

Occasionalismus

Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen
und im europäischen Denken



Abhandlungen
der Akademie der Wissenschaften
in Göttingen

Philologisch-Historische Klasse
Dritte Folge

Nr. 235

Vandenhoeck & Ruprecht

Dominik Perler / Ulrich Rudolph

Occasionalismus

Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen
und im europäischen Denken

Vandenhoeck & Ruprecht



Vorgelegt von Herrn Nagel am 22. Januar 1999

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

1. Auflage 2000

2., unveränderte Auflage

© 2025 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe

(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh,
Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht,
Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

E-Mail: info@v-r.de

ISBN 978-3-647-82507-6

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	13
TEIL I: DISKUSSIONEN IM ARABISCH-ISLAMISCHEN KONTEXT	
1. Diskussionen im 8. und 9. Jahrhundert: Die Herausbildung des Occasionalismus in der islamischen Theologie	23
1.1 Der Ausgangspunkt: das Problem der göttlichen Allmacht	23
1.2 Die Weichenstellung durch Abū l-Hudāil.	28
1.3 Ergänzungen und Radikalisierungen der Lehre.	37
1.3.1 Die Verneinung der menschlichen Kausalität.	38
1.3.2 Die Beschränkung der Kausalität in der Natur	41
1.3.3 Zeitatomismus und <i>creatio continua</i>	46
1.4 Die Vollendung der occasionalistischen Theorie durch al-Ašʿarī	51
2. Diskussionen im 10. und 11. Jahrhundert: Höhepunkt und Krise des islamischen Occasionalismus bei al-Ġazālī.	57
2.1 Die Entwicklung des Occasionalismus nach al-Ašʿarī.	57
2.2 Die Diskussion al-Ġazālī's	63
2.2.1 Al-Ġazālī's Verhältnis zur Philosophie	63
2.2.2 Das Vorwort zur Diskussion	68
2.2.3 Die Exposition des Themas	73
2.2.4 Die erste Stufe der Erkenntnis	77
2.2.5 Die zweite Stufe der Erkenntnis	82
2.2.5.1 Der erste Weg	84
2.2.5.2 Der zweite Weg	88
2.2.6 Die dritte Stufe der Erkenntnis	96

3.	Diskussionen im 12. Jahrhundert: Das Fortbestehen des islamischen Occasionalismus und seine Darstellung bei Moses Maimonides	106
3.1	Die Entwicklung nach al-Ġazālī	106
3.2	Die Schilderung des Occasionalismus bei Moses Maimonides..	112
3.2.1	Der Hintergrund des Berichts	112
3.2.2	Die These von der Momentaneität der Akzidenzien	116
3.2.3	Die Betonung der göttlichen Allmacht	120

TEIL II: DISKUSSIONEN IM EUROPÄISCHEN KONTEXT

4.	Diskussionen im 13. Jahrhundert: Thomas von Aquins Reaktion auf den arabischen Occasionalis- mus	127
4.1	Der Grundkonflikt: göttliche Allmacht und natürliche Kausalität	127
4.2	Die Kritik an den muslimischen Theologen	131
4.2.1	Das Argument der Beobachtung	135
4.2.2	Das metaphysisch-theologische Argument	137
4.2.3	Das kausaltheoretische Argument	138
4.2.4	Das wissenschaftstheoretische Argument	139
4.2.5	Das erkenntnistheoretische Argument	141
4.2.6	Das Argument der Potentialität und Aktualität	143
4.3	Die Koexistenz von göttlicher und natürlicher Kausalität	145
4.4	Schlußfolgerung: Kompatibilismus als Gegenmodell zum Oc- casionalismus	154
5.	Diskussionen im 14. Jahrhundert: Nikolaus von Autrecourts Kritik an der traditionellen Kausal- theorie	157
5.1	Die Ablehnung des aristotelischen Kausalbegriffs	157
5.2	Die Kontroverse mit Bernhard von Arezzo	160
5.3	Das erste Prinzip als Grundlage einer Evidenztheorie	168
5.4	Schlußfolgerung: ein lateinischer Occasionalist?	178

6.	Diskussionen im 15. und 16. Jahrhundert: Die Auseinandersetzungen zwischen Gabriel Biel, Luis de Mo- lina und Francisco Suárez	184
6.1.	Das Problem der Kausalität und die doppelte Allmacht Gottes.	184
6.2	Gabriel Biels Theorie der <i>sine qua non</i> -Ursachen	189
6.3	Luis de Molinas und Francisco Suárez' <i>concursus</i> -Theorie	201
6.4	Schlußfolgerung: Kompatibilität von göttlicher Allmacht und natürlichen Ursachen?	211
7.	Diskussionen im 17. Jahrhundert: Die Ausarbeitung des Occasionalismus bei Nicolas Malebran- che.	214
7.1	Der neue metaphysische Kontext	214
7.2	Malebranches Analyse des Kausalbegriffs	218
7.2.1	Die Kritik am aristotelisch-scholastischen Kausalbegriff	218
7.2.2	Die Kritik an der Notwendigkeit natürlicher Kausalrelationen.	222
7.2.3	Der Zweifel am Wissen von natürlichen Kausalrelationen	225
7.2.4	Die Unterscheidung von wirklichen Ursachen und Gelegen- heitsursachen	229
7.3	Das Problem der Willensfreiheit	235
7.4	Schlußfolgerung: eine neue Konzeption der Natur	241
	Schluß.	245
	Literatur	259
	Register	269

Lorenz Krüger
in memoriam

Vorwort

Die Überlegungen, die zu der vorliegenden Studie geführt haben, begannen im Sommersemester 1995. Damals veranstalteten wir zusammen mit Herrn Prof. Dr. Wolfgang Carl an der Universität Göttingen ein interdisziplinäres Seminar, das unter dem Thema *Occasionalismus im islamischen und im europäischen Denken* stand. Die Übung erforderte viel Engagement und einige Geduld seitens der Teilnehmer. Das lag vor allem daran, daß wir gemeinsam versuchten, Quellentexte in mehreren Originalsprachen zu lesen. Gleichwohl ergaben sich im Verlauf der Veranstaltung häufig angeregte Diskussionen. Sie sind uns noch heute in lebhafter Erinnerung, wobei wir insbesondere Frau Dr. Ulrike Hirsch und Herrn Dr. David Hyder für ihre wertvollen Beiträge dankbar sind.

Mit dem Abschluß des Seminars war das Thema für uns indes nicht beendet. Wir kamen vielmehr immer wieder auf die gelesenen Texte zu sprechen, so daß schließlich der Plan entstand, unsere Überlegungen schriftlich niederzulegen und zu einem kleinen Überblick über die Entwicklung des Occasionalismus auszubauen. Dabei war die Aufgabenverteilung von Anfang an klar: der Islamwissenschaftler (Ulrich Rudolph) mußte sich mit der arabischen Tradition auseinandersetzen, der Spezialist für die europäische Philosophie (Dominik Perler) die lateinischen und französischen Autoren untersuchen. Um diese Trennung augenfällig zu machen, ist unsere Darstellung auch in zwei Hauptabschnitte unterteilt. Gleichwohl haben wir sämtliche Kapitel gemeinsam diskutiert und mehrfach von neuem besprochen. Insofern ist die vorliegende Studie keine Ansammlung separater Erörterungen, sondern vor allem ein Dokument der Zusammenarbeit, auch wenn die letzte Verantwortung in beiden Teilen bei dem jeweiligen Fachvertreter liegt.

Daß die Untersuchung in dieser Form durchgeführt werden konnte, verdanken wir allerdings auch der Unterstützung durch verschiedene Seiten. Das gilt sowohl für die abschließende Veröffentlichung des Projektes als auch für seinen Anfang, das heißt die Tatsache, daß es überhaupt zustandekam. Während unserer Forschungsarbeiten erfuhren wir Hilfe von der Bodleian Library, dem All Souls College und der Campion Hall in Oxford, die uns in großzügiger Weise wichtige Quellen zur Verfügung stellten. Beim Abschluß der Studie wurden wir von Herrn Prof. Dr. Tilman Nagel unterstützt, der so freundlich war, unser Manuskript der Göttinger Akademie der Wissenschaften vorzulegen; von Herrn Lukas Wiget, der bei den Vorbereitun-

gen für die Drucklegung behilflich war; von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, die unsere Arbeit in die Reihe ihrer Abhandlungen aufnahm, und vom Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, der den Druck sorgfältig und kenntnisreich durchführte; ihnen allen sei an dieser Stelle aufrichtig gedankt. Daß unser Projekt überhaupt zustandekam, verdanken wir indessen einem anderen Ratgeber. Gemeint ist Herr Prof. Dr. Lorenz Krüger, der im September 1994 unerwartet früh verstarb. Er kannte uns beide aus ganz verschiedenen Anlässen. Er war es, der uns aufeinander aufmerksam machte und vorschlug, daß wir unsere Forschungsinteressen verbinden sollten. Um so mehr bedauern wir es, ihm das Ergebnis dieser Zusammenarbeit nicht mehr präsentieren zu können. Aber sie bleibt ihm dennoch auf Dauer verpflichtet, weshalb dieses Buch seinem Andenken gewidmet ist.

Dominik Perler, Basel

Ulrich Rudolph, Zürich

Einleitung

Occasionalistische Theorien haben, wie man weiß, eine lange und komplexe Geschichte. Sie beginnt im islamischen Kulturkreis, wo seit dem frühen Mittelalter ein konsequenter Occasionalismus entwickelt und vertreten worden ist. In Europa sind jedoch ebenfalls Modelle zu finden, die mit occasionalistischen Ideen operieren. Ganz sicher gilt dies für die Entwürfe einiger vom Cartesianismus geprägter Philosophen und Theologen des 17. Jahrhunderts. Vermutet wird aber auch, daß bereits im Spätmittelalter ähnliche Gedanken geäußert worden sind.

Ob diese verschiedenen Modelle historisch zusammenhängen, ist bislang nicht erwiesen. Ob sie überhaupt voneinander abhängen können, ist ebenfalls noch nicht geklärt. Denn bisher fehlt es an Versuchen, die fraglichen Theorien systematisch zu untersuchen und zu überprüfen, ob sie von ihrer Konzeption her und von ihrem philosophischen Anspruch aus gesehen tatsächlich vergleichbar sind. Wenn der Occasionalismus diskutiert wurde, geschah dies nämlich fast immer mit dem Schwerpunkt auf einer der genannten Epochen. Man reflektierte ihn entweder als ein islamisches Phänomen oder als eine Erscheinung der europäischen Philosophiegeschichte, wobei im letzteren Fall gewöhnlich das 17. Jahrhundert im Vordergrund stand. Entsprechend unterschiedlich fiel dann aber auch die Wahrnehmung der occasionalistischen Theorie aus. Denn man fand sie ja eingebettet in einen bestimmten kulturellen und philosophischen Kontext, der ganz wesentlich ihr jeweiliges Erscheinungsbild und ihre spezifische Ausformung geprägt hat.

Wer sich mit dem islamischen Kulturkreis beschäftigt, lernt den Occasionalismus als eine Theorie von Theologen – also nicht von Philosophen – kennen. Er sieht in ihm zunächst ein religiös motiviertes Modell, in dem sich der Glaube an die Allmacht Gottes theoretisch manifestiert hat. Die Betonung der *uneingeschränkten* göttlichen Allmacht veranlaßte nämlich islamische Theologen dazu, alle anderen Mächte neben Gott zu negieren. Das führte sie zu der Annahme, daß neben der umfassenden Kausalität Gottes keine andere Form von Kausalität vorstellbar sei. Damit war zunächst kein philosophischer Anspruch, also keine explizite Kritik an der aristotelischen Kausallehre, verbunden. Die Theologen bekämpften zwar generell die Vorstellung von Naturen und von natürlichen Wirkkräften, aber sie setzten sich nicht im Detail mit der Ursachenlehre auseinander, die sie bei den Philosophen vorfanden. Implizit war in dem occasionalistischen Modell jedoch eine solche

Kritik angelegt. Das wurde deutlich, als al-Ġazālī (gest. 1111 n. Chr.) in die Debatte eingriff. Er kannte beide Lehrgebäude sehr gut, das philosophische (d. h. insbesondere die Lehre Avicennas) wie das theologische. Auf dieser Basis griff er in seiner berühmten Schrift über *Die Inkohärenz der Philosophen* (*Tahāfut al-falāsifa*) die philosophische Kausaltheorie an. Dabei ging es Ġazālī gar nicht darum, den Occasionalismus der Theologen als den einzig richtigen Weg zu erweisen. Wie wir sehen werden, suchte er vielmehr eine Synthese, indem er aus beiden Traditionen Anregungen aufnahm. Gleichwohl war seine Kritik vehement und in der Sache sehr ernst zu nehmen. Deswegen versuchte Averroes (gest. 1198 n. Chr.) in seiner Erwiderung mit dem Titel *Die Inkohärenz der Inkohärenz* (*Tahāfut at-tahāfut*) zu beweisen, daß Ġazālīs Argumente gegen die Kausaltheorie (wie auch gegen andere Lehren) der Philosophen nicht stichhaltig seien.

Diese Kontroverse hat dem Ansehen des Occasionalismus im islamischen Kulturkreis nicht geschadet. Im Gegenteil: Die Theologen vertraten ihn auch weiterhin und fanden dafür sogar noch eine wachsende Aufmerksamkeit. So erklärt es sich, daß der jüdische Philosoph Moses Maimonides (gest. 1204 n. Chr.) die occasionalistische Theorie in seinem *Führer der Unschlüssigen* (*Dalālat al-ḥā'irīn*) ausführlich schilderte. Das sollte Folgen haben, denn sein Text markierte den Übergang der Idee nach Europa, das heißt genauer: in dessen lateinischen Bereich. Dort begegnet uns Maimonides' Werk schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts; im Jahre 1328 wurden dann auch die Schriften Ġazālīs und Averroes' ins Lateinische übersetzt. Auf diese Weise erhielten die christlichen Denker Kenntnis von den Vorstellungen der islamischen Theologen. Und damit endet in der Regel das Interesse eines Islamwissenschaftlers; er beschließt infolgedessen seine Betrachtungen über den Occasionalismus gewöhnlich mit dem Ausblick, daß bestimmte Diskussionen, die im späten Mittelalter in Europa stattfanden (z. B. bei Nikolaus von Autrecourt, gest. 1369 n. Chr.), vermutlich von der Verbreitung solcher ursprünglich arabischer Schriften angeregt worden seien.

Betrachtet hingegen ein Historiker der europäischen Philosophie das occasionalistische Modell, so sieht er in ihm gewöhnlich eine Kausaltheorie, die im 17. Jahrhundert entwickelt wurde. Ihr Zweck war es nicht, die Allmacht Gottes mit Hilfe eines theoretischen Modells zu erklären, sondern ein grundlegendes Problem des Cartesianismus zu lösen, nämlich die Interaktion von Körper und Geist. Wie ist es möglich, so lautete jetzt die Ausgangsfrage, daß der Körper auf den Geist einwirkt, um eine Sinneswahrnehmung zu erzeugen, wenn Körper und Geist doch ganz unterschiedliche Substanzen mit unterschiedlichen Attributen sind? Und wie ist es umgekehrt möglich, daß der Geist auf den Körper einwirkt, um eine Handlung auszulösen, wenn der Geist doch nicht nach den Gesetzen der Mechanik einen Körper in Bewegung versetzen kann? Genau diese zentralen Fragen, die Descartes nur

am Rande beachtet hatte, versuchten verschiedene Cartesianer des 17. Jahrhunderts (A. Geulincx, L. de la Forge, N. Malebranche u. a.) mit Hilfe des Occasionalismus zu beantworten. Sie behaupteten, zwischen Körper und Geist könne es keine Kausalrelation geben. Was uns als eine natürliche Ursache (*cause naturelle*) im Körper oder im Geist erscheine, sei in Tat und Wahrheit bloß eine Gelegenheitsursache (*cause occasionnelle*). Denn ein körperlicher Zustand wie etwa ein Sinneseindruck stelle für Gott bloß eine Gelegenheit dar, um im Geist einen Gedanken hervorzubringen. Ebenso stelle ein Handlungsentscheid im Geist für Gott lediglich eine Gelegenheit dar, um im Körper eine Handlung auszulösen. Nicht der Körper wirke auf den Geist oder der Geist auf den Körper ein, sondern einzig und allein Gott habe eine kausale Wirksamkeit.

Eine solche Erklärung des Occasionalismus, die sich in neueren Handbüchern und Lexika als Standarderklärung eingebürgert hat,¹ ist freilich keine Erfindung der modernen Philosophiegeschichte. Sie findet sich bereits im 17. und 18. Jahrhundert. Denn schon Leibniz stellte fest, der Occasionalismus sei nichts anderes als ein – in seinen Augen unbefriedigender – Versuch, das Interaktionsproblem zu lösen, für das Descartes selber keine Lösung gefunden hatte. Leibniz behauptete:

»Herr Descartes hatte diesbezüglich die Untersuchung aufgegeben, soweit man dies aufgrund seiner Schriften wissen kann. Aber seine Schüler, die sahen, daß die allgemeine Meinung unbegreiflich ist, urteilten, daß wir die Eigenschaften der Körper wahrnehmen, weil Gott beim Vorliegen von (*à l'occasion de*) Materiebewegungen Gedanken in der Seele erzeugt.«²

Offensichtlich sah Leibniz im Occasionalismus nicht eine umfassende philosophische oder theologische Theorie der Kausalität, sondern eine spezifische Antwort auf eine offene Frage in Descartes' dualistischer Metaphysik.

¹ Vgl. R. Specht, »Occasionalismus«, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 6, Basel/Darmstadt 1984, S. 1090 f.; J. Mittelstraß, »Okkasionalismus«, in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 2, Mannheim/Wien/Zürich 1984, S. 1067 f.; G. Rodis-Lewis, »Der Occasionalismus«, in *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 2: Frankreich und Niederlande* (Ueberweg Grundriss der Geschichte der Philosophie), hrsg. von J.-P. Schobinger, Basel 1993, S. 405–409; D. Radner, »Occasionalism«, in *The Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism*, hrsg. von G. H. R. Parkinson (Routledge History of Philosophy, vol. IV), London/New York 1993, S. 349–383. Die *Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. von P. Edwards, New York/London 1967, enthält unter dem Stichwort »Occasionalism« (Bd. 5, S. 533) bezeichnenderweise nur einen Verweis auf »Cartesianism«, »Mind-Body Problem« und Autoren des Cartesianismus.

² G. W. Leibniz, »Système nouveau de la nature et de la communication des substances«, in *Philosophische Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, Bd. 4, Leipzig 1880, S. 483: »Mr de Cartes avoit quitté la partie là dessus, autant qu'on le peut connoître par ses écrits: mais ses disciples voyant que l'opinion commune est inconcevable, jugèrent que nous sentons les qualités des corps, parce que Dieu fait naître des pensées dans l'âme à l'occasion des mouvements de la matière.«

Seiner Ansicht nach gestehen die Vertreter des Occasionalismus ein, daß der materielle Körper nicht auf den immateriellen Geist einwirken kann und der immaterielle Geist nicht auf den materiellen Körper. Die »allgemeine Meinung«, die eine Interaktion zwischen den unterschiedlich gearteten Substanzen Körper und Geist annimmt, ist unhaltbar. Da die beiden Substanzen nicht aufeinander einwirken können, ist die kausale Wirksamkeit anderswo zu lokalisieren: in Gott. Gott allein kann auf den materiellen Körper und auf den immateriellen Geist einwirken. Er verwendet die Materiebewegungen im Körper nur als Gelegenheiten, um im immateriellen Geist Gedanken hervorzubringen, und umgekehrt verwendet er auch die Gedanken im immateriellen Geist nur als Gelegenheiten, um Materiebewegungen im Körper hervorzubringen. Konkret heißt dies: Wenn ein Mensch Sinneseindrücke von einem Apfel hat und dann glaubt, daß ein Apfel vor ihm liegt, so haben nicht die körperlichen Sinneseindrücke den geistigen Gedanken in ihm verursacht. Die Sinneseindrücke von einem Apfel stellen nur eine Gelegenheit für Gott dar, einen entsprechenden Gedanken hervorzurufen. Gott allein ist kausal wirksam. Und wenn ein Mensch den Entschluß faßt, nach einem Apfel zu greifen, und dann eine entsprechende Armbewegung ausführt, so verursacht nicht der geistige Entschluß die körperliche Bewegung. Auch in diesem Fall gilt, daß Gott allein kausal wirksam ist. Der geistige Entschluß, nach einem Apfel zu greifen, stellt für Gott lediglich eine Gelegenheit dar, um eine entsprechende Armbewegung hervorzurufen.

Wie Leibniz behauptete später auch Kant, der Occasionalismus als das System »der übernatürlichen Assistenz« stelle neben den Theorien des physischen Einflusses und der prästabilierten Harmonie eine der drei Theorien zur Erklärung des Verhältnisses von Körper und Geist dar.³ Diese Theorie gehe davon aus, daß eine kausale Interaktion zwischen Körper und Geist unmöglich ist, und schreibe Gott allein eine kausale Wirksamkeit zu. Wie bereits Leibniz erachtete aber auch Kant eine derartige Erklärung des Verhältnisses von Körper und Geist als unzulänglich.

Es ist angesichts dieser einflußreichen Aussagen nicht erstaunlich, daß Philosophiehistoriker den Occasionalismus meistens mit zwei Thesen charakterisieren:⁴

³ Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 390.

⁴ Es handelt sich freilich nicht um eine allgemein akzeptierte Charakterisierung. Sie ist in der neuesten Forschung bereits verschiedentlich angefochten worden. Vgl. prägnant die Einleitung in *Causation in Early Modern Philosophy. Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony*, hrsg. von S. Nadler, University Park, PA, 1993, S. 1–8; L. Loeb, *From Descartes to Hume. Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, Ithaca/London 1981, Kap. 5.

- (1) Der Occasionalismus ist eine im Rahmen des Cartesischen Substanzdualismus entwickelte Kausaltheorie.
- (2) Der Occasionalismus versucht, das problematische Verhältnis von Körper und Geist mit Rekurs auf die alleinige Kausalität Gottes zu erklären.

Betrachtet man allerdings die Texte Malebranches, der meistens als Hauptvertreter des Occasionalismus genannt wird, stellen sich Zweifel bezüglich einer solchen Charakterisierung ein. Zunächst fällt auf, daß Malebranche seine Theorie der »Gelegenheitsursachen« keineswegs als Erklärungsversuch für ein bislang ungelöstes Problem des Cartesianismus einführt. Er geht von einer viel allgemeineren Problemstellung aus.⁵ Da Gott allmächtig ist und durch keine andere Instanz eingeschränkt wird, so stellt Malebranche fest, darf ihm keine eingeschränkte kausale Wirksamkeit unterstellt werden. Einige Philosophen haben aber genau dies angestrebt, indem sie behaupteten, es gebe neben Gott, der Primärursache, noch Sekundärursachen, die an sich (d.h. ohne unmittelbares Handeln Gottes) kausale Fähigkeiten haben und Veränderungen in der Natur hervorbringen können. Als Beispiele für solche Philosophen nennt Malebranche einerseits spätmittelalterliche Aristoteliker,⁶ andererseits aber auch arabische Autoren, unter ihnen Avicenna und Avicbron.

An dieser Problemexposition sind zwei Punkte bemerkenswert. Zunächst fällt auf, daß Malebranche keineswegs von einem Spezialproblem des Cartesianismus ausgeht, sondern vielmehr von einem grundsätzlichen Konflikt zwischen der theologischen Allmachtslehre und der philosophischen (vornehmlich aristotelisch geprägten) Lehre von den Sekundärursachen. Seiner Ansicht nach schränkt die philosophische Doktrin die theologische Allmachtslehre ein. Denn wenn es tatsächlich Sekundärursachen gibt, die an sich kausale Fähigkeiten haben und ohne unmittelbares Handeln Gottes eine Wirkung hervorbringen können, dann findet sich in der Natur ein Bereich, der der Allmacht Gottes entzogen ist oder zumindest nicht auf seine Allmacht angewiesen ist. Dann muß man zugestehen, wie Malebranche bemerkt, daß es neben Gott noch andere kleine Gottheiten (sog. *divinités subalternes*) gibt, die ihren eigenen Machtbereich haben.⁷ Und dann muß man offensichtlich einräumen, daß der Machtbereich Gottes durchaus einge-

⁵ Vgl. *De la recherche de la vérité* (künftig: *Recherche*), Eclaircissement XV (OC III, S. 203–210). Sämtliche Verweise auf die Werke Malebranches beziehen sich auf die *Œuvres complètes* (= OC), hrsg. von A. Robinet, Paris 1958 ff.

⁶ Diese werden nicht mit Namen genannt, die Herausgeber (vgl. OC III, S. 205) weisen aber nach, daß Malebranche vornehmlich auf Suárez und die Conimbricenses abzielt.

⁷ Vgl. *Recherche* VI, ii, 3 (OC II, S. 309).

schränkt ist. Er findet genau dort seine Grenzen, wo die Sekundärursachen, die »subalternen Gottheiten«, ihren Machtbereich haben.

Zweitens ist zu beachten, daß Malebranche ausdrücklich auf eine lange, bis zu den arabischen Philosophen zurückreichende Tradition verweist, in der dieser Konflikt immer wieder thematisiert worden ist. Bereits in der arabischen Philosophie und Theologie stellte sich die Frage, ob die Lehre von der Allmacht Gottes tatsächlich mit der Doktrin von den natürlichen Sekundärursachen vereinbar sei. Offensichtlich vertritt Malebranche die Meinung, daß sich das Problem, mit dem sich eine occasionalistische Theorie auseinandersetzen muß, zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlichen Kontexten – nicht etwa nur in einem christlichen Kontext – gestellt hat.

Daß sich der Occasionalismus keineswegs auf die Erklärung eines Spezialproblems des Cartesianismus beschränkt, geht auch deutlich aus Malebranches Aussage hervor, daß nicht bloß die angebliche Kausalrelation zwischen Körper und Geist erklärungsbedürftig ist. Er hält fest:

»Es gibt keine Kausalbeziehung zwischen einem Körper und einem Geist. Was sage ich da? Es gibt auch keine solche Beziehung zwischen einem Geist und einem Körper. Ich behaupte zudem, daß es keine Kausalbeziehung zwischen einem Körper und einem Körper gibt, auch keine zwischen einem Geist und einem anderen Geist. Kurz gesagt: Kein Geschöpf kann mit einer ihm eigenen Wirksamkeit auf irgendein anderes Geschöpf einwirken.«⁸

Problematisch ist für Malebranche nicht nur die angebliche Kausalrelation zwischen Körper und Geist, sondern *jede* natürliche Kausalrelation, bestehe sie nun zwischen zwei Körpern, zwischen zwei Geistern oder zwischen Körper und Geist. Denn wenn Gott eine uneingeschränkte Allmacht hat, kann eine kausale Wirksamkeit nur Gott, nicht aber einer von Gott abhängigen Substanz zugeschrieben werden.

Angesichts dieser Aussage Malebranches empfiehlt es sich, den üblichen Problemansatz auszuweiten. Es scheint nämlich, als weise uns ein Hauptvertreter des neuzeitlichen Occasionalismus selbst darauf hin, daß seine Theorie nicht nur in Verbindung mit dem Cartesianismus zu sehen ist, sondern vor dem Hintergrund einer Tradition, die bis in die islamische Theologie zurückreicht und auch im lateinischen Mittelalter diskutiert worden ist. Deswegen soll im folgenden der Versuch unternommen werden, die Geschichte des Occasionalismus in einem größeren Rahmen zu verfolgen. Das bedeutet einerseits, daß die historische Linie von den arabischen Ansätzen im 9. Jahr-

⁸ N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* IV, xi (OC XII–XIII, S. 96): »Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je? il n'y a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'un esprit à un autre esprit. Nulle créature en un mot ne peut agir sur aucune autre par une efficace qui lui soit propre.«

hundert über die scholastischen Theorien bis zu Diskussionen im 17. Jahrhundert gezogen wird. Andererseits heißt dies aber auch, daß das ganze Modell nach seinem systematischen Standort und nach seinen konstitutiven Theorieelementen befragt werden soll. Denn der Occasionalismus ist, wie Malebranches Äußerungen zeigen, nicht einfach eine *ad hoc*-Lösung für das Interaktionsproblem des Cartesianismus, sondern eine umfassende Kausaltheorie, die jede Annahme natürlicher Sekundärursachen bestreitet, sei dies nun eine Annahme aristotelischer oder cartesianischer Prägung. Wenn diese umfassende Kausaltheorie in den Blick genommen werden soll, muß eingehender untersucht werden, durch welche Thesen sich diese Theorie auszeichnet und wie diese Thesen begründet werden. Erst dann läßt sich genauer bestimmen, worin sich eine occasionalistische Kausaltheorie von anderen Kausaltheorien unterscheidet.

Die folgenden Untersuchungen können sicherlich nicht beanspruchen, sämtliche Autoren zu erfassen, die bislang auf die eine oder andere Weise mit occasionalistischen Ansätzen in Verbindung gebracht worden sind. Manche von ihnen, etwa die Cartesianer Arnold Geulincx und Louis de la Forge, können nur am Rande erwähnt werden.⁹ Ebenso können spätscholastische Autoren, die bei der Vermittlung mittelalterlicher occasionalistischer Ideen eine Rolle gespielt haben (z. B. die jesuitischen Autoren der *Conimbricenses*-Kommentare), nicht eingehend betrachtet werden. Bei anderen Autoren, etwa bei Nikolaus von Autrecourt, der gelegentlich als wichtiger Vermittler oder gar als Verteidiger occasionalistischer Ideen dargestellt worden ist, muß erst noch untersucht werden, ob er tatsächlich in eine occasionalistische Tradition eingereiht werden kann. Die Untersuchungen verfolgen auch nicht das Ziel, eine umfassende Begriffsgeschichte für die Kernbegriffe des Occasionalismus vorzulegen.¹⁰ Was die Darlegung jedoch beabsichtigt, ist der Versuch, eine zentrale Traditionslinie in der Geschichte des Occasionalismus zu rekonstruieren. Sie beginnt bei arabischen Autoren des frühen Mittelalters, setzt sich fort mit der Weiterentwicklung und Rezeption ihrer Theo-

⁹ Für eine Darstellung des Occasionalismus bei Geulincx sei auf die ausführliche Studie von A. de Latre, *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx. Etude sur la constitution de la doctrine*, Paris 1967, verwiesen. Zu de la Forge vgl. S. Nadler, »The Occasionalism of Louis de la Forge«, in *Causation in Early Modern Philosophy*, S. 57–73; ders., »Louis de la Forge and the Development of Occasionalism: Continuous Creation and the Activity of the Soul«, *Journal of the History of Philosophy* 36 (1998), S. 215–231. Wie Nadlers Arbeiten zeigen, war L. de la Forge allerdings nur in bezug auf die Kausalrelationen zwischen Körpern ein Occasionalist, nicht in bezug auf die Kausalrelationen zwischen Geist und Körper.

¹⁰ Für den lateinischen Kontext findet sich eine Begriffsgeschichte bei R. Specht, »Über ›occasio‹ und verwandte Begriffe vor Descartes«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971), S. 215–255; idem, »Über ›occasio‹ und verwandte Begriffe bei Zabarella und Descartes«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 16 (1972), S. 1–27; idem, »Über ›occasio‹ und verwandte Begriffe im Cartesianismus I/II«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 16 (1972), S. 198–226 und 17 (1973), S. 36–65.

rien bei islamischen und jüdischen Philosophen des Hochmittelalters (Averroes, Maimonides u. a.) sowie bei christlichen Philosophen des Spätmittelalters und findet schließlich, durch die Vermittlung spanischer Scholastiker, Eingang in die Debatten der frühen Neuzeit. Damit ist zugleich gesagt, welchem Programm die nun folgenden Überlegungen verpflichtet sind.

TEIL I

DISKUSSIONEN IM ARABISCH-ISLAMISCHEN KONTEXT

1. Diskussionen im 8. und 9. Jahrhundert: Die Herausbildung des Occasionalismus in der islamischen Theologie

1.1 Der Ausgangspunkt: das Problem der göttlichen Allmacht

Das gedankliche Modell, das wir heute als Occasionalismus bezeichnen, ist nicht mit einem Mal und nicht in den Überlegungen eines einzelnen muslimischen Theologen entstanden. Es verdankt seine Entwicklung vielmehr einer anhaltenden Diskussion, zu der Generationen von Theologen beigetragen haben. Die Anfänge dieser Auseinandersetzung reichen zurück in das zweite islamische, d. h. das achte christliche Jahrhundert. Entscheidende Weichenstellungen erfolgten ein Jahrhundert später, als verschiedene Vertreter der muʿtazilitischen Schule in die Debatte eingriffen. Zu einer occasionalistischen Theorie im umfassenden Sinne kam es innerhalb der Muʿtazila jedoch nicht. Sie entstand erst bei Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī, der im frühen 10. Jahrhundert wirkte. Denn er verband die einzelnen Ideen, die er in der älteren Theologie vorfand, und unterstellte sie einem einheitlichen Grundgedanken, den er konsequent durchsetzte und den man mit Recht als occasionalistisch bezeichnen kann.

Die Diskussion, deren Verlauf wir noch im einzelnen verfolgen müssen, erlebte also mehrere Phasen und unterschiedliche theoretische Ansätze. Aber sie kreiste bei aller Vielschichtigkeit stets um dasselbe Problem. Es ging den Theologen darum, die Vorstellung von der Allmacht Gottes zu deuten und zu erklären; also nicht um den Nachweis, daß der Schöpfer omnipotent sei, sondern um die Frage, welche Konsequenzen sich ergaben, wenn man die göttliche Omnipotenz als eine unumstößliche Prämisse annahm.

Daß Gott allmächtig sei, war nämlich für einen Muslim selbstverständlich. Es stand schließlich im Koran, und das nicht nur beiläufig, sondern mit Nachdruck und an zahlreichen Stellen. Immer wieder betonte das Heilige Buch, daß der Schöpfer vollkommen frei entscheide und handle. Er konnte tun und lassen, was er wollte. Ihm stand jeder Weg offen. Denn, so lautete die eindringliche Formel, es bestehe kein Zweifel daran, daß »Gott zu allem die Macht habe«, d. h. daß er zu allem imstande sei (*Allāh ʿalā kulli šaiʿin qadīr*).¹

¹ Vgl. Sure 2 Vers 20, Sure 2 Vers 106, Sure 2 Vers 109, Sure 2 Vers 148 u. v. a. Stellen.

Was diese Formel jedoch im einzelnen implizierte, mußte erst noch geklärt werden. Denn die islamischen Theologen mochten zwar anfangs den Text ganz wörtlich verstanden haben und geglaubt haben, Gott, dem Allmächtigen, sei in der Tat nichts unmöglich. Aber dieses schlichte Verständnis von Omnipotenz ließ sich nicht lange halten. Denn es war, wie man sehr bald einsehen mußte, keineswegs dazu angetan, das Bild von Gott eindeutig festzulegen. Im Gegenteil: Es warf Fragen auf, die sich als schwierig und unangenehm erweisen sollten.

Diese Einsicht kam den Theologen allerdings nicht von selbst. Sie wurde ihnen aufgezwungen, indem Anhänger anderer Überzeugungen solche beunruhigenden Fragen stellten. Besonders hartnäckig scheinen dabei die Denker gewesen zu sein, die in den muslimischen Quellen unter dem Namen »Dahrīya« zusammengefaßt werden.² Sie vertraten ein Weltbild, das sich im wesentlichen an der hellenistischen Philosophie orientierte. Sie glaubten also, daß der Kosmos eine ewige, von göttlichem Walten durchdrungene, aber nach festen und unveränderlichen Gesetzen verlaufende Ordnung darstelle.³ Für die Idee, ein allmächtiger, an kein Gesetz gebundener Gott könne über alles beliebig verfügen, hatten die »Dahrīten« folglich kein Verständnis. Ja, mehr noch: Sie erschien ihnen absurd. Denn sie verstieß nach ihrer Meinung gegen mehrere Erkenntnisse der antiken Philosophie, die in ihren Augen unumstößlich waren und allgemeine Gültigkeit besaßen.

² Die Bezeichnung »Dahrīya« ist zunächst nichts anderes als ein Schimpfwort, das in der islamischen Theologie schon früh in Gebrauch war. Es sollte all jene Personen und Gruppen erfassen, denen man unterstellte, für den *dahr*, d. h. für die Ewigkeit (der Welt) eingetreten zu sein. Vgl. dazu Goldziher, »Dahrīja«, *The Encyclopaedia of Islam* (= *EI*¹) I 932 f. und Goldziher-Goichon, »Dahriyya«, *EI*² II 9 ff.; daneben M. J. McDermott, »Abū 'Īsā al-Warrāq on the Dahriyya«, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 50 (1984), S. 385–402, hier S. 387 f. sowie Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I–VI, Berlin / New York 1991–96, hier II 40 f. und VI 106 ff.

³ Folgt man den islamischen Quellen, so vertraten die »Dahrīten« z. T. sehr unterschiedliche naturphilosophische Ansichten. Beispielhaft wird diese Vielfalt dargelegt von Abū Maṣnūr al-Māturīdī (gest. 944 n. Chr.), der in seinem *Kitāb at-Tauḥīd* (*Buch über die Lehre von dem Einen Gott*), ed. F. Kholeif, Beirut 1970, einen Überblick über die Variationsbreite innerhalb der »Dahrīya« gibt (*Tauḥīd* 111, 19–113, 6; vgl. dazu mein *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997, S. 183 ff.). Im Kern lassen sich die verschiedenen Strömungen aber auf ein bestimmtes Weltbild reduzieren. Es betont die Eigengesetzlichkeit der Natur und ist dem physikalischen Verständnis der Antike verpflichtet. So erklärt es sich, daß die »Dahrīten« auch als *aṣḥāb at-tabā'i'* (d. h. als *Naturalisten*) beschimpft wurden (zu Zusammenhang und Abgrenzung der Begriffe vgl. van Ess, *Theologie* II 39 ff.). Und so erklärt es sich ebenfalls, daß gelegentlich Aristoteles als ihr geistiger Vater bezeichnet wird (z. B. Māturīdī, *Tauḥīd* 147, 12 ff.; zur Tradition der Polemik gegen Aristoteles bei christlichen und islamischen Theologen vgl. mein *Al-Māturīdī*, S. 193 ff.).

Zum einen, so argumentierten sie,⁴ widersprach sie den Ergebnissen der Logik. Denn die Logik hatte doch gezeigt, daß es neben dem großen Bereich von Dingen, die als möglich bezeichnet wurden, auch eine Reihe von Dingen gab, die in sich unmöglich waren. Sie entzogen sich jeglicher Disposition, also auch der Disposition des Schöpfers. Daraus folgte, daß man nicht einfach behaupten konnte, daß Gott zu allem imstande sei. Das taten die muslimischen Theologen aber, und deswegen begegneten ihnen die »Dahriten« seit dem 8. Jahrhundert mit einer Reihe kniffliger Fragen. Eine davon, die hier exemplarisch genannt sei, lautete:⁵ Kann euer Gott, der angeblich zu allem imstande ist, auch seinesgleichen erschaffen? Falls nicht, so müßt ihr zugeben, daß er entgegen euren Behauptungen doch nicht allmächtig ist.⁶

⁴ Die Fragen, die im folgenden diskutiert werden, sind in den islamischen Quellen teilweise anonym überliefert. Man kann aber aus dem Kontext und aus der Tendenz der Überlegungen schließen, daß sie von Anhängern der antiken Naturphilosophie vorgetragen worden sind. Außerdem nennen einige muslimische Autoren auch namentlich die Kreise, in denen die Fragen aufkamen. So gibt Māturīdī an, Ibn Šabīb habe über solche Dinge nachgedacht (*Tauḥīd* 130, -2 ff.), weil er mit den »Dahriten« (*Tauḥīd* 121,5 ff.) darüber diskutierte. Die šrītische Überlieferung (al-Kulīnī, Ibn Bābūya) sieht einen gewissen ‘Abdallāh ad-Daišānī (zu ihm van Ess, *Theologie* I 437 ff.) am Ursprung der Diskussion; dessen Name zeigt an, daß er ein Anhänger der spätantiken Lehre des Bardesanes (gest. 222 n. Chr.) gewesen ist. In einem weiteren Überlieferungsstrang, der durch das *Kitāb Sirr al-ḥalīqa* (*Buch über das Geheimnis der Schöpfung*), ed. U. Weisser, Aleppo 1979, repräsentiert wird, stellt der indische Philosoph Kalanos die Fragen. Er wird in der arabischen Tradition ebenfalls mit der antiken Philosophie in Verbindung gebracht (dazu R. Goulet u. a., *Dictionnaire des philosophes antiques* II 160 ff.), woraus man folgern kann, daß auch sein Name hier als Beispiel für das hellenistische Denken steht (*Sirr* I 3.6.1–3).

⁵ Einen Überblick über die verschiedenen Ideen erhält man bei van Ess, »Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache«, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 49 (1975–76), S. 653–688, hier S. 657 ff. (arab. Text) und S. 667 ff. (dt. Zusammenfassung). Van Ess gibt dort einen Fragenkatalog wieder, der von dem zaiditischen Gelehrten al-Ḥusain b. al-Qāsim (gest. 1013 n. Chr.) in seinem *Kitāb at-Tauḥīd wa-t-tanāḥī wa-t-tahdīd* (*Buch über die Lehre von dem Einen Gott, über die Endlichkeit und die Begrenzung*) zusammengestellt worden ist. – Interessant ist auch eine Liste, die sich im *Kitāb Maqālāt al-Islāmīyīn* (*Buch über die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*) des Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī (gest. 935 n. Chr.) findet. Aš‘arī bezieht sich auf Ibn ar-Rāwandī (spätes 9. Jh.), der erklärt haben soll, nach Ansicht einiger Anhänger des Monotheismus sei der Glaube an den Einen Gott erst dann vollkommen, wenn man Gott folgende Fähigkeiten zuschreibe: daß er Leben und Tod, Bewegung und Ruhe (in einem Ding) vereine; daß er einen Körper zum selben Zeitpunkt an zwei Orten bestehen lasse; daß er ein unteilbar Eines (d. h. ein Atom) zu hunderttausend Dingen mache, ohne daß es (an Umfang) zunehme; daß er hunderttausend Dinge zu einem einzigen mache, ohne eines von ihnen zu verringern oder zu vernichten; ...; daß er sich selbst erschaffe; daß er die zeitlichen Dinge ewig und das Urewige zeitlich mache (Aš‘arī, *Maqālāt*, ed. H. Ritter, I–II und Indices, Konstantinopel 1929–33, S. 572, 6–14).

⁶ *Sirr al-ḥalīqa* (1. Drittel des 9. Jhs.), Kapitel I 3.6.2, S. 68,5 f. des arabischen Textes, dt. Zsfg. bei Ursula Weisser, *Das »Buch über das Geheimnis der Schöpfung« von Pseudo-Apollonios von Tyana*, Berlin / New York 1980, S. 83; Ibn Šabīb (1. Drittel des 9. Jhs.) bei Māturīdī (gest. 944 n. Chr.), *Tauḥīd* 131,16; Ibn ar-Rāwandī bei Aš‘arī, *Maqālāt* 572,13; al-Ḥusain b. al-Qāsim,