

MÖGLICHKEIT UND WIRKLICHKEIT
MENSCHLICHEN HANDELNS.
“DYNAMIS” (*qūwa/qudra/istiṭā’a*) IN
DER ISLAMISCHEN THEOLOGIE

VON CORNELIA SCHÖCK

EINLEITUNG

Vorarbeiten zur Erarbeitung einer Problemgeschichte der arabischen Philosophie beschränkten sich bisher auf den Bereich der arabisch schreibenden Logiker und Philosophen im engeren Sinn. Einen maßgeblichen Beitrag liefern Untersuchungen zur Terminologie der griechisch-arabischen und syrisch-arabischen Übersetzungsliteratur. Jedoch wurde bisher kein Versuch unternommen, die islamische Theologie (*kalām*) für die Problemgeschichte der arabischen Philosophie heranzuziehen. Skeptisch war man, was umgekehrt die Verifizierung von Einflüssen griechischer Logik und Philosophie auf die frühe islamische Theologie betrifft.

Die erste arabische Organonbearbeitung geht zurück auf Ibn al-Muqaffaʿ (gest. nach 139/756), Ratgeber des Abbasidenkalifen al-Manṣūr (reg. 136-158/754-775).¹ Manṣūr's Nachfolger al-Mahdī (reg. 158-169/775-785) oder dessen Sohn und Nachfolger Hārūn ar-Rašīd (reg. 170-193/786-809) bestellte bei dem Katholikos der Nestorianer, Timotheos I. (gest. 823), eine Übersetzung der *Topik* aus dem Syrischen. Der Kalif Hārūn ar-Rašīd beginnt, in größerem Umfang Übersetzungen aus dem Griechischen zu veranlassen und gründet das “Haus der Weisheit” (*bait al-ḥikma*). Unter Hārūn ar-Rašīd's Sohn und Nachfolger Ma'mūn (reg. 198-218/813-833) erreicht die Übersetzungstätigkeit am Kalifenhof einen ersten Höhepunkt. Im Mittelpunkt dieser Übersetzungstätigkeit stehen angewandte Wissenschaften, vor allem Medizin und Astronomie.² Eine arabische Übersetzung der aristotelischen Metaphysik veranlaßte erst al-Kindī (gest. nach 256/870), der in der ersten Hälfte des 9. Jh. vom Kalifen al-Mu'taṣim (reg. 218-227/833-842) als Lehrer des Kalifensohnes berufen wird. Er gilt als “Philosoph der Araber,” sofern bei ihm nicht die angewandten Wissenschaften, sondern die Philosophie in den Vordergrund tritt.³

¹ Siehe Gerhard Endreß, “Die wissenschaftliche Literatur,” *Grundriß der arabischen Philologie*, 3 Bde. (Wiesbaden, 1982-92), 2:413 u. 420.

² *Ibid.*, 421-29.

³ *Ibid.*, 422, Anm. 40; 428 mit Anm. 89.

Der vorliegende Aufsatz will an einer der frühesten Streitfragen der islamischen Dogmatik, dem Problem der göttlichen "Bestimmung/Determination" (*qadar*), exemplarisch die Bedeutung der aristotelischen Logik und Philosophie für die islamische Theologie zeigen. Die Untersuchung beginnt mit einem Brief, welchen al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728),⁴ der wirkungsgeschichtlich bedeutendste frühe Religionsgelehrte der theologischen Metropole Baṣra im Iraq, an den Umayyadenkalifen 'Abd al-Malik gerichtet haben soll. Das Schreiben belehrt den Kalifen über das Verhältnis von göttlicher Determination und menschlichem Handlungsvermögen. Die Argumentation des Autors dokumentiert, daß spätestens ab dem 2./8. Jh. von den islamischen Theologen Aktivvermögen und Passivermögen im Sinne von Aristoteles, *Metaphysik* Θ unterschieden wurde, also bereits ca. 50-100 Jahre vor al-Kindī. Die al-Ḥasan al-Baṣrī nachfolgenden Theologen vertreten die Grundsatzzposition eines der Handlung vorausgehenden, zweiseitigen Vermögens zu zwei konträren Handlungen, wie es Aristoteles, *De interpretatione* 12 u. 13 und ausführlicher *Metaphysik* Θ entspricht. Nach Lehre der Anhänger dieser Position bringt das menschliche Vermögen zusammen mit dem Entschluß die Handlung bzw. Wirkung hervor (vgl. *Met.* Θ 5, 1048a 11), wenn nicht Außenbedingungen der Verwirklichung entgegenstehen. Dieser Befund macht deutlich, daß vor und neben den vom Kalifenhof in Bagdad geförderten Übersetzungen eine Rezeption der spätantiken Tradition durch die islamischen Theologen (*mutakallimūn*) stattfand. Wie deren Verwendung der Termini *qūwa*, *qudra*, *istiṭā'a* zeigt, fand bereits in der Frühzeit der islamischen Theologie (*kalām*) eine theologisch-philosophische Begriffsbildung statt. Sie führte zur Festigung einer Terminologie, welcher sich die späteren Aristotelesübersetzer bedienten.⁵

Der Hauptstrang der frühen islamischen Theologie entwickelt sich in der Kontroverse zweier rationaler Denkrichtungen. Die häresiographische Literatur versteht diese beiden Denkrichtungen als "Fraktionen" (*firaq*). Als Schule hat sich nur die eine der beiden Denkrichtungen, die Mu'tazila, dargestellt. Sie hat einen "Kanon" der vertretenen Lehrmeinungen entwickelt — "die fünf Prinzipien" (*al-uṣūl al-ḥamsa*)⁶ —, eine eigene Prosopographie derjenigen, die der "Schule" zugerechnet werden, und sie hat von Anbeginn

⁴ Zu ihm Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde. (Berlin und New York, 1991-97), 2:41-50.

⁵ Vgl. zur Problematik der Verifizierung spätantiker Einflüsse auf die islamische Theologie Hans Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār ibn 'Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.)* (Beirut, 1975), 3-22; zur Frage der frühen Begriffsbildung und Terminologie bes. 17.

⁶ Siehe einführend Daniel Gimaret, "Mu'tazila," *The Encyclopaedia of Islam*, new edition (Leiden und New York, 1960ff.), 7:786-91.

“Scholarchen” (*ru’asā’*, sing. *ra’īs*; *zu’amā’*, sing. *za’īm*), die als Oberhäupter der Schule respektiert werden.⁷ Die “Schulgründer,” wenn man so will, die ersten “Scholarchen,” sind zwei rivalisierende Schüler al-Ḥasan al-Baṣrī, nämlich Wāṣil b. ‘Aṭā’ (gest. 131/748-49) und ‘Amr b. ‘Ubaid (gest. um 144/761).⁸

Al-Ḥasan al-Baṣrī ist Ende des 1. Jh. h./um 700 n. Chr. in Baṣra führender Kopf der Fraktion der Antideterministen (Qadarīya). Die Frage der “Bestimmung/Determination” (*qadar*) von Glaube und Unglaube, guter und schlechter Tat des Menschen steht in dieser Frühphase islamischer Theologie im Zentrum der Kontroversen der islamischen Religionsgelehrten.⁹ Auch Ḥasans Schüler Wāṣil und ‘Amr sind Antideterministen. Die Mu’tazila, welche der Legende nach, wie der Name sagt, aus der “Sezession” (*i’tizāl*) Wāṣils vom Kreis (*ḥalqa*) seines Lehrers al-Ḥasan al-Baṣrī hervorgegangen sein soll,¹⁰ hat das geistige Erbe der frühen Antideterministen angetreten.

Während Baṣra in der islamischen Frühzeit Hochburg der Antideterministen (Qadarīya) und in deren Nachfolge der Mu’tazila ist, ist Kūfa die Hochburg der gegnerischen Murǧī’a. Unter “Murǧī’a” werden von Doxographen und Häresiographen Vertreter bestimmter Lehrmeinungen zusammengefaßt, die nach ihrem Selbstverständnis keine “Schule” bilden; zu stark sind die Gegensätze zwischen den im einzelnen vertretenen Lehren. Gleichwohl hat, in etwa zeitgleich mit Wāṣil b. ‘Aṭā’ und ‘Amr b. ‘Ubaid, in Kūfa Abū Ḥanīfa (gest. ca. 150/767) eine Vorreiterrolle in der als Murǧī’a bezeichneten Denkrichtung übernommen.¹¹

⁷ Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu’tazilite Theology. ‘Abd al-Jabbār’s Teaching on Pain and Divine Justice* (Leiden, 2000), 13; 24, Anm. 37.

⁸ Zur Entstehung der Kontroverstheologie *ibid.*, 1:48-56; zum Terminus *kalām ibid.*, 1:53. Zu Wāṣil *ibid.*, 2:234-80, zu ‘Amr 2:280-310.

⁹ Zu den ältesten Schichten dieser Kontroversen siehe Josef van Ess, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zur Entstehung prädestinatianischer Überlieferung* (Berlin und New York, 1975); ders., *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiǧra* (Beirut, 1977).

¹⁰ Zum Namen Mu’tazila und der Gründungslegende siehe van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 2:335-42.; Heemskerk, *Suffering*, 15.

¹¹ Der Name ‘Murǧī’a’ wird abgeleitet von arab. *irǧā’*, “Zurückstellung [des Urteils],” [Urteils-] “Enthaltung.” Diese Urteilsenthaltung bezog sich zunächst auf die “Entscheidung über ‘Alī und ‘Uṭmān,” d.h. die Entscheidung, welche der beiden gegnerischen Parteien des Bürgerkriegs, der auf die Ermordung des dritten Kalifen ‘Uṭmān 656 folgte, im Recht war. Eine frühe Erklärung bezieht “die Urteilsenthaltung” (*irǧā’ al-ḥukm*) auf “das, was den Menschen verborgen ist und bei dem sie nicht dabei gewesen sind.” Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:9 (Nr. 10-p), mit Anm. 24 und Kommentar *ibid.*, 1:175; detailliert zur frühen kūfischen Murǧī’a *ibid.*, 1:151-221. Exegetisch und dogmatisch gewinnt die murǧī’itische “Urteilsenthaltung” ihre Bedeutung als *epoché* im Hinblick auf die “indefinit” (*muhmal*) formulierten “Drohverse” (*āyāt al-wa’id*) des Koran. Siehe dazu demnächst Cor-

Ab der ersten Hälfte des 2./8. Jh. treten neben die alten iraqischen Zentren religiöser Gelehrsamkeit — Kūfa und Baṣra — die Städte der ostirani-schen Provinz Ḥorāsān, zunächst Balḥ und Marv, später vor allem Nēšāpūr. Noch zu Lebzeiten Abū Ḥanīfas wird seine Schule in dieser Region vorherrschend.¹² Von dort ausstrahlend wird sie auch in Transoxanien mit dem Zentrum Samarqand die beherrschende theologische Denkrichtung.¹³ In etwa zeitgleich mit der ersten Muʿtazilitengeneration in Baṣra und Abū Ḥanīfa in Kūfa verkündete Ġahm b. Ṣafwān (hingerichtet 128/746) seine Lehre in Ost-iran. Er ist Exponent früher Vertreter des Determinismus.¹⁴

Die Lehren, welche [a.] auf al-Ḥasan al-Baṣrī und, diese weiterentwickelnd, auf seine Schüler Wāṣil b. ʿAṭāʾ und ʿAmr b. ʿUbaid, [b.] auf Ġahm b. Ṣafwān und [c.] auf Abū Ḥanīfa zurückgeführt werden, gelten späteren Doxo- und Häresiographen als drei konkurrierende frühe Positionen zur Handlungstheorie:¹⁵ [a.] die Position der Qadariya-Muʿtazila, [b.] die Position der Ġahmīya, [c.] die Position der Murġiʾa-Ḥanafīya.

Kernstück der [a.] qadaritisch-muʿtazilitischen Handlungstheorie ist die Lehre von einem menschlichen “[Handlungs-] Vermögen” (*qūwa/qudra/isti-ṭāʿa*), welches der Handlung bzw. der Wirkung (*fiʿl*) des Vermögens zeitlich vorausgeht. Es ist Doppelvermögen zur Handlung/Wirkung und ihrem Kontrarium (*ḍidd*). Determinante für die bestimmte Handlung ist ein Wollen/ein Willensakt (*irāda*) und eine Wahl (*iḥtiyār*) des Menschen, welche zusammen mit dem Vermögen Wirkursache (*ʿilla*) der Handlung ist.

Extreme Gegenposition zur qadaritisch-muʿtazilitischen Handlungstheorie ist die auf [b.] Ġahm b. Ṣafwān zurückgeführte Ablehnung einer Wirkursache neben Gott. Nach Ġahm läßt sich von menschlicher Handlung/Wirkung (*fiʿl*) nur im uneigentlichen Sinn (*ʿalā l-maḡāz*) sprechen. Zwar hat der Mensch sowohl Wollen (*irāda*) und Wahl (*iḥtiyār*) als auch das Vermögen (*qūwa*) zur Handlung. Doch geht das Vermögen der Handlung nicht zeitlich voraus, ist nicht zweiseitig und kann sich nicht aus eigener Kraft verwirklichen. Nicht Wollen und Vermögen bewirken die bestimmte Handlung, son-

nelia Schöck, *Koranexegese, Grammatik und Logik. Zur Rezeption der aristotelischen Urteilslehre in der Theologie des Islam*.

¹² Siehe Wilferd Madelung, “The Early Murġiʾa in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Ḥanafism,” *Der Islam* 59 (1982): 32-39; idem, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, N.Y., 1988), 13-38.

¹³ Siehe Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand* (Leiden, 1997).

¹⁴ Zu Ġahm siehe van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 2:493-508.

¹⁵ Ġuwainī (gest. 478/1085) nennt Wāṣil, ʿAmr, Abū Ḥanīfa und Ġahm auch im Hinblick auf die Attributenlehre, d.h. das Problem von Wesen und Eigenschaften Gottes, als Exponenten drei verschiedener Lehren eines “Zeitalters,” d.h. einer Gelehrten-generation. ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh al-Ġuwainī, *Al-Šāmil fī uṣūl ad-dīn*, ed. ʿAlī Sāmī an-Naššār, Faiṣal Badīr ʿAun und Suhair Muḥammad Muḥṭār (Alexandria, 1969), 22, 10-11.

dern Gott bewirkt die Handlung des Menschen zusammen mit Wollen und Vermögen des Menschen. So wie nicht “Größe” (*tūl*) bewirkt, daß der Mensch groß ist, sondern der Mensch durch (*bi-*) Größe groß ist, und nicht “Farbe” (*laun*) bewirkt, daß der Mensch farbig ist, sondern der Mensch durch (*bi-*) Farbe farbig ist, so ist der Mensch vermögend zur Handlung (*fi’l*) “durch” (*bi-*) das Vermögen. Ğahm vergleicht die menschliche Handlung mit der Bewegung des Baumes und der Bewegung der Gestirne.¹⁶

Zwischen diesen beiden Extremen suchen [c.] Abū Ḥanīfa und nach ihm die murġī’tisch-ḥanafitischen Theologen einen “Mittelweg.”¹⁷ Die Ḥanafīya bezeichnet die Lehre Ğahms diskreditierend als “Zwang” (*iġbār/ġabr*) [sc. Gottes gegenüber dem Menschen] und, davon abgeleitet, die Anhänger der Lehre von der Hervorbringung der menschlichen Handlung allein durch Gott als “Ğabriya.” Die Lehre der Mu’tazila auf der anderen Seite wird diskreditierend als “Ermächtigung” (*tafwīd*) des Menschen bezeichnet, sofern der Mensch nach Lehre der Mu’tazila der ist, der die Handlung kausal bewirkt und hervorbringt. In diesem eigenmächtigen kausalen Bewirken des Aktes durch das Handlungsvermögen des Menschen sehen die Gegner der Mu’tazila eine Grenzüberschreitung zwischen Mensch und Gott. Eigenmächtiges menschliches Bewirken macht in den Augen der Gegner den Menschen dem Schöpfer gleich. Ziel des ḥanafitisch-murġī’tischen Mittelweges zwischen den beiden Extremen ist, auf der Seite Gottes die göttlichen Attribute Allmacht (*qudra*) und Gerechtigkeit (*‘adl*) und auf der Seite des Menschen Geschöpflichkeit und Verantwortung zu integrieren.

Bereits Abū Ḥanīfa schränkt die von der Qadarīya-Mu’tazila vertretene freie Wahl der Handlung seitens des Menschen dahingehend ein, daß nicht Wollen (*irāda*), Wahl (*iḥtiyār*), Absicht/Intention (*qaṣd*) und Entschluß (*‘azm*) des Menschen — bzw. in Abū Ḥanīfas Terminologie die “Absicht/Intention” (*nīya*) des Menschen — zusammen mit dem menschlichen Vermögen (*qūwa/qudra/istiṭā’a*) die Handlung bewirken. Zwar geht auch nach Abū Ḥanīfa das Vermögen der Handlung voraus und ist zweiseitig, bewirkt somit die Handlung nicht notwendig. Auslösender Faktor für das Eintreten der bestimmten Handlung ist nach Abū Ḥanīfa jedoch nicht menschliche “Absicht/Intention” (*nīya*), sondern Gottes Wirken oder absichtliches nicht Wirken. Die Handlungstheorien der beiden schulbildenden Vertreter der “orthodoxen” islamischen Theologie, Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī (gest. 324/935) und Abū Mansūr Muḥammad b. Muḥammad al-Māturīdī (gest. 333/944), stehen in seiner Nachfolge.¹⁸

¹⁶ Siehe unten Abschnitt 1.

¹⁷ Siehe unten Abschnitt 3.

¹⁸ Zu Aš‘arī siehe Daniel Gimaret, *La doctrine d’al-Ash‘arī* (Paris, 1990); zu Māturīdī siehe Rudolph, *Al-Māturīdī*. Im einzelnen siehe unten Abschnitt 6 und 7.

Ausgangsproblem der Fragestellung ist die Herkunft von Unglaube und schlechter Handlung mit dem "Theodizeeproblem." Wie läßt sich die Herkunft von Unglaube und schlechter Handlung erklären, ohne daß die göttliche Allmacht (*qudra*) eingeschränkt wird; wie läßt sich die Bestrafung von Unglaube und schlechter Handlung erklären, ohne daß die göttliche Gerechtigkeit (*'adl*) eingeschränkt wird? Ausgehend von dieser Problemstellung diskutieren die islamischen Theologen die Handlungstheorie unter zwei Aspekten, einem theologischen und einem anthropologischen.

Im Mittelpunkt des theologischen Aspektes stehen die Fragen: Gehen Unglaube und schlechte Tat auf die Anordnung (*qaḏā'*) und Bestimmung/Determination (*qadar*) Gottes zurück? Ist Gott der Schöpfer von Glaube und Unglaube, von guter und schlechter Tat? Sind Unglaube und schlechte Tat des Menschen in Übereinstimmung mit dem Willen (*mašī'a/irāda*) Gottes? Wie verhalten sich die göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit (*'adl*), der Weisheit (*ḥikma*), des Wissens (*'ilm*), des Willens (*mašī'a/irāda*) und des Erschaffens (*ḥalq*) zueinander? — Die Frage der Herkunft von Glaube und Unglaube, von guter und schlechter Tat des Menschen ist im Hinblick auf Gott also ein Problem der Attributenlehre.

Im Mittelpunkt des anthropologischen Aspektes stehen die Fragen: Wie entsteht die menschliche Handlung? Wie ist das Verhältnis von Handlungsvermögen (*qūwa/qudra/istiṭā'a*) des Menschen und Handlung (*fi'l*)? Bringt das Handlungsvermögen die Handlung hervor? Ist das Handlungsvermögen gleichzeitig mit der Handlung oder geht das Handlungsvermögen der Handlung voraus? Falls das Handlungsvermögen der Handlung vorausgeht, was veranlaßt dann den Übergang von Handlungsvermögen (*qudra/istiṭā'a*) zu Handlung/Wirkung (*fi'l*) oder anders gesagt von der Potenz (*qūwa*) zum Akt (*fi'l*)?

Die letzten beiden Fragen, welche zentral für die Handlungstheorien der islamischen Theologen sind, verweisen auf den Kernpunkt des Problems. Bewirkt das Handlungsvermögen die bestimmte Handlung im Sinne einer Wirkursache (*'illa*), so kann es nur Vermögen für diese bestimmte Handlung sein und muß zum Zeitpunkt der Handlung existieren. Ein und dieselbe "Ursache" kann nicht Ursache für zwei konträre Wirkungen bzw. Wirken oder nicht Wirken sein. Andererseits setzt eine Freiheit menschlichen Wollens Möglichkeit im Sinne nicht determinierter Fähigkeit zur Wahl (*iḥṭiyār*) der Handlung voraus. Unter dieser Voraussetzung kann das Handlungsvermögen nicht Wirkursache (*'illa*) der Handlung sein, sondern nur notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung und Mittel (*sabab/āla*) für das Eintreten der Handlung. Ist das Handlungsvermögen, wie mu'tazilitische und ḥanafitische Theologen formulieren, Potenz zu "zwei Konträren" (*'alā ḏiddain*) bzw. zu Kontradiktorischem, nämlich "zur Handlung und ihrer Unterlassung"

(*‘alā l-fi‘l wa-tarkihī*),¹⁹ so kann es nicht kraft eigener Möglichkeit die Wirklichkeit der bestimmten Handlung “verursachen.” Es muß etwas hinzutreten, welches den Übergang von der Doppelpotenz zum besonderen Akt veranlaßt. Erst wenn dieses Zweite hinzutritt, wird die Potenz zur Ursache, welche mit der — insofern notwendigen — Aktualität zusammenfällt. Im Hinblick auf das Handlungsvermögen des Menschen stellt sich daher die Frage: Wie vollzieht sich der Übergang von Möglichem zu Wirklichem? Und: Wie verhält sich der Übergang von Möglichem zu Wirklichem zur Notwendigkeit? Als Angelpunkt der Kontroverse um die Frage von Freiheit oder Unfreiheit des Handlungsvermögens erweist sich unter diesem Gesichtspunkt die von den muslimischen Theologen viel diskutierte Frage, ob das Handlungsvermögen der Handlung vorausgehe oder gleichzeitig mit der Handlung sei.

Die Frage des Verhältnisses von Handlungsvermögen und Handlung stellt sich demnach als Frage nach dem Verhältnis der Modalitäten Möglichkeit und Notwendigkeit. Der Grad der Handlungsfreiheit entspricht dem Bereich an Kontingenz im Sinne nicht determinierter Möglichkeit, welcher dem innerweltlichen Geschehen zugestanden wird. Wie also läßt sich eine Kontingenz innerweltlicher Wirklichkeit mit einer ersten Ursache vereinen, auf die alle innerweltliche Wirklichkeit notwendig zurückgeht? Wie ist eine kontingente Wirklichkeit mit Gottes Allmacht (*qudra*) und Allwissen (*‘ilm*) verträglich?

Zu den wenigen frühen Dokumenten der Auseinandersetzung über die Problemstellung von Determination oder Wahlfreiheit zählen zwei Briefe. Als Autor des einen Briefes wird al-Ḥasan al-Baṣrī genannt, als Autor des anderen Abū Ḥanīfa. Die Briefe dokumentieren somit auch die frühe Kontroverse: Baṣra gegen Kūfa. Die Lehren, welche in den Schreiben ausgeführt werden, sind konstitutiv für die konkurrierenden Handlungstheorien der folgenden Jahrhunderte.

1. DER BRIEF AL-ḤASAN AL-BAṢRĪS

Das Schreiben al-Ḥasan al-Baṣrīs soll von dem Umayyadenkalifen ‘Abd al-Malik (gest. 86/705) angefordert worden sein. Die Authentizität des Briefes ist zweifelhaft. Möglich ist, daß der Brief eine Fälschung von mu‘tazilitischer Hand ist, um den ausgeführten Lehrmeinungen durch Zuschreibung an Ḥasan al-Baṣrī Anciennität und Autorität zu verleihen. Das Dokument datiert aber nach Meinung aller Kritiker spätestens ins 2./8. Jh. und gehört

¹⁹ Inwieweit die einzelnen Theologen hier tatsächlich zwischen Kontradiktion, Kontrarie-tät und Privation unterscheiden, wird im einzelnen noch zu untersuchen sein, übersteigt aber den Rahmen des vorliegenden Artikels.

damit immer noch zu den ältesten erhaltenen Zeugnissen der Auseinandersetzung um Determination oder Wahlfreiheit.²⁰

Die in dem Schreiben angegriffenen Gegner sind die frühen Deterministen. Deren Lehre kulminiert in der Vorstellung einer Vorherbestimmung zu Paradies oder Hölle vom Mutterleibe an,²¹ oder, noch weiter zurückgreifend, einer Vorherbestimmung in der Präexistenz.²² Der Brief gibt die Lehre der gegnerischen Deterministen wie folgt wieder:

Zu dem, was sie im Streitgespräch anführen, gehört das Wort Gottes: "Wir haben viele von den Ginn und Menschen für die Hölle geschaffen. Sie haben Herzen, mit denen sie nicht verstehen, Augen, mit denen sie nicht sehen, und Ohren, mit denen sie nicht hören. Jene sind wie das Vieh; nein, vielmehr irren sie noch mehr ab. Jene sind die Achtlosen" (Koran 7, 179).

Sie [sc. Gegner] legen das so aus, daß Gott mit seiner Schöpfung begann und für die Hölle Leute machte, die nicht [a.] das Vermögen zu dem Gehorsam/der Gehorsamstat haben (*lā yaqdirūna 'alā ṭ-ṭā'a*), den/die er von ihnen fordert, und daß er für das Paradies Leute machte, die nicht das Vermögen zu dem Ungehorsam/der Ungehorsamstat/der Sünde (*lā yaqdirūna 'alā l-mā'ṣiya*) haben, den/die er ihnen verbietet, ebenso wie er den Kleinen [Menschen] geschaffen hat, der nicht [b.] das Vermögen hat, groß zu sein/zu werden (*lā yaqdiru an yakūna ṭawīlan*), und den Schwarzen [Menschen], der nicht das Vermögen hat, weiß zu sein/zu werden (*lā yaqdiru an yakūna abyāḍa*). Und er bestraft sie, obwohl sie gläubig/Gläubige sind.²³

Der Brief nennt die kritisierten Gegner nicht namentlich. Die zitierte Passage gibt jedoch jene Lehre wieder, welche die spätere Doxographie auf Ġāhm b. Ṣafwān (hingerrichtet 128/746) zurückführt, nämlich:

Ihnen [sc. den Menschen] werden ihre Handlungen im uneigentlichen Sinn (*'alā l-maǧāz*) zugeschrieben, so wie wenn man sagt: "Der Baum bewegt sich" und "Das Himmelsgewölbe dreht sich," und "Die Sonne geht unter." Jedoch bewirkt Gott jenes an dem Baum, dem Himmelsgewölbe und der Sonne, nur daß er dem Menschen ein Vermögen (*qūwa*) erschafft, durch welches die Handlung geschieht (*kāna bihā l-fi'l*), und er erschafft ihm ein Wollen (*irāda*) zur Handlung und eine Wahl (*iḥtiyār*) der Handlung, allein für die [konkrete, bestimmte] Handlung, [die] durch jenes [sc. Wollen und Wahl geschieht], so wie er ihm Größe schafft, durch welche er groß ist (*kamā*

²⁰ Ed. der sog. *Risāla* (= "Sendschreiben") al-Ḥasan al-Baṣrī: Hellmut Ritter, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 21 (1933): 61-83. Zu den verschiedenen Versionen des Dokumentes und der Diskussion um seine Echtheit und Zeitstellung siehe zuletzt van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 2:46-50.

²¹ Dazu van Ess, *Zwischen Ḥadīl und Theologie*, 1-32, bes. 30-31; Michael Schwarz, "The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī," *Oriens* 20 (1967): 28.

²² Siehe van Ess, *Zwischen Ḥadīl und Theologie*, 33.

²³ Ed. Ritter, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit," 76, 10-15; vgl. Schwarz, "The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī," 26-27.

ḥalaqa laḥū ṭūlan kāna biḥī ṭawīlan), und Farbe (*laun*), durch welche er farbig ist.²⁴

Der Autor des Briefes verwendet in der vorangehend zitierten Passage das Verb *qadara*, “vermögen,” in zweifacher Bedeutung. Im [a.] ersten Fall ist “vermögen” das Vermögen (*qudra*) etwas zu tun bzw. zu wirken (*qadara ‘alā*), nämlich eine Gehorsamstat (*ṭā‘a*) oder eine Sünde (*ma‘ṣiya*), also Aktivvermögen zu einer Handlung/Wirkung (*fi‘l*). Im [b.] zweiten Fall meint “vermögen” (*qadara*) ein Vermögen etwas zu sein oder zu werden (*an yakūna*), wahrscheinlich Passivvermögen von der Handlung affiziert zu werden wie der Baum von der Bewegung oder der Körper von einer Farbe. Die Vertreter der referierten, gegnerischen Lehre machen im Hinblick auf das Vermögen keinen Unterschied zwischen [a.] Handlungen und [b.] den Menschen anerschaffenen Eigenschaften wie Körpergröße und Körperfarbe. Der Autor des Briefes kritisiert dies als Gleichsetzung von [a.] zukünftiger Möglichkeit zu Veränderung (*taǧyīr*), die durch das Vorausgehen einer Wahl (*taqdīm iḥtiyār*) und prozessuales Aktivvermögen (*qudra*) aktualisiert werden kann oder nicht, und [b.] vorliegender Aktualität (*fi‘l*), welche nicht dem prozessualen Aktivvermögen unterliegt:

Sie [sc. die gegnerischen Deterministen] setzen jenes [sc. den Unglauben der Ungläubigen, die nach Lehre der Deterministen nicht das Vermögen zum Glauben (*īmān*) haben,] gleich mit dem, wovon Gott weiß, daß es an ihnen abgeschlossen ist [nämlich z.B.] an [Körper-] Größe und an [Körper-] Kleinheit, an [Körper-] Gestalten und an [Körper-] Farben, wovon Gott weiß, daß sie [sc. die Menschen] keine Möglichkeit haben, darüber hinauszugehen.

So verhält es sich [aber] nicht. Denn [Körper-] Größe und [Körper-] Kleinheit, [Körper-] Gestalten und [Körper-] Farben sind Handeln/Akt (*fi‘l*) Gottes an ihnen (*biḥim*). Sie haben dabei keine vorausgehende Wahl (*taqdīm iḥtiyār*) und kein Vermögen (*qudra*) es zu ändern (*‘alā taǧyīriḥ*).²⁵

Auch Alexander von Aphrodisias (um 200) unterschied in seiner Schrift über das Aktivvermögen (*Fī l-istiṭā‘a*), welche Abū ‘Uṭmān b. Ya‘qūb ad-Dimašqī (um 900)²⁶ ins Arabische übersetzte,²⁷ zukünftiges Mögliches, auf

²⁴ Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn. Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*, ed. Hellmut Ritter, 2. Aufl. (Wiesbaden, 1963), 279, 5-9; vgl. Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:214 (Nr. 6c) mit Parallelbelegen; Kommentar *ibid.*, 2:497-500; vgl. Daniel Gimaret, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane* (Paris, 1980), 64-66. — Auch der letzte, von dem Autor des zitierten Briefes referierte Satz (“Und er bestraft sie, obwohl sie gläubig/Gläubige sind”) paßt auf Ḡahms Lehre. Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:214 (Nr. 6g) u. 217 (Nr. 12).

²⁵ Ed. Ritter, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit,” 77, 8-11.

²⁶ Zu ihm siehe Gerhard Endreß, *Proclus Arabus* (Beirut, 1973), 58-61.

²⁷ Ed. ‘Abd al-Raḥmān Badawī, *Šurūḥ ‘alā Aristū mafqūda fī l-yūnānīya wa-ras’il uḥrā. Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres* (Beirut, 1971), 80-82; Ed. und dt. Übers. Hans-Jochen Ruland, “Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander

welches sich das rationale Aktivvermögen (*istiṭā'a*) erstreckt, von tatsächlich Vorliegendem, Existierendem (*mauǧūd*), auf welches sich das Aktivvermögen nicht erstreckt:

Wir wenden es [sc. das Überlegen, welches Voraussetzung des rationalen Aktivvermögens ist,] nicht bei dem an, was geworden und beendet ist (*fīmā qad kāna wa-faraǧa*), und nicht bei dem, was tatsächlich vorliegt/existiert (*mauǧūd*), sondern bei dem, was sein wird, und bei dem, was möglicherweise sein kann oder nicht sein kann (*fīmā sayakūnu wa-fīmā yunkinu an yakūna wa-an lā yakūna*), und bei den Dingen, deren Ursache/Grund (*sabab*) das Denken (*fikra/δίανοια*) ist. Denn dies sind die Dinge, bei denen für uns die Voraussetzung dafür vorliegt, sie zu tun/zu verwirklichen oder nicht zu tun/nicht zu verwirklichen. Bei diesen also existiert das Aktivvermögen (*istiṭā'a*).²⁸

Abū 'Uṭmān ad-Dimašqī gibt hier Alexanders Terminus τὸ ἐφ' ἡμῖν ("was bei uns liegt") als *al-istiṭā'a* wieder;²⁹ *istiṭā'a* steht also für das rationale Aktivvermögen.³⁰ Auch nach dem Bericht Fārābīs (gest. 339/950) werden die Nomina *istiṭā'a* und *qudra* von vielen Leuten nur für eine vernünftige bzw. mit Vernunft (*nuṭq/λόγος*) verknüpfte Potenz (*qūwa*) verwendet; daher wird unter den Lebewesen nur der Mensch als "fähig/vermögend" (*muṣtaṭī'/qādir*) bezeichnet.³¹ In eben diesem Sinne verwendet bereits der Autor der sog. *Risāla* al-Ḥasan al-Baṣrīs die Termini *qudra* und *istiṭā'a*. Wie der Autor dieses Dokuments darlegt, gibt es im Hinblick auf Glaube und Handeln des Menschen ein Vermögen (*qudra/istiṭā'a*) zu Aktualisierung und Veränderung. Im Hinblick auf die Veränderung von Körpergröße und Körperkleinheit, Körpergestalt und Körperfarbe hat der Mensch keine solche Fähigkeit. Diese Qualitäten sind von Gott am Menschen gewirkte Aktualität. Die Unterscheidung, welche der Autor trifft, zwischen [a.] dem, welches die Menschen mit/durch (*bi-*) das Vermögen (*qudra*), welches Gott "in sie gelegt hat" (*ǧā'ala*

von Aphrodisias. Über die Vorsehung und Über das liberum arbitrium," Phil. Diss. Universität des Saarlandes (Saarbrücken, 1976), 193-210.

²⁸ Ed. Ruland, *Die arabischen Fassungen*, 195-96, 24-27; vgl. Ed. Badawī, *Šurūḥ*, 80, 21-81, 2.

²⁹ Ruland, *Die arabischen Fassungen*, 215.

³⁰ Zum Bedeutungsfeld von τὸ ἐφ' ἡμῖν s. R.W. Sharples, "Responsibility, Chance and Not-Being (Alexander of Aphrodisias *mantissa* 169-172)," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 22 (1975): 37-64; bes. 40, Anm. 5. Vgl. auch van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4:490.

³¹ Abū Naṣr al-Fārābī, *Šarḥ al-Fārābī li-kitāb Aristūtālīs fī l-'Ibāra. Alfarabi's Commentary on Aristotle's Περὶ ἐρμηνείας (De interpretatione)*, ed. W. Kutsch and S. Marrow (Beirut, 1960), 182, 17-19. Vgl. Friedrich Zimmermann, trans., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione* (London, 1981), 176. Zu Aktivvermögen/Fähigkeit (*qudra*) als eine Bedeutung des allgemeineren Terminus Potenz (*qūwa*) siehe auch Ibn Sīnā, *Aš-Šifā'. Al-Ilāhīyāt*, ed. Muḥammad Yūsuf Mūsā, Sulaimān Dunyā und Sa'īd Zāyid, 2 Bde. (Kairo, 1380/1960), 1:172, 13.

fihim),³² wählen und verändern können, und [b.] dem, was “Akt” (*fi’l*) Gottes ist, wobei die Menschen “keine vorausgehende Wahl (*taqdīm iḥtiyār*) und kein Vermögen haben, es zu ändern (*‘alā taḡyīriḥī*),” legt daher nahe, bereits in diesem frühen Text in *qudra/istiṭā’a* die Übersetzung der aristotelischen *δύναμις* im Sinne des prozessualen Aktivvermögens zu Veränderung und Verwirklichung zu sehen.³³

Im Hinblick auf Gott stellt sich dem Autor des Briefes das Problem: Wie verhält sich der durch (*bi-*) Wahl (*iḥtiyār*/vgl. *προαίρεσις*) des Menschen vollzogene Übergang der potentiellen zur aktuellen Handlung des Menschen zum unzeitlichen Allwissen (*‘ilm*) Gottes. Der Autor des Briefes referiert:

Sie [sc. die gegnerischen Deterministen] disputieren (*yuḡādilūna*) über das Wissen (*‘ilm*) Gottes und sagen: “Gott hat den Unglauben (*kufr*) der Leute vorausgewußt (*qad ‘alima*). Also haben sie nicht das Vermögen (*lā yasta-ī’ūna*) zum Glauben, weil (*li-anna*) das Wissen Gottes [es] verhindert.”³⁴

Die gegnerische Lehrmeinung stellt hier eine kausale Verbindung zwischen einem Vorauswissen Gottes und Unglaube bzw. Glaube der Menschen her. Der Autor des Briefes widerlegt den Kausalzusammenhang von Wissen Gottes und Glaube bzw. Unglaube der Menschen wie folgt:

Vielmehr weiß (*‘alima*) Gott, daß der Unglaube durch (*bi-*) ihre Wahl des Unglaubens (*bi-ḥtiyārihim laḥū*) und durch (*bi-*) ihre Verfolgung ihrer triebhaften Neigungen (*ahwā’*) von ihnen ausgehend eintritt (*kā’inun min-hum*). . . . Und es ist Wissen Gottes, daß sie, falls sie [jemals] abgeneigt sind, den Unglauben aufgeben und die Fähigkeit haben (*in kariḥū tarakūhu wa-kānū qādirīna*) durch (*bi-*) das Vermögen (*istiṭā’a*), welches Gott in sie gelegt hat (*ja’ala fihim*).³⁵

D.h. das unzeitliche Wissen Gottes ist nicht *Prädetermination*. Das, wovon Gott weiß, daß es tatsächlich eintritt, tritt tatsächlich ein, nicht *weil* es unzeitliches Wissen Gottes ist. Gottes unzeitliches Wissen erstreckt sich auf das faktisch Eintretende, ist jedoch nicht Wirkursache des Eintretenden.

Das Problem des Verhältnisses des unzeitlichen Wissens (*‘ilm*) Gottes zum faktisch Eintretenden stellt sich verschärft im Hinblick auf den unzeitlichen Willen (*mašī’a/irāda*) Gottes. Der Autor referiert von den Gegnern:

Zu dem, was sie im Streitgespräch anführen, gehört das Wort Gottes: “Für diejenigen von euch, die wollen (*li-man šā’a minkum*), daß sie vorangehen

³² Ed. Ritter, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit,” 70, 10.

³³ Vgl. zum Gebrauch von *qadara ‘alā* auch Abū ‘Uṣmān ad-Dimašqīs Übersetzung von *Top. IV, 5, 126a 34-35: δύναται μὲν γὰρ καὶ ὁ θεὸς καὶ ὁ σπουδαῖος τὰ φαῦλα δρᾶν ≈ wa-ḡālīka anna l-malaka wa-l-insāna l-fāḍila qad yaqdirāni ‘alā an yafalā š-šarra/r-radī’a*. Ed. ‘Abd ar-Raḥmān Badawī, *Manṭiq Aristū*, 3 Bde. (Kairo, 1948-52), 2:575.

³⁴ Ed. Ritter, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit,” 77, 4-5.

³⁵ *Ibid.*, 77, 7-12.

oder zurückbleiben [auf dem Weg des Guten, sc. der guten Handlungen³⁶]” (Koran 74, 37). Und [sie führen das Wort Gottes an:] “Für diejenigen von euch, die wollen (*li-man šā’a minkum*), daß sie geradeaus [auf dem Weg des Guten, sc. der guten Handlungen] gehen. Aber ihr wollt nicht, es sei denn, daß Gott will (*illā an yašā’a*), der Herr der Menschen in aller Welt” (Koran 81, 28-29).³⁷

[Der Autor des Briefes kommentiert dazu:] Gott hat wahr gesprochen. [Der zitierte Koranvers bedeutet:] Bei niemandem ist es so, daß er das Gute (*ḥair*) will, ohne daß er [sc. Gott] es für uns will (*illā an yašā’a lanā*). Das Gute für uns gehört zu seinem Willen (*mašī’a*) bevor (*qabla*) wir wollen, [nämlich] daß er uns auf es hingewiesen hat (*dallanā ‘alaihi*) und es klar [verständlich] gemacht hat (*baiyanahū*). Er [sc. Gott] hat gesagt: “Gott will (*ḡurīdu*) für euch das Leichte, und er will (*ḡurīdu*) für euch nicht das Schwere” (Koran 2, 185). Und er hat gesagt: “Gott will (*ḡurīdu*) euch [das Gute³⁸] klar [verständlich] machen und euch rechtleiten entsprechend der Handlungsweisen derjenigen, die vor euch waren, und [er will] zu euch umkehren. Gott ist wissend und weise. Gott will (*ḡurīdu*) zu euch umkehren” (Koran 4, 26-27). [D.h.] Es ist nicht so, daß Gott zu uns umkehren will, und uns hindert, umzukehren, oder uns daran gehindert hat.³⁹

Wille (*irāda/mašī’a*) Gottes ist hier das, worauf Gott in der Offenbarung “hingewiesen hat” und was er in der Offenbarung “klar [verständlich] gemacht hat,” nämlich “das Gute” (*al-ḥair*), d.h. die gute Handlung, die gut für den Menschen ist, sofern sie ihn den geraden Weg, d.h. zum Paradies, führt. Damit bringt der Autor des Schreibens den unzeitlichen Willen (*irāda/mašī’a*) Gottes zur Deckung mit dem in der Zeit, und somit dem späteren Handeln des Menschen vorausgehenden, geoffenbarten Willen Gottes, i.e. koranisches Gebot (*amr*) und Verbot (*nahy*). Wie aus den Koranzitaten hervorgeht, hat auch der Mensch einen Willen. Ist dieser Wille in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes — Gebot und Verbot —, so richtet er sich auf das Gute.

In gleicher Weise identifiziert das Schreiben die koranischen Termini “Anordnung” (*qaḏā’*), “Bestimmung” (*qadar*) und “Rechtleitung” (*hudā*) mit dem Gebot (*amr*) und Verbot (*nahy*) Gottes. Der Mensch ist *bestimmt* zur Befolgung des Gebotes. Gottes “Anordnung” (*qaḏā’*) und “Bestimmung” (*qadar*) sind sein Gebot (*amr*). “Anordnung” (*qaḏā’*) und “Bestimmung” (*qadar*) Gottes sind in der Auslegung des Autors also nicht Determination im Sinne von unausweichlicher Prädestination. Wenn Gott die gute Tat für den Menschen bestimmt (*qadara*), dann heißt dies nicht, daß er sie bewirkt,

³⁶ S. zu dieser Ergänzung die Auslegung *ibid.*, 70, 8-15 und die hier nachfolgende Auslegung.

³⁷ Die Auslegung parallelisiert zwei Koranverse, deren Vordersätze gleichlauten.

³⁸ So ist, wie aus dem Vorangehenden ersichtlich wird, entsprechend dem Verständnis des Auslegers zu ergänzen.

³⁹ Ed. Ritter, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit,” 73, 14-74, 1.

sondern daß er sie “klar [verständlich] gemacht hat” (*baiyana*), daß er sie will (*arāda*) und befiehlt (*amara*). Der Autor argumentiert:

Was Gott verboten hat (*nahā*), das kommt nicht von ihm (*fa-laisa minhu*), denn er ist nicht zufrieden/einverstanden (*lā yardā*) mit dem, worüber er unwillig ist (*saḥiṭa*) und er ist nicht unwillig über das, womit er zufrieden ist. . . . Gehörte der Unglaube zur Anordnung (*qaḍāʾ*) und der Bestimmung (*qadar*) Gottes, dann wäre er zufrieden/einverstanden mit demjenigen, der ihn [sc. den Unglauben] begeht (*la-riḍāhu mimman ʿamilahū*). Gott ordnet nicht eine Anordnung (*qaḍāʾ*) an und ist dann nicht mit seiner Anordnung zufrieden/einverstanden. Tyrannei (*ḡaur*) und Ungerechtigkeit (*zulm*) gehören nicht zur Anordnung (*qaḍāʾ*) Gottes. Vielmehr ist seine Anordnung (*qaḍāʾ*) sein Gebot (*amr*) dessen, was recht ist (*amruhū bi-l-maʿrūf*), [sein Gebot (*amr*)] des gerechten Handelns (*ʿadl*) und des Guttuns (*iḥsān*) und der Freigebigkeit gegenüber dem Verwandten; und er verbietet [andererseits] die Unzucht (*faḥṣāʾ*) und das Verwerfliche (*munkar*) und das ungerechte Handeln (*baḡy*).⁴⁰

Gott verbietet den Menschen nicht etwas öffentlich (*fī l-ʿalāniya*) [sc. im Koran] und bestimmt sie [sc. determiniert sie] ([*li-*] *yuqaddirahum*) dazu dann im Geheimen, so wie es die Ignoranten (*ḡāhilūn*) und die Unbedachten (*ḡāfilūn*) sagen. Wenn es so wäre, hätte er [im Koran] nicht gesagt: “Tut, was ihr wollt!” (Koran 41, 40), sondern er hätte gesagt: Tut, was ich für euch bestimmt habe [sc. wozu ich euch determiniert habe] (*mā qaddartu ʿalaikum*). Und er hätte [im Koran] nicht gesagt, “Wer will, der mag glauben, und wer will, der mag nicht glauben” (Koran 18, 29). Und er hat gesagt: “Das Gebot Gottes ist eine festgesetzte Bestimmung (*wa-kāna amru llāhi qadaran maqdūran*)” (Koran 33, 38). Sein Gebot (*amr*) ist seine Bestimmung (*qadar*) und seine Bestimmung ist sein Gebot. Er gebietet nicht die Unzucht und nicht das Verwerfliche.⁴¹

Diese Passage enthält zwei Komponenten, welche zu zentralen Bestandteilen der muʿtazilitischen Lehre werden. Erstens ist, im Unterschied zur murġiʿitisch-ḥanafitischen Lehre, nach Lehre der Muʿtazila der Unglaube (*kufr*) eine Handlung (*ʿamal*). Zweitens, und darum geht es dem Autor hier, gibt es keinen Widerspruch zwischen Wille (*mašīʾa/irāda*), Anordnung (*qaḍāʾ*), Bestimmung (*qadar*), Gebot (*amr*) und Zufriedenheit/Einverständnis/Wohlgefallen (*riḍāʾ*) Gottes. Entsprechend muʿtazilitischer Theologie kann es keinen Gegensatz zwischen dem, was Gott in der Offenbarung gebietet (*amara*), und dem, was Gott will (*arāda*), geben. Die schlechte Handlung des Menschen steht sowohl in Widerspruch zu Gebot (*amr*) und Verbot (*nahy*) Gottes als auch zu seinem Willen (*mašīʾa/irāda*) im Hinblick auf das,

⁴⁰ Ibid., 69, 7-12; vgl. engl. Übers. Schwarz, “The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī,” 18 u. 19-20.

⁴¹ Ed. Ritter, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit,” 69, 20-70, 4; vgl. engl. Übers. und Kommentar Schwarz, “The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī,” 20.

was er bewirkt (*ǧāʿala*) und erschafft (*ḥalaqa*). Die schlechte Handlung muß daher auf eine andere Wirkursache (*ʿilla*) als Gott zurückgeführt werden.⁴²

In der Theorie des Autors des Briefes sind Unglaube und schlechte Tat Perversion und Verkehrung der Anordnung (*qaḍāʾ*) und Bestimmung (*qadar*) Gottes. Die schlechte Tat ist “Ver-/Abänderung” (*taǧyīr*) und “Ersetzen” (*tabdīl*), nämlich des Tuns dessen, was geboten ist, durch das, was verboten ist, und des Unterlassens dessen, was verboten ist, durch das, was geboten ist. Diese Abänderung geht nicht von Gott, sondern vom Menschen aus:

Der Anfang der Gnadengabe (*badʿ an-niʿma*) geht von Gott aus (*min Allāh*) und die Ver-/Abänderung (*taǧyīr*) geht von den Menschen aus (*min al-ʿibād*), denn sie sind in Widerspruch zu dem, was Gott ihnen gebietet (*li-muḥālafatihim mā amarahum biḥī*). . . . Die Gnadengabe geht von Gott aus (*min Allāh*) und das Ersetzen (*tabdīl*) geht von den Menschen aus (*min al-ʿibād*) [als Auslegung von Koran 14, 28-29], denn sie unterlassen, was er ihnen geboten hat, und tun, was er ihnen verboten hat.⁴³

Die Perversion des göttlichen Gebots bezeichnet der Brief mit dem koranischen Terminus “Irregehen” (*ḍalāl*). Das “Ersetzen” (*tabdīl*) ist deshalb Irrtum (*ḍalāl*), d.h. für spätere Theologen Falschheit, da dabei die von Gott der Sache verliehenen Qualitäten “ersetzt,” d.h. vertauscht werden. Wer die schlechte Handlung wählt, wählt sie ja nicht als “schlechte,” sondern als vermeintlich “gute” Handlung, da niemand das Schlechte als Schlechtes wählt.⁴⁴ — “Irregehen” hat, wie der Autor des Briefes weiter ausführt, seinen Grund nicht in der “Bestimmung” (*qadar*) Gottes, sondern hat drei mögliche Gründe:

a) Entweder führt ein Mensch andere Menschen in die Irre. Beispiel ist der Pharao, Gegner des Mose, der “sein Volk in die Irre geführt (*aḍalla*) und nicht rechtgeleitet hat (*mā hadā*)” (Koran 20, 79):

“Pharao hat sein Volk in die Irre geführt (*aḍalla*) und nicht rechtgeleitet (*mā hadā*)” (Koran 20, 79). . . . “Uns obliegt die Rechtleitung (*hudā*) und uns gehört das Jenseits und das Diesseits” (Koran 92, 12-13). Die Rechtleitung geht von Gott aus (*min Allāh*) und das Irregehen (*ḍalāl*) geht von den Menschen aus (*min al-ʿibād*).⁴⁵

⁴² Vgl. dagegen zur murǧīʿitisch-ḥanafitischen und später sunnitischen Lehre vom Widerspruch zw. Gottes Wissen (*ilm*), Anordnung (*qaḍāʾ*), Bestimmung (*taqḍīr*) und Wille (*mašīʾa*) einerseits und Gottes Liebe (*maḥabba*), Wohlgefallen (*riḍāʾ*) und Gebot (*amr*) andererseits im Hinblick auf die Sünden der Menschen z.B. Ġuwainī, *Šāmil* (Anm. 15 oben) 29, 10-11.

⁴³ Ed. Ritter, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit,” 69, 2-6; vgl. engl. Übers. Schwarz, “The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī,” 17.

⁴⁴ Vgl. Gimaret, *Théories* (Anm. 24 oben), 184.

⁴⁵ Ed. Ritter, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit,” 71, 15-18; vgl. engl. Übers. Schwarz, “The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī,” 23.

b) Oder, zweite Möglichkeit: die triebhaften Neigungen (*ahwā'*) führen in die Irre:

Was die Tamūd angeht, so leiteten wir sie recht. Aber sie zogen die Blindheit der Rechtleitung (*hudā*) vor durch das, was sie sich aneigneten (*bimā kānū yaksibūna*)' (vgl. Koran 41, 17). Der Anfang (*bad'*) der Rechtleitung geht von Gott aus (*min Allāh*) und der Anfang (*bad'*) davon, daß sie Blindheit verdienten (*istiḥqāqihim*), war durch ihre irreführenden triebhaften Neigungen (*bi-ahwā'ihim al-muḍilla*).⁴⁶

c) Oder, dritte Möglichkeit: der Satan führt in die Irre:

Als Mose jemanden [zu Unrecht] getötet hatte [gemeint ist die unrechtmäßige Erschlagung des Ägypters], sagte er: [Koranzitat:] “Das ging vom Tun des Satan aus (*hādā min 'amali š-Saiṭān*). Er ist ein ausgemachter, irreführender (*muḍill*) Feind” (Koran 28, 15-16).⁴⁷

Gebot (*amr*) und Verbot (*nahy*) sind geoffenbarte Gnadengabe (*ni'ma*) Gottes. Unglaube und schlechte Tat verstanden als Irregehen/Irrtum (*ḡalāl*), als Abänderung (*taḡyīr*) der Gnadengabe (*ni'ma*) Gottes, als Ersetzen (*tabdīl*) des Gebotenen durch das Verbotene und des Verbotenen durch das Gebotene ist Perversion der Gnadengabe Gottes, expliziert als Rechtleitung (*hudā*) durch die Anordnung (*qaḏā'*) und Bestimmung (*qadar*) von Gebot und Verbot.

Voraussetzung der Unterscheidung von guter und schlechter Handlung und damit der geoffenbarten Qualitäten der Handlungen ist die Unterscheidungsfähigkeit, welche in den Menschen gelegte “Natur” (*ṭab'*) ist:

Er [Gott] hat durch Eingebung (*ilhām*) in die Natur der Nachkommen Adams (*ṭab' ibn Ādam*) gelegt (*ḡā'ala*), daß sie das Übeltun (*fuḡūr*) von der Gottesfurcht (*taqwā*) unterscheiden [als Auslegung von Koran 91, 8].⁴⁸

Das frühe Dokument enthält somit bereits die folgenden Elemente, welche von den mu'tazilitischen Theologen weiterentwickelt und zu zentralen Komponenten ihrer Handlungstheorien werden:

- das Aktivvermögen (*qudra/istiṭā'a*) zu (*'alā*) Veränderung (*taḡyīr*),⁴⁹ welches Gott in die Menschen gelegt/ihnen anerschaffen hat (*ḡā'ala fiḥim*);⁵⁰
- das Vorausgehen einer Wahl (*taqdīm iḥtiyār*),⁵¹ durch/vermittels (*bi-*) welcher die Menschen die Handlung wählen;⁵²

⁴⁶ Ed. Ritter, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit,” 72, 3-4.

⁴⁷ Ibid., 72, 8-10.

⁴⁸ Ibid., 71, 3-4.

⁴⁹ Ibid., 77, 10-11.

⁵⁰ Ibid., 70, 10.

⁵¹ Ibid., 77, 10.

⁵² Ibid., 77, 7.

— die Veranlassung — nicht das Bewirken — der guten Handlung und die Veranlassung der Unterlassung der schlechten Handlung durch Gott, nämlich durch seine Gnadengabe (*ni'ma*), i.e. seine Rechtleitung (*hudā*) in Gebot (*amr*) und Verbot (*nahy*);

— die Veranlassung der schlechten Handlung und die Veranlassung der Unterlassung der guten Handlung des Menschen durch anderes als Gott, nämlich durch andere Menschen, durch triebhafte Neigungen (*ahwā'*) oder durch den Satan.

2. DIE MU'TAZILITISCHE HANDLUNGSTHEORIE

Die Mu'tazila vertritt, wie bereits das sog. Schreiben al-Ḥasan al-Baṣrī, die Lehre der von Gott dem Menschen anerschaffenen "Vermögen" (sing. *qūwa/qudra/istiṭā'a*) zu (*'alā*) Handlungen/Wirkungen (*af'al*, sing. *fi'l*). Dem jeweiligen "Vermögen" entgegengesetzt ist das "Unvermögen" (*'ağz*).⁵³ Das Vermögen ist zweiseitig, nämlich jeweils Vermögen zu "zwei konträren [Handlungen]" (*'alā ḍiddain*), "zur Verwirklichung/Handlung (*fi'l*) und ihrem Kontrarium (*ḍidd*)";⁵⁴ und es ist Vermögen zu Kontradiktorischem, nämlich "zu Etwas (sic) und zur Unterlassung desselben (*li-š-šai' wa-tarkihī*)."⁵⁵ Die Handlung geschieht "vermittels/durch" das Vermögen (*bi-l-istiṭā'a/qudra*),⁵⁶ führt aber die Handlung nicht notwendig herbei (*al-istiṭā'a . . . ġair mūğiba li-l-fi'l*).⁵⁷ Das Vermögen ist "vor" (*qabla*) der Handlung, geht ihr also zeitlich voraus.⁵⁸ Die Handlung wird verstanden als Prozeß von einem ersten "Zustand" (*ḥāl*) oder einer ersten "Zeit" (*waqt*), zu welcher das Vermögen existiert (*mauğūd*), zu einem zweiten Zustand bzw. zu einer zweiten Zeit des Eintretens der Handlung (*ḥudūl/wuqū' al-fi'l*).⁵⁹ Abū l-Hudail (gest. 227/842),

⁵³ Aš'arī, *Maqālāt* (Anm. 24 oben), 242, 1-17.

⁵⁴ *Ibid.*, 230, 12-13; 231, 7-13.

⁵⁵ *Ibid.*, 231, 1. Vgl. Yahyā b. 'Adī, *Fī ṭibāt ṭabī'at al-mumkin*, Ed. Carl Ehrig-Eggert, "Yahyā ibn 'Adī: Über die Natur des Möglichen," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 5 (1989): 68, 14-15 (*'alā fi'l šai' wāḥid bi-'ainihī wa-tark fi'lihī*). Siehe vollständige Übers. Carl Ehrig-Eggert, *Die Abhandlung über den Nachweis der Natur des Möglichen von Yahyā ibn 'Adī (gest. 974 A.D.)* (Frankfurt a.M., 1990), 6.

⁵⁶ Aš'arī, *Maqālāt* 235, 8-11. Aš'arī berichtet hier von den meisten Mu'taziliten, ausgenommen 'Abbād b. Sulaimān (Mitte 3./9. Jh.), daß sie vertraten, die Handlung geschieht vermittels/durch das Handlungsvermögen (*al-fi'l wāqi' bi-l-istiṭā'a/qudra*). Zu 'Abbād siehe van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (Anm. 4 oben), 4:15-44; bes. 34-38.

⁵⁷ Aš'arī, *Maqālāt*, 230, 13.

⁵⁸ *Ibid.* 230, 12; vgl. 230, 7-8 (*fa-yakūnu l-fi'lu wāqi'an bi-l-qudrati l-mutaqaddimati*); vgl. auch 229, 8; 232, 1; und passim. Vgl. Brunschvig, "Devoir et pouvoir," *Studia Islamica* 20 (1964): 10-11; Daiber, *Mu'ammār* (Anm. 5 oben), 95-96.

⁵⁹ Zum Verhältnis von erstem zu zweitem Zustand siehe Aš'arī, *Maqālāt*, 230, 5-235, 7; 243, 1-12.

einer der bedeutendsten Systematiker der Mu‘tazila,⁶⁰ bestimmte die Beziehung von Handlungsvermögen (*qudra*) und Akt/Wirkung (*fi‘l*) als Fortgang vom Imperfekten zum Perfekten:

Der Mensch ist im ersten [Zustand/Zeitpunkt] vermögend zu handeln, und er handelt im ersten [Zustand/Zeitpunkt] (*qādir an yaf‘ala wa-huwa yaf‘alu fī l-auwal*). Die Wirkung tritt im zweiten [Zustand/Zeitpunkt] ein (*wa-l-fi‘l wāqi‘ fī t-tānī*), denn die erste Zeit (*waqt*) ist die Zeit, zu welcher er handelt [sc. zu welcher die Handlung nicht abgeschlossen ist] (*waqt yaf‘alu*), und die zweite Zeit ist die Zeit, zu welcher er gehandelt hat [sc. zu welcher die Handlung abgeschlossen ist] (*waqt fa‘ala*).⁶¹

Hier tritt die Problematik, mit welcher die mu‘tazilitischen Denker ringen, deutlich hervor. Das zweiseitige Vermögen ist nur solange zweiseitig, als es noch nicht zur auslösenden Ursache der Handlung geworden ist. Das Handlungsvermögen, welches die Handlung kausal bewirkt, ist nicht zweiseitig, denn es bringt die bestimmte Wirkung und nicht ihr Kontrarium hervor. Das Handlungsvermögen kann daher nicht Wirk-, sondern nur Instrumentalursache der Handlung sein.⁶²

Die Handlung selbst zerfällt in aktives Wirken und aktuelle Wirkung. Man kam darum nicht umhin, die Handlung mehr oder minder in zwei Phasen einzuteilen. Dabei konnte entweder die Prozeßhaftigkeit und damit das Eintreten der Wirkung aus der Ursache betont werden. Früher Exponent dieser “Lösung” des Problems ist Bišr b. al-Mu‘tamir (gest. 210/825).⁶³ Nach Bišr ereignet sich Bewegung (*ḥaraka/κίνησις*) nicht an einem ersten oder zweiten Ort, sondern durch sie wird ein Körper von einem ersten zu einem zweiten bewegt.⁶⁴ Das sich Wegbewegen des Steines beim (*‘inda*) Wurf [des Menschen] ist Wirkung (*fi‘l*) des Menschen, welche sich aufgrund (*‘an*) der

⁶⁰ Zu ihm siehe van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:209-91. Zu Abū l-Hudāils Handlungstheorie siehe Richard Frank, *The Metaphysics of Created Being according to Abū l-Hudhayl al-‘Allāf* (Istanbul, 1966), 16-34; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:247-50; Dominik Perler und Ulrich Rudolph, *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken* (Göttingen, 2000), 28-37.

⁶¹ Aš‘arī, *Maqālāt*, 233, 9-11; vgl. Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 5:431 (Nr. 130); Kommentar *ibid.*, 3:233-34 u. 247; 4:483-84. Zur Sache siehe Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being*, 19 mit Anm. 24.

⁶² Zum Handlungsvermögen (*qudra*) als Instrument (*āla*) siehe Aš‘arī, *Maqālāt*, 337, 10; 539, 4; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6:298 (Nr. 21), 305 (Nr. 10), 450 (Nr. 23; dieser Text war mir nicht zugänglich). Vgl. unten Abschnitt 7. Vgl. zur Problematik der Unterscheidung von *causa efficiens* und *causa instrumentalis* sowie zur Terminologie Ehrig-Eggert, “Yahyā ibn ‘Adī: Über die Natur des Möglichen,” 68, 9-69, 9 u. 70, 8-71, 12; Übers. Carl Ehrig-Eggert, *Die Abhandlung über den Nachweis der Natur des Möglichen*, 6-7 u. 8-9, mit Kommentar 62-69.

⁶³ Zu ihm siehe van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:107-30.

⁶⁴ Aš‘arī, *Maqālāt*, 355, 10-11. Vgl. Variante Abū l-Qāsim al-Ka‘bī al-Balḥī, *Bāb Dīkr al-Mu‘tazila min Maqālāt al-islāmīyīn*, in: ‘Abd al-Ġabbār, *Faql al-‘itizāl*, ed. Fu‘ād Saiyid

Ursache (*sabab*) ereignet, die vom Menschen ausgehend (*min*) geschieht.⁶⁵ Die Wirkung ist hier als aktives Erzeugen (*taulīd*) gedacht.⁶⁶ Oder es könnte die Zweiteilung des Wirkens in aktive Handlung und passives Erzeugtwerden (*tawallud*) betont werden. Exponent dieser "Lösung" ist Ḍirār b. 'Amr (ca. 110/728-180/796).⁶⁷

Auslösender Faktor für die Wahl (*iḥtiyār*) einer der beiden konträren oder kontradiktorischen Handlungen ist ein Wille/Wollen (*irāda*),⁶⁸ das seinerseits ein Vermögen ist (*qudrat al-irāda*).⁶⁹ Der Wille ist frei im Hinblick auf die Doppelmöglichkeit, er ist jedoch intentional gebunden an die jeweilige Handlung oder das Objekt der Handlung, nämlich zielgerichtet auf das Gewollte (*murād*). Wille und Vermögen sind also abhängig von dem Ziel, auf welches sie sich richten.⁷⁰ Wille/Wollen (*irāda*) und Absicht/Intention (*qaṣd*) richten den Entschluß (*'azm*) auf die bestimmte Handlung.⁷¹ Wie das Handlungsvermögen geht auch der Wille/das Wollen der Aktualisierung des Gewollten, auf welches es sich teleologisch richtet, voraus.⁷² Manche Mu'taziliten unterschieden dementsprechend drei Stadien des Handlungsprozesses, ein erstes, in welchem das Handlungsvermögen vorliegt, ein zweites, in welchem ein Wollen (*irāda*) vorliegt, und ein drittes, in welchem die Bewegung (*ḥaraka*) eintritt.⁷³ Die Freiheit der Wahl zwischen "zwei Konträren" ist demnach keine absolute, kreative Freiheit, sondern vom Ziel/Zweck (*ḡaraḍ*/vgl. τέλος⁷⁴) her bestimmte Wahl des Möglichen. Das Mögliche, auf welches sich das Vermögen intentional richtet, ist ein Vermochtes (*maqḍūr*), welches (noch) nicht realisiert ist.

Veranlaßt wird die Ausrichtung des Wollens auf eine der beiden möglichen konträren oder kontradiktorischen Handlungen durch einen "Einfall" (*ḥāḡir*) von außen, entweder von Gott oder vom Satan.⁷⁵ Wie Abū l-Huḍail betont, kann aber auch ein (axiomatisches?) "Argument" (*ḥuḡḡa*) denjeni-

(Tunis, 1974), 73, 1-2; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:312 (Nr. 25), mit weiterem Beleg.

⁶⁵ Aš'arī, *Maqālāt*, 401, 9-11; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:303-4 (Nr. 17a).

⁶⁶ Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:115-21.

⁶⁷ Zu ihm unten Abschnitt 4.

⁶⁸ Aš'arī, *Maqālāt*, 407, 9 u. 13; 41, 5 und passim. Vgl. Aristoteles, *De anima*, 10, 23 (βούλησις).

⁶⁹ Aš'arī, *Maqālāt*, 237, 14; 238, 1 u. 15; 239, 2.

⁷⁰ Ibid., 415, 6-9. Vgl. Frank, *The Metaphysics of Created Being* (Anm. 60 oben), 29-30; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:248.

⁷¹ Z.B. Aš'arī, *Maqālāt* 270, 6-7 (*'azm*); 409, 3-5 (*'azm*, *qaṣd*, *irāda*); 418, 5-6 (*irāda*, *qaṣd*).

⁷² Das vertreten nach Aš'arī die Mu'taziliten, ausgenommen al-ḡubbā'ī. Ibid., 418, 5-17.

⁷³ Ibid., 238, 14-15.

⁷⁴ Vgl. Aristoteles, *Met.* Θ 8, 1050a 8.

⁷⁵ Aš'arī, *Maqālāt*, 239, 3-7; 427, 15-429, 2; Frank, *The Metaphysics of Created Being*, 31-32; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4:500-502.

gen, der darüber nachdenkt (*mutafakkir*), zu einer notwendigen Folgerung zwingen, ohne daß ein Einfall von außen vorliegt.⁷⁶ Willens- und Handlungsfreiheit sind also nicht nur durch die bloße Alternativmöglichkeit des teleologisch jeweils auf eine bestimmte mögliche Handlung oder deren ebenfalls mögliches Kontrarium bzw. deren mögliche Kontradiktion ausgerichteten Vermögens beschränkt, sondern sie stehen unter dem Zwang, aufgrund der vorgefundenen Situation und des “Einfalls” von außen, oder auch bereits allein schon aufgrund des Vermögens zum Nachdenken, sich jeweils für eine von zwei konträren oder kontradiktorischen Möglichkeiten zu entscheiden.⁷⁷ Die gleichzeitige Realisierung beider Alternativmöglichkeiten ist ausgeschlossen.⁷⁸ Da nach mu‘tazilitischer Überzeugung die “falsche” Entscheidung, d.h. die verbotene schlechte Handlung bzw. die Unterlassung der gebotenen guten Handlung, aufgrund der göttlichen Gerechtigkeit mit Sicherheit bestraft wird oder zumindest mit anderen guten Handlungen aufgewogen, d.h. verrechnet wird, geht mit der Willens- und Handlungsfreiheit die unausweichliche Verantwortung eigenen Tuns und Unterlassens einher. Freiheit ist Zwang zu Verantwortung.

Die Zweiseitigkeit des Vermögens und das zeitliche Vorausgehen des Handlungsvermögens (*qudra/istiṭā‘a*) gegenüber dem Akt (*fi‘l*) sind in der mu‘tazilitischen Handlungstheorie Voraussetzung für die Freiheit des Vermögens. Ausschlaggebende Determinante für die Wahl (*iḥtiyār*) einer der beiden konträren oder kontradiktorischen Möglichkeiten ist nach mu‘tazilitischer Lehre ein Wollen (*irāda*) und eine Absicht/Intention (*qaṣd*), welche den Entschluß (*‘azm*) herbeiführt.

Bereits Robert Brunschvig wies auf die Affinität der mu‘tazilitischen Lehre von einem der Handlung zeitlich vorausgehenden “Vermögen zu zwei Konträren” zu Aristoteles, *De interpretatione* 12 und 13⁷⁹ und insbesondere *Metaphysik* Θ hin. Brunschvig erkannte auch eine Parallelität der von Ari-

⁷⁶ Aš‘arī, *Maqālāt* 429, 2-4; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:433-34 (Nr. 137c); dazu Frank, *The Metaphysics of Created Being*, 31-32; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4:501. Vgl. den Bericht Šahrastānīs, wonach Abū l-Huḍail vertrat, daß der reflektierende Mensch Gott aufgrund von [Verstandes-] Beweis (*dalīl [al-aql?]*), i.e. unmittelbares Erfassen (*idrāk*) aus sinnlicher Wahrnehmung (*ḥiss*) in Verbindung mit einem intelligiblen Denkinhalt (*badṭha*), ohne einen Einfall (*ḥāṭir*) von außen erkennen muß — i.e. der Kontingenzbeweis aus der Veränderlichkeit des Erscheinenden —, bevor er von der Offenbarung hört. Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm aš-Šahrastānī, *Al-Mīlāl wa-n-niḥāl*, ed. W. Cureton (London, 1864), 36; Šahrastani, *Livre des religions et des sectes*, trad. Daniel Gimaret u. Guy Monnot, Bd. 1 (Paris, 1986), 195. Zu Abū l-Huḍails Kontingenzbeweis siehe demnächst Cornelia Schöck, *Koranexegese, Grammatik und Logik*, Kap. 9.1.

⁷⁷ Vgl. Frank, *The Metaphysics of Created Being*, 33.

⁷⁸ Aš‘arī, *Maqālāt* 236, 11-14. Zu Abū l-Huḍail siehe *ibid.* 237, 1-4; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:379 (Nr. 24). Vgl. Aristoteles, *Met.* Θ 5, 1048a 21-24.

⁷⁹ Siehe bes. *De int.* 13, 22b 39-23a 1.

stoteles, *Met.* Θ 3, 1046b 29-30 referierten megarischen Lehre, jemand sei nur dann vermögend zu etwas, wenn er dieses Vermögen ausübt und somit verwirklicht, zur aś'aristischen Lehre, das Vermögen sei gleichzeitig mit der Handlung.⁸⁰ Der Hinweis auf eine solche Parallelität ist umso mehr gerechtfertigt, als Ibn Sīnā [=Avicenna] (gest. 428/1037), offensichtlich unter Bezugnahme auf *Met.* Θ 3 (1046b 29-30), die Lehre der Megariker entsprechend der aś'aristischen Handlungstheorie interpretiert:

Einige der Alten, unter ihnen der Megariker (Ġārīqū), sagten: "Das Vermögen ist gleichzeitig mit der Verwirklichung/Handlung und geht ihm nicht voraus (*inna l-qūwa takūnu ma'a l-fi'l wa-lā tataqaddamuhū*). Das sagen auch Leute, die lange nach ihm kamen.⁸¹ — Wenn jemand das sagt, dann ist das so, wie wenn er sagt: Der Sitzende hat nicht das Vermögen zu stehen. D.h. solange er nicht aufgestanden ist, gibt es in seiner Naturveranlagung nicht die Möglichkeit (*lā yumkinu fī ġiblatihī*), daß er aufsteht. — Wie steht er [dann] auf? Und das Holz hat in seiner Naturveranlagung nicht [die Möglichkeit], daß aus ihm eine Tür geschnitzt werde. — Wie wird es [dann] geschnitzt?"⁸²

Ibn Rušd [=Averroes] (gest. 595/1198) parallelisiert in seinem Kommentar zu *Met.* Θ 3 (1046b 29-30) die aś'aristische Handlungstheorie explizit mit der megarischen Möglichkeitslehre:

Er [sc. Aristoteles] sagt: "Es gibt Leute, wie die Megariker, die sagen, das Vermögen sei nur bei der Handlung/Verwirklichung [vorhanden] (*al-qūwa 'inda l-fi'l faqat*)" (*Met.* Θ 3, 1046b 29-30). Er [sc. Aristoteles] meint [damit]: Es gibt Leute, die negieren die Existenz (*wuġūd*) eines der Sache, zu welcher es vermögend ist, zeitlich vorausgehenden Vermögens (*al-qūwa al-muqaddama bi-z-zamān*). Und sie sagen, das Vermögen und die Sache, zu welcher es tatsächlich vermögend ist, sind zusammen (*ma'an*) vorhanden. — Daraus folgt notwendig, daß es überhaupt kein Vermögen gibt, denn das Vermögen/die Potenz (*qūwa*) ist der Verwirklichung/dem Akt (*fi'l*) entgegengesetzt, und es ist nicht möglich, daß sie zusammen vorhanden sind.⁸³ — Innerhalb unse-

⁸⁰ Robert Brunschvig, "Devoir et pouvoir," *Studia Islamica* 20 (1964): 10-13. Zur megarischen Lehre s. grundlegend Nicolai Hartmann, "Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff," *Kleinere Schriften* 2: (Berlin, 1957): 85-100, 1. Aufl. in: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* 10 (1937). Ders., *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 3. Aufl. (Berlin, 1966), 168-76. Zu aś'aristischen Lehre siehe unten Abschnitt 6.

⁸¹ *Ba'dahū* (sic). Vielleicht ein Kopist hat nicht mehr verstanden, wer gemeint ist, und hat eine arab. Wiedergabe von Μεγαρικοί zu Ġārīqū verschrieben und als Eigennamen eines Individuums verstanden. Vielleicht wurde "der Megariker" als Diodoros Kronos identifiziert.

⁸² Ibn Sīnā, *Aš-Šifā'*. *Al-Ilāhīyāt* (Anm. 31 oben), 1:176, 14-177, 3. Vgl. Avicenne, *La Métaphysique du Šifā'*, *Livres I à V*, trad. Georges C. Anawati (Paris, 1978), 219-20.

⁸³ Das entspricht der Argumentation von *Met.* Θ 3. Vgl. Michael Thomas Liske, "Inwiefern sind Vermögen intrinsische dispositionelle Eigenschaften? (Θ 1-5)," *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher* (Z,H,Θ), ed. Ch. Rapp (Berlin, 1996), 279.

rer Religionsgemeinschaft haben sich heute die Aš‘ariten dieser Lehrmeinung (*qaul*) verschrieben.⁸⁴

Frank widersprach Brunschvig mit dem Argument, der arabische Terminus *qudra* stehe in muslimischem Kontext ausschließlich für Aktivvermögen und nicht wie die aristotelische δύναμις für ein Vermögen anders zu werden (“potentiality to become other”).⁸⁵ Franks Einwand ist jedoch insofern einzuschränken, als bereits der al-Ḥasan al-Baṣrī zugeschriebene Brief an ‘Abd al-Malik eben diese beiden Bedeutungen von Vermögen kennt und unterscheidet. Der Autor des Briefes verbindet die Freiheit der dem Handeln vorausgehenden Wahl (*taqdīm iḥtiyār*) ausdrücklich nur mit dem zweiseitigen Aktivvermögen (*qudra*) zur (*‘alā*) Handlung. Im Unterschied dazu gibt es kein Vermögen (*qudra*) etwas zu sein oder zu werden (*an yakūna*), welches aus eigener Kraft eine Veränderung (*taḡyīr*) herbeiführen könnte.⁸⁶ Insofern meint die qadaritisch-mu‘tazilitische *qudra* im Sinne des Vermögens zur Wahl zwischen “zwei Konträren” in der Tat ausschließlich rationales Aktivvermögen.

Met. Θ entfaltet eine Theorie des Vermögens (δύναμις) zu einer Verwirklichung (ἐνέργεια/arab. *fi‘l*) in drei Bedeutungen: physisches Vermögen zu einem Veränderungsprozess (κίνησις/arab. *ḥaraka*), Vermögen, etwas zu sein, und Vermögen zu nicht prozessualen Tätigkeiten wie Sehen und Nachdenken. Dem aktiven Vermögen zu Veränderung als Verwirklichung eines prozessualen Vermögens kommt unter diesen drei Grundbedeutungen Priorität zu.⁸⁷ Auch nach Ibn Sīnā bezeichnet “Vermögen/Potenz” (*qūwa*) erstlich das Aktivvermögen (*qudra*) des Lebewesens, durch (*bi-*) welches die Handlungen (*af‘āl*) im Sinne von Bewegungen/Veränderungen (*ḥarakāt*) von (*‘an*) ihm [ausgehend] hervorgehen.⁸⁸ Kontrarium des Aktivvermögens ist auch nach Ibn Sīnā “Unvermögen” (*‘ağz*).⁸⁹ Dieser Bedeutung von δύναμις kommt die *qudra/qūwa/istiṭā‘a* im mu‘tazilitischen Sinn unübersehbar nahe.⁹⁰

Das rationale Aktivvermögen ist entsprechend *Met. Θ* 2 und 5 wie die mu‘tazilitische *qudra/qūwa/istiṭā‘a* Vermögen zu Gegenteiligem (τῶν ἐναν-

⁸⁴ Averroes, *Tafsir ma ba‘d at-Tabi‘at*, ed. M. Bouyges (Beirut, 1952), 1126, 8-13.

⁸⁵ Richard Frank, “The Structure of Created Causality according to Al-Aš‘ari,” *Studia Islamica* 25 (1966): 18-19 u. 30, Anm. 2; vgl. Frank, “The Metaphysics of Created Being” (Anm. 60 oben), 22, Anm. 36.

⁸⁶ Siehe oben Abschnitt 1.

⁸⁷ Liske, “Inwieweit sind Vermögen intrinsische dispositionelle Eigenschaften? (Θ 1-5),” 264-65.

⁸⁸ Ibn Sīnā, *Aš-Šifā‘. Al-Ilāhīyāt*, 1:170, 4-5; vgl. Übers. Max Horten, *Die Metaphysik Avicennas* (Unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M., 1960), 250.

⁸⁹ *Aš-Šifā‘. Al-Ilāhīyāt*, 1:170, 8.

⁹⁰ Wie die mu‘tazilitischen Denker immer wieder betonen, kann die *qudra* nur in Verbindung mit “Leben” existieren; nichts Unbelebtes hat eine *qudra*.

τίων/*alā q-diddain*).⁹¹ Auch nach Ibn Sīnā ist die mit Vernunft (*nutq/λόγος*) und Vorstellung (*taḥaiyul/φαντασία/φάντασμα*) verbundene *qūwa* Vermögen “zu Etwas und dessen Gegenteil” (*‘alā š-šai’ wa-‘alā qiddihī*).⁹² Das Vermögen kann nach Aristoteles daher nicht Wirkursache sein, welches die Handlung notwendigerweise hervorbringt. Es muß etwas anderes als Entscheidendes hinzukommen, welches das auf Konträres ausgerichtete Vermögen auf eine der beiden Alternativen festlegt.⁹³ Dieses ist entsprechend *Met.* Θ 5, 1048a 11 Streben (*ὄρεξις*) und Wollen/Wahl/Entschluß (*προαίρεσις*), nach Ibn Sīnā ein Wollen (*irāda*) bzw. ein Willensentscheid (*irāda jāzima*)⁹⁴ und eine Wahl (*iḥtiyār*),⁹⁵ nach Ibn Rušd Auslegung von *Met.* Θ 5, 1048a 11 Begierde (*šahwa*) und/oder Wahl (*iḥtiyār*),⁹⁶ entsprechend den mu‘tazilitischen Handlungstheorien⁹⁷ Wahl (*iḥtiyār*), Streben (*qaṣd*) und Entschluß (*‘azm*). Besonders differenziert im Hinblick auf die auslösenden Momente der Determination des Handlungsvermögens ist ‘Abbād b. Sulaimān (um die Mitte des 3./9. Jh.). Er spricht deutlich aus, daß das — doppelseitige, nicht determinierte — Aktivvermögen (*istiṭā‘a*) nicht schon allein Ursache der Wirkung ist und eine [Wirk-] Ursache (*‘illa*) gleichzeitig mit dem Verursachenden (*ma‘lūl*) sein muß.⁹⁸

Der mu‘tazilitischen Handlungstheorie strukturell und terminologisch auffällig nahe kommt auch die Schrift des Alexander von Aphrodisias über das Handlungsvermögen (arab. *Fī l-istiṭā‘a*). Das rationale Aktivvermögen des Menschen ist nach Alexander Macht (arab. *sullān*) und Vermögen (arab. *istiṭā‘a*) ein und dasselbe zu tun oder nicht zu tun. Determinante im Hinblick auf die Doppelseitigkeit des Vermögens ist auch hier Wahl (arab. *iḥtiyār*) und Entschluß (arab. *‘azm/‘azīma*) des Menschen.⁹⁹

⁹¹ Aristoteles, *Met.* Θ 2, 1046b 5; 5, 1048a 9 und passim. Vgl. auch *De int.* 9, 19a 34, arab. Übers. Ishāq b. Hunain: “Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Ishāq ibn Ḥunain,” ed. I. Pollak, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 13, 1 (Leipzig, 1913): 17 (*καὶ τὰ ἐναντία ἐνδέχεται* ≈ *wa-taḥtamilu q-diddain*). Vgl. Ibn Rušd, *Tafsir ma ba’d at-Tabi’at* (zu *Met.* Θ 9, 1051a 6-7): *‘alā q-diddain*; vgl. 1212, 8 und passim.

⁹² Ibn Sīnā, *Aš-Šifā’. Al-Ilāhīyāt*, 1:174, 1.

⁹³ *Met.* Θ 5, 1048a.

⁹⁴ *Aš-Šifā’. Al-Ilāhīyāt*, 1:174, 5; vgl. Horten, *Die Metaphysik Avicennas*, 255.

⁹⁵ Ibn Sīnā, *Aš-Šifā’. Al-Ilāhīyāt*, 1:179, 5-6.; vgl. 174, 16-17; 179, 5; vgl. Horten, *Die Metaphysik Avicennas*, 264; 256.

⁹⁶ Averroes, *Tafsir ma ba’d at-Tabi’at*, 1153, 14-16. Vgl. auch *Top.* IV, 5 126a 36; arab. Abū ‘Uṭmān b. Ya‘qūb ad-Dimašqī, Ed. ‘Abd ar-Raḥmān Badawī (Anm. 33 oben), 2:575 (*κατὰ προαίρεσιν* ≈ *bi-ḥasabi l-iḥtiyār*).

⁹⁷ Siehe oben Anm. 71.

⁹⁸ Aš‘arī, *Maqālāt* (Anm. 24 oben), 390, 17-18; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (Anm. 4 oben), 6:263 (Nr. 87).

⁹⁹ Ed. Ruland, *Die arabischen Fassungen* (Anm. 27 oben), 193, 13-195, 22; 203, 1 und passim. Zu Entschluß (*‘azm/‘azīma*) aufgrund von Überlegung (*rawīya*) aufgrund einer vorangehenden, den Menschen treffenden Vorstellung/ Phantasie (*taḥaiyul*) *ibid.* u. 197, 50-199, 56.

Ibn Sīnā erläutert, nur dasjenige ist Ursache (*‘illa*) von etwas, welches dieses notwendigerweise hervorbringt. Etwas, was ein anderes notwendigerweise hervorbringt, muß gleichzeitig mit dem sein, was es notwendigerweise hervorbringt. Ist die Ursache nicht gleichzeitig mit ihrer Wirkung, so gibt es eine Zeit, zu welcher sie die Wirkung nicht hervorbringt, sie also nicht Ursache ist. Die Ursache muß also gleichzeitig mit ihrer Wirkung sein.¹⁰⁰

Hieraus folgt nun, daß etwas, was nur möglicherweise etwas anderes hervorbringt, nicht alleinige Ursache dessen sein kann, was aus ihm hervorgeht:

Das Werden (*kaun*) einer Sache (*šai’*) ausgehend von (*‘an*) dem, welches es möglicherweise werden läßt, erfolgt nicht, weil es sein Wesen/seine Essenz (*dāt*) ist, sie [sc. die Sache] möglicherweise werden zu lassen. Daß es an sich möglich ist, reicht nicht aus, daß die Sache von ihm ausgehend (*‘anhu*) wird. Wenn es an sich möglich ist, daß es sie [sc. die Sache] werden läßt, und wenn es nicht ausreicht [, die Sache werden zu lassen], dann kann die Sache [, die möglicherweise wird,] mal zusammen mit ihm (*ma’ahū*) existierend sein (*mauğūd*) und mal nicht. Sein Verhältnis zu dem, was wird, und zu dem, was nicht wird, ist in beiden Zuständen/Status (*fī l-ḥālatain*) [des Werdens und Nichtwerdens] ein [und dasselbe] Verhältnis. . . . Und es ist nicht naheliegender, daß es Ursache (*‘illa*) ist, als daß es nicht Ursache ist. Hingegen hält es der gesunde Verstand für notwendig, daß dabei ein Status (*ḥāl*) eintritt, durch welchen sich sein [sc. des Werdenden] Existieren (*wuğūd*) von ihm ausgehend (*‘anhu*) [sc. ausgehend von dem, welches es möglicherweise werden läßt und insofern möglicherweise Ursache ist,] von seinem [sc. des nicht Werdenden] nicht Existieren (*lā wuğūd*) unterscheidet. . . . Wenn/sobald (*iḏā*) dieser Status für die Ursache (*li-l-‘illa*) eintritt und tatsächlich existiert, dann ist die Gesamtheit des Wesens/der Essenz [sc. dessen, welches die Sache möglicherweise werden läßt] und dessen, was mit ihm verknüpft ist, die Ursache (*‘illa*). Vorher war das Wesen/die Essenz (*dāt*) das Substrat (*maudū’*/griech. ὑποκείμενον) des Ursacheseins (*‘illīya*) und die Sache, welche möglicherweise zur Ursache wird. Aber¹⁰¹ jene Existenz (*wuğūd*) [die zur Essenz hinzukommt] ist nicht die Existenz der Ursache, sondern es ist eine Existenz, [von der gilt,] wird ihr eine andere Existenz hinzugefügt, so wird das aus beiden Vereinigte zur Ursache, und zu diesem Zeitpunkt (*ḥīna’iḏ*) geht aus ihm notwendig das Verursachte hervor, sei es, daß jene Sache [, welche hinzugefügt wird,] ein Wille (*irāda*) sei oder eine Begierde (*šahwa*) oder eine Wut (*ğaqab*) oder eine eintretende natürliche Veranlagung (*ṭab’ ḥādīṭ*) oder anderes.¹⁰²

Ibn Sīnā führt weiter aus: Das doppelseitige [Aktiv-] Vermögen (*qūwa*) ist nur dann vollständig (*tāmma*), d.h. Prinzip (*mabda’*) der Veränderung, wenn sich mit ihm ein Wille (*irāda*) verknüpft. Erst durch diese Verknüpfung wird

¹⁰⁰ Ibn Sīnā, *Aš-Šifā’*. *Al-Ilāhīyāt*, 1:164, 18-165, 11; vgl. Horten, *Die Metaphysik Avicennas*, 242-43; Avicenne, *La Métaphysique du Shifā’, Livres I à V* (Anm. 82 oben), 210-11.

¹⁰¹ Wörtl.: und.

¹⁰² Ibn Sīnā, *Aš-Šifā’*. *Al-Ilāhīyāt*, 1:165, 17-166, 15; vgl. Horten, *Die Metaphysik Avicennas*, 243-45; Avicenne, *La Métaphysique du Shifā’, Livres I à V*, 211.

es zum Prinzip und zur Ursache (*'illa*), welches die Handlung/Wirkung (*fi'l*) notwendig hervorbringt. Der Wille geht hervor aus einer Überzeugung/Meinung (*i'tiqād*), welche einer Begierde oder Wut weckenden Vorstellung/Phantasie (*taḥaiyul šahwānī au ḡadabī*) folgt, oder der Wille geht hervor aus einem Vernunftentscheid (*ra'y 'aqlī*), der einem vernünftigen Nachdenken (*fikra 'aqlīya*) oder der Vorstellung einer intelligiblen Wesensform (*šūra 'aqlīya*) folgt.¹⁰³

Wie in der mu'tazilitischen Handlungstheorie ist hier das Vermögen erst dann Ursache der bestimmten Handlung, wenn sich mit ihm ein determinierender Wille verbindet.¹⁰⁴ Die dem Handeln vorausgehende Doppelmöglichkeit, daß etwas wird oder nicht wird, eröffnet einen kontingenten innerweltlichen Bereich, dessen Wirklichkeit durch Wille (*irāda*), Wahl (*iḥtiyār*), Begierde, Wut, etc. des Menschen bestimmt ist. Das menschliche Vermögen muß der Handlung vorausgehen, soll es nicht für eine bestimmte Handlung determiniert sein und somit diese notwendig hervorbringen.

Die jüngere Mu'tazila, namentlich 'Abd al-Ġabbār (gest. 415/1025) und sein Schüler Abū Rašīd an-Nīsāburī, vertrat, daß das nicht realisierte Mögliche ein Etwas (*šai'*) sei, welches zwar ein Wesen/Sosein/eine Essenz (*dāt*/vgl. lat. *essentia*) ist, welchem aber kein Dasein/keine Existenz (*wuḡūd*/vgl. lat. *existentia* bzw. *esse*) zukommt. Das Mögliche ist Nicht-Existentes (*ma'dūm*), und insofern ein Etwas (*šai'*). Das Wesen/Sosein/die Essenz (*dāt*), i.e. das, was Etwas (*šai'*) ist (lat. *quid sit*), oder das, was wir meinen, wenn wir Etwas meinen, ist nicht davon abhängig, daß es real existiert (lat. *an sit*). Wir können Etwas meinen, auch wenn es Nicht-Existierendes (*ma'dūm*) ist. Die Essenz (*dāt*) ist insofern innerweltlich voraussetzungslos und sich selbstbegründend; sie geht der Existenz (*wuḡūd*) voraus.¹⁰⁵ Das Verhältnis des Nicht-Existierenden (*ma'dūm*) zum Existierenden (*mauḡūd*) ist weder das Verhältnis der Kontrarietät noch der "puren Verneinung," i.e. der Kontradiktion. Auch ist das nicht existente Mögliche weder Qualität (*šifa*) noch Status (*ḥāl*). Vielmehr ist Nicht-Existenz das nicht Vorhandensein des Existenz-Seins,¹⁰⁶ anders gesagt bloße Möglichkeit.

Der Gegensatz von Nicht-Existentem und Existentem wird demnach als der der Privation ($\sigma\tau\epsilon\rho\eta\sigma\iota\varsigma$) verstanden. Nicht-Existenz (*'adam*) wird offenbar ausgehend von Dasein/Existenz (*wuḡūd*)¹⁰⁷ als Modus des Möglichen

¹⁰³ Ibn Sīnā, *Aš-Šifā'*. *Al-Ilāhīyāt*, 1:174, 1-4.

¹⁰⁴ Zur innermu'tazilitischen Diskussion der verschiedenen Arten von Ursache Aš'arī, *Maqālāt* 389-91, 5.

¹⁰⁵ Richard Frank, "Al-ma'dūm wal-mawjūd," *Mélanges Institut Dominicain d'études Orientales du Caire* 14 (1980): 185-210, bes. 196 u. 205.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 205-7.

¹⁰⁷ Existieren (*wuḡūd*) steht in der arabischen Logik für den Modus (*ḡiha*) des assertorischen (*muṭlaq*), tatsächlichen, kontingenten Existierens, welches das Nur-möglich-Sein aus-

ohne Dasein/Existenz bestimmt. Das nicht-existierende Mögliche (*maḍdūm*) ist das Mögliche, welches jetzt nicht ist, zu einem früheren Zeitpunkt aber sein konnte und zu einem späteren Zeitpunkt wird sein können (*quod potest esse et potest non esse*). Das Existierende (*mauǧūd*) ist demgegenüber das Mögliche, welches jetzt ist und von welchem nicht unmöglich ist, daß es zu einem früheren Zeitpunkt nicht war und zu einem späteren Zeitpunkt nicht sein wird (*quod est et potest non esse*).¹⁰⁸ Der Spielraum zwischen der Essenz des nicht-existenten Möglichen und der Existenz des Möglichen eröffnet wie in der nach Ibn Sīnā zitierten Passage den kontingenten Bereich der Realisierung der Handlung durch freie Wahl (*iḥtiyār*) einer von zwei konträren nicht-existenten, möglichen Handlungen.

Die muʿtazilitische Lehre, das rationale Aktivvermögen bringe zusammen mit der Determinante Wille (*irāda*) und Wahl (*iḥtiyār*) notwendig die Handlung hervor, bezeichnen die theologischen Gegner diskreditierend als “Ermächtigung” (*tafwīd*) des Menschen. Dieser Kausalzusammenhang von Wille, Wahl und Handlungsvermögen einerseits und tatsächlich eintretender Wirkung andererseits wird von den nachfolgend zu betrachtenden Handlungstheorien eingeschränkt. Zwar differieren diese Handlungsmodelle im Hinblick auf den Spielraum, welchen sie dem menschlichen Anteil bei der Entstehung der Handlung zumessen. Sie sind sich jedoch dahingehend einig, daß Wille, Wahl und Vermögen des Menschen die Wirkung nicht kausal notwendig herbeiführen.

3. DER DETERMINISMUS AL-ḤASAN B. MUḤAMMAD B. AL-ḤANAFĪYAS UND DER MITTELWEG ABŪ ḤANĪFAS

Auch in der Lehre, die dem kufischen Gegner al-Ḥasan al-Baṣrīs, nämlich al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya zugeschrieben wird, führt eine Privation an Rechtleitung zum Übel des Menschen. Bleibt der Mensch sich selbst überlassen, so scheitert er. Hier wird die Privation jedoch deterministisch, als aktives “Im Stich Lassen” (*hiḍlān*) und Verlassen (*tark*) von seiten Gottes gedacht:

Bei wem Gott auf Gutes aus ist (*man arāda bihī ḥairan*), dem gibt er Gelingen (*waffaqahū*), und den lenkt er in die rechte Richtung (*saddadahū*), und

schließt. Siehe Fārābī, “Fārābī”nin Peri Hermeneias Muhtasari,” ed. M. Küyel [-Türker], *Araştırma* 4, 1966 (Ankara 1968), 77; transl. Friedrich Zimmermann, *Al-Farabi’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione* (London, 1981), 243.

¹⁰⁸ Vgl. Fārābī, der in seinem Kurzkomentar zu *De int.* 9 von einer intrinsischen Veränderung der Dinge (*taḡaiyuruhā fī anfusihā*) spricht, durch welche ihre [pure] Möglichkeit (*imkān*) aufgehoben wird, wenn sie existierend (*mauǧūd*) werden, nachdem sie nicht existierend waren. “Fārābī”nin Peri Hermeneias Muhtasari,” 81, 9-10; transl. Zimmermann, *Al-Farabi’s Commentary*, 245.

den leitet er recht (*arṣadahū*); das ist ihnen [sc. den Menschen] gegenüber Hilfe (*ʿaun*) von seiten Gottes. Bei wem Gott auf Übel aus ist (*man arāda bihī sūʿ*), den läßt er scheitern (*tabbatahū*), und den hindert er (*ʿawwaqahū*), und den läßt er im Stich (*ḥaḍḍalahū*), und den verläßt er (*tarakahū*), und den läßt er fallen (*hawwāhū*), und den übergibt er sich selbst [und damit seiner Triebseele] (*wakalahū ilā nafsihī*), und so übergibt er ihn seiner Schwäche (*duʿf*) und seiner Verächtlichkeit (*hūn*).¹⁰⁹

In diesem Zitat begegnen zwei zentrale Begriffe der späteren ḥanafitischen, māturīditischen und ašʿaritischen Handlungstheorien, die sich gegen die Muʿtazila durchsetzen werden: “Gelingengeben” (*taufīq*) Gottes und “Im Stich Lassen” (*ḥiḍlān*) Gottes.¹¹⁰ Beide sind hier gleichermaßen aktivisch und damit deterministisch gedacht.

Hierzu sucht die Handlungstheorie Abū Ḥanīfas (gest. ca. 150/767) eine mittlere Position zur Vereinbarkeit von Gottes Gerechtigkeit und menschlicher Verantwortung einerseits und Gottes Allmacht andererseits. Diese Theorie ist niedergelegt in einem Brief Abū Ḥanīfas an den baṣrischen Religionsgelehrten ʿUṭmān al-Battī. Die Authentizität auch dieses Dokumentes ist unsicher, jedoch datiert auch dieses Schreiben nach übereinstimmender Meinung der Kritiker spätestens in das 2./8. Jh. Es gehört damit wie der oben behandelte, al-Ḥasan al-Baṣrī zugeschriebene Brief zu den frühesten uns erhaltenen Dokumenten der islamischen Theologie.¹¹¹

Abū Ḥanīfa beginnt seinen Brief: “Ich mißbillige, bei der schenkenden und helfenden Gnade (*maʿūna?*, *taufīq?*)¹¹² Gottes, die Lehre (*qaul*) derjenigen, die vertreten, der Mensch sei zum Handeln ermächtigt [sc. der Vertreter des kausalen Bewirkens der Handlung durch den Menschen], und derjenigen, die vertreten, daß Gott die Handlung des Menschen erzwingt [sc. der Vertreter der Determination menschlichen Handelns ohne Entscheidungsfreiheit des Menschen] (*qaul ahl at-taḥwīḍ wa-l-iḡbār*). . . . Dagegen vertrete ich den folgenden Mittelweg.”¹¹³

¹⁰⁹ Josef van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra* (Beirut, 1977), arab. Text 28, 3-5; Übers. und Kommentar 88-90.

¹¹⁰ Zum Begriffspaar “Gelingengeben” (*taufīq*) und dessen Gegenteil *ḥiḍlān* — je nach Verständnis Kontradiktion (“nicht Gelingengeben,” “Unterlassen des Gelingengebens”) oder Kontrarium (“Im-Stich-Lassen,” “Mißlingengeben”) — s. Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārīṭ al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert* (Bonn, 1961), 188-93; van Ess, *Anfänge*, 54-56 u. 89; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (Anm. 4 oben), 4:502-3.

¹¹¹ Siehe zu diesem Dokument van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 1:204-7; 5:34-35; Rudolph, *Māturīdī* (Anm. 13 oben), 39-45.

¹¹² Ich konnte die Handschrift nicht einsehen, nehme aber an, daß hinter van Ess’ Übersetzung “helfende Gnade” der Begriff *taufīq* steht.

¹¹³ Vgl. Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:34; Paraphrase und Gliederung Rudolph, *Māturīdī*, 44-45.

Dieser “Mittelweg” ist eine Handlungstheorie, welche den Ausgleich zwischen menschlichem und göttlichem Anteil bei der Entstehung der Handlung sucht. Menschlicher Anteil sind Potenz/Handlungsvermögen (*qūwa*), Wille (*irāda/mašī’a*) und Absicht (*nīya*). Das Handlungsvermögen (*qūwa*) expliziert Abū Ḥanīfa, wie später Māturīdī, als “die [Körper-] Glieder [der Menschen] . . . , mit denen sie handeln und aufgrund derer sie [beim Gericht] zur Rechenschaft gezogen und befragt werden.”¹¹⁴ Diese sind, wie Māturīdī später ausführt, nicht Wirk-, sondern nur Instrumentalursache der Handlung, bewirken die Handlung somit nicht notwendig und sind sowohl vor als auch bei der Handlung existent.¹¹⁵ Göttlicher Anteil sind nach Abū Ḥanīfa Befehl (*amr*) bzw. Verbot (*nahy*) und Gelingengeben (*taufīq*) bzw. Unterlassen des Gelingengebens (*ḥiḍlān*). Befehl (*amr*) bzw. Verbot (*nahy*) Gottes gehen, wie in dem Ḥasan al-Baṣrī zugeschriebenen Brief, der Handlung als “Motivation” der Absicht (*nīya*) zur guten Handlung und zur Unterlassung der schlechten Handlung voraus. Die schlechte Handlung und die Unterlassung der guten Handlung hingegen ist motiviert durch menschliches “Begehren”¹¹⁶ (*šahwa?*); das entspricht der Motivation durch triebhafte Neigungen (*ahwā’*) im Ḥasan al-Baṣrī zugeschriebenen Brief.

Gelingengeben (*taufīq*) bzw. Unterlassen des Gelingengebens (*ḥiḍlān*) Gottes sind gleichzeitig mit der Handlung. Handlungsvermögen und Wille bzw. Absicht sind menschlicher Anteil an der Entstehung der Handlung, ohne daß die göttliche Allmacht (*qudra*) dadurch eingeschränkt wäre.¹¹⁷ Nichts geschieht ausgehend vom Willen der Menschen (*min irādatihim wa-mašī’atihim*), was nicht in Übereinstimmung mit dem Willen (*irāda/mašī’a*) Gottes geschieht. D.h. es gibt — in Unterschied zum Ḥasan al-Baṣrī zugeschriebenen Brief — einen Gegensatz zwischen dem Gebot (*amr*) und Verbot (*nahy*)

¹¹⁴ Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:34. Vgl. Muḥammad b. Muḥammad al-Māturīdī, *At-Tauḥīd*, ed. Faṭḥallāh Ḥulaif (Beirut, 1970), 260, 17 (*aqzā’ al-ḡism*).

¹¹⁵ Ibid., 260, 17-261, 3. Vgl. unten Abschnitt 7.

¹¹⁶ So die Übers. van Ess. Vgl. oben Anm. 112.

¹¹⁷ Zum Hinweis auf die göttliche Allmacht (*qudra*) spielt der Autor zweimal auf Koran 11, 56 an (Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:34, Nr. 8 d und m): “Es gibt kein Tier [sc. nicht das kleinste Tierchen] das er nicht an seinem Schopf halten würde.” Von den Korankommentatoren wird dieser Vers üblicherweise als Hinweis auf die Allmacht (*qudra*) Gottes ausgelegt. Koran 11, 56 wurde auch später noch bei der Auseinandersetzung um Gottes Gerechtigkeit (*ʿadl*) herangezogen. Zusammen mit dem zweiten Teil des Verses “Mein Herr ist auf einem geraden Weg” legt ihn noch Faḥr ad-dīn ar-Rāzī aus: “Das heißt, wenn er [sc. Gott] auch über sie bestimmt (*wa-in kāna qādiran ʿalaih*), so ist er doch nicht ungerecht gegen sie und handelt ihnen gegenüber nur entsprechend dem Recht (*ḥaqq*), der Gerechtigkeit (*ʿadl*) und dem Billigen (*ṣawāb*).” Es folgt eine Auslegung der Muʿtazila, nach welcher der erste Teil des Verses auf die Einheit Gottes (*tauḥīd*) zielt, der zweite Teil auf die Gerechtigkeit (*ʿadl*). Faḥr ad-dīn ar-Rāzī, *At-Taḥsīn al-kabīr au Mafāṭīḥ al-ḡaib*, 32 Bde. (Beirut, 1411/1990), 18:12, 8-12. Vgl. schon Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān* (Kairo³, 1388/1968), 12:60, 22-23 (*tarīq al-ḥaqq; lā yazlim*).

der Offenbarung Gottes und dem überzeitlichen Willen (*irāda/mašī'a*) Gottes. Schlüsselbegriff zur Lösung des Problems von Allmacht Gottes und menschlicher Verantwortung ist die göttliche Gerechtigkeit (*'adl*).

Gerechtigkeit (*'adl*) ist Alternative zu Gnade (*faḍl*) wie Unterlassen des Gelingengebens (*ḥiḍlān*) Alternative ist zu Gelingengeben (*taufīq*). Beim Vollzug der freien Absicht (*nīya*) zu Gutem kommen das göttliche Gelingengeben (*taufīq*)¹¹⁸ aufgrund der göttlichen Gnade, oder Huld, wörtl. "Überschuß" (*faḍl*),¹¹⁹ zur Anwendung, bei Nichtvollzug der freien Absicht zu Schlechtem¹²⁰ ebenfalls die göttliche Gnade (*faḍl*). Beim Vollzug der freien Absicht (*nīya*) zu Schlechtem kommt aufgrund der göttlichen Gerechtigkeit (*'adl*) die Unterlassung des göttlichen Gelingengebens (*ḥiḍlān*)¹²¹ zur Anwendung. Schlechtes entsteht ohne göttliches Zutun durch pures Nichthinzukommen des "surplus" göttlicher Gnade und Wirkung der "neutralen" göttlichen Gerechtigkeit. Unterlassen des Gelingengebens (*ḥiḍlān*) ist das pure Nichtvorhandensein (*στέρησις/privatio*) von Gelingengeben (*taufīq*); wie Gerechtigkeit (*'adl*) ist Unterlassen des Gelingengebens (*ḥiḍlān*) "neutral." Diese in Abū Ḥanīfas Brief ausgeführte Handlungstheorie zeigt bereits die typische Asymmetrie des ḥanafitischen Gerechtigkeitsbegriffs. Es gibt nur drei Möglichkeiten:

- [1.] [doppelseitiges] Handlungsvermögen (*qūwa*) + [Determinante:] freie Absicht (*nīya*) des Menschen zu Gutem, motiviert durch Befehl (*amr*) und Verbot (*nahy*) Gottes
+ Gelingengeben (*taufīq*) Gottes → gute Handlung;
- [2.] [doppelseitiges] Handlungsvermögen (*qūwa*) + [Determinante:] freie Absicht (*nīya*) des Menschen zu Schlechtem, motiviert durch Begehren (*šahwa?*) des Menschen
+ Gelingengeben (*taufīq*) Gottes → Unterlassen der schlechten Handlung;

¹¹⁸ Der Terminus ist schwer zu übersetzen. Er meint nicht, daß die Handlung gelingt, sondern ist auf das Gelingen/den Erfolg im Hinblick auf den eigenen Heilsstatus, d.h. Belohnung der Handlung durch Paradies bzw. Bestrafung der Handlung durch Hölle, ausgerichtet. Siehe van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4:1017 (s.v. *taufīq*). Siehe auch oben Anm. 110.

¹¹⁹ Vgl. Daniel Gimaret, *Les Noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique* (Paris, 1988), 389-91.

¹²⁰ Ich gehe davon aus, daß der arab. Begriff, welchen van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:34, mit "Böses" und Rudolph, *Māturīdī*, 44, mit "Schlechtes" übersetzt, wie später im *K. as-Sawād al-a'zam* des al-Ḥakīm as-Samarqandī (Istanbul, o. J.), 8, 1 und passim, und wie von al-Māturīdī von Abū Ḥanīfa zitiert *šarr*, pl. *šurūr* ist. Siehe Muḥammad b. Muḥammad al-Māturīdī, *At-Ta'wīlāt ahl as-sunna*, ed. Ibrāhīm und Saiyid 'Iwaḍain, 1 Bd. (Kairo 1391/1971), 1:96, 9; ders., *Tauḥīd*, 382 ult.

¹²¹ Van Ess übersetzt "Im-Stich-Lassen" und versteht dies als aktive "Verweigerung." *Theologie und Gesellschaft*, 4:504.

- [3.] [doppelseitiges] Handlungsvermögen (*qūwa*) + [Determinante:] freie Absicht (*nīya*) des Menschen zu Schlechtem, motiviert durch Begehren (*ṣahwa*?) des Menschen
+ Unterlassen des Gelingengebens Gottes (*ḥiḍlān*) → schlechte Handlung.

Eine vierte Möglichkeit, der Nichtvollzug der freien Absicht zu Gutem, nämlich

- [4.] [doppelseitiges] Handlungsvermögen (*qūwa*) + [Determinante:] freie Absicht (*nīya*) des Menschen zu Gutem, motiviert durch Befehl (*amr*) und Verbot (*nahy*) Gottes
+ Unterlassen des Gelingengebens Gottes (*ḥiḍlān*) → Unterlassen der guten Handlung,

gibt es nicht. Es gibt kein Zusammentreffen von doppelseitigem Aktivvermögen (*qūwa*) und der dieses zu Gutem determinierenden freien Absicht (*nīya*), motiviert durch Befehl (*amr*) und Verbot (*nahy*) Gottes, einerseits und Unterlassen des Gelingengebens (*ḥiḍlān*) Gottes andererseits. Dies wäre Ungerechtigkeit (*ẓulm*) und Tyrannei (*ǧaur*). Die ḥanafitischen Texte werden dies später immer wieder ausführen. Gott hat hier also seiner Freiheit eine Selbstbeschränkung auferlegt. Er “muß” der freien Absicht (*nīya*) des Menschen zu Gutem mit Gelingengeben (*taufīq*) begegnen. Diese Asymmetrie wird ein Charakteristikum der Ḥanafīya bleiben.

Neu ist in dieser Handlungstheorie Abū Ḥanīfas die Einführung der göttlichen Eigenschaften Gerechtigkeit (*ʿadl*) und Gnade (*faḍl*) als Alternativen, welche als Unterlassung des Gelingengebens (*ḥiḍlān*) und Gelingengeben (*taufīq*) Gottes bei der Entstehung der Handlung zur Anwendung kommen. Neu ist vor allem, daß Gerechtigkeit (*ʿadl*) und Unterlassen des Gelingengebens Gottes (*ḥiḍlān*) sich “neutral” zu Wille und Absicht des Menschen verhalten. So gelingt es, Gottes Gerechtigkeit zu retten, ohne seine Allmacht bei der Entstehung der Handlung einzuschränken. Der “Trick” dabei ist, daß die Lücke, welche hinsichtlich der Allmacht entstände, wenn etwas geschähe, was nicht von Gott bewirkt wird, durch eine sozusagen “unechte” Handlung — passives Geschehenlassen — Gottes aufgefüllt wird. Unterlassung des Gelingengebens (*ḥiḍlān*) ist hier im Gegensatz zu Gelingengeben (*taufīq*) Gottes gerade Nichtwirksamwerden Gottes. Gott ist somit nicht Verursacher der schlechten Handlung,¹²² und dennoch erstreckt sich seine Allmacht auch auf die schlechte Handlung,¹²³ sofern Gottes Gerechtigkeit

¹²² Siehe Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:34-35 (Nr. 8i).

¹²³ *Ibid.*, 35 (Nr. 8k).

(*ʿadl*) hier als Unterlassung der Gnade zur Anwendung kommt.¹²⁴ Abū Ḥanīfa vertrat demnach eine Art “Synergismus”; die Handlung/der Akt geht hervor aus dem Zusammentreffen von menschlichem Vermögen und Wille/Absicht einerseits und göttlicher Gnade oder Gerechtigkeit andererseits.¹²⁵ — Mit der Auslegung der Gnade Gottes (*fadl*) als freier, nicht die Gerechtigkeit Gottes (*ʿadl*) einschränkender Alternative zu Gerechtigkeit (*ʿadl*) ist ein entscheidender Schritt in Richtung eines Ausgleichs von göttlicher Allmacht und Gerechtigkeit gelungen.

Wie die muʿtazilitischen betonen auch die ḥanafitischen Theologen stets, daß das menschliche Handlungsvermögen (*qūwa/istiṭāʿa*) Handlungsvermögen zu “zwei Konträren” (*ʿalā ḍiddain*), d.h. zwei konträren Handlungen ist. Das Handlungsvermögen kann daher nicht Wirkursache (*ʿilla*) der Handlung sein. Es muß etwas anderes hinzutreten, damit die Handlung von der Potentialität in Aktualität übergeht. Die Absicht (*nīya*) ist auch in der Handlungstheorie Abū Ḥanīfas der auslösende Faktor der bestimmten Handlung. Menschliche Absicht (*nīya*) und Handlungsvermögen (*qūwa*) allein bringen in Abū Ḥanīfas Handlungstheorie jedoch nicht den Akt hervor. Andererseits determiniert auch nicht Gott die Handlung des Menschen. Gott kann die beabsichtigte gute Handlung geschehen lassen und die beabsichtigte schlechte Handlung nicht geschehen lassen und damit gnädig sein, oder er kann die beabsichtigte schlechte Handlung geschehen lassen und damit gerecht sein.

Die späteren ḥanafitischen Theologen übernehmen Abū Ḥanīfas Zweiteilung von menschlichem Anteil mittels Aktivvermögen (*qūwa/istiṭāʿa*) und Wille (*irāda*) bzw. Absicht (*nīya*) und göttlichem Anteil als unmittelbares Eintretenlassen der Handlung/Wirkung. Die Handlung/Wirkung tritt ein, *wenn* der erste Teil und der zweite Teil zusammentreffen. Diese Handlungstheorie schafft die Grundlage für die spätere “sunnitisch-orthodoxe” Zurückweisung eines Kausalzusammenhangs von menschlichem Handeln und Eintreten des Aktes. Das Verhältnis von Erstem zu Zweitem wird von der Kausalität zur Konditionalität verlagert: Wenn das eine existiert, existiert das andere.¹²⁶

¹²⁴ Van Ess hat schon bei seiner Behandlung des auf al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya zurückgeführten *Radd ʿalā l-Qadariya* gesehen, daß hier der Kern des Problems liegt, welches Ḥasan nicht lösen konnte. Ḥasan kennt keine *intentio* der Polytheisten zum Polytheismus, dazu denkt er zu prädestinatianisch. Andererseits ist der Polytheismus der Polytheisten nicht durch “Zwang” (*jabr*) von seiten Gottes intendiert. Van Ess, *Anfänge* (Anm. 109 oben), arab. Text 36, 4-11; Übers. mit Kommentar 105-10. Der Polytheismus entsteht “in dem Vakuum, das Gottes nicht geleistete helfende Gnade [*taufīq*] zurückläßt.” Ibid., 110.

¹²⁵ Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4:503-4, der dies jedoch nicht im Hinblick auf Abū Ḥanīfa, sondern im Hinblick auf Ḍirār erwägt. Vgl. u. Anm. 159.

¹²⁶ Siehe unten Abschnitt 6 u. 7.

4. DIRĀR B. ‘AMR’S ZWEIFELUNG DER HANDLUNG IN AKTIVE URSACHE
(*sabab*) UND PASSIVES ERZEUGTWERDEN (*tawallud*)

Dirār b. ‘Amr (ca. 110/728–180/796) stammte wie Abū Ḥanīfa aus Kūfa und gehörte zu dessen Kreis.¹²⁷ Wie Abū Ḥanīfa nimmt er eine Zweiteilung in menschlichen und göttlichen Anteil bei der Entstehung der Handlung vor.

Dirār unterscheidet den aktiven Aspekt des Bewirkens (*fi’l*) in einem anderen (*fī ġairihī*) — z.B. Bewegung (*ḥaraka*) in einem Stein, den der Mensch wirft — und den passiven Aspekt des Erzeugtwerdens (*tawallud*) in diesem anderen — z.B. das Bewegtsein des Steins:

Dirār b. ‘Amr behauptete, daß der Mensch außerhalb seines Bereichs (*fī ġairi haiyizihi*) [sc. außerhalb seiner selbst] wirke und daß Bewegung/Veränderung (*ḥaraka*) oder Ruhe/Verharren (*sukūn*), die ausgehend von seinem Wirken (*‘an fi’lihi*) in/an anderem als ihm (*fī ġairihī*) erzeugt werde (*tawallada*), im Hinblick auf ihn Aneignung (*kasb*) und im Hinblick auf Gott Erschaffen (*ḥalq*) sei.¹²⁸

Dieses Doxographon ist zusammen mit dem nachfolgend zitierten der älteste nachweisbare Beleg für den terminologischen Gebrauch des Begriffs “Erwerb, Aneignung” (*kasb/iktisāb*) in der Handlungstheorie.¹²⁹ Der Begriff ist koranisch und geht auf altarabischen Sprachgebrauch zurück.¹³⁰ Dirār verwendet ihn für das “aktive Ausführen” einer Handlung im Unterschied zum passiven “Erzeugtwerden” (*tawallud*) des Aktes durch Gottes “Erschaffen” (*ḥalq*) des abgeschlossenen Aktes (*fi’l*). *Kasb* im Sinne der aktiven “Aneignung” der Handlung als “Ausführung” der Handlung steht bei Dirār nicht nur bei Einwirkung auf anderes. Der zweite überlieferte Beleg für Dirārs Verwendung dieses Begriffs bezieht diesen auf das aktive Wahrnehmen aufgrund der von Gott geschaffenen Wahrnehmung: “Das Wahrnehmen (*idrāk*) ist im Hinblick auf den Menschen Aneignung, im Hinblick auf Gott Erschaffen (*kasb li-l-‘abd ḥalq li-llāh*).”¹³¹

Handeln/Wirken (*fi’l*) des Menschen ist nach Dirār nur, was dem zweiseitigen Aktivvermögen und dem Willen des Menschen unterliegt, es zu tun oder zu unterlassen:

Was von ihrem [sc. der Menschen] Handeln/Wirken (*fi’l*) erzeugt wird (*tawallada*), was ihnen zu unterlassen möglich ist, wann immer sie wollen,

¹²⁷ Siehe im einzelnen van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:32-59.

¹²⁸ Aš‘arī, *Maqālāt* (Anm. 24 oben), 408, 4-6; vgl. Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:237-38 (Nr. 17). Zur Sache auch Gimaret, *Théories* (Anm. 24 oben), 68.

¹²⁹ Siehe zuletzt van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:45-46 mit Lit.

¹³⁰ Michael Schwarz, “Acquisition’ (*Kasb*) in Early Kalām,” *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer*, ed. S. M. Stern, A. Kourani, V. Brown (Oxford/Columbia, South Carolina, 1972), 355-87.

¹³¹ Aš‘arī, *Maqālāt*, 383, 10; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 5:237 (Nr. 15).

das ist ihr Handeln/Wirken (*fi'l*). Was nicht so ist, was [nämlich] zu unterlassen sie nicht vermögen (*lā yaqdirūna*), wann immer sie wollen, das ist nicht ihr Handeln/Wirken (*fi'l*), und das ist nicht wegen einer Ursache (*sabab*) notwendig (*lā waḡaba li-sababin*) — wobei das [sc. die Ursache] ihr Handeln/Wirken ist (*wa-huwa fi'luhum*).¹³²

D.h. einerseits bewirkt das doppelseitige rationale Aktivvermögen, wenn es sich mit einem Willen (*irāda*) verbindet, in einem anderen eine Veränderung. Insofern ist dieses Handeln/Wirken Ursache (*sabab*) der Veränderung. Dasjenige, was hingegen nicht dem rationalen Aktivvermögen der Menschen unterliegt, ist nicht ihr Wirken (*fi'l*) und insofern nicht durch eine Ursache (*sabab*), nämlich rationales Aktivvermögen (*qudra*) in Verbindung mit einem Willen (*irāda*), bewirkt. — Bereits der Autor des al-Ḥasan al-Baṣrī zugeschriebenen Briefes an 'Abd al-Malik hatte dasjenige, wobei die Menschen "keine vorausgehende Wahl (*taqdīm iḥtiyār*) und kein Vermögen (*qudra*) es zu ändern (*'alā taḡyīrihī*)" haben, als "Handeln/Wirken/Akt (*fi'l*) Gottes an ihnen (*bihim*)" bezeichnet.¹³³

Andererseits wird die Veränderung an einem anderen erzeugt (*tawallada*). Dirār trennt konsequent den aktiven Aspekt der Veränderung, welcher von demjenigen bewirkt wird, der die Handlung ausführt, von dem passiven Aspekt des Verändertwerdens.¹³⁴ Hiervon zeugt auch der folgende Bericht:

Burgūṭ berichtet von Dirār, daß jener zu sagen pflegte: "Alles, was durch Erzeugtwerden (*bi-t-tawallud*) geschieht, das findet statt durch (*bi-*) die Ursache, die es notwendig macht (*bi-s-sabab al-mūḡib lahū*), und durch (*bi-*) die [sc. seine] Natur (*ṭabī'a*) [und zwar aus beiden] zusammen (*ḡamī'an*), so wie das sich Wegbewegen (*dahāb*) des Steines, welches wegen (*li-*) des Wurfes¹³⁵ und wegen (*li-*) der Natur des Steines stattfindet."¹³⁶

¹³² Aṣ'arī, *Maqālāt*, 407, 14-408, 3; vgl. Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:238 (Nr. 19).

¹³³ Ed. Ritter, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit" (Anm. 20 oben), 77, 8-11. Übersetzt oben Abschnitt 1.

¹³⁴ Vgl. zur Trennung von aktivem Bewirken und passivem Erzeugtwerden die Lehre Mu'ammars (gest. 215/830). Daiber, *Mu'ammār* (Anm. 5 oben), 367-70; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:73-74. Biṣr b. al-Mu'tamir (gest. 210/825) hingegen läßt nur den aktiven Aspekt des Bewirkens zu. Besondere Schwierigkeit hatte er daher mit der Erklärung der Wahrnehmung (*idrāk*). Da nur Belebtes eine *qudra* hat, kann eine Farbe nicht die Wahrnehmung (*idrāk*) der Farbe im Auge bewirken; es muß ein bewußter menschlicher Willensakt zur Wahrnehmung angenommen werden. Siehe van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:116-21.

¹³⁵ Lies: *li-d-dafa*.

¹³⁶ 'Abd al-Ġabbār, *Al-Muḡnī fī abwāb at-tauḥīd wa-l-'adl*, Bd. 9: *At-Tawlīd*, ed. Ṭaufīq at-Ṭawīl u. Sa'īd Zāyid (Kairo, o. J.), 13, 9-11; vgl. Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:238 (Nr. 18).

Das passive Erzeugtwerden (*tawallud*) kommt demnach durch zweierlei zustande, zum einen durch eine “notwendigmachende Ursache” (*sabab mūğib*) — d.h. eine Ursache, welche die Wirkung notwendig hervorbringt —, und zum anderen durch die “Natur” (*ṭabī‘a*/vgl. φύσις) der Sache, an der eine Veränderung erzeugt wird. Wenn ein Stein fliegt, so wegen des aktiven Werfens des Werfenden und wegen der “Natur” des Steines. Nur das aktive Wirken (*fi‘l*) vermittelt Aktivvermögen und Wille wird hier als “Ursache” (*sabab*) bezeichnet. Die “Natur” des Steines, welche es zuläßt, daß er durch den Wurf bewegt wird, ist nicht “Ursache.”

“Natur” (*ṭabī‘a*) kann hier kaum anderes meinen als die Naturbeschaffenheit des Steines, die es ermöglicht, daß er wegbewegt wird, anders gesagt, das Passivvermögen des Steines, das Akzidens “Bewegung” (*ḥaraka*) aufzunehmen. Damit stände *Ḍirār* in der Tradition von Aristoteles, *Met.* Θ 5, 1048a 10-16, wonach das rationale Aktivvermögen in Verbindung mit einem willentlichen Streben und Entschluß notwendig hervorbringt,¹³⁷ wenn das Aktivvermögen mit dem korrespondierenden Passivvermögen zusammentrifft.¹³⁸

“Natur[vermögen]” (*ṭab‘/ṭabī‘a*/vgl. φύσις/δύναμις φυσική¹³⁹) steht in späteren mu‘tazilitischen Handlungstheorien nicht nur für das Passivvermögen eines Unbelebten, sondern auch für jene Vermögen des Belebten, die nicht zweiseitig sind. *Ṭumāma* (gest. 213/828)¹⁴⁰ und *Ġāhiz* (gest. 255/869)¹⁴¹ verstehen nur das Wollen (*irāda*) selbst als Handlung/Wirkung (*fi‘l*) des Menschen. Nach *Ġāhiz* geschieht alles, was sich nicht aufgrund von Wahl (*iḥtiyār*/vgl. προαίρεσις) ausgehend vom Menschen ereignet (*yaqa‘u min al-insān*), aufgrund der Natur (*ṭab‘*) des Menschen. Auch das Wollen kann sich entweder natürlich (*ṭab‘an*) oder durch Wahl (*bi-ḥtiyār*) “ereignen.”

Im ersten Fall ist es unvernünftig und verhält sich somit wie das einseitige Naturvermögen. Im zweiten Fall wählt es zwischen zwei Alternativen, will also aufgrund von Vernunft (*nuṭq/λόγος*) und ist daher rein menschlich.¹⁴² *Ṭumāma* sagte von dem, was über das Wollen hinausgeht, es ist Wirkung (*fi‘l*) ohne Wirkenden/Handelnden (*fā‘il*) — auch: “es ereignet sich, ohne jemanden, der es [aktiv] zum Ereignen bringt” (*lā muḥdiṭ laḥū*),¹⁴³ — bzw.

¹³⁷ Vgl. oben Abschnitt 2.

¹³⁸ Siehe zu *Met.* Θ 5, 1048a 10-16 Liske, “Inwieweit sind Vermögen intrinsische dispositionelle Eigenschaften? (Θ 1-5),” (Anm. 83 oben), 269-71. Die sich aus dieser Passage ergebende Problematik ist grundlegend für das Verständnis der mu‘tazilitischen Diskussion, ob und wann eine “Ursache” Wirkursache ist. Vgl. oben Anm. 104.

¹³⁹ Z.B. *Cat.* 8, 9a 16.

¹⁴⁰ Zu ihm van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 3:159-72.

¹⁴¹ Zu ihm *ibid.*, 4:96-115.

¹⁴² Vgl. Gimaret, *Théories* (Anm. 24 oben), 33-35; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4:103-8.

¹⁴³ Ka‘bī, *Bāb Ḍikr al-Mu‘tazila min Maqālāt al-islāmīyīn* (Anm. 64 oben), 73, 6-7.

es ist Wirken Gottes in dem Sinne, daß er dem Körper eine Natur (*ṭab'*) verliehen hat, "aus" der (*minhu*) sich jenes ereignet, bzw. es ist von dem Körper natürlich gewirkt (*fi'l al-ğism ṭibā'an*), bzw. es ist Wirkung des Körpers aufgrund seiner Natur (*fi'l al-ğism bi-ṭab'ihī*).¹⁴⁴

Bei dem zitierten Bericht des Burğūṭ zur Lehre ʿIṣṭisrāq ist jedoch damit zu rechnen, daß wir es nicht mit ʿIṣṭisrāq eigenen Worten zu tun haben. Burğūṭ (gest. 240/855 od. 241/856) interpretierte ʿIṣṭisrāq Lehre anscheinend nicht nur in seiner eigenen Terminologie, sondern auch in seinem eigenen Sinne. In einem anderen, nicht auf Burğūṭ zurückgehenden Doxographon zur Lehre ʿIṣṭisrāq, ist von "Natur" nicht die Rede:¹⁴⁵

Er [sc. ʿIṣṭisrāq] behauptete, alles, was dadurch, daß es bewirkt wird, erzeugt wird (*kullu mā tawallada 'an fi'lihī*), wie der Schmerz, der vom Schlag eintritt, und das sich Wegbewegen (*ḡahāb*) des Steines, welches vom Werfen eintritt, ist Wirken (*fi'l*) Gottes und des Menschen.¹⁴⁶

Im Unterschied zu Burğūṭ verzichtete ʿIṣṭisrāq wohl nicht nur auf den Terminus "Natur," sondern auf ein dem Akt vorausgehendes Passivvermögen überhaupt. Nur das rationale Aktivvermögen "muß" ja um seiner Doppelseitigkeit willen dem Handeln vorausgehen. Ein Passivvermögen hingegen ist nicht von einem Wollen (*irāda*) gelenkt und somit nicht zweiseitig. Es "muß" daher nicht der Handlung vorausgehen. ʿIṣṭisrāq ist wie seine mu'tazilitischen Kollegen Atomist. "Bewegung" verstand er als Akzidens (*'araḍ*) eines Körpers, der seinerseits aus vereinten Akzidenzien besteht, also ein "Akzidenzienbündel" ist. Eine Substanz (*ğauhar*) im aristotelischen Sinne, welche den Akzidenzien zugrunde liegt, lehnte er ab.¹⁴⁷ Veränderung (*tağyīr*), i.e. der Übergang von einem Status (*ḡāl*) in einen anderen, entsteht nach ihm dadurch, daß an die Stelle eines Akzidens dessen Kontrarium (*ḡidd*) tritt, wenn also z.B. an die Stelle des Akzidens "Ruhe" das Akzidens "Bewegung" tritt. "Teil" (*ba'd*) des Körpers und somit konstitutiv ist nur ein Akzidens

¹⁴⁴ So referiert 'Abd al-Ğabbār, *Muğnī*, 9:11, 8-11, nach dem *K. al-Maqālāt* des Abū l-Qāsim al-Balḡī [al-Ka'bī] (gest. 319/931); Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 5:346 (Nr. 4). Vgl. Aš'arī, *Maqālāt* (Anm. 24 oben), 407, 9-11; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 5:346 (Nr. 3) mit weiteren Belegen. Kommentar *ibid.*, 3:165.

¹⁴⁵ Zu Burğūṭ siehe van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4:162-65. Zur Sache *ibid.*, 3:46. Vgl. die Deutung Daibers, wonach vielleicht zwei Phasen in ʿIṣṭisrāq Handlungstheorie zu unterscheiden sind, und ʿIṣṭisrāq zunächst noch von einer "Natur" (*ṭab'*) der Dinge ausging, diese Meinung dann aber aufgab. Daiber, *Mu'ammār* (Anm. 5 oben), 396-97.

¹⁴⁶ Aš'arī, *Maqālāt*, 281, 11-12; vgl. Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:237 (Nr. 16).

¹⁴⁷ Aš'arī, *Maqālāt*, 330, 3-5; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 236 (Nr. 10). Die Ablehnung der aristotelischen Substanzontologie dürfte auch Gegenstand von ʿIṣṭisrāq nicht erhaltener Schrift "Die Widerlegung des Aristoteles in Bezug auf die Substanzen und Akzidenzien" gewesen sein. Siehe *ibid.*, 5:229 (Werkliste Nr. 8); mit Kommentar 3:38-44.

von dem oder dessen Kontrarium der Körper nicht frei sein kann. Der Körper muß entweder belebt oder unbelebt sein, zwar nicht schwarz oder weiß, aber doch von irgendeiner Farbe. Das Aktivvermögen (*qūwa/qudra/istiāʿa*) zählte Dirār zu den verzichtbaren, also nicht konstitutiven Akzidenzien.¹⁴⁸ Das Problem, daß das Aktivvermögen, sofern nicht konstitutiv für den Körper, nicht “zwei Zeitpunkte” (*zamānain*) hintereinander bestehen kann,¹⁴⁹ andererseits aber, um frei zu sein, dem Handeln vorausgehen muß, versuchte Dirār dadurch zu lösen, daß er vertrat, das Handlungsvermögen sei vor der Handlung/Wirkung (*qabla l-fiʿl*) und gleichzeitig mit der Handlung/Wirkung (*maʿa l-fiʿl*).¹⁵⁰ — Hier hat die Vorstellung von einem intrinsischen, relativ dauerhaften Vermögen des Gegenstandes, ein Akzidens aufzunehmen — von einer “Natur” des Gegenstandes — keinen Platz.¹⁵¹

Nach dem Zeugnis des Aristotelikers Ibn Ḥazm (gest. 456/1064) lehrte Dirār vielmehr einen radikalen intrinsischen Indeterminismus der Dinge:

Zu den Torheiten Dirārs gehört die Lehre, daß die Körper nur zusammengebrachte Akzidenzien seien, daß im Feuer keine Hitze, im Schnee keine Kälte, im Honig keine Süße, in der Aloe keine Bitterkeit, in der Traube kein Saft, in der Olive kein Öl und in den Adern kein Blut sei. Dies alles schaffe allein Gott beim Aufschneiden [der Ader], beim Kosten [des Honigs], beim Pressen [der Traube] oder beim Berühren [des Feuers und des Schnees].¹⁵²

Burgūt hingegen kommt *Met.* Θ 5 strukturell auffällig nahe. “Erzeugt werden” (*tawallud*) versteht er als Wirkung passiven Affiziertwerdens,¹⁵³ welches durch die “Natur” (*ṭabʿ*) desjenigen ermöglicht wird, auf welches das korrespondierende Aktivvermögen einwirkt:

Burgūt neigte zu seiner [sc. Nağğārs] Lehre und behauptete, die erzeugten Dinge seien Wirken/Akt/Handeln (*fiʿl*) Gottes dadurch, daß die Natur [sie] notwendig macht (*bi-ṭāb aṭ-ṭabʿ*). Das bedeutet: Gott verleiht dem Stein eine Natur, durch die er sich wegbewegt, wenn er geworfen wird. Und er [sc. Gott] verleiht dem Lebewesen eine Natur, Schmerz zu empfinden, wenn es geschlagen oder geschnitten wird.¹⁵⁴

¹⁴⁸ Ašʿarī, *Maqālāt* 305, 5-306, 11; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 5:231-33 (Nr. 1).

¹⁴⁹ Ašʿarī, *Maqālāt* 359, 16-360, 1.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 281, 5-6; vgl. Daiber, *Muʿammar* (Anm. 5 oben), 93.

¹⁵¹ Zum Fehlen eines Passivvermögens bzw. einer Natur im Sinne eines intrinsischen Vermögens zu Veränderung in Zusammenhang mit einem atomistischen Verständnis der empirischen Person vgl. Frank, *The Metaphysics of Created Being* (Anm. 60 oben), 16-26, bes. 22-23.

¹⁵² Ibn Ḥazm, *Al-Fiṣal fī l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal*, 5 Bde. (Kairo, 1317), 4:195; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:235 (Nr. 6). — Vgl. dagegen *Cat.* 8, 9a 28-35.

¹⁵³ Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4:163.

¹⁵⁴ Ašʿarī, *Maqālāt* 284, 12-14; vgl. Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6:395 (Nr. 54) mit weiterem Textbeleg. Zu Nağğār siehe unten Abschnitt 5.

Hier korrespondiert dem von Gott geschaffenen rationalen Aktivvermögen des Menschen die von Gott geschaffene "Natur" als Passivvermögen. Passives Affiziertwerden wird durch eine von Gott bewirkte "Natur" ermöglicht. Das "Notwendigmachen der Natur" (*tǧāb aṭ-ṭab'*) korrespondiert auf seiten des Objekts der "notwendigmachenden Ursache" (*sabab mūǧib*) — Aktivvermögen (*qūwa/qudra/istiṭā'a*) in Verbindung mit Wollen (*irāda*) — auf seiten des agierenden Menschen. Darin stimmt Burǧūṭ mit Ibrāhīm an-Nazzām (gest. vor 232/847),¹⁵⁵ Schüler Abū l-Huḍails, überein:

Ibrāhīm [an-Nazzām] sagte: Alles, was über den Bereich (*ḥaiyiz*) des Menschen hinausgeht, ist Handeln/Wirken/Akt (*fi'l*) Gottes¹⁵⁶ dadurch, daß die anerschaffene Eigenart [es] notwendig macht (*bi-tǧāb al-ḥilqa*), in dem Sinne, daß Gott dem Stein eine Natur (*tab'*) und eine anerschaffene Eigenart verleiht, daß, wenn man¹⁵⁷ ihn wirft, er sich wegbewegt.¹⁵⁸

In der Lehre Nazzāms und Burǧūṭs korrespondiert dem von Gott dem Menschen geschaffenen Aktivvermögen, durch (*bi-*) welches der Mensch die Wirkung willentlich herbeiführt, auf der Seite des passiv "Erzeugten" (*mutawallid*) eine "Natur," aufgrund welcher die Wirkung eintritt. "Fehlt" hingegen eine dem willentlichen Aktivvermögen korrespondierende "Natur," sind, wie Ḍirār sagt, Gott und Mensch beide Handelnde/Wirkende (*fā'ilān*) im Hinblick auf ein und dieselbe Handlung/Wirkung. Das Eintreten der Wirkung verschiebt sich zur Seite Gottes hin. Hier kündigt sich das an, was man später Okkasionalismus nannte.¹⁵⁹ Die Wirkung (*fi'l*) tritt nicht ein, wenn das rationale willentliche Aktivvermögen des Menschen mit dem von Gott gewirkten korrespondierenden Passivvermögen zusammentrifft, sondern Gott "erschafft" die Wirkung unmittelbar, indem er den Akt/die Wirkung

¹⁵⁵ Zu ihm van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:296-418; zu seinen Lebensdaten 299-302.

¹⁵⁶ Vgl. in der Variante Aṣ'arīs, *Maqālāt*, 403, 13-404, 9: "Es gibt kein Wirken (*fi'l*) des Menschen außer der Bewegung (*ḥaraka*), und er bewirkt Bewegung nur an/in sich selbst (*fī nafsiḥī*) . . . was sich außerhalb des Bereichs (*ḥaiyiz*) des Menschen ereignet, ist Wirken Gottes."

¹⁵⁷ Wörtl.: du.

¹⁵⁸ 'Abd al-Ġabbār, *Muǧnī* (Anm. 136 oben) 9:11, 19-21. Vgl. die ausführlichere Version bei Aṣ'arī, *Maqālāt*, 403, 13-404, 9; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6:124-25 (Nr. 152); Kommentar *ibid.*, 3:379.

¹⁵⁹ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4:474-75, sieht einen entscheidenden Punkt für den Okkasionalismus darin, daß gewisse Akzidenzien keine Dauer (*baqā'*) haben. Eben das ist auch bei Ḍirār der Kern: Das Aktivvermögen (*qudra*) besteht keine zwei Augenblicke (*zamānain*) hintereinander (vgl. unten Abschnitt 5). Ḍirārs Handlungstheorie verstand van Ess jedoch als "Konkausalität" und "Zusammenwirken." Zuletzt *ibid.* 4:151; 292; 503-4. — Zu Okkasionalismus siehe zuletzt Dominik Perler u. Ulrich Rudolph, *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken* (Göttingen, 2000).

eintreten läßt. Zwar handelt/wirkt der Mensch willentlich durch (*bi-*) sein Handlungsvermögen, jedoch ist die eintretende Wirkung unmittelbar von Gott geschaffen. — *Dirār* unterscheidet hier wie *Met.* Θ 6, 1048b 18-36 zwischen einer Handlung, welche unvollendete Veränderungsbewegung (κίνησις) auf einen Zweck hin (περὶ τὸ τέλος) ist, und einer Handlung, die Selbstzweck und somit Aktualität (ἐνέργεια) ist.¹⁶⁰

Die Zweiteilung zwischen willentlichem aktivem Handeln/Bewirken des Menschen und unmittelbarem Bewirktwerden der Aktualität der Handlung durch Gott wird zur Zäsur zwischen der muʿtazilitischen Handlungstheorie und derjenigen *Dirār*s, *Nağğār*s und schließlich *Ašʿarī*s und *Māturīdī*s:

Das, womit sich *Dirār* von der Muʿtazila abspaltete, ist seine Lehre (*qaul*), daß die Handlungen (*aʿmāl*) der Menschen erschaffen sind. [Er lehrte:] Ein und dieselbe Wirkung (*fīʿl*) hat zwei Wirkende (*li-fāʿilain*). Einer der beiden erschafft sie (*ḥalaqahū*), und das ist Gott, und der andere erwirbt sie (*iktasabahū*), und das ist der Mensch. Gott ist in Wirklichkeit (*fī l-ḥaqīqa*) Handelnder/Wirkender (*fāʿil*) im Hinblick auf die Handlungen/Wirkungen (*li-afʿāl*) der Menschen. Und sie sind in Wirklichkeit Handelnde/Wirkende (*fāʿilūna*) im Hinblick auf sie [sc. die Handlungen/Wirkungen].¹⁶¹

In *Dirār*s Handlungstheorie ist das menschliche Handeln nicht gänzlich seiner Wirkung beraubt. Es ist immer noch “notwendigmachende Ursache” (*sabab māğīb*). Spätere gingen über *Dirār* hinaus. Eine Extremposition nimmt *Nazzāms* Schüler *Ṣāliḥ Qubba*¹⁶² ein. Er vertrat, der Mensch handle/wirke nur in/an sich selbst (*fī nafsiḥi*), was jedoch beim (*ʿinda*) Handeln des Menschen eintrete (*ḥadaṭa*), ist Wirken Gottes und von Gott unmittelbar (*ibtidāʿan*) geschaffen, so wie das sich Wegbewegen des Steins beim (*ʿinda*) Wurf und das Verbrennen des Holzes beim (*ʿinda*) Zusammenkommen mit dem Feuer und wie der Schmerz beim (*ʿinda*) Schlag. Daher tritt keine “natürliche,” vom Handeln des Menschen in Verbindung mit einer “Natur” des Gegenstandes hervorgebrachte Wirkung ein. Das trockene Holz verbrennt nicht notwendig, wenn es mit dem Feuer zusammenkommt; beim (*ʿinda*) Wurf des Werfenden kann Gott anstelle von Wegbewegung das Ruhen des Steins erschaffen, etc.¹⁶³ Der handelnde Mensch handelt zwar willentlich, sein Handeln bringt aber nicht die Wirkung hervor.

¹⁶⁰ Das entspricht strukturell bereits Abū Ḥanīfas Zweiteilung (vgl. oben Abschnitt 3) und *Māturīdī*s zwei “Teilen” des Vermögens (vgl. unten Abschnitt 7).

¹⁶¹ *Ašʿarī*, *Maqālāt* 281, 2-5; vgl. Übers. van Ess 1993, Bd. 5, 236-37 (Nr. 13) mit weiteren Belegen.

¹⁶² Lebensdaten ungewiß. Zu ihm van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 3:422-28; Perler/Rudolph, *Occasionalismus*, 38-41.

¹⁶³ *Ašʿarī*, *Maqālāt* 406, 6-407, 1; ʿAbd al-Ġabbār, *Muğnī* (Anm. 136 oben) 9:12, 19-13, 1; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6:208 (Nr. 9); Kommentar *ibid.*, 3:423; 4:475. *Gimaret* interpretiert das Werfen des Steins und das Davonfliegen des Steins, das Zusam-

5. AL-ḤUSAIN AN-NAĠĠĀRS AUFGABE EINES VERMÖGENS, WELCHES DER
HANDLUNG VORAUSGEHT

Al-Ḥusain an-Naġġār (gest. um 220/835)¹⁶⁴ wird von der Doxographie in Hinblick auf das Verhältnis von Aktivvermögen und Körper des Menschen in einem Atemzug mit Ḍirār genannt. Von Ḍirārs Handlungstheorie zu derjenigen Naġġārs ist es in der Tat nur ein kleiner Schritt. Bereits Ḍirār anerkannte "Vermögen" nicht als ein Akzidens von Bestand, welches seinem Träger kraft seiner selbst eigen wäre. Ḍirār vertrat: "Das Vermögen ist anderes als die Körper (*al-istiṭā'a ġair al-aḡsām*)."¹⁶⁵ An-Naġġār vertrat mit Ḍirār: "Die Akzidenzien, welche anderes als die Körper sind (*al-a'rāḍ allatī hiya ġair al-aḡsām*) [sc. Akzidenzien, die mit der Körperhaftigkeit nicht untrennbar verbunden sind,] können unmöglich zwei [aufeinanderfolgende] Zeitpunkte (*zamānain*) bestehen."¹⁶⁶ Das war auch für Naġġār zentral.¹⁶⁷

Wenn also das Aktivvermögen nicht konstitutiv für seinen "Träger" ist, Ḍirār aber folgern mußte, daß es sowohl vor (*qabla*), als auch bei (*ma'a*) der Handlung vorhanden ist,¹⁶⁸ um die Freiheit des Aktivvermögens als Doppelmöglichkeit zu bewahren, was hat dann das erste Aktivvermögen, welches vor der Handlung ist, mit dem zweiten Aktivvermögen, welches bei der Handlung ist, zu tun? Mußte man nicht folgern, daß Gott das zweite Aktivvermögen, welches bei (*ma'a*) der Handlung ist, neu erschafft, so wie Ḍirār lehrte, daß die Süße nicht im Honig als seinem "Träger" ist, sondern Gott die Süße erst beim Kosten des Honigs erschafft?¹⁶⁹ Das zweite Aktivvermögen aber, welches gleichzeitig mit der Handlung ist, ist nicht doppelseitig, sondern nur Vermögen zur bestimmten Handlung, andernfalls könnte es nicht "Ursache" der Handlung/Wirkung sein. Eben diesen Schritt vollzog an-Naġġār. Ein Vermögen, welches der Handlung vorausgeht und zwei konträre Möglichkeiten des Handelns eröffnet, gibt es bei ihm nicht mehr. Das Vermögen ist gleichzeitig mit der Handlung und nur Vermögen zur bestimmten Handlung.

Auffällig ist an Naġġārs Handlungstheorie, daß er die Terminologie Abū Ḥanīfas verwendet. Abū Ḥanīfas Handlungsmodell war wie dasjenige Ḍirārs

mentreffen des Feuers mit dem Holz und das Verbrennen des Holzes als ersten und zweiten Akt, wobei der zweite nicht Wirkung des ersten ist ("la seconde action n'est pas l'effet de la première"). *Théories* (Anm. 24 oben), 26.

¹⁶⁴ Zu ihm van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4:147-60.

¹⁶⁵ Aš'arī, *Maqālāt*, 346, 2; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:233 (Nr. 2e).

¹⁶⁶ Aš'arī, *Maqālāt*, 359, 16-360, 3; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:235 (Nr. 8).

¹⁶⁷ Vgl. auch Aš'arī, *Maqālāt*, 330, 6; 360, 4-6. Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6:383 (Nr. 23 u. 24).

¹⁶⁸ Aš'arī, *Maqālāt*, 281, 5-6; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5:236 (Nr. 12).

¹⁶⁹ Siehe Ibn Ḥazm; zitiert oben Abschnitt 4.

zweistufig. Nur sprach Abū Ḥanīfa nicht wie Ḍirār von einem Handlungsvermögen vor (*qabla*) und einem Handlungsvermögen bei (*maʿa*) der Handlung, sondern von einem Handlungsvermögen vor der Handlung und Gottes Gelingengeben (*taufīq*) oder Unterlassen des Gelingengebens (*ḥiḍlān*) bei der Handlung.¹⁷⁰ Naǧǧār gab die für die Freiheit menschlichen Handelns voraussetzende “Zweistufigkeit” der ḥanafitischen Handlungstheorie auf und verband die Komponenten der “ersten” und der “zweiten Stufe” in zwei alternative “determinierte” Handlungsvermögen bei, nicht vor der Tat:

a) “das Handlungsvermögen zur Gehorsamstat ist [Gottes] Gelingengeben und [Gottes] Sündlosbewahrung” (*qūwat aṭ-ṭāʿa = taufīq + ʿisma*), und

b) “das Handlungsvermögen zur Sünde ist [Gottes] Unterlassen des Gelingengebens und [Gottes] [den Menschen] das [sc. die schlechte Tat] Tunlassen, was er [sc. der Mensch] gewählt hat” (*qūwat al-māʿṣiya = ḥiḍlān + tark ʿalā mā yaḥtār*).¹⁷¹

Die Alternativen Gelingengeben (*taufīq*) und Unterlassen des Gelingengebens (*ḥiḍlān*) sind hier von vornherein mit dem jeweiligen Handlungsvermögen identifiziert. Naǧǧār verschob damit das Gleichgewicht von menschlichem Willen (*irāda/mašʿa*) und Absicht (*nīya*) einerseits und Gottes Wirksamwerdenlassen der menschlichen Handlung in Richtung von Gottes Eintretenlassen der Wirkung andererseits, dahingehend nämlich, “daß es bei ihnen beiden [sc. den beiden unter a und b genannten] kein Abweichen (*zaiǧ*)¹⁷² gibt.”¹⁷³ Gottes Unterlassen des Gelingengebens (*ḥiḍlān*) im Sinne Abū Ḥanīfas war Naǧǧār eben doch zu passiv. Er machte Gottes Nichtzuwendung des Gelingengebens (*taufīq*) zur “echten” Handlung Gottes. Er soll so weit gegangen sein, aus der Negation des Gelingengebens (*taufīq*) eine Wesenseigenschaft Gottes gemacht zu haben: Gott sei von Ewigkeit her “unterlassend” (*tārik*).¹⁷⁴ Nach Naǧǧār ist demnach *ḥiḍlān* Kontrarium zu *taufīq*, nämlich aktives “Nicht-Gelingengeben” im Gegensatz zu “Gelingengeben.”

Die “Reform” Naǧǧārs ist die theologiegeschichtliche Zäsur, welche die Handlungstheorien Ašʿarīs (gest. 324/935) und Māturīdīs (gest. 333/944) trennt. Ašʿarī wird Naǧǧār folgen; Māturīdī wird der älteren ḥanafitischen

¹⁷⁰ Siehe oben Abschnitt 3.

¹⁷¹ Ašʿarī, *Maqālāt*, 283, 6-14; Māturīdī, *Tauḥīd* (Anm 116 oben), 263, 14-264, 12; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6:385-87 (Nr. 30 u. 31); Kommentar *ibid.*, 4:151-52; 484; vgl. Gimaret, *Théories*, 69.

¹⁷² Vgl. Koran 3, 7-8. Ein solches Abschweifen (*zaiǧ*) wird laut Koran 3, 7 u. 8 in den Herzen (*qulūb*) angesiedelt. Vgl. dazu den auf al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya zurückgeführten *Radd ʿalā l-Qadarīya*: Gott senkt (*yulqī*) den *taufīq* in die Herzen (*qulūb*) der Gläubigen. Van Ess, *Anfänge* (Anm. 109 oben), arab. Text, 28, 2.

¹⁷³ Māturīdī, *Tauḥīd*, 263, 16-17.

¹⁷⁴ Ašʿarī, *Maqālāt*, 545, 7; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6:381 (Nr. 14b); Kommentar *ibid.* 4:159. Vgl. Gimaret, *Les Noms divins* (Anm. 118 oben), 303-4.

Lehre treu bleiben. Beide vereinen ab dem 4./10. Jh., was in der islamischen Welt forthin als "orthodox" gelten wird. Für beide bleibt das alte Problem zentral: Ein doppelseitiges Vermögen kann nicht Vermögen für eine bestimmte Handlung sein. Wie aber läßt sich das Verhältnis von doppelseitigen Vermögen und Vermögen zur bestimmten Handlung erklären?

6. ABŪ L-ḤASAN AL-AŠ'ARĪS BEGRÜNDUNG DER GLEICHZEITIGKEIT VON HANDLUNGSVERMÖGEN UND HANDLUNG

Wie Nağğār folgert Aš'arī (gest. 324/935) aus der Unmöglichkeit, daß ein doppelseitiges Vermögen Ursache für eine bestimmte Handlung sei, daß das Vermögen (*qūwa/qudra/istiṭā'a*) gleichzeitig mit der Handlung und jeweilig neu entstandenes Vermögen für die bestimmte Handlung sein müsse.

Auch für Aš'arī ist das Vermögen (*qudra/istiṭā'a*) des Menschen anderes als er (*ğairuhū*), d.h. akzidentell. Das erkennt man daran, daß der Mensch einmal vermögend (*muṣtaṭf*) ist, ein andermal nicht.¹⁷⁵ Ein zeitliches Vorausgehen (*taqaddum*) des Vermögens gegenüber der Handlung/Wirkung (*fi'l*) ist ausgeschlossen. Könnte die Handlung zeitlich nach (*ba'da*) dem Vermögen sein, so wäre es möglich, daß das Vermögen zum Zeitpunkt der Handlung inexistent (*ma'dūm*) ist. Dann könnte eine Handlung/Wirkung durch (*bi-*) ein inexistentes Vermögen geschehen.¹⁷⁶ Andererseits kann das Vermögen, sofern es gleichzeitig mit der Handlung sein muß, nicht doppelseitig sein, sonst müßten zwei konträre Handlungen gleichzeitig sein.¹⁷⁷

An die Stelle des willentlichen kausalen Wirkens des Menschen ist der Terminus "Aneignung, Erwerb" (*kasb*) des von Gott Bewirkten und Geschaffenen getreten. Anders als bei Dirār und Māturīdī¹⁷⁸ sind "Erwerben/Aneignen" und "Handeln/Wirken" Gegensätze. Gott ist Wirkender (*fā'il*) und Erschaffender (*ḥāliq*); der Mensch ist der, der sich das Erschaffene und Bewirkte aneignet (*kāsib*).¹⁷⁹ Menschliches Vermögen ist im Unterschied zum absoluten Vermögen des Ewigen (*qudrat al-qadīm*) in der Zeit entstandenes Vermögen (*qudra muḥdaṭa*) und somit immer Vermögen zu konkretem Vermochtem (*maqḍūr*);¹⁸⁰ Vermögen und Vermochtes sind demnach Relationsbe-

¹⁷⁵ Aš'arī, *Al-Lum'a*, ed. u. engl. Übers. R. J. McCarthy, *The Theology of al-Asharī* (Beirut, 1953), 54, 3-4 (§ 122).

¹⁷⁶ *Ibid.*, 54, 10-55, 3 (§ 123 u. 124).

¹⁷⁷ *Ibid.*, 56, 3-5 (§ 126) u. 56, 10-13 (§ 127). So bereits Nağğār, siehe Māturīdī, *Tauḥīd*, 264, 6-7; Übers. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6:386 (Nr. 31i).

¹⁷⁸ Siehe unten Abschnitt 7.

¹⁷⁹ S. im einzelnen Gimaret, *Théories* (Anm. 24 oben), 80-85; ders., *Doctrine* (Anm. 18 oben), 369-96.

¹⁸⁰ Aš'arī, *Lum'a*, 55-56 (§ 126). Vgl. Brunschvig, "Devoir et pouvoir" (Anm. 58 oben), 19-21.

griffe. Gott bewirkt und erzeugt die *quidditas* des Aktes in freier *creatio* (*ḥalq*), indem er das, was er jeweilig erzeugt, als das erzeugt und zu dem macht, was es in seiner konkreten Wirklichkeit ist (*muḥdiḥ aḥḍataḥū ‘alā mā huwa ‘alaihi; muḥdiḥ aḥḍataḥū ‘alā ḥaqīqatiḥi*).¹⁸¹ Dieses Wirken ist voraussetzungsloses Erschaffen, also nicht nur Überführung von der Potenz zum Akt bzw. Hinzufügung der Existenz (*wuḥūd*) zur — vorausgehenden — Essenz (*ḡāt*). Der Erwerbende (*kāsib*), i.e. der handelnde Mensch, hingegen eignet sich das, was die jeweilige konkrete Handlung ist — sc. die *quidditas* des Aktes — an, wenn es vermittels (*bi-*) eines ihm erzeugten Vermögens eintritt.¹⁸² Das Verhältnis von menschlichem Vermögen (*qūwa/qudra/istiṭā’a*) und Akt (*fi’l*) erklärt Aś’arī wie folgt:

Das Vermögen ist gleichzeitig mit der Handlung, für die Handlung (*al-istiṭā’a mā’a li-fi’l li-li-fi’l*). Wem Gott nicht das Vermögen erschafft, bei dem ist es unmöglich, daß er etwas erwirbt. Da es unmöglich ist, daß er die Handlung/Wirkung erwirbt, wenn/sobald (*iḡā*) es kein Vermögen gibt, ist es richtig, daß der Erwerb (*kasb*) wegen des Daseins/der Existenz des Vermögens (*li-wuḥūdiḥā*) existiert.¹⁸³

Hier wird deutlich, worin später Ibn Sīnā und Ibn Ruṣḍ die Verwandtschaft zwischen Aś’ariten und Megarikern sahen. Die megarische Möglichkeit ist nicht zweiseitig, sondern einseitiges Realvermögen, sofern “real möglich sein nicht heißt, so oder auch anders sein können, sondern gerade: so und nicht anders sein können.”¹⁸⁴ Ibn Sīnā und Ibn Ruṣḍ sahen in der aś’aritischen Leugnung eines dem Handeln vorausgehenden zweiseitigen Vermögens die “megarische” Leugnung eines “bloß Möglichen,” mit anderen Worten einer Essenz (*ḡāt*) ohne Existenz (*wuḥūd*).¹⁸⁵ Allerdings vertraten die Megariker nach Aristoteles nicht wie Aś’arī, etwas sei nur dann existierend, wenn es möglich ist, sondern umgekehrt, etwas sei nur dann möglich, wenn es existierend ist.¹⁸⁶ Aś’arī folgert von der Existenz der Handlung auf das Vermögen,¹⁸⁷ jedoch nicht — “megarisch” — von der Nichtexistenz der Handlung auf ein der nichtexistenten Handlung vorausgehendes Unvermögen (*‘aǰz*) zu jener Handlung, sondern auf die Nichtexistenz eines Vermögens

¹⁸¹ Aś’arī, *Lumā’*, 38, 17 (§ 85); 39, 3 (§ 86); vgl. 39, 14 (§ 87) und passim; Gimaret, *Théories*, 80-81; 184-85; ders., *Doctrine*, 370.

¹⁸² Aś’arī, *Lumā’*, 40, 7-8 (§ 89).

¹⁸³ *Ibid.*, 56, 17-20 (§ 128).

¹⁸⁴ Hartmann, “Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff” (Anm. 80 oben), 96-97.

¹⁸⁵ Vgl. oben Abschnitt 2 und unten Abschnitt 7. Zur aś’aritischen Position in dieser Frage s. Richard Frank, “The Non-existent and the Possible in Classical Ash’arite Teaching,” *Mélanges Institut Dominicain d’études Orientales du Caire* 24 (2000): 1-37.

¹⁸⁶ Vgl. *Met.* Θ 3, 1046b, 29-30.

¹⁸⁷ Vgl. Aristoteles *De int.* 13, 22b 11.

zu eben jener konkreten Handlung zu eben jenem Zeitpunkt. Wenn nach Aš'arī Gott den Ungläubigen zu etwas verpflichtet hat, wozu jener kein Vermögen hat (*kallaḥāhū mā lā yastaḥṭu*), nämlich zum Glauben,¹⁸⁸ so heißt das, daß der Ungläubige im Zustand des Unglaubens tatsächlich nicht gläubig ist und daher nicht gläubig sein *kann*. Anders gesagt, der Unglaube "verhindert," daß er gläubig ist, d.h. die Faktizität des Unglaubens verhindert die Faktizität des Glaubens.¹⁸⁹ Daraus folgt aber nicht, daß es *vorher* unmöglich war, daß der zum jetzigen Zeitpunkt ungläubige Mensch gläubig ist, *wenn* der Glaube bei ihm tatsächlich vorliegt. — Wer sitzt, *kann* nicht stehen, *wenn* (*iqā*) er sitzt; das Sitzen "verhindert" sein Stehenkönnen.

"Determination" ist hier Unausweichlichkeit des aktuell Existierenden als das, was es ist, bzw. als das, als was es von Gott konkret geschaffen ist, nämlich die Unausweichlichkeit des Daseins/Existierens (*wuḡūd*) von entweder A (Glaube) oder nicht-A (Unglaube). Das aktuell Existierende ist notwendig, sofern gilt: "Das Existieren (*wuḡūd*) ist bei einer Sache notwendig, wenn [sc. zu der Zeit, zu der] sie existiert (*iqā kāna mauḡūdan*)."¹⁹⁰ Das Realvermögen, welches im Gegensatz zum Doppelvermögen gleichzeitig mit dem real Vermochten, dem Akt, der in die Existenz getretenen und insofern abgeschlossenen Handlung (*fi'l*) ist, schließt die Notwendigkeit des aktuellen Existierens (*wuḡūd*) ein.

Das pure Dasein eines aktuellen Vermögens zu einer bestimmten Handlung läßt jedoch keineswegs notwendig auf einen Kausalzusammenhang von Vermögen und Wirkung schließen. Die beobachtbare Gleichzeitigkeit von Vermögen und Akt kann zufällig sein. Wie Ibn Sīnā später ausführt, steht die Partikel "wenn/sobald" (*iqā*) in der Einleitung eines Bedingungssatzes, soll ausgedrückt werden, daß die Konsequenz (*ittibā'*) von Vordersatz und Nachsatz unter dem Gesichtspunkt innerweltlicher Kausalität zufällig/kontingent (*ittifāqan*/vgl. ἀπὸ τὸς ἰσχυρῶς/*bi-l-ittifāq*¹⁹¹) ist. Wie Ibn Sīnā an einem Beispiel erläutert, trifft dies auch in solchen Fällen zu, in welchen die Konsequenz von Vorder- und Nachsatz nicht notwendig (*ḡarūrī*) ist, sondern vom Willen Gottes abhängt (*irādī min Allāh*).¹⁹²

Nach Aš'arī bewirkt das determinierte Vermögen des Menschen die Handlung nicht, sondern: Wenn/sobald (*iqā*) das Vermögen existiert, existiert "der Erwerb/die Aneignung" (*kasb*); der Erwerb (*kasb*) existiert wegen (*li-*) des Daseins/der Existenz des Vermögens. Damit erfährt das [Real-] Vermö-

¹⁸⁸ Aš'arī, *Luma'*, 58-59 (§ 135 u. 136).

¹⁸⁹ Vgl. Brunschvig, "Devoir et pouvoir," 20-22.

¹⁹⁰ Aristoteles *De int.* 9, 19a 23; arab. Übers. Ishāq b. Ḥunain (Anm. 91 oben).

¹⁹¹ Vgl. *De int.* 9, 18b 5; 18b 16; 19a 18-19.

¹⁹² Ibn Sīnā, *Aš-Šifā'*, Bd. 4: *Al-Qiyās*, Ed. Ibrāhīm Madkūr (Kairo, 1383/1964), 234, 15; 235, 3-6; Transl. Nabil Shehaby, *The Propositional Logic of Avicenna* (Dordrecht, Boston, 1973), 37-38.

gen in seinem Verhältnis zum Akt eine logische Reduktion von der Wirkursache (*causa efficiens*) zum Grund (*ratio*).¹⁹³

7. MĀTURĪDĪS ZWEIFTEILUNG VON DOPPELVERMÖGEN ALS VORAUSSETZUNG DER WAHL UND VERMÖGEN ZUR BESTIMMTEN HANDLUNG

Nach Māturīdī (gest. 333/944) ist wie für Ḍirār das Aktivvermögen (*qūwa/qudra/istiṭāʿa*) des Menschen doppelseitig, nämlich Vermögen zu “zwei Konträren” (*li-ḍ-ḍiddain*/vgl. τῶν ἐναντίων¹⁹⁴), “zu einer Sache und ihrem Kontrarium” (*ʿalā š-šaiʿi wa-ḍiddihī*), “zu zwei [konträren] Dingen” (*li-l-amrain*), wie z.B. Gehorsamstat (*tāʿa*) und Ungehorsamstat (*maʿṣiya*). Māturīdī beruft sich hierin auf Abū Ḥanīfa und dessen Gemeinschaft (*ḡamāʿa*), also dessen Schule; hierin stimmen sie mit der Muʿtazila überein. Er unterscheidet die doppelseitigen Vermögen, welche mit Wahlfreiheit (*bi-l-iḥtiyār*) verbunden sind, von den unfreien, natürlichen (*bi-t-ṭabʿ*) Vermögen, letztere also jene Vermögen, von welchen Aristoteles sagte, daß sie ἄλογοι/*laisat bi-nuṭq*, vernunftlos seien.¹⁹⁵ Determinante für die bestimmte Handlung vermittelt des doppelseitigen Vermögens ist auch nach Māturīdī Streben (*hiṣṣ*), Wahl (*iḥtiyār*), Neigung (*mail*)¹⁹⁶ und Absicht/Intention (*qaṣd*).¹⁹⁷ Das Verhältnis von Doppelvermögen, welches der Handlung vorausgehen muß, da — wie Naǧǧār und Ašʿarī argumentieren — andernfalls zwei konträre Handlungen gleichzeitig sein müßten,¹⁹⁸ und Vermögen zur bestimmten Handlung erklärt Māturīdī wie folgt:

Das Vermögen (*qudra*) besteht aus zwei Teilen (*ʿalā qismain*). Der erste der beiden ist die Fehllosigkeit der Mittel (*salāmat al-asbāb*) und die Unversehrtheit der Instrumente/Werkzeuge (*ṣiḥḥat al-ālāt*), und die gehen den Handlungen zeitlich voraus. Ihr konkretes reales Dasein (*ḥaqīqatuhā*)¹⁹⁹ ist nicht für

¹⁹³ Frank spricht hingegen im Hinblick auf Ašʿarīs Verständnis des menschlichen Vermögens (*qudra/istiṭāʿa*) von “efficient causality.” Richard Frank, “The Structure of Created Causality According to Al-Ašʿarī,” *Studia Islamica* 25 (1966): 13-75; zur hier zitierten Passage aus Ašʿarīs *Lumaʿ* siehe *ibid.*, 59. Wie bereits Frank sah auch Gimaret in Ašʿarīs Formulierungen “une relation de cause à effect,” obgleich er die oben zitierte Passage aus Ašʿarīs *Lumaʿ* (§ 128) übersetzt: “l’acquisition ‘existe du fait de l’existence de la puissance’: *innamā yūǧadu li-uwūḍihā*.” Gimaret, *Théories* (Anm. 24 oben), 84. Vgl. aber Gimarets Kritik an Frank: “Cette interprétation n’a qu’un défaut: celui d’être totalement contredite par la tradition ašʿarite ultérieure.” *Ibid.*, 85.

¹⁹⁴ Z.B. Aristoteles *Met.* Θ 2, 1046b 5.

¹⁹⁵ Māturīdī, *Tauḥīd* (Anm. 116 oben), 263, 2-13. Zu letzterem siehe *De int.* 13, 22b 36-23a 6; *Met.* Θ 2, 1046b 2.

¹⁹⁶ Māturīdī, *Tauḥīd*, 266, 15-16.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 229, 13.

¹⁹⁸ Siehe oben Abschnitt 5 u. 6.

¹⁹⁹ Wörtl. “ihre Wirklichkeit,” d.h. das, was sie in Wirklichkeit sind, nämlich das, was sie als konkrete Partikularia sind.

(li-) die Handlungen [, die mit ihnen ausgeführt werden,] geschaffen, wenn auch die Handlungen nur durch sie (*bihā*) geschehen. . . .

Das zweite ist eine intendierte Sache (*ma'nā*),²⁰⁰ deren Definition man durch nichts, wodurch man zu ihr hingeführt wird, erklären kann, außer dadurch, daß sie nur für die [bestimmte konkrete] Handlung ist/existiert (*laisa illā li-l-fi'l*). Ihre Existenz (*wuǧūd*) ist nur in einem Zustand/Status (*bi-ḥālin*) realmöglich,²⁰¹ durch/in welchem (*bihī*) die Handlung eintritt, sobald (*indamā*) sie [sc. die intendierte Sache] mit ihr [sc. der Handlung] zusammen (*ma'ahū*) [sc. zeitgleich] eintritt. . . . Ich meine die Handlung des Wählens (*fi'l al-iḥtiyār*).²⁰²

Māturīdī behält demnach die sowohl von Abū Ḥanīfa als auch von Ḍirār vertretene "Zweistufigkeit" von erstens doppelseitigem Handlungsvermögen und zweitens Handlungsvermögen zur bestimmten Handlung bei. Im Hinblick auf den ersten Teil des Vermögens, welches Māturīdī auch das "Vermögen der Mittel und Zustände" (*istiṭā'at al-asbāb wa-l-aḥwāl*) nennt,²⁰³ unterscheidet er zwei Elemente. Das eine ist die "Fehllosigkeit/Sicherheit der Mittel" (*salāmat al-asbāb*),²⁰⁴ d.h. das Vorhandensein der Außenbedingungen, welche für die Durchführung einer Handlung notwendig sind. Das können, wie Māturīdī im Anschluß an die zitierte Passage ausführt, z.B. die notwendigen finanziellen Mittel zum Glaubenskampf sein (vgl. Koran 9, 42). Diese sind Bedingung dafür, daß man zum Glaubenskampf ausziehen kann bis zu dem Zeitpunkt, zu welchem man mit dem Feind zusammentrifft. Sie sind aber weder selbst Kämpfen (*ǧahd*)/Kampf (*ǧihād*),²⁰⁵ noch bewirken sie das Kämpfen/den Kampf kausal. Das andere Element meint

²⁰⁰ *Ma'nā*, entspr. "Intention" (*qaṣd/maṣṣad*), muß hier, da es sich um einen willentlich intendierten Akt handelt, eine bestimmte Intention zum Gegenstand haben. *Ma'nā* kann aber auch eine noch nicht vollständig artikulationsfähige Intention meinen. Siehe Frank, "The Non-existent and the Possible in Classical Ash'arite Teaching," 30. Vgl. unten Anm. 213.

²⁰¹ *Lā yaǧūzu wuǧūdhū . . . illā. Ġā'iz* kann hier nur realmöglich im Unterschied zu möglich (*mumkin*; vgl. lat. *possibile ad utrumlibet*) meinen. Vgl. hierzu den Sprachgebrauch 'Abd al-Ġabbārs, der — entsprechend der Übersetzung Richard Franks — unterscheidet zwischen "absolute possibility" (*ṣiḥḥa*) und "concrete possibility" (*ǧawāz*). Richard Frank, "Can God Do What Is Wrong?," *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. T. Rudavsky (Dordrecht, Boston, Lancaster, 1985), 73.

²⁰² Māturīdī, *Tauḥīd*, 256, 8-18. Vgl. zur Passage Brunschvig, "Devoir et pouvoir" (Anm. 58 oben), 25; ausführlich mit engl. Übersetzung J. Meric Pessagno, "Irāda, ikhtiyār, qudra, kasb. The view of Abū Maṣūir al-Māturīdī," *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984): 184-88.

²⁰³ Māturīdī, *Tauḥīd*, 257, 3.

²⁰⁴ Zum Gebrauch des Terminus *sabab* im Unterschied zu "Wirkursache" (*illa*) siehe Richard Frank, "Al-Ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalām and Its Use in the Physics of Mu'ammār," *Journal of the American Oriental Society* 87 (1967): 248-59.

²⁰⁵ Wörtl. "Anstrengung."

das intrinsische Vermögen des handelnden Subjektes, die physische und mentale Integrität, “die Unversehrtheit der Instrumente/Werkzeuge” (*ṣiḥḥat al-ālāt*), wie das Sehvermögen (*baṣar*), das Hörvermögen (*samʿ*) und die übrigen Sinne (*ḥawāss*),²⁰⁶ sowie die Verstandesreife (*bulūġ*),²⁰⁷ d.h. die Vernunftfähigkeit. Hierzu gehört z.B. auch die Gesundheit (*ṣiḥḥa*) der Organe, die für die Durchführung der Handlung notwendig ist, z.B. die Gesundheit der körperlichen Organe, die Voraussetzung dafür ist, daß man das Gebot des Fastens (*ṣiyām*) erfüllen kann (vgl. Koran 58, 4). Gesundheit und Vernunft sind aber weder selbst “Fasten” noch bewirken sie das Fasten kausal. Außenbedingungen und intrinsische Vermögen des handelnden Subjektes gehen der Handlung voraus und sind von Gott nicht unmittelbar und ausschließlich für (*li-*) eine bestimmte konkrete Handlung geschaffen. Die Finanzmittel, die man braucht, um am Glaubenskampf teilzunehmen, sind ja nicht notwendigerweise auf den Glaubenskampf bezogen, und Gesundheit und Vernunft dienen nicht nur dem Fasten. Doch sind sie unverzichtbare Bedingungen für die Realisierung des Glaubenskampfes bzw. des Fastens. Liegen diese Bedingungen nicht vor, so ist man nicht zum Glaubenskampf bzw. zum Fasten verpflichtet. Erst das Vorliegen der zur Ausführung notwendigen Außenbedingungen und des intrinsischen Vermögens machen das Subjekt zu einem handlungsfähigen Subjekt, zum “Gesunden [und] Fehllosen” (*aṣ-ṣaḥīḥ as-salīm*).²⁰⁸ Andererseits begründet das Vorliegen der notwendigen Bedingungen zu einer Pflichthandlung die Verpflichtung (*taklīf*).²⁰⁹

Dieser erste “Teil” des Vermögens (*qūwa/qudra/istiṭāʿa*) ermöglicht die Wahl (*iḥtiyār*) der bestimmten Handlung²¹⁰ und steht anstelle der aristotelischen δύναμις im Sinne des zweiseitigen Vermögens zu (noch) nicht Verwirklichtem. Zur Bestimmung dieses Vermögens gehören nach Aristoteles nicht nur das intrinsische Vermögen des handelnden Subjektes, sondern auch die Realisationsbedingungen. Stehen Außenbedingungen der Realisation entgegen, ist das Subjekt nicht handlungsfähig.²¹¹ Unter dem Gesichtspunkt der logischen Modalität korrespondiert der erste “Teil” des Vermögens der Doppelmöglichkeit von A oder nicht-A, d.h. Möglichkeit unter Ausschluß der Notwendigkeit (*possibile ad utrumlibet*). Die zweiseitige Möglichkeit kann sich im Gegensatz zum Realvermögen nur auf (noch) nicht Reales, nicht

²⁰⁶ Māturīdī, *Tauḥīd*, 320, 22.

²⁰⁷ *Ibid.*, 259, 7.

²⁰⁸ Māturīdī, *Tauḥīd*, 266, 15.

²⁰⁹ *Ibid.*, 257, 1-258, 9. Vgl. Pessagno, der jedoch umgekehrt, die “Mittel” (*asbāb*) “man’s inner power” und die “Instrumente” (*ālāt*) den “external means” zuordnet. “Irāda, ikhtiyār, qudra, kasb,” 186.

²¹⁰ Māturīdī, *Tauḥīd*, 256, 18. Vgl. Pessagno, “Irāda, ikhtiyār, qudra, kasb,” 185b.

²¹¹ *Met.* Θ 7, 1049a 6-7. Vgl. Liske, “Inwieweit sind Vermögen intrinsische dispositionelle Eigenschaften? (Θ 1-5)” (Anm. 83 oben), 276-81 (§ 4.1 u. 4.2).

Existierendes (*ma'dūm*) beziehen. Wäre sie verwirklicht, so müßte sie zeitgleich mit entweder A oder Nicht-A sein. Daher kann die zweiseitige Möglichkeit nicht Realmöglichkeit sein, sondern muß der Realmöglichkeit vorausgehen.

Den zweiten "Teil" des Vermögens, welchen Māturīdī auch das "Vermögen zur Handlung/zum Akt" (*istiṭā'at al-fi'l*) nennt,²¹² bezeichnet er als "intendierte Sache" (*ma'nā*), deren Existenz (*wuḡūd*) zeitgleich mit dem Eintreten (*wuqū'*) der Handlung ist.²¹³ Dieses Vermögen ist an eine Zeit gebunden, es "geschieht beim Geschehen (*ḥudūl*) von bestimmten Zeitpunkten (*auqāt*)."²¹⁴ Eine solche intendierte Sache wäre, um bei Māturīdīs Beispielen zu bleiben, z.B. "Kämpfen/Kampf" oder "Fasten." Definiert werden kann die intendierte Sache nicht; Definition ist nur vom Allgemeinen möglich, nicht jedoch von Verschiedenem, welchem nicht dieselbe spezifische Differenz (*faṣl*) zukommt, und welches nicht unter dieselbe Gattung oder Klasse (*ḡins*) fällt. Die "intendierte Sache" ist eine jeweilig verschiedene, nämlich mal z.B. "Kämpfen/Kampf," mal "Fasten," oder, in Aristoteles' Beispielen, mal der "Hermes," den der Bildhauer aus dem Holz schnitzt,²¹⁵ mal das "Haus," welches der zum Bauen Vermögende, d.h. der Baumeister, mit den Materialien, den Mitteln zum Bauen,²¹⁶ baut.²¹⁷ Ist eine solche intendierte Sache aktuell existierend (*mauḡūd*), so ist sie konkret realisiert.

Auch für diesen zweiten "Teil" des Vermögens führt Māturīdī koranische Belege an: "Sie [sc. die Unrechttuer] hatten nicht das Vermögen des Hörens/sie konnten nicht hören" (Koran 11, 20); "Du wirst in Gemeinschaft mit mir nicht das Vermögen des standhaften Ausharrens (*ṣabr*) haben/nicht

²¹² Māturīdī, *Tauḥīd*, 257, 3.

²¹³ Zum Bedeutungsspektrum des Terminus *ma'nā*, entspr. "Intention" (*maqṣad/qaṣd*), siehe Richard Frank, "Meanings Are Spoken of in Many Ways: The Earlier Arabic Grammarians," *Le Muséon* 94 (1981): 259-319; Gerhard Endreß, "Grammatik und Logik: Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit," *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, ed. Burkhard Mojsisch (Amsterdam, 1986), 207-9. Zu früheren Deutungsversuchen des Terminus *ma'nā* im Rahmen der hier nach Māturīdī zitierten Passage siehe Brunschvig, "Devoir et pouvoir" (Anm. 58 oben), 25; Daiber, *Mu'ammār* (Anm. 5 oben), 106; Pessagno, "Irāda, ikhtiyār, qudra, kasb," 184; 185b; 190. — Sehr nahe kommt Māturīdīs Gebrauch von *ma'nā* in der zitierten Passage der Analyse von Frank (allerdings nicht zu Māturīdī), "Can God Do What Is Wrong?" (Anm. 201 oben), 71-72: "They (sc. all other attributes which the particular action may prove to have when performed) depend for their actuality . . . on states of the agent other than his being able to act; these states consist in his cognition and in the prescriptive intention (*al-'irādah, al-qaṣd*) he formed at the moment of his doing the act."

²¹⁴ Māturīdī, *Tauḥīd*, 259, 4.

²¹⁵ *Met.* Θ 6, 1048a 33.

²¹⁶ *Met.* Θ 7, 1049a 9-11.

²¹⁷ Zur nicht Definierbarkeit vgl. Frank, "Can God Do What Is Wrong?" 72 mit Anm. 12.

standhaft aushalten können” (Koran 18, 67);²¹⁸ “Fürchtet Gott, soweit ihr das Vermögen dazu habt/soweit ihr könnt” (Koran 64, 16).²¹⁹ Alle Beispiele meinen in Māturīdīs Verständnis nicht das physische und mentale Vermögen oder die Außenbedingungen, welche notwendige Voraussetzungen des tatsächlichen Hörens, standhaften Ausharrens oder der Gottesfurcht sind, sondern das tatsächliche Existieren (*wuġūd*), d.h. die konkrete Realisation der intendierten Sachen “Hören,” “standhaftes Aushalten” und “Gottesfurcht.” “Vermögen” ist hier Realvermögen, welches sich auf das Existieren dessen, wozu es Vermögen ist, i.e. das Vermochte (*maqḍūr*), bezieht.

Dieser zweite “Teil” des Vermögens entspricht dem Realvermögen im Sinne Ašʿarīs; Ašʿarī verwendet dieselben koranischen Beispiele zum Beleg für die Gleichzeitigkeit von Vermögen und Akt.²²⁰ Nach Ašʿarī müssen Vermögen (*qudra*) und Akt gleichzeitig sein, da Vermögen immer Vermögen zu etwas bestimmtem Vermochtem (*maqḍūr*) ist.²²¹ Dieses Vermochte, welches gleichzeitig mit dem Akt ist, ist in Māturīdīs Handlungstheorie die intendierte Sache (*maʿnā*), auf welche das Vermögen intentional ausgerichtet ist.

Das Problem des Verhältnisses von Doppelvermögen (erster “Teil” des Vermögens) und Vermögen zur bestimmten Handlung (zweiter “Teil” des Vermögens), “löst” Māturīdī, indem er das zeitliche Vorausgehen (*taqaddum*) der “Mittel” und “Instrumente,” deren Vorhandensein das Vermögen als Doppelmöglichkeit eröffnet, auf der Zeitstufe des Zweiten in ein konditionales Vorausgehen wendet. Der zweite Teil des Vermögens determiniert die Handlung und ist gleichzeitig mit ihr: Wenn/sobald (*ʿindamā*) es existiert, existiert die Handlung/Wirkung.²²² Das Vorhandensein der “Ursachen” und “Instrumente” geht als Bedingung der Möglichkeit der Wahl (*iḥtiyār*) der bestimmten Handlung sowohl zeitlich (“erster Teil”) als auch konditional (“zweiter Teil”) voraus. D.h. die Existenz aller notwendigen Bedingungen für das Eintreten der Wirkung (“erster Teil”) fällt nicht mit dem zureichenden Grund der Handlung/des Akts (“zweiter Teil”) zusammen. Durch die *Wendung in die Konditionalität* wird das zeitliche Vorausgehen transponiert in logische Voraussetzung.

Die logische Möglichkeit (*imkān*/lat. *possibilitas*) ist im Unterschied zum realen Vermögen (*qūwa/qudra*/lat. *potentia*) zeitlos. Daher können auf logischer Ebene die beiden Zeitstufen von Möglichkeit und Wirklichkeit zusammengeführt werden. Wird jedoch die logische Ebene mit der Ebene des Realen gleichgesetzt, folgt daraus entsprechend dem Grundsatz von *De int.* 9,

²¹⁸ Vgl. auch Koran 18, 75 u. 82.

²¹⁹ Māturīdī, *Tauḥīd*, 258, 10-14.

²²⁰ Ašʿarī, *Lumaʿ* (Anm. 175 oben), 58 (§ 133 u. 134).

²²¹ Siehe oben Anm. 180.

²²² Vgl. Brunschvig, “Devoir et pouvoir” (Anm. 58 oben), 25; Pessagno, “Irāda, ikhtiyār, qudra, kasb,” (Anm. 202 oben), 185.

19a 23-24 “Determiniertheit.” Eben dies versuchte Māturīdī zu vermeiden, indem er im Unterschied zu Aš‘arī die beiden Zeitstufen von Vermögen und Verwirklichung beibehielt und “erst” auf der zweiten Stufe wie Aš‘arī Realvermögen und Akt als Konditionalzusammenhang zeitlich zusammenführte.

Anders als in der mu‘tazilitischen Handlungstheorie ist nach Māturīdī der Akt der Wahl (*fi‘l al-iḥtiyār*) zeitgleich mit der Handlung, also dem Vorliegen/der Existenz (*wuǧūd*) des gewählten Vermochten (*maqḍūr*).²²³ In der mu‘tazilitischen Handlungstheorie bewirkt der Mensch den Umschlag von Möglichkeit zu Wirklichkeit. Nach Māturīdī hingegen verursacht das Doppelvermögen, wenn es sich mit der Wahl der bestimmten Handlung verbindet, den Akt nicht kausal. Die zweiseitige Möglichkeit als *conditio sine qua non* der Handlungsfreiheit erfährt in Verbindung mit Wahl (*iḥtiyār*) keine Veränderung zur *causa*. Das unmittelbare Erschaffen (*ibdā‘*) und das Hervorbringen (*iḥrāǧ*) [der Handlung/des Aktes] vom Nichtexistieren (*‘adam*) zum Existieren (*wuǧūd*) ist nach Māturīdī nicht Akt des Menschen (*fi‘l al-‘abd*), wie für die Mu‘tazila, sondern Akt Gottes (*fi‘l Allāh*).²²⁴ Wie seine aš‘aritischen Kollegen versteht Māturīdī *māḍūm* im Sinne von nicht Existierendem, nämlich als reine Negation (*naḡy maḡḍ*).²²⁵ Während “Existieren” (*wuǧūd*) einer Sache das Existieren zuspricht, negiert nicht Existieren (*‘adam*) das Existieren einer Sache; das eine verhält sich zum anderen kontradiktorisch.²²⁶ Hervorbringen (*iḥrāǧ*) vom Nichtexistieren (*‘adam*) zum Existieren (*wuǧūd*) ist für Māturīdī wie für die Aš‘ariten unmittelbare, voraussetzungslose, freie Schöpfung Gottes.²²⁷ Gott bringt die Dinge in die Existenz, nachdem sie nicht waren (*auǧadahā ba‘da an lam takun*).²²⁸

Wie für Aš‘arī wird für Māturīdī der von Ḍirār eingeführte Begriff des Erwerbens/der Aneignung (*kasb/iktisāb*) der Handlung/des Aktes (*fi‘l*) zentral. Wie Ḍirār, aber in Gegensatz zu Aš‘arī, bezeichnet Māturīdī sowohl den Menschen als auch Gott als Handelnden/Wirkenden (*fā‘il*). Wie Ḍirār unterscheidet Māturīdī die beiden Handlungsweisen des Menschen und Gottes. Er nennt diese beiden Handlungsweisen “Modi” des Handelns/Wirkens (*ǧihāt al-*

²²³ Vgl. *ibid.*, 186b.

²²⁴ Māturīdī, *Tauḥīd*, 235, 10-18; engl. Übers. Pessagno, “Irāda, ikhtiyār, qudra, kasb,” 188.

²²⁵ Ġuwainī, *Šāmil* (Anm. 15 oben), 609, 19. Siehe dazu Richard Frank, “The Non-existent and the Possible in Classical Ash‘arite Teaching,” *Mélanges Institut Dominicain d’études Orientales du Caire* 24 (2000): 1-37; vgl. Frank, “Al-māḍūm wal-mawǧūd” (Anm. 105 oben), 207. Zur mu‘tazilitischen Gegenposition siehe oben Abschnitt 2.

²²⁶ Māturīdī, *Tauḥīd*, 90, 10-11.

²²⁷ Zu Māturīdī siehe Gimaret, *Théories* (Anm. 24 oben), 183-90. Zu Aš‘arī vgl. oben Abschnitt 6.

²²⁸ Māturīdī, *Tauḥīd*, 226, 4.

fi'l).²²⁹ Der “Modus” in welchem der Mensch Handelnder/Wirkender (*fā'il*) ist, ist der des Wählens (*iḥtiyār*) und der der Aneignung/des Erwerbens (*kasb*) der Handlung. Der Mensch wählt das, was er handelt/wirkt (*muḥtār limā yaf'aluḥū*), und er ist ein Handelnder/Wirkender, der [die Handlung/Wirkung] erwirbt (*fā'il kāсіб*).²³⁰ Gott werden die Werke zugeschrieben, sofern er sie erschafft als das, was sie sind (*ḥalaqahā 'alā mā hiya 'alaihi*);²³¹ dem Menschen werden sie zugeschrieben, als das, was er sich aneignet und was er tut.²³² Handeln/Wirken (*fi'l*) wird von Gott und vom Menschen nicht in gleicher Weise ausgesagt. Handeln/Akt des Menschen ist das von ihm Bewirkte (*maf'ūluḥū*) — i.e. die intendierte Sache (*ma'nā*) —, nicht seine Wirkung (*fi'l*).²³³ Zwar sind die Handlungen der Menschen von Gott unmittelbar erschaffen, doch sind sie gleichwohl vom Menschen gewollt und gewählt. Daher wird ihm die Handlung “leicht”; daher rührt seine Verantwortung.²³⁴

Mit anderen Worten: Dasjenige, was die Handlung ist, ist die intendierte Sache (*ma'nā*), nämlich z.B. Kämpfen oder Fasten. Der Glaubenskämpfer “erschafft” nicht das Kämpfen, sondern “eignet sich” das Kämpfen an, oder anders gesagt “erwirbt” (*iktasaba*) den Akt (*fi'l*) “Kämpfen/Kampf,” indem er sich diese intendierte Sache, auf welche sich sein Vermögen willentlich richtet, zu eigen macht. Insofern ist menschliches Handeln willentliche “Aneignung/Erwerb” (*kasb/iktisāb*) des von Gott realmöglich Geschaffenen. Das Handeln, welches Māturīdī dem Menschen zuspricht, läßt sich nun näher bestimmen als Akt des Wählens (*fi'l al-iḥtiyār*) der Veränderung (*taḡaiyur*) von Möglichkeit (*imkān/iḥtimāl*) zu Wirklichkeit (*wuḡūd*), nicht aber als kausales Bewirken dieser Veränderung. Da eine intendierte Sache wie “Kämpfen” oder “Fasten” nicht losgelöst vom handelnden Subjekt aktualisiert werden kann, kann die Relation von handelndem Subjekt zu Handlung verstanden werden wie die von Subjekt und Attribut (*ṣifa*). Indem es handelnd ist, eignet sich das handelnde Subjekt die Handlung (*fi'l*) an wie eine Qualität; es ist ein Handelnder, der sich [die Handlung] aneignet (*fā'il kāсіб*). Wer das Kämpfen ausübt, ist ein Kämpfender.

Die anmaßende Grenzüberschreitung des Menschenmöglichen, welche die Gegner der Mu'tazila in deren Lehre von der Kausalverknüpfung von menschlichem Agieren und erzeugter Wirkung sahen, gilt mit Aš'arī und Māturīdī als überwunden. Das Vermögen des Menschen ist nicht Wirkursa-

²²⁹ Ibid., 240, 22-23 und passim. Siehe dazu Gimaret, *Théories*, 181-82, der *ḡihāt* mit franz. “aspects” wiedergibt.

²³⁰ Māturīdī, *Tauḥīd*, 226, 20; Gimaret, *Théories*, 180.

²³¹ Vgl. dieselbe Formulierung bei Aš'arī, oben Abschnitt 6 mit Anm. 181.

²³² Māturīdī, *Tauḥīd*, 226, 4.

²³³ Ibid., 238, 3.

²³⁴ Ibid., 256, 18.

che, sondern "Mittel" (*sabab*), durch (*bi-*) welches der Akt eintritt. Gott schafft die Handlung/Wirkung jeweils neu (*aḥdaṭa*). Das, was Gott unmittelbar schaffend eintreten läßt (*muḥḍat*), ist kontingent im Sinne des Tatsächlichen, Faktischen unter Ausschluß intrinsischer oder innerweltlich kausaler Notwendigkeit. Innerweltliches Geschehen ist nicht durch Kausalketten verknüpft, sondern von Gott unmittelbar erzeugtes, wirklich Eintretendes. Nicht prozessuales Bewirken, nicht das Aufeinandertreffen von Aktivvermögen und Passivvermögen stellt die Relation von agierendem Menschen und Akt her, sondern "Aneignung" (*kasb*) des von Gott unmittelbar Erzeugten. Verantwortung kommt dem handelnden Subjekt zu, sofern es sich die *quidditas* der von Gott erzeugten Handlung wirklich "aneignet" (*Aš'arī*). Verantwortung kommt ihm darüber hinaus zu, als es sich die *quidditas* der Handlung, welche es sich "aneignet," willentlich aneignet (*Māturīdī*).

Die Einsicht in die Unabänderlichkeit des faktisch Eintretenden erweist sich unter den genannten Voraussetzungen nicht als Ohnmacht gegenüber fremdbestimmter *Prädetermination*, sondern als Kontingenzerfahrung. Menschliche Verantwortung erweist sich unter diesen Voraussetzungen als Verantwortung für die Individualität des Menschen, die bestimmt ist durch die Qualitäten der Handlungen, welche er sich "aneignet."

Freiburg i. B.