

Review of R.M. Frank: *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudhayl al-'Allâf*, Istanbul 1966

Wer Monographien zur mu'tazilitischen Theologie aufzählen wollte, geriete bald in Verlegenheit. Gesamtdarstellungen zwar sind häufiger: aber sie entgehen kaum je ganz der Gefahr, ähnlich wie die muslimischen Häresiographen – und im Anschluss an sie – weniger die Mu'taziliten als nur die Mu'tazila zu behandeln. Die „Schule“ aber und der Kanon der *uṣūl al-ḥamsa*, an dem sie erkannt wird, sind spätere Abstraktion: je weiter wir auf die Anfänge zurückgehen, desto weniger ist mit diesen Kategorien ausgesagt, desto unvereinbarer auch erscheint der systematische Ansatz der einzelnen Denker. Diese Einsicht ist nicht unbedingt neu; aber sie ist nicht immer ganz ernst genommen worden. Gelegentlich wird die Selbständigkeit früher *mutakallimūn* zwar zugegeben, aber dann wieder dadurch zurückgenommen, dass man ihre Begriffssprache als unfertig oder missverständlich abtut, leere Hülsen längst vergangener hellenistischer Systeme. Gegen dieses Ausweichen wendet sich der Autor der vorliegenden Studie mit aller Eindringlichkeit (vgl. s. 9): der *kalām* ist ein „serious and meaningful attempt of the human mind to understand the ultimate structure of being“ (s. 1); seine Begriffe haben ihre Bedeutung im Zusammenhang des jeweiligen Systems, nicht als Umsetzung jener griechischen Vorbilder, von denen sie sich letztlich herleiten mögen.

Der Autor beweist diese These am Beispiel des Abû l-Hudāil. Bezeichnend für seine Einstellung ist schon der Titel, den er seiner Schrift gibt. Mögen auch die Quellen, die er heranzieht, viel von „Atomen“ und „Akzidenzien“ reden, so meidet er doch sorgfältig Oberbegriffe wie „Atomismus“ oder gar „Substanzenlehre“; er spricht stattdessen von einer „Metaphysik des geschaffenen Seins“. Denn das ist in der Tat gemeint: die „Atome“ sind nicht postuliert zur physikalischen Erklärung der materiellen Welt und die Akzidenzien nicht Begleiterscheinung selbständiger Substanzen, sondern beide sagen etwas aus über die Uneigenständigkeit und prinzipielle Zusammenhanglosigkeit der Dinge, über ihre Abhängigkeit von der Schöpferkraft Gottes; oder, wie der Autor es formuliert (s. 41): es ist mit ihnen weniger die ontische als vielmehr die ontologische Struktur der geschaffenen Welt erklärt. Nie ist darum verwiesen auf Demokrit oder Epikur, nie auch auf Aristoteles; gelegentlich wird die Stoa beschworen, aber auch dies, ohne einen Gedankengang präjudizieren zu wol-

len. Das Atom ist gedacht als „Anknüpfungspunkt“ für die Akzidenzien; aber es hat ohne sie keine Aktualität. Erst mit dem Akzidens „Zusammenfügung“ (*ta‘lif*) oder „Vereinigung“ (*iğtimā‘*) und dem dadurch ermöglichten Zusammenschluss mit anderen seiner Art ergibt sich Ausdehnung und damit Körperlichkeit; die Atome sind somit nicht mehr als „Quanten potentieller Existenz“ (s. 43). Die Dinge aber, die aus ihnen sich aufbauen, haben darum keine eigene Essenz; sie sind strukturiertes Konglomerat ohne besonderen Kern. Eben darin liegt ihre Unselbständigkeit begründet; sie lassen sich nur aus einem Schöpfungsakt Gottes erklären. Eben darum auch ist ein Seiendes immer nur der real existierende Körper, das ἰδίως ποίόν; es gibt kein ens in potentia, sondern immer nur die *qudra* (*potentia*) Gottes. Das gilt alles auch für den Menschen; auch er ist nur „hohles, materielles Aggregat, das keine existentielle Einheit der Innerlichkeit (interiority) hat und das keinen individuellen, in sich selbst ruhenden Ort bewussten Seins in der Welt bildet“ (s. 28). Die Seele ist nur ein Akzidens; der Mensch handelt und lebt als Gesamtheit seiner Teile. Die Einheit der Person wird zum Problem.

Der Autor hat den Kreis dieser Fragen mit grosser Sorgfalt abgeschritten; das verfügbare Material, vor allem in Aš‘arī’s *Maqālāt al-Islāmīyīn* erhalten, ist gründlich ausgewertet. Auch jetzt noch bleiben manche Lücken; aber sie werden wir wohl erst dann befriedigend zu schliessen vermögen, wenn der – immer seltener werdende – Zufall uns neue Quellen eröffnet. Die Methode des Verfassers ist eher systematisch als historisch, wie bei der Themenstellung kaum anders zu erwarten. Das hat seinen grossen Vorteil: gegenüber dem klei-
 259 lichen | Puzzlespiel mit „Einflüssen“ und „Übernahmen“ wird die Einheitlichkeit und Originalität Abū l-Hudāil’s hervorgehoben. In dieser Hinsicht bringt die vorliegende Arbeit einen neuen Anfang. Es hat aber auch gelegentlich seine Nachteile. Das System verführt dazu, manche schwierige Stellen zu überspielen; ab und zu vermutet der Historiker misstrauisch metaphysisches Füllsel. Der Autor ist sich der Gefahr bewusst; er notiert genau, wenn die Quellen nicht genug hergeben. Dennoch liesse sich fragen, ob nicht besser die Belegtexte (es sind ihrer nicht allzu viele) in extenso übersetzt und der Erörterung vorangeschickt worden wären, auch diejenigen, die trotz aller Subtilität der Erklärung unverständlich bleiben. Das ist zwar vielleicht ein Rückfall in die „Doxographie“, der der Autor mit Recht entrinnen möchte (s. 10); aber es hätte dem Leser – und dem Rezensenten – die Arbeit etwas erleichtert.

Ich bin, um es an einem Beispiel zu erläutern, nicht ganz überzeugt, ob sich bei einer Übersetzung der einschlägigen Stellen die Gleichung *kaun* = „Werden“ (becoming) hätte halten lassen (vgl. s. 16 ff.). Zwar heisst *takwīn* für Abū l-Hudāil „In-die-Existenz-Treten-Lassen“, „Werden-Lassen“, wie der Autor s. 16 aus *Maqālāt al-Islāmīyīn* 363, 10 nachweist. Aber das besagt noch lange nicht,

dass nun *kaun* „In-die-Existenz-Treten“, „Werden“ sein müsse; man sollte da eher *takawun* erwarten. *Kaun* ist Infinitiv zu *kāna*; es heisst manchmal einfach „Sich-Befinden“ (an einem Ort: *Maqālāt* 355, 5; auch 350, 13: *kaunan yamnatan* bzw. *kaunahā yamnatan* = „Sich-rechts-Befinden“). Ebenso scheinen mir die *akwān* der Paradiesesbewohner 358, ult. nur der „Zustand (oder die Seinsweise), in der diese sich gerade befinden“. Und 303, 4 ist, so glaube ich, nicht von dem „Werden“ des Atoms die Rede, sondern von seiner Existenz. Wenn dies stimmt – und der Autor wird dies aus seiner Kenntnis des Materials besser feststellen können als ich –, dann hätte es u. U. weiterreichende Konsequenzen: es wäre dann fraglich, ob man die Atome noch weiterhin als „Quanten *potentieller* Existenz“ bezeichnen könnte (s. o.). Die Definition, die der Autor selber für *kaun* gibt, ist kompliziert: „the extended moment of being in space, whose reality is the realisation of spatio-temporal directionality, relative to and within two specifically defined limits of before and after and, if movement is involved, of here and there“ (s. 18); da muss man sehr nachdenken. Ob die Erklärung, die auf der gleichen Seite, Anm. 17, für *kaun* in *Maqālāt* 237, 2f. und 350, 13ff. gegeben wird, zutrifft, möchte ich gleichfalls bezweifeln; es ist nirgendwo von einem *kaun* „in the first moment“ die Rede, sondern nur von einer *Bewegung* im zweiten Moment und einem *kaun ma’ahā*, also auch im zweiten Moment. Das arabische Zitat, das in derselben Anmerkung kurz voraufgeht, ist gerade um das Wort *kā’in* erweitert; dieses passt zwar in den Sinn, steht aber nicht im Text (*Maqālāt* 325, 10). Das Referat *Maqālāt* 351, 1ff., das vielleicht weiteren Aufschluss zum Verhältnis zwischen *kaun* und Bewegung geben könnte, hat an einer entscheidenden Stelle (351, 4) eine Crux, die ich nicht zu lösen vermag und auf die auch der Autor nicht eingeht. – s. 17, Anm. 13 ist richtig beobachtet, dass weder der (physikalische!) Begriff „Raum“ noch sein Gegenstück „Vakuum, leerer Raum“ (*ḥalā’*) bei Abū l-Hudāil – oder in den über seine Lehre berichtenden Fragmenten – vorkommen; ob aber die dann herangezogene Stelle über eine Bewegung „from nothing to nothing“ (*Maqālāt* 323, 3f.) etwas zum Problem beiträgt, ist mir unwahrscheinlich. Der Zusammenhang (*Maqālāt* 322, 13ff.) zeigt, dass an einen Fall gedacht ist, in dem der Träger (der „Ort“) eines Dinges sich bewegt; das Ding ist dann zwar selber auch bewegt, aber nicht gerichtet auf etwas – eine richtungslose Bewegung also, „nicht von irgendwoher“ und auch „nicht irgendwohin“. (Abū l-Hudāil denkt dabei übrigens an *zwei* verschiedene Möglichkeiten dieser richtungslosen Bewegung, nicht an eine einzige „from nothing to nothing“: *lā ‘an šai’in wa-lā ilā šai’in*.) – s. 19, Anm. 24 ist z. 3 *al-waqt* hinter *li-anna* zu ergänzen. Der Beleg sagt nicht unbedingt das, was ihm abverlangt wird; man sollte vielleicht eher *Maqālāt* 355, 4ff. heranziehen. – Weiterhin: s. 39, Anm. 2, letztes Wort, lies *‘anhumā*. s. 50, Anm. 13 lies *Sibawaih* statt *Miskawaih*.

Dies ist keine pars pro toto-Besprechung. Sollte sich wirklich der begriffliche Ansatz bei *kaun* als falsch erweisen, so gilt dies nur für diesen Abschnitt, vielleicht noch für gelegentliche Konsequenzen. Das Buch ist lehrreich und scharfsinnig geschrieben. Man sollte dafür dankbar sein.