

KALĀM IM ANTIKEN GEWAND DAS THEOLOGISCHE KONZEPT DES *KITĀB SIRR AL-HALĪQA*

Ulrich Rudolph

Universität Göttingen

I.

Literarische Werke, die anonym oder unter falschem Namen verbreitet worden sind, tragen heute häufig das Odium einer Literatur zweiter Klasse. Allein der Umstand, daß ihr Verfasser seine Identität verborgen hat, führt oft schon zu der Annahme, daß auch seine Ideen nicht eigenständig gewesen seien, sondern nur plagiiertes Gedankengut von minderer Qualität. Gewiß wird dieses Urteil nicht auf alle Texte übertragen. Denn es ist längst bekannt, daß solche Verschleierungen aus sehr verschiedenen Gründen zustande gekommen sind. Trotzdem bleibt festzuhalten, daß noch immer eine grundsätzliche Reserve gegenüber apokrypher Literatur besteht. Und sie erstreckt sich gleichermaßen auf Werke aus der Antike und dem europäischen Mittelalter wie auf solche aus dem Kulturkreis des Islams¹.

Besonders auffällig ist diese Skepsis indessen bei einer bestimmten Gruppe von Schriften, in denen sich Antike und Islam begegnet sind. Gemeint ist damit jene große Zahl pseudepigraphischer Texte, die sowohl am Beginn der islamischen Philosophie als auch am Anfang der is-

¹ Allgemeine Einführungen zum Thema geben Wolfgang Speyer: *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, München 1971 (= *Handbuch der Altertumswissenschaft*, 1. Abteilung, 2. Teil); *Pseudepigrapha I*, hg. von Kurt von Fritz, Genf 1972 (= *Entretiens sur l'antiquité classique*, 18); *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, hg. von Norbert Brox, Darmstadt 1977 (= *Wege der Forschung*, 484). Zum Problem der Vorurteile gegenüber pseudepigraphischer Literatur äußert sich am ausführlichsten Brox in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband, S. 1 ff.; vgl. auch Speyer, *Die literarische Fälschung*, S. 99 ff.

lamischen Natur- und Geheimwissenschaften stehen². Überliefert in arabischer Sprache, sind sie meist alten Autoritäten wie Pythagoras, Empedokles oder Aristoteles zugeschrieben, ohne daß sich in der bekannten antiken Literatur eine direkte Vorlage für sie ausmachen ließe. Wann diese Texte entstanden sind, ist nur in seltenen Fällen gesichert und für den Großteil der Werke nach wie vor noch nicht geklärt. Was sich hingegen mit großer Deutlichkeit in vielen der vorläufigen Urteile über sie widerspiegelt, ist das erwähnte Unbehagen angesichts dieser Form von Literatur. Entweder will man es nicht für möglich halten, daß in der Antike solche Fälschungen entstanden sein sollen, und folgert deswegen, daß sie allesamt aus der Feder muslimischer Scharlatane stammen. Oder aber man sieht die Integrität der islamischen Wissenschaften auf dem Spiel und glaubt daher, die Texte gingen auf spätantike Originale zurück, die dann allerdings sämtlich verloren gegangen sein müßten³.

² Die Pseudepigrapha zu naturwissenschaftlichen Themen sind übersichtlich zusammengestellt von Manfred Ullmann: *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden/Köln 1972 (= *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt., Erg.bd. VI, 2), besonders S. 151 ff., 277 ff. u. 364 ff. Für die philosophische Literatur fehlt eine vergleichbare Darstellung. Wichtiges Material dazu findet sich bei Josef van Ess: "Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam", in: *Parusia. Festgabe für J. Hirschberger*, hg. von K. Flasch, Frankfurt 1965, S. 330-350; G. C. Anawati: "Le néoplatonisme dans la pensée musulmane: état actuel des recherches", in: *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Rom 1970), Rom 1974, S. 339-405 (= *Accademia Nazionale dei Lincei. Problemi attuali di scienza e di cultura. Quaderno* 198); *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts*, hg. von Jill Kraye, W. F. Ryan & C. B. Schmitt, London 1986 (= *Warburg Institute Surveys and Texts*, 11). Aufschlußreich für das gesamte Phänomen sind auch die Beobachtungen von Paul Kraus: *Jābir ibn Ḥayyān. II: Jābir et la science grecque*, Kairo 1942 (= *Mémoires présentées à l'Institut d'Égypte*. 45; jetzt auch repr. Paris 1986), S. 42 ff.

³ Diese Kontroverse entzündet sich bei jedem einschlägigen Werk von neuem. Vgl. dazu etwa die Forschungsberichte bei Martin Plessner: *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Überlieferung. Studien zu Text und Inhalt der Turba Philosophorum. Nach dem Manuskript ediert von Felix Klein-Franke*, Wiesbaden 1975 (= *Boethius*, 4), S. 9 ff.; Ursula Weisser: *Das "Buch über das Geheimnis der Schöpfung" des Pseudo-Apollonios von Tyana*, Berlin/New York 1980 (= *Ars Medica*, 3. Abtl., Bd. 2), S. 8 ff. u. S. 48 ff. und die Einleitung zu meiner Studie: *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Stuttgart 1989 (= *Abhandlungen für die*

Beiden Urteilen gemeinsam ist die offenkundige Distanzierung von dem Gegenstand ihrer Betrachtung. Was beiden jedoch fehlt, ist der Versuch, die Texte aus sich heraus zu verstehen, das heißt zu fragen, wann und aus welchen Gründen unbekannte Autoren glaubten, ihre Geisteshaltung am besten auf eben diese Weise ausdrücken zu können. Eine solche Bemühung ist selbstverständlich schwierig, denn sie setzt voraus, daß man jene Geisteshaltung Werk für Werk erst einmal bestimmt. Aber nur so wird es vielleicht möglich werden, das Phänomen historisch einzuordnen, und zu diesem Versuch sollen die nun folgenden Ausführungen über das *Sirr al-halīqa* ein Beitrag sein.

II.

Das "Buch über das Geheimnis der Schöpfung", auch "Buch der Ursachen" (*K. al-ʿIlal*) und "Buch des Sammlers der Dinge" (*K. al-Ġāmiʿ li-l-ašyāʾ*) genannt, weist alle wesentlichen Merkmale auf, die für die eben erwähnte Gattung von Schriften charakteristisch sind⁴. Der Form nach eine philosophische Enzyklopädie, will es in sechs großen Kapiteln Aufklärung über die Entstehung und den Aufbau des gesamten Kosmos geben. Dabei werden sowohl Gott und sein Verhältnis zur Schöpfung

Kunde des Morgenlandes, 79/1), S. 13 ff. Den prononciertesten Standpunkt hinsichtlich der arabischen Pseudepigrapha vertritt Fuat Sezgin, der immer wieder betont, daß sie ausnahmslos aus vorislamischer Zeit stammten. Vgl. jeweils das Vorwort / die Einführung zu seiner *Geschichte des arabischen Schrifttums*, III-VII, Leiden 1970-1979.

⁴ Zur allgemeinen Orientierung über das *Sirr al-halīqa* vgl. Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 171 ff. und Sezgin, *GAS* IV 77 ff. Der Text ist ediert worden von Ursula Weisser u.d.T.: *Buch über das Geheimnis der Schöpfung und die Darstellung der Natur (Buch der Ursachen) von Pseudo-Apollonios von Tyana*, Aleppo 1979 (= *Sources and Studies in the History of Arabic-Islamic Science. Natural Sciences Series*, 1) [im Folgenden als "*Sirr*" zitiert]. Der Edition zur Seite steht Frau Weissers bereits oben (Anm. 3) genannte Studie, die eine literargeschichtliche Einleitung, eine ausführliche Inhaltsangabe und einen Kommentar zum *Sirr* enthält [im Folgenden als "Weisser" zitiert]. Rezensiert wurden Edition und Studie von Manfred Ullmann, *Journal for the History of Arabic Science* 4/1980/90-94 u. 5/1981/121-126; Gerhard Endress, *ZDMG* 131/1981/410-411; Friedrich W. Zimmermann, *Medical History* 25/1981/439-440; Hans Daiber, *Der Islam* 59/1982/326-332.

(Buch I) als auch die verschiedenen Bereiche der Natur (Bücher II-VI) mit der gleichen Ausführlichkeit behandelt. Erhalten ist das Werk ausschließlich in arabischer Sprache, zugeschrieben aber wird es Apollonios von Tyana (1. Jh.n.Chr.), das heißt einer antiken Autorität. Hinzu kommt jedoch noch ein externer Hinweis, der, wenn er denn seriös ist, eminente Bedeutung besitzt. Er besteht in einer Äußerung des ismailitischen Propagandisten Abū Ḥātim ar-Rāzī (gest. 322/933-4), der erklärte, mehrfach gehört zu haben, daß der Autor des *Sirr* ein Gelehrter und Philosoph zur Regierungszeit al-Ma'mūns (reg. 198/803-218/833) gewesen sei⁵.

Auf dieser Grundlage sah sich die moderne Forschung zwangsläufig vor eine sehr präzise Alternative gestellt: Entweder ist davon auszugehen, daß ar-Rāzī richtig informiert war und daß folglich die gesamte Schrift im frühen 9. Jahrhundert auf Arabisch entstanden ist⁶. Oder aber man postuliert doch eine griechische Urfassung, die später übersetzt und erweitert worden wäre, wobei dann die letzte Stufe der Bearbeitung in der Zeit al-Ma'mūns vermutet werden muß⁷. Diese Alternative besteht im Grunde bis heute fort und ist in der einschlägigen Literatur immer wieder anzutreffen. Die Ursachen dafür sind sehr verschieden und bestehen nicht zuletzt darin, daß das *Sirr al-ḥalīqa* ein ebenso umfangreiches wie im Detail schwieriges Buch ist. Darüber hinaus aber muß auch erst noch ein Ansatz gefunden werden, der es uns tatsächlich erlaubt, das Werk geistesgeschichtlich zu lokalisieren.

⁵ Abū Ḥātim ar-Rāzī: *A'ḷām an-nubuwwa*, edd. Salah as-Sawy & Gholam-Reza Aavani, Teheran 1977, S. 275, 17 ff. Vgl. auch Paul Kraus: "Raziana" II, in: *Orientalia* N.S. 5/1936/35-56 u. 358-378, hier: S. 373 und ders., *Jābir* II 275 Anm. 2.

⁶ So z.B. Louis Massignon bei André Marie Jean Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste. I: L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950², S. 395; Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 172 u. *JHAS* 5/1981/122; Daiber, *Der Islam* 59/1982/328; Friedrich W. Zimmermann: "The Origins of the So-called Theology of Aristotle", in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (siehe oben Anm. 2), S. 112 u. 135.

⁷ Vgl. z. B. Sezgin, *GAS* IV 85 u. Weisser, S. 52 ff.

Die naturphilosophischen Partien des Textes, die bislang meist im Vordergrund der Betrachtung standen, sind dafür weniger geeignet, weil hier kaum mit signifikanten Brüchen zwischen der Antike und dem Islam gerechnet werden kann. Aussagekräftig ist dagegen eher der bisher vernachlässigte Abschnitt über die Theologie (vor allem Buch I)⁸. Denn man wird nicht zu Unrecht annehmen, daß sich gerade in der Darlegung der religiösen Überzeugungen der geistige Hintergrund eines Menschen besonders markant abzeichnet. Und so sollen eben diese Aussagen für unsere Überlegungen der Leitfaden sein.

III.

Die theologischen Erörterungen des *Sirr al-halīqa* sind in drei Schritte gegliedert, die einer logischen Abfolge entsprechen. Der erste behandelt das Wesen und die Attribute Gottes (I.2: *fi šifāt Allāh*), der zweite die Erschaffenheit der Welt (I. 3.1-7, wobei I. 3 insgesamt *fi ḥadaṭ al-ʿālam* überschrieben ist), während der dritte schließlich der Frage nachgeht, ob auch die Handlungen der Menschen von Gott geschaffen seien (I. 3.8)⁹. Dabei ist zunächst auffällig, daß sehr viele Aussagen eine allgemein monotheistische Tendenz aufweisen, die keiner be-

⁸ In ihrem ausführlichen Kommentar zum *Sirr* hat sich Frau Weisser nach eigenen Angaben (S. 2 f.) auf die naturphilosophischen Abschnitte konzentriert und hinsichtlich der Theologie viele Fragen offengelassen. Vgl. jedoch die einschlägigen Beobachtungen von Daiber, *Der Islam* 59/1982/329 f. und Zimmermann, "The Origins", S. 196 ff.

⁹ Somit zeigt bereits die äußere Anlage von Buch I (abgesehen von der Einleitung in I. 1), daß wir es hier mit einer einheitlich konzipierten theologischen Abhandlung zu tun haben, die in ihrer Systematik übrigens ganz dem Aufbau von *Kalām*-Werken entspricht (vgl. dazu Louis Gardet & M. M. Anawati: *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1981³, S. 136 ff.). Diese Feststellung ist deswegen wichtig, weil der Autor des *Sirr* den Eindruck zu erwecken versucht, als handle es sich bei I. 2 und I. 3 um zwei getrennte Erörterungen, die auf verschiedene Verfasser zurückgingen: I. 3 stamme von Apollonios selbst (*Sirr* I. 3.1.1: S. 51,1 ff.), während I. 2 später von dem Priester Saḡiyūs hinzugefügt worden sei (*Sirr* I. 2.4: S. 50,3 f.). Vgl. dazu Weisser, S. 49, 157 und 164, die unter anderem auf diese vermeintliche Zerteilung von Buch I ihre Hypothese von einer griechischen Urfassung und einer späteren Erweiterung des Textes aufbaut.

stimmten Religion eindeutig zugewiesen werden kann – fast so, als hätte der Verfasser eine solche Festlegung nur zu bewußt vermieden. Bei näherer Betrachtung indessen zeigt sich, daß er doch einige sehr spezifische Gedanken geäußert hat.

Das erste dieser Indizien ist seine Theorie, wie die Entstehung der menschlichen Handlungen zu denken sei. Das Bild, das uns das *Sirr* hier zeichnet, ist entschieden prädestinationistisch und läßt sich in seinen wesentlichen Elementen wie folgt zusammenfassen: Neben dem Schöpfer und den Geschöpfen existiert keine weitere ontologische Kategorie. Folglich können auch die Handlungen der Menschen nichts Eigenständiges, vom Menschen selbst Vollbrachtes darstellen, sondern müssen wie alles andere von dem einen Schöpfer geschaffen sein (I. 3.7.1, 3.8.1 und 3.8.7). Denn obwohl jede Kreatur die Fähigkeit hat, ihrem Wesen gemäß zu handeln (*mustatī un bi-fī lihi*), also ein Mensch wie ein Mensch oder ein Schaf wie ein Schaf, sind doch die Tätigkeiten selbst immer von Gott hervorgebracht, weil er allein Macht über sie besitzt (I. 3.8.4). Und so kann man letztendlich folgern, daß die Handlung ein vergänglicher Teil des Handelnden ist, den Gott erschafft und den jener lediglich zum Vollzug erwirbt (*yastafiduhu hattā yaqūma* / I. 3.8.13: S. 91,6-7).

So wenig ausgefeilt diese Theorie in mancher Hinsicht auch bleibt, sie ist charakteristisch genug, uns eine doppelte Feststellung zu erlauben. Die erste lautet, daß unser Autor hier Gedanken geäußert hat, die nicht mit antiker Philosophie, aber auch nicht mit den spätantiken christlichen Vorstellungen in Verbindung gebracht werden können. Alle griechischen Kirchenväter sind von der Freiheit des menschlichen Willens ausgegangen und haben die Vorherbestimmung der Handlungen durch Gott abgelehnt¹⁰.

¹⁰ Vgl. David Amand [= Emmanuel Amand de Mendieta]: *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945 (repr. Amsterdam 1973), S. 191 ff. und Albrecht Dihle: *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley 1982 (= *Sather Classical Lectures*, 48), besonders S. 107 ff. – dt. Übers. u.d.T. *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985, S. 120 ff. – Von Bedeutung ist in unserem Zusammenhang, daß sich auch Nemesios von Emesa in seiner Schrift *De natura hominis* für die Freiheit des menschlichen Willens ausgesprochen hat: vgl. Nemesii Emeseni *De natura hominis* 39-41: S. 112, 7-120,5 ed.

Dagegen aber – und das ist wichtiger – finden wir im frühen *Kalām* eine ganze Reihe von Denkern, die deterministische Ideen vertreten haben. Sie beginnt bereits mit Ġahm b. Šafwān (gest. 128/746), setzt sich fort mit Dirār b. ‘Amr (gest. ca. 200/815) und führt hin zu jenen Theologen des 3./9. Jahrhunderts, die unter der polemischen Bezeichnung ‘Ġahmiten’ bekannt geworden sind. Und bei diesen Denkern lassen sich in der Tat eindeutige Parallelen nachweisen.

Nach der Ansicht Ġahm b. Šafwāns beispielsweise kennen die Menschen keinerlei reales Handeln, sondern nur Handlungen, die aufgrund äußerer Einwirkung an ihnen geschehen¹¹. So, wie das Feuer brennt oder die Sonne untergeht, vollbringen auch sie dieses und jenes, aber nur deswegen, weil Gott sämtliche Momente des Handlungsablaufes – die

Moreno Morani, Leipzig 1987 und die kommentierte engl. Übersetzung von William Telfer: *Cyril of Jerusalem and Nemesios of Emesa*, London 1955 (= *The Library of Christian Classics*, 4), S. 410-423; dazu Amand, *Fatalisme*, S. 549 ff. Denn der Verfasser des *Sirr al-ḥaliqa* hat dieses Werk ja gekannt und sogar zum größeren Teil ausgeschrieben, wobei er die Passagen über die Willensfreiheit beiseite gelassen hat (vgl. *Sirr*, S. 537 ff. und Weisser, S. 63 ff. mit der Auflistung der Parallelen). Das zeigt, daß er über die christliche Position in dieser Frage informiert war, von ihr aber bewußt abgewichen ist. – Innerhalb der christlichen Tradition fanden Nemesios' Ausführungen über die Willensfreiheit durchaus Anerkennung, wie z.B. die umfangreichen Zitate bei Johannes Damascenus belegen: vgl. dessen *De fide orthodoxa* II. 25-27 = *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. II: *Expositio fidei* 39-41: S. 96-99 ed. Bonifatius Kotter, Berlin & New York 1973 (= *Patristische Texte und Studien*, 12) und dazu die dt. Übers. von Dionys Stiefenhofer: *Des heiligen Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, München 1923 (= *Bibliothek der Kirchenväter*, 44), S. 100-104.

¹¹ Der wichtigste Bericht über Ġahms Determinismus findet sich bei Aš‘ari: *Maqālāt al-išlāmīyyīn*, ed. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963² (= *Bibliotheca Islamica*, 1), S. 279, 3 ff. Für weitere Überlieferungen und für die Einordnung seiner Lehre vgl. W. Montgomery Watt: *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948, S. 99 ff.; Richard M. Frank: "The Neoplatonism of Ġahm ibn Šafwān", in: *Le Muséon* 78/1965/395-424, hier S. 404 ff.; Josef van Ess: "Dirār b. ‘Amr und die ‘Cahmīya’ – Biographie einer vergessenen Schule", in: *Der Islam* 43/1967/241-279 (im Folgenden zitiert als: "Dirār I") u. 44/1968/1-70 (zitiert als: "Dirār II"), hier: "Dirār I" 271; ders.: *Une lecture à rebours de l'histoire du mu‘tazilisme*, Paris 1984 (= *Revue des Etudes Islamiques*. Hors Série 14. Extrait des tomes 46/1978, 47/1979), S. 87 f.; Daniel Gimaret: *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980 (= *Etudes Musulmanes*, 24), S. 64 ff.

Fähigkeit (*istitāʿa*) dazu, den Willen und das Tun selbst – unmittelbar an ihnen erschafft. Das sind natürlich andere Beispiele als in unserem Text, wo von Schafen und sonstigen Tieren die Rede war, aber die Quintessenz stimmt überein: Der Mensch kann keinen einzigen Handlungsakt selbständig bewirken, sondern vollzieht nur, was Gott an ihm und für ihn erschaffen hat.

An einer Stelle allerdings scheint unser Verfasser doch über Ġāhm hinauszugehen, denn er führt eine Differenzierung ein, die von jenem noch nicht vertreten worden ist. Gemeint ist damit seine Aussage, das Handeln sei ein vergänglicher Teil des Handelnden, den dieser erwerbe (*yastafiduhu*), um ihn auszuführen. Das erinnert nun sehr an die spätere prädestinationistische Position, die – im Anschluß an eine Theorie Dirār b. ʿAmr – zwischen dem Erschaffen durch Gott und dem Erwerben durch den Menschen unterschieden hat¹². Leider ist die Bemerkung in unserem Text zu knapp und flüchtig, als daß man sie genauer einordnen könnte. Aber man kann doch zumindest festhalten, daß der unbekannte Autor einen Gedanken ausgesprochen hat, den zu kennen erst mit oder nach Dirār b. ʿAmr möglich gewesen ist.

IV.

Zu diesem Terminus a quo paßt auch das zweite Indiz, das unser Werk an den muslimischen *Kalām* heranrückt. Gemeint ist die kurze Erörterung des göttlichen Vorherwissens, die im Zusammenhang mit der Prädestinationslehre angestellt wird (I. 3.8.8-9). Ihr erklärtes Ziel ist die Feststellung daß der alles bestimmende Gott auch die künftigen Dinge

¹² Zu Dirār's synergistischem Modell vgl. Ašʿarī, *Maqālāt* 281, 2 ff. und dazu Watt, *Free Will*, S. 104 ff.; van Ess, "Dirār I" 270 f.; ders., *Lecture*, S. 88; ders., Art. "Dirār b. ʿAmr", in: *Ep̄ Suppl.* 225b-227b; Gimaret, *Théories*, S. 66 ff., der nachfolgend S. 79 ff. auch die Weiterentwicklung der sunnitischen Position dargestellt hat. Zum Terminus *kasb* / *iktisāb*, der im *Kalām* gewöhnlich das "Erwerben" einer Handlung durch den Menschen bezeichnet vgl. M. Schwarz: "Acquisition" (*kasb*) in Early *kalām*", in: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, hg. von S. M. Stern, Albert Hourani & Vivian Brown, Oxford 1972, S. 355-387.

immer schon vorhergewußt hat. Aber um diese Behauptung zu beweisen, muß erst eine Irrlehre widerlegt werden, und genau sie ist es, die für unsere Betrachtung besonderes Interesse besitzt.

Ausgangspunkt dieser angeblichen Häresie ist die Lehre von der Willensfreiheit des Menschen, aus der der unbekannte Gegner folgert, daß Gott die künftigen Handlungen seiner Diener weder bestimmen noch vorab überhaupt kennen könne. Wissen oder beherrschen könne man nämlich nur, was gegenwärtig existiere oder was in der Vergangenheit geschehen sei (I. 3.8.8: S. 82, 5-10 als polemische Unterstellung). Denn was noch nicht existiere, dürfe nicht als "seiend" (*mawǧūd*) bezeichnet werden, und allein "Seiendes" könne Objekt des göttlichen Wissens und der göttlichen Verfügungsgewalt sein (besonders I. 3.8.9: S. 83, 3-5).

Die Frage, an wen unser Autor bei der Darstellung dieser Ideen gedacht hat, führt uns wieder in das beginnende 9. Jahrhundert, diesmal zu Hišām al-Fuwaṭī (gest. wohl vor 218/833), also einem Vertreter der muʿtazilitischen Theologie. Bei ihm, und vermutlich nicht bei ihm allein, finden sich ganz ähnliche Vorstellungen, wobei er allerdings von einer anderen Problemstellung ausgegangen ist. Hišām ging es hier nicht darum, die Willensfreiheit theoretisch abzusichern – die er im übrigen auch vertreten hat –, sondern darum, die Konsequenz aus dem Gedanken zu ziehen, daß Gott allein von Ewigkeit her existiert haben kann. Würde Gott nämlich, so Hišām, immer schon um die (künftigen) Dinge, so wären sie auch von Ewigkeit her zusammen mit ihm vorhanden. Denn selbst wenn sein Vorherwissen nur auf ihre spätere Existenz und nicht auf ihre genaue Erscheinungsform bezogen wäre, läge darin bereits ein Hinweis (*išāra*) auf sie. Hinweisen aber könne man nur auf "Seiendes" (*mawǧūd*) und "seiend" dürfe man Dinge erst nennen, wenn sie von Gott bereits geschaffen wären¹³.

¹³ Hišāms Leben und Wirken sind übersichtlich zusammengefaßt von Charles Pellat, Art. "Hišām b. ʿAmr al-Fuwaṭī", in: *EP* III 496b. Die hier erwähnte Lehre über das Vorherwissen Gottes hat Ašʿarī, *Maqālāt* 158,4 ff. u. 488,8 ff. überliefert. Für weitere Belege siehe Hans Daiber: *Das theologisch-philosophische System des Muʿammar ibn ʿAbbād as-Sulamī* (gest. 830 n. Chr.), Beirut 1975 (= *Beiruter Texte und Studien*, 19), S. 193 ff., der auch vergleichbare Vorstellungen anderer Theologen anführt. Eine Analyse der Problem-

Somit endet Hišām also bei jener These, die im *Sirr* heftig attackiert wird; und er begründet sie mit Formulierungen, die auch dort dem Opponenten unterstellt worden sind. Demnach kann man auch hier wieder folgern, daß unser Verfasser die Doktrin eines muslimischen Theologen dargestellt hat, diesmal allerdings nur, um sie mit aller Deutlichkeit zu widerlegen.

V.

Die große Nähe zum *Kalām*, die an diesen beiden Beispielen sichtbar geworden ist, läßt sich immer wieder in den Ausführungen des *Sirr al-halīqa* nachweisen, dessen Autor folglich nicht nur der antiken Wissenschaft, sondern auch der islamischen Theologie nachhaltig verpflichtet gewesen ist¹⁴. Allerdings hat er es uns keineswegs leicht gemacht,

stellung (in der Muʿtazila und bei al-Kindī) gibt Jean Jolivet: *L'intellect selon Kindī*, Leiden 1971 (= *Publications de la "Fondation de Goeje"*, 22), S. 116 ff.

¹⁴ Als weitere Parallelen zur islamischen Theologie wären zu nennen: 1) Die Frage, ob der Schöpfer den gesamten Kosmos in einem Senfkorn unterbringen könne (I. 3.6.3), die sehr genau einer Polemik Nazzāms gegen ʿIṣrār b. ʿAmr entspricht: vgl. van Ess, "ʿIṣrār I" 261; zum Beispiel des Senfkorns siehe ebenfalls Daiber, *Der Islam* 59/1982/330 und Salomon Pines: *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, S. 13 u. 113 f. – 2) Die auch im *Kalām* geläufige absurde Überlegung, ob Gott in der Lage sei, seinesgleichen zu erschaffen (I. 3.6.2): vgl. Josef van Ess: *Frühe muʿtazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāṣīʾ al-akbar* (gest. 293 H.), Beirut 1971 (= *Beiruter Texte und Studien*, 11) S. 102 Anm. 1. – 3) Das Konzept der Erschaffung der Welt mittels des Wortes (I 2.2.3 u. besonders II.2) das in seiner hier vorliegenden Ausformung von den Vorstellungen Abū l-Hudayls abhängig zu sein scheint: vgl. Zimmermann, *The Origins*, S. 196 ff. – 4) Die Lehre, daß Gott ohne Vorbild erschaffe (I. 3.7.3), die deutlich den Ansichten der Kirchenväter widerspricht, während sie im frühen *Kalām* zum Gottesbild gehört: vgl. meine Ausführungen in: *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios* (s. oben Anm. 3), Kommentar zu IV: Xenophanes. – 5) Eine Reihe terminologischer Anklänge wie etwa der Vorwurf gegen die Dualisten, sie würden den Schöpfer und die Geschöpfe "verähnlichen" (*yuṣabbihu*; I. 3.9.1: S. 91, 2); die Formulierung, Gott schaffe "mit Macht und Wissen" (*bi-qudratin wa-ʿilmin*; I. 2.3.20: S. 43,2 u. I. 3.9.2: S. 91,7); oder die Aussage, daß der Schöpfer – und nur er allein – als "der Einzige" (*al-fard*; I. 2.3.17: S. 41,1 ff., bes. 6-8) bezeichnet werden dürfe: vgl. dazu die Anekdote bei van Ess, "ʿIṣrār II" 27. – Wichtig ist dabei, daß sich die Parallelen zum *Kalām* nicht auf Buch I des *Sirr* beschränken, sondern, wie Beispiel 3 zeigt, auch in

die verschiedenen Quellen, aus denen er schöpfte, säuberlich zu trennen. Denn er veränderte häufig sein Material und fügte divergierende Elemente rigoros zusammen, was – wegen der Tragweite des Vorganges – noch an einem letzten Fall demonstriert werden soll.

Das Problem, das sich dafür besonders anbietet, berührt sowohl Theologie als auch Physik und läßt sich zugespitzt in folgender Fragestellung zusammenfassen: Gibt es in dieser Welt nur Körper, die sich aus sich heraus bewegen und verändern, oder gibt es auch Akzidentien wie die Bewegung und die Veränderung, mittels derer Gott alles nach seinem Belieben verwandeln kann? Die Überlegung an sich geht einmal mehr auf die Diskussionen der islamischen Theologen zurück und wird in unserem Text auch so dargestellt, daß dieser Ursprung erkennbar ist¹⁵. Daneben aber hat es den Anschein, als hätte unser Autor hier noch an eine andere, und zwar diesmal antike Theorie gedacht. An einer Stelle nämlich erwähnt und widerlegt er einen gewissen Munīs, der kategorisch die Realität jeder Veränderung bestreitet. Der eine Gott, so Munīs, könne nichts in sich Verschiedenes und Gegensätzliches geschaffen haben. Deswegen sei alles, was nach Veränderung, Handlung und Bewegung, nach den verschiedenen Farben oder nach den vier Elementarqualitäten aussehe, keine Wirklichkeit, sondern nichts weiter als ein optischer Schein (I. 2.2.10: S. 26,1-27,2 u. 27,9).

Diese Behauptung hat in der Tat nichts mehr mit *Kalām* zu tun, sondern gibt sehr verkürzt ein Konzept wieder, das uns von Parmenides und seiner eleatischen Schule her bekannt ist. Denn auch Parmenides war infolge seiner Seins-Metaphysik zu dem Ergebnis gekommen, daß

einem anderen Teil des Werkes zu finden sind. Das spricht gegen die mögliche Hypothese, Buch I sei in islamischer Zeit einer bereits vorhandenen antiken Urfassung der Schrift vorangestellt worden.

¹⁵ Der Autor des *Sirr* spricht sowohl von Substanzen, denen bestimmte Qualitäten und Wirkkräfte von Natur aus innewohnen (z.B. I. 2.2. 6-7), als auch von Akzidentien, mittels derer Gott auf die Dinge einwirkt (z.B. I. 2.3.2 u. I. 2.2.11). Zugrunde liegt hier die Auseinandersetzung zwischen den sogenannten "*aṣḥāb at-tabā'ī*" und den "*aṣḥāb al-a'rād*": vgl. dazu Kraus, *Jābir* II 161 ff. und van Ess, "Ḍirār I" 241 ff., der S. 259 ff. auch Hinweise auf das *Sirr al-ḥalīqa* gibt.

es Entstehen und Vergehen, Veränderungen des Ortes oder der Farben nur für die Sinne, aber nicht realiter geben könne¹⁶. Und einer seiner Schüler namens Melissos hat später noch hinzugefügt, daß auch Wärme und Kälte, Härte und Weichheit lediglich trügerische Erscheinungsformen seien¹⁷.

Was also Munīs im *Sirr al-halīqa* vorträgt, ist nicht viel mehr als eine knappe Reprise der eleatischen Theorie. Und es mag sogar sein, daß sich sein ansonsten völlig unbekannter Name als eine arabische Korruptele von Parmenides oder Melissos erklären läßt¹⁸. Wichtiger als diese Möglichkeit aber ist für uns die simple Feststellung, daß unser Autor hier eine antike Theorie wiedergegeben hat und daß er sie ohne Zögern mit seinen sonstigen Überlegungen verband. Sein eigentliches Interesse liegt auch an dieser Stelle in einer innerislamischen Debatte. Aber er scheint gewußt zu haben, daß es schon in der Antike eine Theorie gab, die man als Anfechtung seiner Überzeugung verstehen konnte. Und so hat er in seiner Darstellung auch eine Polemik gegen diese Lehre zum Ausdruck gebracht.

VI.

Faßt man diese Beobachtungen in einem Fazit zusammen, so ergibt sich ein recht genaues historisches Bild. Das *Sirr al-halīqa* ist allem Anschein nach im Umkreis der frühen islamischen Theologie entstanden, wie sie um die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert n. Chr. diskutiert worden ist. Sein Autor hat zahlreiche Anregungen von dieser Seite erhalten, ohne sich deswegen in allen Punkten einem bestimmten Denker anzuschließen. Will man dennoch eine Tendenz hervorheben, die ihn be-

¹⁶ Vgl. Hermann Diels & Walther Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin 1951⁶, Nr. 28 B 8, besonders Zeile 38-41 und dazu W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*, II, Cambridge 1965, S. 39 ff.

¹⁷ Vgl. Diels & Kranz, *FVS* 30 B 8 und Guthrie, *History* II 103 ff.

¹⁸ Vom arabischen Schriftbild her könnte Munīs (منيس) sowohl eine Verschreibung von Parmenides (پارمنیدیس o.ä.) als auch von Melissos (مليسس o.ä.) sein.

sonders charakterisiert, so ist das die Tatsache, daß er auf pointierte Weise *Tawhīd* und Prädestination miteinander verband. Das setzt ihn von den Mu'taziliten ab und rückt ihn an die sogenannten ḡahmitischen Theologen heran¹⁹.

Mit dieser Tendenz aber läßt sich auch wieder die Brücke zur Regierungszeit al-Ma'mūns schlagen, von der bereits eingangs die Rede gewesen ist. Denn al-Ma'mūn war, wie man weiß, Prädestinarianer und hat ḡahmitischen Kreisen nahegestanden²⁰. Insofern ist es in der Tat sehr naheliegend, auch die Entstehung des *Sirr al-ḥalīqa* in seiner Regierungszeit zu vermuten, was einer Datierung des Werkes um 820 oder 830 n. Chr. entspricht.

Darüber hinaus legt uns das Ergebnis noch eine zweite Folgerung nahe, die jedoch vorläufig nur als Hypothese formuliert werden kann. Wenn es richtig ist, daß das "Buch über das Geheimnis der Schöpfung" in dieser Zeit verfaßt wurde, haben wir es hier mit einem erstaunlichen und bislang nicht recht erklärbaren Phänomen zu tun. Ein Autor, des frühen 9. Jahrhunderts hat dann nämlich antike Vorstellungen auf eine Weise rezipiert, die deutlich von den bekannten Überlieferungswegen abweicht: Er hat weder Texte übersetzt noch sie in einem Kompendium zusammengefaßt. Er hat vielmehr antike Ideen mit zeitgenössischer Theologie verbunden, um daraus eine eigene Weltanschauung zu entwickeln, die alle Anzeichen des Übergangs und der Neuorientierung trägt. Das aber heißt, daß man zu diesem Zeitpunkt nicht immer mit scharfen Grenzen, mit Originalen auf Griechisch und Übersetzungen auf Syrisch und Arabisch rechnen darf. Es gab dann nämlich auch eine zweite, pro-

¹⁹ Zu den "ḡahmiten", also Theologen wie Bišr al-Marīsī oder an-Nağğār, vgl. van Ess, "Dirār II" 21 ff. und Wilferd Madelung: *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965 (= *Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients*. N.F. 1), S. 241 ff.

²⁰ Van Ess, "Dirār II" 34.

duktive Form der Auseinandersetzung mit der Antike, oder, wenn man so will, eine Fortsetzung des Hellenismus in den Grenzen des Islams²¹.

Führt man diese Hypothese aber zu Ende, so gelangt man möglicherweise auch zu einer Erklärung für die in jenem Umkreis so häufige Erscheinung der Pseudepigraphie. Denn antike Wissenschaft derart eng mit muslimischen Gedanken zu verbinden, mag in einer Zeit der religiösen Auseinandersetzungen nicht ganz ungefährlich gewesen sein. Tat man dies jedoch im Namen eines vorzeitlichen Denkers, so versprach die Form der Darbietung vielleicht doppelten Gewinn: nicht nur, weil die eigene Person geschützt blieb, sondern auch deswegen, weil damit der Eindruck erweckt werden konnte, daß die eingestreuten islamischen Glaubensinhalte schon längst von jenen alten Weisen ausgesprochen worden seien. Damit aber hätte Pseudepigraphie in der Tat ihren plausiblen Sinn gehabt. Sie wäre dann nämlich keine zweitklassige Fälschung gewesen, sondern eine literarische Antwort auf eine schwierige historische Situation.

²¹ Vgl. dazu die Überlegungen von Zimmermann, *The Origins*, S. 111 f. In diesen Umkreis einer produktiven Rezeption antiker Überlieferungen gehören vermutlich auch das *Kitāb ārā' al-falāsifa* des Pseudo-Ammonios (siehe oben Anm. 3) und die *Turba Philosophorum* (vgl. dazu meinen Beitrag: "Christliche Theologie und vorsokratische Lehren in der Turba Philosophorum", in: *Oriens* 32 /1990/ 97-123).