

Sanūsī und die griechische Philosophie.

Von

M. Horten.

Die islamische Theologie bildet einen großen Assimilationsprozeß, in dem sie sich die wesentlichsten Bestandteile der aristotelisch-platonischen Philosophie aneignet. Darin tritt sie das Erbe des Neuplatonismus an, wie ja überhaupt die islamische Kultur in ihren wichtigsten Zügen eine Fortsetzung der hellenistischen ist. Daß dabei die griechische Philosophie manche Thesen enthält, die der Islam von seiner Schwelle abweisen muß, ist bekannt, ändert aber nichts an der genannten Kurve der Entwicklung. Diese ist im Islam der gleichzeitigen im Christentume parallel verlaufen. Wie auf der einen Seite die aristotelischen Lehren zum Christentume umgebogen wurden, so mußten sie sich auf der andern eine Umformung zum Islam gefallen lassen. Dabei hielt aber der Kern des griechischen Denkens sowohl in das Christentum wie auch in den Islam seinen Einzug. Es lohnt sich der Mühe, dieses an einem Vertreter der strengsten Orthodoxie im Islam darzutun: Sanūsī 1490 †¹⁾).

In seinen *Prolegomena* begründet dieser Theologe die wichtigsten Punkte der islamischen Orthodoxie und bewegt sich dabei sowohl I. in der Methode und den Begriffen als auch II. den Prinzipien durchaus in philosophischem, speziell griechischem Fahrwasser. I. Vor allem ist er darauf bedacht, die logischen Voraussetzungen seiner Lehren klarzustellen. Daher untersucht er, dem Aristoteles folgend, die Gesetze der Aussage (3 ff.). Die in Frage kommenden Definitionen werden nach Genus, Differenz und anderen technischen Erfordernissen scharfsinnig untersucht. Die Begriffe: Ursache, *conditio sine qua non*, Hemmnis und Indizium werden in dieser Weise scharf gegeneinander

¹⁾ Vgl. BROCKELMANN II 250 ff. und J. D. LUCIANI, *Les Prolegomènes Théologiques de Senoussi*, Alger 1908. Die Zitate des folgenden Aufsatzes beziehen sich auf dieses Werk. (Vgl. meine Rezension: Archiv f. Gesch. d. Philosophie, demnächst.) Mit dem von Dr. M. WOLFF, Leipzig 1848, edierten Texte (*al-Senusi's Begriffsentwicklung des muhammedanischen Glaubensbekenntnisses*) stimmen die hier aufgezählten Punkte überein.

abgegrenzt (21 ff.). Die Aussagen sind *primo et per se* zu verstehen. Die Anwendung dieses Begriffes zieht sich durch das ganze Werk hin (von 23, 2), und er erhält seine Erklärung in *extenso* bei der Definition der Aussage (205 Mitte, 207, 2, 211, 5 unt., vgl. Aristoteles, Anfang der Kategorien). Das Erkennen ist nach ihm (7, 8) ein denknotwendiges, evidentes, das sich auf die Prinzipien erstreckt, und ein abgeleitetes, das aus jenen Prinzipien neue Erkenntnisse als Konklusionen deduziert. Die Materie der Urteile ist eine dreifache, eine notwendige, kontingente oder unmögliche. Damit sind die wesentlichsten Elemente des griechischen Denkens bereits bei Sanūsī nachgewiesen. Im einzelnen gestaltet sich das Bild jedoch noch viel reicher aus.

Es ist ihm eine selbstverständliche Forderung, daß eine Einteilung nicht etwa eine rein empirische Aufzählung, sondern eine *apriori* deduzierbare restlose Aufteilung eines Gebietes sein muß. Erst dann ist die Wissenschaft sicher, daß nichts übersehen wurde. Daher sucht er nach dem Einteilungsprinzip der vier Arten der sittlichen Verpflichtung (Pflicht, Rat, Verbot, Warnen 17, 1) und der drei Arten der »Indizien« des Naturgeschehens und göttlichen Wirkens in der Natur (21, 4: Ursache, Bedingung, Hemmnis). — Ursache (21, 8) ist dasjenige, aus dessen Sein sich das Sein (einer Wirkung) und aus dessen Nichtsein sich das Nichtsein *per se*¹⁾ notwendig ergibt, Bedingung (23, 3 unt.), etwas, aus dessen Nichtsein sich das Nichtsein (eines anderen) notwendig ergibt, ohne daß jedoch aus seinem Sein das Sein oder Nichtsein *per se* folgte, und Hemmnis (29, 4) etwas, aus dessen Existenz das Nichtsein folgt, jedoch aus seinem Nichtsein *per se* weder ein Sein noch ein Nichtsein. Letzteres weist zwei Arten auf, je nachdem es sich gegen eine Wirkung selbst (direkt) oder gegen deren Ursache richtet. — Das Urteil, das eine regelmäßige Erfahrung wiedergibt (33, 9), sagt eine Verknüpfung aus zwischen zwei Dingen im Sein und Nichtsein auf Grund der reinen Induktion (wiederholter Wahrnehmung) bei gleichzeitiger Möglichkeit des Ausbleibens des einen Teiles und ohne irgendwelche Kausalwirkung. — Das rationale (analytisch-deduktive: 43, 8) Urteil affirmiert oder negiert, ohne sich dabei auf Empirie oder willkürliche Satzungen zu stützen. — Das

1) Indem Sanūsī diese *Definitio* der *causa adaequata*, die aus sich wirkt, den Philosophen entlehnt, setzt er sich dem Vorwurfe der Inkonsequenz aus, da dieselbe für sein System (den ascharitischen Okkasionalismus) nicht paßt. Er gibt sich nicht einmal sonderlich Mühe, diesem Vorwurfe auszuweichen, sondern lehrt (23, 4 f.): »Die *causa adaequata* bewirkt *per se* (und notwendigerweise) die Existenz der Wirkung. Wenn letztere ausfällt, so beruht dieses auf einem Hemmnisse oder der Nichterfüllung einer Bedingung.«

Notwendige (47, 1 unt.) ist etwas, dessen Nichtsein der Verstand sich — intuitiv oder deduktiv — nicht vorstellen kann, das Unmögliche etwas, dessen Sein intuitiv oder deduktiv nicht vorstellbar ist, und das Kontingente etwas, dessen Sein und Nichtsein denkbar sind (51), so daß weder aus der Annahme seiner Existenz noch aus der seiner Nichtexistenz ein impossibile folgt. Es ist ein reales (53, 3), unreales und ein erwartetes, ein «allgemeines» (d. h. alles nicht Unmögliche), das auch das Notwendige umfaßt, und ein besonderes, das dieses ausschließt. — Die Ursache (*causa adaequata*: 115, 1 unt.) bringt ihre Wirkung hervor und steht in notwendiger Beziehung zu ihr, so daß beide unzertrennlich verbunden sind. Die Naturkraft bewirkt ihre Funktion («Wirkung»), wenn alle Bedingungen vorhanden und die Hindernisse entfernt sind. Manchmal bleibt jedoch die Wirkung aus wegen der Nichterfüllung einer Bedingung oder eines vorhandenen Hemmnisses.

Die ganze Summe des Wirklichen wird (145, 8) nach Substrat und determinierendem Prinzip in vier Gruppen eingeteilt: 1. ein Ding, das beides nicht besitzt auf Grund seines inneren Reichtums: Gott, 2. Dinge, die beides erfordern: die Akzidenzien, 3. solche, die ein determinierendes Prinzip erfordern, aber kein Substrat: die körperlichen Substanzen und 4. solche, die einem Substrate (der Gottheit) inhärieren, aber keines determinierenden Prinzips bedürfen (ein solches sogar ausschließen, da Göttliches nicht von einer Ursache abhängig sein kann): die göttlichen Eigenschaften. — Die Aufzählung derjenigen kontingenten Dinge (159, 6 unt.), bei denen Oppositionen, besonders konträre Verhältnisse eintreten, erinnert an die aristotelischen Kategorien: 1. Sein — Nichtsein, 2. Quantität, 3. Qualität («die Eigenschaften»), 4. Zeit, 5. Raum und 6. die Richtungen (oben, unten usw.). — Das Wissen (181, 1) ist eine Eigenschaft, durch die einem Subjekte ein Objekt, so wie es in Wirklichkeit ist, enthüllt wird. Hören und die übrigen Wahrnehmungen sind also Arten des Wissens, die Gott zukommen müssen, da ihm alles Wissen beizulegen ist. Das Hören Gottes (183, 3 unt.) ist daher eine Eigenschaft, durch die Gott alles Seiende, so wie es wirklich ist (besonders in seiner Individualität; 193, 12) enthüllt wird, und zwar in einer Weise, die von anderen Arten des Erkennens, z. B. dem Sehen sich unterscheidet. Das Leben ist eine Eigenschaft, die ihrem Subjekt die Möglichkeit gibt, sinnlich wahrnehmen (und erkennen) zu können (183, 5).

Das ewige Wort Gottes (195, 1) ist der dem Wesen Gottes (seiner «Substanz») «anhaftende Gedanke», der durch die verschiedenen Ausdrucksweisen (als Befehl, Verbot, Bericht usw.) wiedergegeben wird.

Es ist durchaus verschieden ¹⁾ von den Buchstaben und Vokalen, kann weder Teil noch Ganzes sein, keine systematische Ordnung noch irgendeine Art der Veränderung an sich tragen und bezieht sich auf die Objekte des Wissens. Die Dinge (205, 1) besitzen nämlich vier Existenzformen: 1. in den Individuen (der realen Welt), 2. im Geiste (diese ist in Gott das »Wort Gottes«, der Logos), 3. auf der Zunge, und 4. in den Fingern (des Schreibenden). (Da die beiden letzteren veränderliche »Worte« sind, also unvollkommene und zeitliche, können sie von Gott nicht ausgesagt werden.) — Wahrheit (217, 5) bedeutet die Übereinstimmung einer Aussage (*ḡabr*, Nachricht) mit dem realen Dinge (»dem Dinge an sich« *mā fi naḡs al-amr*), sei es, daß sie sich auch »mit der subjektiven Überzeugung decke oder nicht«. Diese Begriffsbestimmung unterscheidet zwischen subjektiver und objektiver Wahrheit ²⁾ und nimmt zugleich Stellung gegen Nazzām, der das subjektive Moment allein als Wahrheit bezeichnete, und Ġāḡiz, der beide kombinierte.

II. Die Prinzipien, von denen das Denken des Sanūsī beherrscht ist, zeigen, wie sehr ihm die Philosophie zur zweiten Natur geworden ist. 1. »Auf rein rationellem Wege (173, 9) wurde erwiesen, daß zwischen den Inhärenzverhältnissen der Eigenschaften und diesen selbst als Inhärenzien (*ma'ānī*) in der empirischen Welt eine innere Abhängigkeit besteht nach Art des Kausalverhältnisses, der *conditio sine qua non*, des eigentlichen Wesens und des begrifflichen Zusammenhanges (»Hinweises« — also der wesentlichen Übereinstimmung). Deshalb ist man gezwungen (nach den Gesetzen der Logik), diese selbe Gesetzmäßigkeit auf die beiden Gebiete des Empirischen und Unempirischen in der gleichen Weise auszudehnen (von ersterem auf letzteres schließend).« Damit stellt Sanūsī den Grundsatz auf, daß keine andere Möglichkeit vorhanden ist, die göttliche Welt zu erkennen, als die, von empirisch gegebenen Verhältnissen zu schließen. Wenn in unserer Seele also reale Inhärenzien (*ma'ānī*) als Eigenschaften vorhanden sind (z. B. der Wille), durch die unsere Seele irgendwie bestimmt wird (z. B. als wollende), so müssen wir von Gott dasselbe aussagen und in ihm reale Eigenschaften (*ma'ānī*, — Polemik gegen die liberalen

¹⁾ Dadurch, daß die liberalen Theologen das göttliche Wort mit den materiellen Bestandteilen der Rede identifizierten, mußten sie dazu kommen, die Ewigkeit desselben zu leugnen. Indem die orthodoxen Theologen dieses Wort nun geistig auffassen, bleibt ihnen die Möglichkeit, dasselbe als ewig aufzufassen (197, 5).

²⁾ Damit wird die bekannte theologische Schwierigkeit gelöst, die darin gefunden wird, daß im Koran (63, 1) das islamische Glaubensbekenntnis als Lüge bezeichnet wird, wenn die Heuchler es aussprechen.

Theologen) und deren Inhärenzverhältnisse (*ṣifāt mā'nawīja*, das Beeigenschaftetsein des Substrates mit diesen) annehmen.

2. Das Kausalverhältnis wird von Sanūsī in den ewigen Dingen, also in einer besonders schwierigen Materie, in gut philosophischer Weise untersucht. Die Inhärenzien in Gott (*ṣifāt al-ma'ānī*, z. B. das Wissen) sollen nach theologischer Lehre, der sich auch S. anschließt, die Inhärenzverhältnisse (z. B. das Wissendsein; vgl. die Lehre des Mu'ammār von der Inhärenz) verursachen. Von liberal-theologischer Seite wandte man ein: dann müßten letztere verursacht und folglich kontingent und zeitlich entstanden sein (171, 2); denn eine ewige und in sich notwendige Wirkung bedeutet nach diesem Gegner eine *contradictio in adiecto*. S. antwortet: Das Kausalverhältnis bedeutet in diesen Dingen nur, daß eine innerlich notwendige Verbindung, besser ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihnen besteht, ohne das sie nicht denkbar sind. Dabei sind beide Teile aber ewig und notwendig. — 3. »Durch die Vielheit der Eigenschaften (l. c. 173, 1) wird ein Ding nicht in eine Vielheit zerlegt«; denn von den Eigenschaften gelten die aristotelischen Gesetze der Akzidenzien, die einem einzigen Substrate in großer Anzahl inhärieren können. Ein Ding wird auf der anderen Seite nur dann zu einer Vielheit, wenn seine Substanz (Materie und Form) zerlegt wird. — 4. Eine Anwendung und Weiterbildung gut griechischer Gedanken liegt auch in der Widerlegung, die S. der theologischen Thesis (der älteren Schule) angedeihen läßt: die Ewigkeit sei die wesentlichste Bestimmung (und der eigentliche Seinsinhalt) Gottes. Er argumentiert (173, 5): Die »Ewigkeit ist keine wesentliche (*nafsija*, das innerste Sein ausmachende) Bestimmung. Dieses erschließt man daraus, daß die Existenz des Dinges (hier: der Gottheit) vor seinem Ewigsein erkannt wird (also auch ohne letzteres).« Wesentlich ist aber nur eine solche Bestimmung, die zugleich mit der Erkenntnis des Dinges gegeben ist, z. B. das esse rationale und die menschliche Natur.

5. Griechische Gedanken werden mit islamisch-theologischen auf eine Linie gestellt und erstere vorgezogen (175, 3): »Was das kausale Wirken der ewigen (göttlichen) Macht ermöglicht, ist a) entweder die Kontingenz (philosophische Thesis) in Vereinigung mit dem zeitlichen Entstehen (theologische Thesis), oder b) die Kontingenz unter der Bedingung des zeitlichen Entstehens oder c) letzteres allein¹⁾, oder d) ersteres allein.« Guwainī, 1085 †, vertritt die Thesis, daß

¹⁾ Diese Thesis vertritt Sanūsī in seiner Abhandlung *über die Bedeutungen der beiden Teile des islamischen Glaubensbekenntnisses* 4, 8 (ed. Wolff: Begriffsentwicklung).

die Kontingenz in diesem Sinne das *obiectum primo et per se* des göttlichen Wirkens ist, und diese philosophische Thesis billigt Sanūsī (177, 8). Aus ihr wird sogar deduziert, daß das zeitlich auftretende und über die Dinge gleichsam »hereinbrechende« (*al-‘adam at-‘ārī?*) Nichtsein von Gott bewirkt werde. — 6. »Die entsprechende gesetzmäßige Bestimmung (189, 1 unt.) wird durch das Inhärens (*ma‘nā*) nur in einem solchen Substrate verwirklicht, dem es inhäriert« — nach der aristotelischen Lehre von der Inhärenz. — 7. In der *deductio ad absurdum* wird gezeigt, daß die entgegenstehende Thesis zu einem regressus in infinitum, einem *circulus vitiosus*, einer gleichzeitigen Inhärenz zweier Kontradiktorien (7, 4 unt.), Kontraria (7, 2) oder auch zweier identischer Akzidenzien in einem Substrate (z. B. 191, 3) oder zu einer Aktualisierung von einem bereits Aktuellen führt und gilt dadurch als erledigt. — 8. Die bekannten obersten Denkgesetze in der Form, wie sie die Griechen aufstellten (z. B. 209, 6), und die logischen Lehren sind für Sanūsī selbstverständlich. — 9. »Aus der Leugnung der partikulären Beziehung (203, 10) ergibt sich nicht die Leugnung der universellen«, wie überhaupt aus dem Partikulären auf das Universelle nur positiv, nicht aber negativ geschlossen werden kann.

10. »Die Verbindung (35, 7 unt.) zwischen Subjekt und Prädikat, die in dem empirischen Urteile vorliegt und eine statistisch-regelmäßige Erfahrung besagt, ist eine reine Konkominanz. Das eine bildet ein Indizium für das andere nur auf Grund rein willkürlicher Satzung. Eine innere, begriffliche Notwendigkeit (die einen analytisch-deduktiven Schluß ermöglichte) liegt in dieser Verknüpfung nicht vor, ebensowenig eine Kausalwirkung des einen auf das andere.« — 11. »Ein Ignorieren oder Verkennen (37, 3 unt.) der Eigenschaft (Qualität nach Aristoteles) bedeutet zugleich eine Unwissenheit betreffs des Trägers derselben (der Substanz)«. — 12. Das wissenschaftliche Fundament der Theologie ist die aristotelische Logik; denn die theologischen Thesen bestehen aus logischen Aussagen. Das Wesen dieser ist also zunächst zu untersuchen (4 ff.). Es gibt drei Arten von Urteilen: das auf Offenbarung beruhende (durch die natürliche Vernunft nicht erkennbare) und das ohne Offenbarung erkennbare. Dieses ist ein rein empirisch-statistisches oder ein rational-analytisches (5) und von diesen jedes entweder durch Evidenz oder Deduktion erkennbar (7, 8). Bedingung für eine richtige Einteilung (47, 8) ist es, daß das Objekt der Einteilung von jedem einzelnen Teile (als Genus und Universale) prädiert werden kann.

13. Ebenso unmöglich (49, 10) wie regressus in infinitum, *circulus vitiosus* und Vielheit von Göttern ist es, daß kontingente Bestim-

mungen einem Substrate ohne ein determinierendes Prinzip zukommen. Bei der Existenz mehrerer Götter müßten die einzelnen durch kontingente Bestimmungen (die außerhalb des allen gemeinsamen göttlichen Wesens liegen) determiniert werden, ohne jedoch einem determinierenden Prinzipie unterstellt sein zu können — ein Widerspruch.

— 14. Für Gott sind alle menschlichen Handlungen (die guten und die bösen; 57, 5 unt.) gleichbedeutend. Von den guten hat er keinen Vorteil, von den bösen keinen Nachteil. Er bestimmt also ohne irgendeine äußere Rücksicht die Geschehnisse der Welt voraus. Er kann selbst nicht sündigen, da er über alle Gesetze erhaben ist. Wie eine indifferente Masse liegt das ganze Weltgeschehen von Ewigkeit vor ihm. Aus derselben determiniert er bestimmte Dinge zum Sein. Alles Indeterminierte, was determiniert wird, setzt ein Prinzip voraus, das diese Funktion ausübt.

— 15. Ein und dasselbe Inhärens kann gleichzeitig nicht zwei Substanzen inhärieren (77, 1 unt.).

— 16. Die menschlichen Seelen sind von Natur so geschaffen, daß sie vor der Unwissenheit fliehen und nach Erkenntnis streben (125, 5 = Aristoteles, Beginn der Metaphysik)

— 17. Die Wesenheiten sind unveränderlich. Daher ist die Umgestaltung derselben unmöglich, so daß z. B. ein Akzidens nicht *in sich* (155, 3 als Substanz) existieren kann; denn dann müßte es zur Substanz werden.

— 18. Ein oft besprochenes Problem war das des formellen Objektes der sinnlichen Wahrnehmung. Das der optischen (185, 3) ist das Sein im allgemeinen, so daß also auch Gott durch die *visio beatifica* wahrnehmbar ist. Nach den meisten Theologen soll auch das Objekt der vier anderen Sinne das Sein schlechthin sein. Dieses, eine Thesis der Aschariten, bestritten unter den älteren Theologen Kullábi ca. 830 (Abdallah ibn Saïd) und Kalánisi ca. 920. Viele hielten die Seinsweisen (Bewegung, Ruhe, Verbindung und Trennung; 187, 4 unt.) auch für Objekte des Tastsinnes neben der Härte und Weichheit usw. den direkten Gegenständen dieses Sinnes. »Wer ein Ding betastet, das sich unter seiner Hand bewegt, nimmt seine Bewegung wahr. Zertrennen sich dann seine Teile, so erfährt er auch diese Zerteilung durch den Sinn.« Andere, z. B. Muḳtarah (unbekannt, viell. ca. 900) behaupteten, dieses werde nicht durch den Tastsinn erkannt (sondern vielleicht durch eine Kombination von Sinnen). »Die erste Ansicht ist aber (nach Sanūsī, 189, 2) die richtige.«

— 19. Die Eigenschaften Gottes (185, 8) können nicht (zu bestimmten Verhältnissen und Objekten) determiniert werden; denn daraus würde sich ergeben, daß sie eines determinierenden Prinzipes (d. h. einer Ursache) bedürften und folglich zeitlich entstanden seien. Daraus resultiert, daß sie universell sind (d. h. universelle

Objekte haben) und sich auf alles erstrecken, was ihnen zukommt (allwissend, allmächtig usw.). Dabei gilt der Grundsatz: Alle wesentlichen Eigenschaften und Vollkommenheiten, die Gott überhaupt zukommen können, müssen ihm als notwendige beigelegt werden, da Gott nicht mit kontingenten Dingen behaftet werden kann.

Um das Bild zu einem vollständigen zu machen, müssen auch die Gegensätze Sanūsīs zur griechischen Philosophie kurz angedeutet werden. Sanūsī leugnet als treuer Schüler Asch'aris das Kausalgesetz. Diese ungrichische Auffassung sucht er aber — und das ist das Interessante — in griechischer Denkweise zu begründen (93, 10): »Der sinnlichen Wahrnehmung bieten sich Verbindungen von zeitlichen Vorgängen dar, und zwar solche, die im Sein und Nichtsein konstant sind (so daß mit der Existenz des einen Vorganges immer die Existenz des anderen und ebenso mit seiner Nichtexistenz immer die des anderen gleichzeitig auftritt). So verhalten sich z. B. die des Kochens der Speise und das an das Feuer Stellen derselben und unzählige andere. Bei der Betrachtung dieser Parallelerscheinungen glaubte nun jemand, der geistig blind ist, die genannte »gewöhnheitsmäßige«¹⁾ Ursache habe auf die Existenz der Begleiterscheinung eingewirkt (sie hervorbringend), ohne durch die (direkte) Tätigkeit Gottes erzeugt zu sein. Ebenso verhält sich folgender Irrtum. Ein Armer erhält regelmäßig (»gewöhnheitsmäßig«) an dem Tore des Königs Speise und Trank. Da er nun den Geber selbst nicht sieht, glaubt er, das Tor gebe aus Naturanlage und innerer Kraft²⁾ ihm jene Gaben. Daher ist sein Herz voll von Liebe zu diesem Tore, seine Zunge preist dasselbe usw.« Die dieser Argumentation zugrunde liegenden Begriffe sind philosophische, z. B. der empirisch-statistischen Gesetzmäßigkeit im Gegensatze zur innerlich notwendigen Abhängigkeit, der der Ursache und Begleiterscheinung. Man glaubt einen griechischen Skeptiker oder sogar einen modernen Empiristen zu vernehmen. Sanūsī antwortet schließlich seinem liberal-theologischen Gegner (97, 2): »Würde der Mensch sich vergegenwärtigen, daß Gott allein alle dem Werden (und Vergehen) unterworfenen (d. h. außergöttlichen) Dinge ohne Vermittelung und ohne Kausalwirkung irgendeines geschöpflichen Dinges erschafft — zu diesen gehören auch die guten (und bösen)

¹⁾ In diesem Ausdrucke liegt der Okkasionalismus der asch'arischen Schule ausgedrückt: Gott hat die Gewohnheit, bei Gelegenheit (occasione) eines Vorganges a (z. B. dem, daß die Speise an das Feuer gesetzt wird) einen anderen b (das Kochen der Speise) zu erschaffen. Für unsere Erfahrung sind a und b also regelmäßig verknüpft — jedoch ohne innere, kausale Abhängigkeit (vgl. Hume u. hier 33, 8 ff.).

²⁾ Die von den Philosophen und liberalen Theologen vertretene Lehre bezüglich der Physis (Naturkraft) der Dinge soll hierdurch verspottet werden.

Handlungen der Menschen (Prädestinationslehre), — dann erstrebte er durch seine guten Handlungen nichts anderes, als dem Befehl Gottes zu gehorchen (da Gott nicht zu einer Belohnung derselben verpflichtet ist).• Aus diesem Grunde leugnet S., daß die Medizin in den meisten Fällen eine Erkenntnis aus den adäquaten Ursachen der Vorgänge sei. Ihre Urteile geben nur eine sich regelmäßig wiederholende Empirie wieder und sind aus solchen Sätzen deduziert (9, 1). Ein notwendiger Zusammenhang der konstatierten Vorgänge liegt nicht vor. Ursache, Bedingung und Hindernis sind nur »Indizien« (21, 3), aus denen wir gewohnheitsmäßig auf Sein oder Nichtsein eines Vorganges (einer »Wirkung«) schließen. Ein notwendiger Kausalnexus besteht nicht.

Die Vorstellungen von dem Inhärenzverhältnis erinnern an Mu'ammār¹⁾ (ca. 850): »Das reale Inhärens des Wissens verleiht seinem Substrate die Eigenschaft, wissend zu sein. Dieses letztere, so schloß M., ist nun wiederum ein reales Inhärens, bewirkt also auch seinerseits eine besondere Eigenschaft (des Behaftetseins mit diesem Inhärens) et sic in infinitum. Jenes Prinzip findet sich auch bei S. (35, 2): »Es besteht eine rationale (analytisch-deduktive) Verbindung zwischen dem Inhärens des Wissens in einem Substrate und dem (dadurch bewirkten) Umstande, daß dieses Substrat wissend ist.« — Die Freiheit des Menschen ist nichts anderes als eine Aneignung der von Gott fertig erschaffenen Handlung (69, 10): »die Beziehung der zeitlichen (menschlichen) Macht, frei zu handeln, auf ihr Objekt, und zwar im handelnden Subjekte (allein, d. h. in der inneren Handlung, da die äußeren nur Wirkungen Gottes sind) ohne jede Kausalwirkung.« — Es ist wissenschaftlich erweisbar, daß die Welt nur zeitlich (nach dem Nichtsein; 117, 4, 151, 6) entstanden sein kann; denn es kann keine Kette zeitlicher Dinge ohne erstes Glied geben. — Etwas Ewiges (117, 4 unt.) kann nicht vernichtet werden. Das zeitlich Endende muß auch einen zeitlichen Anfang genommen haben. Die Philosophen irren (123, 6), wenn sie an die Ewigkeit der Himmelssphären glauben. — Die Substanzen der Dinge (129, 6) werden dadurch im Dasein erhalten, daß Gott an ihnen die Akzidenzien in jedem Momente erneuert (eine asch'aritische Lehre, mit der die der Sautrantika von der Momentaneität des Seins zu vergleichen ist). Ohne Inhärenzen können die Substanzen nicht existieren (153, 2).

Ein Mißverständnis liegt in der Polemik Sanūsīs gegen Baḳīl-lāni, Isfarā'ini (1027†) und Guwā'ini, die die menschliche Handlung

¹⁾ »Der Eigenschaft (149, 2) kann keine andere inhären, dem Akzidens kein anderes, weil dieses zu einer unendlichen Kette führen würde.« Die spezielle Lehre von der Unendlichkeit der Inhärenzen, wie sie Mu'ammār aufstellt, wird hier abgelehnt.

als eine Wirkung der Fähigkeiten der geschöpflichen Natur auffassen (Verteidigung der Freiheit), also eine eigentliche Kausalwirkung der menschlichen Vermögen annehmen, zugleich aber alles von Gott bewirkt sein lassen. Zwei Ursachen verschiedener Ordnungen können eine und dieselbe Wirkung hervorbringen (vgl. Thomas). Sanūsī (69, 3) sieht darin etwas Unbegreifliches und meint, jene Theologen hätten nur disputatorisch diese Thesis aufgestellt, ohne sie für wahr zu halten, vielmehr um sie als undenkbar zu bezeichnen.

Seine eigenartige Widerlegung der Dualisten (75, 7) lautet: Wenn für das Gute und Böse besondere erste Prinzipien gefordert werden, dann hat dasselbe für das Indifferente zu gelten. Wir erhalten also drei Götter. Qui nimis probat nihil probat. — Zur Widerlegung von Behauptungen beruft S. sich vielfach auf die sinnliche Wahrnehmung (z. B. 75, 5 unt.), ein empiristischer Zug. Die christlichen Lehren bekämpft er mit großer Erregung¹⁾. Die Trinität besteht nach ihm aus der »Person« des Seins, des Wissens und des Lebens. »Die Christen ließen das (einfache) Wesen Gottes (77, 10) aus Modis bestehen, die keine reale Existenz besitzen (nach abu Háschim: Mitteldinge sind zwischen Sein und Nichtsein) oder aus logischen Auffassungsweisen, die nur im Verstande vorhanden sind.« »Die Christen«, so wird aus Razi, 1210† (79, 10) zitiert, »fand ich in der Diskussion als am weitesten von den Aussagen des natürlichen Verstandes entfernt. Einen einzigen Grundsatz brachte ich meinem Gegner bei, der ihm in der Diskussion noch nie vorgekommen war: Aus der Existenz des Indizium ergibt sich die dessen, worauf jenes hinweist, aus der Nichtexistenz jenes jedoch nicht die Nichtexistenz dieses. Aus den Wundern Christi soll sich seine Göttlichkeit ergeben, also auch aus den Wundern des Moses dessen Göttlichkeit. Wenn aber ein Lebewesen keine Wunder wirkt, kann es trotzdem Gott sein, z. B. die Insekten.«

Gott wirkt unmittelbar auf alle Geschöpfe (85, 6), indem er sie (die Substanzen) erschafft und ihnen die Akzidenzien (beständig) mitteilt (sie dadurch im Sein erhaltend; denn ohne Akzidenzien können jene nicht bestehen und ebensowenig können diese aus sich zwei Momente kontinuierlich im Sein erhalten bleiben). Eine liberale Auffassung zeigt sich in dem Grundsatz: Koranstellen, die wissenschaftlich Unmögliches aussagen (z. B. Anthropomorphismen von Gott; 133, 5, 143, 1 unt.) müssen umgedeutet werden. In der Tat hat hier die natürliche Vernunft ein Interpretationsrecht gegenüber der übernatürlichen

¹⁾ Sein Fluch gegen die Christen lautet (77, 4): »Gott vernichte sie!« Die Christen (79, 7) »stehen auf der untersten Stufe der Intelligenz und sind die niedrigste Konfession«.

Offenbarung für sich in Anspruch genommen, das die Ultraorthodoxen ihr abstreiten.

Ein Mißverständnis liegt ferner auch in der Polemik gegen die Liberalen: »Reale Inhärenzien führen keine Vielheit in Gott herbei; denn durch die Vielheit der Eigenschaften wird die Substanz nicht vervielfältigt.« Sanūsī übersieht, daß auch bei Einheit der Substanz die Anzahl der Akzidenzien eine Vielheit bildet, allerdings keine von per se existierenden Dingen.

Gott besitzt reale Eigenschaften. Es ist jedoch ein höchst bedenklicher Irrtum des Razi (1210 †) (S. 157 unt.), wenn er behauptet, die göttlichen Eigenschaften bedürften der Substanz Gottes als Substrat; denn nur etwas Unvollkommenes also Außergöttliches kann eines andern bedürftig sein. — Nach einer Lehre steht das Sein dem Nichtsein durchaus gleich gegenüber in bezug auf die Kontingenz und die Aufnahmefähigkeit für das Gegenteil (161, 4), nach einer andern hat das Nichtsein das Übergewicht, da es das Fundament jedes kontingenten Dinges ist. Um so mehr muß dann die Schöpfer-tätigkeit Gottes wirken, um dieses Nichtsein zu überwinden.

Unter göttlicher Macht (163 Mitte) versteht man diejenige Eigenschaft, durch die das Erschaffen und Vernichten alles Kontingenten möglich ist in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Dieser ist eine Eigenschaft, durch die die Determinierung des Möglichen mit einigen für dasselbe in Frage kommenden Bestimmungen unter Ausschluß anderer sich vollziehen kann. Die Eigenschaften Gottes lauten 1. das Sein (! dieses ist also nicht die Substanz Gottes?), 2. Negationen von Unvollkommenheiten: Ewigkeit, ewige Dauer, Notwendigkeit des Seins (nach den Philosophen das Wesen Gottes selbst), Verschiedenheit von den zeitlichen Dingen, Substantialität, Einheit. (Es ist sehr zu verwundern, daß diese für den Islam wichtigste Bestimmung Gottes erst an letzter Stelle genannt wird.) 3. Die positiven Inhärenzien (*ṣiḡāt al-ma'ānī*): Macht (zu handeln oder nicht zu handeln), Wille, Wissen, Leben, Hören, Sehen, Reden, wozu andere Theologen noch die Wahrnehmung der riechbaren und tastbaren Objekte hinzufügen. 4. Die Inhärenzverhältnisse dieser Inhärenzien (*ḡ-ṣiḡāt al-ma'awīja*)¹⁾: Mächtig-, Wollend- usw. sein. Manche fügen als Nr. 5 hinzu: Die Eigenschaft der Tätigkeiten (der positiven und negativen, z. B. des Verzeihens) und als Nr. 6 (167, 11) die Eigenschaften, die alle anderen in sich schließen (die universellen): Göttlichkeit, Majestät, Erhabenheit.... Die Ewigkeit (173, 6) ist keine wesentliche (*naḡsiḡa*) Eigenschaft, da man sie ohne das Wesen Gottes denken kann.«

¹⁾ Vgl. WOLFF, *al-Senusī Begriffsentwicklung* S. 3, 3 u. 7.