

# 1 Schauen und Sehen als ontologisches Problem in der frühen islamischen Theologie

Was sieht der Mensch\*? Objekte, so würden wir sagen. Den frühen islamischen Theologen fiel die Antwort nicht ganz so leicht. Denn nur solange man sich an die Umgangssprache hielt, stand fest, daß man „Dinge“ sah, „etwas“ (*šay'/ašyā'*). Die Fachleute dagegen wußten, daß es sich eigentlich anders verhielt: man sah Farben. Aristoteles hatte dies behauptet: τὸ γὰρ ὄρατόν ἐστι χρώμα<sup>1</sup>. Der Blick geht durch das transparente Medium (τὸ διαφανές) hindurch – meist die Luft, aber auch Wasser, Glas usw. – und fällt auf die Farbe, welche die Oberfläche der Gegenstände bildet<sup>2</sup>. Farbloses sieht man über Tag nicht; denn es hebt sich nicht von dem Licht ab, das gleichfalls farblos ist<sup>3</sup>. Der Text, in dem dies stand, Aristoteles' Περὶ ψυχῆς, war den Arabern seit langem bekannt, 2 zuerst in Form einer Paraphrase<sup>4</sup>, dann auch durch | mehrere Übersetzungen<sup>5</sup>

\* Cet article a été remis aux éditeurs en janvier 1999 et n'a pas été mis à jour. Depuis, de nouvelles publications ont paru dont je n'ai pas pu tenir compte; ainsi L.S. Filius, „The Theory of Vision in the Problemata Physica“, in G. Endress & R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden, 1997, pp. 77–83. Pour la n. 5 (et surtout en ce qui concerne l'article cité de R.M. Frank), cf. maintenant A.L. Ivry, „The Arabic Text of Aristotle's De Anima and its Translator“, in *Oriens* 36/2001/59–77.

1 *De anima* II 7. 418a 29.

2 Allgemein dazu D.C. Lindberg, *Theories of Vision from al-Kindī to Kepler* (Chicago 1976), s. 7 f.; R.E. Siegel, *Galen on Sense Perception* (Basel 1970), s. 27 ff.

3 *De anima* II 7. 418b 26 ff. Darum muß man, so würden wir ergänzen, ebenerdige Fenster, Glastüren usw. besonders markieren.

4 Herausgegeben von Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī in: *Talḥiṣ K. al-Nafs li-Abī l-Walīd Ibn Rušd wa-arba' rasā'il* (Kairo 1950), s. 128 ff.; jetzt umfassend neu behandelt von R. Arnzen: *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung* (Leiden 1997). Sie stammt aus dem Anfang des 3./9. Jahrhunderts. Bereits G. Endress hat im Anschluß an Ahwānī die Beziehungen des Übersetzers zu dem Kreis um al-Kindī herausgearbeitet und ihn tentativ mit Yaḥyā b. al-Biṭrīq identifiziert (*Proclus Arabus* 71 ff.). Arnzen übernimmt diese Hypothese; er sieht in dem Text die Summarien (*Ġawāmi'*) des Ibn al-Biṭrīq zu der Epitome (*Talḥiṣ*) der Alexandriner (also nicht etwa zum aristotelischen Original!); vgl. s. 145 ff.

5 Drei sind insgesamt nachzuweisen: ein vollständig und separat erhaltener Text, den 'Abd al-Raḥmān Badawī 1954 in Kairo herausgegeben hat (Aristūṭālīs, *Fī l-nafs*, s. 3 ff.); eine zweite

und den Kommentar des Themistius<sup>6</sup>. Die Grundthesen waren aber ohnehin Bestandteil der Schultradition.<sup>7</sup> Mit der Optik hatten sich nicht nur Galen, Euklid und Ptolemaios beschäftigt; auch Kindī griff die Gedanken auf<sup>8</sup>.

Hinzu kam folgendes: „Etwas“ (*šay'*) war nicht immer ein „Objekt“. Theologen merkten das sehr schnell; denn auch Gott war für sie „etwas“, und sei es nur unter der vorsichtigen Formel *šay' lā ka-l-ašyā'* „etwas (, wenn auch) nicht wie die (übrigen) Dinge“<sup>9</sup>. Er war ja nicht „nichts“ (*lā šay'*). In diesem Kontext konnte *šay'* nur bedeuten: „Seiendes“, unabhängig von irgendwelcher Materialität. Selbst diejenigen, welche Gott das Prädikat *šay'* absprachen, gaben dem Wort den gleichen Inhalt; denn sie meinten natürlich auch nicht, daß Gott „nichts“ sei, sondern, daß er über allen *ašyā'* stehe, d. h. über allem Seienden, von diesem als der absolut Andere geschieden, ὑπέκεινα τῆς οὐσίας<sup>10</sup>. *Šay'* ist,

---

Version, die Ibn Sīnā in seinen Glossen zu *De anima* benutzt hat (ed. Badawī, *Manṭiq Aristū*, Kairo 1947, s. 75 ff.), und eine dritte, die dem Großen Kommentar des Ibn Rušd zugrunde liegt (vgl. H. Gätje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg 1971, s. 28 ff.). Ibn Sīnā hat sich mit Sicherheit auf eine Übersetzung des Ishāq b. Ḥunayn (gest. 298/910) gestützt; diese war jedoch unvollständig. Für den Rest des Textes (von De an. III 7. 431a 14 ff. an) hat er eine ältere Fassung heranziehen müssen; sie ist mit dem von Badawī herausgegebenen Text identisch. Dieser wird zwar in der zugrunde liegenden Handschrift (Aya Sofya 2450) ebenfalls Ishāq zugeschrieben. Jedoch stimmt dies nicht; die Wiedergabe des Originals ist recht ungenau und der Stil unbeholfen (vgl. dazu im einzelnen R.M. Frank in: *Cahiers de Byrsa* 8/1958–1959/231 ff.).

- 6 Herausgegeben von M.C. Lyons, Thetford 1973. Der arabische Text steht in seiner Diktion der von Ibn Sīnā benutzten Übersetzung des Grundwerkes sehr nahe und könnte darum gleichfalls von Ishāq b. Ḥunayn stammen.
- 7 Die für uns relevanten Stellen finden sich bei Badawī, *Fī l-naḥs* 45–47 (vgl. 46, 8: *al-mubšar lawn*) und mit Bezug auf Themistius bei Lyons 143–145 (vgl. 144, 6 f.: *al-maḥsūs al-ḥāṣṣ bi-l-bašar huwa l-lawn*). Die Diskussion über die recht komplexen Überlieferungsverhältnisse ist noch im Gange; vgl., abgesehen von der genannten Dissertation von Arnzen, auch die Zusammenfassung bei R.R. Guerrero, *La recepción árabe del De Anima de Aristoteles: al-Kindī y al-Fārābī* (Madrid 1992), s. 92 ff.
- 8 Er geht allerdings mehr von Euklid aus als von Aristoteles. Seine Theorie ist mathematisch ausgerichtet; er hat sie dargelegt in seinem Traktat *De aspectibus*, der nur noch lateinisch erhalten ist (vgl. *Theories of Vision* 18 ff.).
- 9 Dazu TG IV 433 ff.
- 10 So z. B. Ğāhm b. Šafwān oder später die Ismā'īliten; vgl. TG II 499 und IV 434 f. Bei beiden scheint neuplatonischer Sprachgebrauch vorzuliegen. Allerdings muß mit Bezug auf Ğāhm angesichts der dürftigen Quellenlage jede Gesamtinterpretation seines „Systems“ hypothetisch bleiben; man könnte, wie mir B. Reinert zu bedenken gibt, in Anbetracht seines Lebensmittelpunktes (Tirmid̄ am Oxus) auch indischen Einfluß erwägen.

so sagte Ğubbā'ī, „alles was sich zur Sprache bringen und über das sich eine Aussage machen läßt“<sup>11</sup>.

- 3 Was hieraus sich an Fragen ergab, ließ sich auf mehreren Ebenen diskutieren: innerhalb der Optik oder der Augenheilkunde, aber auch als Anliegen der Ontologie, der Psychologie, der Theologie oder der Lexikographie. Das Thema entwickelte dort jeweils ein eigenes Leben. Was die Theologen angeht, so konnten sie in diesem Zusammenhang kaum einer Entscheidung darüber ausweichen, ob man Gott dereinst im Jenseits schauen werde und ob eine solche visio beatifica überhaupt möglich sei. Das Problem war delikats und hatte verschiedene Wurzeln. Die Entscheidung traf man wohl meist eher existentiell als rational. Zwar berief man sich gerne auf den Koran; aber die Überlegungen setzten nicht dort an. Dazu war das Zeugnis der Schrift auch viel zu wenig eindeutig<sup>12</sup>. In tiefere Schichten des Kollektivbewußtseins stieß die Frage, ob nicht Muḥammad bei seiner Himmelfahrt (*mi'rāġ*) Gott geschaut habe. Durch dieses Ereignis ließ sich nämlich, ausgehend von der besonderen Stellung des Propheten, die Eigenständigkeit und Überlegenheit der islamischen Offenbarung beweisen<sup>13</sup>. Es war in eine Klimax eingebaut, in der Muḥammad sich als Fortsetzer Abrahams und Moses erwies und deren Botschaft überhöhte: Abraham war Gottes Freund gewesen (*ḥalīl Allāh*), Mose derjenige, zu dem Gott geredet hatte (*kalīm Allāh*), und Muḥammad derjenige, der ihn von Angesicht zu Angesicht geschaut hatte<sup>14</sup>. Das Modell fand viele Anhänger; man hat in der späteren Umayyadenzeit vielleicht sogar jemanden hingerichtet, weil er sich nicht dazu bekannte<sup>15</sup>. Aber es stieß auch auf Widerstand; denn eine Gottesschau dieser Art implizierte Anthropomorphismus (*tašbīh*).

Der Widerstand hat sich letzten Endes durchgesetzt; das ist vor allem der Mu'tazila zu verdanken. Aber der Streit hat sich lange hingezogen. Anthropomorphismus war anfangs keineswegs verpönt; Beispiele finden sich vor allem

11 *Maqālāt* 161, 8 ff.: unter Berufung auf die Definition der Lexikographen.

12 Vgl. dazu TG IV 412 f.; im einzelnen die Dissertation von A.K. Tuft, *The Origins and Development of the Controversy over „Ru'ya“ in Medieval Islam and its Relation to Contemporary Visual Theory* (Univ. of California, Los Angeles 1979; ein Auszug daraus in: *Hamdard Islamicus* 6/1983, Heft 3, s. 3 ff.). Allgemein zum Thema auch Naṣr Allāh Pūrġawādī, *Ru'yat-i māh dar āsmān* (Teheran 1375/1997).

13 Wie weit dieses Anliegen für die Geschichtsschreibung wichtig geworden ist, zeigt jetzt F.M. Donner, *Narratives of Islamic Origins* (Princeton 1998), s. 149 ff.

14 TG IV 388 f.; vgl. im einzelnen meinen Aufsatz in: M.A. Amir-Moezzi (éd.). *Le voyage initiatique en terre d'Islam* (Louvain/Paris 1996). s. 27 ff. [= Bd. III 1775 ff.]

15 Gemeint ist Ğa'd b. Dirham; vgl. TG II 455.

im Ḥadīṭ<sup>16</sup>. Auf das Ḥadīṭ haben die Gegner sich darum auch eingeschossen. Der Mu‘tazilit Ġa‘far b. Mubaššir (gest. 234/849) stellte Überlieferungen zusammen, in denen von der *ru‘yat Allāh* die Rede war, und widerlegte sie dann<sup>17</sup>. Ein Jahrhundert später, als auch | Mu‘taziliten sich der Ḥadīṭ-Bewegung als solcher nicht mehr verschließen konnten, sammelte ein Schüler des Ġubbāī, ‘Abd Allāh b. al-‘Abbās al-Rāmḥurmuzī, Traditionen, mit denen sich der Lehre von der Gottesschau entgegengetreten ließ<sup>18</sup>; dasselbe tat der „Verleger“ des Ġāḥiẓ (*warrāq al-Ġāḥiẓ*), ‘Abd-al-Wahhāb b. ‘Īsā b. ‘Abd-al-Wahhāb Ibn Abī Ḥayya (gest. 319/931)<sup>19</sup>. Dabei waren die Mu‘taziliten in der Sache selber anfangs gar nicht so streng gewesen. Ḍirār b. ‘Amr hatte im 2. Jh. gemeint, daß Gott den Menschen im Paradies einen sechsten Sinn schaffen werde, mit dem sie ihn schauen können<sup>20</sup>; Abū l-Hudayl hatte eine Generation später, schon im Übergang zum 3. Jh., dementsprechend angenommen, daß die *ru‘yat Allāh* sich zwar nicht mit den Augen, aber doch mit dem Herzen vollziehen lasse<sup>21</sup>. Beide hatten also zwar der menschlichen Natur die Fähigkeit abgesprochen, etwas Immaterielles zu sehen, aber doch geglaubt, daß Gott jenseits der irdischen Existenz eine solche Fähigkeit durch seine Allmacht, d. h. als Wunder, schaffen könne.

Nach einer physikalischen Erklärung für diesen Vorgang brauchten beide also nicht zu suchen. Abū l-Hudayl verstand unter der „Schau mit dem Herzen“ ohnehin, wie sich bei näherem Hinsehen ergibt, nur eine Art unmittelbarer, nicht durch rationale Schlußfolgerungen vorbereiteter Erkenntnis<sup>22</sup>. Ḍirār meinte demgegenüber, daß die Gläubigen, nachdem sie auf Erden nur Gottes Dasein (*anniyya*) erkannt haben, im Jenseits auch sein „Was-Sein“, seine *māhiyya*, d. h. seine individuelle Wirklichkeit, vor Augen haben werden; ihren Augen wird dazu besondere Kraft geschenkt<sup>23</sup>. Bei der Welt, in der wir leben, ging er allerdings in ganz prägnanter Weise davon aus, daß wir Farben sehen und nicht Dinge. Denn es gibt nur Farben; den Körper gibt es eigentlich nicht. Dieser setzt sich vielmehr zusammen aus Phänomenen, die wir wahrnehmen:

16 Dazu jetzt ausführlich Gimaret, *Dieu à l’image de l’homme*.

17 TG VI 274; Werkliste XXVII nr. 15; auch TG IV 57.

18 In seinem *K. Ġawābāt al-Tustariyyīn*; vgl. TG IV 247.

19 TG IV 225. Beide Werke sind von Ibn al-Malāḥimī in seinem *Mu‘tamad* herangezogen worden.

20 TG III 49.

21 TG III 256.

22 Vgl. den autobiographischen Bericht bei Ibn al-Malāḥimī, *Mu‘tamad* 474, 4 ff.; übersetzt TG V 242 f. nr. 29.

23 TG III 49 f.

neben seiner Farbe z. B. auch seinem Geruch, seinem Geschmack, seiner Temperatur usw.; er ist ein Konstrukt unserer Sinne. Wir haben es hier mit einer sog. Bündeltheorie zu tun; der Mensch schafft sich bis zu einem gewissen Maße seine Wirklichkeit. Zwar ist diese nicht bloß eine Projektion; die Farbe, die er sieht, existiert tatsächlich. Aber sie existiert erst „gebündelt“ mit den anderen  
 5 „Teilen“ (*ab‘ād*) des Körpers, und | die Sinne sind uns gegeben, um in dieser Bündelung Objekte zu erkennen<sup>24</sup>. Auf Gott ließ sich diese Theorie natürlich nicht anwenden.

Direkte Äußerungen zur Optik besitzen wir von ʿDirār nicht. Das ist anders bei einem Zeitgenossen, dem Šī‘iten Hišām b. al-Ḥakam. Er hat das Spektrum der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit zu beschreiben versucht und dabei dem Sehvorgang den meisten Platz eingeräumt<sup>25</sup>. Das Auge nimmt „Farben und Umriss“ wahr, so sagt er – Umriss wohl deswegen, weil der Blick immer nur auf die Oberfläche eines Körpers stößt, die von Farbe bedeckt ist<sup>26</sup>. Seine Theorie ist ansonsten recht synkretistisch; er verbindet den aristotelischen Ansatz mit dem des Epikur<sup>27</sup>. Aber er bezieht vor allem das Spiegelbild in seine Überlegungen mit ein. Dort sieht man ja auch nicht das Objekt selber, sondern nur dessen Bild, also allenfalls „Farben und Umriss“. ʿDirār hat sich gleichfalls mit diesem Phänomen beschäftigt. Wir wissen es allerdings nur durch eine kurze doxographische Bemerkung; auch er hat danach in diesem Fall von

24 TG III 38 ff. Den Terminus „Bündeltheorie“ habe ich von R. Sorabji übernommen (*Matter, Space and Motion*, London 1988, s. 44 ff.: Bodies as bundles of properties).

25 Der betreffende Text findet sich in dem *uṣūl*-Teil von Kulīnīs *Kāfi* (I 99, 8 ff. nr. 12). Er ist bereits von Vajda bekanntgemacht worden (in: T. Fahd (éd.). *Le Shī‘isme imāmīte*, Paris 1970, s. 37 f.); ich habe ihn in TG V 81 f. ein zweites Mal übersetzt. Auch M.A. Amir-Moezzi hat neuerdings darauf Bezug genommen (*Guide divin*, s. 122 f., Anm. 236).

26 Ich setze bei dieser Interpretation voraus, daß *ašḥāṣ* hier „Umriss“ bedeutet. Auch Abū l-Hudayl benutzt das Wort in diesem Sinne (vgl. TG IV 513 f.). Vajda übersetzt mit „objets singuliers“; aber das scheint mir nicht recht zu „Farben“ zu passen. Vermutlich ist es für die damalige Zeit auch zu modern. Zwar findet sich *šaḥṣ* im Sinne von „Einzelwesen“ später bei Nāsi‘ al-Akbar (TG IV 372); aber Ḥayyāt hält sich noch an den Wortgebrauch des Abū l-Hudayl (ib. 517), und dieser wird ebenso wie Hišām b. al-Ḥakam noch an die vorislamische Poesie gedacht haben, wo *šaḥṣ* die „Silhouette“ ist.

27 Vgl. im einzelnen TG I 365 ff. Ich bin mir allerdings heute nicht mehr ganz so sicher, daß er die „Fühlfadentheorie“ vertrat. Von Sehstrahlen ist in dem Text nicht direkt die Rede; die Wahrnehmung kommt eher durch das Medium (hier: den „Weg“, *sabil*) zustande. Das paßt im übrigen gut zu *De anima*. Allerdings hatte Aristoteles sich in seinen Frühwerken, etwa der *Meteorologie*, noch anders geäußert (vgl. *Theories of Vision* 217, Anm. 39); diese hatten in der islamischen Welt anfangs vermutlich größeren Einfluß als *De anima*.

einem „Abbild“ (*mitāl*) des Objektes gesprochen<sup>28</sup>. Mu‘ammar hat zum gleichen Thema einen Traktat verfaßt, nur daß dieser wie üblich nicht erhalten ist<sup>29</sup>.

Dirārs Bündeltheorie ist vermutlich der Nährboden des islamischen Atomismus gewesen<sup>30</sup>. Die Entwicklung vollzog sich im Übergang von Dirār zu Abū l-Huḍayl. Damit verschwindet auch der erkenntnistheoretische Sensualismus; Abū l-Huḍayl denkt nicht mehr in den Bahnen eines *esse est percipi*, sondern beschreibt die Welt als von Gott geschaffene Wirklichkeit. Sie besteht aus Atomen (= „Substanzen“) und sog. „Akzidenzien“; die Atome verbinden sich zu Körpern, an denen die Akzidenzien auftreten. Die Farben gehören dabei zur Kategorie der Akzidenzien. Sie sind also etwas Sekundäres; bei einem Einzelatom kommen sie noch nicht vor. Dieses ist darum auch unsichtbar; Sichtbarkeit gibt es erst zusammen mit Körperlichkeit<sup>31</sup>. Darum konnte Abū l-Huḍayl sagen, daß man sowohl Körper als auch Farben sieht, und diese im übrigen nicht allein, sondern zusammen mit den übrigen Akzidenzien<sup>32</sup>.

Seitdem war die Sache umstritten. ‘Abbād b. Sulaymān meinte ein halbes Jahrhundert später, daß man nur Körper sehe; Farben seien dagegen, da sie Akzidenzien sind, im Prinzip und als solche unsichtbar<sup>33</sup>. Abū l-Ḥusayn al-Šāliḥī hielt sich demgegenüber an die alte Lehre, daß es nur die Farben sind, die wir wahrnehmen<sup>34</sup>. Er konnte allerdings auch nicht anders; denn er setzte „Atom“ und „Körper“ gleich – d.h. er meinte, daß bereits ein einziges Atom einen Körper bildet – und mußte darum annehmen, daß der Körper gleich dem Atom unsichtbar sei oder zumindest unsichtbar sein könne. Interessanterweise stellte er sich vor, daß die Farben in den Sehstrahlen sitzen. Nur so konnte er sich nämlich erklären, wie sie in das Spiegelbild hineinkommen; man sieht dort ja sein eigenes Gesicht und sogar die Farbe der Augen<sup>35</sup>. Für einen Anti-Atomisten wie Nazzām bot sich die Sache wieder anders dar. Zwar glaubte auch er, daß wir nur Farben sehen; aber die Farben waren für ihn

28 *Maqālāt* 434, 15; übersetzt TG V 236 nr. 11.

29 TG III 64.

30 Dazu näher TG IV 460f.

31 TG III 224 ff.

32 *Maqālāt* 361, 9 ff.; übersetzt TG V 377 nr. 21. Die Zahl der Akzidenzien ist übrigens recht begrenzt; es handelt sich um die Grundeigenschaften des Körpers, nicht um alles, was an ihm sich ereignen kann (vgl. TG IV 471). Mit dem aristotelischen *συμβεβηκός* haben sie nur entfernt etwas zu tun.

33 *Maqālāt* 362, ult. ff.; übersetzt TG VI 239 nr. 6. Dazu TG IV 28.

34 *Maqālāt* 363, 3 f.; übersetzt TG VI 359 nr. 29.

35 *Maqālāt* 434, 8 ff.; übersetzt TG VI 359 nr. 30. Vgl. zu allem TG IV 137 ff.

Körper<sup>36</sup>. Denn er war im Grunde ebenso wie ʿDirār davon überzeugt, daß wir einzig und allein Phänomene wahrnehmen; nur daß er sich deren „Bündelung“ als einen Mischungsvorgang vorstellte. Damit zeigte er, daß er an einem erkenntnistheoretischen Realismus festhielt; denn nicht etwa vermischen sich diese Phänomene in unserem Gehirn, indem wir uns von der Wirklichkeit „ein Bild machen“, sondern sie sind Bestandteil eines Körpers, dessen Ingredienzien einander durchdringen. Darum sollte man sie denn auch „Körper“ nennen; sie sind nicht mehr bloß „Teile“ oder „Akzidenzien“ wie bei ʿDirār<sup>37</sup>.

- 7 Nazzām hatte starke naturwissenschaftliche Interessen; er beobachtete, wie Mischungen zustande kommen, und hat in diesem Sinne auch eine Farbenlehre entwickelt. „Farbe“ war für ihn nicht mehr bloßes Farbigein, sondern eine konkrete Farbe, aus der sich durch Mischung mit einer andern jeweils neue Töne ergeben konnten<sup>38</sup>. Wir nehmen sie wahr, indem unser Auge Strahlen zu ihnen aussendet. Diese bewegen sich durch „Sprung“; so erklärt sich, warum sie in einem Augenblick die Distanz von der Erde bis zum Himmel oder den Sternen zurücklegen können<sup>39</sup>. Das war die Antwort auf einen Einwand, den bereits Aristoteles vorgebracht hatte<sup>40</sup>; die Theorie vom „Sprung“ war wohl selber schon in der Spätantike entwickelt worden<sup>41</sup>. Aber Optik im strengen Sinne war dies natürlich nicht. Nazzāms Kollegen hatten, wenn überhaupt, dann noch weniger von dieser Disziplin eine Ahnung. Für sie war das auch keine zentrale Frage; sie trafen ihre Entscheidung eher danach, welche Erklärung in ihr jeweiliges ontologisches Gesamtkonzept am besten hineinpaßte. Es fiel ihnen leicht, so zu verfahren, weil sie sich das Problem der Gottesschau vom Halse hielten. Erst wenn es diese zu widerlegen galt, mußte man expliziter werden.

Das ist nach Abū l-Huḍayl's Tod deutlich zu spüren. Die von ihm aufgestellte Formel, daß man Gott im Jenseits mit dem Herzen sehen werde, stieß bereits bei seinem Schüler Hišām al-Fuwatī auf Widerspruch<sup>42</sup>. Man sieht Gott vielmehr gar nicht; denn sonst wäre er ja ein Körper oder ein Akzidens. „O Beherrscher der Gläubigen“, so soll der *qāḍī* Ibn Abī Duwād zu Mu‘taṣim gesagt haben, als er in dessen Gegenwart Aḥmad b. Ḥanbal verhörte, „der da behauptet, man könne Gott im Jenseits schauen. Dabei fällt doch das Auge nur auf Begrenz-

36 *Maqālāt* 362, 11 ff.; übersetzt TG VI 9 nr. 6.

37 Vgl. im einzelnen TG III 331 ff. und 353.

38 TG III 354 ff.

39 TG III 321.

40 *De sensu* 2. 438a 25 ff.

41 TG IV 323 f.

42 *Maqālāt* 157. 13 und 216. 13.

tes, und Gott läßt sich nicht begrenzen (wie ein Körper)<sup>43</sup>. Das war im Grunde ein „ğahmitisches“ Argument<sup>44</sup>; Ibn Abī Duwād war kein Mu‘tazilit, sondern stand in der Tradition des Bišr al-Marīsī, ebenso wie einige seiner Mitarbeiter<sup>45</sup>. Für Bišr aber hätte die jenseitige Schau nur eine optische Wahrnehmung unter anderen sein können, in der das Auge seine Strahlen auf einen bestimmten Punkt richtet<sup>46</sup>. Gott trifft es dort keinesfalls an; denn er ist unendlich und allgegenwärtig<sup>47</sup>. Derart die Grundsätze der Optik gegen die Gottesschau auszuspielen, wurde bald zum Allgemeingut rationalistischer Theologie. ‘Alī al-Nāqī (gest. 254/868), der zehnte Imam der Šī‘iten, ist dafür ein gutes Beispiel: „Sehen ist so lange nicht möglich, als sich nicht zwischen Subjekt und Objekt des Sehvorganges Luft befindet, welche der Blick durchdringt. Sobald die Luft aufhört (jenseits der Erde) und kein Licht mehr zwischen Sehendem und Gesehenem vorhanden ist, kommt es nicht zu einem Sehvorgang. (Zudem) äußert sich darin eine Ähnlichkeit; denn wenn das Subjekt des Vorganges sich dem Objekt hinsichtlich der auslösenden Ursache zwischen beiden (*al-sabab al-mūğib bay-nahumā*) beim Sehvorgang angleicht, so führt dies notwendigerweise zu einer Ähnlichkeit. Das aber ist Verähnlichung, also Anthropomorphismus. Ursache und Wirkung sind nämlich unausweichlich miteinander verbunden“<sup>48</sup>.

8

Die Stellungnahme des Imams nimmt sichtlich das Modell der aristotelischen Sehtheorie auf. Aber sie bezieht sich offenbar auch auf den oben zitierten Text des Hišām b. al-Ḥakam; er ist in manchem sehr eng verwandt. Schon Hišām hatte, wie es scheint, die Vokabel *al-sabab al-mūğib* [*li-l-fi‘l*] benutzt<sup>49</sup>. Die „auslösende Ursache“ ist, wie wir dort erfahren<sup>50</sup>, der „Glanz“ (*dīyā’* = αὐγή). Das ist nicht das Licht, zumindest nicht direkt. Licht (φῶς) war nach damaliger Auffassung nichts Selbständiges, sondern nur ein Zustand des transparenten Mediums, also z. B. der Luft. Der „Glanz“ ist vielmehr das Leuchten des Objektes, seine Helligkeit, in der die Farbe sich im Scheine der Sonne darbietet, aber auch seine Phosphoreszenz, die im Dunkel ihre Wirkung entfaltet<sup>51</sup>. Dieses

43 Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, *Ta’rīḥ Bağdād* (I–XIV, Kairo 1349/1931) XI 466, 4 ff.

44 Vgl. TG v 356 nr. 7.

45 TG III 481 f. und 463 f. Bišr hatte die *mihna* in die Wege geleitet; zum Zeitpunkt des Verhörs war er bereits tot.

46 TG v 354 f. nr. 2–3.

47 TG III 184.

48 *Kāfi* I 97 nr. 4: Ibn Bābōya, *K. al-Tawḥīd* (Nağaf 1386/1966), s. 66, -7 ff.; übersetzt bei Amir-Moezzi, *Guide divin* 121. Ich folge der Version des Ibn Bābōya.

49 Vgl. TG I 369.

50 Vgl. die Übersetzung TG v 82 nr. 28, f.

51 *De anima* II 7. 418b 29 ff.; *De sensu* 3. 439b 2 ff.

Leuchten, das selbst in der Nacht nicht unbedingt verschwindet, teilt sich dem Medium mit; letzteres wird dadurch aktualisiert und stellt so die Verbindung zum Sehorgan her. Wenn es in diesem Zusammenhang hier heißt, daß Subjekt und Objekt sich „angleichen“, so ist das im übrigen eine Vorstellung, die hinter Aristoteles zurückreicht. Sie bezog ihre Überzeugungskraft daraus, daß das Objekt sich in der Pupille spiegelt und somit auf ihr abzeichnet<sup>52</sup>.

9 Hišāms Äußerung zur Sache wurde damit gewissermaßen ex cathedra außer Kraft gesetzt. Sie hatte offenbar lange das Feld beherrscht; sonst | wäre sein Text vermutlich nicht erhalten geblieben. Im theoretischen Gerüst unterschied sie sich kaum von der des Imams. Aber Hišām hatte eine Gottesschau noch für möglich gehalten; er kam aus der Tradition kūfischer Anthropomorphisten vom Schlage des Hišām al-Ġawāliqī oder des Šayṭān al-Ṭāq<sup>53</sup>. Zwar nahm er ihr die anthropomorphistische Spitze; er schrieb Gott keine menschliche Gestalt (*šūra*) mehr zu. Aber er sagte, Gott sei Farbe<sup>54</sup>, und er stellte ihn sich vor als eine große Lichtmasse, die ihre Helligkeit in sich selber trägt. Sie ist regelmäßig geformt und insofern „begrenzt“<sup>55</sup>. Gott bietet sich dem Menschen dar in der Gestalt eines platonischen Körpers. „Körper“ (*ġism*) war denn auch das Wort, das Hišām für Gott benutzte. Der Terminus war Ergebnis fortgeschrittener Abstraktion; Hišām glaubte damit Natürliches und Übernatürliches zugleich ontologisch fassen zu können. Materialität war so zwar nicht ausgeschlossen; auch das Licht war ja materiell. Aber sagen wollte er doch wohl vor allem, daß ein Körper etwas ist, das eine Wirkung (*fi‘l*) ausübt oder handelt<sup>56</sup>; so hatte bereits die Stoa das Wort *σῶμα* verstanden<sup>57</sup>. In der Sprache der Atomisten ergab eine solche Theorie keinen Sinn; sie kamen aus Bašra, Hišām dagegen aus Kūfa. Sie machten ihn einfach zu einem Protagonisten der *muġassima*, der „Verkörperlicher“ oder Korporealisten. Das war ein Schimpfwort, Gott als Farbe aber nunmehr pure Ketzerei und ein Irrsinn dazu.

Die Situation änderte sich erst, als Theologen in die Diskussion einstiegen, die aus den Kreisen der sunnitischen *ašhāb al-ḥadīṭ* kamen und die Gottesschau für eine Glaubenswahrheit hielten. Als spekulative Denker wurden sie vorläufig noch nicht ernst genommen. Aber sie hatten das Volk auf ihrer Seite; seit der ersten Hälfte des 3. Jh. H. erscheint die *ruġyat Allāh* als Inhalt der Jen-

52 Vgl. *Theories of Vision* 3 ff.

53 TG I 345 ff.

54 *Maqālāt* 32, 4.

55 Näheres dazu TG I 360.

56 TG I 357 f.

57 TG I 398.

seitserwartung auf Grabsteinen, in Mosul etwa<sup>58</sup> oder in Oberägypten<sup>59</sup>. Die entscheidende Figur war wie so häufig Ibn Kullāb (gest. 241/855?); er hatte über Aš'arī die Zukunft für sich. Aber auch die Anhänger seines älteren bašrischen Zeitgenossen al-Nağğār (gest. um 220/835), Ḥanafiten vor allem, traten ihm bei. Sie alle verwarfen nun die eingefahrene Alternative, daß wir immer nur Körper oder Akzidenzien sehen können; statt dessen postulierten sie, daß wir Seiendes sehen, d. h. etwas sehen, weil es existiert. Gott existiert ebenso | wie die Dinge dieser Welt; also ist auch er im Prinzip sichtbar. Er ist *šay'*, wie man seit jeher gesagt hatte, und wir sehen *ašyā'* – auch das eine alte Formulierung, nur nicht im Einklang mit dem Vokabular der Theologen, sondern eher „Volksmund“. Die Belege für diese Wende sind allerdings spät; sie finden sich vor allem bei dem Māturīditen Abū l-Mu'īn al-Nasafī (gest. 508/1114)<sup>60</sup>. Er sagt *mawǧūd* statt *šay'*; das klang philosophisch und war der Sprache des Volkes längst wieder entrückt<sup>61</sup>. Die Nağğāriten erwähnt er wohl, weil diese sich nach Iran ausgebreitet hatten<sup>62</sup>; er stammte selber daher. Aber wir wissen, daß schon ihr Meister in Bašra die *ru'ya bi-l-abšār* prinzipiell für möglich hielt, und zwar in der Art, wie Ḍirār sich das vorgestellt hatte<sup>63</sup>; auf Ḍirār bezog er sich auch sonst häufig zurück<sup>64</sup>.

10

Ich kann hier abbrechen; denn was Aš'arī angeht, so hat Daniel Gimaret die Sachlage überzeugend dargestellt<sup>65</sup>. Die Quellen sind in der späteren Zeit viel gesprächiger; wir können klar erkennen, wie die Fronten verliefen. Die Mu'tazila war ausgehebelt worden; wo immer sie sich auf die antike Optik berufen hatte, war sie, so hieß es nun, bei sekundären Voraussetzungen stehen geblieben. Hinreichende Bedingung für die Sichtbarkeit war seitdem bereits die bloße Existenz; daß das Objekt ein Körper sei oder farbig, daß es dem Beobachter „gegenüberstehen“ und ein Abstand zwischen beiden sein müsse, all

58 TG IV 214.

59 TG IV 412: aus dem Jahre 245/860.

60 *Tabšira* I 388, 19 ff. (für die Nağğāriten und „einige Philosophen“) und I 413, 11 ff. (für Ibn Kullāb und Aš'arī); vgl. auch I 402, 2 ff. (übs. TG VI 413 nr. 27). Dazu TG IV 160 und 191.

61 Mit Bezug auf Gott sagt er, daß wir ihn selber (*dāt Allāh*) sehen; damit ist das gleiche gemeint.

62 Vgl. TG IV 161 f.

63 *Maqālāt* 285, 3 ff.; übs. TG VI 379 nr. 7.

64 TG IV 149 ff. Nağğār betont wie Ḍirār den Ausnahmecharakter des jenseitigen Geschehens; von den natürlichen Gegebenheiten her möchte er die Gottesschau für eher unmöglich halten. So ist Nasafī wohl darauf gekommen, Nağğārs Anhänger näher an die Mu'tazila heranzurücken (*Tabšira* I 387, 7 ff.). Er selber akzeptierte die *ru'ya bi-l-abšār*, weil er sie im Koran und im Ḥadīṭ vorfand (ib. 5 f.).

65 *Aš'arī*, s. 176 ff.

dies waren nur sekundäre Beschreibungen (*awṣāf*) des Vorganges. Natürlich lud man sich neue Probleme auf. Kann man nicht auch Nichtseiendes sehen?, so fragte Aḥmad b. Sālīm; denn er und seine Anhänger, die Sālīmīya in Baṣra, vertraten die Ansicht, daß Gott die Schöpfung bereits schaute, als es sie noch gar nicht gab<sup>66</sup>. Man mußte nun auch erklären, warum man denn Gott nicht  
 11 immer sieht, ebensowenig wie z. B. die Engel oder die | Ğinn, wo sie doch allesamt existieren, und das permanent. Aš‘arī half sich an dieser Stelle mit der Hypothese einer partiellen Blindheit, die bloß nicht organisch bedingt ist, sondern wiederum gewissermaßen ontologisch – als immaterielle Wirkkraft (*ma‘nā*), die dem Akzidens „Sehen“ in die Quere kommt bzw. an seiner Stelle als dessen Gegenteil von Gott geschaffen wird.

Mit gewisser Verlegenheit mußte man schließlich zur Kenntnis nehmen, daß das, was hier von der Schau gesagt wurde, nicht auf alle Sinne zutraf. Die Mu‘taziliten und die Ğahmiten hatten sich mit der Feststellung begnügen können, daß Gott sich mit keinem unserer Sinne erfahren lasse. Jetzt war zwar nachgewiesen, daß man ihn sehen konnte; aber daß man ihn, weil er existiere, auch riechen oder schmecken könne, wollte man nun doch lieber nicht behaupten. Freilich hatte schon Hišām b. al-Ḥakam auf der Sonderstellung des Gesichtssinnes bestanden. Nur dort kommt es nämlich zu einer Wahrnehmung ohne direkten Kontakt<sup>67</sup>; beim Tastsinn verhält es sich umgekehrt, und Geschmack, Geruch und Gehör ergeben sich durch Penetration, d. h. indem ein bestimmter „Körper“, etwa der Schall, in das Organ eindringt<sup>68</sup>. „Penetration“ war, wie sich im Laufe der Zeit herausstellte, Hišāms persönliche Marotte gewesen; diese Kategorie gehörte in den Rahmen jener Mischungslehre, die außer Nazzām kaum jemand von ihm übernahm. Der Rest des Gedankens aber lebte weiter; Aš‘arī meinte, daß Geruch, Geschmack und Gefühl durch Berührung zustande kommen, Gesicht und Gehör dagegen nicht<sup>69</sup>. Daß er nunmehr das Hören dem Sehen gleichstellte, hängt damit zusammen, daß mittlerweile die Diskussion um das „Wort Gottes“, also den Koran und seine hypostatische

66 Vgl. dazu G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Early Islam* (Berlin 1980), S. 94 f.; sie bestanden im übrigen auch darauf, daß selbst die Ungläubigen Gott zu sehen bekommen, wenn er sie richtet (nr. 6).

67 Der Kontakt wirkt ihr sogar direkt entgegen: Man sieht eine Münze nicht mehr, wenn man sie sich aufs Auge legt. So schon Aristoteles, *De anima* II 7. 419a 12 f.

68 Vgl. den oben bereits zitierten Text in TG v 81 f. nr. 28.

69 *Aš‘arī* 173 f. Das Vokabular ist auch hier im übrigen alt; Aristoteles hatte Demokrit vorgeworfen, daß er alle Sinneswahrnehmungen auf Berührung zurückführe (*De sensu* 4. 442a 29 ff.). Beim Sehen bezog sich dies auf dessen Theorie, daß „Bildchen“ (εἰδωλα) sich von dem geschauten Objekt ablösen und in das Auge eingehen (*Theories of Vision* 2 f.).

Sonderstellung, große Bedeutung gewonnen hatte. Schon Ibn Kullāb hatte sich nicht damit begnügt, daß wir nur die Rede Gottes (*kalām Allāh*) hören; das sagten schließlich auch die Mu'taziliten. Wir hören vielmehr Gott selber (*dāt Allāh*), so wie dies schon Mose am Dornbusch widerfahren war<sup>70</sup>.

Die Diskussion war damit natürlich nicht zu Ende. Ich habe, wie dies in Deutschland so häufig vorkommt, wieder einmal nur von den Anfängen | gesprochen<sup>71</sup>. Zwar wird man sagen dürfen, daß auch weiterhin die entscheidenden Fortschritte der optischen Theorie sich außerhalb der Theologie vollzogen. Wenn Ibn al-Hayṭam (gest. 430/1039) die Blickrichtung umdrehte und nachwies, daß die Strahlen vom Objekt ausgehen und nicht vom Auge des Menschen, so war dies in den Überlegungen der *mutakallimūn* nirgendwo vorbereitet. Er stellte damit einfach die Intromissionstheorie des Aristoteles auf eine neue wissenschaftliche Basis<sup>72</sup>. Das liegt jenseits unseres Themas<sup>73</sup>. Aber es würde sich lohnen, von der Mystik zu reden. Kalābādī (gest. 380/990), der ihre Theologie doxographisch zusammenfaßte, benutzt Aš'arīs Axiom<sup>74</sup>. Jedoch interpretierten die Mystiker es manchmal auf ihre eigene Weise: *Nur* Gott ist wirklich seiend; also sehen wir in allen Dingen auch nur ihn<sup>75</sup>.

Abū I-Ḥusayn al-Nūrī stellte, als erster vielleicht, das Eingehen in Gott als Lichterlebnis dar<sup>76</sup>. Aber der Baḡdāder Kreis, dem er angehörte, wollte sich nicht dazu verstehen, daß der Prophet je Gott geschaut habe<sup>77</sup>. In der Frage, ob dies einem Mystiker schon auf Erden möglich sei, verhielt man sich dann um so reservierter: sowohl Ḡunayd als auch Ḥarrāz, beides Kollegen und Zeitgenossen al-Nūrīs, haben gegen diese Auffassung schriftlich Stellung bezogen<sup>78</sup>. Sie

70 TG IV 191f.

71 Vgl. D. Gimaret in: *Arabica* 38/1991/11 ff.

72 Vgl. eingehend *Theories of Vision* 61 ff.

73 Die Extramissionstheorie war bereits von Kindī und nach ihm von Abū Bakr al-Rāzī abgelehnt worden (*Theories of Vision* 28 und 42). Zwar hatte Ḥunayn b. Isḥāq in seinen ophthalmologischen Traktaten auch gegen die Intromissionstheorie Bedenken angemeldet; aber Ibn al-Hayṭam entkräftete sie, indem er als erster konsequent von der Annahme ausging, daß jeder einzelne Punkt des Objektes Strahlen aussendet, dieses also nicht als Ganzes vom Auge aufgenommen werden muß (*Theories of Vision* 58f.).

74 *Ta'arruf* 42, 6f./ übs. A.J. Arberry (Nachdruck Lahore 1966), s. 27.

75 So Abū Sa'īd-i Abū I-Ḥayr bei Muḥammad b. Munawwar, *Asrār ul-tawḥīd*, ed. D. Şafā (Teheran 1332/1955), s. 313, 7ff.: *hast-rā be-tuwān did*.

76 R. Gramlich, *Der eine Gott*, s. 339f.

77 *Ta'arruf* 43, 6ff./ übs. 29; hier wird sogar Nūrī selber genannt.

78 *Ta'arruf* 44, 8f./ übs. 30; vgl. den Brief, den Ḥarrāz diesbezüglich an gewisse Sufikreise in Damaskus geschrieben hat (Sarrāḡ, *K. al-Luma'*, ed. Nicholson, s. 428, 4ff./ übs. Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, Stuttgart 1990, s. 593; dazu TG I 144).

hatten gewiß Grund dazu; Kalābādī versucht in diesem Punkt sichtlich zu sehr, seine Glaubensbrüder als orthodox hinzustellen. Die optische Theorie hatte für sie ihre Bedeutung verloren; sie wurde allenfalls umgestaltet, kreativ vielleicht, aber ohne Bezug zur Realität. Wer wie der Mystiker in der unio mit Gott zu nahe an dessen Licht herankommt, sieht nichts mehr. Das Licht wird schwarz; denn reines Licht ist nicht sichtbar, und auch in dem „Glanz“, den irdische Dinge  
 13 ausstrahlen, steckt immer zugleich Finsternis<sup>79</sup>. Das | steht so in den *Mafātīḥ al-iġāz* des Šams al-Dīn Muḥammad b. Yaḥyā Lāhīġī (gest. 912/1506), einem Kommentar zum *Gulšan-i rāz*, dem bekannten Poem des Maḥmūd-i Šabistārī. Wir kommen damit in das Vorfeld der Šafavidenzeit; Šāh Ismā‘īl hat Lāhīġī i. J. 909/1503 in seinem *ḥānqāh* in Šīrāz aufgesucht<sup>80</sup>. Aber das ist nun wirklich ein anderes Kapitel.

### Références abrégées

- Ash‘arī*: D. Gimaret, *La doctrine d‘al-Ash‘arī* (Paris 1990).  
*Der eine Gott*: R. Gramlich, *Der eine Gott* (Wiesbaden 1998).  
*Dieu à l‘image de l‘homme*: D. Gimaret, *Dieu à l‘image de l‘homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens* (Paris 1997).  
*Guide divin*: M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le sh‘isme original* (Lagrasse 1992).  
*Kāfi*: Abū Ğa‘far Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulīnī, *Al-Kāfi*, I–VIII, ed. ‘Alī Akbar al-Ġifārī (Teheran 1381/1962).  
*Maqālāt*: ‘Alī b. Ismā‘īl al-Aš‘arī, *Kitāb maqālāt al-islāmīyyīn*, ed. H. Ritter (2Wiesbaden 1963).  
*Mu‘tamad*: Ibn al-Malāḥimī, *Kitāb al-mu‘tamad fī uṣūl al-dīn*, ed. M. McDermott & W. Madelung (London 1991).  
*Ta‘arruf*: Al-Kalābādī, *K. al-Ta‘arruf li-madḥab ahl al-taṣawwuf*, ed. ‘A. Maḥmūd & T. ‘A. Surūr (Kairo 1380/1960).  
*Tabṣira*: Abū l-Mu‘īn al-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla fī uṣūl al-dīn*. I–II, ed. Cl. Salamé (Damaskus 1990–1993).  
 TG: J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh. Hidschra*, I–VI (Berlin 1991–1997).  
*Theories of Vision*: D.C. Lindberg, *Theories of Vision from al-Kindī to Kepler* (Chicago 1976).

79 *Der eine Gott* 308f.

80 EI<sup>2</sup> v 604b s.n.