Die Morgendämmerung

AL-FADSCHR

IZH
Islamische Zentrum Hamburg

138
Jg. 26 · Okt. - Dez. 2009
Šawwāl - Ḏū-l-Ḥiǧǧa 1430
€ 5,-

Alles hat eine Stütze,
und die Stütze des Glaubens
ist das Verstehen.

Vernunft und Glaube

Einheit oder Gegensatz?

Alles hat einen Weg,
und der Weg zum Paradies
ist das Wissen.

Aus dem Inhalt:

- Göttliche Offenbarung und menschliche Vernunft
- Vernunft und Schöpfung
- Vernunft als Voraussetzung für Glauben
- Die Lehre vom Heiligen Qur'an
- Die spirituellen Aspekte der Pilgerfahrt
- Islamische Begriffe und ihre Bedeutung
- Interkulturelle Nachrichten

Wissen um der Weisheit und gläubigen Ergebenheit willen

Ratio

Göttliche Offenbarung und menschliche Vernunft (Teil 1)

A. Jawadi Amuli*

Der Mensch ist ein reflektierendes Wesen, dessen Handeln geleitet wird vom Denken. Es ist weder möglich, ihn des Denkens zu berauben, noch seine Handlungsfähigkeit außer Kraft zu setzen und ihn in ein träges, passives Objekt zu verwandeln. Es ist unmöglich, die Beziehung, die zwischen dem menschlichen Handeln und Denken besteht, außer Acht zu lassen.

Demnach ist das menschliche Sein eine Mischung von Wissen und Tat, bei der das Handeln auf dem Wissen basiert und davon geleitet wird. Das heißt, dass abgesehen von der Tatsache, dass der Mensch ein aktives und bewusstes Geschöpf ist, sein Wissen und sein Bewusstsein seinen Handlungsrahmen markieren und seine Handlung von seiner Weitsicht profitiert. Sein Wissen findet seinen konkreten Ausdruck in seinem Handeln, und seine Handlungen treiben sein Wissen voran. Das ist ein wesentlicher Aspekt des menschlichen Lebens. Wenn Wissen sich nicht im Handeln manifestiert, Handlungen nicht von Wissen geleitet sind, und es zwischen diesen beiden keine Verschmelzung gibt, dann wird das Leben, als Ergebnis der Verbindung und Harmonie zwischen diesen beiden, nicht fortbestehen. Mit anderen Worten ist ein „lebendiges" Sein eine handelnde Intelligenz, bei der dem Wissen die führende Funktion zukommt und das Handeln diesem folgt.[1]

Das ewige Leben als Ergebnis von Wissen und Handeln

Da das Leben des Menschen unmittelbar von seinem Denken und Handeln abhängt, und die Güte seines Denkens und Handelns direkt den Wert seines Lebens betrifft, kann man feststellen, dass je tiefgründiger sein Wissen, je weiser sein Handeln und je stärker die Bindungen zwischen seinem Denken und seinen Handlungen sind, desto rationaler und ertragreicher sein Leben sein wird.

Das ist so, weil das Leben ebenso bedeutsam ist wie seine konstituierenden Faktoren, und deren Wert ist dem Wert des Lebens gleich. Deshalb ist das beste Leben, nämlich das ewige Leben, das Ergebnis des besten Wissens und der einträglichsten Handlungen und Bemühungen, und die Existenz einer unzerbrechlichen Verbindung und Abstimmung zwischen einem solchen Wissen und Bemühen.

Die Führungsrolle des Wissens

Da das höchste Ziel der göttlichen Offenbarung die Wiederbelebung der Menschheit ist,[2] haben die drei zuvor erwähnten Prinzipien (d. h. das Prinzip des Wissens, das Prinzip des Handelns und das Prinzip der Führungsrolle des Wissens gegenüber dem Handeln und die Unterwerfung des Handelns unter das Wissen) eine herausragende Stellung in den Lehren der Propheten (a.s.) eingenommen. Der Grund dafür ist, dass durch ihre Verwirklichung das Leben entsteht, und wenn diese Prinzipien aufgegeben werden, würde das menschliche Leben verkommen. Dieses Problem wird im Qur'an deutlich dargelegt, so dass er zuweilen bestimmtes Wissen preist und klares Handeln fordert, indem er die Menschen ermahnt, das Band zwischen Wissen und Handeln zu verstärken. An anderen Stellen prangert er Unwissenheit, Trägheit und die fehlende Einigkeit zwischen Wissen und Handeln an.[3] Der Qur'an möchte damit die Grundlagen schaffen für richtiges Handeln und genaues Wissen und eine harmonische Beziehung zwischen den beiden, die die Grundlage des „rationalen Lebens" von Individuum und Gesellschaft ist. Damit

versucht er die Menschheit davor zu bewahren, in den Abgrund der Unwissenheit, Trägheit und den Tod zu verfallen und sie wieder zu beleben. Um der Menschheit die Beschreitung dieses Weges und das Erreichen ihres geheiligten Zieles zu erleichtern, haben die Propheten als vollkommene Menschen, die auf der Grundlage der drei erwähnten Prinzipien zum „rationalen Leben" gelangt waren, die Verantwortung akzeptiert, die Menschheit zur Verwirklichung dieses Endziels zu führen.

Theoretisches und praktisches Wissen

Die Beziehung zwischen Wissen und Handeln im Menschen ist derart, dass alle seine Handlungen auf seinem Wissen gründen, davon diktiert werden und seiner Führung folgen. Aber nicht alles Wissen des Menschen beeinflusst direkt seine Handlungen. Tatsächlich hat ein Teil des menschlichen Wissens einen rein spekulativen und theoretischen Aspekt und keinen direkten oder eindeutigen Einfluss auf seine Tätigkeiten, während andere Aspekte seines Wissens seine Handlungen direkt beeinflussen und den Entwurf und Rahmen dafür liefern. Folglich ist der Bereich des menschlichen Wissens umfassender als der des Handelns. Anders gesagt ist das Wissen etwas Unbegrenztes, während das Handeln selbst begrenzt ist. Aus diesem Grund genießt das Wissen einen Status, der außerhalb der Reichweite des Handelns liegt und diesem gänzlich versagt ist. Der Grund dafür ist, dass einige Dinge, die der Verstand weiß, über den Schauplatz des menschlichen Lebens hinausgehen, in deren Realisierung der Mensch keine Rolle spielt. Im Gegenteil, der Mensch verdankt seine Existenz einiger dieser Wirklichkeiten und ist eine „Wirkung", deren „Ursache" sie sind. Andere, dem Menschen bekannte Dinge fallen jedoch in den Bereich seines Lebens, und ihre Realisierung hängt von seinem Willen und seinen Bemühungen ab, so dass diese Dinge nicht existieren würden, wenn der Mensch nicht wäre.

An diesem Punkt wird die Unterteilung des Wissens in „theoretische" oder „spekulative" Weisheit und „praktische" Weisheit *(al-ḥikmah al-nazarīyyah* und *al-ḥikmah al-'amalīyah)* vorgenommen, und der Einfluss und die Grenzen des menschlichen Wissens in jedem dieser Bereiche erforscht. Darüber hinaus kann hier die Rolle der göttlichen Offenbarung in jedem dieser Bereiche untersucht werden. Eine solche Analyse wird klar zeigen, in welchem Maß der Mensch in der Lage ist, Wissen von der Wirklichkeit zu erlangen und die neuen Ansätze zu klären, die von der göttlichen Offenbarung im Hinblick auf das menschliche Wissen vorgeschlagen werden.

Dann werden wir wissen, was zu tun ist, wenn irgendeine Inkongruenz zwischen menschlichen Entdeckungen und der Offenbarung zutage tritt, welche Beweisgründe man in solchen Fällen heranziehen muss und welche vorzuziehen sind. Sind grundsätzlich Unterschiede zwischen definitivem und sicherem menschlichen Wissen und der göttlichen Offenbarung möglich oder nicht? Unter Umständen angenommen, eine solche Inkongruenz ist möglich, kann sie dann überwunden werden? Jede dieser Fragen muss einzeln untersucht werden.

Argumentationsweise in den spekulativen und den praktischen Wissenschaften

Die Achse, um die sich die Diskussionen der spekulativen Wissenschaften drehen, und die rationale Grundlage der Argumente, die in diesen Bereichen des menschlichen Wissens involviert sind, unterscheiden sich grundlegend und vollkommen von jenen der praktischen Wissenschaften. Eben diese Achse ist in den spekulativen Wissenschaften etwas, deren Realität über den Bereich des menschlichen Wissens und der Wissenschaft hinausgeht und deren Realisierung oder Nichtrealisierung vom Sein des Menschen nicht beeinflusst

ist. Dies trifft zu, gleich ob das diskutierte Thema das allgemeine Prinzip von Sein und Nichtsein ist, oder das Sein oder Nichtsein eines endlichen Objekts; die erste Art der Fragen gehört in den Bereich der Philosophie, und die zweite Art in den Bereich der Natur- und Experimentalwissenschaften.

Die Grundlagen der Beweisführung in den spekulativen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie und Metaphysik, sind selbstevidente Grundsätze, deren Validität über jeden Zweifel erhaben ist. Alle komplexen theoretischen Aussagen müssen sich auf diese Reihe von selbstevidenten Grundsätzen berufen, so dass ihre Komplexität aufgelöst wird und ihre Gültigkeit oder Ungültigkeit bestimmt werden kann. Um dies tun zu können, sind wir gezwungen, die Reihe der selbstevidenten Wahrheiten und deren gegenseitigen Beziehungen zu entdecken, damit wir zu komplexen Aussagen gelangen und diese dann mit größtmöglicher Sorgfalt analysieren können, indem wir sie auf grundlegende selbstevidente Wahrheiten beziehen. Mit anderen Worten müssen sowohl die grundlegende Substanz, durch deren Synthese oder durch die Rückführung auf die komplexe Aussagen gelöst werden, die Methode von Synthese oder Analyse und der Argumentationsprozess selbstevident und überzeugend sein. Das ist notwendig, denn wenn entweder die grundlegende Substanz oder die Methode der Beweisführung die geringste Unsicherheit aufweisen, wären die gewonnenen Schlussfolgerungen unsicher und die theoretische Frage, die untersucht wird, würde ihre besondere Komplexität und Ambiguität beibehalten, auch wenn möglicherweise ein Teilaspekt davon geklärt wird. Demnach kann man sich nicht auf Mutmaßung, Ähnlichkeit, Einbildung oder Fantasie und dergleichen verlassen, weder im Hinblick auf die grundlegende Substanz, noch im Hinblick auf die Methode der Argumentation. Das einzige, auf das man sich verlassen kann, ist der reine Verstand. Diskussionen über die primäre grundlegende Substanz und die Methode der Interferenz ist die Aufgabe der Philosophie und Logik.

Aber wie bereits erwähnt ist die Achse des Studiums der praktischen Wissenschaften im Bereich der menschlichen Existenz angesiedelt, und diese Wissenschaften hängen ab von der menschlichen Initiative und dem Willen für ihre Existenz. Dinge wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Demut und Stolz, Zufriedenheit und Gier etc. sind Beispiele für Probleme, mit denen sich die praktische Philosophie *(al-ḥikmah al-ʿamalīyah)* befasst, und sie alle gehören zu den Arten des „Gesollten" und des „Nichtgesollten". Die Argumentationsmethode zur Erlangung von Schlussfolgerungen basiert auf selbstevidenten ethischen Werten und Kriterien. Mit anderen Worten, diejenigen Dinge, deren „Güte" und „Schlechtigkeit" unzweifelhaft sind und gewiss mittels des Denkens erkannt werden, dienen als Bezugspunkte und Grundlagen, auf denen jegliche Ableitung hinsichtlich des Nichtgesollten gründet, während die Dinge, deren „Güte" und „Erwünschtheit" für das menschliche Denken unzweifelhaft klar ist, als die Grundlage fungieren, auf der alle Urteile bezüglich des Gesollten basieren.[4] Alle komplexen und schwierigen Probleme der praktischen Philosophie werden gelöst durch Bezugnahme auf das primäre und selbstevidente Gute und Schlechte. Wir erlangen Lösungen für unsere Probleme entweder durch Zusammenbringen dieser primären Werte, oder indem die komplexen Probleme analysiert und auf eine Reihe von einfachen und selbstevidenten Werten reduziert werden. Auf jeden Fall gibt es keine Alternative zu der Bezugnahme auf diese primären und selbstevidenten Werte, sei es in Form einer Synthese oder in Form einer Analyse und Zurückführung.

Wenn es in einem von beiden eine Unvollkommenheit gibt - d. h. entweder in der grundlegenden Substanz oder der Methode der Schlussfolgerung, oder anders gesagt, wenn die „Güte" und „Schlechtigkeit" einer Sache nicht selbstevident ist, oder wenn die Methode der Schlussfolgerung nicht absolut zuverlässig ist, dann wird es den erlangten Schlussfolgerungen an Gewissheit mangeln. Eine Folge davon wäre, dass das Problem der praktischen Philosophie, mit dem wir uns befassen, seine frühere Komplexität und Ambiguität wieder erlangen würde, auch wenn einige Aspekte des Problems möglicherweise gelöst würden. Wir müssen also schlussfolgern, dass es weder im Hinblick auf die grundlegende Substanz, die in unserer Argumentation Verwendung findet, noch hinsichtlich der Form der verwandten Beweisführung irgendwelchen Raum für Mutmaßung, Fantasie, persönliche Vorurteile, Wünsche, Vorlieben und Abneigungen gibt. Die einzigen Dinge, auf die man sich verlassen kann, sind die reine Vernunft und der gesunde Menschenverstand.

Neigungen und Verlangen sollten weder die Substanz unserer Argumente noch die Argumentationsmethode beeinflussen. Beschreibung und Definition des primären „Schlechten" und „Guten" und die Form der Argumentation - sei es in Form der Synthese oder Analyse - gehören zu den Aufgaben der Ethik *(ʿilm al-aḫlāq)* und praktischen Philosophie *(al-ḥikmah al-ʿamalīyah)*.

Vernunft und Offenbarung, Vermutung und Gewissheit

Die Offenbarung oder Eingebung von Wissen durch Gott umfasst das Bezeugen all jener Wahrheiten und Wirklichkeiten, deren Kenntnis wichtig ist für die rationale Existenz des Menschen mittels „unmittelbaren Wissens" *(al-ʿilm al-ḥuḍūrī)*; weiter gehört dazu das vollständige Erfassen und Verstehen dieser Wahrheiten nach der Herabsendung *(al-nuzūl)* mittels „empirischen Wissens" *(al-ʿilm al-ḥuṣūlī)*, das die Form von wahrnehmbaren Zeichen und verständlichen Begriffen hat. Da die Wirkursache *(al-mabdā' al-fāʿilī)* einer solchen Offenbarung ein Schöpfer ist, Der absolutes Wissen hat von der Gesamtheit des Seins, und frei ist von jeglicher Spur der Unwissenheit, Achtlosigkeit oder Nachlässigkeit, und weil der Empfänger der Offenba-

rung das unfehlbare Bewusstsein des Propheten (s.a.s.) ist, kann folglich, wenn die Botschaft als göttliche Offenbarung verifiziert wurde, auch gesagt werden, dass sie der absoluten Wahrheit entspricht. Anders gesagt ist es unmöglich, dass etwas zweifellos göttliche Offenbarung ist und dennoch die Möglichkeit selbst der geringsten Fehlerhaftigkeit enthält.

Zur Erkenntnis der Unfehlbarkeit und Zuverlässigkeit der Offenbarung gelangt das rationale Denken mittels eines Analyse- oder Syntheseprozesses, wobei die Grundlage beider die selbstbegründeten primären Aussagen sind. Wenn es jedoch irgendwelchen Zweifel darüber gibt, ob etwas göttliche Offenbarung ist, dann bedeutet das, dass es auch keine Gewissheit gegeben kann über ihre Unfehlbarkeit. Mit anderen Worten, weil die notwendige Übereinstimmung zwischen der göttlichen Offenbarung und der Wirklichkeit abhängt davon, dass sie vor Fehlerhaftigkeit, Unwissenheit und Nachlässigkeit gefeit ist - gerade so wie die Zuverlässigkeit einer philosophischen Argumentation davon abhängt, dass sie mit keinerlei Mutmaßung, Vorurteil und Vermutung verunreinigt ist -, kann auf sie nur vertraut werden, wenn unzweifelhaft bewiesen wurde, dass sie göttliche Eingebung ist. Wenn es Ungewissheit darüber gibt, dass sie göttliche Offenbarung ist, kann sie nicht der Ursprung und die Grundlage der „spekulativen Philosophie" sein, deren Bereich außerhalb des Gesollten und des Nichtgesollten liegt. Darüber hinaus werden rein rationale Aussagen, sofern sie nicht selbstbegründet oder nicht auf grundlegende selbstbegründete Wahrheiten zurückzuführen sind, bar jeglicher Autorität und Akzeptierbarkeit in theologischen Fragen sein. Entsprechend liegen die „vermutende Eingebung" *(al-waḥy al-ẓannī)*, wie auch rationale Aussagen, die auf Vermutung und Mutmaßung basieren, außerhalb unserer Diskussion. Ihr einziger Wert zeigt sich als „vermutender Beweis" *(dalīl ẓannī)* in Fragen der „praktischen Philosophie" und bei Problemen, die sich mit dem Gesollten und dem Nichtgesollten befassen. D. h., sie sind der Begrenzung und Beschränkung unterworfen, wenn ein eindeutiger Beweis erkannt wird. In einem Fall, in dem der vermutende Beweis eine allgemeine Anwendbarkeit hat und als gegensätzlich zu einem bestimmten rationalen Beweis erkannt wird, muss die allgemeine Anwendung der „vermutenden Eingebung" - sei es auf der Grundlage von Versen des Qur'an oder Überlieferungen fallengelassen werden, weil „vermutender Beweis" *(dalīl ẓannī)* niemals behauptet werden kann, wenn „eindeutiger Beweis" *(dalīl qaṭ'ī)* verfügbar ist.

Wenn wir einerseits einen überlieferten Beweis *(dalīl naqlī)* haben, dessen Quellenauthentizität ebenso sicher ist wie die des Qur'an, dessen wörtlicher Inhalt aber nicht präzise und klar ist, sondern auf Interpretation und Mutmaßung gründet, und der darüber hinaus eine allgemeine Anwendbarkeit hat, und wenn wir andererseits unzweifelhafte rationale Beweise für das Gegenteil haben, dann wird die allgemeine Anwendbarkeit ersetzt durch den eindeutigen Beweis *(dalīl qaṭ'ī)*, auch wenn die Authentizität der Quelle des überlieferten Beweises gesichert ist.

Merkmale der „eindeutigen Eingebung durch Gott"

Waḥy qaṭī bezieht sich auf die Eingebung an einen Unfehlbaren, die zweifelsfrei bewiesen sein muss, und die in ihrem Inhalt und ihrer Bedeutung klar und präzise ist und keine Mehrdeutigkeit, Vielfalt oder Interpretation im entgegengesetzten Sinne zulässt. Darüber hinaus muss die Aussage einhergehen mit der Absicht, das Wahre auszudrücken.

Wenn etwas definitiv die drei erwähnten Eigenschaften aufweist, dann kann es als *waḥy qaṭ'ī* bezeichnet werden. D. h. wenn die Behauptung, dass einer der Unfehlbaren eine bestimmte Aussage gemacht hat, nicht zweifelsfrei bewiesen werden kann, oder wenn der Inhalt der Aussage nicht vollkommen klar, sondern mehrdeutig ist, oder wenn nicht grundsätzlich bewiesen werden kann, dass diese Aussage zur Verkündung einer Vorschrift gemacht wurde, dann kann eine solche Aussage nicht als *waḥy qaṭ'ī* beurteilt werden, sondern muss als „unsicher" oder „mutmaßend" *(waḥy ġayr qaṭ'ī)* angesehen werden.

Widerspruchsfreiheit zwischen eindeutiger Offenbarung und eindeutiger Vernunft

Waḥy qaṭ'ī (eindeutige Offenbarung) und *'aql qaṭ'ī* (eindeutige Vernunft) können sich unmöglich widersprechen; und angenommen, ein solcher Widerspruch würde entstehen, so könnte er unmöglich gelöst werden. Das bedeutet: Da sich zwei eindeutig rationale Aussagen oder zwei definitiv in Offenbarung gegründete Aussagen unmöglich widersprechen können, ist es gleichfalls unmöglich, dass sich zwei Aussagen, von denen eine auf *waḥy qaṭ'ī* und die andere auf *'aql qaṭ'ī* gründet, widersprechen können. Ein Widerspruch, der zwischen zwei derartigen Aussagen entstehen würde, könnte nicht gelöst werden. Jeder derartige hypothetische Widerspruch würde implizieren, dass jede dieser eindeutigen Aussagen in sich widersprüchlich wäre. Das verhält sich so, weil die Grundlage aller kategorischen und definitiven logischen Aussagen der Satz vom Widerspruch ist, der besagt, dass es unmöglich ist, dass die Aus-

sage A zutrifft und dass die Aussage A nicht zutrifft, d. h. dass keine Aussage sowohl wahr wie auch falsch sein kann. Es bedeutet, dass nichts mit all seinen Merkmalen wie Subjekt und Prädikat, Möglichkeit und Notwendigkeit, Allgemeinheit und Besonderheit, Zeit und Ort und Beziehungen existent und nichtexistent sein kann.

Da die eindeutige Vernunft die Notwendigkeit und Unfehlbarkeit der eindeutigen Offenbarung bestätigt und die eindeutige Offenbarung die Autorität *(ḥuǧǧiyah)* der eindeutigen Vernunft anerkennt, ihre Botschaft in Form von reflektierten Aussagen präsentiert, alle rationalen Geschöpfe aufruft, sich an der Seite von Rechtschaffenheit und Wahrheit zu bemühen, und alle ihre Lehren dem Maßstab der eindeutigen Vernunft entsprechen, folgt daraus, dass die eindeutige Offenbarung und die eindeutige Vernunft einander nicht widersprechen können, denn ein solcher Widerspruch wäre im Grunde ein Widerspruch in sich. Angenommen, ein solcher Widerspruch würde sich ergeben, so wäre er unlösbar, denn das eine dem anderen vorzuziehen würde beide zusammenbrechen lassen. Das verhält sich so, weil beide auf einem Prinzip basieren, nämlich dem Satz des Widerspruchs, und sollte eines von beiden dieser Grundlage entbehren, wäre damit die Grundvoraussetzung zerstört; ohne Fundament bricht das Gebäude zusammen.

Die Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung ist unmittelbares Verständnis von der Wahrheit und unmittelbares Wissen und vertraut nicht auf empirisches, erworbenes Wissen. Sie bedarf deshalb nicht der Bestätigung durch Bezugnahme auf den Satz des Widerspruchs. Die göttliche Offenbarung hat also ihre eigene Rechtfertigung und bedarf keiner fremden, nicht zur Sache gehörigen Begründung. Es ist jedoch etwas, was nur von den Unfehlbaren *(maʿṣūmūn, a.s.)* erfahren wird und allen anderen verschlossen ist. Deshalb geht sie über die Grenzen unserer Diskussion hinaus. Was hier also als *waḥy qaṭʿī* bezeichnet wird, ist das, was in Form von erworbenem Wissen an uns weitergegeben wurde und dessen Authentizität anhand der o. g. drei Kriterien beurteilt wird.

Priorität der eindeutigen Offenbarung und der eindeutigen Vernunft

Wie bereits erwähnt wurde, liegt die Priorität und Präferenz bei jeglichem Konflikt zwischen der eindeutigen Vernunft und der vermutenden Offenbarung immer bei der eindeutigen Vernunft. Allgemein gesagt liegen Priorität und Präferenz immer beim Eindeutigen gegenüber dem Vermutenden. Der Grund dafür ist, dass die mutmaßenden Aussagen ihre Gültigkeit immer den eindeutigen Aussagen verdanken, während die eindeutigen Aussagen eine inhärente Validität und Autorität aufweisen und als das Prinzip dienen, von dem die Gültigkeit der vermutenden Aussagen abhängt. Wir können deshalb sagen, dass vermutende Aussagen auf einer anderen Ebene stehen als eindeutige Aussagen. Auf der Grundlage dieser unterschiedlichen Ebenen können sie den eindeutigen Aussagen nicht widersprechen, weil Widerspruch nur möglich ist, wenn Aussagen derselben Ebene angehören.

Es sollte jedoch bedacht werden, dass eindeutige rationale Aussagen außerhalb des Bereiches der Metaphysik und Mathematik selten vorzufinden sind, weil ihr Zustandekommen in den Naturwissenschaften, wie der Biologie und Medizin, äußerst unwahrscheinlich und in den Geistes- und Sozialwissenschaften wie Soziologie, Psychologie usw. extrem schwierig ist.

Wenn wir die Bedeutung von „Gewissheit" *(yaqīn)* und die für ihre Erlangung notwendigen Voraussetzungen - wie sie in Ibn Sīnās *Šifā'* im Abschnitt über die Logik aufgezählt wurden - sorgfältig bedenken, werden wir erkennen, dass in vielen Bereichen der Geistes- und der Sozialwissenschaften die Erlangung einer hundertprozentigen Gewissheit wenn nicht unmöglich, so doch äußerst schwierig ist, selbst in Bereichen wie der Astronomie, oder bei Fragen, die auf den ersten Blick eine eindeutige Antwort zu haben scheinen.

Es ist folglich weder möglich, eine Reihe von empirischen Gesetzen, Forschungshypothesen etc. zu benutzen, um Gewissheit zu schaffen, und sich dann selbst zu täuschen und die göttliche Offenbarung anzugreifen und letztlich zu versuchen, die Überlegenheit der Vernunft über das Tradierte zu etablieren, noch ist es möglich, Tradition abzuwerten durch das Vertrauen auf mutmaßenden rationalen Beweis und Beurteilung der Offenbarung, während man auf einer derart wackligen Grundlage steht und sie als widersprüchlich zu Vernunft und Wissenschaft anzusehen. Ibn Sīnā zufolge ist dies entweder verursacht durch das Unvermögen, die Bedeutung von „Gewissheit" zu verstehen, oder durch eine Unfähigkeit, richtig zu urteilen. Es zeugt für schwaches Denken, wenn ein eindeutiger Beweis und die Beschränkungen, die er einer auf einer oberflächlichen und wörtlichen Interpretation eines zitierten Beweises gründenden Anwendung auferlegt, außer Acht lässt. Gleichermaßen erscheint es ebenso irrational in Bereichen außerhalb der praktischen Philosophie, auf oberflächliche und wortwörtliche Bedeutungen zu vertrauen, wie z. B. in den empirischen Wissenschaften, die außerhalb des Bereichs des Gesollten und des Nichtgesollten sind, und ihnen einen Vorzug einzuräumen vor dem erworbenen Wissen und der Erfahrung des Menschen. Ähnliches kann jenen vorgeworfen werden, die auf bestimmte vermutliche Beweisstücke und unzureichende Experimente vertrauen, die wörtliche Bedeutung eines verbalen Beweises im Bereich der praktischen Philosophie außer Acht lassen, hypothetische und theoretische Postulate als selbstbegründete Grundsätze missverstehen und Nachahmung mit Untersuchung und Mutmaßung mit Gewissheit verwechseln. All dies wird verursacht durch unbedachtes Schlussfolgern und eine unangebrachte Synthese von widersprüchlichen Ansichten, die möglicherweise aus der Ablehnung resultiert, die Lehren und Anweisungen, die durch die göttliche

Offenbarung übermittelt wurden, vollständig zu beachten. Wenn in einem Bereich der praktischen Philosophie, wie z. B. der Ethik, Rechtsprechung oder Gesetzgebung irgendein Konflikt entsteht zwischen einer Regel, die auf einem vermutenden empirischen Beweis *(dalīl taġrubī ẓannī)* basiert, d. h. einem Beweis, der anstatt auf selbstbegründeten Wahrheiten auf Hypothesen vertraut, und einer Regel, die auf einem „vermutenden juristischen Beweis *(dalīl fiqhī ẓannī)* basiert, dann können wir die juristische Regel nicht aufgeben und dem vermutenden empirischen Beweis den Vorzug geben vor dem vermutenden juristischen Beweis, der in Wahrheit der vermutenden Eingebung *(al-waḥy al-ẓannī)* entspricht.

Im Falle der naturwissenschaftlichen Bereiche, wie der Biologie oder der Physik, kann man, wenn ein Widerspruch entsteht zwischen einem vermutenden empirischen Beweis und einem „verbal überlieferten Beweis" *(dalīl lafẓī naqlī)*, letzterem nicht den Vorzug geben, weil die verfügbaren Fragen nicht im Bereich der ethischen Verpflichtungen und Aufgaben liegen und nicht in die Kategorie des Gesollten und des Nichtgesollten entfallen. In all diesen Fällen liegt der Vorzug deshalb beim vermutenden empirischen Beweis *(dalīl taġrubī ẓannī)*. Daraus wird deutlich, dass der Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung im Bereich der Naturwissenschaften durchaus lösbar ist.

Wahre Vernunft ist der Offenbarung/Eingebung gleich

Bedeutsam ist der Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung in der Metaphysik und Kosmologie, d. h. in Bezug auf die göttliche Einheit *(al-tawḥīd)*, das Prophetentum *(al-nabuw-wah)*, die Auferstehung *(al-maʿād)* und andere diesbezügliche grundlegende Vorstellungen. Wie jedoch bereits erwähnt wurde, kann kein Konflikt entstehen zwischen der eindeutigen Offenbarung *(waḥy qaṭʿī)* und der eindeutigen Vernunft *(ʿaql qaṭʿī)*, und angenommen, ein solcher Konflikt würde entstehen, dann wäre er unlösbar. Wie bereits erwähnt, ist die Unlösbarkeit verursacht durch die Tatsache, dass der Vorzug des einen vor dem anderen die Zerstörung ihrer gemeinsamen Grundlage erfordern würde, d. h. den Satz des Widerspruchs, und die Zerstörung der gemeinsamen Grundlage würde automatisch den Zusammenbruch beider bedeuten, denn die Grundlage, auf der der Glaube an die Wahrheit der Offenbarung und die Notwendigkeit der Beachtung ihrer Gebote gründet, ist die eindeutige Vernunft. Auf grundlegende Aussagen vertrauend, entscheidet die eindeutige Vernunft, dass die Existenz der göttlichen Offenbarung und des Prophetentums notwendig ist und nur mittels übernatürlicher Mittel erlangt werden kann. Das Wunder unterscheidet sich von anderen okkulten Wissenschaften wie der Magie, Zauberkraft, Astrologie, Handlesekunst etc. Ein Wunder ist das Zeichen für die göttliche Mission und das Prophetentum desjenigen, der diese Mission ausführt.

Auf jeden Fall sind Wunder und andere ihm ähnliche Dinge ein unwiderlegbarer Beweis, wenn die Frage auf die göttliche Offenbarung und das Prophetentum zu sprechen kommt und wenn sie von der eindeutigen Vernunft bestätigt und bewiesen werden. Wenn darüber hinaus alle diese spekulativen Dinge mittels der eindeutigen Vernunft gelöst werden mit dem Endergebnis, dass Offenbarung und Prophetentum bewiesen sind, um das Urteil der eindeutigen Vernunft aufgrund eines oberflächlichen oder verbalen Beweises *(dalīl lafẓī)* ungültig zu machen, der natürlich vielmehr Teil einer vermutenden Eingebung als einer eindeutigen Offenbarung ist, würde das bedeuten, dass man dem vermutenden Beweis den Vorrang einräumt gegenüber dem eindeutigen Beweis und den entsprechenden gesicherten Schlussfolgerungen. Die letzte Konsequenz eines solchen Prozesses wäre der Zusammenbruch all derjenigen metaphysischen Überzeugungen, die von der eindeutigen Vernunft bestätigt und bewiesen sind.

Wenn wir unter der unmöglichen Voraussetzung, dass eine eindeutige Eingebung/Offenbarung einem eindeutigen rationalen Beweis widerspricht, versuchen, der eindeutigen Eingebung den Vorzug einzuräumen gegenüber dem eindeutigen rationalen Beweis, dann würde dies die Außerkraftsetzung der eindeutigen Vernunft bedingen. Folglich bedeutet die Außerkraftsetzung des eindeutigen rationalen Beweises nicht weniger als den völligen Zusammenbruch der metaphysischen Grundlagen, während der Glaube an die Gültigkeit daran die Grundlage bildet, auf der die Offenbarung selbst bewiesen wird (das ist ein sehr wichtiger Punkt). Anders gesagt gleicht der Versuch, eindeutigen rationalen Beweis mittels eindeutiger Offenbarung/Eingebung zu annullieren, dem Versuch, die Existenz einer Leiter zu leugnen, nachdem man sie Sprosse für Sprosse erklommen hat und auf der obersten Sprosse steht. Wenn es keine Leiter gäbe mit ihren nach oben führenden Sprossen, wäre es unmöglich, in diese Höhe zu gelangen. Wie könnte demgemäß die Notwendigkeit der Offenbarung und die Beweiskraft *(ḥuǧǧīyah)* ihrer Botschaft bestätigt werden?

Diese Diskussion wird in der nächsten Ausgabe von Al-Fadschr mit praktischen Beispielen für die gegenseitige Unterstützung von Vernunft und Offenbarung fortgesetzt.

** Ayatollah Abdullah Jawadi Amuli ist einer der herausragenden zeitgenössischen Philosophen, Qur'aninterpreten und Theologen. In seinem Qur'ankommentar „tafsir-i tasnim" vereint er drei exegetische Methoden, nämlich das Verständnis vom Qur'an durch den Qur'an selbst, die Überlieferungen und den Verstand.*

Anmerkungen

[1] S. ʿAllāmeh Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'īs Qur'anexegese *al-Mizān*, Bd. 5, S. 273.

[2] Heiliger Qur'an 8:24.

[3] Ebd., 2:269, 39:9, 3:66, 4:157, 6:144, 6:119, 6:140, 11:46, 22:8, 22:54, 24:15, 45:24, 53:28, 20:114

[4] Ebd., 91:8.

Wissen von Gott und Anerkennung der Ergebenheit Ihm gegenüber

Vernunft

Vernunft und Schöpfung

Ein Auszug aus „Tawḥid al-mufaḍḍal“

Mufaḍḍal war ein Gefährte von Imam Ǧa'far aṣ-Ṣādiq (a.s.). Er berichtete, dass er eines Tages in der Moschee saß, zwischen der Kanzel und dem Grab des Propheten (s.a.s), und über die herausragenden Charaktereigenschaften und Tugenden nachdachte, die Gott dem Propheten gewährt hatte: Währenddessen kam Ibn Abul Awǧa', der nicht an Gott glaubte, und setzte sich in Hörweite hin. Einer seiner Kameraden setzte sich zu ihm, und Ibn Abul Awja begann mit diesem eine Unterhaltung über den Propheten des Islam, in der er u. a. sagte, dass das Universum aus sich alleine entstanden sei und es keinen Schöpfer gebe.

Schließlich mischte sich al-Mufaḍḍal in das Gespräch ein und gab zu bedenken: „Glaubt ihr denn nicht an Gott und leugnet Ihn, Der euch in dieser Wohlgestalt erschaffen hat und euch von einem Zustand in den anderen gebracht hat, bis ihr eure jetzige Gestalt bekommen habt? Wenn ihr über euch selbst nachgedacht hättet und euer Gefühl euch nicht täuschen würde, hättet ihr festgestellt, dass ihr in euch selbst offenbare Beweise für die Existenz Gottes, des Allmächtigen, die Zeichen Seiner allumfassenden Versorgung und den Beweis für seine grenzenlose Schöpferkraft erkennen könntet.

Ibn Abul Awǧa' sagte: „Wenn Du ein Mensch der vernünftigen Argumentation bist, so werden wir mit Dir diskutieren, und wenn Du den Beweis für das Gesagte erbringst, dann werden wir Dir folgen - andernfalls aber schweige. Wenn Du zu den Gefährten von Ǧa'far aṣ-Ṣadiq gehörst, so ziemt es sich nicht für Dich, so mit uns zu sprechen, denn das ist nicht die Art und Weise, wie er uns mit uns spricht. Er hat dergleichen viel von uns gehört, aber seine Antworten waren niemals unpassend oder aggressiv. Er ist sehr langmütig, würdevoll und vernünftig. Er ist weder harsch noch empfindlich. Er hört uns sehr aufmerksam zu. Er fordert uns auf, zu argumentieren, und wenn unsere Beweise erschöpft sind und wir meinen, wir hätten ihn verstummen lassen, macht er mit einem kurzen Fazit unsere Schlussfolgerungen wirkungslos und verblüfft uns, so dass uns kein Punkt bleibt, mit dem wir dieser ehrwürdigen Persönlichkeit antworten könnten...“

Al-Mufaḍḍal berichtet weiter, dass er daraufhin traurig und nachdenklich wurde wegen ihres fehlenden Gottglaubens und sich deshalb zu Imam Ǧa'far aṣ-Ṣādiq begab. Dieser fragte ihn nach dem Grund seiner Niedergeschlagenheit. Mufaḍḍal berichtet:

„Ich erzählte ihm von der Unterredung mit den Atheisten und meinen Versuchen, ihre Argumente zu widerlegen. Er forderte mich auf, am nächsten Tag in aller Frühe zu ihm zu kommen, damit er mir den ungeheuren Einfallsreichtum des allmächtigen Gestalters enthüllen werde, der sich in diesem Universum mit all seinen wilden Tieren, Vögeln, Insekten und allen Lebewesen wie Pflanzen, Früchte tragenden und anderen Bäumen, Getreide, essbaren und nicht essbaren Hülsenfrüchten usw. manifestiert, auf dass es eine Lehre sei für diejenigen, die Lehren annehmen. ‚Die Gläubigen freuen sich über ein solches Wissen und die Atheisten werden verwirrt.'“

Al-Mufaḍḍal sagte: „Ich verließ ihn frohgemut und glücklich. Die Nacht erschien mir viel zu lang, während ich auf das wartete, was er mir versprochen hatte. Am Morgen ging ich zu ihm.

Dann begann der Imam zu erzählen über das Universum, die Schöpfung des Menschen, die verschiedenen Stadien und Zustände in der Entwicklung des Menschen und seine Vorzüge und Fertigkeiten, über Dinge wie Brot und Wasser, Träume, Leid usw., stundenlang, bis zum Nachmittag. Am zweiten Tag waren die Tiere, von Fischen und Insekten bis hin zu wilden Tieren und deren Beschaffenheit, das Thema. Der dritte Tag war den Erläuterungen im Hinblick auf Himmel, Sonne, Mond, Sterne. Tag und Nacht, Hitze und Kälte, Luft, Wasser, Erde, Pflanzen,

Mineralien usw. vorbehalten. Die Rede des Imam am vierten Tag haben wir nachfolgend erstmals ins Deutsche übertragen.

Al-Mufaḍḍal sagte: Am vierten Tag ging ich in den frühen Morgenstunden zu meinem Herrn. Ich durfte eintreten, und er bat mich, Platz zu nehmen, was ich tat. Imam aṣ-Ṣādiq (a.s.) sagte:

„Von uns ist der Lobpreis, die Verherrlichung und Heiligung des ältesten Namens, des größten Lichts, des erhabenen Allwissenden, des Herrn der Herrlichkeit und Ehre, des Schöpfers der Menschheit, des Vernichters der Welten und Zeiten, des Hüters des verborgenen Geheimnisses, des heiligen Verborgenen, des verhüllten Namens und des verborgenen Wissens. Seine Segnungen seien auf dem Verkünder Seiner Offenbarung und dem Ausführer Seines Auftrags, den Er als Bringer froher Botschaft und als Warner entsandt hat, und als einen Aufrufer zu Gott mit Seiner Erlaubnis und als eine Leuchte, die Licht spendet, so dass derjenige, der zugrunde gehen wird, mit klarem Beweis zugrunde gehen wird, und derjenige, der leben wird, mit klarem Beweis leben wird; so seien auf ihm und seinen Nachkommen gute Segen und reine Grüße; und auf ihm und seinen Nachkommen seien Frieden, Gnade und Segnungen von frühesten Zeiten bis in alle Zeiten, und sie sind dafür geeignet, und sie verdienen es.

O Mufaḍḍal, ich habe Dir bereits die Beweise der Schöpfung und die Beispiele für die genaue, geplante Ordnung in der Schöpfung des Menschen, der Tiere, Pflanzen und anderen Dingen erläutert, die deutliche Lehren enthalten für denjenigen, der Lehren annimmt. Nun will ich Dir von den Plagen erzählen, die es hin und wieder gab, und die einige unwissende Menschen als Vorwand nahmen, um die Schöpfung, den Schöpfer und die beabsichtigte Ordnung zu leugnen. Ich werde über die Katastrophen und Unglücksfälle, den Tod und Untergang sprechen, die Atheisten und Manichäer ebenso bestritten haben wie diejenigen, die behaupteten, die Dinge seien durch Zufall und Glück ins Dasein gelangt. Ich werde sie widerlegen; möge Gott sie zugrunde gehen lassen dafür, wie sie sich von der Wahrheit abwenden!

Plagen und Unglück

Einige unwissende Leute haben die Plagen wie Epidemien, Seuchen, Hagelstürme und Heuschreckenschwärme, die von Zeit zu Zeit vorgekommen sind, als Vorwand genommen, den Schöpfer und die beabsichtigte Ordnung in der Schöpfung zu leugnen. Als Antwort wird zu solchen Menschen gesagt: Wenn es keinen Schöpfer gäbe, warum würden dann nicht noch schlimmere und schrecklichere Ereignisse als diese Plagen geschehen? Warum würde zum Beispiel der Himmel nicht zu Boden fallen, der Boden nicht versinken, die Sonne nicht scheinen, Flüsse und Quellen nicht versiegen, bis kein Wasser mehr gefunden würde, der Wind nicht mehr weht, bis alles verfällt und zugrunde geht, oder kein Meerwasser über die Erde fließt? Warum dauern dann diese Plagen, die wir erwähnt haben, wie Epidemien, Heuschreckenschwärme und dergleichen nicht so lange an, dass sie die ganze Welt befallen und verwüsten? Tatsächlich ereignen sie sich eine Zeitlang und verschwinden dann schnell. Siehst Du nicht, dass die Welt geschützt ist und bewahrt wird vor den großen, schrecklichen Ereignissen, die, wenn auch nur eines von ihnen eine lange Zeit andauern würde, die Zerstörung der Welt verursachen könnte? Folglich ist die Welt geschützt durch diese einfachen Plagen, damit die Menschen erzogen werden, sich bessern und Lehren ziehen können. Dann, nach nicht allzu langer Zeit, wenn die Menschen verzweifelt sind, verschwinden diese Plagen; deshalb ist das Auftreten dieser Plagen wie eine Warnung, und ihr Verschwinden ist wie eine Barmherzigkeit für die Menschen.

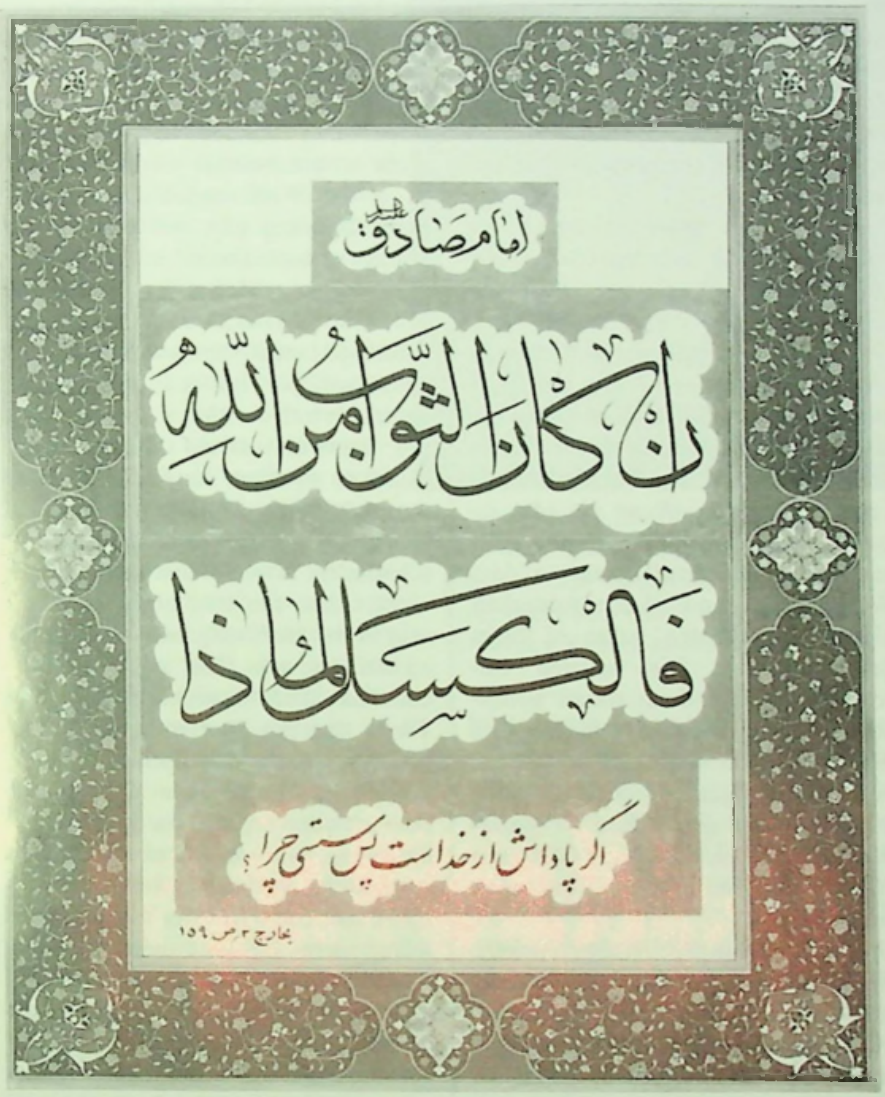
Die Manichäer sagen: Wenn die Welt einen freundlichen, barmherzigen Schöpfer hat, warum ereignen sich dann diese Katastrophen und Unglücksfälle? Sie sagen, dass das Leben der Menschen in dieser Welt ohne alle Schwierigkeiten sein sollte. Wir sagen: Wenn es so ist, wird der Mensch aus Undankbarkeit und Hochmut alles tun, was weder dem Glauben noch diesem weltlichen Leben entspricht. Oftmals stellt man fest, dass Menschen, die in Reichtum und Bequemlichkeit aufgewachsen sind, vergessen, dass sie Menschen sind, einen Herrn haben, Leid und Unglück sie treffen kann, dass sie zu den Schwachen barmherzig sein, den Armen helfen und mit den Schwachen und Bekümmerten Mitleid haben sollen. Aber wenn Unglück sie trifft und sie dessen Bitterkeit schmecken, dann erwachen sie aus ihrer Ignoranz und Gleichgültigkeit und kehren wieder zu dem zurück, was sie hätten tun sollen.

Diejenigen, die diese schädlichen Dinge leugnen, sind wie Kinder, die bittere Medikamente hassen, wütend werden, wenn man sie von schädlichem Essen abhält, Disziplin und Arbeit nicht mögen, sich amüsieren und unterhalten möchten und alles essen und trinken möchten. Sie wissen nicht, wohin der Müßiggang sie führt. Er führt sie zu einer schlechten Erziehung und schlechten Gewohnheiten. Schädliche, aber leckere Speisen verursachen verschiedene Krankheiten für sie. Disziplin bringt ihnen Verbesserung und Güte, und bittere Medikamente nützen ihnen, auch wenn sie ihnen etwas lästig erscheinen.

Wenn sie fragen, warum der Mensch nicht vor Sünden geschützt wurde, so dass er dann nicht mit Unglück heimgesucht werden müsste, wird geantwortet: Wie wäre es, wenn der Mensch für seine guten Taten nicht gelobt und belohnt werden würde? Wenn sie fragen: Was schadet es dem Menschen, wenn er für die guten Taten nicht belohnt wird, solange er Vergnügungen und Glückseligkeit genießt, wird zu ihnen gesagt: Schlagt einem vernünftigen Menschen vor, dass er untätig und bequem herumsitzen soll und alles, was er möchte, ohne Anstrengung oder Arbeit erlangen wird, und seht, ob er das akzeptiert oder nicht. Sie werden

feststellen, dass er sich mehr freut über das Wenige, was er aus seiner eigenen Anstrengung heraus erlangt, als über die Fülle, die er unverdient erlangt. Derart ist die Glückseligkeit im Jenseits, sie wird vom Menschen verdient aufgrund seiner eigenen Bemühungen und Verdienste. Die Barmherzigkeit, die dem Menschen in dieser Hinsicht erwiesen wird, ist sehr groß. Wenn er dort für seine Taten im Diesseits belohnt wird und ihm der Weg dazu gezeigt wird, der mit seinen eigenen Bemühungen erlangt wird, dann werden die Freude und das Glück, das er erlangt, für ihn vollkommen sein.

Wenn sie fragen: Ist es nicht möglich, dass manche Leute auf das Gute vertrauen, das sie erhalten, auch wenn sie es nicht verdienen? Welchen Vorwand gibt es dann diesem Argument zufolge, denjenigen, der die Glückseligkeit des Jenseits erlangen will, davon abzuhalten? Es wird zu ihnen gesagt: Wenn dies den Menschen gestattet werden würde, würden sie die größten Tollwütigen werden. Sie würden es wagen, jede Sünde und jedes Vergehen zu verüben und alle verbotenen Grenzen zu verletzen. Wer würde sich der Sünden enthalten oder um Tugenden willen Schwierigkeiten auf sich nehmen, und wer würde sich selbst, seine Familie und seinen Besitz geschützt sehen vor Menschen, wenn er nicht die Strafe des Jenseits fürchten würde? Der Schaden diesbezüglich würde die Menschen vor dem jenseitigen Leben zunächst in diesem Leben treffen, und so wären Gerechtigkeit und Weisheit ungültig, und es würde einen Vorwand liefern, die göttliche Ordnung als unwahr zu kritisieren und die Dinge nicht an ihren richtigen Platz zu stellen.



Imam aṣ-Ṣādiq (a.s.) sagte:
„Warum Nachlässigkeit (praktizieren), wenn die Belohnung von Gott ist?"

Diese Menschen sprechen vielleicht über das Unglück, das alle Menschen trifft, gleich ob sie gut oder schlecht sind, oder das gute Menschen trifft, während schlechte Menschen davor sicher sind. Sie fragen: Wie ist das möglich in der weisen Ordnung des weisen Ordners, und was ist der Grund dafür? Es wird zu ihnen gesagt: Gott hat diese Unglücke, die gute und schlechte Menschen treffen, als eine Verbesserung für beide Arten von Menschen gemacht. Das, was gute Menschen trifft, erhöht deren Segnungen von ihrem Herrn und lässt sie Gott danken und geduldig sein, während das, was böse Menschen trifft, ihrem Bösen Einhalt gebietet und sie auf Sünden und Laster verzichten lässt. Diese Unglücke enthalten auch Gutes für diejenigen, die nicht davon betroffen sind. Was die guten Menschen anbelangt, so freuen sie sich über das Gute und die Rechtschaffenheit, in der sie sich befinden, und sie werden ihren Weg bereitwilliger fortsetzen. Die schlechten Menschen hingegen erkennen die Gnade und Güte ihres Herrn ihnen gegenüber und die Sicherheit, in der sie sich befinden, obgleich sie diese nicht verdienen. Und dies führt sie dazu, freundlich zu sein zu den Menschen und denjenigen zu vergeben, die ihnen Unrecht getan haben.

Man kann sagen: Dieses Unglück sucht Menschen heim aufgrund ihrer Eigenschaften, was ist dann mit jenen Unglücken, die ihre Körper heimsuchen und sie zugrunde gehen lassen können, wie Feuer, Ertrinken, Überschwemmungen und Erdbeben? Es wird gesagt: Gott hat für beide Arten von Menschen in diesen Heimsuchungen Gutes gelegt. Was die guten Leute anbelangt, so befreit sie dieses Leben von seinen Verpflichtungen und rettet sie vor seinen Unglücken; und was die schlechten Menschen

betrifft, so verdeutlicht sie ihnen ihre Last und Sünden und hält sie davon ab, mehr Sünden zu begehen. Kurz gesagt: Gott, der Allmächtige, hat in Seiner Weisheit und Macht, alle Dinge zum Guten und Vorteilhaften geordnet. Ebenso wie ein Tischler von einem Baum, der nach einem Sturm entwurzelt ist, viele nützliche Dinge macht, so wandelt auch der weise Ordner die Unglücke, die die Menschen in ihrem Besitz und Leben treffen, in Güte und Nutzen um. Wenn jemand fragt, warum diese Unglücke für die Menschen geschehen, wird zu ihm gesagt: Es ist so, damit die Menschen sich nicht wieder Sünden zuwenden wegen der langen Friedlichkeit, in der sie leben, und dann schlechte Menschen im Begehen von Sünden übertreiben und gute Menschen im Gutes tun nachlassen. Beides herrscht unter den Menschen vor, wenn sie in Ruhe und Frieden leben, während diese Ereignisse, die sie treffen, davon abhalten und sie sich wieder mit deren Gründen beschäftigen lassen. Wenn sie frei von solchen Ereignissen leben, werden sie in Übertretung und Ungehorsam übertreiben, wie es die Menschen in alten Zeiten getan haben, bis sie den Untergang durch große Überschwemmungen verdient haben und die Erde von ihnen gereinigt wurde.

Tod und Zugrundegehen

Unter anderem leugnen die Atheisten die Planung und Ordnung in der Schöpfung und kritisieren Tod und Vernichtung. Sie sagen, dass die Menschen in diesem Leben ewig frei von Plagen und Unglück leben sollten. Es ist notwendig, das Argument konsequent zu Ende zu führen, um die Folgen zu sehen, zu denen es führt.

Angenommen, alle diejenigen, die in diese Welt gekommen sind und diejenigen, die noch kommen werden, bleiben, und kein einziger von ihnen stirbt - würde diese Erde nicht zu klein werden für sie? Sie hätten keinen hinreichenden Platz für ihre Wohnungen, landwirtschaftlichen Betriebe oder um ihre Lebensnotwendigkeiten zu erfüllen. Obwohl der Tod sie letztlich zugrunde richtet, konkurrieren die Menschen, was ihre Häuser und Betriebe anbelangt, bis Kriege zwischen ihnen ausbrechen und Blut vergossen wird. Wie wäre es dann, wenn sie geboren würden, aber ungeachtet ihrer Habgier und Hartherzigkeit nicht sterben würden? Wenn die Menschen sicher wären, nicht zu sterben, wären sie nicht zufrieden sein mit dem, was sie bekommen, und niemand würde jemandem etwas geben, der ihn darum bittet. Niemand würde vergessen oder übersehen, was ihm geschehen ist. Dennoch würde dieses Leben und alles in ihm sie erschöpfen, so wie jemand, der lange lebt, seines Lebens müde wird und sich wünscht, er würde sterben und von dieser Welt befreit werden.

Wenn sie (die Atheisten) sagen: Es sollte bestimmt werden, dass Seuchen und Unglücke die Menschen nicht treffen, so dass sie sich nicht den Tod wünschen oder sich danach sehnen, so haben wir schon beschrieben, dass dies die Menschen zu Übertretungen und Schlechtem führen und sie in ihrem Glauben und Leben verderben würde. Wenn sie (die Atheisten) sagen: Die Menschen sollten sich nicht fortpflanzen, so dass Wohnungen und Lebensunterhalt nicht knapp werden, sollte zu ihnen gesagt werden: Die meisten Geschöpfe würden dann daran gehindert, in diese Welt zu gelangen und die Segnungen und Gaben Gottes, des Allmächtigen, in diesem Leben und im jenseitigen Leben zu genießen, wenn es auch nur eine Generation gäbe, die sich nicht fortpflanzen würde.

Und wenn sie sagen: Alle Menschen, die geschaffen wurden, und die bis zum letzten Tag der Welt erschaffen werden, sollten in dieser einen Generation erschaffen werden, sollte zu ihnen gesprochen werden: Wir haben bereits gesagt, dass Wohnungen und Lebensunterhalt nicht ausreichen würden. Und wenn die Menschen sich nicht fortpflanzen würden, würde die Freude über verwandtschaftliche Beziehungen, ihre Unterstützung im Unglück, und die Freude und das Glück, Kinder zu haben und sie aufzuziehen, fehlen. Dies beweist, dass alle Behauptungen und Vorstellungen der Atheisten falsch und unsinnig sind.

Kritik an der göttlichen Ordnung

Ein Kritiker kann die göttliche Ordnung aus einer anderen Perspektive kritisieren und sagen: Gibt es Ordnung in dieser Welt, wo wir doch sehen, dass mächtige Personen unterdrücken und sündigen, die Schwachen ungerecht behandelt und erniedrigt werden, gute Menschen arm sind und von Leid heimgesucht werden, schlechte Menschen gesund und reich sind, Sünder und Missetäter nicht sofort bestraft werden? Wenn es in der Welt tatsächlich eine geplant Ordnung gibt, sollten sich die Dinge entsprechend so gestalten, dass gute Menschen gesegnet, schlechte Menschen benachteiligt, mächtige Leute Schwachen kein Unrecht zufügen können und Sünder sofort bestraft werden.

Als Antwort darauf wird gesagt: Wenn es so wäre, dann würde Gutes tun, womit der Mensch vor anderen Geschöpfen bevorzugt wurde, verschwinden. Die Menschen würden nicht Gutes tun und nicht mildtätig sein in der Hoffnung und im Vertrauen auf das, was Gott dafür versprochen hat. Die Menschen wären wie Tiere, die mit Peitsche und Futter geführt werden. Niemand würde handeln aufgrund der Gewissheit, belohnt oder bestraft zu werden, bis die Menschen von Menschlichkeit in Animalität verfallen würden. Was nicht zu sehen ist (das Verborgene) wäre nicht bekannt und niemand würde handeln, ausgenommen für die aktuellen Freuden des irdischen Lebens. Selbst gute Menschen würden nur handeln, um ihren Lebensunterhalt und Wohlstand in diesem weltlichen Leben zu verdienen, und diejenigen, die von Unterdrückung und Sünden absehen, würden dies nur tun aus Furcht vor der unmittelbaren Bestrafung, bis alle Taten der Menschen nur für die Gegenwart getan würden und mit keinerlei Gewissheit

von dem, was bei Gott ist, und sie würden den Lohn des Jenseits oder die ewige Glückseligkeit darin nicht verdienen...

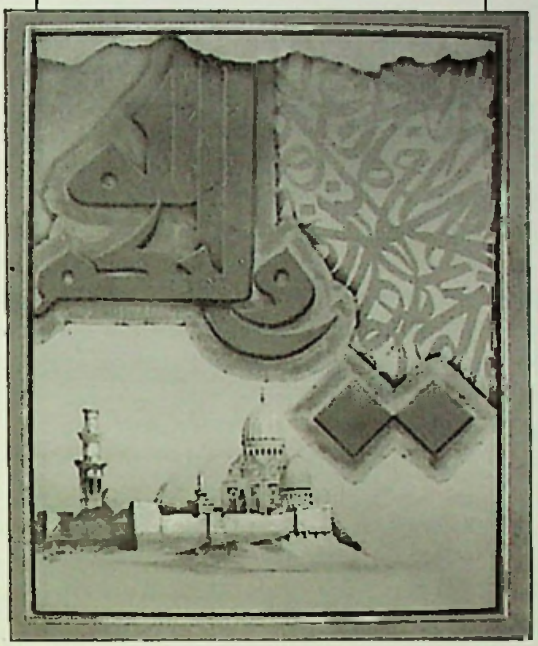
O Mufaḍḍal! Ich wundere mich über die Menschen, die die Medizin nicht als fehlerhaft beurteilen, obwohl sie Ärzte sehen, die Fehler begehen, die aber die Welt nicht beachten, obwohl sie sehen, dass darin nichts außer Acht gelassen wurde. Ich wundere mich wirklich über die Moral derjenigen, die behaupten, weise zu sein, aber die Moral zwischen den Menschen außer Acht lassen und ihren Zungen freien Lauf lassen, den erhabenen Schöpfer, Lobpreis gebührt Ihm, zu schmähen. Die Verwunderung betrifft den Erbärmlichen, der vorgibt, Wissen von den Geheimnissen zu haben, während er die Beweise der Weisheit in der Schöpfung nicht sieht und behauptet, dass die Schöpfung voller Fehler und der Schöpfer unwissend sei.

Die seltsamsten von allen sind die Atheisten, die mittels der Sinne wahrnehmen wollten, was mittels des Verstandes nicht wahrzunehmen war, und als es ihnen nicht gelang, leugneten sie die Existenz des Schöpfers und sagten: Warum wird er nicht mittels des Verstandes wahrgenommen? Es wird gesagt: Er ist über den Verstand erhaben, wie der Blick, der das nicht sieht, was sich direkt darüber befindet. Wenn man einen Stein in die Luft hoch fliegen sieht, dann weiß man, dass jemand ihn geworfen hat. Dieses Wissen kommt nicht vom Sehen, sondern aus dem Verstand, weil es der Verstand ist, der unterscheidet und weiß, dass ein Stein nicht von alleine fliegen kann. Siehst Du denn nicht, dass der Blick bis zu einem gewissen Punkt und nicht darüber hinaus reicht? So verhält es sich mit dem Verstand. Er hält an einem Punkt in der Erkenntnis von Schöpfer inne und geht nicht darüber hinaus, sondern er erkennt Seine Existenz durch schlussfolgern. Es ist der gleiche Verstand, mit dem der Mensch erkennt, dass es eine Seele in ihm gibt, obwohl er sie mit keinem seiner Sinne sieht oder fühlt.

Vernunft und Schöpfer

Und demzufolge sagen wir auch: Der Schöpfer sieht die Vernunft in einer Weise, die es für den Menschen notwendig macht, Seine Existenz anzuerkennen ohne Ihn auf eine Weise zu erkennen, die für den Menschen bedingt, Seine Eigenschaften zu kennen. Wenn sie fragen: Wie kann ein schwacher Mensch den Schöpfer kennen müssen, ohne Seine Eigenschaften zu kennen, wird zu ihnen gesagt: Menschen wurden verpflichtet zu dem, was sie vermögen und was innerhalb ihrer Fähigkeiten liegt, d. h. an den Schöpfer zu glauben und Seine Gebote und Verbote zu befolgen, und sie wurden nicht damit beauftragt, Seine Eigenschaften zu kennen. Ein König fordert von seinen Untertanen nicht, dass sie wissen, ob er groß oder klein, weiß oder braun ist, sondern er fordert sie auf, sich seiner Herrschaft zu unterwerfen und seine Befehle zu befolgen. Meinen Sie nicht, dass sich jemand, der zu einem König sagen würde „stelle Dich mir vor, damit ich Dich richtig kennen kann, denn ansonsten werde ich Deinen Anweisungen nicht gehorchen", sich selbst nicht der Bestrafung aussetzen würde? Auf die gleiche Weise wird jemand, der sich weigert, an den Schöpfer glauben, bis er Sein Wesen kennt, sich Seinen Zorn zuziehen. Wenn sie sagen, ‚beschreiben wir Ihn denn nicht, wenn wir sagen, dass Er der Allmächtige, der Weise und der Großzügige ist?', dann wir zu ihnen gesagt: Das sind Attribute der Anerkennung und nicht der Beschreibung. Wir wissen, dass Er weise ist, aber wir kennen nicht das Wesen Seiner Weisheit, und das Gleiche kann man über Seine anderen Eigenschaften sagen. Wir sehen den Himmel, aber wir kennen sein Wesen nicht, und wir schauen auf das Meer, aber wir wissen nicht, wo es endet. Die Beispiele dafür können nicht gezählt werden, aber sie führen den Verstand zur Kenntnis vom Schöpfer. Wenn sie fragen, warum die Menschen uneins sind über Ihn, wird gesagt: Weil das Denken nicht das Ausmaß Seiner Großartigkeit erkennen kann und alles über Ihn wissen will, während es dazu nicht in der Lage ist, auch nicht im Geringsten.

Eines dieser Beispiele ist die Sonne, die überall auf der Welt scheint, und deren Wirklichkeit dennoch niemand kennt. Es gibt zu viele Worte darüber, und Philosophen waren sich uneins darüber, wie sie zu beschreiben sei. Einige von ihnen sagen, sie sei ein hohler Stern mit einem Flammenmund. Einige andere sagen, sie sei eine Wolke. Einige sagen, sie sei eine Glasmasse, die Wärme konzentriert und Strahlen aussendet. Einige sagen, sie sei eine schöne, klare Masse erstarrten Meerwassers. Andere sagen, es sei eine Zusammensetzung von vielen Feuerteilen. Einige andere sagen, sie sei ein von den vier Elementen getrenntes fünftes Element. Dann waren sie uneinig was ihre Form anbelangt. Einige von ihnen sagen, sie sei wie ein flaches Blatt. Andere sagen, sie sei wie eine Kugel. Auch bezüglich ihrer Größe waren sie verschiedener Meinung. Einige sagen, sie sei so groß wie die Erde.



„Eure schützenden Freunde sind wahrlich Gott und Sein Gesandter und die Gläubigen, die das Gebet verrichten, die Almosenspende entrichten und sich (vor Gott) verneigen." (Sure al-Mā'ida, Vers 55).

Einige andere sagen, sie ist kleiner, und wieder andere sagen, sie sei viel größer als eine große Insel. Geometriker sagen, sie sei hundertsiebzigmal größer als die Erde. Die Unterschiedlichkeit in den Aussagen über die Sonne zeigt, dass die Menschen ihre Realität nicht erkennen können. Der Geist ist nicht in der Lage, die Wirklichkeit der Sonne zu erkennen, die Augen klar sehen und Sinne leicht fühlen können - wie sollte er also das erfassen können, was über die Sinne hinausgeht und verborgen ist?

Wenn sie sagen: Warum ist Er versteckt?, wird zu ihnen gesagt: Er ist nicht durch etwas verborgen, wie jemand, der sich vor Menschen hinter Wänden oder Türen verbirgt. Die Bedeutung unserer Worte ‚Er ist verborgen' ist die, dass Er für Augen und Geist unsichtbar ist, weil Er über die Fähigkeiten von Augen und Gedanken hinausgeht, wie die Sonne, die eine von Ihm erschaffene Schöpfung ist und nicht mit Augen und Geist erfasst werden kann. Wenn sie sagen, warum Er so viel höher ist, so ist das eine falsche Rede, denn es ziemt sich nicht für Einen, Der der Schöpfer von allem ist, nicht anders zu sein als alles und nicht über alles erhaben zu sein. Lobpreis gebührt Ihm, dem Allmächtigen.

Wenn sie sagen: Wie ist es möglich, dass Er von allem verschieden und über alles erhaben ist, sollte zu ihnen gesagt werden, dass die Wahrheit über Dinge auf viererlei Weise gekannt werden kann: Erstens, um zu sehen, ob diese Sache existent ist oder nicht; zweitens, um zu wissen, was in seinem Wesen ist; drittens, um zu wissen, wie es ist und wie es beschrieben wird; und viertens, um zu wissen, warum und für welche Sache es ist. Es gibt nichts in diesem Dasein, das der Mensch im Schöpfer erkennen kann, es sei denn, er weiß, dass Er existiert. Wenn wir sagen: wie und was ist Er, übersteigt das Wissen von Seinem Wesen und aller Dinge über Ihn die Grenzen des Möglichen. Oder zu sagen: Wofür ist Er?, ist nicht gültig in der Beschreibung des Schöpfers, weil Er, Lobpreis gebührt Ihm, die Ursache von allem ist, und nichts ist eine Ursache für Ihn. Das Wissen des Menschen, dass Er (der Schöpfer) existiert, bedingt nicht, dass er weiß, was und wie Er ist, genau wie sein Wissen, dass die Seele existiert, nicht erfordert, dass er weiß, was und wie sie ist. Das Gleiche kann über andere spirituelle Dinge gesagt werden.

Wenn sie sagen: Nun beschreibst Du Ihn aus mangelndem Wissen heraus so, als wäre Er unbekannt, dann wird zu ihnen gesagt: Es ist einerseits so, wenn der Geist Sein Wesen und Seine Beschreibung kennen wollen, und andererseits ist Er näher als jeder, der nahe ist, wenn Seine Existenz mit zufrieden stellenden Beweise erwiesen ist. Einerseits ist Er für jeden offensichtlich, und andererseits ist Er so geheimnisvoll, dass niemand Ihn erkennen kann. So verhält es sich mit der Vernunft. Sie ist offensichtlich durch ihre Zeugnisse, während sie in ihrem Wesen verborgen ist.

Die Naturforscher sagen, dass die Natur nichts ohne Sinn tut, noch lässt sie etwas unvollständig, und sie behaupten, dass die Weisheit das beweist. Es wird zu ihnen gesagt: Wer hat der Natur dann diese Weisheit gegeben, und wie übersteigt sie nicht die Grenzen von etwas, das nicht gekannt werden kann, auch nicht nach langwierigen Versuchen? Wenn sie beweisen, dass Weisheit und Macht naturgemäß in solchen Dingen wirken, werden sie zugeben müssen, was sie geleugnet haben, weil dies die Eigenschaften des Schöpfers sind. Aber wenn sie leugnen, dass dies der Natur zugehört, dann ist es die Schöpfung, die ausruft, dass sie vom weisen Schöpfer ist.

Bei den alten Völkern gab es Leute, die den göttlichen Willen und die Ordnung in Dingen leugneten und behaupteten, dass Dinge zufällig ins Sein gelangen. Sie nahmen einige Zeichen, die anders als die üblichen waren, wie wenn z. B. jemand mit einem Finger weniger oder mehr als üblich geboren wurde, um damit zu beweisen, dass die Dinge nicht dem Willen und der Regelung unterliegen, sondern Zufällen. Aristoteles widerlegte das, indem er sagte: Das, was durch Zufall und Glück entsteht, ist etwas, was in einer Zeit aufgrund bestimmter Faktoren in der Natur entsteht und es ist unüblich und nicht wie die natürlichen Angelegenheiten, die in einer bestimmten Form kontinuierlich und sukzessive geschehen.

Oh Mufaḍḍal, Du siehst, dass die verschiedenen Tierarten ein bestimmtes Muster befolgen und identische Formen haben. Zum Beispiel hat ein Kind, wenn es geboren wird, zwei Hände und zwei Beine mit jeweils fünf Fingern und Zehen. Doch manchmal kommt es vor, dass jemand anders geboren wird, sei es aufgrund bestimmter Faktoren im Mutterleib oder der Nahrung usw., ähnlich wie ein geübter Handwerker, der sein Metier beherrscht, der aber aufgrund eines Materialfehlers oder eines defekten Werkzeugs ein mangelhaftes Produkt erhält. Die Mängel, die in manchen Dingen vorkommen, bedeuten nicht, dass alle Dinge durch Zufall und ohne Macher entstanden sind. So verhält es sich mit den Dingen in der Natur. Die Aussage, dass Dinge durch Zufall und Glück entstanden sind, ist falsch und unsinnig.

Wenn sie fragen, warum so etwas passiert, dann wird zu ihnen gesagt: Zu wissen, dass die Dinge nicht zwangsläufig von der Natur oder etwas anderem erschaffen sind, wie einige Menschen behaupten, sondern gewollt und geregelt erschaffen wurden von einem weisen Schöpfer, Der die Natur so erschaffen hat, dass sie zumeist in geordneten Bahnen und manchmal aufgrund zeitlicher Ursachen in geänderten Bahnen verläuft, lässt schlussfolgern, dass die Natur vom Schöpfer geregelt wird und es Seine Macht bedarf, ihre Zwecke zu erreichen und ihre Tätigkeiten abzuschließen. Gesegnet sei Gott, der beste Schöpfer.

Oh Mufaḍḍal! Nimm (das Wissen), was ich Dir gegeben habe und bewahre (im Gedächtnis) was ich Dir dargelegt habe, und sei Deinem Herrn dankbar und ein Preisender Seiner Segnungen und ein Seinen Wächtern Gehorsamer. Ich habe Dir einen Teil vom Ganzen und einige wenige von vielen Beweisen für die Schöpfung und richtige Ordnung und Regelung erklärt. Denke tief darüber nach und ziehe eine Lehre daraus."...

Zu den Gottesbeweisen von Anselm von Canterbury und Mullā Ṣadrā

Ratio

Ratio als Voraussetzung für den Glauben an das notwendige Sein

J. ter Haar*

In den großen monotheistischen Religionen der Welt ist die Existenz Gottes in erster Linie eine Tatsache, die im Glauben akzeptiert wird oder eine Realität, der man sich unterwirft. Der Glaube an Gott und die Ergebenheit Ihm gegenüber werden als so grundlegend und fundamental angesehen, dass Versuche, einen Schritt weiter zu gehen und Gott und Seine Existenz zum Gegenstand der Spekulation einer höchst philosophischen Natur zu machen, entweder grundweg verworfen oder zumindest mit Misstrauen gesehen werden. Sowohl im Islam wie auch im Christentum sind Beispiele dafür zu finden; in letzterem in den meisten protestantischen Kirchen mit ihrer Betonung auf den Glauben allein, und in ersterem in der aš'arītischen theologischen Schule im sunnitischen Islam.

Und dennoch finden wir in diesen beiden Religionen auch sehr klare Beispiele für eine Art der philosophischen Spekulation, die nicht bei Gott und Seiner Existenz halt machen. Im Gegenteil, diese Spekulation nimmt zuweilen sogar die Form einer Abfassung rationaler Beweisführungen oder Beweise für Seine Existenz an. Was den Islam anbelangt, so sind sowohl Ibn Sīnā wie auch Mullā Ṣadrā wichtige, oder vielleicht sogar die wichtigsten Vertreter dieser Richtung.

Im Christentum ist der Versuch, die Existenz Gottes zu beweisen, untrennbar verbunden mit dem Namen Anselm von Canterbury, dem „Vater der Scholastik", wie er oftmals genannt wird.[1] Die Scholastik ist jene Art der philosophischen und theologischen Spekulation, die im Mittelalter im christlichen Europa in den Kathedralen und Klöstern nahe stehenden Schulen und später an den Universitäten praktiziert wurde. Die Scholastik ruht auf den zwei Pfeilern *auctoritas* (Autorität) und *ratio* (Vernunft). Die Autorität ist demnach gegeben durch die unstrittigen Wahrheiten des christlichen Glaubens, die aus der Bibel abgeleitet sind und von den Kirchenvätern weitergegeben wurde. Der Vernunft ist das Instrument, das dazu gebraucht wird, um diese Wahrheiten zu analysieren und sie in ein kohärentes und umfassendes System zusammenzufügen.[2]

In diesem Artikel soll der Frage nachgegangen werden, welche Art von Argument oder Argumenten Anselm von Canterbury und Mullā Ṣadrā gebraucht haben, um die Existenz Gottes zu beweisen, und zweitens diese Argumente zu vergleichen, um letztlich herauszufinden, ob eine gewisse Ähnlichkeit oder Analogie daraus abgeleitet werden kann. Schließlich waren diese beiden Gelehrten, jeder auf seine Weise, sehr einflussreich und sind es noch immer.

Anselm von Canterbury und sein Gottesbeweis

Anselm wurde 1033 in Aosta im heutigen Italien geboren. Im Alter von 23 Jahren verließ er nach einem Streit mit seinem Vater sein Elternhaus und trat 1060 in das Benediktinerkloster Bec in der Normandie ein. Dort erhielt er seine theologische und philosophische Bildung und seine spirituelle Ausbildung und begann zu schreiben.

1063 wurde er Prior von Bec und 1078 schließlich zum Abt des Klosters gewählt. Ein Jahr später reiste er erstmals nach England, um dort die an Bec angegliederten Klöster zu besuchen, darunter auch das Kloster von Canterbury. Etwa vierzehn Jahre später zog er nach England und wurde Erzbischof von Canterbury, wo er bis zu seinem Tode im Jahre 1109 blieb.[3]

Größeres kann nicht gedacht werden

Der Gottesbeweis von Anselm ist in seinem *Proslogion* zu finden, ein Werk, dass er in den Jahren 1077 und 1078 verfasst hat, als eine Fortsetzung seines *Monologion,* das er im Jahr zuvor verfasst hatte. Diese beiden Werke sind „Meditationen über das Wesen von Gott“[4], und auf einer Methodik basierend, die Anselm selbst in den einführenden Sätzen des *Monologion* wie folgt formuliert:

„Einige Brüder baten mich oft und eifrig, einiges, was ich ihnen über die Betrachtung der göttlichen Wesenheit und über einiges andere, das mit einer solchen Betrachtung zusammenhängt,...ihnen als eine Art Beispiel für eine Betrachtung aufzuschreiben... in der gar nichts mit dem Ansehen der Schrift glaubhaft gemacht werden solle, sondern alles, was durch die einzelnen Untersuchungen hindurch der Schlusssatz behaupte, solcherart sei: von geradliniger Schreibart, und gemeinverständlich argumentierend, und auch schlicht im Diskussionswechsel; und die Notwendigkeit der Vernunftüberlegungen solle durch Kürze bezwingend sein.“[5]

Von diesem Punkt ausgehend formuliert Anselm in seinem *Proslogion* seinen Gottesbeweis, seine *ratio Anselmi* (Anselms Argumentation), wie es in der christlichen Scholastik bezeichnet wird. Dieser *ratio* liegt die Idee von Gott als „etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ zugrunde. Nachfolgend werden nun zwei Schlüsselpassagen zitiert:

„Also Herr, der Du die Glaubenseinsicht gibst, verleihe mir dass ich, soweit Du es nützlich weißt, einsehe, dass Du bist, wie wir glauben, und das bist, was wir glauben. Und zwar glauben wir, dass Du „etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann“... Und sicherlich kann das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, nicht im Verstande allein sein. Denn wenn es wenigstens allein im Verstande ist, kann gedacht werden, dass es auch in Wirklichkeit da sei - was ja größer ist. Wenn also das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, allein im Verstande ist, so ist eben das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, etwas, über dem doch ein Größeres gedacht werden kann. Das aber kann gewiss nicht sein, Es existiert also ohne Zweifel etwas, über dem Größres nicht gedacht werden kann, sowohl im Verstande als auch in der Wirklichkeit.“[6]

Allāhu akbar
Gott ist größer (als alles).

„Und das bist Du, Herr, unser Gott. So wirklich also bist Du, Herr, mein Gott, dass von Dir nicht einmal gedacht werden kann, Du seiest nicht da. Und mit Recht: denn wenn ein Geist etwas Besseres als Dich denken könnte, erhöbe sich das Geschöpf über den Schöpfer und urteilte über den Schöpfer, was überaus widersinnig wäre. Und in der Tat lässt sich von allem, was sonst ist, außer Dir allein, denken, dass es nicht da ist. Somit hast Du allein am wahrsten von allem und damit am meisten von allem das Sein, weil alles, was sonst da ist, nicht so wahr und daher weniger das Sein hat.[7]

Aus ersichtlichen Gründen übersteigt es den Rahmen dieses Artikels, Anselms Beweis detailliert auszuführen, und deshalb möchte ich mich hier auf zwei Aspekte beschränken.

Zunächst einmal ist es für eine angemessene Einordnung des Beweises entscheidend festzustellen, dass für Anselm Existenz nicht nur eine Idee ist, sondern auch eine Wirklichkeit, die dieser Idee vorausgeht. Mit anderen Worten, Anselms Argument soll nicht als eine Art ontologischem Beweis wie von Kant definiert interpretiert werden, als würde es also einen ungerechtfertigten Wechsel von der Idee der Existenz zur Existenz selbst mit sich bringen. Deshalb setzt sich Anselm in seinem Beweis explizit gegen die Denkweise derjenigen Menschen zur Wehr, über die in der Bibel gesagt wird: „die Toren sprechen in ihren Herzen: es ist kein Gott“[8]. Der Tor kann die Bedeutung des Wortes Existenz verstehen, aber was er nicht verstehen kann, ist die Wirklichkeit selbst, oder, um es präziser auszudrücken, die Beziehung zwischen Worten und Ideen einerseits und der Wirklichkeit andererseits.[9]

Anselms Beweisführung wurde bereits zu seinen Lebzeiten herausgefordert. Unmittelbar nach seiner Publizierung hat der Mönch Gaunilo vom Kloster Marmoutier den biblischen Tor in seinem *Liber pro Insipiente* verteidigt, worauf Anselm wiederum sofort antwortete. Gaunilos Einwände gegen Anselms Beweis sind zweierlei: Erstens verweist er auf die Tatsache, dass das menschliche Denken in der Lage ist, Ideen zu haben, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht; wenn etwas im Denken existiert, dann bedingt dies nicht notwendigerweise, dass es in der Wirklichkeit existiert. Zweitens und weitaus wichtiger: er stellt die Fähigkeit des Menschen in Frage, eine adäquate Vorstellung von Gott zu haben. Zur Veranschaulichung seiner Einwände bezieht sich Gaunilo auf eine *verschwundene Insel:* „Man erzählt sich, irgendwo im Ozean gebe es eine Insel, die einige wegen der Schwierigkeit oder vielmehr Unmöglichkeit, das, was nicht existiert, aufzufinden, ergänzend ‚verschwunde Insel' nennen und die, so geht die Sage, noch weit mehr, als es von den Inseln der Glückseligen berichtet wird, unermesslich reich sei an lauter kostbaren Gütern und Annehmlichkeiten, niemandem gehöre, von keinem bewohnt werde und alle anderen bewohnten Länder durch ein Übermaß an Besitztümern allenthalben übertreffe. Dass dies so sei, könnte mir jemand sagen, und ich vermöchte diese Rede, die keine Schwierigkei-

ten aufweist, ohne weiteres zu verstehen." Man stelle sich nun vor, dass diese Schönheit und Vollkommenheit derart ist, dass es „etwas ist, über dem eine größere Insel nicht gedacht werden kann, so würde dies analog zu Anselms Argumentation, in Wirklichkeit und notwendigerweise existieren. Anselms Antwort darauf ist im Wesentlichen eine Ausarbeitung dessen, was er bereits in seinem *Proslogion* dargelegt hat. Bezüglich Gaunilos Beispiel von der *verschwundenen Insel* argumentiert Anselm, dass eine Insel, über der nicht etwas Größeres gedacht werden kann, von gänzlich anderer Natur ist als ein Sein, hinsichtlich dessen nicht Größeres gedacht werden kann. Indem er diese zwei vergleicht, ähnele Gaunilo einem Menschen, der behauptet, er könne das Tageslicht nicht sehen, weil seine Augen das pralle Sonnenlicht nicht mögen.[10]

Anselm schreibt weiter: „Voller Zuversicht sage ich: Wenn mir jemand außer dem, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, etwas ausfindig macht, das entweder der Wirklichkeit oder allein dem Denken nach existiert und auf das der Gedankenführung meiner Beweisführung zufolgen würde, werde ich diese verschwundene Insel finden und sie ihm entreißen, auf dass sie nicht mehr verschwinde."[11]

Etwa zu eineinhalb Jahrhunderte später hat Boventura (1221-1274) die [illegible]e Bedeutung dieser eher lakonischen Bemerkung Anselms gewürdigt. Boventura erklärte: Gegen den Einwand einer Insel, über der nicht etwas Größeres oder Besseres gedacht werden kann, müssen wir feststellen, dass es keine Ähnlichkeit gibt (zwischen diesem Subjekt und diesem Prädikat). Denn wenn ich sage „ein Sein, über das hinaus nicht etwas größeres gedacht werden kann", so ist da keine Divergenz zwischen dem Subjekt und dem Prädikat, so dass dieses Sein auf eine rationale Weise wahrgenommen werden kann. Doch wenn ich sage „eine Insel, über die hinaus nicht etwas Größeres gedacht werden kann", so stoßen sich Subjekt und Prädikat hier ab. Denn „Insel" bezieht sich auf ein mangelhaftes Sein, während das Prädikat das vollkommenste alles Seienden bezeichnet. Da es hier also einen direkten Gegensatz gibt, wird die Insel irrational gedacht, und indem sie gedacht wird, wird der Geist gegen sich selbst geteilt. Es ist deshalb kein Wunder, dass wir nicht ableiten können, dass diese Insel in Wirklichkeit existiert. Anders verhält es sich jedoch im Falle des „Seins" oder „Gottes", weil dies nicht vom Prädikat divergiert (d. h. hebt man das Subjekt, also Sein oder Gott auf, dann wird damit zugleich widerspruchsfrei das Prädikat „existiert" aufgehoben).[12]

Der zweite Punkt, den ich hier erwähnen möchte, hat mit dem zu tun, was offensichtlich Anselms führendes Prinzip oder Leitmotiv sowohl in seinem persönlichen wie auch in seinem beruflichen Leben war. Er selbst hat dieses Prinzip dargelegt am Anfang seines *Monologions* in einem sehr konzisen Ausdruck, der seither zu einem der am meisten gebräuchlichen Ausdrücke zur Charakterisierung der mittelalterlichen Scholastik wurde, von der er ein so herausragender Vertreter war. Natürlich beziehe ich mich hier auf den berühmten lateinischen Ausdruck *fides quarens intellectum* (Glaube, der nach Einsicht fragt), was seine Art ist, festzustellen, dass der Glaube der Ausgangspunkt ist. Die Vernunft ist sehr nützlich und in einem gewissen Maß sogar ein unverzichtbares Mittel, um die Inhalte des Glaubens zu verdeutlichen und klarzulegen, aber nichtsdestotrotz ein Mittel. Aus diesem Grund stellt Anselm in dem zuvor zitierten Textausschnitt fest: Und zwar glauben wir, dass Du „etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann." Und aus genau diesem Grund ist in Anselms Gedankengang und in der Art und Weise, in der er seinen Beweis darlegt, das Gebet nichts Zusätzliches, sondern spielt eine führende Rolle. Anselms Gottesbeweis ist nicht nur das Ergebnis abstrakter Schlussfolgerung; es ist auch das Resultat von Nachdenken. Dieses Nachsinnen gründet Richard W. Southern zufolge auf *cogitatio* (Denken) und *intellectus* (Verstand) und gipfelt in *sapientia* (Weisheit), welche die „Erfahrung ist, dass Gottes Sein über dieses irdische Leben hinausgeht."[13]

Mullā Ṣadrās Gottesbeweis

Was Mullā Ṣadrās[14] Gottesbeweis anbelangt, so sind sein Ansatz und seine Argumente am bestehen zu verstehen, wenn man sie mit dem Ansatz und den Argumenten anderer islamischer Philosophen in ihrem Versuch, die Notwendigkeit der Existenz Gottes zu beweisen, vergleicht und gegenüberstellt. Ich folge hier Morteza Motahari, dessen Arbeiten für mich eine unverzichtbare Führung in meiner Einführung in die Welt von Mullā Ṣadrā und seine Schule waren und noch immer sind. In seiner Ausgabe von ʿAllāmeh Ṭabāṭabā'īs *Uṣūl-e falsafah wa rawiš-e re'alism*, in denen er den Text Ṭabāṭabā'īs mit zahlreichen wertvollen Anmerkungen versehen hat, schreibt Motahari, dass in der islamischen Philosophie die verschiedenen Gottesbeweise in drei Arten oder Typen unterteilt werden können, die nach den Philosophen Aristoteles, Ibn Sīnā und Mullā Ṣadrā benannt sind.

Der „aristotelische Beweis" gründet in seiner ursprünglichen Form auf der Schlussfolgerung, dass weil jede Bewegung *(ḥarakat)* einen „Beweger" *(muḥarrik)* erfordert, der wiederum entweder „bewegt" *(muṭaḥarrik)*, d. h. durch einen anderen Beweger in Bewegung gebracht wurde, oder aber unbeweglich *(ṯābit)* ist, und weil ein infiniter Regress *(tasalsul)* unmöglich ist, es notwendigerweise einen „ersten (unbewegten) Beweger" *(muḥarrik al-awwal)* geben muss. In der Art von islamischer Theologie, die unter der Bezeichnung *kalām* bekannt ist, wurde dieses aristotelische Modell gebraucht für die Argumentation, dass die Welt als Gesamtheit des essentiell vergänglichen Seins die Existenz Gottes als dem unvergänglichen Sein, d. h. die Existenz Gottes als Schöpfer erfordert. In diesem Ansatz spielen Begriffspaare wie „Ursache" und „Wirkung", „Notwendigkeit" *(wuǧūb)* und „Möglichkeit" *(imkān)* eine Schlüsselrolle,

und die erschaffene Welt wird dabei als eine Art von „Vermittler" *(wāsiṭeh)* angesehen, wovon wir die Existenz Gottes ableiten können. Mit anderen Worten: In der erschaffenen Welt sind „Zeichen" *(āyāt)* zu sehen, die unvermeidlich auf die Existenz Gottes, des Schöpfers, hinweisen.

Islamische Philosophen (eine eher schwache Übertragung des von Motahari gebrauchten Begriffes *ḥukamā-ye islāmī)*, haben versucht, die rationalen Beweise für die Existenz Gottes zu entwickeln, in der die Schöpfung nicht als Mediator fungiert. Insbesondere Ibn Sīnā rühmt sich, einen solchen Beweis entdeckt zu haben. Er leugnet nicht den Wert eines Beweis der aristotelischen Art, die auf der Idee der Schöpfung als einem „Zeichen" für die Existenz Gottes gründet. Im Gegenteil, im Qur'an selbst wird auf diesen Beweis hingewiesen in dem Vers *„Wir werden sie Unsere Zeichen überall auf Erden und an ihnen selbst sehen lassen, damit ihnen deutlich wird, dass es die Wahrheit ist..."*[15] Ibn Sīnā stellt jedoch fest, dieser Beweis sei typisch für eine bestimmte Gruppe oder Klasse von Menschen. Es gibt einen anderen Beweis, auf den ebenfalls im Qur'an hingewiesen wird, sogar im gleichen eben zitierten Vers, wo es heißt: *„...genügt es denn nicht, dass Dein Herr Zeuge aller Dinge ist?"* Das ist der Beweis der so genannten *ṣiddiqīn*, der Wahrhaftigen, die Ibn Sīnā als die Menschen definiert, die „mit (oder bei) Ihm bezeugen, nicht über Ihn." Diese *ṣiddiqīn* gründen ihren Beweis der Existenz Gottes nicht auf einen mehr oder weniger äußerlichen Faktor wie die „Geschaffenheit" oder „Kurzlebigkeit" der Welt, sondern auf eine Untersuchung der „Existenz" oder des „Seins" *(wuǧūd)* als solcher. Das Sein selbst und als solches ist, wenn es aus der Perspektive des Geschöpfes gesehen wird, ein direkter Beweis für Gott.

Für Mullā Ṣadrā ist der Beweis der Existenz Gottes nicht völlig zufrieden stellend. Sicherlich ist im Vergleich zu der aristotelischen Denkrichtung sein Ansatz eine große Verbesserung. Aber im Unterschied zu Ibn Sīnās Behauptung gibt es bis zu einem gewissen Maß einen vermittelnden Faktor, der in seinem Beweis zu bemerken ist, und dass ist der Begriff der „Möglichkeit" *(imkān)*. Ibn Sinās Ansatz basiert auf der Idee, dass das Sein entweder *„notwendig" (wāǧib)* oder „möglich" *(mumkin)* ist, und auf der Idee, dass ein mögliches Sein letztlich ein notwendiges Sein erfordert, da ein infiniter Regress unmöglich ist. Mullā Ṣadrā rechnet Ibn Sīnā deshalb unter „die anderen als die Wahrhaftigen", d. h. diejenigen, die in ihrer Reise zum Wissen von Gott sich als einem vermittelnden Faktor an etwas wenden, was letztlich anderes als Gott und außerhalb von Ihm ist - sei es „Bewegung" wie im Falle von Aristoteles selbst, oder die „Geschaffenheit der Welt" wie bei den Theologen *(mutakallimīn)*, oder die „Möglichkeit" *(imkān)*, wie bei Ibn Sīnā und anderen.[16]

Mullā Ṣadrās eigener Gottesbeweis, den er als den wahren „Beweis der Wahrhaftigen" *(burhān al-ṣiddiqīn)* ansah, ist sozusagen in sein umfassendes philosophisches System eingeschlossen, und für ein richtiges Verständnis von diesem Beweis ist es notwendig, die diesem System zugrunde liegenden Prinzipien zu berücksichtigen. Für unser Thema sind dies die „Ursprünglichkeit" oder Primordialität des Seins *(aṣālat-i wuǧūd)* einerseits, und sowohl die „Einheit des Seins" *(waḥdat-e wuǧūd)* wie auch die „Abstufung" des Seins *(taškīk-e wuǧūd)* andererseits. Auf der Grundlage dieser Prinzipien argumentiert Mullā Ṣadrā - Motahari zufolge -, dass das Sein die einzig wahre Wirklichkeit ist. Die Einheit des Seins impliziert, dass das Sein aus der Perspektive seiner Wirklichkeit nicht multipel ist; die Ausdifferenzierung im Sein ist eine Angelegenheit von Abstufung oder Ambiguität, und gerät sozusagen nicht in Konflikt mit der Wirklichkeit des Seins. Pluralität und Vielfältigkeit in dieser Welt kann nicht geleugnet werden, aber auch Begrenzung, Schwäche, Mangelhaftigkeit usw. – Phänomene, die mit Vielfalt und Pluralität einhergehen - können und müssen aus der Perspektive der W kung einer Ursache *(maʿlūliyat)* klärt werden; dies impliziert wied um, dass eine Wirkung, da sie für niedrigeres Level steht im Vergle zu ihrer Ursache, immer ein stimmtes Maß an Schwäche und zulänglichkeit aufweist, die letztli die Begleiterscheinungen Nichtsein *(ʿadam)* sind. Aus Sicht von *mawǧūdiyat*, d. h. ein endes zu sein, schließt die Exist jedoch das Nichtsein aus. Etwas, existiert *(mawǧūd)*, wird als solch d. h. als ein Seiendes, niemals nic seiend *(maʿdūm)* werden. Gerade wie umgekehrt etwas Nichtseiend aus der Perspektive seiner Nichtexi tenz niemals ein Seiendes werd wird. Sein als solches ist unbedin und nicht von etwas abhängig. Se als solches ist auch gleichzusetze mit absoluter Vollkommenheit Schönheit und Unabhängigkeit, Unbegrenztheit.[17]

Mullā Ṣadrās Beweisführung wir von Motahari sehr treffend so zusammengefasst: Wir schlussfolgern dass die Wirklichkeit des Seins in seiner Essenz, ungeachtet der Individuation, die ihr von außen hinzugefügt wird, identisch ist mit Gotte ewiger Essenz; deshalb ist es die Ursprünglichkeit des Seins, das unser Denken direkt zur Essenz Gottes führt, nichts anderes. Was anderes ist als Gott, was selbstverständlich nur Seine Handlungen, Seine Spuren, Manifestationen etc. sein können, müssen wir mit anderen Mitteln entdecken.[18]

Eine andere, ebenso treffende Zusammenfassung von Mullā Ṣadrās Gottesbeweis gibt Falzur Rahman, wenn er schreibt „Gott ist deshalb nicht jenseits des Reiches der Existenz zu *suchen*, sondern ist vielmehr darin zu *entdecken*, als seine absolute Grundlage: ‚Gott ist Sein eigener Zeuge', wie der Qur'an es ausdrückt."[19]

Anselms Beweis aus der Sicht von Morteza Motahari

Dies ist nicht der erste Versuch, die Art und Weise zu untersuchen, in der

Anselm und auch Mullā Ṣadrā versucht haben, die Existenz Gottes zu beweisen und der Frage nachzugehen, ob ihre Beweise eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen. In einer Art Nachtrag zu seiner Diskussion von Mullā Ṣadrās Gottesbeweis hat Motahari diese Frage bereits aufgeworfen.[20]

Er fasst Anselms Beweisführung in einigen wenigen Zeilen zusammen, zitiert aus dem ersten Band von Forūqīs *Sayr-i ḥikmat dar urūpā*, und kommentiert diese. In diesem Buch wurde Anselms Gedanken von „etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann", als *ḏāt-i akbar* (große oder größere Essenz) wiedergegeben, und Motahari konzentriert sich in seinen Anmerkungen auf diesen Ausdruck. Er stellt zunächst einmal fest, dass in dieser Argumentation die Existenz von etwas - in diesem Fall die Existenz Gottes - abgeleitet ist von der Idee oder der Vorstellung von etwas, was sowohl der grundlegende Punkt der Argumentation ist wie auch gleichzeitig ihr Schwachpunkt.

Zweitens ähnelt Anselms Beweis, was seine syllogistische Form anbelangt, der Art von Beweisführung, die in der Wissenschaft der Logik als *reductio ad absurdum*[21] *(burhān-i ḫulf)* bezeichnet wird. Wenn im Falle von Anselms Beweisführung die „größere Essenz" *(ḏāt-i akbar)* sich auf etwas in der menschlichen Vorstellung bezieht, dann ist der Widerspruch ungültig, weil die Existenz von etwas nicht abgeleitet werden kann von der Idee oder Vorstellung dieses etwas. Aber wenn es sich auf etwas Reales oder Objektives bezieht, etwas was außerhalb des menschlichen Denkens und davon unabhängig ist, dann ist es richtig, zu sagen, dass eine solche „größte Essenz" notwendigerweise existieren muss. Das schließt jedoch ein, dass diese Essenz von etwas und dessen Existenz getrennt sind, nicht nur im Denken, sondern auch in der Wirklichkeit, außerhalb des menschlichen Denkens. Diese Trennung von „Essenz" und „Sein" und die damit einhergehende Idee, dass „Sein" etwas ist, was zu der „Essenz" hinzukommt, etwas, was als ein Zufall der „Essenz" beigefügt wird, ist ein „totaler Irrtum". Und aus diesem Grund ist Anselms Beweis unzureichend und dem „Beweis der Wahrhaftigen" von Ṣadrā nicht ebenbürtig. Motahari schließt mit der Bemerkung, dass Kant deshalb vollkommen Recht hatte, als er die Beweisführung Anselms und derer, die ihm folgten, ablehnte.

Allāhu akbar
Gott ist größer (als alles).

Es ist bedauernswert, dass Motahari keinen direkten Zugang zu Anselm und seinen Werken hatte, nicht einmal mittels einer Übersetzung, und dass er offensichtlich auch keine Fachliteratur zu diesem Thema zur Verfügung hatte. Wäre dies anders gewesen, hätte er sicherlich erkannt, dass *ḏāt-i akbar* eine unzulängliche, wenn nicht sogar irreführende Übersetzung dessen ist, was Anselm im Lateinischen *id quo maius cogitari non potest"*, d. h. „das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann" genannt hat. Er hätte dann sicherlich auch erkannt, dass Kants Kritik an Anselms Beweis nicht auf den Punkt ist, weil Kant nicht würdigte, dass in der Sicht Anselms die Existenz eine Wirklichkeit ist, und nicht nur eine Vorstellung. Aus der Perspektive Anselms bringt sein Argument, wie bereits erwähnt, keinen ungerechtfertigten Wechsel von der Vorstellung der Existenz zur Existenz an sich.

Abschließende Anmerkungen

Diese Bemerkungen sollten nicht zeigen, dass Motahari, hätte er die Schriften Anselms oder die relevante wissenschaftliche Literatur gekannt, zu einer völlig anderen Schlussfolgerung gelangt wäre. Aber sie verdeutlichen, so hoffe ich, dass die Frage, ob es eine gewisse Ähnlichkeit bei Anselm und Mullā Ṣadrā in dieser Hinsicht gibt, noch immer offen ist. Es wäre sicherlich überheblich von mir, zu behaupten, dass ich in der Lage bin, eine definitive Antwort auf diese Frage zu geben. Was ich jedoch tun möchte, ist meinen Artikel mit ein paar Vorschlägen zu Ende zu führen, die am besten die Richtung anzeigen, in der nach einer möglichen Antwort auf diese Frage Ausschau gehalten werden kann.

Aber bevor ich diese Vorschläge mache, möchte ich betonen, wie wichtig es ist, die Tatsache, dass Anselm und Mullā Ṣadrā nicht nur mehr als fünf Jahrhunderte auseinander waren, sondern auch zwei unterschiedlichen religiösen Traditionen angehörten, die ihre jeweils eigenen Geschichte und Identität aufweisen, nicht außer Acht zu lassen. Darüber hinaus ist es für ein wahres Verständnis und eine wahre Wertschätzung der Sichtweise und Verdienste eines jeden von ihnen von größerer Bedeutung, jeden im Licht seiner eigenen Tradition und Kultur zu interpretieren. Die Frage, ob eine Ähnlichkeit oder sogar Verwandtschaft entdeckt werden kann, ist bestenfalls von sekundärer Relevanz. Dennoch kann es nützlich sein, diese Frage zu stellen und zu versuchen, eine Antwort darauf zu finden, denn es kann unser Verständnis von der besonderen Methodik und Denkweise der zwei betroffenen Persönlichkeiten und der zwei Traditionen und Kultu-

ren, denen sie angehörten, verbessern.

Genau von diesem letzteren Punkt aus möchte ich Ihre Aufmerksamkeit auf einige wenige Fakten oder Aspekte lenken, die eine gewisse Ähnlichkeit oder Geistesverwandtschaft zwischen Anselm und Mullā Ṣadrā anzudeuten scheinen. Zunächst einmal repräsentieren sowohl Anselm wie auch Mullā Ṣadrā eine Art von Philosophie, die eng verbunden ist mit der Theologie, eine Art von Philosophie, in der sowohl Glaube wie auch Vernunft eine gleichermaßen wichtige Rolle spielen, und in der Glauben nicht als etwas Irrelevantes angesehen wird. Im Falle von Anselm basiert diese Philosophie, die Scholastik, wie bereits erwähnt auf zwei Pfeilern, der Autorität und der Vernunft. Im islamischen Pendant zu dieser philosophischen Tradition sehen wir zwei nahezu gleich Pfeiler und sogar in weitgehend ähnlichen Bezeichnungen, nämlich *naql* (autoritative Tradition) und *ʿaql* (Vernunft). Das ist verschlüsselt enthalten in der Art und Weise, wie Seyyed Mohammad Khamenehi Mullā Ṣadrā beschrieben hat als einen Intellektuellen, „der Logik mit der Scharia, Mystik mit logischer Beweisführug und qur'anische Weisheit mit menschlichem Denken verbunden hat."[22]

Darüber hinaus sind sowohl Anselm wie auch Mullā Ṣadrā Vertreter einer Art von Philosophie, die weitaus mehr ist als nur eine Beschäftigung des Geistes, weil sie eine Lebensweise mit sich bringt oder besser gesagt voraussetzt, die sich um Abgeschiedenheit, Asketismus, ungeteilte Hingabe an die spirituelle Welt dreht. Was Anselm anbelangt, so fand er diese Lebensweise, als er dem Orden der Benediktiner beitrat. Später, nachdem er Abt geworden war, und insbesondere nachdem er zum Erzbischof von Canterbury ernannt worden war, musste er zu einem gewissen Grad dieses abgeschlossene Leben innerhalb der vier Klostermauern aufgeben und sich mit Dingen mehr weltlicher und sogar politischer Natur befassen. Sowohl sein *Monologion* wie auch sein *Proslogion*, die Werke, in denen er seinen Gottesbeweis entwickelte, sind der Ertrag einer etwa zwanzigjährigen klösterlichen Ruhe und nahezu ungestörten Friedens.

Nachdem er seine Ausbildung beendet hatte, suchte Mullā Ṣadrā „eine andere Dimension in der vollen Entfaltung seines Geistes und seiner Persönlichkeit und verließ deshalb Isafahan, um sich selbst einem Leben der Askese und der inneren Läuterung zu widmen."[23] Demselben Autor zufolge sah Mullā Ṣadrā die spirituelle Bildung als „die absolute wesentliche Bedingung für diejenigen an, die danach streben, die göttlichen Geheimnisse zu erreichen und ein wahres Wissen von der göttlichen Weisheit zu erlangen"[24] Und deshalb sind „die Schriften von Mullā Ṣadrā so tief von der mystischen Tradition beeinflusst wie man sich nur vorstellen kann, sowohl ‚horizontal' wie auch historisch, durch seine Vertrautheit mit früheren mystischen Schriften und ‚vertikal' durch den Kontakt mit der Wahrheit *(al-ḥaqīqa)*, die selbst die ewige Quelle der Mystik ist."[25] Fazlur Rahman wiederum äußert seine Ablehnung dieser Interpretation sehr offen. Eine genaue Lektüre von Fazlur Rahmans Einführung in *The Philosophy of Mullā Ṣadrā* zeigt, dass er nicht leugnet, dass es neben der Philosophie Mullā Ṣadrās eine andere Seite gibt. Aber er bringt einen Einwand vor gegen die Verwendung eines Begriffes wie „Mystik", um diese Seite zu charakterisieren, insbesondere, wenn die Mystik als „ein unabhängiger kognitiver Weg zur Wahrheit, in Wahrheit über und jenseits der Philosophie gesehen wird", um seine eigenen Worte zu gebrauchen. Eine solche Sichtweise würde Mullā Ṣadrās Denkweise in der Tat nicht gerecht werden. Wo er sich mit dem Rückzug Mullā Ṣadrās aus Isfahan in ein kleines Dorf befasst, gebraucht Falzlur Rahman selbst die folgenden Sätze: Seine neue Haltung war demnach, dass er über die grundlegenden

Allāhu akbar
Gott ist größer (als alles).

Fragen in Bezug auf Gott und das Universum tiefgründig und wahrhaftig nachsann und sich selbst einer intuitiven Einwirkung „von außen" hingab. Dieses intensive Nachsinnen ging einher mit unermüdlichen religiösen Übungen."[26] Im Lichte solcher Sätze erscheint der Meinungsunterschied zwischen Fazlur Rahman und Seyyed Hossein Nasr nicht so groß wie es zunächst erschien.

Auf jeden Fall gibt es sowohl in der Philosophie Anselms wie auch in der von Mullā Ṣadrā diese extra-intellektuelle oder supra-intellektuelle Dimension, die beide nach einem direkten und unmittelbaren - im wörtlichen Sinne des Wortes, d. h. ohne vermittelnden Faktor - Ansatz an die Existenz Gottes schauen lassen, einem Ansatz, in dem Seine Existenz selbstoffenbarend ist, in dem Seine Existenz sich als zwangsläufig darstellt, nicht aufgrund dessen, was Er zu sein veranlasste, sondern aufgrund dessen, was Er Selbst ist. Mit anderen Worten, beide suchten nach einem Ansatz, in dem Er Selbst der überzeugendste und sogar der einzige überzeugende Beweis für Seine Existenz sein würde. Das bedeutet nicht, dass die tatsächlichen Beweise für die Existenz Gottes, die Anselm und Mulla Ṣadrā erdachten, im Wesentlichen gleich sind. Beiden ist jedoch gemeinsam, dass sie - jeder im Rahmen seiner eigenen religiösen und philosophischen Tradition - einen Beweis für die Existenz Gottes formulierten infolge einer Suche nach Ihm, die sogleich philosophisch und mehr als philosophisch ist. Um diesen Aspekt seiner Denkweise zu vermitteln, wird im Hinblick auf Mullā Ṣadrā gewöhnlich der Begriff *ḥikmat* (Weisheit) gebraucht. Um die Besonderheit von Anselms Gottesbeweis zum Ausdruck zu bringen hat wie bereits erwähnt Richard W. Southern vorgeschlagen, den Ausdruck *sapientia* (Weisheit) zu verwenden, als eine Art von Verbindung von *intellectus* (Verstand) und *cogitatio* (Denken). Die Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Begriffen, *sapientia* und *ḥikmat*, ist eine treffende Veranschaulichung der Ähnlichkeit und Verwandtschaft, die - ungeachtet der Tatsache, dass Jahrhunderte sie trennten und sie zwei unterschiedlichen und zuweilen sogar entgegengesetzten religiösen Traditionen angehörten - zwischen den beiden abgeleitet werden kann, zumindest was ihren Ansatz hinsichtlich des Beweises der Existenz Gottes anbelangt.

* *Prof. Dr. Johan ter Haar lehrt an der Universität Leiden in der Fakultät für Iranistik mit Schwerpunkt schiitischer Islam und islamische Mystik.*

Anmerkungen

[1] Philotheus Böhner u. Étienne Gilson, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nicolaus von Cues*, Paderborn 1952, S. 291.

[2] J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: Altertum und Mittelalter, Freiburg 1960, S. 369-399.

[3] S. R. W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990.

[4] Ebd., S. 113.

[5] F. S. Schmitt, *Anselmi Opera omnia*, Bd. 1, S. 7, Prefatio - Vorrede, Seckau 1938, Edinburgh 1942.

[6] Ebd., 2. Kap., *Quod vere sit Deus - Dass in Wahrheit Gott ist.*

[7] Ebd., 3. Kap., *Quod non possit cogitari non esse - Dass nicht gedacht werden kann, dass Er nicht ist.*

[8] Bibel, Psalmen 14,1 und 53,2.

[9] Böhner u. Gilson, a.a.O., S. 305.

[10] Ebd., S. 306-309.

[11] Anselm, *Liber apologeticus*, 96f.

[12] R. Brecher, *Anselm's Argument. The Logic of Divine Existence*, Aldershot 1985, S. 16.

[13] Southern, a.a.O., S. 131.

[14] Anm. des Übers.: Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Qawāmī al-Šīrāzī, bekannt als Mullā Ṣadrā oder Ṣadr al-Dīn Šīrāzī, gilt als einer der größten muslimischen Philosophen. 1571 im persischen Schiraz geboren, wechselte er nach Beendigung seiner Schulbildung in das damalige Zentrum der islamischen Gelehrsamkeit, Isfahan. Dort studierte er u. a. traditionelle islamische Wissenschaften *(al-ʿulūm al-naqliyyah* (überlieferte Wissenschaften) u. a. bei dem großen Rechtsgelehrten Bahā' al-Dīn Muḥammad al-ʿĀmilī. Gleichzeitig begann er auch mit dem Studium der *al-ʿulūm al'aqliyyah*, den Geisteswissenschaften, unter der Anleitung von Mīr Damād, der als „Siegel der Propheten *(ḫātam al-ḥukumā')*, „dritter Lehrer" (nach Aristoteles und al-Fārābī) und Mitbegründer der *Schule von Isfahan* bekannt ist. Mullā Ṣadrā zog sich nach Jahren des Studiums in den kleinen Ort Kahak, in der Nähe Qoms, zurück, wo er sich vor allem der spirituellen Kontemplation widmete. Schließlich kehrte er wieder nach Schiraz zurück, wo er als Meister der Überlieferungs- und der Geisteswissenschaften zu lehren begann und eine Vielzahl von Studenten ausbildete, die wiederum herausragende Gelehrte wurden, darunter Mullā Muḥsin Fayḍ Kāšānī. In beiden Wissenszweigen verfasste Mullā Ṣadrā mehr als fünfzig Werke, worunter *al-Asfār al-arbaʿat al-ʿaqliyyah* (die vier Reisen der Vernunft) hervorzuheben ist.

[15] Sure Fuṣṣilat, Vers 53.

[16] Mullā Ṣadrā, *Kitāb al-mašāʿir*, zitiert nach Morteza Motahari, *Uṣūl-i falsafah wa rawiš-i r'ālism*, Bd. 5, Teheran o. J., S. 98ff.

[17] Ebd., S. 121-124.

[18] Ebd.

[19] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, New York 1975.

[20] Motahari, a.a.O., S. 125-127.

[21] Anm. des Übers.: *Reductio ad absurdum*, wörtlich: Zurückführung auf Sinnloses, bezeichnet eine Beweistechnik in der Logik, bei der eine Behauptung widerlegt wird durch den Nachweis, dass in ihr entweder ein logischer Widerspruch enthalten ist oder die Annahme ihrer Gültigkeit zu einem Widerspruch mit einer gesicherten These führt.

[22] Seyyed Mohammad Khamenehi, *Character and School of Mullā Ṣadrā*, in: Kheradnahm-e Sadra, Jg. 1, Nr. 4, Juni 1996, S. 2

[23] Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din and his Transcendent Theosophy. Background, Life and Works*, Teheran 1977, S. 35.

[24] Ebd., S. 73.

[25] Rahman, a.a.O., S. 5.

[26] Ebd., S. 3.