al-Ġazālī siehe Abschnitt 5.1!

⁸Siehe Abschnitte 4.1 und 4.3!

⁹Siehe oben S. 54 und 61!

¹⁰Siehe oben S. 66-68!

Akzidentellem, das zum Wesen des Existenten hinzukommt, wenn es existiert. Für aš-Šāhristānī ist der *wuġūd* aber kein analoger, sondern zunächst ein univoker Begriff. Das heißt: In allem, was existiert, muss man die exakt gleiche Existenz feststellen. Dies führt aš-Šāhristānī aber dazu, Gott als etwas anzusehen, das jenseits der Existenz zu verorten ist. Gott ist nichts Existentes. Er steht vielmehr über der Existenz, denn andernfalls würde Er mit etwas kontaminiert, das in den Bereich des Geschaffenen allein gehört. Somit sind hier für aš-Šāhristānī eindeutig ismā‘ilitische Tendenzen nachzuweisen.¹¹

Ar-Rāzī entwickelt diese – schon recht elaborierte, aber bei aš-Šāhristānī an keiner Stelle ins Zentrum gerückte – Betrachtung der Existenz als eines eigenen Sachverhalts weiter und macht aus dem *wuġūd* eine eigene – wenn auch inhaltsleere – Quiddität, die eben als eine eigene Quiddität separat untersucht werden muss.¹² Diese Quiddität „Existenz“ trennt er von der Quiddität eines jeden existenten Dinges. Das heißt: Auch für ar-Rāzī ist die Existenz etwas Akzidentelles.¹³ Sie ist aber für Fahr ad-Dīn sogar von der Quiddität Gottes zu trennen. Selbst Gottes Quiddität ist nämlich etwas anderes als Seine Existenz.¹⁴ Dieses Konzept der Trennung von Existenz und Quiddität basiert offensichtlich ebenfalls auf Ibn Sīnās Arbeiten. Dadurch, dass ar-Rāzī aber – ebenso wie aš-Šāhristānī – die Existenz nicht als analoges, sondern als univoken Begriff versteht, bleibt ihm im Grunde genommen nichts anderes übrig: Er muss die Trennung von Quiddität und Existenz in allem Existenten, also selbst in Gott, vornehmen, wenn er nicht wie aš-Šāhristānī eine ismā‘ilitische Theorie vertreten will, derzufolge Gott jenseits der Existenz steht. Somit kommt den Geschöpfen genau die gleiche Existenz zu, die auch Gott zukommt. Und da in den Geschöpfen Quiddität und Existenz voneinander getrennt werden müssen, ist dies auch für Gott notwendig. Während also aš-Šāhristānī Gott als etwas jenseits der Existenz zu Verortendes betrachtet, bekommt Gott bei ar-Rāzī genau jene Existenz zugewiesen, die Er auch den Geschöpfen verleiht. Im Grunde sind sich daher – trotz aller Unterschiede – in der Basis die Konzepte ar-Rāzīs und aš-Šāhristānīs eigentlich am ähnlichsten. Erstens ist die Existenz für beide ein univoker Begriff. Zweitens ist sie für beide in allem Existenten etwas Akzidentelles.

Diese Existenz wird nun in der Theologie ar-Rāzīs zu jenem Element, das eine Analyse der Welt und ihres Verhältnisses zum Schöpfer erst ermöglicht. Denn die Existenz ist die Basis der Kategorisierung aller existenten Dinge.¹⁵ Sie ist das Element, aufgrund dessen die Dinge erst miteinander verglichen werden können. Ferner ist das Konzept der Trennung von Quiddität und Existenz dazu geeignet, der Schöpfung wieder eine gewisse eigene Mächtigkeit zurückzugeben. Auch wenn Gott alles an den Dingen bestimmt, sowohl ihre Existenz

¹¹ Siehe oben Abschnitt 5.2!

¹² Zur Existenz als Quiddität siehe Abschnitt 6.4.1!

¹³ Siehe dazu Abschnitt 6.4.3!

¹⁴ Siehe dazu Abschnitt 6.4.5!

¹⁵ Siehe oben S. 101-103!

als auch ihr spezifisches Sein, so haben die Geschöpfe eben dennoch eine ur-eigenste Quiddität und eine eigene Existenz, die sie allesamt miteinander in Verbindung setzt.¹⁶ Die eigene Quiddität der Dinge steht zudem in unmittelbarer Verbindung zu Gott, denn Er ist es, der sie zu dem macht, was sie sind, indem Er sie – ihren Kern – in einem souveränen Akt bestimmt. Dadurch ist Gott – wie ar-Rāzī sich ausdrückt – den Geschöpfen näher, als sie sich selbst.¹⁷

Es hat sich nun bei der Behandlung aller theologischen und philosophischen Traditionen gezeigt, dass die Frage, welche Rolle die Existenz und die Nichtexistenz im jeweiligen System spielen, verbunden ist mit der Frage, was es heißt, wenn man Dinge – existente und nichtexistente – *weiß*. Kommt man nun je nach dem, wie man das Wissen konzipiert, zu unterschiedlichen Konzepten von Existenz und Nichtexistenz und von ihrem jeweiligen Verhältnis zum Wesen der Dinge? Es wäre in einem weiteren Schritt sicherlich interessant, einmal Fahr ad-Dīn ar-Rāzī's Sicht auf das Wissen selbst näher zu untersuchen und diese Sicht mit anderen aš'aritischen und mu'tazilitischen Konzepten zu vergleichen. Dies wäre dann weniger eine Untersuchung ontologischer Fragen, als vielmehr eine Analyse psychologischer Ansätze. Aber sicherlich führte uns dies zu einem tieferen Verständnis der Veränderungen innerhalb der Aš'arīya, die sich ab dem späteren elften Jahrhundert nachweisen lassen.

¹⁶Siehe dazu Abschnitt 6.4.4!

¹⁷Siehe oben S. 97!

Kapitel 8

Literatur

- ‘Abd al-Ġabbār, *Kitāb al-Maġmū‘ fī ’l-muḥīt bi-’t-taklīf*. Bd. 1. Hrsg. von J. J. Houben. Beirut 1962. Zitiert als: ‘Abd al-Ġabbār, *Maġmū‘*.
- ‘Abd al-Ġabbār, *al-Muġnī fī abwāb at-tauḥīd wa-’l-’adl*. Hrsg. von Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī u.a. Kairo 1960ff. Zitiert als: ‘Abd al-Ġabbār, *Muġnī*.
- ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*. Siehe Mānkḏīm Šašdīw!
- Adamson, Peter, „Before Essence and Existence: al-Kindī’s Conception of Being.“ In *Journal of the History of Philosophy*, 40,3 (2002), S. 297-312.
- Allard, Michel, „En quoi consiste l’opposition faite à al-Ash‘ari par ses contemporains hanbalites.“ In *Revue des Etudes Islamiques*, 28,1 (1960), S. 93-105.
- Al-Alousī, Husām Muḥī Eldīn, *The Problem of Creation in Islamic Thought. Qur’an, Hadith, Commentaries, and Kalam*. Cambridge 1965.
- Arnaldez, Roger, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Commentateur du Coran et philosophe*. Paris 2002.
- Al-Aš‘arī, Abū ’l-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl, *Kitāb Maqālāt al-islāmīyīn wa-’ḥtlāf al-muṣallīn*. Hrsg. von Helmut Ritter. 3. Aufl. Wiesbaden 1980. Zitiert als: Al-Aš‘arī, *Maqālāt*.
- Al-Baġdādī, ‘Abd al-Qāhir, *Kitāb Uṣūl ad-dīn*. Neudruck der Ausgabe Istanbul 1928. Bagdad ohne Jahr. Zitiert als: Al-Baġdādī, *Uṣūl*.
- Biram, Arthur, *Kitābu ’l-masā’il fī ’l-ḥilāf bejn al-Bašrījīn wa-’l-Baġdādījīn. Al-kalām fī’l Ġawāhir. Die atomistische Substanzlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern*. Berlin 1902. In *Studien zur Philosophie des Abū Rašīd an-Nīsābūrī. Nachdruck von Schriften von Arthur Biram (1902) und Max Horten (1910, 1911)*. Hrsg. von Fuat Sezgin. Frankfurt 1986.

- Black, Deborah L., „Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings.“ In *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), S. 425-453.
- Burrell, David B., „Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy.“ In *Mélanges de l'institut Dominicain d'études orientales du Caire (MIDEO)*, 17 (1986), S. 53-66.
- Ceylan, Yasin, *Theology and Tafṣīr in the Major Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Edinburgh 1980.
- Coreth, Emerich, *Grundriss der Metaphysik*. Innsbruck, Wien 1994.
- Craemer-Ruegenberg, Ingrid, „Ens est quod primum cadit in intellectu‘ – Avicenna und Thomas von Aquin.“ In *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi*. Hrsg. von Udo Tworuschka. Köln, Wien 1991. S. 133-142.
- Davidson, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York 1987.
- Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu‘tazilī Cosmology*. Leiden, New York, Köln 1994.
- Duġaim, Samīḥ, *Mausū‘at muṣṭalahāt al-Imām Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*. Beirut 2001.
- EI², *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden, London 1960ff.
- Van Ess, Josef, *Die Erkenntnislehre des ‘Aḍudaddīn al-Īcī*. Wiesbaden 1966.
- Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hid-schra*. 6 Bde. Berlin, New York 1991-1997.
- Faḥrī, Maġīd, „Mauḍū‘ al-ilāhīyāt ‘inda Ibn Sīnā wa-aslāfihi.“ In *Ibn Sīnā. Ad-Dikrā al-alfīya li-maulid aš-Šaiḥ ar-Ra‘īs al-Ḥusain Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sīnā*. Hrsg. von al-Laġna al-waṭaniya al-Lubnāniya li-‘t-tarbiya wa-‘l-‘ilm wa-‘t-taqāfa. Beirut 1981. S. 103-129.
- Al-Fārābī, *Kitāb al-fuṣūṣ*. Haiderabad 1345h. Zitiert als: Al-Fārābī, *Fuṣūṣ*.
- Faraḥāt, Hānī Nu‘mān, *Masā‘il al-ḥilāf baina Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī wa-Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī*. Beirut 1997 (1418h.).
- Frank, Richard M., „The Aš‘arite Ontology: I, Primary Entities.“ In *Arabic Sciences and Philosophy*, 9 (1999), S. 163-231.
- Frank, Richard M., „Attribute, Attribution, and Being: Three Islamic Views.“ In *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*. Hrsg. von Parviz Morewedge. New York 1982. S. 258-278.

- Frank, Richard M., *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany 1978.
- Frank, Richard M., *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī & Avicenna*. Heidelberg 1992.
- Frank, Richard M. *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*. Durham, London 1994.
- Frank, Richard M., „Al-Ma'dūm wal-mawjūd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāšim and his Followers.“ In *Mélanges de l'institut Dominicain d'études orientales du Caire (MI-DEO)*, 14 (1980), S. 185-210.
- Frank, Richard M., *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-'Allāf. A Philosophical Study of the Earliest Kalām*. Istanbul 1966.
- Frank, Richard M., „The Science of Kalām.“ In *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1992), S. 7-37.
- Gardet, Louis und Anawati, M.-M., *Introduction à la théologie musulmane*. Paris 1948.
- Al-Ġazālī, *Faḍā'ih al-Bāṭinīya*. Hrsg. von 'Abd ar-Raḥmān Badawī. Kairo 1964.
- Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. 4 Bde. Ohne Ort [vermutlich Kairo] 1939. Zitiert als: Al-Ġazālī, *Iḥyā'*.
- Al-Ġazālī, *Maqāṣid al-falāsifa*. Hrsg. von Sulaimān Dunyā. Kairo 1961. Zitiert als: Al-Ġazālī, *Maqāṣid*.
- Al-Ġazālī, *al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā*. Hrsg. von Fadlou A. Shehadi. Beirut 1971. Zitiert als: Al-Ġazālī, *Maqṣad*.
- Al-Ġazālī, *Mi'yār al-'ilm*. Hrsg. von Sulaimān Dunyā. Kairo 1961. Zitiert als: Al-Ġazālī, *Mi'yār*.
- Al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*. Nachdruck der von Maurice Bouyges herausgegebenen Ausgabe von 1927. Beirut 1962.
- Gimaret, Daniel, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*. Paris 1980.
- Goichon, A.-M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*. Nachdruck der Ausgabe Paris 1937. Frankfurt 1999.
- Goldziher, I., „Aus der Theologie des Fachr al-dīn al-Rāzī.“ In *Der Islam*, 3 (1912), S. 213-247.

- Al-Ġuwainī, *al-‘Aqīda an-Nizāmīya fī ‘l-arkān al-islāmīya*. Hrsg. von Muḥammad Zāhid al-Kauṭarī. Kairo 1992 (1412h.). Zitiert als: Al-Ġuwainī, *‘Aqīda*.
- Al-Ġuwainī, *Kitāb al-Irṣād ilā qawāṭi‘ al-adilla fī uṣūl al-i‘tiqād*. Hrsg. von As‘ad Tamīm. Kairo 1985 (1405h.). Zitiert als: Al-Ġuwainī, *Irṣād*.
- Al-Ġuwainī, *aš-Šāmīl fī uṣūl ad-dīn*. Hrsg. von ‘Alī Sāmī an-Naššār u.a. Alexandria 1969. Zitiert als: Al-Ġuwainī, *Šāmīl*.
- Hallaq, Wael B., *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians. Translated With an Introduction and Notes*. Oxford 1993.
- Hartmann, Angelika, „Ismâ‘ilitische Theologie bei sunnitischen ‘Ulamâ’ des Mittelalters?“ In *„Ihr alle aber seid Brüder.“ Festschrift für A. Th. Khoury*. Hrsg. von Ludwig Hagemann und Ernst Pulsfort. 2. Aufl. Würzburg 1990. S. 190-206.
- Al-Ḥifnī, ‘Abd al-Mun‘im, *Mausū‘at al-firaq wa-‘l-ġamā‘āt wa-‘l-madāhib wa-‘l-aḥzāb wa-‘l-ḥarakāt al-islāmīya*. 2. Aufl. Kairo 1999.
- Ḥulaif, Fathallāh, *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*. Alexandria 1969. (Weitere Literatur dieses Autors findet sich unter Kholeif)
- Ibn Abī Uṣaibi‘a, *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*. Hrsg. von Nizār Riḍā. Beirut 1965.
- Ibn al-Bāqillānī, *al-Inṣāf fī-mā yaġību ‘l-i‘tiqādu wa-lā yaġūzu ‘l-ġahlu bihi*. Hrsg. von Muḥammad Zāhid b. al-Ḥasan al-Kauṭarī. 2. Aufl. Ohne Ort 1963 (1382h.). Zitiert als Ibn al-Bāqillānī, *Inṣāf*.
- Ibn al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd*. Hrsg. von Richard J. McCarthy. Beirut 1957. Zitiert als: Ibn al-Bāqillānī, *Tamhīd*.
- Ibn Fūrak, Abū Bakr, *Muġarrad maqālāt aš-Šaiḥ Abī ‘l-Ḥasan al-Aš‘arī*. Hrsg. von Daniel Gimaret. Beirut 1987. Zitiert als: Ibn Fūrak, *Muġarrad*.
- Ibn Ḥaldūn, *Tārīḥ al-‘allāma Ibn Ḥaldūn. Kitāb al-‘Ibar wa-dīwān al-mubtada’ wa-‘l-ḥabar fī ayyām al-‘arab wa-‘l-‘aġam wa-‘l-barbar min dawī ‘s-Sultān al-Akbar*. Bd. 1. *Al-Muqaddīma*. 2. Aufl. Beirut 1961. Zitiert als: Ibn Ḥaldūn, *Muqaddīma*.
- Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a‘yān wa-anbā’ abnā’ az-zamān*. Hrsg. von Iḥsān ‘Abbās. 8 Bde. Beirut 1978 (1398h.).
- Ibn Mattawaih, *at-Tadkira fī aḥkām al-ġawāhir wa-‘l-a‘rād*. Hrsg. von Sāmī Naṣr Luṭf u.a. Kairo 1975. Zitiert als: Ibn Mattawaih, *Tadkira*.

- Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā, *Kitāb Ṭabaqāt al-Mu'tazila*. Hrsg. von Susanna Diwald-Wilzer. Wiesbaden, Beirut 1961.
- Ibn al-Qiftī, *Tārīḥ al-ḥukamā'*. Hrsg. von Julius Lippert. Leipzig 1903.
- Ibn Rušd, *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Translated from the Arabic with Introduction and Notes by Simon van den Bergh. 2 Bde. Oxford 1954.
- Ibn Rušd, *Tahāfut at-tahāfut*. Hrsg. von Sulaimān Dunyā. 2 Bde. Kairo 1964-1965.
- Ibn as-Sā'ī, *al-Ġāmi' al-muḥtaṣar fī 'unwān at-tawārīḥ wa-'uyūn as-siyar*. Bagdad 1934 (1353h.).
- Ibn Sīnā, *al-Išārāt wa-'t-tanbīḥāt*. Hrsg. von Sulaimān Dunyā. 4 Bde. Kairo 1957-1960. Zitiert als: Ibn Sīnā, *Išārāt*.
- Ibn Sīnā, *aš-Šifā'*. *Al-Ilāḥiyāt*. Hrsg. von G. C. Anawati u.a. 2 Bde. Kairo 1960. Zitiert als: Ibn Sīnā, *Šifā'*. *Ilāḥiyāt*.
- Ibn Taimīya, *Kitāb ar-Radd 'alā 'l-mantiqīyīn*. Bombay 1949 (1367h.).
- İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*. Leiden, Boston, Köln 2002.
- Jolivet, Jean, „Al-Šahrastānī critique d'Avicenne dans *La lutte contre les philosophes* (quelques aspects).“ In *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), S. 275-292.
- Jomier, Jacques, „Les Mafatih al-ghayb de l'Imam Fakhr al-Din al-Razi. Quelques dates, lieux, manuscrits.“ In *Mélanges de l'institut Dominicain d'études orientales du Caire (MIDEO)*, 13 (1977), S. 253-290.
- Jomier, Jacques, „La miséricorde de Dieu et ses dons selon Faḥr al-Dīn al-Rāzī.“ In *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 49 (1975-76), S. 709-726.
- Jomier, Jacques, „Qui a commenté l'ensemble des sourates al-'Ankabūt à Yāsīn (29-36) dans 'le Tafsīr al-kabīr' de l'imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī?“ In *International Journal of Middle East Studies*, 11 (1980), S. 467-485.
- Khoi, Abbas Zaryab, „Faḥr Rāzī und die Frage des Seins.“ In *Spektrum Iran*, 1,3 (1988), S. 14-24.
- Kholeif, Fathalla, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxania*. Beirut 1966. (Weitere Literatur dieses Autors findet sich unter Ḥulaif)

- Kraus, Paul, „Les ‘controverses’ de Fakhr al-Dīn Rāzī.“ In *Bulletin de l’Institut d’Egypte*, 19 (1937), S. 187-214.
- Madelung, Wilferd, „Aš-Šahrastānīs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī.“ In *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen, 1974)*. Hrsg. von Albert Dietrich. Abgedruckt in Madelung, Wilferd, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London 1985.
- Madelung, Wilferd und Mayer, Toby, *Struggling with the Philosopher. A Refutation of Avicenna’s Metaphysics. A New Arabic Edition and English Translation of Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī’s Kitāb al-Muṣāra‘a*. London 2001. Siehe: Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Muṣāra‘a*.
- Al-Malāḥimī al-Ḥuwārizmī, *Kitāb al-Mu‘tamad fī uṣūl ad-dīn*. Hrsg. von Martin McDermott und Wilferd Madelung. London 1991. Zitiert als: Al-Malāḥimī, *Mu‘tamad*.
- Mānkḍīm Šašdīw, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*. Hrsg. von ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān als *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* des ‘Abd al-Ġabbār. 2. Aufl. Kairo 1988 (1408h.).
- Marmura, Michael E., „Medieval Islamic Philosophy and the Classical Tradition.“ In *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*. Hrsg. von John Inglis. London 2002. S. 21-34.
- Monnot, Guy, „Le panorama religieux de Fahr al-Dīn al-Rāzī.“ In *Revue de l’Histoire des Religions*, 203,3 (1986), S. 263-280.
- Morewedge, Parviz, „Greek Sources of Some Near Eastern Philosophies of Being and Existence.“ In *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*. Hrsg. von Parviz Morewedge. New York 1982. S. 285-336.
- Morewedge, Parviz, *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sīnā). A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna’s Metaphysica in the Dānīsh Nāma-i ‘alā’ī (The Book of Scientific Knowledge)*. London 1973.
- Morewedge, Parviz, „Philosophical Analysis and Ibn Sīnā’s ‘Essence-Existence’ Distinction.“ In *Journal of the American Oriental Society*, 92,3 (1972), S. 425-435.
- Muthreich, Michael, *Theoretische Grundlagen im Gottesbegriff bei Avicenna*. Gießen 2000.
- Nader, Albert N., *Le système philosophique des Mu‘tazila*. Beirut 1956.
- Nagel, Tilman, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*. München 1988.

- Nagel, Tilman, *Geschichte der islamischen Theologie*. München 1994.
- Nagel, Tilman, *Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilszusage des sunnitischen Islams*. Göttingen 2002.
- An-Naisābūrī, Abū Rašīd, *Kitāb al-Masā'il fī 'l-ḥilāf baina 'l-baṣṛīyīn wa-'l-baġdādīyīn. Al-Kalām fī 'l-ġauhar*. Zitiert als: An-Naisābūrī, *Masā'il fī 'l-ḥilāf*. Siehe: Biram, Arthur.
- Paret, Rudi, *Der Koran. Übersetzung*. 6. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln 1993.
- Perler, Dominik und Rudolph, Ulrich, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen 2000. Zitiert als: Perler und Rudolph, *Occasionalismus*.
- Pessin, Sarah, „Proclean ‘Remaining’ and Avicenna on Existence as Accident. Neoplatonic Methodology and a Defense of ‘Pre-Existing’ Essences.“ In *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*. Hrsg. von John Inglis. London 2002. S. 151-168.
- Peters, Johannes R. T. M., *God's Created Speech. A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qādī l-Qudāt Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamadānī*. Leiden 1976.
- Pines, S., „Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al-Fusus fi'l-hikma: Quelques données du problème.“ In *Revue des Études Islamiques*, 19 (1951), S. 121-124.
- Pourjavady, Nasrollah, „Faḥr-e Rāzī und Ġazzālīs *Miškāt al-anwār* (Lichternische).“ In *Spektrum Iran*, 2,2 (1989), S. 49-70.
- Pretzl, Otto, „Die frühislamische Attributenlehre.“ In *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung*, 1940, Heft 4, S. 1-63.
- Qadir, C.A., „An Early Islamic Critic of Aristotelian Logic: Ibn Taimiyyah.“ In *International Philosophical Quarterly*, 8,4 (1968), S. 498-512.
- Ar-Rāġib al-Iṣfahānī, *al-I'tiqādāt*. Hrsg. von Šamrān al-'Iġlī. Beirut 1988.
- Rahman, Fazlur, „Essence and Existence in Avicenna.“ In *Medieval and Renaissance Studies*. Hrsg. vom Warburg Institute (London), 4 (1958), S. 1-16.
- Rahman, Fazlur, „Essence and Existence in Ibn Sīnā. The Myth and the Reality.“ In *Hamdard Islamicus*, 4,1 (1981), S. 3-14.

- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Asās at-taqdīs*. Hrsg. von Aḥmad Ḥiğāzī. Beirut 1993 (1413h.).
- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *I'tiqādāt firaq al-muslimīn wa-'l-mušrikīn*. Hrsg. von Muḥammad al-Mu'tašim bi-Allāh al-Bağdādī. Beirut 1986 (1407h.). Zitiert als: Ar-Rāzī, *I'tiqādāt*.
- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Kitāb al-Arba'in fī uṣūl ad-dīn*. Haiderabad 1353h. Zitiert als: Ar-Rāzī, *Arba'in*.
- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Kitāb Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-'l-muta'ahḥirīn min al-'ulamā' wa-'l-ḥukamā' wa-'l-mutakallimīn*. Kairo 1323h. Zitiert als: Ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*.
- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Ma'ālim uṣūl ad-dīn*. Abgedruckt am Rand von ar-Rāzīs *Muḥaṣṣal*. Kairo 1323h. Zitiert als: Ar-Rāzī, *Ma'ālim*.
- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *al-Mabāḥiṭ al-mašriqīya*. 2 Bde. Teheran 1966. Zitiert als: Ar-Rāzī, *Mabāḥiṭ*.
- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *al-Masā'il al-ḥamsūn fī uṣūl al-kalām*. Abgedruckt in *Mağmū'at ar-rasā'il* auf Veranlassung von aš-Šaiḥ Muḥyi ad-Dīn Šabrī al-Kurdī al-Kānimškānī. [Kairo] 1328h. S. 329-387. Zitiert als: Ar-Rāzī, *Ḥamsūn*.
- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *al-Maṭālib al-'āliya min al-'ilm al-ilāhī*. Hrsg. von Muḥammad 'Abd as-Salām Šāhīn. 9 Bde. in 3 Bden. zusammengebunden. Beirut 1999 (1420h.). Zitiert als: Ar-Rāzī, *Maṭālib*.
- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā. Lawāmi' al-baiyināt šarḥ asmā' Allāh wa-'s-šifāt*. Das ist ar-Rāzīs *Lawāmi' al-baiyināt fī 'l-asmā' wa-'s-šifāt*. Hrsg. von Ṭāhā 'Abd ar-Ra'ūf Sa'd. Nachdruck der Ausgabe Kairo 1976 (1396h.). Teheran 1406h. Zitiert als: Ar-Rāzī, *Lawāmi'*.
- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Šarḥ al-išārāt*. Abgedruckt zusammen mit dem *Šarḥ al-išārāt* des Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī als *Šarḥai* [sic!] *al-išārāt*. 2 Bde. in einem Bd. zusammengebunden. Nachdruck der Ausgabe Kairo 1306h. Qum 1404h.
- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī al-muštahir bi-'t-tafsīr al-kabīr wa-mafātīḥ al-ğāib*. 32 Bde. in 16 Bden. zusammengebunden. 3. Aufl. Beirut 1985 (1405h.). Zitiert als: Ar-Rāzī, *Mafātīḥ*.
- Rosheger, John P. „Is God a 'What'? Avicenna, William of Auvergne, and Aquinas on the Divine Essence.“ In *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*. Hrsg. von John Inglis. London 2002. S. 277-296.

- Sabra, A.I., „Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology.“ In *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 9 (1994), S. 1-42.
- Aṣ-Ṣafadī, Ṣalāḥ ad-Dīn Ḥalīl b. Aibak, *Kitāb al-Wāfi bi-’l-wafayāt*. Hrsg. von Helmut Ritter u.a. 30 Bde. Wiesbaden u.a. 1931ff. (Bd. 4: *Muḥammad Ibn ‘Ubaidallāh bis Muḥammad Ibn Maḥmūd*. Hrsg. von Sven Dederling. Wiesbaden 1959.)
- Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Muṣāra‘a*. Siehe Madelung und Mayer, *Struggling with the Philosopher*. Zitiert als: Aš-Šahrastānī, *Muṣāra‘a*, arabischer Teil.
- Aš-Šahrastānī, *Kitāb Nihāyat al-iqdām fī ‘ilm al-kalām*. Hrsg. von Alfred Guillaume. Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Oxford 1931. Bagdad um 1960. Zitiert als: Aš-Šahrastānī, *Nihāya*.
- Aš-Šahrastānī, *al-Mīlal wa-’n-niḥal*. Hrsg. von Aḥmad Fahmī Muḥammad. 3 Bde. Beirut 1948-1949 (1368h.). Zitiert als: Aš-Šahrastānī, *Mīlal*.
- Al-Sharqāwī, ‘Effat Muhammad, *Religion and Philosophy in the Thought of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. The Problem of God’s Existence*. Montreal 1970.
- Shehadi, Fadlou, *Metaphysics in Islamic Philosophy*. Delmar, New York 1982.
- Shihadeh, Ayman, „From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology.“ In *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), S. 141-179.
- Shihadeh, Ayman, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Leiden, Boston 2006.
- Steigerwald, Diane, *La pensée philosophique et théologique de Shahrastānī*. Laval 1997.
- Street, Tony, „Concerning the Life and Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī.“ In *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society. A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*. Hrsg. von Peter G. Riddell und Tony Street. Leiden, New York, Köln, 1997. S. 134-146.
- As-Subkī, Tāḡ ad-Dīn, *Ṭabaqāt aš-šāfi‘īya al-kubrā*. 6 Bde. [Kairo] 1906 (1324h.).
- At-Tahānawī, Muḥammad Ibn ‘Alī al-Fārūqī, *Kaššāf ištīlāḥāt al-funūn*. 2 Bde. Reprint der von Mohammad Wajih, Abd Al-Haq und Gholam Kadir herausgegebenen Ausgabe Kalkutta 1862. Teheran 1967. Zitiert als: At-Tahānawī, *Kaššāf*.
- Ṭāškubrīzāda, *Miftāḥ as-sa‘āda wa-miṣbāḥ as-siyāda*. 3 Bde. Haiderabad 1328-1356h. Zitiert als: Ṭāškubrīzāda, *Miftāḥ as-sa‘āda*.

- Aṭ-Ṭūsī, Naṣīr ad-Dīn, *Kitāb Talḥīṣ al-muḥaṣṣal*. Abgedruckt zusammen mit ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*. Kairo, 1323h. Zitiert als: Aṭ-Ṭūsī, *Talḥīṣ*.
- Aṭ-Ṭūsī, Naṣīr ad-Dīn, *Šarḥ al-išārāt*. Abgedruckt zusammen mit dem *Šarḥ al-išārāt* des Fahr ad-Dīn ar-Rāzī als *Šarḥai* [sic!] *al-išārāt*. 2 Bde. in einem Bd. zusammengebunden. Nachdruck der Ausgabe Kairo 1306h. Qum 1404h.
- Watt, Montgomery W. und Marmura, Michael, *Der Islam. Band II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1985.
- Wisnovsky, Robert, „Avicenna and the Avicennian Tradition.“ In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Hrsg. von Peter Adamson und Richard C. Taylor. Cambridge 2005. S. 92-136.
- Wisnovsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca, New York 2003.
- Wisnovsky, Robert, „One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology.“ In *Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (2004), S. 65-100.
- Al-Yāfi'ī, Abū Muḥammad 'Abd Allāh Ibn As'ad, *Kitāb Marḥam al-'ilal al-mu'dila fī daf' aš-šubah wa-'r-radd 'alā 'l-Mu'tazila*. Calcutta 1910-1917.
- Az-Zamaḥšarī, *A Mu'tazilite Creed of az-Zamaḥšarī (d. 538/1144)*. *Minḥāğ fī uṣūl ad-dīn*. Hrsg. und übersetzt von Sabine Schmidtke. Stuttgart 1997. Zitiert als: Zamaḥšarī, *Minḥāğ*.
- Az-Zamaḥšarī, *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmiḍ at-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wuġūh at-ta'wīl*. 2 Bde. [Kairo] 1343-1344h. Zitiert als: Az-Zamaḥšarī, *Kaššāf*.