

6 Aristotelismus in Orient und Okzident. Syrische Logiker, arabische Muslime und lateinische Christen

– Gliederung –

I. Einführung

- A. Eine Erzählung vom Weg der Philosophie in den Orient
- B. Philosophie bei den syrischen Christen und im sassanidischen Perserreich

II. Die arabisch-islamischen Philosophen (*falāsifa*)

- A. Allgemeines
- B. Der zweite Aristoteles: Leben und Werk Abū Naṣr al-Fārābī (870-950; Turkmenistan, Bagdad Aleppo)
 - 1. Das Buch vom Beweis: Spezifika des aristotelischen Wissensbegriffs
 - 2. Die Vorzüge der Philosophie gegenüber Religion und Theologie
 - 3. Die Idee eines philosophischen Glücks
- C. Ibn Sīnā (Avicenna, 980-1037, Persien, d.h. Usbekistan und Iran)
- D. Ibn Rušd (Averroes, 1126-1198, muslimisches Spanien und Marokko)

III. Die Rezeption der aristotelischen Philosophie im lateinischen Europa

- A. Übersetzungen ins Lateinische
- B. Albertus Magnus (ca. 1200-1280, Deutschland und Paris) und die Aneignung der aristotelischen Wissenschaften in Westeuropa
- C. Das philosophische Selbstverständnis der lateinischen Averroisten
- D. Verbindung von Aristotelismus und Theologie bei Thomas von Aquin (1224/25-1274, Italien, Köln und Paris)
 - 1. Philosophie und Theologie
 - 2. Die menschliche Vernunft und ihre Konflikte

1. Abū Naṣr al-Fārābī über den Weg der Philosophie von Griechenland in den Orient: „In Alexandrien blieb der philosophische Unterricht bestehen [...], bis nach langer Zeit der Islam kam. Da wurde der Unterricht aus Alexandrien nach Antiochien überführt und blieb dort eine lange Zeit, bis ein einziger Lehrer übrigblieb. Von ihm lernten zwei Männer und zogen fort, wobei sie die Bücher mitnahmen. Der eine von ihnen stammte aus Harran und der andere aus Merw. Von dem aus Merw lernten zwei Männer, der eine war Ibrāhīm al-Marwazī, der andere war Yūḥannā ibn Hailān. [...] Sie begaben sich nach Bagdad. [...]. Abū Naṣr al-Fārābī berichtet von sich selbst, dass er bei Yūḥannā ibn Hailān bis zum Ende des *Buches vom Beweis* (*kitāb al-burhān* = Aristoteles' *Analytica posteriora*) lernte“.

(wiedergegeben von Ibn Abī 'Uṣaibi'a, *Geschichte der Medizin*, ed. A. Müller, Bd. 2, S. 134f. Übs. Strohmaier).

2. Paul der Perser (6. Jhdt.; Persien) über die Rolle der Philosophie im Verhältnis zum Glauben: „Glückseliger Kosrau [III. Anušīrwān, 531-579 König von Persien], König der Könige, Guter unter den Menschen, Dich grüßt Dein Diener Paul. Die Philosophie, das wahre Wissen von allem, ist in Euch, und aus ihr, aus der Philosophie, die in Euch ist, sende ich Euch ein Geschenk. [...] Diese ist besser als alle Geschenke. [...] Es zeigt sich aber, dass die Menschen sich gegenseitig bekämpfen und ein jeder dem anderen widerspricht. Denn die einen unter ihnen sagen, es gebe nur einen Gott, andere aber, er sei nicht einzig. [...]. <Die einen> sagen, die Menschen seien frei in ihrem Wollen, die anderen widersprechen dem. Noch vieles dieser Art bringen sie vor und geben ihm Platz in ihren Überlieferungen, aus denen hervorgeht, dass sie einander widersprechen. [...] Es ist nicht leicht für uns, ja auch nicht möglich, dass wir das eine annehmen und das andere verlassen, das eine wählen und das andere zurückweisen. [...] Deswegen wird der Gegenstand dieser Dogmen durch Glauben und durch Wissen gesucht. [...] Der eine ist nun an den Zweifel gebunden, das andere ist ohne Zweifel. Jeder Zweifel schafft Spaltung, Abwesenheit des Zweifels aber Einheit. Demnach ist das Wissen <mächtiger> als der Glaube und eher zu wählen als dieser“.

(*Abhandlung über das logische Werk des Philosophen Aristoteles*; S. 1 Z. 3-S. 3 Z. 3 Land; Übers. z.T. nach P. Kraus).

3. Aristoteles' Wissenschaftsbegriff in den *Analytica posteriora*: „Wir meinen dann, dass wir etwas schlechthin – und nicht auf die sophistische Weise einer Eigenschaft nach – wissen, wenn wir meinen, die Ursache zu erkennen, deretwegen ein Gegenstand ist, dass sie seine Ursache ist und dass er sich nicht anders verhalten kann. [...] Weiterhin sagen wir, dass wir, dass wir etwas durch Beweis kennen. Beweis nenne ich nun einen Wissen vermittelnden Syllogismus. ‚Wissen vermittelnd‘ nenne ich den, durch den wir, indem wir ihn haben, etwas wissen. Wenn das Wissen nun so ist, wie wir angenommen haben, dann muss auch das beweismäßige Wissen sich aus Wahrem, Erstem, Unvermitteltem und Bekanntem herleiten, das zudem die Ursachen für die Konklusion bildet. Denn nur so werden auch die Prinzipien spezifisch für das Bewiesene sein“.

(*Analytica posteriora* I 2, 71b 9-12. 17-23)

Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. [...] φαμέν δὲ καὶ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι. ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμόν ἐπιστημονικόν· ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω καθ' ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα. εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος· οὕτω γὰρ ἔσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖται τοῦ δεικνυμένου.

4. Al-Fārābī über die Leistungen der Metaphysik: „Die göttliche Wissenschaft wird in drei Teile eingeteilt: Der erste untersucht das Existierende und die Dinge, die ihnen insofern zukommen, als sie existierend sind. Der zweite erforscht die Prinzipien der Beweise (*mabādi'-l-barāhīn*) in den einzelnen theoretischen Wissenschaften (*al-'ulūm an-naẓarīya*). [...] Im dritten Teil wird [all] das Existierende erforscht, das weder Körper noch in Körpern ist. [...] Dann beweist sie, dass dieses [...] vom Geringeren zum Vollkommeneren [...] aufsteigt, bis es schließlich am äußersten Ende zu dem Vollkommenen gelangt. [...] Dann verdeutlicht sie, dass das [...] Gott (*allah*) ist. [...] Dann lehrt sie, auf welche Weise [alles] Existierende von ihm hervorgebracht wurde und wie es von ihm die Existenz erhalten hat. Dann erforscht sie die Ordnungen des Existierenden und auf welche Weise es diese Ordnungen erhalten hat und in welcher Form jedes Einzelne davon würdig ist, auf der Stufe zu stehen, auf der es steht“.

(*Iḥṣā' l-'ulūm/Katalog der Wissenschaften* IV S. 120f. Amine³; Übs. Schupp, leicht geändert)

5. Al-Fārābī über das Verhältnis von Philosophie und Religion: „Nun folgt die Religion (*milla*), wenn sie als menschliche verstanden wird, der Philosophie nach, sowohl zeitlich als auch überhaupt, weil sie nur zur Belehrung der großen Menge über die theoretischen und praktischen Dinge dient, welche die Philosophie erforscht, und zwar derart, dass den Menschen das Verständnis hiervon entweder durch Überredung (*iqnā'*) oder durch das Hervorrufen vorgestellter Bilder (*tahyīl*) oder durch beides zugleich erreicht. [...] Die Philosophie geht der Religion auf dieselbe Weise voran, wie in der Zeit der Benutzer des Werkzeugs dem Werkzeug vorangeht“.

(*Kitāb al-ḥurūf*/Buch der Buchstaben § 108; S. 131, 6-9 Mahdi)

6. Al-Fārābī über die Erlangung des Glücks durch ein philosophisches Leben: „Glück (*as-sa'āda*) bedeutet, dass die menschliche Seele in ihrer Existenz solch einen Grad an Vollkommenheit erreicht, dass sie für ihr Fortbestehen keine Materie benötigt, da sie eines der unkörperlichen Dinge und eine der immateriellen Substanzen wird und für immer fortwährend in diesem Zustand verbleibt. Aber ihr Rang verbleibt unter dem Rang des aktiven Intellekts (*al-'aql al-fa''āl*). Dieser Zustand kann nur durch bestimmte willentliche Taten erreicht werden, von denen einige gedankliche, andere körperliche Aktionen sind.

(*Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt/Mabādi' ārā' ahl al-madīnat al-fāḍila* XIII, 3. 5f.; Übs. Ferrari, leicht geändert)

7. Ibn Sīnā (Avicenna; Usbekistan und Persien; 980-1037) erklärt, wie die Welt notwendig aus Gott entsteht: „Und es [das erste Prinzip] liebt sein Wesen, das das Prinzip (*mabda'*) jeder Ordnung ist und das gut ist, insofern es so ist. Dabei wird die Ordnung des Guten (*nizām al-ḥair*) von ihm nebenbei mitgeliebt. Aber das erste Prinzip wird hierzu nicht von der Liebe bewegt, ja es erfährt von ihr überhaupt keine Wirkung, und es ersehnt und erstrebt nichts. Das ist sein Wille (*irāda*), der frei ist vom Mangel, den die Liebe bewirkt, und von der Störung durch das Streben zu einem Ziel hin [...]. Zu der Menge der Verstandesgegenstände (*al-ma'qūlāt*) gehört derjenige Verstandesgegenstand, dessen Prinzip das Erste unmittelbar ist. Aber seine Existenz fließt (*jafīdu*) primär aus ihm. Und der Verstandesgegenstand, dessen Prinzip das Erste mittelbar ist, dies fließt sekundär aus ihm [...]. Einiges von diesem geht jedoch dem anderen voraus in der Rangfolge des Verursachenden und des Verursachten“. (*Kitāb-aš-Šifāh/Buch der Genesung*. Metaphysik VIII 7 § 3. 6, p. 363. 365 ed. Cairensis).

8. Albertus Magnus (1200-1280) über sein Projekt einer aristotelischen Wissenschaft (um 1250): „Unsere Intention in der Naturwissenschaft ist es, nach unserer Fähigkeit den Brüdern aus unserem Orden Genüge zu tun, die von uns schon seit vielen Jahren fordern, dass wir für sie ein Buch über die Physik zusammenstellen, in dem sie die Naturwissenschaft vollständig besitzen und durch das sie die Bücher des Aristoteles kompetent verstehen können. [...] Unsere Vorgehensweise in diesem Werk wird aber darin bestehen, Aristoteles' Anordnung und Meinung zu folgen und zu ihrer Erklärung und ihrem Beweis das zu sagen, was uns notwendig scheint. [...] Weil es aber drei wesentliche Teile der realen Philosophie gibt – ich meine derjenigen, die nicht durch unsere Tätigkeit in unseren Werken in uns verursacht wird, so wie die Moralwissenschaft – [...], nämlich Naturphilosophie oder Physik, Metaphysik und Mathematik, ist es unsere Absicht, alle drei Teile, den Lateinern verständlich zu machen.“.

(Physik/Physica I 1)

Intentio nostra in scientia naturali est satisfacere pro nostra possibilitate fratribus ordinis nostri nos rogantibus ex pluribus iam praecedentibus annis, ut talem librum de physicis eius componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent. [...] Erit autem modus noster in hoc opere Aristotelis ordinem et sententiam sequi et dicere ad explanationem eius et ad probationem eius, quaecumque necessaria esse videbuntur. [...] Cum autem tres sint partes essentialis philosophiae realis – quae, inquam, philosophia non causatur in nobis ab opere nostro, sicut causatur scientia moralis [...] – quae partes sunt naturalis sive physica et metaphysica et mathematica, nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles.

9. Albertus Magnus über das Verhältnis von philosophischem und religiösem Glücksideal: „Die theologische Kontemplation stimmt in einer Hinsicht mit der philosophischen überein und unterscheidet sich in einer anderen; daher sind beide nicht schlechthin identisch. Sie stimmt nämlich darin überein, dass es auch in der theologischen einen Einblick auf bestimmte geistige Dinge durch den Intellekt gibt, die ohne ein Hindernis durch die Leidenschaften von Seiten des Subjekts und durch einen Zweifel von Seiten des Glaubens darauf hingeordnet ist, in Gott zu ruhen, worin die höchste Glückseligkeit besteht.

Sie unterscheidet sich aber im Habitus, im Ziel und im Objekt. Und zwar im Habitus, weil die theologische durch ein Licht betrachtet, das von Gott eingegeben wurde, aber der Philosoph durch den erworbenen Habitus der Weisheit; im Ziel, weil die theologische das letzte Ziel in der Betrachtung Gottes im Himmel ansetzt, aber der Philosoph in einer Vision, durch die er ein Stück weit in diesem Leben gesehen wird; zudem im Objekt [...] im Hinblick auf die Art und Weise, denn der Philosoph betrachtet Gott, insofern er ihn als eine bestimmte Konklusion aus einem Beweis besitzt, aber der Theologe betrachtet ihn als etwas, was oberhalb von Vernunft und Intellekt existiert“.

(*Super Ethica* X 16, quaestio 6; Ed. Coloniensis 14, 2, 774, 51-775, 12).

Contemplatio theologica in aliquo convenit cum philosophica et in aliquo differt; unde non sunt omnino idem. Convenit enim in hoc quod etiam in theologica est inspectio per intellectum aliquorum spiritualium sine impedimento passionum ex parte subiecti et dubietatis ex parte fidei et dubietatis ex parte fidei ordinata ad quiescendum in deo, quod est summa felicitas.

Differt autem et in habitu et in fine et in obiecto. In habitu quidem, quia theologica contemplatur per lumen infusum a deo, sed philosophus per habitum sapientiae acquisitum; in fine, quia theologica ponit ultimum finem in contemplatione dei in patria, sed philosophus in visione, qua videtur aliquatenus in via; in obiecto etiam [...] quantum ad modum, quia philosophus contemplatur deum, secundum quod habet ipsum ut quandam conclusionem demonstrativam, sed theologus contemplatur ipsum ut supra rationem et intellectum existentem.

10. Ein Averroist des 13. Jahrhunderts über das philosophische Glück: „Denn, wie Averroes [...] sagt, ist das Sein des Menschen von seiner letzten Vollendung her ein Sein, das durch die theoretischen Wissenschaften vollendet wird. [...] Damit der Mensch also nicht unvollkommen bleibt und durch sein natürliches Streben enttäuscht wird, ist das Studium der Philosophie von ihm in einem dauernden Bemühen des Geistes sorgfältig auszuüben und beständig zu erstreben“.

(Aubry von Reims, *Die Philosophie*, um 1265).

Nam, ut ait Averroes [...], esse hominis ex sui ultima perfectione vel completionem est ipsum esse perfectum per scientias speculativas. [...] Ne igitur homo maneat imperfectus et suo naturali frustretur appetitu, philosophiae studium est ab ipso nisu mentis continuo diligenter exercendum ac iugiter appetendum.

11. Der Averroist Siger von Brabant (ca. 1240-1284; Westeuropa) erklärt, was er unter philosophisches Vorgehen versteht: „Denn wir suchen hier nur die Intention der Philosophen und vor allem die des Aristoteles, auch wenn vielleicht ein Philosoph anders gedacht hat, als sich die Wahrheit und Weisheit verhält, [...] wenn wir philosophisch vorgehen“.

(*Die Denkseele/De anima intellectiva* 3. 7, p. 83f. 101 Bazán).

Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia [...], cum philosophice procedamus.

12. Der Theologe Thomas von Aquin formuliert seine Vorstellung vom Ziel der aristotelischen Studien: „Das Studium der Philosophie dient nicht dazu, dass gewusst wird, was Menschen gedacht haben, sondern wie sich die Wahrheit der Dinge verhält“.

(*Kommentar zu Aristoteles' De caelo* I 22, 8, Ed. Leonina 3 p. 91).

Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.

13. Thomas von Aquin über die Philosophie als Magd der Theologie: „Diese Wissenschaft [die Theologie] kann etwas von den philosophischen Disziplinen übernehmen, aber nicht, weil sie sie notwendig bräuchte. [...] Denn sie übernimmt ihre Prinzipien nicht von anderen Wissenschaften, sondern unmittelbar von Gott durch Offenbarung. Und daher übernimmt sie nichts von anderen Wissenschaften so wie von höheren, sondern sie gebraucht sie wie niedrigere und Mägde“.

(*Summe der Theologie/Summa theologiae* I 1, 5 ad 2).

Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat. [...] Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis.

14. Thomas von Aquin erklärt, wie der göttliche Wille eine kontingente Welt hervorbringen kann: „Der göttliche Wille erlegt einigem Gewollten Notwendigkeit auf, aber nicht allem. [...] Das geschieht wegen der Wirksamkeit des göttlichen Willens. Denn weil jede beliebige Ursache wirksam zum Handeln ist, folgt die Wirkung der Ursache. [...] Weil also Gottes Wille am allerwirksamsten ist, folgt nicht nur, dass das geschieht, dessen Geschehen Gott will, sondern auch, dass es auf die Weise geschieht, auf die Gott will, dass sie geschieht. Gott will aber, dass einiges notwendig geschieht, manches kontingent, damit eine Ordnung zur Vervollständigung des Universums in den Dingen ist. Die von Gott gewollten Wirkungen entstehen also nicht deswegen kontingent, weil ihre unmittelbaren Ursachen kontingent sind, sondern deswegen, weil Gott wollte, dass sie kontingent entstehen“.

(*Summe der Theologie/Summa theologiae* I 19, 8 responsio).

Divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. [...] Hoc contingit propter efficaciam divinae voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam. [...] Cum igitur voluntas dei sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri deus necessario, quaedam contingenter; ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Non igitur propterea effectus voliti a deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed propterea quia deus voluit eos contingenter evenire.

15. Thomas von Aquin über die Grenzen von Aristoteles' Beschreibung des Glücks: „Aber weil [das von Aristoteles beschriebene Glücksideal] nicht in jeder Hinsicht den Bedingungen zu genügen scheint, die oben für das Glücklichein angegeben wurden, fügt Aristoteles hinzu, dass wir derartige Leute ‚als Menschen glücklich‘ nennen, die in diesem Leben, das der Veränderung unterworfen ist, keine vollendete Glückseligkeit besitzen können. Und weil ein Begehren der Natur nicht unerfüllt bleibt, kann zu Recht angenommen werden, dass für den Menschen eine vollendete Glückseligkeit nach diesem Leben bereitgehalten wird.

(*Kommentar zur Nikomachischen Ethik/Sententia libri Ethicorum* I 17, col. 60b Gauthier)

Sed quia ista videntur non usquequaque attingere ad conditiones supra de felicitate positas, subdit quod tales dicimus beatos sicut homines, qui in hac vita mutabilitati subiecta non possunt perfectam beatitudinem habere. Et quia non est inane naturae desiderium, recte aestimari potest quod reservatur homini perfecta beatitudo post hanc vitam.

16. Thomas von Aquin erklärt die Freiheit des Gewissens gegenüber ungerechten Gesetzen: „Ungerecht aber sind Gesetze auf zweierlei Weise: Auf eine Weise durch einen Widerspruch zum menschlichen Gut [...]. Und dies sind eher Gewalttaten als Gesetze. [...] Solche Gesetze verpflichten im Forum des Gewissens nicht, außer vielleicht um einen Skandal oder Durcheinander zu vermeiden.

Auf eine andere Weise können Gesetze ungerecht sein durch einen Widerspruch zum göttlichen Gut, wie zum Beispiel die Gesetze von Tyrannen, die zum Götzendienst anleiten oder zu irgend etwas anderem, was gegen das göttliche Gesetz ist. Und derartige Gesetze darf man in keiner Weise beachten.

(Summe der Theologie/Summa theologiae I-II 96, 4 responsio)

Iniustae autem sunt leges dupliciter. Uno modo, per contrarietatem ad bonum humanum [...]. Et huiusmodi magis sunt violentiae quam leges [...]. Unde tales leges non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem. Alio modo leges possunt iniustae per contrarietatem ad bonum divinum: sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam. Et tales leges nullo modo licet observare.