

# LOGIK UND THEOLOGIE

# STUDIEN UND TEXTE ZUR GEISTESGESCHICHTE DES MITTELALTERS

BEGRÜNDET VON

JOSEF KOCH

WEITERGEFÜHRT VON

PAUL WILPERT, ALBERT ZIMMERMANN und JAN A. AERTSEN

HERAUSGEGEBEN VON

ANDREAS SPEER

IN ZUSAMMENARBEIT MIT

TZOTCHO BOIADJIEV, KENT EMERY, JR.  
und WOUTER GORIS (MANAGING EDITOR)

BAND LXXXIV

DOMINIK PERLER & ULRICH RUDOLPH  
LOGIK UND THEOLOGIE



# LOGIK UND THEOLOGIE

DAS *ORGANON* IM ARABISCHEN UND  
IM LATEINISCHEN MITTELALTER

HERAUSGEGEBEN VON

DOMINIK PERLER & ULRICH RUDOLPH



BRILL  
LEIDEN · BOSTON  
2005

This book is printed on acid-free paper.

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

Logik und Theologie : das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter / edited by Dominik Perler & Ulrich Rudolph.

p. cm. — (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, ISSN 0169-8028 ; Bd. 84)

German, English, and French.

Proceedings of a conference held Oct. 3-5, 2002 in the Kartause Ittingen.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 90-04-11118-2 (alk. paper)

1. Aristotle. Organon—Congresses. 2. Muslim logicians—Congresses. 3. Islam and philosophy—History—To 1500—Congresses. 4. Logic, Medieval—Congresses. 5. Catholic Church and philosophy—History—To 1500—Congresses. I. Perler, Dominik. II. Rudolph, Ulrich. III. Series.

B437.L63 2005

160'.9—dc22

2005042019

ISSN 0169-8028

ISBN 90 04 11118 2

© Copyright 2005 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands  
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers,  
Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.*

*Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA.  
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

## INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung .....	1
<i>Dominik Perler und Ulrich Rudolph</i>	

### ARABISCHES MITTELALTER

Aussagenquantifizierung und -modalisierung in der frühen islamischen Theologie .....	19
<i>Cornelia Schöck</i>	
Poetischer Syllogismus – bildliche Redeweise – Religion Vom aristotelischen <i>Organon</i> zu al-Fārābīs Religionstheorie .....	45
<i>Gregor Schoeler</i>	
The Logic of Theology ( <i>kalām</i> ) in Avicenna .....	59
<i>Dimitri Gutas</i>	
Die Neubewertung der Logik durch al-Ġazālī .....	73
<i>Ulrich Rudolph</i>	
Fahḥraddīn ar-Rāzī’s Critique of Avicennan Logic .....	99
<i>Tony Street</i>	
Die dreifache Ancilla. Hermeneutik und Logik im Werk des Sayfaddīn al-Āmidī .....	117
<i>Gerhard Endreß</i>	
Ibn ‘Arabī et les catégories .....	147
<i>Denis Gril</i>	
Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik und sein Gegenentwurf .....	167
<i>Anke von Kügelgen</i>	

At-Taftāzānī und die Philosophie .....	227
<i>Wilferd Madelung</i>	

### LATEINISCHES MITTELALTER

Eriugenas Adaption der aristotelischen Kategorienlehre .....	239
<i>Mischa von Perger</i>	

<i>Aequivoca</i> oder <i>Univoca</i> ? Die essentiellen Namen in der Trinitätstheologie des späten 12. und frühen 13. Jahrhunderts .....	305
<i>Luisa Valente</i>	

<i>De interpretatione</i> in der Rezeption des 12. und 13. Jahrhunderts .....	331
<i>Peter Schulthess</i>	

Logik – eine „wertlose Wissenschaft“? Zum Verhältnis von Logik und Theologie bei Roger Bacon .....	375
<i>Dominik Perler</i>	

Le <i>De primo principio complexo</i> de François de Meyronnes. Logique et théologie trinitaire au début du XIV <sup>e</sup> siècle ....	401
<i>Alfonso Maierù</i>	

Gotteslehre und Logik bei Wilhelm von Ockham .....	429
<i>Volker Leppin</i>	

“The Impossible, insofar as it is possible”: Ibn Rushd and Jean Buridan on Logic and Natural Theology .....	447
<i>Taneli Kukkonen</i>	

„Bonum est mel cum favo.“ Gerson und die Notwendigkeit der Logik für die Theologie .....	469
<i>Sigrid Müller</i>	

Register .....	499
----------------	-----

## EINLEITUNG

Dominik Perler und Ulrich Rudolph  
(Humboldt-Universität zu Berlin und Universität Zürich)

### I

Wer den Titel dieses Bandes liest, mag zunächst den Eindruck gewinnen, hier werde einmal mehr das klassische Thema „Vernunft und Glaube“ in den Vordergrund gestellt – ein Thema, das seit den Anfängen der philosophischen Mediävistik immer wieder behandelt worden ist. Die Begriffe „Logik“ und „Theologie“ scheinen nämlich genau die beiden Pole im Spannungsverhältnis zwischen Vernunft und Glauben zu bezeichnen. Der Untertitel „Das *Organon* im arabischen und im lateinischen Mittelalter“ soll diesen ersten Eindruck jedoch korrigieren. Dieser Band verfolgt nicht das Ziel, in allgemeiner Form das Verhältnis von Rationalität und Religiosität zu thematisieren. Ebenso wenig sollen die institutionellen Konflikte diskutiert werden, die im Mittelalter durch die Koexistenz von säkularen und religiösen Wissensautoritäten entstanden sind. Im Vordergrund steht vielmehr ein bestimmtes Textcorpus: die Schriften des aristotelischen *Organons*. Genau diese Schriften, die sich bekanntlich mit Logik, Semantik, Argumentationstheorie und Wissenschaftslehre beschäftigen, wurden nämlich sowohl im arabischen als auch im lateinischen Mittelalter rezipiert. Damit gelangte nicht nur eine Reihe von Texten, sondern vor allem eine Fülle von aristotelischen Problemstellungen, Argumentationstechniken und methodischen Grundsätzen Schritt für Schritt in den arabischen und in den lateinischen Kulturraum. Die rege Rezeption der antiken Texte löste eine Vielzahl von Diskussionen aus, die nicht nur innerhalb der Logik von Bedeutung waren, sondern auch eine Auswirkung auf die Theologie hatten. Die muslimischen und die christlichen Kommentatoren wurden nämlich mit Problemen und Lösungsstrategien konfrontiert, die von unmittelbarer Relevanz für klassische Bereiche der Theologie waren. Umgekehrt prägte aber auch die Theologie die logischen Debatten, weil in die Kommentierung der aristotelischen Schriften Fragen einfließen, die

ursprünglich aus der Theologie stammten. So löste die Rezeption des *Organons* eine folgenreiche Wechselwirkung von Logik und Theologie aus und beförderte – um es mit einem treffenden Ausdruck A. Funkensteins zu benennen – die „scientific imagination“ im Mittelalter.<sup>1</sup>

Die in diesem Band versammelten Beiträge sind aus einer Tagung hervorgegangen, die vom Orientalischen Seminar der Universität Zürich und dem Philosophischen Seminar der Universität Basel organisiert wurde und vom 3. bis zum 5. Oktober 2002 in der ehemaligen Kartause Ittingen stattfand. In einem intensiven interdisziplinären Gespräch widmeten sich Spezialisten für das arabische und das lateinische Mittelalter der Frage, welchen Einfluss die Rezeption des *Organons* auf die Entwicklung der Theologie in den beiden Kulturräumen ausübte und wie umgekehrt Problemstellungen der islamischen und der christlichen Theologie die Lektüre der aristotelischen Schriften prägten. Die Tatsache, dass auf einer einzigen Tagung zwei große Kulturen in einem Zeitraum von tausend Jahren in den Blick genommen wurden, hatte zwei naheliegende Konsequenzen. Zum einen konnte das Verhältnis von Logik und Theologie nur punktuell anhand ausgewählter Beispiele analysiert werden. Daher wird auch mit dem vorliegenden Band nicht der Anspruch erhoben, einen enzyklopädischen Überblick oder eine Gesamtdarstellung zu bieten. Die einzelnen Beiträge widmen sich ausgewählten Texten und sollen exemplarisch aufzeigen, wo Berührungspunkte zwischen Logik und Theologie bestehen. Zum anderen hatte die Einbeziehung zweier Kulturen zur Folge, dass sämtliche Teilnehmerinnen und Teilnehmer ein hohes Maß an Geduld und hermeneutischer Kompetenz aufbringen mussten, um die Problemstellungen und Argumentationsgänge der verschiedenen Denker nachvollziehen zu können. Denn im Normalfall sind Philosophiehistoriker, die sich mit dem lateinischen Mittelalter beschäftigen, mit den logischen und theologischen Konzeptionen eines al-Gazālī oder ar-Rāzī genauso wenig vertraut wie sich Arabisten in den Theoriegebäuden eines Roger Bacon oder Wilhelm von Ockham auskennen. Während der Tagung konnten im Gespräch Unklarheiten beseitigt und Voraussetzungen für ein gegenseitiges Verständnis geschaffen werden. Um auch den Leserinnen

---

<sup>1</sup> Vgl. A. Funkenstein, *Theology and Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton: Princeton University Press 1986.



und Lesern der Texte in diesem Band eine fruchtbare Auseinandersetzung mit beiden Kulturkreisen zu ermöglichen, sollen kurz die wichtigsten Entwicklungslinien und Problemfelder skizziert werden, die für das arabische und das lateinische Mittelalter kennzeichnend sind.

## II

Bevor sich die Muslime mit dem *Organon* auseinandersetzten, hatte das Textcorpus im Orient bereits eine lange Geschichte. Sie begann bei den syrischen Christen, die seit dem 3. Jh. die aristotelische Logik (bzw. Elemente davon) in ihren Schulen in Antiochia, Edessa, Nisibis und anderswo studierten. Anfangs fand dieser Unterricht auf Griechisch statt. Später verwendete man zunehmend das Syrische, einen Zweig der aramäischen Sprachfamilie. Vom 6. Jh. an wurden auch die Basistexte des Studiums, also die Werke des Aristoteles (ergänzt durch Porphyrs *Isagoge*), ins Syrische übersetzt. Dabei fand allerdings nicht das ganze *Organon* Berücksichtigung. Die meisten Schulen beschränkten sich vielmehr darauf, die *Kategorien*, *De interpretatione* und die *Ersten Analytiken* (bis I 7, d.h. bis zum Abschluss der assertorischen Syllogismen) zu lesen. Der Grund dafür soll eine kirchliche Weisung gewesen sein, derzufolge die Beschäftigung mit den modalen Syllogismen nicht als opportun galt. Umso intensiver studierte man die zugänglichen Texte. Das gilt sowohl für die Monophysiten (d.h. die westsyrischen Christen), die weiterhin unter byzantinischer Herrschaft lebten, als auch für die Nestorianer (die ostsyrischen Christen), die zum großen Teil im sassanidischen Reich Zuflucht gesucht hatten. Sie schrieben jeweils Kommentare zu den verfügbaren Werken sowie Einführungen, in denen die Hauptlinien des *Organons* zusammengefasst wurden (in Anlehnung an die alexandrinischen *Prolegomena*). Auf diese Weise blieb eine Grundkenntnis der aristotelischen Logik überall im Orient präsent.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Einen Überblick geben die Artikel von Henri Hugonnard-Roche, die unter dem Titel „L'*Organon*. Tradition syriaque et arabe“ im *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Bd. I, hrsg. von R. Goulet, Paris: Éditions du CNRS 1989, 502–528 zusammengestellt sind. Vgl. daneben S. Brock, „The Syriac Commentary Tradition“, in: *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Translations*, hrsg. von Ch. Burnett, London: The Warburg Institute 1993, 3–10.

An sie konnten die Muslime anknüpfen, als sie ihrerseits anfangen, sich für das *Organon* zu interessieren. Das geschah gegen 750, also gut ein Jahrhundert, nachdem sie weite Teile des byzantinischen Reiches und das gesamte sassanidische Herrschaftsgebiet erobert hatten. Das erste Zeugnis dafür ist das Logikkompendium des Ibn al-Muqaffa<sup>6</sup> (gest. 756 oder später). Es stand noch ganz in der Tradition des gerade skizzierten Bildungshorizontes, denn der Text fasst die *Isagoge*, die *Kategorien*, *De interpretatione* und die *Ersten Analytiken* in arabischer Sprache zusammen. Schon kurz danach zeigte sich allerdings, dass die arabische Rezeption nicht auf diese Basiskenntnisse beschränkt bleiben würde. Denn die Muslime begnügten sich nicht damit, die Schriften, die im christlichen Milieu tradiert wurden, zu übersetzen, sondern griffen (mit Hilfe von christlichen Gelehrten) auf das gesamte Erbe der spätantiken Philosophie zurück. Noch im 8. Jh. wurden die *Topik* und die *Sophistischen Widerlegungen* ins Arabische übertragen. Im 9. Jh. folgten weitere Texte (*Kategorien*, *De interpretatione* usw.); außerdem wurden die älteren Übersetzungen immer wieder bearbeitet und fortlaufend revidiert. Anfangs des 10. Jahrhunderts lag schließlich das gesamte *Organon* auf Arabisch vor, und zwar in der Form, in der es Jahrhunderte zuvor in Alexandria, der Hochburg der griechischen Gelehrsamkeit, studiert wurde. Man las in Bagdad also wieder die *Zweiten Analytiken*, man las als Anhang zum Corpus – wie in der Spätantike – die *Rhetorik* und die *Poetik*. Außerdem standen inzwischen zahlreiche Kommentare zum *Organon* auf Arabisch zur Verfügung, die aus der Feder alexandrinischer Autoren stammten.<sup>3</sup>

Diese Situation stellte eine intellektuelle Herausforderung dar, und zwar in erster Linie für die islamischen Philosophen. Sie mussten erklären, welche Stellung sie den logischen Schriften im Rahmen ihrer Disziplin, ja überhaupt in ihrem Wissenschaftsverständnis einräumen wollten. Als erster äußerte sich dazu al-Fārābī (gest. 950). Er verstand sich als Aristoteliker. Deswegen teilte er die traditionelle aristotelische Auffassung, derzufolge im *Organon* sämtliche Elemente und Argumentationsformen des menschlichen Denkens auf zutreffende Weise beschrieben sind (*Kategorien*: Begriff; *De interpretatione*: Urteil; *Erste Analytiken*: Schluss; *Zweite Analytiken*: demonstrativer Schluss; *Topik*:

---

<sup>3</sup> Vgl. D. Gutas, „Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works“, in: *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts* (wie Anm. 2), 29–76 mit zahlreichen bibliographischen Hinweisen.

dialektischer Schluss; *Sophistische Widerlegungen*: Trugschluss; *Rhetorik*: rhetorischer Schluss; *Poetik*: poetischer Schluss, der bei Aristoteles allerdings noch nicht vorkam). Fārābī beschränkte sich jedoch nicht auf diese bekannte Feststellung. Er ging vielmehr einen Schritt weiter und erklärte, dass jeder Schlussart, die Aristoteles analysiert hatte, ein bestimmter Typus von Wissenschaft bzw. von Wissen zuzuordnen sei. Der demonstrative Schluss sei charakteristisch für die Philosophie, d.h. für die universale Wissenschaft, denn er allein könne allgemein gültige Sätze beweisen. Der dialektische Schluss gehe dagegen von Prämissen aus, die immer nur von einem Teil der Menschen (z.B. von den Anhängern einer Religion) anerkannt würden; er sei deswegen das Kennzeichen der partikularen Wissenschaften, also z.B. der (islamischen, christlichen usw.) Rechtswissenschaft und Theologie. Die rhetorischen und poetischen Schlüsse könnten gar keine Wissenschaft begründen. Aber sie hätten ebenfalls eine wichtige Funktion. Ihr Anwendungsgebiet sei die Religion, d.h. konkret gesprochen: der Text der Offenbarung. Denn er habe den Zweck, die Menschen mit Hilfe von poetischen Vorstellungen und rhetorisch überzeugenden Beispielen zur Wahrheit und zum rechten Verhalten zu führen. Trotz dieser markanten Hierarchisierung der Wissensformen glaubte Fārābī, eine methodische Brücke zwischen den verschiedenen Disziplinen schlagen zu können. Das wird in einem kleinen Traktat deutlich, der den Titel *Kurzer Abriss der Logik nach Art der Theologen* trägt. Dort erläuterte er die verschiedenen Schlussformen (also auch den demonstrativen Schluss), indem er sie jeweils mit Beispielen aus der Theologie illustrierte. Das sollte für die (spätere) theologische Rezeption des *Organons* wichtig werden. Denn so deutete er an, dass er eine Konversion der theologischen (d.h. aus seiner Sicht „dialektischen“) Argumente in demonstrative Syllogismen für möglich hielt.<sup>4</sup>

Was Fārābī begonnen hatte, wurde von Avicenna (gest. 1037) fortgeführt und erweitert. Er teilte das hermeneutische Konzept, das sein Vorgänger aus dem *Organon* entwickelt hatte, und ging ebenfalls von der methodischen Überlegenheit der Philosophie aus. Gleichzeitig bemühte sich Avicenna jedoch, die Philosophie – und ihre *ancilla*,

---

<sup>4</sup> Zu Einzelheiten vgl. J. Lameer, *Al-Fārābī on Aristotelian Syllogistics*, Leiden: Brill 1994.

die aristotelische Logik – im islamischen Kulturkreis zu „naturalisieren“. Das zeigt sich schon daran, dass er Begriffe aus der Modallogik („notwendig“, „möglich“) verwendete, um eine neue Ontologie, die aristotelische Konzepte mit theologischen Prämissen verband, zu konzipieren.<sup>5</sup> Noch wichtiger dürfte indessen die Tatsache gewesen sein, dass er die Logik (wie auch andere Gebiete der Philosophie) in seinen Schriften neu darstellte. Denn Avicenna brach als erster mit der Konvention (der Fārābī und später wieder Averroes folgten), die Texte des Aristoteles zuerst zu zitieren und anschließend mit einem Kommentar zu versehen. Statt dessen diskutierte er in variantenreichen Darstellungsformen (knappe Exposition, ausführliche Demonstration, andeutende Hinweise, Lehrgedicht usw.) den Inhalt der einzelnen Schriften.<sup>6</sup> So entstand ein neues, ganz von ihm redigiertes Textcorpus (wenn auch unter den alten Titeln *Isagoge*, *Kategorien* usw.), das die Basisschriften des Aristoteles zusehends in den Hintergrund drängte und schließlich zur Grundlage der logischen Unterweisung in der islamischen Welt wurde.

Mit Avicenna fand also die philosophische Auseinandersetzung mit dem *Organon* eine Form, die sich langfristig etablieren sollte. Wir können deswegen an dieser Stelle die Philosophen verlassen und danach fragen, wie die Theologen auf die gerade skizzierten Vorgänge reagierten. Hier fällt die Auskunft wesentlich schwerer, denn darüber besitzen wir bislang nur wenige Kenntnisse. Das wurde auch im Verlauf unserer Tagung deutlich, insofern wir gerade in diesem Bereich mehrfach wissenschaftliches Neuland betreten mussten. Man kann indes – im Sinne einer ersten, noch vorläufigen Orientierung – eine Hypothese formulieren. Sie lautet mit allem Vorbehalt, dass die Entwicklung in der islamischen Theologie die philosophische Rezeption des *Organons* reflektierte. Denn es scheint so, als könne man jedem Stadium der philosophischen Auseinandersetzung, das gerade skizziert wurde, eine Etappe in der theologischen Entwicklung zuordnen.

Konkret gesprochen handelt es sich dabei, wie wir gesehen haben, um drei Phasen. Die erste kann mit dem 8. und 9. Jh. gleichgesetzt werden. Sie war vor allem dadurch charakterisiert, dass sich die Muslime zunehmend Kenntnisse über das Erbe der Antike aneigne-

---

<sup>5</sup> Dazu jetzt R. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, London: Duckworth 2003, 197ff.

<sup>6</sup> Einzelheiten bei D. Gutas (wie Anm. 3), 50ff.

ten. In diesem Stadium spielten die Gemeinschaften, mit denen sie im unmittelbaren Kontakt standen (syrische Christen, Vertreter anderer spätantiker Religionen usw.), eine vergleichsweise große Rolle. Ihr Bildungshorizont bestimmte den Rahmen der intellektuellen Diskussionen. Er scheint auch die islamische Theologie dieser Zeit beeinflusst zu haben, denn gerade die theologischen Denker des 8. und 9. Jhs. (sei es Muʿtaziliten oder Anhänger anderer „Schulen“) operierten immer wieder mit Konzepten, die aus der spätantiken (mündlichen?) Überlieferung stammten. Bislang war das vor allem für den Bereich der Naturkonzepte (Körper, Akzidenzien, Atome, Mischung usw.) bekannt. Hier konnte man schon länger eine diffuse Form der Rezeption nachweisen.<sup>7</sup> Aber der Einfluss dürfte sich auch auf andere Gebiete erstreckt haben. Denn wie ein Beitrag in diesem Band plausibel macht, kannten die frühen islamischen Theologen elementare Begriffe und Regeln der aristotelischen Logik. Ihr Bildungsstand entsprach also dem Horizont, den man bei ihren Vorgängern und Zeitgenossen, den spätantiken Christen, voraussetzen kann.

Dieses Bild ändert sich, wenn wir die zweite Phase der Auseinandersetzung mit dem *Organon* betrachten. Sie dauerte vom frühen 10. bis ins ausgehende 11. Jh. und war, wie erwähnt, durch zwei Entwicklungen gekennzeichnet: die umfassende Rezeption der alexandrinischen *Organon*-Tradition, die in Bagdad geleistet wurde; und das elitäre Verständnis von Philosophie (als alleiniger Sachwalterin der demonstrativen Methode, also der *Zweiten Analytiken*), das Fārābī daraus ableitete. Auch darauf hat es offenbar einen Reflex seitens der islamischen Theologie gegeben. Aber es war ein Reflex *ex negativo*. Denn die Theologen, die das 10. und 11. Jh. prägten, wandten sich dezidiert vom *Organon* und von anderen philosophischen Modellen, die das antike Erbe anbot, ab. Das gilt insbesondere für al-Ašʿarī (gest. 935), den einflussreichsten Theologen dieser Periode. Er betonte den Primat der religiösen Überlieferung gegenüber der Ratio und grenzte sich eindeutig von der Idee, dass man in der Welt dauerhafte, intelligible Strukturen feststellen könne (= philosophische Physik bzw. Universalienlehre), ab.<sup>8</sup> Seine Theologie gab in der Folgezeit den Ton an, insbesondere im Irak, wo ja auch Fārābī lange Zeit

---

<sup>7</sup> A. Dhanani, *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Muʿtazilī Cosmology*, Leiden: Brill 1994.

<sup>8</sup> D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ashʿarī*, Paris: Les Éditions du Cerf 1990.

lebte. Deswegen ist es sehr wahrscheinlich, dass Fārābī niemand anderen als Aš‘arī meinte, als er von Theologen, die nichts demonstrieren, sondern nur dialektisch argumentieren könnten, sprach.<sup>9</sup>

Die dritte Phase begann dann mit dem ausgehenden 11. Jh. Sie stand vor allem im Zeichen Avicennas, und zwar sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie, die sich zunehmend seinem Einfluss öffnete. Die Logik spielte dabei eine herausragende Rolle. Denn jetzt erklärten die Theologen in deutlicher Abkehr von ihren Vorgängern, dass die Kenntnis der syllogistischen Beweisverfahren eine unabdingbare Voraussetzung für jede Wissenschaft sei. Der erste maßgebliche Denker, der in diesem Sinne argumentierte, war al-Ġazālī (gest. 1111) (vor ihm hatte sich allerdings schon Ibn Ḥazm in Spanien ähnlich geäußert). Er stieß damit eine Entwicklung an, die bald nicht mehr umkehrbar war. Ihm folgten nämlich weitere wichtige Autoren, unter ihnen Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 1210), dessen dezidierte Stellungnahme für die Logik schließlich den endgültigen Ausschlag gab.

Vom 12. Jh. an kann man folglich eine intensive Auseinandersetzung mit dem *Organon* in der islamischen Theologie beobachten. Sie hielt während des gesamten Mittelalters an und setzte sich auch danach unvermindert fort. Welche Spuren sie in der Dogmatik hinterließ, ist bislang kaum erforscht. Man kann im Moment nur einige Themen angeben, um die sich die Diskussionen vorwiegend drehten. Zu ihnen zählen unter anderem die Modalbegriffe („notwendig“, „möglich“) und ihr exaktes Verständnis; die ontologischen Konsequenzen, die man aus der *Kategorien*-Schrift ableiten konnte (und die im Widerspruch zum traditionellen Atomismus der Theologen standen); die Annahme von Universalien (die der aš‘arischen Lehre, dass die Schöpfung keine intelligible Struktur aufweise, widersprach); oder auch die Frage, ob die Essenz der Dinge essentielle Wirkkräfte impliziere, womit das Problem der Kausalität aufgeworfen war.

Im übrigen wäre es zu kurz gegriffen, wenn man die Auseinandersetzung mit der Logik auf den Bereich der islamischen Theologie beschränken wollte. Auch im islamischen Recht war diese Debatte wichtig. Ja, selbst in der islamischen Mystik hinterließ sie Spuren,

---

<sup>9</sup> Vgl. R. Frank, „Reason and Revealed Law: A Sample Parallels and Divergences in kalām and falsafa“, in: *Recherches d’Islamologie. Recueil d’articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Louvain 1977, 123–138, hier: 137.

wie ein Beitrag über die Spekulationen des Ibn ‘Arabī (gest. 1240) in diesem Band zeigt. Gleichwohl blieb die Überzeugung, die Kenntnis des *Organons* sei für das intellektuelle Leben unverzichtbar, nicht unwidersprochen. Denn es kam auch zu kritischen Reaktionen. Sie kulminierten in der scharfen *Widerlegung der Logiker*, die Ibn Taymīya (gest. 1328) verfasst hat. Er fand durchaus Anhänger, denn sein Werk legte in der Tat bestimmte Schwächen in der aristotelischen Logik offen. Aber auch das konnte nicht verhindern, dass das Studium der Regeln, die im *Organon* entwickelt waren, über Jahrhunderte hinweg ein fester Bestandteil der theologischen Ausbildung blieb.

### III

Wendet man sich dem lateinischen Mittelalter zu, empfiehlt es sich, zunächst die verschiedenen Stadien der *Organon*-Rezeption in den Blick zu nehmen, um die Wechselwirkungen von Logik und Theologie verstehen zu können. Die Problemstellungen, mit denen sich die Denker im lateinischen Westen beschäftigten, aber auch die methodischen Mittel, die sie zur Erarbeitung von Problemlösungen einsetzten, wurden nämlich entscheidend durch die Texte geprägt, die ihnen in Übersetzungen aus dem Griechischen zur Verfügung standen.<sup>10</sup>

Ein großer Teil des *Organons* wurde bereits von Boethius im frühen 6. Jh. ins Lateinische übersetzt, nämlich die *Kategorien*, *De interpretatione*, die *Ersten Analytiken*, die *Topik* und die *Sophistischen Widerlegungen*. Zudem übertrug Boethius Porphyrs *Isagoge* (Einleitung in die *Kategorien*) ins Lateinische, und er verfasste Kommentare zu diesem Werk sowie zu den *Kategorien* und zu *De interpretatione*. Damit schuf er die Textgrundlage für die sog. „logica vetus“, die bis ins frühe 12. Jh. hinein dominant blieb. Besonders bedeutsam war in dieser frühen Phase

---

<sup>10</sup> Einen Überblick über die verschiedenen Rezeptionsstadien und die damit einhergehenden Entwicklungsstufen der Logik im lateinischen Mittelalter bieten J. Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1972; *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, hrsg. von N. Kretzmann/J. Pinborg/A. Kenny, Cambridge & New York: Cambridge University Press 1982; P. Schulthess/R. Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Zürich/Düsseldorf 1996; E. J. Ashworth, „Language and Logic“, in: *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, hrsg. von A. S. McGrade, Cambridge & New York: Cambridge University Press 2003, 73–96.

die Auseinandersetzung mit den besonderen Problemen, die in den *Kategorien* und in *De interpretatione* erörtert werden, nämlich die semantische Funktion einzelner Termini (insbesondere kategorialer Termini wie „Substanz“ oder „Qualität“) sowie die Funktion von Aussagen. Damit entstand natürlich schon früh die Grundlage für eine Beschäftigung mit der Semantik theologischer Termini und Aussagen. Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen.

Im ersten Kapitel der *Kategorien* hält Aristoteles fest, dass man die gegenseitige Zuordnung von Dingen und sprachlichen Ausdrücken sorgfältig betrachten muss. Es ist nämlich nicht immer der Fall, dass einem bestimmten Ding oder einer bestimmten Art von Dingen genau ein sprachlicher Ausdruck zugeordnet ist. Im Falle der Homonymie (lateinisch: Äquivokation) wird verschiedenen Dingen, die ganz unterschiedliche Definitionen haben, ein einziger Ausdruck zugeordnet.<sup>11</sup> Als Beispiel erwähnt Aristoteles den sprachlichen Ausdruck „Lebewesen“, den wir je nach Kontext sowohl auf einen lebendigen Menschen als auch auf einen gemalten Menschen anwenden, obwohl es sich dabei um unterschiedliche Dinge mit unterschiedlichen Definitionen handelt. In diesem Fall kann uns die Sprache in die Irre führen, wenn wir meinen, wir könnten durch den einheitlichen Gebrauch eines Ausdrucks eine einheitliche Menge von Entitäten erfassen. Diese Überlegung lässt sich sogleich auf theologische Beispiele übertragen. Angenommen, wir verwenden den Ausdruck „Wesen“ oder ganz allgemein „Seiendes“, um auf Gott und ein Geschöpf – etwa einen Menschen – Bezug zu nehmen. Haben wir es dann mit einem Fall von Äquivokation zu tun? Das heißt: Sind Gott und Mensch ganz unterschiedliche Dinge mit unterschiedlichen Definitionen, auf die wir irrtümlicherweise denselben Ausdruck anwenden? Oder gibt es etwas Verbindendes für beide, sodass wir zu Recht ein und denselben Ausdruck verwenden? Und angenommen, wir sagen sowohl von Gott als auch von einem Menschen, sie seien gerecht. Wird dann das Prädikat „gerecht“ ebenfalls äquivok verwendet? Oder gibt es auch hier ein gemeinsames Merkmal, das es uns erlaubt, das Prädikat sowohl auf Gott als auch auf einen Menschen anzuwenden? Fragen dieser Art wurden bereits im Rahmen der „logica vetus“ gestellt und bewahrten ihre Aktualität auch in späteren Stadien der

---

<sup>11</sup> Vgl. *Cat.* 1 (1a1–3).



mittelalterlichen Logik, wie gleich mehrere Beiträge in diesem Band verdeutlichen.

Ein weiteres Beispiel lässt sich *De interpretatione* entnehmen. Im 9. Kapitel dieser Schrift diskutiert Aristoteles die berühmte Frage, welche Art von Aussagen wir über Zukünftiges machen können. Können wir heute schon die Aussage „Morgen findet eine Seeschlacht statt“ äußern und ihr einen eindeutigen Wahrheitswert zuschreiben, obwohl heute noch nicht feststeht, dass morgen tatsächlich eine Seeschlacht stattfinden wird?<sup>12</sup> Auch dieses Beispiel lässt sich unmittelbar auf theologische Kontexte anwenden und gewinnt sogar noch an Brisanz, wenn es mit dem Problem der göttlichen Allwissenheit verknüpft wird. Gemäß der christlichen Lehre verfügt Gott nämlich über ein uneingeschränktes Wissen von allen Sachverhalten, von gegenwärtigen ebenso wie von vergangenen und zukünftigen. Aus diesem Lehrsatz scheint zu folgen, dass Gott jetzt schon weiß, dass morgen eine Seeschlacht stattfinden wird. Da Gott sich in seinem Wissen niemals täuscht und er somit nur Wahres weiß, ist für ihn die Aussage „Morgen findet eine Seeschlacht statt“ also jetzt schon wahr. Heißt dies, dass Gott durch sein bloßes Wissen jetzt schon festlegt, dass morgen eine Seeschlacht stattfinden muss? Beseitigt das göttliche Wissen die Kontingenz des Zukünftigen? Dies hätte die unangenehme Konsequenz, dass wir Menschen keinen Einfluss auf die Zukunft nehmen können: Was auch immer wir heute tun oder nicht tun, die Seeschlacht wird morgen unweigerlich stattfinden. Angesichts dieser Konsequenz ist es nicht erstaunlich, dass die mittelalterlichen Philosophen und Theologen sich seit dem Frühmittelalter intensiv mit dem Problem der *futura contingentia* beschäftigten. Sie erkannten, dass eine sorgfältige Analyse der Aussagen über Zukünftiges nicht nur für die Logik von Bedeutung ist (etwa zur Klärung der Frage, ob jeder Aussage eindeutig ein Wahrheitswert zugeordnet werden kann), sondern auch für die Handlungstheorie. Wenn für Gott nämlich alle Aussagen über Zukünftiges jetzt schon einen festen Wahrheitswert haben, stellt sich die Frage, wie wir Menschen denn unsere Zukunft gestalten können und eine Handlungsfreiheit haben.

Das Interesse an der Semantik einzelner Termini und ganzer Sätze verstärkte sich im 12. Jh., als die *Ersten Analytiken*, die *Topik* und die *Sophistischen Widerlegungen* neu übersetzt wurden (u.a. von Jakob von

---

<sup>12</sup> Vgl. *De int.* 9 (18b20–25).

Venedig) und zudem die *Zweiten Analytiken* ins Lateinische übertragen wurden. Dadurch entstand die „logica nova“, die einen neuen Schub an logischen Diskussionen auslöste, insbesondere Debatten zum syllogistischen und topischen Schließen, aber auch zu verschiedenen Arten von Fehlschlüssen, die es zu vermeiden gilt.<sup>13</sup> Die ganze Bandbreite der aristotelischen Logik war den lateinischen Autoren nun zugänglich. Dadurch war es ihnen möglich, sämtliche Argumentationstheorien des Aristoteles zu diskutieren (teilweise in Verbindung mit Theorien, die auf andere antike Autoren – etwa auf Cicero – zurückgehen) und die Verknüpfung von Logik und Wissenschaftstheorie zu untersuchen. Auch in diesem Stadium spielte die Beziehung zur Theologie eine wichtige Rolle. Die Rezeption der *Zweiten Analytiken* warf nämlich die Frage auf, ob denn der aristotelische Wissensbegriff angemessen sei und ob er auch auf die Theologie angewendet werden könne. Konkret heißt dies: Wenn man mit Aristoteles annimmt, dass Wissen durch Beweise gewonnen wird und dass ein wissenschaftlicher Beweis von „wahren, ersten, unmittelbaren, bekannteren, früheren und ursächlichen Prämissen“ ausgehen muss,<sup>14</sup> stellt sich unweigerlich die Frage, ob dies auch für die Theologie gilt. Wird auch in der Theologie Wissen durch Beweise gewonnen? Und beruhen diese Beweise ebenfalls auf Prämissen, die sich durch die genannten Merkmale auszeichnen? Wie könnten solche Prämissen auf rationalem Weg gewonnen werden? Oder ist das theologische Wissen ganz anderer Art als jenes, das Aristoteles als beweisendes Wissen charakterisiert? Fragen dieser Art trugen dazu bei, dass Schritt für Schritt eine Wissenschaftstheorie für die Theologie entwickelt wurde, d.h. eine Theorie, die nach dem geeigneten methodischen Verfahren und nach den spezifischen Voraussetzungen der Theologie fragt.

Einen Höhepunkt erlebte die Logik im späten 12. und im frühen 13. Jh., als in einem nächsten Schritt die „logica moderna“ entwickelt wurde. Diese Logik widmete sich nicht nur einer Kommentierung des nun vollständig bekannten *Organons*, sondern erschloss darüber hinaus ein eigenständiges Untersuchungsgebiet: die Analyse der

---

<sup>13</sup> Einen Überblick über diese Innovationen bieten die Beiträge von M. M. Tweedale und K. Jacobi in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, hrsg. von P. Dronke, Cambridge & New York: Cambridge University Press 1988, 196–251.

<sup>14</sup> Vgl. *Anal. Post.* I, 2 (71b21–22).

Eigenschaften von Termini (*proprietas terminorum*).<sup>15</sup> Im Mittelpunkt stand dabei die Frage, wie sich die Bezeichnung (*significatio*) und die Supposition (*suppositio*), d.h. das Stehen eines Terminus für etwas innerhalb eines Satzes, erklären lassen. Wofür supponiert etwa der Terminus „Sokrates“, wenn er im Satz „Sokrates ist ein Mensch“ verwendet wird? Und wofür supponiert derselbe Terminus, wenn er in „Sokrates ist dreisilbig“ steht? Offensichtlich müssen unterschiedliche Suppositionsarten bestimmt werden, um diese beiden Fälle zu erklären. Es ist leicht ersichtlich, dass die Erklärung der Supposition auch für die Theologie von Bedeutung ist, denn es stellt sich sogleich die Frage, wie denn ein theologischer Terminus – allen voran der Terminus „Gott“ – verwendet wird, wenn er in einem Satz verwendet wird. Wie ist etwa die Supposition dieses Terminus in „Gott ist gütig“ zu verstehen: Supponiert er für ein und dieselbe Entität, für die auch der Prädikatsterminus steht, oder supponiert der Prädikatsterminus für eine bestimmte Entität (nämlich die Güte), die Gott innewohnt? Gibt man die zweite Antwort, taucht sogleich die weitere Frage auf, wie einem Wesen, das schlichtweg einfach ist, irgendetwas innewohnen kann. Fragen dieser Art gewannen im Lichte der Trinitätslehre noch an zusätzlicher Brisanz. Angenommen, jemand sagt „Gott-Vater ist gütig“ und „Gott-Sohn ist gütig“. Supponieren die beiden Subjektstermini dann für ein und dasselbe? Wie ist es dann zu erklären, dass in verschiedener Hinsicht auf Gott Bezug genommen wird? Ausgehend von diesen Fragen entwickelte sich eine eigenständige trinitarische Logik, die sich mit Aussagen über Gott beschäftigte. Wie ein Beitrag in diesem Band verdeutlicht, entwickelte sich dieses Gebiet weit über das 12. und frühe 13. Jh. hinaus zu einem wichtigen Bestandteil der Logik.

Auch in den weiteren Entwicklungen der Logik, insbesondere in der modistischen Logik des späten 13. Jhs. und in der nominalistischen Logik des 14. Jhs., spielte das Verhältnis von logischer und theologischer Analyse eine zentrale Rolle. Denn sämtliche Techniken, die zur Analyse von Termini und Aussagen entwickelt wurden, ließen sich unmittelbar auf die Theologie anwenden. Besonders deutlich zeigt sich dies in der Sophismata-Literatur, die im 13. und 14.

---

<sup>15</sup> Einen konzisen Überblick bietet P. V. Spade, „The Semantics of Terms“, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, op. cit., 188–196. Das Standardwerk bleibt L. M. de Rijk, *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 Bde., Assen: Van Gorcum 1962–1967.

Jh. immer mehr in den Vordergrund rückte.<sup>16</sup> Diese Literatur beschäftigt sich mit mehrdeutigen und verwirrenden Aussagen und versucht sie mithilfe semantischer Unterscheidungen zu desambiguieren, um ihnen einen klaren Sinn zu geben. Sehr früh wurden dabei auch theologisch verwirrende Aussagen analysiert. Angenommen, jemand äußert den seltsam anmutenden Satz „Gott weiß alles, was er gewusst hat“ („Deus scit quicquid scivit“).<sup>17</sup> Heißt dies, dass Gott alles schon im Voraus gewusst hat und somit durch sein Vorauswissen die Gegenwart ebenso wie die Zukunft determiniert? Oder bedeutet dies nur, dass der Bereich des Wissbaren von Gott immer schon abgedeckt wurde, auch wenn er nicht jedes einzelne Ereignis im Voraus gewusst hat? Wie dieses Beispiel verdeutlicht, führte die semantische Analyse eines Sophismas unmittelbar zu tiefgreifenden metaphysischen Debatten. Logische Problemstellungen waren häufig ein Eingangstor für Diskussionen, die weit über die Logik hinausführten.

Entscheidend ist nun, dass nicht nur die Logik die Theologie prägte, indem sie besondere Probleme aufwarf und Analysetechniken bereit stellte, sondern dass umgekehrt auch die Theologie einen nachhaltigen Einfluss auf die Logik ausübte. Klassische Fragen der christlichen Theologie bildeten nämlich einen Prüfstein für die Logik. So stellten sich etwa die Fragen, ob die Trinität mit Hilfe des klassischen Relationenbegriffs erklärt werden könne, ob Gott und den Engeln eine Sprache zugeschrieben werden könne und ob religiöse Aussagen – etwa jene, die bei der Taufe oder in der Eucharistiefeier getroffen werden – genau gleich zu analysieren sind wie nicht-religiöse Aussagen. Diese Beispiele weisen darauf hin, dass von der Theologie mindestens so viele Anregungen für die Logik ausgingen wie umgekehrt.

Wie die gegenseitigen Anregungen und die Wechselwirkung von Logik und Theologie zu bewerten sind, war freilich eine Frage, die im Spätmittelalter eine große Kontroverse auslöste. Zwei unterschiedliche Auffassungen standen sich dabei gegenüber. Für die einen, allen voran Wilhelm von Ockham, stellte die Logik eine unverzichtbare Grundlage für die Theologie dar. Im Prolog zu seiner *Summa Logicae*

---

<sup>16</sup> Vgl. einen Überblick in *Sophisms in Medieval Logic and Grammar*, hrsg. von S. Read, Dordrecht: Kluwer 1993.

<sup>17</sup> Vgl. zu diesem Beispiel S. Ebbesen, „Doing Theology with Sophismata“, in: *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth–XIVth Century)*, hrsg. von C. Marmo, Turnout: Brepols 1997, 151–169.

hielt er programmatisch fest: „Die Logik ist nämlich das Werkzeug, das allen Künsten am angemessensten ist. Ohne sie kann keine Wissenschaft vollkommen gewusst werden.“<sup>18</sup> Dies gilt auch für die Theologie, wie Ockham immer wieder betonte: Ohne Beherrschung logischer Techniken ist keine wissenschaftliche Beschäftigung mit theologischen Fragen möglich. Logikkenntnisse sind insbesondere erforderlich, um eine Fehlinterpretation theologischer Termini und Fehlschlüsse zu vermeiden.

Die gegenteilige Auffassung wurde an der Wende zum 15. Jh. von Jean Gerson vertreten. Immer wieder beklagte er das Eindringen spitzfindiger logischer Methoden in die Theologie. In *De duplici logica* stellte er die rhetorische Frage: „Warum werden denn die Theologen unserer Zeit Sophisten, Schwätzer, ja sogar Phantasten genannt, wenn nicht aus dem Grund, dass sie die für ihre Zuhörer nützlichen und verständlichen Dinge aufgegeben haben, um sich der nackten Logik oder der Metaphysik und auch der Mathematik zuzuwenden – an Orten und zu Zeitpunkten, wo dies nicht geboten ist?“<sup>19</sup> Gerson zufolge stellt die obsessive Beschäftigung mit der „nackten Logik“, die sich etwa in der überbordenden Sophismata-Literatur manifestiert, eine Gefahr für die Theologie dar. Allerdings darf diese Absage an eine spitzfindige Verwendung der Logik nicht als eine vollständige Ablehnung der Logik gedeutet werden. Wie ein Beitrag in diesem Band belegt, fordert auch Gerson, dass die Logik zur Kontrolle theologischer Rede eingesetzt werden muss; hinsichtlich dieser Funktion ist sie unverzichtbar.

Die Aussagen Ockhams und Gersons zeigen, dass die Begegnung von Logik und Theologie keineswegs konfliktfrei war. Sie führte vielmehr zu Spannungen und Auseinandersetzungen, die sämtliche Debatten bis in die frühe Neuzeit hinein prägten. Den lateinischen Autoren stellte sich nämlich nebst allen Detailfragen, die im Rahmen der *Organon*-Kommentierung auftauchten, die grundsätzliche Frage, ob Logik und Theologie überhaupt vereinbar seien. Begünstigt die

---

<sup>18</sup> *Summa Logicae*, hrsg. von G. Gál, in: *Opera philosophica* I, St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute 1974, 6: „Logica enim est omnium artium aptissimum instrumentum, sine qua nulla scientia perfecte sciri potest . . .“

<sup>19</sup> *De duplici logica*, in: *Oeuvres complètes* hrsg. von P. Glorieux, Paris & Tournai 1960ff., III, 62: „Denique cur ob aliquid appellantur theologi nostri temporis sophistae et verbosi, immo et phantastici, nisi quia relictis utilibus et intelligibilibus pro auditorum qualitate transferunt se ad nudam logicam vel metaphysicam aut etiam mathematicam, ubi et quando non oportet . . .“

Anwendung logischer Methoden die Entwicklung der Theologie? Oder führt sie dazu, dass sich die Theologie in sterilen, unnötig technischen Debatten über sprachliche Probleme verliert? Angesichts dieser fundamentalen Fragen setzt sich dieser Band das Ziel, gleichzeitig zwei Problemebenen zu berücksichtigen. Zum einen sollen einzelne Sachprobleme, die aus der *Organon*-Rezeption entstanden sind, genauer betrachtet und im jeweiligen Kontext analysiert werden. Zum anderen soll aber auch untersucht werden, wie die einzelnen Autoren auf das grundsätzliche Problem reagierten, das sich durch eine Konfrontation der Logik mit der Theologie ergab. Berücksichtigt man beide Ebenen, zeigt sich, dass das Thema „Logik und Theologie“ in zweifacher Hinsicht zum Nachdenken anregen kann. Einerseits schärft es das Bewusstsein für spezifische Probleme und Lösungsstrategien, die im arabischen und im lateinischen Mittelalter innerhalb der Logik und der Theologie diskutiert wurden. Andererseits fordert es dazu heraus, grundsätzliche wissenschaftshistorische Reflexionen über das Verhältnis von Logik und Theologie anzustellen und diese beiden Disziplinen im gesamten mittelalterlichen Wissenschaftsspektrum zu verorten.

#### IV

Die interdisziplinäre Tagung in Ittingen hätte ohne die Unterstützung verschiedener Institutionen nicht stattfinden können, und der vorliegende Band wäre ohne die Mitarbeit mehrerer Personen nicht zustande gekommen. Ihnen allen möchten wir aufrichtig danken. Unser Dank richtet sich zunächst an die Freiwillige Akademische Gesellschaft Basel, an die Hochschulstiftung der Universität Zürich und an den Zürcher Universitätsverein, die mit ihrer finanziellen Unterstützung die Durchführung der Tagung ermöglicht haben. Wir danken Roland Wittwer und Emmanuel Babey für die organisatorische Hilfe sowie Patric Schaefer und Stephan Schmid für die sorgfältige Druckvorbereitung der Texte. Außerdem sind wir natürlich allen Autorinnen und Autoren zu Dank verpflichtet, weil sie durch die aktive Teilnahme an der Tagung und die Beteiligung an diesem Band ein interdisziplinäres Gespräch ermöglicht haben – ein Gespräch, das die Voraussetzung für neue Forschungsimpulse darstellt.

## ARABISCHES MITTELALTER





## AUSSAGENQUANTIFIZIERUNG UND -MODALISIERUNG IN DER FRÜHEN ISLAMISCHEN THEOLOGIE

Cornelia Schöck

(Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.)

Aristoteles behandelt *De int.* 6 u. 7 die Grundlagen seiner Urteilslehre, die Aussagenbivalenz und die Unterscheidung von Allgemeinem und Einzelem. Einer Bejahung ist immer eine Verneinung kontradiktorisch entgegengesetzt. Wie Aristoteles *De int.* 6, 17a 34ff. und bereits *Soph. el.* 5, 167a 23ff. ausführte, muss sich die Kontradiktion unter Ausschluss von Homonymität, d.h. „Namensgleichheit“,<sup>1</sup> auf ein und dasselbe beziehen, in derselben Hinsicht, in selbiger Relation, auf selbige Weise, zur selben Zeit.<sup>2</sup> Gilt dies nicht, sind Bejahung und Verneinung nicht kontradiktorisch.

*De int.* 7 erläutert Aristoteles die Unterscheidung von Allgemeinem und Einzelem und die Oppositionsverhältnisse von Aussagen. Er behandelt hier unter dem Gesichtspunkt der Quantifizierung vier Arten von Aussagen, die universale, die partikuläre, die indefinite und die singuläre Aussage. Während bei der universalen und der singulären Aussage immer eine von zwei gegensätzlichen Aussagen wahr, die andere falsch sein muss, gilt dies für das partikuläre Urteil nicht und für das indefinite Urteil nicht unbedingt: Die Aussagen ‚Ein Teil der Menschen ist weiß‘ – ‚Ein Teil der Menschen ist nicht weiß‘ sind nicht kontradiktorisch.

Entsprechend *Anal. pr.* I 7, 29a 27–29<sup>3</sup> bewirkt die indefinite Prämisse im Syllogismus den gleichen Schluss wie die partikuläre Prämisse. Daher haben die lateinischen Logiker, soweit mir bekannt, das indefinite Urteil dem partikulären Urteil gleichgestellt.<sup>4</sup> Die

---

<sup>1</sup> Lat. *aequivocatio*; arab. *tašābuh al-asmāʿ*: Ibn al-Muqaffaʿ, *Manṭiq* 36,14; 50,23; *al-ittifāq fī l-ism*: Iṣḥāq b. Hunayn, arab. Übers. von *De int.* 7, 17a 35; Ed. Pollak/Ed. Badawī, *Manṭiq Aristū* I; vgl. Fārābī, *Šarḥ al-ʿIbāra* 62,15ff.

<sup>2</sup> Vgl. de Rijk I (1962), 35.

<sup>3</sup> Vgl. *Anal. pr.* I, 4, 26a 29f.

<sup>4</sup> Z. B. William of Sherwood, *Introductiones* 16, 2v 210ff.: „Et notandum, quod non oportet huic divisioni apponere hoc membrum ‚indefinitum‘, quia simile est iudicium indefinitae et particularis.“ Allerdings betont Sherwood: „... dicendum,

indefinite Aussage scheint in der lateinischen Tradition keine besondere Rolle gespielt zu haben.<sup>5</sup> In der islamischen Theologie ist dies anders. Der indefiniten Aussage kommt in der Entwicklung der islamischen Dogmatik eine zentrale Rolle zu.

Doxographische Zeugnisse belegen eine Kontroverse um die Aussagenquantifizierung bereits für die erste Generation der *mutakallimūn* im engeren Sinne, der muslimischen Theologen der beiden religiösen Zentren Baṣra und Kūfa im Iraq. Exponenten der Kontroverse sind auf der einen Seite ‘Amr b. ‘Ubaid (gest. um 144/761) und Wāṣil b. ‘Aṭā’ (gest. 131/748–9), die ‚Schulgründer‘ der Mu‘tazila in Baṣra, auf der anderen Seite Abū Ḥanīfa (gest. 150/767), führender Kopf der Murǧi‘a von Kūfa.

Nach dem Zeugnis Baǧdādīs (gest. 429/1037) vertrat bereits Abū Ḥanīfa, zur Allgemeinheit (*‘umūm*) eines Namens (*ism*) bedürfe es mindestens eines „zahlenmäßigen Plurals“ (*al-ḡam‘ al-‘adadī*) von dreien (*talāṭa*). Baǧdādī berichtet daneben die konkurrierende Meinung, entsprechend welcher bereits zwei (*itnān*) ‚Allgemeinheit‘ ausmachten.<sup>6</sup>

Die konkurrierenden Lehrmeinungen setzen die Bestimmungen von ‚allgemein‘ (*‘amm*) voraus, welche bei dem kūfischen Grammatiker al-Farrā’ (gest. 207/822) und in der späteren theologischen Literatur immer wieder bezeugt sind: „was zwei und mehr [als zwei] umfasst“ (*mā ‘amma itnaini fa-ṣā‘idan*).<sup>7</sup> Diese Formulierung wird in der islamischen Theologie durchgängig verwendet.<sup>8</sup> ‚Allgemein‘ (καθόλου = *kullī*)<sup>9</sup> ist demnach nicht, wie Iṣḥāq b. Ḥunayn (gest. 298/910) ca.

---

quod particularis et indefinita convertuntur non quoad veritatem, sed quoad rationem syllogizandi.“ Op. cit. 146, 15r 190ff. Nicht der Wahrheitswert, sondern die Funktion im Syllogismus sind austauschbar!

<sup>5</sup> Jedoch überliefert Ammonius eine ältere Kontroverse über die indefinite verneinende Aussage. In *De int.* 111,30/transl. Blank (1996), 116 mit Anm. 318. Zur Sache Blank, op. cit. 160, Anm. 321. Diese Kontroverse ist auch bei Ibn al-Muqaffa‘, *Manṭiq* 33,7ff. und Nāṣi‘ al-akbar, *K. al-Ausat*, arab. Text 119,7ff. (§179) belegt. S. demnächst meine *Koranexegese, Grammatik und Logik. Zum Verhältnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konsequenz- und Schlußlehre*, Kap. 7.2.

<sup>6</sup> *Uṣūl* 219,8–10.

<sup>7</sup> Farrā’, *Ma‘ānī* I, 306,15ff.; vgl. Fahraddīn ar-Rāzī, *Tafsīr* (zu Koran 5,38) XI, 179,22. Früheste Belege in der Theologie: Aṣ‘arī, *Maqālāt* 446,5ff./Übers. van Ess VI (1995), 268, Nr. 101 (‘Abbād b. Sulaimān, gest. wahrscheinlich nach 260/874); vgl. Aṣ‘arī, *Maqālāt* 445,16ff./Übers. van Ess VI (1995), 452, Nr. 28 (Ibn ar-Rāwandī, gest. Mitte od. Ende 3. Jh. h./um 860 od. 910 n.Chr.); Nāṣi‘ al-akbar (gest. 293/906), *K. al-Ausat*, 89,3ff. (§57).

<sup>8</sup> Vgl. Gazālī, *Mustafā* II, 11ult.ff.; Āmidī, *Iḥkām*, Ed. Kairo II, 287,9–11/Ed. Beirut II, 218,1f.

<sup>9</sup> Vgl. Iṣḥāq b. Ḥunayn Übers. κοινόν = *‘amm* (*Cat.* 1a 1ff.), Ed. Badawī, *Manṭiq Aristū* I, 3.

150 Jahre nach Abū Ḥanīfa in seiner Übersetzung der aristotelischen *Hermeneutik* formuliert, etwas, was von „mehr als einem“ (*akṭar min wāḥid*)<sup>10</sup> ausgesagt wird, sondern ein sprachlicher Ausdruck, der für ‚mindestens zwei‘ und potentiell für ‚mehr als zwei‘ steht. Die Formulierung nimmt den Dual vom Allgemeinen aus.<sup>11</sup> Der Dual ist beschränkt auf zwei Einzelne und damit wie das Einzelne (*wāḥid*) definit und spezifiziert (*maḥṣūṣ*). Im Gegensatz zum von den konkreten Einzelwesen losgelösten Allgemeinbegriff abstrahiert der Dual nicht von der Konkretion.

Auch über Homonymität/Aquivokation und Synonymität/Univokation und die sich daraus ergebenden Fehler (sing. *ḡalaṭ*<sup>12</sup>/vgl. lat. *fallacia*) wurde bereits in der ersten Generation der *mutakallimūn* gestritten. Entsprechend muʿtazilitischer Doxographie widerlegte der Muʿtazilit ʿUmar b. Abī ʿUṭmān aš-Šimmazī,<sup>13</sup> Schüler ʿAmr b. ʿUbaid, Abū Ḥanīfa im Disput, indem er nachwies, dass Abū Ḥanīfa die logischen Regeln verletzte, welche Voraussetzung für die Wahrheit oder Falschheit einer Aussage sind:

Abū ʿUṭmān al-Ādamī erzählte, dass Abū Ḥanīfa und ʿUmar b. Abī ʿUṭmān aš-Šimmazī in Mekka zusammentrafen und ʿUmar ihn [sc. Abū Ḥanīfa] fragte:

„Unterrichte mich über jemanden, der behauptet, dass Gott das Essen des Schweins (*akl al-ḥinzīr*) [= gen. obj.] verboten hat, nur dass er keine Kenntnis hat (*lā yadrī*), ob das Schwein (*al-ḥinzīr*), welches Gott verboten hat, vielleicht nicht dieses Individuelle da [sc. dieses konkrete einzelne bestimmte Schwein da] ist (*ḥādihū l-ʿain*)?“ Er [sc. Abū Ḥanīfa] sagte: „Er ist gläubig (*muʿmin*)“. Da sagte ʿUmar zu ihm: „Nun mag er behaupten, Gott hat die Pilgerfahrt zu der Kaʿba (*al-Kaʿba*) zur Pflicht gemacht (*farāḍa*), nur dass er keine Kenntnis hat, ob sie vielleicht eine andere *kaʿba* [wörtl: ein anderer Würfel, sc. ein anderer

<sup>10</sup> Vgl. *De int.* 7, 17a 38ff./*K. al-ʿIbāra*, Ed. Pollak 10/Ed. Badawī, *Manṭiq Aristū* I, 66.; *Met. Z* 13, 1038b 10ff. – Vgl. auch „das, was über vieles ausgesagt wird“ (*al-maḥmūl ʿalā kaṭīr*): Fārābī, *Huṭūf* 139,9f.; Porphyrius, *Isagoge*, Ed. Aḥmad Fuʿād al-Ahwānī 70,3–9/Ed. Badawī, *Manṭiq Aristū* III, 1061,7–13.

<sup>11</sup> Vgl. William of Sherwood, der ausführt, daß sich eine Universalaussage auf mindestens drei beziehen muß: „Hoc signum ‚omnis‘ vult habere tria appellata ad minus. Quod sic probatur: hoc signum ‚omne‘ distribuit pro tota et completa multitudine termini cui adjungitur; qualibet autem totalitas et completio ad minus consistit in ternario; ergo vult habere ternarium appellatorum, sicut dicit Aristoteles: ‚de duobus hominibus dicimus quod sunt duo vel uterque et non sunt omnes.‘“ *Synecategoremata* 49,39ff. O’Donnell, loc. cit. Anm. 9 verweist auf *De caelo* I 1, 268a 16.

<sup>12</sup> Ibn al-Muqaffaʿ, *Manṭiq* 50,21ff.

<sup>13</sup> Zu ihm van Ess II (1992), 321f.

würfelförmiger Bau] ist, als diese da (*hādihī*) an dem und dem Ort?“ Er [sc. Abū Ḥanīfā] sagte: „Dieser ist gläubig“. Er [sc. ‘Umar] sagte: „Und wenn er sagt: ‘Ich weiß (*a‘lamu*), dass Gott Muḥammad (*muḥammadan*) [wörtl.: einen Gepriesenen] geschickt hat und dass er der Gesandte Gottes ist’, nur dass er keine Kenntnis hat, ob es vielleicht der [bestimmte] Neger [da] ist (*lā yadrī la‘allahū huwa z-zangī*)?“ Er [sc. Abū Ḥanīfā] sagte: „Dieser ist gläubig“. <sup>14</sup>

Die Beispielsätze sind hier in polemischer Absicht bewusst aggressiv gewählt; sie lassen sich gleichwohl mit den Beispielen der Aristoteleskommentatoren verbinden.

Boethius (geb. ca. 480; hingerichtet 524) gibt in seinem Kommentar zur aristotelischen *Hermeneutik* als Beispiel für die Aufhebung der Aussagenbivalenz aufgrund von Homonymie (*aequivocatio*) die scheinbar oppositionellen Sätze „Cato tötete sich in Utica (*Cato se Uticae occidit*)“ – „Cato tötete sich nicht in Utica (*Cato se Uticae non occidit*)“ und erläutert dazu: Die Affirmation ist wahr, wenn der jüngere Cato (Cato Uticensis) gemeint ist; die Negation ist wahr, wenn der ältere Cato (Cato Censorius) gemeint ist. <sup>15</sup> Ammonius (geb. zw. 435–445; gest. zw. 517–526) gibt in seinem Kommentar als Beispiel: „Aias kämpfte mit Hektor (Αἴας ἐμονομάχησεν Ἐκτορι) – Aias kämpfte nicht mit Hektor (Αἴας οὐκ ἐμονομάχησεν Ἐκτορι)“. <sup>16</sup> Die Subjektterme sind homonym, die Aussagen nicht entgegengesetzt, sofern im einen Fall Aias, Sohn des Telamon, und im anderen Fall Aias, Sohn des Oileus, gemeint ist. <sup>17</sup>

Autor des frühesten uns bekannten Aristoteles-Kommentars in arabischer Sprache ist Ibn al-Muqaffa‘ senior (hingerichtet wenig nach 139/756) oder junior. <sup>18</sup> Er verfasste einen Kommentar zur *Isagoge* des Porphyrius, zur *Kategorienschrift*, zur *Hermeneutik* und zu den *Ersten Analytiken*. In seinem Kommentar zu *De int.* 6 gibt er zum Problem der Äquivokation die Beispielsätze „Alexander war ein König“ (*kāna l-Iskandaru malikan*) – „Alexander war kein König“ (*lam yakun al-Iskandaru malikan*) und erläutert dazu: Beides kann zusammen (*ḡamī‘an*)

<sup>14</sup> Aš‘arī, *Maqālāt* 138,14–139,6. Weitere Textzeugen und Varianten dieser Geschichte s. van Ess V (1993), 32–34.

<sup>15</sup> *In Peri herm.* 129,14ff.; de Rijk I (1962), 25ff.

<sup>16</sup> Ammonius, *In De int.* 84,31/transl. Blank (1996), 91. Vgl. de Rijk I (1962), 31.

<sup>17</sup> Vgl. Ammonius, *In Cat.* 16,1ff./transl. Cohen & Matthews (1991), 23.

<sup>18</sup> Der Sohn überlebte den Vater um ca. 10 Jahre. Zum Problem der Zuschreibung zuletzt van Ess II (1992), 27 mit Lit.

wahr sein, wenn man im einen Fall Alexander von Makedonien meint und im anderen Fall einen anderen Alexander.<sup>19</sup>

Boethius gibt in seinem Kommentar auch ein Beispiel für die Synonymität (*univocatio*), d.h. die Begriffsgleichheit (arab. *tawāṭuʿ*):<sup>20</sup> „*homo ambulat – homo non ambulat*“. *Homo* kann sowohl für die Spezies ‚Mensch‘, als auch für einen einzelnen unbestimmten Menschen oder einen einzelnen bestimmten Menschen stehen und ist insofern univok. Boethius erläutert zu seinem Beispielsatz: Affirmation und Negation können gleichzeitig wahr sein, wenn im einen Fall irgendein Mensch, d.h. ein einzelner unbestimmter Mensch, und im anderen Fall ein einzelner bestimmter Mensch gemeint ist.<sup>21</sup>

Diesen Beispielsätzen lassen sich die Beispiele parallelisieren, mit welchen ʿUmar b. Abī ʿUṭmān aš-Šimmazī seinen Gegner Abū Ḥanīfa herausfordert. Jedoch liegt im Arabischen die Problematik anders als im Lateinischen. Der indeterminierte Begriff der Art oder Gattung steht für ein unbestimmtes Individuum. *Insānun* – ‚Mensch‘, kann nur einen einzelnen *unbestimmten* Menschen meinen: irgendein Mensch (*insānun mā*). Das determinierte Nomen *al-insān* – ‚der Mensch‘ kann in einer Aussage für die Spezies (*nauʿ*) als ganze oder für einen einzelnen *bestimmten* Menschen stehen: dieser Mensch da (*hādā l-insān*). Es kann aber auch, wie Ibn al-Muqaffaʿ in Übereinstimmung mit den späteren arabischen Aristoteleskommentatoren erklärt, für einen Teil (*baʿd*) der Spezies stehen.<sup>22</sup> Der sprachliche Ausdruck eines

<sup>19</sup> *Mantiq* 32,14ff. Vgl. Simplicius, der als Beispiele für Homonymität gibt: Alexander Paris – Alexander von Makedonien. In *Cat.* 31,24f. Lateinische Logiker geben häufig den Beispielsatz *Alexander rapuit Helenam – Alexander non rapuit Helenam*. S. de Rijk I (1962), 49; 147; 599.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Cat.* 1, 1a 6ff.; vgl. Ibn al-Muqaffaʿ, *Mantiq* 16ff.

<sup>21</sup> „... Positis ergo secundum univocationem terminis utrasque simul et adfirmationem et negationem veras esse contingit, ut si quis dicat: ‚homo ambulat, homo non ambulat‘, adfirmatio de quodam homine vera est, negatio de speciali vera. Sed specialis homo et particularis univoca sunt: quocirca sumptis univocis contradictio non fit.“ In *Peri herm.* 132,21ff.; de Rijk I (1962), 27f. – *Homo* kann in diesen Beispielsätzen allerdings nicht für die Spezies als ganze stehen; *ambulat* ist mögliches bzw. kontingentes Prädikat zu *homo*. Insofern ist de Rijk, loc. cit. 28 (zu „fallacia secundum univocationem“), nicht ganz treffend. Die Univokation betrifft im Beispiel ‚homo ambulat – homo non ambulat‘ nicht, wie de Rijk erläutert, Spezies und Individuum, sondern ein unbestimmtes und ein bestimmtes Individuum.

<sup>22</sup> Ibn al-Muqaffaʿ, *Mantiq* 33,3ff. Vgl. z.B. Fārābī, *Šarḥ al-ʿIbāra* 69,13ff.; Ibn Ḥazm, *Tagrīb* 91,20ff.: ‚Der Mensch‘ (*al-insān*) kann im Arabischen für die Art als ganze (*li-n-nauʿi kullihī*) stehen. ‚Der Mensch‘ (*al-insān*) kann aber auch entweder für ein einzelnes, der Art zugehöriges Individuum (*li-š-šahṣi l-wāḥidi*) oder für eine Gruppe der Art (*li-ḡamāʿatin mina n-nauʿi*), m.a.W. für einen Teil der Art – eines

determinierten allgemeinen sprachlichen Ausdrucks an sich (*nafs al-lafz*) wie ‚der Mensch‘ (*al-insān*) zeigt sein Signifikat (*madlūl*) nicht eindeutig an.<sup>23</sup>

Jemand, der den Satz für wahr hält ‚Das Essen des Schweins (*akl al-ḥinzīr*) ist verboten‘, muss den Satz ‚Dieses (*hādihī*) Schwein da ist verboten‘ nicht unbedingt für wahr halten. ‚Das Schwein‘ (*al-ḥinzīr*) kann nach Verständnis der arabisch schreibenden peripatetischen Logiker in einer Aussage wie *homo* für die Spezies oder einen Teil (*baʿd*) der Spezies stehen. Ein Teil (*baʿd*) der Spezies kann hier entweder ein einzelnes *bestimmtes* Schwein umfassen oder eine unbestimmte Anzahl von Individuen der Spezies; ‚das Schwein‘ (*al-ḥinzīr*) steht im letztgenannten Fall also im Sinne von ‚manches Schwein/einige Schweine‘ (*baʿd al-ḥinzīr*). Die Spezies und das bestimmte individuelle Schwein sind entsprechend *Cat.* 1, 1a 6ff. synonym/univok, d.h. begriffsgleich. Die Sätze ‚Das Essen des Schweins (*akl al-ḥinzīr*) ist verboten‘ – ‚[Das Essen] dieses (*hādihī*) Schwein[s] da ist nicht verboten‘ sind nicht kontradiktorisch, wenn im ersten Fall ein *bestimmtes* Schwein oder eine Gruppe der Spezies (*ḡamāʿa min an-naʿf*), also ein Teil der Spezies unter Ausschluss eines anderen Teils der Spezies (*baʿd an-naʿf dūna baʿd*) ‚Schwein‘ gemeint ist, und wenn im anderen Fall ein anderes *bestimmtes* Schwein (*hādihī l-ʿain*) gemeint ist, welches nicht zu der Gruppe (*ḡamāʿa*), bzw. dem Teil (*baʿd*) der Spezies gehört, zu welchem das oder die im ersten Fall gemeinte/n Schwein/e gehört/gehören.

‚Die Pilgerfahrt zu der Kaʿba (*al-Kaʿba*) ist Pflicht‘ muss nicht kontradiktorisch sein zu dem Satz ‚Die Pilgerfahrt zu *dieser kaʿba* (*hādihī l-kaʿba*) an dem und dem Ort ist nicht Pflicht‘. Hier haben wir es mit einem Fall zu tun, der entsprechend *Cat.* 1 sowohl als Univokation als auch als Äquivokation verstanden werden kann. ‚Die Kaʿba‘ (*al-Kaʿba*), bezeichnet einen bestimmten Würfel bzw. einen bestimmten würfelförmigen Bau und wird zugleich wie ein Eigenname verwendet, der mehrfach vergeben werden kann.

Um Äquivokation und zugleich gemeinsame Partizipation an einem Begriff handelt es sich auch im dritten Beispiel. Der Satz: ‚Gott hat Muḥammad (*muḥammadan*) geschickt‘, kann zugleich wahr sein mit dem Satz ‚Muḥammad ist dieser Neger da‘. Muḥammad ist wie

---

oder mehrere – unter Ausschluss eines anderen Teils der Art (*baʿdu n-naʿfi dūna baʿdīn*) stehen.

<sup>23</sup> Vgl. Ibn Sīnā, *ʿIbāra* 51,2ff.

Cato, Aias oder Alexander ein Eigenname, der mehr als einmal vergeben wird. Unter diesem Gesichtspunkt ist ‚Muḥammad‘ äquivok; ‚dieser Neger da‘ steht in dem zitierten Beispielsatz wie ‚dieser Muḥammad‘ (*Muḥammadun hādā*). Zugleich bedeutet *muḥammad* wörtl. ‚ein Gepriesener‘; die Subjekterme beider Sätze können unter diesem Gesichtspunkt wie die Univokation als gemeinsame Partizipation an einem Begriff, in diesem Fall der Qualität (*ṣifa*) ‚Preis/Lobpreis‘ (*ḥamd*), verstanden werden. Allerdings ist das Partizip ‚gepriesen‘ (*muḥammad*) im Unterschied zum Nomen ‚Mensch‘ (*insān*) oder ‚Schwein‘ (*ḥinzīr*) nicht ‚Name der Spezies‘ (*ism an-naʿ*), sondern von einer Qualität (*ṣifa*) ‚abgeleiteter Name‘ (*ism muštaqq*), Paronym.<sup>24</sup>

Die drei Beispiele für die Aufhebung der Kontradiktion entgegengesetzter Sätze, mit welchen ʿUmar b. Abī ʿUṭmān aš-Šimmazī seinen Gegner Abū Ḥanīfa herausfordert, operieren somit mit den drei Arten von ‚Namen‘ (*asmāʿ*), welche Aristoteles *Cat.* I aufführt: Synonym, Homonym, Paronym.

Was also ist der Einwand des ʿUmar b. Abī ʿUṭmān aš-Šimmazī gegen Abū Ḥanīfa? Worin besteht die ‚Widerlegung‘?

Abū Ḥanīfa verwendet wie zeitgleich mit ihm auch Ibn Ishāq (gest. ca. 150/767)<sup>25</sup> den Terminus „Für-Wahr-Halten/Für-Wahrheit-Halten, Für-Wahr-Erklären/Für-Wahrheit-Erklären“ (*taṣḍīq*) gleichbedeutend mit Glaube (*īmān*). Diejenigen, welche an (*bi-*) den Propheten glauben, bezeichnet Abū Ḥanīfa als „die Leute des Für-Wahr-Haltens, Für-Wahr-Erklärens“ (*ahl at-taṣḍīq*).<sup>26</sup> ‚Glaube‘ und ‚Für-Wahr-Halten/Für-Wahr-Erklären‘ bezieht sich auf die Wahrhaftigkeit des Propheten im Hinblick auf seine Sendung und Botschaft in Form von Geboten, Verboten und Aussagen. Nach Abū Ḥanīfa glaubt derjenige, der an die Wahrhaftigkeit des Propheten glaubt, an das, was der Prophet in seiner Funktion als Prophet von Gott übermittelt, ohne die Erklärung [dazu] (*dūna t-taṣḍīr*).<sup>27</sup> M.a.W. der Gläubige (*muʿmin*) glaubt an das

<sup>24</sup> Vgl. u. S. 29. Ammonius diskutiert das Problem der Frage von Homonymität oder Synonymität am Beispiel des Eigennamens ‚Aias‘. In *Cat.* 19,5ff./transl. Cohen & Matthews (1991), 27f. Anders als ‚Muḥammad/muḥammad‘ ist der Name ‚Aias‘ jedoch weder Paronym, noch hat er eine Bedeutung bzw. Definition; Synonymität liegt daher im Hinblick auf den Namen ‚Aias‘ nicht vor.

<sup>25</sup> *Šira* I, 150,10ff. (zu Koran 3,81).

<sup>26</sup> Abū Ḥanīfa, sog. erste *Risāla* 35,12/Übers. van Ess V (1993), 26, Nr. 5f.

<sup>27</sup> Ašʿarī, *Maqālāt* 138,14/Übers. van Ess V (1993), 32, Nr. 6a. In unmittelbarem Anschluss an diese doxographische Nachricht berichtet Ašʿarī das Streitgespräch Abū Ḥanīfas mit ʿUmar b. Abī ʿUṭmān aš-Šimmazī. Es ist diese Lehre, die ʿUmar b. Abī ʿUṭmān aš-Šimmazī angreift.

schlechthin (*muṭlaq* od. *‘alā l-iṭlāq*/vgl. *ἀπλῶς/simpliciter*) Ausgesagte, Befohlene oder Verbotene, auch wenn er nicht – oder noch nicht – weiß, in welcher Hinsicht die Aussage oder der Imperativ konkretisierend eingeschränkt (*muqaiyad*/vgl. *πῆ/secundum quid*) zu verstehen und im einzelnen spezifiziert anzuwenden ist.<sup>28</sup> Der Gläubige glaubt an die geoffenbarten Aussagen und Imperative, bevor ihm – durch spätere spezifizierende und konkretisierende Offenbarungen oder Auslegung – verständlich wird, wie sie im einzelnen zu verstehen und anzuwenden sind; und er glaubt an sie, auch wenn er nicht zur selbständigen Textexegese in der Lage ist. Der Koran wurde Muḥammad ja nach und nach und mit zunehmender Spezifikation der einzelnen Gebote geoffenbart.<sup>29</sup> Hätten die ersten Muslime die Offenbarungen erst konkretisiert und spezifiziert ‚glauben‘ – d.h. ‚für wahr halten‘ – können, so hätten sie später konkretisierte und spezifizierte Offenbarungen zunächst nicht ‚glauben‘ und ‚für wahr halten‘ können.

In diesem Sinne wird ‚gläubig‘ (*mu’min*) in oben zitierter doxographischer Nachricht von Abū Ḥanīfa verwendet: Wer ‚gläubig‘ ist, sofern er an die Sätze ‚Gott hat das Essen des Schweins (*akl al-ḥinzīr*) [= gen. obj.] verboten‘, ‚Gott hat die Pilgerfahrt zu der Ka‘ba (*al-Ka‘ba*) zur Pflicht gemacht‘, ‚Gott hat Muḥammad (*muḥammadan*) geschickt und er ist der Gesandte Gottes‘ glaubt, ist „ein für wahr/Wahrheit Haltender“ (*muṣaddiq*).<sup>30</sup> Er hält diese Sätze in assertorischem,<sup>31</sup> uneingeschränktem, nicht modalisiertem und nicht quantifiziertem Sinn für wahr (*ṣidq*) und nicht für unwahr/falsch/lügnerisch (*kaḍīb*). Die Unkenntnis einer erklärenden Spezifizierung (*taḥṣīs*) und konkretisierenden Einschränkung (*taqyīd*) hindert nicht sein assertorisches Für-Wahr-Halten.

<sup>28</sup> *Muṭlaq* im Sinne dessen, was ohne „Einschränkung“ (*taqyīd*) ausgesagt wird, geht zurück auf *Soph. el.* 4, 166b 20ff.; 5, 166b 37ff.; vgl. *Anal. pr.* I 38, 49a 8. Einige der Aristotelesübersetzer verwenden anstelle von *muṭlaq* den t.t. *mursal* (z.B. Ed. Badawī, *Manṭiq Aristū* III, 775 (*naql qadīm*); s. zu *mursal* Endress, *Proclus* 126f. Das erste Zeugnis der Verwendung des Terminus *muṭlaq* im *kalām* geht auf Abū Šamir (ca. Ende 2./8. Jh.) zurück. Er unterscheidet ‚schlechthin‘ (*muṭlaq*) von ‚in Hinsicht auf das und das‘ (*fi kadā*). Aš‘arī, *Maqālāt* 134,12f./Übers. van Ess V (1993) 38ff. (Nr. 17h); zum Ggs. ‚uneingeschränkt‘ (*muṭlaq/‘alā l-iṭlāq*) – ‚eingeschränkt‘ (*muqaiyad/‘alā taqyīd*) s. Aš‘arī, *Maqālāt* 187,5 u. 11; Māturīdī, *Tauḥīd* 359,1; Fārābī, *Šarḥ al-‘Ibāra* 69,13. Zur Sache vgl. demnächst meine *Koranexegese, Grammatik und Logik*, Kap. 8.

<sup>29</sup> Vgl. Abū Ḥanīfa, loc. cit.

<sup>30</sup> Vgl. Aš‘arī, *Luma‘* 75,8 u. 13; Bāqillānī, *Tamḥīd* 346,10.

<sup>31</sup> Zum Verständnis von ‚assertorisch‘ vgl. u. Anm. 79.



Auch für ‘Umar b. Abī ‘Uṭmān aš-Šimmazī ist ‚Glaube‘ (*īmān*), verstanden als ‚Für-Wahr-Halten‘ (*taṣḍīq*), affirmatives Aussagen bzw. Urteilen.<sup>32</sup> ‚Glaube‘ muss sich daher auf eindeutige Terme unter Ausschluss von Homonymität und anderer Mehrdeutigkeiten, wie sie *Soph. el.* 5 und *De int.* 6 ausgeführt sind, beziehen. Wer keine Kenntnis hat, ob sich eine Aussage auf alle oder nur auf einige/einen Teil der möglichen Denotata eines Terms bezieht – ob ‚das Schwein‘ alle Schweine meint oder nur einige Individua der Spezies ‚Schwein‘ oder nur ein bestimmtes Schwein –, wer keine Kenntnis hat, welche *ka’ba* mit ‚der Ka’ba‘ gemeint ist und in Hinsicht auf welchen ‚Gepriesenen‘ (*muḥammad*) ausgesagt ist, dass Gott ihn geschickt hat und dass er der Gesandte Gottes ist, der hat den Gegenstand der Aussage nicht eindeutig erfasst und kann einen Imperativ und eine Aussage über diese Terme nicht ‚glauben‘ und nicht ‚für wahr halten‘.

Ibn al-Muqaffa‘ erläutert das Problem wie folgt: „Wenn man jemanden fragte: ‚Ist der Hund (*al-kalb*) ein Lebewesen?‘, so wäre er nicht fähig ‚ja‘ oder ‚nein‘ zu antworten, bevor der Fragende nicht klar [verständlich] macht (*hattā yubaiyina*), was er meint. Wenn er den Haushund (*kalb al-ahl*) meint, dann ist er ein Lebewesen. Wenn er das Abbild eines Hundes (*kalb al-muṣauwar*)<sup>33</sup> meint, dann ist er kein Lebewesen.“<sup>34</sup>

Nach Lehre des Mu‘taziliten Ğāḥiẓ (gest. 255/869) ist eine Aussage, die jemand „unbedacht und unachtsam fallen lässt, ohne zu erkennen, wie es sich mit der Aussage verhält (*min ġairi ma’rifatin bi-ḥāli l-ḥabari*)“<sup>35</sup>, weder wahr noch falsch.

Nach mu‘tazilitischer Lehre setzt daher Für-Wahr-Halten und Glauben ebenso wie Wissen ein eindeutiges Verständnis der Terme einer Aussage oder eines Imperativs voraus. Das gilt bereits für den Propheten selbst. Hätte Gott bei seinen Offenbarungen nicht klar [verständlich] gemacht (*baiyana*), was er jeweils mit dem Term einer Aussage oder eines Imperativs meint, so hätte der Prophet das ihm Geoffenbarte nicht in einem eindeutigen Sinn, d.h. gar nicht verstanden.<sup>36</sup> Es wäre so gewesen, als ob Gott einen Araber in Negersprache

<sup>32</sup> Vgl. zur späteren Verwendung des t.t. *taṣḍīq* im Sinne von Satz und Urteil Wolfson (1943), 114–128.

<sup>33</sup> Wörtl.: „den Hund des Bildnisses“.

<sup>34</sup> *Mantiq* 51,2ff. Zum Beispiel ‚Hund‘ vgl. *Soph. el.* 4, 166a 16.

<sup>35</sup> ‘Abd al-Ġabbār, *Muġnī* XV, 327,9f./Übers. van Ess VI (1995), 318 (Nr. 1).

<sup>36</sup> Vgl. ‘Abd al-Ġabbār, *Muġnī* XVII, 43,15ff.

(*zanġīya*) oder Persisch anredete.<sup>37</sup> Jeder Term einer Aussage oder eines Imperativs muss daher allein schon aufgrund seiner äußeren Form (*zāhir*) einem eindeutigen Signifikat zugeordnet werden können. Wird ein allgemeiner Term in einer Aussage spezifiziert verwendet, so muss – entsprechend der Lehre des Muʿtaziliten Abū l-Hudayl (gest. ca. 227/841) – entweder die Spezifikation mit dem spezifizierten Term zusammen (*maʿa*), d.h. mit ihm verbunden (*maqrūn*) sein, oder die Spezifikation des Terms muss auf Grundlage unmittelbarer Vernunftkenntnis, d.h. apriorischen Wissens, eingesehen werden können. Wird ein sprachlicher Ausdruck wie ‚das Schwein‘ (*al-ḥinzīr*) in einer Aussage nicht im Sinne von ‚jedes Schwein/alle Schweine‘ verwendet,<sup>38</sup> so muss mit diesem Term entweder die Spezifizierung verbunden sein – z.B. ‚das Schwein (*al-ḥinzīr*), außer (*illā*) dem und dem Schwein‘ –, oder es muss auf Grundlage apriorischer Erkenntnis klar sein, dass in dieser Aussage nicht ‚alle Schweine‘ gemeint sein können.<sup>39</sup> Univokation sprachlicher Ausdrücke wie ‚das Schwein‘ (*al-ḥinzīr*), die *kaʿba* (*al-kaʿba*), *muḥammad* ist auf dieser rein sprachlichen Ebene ununterschieden von Äquivokation (*štirāk*).

Ibn al-Muqaffaʿ gibt neben der Äquivokation des Namens ‚Alexander‘ noch ein zweites Beispiel für die Aufhebung der Kontradiktion: „Der Honig ist heilsam für den Kranken“ (*al-ʿasal nāfi li-l-marīd*). Es geht ihm dabei nicht um den Term ‚der Honig‘, sondern um den Ausdruck ‚der Kranke‘ (*al-marīd*). Zur Kontradiktion entgegengesetzter Aussagen muss ja nicht nur der Subjekterm, sondern auch der Prädikatterm sich auf dasselbe beziehen.<sup>40</sup>

Ibn al-Muqaffaʿ führt aus: Der Satz „Der Honig ist heilsam für den Kranken“ ist wahr für die Phlegmakranken (*aṣḥāb marād al-balġam*)<sup>41</sup>

<sup>37</sup> ʿAbd al-Ġabbār, *Muġnī* XVI, 353,15f.; 371,5 und passim.

<sup>38</sup> Vgl. u. S. 33 zur Funktion des Artikels im Sinne eines Allquantifikators.

<sup>39</sup> Ašʿarī, *Maqālāt* 276,4–12. Bereits Abū l-Hudayl unterschied drei Verstehensebenen des Offenbarungstextes: [1.] den aus der äußeren Form (*zāhir*) des sprachlichen Ausdrucks erkennbaren Sinn; [2.] den aufgrund von Verbindung (*ittiṣāl*) und Verknüpfung (*qarīna*) einer Anrede (*ḥiṭāb*) mit einer anderen Anrede, welche zusammen (*maʿa*) mit der ersten Rede ist, erkennbaren Sinn; [3.] den durch Herleitung (*istidlāl*) auf Grundlage unmittelbarer Erkenntnis des Intellekts erkennbaren Sinn. Ist weder eine zweite noch eine dritte Verstehensebene erkennbar, so hat die erste Verstehensebene Vorrang. S. im einzelnen demnächst meine *Koranexegese, Grammatik und Logik*, Kap. 9.3.

<sup>40</sup> Vgl. Fārābī, *Šarḥ al-ʿIbāra* 63,15ff.

<sup>41</sup> Wörtl.: „die die Krankheit des Phlegmas haben“.

und er ist falsch für die Gallenkranken (*aṣḥāb maraḍ al-mirra al-ḥamrā*<sup>42</sup>).<sup>43</sup> Das heißt, Ibn al-Muqaffāʿ versteht den determinierten Allgemeinbegriff ‚der Kranke‘ (*al-marīḍ*) als einen nicht näher bestimmten Allgemeinbegriff, der in der Aussage „Der Honig ist heilsam für den Kranken“ für eine näher bestimmte Klasse von Kranken steht, oder anders gesagt für spezielle Kranke. ‚Der Kranke‘ steht in der Aussage nicht für den Kranken schlechthin (*ἀπλῶς/ʿalā l-iṭlāq* od. *muṭlaq/simpliciter*), sondern eingeschränkt (*ʿalā taqyīd/muqaiyad*)<sup>44</sup> für einen speziellen Kranken, den Phlegmakranken. Der allgemeinere Term ‚der Kranke‘ ist hier für den spezielleren Term ‚der Phlegmakranke‘ gesetzt.

Nun ist ‚der Kranke‘ nicht Spezies (*nawʿ*) oder Genus (*ǧins*), sondern – unter grammatikalischem Gesichtspunkt von dem Verbalnomen (*maṣdar*)<sup>45</sup> bzw. unter logischem Gesichtspunkt von der Qualität (*sifa*) ‚Krankheit‘ (*marad*) – „abgeleiteter Name“ (*ism muštaqq*), Paronym. ‚Der Phlegmakranke‘ und ‚der Gallenkranke‘ sind daher nicht synonym/univok im Sinne von *Cat.* 1.<sup>46</sup> Gleichwohl gestattet die paronymische Ableitung wie die Synonymität die Unterordnung unter einen Begriff. Das Beispiel Ibn al-Muqaffāʿs lässt sich insofern der Aufhebung der Kontradiktion bei *univocatio* parallelisieren, als sowohl der Phlegmakranke als auch der Gallenkranke unter den Namen (*ism*) ‚der Kranke‘ subsumiert werden können. Zwischen der Synonymität von Spezies und Individuum und der Subsumtion unter eine Qualität besteht allerdings ein bedeutender Unterschied. Während die Synonymität im aristotelischen Sinn das Verhältnis von Form zu Individuum voraussetzt, stellt die Paronymität eine Relation (*nisba/idāfa*) zu einem Akzidens her. Der Phlegmakranke und der Gallenkranke sind beide von dem Akzidens ‚Krankheit‘ affiziert. Die paronyme Relation von Substanz zu Akzidens kann im Sinne einer Partizipation an einer Qualität (*sifa*) und als Subsumtion unter eine Klasse, jedoch nicht als Wesensbestimmung verstanden werden.<sup>47</sup> ‚Krankheit‘ ist nicht

<sup>42</sup> Wörtl.: „die die Krankheit der roten Galle haben“.

<sup>43</sup> *Mantiq* 32,8ff.

<sup>44</sup> Vgl. o. Anm. 28.

<sup>45</sup> S. Mosel (1975) I, 125f.

<sup>46</sup> Anders wären Phlegmakrankheit (*marad al-balǧam*) und Gallenkrankheit (*marad al-mirra al-ḥamrā*) synonym, sofern beide der Gattung ‚Krankheit‘ (*marad*) zugehören. Vgl. *Top.* II 2, 109b 4ff.

<sup>47</sup> Vgl. Alexander von Aphrodisias, *In Met.* 367,10ff. (ad *Met.* 1015b 16)/transl. Dooley (1993), 39f.

Form (*ṣūra*) des Kranken, sondern Qualität (*ṣifa*). Der Phlegmakranke gehört zur Klasse der Kranken; ‚Kranker‘ ist aber nicht Gattung (*ḡins*) oder Art (*naʿ*) im aristotelischen Sinn. Anders als bei dem Nomen speciei (*ism an-naʿ*) ‚das Schwein‘ (*al-ḥinzīr*) geht es daher bei dem von einer Qualität abgeleiteten Nomen (*ism muštaqq*) ‚der Kranke‘ (*al-marīd*) sowohl um die Frage der Quantifizierung des Terms im Satz, als auch um die Frage, ob der Term in schlechthinniger/absoluter (*muṭlaq*) oder in eingeschränkter (*muqaiyad*) Bedeutung verwendet wird. Zu fragen ist zugleich, wieviele Denotata der Term ‚der Kranke‘ im Satz umfasst, als auch, in welcher Hinsicht die Eigenschaft ‚Krankheit/Kranksein‘ von den Namensträgern (*aṣḥāb al-asmāʿ*) ausgesagt wird. Meint ‚der Kranke‘ alle oder nur bestimmte Kranke zu allen Zeiten oder nur zu bestimmter Zeit?

Vor diesem Hintergrund wird das dritte Beispiel, welches ʿUmar b. Abī ʿUṭmān aš-Šimmazī gegen Abū Ḥanīfa einwendet, verständlich. ‚Gepriesen‘ (*muḥammad*) ist wie ‚krank‘ (*marīd*) abgeleiteter Name (*ism muštaqq*), der in Funktion einer akzidentellen Qualifizierung (*ṣifa*) attributiv stehen kann.<sup>48</sup> Wird ‚gepriesen‘ ohne Deixis und ‚ohne die Erklärung [dazu]‘ (*dūna t-tafṣīr*)<sup>49</sup> ausgesagt, so ist unklar, in Hinsicht auf wen und auf was der Lobpreis (*ḥamd*) ausgesagt wird und ebenso der Zeitraum, auf welchen sich der ausgesagte Lobpreis erstreckt.

Im Anschluss an das Problem der Aufhebung der Kontradiktion von Aussagen behandelt Ibn al-Muqaffaʿ die vierfache Aussagenquantifizierung. Er unterscheidet entsprechend der peripatetischen Tradition:

- [a.] die generelle/universale (*ʿāmm*) Aussage;
- [b.] die spezielle/partikuläre (*ḥāṣṣ*) Aussage;
- [c.] die indefinite (*muhmal*) Aussage;
- [d.] die individuelle/singuläre (*maḥṣūṣ*) Aussage.<sup>50</sup>

Den Unterschied zwischen universaler, partikulärer und indefiniter Aussage erläutert Ibn al-Muqaffaʿ wie folgt:

Eine Aussage (*kalām*) geht entweder über das Ganze (*al-kull*) oder über einen Teil (*al-baʿd*), wie der Satz (*qaul*): ‚Jeder Mensch ist ein Lebewesen‘ (*kullu insānin ḥaiyun*) und der Satz ‚Manche Menschen sind Lebewesen‘

<sup>48</sup> Vgl. Mosel (1975) I, 287ff.

<sup>49</sup> Vgl. o. Anm. 27.

<sup>50</sup> *Mantiq* 30,15ff.

(*ba'du l-insāni haiyun*)... Das Indefinite (*al-muḥmal*) ist dasjenige, welches nicht zwischen Ganzem (*kull*) und Teil (*ba'd*) unterscheidet, wie der Satz: ‚Der Mensch ist ein Schreiber/Schreibender‘ (*al-insānu kātibun*), denn dieser Satz hat keine Grenze, die ihn begrenzt (*laisa hādā l-qawlu bi-sūrin yaḥṣiruhū*) und durch welche erkennbar ist, ob er [sc. der Satz] wahr ist oder falsch (*ṣidquhū au kaḍibuhū*). Denn er ist nicht falsch, wenn er für einen Teil der Menschen speziell gilt (*ḥaṣṣā*), und er ist nicht wahr, wenn sie [sc. die Menschen] universal von ihm [sc. dem Satz] umfasst werden (*ummū*). Diese Sorte von Aussage (*kalām*) ist das Indefinite (*al-muḥmal*).<sup>51</sup>

Wie Ibn al-Muqaffa' weiter ausführt, kann das Vermögen (*qūwa*) der indefiniten und nicht modalisierten Aussage durch „den Grund des Dings“ (*aṣl al-amr*, pl. *uṣūl al-umūr*) bestimmt werden.<sup>52</sup> Alexander von Aphrodisias und Ammonius sprechen von ὕλη,<sup>53</sup> Fārābī, Ibn Sīnā und Ibn Rušd von *mādda*,<sup>54</sup> Ibn Ḥazm von *uṣur*,<sup>55</sup> die lateinischen Logiker von *materia*.<sup>56</sup> Gemeint ist die Relation des ‚Dings‘ (*amr*), welches als Subjektterm einer Aussage fungiert, zum Prädikatterm der Aussage. Entsprechend der aristotelischen Urteilslehre umfasst ein Allgemeinbegriff potentiell oder aktuell mindestens zwei Denotata. Ist eine Aussage mit allgemeinem Subjektterm ohne Quantifikator, so ist sie formal indefinit im Hinblick darauf, ob sie partikulär oder universal ist. Ihre Quantität hängt ab von der Relation von Subjektterm und Prädikatterm. Gehört das Ding in Bezug auf seinen Grund zur Art des Notwendigen (*al-amr fī aṣliḥ min bāb al-wāǧib*/vgl. ἀναγκαῖα ὕλη/*materia naturalis*), so ist die Aussage universal; ist der Grund des Dings bzw. die Materie möglich (*mumkin*/vgl. ἐνδεχομένη/*contingens*), so ist die Aussage partikulär.<sup>57</sup>

Die Aussage ‚Der Mensch ist ein Lebewesen‘ (*al-insān ḥayawān*) ist äußerlich (*fī zāhir al-kalām*)<sup>58</sup> – m.a.W. formal – indefinit (*muḥmal*/

<sup>51</sup> *Mantiq* 32ult.–33,6.

<sup>52</sup> *Mantiq* 55,23ff. Vgl. die Formulierung des Alexander von Aphrodisias zur Frage, ob Prämissen „von dem, was ihnen zugrunde liegt und was mit ihnen gemeint ist“ (ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων αὐταῖς καὶ δηλουμένων) modalisiert sind. *In Anal. pr.* 27,1f.

<sup>53</sup> Alexander, *In Anal. pr.* 6,16ff.; vgl. 27,1–5; 27,29ff.; vgl. Flannery (1995), 109ff. Ammonius, *In De int.* 88,17ff.; 129,10ff.

<sup>54</sup> Fārābī, *Šarḥ al-'Ibāra* 64,10ff.; vgl. Zimmermann (1972), 517ff.; Ibn Sīnā, *'Ibāra* 47,3ff.; Ibn Rušd, *Talḥīṣ K. Aristūṭālīs fī l-'Ibāra* 64,3.

<sup>55</sup> *Taqīb* 86,2f.; 93ff.

<sup>56</sup> Z. B. William of Sherwood, *Introductiones* 20, 3r 256ff.; vgl. Jacobi (1980), 61f.

<sup>57</sup> Ibn al-Muqaffa', *Mantiq* 55,20ff.; vgl. Ammonius, *In De int.* 129,10ff.; William of Sherwood, *Introductiones* 20, 3r 256ff.

<sup>58</sup> Ibn al-Muqaffa', *Mantiq* 55,18.

ἀδιόριστος). Die Materie – m.a.W. der Inhalt – der Aussage, bzw. in Ibn al-Muqaffā's Terminologie „der Grund des Dings“ (*aṣl al-amr*), ist notwendig, sofern der Prädikatterm ‚Lebewesen‘ Gattungsbegriff für den Subjektterm ‚Mensch‘ ist. Die Aussage ist gleichbedeutend mit ‚Jeder Mensch ist ein Lebewesen‘ und ‚Alle Menschen sind Lebewesen‘. Die Aussage ist universal und notwendig, sofern zu allen Zeiten und unter allen Umständen notwendig gilt: Jeder Mensch ist ein Lebewesen.

Auch der Satz „Der Mensch ist ein Schreiber/Schreibender“ (*al-insān kātib*) ist formal indefinit. Die Materie der Aussage ist möglich, sofern die Verbindung von Subjektterm und Prädikatterm möglich ist. Modalisiert lautet die Aussage: ‚Es ist möglich, dass der Mensch ein Schreibender ist‘; quantifiziert lautet die Aussage: ‚Mancher Mensch ist Schreiber/schreibend‘. Anders als Fārābī und Ibn Sīnā scheint Ibn al-Muqaffā nur die drei Modi (*wuṣūh*) entsprechend „dem Grund des Dings“ (*aṣl al-amr*) zu kennen: ‚notwendig‘ (*wāḡīb*), ‚möglich‘ (*mumkin*), ‚unmöglich‘ (*mumtanī*). Die Existenzaussage über tatsächliches Vorliegen (*wuṣūd*) eines kontingenten Sachverhaltes scheint ihm unvertraut. Fārābī und Ibn Sīnā hingegen unterscheiden im Anschluss an Alexander von Aphrodisias vier Arten von Aussage unter formalem Gesichtspunkt: notwendig, möglich, tatsächlich (*wuṣūḍī*), unmöglich.<sup>59</sup>

Unter dem Gesichtspunkt der Quantifizierung ist der Satz „Der Honig ist heilsam für den Kranken“ demnach partikulär. Die Aussage umfasst einige/einen Teil der Kranken, nämlich die Phlegmakranken, unter Ausschluss anderer Kranker/eines anderen Teils der Kranken, nämlich der Gallenkranken.

Aus Ibn al-Muqaffā's Beispielsätzen geht hervor, dass der Artikel beim Art- und Gattungsbegriff (*ism an-nauʿ/ism al-ḡins*) und beim Paronym (*ism muštaqq*), wie z.B. der Kranke (*al-marīḍ*), nicht die Funktion eines Allquantifikators hat. ‚Der Mensch‘ (*al-insān*) ist formal (*fi zāhir al-kalām*)<sup>60</sup> nicht gleichbedeutend mit ‚alle Menschen‘, und ‚der Kranke‘ (*al-marīḍ*) ist formal nicht gleichbedeutend mit ‚alle Kranken‘. In einer nicht quantifizierten und nicht modalisierten Aussage können diese Terme sowohl für einige/einen Teil (*baʿd*), als auch für alle (*kull*) möglichen Denotata des Begriffs stehen.

Eine Gegenposition vertraten zeitgleich mit Abū Ḥanīfa und Ibn

<sup>59</sup> S. Flannery (1995), 92ff.; demnächst Schöck, *Koranexegese, Grammatik und Logik*, Kap. 2.

<sup>60</sup> Vgl. Anm. 58.

al-Muqaffa‘ die ersten Mu‘taziliten. In einem Streitgespräch zwischen ‘Amr b. ‘Ubaid und Wāṣil b. ‘Aṭā‘ legt ‘Amr den Artikel (*al-alif wa-l-lām*) beim Paronym aus im Sinne eines universalen Quantifikators (jeder, alle/*kull*/vgl.  $\pi\alpha\varsigma$ /*omnis*), und zwar sowohl beim Singular als auch beim Plural: ‚Der Frevler‘ (*al-fāsiq*) sei gleichbedeutend mit ‚jeder Frevler‘ (*kullu fāsiqin*) und entsprechend ‚die Frevler‘ (*al-fāsiqūna*) gleichbedeutend mit ‚alle Frevler‘ (*kullu l-fāsiqīna*). Wāṣil ist darin mit ‘Amr einer Meinung.<sup>61</sup>

Dieses Verständnis geht mit den arabischen Grammatikern überein. Es gründet in einem aussagenlogischen Verständnis von Sätzen, welches mit der aristotelischen Termlogik konkurriert.

Der Grammatiker Sībawayh (gest. 180/796) versteht einen Satz wie Koran 5,38: „Der Dieb und die Diebin, so schlägt ihnen beiden die Hände ab!“ (*wa-s-sāriqu wa-s-sāriqatu fa-qṭa‘ū aidiyahumā*) im Sinne von: „Derjenige, der stiehlt (*alladī saraqā*), und diejenige, die stiehlt (*allatī saraqat*), so schlägt ihnen beiden die Hände ab.“ Das determinierte Nomen agentis (*ism al-fā‘il*), ‚der Dieb‘ (*as-sāriq*) ist zu verstehen im Sinne von „derjenige, der gestohlen hat“ (*alladī saraqā*).<sup>62</sup> Mit dem nachfolgenden Imperativ „schlägt“ ist die Partikel *fa-* (*ḥarf al-fā‘*) verknüpft zu *fa-qṭa‘ū*, um anzuzeigen, dass eine konditionale Bedeutung (*ma‘nā aš-šarṭ*) enthalten ist. Der einleitende Relativsatz ‚derjenige, der gestohlen hat‘ bzw. das an seiner Stelle stehende Nomen agentis ‚der Dieb‘ steht daher überzeitlich und allgemeingültig; der Satz ist zu verstehen im Sinne von: „Wenn einer stiehlt und wenn eine stiehlt, so (*fa-*) [= folglich] schlägt ihnen beiden die Hände ab!“<sup>63</sup> (*wa-lladī saraqā wa-llatī saraqat fa-qṭa‘ū aidiyahumā*).<sup>64</sup> Dem Relativpronomen selbst kommt nach Sībawayh jedoch auch ohne die Einleitung des Nachsatzes durch *fa-* konditionale Bedeutung zu:

<sup>61</sup> Šarīf al-Murtaḍā, *Amālī*, Ed. Qum, I, 115,6–9; Übers. van Ess (1993), 141 (nach abweichender Ed. Kairo 1373/1954). Vgl. demnächst meine *Koranexegese, Grammatik und Logik*, Kap. 3.

<sup>62</sup> Vgl. Mosel (1975) I, 155f.

<sup>63</sup> Das ist zu verstehen als: ‚Wenn einer stiehlt, dann schlägt ihm die Hand ab‘ und ‚Wenn eine stiehlt, dann schlägt ihr die Hand ab.‘ Die Verbindung der beiden Subjekterme durch ‚und‘ ist nicht zu verstehen als Verbindung zweier Konditionen, sonst gälte der Nachsatz nur, wenn beide Konditionen gleichzeitig zusammenkommen, also nur, wenn ein männlicher Dieb und eine weibliche Diebin zusammen einen Diebstahl begehen.

<sup>64</sup> Zamaḥšarī, *Kaššāf* I, 611f. Vgl. Faḥraddīn ar-Rāzī, *Tafsīr* (zu Koran 5,38) XI, 175,24ff.

„Das Relativpronomen (*al-ism al-mauṣūl*) enthält die Bedeutung der Kondition (*maʿnā aš-šarṭ*).“<sup>65</sup>

Sībawayh führt damit das determinierte Nomen *agentis* bzw. das Paronym (*ism muštaqq*), „der Stehlende/der Dieb“ (*as-sāriq*) bzw. „die Stehlende/die Diebin“ (*as-sāriqa*) über in einen konditionalen Vordersatz (*πρότασις/muqaddam/antecedens*), nämlich: „wenn einer/eine stiehlt“. Das Verhältnis von konditional Vorangehendem (*mubtadaʿ*) „der Dieb“ (*as-sāriq*) bzw. „die Diebin“ (*as-sāriqa*) und dem daraus Resultierenden – in Sībawayhs Terminologie die „Antwort“ (*ǧawāb*) – „so schlägt . . .“ (*fa-qṭaʿū . . .*) ist in Sībawayhs Verständnis notwendig im Sinne von: wann immer einer stiehlt/eine stiehlt. . . . Diese Art von Folge nennt Sībawayh „Vergeltung“ (*ǧazāʿ*).<sup>66</sup>

Im Verständnis der aristotelischen Logiker ist dies ein „unzertrennliches Anhaften“ (*luẓūm*) des Folgenden (*ἀπόδοσις/tālī*<sup>67</sup> / *consequens*) am konditional Vorangehenden (*πρότασις/muqaddam*<sup>68</sup> / *antecedens*) m.a.W. eine Implikation (*luẓūm*), d.h. der Vordersatz ist nicht mit der Kontradiktion (*mutanāqid*) des Nachsatzes verträglich.<sup>69</sup> Übergeführt in ein termlogisches Verständnis mit dem Nomen *agentis* als vorangestelltem Subjekterm (*mubtadaʿ*) ist „der Dieb und die Diebin . . .“ (*as-sāriq wa-s-sāriqa . . .*) demnach zu verstehen als: „jeder Dieb und jede Diebin“ bzw. „alle Diebe und alle Diebinnen“. Der determi-

<sup>65</sup> Zamaḥṣarī, loc. cit. 612,5. Vgl. Faḥraddīn ar-Rāzī, *Tafsīr* (zu Koran 2,81) III, 136,17ff.

<sup>66</sup> Sībawayh, *Kūtab* 384ff. (§245); vgl. Mosel (1975) I, 59f.

<sup>67</sup> *Tālī* ist t.t. Fārābīs und Ibn Sīnās.

<sup>68</sup> *Muqaddam* ist t.t. Fārābīs und Ibn Sīnās.

<sup>69</sup> Ich verwende hier den Terminus *luẓūm/iltizām* im Sinne Ibn Sīnās. Ibn Sīnā verlangt, lange nach Sībawayh, daß die Extension eines universalen (*kullī*) konditionalen (*šarṭī*) Urteils, ebenso wie beim universalen kategorischen (*ḥamīlī*) Urteil, durch einen Quantifikator (*sūr/ḥaṣr*) „umschlossen/begrenzt“ (*maḥṣūr*) sein müsse. Ein solches universal konditionales Urteil nennen Ibn Sīnā und seine Nachfolger „unzertrennliche Anhaftung“ (*luẓūm*), d.h. notwendige Folge, Implikation. Ibn Sīnā gibt in seinen *Iṣārāt* hierfür den Beispielsatz: „Immer (*kullamā*) wenn die Sonne aufgeht, ist es Tag.“ Den auf den Vordersatz (*muqaddam*) folgenden Nachsatz (*tālī*) leitet er mit *fa-* ein. Ibn Sīnās Kommentator Ṭūsī erklärt die Universalität (*kullīya*) des bejahenden implikativen (*luẓūmī*) konjunktiven (*muttaṣil*) Urteils – sc. des universal quantifizierten (!) hypothetischen Urteils – als „Stattfinden des Folgenden bei der Setzung des Vorangehenden“ (*ḥuṣūl al-tālī ʿinda waqʿ al-muqaddam*), und zwar zu allen Zeiten und in allen Zuständen, unter deren Voraussetzung das Vorangehende, sc. der Vordersatz, gesetzt werden kann. Ibn Sīnā, *Iṣārāt* I 280,4ff.; vgl. Ṭūsīs Kommentar, zusammen mit Ibn Sīnās *Iṣārāt* I 281,5ff. Vgl. zu *luẓūm* Ibn Sīnā, *Qiyās*, bes. 272,4ff./transl. Shehaby, *Propositional Logic* 69. Weitere Belege s. WKAS II, 1, 566a 16ff.



nierte allgemeine Name (*ism ʿamm*) ‚der Dieb‘ (*as-sāriq*) umfasst alle Denotata im Sinne der Extension des Namens und Begriffs.

Nach Sībawayh können auch die Indefinitpronomina „wer/jemand“ (*man*), „was/etwas“ (*mā*), „jemand von ihnen“ (*aiyuhum*) in Funktion von Bedingungspartikeln (*ḥurūf al-ḡazāʿ*) anstelle des Pronomens „derjenige, welcher“ (*alladī*) stehen.<sup>70</sup> Die Partikel *fa-* kann nach Sībawayh im Nachsatz ausfallen. Auch ohne Einleitung des Nachsatzes durch *fa-* folgt der Nachsatz mit Notwendigkeit auf den Vordersatz.<sup>71</sup> Allerdings ist dies die Ausnahme. Nach dem Grammatiker al-Ḥalīl b. Aḥmad (gest. ca. 175/791), Lehrer Sībawayhs, wird die Apodosis stets entweder durch ein Verbum oder durch einen mit *fa-* eingeleiteten Verbal- oder Nominalsatz gebildet. *Fa-* steht, um die unverzüglich stattfindende Folge auszudrücken. Nur aus Verszwang ist es nach Ḥalīl erlaubt, dass ein Nominalsatz ohne Einleitung durch *fa-* als Apodosis steht. So sagt der Dichter Ḥassān b. Tābit [*basīf*]: „Wer (*man*) die guten Werke tut, Gott wird für sie danken“ (*man yafʿali l-ḥasanāti llāhu yaṣkuruhā*) im Sinne von: „Wer auch immer/jeder, der die guten Werke tut, dem wird Gott für sie danken“.<sup>72</sup> Üblich ist jedoch, in allgemein gültigen Konditionalsätzen, den nominalen Nachsatz mit *fa-* einzuleiten. Nach Sībawayh sind auch mit *fa-* und Indikativ eingeleitete Nachsätze eines mit Indefinitpronomen eingeleiteten konditionalen Vordersatzes wie Nominalsätze zu verstehen, nämlich z.B. „Wer [= jeder, der] zurückkehrt (*man ʿāda*) [sc. der das in der vorangehenden koranischen Passage von Gott Verbotene wieder tut], an dem wird Gott es rächen (*fa-[ḥuwa]* *yantaqimu llāhu minhu*)“ (Koran 5,95). Und z.B.: „Wer [= jeder, der] an seinen Herrn glaubt (*man yuʿmin bi-rabbihī*), [d]er hat folglich nicht zu befürchten (*fa-[ḥuwa]* *lā yaḥāfu*), [bei der Abrechnung am jüngsten Tag] in seinen Rechten geschmälert oder [sonstwie] schlecht behandelt zu werden“ (Koran 72,13). Der mit *fa-* verbundene Indikativ enthält hier das verborgene (*muḍmar*) Nomen ‚er‘ (*ḥuwa*).<sup>73</sup> Der mit *fa-* eingeleitete Indikativ des Nachsatzes ist daher wie ein Nominalsatz zu verstehen, d.h. er konstatiert wie ein Nominalsatz. Er enthält eine aus dem Vordersatz

<sup>70</sup> Vgl. Mosel (1975) I, 7 u. 162.

<sup>71</sup> Sībawayh, *Kūṭab* I, 389,18 (§246): *ḥaḍf al-fāʿ*.

<sup>72</sup> Sībawayh, *Kūṭab* I, 386,14ff. (§245).

<sup>73</sup> Sībawayh, *Kūṭab* I, 389,4f.; vgl. Faḥraddīn ar-Rāzī, *Tafsīr* (zu Koran 5,95) XI, 81,3ff. Zur dt. Übers. vgl. Paret (Koran 72,13).

resultierende Tatsache, ein Urteil (*ḥukm*). Der Nachsatz ist keine Drohung, die eintreten kann oder nicht, sondern ein ‚Strafversprechen‘ und ein ‚Versprechen‘ auf gerechte Lohnabrechnung am jüngsten Tag, welches zusammen mit dem konditionalen Vordersatz als eingetretene und bereits realisierte Konsequenz der Bedingung wahr ist.<sup>74</sup> Sībawayhs Interpretation von Koran 5,95 und 72,13 stimmt somit mit der frühen muʿtazilitischen Interpretation überein.

Diese Problematik ist der Schlüssel zum Verständnis des Streits um die sogenannten *waʿīd*-Verse des Koran, den Versen, in welchen Gott nach Verständnis der Muʿtazila die Bestrafung des großen Sünders „verspricht“ (*waʿada*), nach Verständnis der Murğīʿa hingegen „androht“. Der Konflikt um das koranische ‚Strafversprechen‘ (*waʿīd*) entzündete sich als Aspekt der konkurrierenden Lehrmeinungen von der göttlichen Gerechtigkeit (*ʿadl*), die nach Lehre der Muʿtazila Lohn und Strafe nach einem Verhältnis, analog, zuteilt. ‚Lohnversprechen‘ (*waʿd*) verhält sich zu Gehorsam (*tāʿa*) wie ‚Strafversprechen‘ (*waʿīd*) zu Ungehorsam (*maʿṣiya*).<sup>75</sup>

Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) und mit ihm die Ḥanafīya-Murğīʿa bestritt diese Verhältnisgleichheit. Zwar ist Gottes *waʿd* ein ‚Lohnversprechen‘, doch ist sein *waʿīd* eine ‚Strafandrohung‘.<sup>76</sup> Gott kann, wenn er will, dem gläubigen Monotheisten die Sünde vergeben. Wichtigstes Zeugnis dieses unproportionalen Verhältnisses von Gerechtigkeit (*ʿadl*) und Gnade (*faḍl*) ist für die Ḥanafīya/Murğīʿa und später die Ašʿarīya und Māturīdīya Koran 4,48: „Gott vergibt nicht, dass man ihm [anderes] beigesellt. Was darunter liegt, vergibt er, wem er will“ (*inna llāha lā yağfiru an yuṣraka biḥi wa-yağfiru mā dūna ḍālika li-man yaṣāʿu*). Wem Gott vergibt, und wem er nicht vergibt, liegt im uneinsehbaren Willen (*maṣīʿa*) Gottes.

Die *waʿīd*-Verse des Koran wurden von der Muʿtazila aussagenlogisch verstanden im Sinne Sībawayhs. Von der ḥanafitischen Murğīʿa wurden sie termlogisch verstanden im Sinne der aristotelischen Tradition, wie sie bereits von Ibn al-Muqaffaʿ ins Arabische übersetzt wurde.

<sup>74</sup> Zum Problem der unterschiedlichen Tempi der Apodosis und der Frage ihrer semantischen Funktion s. Tietz (1963), 92ff.

<sup>75</sup> Zu diesem analogen Verhältnis s. z.B. Rāzīs Referat der muʿtazilitischen Position, *Tafsīr* (zu Koran 2,81) III, 133f. (bes. 11. Argument der muʿtazilitischen Argumentation).

<sup>76</sup> Zur muʿtazilitischen Argumentation gegen die Unverhältnismäßigkeit von *waʿd* und *waʿīd* z.B. ʿAbd al-Ġabbār, *Muğnī* XVII, 45,7ff.

Unter termlogischem Gesichtspunkt sind die *waʿīd*-Verse zweierlei Arten von Satz (*qaul*). Die eine Art der Sätze sind kategorische (*ḥamlī*) Urteile, wie z.B. Koran 82,14: *Inna l-fuḡḡārā la-fi ḡahīmin* – „Die Übeltäter (*al-fuḡḡār*) sind in der Hölle“. Dieser Satz ist formal eine indefinite (ἀδιόριστος/*muhmal*), assertorische (ἀπλῶς/*muṭlaq/ʿalā l-iṭlāq*) Aussage. Die Aussage ist indefinit, sofern sie nicht quantifiziert ist; und sie ist assertorisch, sofern es sich um eine „schlechthinnige/einfache/absolute“ (ἀπλῶς/*muṭlaq/ʿalā l-iṭlāq*) Aussage handelt – d.h. sie ist nicht näher bestimmt im Hinblick auf Zeit (*waqt*<sup>77</sup>/*zamān*)<sup>78</sup> und Modus (*ḡiha*); sie ist eine einfache Aussage ohne Differenzierung von notwendigem (ἐξ ἀνάγκης/*bi-dṭirār*) oder möglichem Vorliegen (ἐνδέχεται/*mumkin*).<sup>79</sup> Als solcher ist dieser Satz auslegungsbedürftig.

Die Aussage kann nicht durch Bestimmung ihrer Materie (*mādda*), bzw. in Ibn al-Muqaffaʿs Terminologie durch Bestimmung „des Grundes des Dings“ (*aṣl al-amr*), quantifiziert werden. In der Aussage Gottes „Die Übeltäter (*al-fuḡḡār*) sind in der Hölle“ handelt es sich um eine Aussage über eschatologisches Geschehen. Die Aussage bleibt somit indefinit (*muhmal*); sie kann alle oder einen Teil/einige der Übeltäter umfassen. Man muss sich daher des Urteils enthalten, d.h. in murǧīʿitisch-ḥanafitischer Terminologie *irḡāʿ*?, bzw. in der Terminologie Ašʿarīs, man muss stehenbleiben vor dem Urteil, d.h. *waqf*,<sup>80</sup> nämlich im Hinblick auf die Frage, ob in dem Urteil „Die Übeltäter (*al-fuḡḡār*) sind in der Hölle“ alle (*kull*) oder ein Teil/einige (*baʿd*) der Übeltäter gemeint sind, mithin ob ein sündiger Gläubiger (*muʿmin fāsiq*), ein Übeltäter (*fāḡīr*), mit Hölle bestraft wird oder nicht. Mit diesem Verständnis war Gottes Freiheit zu Gerechtigkeit oder Gnade gewahrt.

Entsprechendes gilt für die zweite Form der *waʿīd*-Verse. Dies sind Sätze, welche die Form einer Verknüpfung von zwei Sätzen mit jeweils eigenem Subjekt- und Prädikatterm haben, wobei der Subjekterm des Vordersatzes ein Indefinit- oder ein Relativpronomen

<sup>77</sup> Ibn al-Muqaffaʿ, *Mantiq* 37,5.

<sup>78</sup> Zu „losgelöst/schlechthinnig“ (ἀπλῶς/*muṭlaq/ʿalā l-iṭlāq*) im Hinblick auf die Zeit (*zamān*) des Vorliegens (*waḡūd*) s. Aristoteles, *Anal. pr.* I 15, 34b 8; vgl. Fārābī, *Šarḥ al-ʿIbāra* 46,19f.

<sup>79</sup> Zu den beiden unterschiedlichen Auslegungen dessen, was im Anschluss an *Anal. pr.* I 2, 25a 1ff. in der Tradition unter ‚assertorisch‘ läuft, einmal im Sinne von ‚nicht modalisiert‘ (Theophrast), einmal im Sinne von ‚[kontingent] vorliegend‘ (Alexander von Aphrodisias) s. Flannery (1995), 92ff.; demnächst Schöck, *Koranexegese, Grammatik und Logik*, Kap. 2.

<sup>80</sup> Vgl. Gimaret (1990), 494; 523; 524.

ist, z.B. „jemand“ (*man*) oder „diejenigen, welche“ (*alladīna*), wie z.B. Koran 2,81: *Man kasaba saiyi'atan wa-ahātāt bihī ḥaṭī'atuhū fa-ulā'ika ashābu n-nār . . .* – „Wer [oder auch: Jemand, der/derjenige, welcher/diejenigen, welche] (*man*) eine schlechte Tat begeht und den seine Sünde umfasst, jene (*fa-ulā'ika*) sind Insassen des Höllenfeuers . . .“.

Unter termlogischem Gesichtspunkt kommen diese Aussagen denjenigen Aussagen bzw. Prämissen nahe, welche Theophrast prosleptisch nannte, „gemäß Hinzunahme“ (κατὰ πρόληψιν) eines dritten Terms, nämlich Prämissen, in welchen ein dritter Term mitumgriffen wird,<sup>81</sup> also z.B. eine Aussage der Form: ‚Von demjenigen, von dem Mensch ausgesagt wird, von dem wird Lebewesen ausgesagt.‘ Dieser dritte Term ist im Vordersatz von Koran 2,81 *man*, „jemand“ (*man*), im Nachsatz ‚jene“ (*ulā'ika*).

Entsprechend der peripatetischen Tradition sind die prosleptischen Prämissen den kategorischen Prämissen äquivalent.<sup>82</sup> Die prosleptische Aussage ‚Von demjenigen, von dem Mensch ausgesagt wird, von dem wird Lebewesen ausgesagt.‘, oder anders formuliert ‚jemand, der (*man*) ein Mensch ist, der ist ein Lebewesen.‘, entspricht die kategorische Aussage ‚(Der) Mensch ist ein Lebewesen.‘. Unter dieser Voraussetzung kann die koranische Aussage von Koran 2,81: *Man kasaba saiyi'atan wa-ahātāt bihī ḥaṭī'atuhū fa-ulā'ika ashābu n-nār . . .* – „Wer [oder auch: jemand, der/derjenige, welcher/diejenigen, welche] (*man*) eine schlechte Tat begeht und den seine Sünde umfasst, jene (*ulā'ika*) sind Insassen des Höllenfeuers . . .“ als prosleptische Aussage verstanden werden, nämlich: ‚Jemand, über den ausgesagt wird, begeht eine Sünde und seine Sünde umfasst ihn.‘, über jene wird ausgesagt ‚sind Insassen des Höllenfeuers.‘. Diese Aussage ist einer kategorischen Aussage äquivalent, die verkürzt formuliert werden kann: ‚Der Sünder ist Insasse des Höllenfeuers.‘

Sind die prosleptischen Aussagen den kategorischen äquivalent, so gelten für sie die selben Regeln im Hinblick auf Quantifizierung und Modalisierung. Wie Ibn al-Muqaffa‘ darlegt, ist die formal nicht modalisierte, nicht quantifizierte Aussage ‚wer (*man*) ein Mensch ist, (*fā-*) der ist ein Lebewesen“ (*man kāna insānan fa-huwa ḥaiyun*) aufgrund der Relation von Subjekterm und Prädikatterm der Aussage

<sup>81</sup> Bochenski (1947), 48; Lukasiewicz (1957), 39; W. u. M. Kneale (1972), 189ff.

<sup>82</sup> W. u. M. Kneale, loc. cit. 190f.; 205.

„jeder Mensch ist ein Lebewesen“ (*kullu insānin haiyun*) äquivalent.<sup>83</sup> Auch die Aussage „Wer [oder auch: jemand, der/derjenige, welcher/diejenigen, welche] (*man*) eine schlechte Tat begeht und den seine Sünde umfasst, jene (*fa-ulā'ika*) sind Insassen des Höllenfeuers . . .“ ist nicht modalisiert und nicht quantifiziert und insofern formal indefinit. Die modale Relation von Subjekterm und Prädikatterm lässt sich hier nicht bestimmen; es handelt sich um eine Eschatologie-Aussage. Man weiß nicht, ob das Prädikat alle oder einen Teil der möglichen Denotata des Subjekterms umfasst.

Unter aussagenlogischem Gesichtspunkt im Sinne Sībawayhs und der Mu'tazila entsprechen die *wa'ūd*-Verse strikten Implikationen, d.h. Sätzen, in welchen der Nachsatz notwendig (*darūratān*) aus dem Vordersatz folgt (*lazimā*). Oder, anders formuliert: Der Vordersatz (*πρότασις/muqaddam/antecedens*) kann nicht wahr sein ohne gleichzeitige Wahrheit des Nachsatzes (*ἀπόδοσις/tālī/consequens*). Z.B. Koran 2,81: „Wer [oder auch: jemand, der/derjenige, welcher/diejenigen, welche] (*man*) eine schlechte Tat begeht und den seine Sünde umfasst, jene (*fa-ulā'ika*) sind Insassen des Höllenfeuers . . .“ (*man kasaba saiyy'atan wa-aḥāṭat bihī ḥaṭī'atuhū fa-ulā'ika aṣḥābu n-nār . . .*) ist nach Sībawayh und der Mu'tazila zu verstehen im Sinne von: ‚Alle, die [= wenn jemand] eine schlechte Tat begehen und die ihre Sünde umfasst, all jene sind folglich notwendig Insassen des Höllenfeuers . . .‘. Hier folgt der Nachsatz (*ḡawāb*) notwendig aus der Kondition (*ṣart*) des Vorangehenden (*mubtada'*).

Ein Satz wie Koran 82,14: *Inna l-fuḡḡāra la-fi ḡaḥīmīn* – „Die Übeltäter (*al-fuḡḡār*) sind in der Hölle“ ist nach Sībawayh und der Mu'tazila zu verstehen im Sinne von: ‚Alle, die [= diejenigen, welche (*allaḍīna*)] Übles tun, sind folglich notwendig in der Hölle.‘

Mit diesen Auslegungen wurde der mu'tazilitische analoge Gerechtigkeitsbegriff abgesichert.

Durchgesetzt hat sich in der islamischen Dogmatik das termlogische Verständnis im Sinne Ibn al-Muqaffā's. Dieses ist ḥanafitisch, māturīditisch, aš'aritisch.

Hier soll abschließend nur ein Text Aš'arīs (gest. 324/935) stark verkürzt zitiert werden, in welchem dies besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Aš'arī führt die Urteilsenthaltung (*iḡā'/waqf*) bei den *wa'ūd*-Versen in seinem *K. al-Luma'*, einer kurzgefassten Summe

<sup>83</sup> *Mantiq* 46,19.

seiner Theologie,<sup>84</sup> aus. Er erfasst alle Arten von *waʿīd*-Versen, nämlich sowohl Verse, in welchen [a.] das Indefinitpromomen „jemand“ (*man*) oder [b.] ein pluralisches Personalpronomen wie „diejenigen, welche“ (*alladīna*) einen Bedingungssatz einleitet, als auch Verse, welche [c.] die Form kategorischer Aussagen haben. Ašʿarī kommentiert dazu:

[Zu a.] Es ist denkbar, dass das [Ausgesagte] für jeden, der (*ʿalā ḡamīʿi man*) jenes [sc. die Sünden, welche in den *waʿīd*-Versen beschrieben werden] tut, gilt, und es ist denkbar, dass es für einen Teil/einige (*baʿd*) gilt, denn der sprachliche Ausdruck (*lafẓ*) ‚jemand‘ (*man*) wird in der Sprache manchmal für das Ganze (*al-kull*) und manchmal für den Teil (*al-baʿd*) verwendet . . .

Ebenso wird nicht bestimmt, dass das Wort Gottes [zu c.] „Die Übeltäter sind in der Hölle (*inna l-fuḡḡāra la-fī ḡahīmīn*)“ (Koran 82,14) und [zu b.] „diejenigen, die aufessen [das Vermögen der Waisen . . .] (*alladīna yaʿkulūna . . .*)“ (Koran 4,10) ‚einige‘ (*baʿd*) und nicht, dass es ‚alle‘ (*kull*) meint, denn mal geht jenes [sc. jene Art von Sätzen] über das Ganze (*al-kull*) und mal über den Teil (*al-baʿd*) . . .<sup>85</sup>

Der Streit um das Verständnis der koranischen *waʿīd*-Verse ging hervor aus dem älteren Streit um den Heilsstatus des großen Sünders unter den Muslimen und die Abrechnung der Taten der Gläubigen am Gerichtstag. Der Disput um den *waʿīd* ist so alt wie die islamische Theologie (*kalām*) selbst; er beginnt in der Generation der Schüler al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728). Er ist nichts anderes als ein Disput über Quantifizierung und Modalisierung koranischer Aussagen. Sībawaiḥ und seine Nachfolger behaupteten sich zwar in der Domäne der arabischen Grammatik. In der islamischen Dogmatik jedoch hat sich das mit den arabisch schreibenden, aristotelischen Logikern übereingehende, murǧīʿitische Verständnis der *waʿīd*-Verse durchgesetzt: Die *waʿīd*-Verse sind indefinit; sie sind entweder universale oder partikuläre Urteile. Gottes *waʿīd* ist kein ‚Strafversprechen‘, sondern eine ‚Strafandrohung‘. Erst am Gerichtstag wird sich entscheiden, ob und in welchem Maß Gott den sündigen Gläubigen (*muʿmin fāsiq*) bestraft.

<sup>84</sup> S. zu diesem Werk Allard, *Attributs* 48ff.; Gimaret, *Doctrine* passim.

<sup>85</sup> Ašʿarī, *Lumaʿ* 77, 3ff. Ašʿarī führt dies noch weiter aus. Vollständige engl. Übers. op. cit. 107ff.

## BIBLIOGRAPHIE

- ‘Abd al-Ġabbār, Abū l-Ḥusain b. Aḥmad al-Qāḏī, *al-Muġnī fī abwāb at-tauḥīd wa-l-‘adl*, Bd. XV: *an-Nubūwāt wa-l-mu‘ǧīzāt*, ed. M. M. al-Ḥuḏayrī & M. M. Qāsim, Kairo 1385/1965, Bd. XVI: *Fġāz al-Qur‘ān*, ed. A. al-Ḥūlī, Kairo 1380/1960, Bd. XVII: *aš-Šar‘īyāt*, ed. A. al-Ḥūlī, Kairo 1382/1963.
- Abū Ḥanīfa, *Risāla ilā ‘Uṭmān al-Battī*, in: *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim*, ed. M. Z. al-Kautarī, Kairo 1368/1949, 34–38.
- Abū l-Ḥusayn al-Bašrī, Muḥammad b. ‘Alī b. aṭ-Ṭaiyib, *al-Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh*, 1–2, Damaskus 1975.
- Alexander von Aphrodisias, [*In Anal. pr.*] *In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*. Ed. M. Wallies, Berlin 1883 (Commentaria in Aristotelem Graeca 2.1).
- , [engl.] *On Aristotle Prior Analytics 1.1–7*, transl. J. Barnes, S. Bobzien, K. Flannery, K. Ierodiakonou, London 1991.
- , [*In Met.*] *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1891 (Commentaria in Aristotelem Graeca 1).
- , [engl.] *On Aristotle Metaphysics 5*, transl. W. E. Dooley, London 1993.
- Allard, M., *Le problème des attributs divins*, Beirut 1965.
- al-‘Amidī, Sayfaddīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Abī ‘Alī b. Muḥammad, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, 1–4, ed. Kairo 1332/1914; ed. S. al-Ġumailī, 1–2, Beirut 1404/1984.
- Ammonius, [*In Cat.*] *In Aristotelis Categoriae Commentarium*, ed. A. Busse, Berlin 1895 (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.4).
- , [engl.] *On Aristotle Categories*, transl. S. M. Cohen & G. M. Matthews, London 1991.
- , [*In De int.*] *In Aristotelis De Interpretatione Commentarium*, ed. A. Busse, Berlin 1897 (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.5).
- , [engl.] *On Aristotle On Interpretation 1–8*, transl. D. Blank, London 1996.
- , [engl.] *On Aristotle’s On Interpretation 9*, transl. D. Blank. With Boethius: *On Aristotle’s On Interpretation 9, First and second commentaries*, transl. Norman Kretzmann, with essays by Richard Sorabji, Norman Kretzmann, Mario Mignucci, Ithaca, New York 1998.
- Aristoteles, [*Anal. pr.*] *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, ed. W. D. Ross, Oxford 1964.
- , [*Cat.*] *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford 1949.
- , [*De anima*] *Aristotelis De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford 1956.
- , [*De int.*] s. [*Cat.*].
- , [*Soph. el.*] s. [*Top.*].
- , [*Top.*] *Aristotelis Topica et Sophistici elenchi*, ed. W. D. Ross, Oxford 1958.
- , [*Organon arab.*] Ed. ‘Abd ar-Raḥmān Badawī. *Manṭiq Aristū*, 1–3, Kairo 1948–1952.
- , [*De int. arab.*] Ed. I. Pollak u.d.T.: *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Ishāk ibn Ḥonain*, Leipzig 1913 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 13).
- , [*Organon griech.-dt.*] Übers. H. G. Zekl u.d.T.:  
Bd. 1, *Topik. Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*, Hamburg 1997.  
Bd. 2, *Kategorien. Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*, Hamburg 1998.  
Bd. 3/4, *Erste Analytik. Zweite Analytik*, Hamburg 1989.
- al-Aš‘arī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl, *al-Luma‘*, ed. und engl. Übers. R. J. McCarthy u.d.T. *The Theology of Ash‘arī*, Beirut 1953.
- , *Maqālāt al-Islāmīyīn*, ed. H. Ritter u.d.T. *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*, Wiesbaden 1963.

- al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭaiyib, *at-Tamhīd*, ed. u. engl. Übers. R. J. McCarthy, Beirut 1957.
- Bochenski, *La logique de Théophraste*. Fribourg/Suisse 1947.
- Boethius, [*In Peri herm.*], *In librum Aristotelis Peri hermeneias*, editio secunda, rec. C. Meiser, Leipzig 1880.
- Endress, G., *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Beirut 1973.
- van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 1–6, Berlin/New York 1991–1997.
- al-Fārābī, Abū Naṣr, *al-Ḥurūf*, Ed. M. Maḥdī u.d.T. *Alfarabi's Book of Letters*, Beirut 1970.
- , *Šarḥ al-Fārābī li-kitāb Aristūtālīs fī l-'Ibāra*, ed. W. Kutsch & S. Marrow u.d.T. *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Περὶ ἑρμηνείας (De interpretatione)*, Beirut 1960.
- , [engl.:] *al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, transl. F. Zimmermann, London 1981.
- al-Farrā', Abū Zakarīyā Yaḥyā b. Ziyād, *Ma'ānī al-Qu'ān*, 1–3, Beirut 1980 (1955).
- Flannery, K. L., *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, Leiden 1995.
- al-Gazālī, Abū Ḥamid Muḥammad, *al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*, 1–2, Kairo 1356/1937.
- Gimaret, D., *La doctrine d' al-Ash'arī*, Paris 1990.
- Ibn Ḥazm, 'Alī b. Ahmad, *at-Taqrīb li-ḥadd al-mantiq wa-l-madḥal ilaihi*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut 1959.
- Ibn Ishāq, Muḥammad, *Sirat rasūl Allāh*, ed. F. Wüstenfeld u.d.T. *Das Leben Muḥammads nach Muḥammad b. Ishāq*, bearb. v. 'Abd al-Malik b. Hišām, 1–2, Göttingen 1858–60.
- Ibn al-Muqaffā', *al-Mantiq*, ed. Muḥammad Taqī Dānešpažūh, Teheran 1398/1357š/1978.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥasan b. 'Alī, *al-'Ibāra*, in: *aš-Šifā'*, *al-Mantiq* III, ed. M. al-Ḥuḍairī, Kairo 1970.
- , *al-Iṣārāt wa-t-tanbihāt*, 1–4, zusammen mit Ṭūsī, Naṣīraddīn, *Šarḥ al-Iṣārāt*, ed. S. Dunyā, Kairo 1957–60.
- , *al-Qiyās*, in: *aš-Šifā'*, *al-Mantiq* IV, ed. S. Zāyid, Kairo 1964.
- , [engl.:] N. Shehaby, *The Propositional Logic of Avicenna*, Dordrecht/Boston 1973.
- Jacobi, K., *Die Modalbegriffe in den logischen Schriften des Wilhelm von Shyreswood*, Leiden/Köln 1980.
- Kneale, W. & M., „Prosleptic Propositions and Arguments“, in: S. M. Stern, A. Hourani & V. Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday, Columbia, South Carolina 1972, 189–207.
- Lukasiewicz, J., *Aristotle's Syllogistic*. 2.ed., Oxford 1957.
- al-Māturīdī, Abū Manṣūr Muḥammad b. Muḥammad, *at-Tauḥīd*, Ed. F. Ḥulāif, Beirut 1970.
- Mosel, U., *Die syntaktische Terminologie bei Sibawaih*, 1–2, Diss. Münschen 1975.
- an-Nāṣī' al-akbar, *K. al-Aṣaṭ*, ed. J. van Ess, in: *Frühe mu'tazilitische Häresiographie*, Beirut 1971, 71ff.
- Paret, R., *Der Koran* [dt.], 2. verb. Aufl., Stuttgart 1982.
- Porphyrius, *Isagoge*, [arab.:] ed. Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī, Kairo 1371/1952; s.a. Aristoteles, [*Organon arab.*] Ed. 'Abd ar-Raḥmān Badawī.
- ar-Rāzī, Faḥraddīn, *at-Taḥṣīr al-kabīr au Maḥāṭib al-ḡaib*, 1–32, Beirut 1411/1990.
- de Rijk, L. M., *Logica Modernorum*, 1–2, Assen 1962–7.
- Sībawayh, Abū Bišr 'Amr b. 'Uṣmān, *al-Kitāb*, 1–2, ed. H. Derenbourg, Paris 1881–5.
- Simplicius, *In Cat. = In Aristotelis Categoriae Commentarium*, ed. C. Kalbfleisch, Berlin 1907 (Commentaria in Aristotelem Graeca VIII).
- Tietz, R., *Bedingungssatz und Bedingungsdruck im Koran*, Diss. Tübingen 1963.
- aṭ-Ṭūsī, s. Ibn Sīnā, *al-Iṣārāt*.



- William of Sherwood, *Introductiones in Logicam*, lat.-dt., ed. und Übers. H. Brands & C. Kann, Hamburg 1995.
- , *Syncategoremata*, ed. J. R. O'Donnell u.d.T.: „The Syncategoremata of William of Sherwood“, *Mediaeval Studies*, New York/London (Pontifical Institute of Mediaeval Studies Toronto, Canada), 3 (1941), 46–93.
- [WKAS:] *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, begründet von J. Krämer & H. Gätje, bearbeitet von A. Spitaler & M. Ullmann, Wiesbaden 1970ff.
- Wolfson, H. A., „Taṣawwur and taṣdīq“, *The Moslem World* 33 (1943), 114–28.
- az-Zamaḥṣarī, Abū l-Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar, *al-Kāšāf*, 1–4, Kairo 1385/1966.
- Zimmermann, F. W., „Some Observations on al-Farabi and logical tradition“, in: S. M. Stern, A. Hourani & V. Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday, Columbia, South Carolina 1972, 517–546.



POETISCHER SYLLOGISMUS – BILDICHE  
REDEWEISE – RELIGION  
VOM ARISTOTELISCHEN *ORGANON* ZU AL-FĀRĀBĪS  
RELIGIONSTHEORIE

Gregor Schoeler  
(Universität Basel)

I

Dass die *Rhetorik* und die *Poetik* des Aristoteles als Teil seiner logischen Schriften, des *Organon*, galten und als dessen zwei letzte Bücher angesehen wurden, ist keine Eigenart der syrisch-arabischen Tradition. Seit langem weiß man,<sup>1</sup> dass bereits die neuplatonischen Aristoteleskommentatoren von Alexandrien diese Schriften in der Tradition vereinigt fanden und über ihren systematischen Zusammenhang nachdachten und debattierten.<sup>2</sup> Sie taten dies in ihren Proömien zu bestimmten Schriften des *Organon*, meist in den Vorreden zu den *Kategorien*. Schon Otto Immisch hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Zuordnung von *Rhetorik* und *Poetik* zu den logischen Schriften des Aristoteles „im System eine wohlüberlegte gewesen ist“<sup>3</sup> und auf einer Äußerung des Meisters selbst, und zwar in *De interpretatione* 4, 17a, 1ff., beruht.

Für die arabischen Philosophen, die ja an die spätalexandrinische Tradition anknüpften, hatte die Zuordnung der beiden Schriften zum *Organon* nichts Problematisches mehr.<sup>4</sup> So finden wir in den Schriften al-Fārābī (st. 950) unterschiedliche Erörterungen hierüber,<sup>5</sup> die anscheinend verschiedene Stadien der spätalexandrinischen Diskussion über die Zuordnung der *Poetik* (und *Rhetorik*) zum *Organon* reflektieren.<sup>6</sup>

Eine dieser spätalexandrinischen Theorien besagte, dass den letzten fünf Büchern des erweiterten *Organon* je ein Syllogismus zuzuordnen

---

<sup>1</sup> Immisch (1896), 20f.

<sup>2</sup> Walzer (1962), 132f.

<sup>3</sup> Immisch (1896), 20.

<sup>4</sup> Walzer (1962), 135.

<sup>5</sup> al-Fārābī, *Risāla fīmā yanbağī*, 52, Zl. 10–11; [dt.] 87; al-Fārābī, *Risāla fī qawānīn*, 267f.

<sup>6</sup> Heinrichs (1969), 138.

sei. Diese Theorie findet sich bei dem Armenier Elias (um 600),<sup>7</sup> ist aber auch sonst in der Scholienliteratur nachweisbar.<sup>8</sup> Danach stufen sich die fünf Syllogismen nach dem Wahrheitsgehalt ihrer Prämissen von völlig wahren bis zu völlig falschen ab. Völlig wahr ist der apodiktische, also der den *Zweiten Analytiken* zugeordnete Syllogismus. Als völlig falsch gilt der der *Poetik* zugeordnete „poetische Syllogismus“, dagegen wird der für die Sophistik charakteristische Trugschluss in diesem System merkwürdigerweise „nur“ als „mehr falsch als wahr“ eingestuft. Während es keinen Zweifel darüber gibt, worum es sich bei den vier letzten Büchern des *Organon* zugeordneten Syllogismen handelt – Aristoteles selbst behandelt in den *Zweiten Analytiken* ja den apodiktischen (demonstrativen), in der *Topik* den dialektischen, in den *Sophistischen Widerlegungen* den Sophismus und in der *Rhetorik* den rhetorischen Syllogismus (das Enthymem) –, bleibt es ein Rätsel, was man sich unter einem „poetischen Syllogismus“ vorzustellen hat. Aristoteles selbst kennt keinen poetischen Syllogismus, und es ist auch keine antike Quelle bekannt, die uns Aufschluss hierüber gibt oder gar die genaue Konstruktion dieses Syllogismus vorführt.

Die arabischen Philosophen haben die (auch) von Elias vertretene Theorie gekannt und sie referiert. Sie haben sie aber letztlich nicht in ihrem vollen Umfang übernommen. Völlig unbestritten blieb sie, insoweit sie den letzten fünf Büchern des *Organon*, also auch der *Poetik*, je einen Syllogismus zuordnete; in den Schriften von al-Fārābī bis zu den spätesten arabisch-islamischen Philosophen finden wir dementsprechend auch den Begriff des poetischen Syllogismus.<sup>9</sup> Schon von Anfang an – und das heißt: von al-Fārābī an – stellt man aber bei den Arabern die Tendenz fest, die Bestimmung des poetischen Syllogismus als „falsch“ abzuschwächen, sie umzuinterpretieren, sie aufzugeben oder gar sie zu widerlegen.<sup>10</sup> Was sich durchsetzte, ist, den poetischen Syllogismus, oder, wie es häufiger heißt, die poetische Aussage, als „bildhaft“ zu charakterisieren. Diese Bestimmung, die schon bei al-Fārābī eine große Rolle spielt, hat ihren Ursprung aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls in der Spätantike, wenn sie auch dort bislang nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden konnte.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Walzer (1962), 134f.; Heinrichs (1969), 131 und 135.

<sup>8</sup> Immisch (1896), 20–21; vgl. Schoeler (1983), 85.

<sup>9</sup> Ebd., 44 mit Anm. 5.

<sup>10</sup> Heinrichs (1969), 139f.; Schoeler (1983), 73ff.

<sup>11</sup> Siehe aber Schoeler (1983), 84.

Im Gegensatz zu den spätantiken führen arabische Philosophen – allerdings sehr selten – Beispiele dafür an, wie man sich einen poetischen Syllogismus vorzustellen hat. Bislang sind zwei Stellen bekannt geworden, wo die Konstruktion des poetischen Syllogismus explizit vorgeführt wird: die eine bei al-Fārābī und die andere bei Avicenna. Beide Philosophen haben unterschiedliche Ansichten hierüber.

Al-Fārābī gibt zwei Beispiele:<sup>12</sup>

N. N. ist schön	Das Feuer tötet schnell
<u>Die Sonne ist schön</u>	<u>Das Schwert tötet schnell</u>
N. N. ist eine Sonne	Das Schwert ist ein Feuer

Es handelt sich hier um einen nicht-schließenden, also einen *falschen*, Schluss der zweiten Figur mit zwei positiven Prämissen.

Nehmen wir an, dass schon Elias den poetischen Syllogismus in dieser Weise auffasste – was nicht sicher, aber doch sehr wohl möglich ist – so wäre verständlich, dass er ihn als „völlig falsch“ einstufen konnte, noch falscher als den Trugschluss. Denn beim Sophismus stimmt ja wenigstens die Konstruktion, und der Fehler bei ihm liegt „nur“ darin, dass in ihm zweideutige Begriffe als Mittelbegriffe angewendet werden; dagegen ist beim poetischen Syllogismus die ganze *Konstruktion* falsch oder unmöglich.

Die Konklusion dieses Syllogismus bezeichnet al-Fārābī meist als „poetische Aussage“ (*qaul šīrī*, pl. *aqāwīl šīrīya*).<sup>13</sup> Nur sie, nicht der vollständige Syllogismus kommt im ausgearbeiteten Gedicht vor. Der poetische Syllogismus tritt in der Praxis also in noch reduzierterer Form<sup>14</sup> auf als der rhetorische Syllogismus, das Enthymem, bei welchem immerhin noch eine Prämisse, oft als Kausalsatz an die Konklusion angehängt, übrig bleibt.<sup>15</sup>

Die poetische Aussage ist – nach einer weiteren Definition al-Fārābīs, zwar falsch (*kāḍiba*), aber nur insofern, als „sie in den Verstand

<sup>12</sup> al-Fārābī, *Qaul fī t-tanāsūb*, 505, Zl. -3f.; vgl. Aouad & Schoeler (2002), 190f.

<sup>13</sup> al-Fārābī, *Risāla fī qawānīn*, 267, Zl. 15; 268, Zll. 9, 16, 19, 20; *K. aš-Šīr*, 92, Zl. 19; 93, Zl. 7f.

<sup>14</sup> Vgl. Schoeler (1983), 46 und 49 (bezieht sich auf Avicennas Beispiel).

<sup>15</sup> Ein Beispiel, das Avicenna gelegentlich bringt, ist: „N. N. hat etwas Böses im Schild geführt (Konklusion), da er nachts ums Stadtviertel geschlichen ist (Prämisse).“ Ausgelassen ist die andere Prämisse: „Jeder, der/Wer nachts ums Stadtviertel schleicht, führt etwas Böses im Schild.“ Die Auslassung erfolgt deshalb, weil die mangelnde Stringenz des Schlusses sonst zu offensichtlich zutage träte. – Zu den rhetorischen Schlüssen vgl. die grundlegende Untersuchung von Würsch (1991), 26–36 und bes. 51–71.

des Hörers die *Nachahmung* (d. h. ein Abbild) der Sache [aber nicht diese selbst] hineinbringt<sup>16</sup>. Schon durch diese Interpretation des „falsch“ in Richtung auf „bildhaft“ hin zeigt sich, dass al-Fārābī von der Feststellung der Falschheit des poetischen Syllogismus wegkommen will. In eben diese Richtung geht er auch, wenn er an der oben angesprochenen Stelle nach der Darlegung von dessen Konstruktion bemerkt,<sup>17</sup> dass die Dichtung (d.h. die poetische Aussage) [trotz der falschen Konstruktion des Schlusses] nicht einfache Lüge sei, da ja „der Zweck der Dichtung gar nicht Lüge oder Nicht-Lüge sei, sondern die Evokation der Vorstellung und die Beeinflussung der Seele (*tahrīk al-ḥayāl wa-nfī‘āl an-nafs*)“.

Mit den Begriffen „Nachahmung“,<sup>18</sup> „Vorstellungsevokation“<sup>19</sup> und „Beeinflussung der Seele“ sind jene Begriffe angesprochen, auf die al-Fārābī in seinem Kompendium zur Dichtung, dem *Kitāb aš-Šīr*, „eine einigermaßen zusammenhängende Theorie der Dichtung“<sup>20</sup> aufbaut – eine Dichtungstheorie, die freilich auf den bildlichen Ausdruck eingeschränkt ist. Andererseits ist zu beachten – und das stellt al-Fārābī anderswo selbst ausdrücklich fest<sup>21</sup> –, dass bildliche Ausdrücke, „poetische Aussagen“, nicht nur in der Dichtung, sondern z. B. auch in Reden vorkommen.<sup>22</sup> Charakteristisch sind sie aber für die Dichtung.

<sup>16</sup> al-Fārābī, *Risāla fī qawānīn*, 267, Zl. 15.

<sup>17</sup> al-Fārābī, *Qul fī t-tanāsūb*, 506.

<sup>18</sup> „Nachahmung“ geht natürlich letztlich auf Aristoteles’ *mimēsis* zurück. Jedoch scheint der Begriff schon in der Spätantike umgedeutet worden und (auch) für „bildliche Ausdrucksweise“, „Bildersprache“ verwendet worden zu sein. Diese Bedeutung für „Nachahmung“ findet sich in der logischen Poetik der Araber ausschliesslich; vgl. hierzu Heinrichs (1969), 121ff. Zur gelegentlichen Verwendung des Begriffs *mimēsis* in der Bedeutung „bildliche Ausdrucksweise“ bei Aristoteles selbst vgl. Schoeler (1983), 82ff., bes. 84.

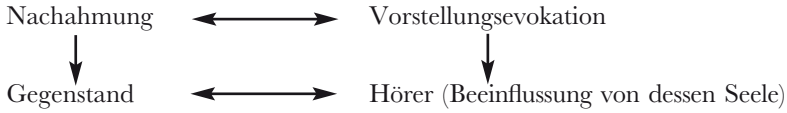
<sup>19</sup> Zur Herkunft und Definition dieses Begriffs, dem letztlich der antike Begriff *phantasia* zugrundeliegt, s. Heinrichs (1978), 252ff.

<sup>20</sup> Heinrichs (1969), 145f.

<sup>21</sup> al-Fārābī, *K. aš-Šīr*, 92. – Der Autor führt hier aus, dass bildliche Reden, wenn sie nicht metrisch sind, immer noch „poetische Aussagen“, freilich nicht „Dichtung“, sind.

<sup>22</sup> Aus einer Erörterung Avicennas ergibt sich, dass poetische Syllogismen auch in der Alltagssprache vorkommen und dort sehr nützlich sein können. Avicenna, der ja Arzt war, macht auf ihren Nutzen in der Heilkunst aufmerksam. Er stellt fest (*Burhān*, 17): „So wie man sagt: Dieser abführende Saft [der so aussieht wie Wein] ist so gut wie Wein, so muss man sich [wenn man dieses Abführmittel einnimmt] vorstellen, es sei Wein, dann fällt es einem leicht, das Getränk zu trinken“.

Al-Fārābīs Theorie<sup>23</sup> ist streng komplementär; sie kann durch folgendes Diagramm schematisch dargestellt werden:



Das bedeutet: Der Dichter „ahmt“ durch eine poetische Aussage, d.h. ein Vergleichsbild oder eine Metapher, eine Sache (oder einen Sachverhalt, oder eine Person) „nach“ und ruft so im Hörer ein Vorstellungsbild (z. B. „Sonne“ für schöngesichtigen Menschen; „erbrochene Galle“ für Honig) hervor. Durch dieses Vorstellungsbild wird die Seele des Hörers – dessen Vernunft ausgeschaltet ist – zu der Sache oder Person hin in positiver oder negativer Weise beeinflusst, so dass er sie anstrebt oder flieht, ganz gleich, ob er das Gesagte für wahr hält oder nicht, und ob sich die Sache tatsächlich so verhält, wie ihm eingegeben wurde, oder nicht.

Avicenna (st. 1037) hat al-Fārābīs Dichtungstheorie weiterentwickelt.<sup>24</sup> Wichtige Änderungen bzw. Erweiterungen sind:

1. Er lässt, außer der „Nachahmung“, d. h. der bildlichen Rede, noch eine Reihe anderer Dinge zu, die die Rede vorstellungsevozierend machen (z. B. das Metrum, verschiedene Wort- und Sinnfiguren, sogar die reine Macht der angemessen ausgedrückten Wahrheit). Damit vermeidet er es, die Dichtung ausschließlich auf die bildliche Rede einzugrenzen; außerdem bringt er dadurch seine Theorie mehr mit der existierenden Dichtung in Einklang. Andererseits zerstört er dadurch das klarere streng komplementäre System seines Vorgängers.

2. Mit der Vorstellungsevokation ist nach Avicennas Auffassung stets eine Effekt verbunden, den er meist „In-Erstaunen-Setzen“ (*taʿǧīb*) (z. B. „über die Schönheit des Vergleichs“) nennt.<sup>25</sup> Diesen Begriff kennt al-Fārābī nicht. Ziel der Dichtung kann nach Avicenna die Beeinflussung des Hörers zu einer Tat oder einer Reaktion hin sein (hier folgt er dem „Zweiten Lehrer“ al-Fārābī). Er meint, die *griechische* Dichtung sei in diesem Sinne stets zu politischen Zwecken

<sup>23</sup> al-Fārābī, *K. aš-Šīr*, 93–94; vgl. Heinrichs (1978), 255ff.; ders. (1969), 141ff.

<sup>24</sup> Vgl. zum Folgenden Schoeler (1983), 67–73. – Zugrunde liegen Avicenna *aš-Šīr*, 161–168; ders., *Fī maʿānī*, 15–33 und *Išārāt*, 413.

<sup>25</sup> Avicenna, *aš-Šīr*, 162, Zl. 10ff.; vgl. Schoeler (1983), 68ff. – Vom Hörer aus heisst dieser Effekt entsprechend *taʿǧǧūb*.

verfasst worden. Jedoch kann das Ziel der Dichtung auch das „In-Erstaunen-Setzen“ allein sein; dies sei oft in der arabischen Poesie der Fall. – Bei der Einführung des Begriffes des In-Erstaunen-Setzens handelt sich offenbar um einen Versuch Avicennas, das „ästhetische Vergnügen“, und zwar in seiner arabischen Ausprägung, zu erfassen und zu charakterisieren.

3. Die Konstruktion des poetischen Syllogismus ist bei Avicenna eine andere als bei al-Fārābī.<sup>26</sup> Zwar ist die Konklusion (die ja im ausgearbeiteten Gedicht allein erscheint) bei beiden Philosophen strukturell die gleiche, doch tritt an die Stelle des Fārābīschen nicht-schliessenden Schlusses der zweiten Figur bei Avicenna ein in der Konstruktion einwandfreier Syllogismus der ersten Figur (Modus Barbara):

N. N. ist schöngeistig  
Der Schöngeistige ist ein Mond  
 N. N. ist ein Mond

Es handelt sich aber doch nicht um einen gewöhnlichen kategorischen Schluss mit zwei assertorischen Prämissen; vielmehr drücken der Obersatz und die Konklusion – also die „poetischen“ oder bildhaften Aussagen – keine Identität, sondern nur eine Ähnlichkeit aus. Insofern sind diese Aussagen, wie auch Avicenna gelegentlich zugeben muss, falsch;<sup>27</sup> jedoch betont er, und zwar noch entschiedener als sein Vorgänger, dass es dem Dichter gar nicht darauf ankomme, dass seine Aussage für wahr anerkannt werde; es komme ihm vielmehr nur darauf an, dass sie eine Wirkung in der Vorstellung des Hörers hervorrufe.<sup>28</sup>

4. Die Wirkung der bildlichen Rede auf den Hörer ist „psychisch, irrational“ (*inf'āl nafsānī ġair fikrī*),<sup>29</sup> beruht aber zumindest teilweise auf einem verstandesmäßig erfassbaren Prozess, der sich im Hörer vollzieht. Dieser logisch fassbare Aspekt der Wirkweise der bildlichen Rede wird von Avicenna wiederum in die Form eines Syllogismus

<sup>26</sup> Die Konstruktion des poetischen Syllogismus führt Avicenna explizit vor in *al-Qiyās*, 57; vgl. dazu Schoeler (1983), 45–48 mit Anm. 7 (hier wörtliche Übersetzung der einschlägigen Stelle).

<sup>27</sup> Avicenna, *aš-Ši'r*, 161, Zl. 3; *Burhān*, 16, Zl. 18; vgl. Schoeler (1983), 75 mit Anm. 146.

<sup>28</sup> Avicenna, *aš-Ši'r*, 161; *al-Qiyās*, 5 u. ö.; vgl. Schoeler (1983), 75 mit Anm. 144.

<sup>29</sup> Avicenna, *aš-Ši'r*, 161.



gebracht.<sup>30</sup> In diesem Syllogismus ist die Konklusion des oben angeführten Schlusses, also al-Fārābīs „poetische Aussage“, zu einer Prämisse eines neuen Syllogismus geworden; Avicenna kann diese folglich als „poetische Prämisse“ bezeichnen. Für den neuen Syllogismus bringt Avicenna folgendes drastisches Beispiel (dem ein tatsächlich existierender Spottvers des Dichters Ibn ar-Rūmī auf die Rose zugrunde liegt):

Die [außen rote, innen gelbe] Rose ist der After eines Maultieres, in dessen Mitte Kot erscheint  
Alles, was in dieser Weise After eines Maultiers ist, ist schmutzig und ekelerregend  
 Die Rose ist schmutzig und ekelerregend

Die Wirkung auf den Hörer beschreibt Avicenna so:<sup>31</sup> „Mit seiner Aussage – auch wenn diese ein Syllogismus ist, d.h. wenn man seine Prämissen zulässt und sich daraus das Zu-Beweisende ergibt – bezweckt er (sc. der Dichter) keineswegs darzulegen, dass diese Meinung richtig ist, sondern er will, dass die Seele (sc. des Hörers) bei der Vorstellung Ekel empfindet vor dem, worüber die Aussage geht.“ An einer anderen Stelle<sup>32</sup> sagt er, dass der Hörer – bei gleichzeitigem Ausschalten des Denkens – sich unter das Vorstellungsbild unterwirft, sich folglich vor der Sache verschließt (sie erscheint ihm im vorliegenden Fall nun nicht mehr wie sie selbst, sondern wie das suggerierte Bild schmutzig und ekelhaft) und mit Widerwillen, Ekel, Flucht vor ihr usw. reagiert.

Umgekehrt ruft die „poetische Prämisse“ „N. N. ist ein Mond“, im Hörer ein „Sich-Öffnen der Seele“, die Vorstellung von etwas Positivem, dem Inbegriff alles Schönen, hervor und beeinflusst ihn in diesem Sinne unter Ausschaltung der Vernunft zu der so beschriebenen Persönlichkeit hin. Der zugrundeliegende Syllogismus stellt sich wie folgt dar:

N. N. ist ein Mond  
Alles, was in dieser Weise ein Mond ist, ist schön gesichtig  
 N. N. ist schön gesichtig

<sup>30</sup> Avicenna, *al-Qiyās*, 57f. – Vgl. hierzu Black (1990), 209ff., bes. 231.

<sup>31</sup> Avicenna, *al-Qiyās*, 57.

<sup>32</sup> Avicenna, *aš-Šiʿr*, 161.

## II

Al-Fārābī hat die von ihm eingeführten Begriffe „poetischer Syllogismus“ bzw. „Nachahmung“ und „Vorstellung(sevokation)“ aber nicht nur (1) in der „logischen“ Poetik verwendet. Sie treten darüber hinaus auch (2) in seiner Prophetielehre und (3) in seiner Religionstheorie auf. Alle drei Themenkomplexe stehen zueinander in Beziehung.<sup>33</sup> Abschließend soll noch kurz auf (2) und etwas ausführlicher auf (3) eingegangen werden. Ich schließe mich dabei eng an die Ausführungen von W. Heinrichs in seinem Aufsatz „Die antike Verknüpfung von phantasia und Dichtung bei den Arabern“ an.

(2) Bei der Prophetielehre geht es im wesentlichen um Folgendes:<sup>34</sup> Die Nachahmung wird hier als eine Fähigkeit der Vorstellungskraft aufgefasst. Ihre Objekte sind nicht nur das mit den fünf Sinnen und dem Geist Erfasste, sondern auch bestimmte Kräfte der Seele und das jeweilige Mischungsverhältnis der Körpersäfte. Ihre Mittel sind die in der Vorstellungskraft bewahrten Sinneseindrücke. Die Nachahmung findet meist im Schlaf statt (Träume!); wenn z. B. die Feuchtigkeit im Mischungsverhältnis der Körperkräfte überwiegt, so „ahmt“ die Vorstellungskraft im Traum die Feuchtigkeit z. B. durch Gewässer und Schwimmen in ihnen „nach“. Bei wenigen Menschen ist die Vorstellungskraft aber so stark, dass sie auch im Wachen tätig sein kann. Jene Inhalte, die der „aktive Intellekt“ (*nus poietikos*)<sup>35</sup> der Vernunft dieser außergewöhnlichen Menschen verleiht, werden von der Vorstellungskraft in Gestalt von entsprechenden Sinneseindrücken „nachgeahmt“. Des weiteren werden diese Inhalte zunächst an den „Gemeinsinn“ und dann an die einzelnen Sinne weitergeleitet, so dass sie schließlich auf dem natürlichen Erkenntnisweg – die sichtbaren Dinge vom Auge – wieder wahrgenommen werden können. So erklären sich Visionen und ähnliche Erlebnisse. Handelt es sich bei den Inhalten um göttliche Dinge, so ist die betreffende Person

<sup>33</sup> Heinrichs (1978), 273.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 270–272; Heinrichs beruft sich seinerseits auf Walzer (1962), 206–219. Der zugrundeliegende Text ist al-Fārābī, *Ārāʾ*, ed. Nādir, 88–95 (= ed. Walzer, 211–228, bes. 221ff.).

<sup>35</sup> Der aktive Intellekt (*al-ʿaql al-fāʿāl*) ist der unterste der separaten (ohne körperliches Substrat existierenden) Intelligenzen (Geister; Engel) in der Emanationsreihe. Er herrscht in der sublunaren Welt und bewirkt, dass der menschliche Geist von der *potentia* in den *actus* überführt wird.

ein Prophet, handelt es sich um weniger gewichtige Dinge, wie z. B. irgendwelche gegenwärtige oder zukünftige Partikularia, so ist die Person ein weniger vollkommen sheherischer Mensch, etwa jemand, der einen präkognitiven Traum hat.

(3) Die „kühnste Tat“ al-Fārābīs war aber, die Theorie des bildlichen Ausdrucks in eine Theorie der Religion umzumünzen.<sup>36</sup> Um diese zu verstehen, ist zunächst al-Fārābīs Auffassung von Funktion und Bedeutung der „Vorstellung(sevokation)“ in der Entwicklung des menschlichen Geistes kurz darzustellen.<sup>37</sup> Unser Autor führt aus, dass die Menschen in ihrer sprachlichen Entwicklung zuerst die eigentlichen, und dann die uneigentlichen Äußerungen (Wörter und Wortfügungen) finden. Von letzteren ist die Metapher (*isti'āra*) „poetisch“, da in ihr Vorstellungssevokation liegt. Nach der Sprache selbst beginnen die auf die Sprache bezogenen syllogistischen Künste zu entstehen, u. zw. zunächst die Rhetorik und dann die Poetik. Zuerst sind die Gedankeninhalte (Wörter, Sätze, Prämissen) der Menschen allesamt rhetorisch, da sie auf dem „unmittelbaren Gutdünken“ (*bādī' ar-ra'y*)<sup>38</sup> beruhen. Im Laufe der Zeit ergeben sich nun bei den Menschen Umstände, die in ihnen das Bedürfnis nach *Reden* über die betreffenden (noch ausschließlich auf bloßem Gutdünken gründenden) Gedankeninhalte entstehen lassen. Diese entwickeln sich langsam immer weiter, bis die Rhetorik entsteht. Diese ist „das Geschick, die Menge zu überreden“, wobei der Redner Prämissen, benutzt, welche auf der unreflektierten Meinung beruhen. Gleichzeitig oder danach beginnen die Menschen auch, Eben- und Abbilder (*mitālāt, ḥayālāt*) dieser Gedankeninhalte zu gebrauchen; dadurch entstehen die poetischen Gedankeninhalte, woraus sich allmählich die Dichtung entwickelt. Auf der nächsten Stufe entsteht dann, ausgehend vom Vorhandensein von Reden und Gedichten, die Fähigkeit diese zu bewahren und zu überliefern, was schließlich zur Herausbildung der Sprachkenntnis und der Schreibkunst führt.

Danach beginnen die Menschen nach den Ursachen der Dinge zu fragen. Zur Erforschung, Verifizierung und Unterrichtung derselben benutzen sie zunächst noch rhetorische Schlussverfahren, weil

<sup>36</sup> Heinrichs (2002), 130.

<sup>37</sup> Vgl. Heinrichs (1978), 273–284. Der zugrundeliegende Text ist al-Fārābī, *Hurūf*, 134–152.

<sup>38</sup> Zu diesem Begriff s. Würsch (1991), 28–32 und Index; Aouad (1997).

sie andere noch nicht kennen. Zur Absicherung gegen Widerspruch erproben sie dies und jenes, bis sie schließlich die dialektischen und gleichzeitig die falschen sophistischen Verfahren finden, die beide ununterscheidbar in den rhetorischen verborgen waren. Doch auch diese reichen ihnen nicht aus, um sicheres Wissen zu erlangen, was insbesondere durch die Entwicklung mathematischer Beweisverfahren deutlich wird. Die Dialektik wird schließlich so verfeinert, dass sie nahezu sicheres Wissen liefert. Erst ganz zuletzt finden die Menschen die apodiktischen Beweise, die sicheres Wissen bringen. „Dieser (Wissensstand) wird dann weitergegeben, bis die Sache da anlangt, wo sie in de Tagen des Aristoteles anlangte. Da erreicht das strengwissenschaftliche Denken einen Höhepunkt, alle Schlussverfahren werden voneinander geschieden, und die Philosophie [. . .] vollendet sich.“<sup>39</sup>

Es ist nun aber von großer Bedeutung, dass nach al-Fārābīs Auffassung<sup>40</sup> die poetischen und religiösen Schlüsse auch nach Aufkommen der Philosophie noch eine wichtige Funktion haben. Wurden sie früher von Rednern und Dichtern gebraucht, so werden sie jetzt von den Philosophen verwendet: diese brauchen sie zur Unterweisung der Menge (*ḡumhūr*), z. B. auch zur Gesetzgebung. Denn die Menge ist nicht in der Lage, die schwierigen theoretischen Sachverhalte zu begreifen, sie muss sie durch Bilder vorstellbar gemacht bekommen (*taḥyīl*), und sie muss durch Überredung (*iqnāʿ*) zu jenen staatsbürgerlichen Handlungen geführt werden, die für die Erlangung der Glückseligkeit nützlich sind. Die Verfahren, mit denen die Menge überredet, belehrt, gebildet und zu allem, womit sie die Glückseligkeit gewinnen kann, angehalten wird, ist aber die Religion.

Die Religion ist mithin „ein System poetischer und rhetorischer Aussagen“;<sup>41</sup> für das Wesen der Religion sind – neben der der Rhetorik zugeordneten Überzeugung – die *Nachahmung* und die damit erzeugten bildlichen Vorstellungen konstitutiv. Diese sind Repräsentationen der abstrakten (geistigen) Aussagen der Philosophie zum Zwecke der Unterweisung der Massen. Was in der Philosophie Begriffe und Beweise sind, das sind in der Religion Bilder und Überredungen. Die Religion ist also eine „Nachahmung“ der Philosophie“.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> al-Fārābī, *Hurūf*, 150–151; Übersetzung von Heinrichs (1978), 282.

<sup>40</sup> al-Fārābī, *Hurūf*, 151–152; vgl. Heinrichs (1978), 282–284.

<sup>41</sup> Heinrichs (1978), 284.

<sup>42</sup> Heinrichs (1987), 190 und (1978), 287.

Al-Fārābī bringt in seinem Werk *Tahṣīl as-saʿādā* („Erlangung der Glückseligkeit“) einige wenige Beispiele für die „Nachahmungen“, die die Staatsmänner und Philosophen zur Unterrichtung der Menge verwenden.<sup>43</sup> Einmal führt er die Entsprechungen Kapitän – Schiff, Heerführer – Heer für Staatslenker – Staat an; ein ander Mal sagt er, manche ahmten „Materie“ mit „Abgrund“, „Dunkelheit“ oder „Wasser“ nach und „Nichts“ durch „Dunkelheit“. Er denkt also an Vergleiche oder Gleichnisse.

Aus einem anderen Werk, dem *Musterstaat*, geht hervor, dass unser Philosoph, und nach ihm übrigens auch Avicenna und Averroes, zentrale islamische Glaubensinhalte als bloße Gleichnisse, Allegorien aufgefasst haben. So muss z. B. die Lehre vom islamischen Paradies und der Hölle allegorisch verstanden werden.<sup>44</sup> Auch eine in der Zeit durch einen Akt Gottes erfolgte Schöpfung, wie sie die monotheistischen Religionen lehren, lehnen die arabischen Philosophen ab und halten die eindeutigen Aussagen des Korans hierüber für bildliche Redeweise, die für das Volk gemacht sei: Die Welt hat nach ihrer Auffassung von Ewigkeit her bestanden.<sup>45</sup>

Ein besonders interessanter Abschnitt aus einem Kapitel von al-Fārābīs *Musterstaat*, das speziell über das Verhältnis von Philosophie und Religion handelt, sei hier zum Abschluss in wörtlicher Übersetzung wiedergegeben. Wir erfahren daraus auch, wie sich die verschiedenen Religionen unterscheiden: durch unterschiedlich vollkommene „Nachahmungen“. Im Abschnitt zuvor hatte al-Fārābī jene Dinge genannt, die alle Bewohner des Musterstaates kennen müssen (die „erste Ursache“ und ihre Qualitäten = Gott; den Musterstaat selbst, seine Bewohner und die Glückseligkeit, die ihre Seelen schließlich erreichen, usw.). Daran anschließend führt er aus:<sup>46</sup>

Diese Dinge können auf zwei Weisen erkannt werden, entweder indem sie *gemäß ihrer wahren Beschaffenheit* in ihre (sc. der Bewohner) Seelen eingepägt werden, oder indem sie ihnen durch *Entsprechung und Abbild* eingepägt werden; das heißt, dass sich in ihren Seelen ihre (sc. der Dinge) Abbilder, die sie nachahmen, einstellen. Die Weisen des Staates sind diejenigen, die diese Dinge durch (apodiktische) Beweise und ihre

<sup>43</sup> *Tahṣīl* (engl.), 45; Heinrichs (1978), 287f.

<sup>44</sup> al-Fārābī, *Ārāʾ*, Kap. 16, 265 und 273, dazu Walzer 464 und 467. – Siehe auch *EI*<sup>2</sup>, s.v. *Djanna*. 3 Falsafa and taṣawwuf.

<sup>45</sup> Strohmaier (1979), 65. – Siehe auch *EI*<sup>2</sup>, s.v. *Khalk* und *Kīdam*.

<sup>46</sup> al-Fārābī, *Ārāʾ* Kap. 17, 279f.; dazu Walzer 474ff.

Einsicht kennen . . . ; unter den übrigen gibt es Menschen, die sie (nur) durch Abbilder, die sie nachahmen, kennen, weil sie (sc. diese Menschen) nämlich in ihrem Intellekt weder durch Natur noch durch Gewohnheit die Kraft haben, sie gemäß ihrer wahren Beschaffenheit zu verstehen. Beide sind (mögliche) Arten von Erkenntnis, doch ist die Erkenntnisart der Weisen zweifellos die vorzüglichere. Einige derjenigen Menschen, die sie (sc. diese Dinge) durch Abbilder, die sie nachahmen, erkennen, erkennen sie durch solche Abbilder, die ihnen nahe sind, andere durch Abbilder, die etwas weiter entfernt sind, wieder andere durch Abbilder, die noch weiter entfernt sind als jene, und schließlich noch einmal andere durch Bilder, die ganz weit entfernt sind. Nun werden diese Dinge für jede Nation und für die Bewohner jedes Staates durch Abbilder nachgeahmt, die ihnen am besten bekannt sind. Indessen unterscheidet sich oft das Bestbekannte, entweder das meiste oder doch ein Teil davon, bei den Nationen. So werden diese Dinge bei jeder Nation in anderen Abbildern nachgeahmt. Deshalb ist es möglich, dass es vorzügliche Nationen und Staaten gibt, deren Religionen ganz unterschiedlich sind, doch erstreben sie allesamt eine und dieselbe Glückseligkeit und haben genau dieselben Ziele.

## BIBLIOGRAPHIE

- Aouad, M., „Définition du concept de loué selon le point de vue immédiat dans la *Rhétorique du Šifā'*“, in: A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal et M. Aouad (eds.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Actes du colloque de la *SIHSPAI*, Paris 1997, 409–451 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 79).
- , & G. Schoeler; „Le syllogisme poétique selon al-Fārābī: Un syllogisme incorrect de la deuxième figure“, *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002), 185–196.
- Avicenna (Ibn Sīnā), *al-Isārāt wa-t-tanbihāt*, [Komm.:] Našīraddīn aṭ-Ṭūsī, ed. S. Dunyā, Bd. I–III, Kairo 1960 (Daḥā'ir al-<sup>c</sup>Arab. 22).
- , *K. al-Mağmū' au al-Ḥikma al-Arūḍīya: Fī Ma'ānī K. aš-Šīr'*, ed. M. S. Šalīm. Kairo 1969.
- , *K. aš-Šifā'*, *al-Mantiq*, *al-Burhān*, ed. 'A. Badawī. Kairo 1954; *al-Qiyās*, ed. S. Zāyid. Kairo 1964; *aš-Šīr'*, in: Arištūṭālīs, *Fann aš-Šīr'. Ma'a t-tarğama al-<sup>c</sup>arabiya al-qaḍīma wa-šurūḥ al-Fārābī wa-bn Sīna wa-bn Rušd*, ed. & übers. 'A. Badawī, Beirut 1973, 159–198.
- Black, D., „The Imaginative Syllogism in Arabic Philosophy: A Medieval Contribution to the Philosophical Study of Metaphor“, *Medieval Studies* 51 (1989), 242–267.
- , *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden/New York etc. 1990.
- EI*<sup>2</sup> = *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden 1960–.
- al-Fārābī, *K. Ārā' ahl al-madīna al-fādīla*, ed. A. N. Nādir, Beirut 1959.
- , *Ārā'* (ed. Walzer), s. Walzer, R., *al-Fārābī on the Perfect State*.
- , *Fuṣūl al-madanī. Aphorisms of the Statesman*, ed. with an English Transl., Intr. and Notes by D. M. Dunlop, Cambridge 1961.
- , *K. al-Ḥurūf. Book of Letters. Commentary on Aristotle's Metaphysics*, ed. with Intr. and Notes by M. Mahdī, Beirut 1969.
- , *Qaul... fī t-tanāsub wa-t-ta'liḥ*, in: M. T. Dānišpažūh (ed.), *al-Mantiqiyāt li-l-Fārābī*, Vol. I: *an-Nuṣuṣ al-mantiqīya*, Qom 1408 H.š.
- , *Risāla fī qawānīn šna'at aš-šīr'. Fārābī's Canons of Poetry*, in: A. J. Arberry (ed. & übers.), *Rivista degli Studi Orientali* 17 (1938), 266–278.
- , *Risāla fīmā yanbağī an yuqaddama qabla ta'allum al-falsafa*, in: F. Dieterici (ed.), *al-Fārābī's philosophische Abhandlungen*, [Arab. Text:] Leiden 1890, 49–55, [Dt. Übers.:] Leiden 1892, 82–91.
- , *K. aš-Šīr'*, ed. M. Mahdī, in: *Šīr'* (Beirut), Vol. 3, no. 12 (1959), 90–95.
- , [*Taḥṣīl as-sā'ada*, engl.] *The Attainment of Happiness*, in: Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle. Transl., Intr. and Notes by M. Mahdi. Revised Ed. Ithaca NY 1969.
- Heinrichs, W., „Die antike Verknüpfung von phantasia und Dichtung bei den Arabern“, *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 128 (1978), 252–298.
- , *Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāğannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe griechischer Begriffe*, Beirut 1969 (Beiruter Texte und Studien. Bd. 8).
- , „Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre“, in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, Bd. II: Literaturwissenschaft, hg. von H. Gätje, Wiesbaden 1987, 177–207.
- , „Takhyl“. In: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. X, Leiden 2002, 129–132.
- Immisch, O., „Zur Aristotelischen Poetik“, *Philologus* N. F. 9 (1896), 20–38.
- Schoeler, Gregor, „Der poetische Syllogismus. Ein Beitrag zum Verständnis der „logischen“ Poetik der Araber“, *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 133 (1983), 43–92.

- Strohmaier, G., *Denker im Reich der Kalifen*, Köln 1979.
- Walzer, R., *al-Fārābī on the Perfect State*. Abū Naṣr al-Fārābī's *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*. A revised text with intr., transl. and commentary, Oxford 1985.
- , „Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination“, in: ders., *Greek into Arabic*, 206–219.
- , *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1962, 129–136. (Oriental Studies. 1).
- , „Zur Traditionsgeschichte der aristotelischen Poetik“, in: ders., *Greek into Arabic*, 129–136.
- Würsch, R., *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik: Ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*, Berlin 1991 (Islamkundliche Untersuchungen. Bd. 146).



## THE LOGIC OF THEOLOGY (*KALĀM*) IN AVICENNA

Dimitri Gutas  
(Yale University, New Haven)

Avicenna, who had a keen sense of the history of philosophy and his place in it, saw himself as the one who completed and actualized the philosophical system implicit in Aristotle's work on the basis of the theoretical foundation and scientific method described in the *Posterior Analytics*.<sup>1</sup> It is becoming increasingly clear, as it is successively documented in a number of recent studies, that Avicenna's is a philosophical *system*, and indeed an Aristotelian system incorporating some significant Neoplatonic elements, especially Neoplatonic emanationism, which is amazingly rationalistic and self-consistent. This is something after which Avicenna strove explicitly and in earnest, and it constitutes his great historical achievement. He amalgamated and synthesized all the various parts of Peripatetic philosophy and the Neoplatonic developments that were produced in the thirteen centuries separating him from Aristotle, and he presented them as a systematic whole on the basis of the *Organon* and its crowning masterpiece, the *Posterior Analytics*. His formulations of the system he set down in a new literary genre which he initiated, the philosophical *summa* within the covers of a single book – whether that book be the extremely concise essay *The Elements of Philosophy* (*Uyūn al-ḥikma*) or the multi-volume magnum opus *The Cure* (*aš-Šifā'*).

What this system aims to do is to present all theoretical knowledge.<sup>2</sup> By this Avicenna meant all the knowledge known, or thought, by the First Intellect and all the intellects of the spheres in the Neoplatonic emanationist series, i.e., the intelligibles. These intelligibles are contained in, or thought by the intellect of the terrestrial

---

<sup>1</sup> Cf. Gutas (1988), 199–200. Ten centuries after Avicenna the same observation about the implicit systematic nature of Aristotle's work and the centrality of the *Posterior Analytics* in the logical structure of the finished system was also made by Jonathan Barnes (1975), x (repeated in Barnes (1994), xii) in the Introduction to his translation of the *Posterior Analytics*.

<sup>2</sup> For a detailed discussion of this subject see Gutas (1988), 149–177.

realm, also known as the Active Intellect. The totality of these intelligibles, which represents reality and to which I will refer as Knowledge (capitalized), has certain characteristics, the most important of which for the purposes of the present discussion are the following:

(a) The various parts of this Knowledge fall into ontologically distinct categories according to their subject matter. The human philosophical sciences which study these parts of Knowledge merely reproduce this classification.<sup>3</sup>

(b) Another characteristic of these intelligibles that is very significant for Avicenna's philosophy is that their interrelationship is logical, or more precisely, syllogistic; i.e., one is related to the other, or follows from it, in a logical sequence, like the propositions in a series of interconnected syllogisms. The implications of this are twofold. First, the Intellects really do have a perfect understanding of this Knowledge because, according to Aristotle's formulation, one has certain knowledge of something only when one knows its causes. Second, since these intelligibles represent, or are an account of, reality, the structure of reality then is also logical or syllogistic.

(c) Finally, since the heavenly Intellects are perfect, immortal, and immaterial, their Knowledge of these intelligibles is also perfect and at the same time non-discursive but, it is important to emphasize, *not* non-propositional since, being syllogistic in nature, it necessarily contains all the middle terms.<sup>3a</sup> These intelligibles therefore represent a body of Knowledge that is complete, eternal, and unchanging; it is a closed system.

All philosophy in general, and Aristotelian philosophy in particular as systematized by Avicenna, tries to present this Knowledge to humans by reproducing, to the extent possible, all its characteristics. Thus,

(a) philosophy is subdivided into various parts which represent the ontological subdivision of the Knowledge contained in the Active Intellect. These are the parts into which Aristotelian philosophy is also divided and according to which one studies philosophy, viz., the division of theoretical philosophy into physics, mathematics, and metaphysics (and the various subdivisions of each, e.g., mathematics into arithmetic, geometry, astronomy, and music; etc.), and of practical

---

<sup>3</sup> See Gutas (1983), section III, 255–260 and Diagram VI, 267.

<sup>3a</sup> See now the discussion by Adamson (2004), especially at 93–98.

philosophy into ethics, oeconomics (i.e., household management), and politics, etc.

(b) Logic, as presented in the *Organon* – which, as known to Avicenna, included both Porphyry's *Eisagoge* and the *Rhetoric* and *Poetics*, nine books in all – is indispensable not only because of its paedagogical usefulness to those studying philosophy as the instrument of their study, but also because it reflects the binding principle according to which the intelligibles are linked to each other. And it is for this reason that logic is for Avicenna both an instrument and a philosophical field of study.<sup>4</sup> Specifically, what this means for humans is that in order for them to acquire this Knowledge they have to reproduce in their minds the syllogisms which validate each proposition stating the contents of the intelligibles. This can be done, i.e., syllogisms connecting two propositions – the major and the minor terms – can be constructed, only when a third proposition, the middle term, is discovered. Hitting upon the correct middle term Avicenna calls, in epistemological terms, *ḥads* (i.e., guessing correctly,<sup>5</sup> or intuition, in this very narrow and specific sense); in symbolic or, alternately, “theological” terms, he calls it contact with the Active Intellect. This process, which is essentially epistemological and, strictly speaking, logical, constitutes the only point of direct contact between the human intellect and the transcendental and eternal realm of the Active Intellect for the purpose of acquiring the universal intelligibles. (Another kind of contact, this time between the internal sense of the imagination (*mutaḥayyila*), through the rational soul, with the souls of the celestial spheres imparts knowledge of the particulars concerning past, present, and future events.)<sup>5a</sup> In this fashion humans can acquire the intelligibles contained in the Active Intellect and in all the other supernal intellects and reproduce in their minds this Knowledge, which represents ontological reality, in the same syllogistic order in which it actually exists.

(c) However, the one element of the Knowledge contained in the Active Intellect that cannot be reproduced in human philosophy is its perfect and closed nature. Humans are bound by a perishable

---

<sup>4</sup> See Sabra (1980). As he puts it (p. 752), “. . . logic is a part of philosophy and a tool for the other parts. To Avicenna's mind, the question whether logic is a part or an instrument of philosophy is both false and futile.”

<sup>5</sup> Reflecting the Greek term *eustochia* in the *Posterior Analytics* 89b10–11.

<sup>5a</sup> See, in greater detail, Gutas (forthcoming).

body and its distracting demands and cannot devote their full attention to the discovery of Knowledge. However, borrowing from Aristotle one of the biological principles, Avicenna claims that what cannot be accomplished by a single individual in the acquisition of philosophy can be attempted by succeeding generations of philosophers. The acquisition of philosophy, and hence of Knowledge, by humans is cumulative and historically progressive: each succeeding generation will approach ever more closely the perfect Knowledge contained in the Active Intellect. Whether this progression is asymptotic or not Avicenna does not say.

Finally, what is the ultimate purpose of the acquisition by humans of this Knowledge? The answer Avicenna gives is the survival, after the death of the body, of the rational soul, or the intellect, which can know this Knowledge and which represents the true self of each individual. This constitutes for Avicenna the Aristotelian *eudaimonia*, human happiness.

Within this system, the *subject matter* of the various questions treated by theology – any theology, whether Islamic *kalām* or otherwise – falls for the most part in that division of theoretical philosophy known as metaphysics.<sup>6</sup> The historical discussions, in Greek or Arabic, on the contents of metaphysics had their origin in Aristotle's own pronouncements on the issue in the *Metaphysics*. As is well known, Aristotle expressed himself in different ways while describing the contents of the science he was writing on. He called the undertaking “first philosophy,” the science of “being-as-such,” and “theological knowledge or science.”<sup>7</sup> Without going into the complicated question whether he meant by these terms to describe a single object for metaphysics, or two, or three, it is important to note that historically these terms were understood to refer to three separate objects. This understanding was also espoused by Avicenna who then identified as follows the specific contents of these three categories: the study of “being-as-such” deals with universal concepts, like being, existence, essence,

---

<sup>6</sup> For this section see Gutas (1988), ch. 6.1, pp. 238–254.

<sup>7</sup> Aristotle, *Metaphysics* E 1, 1026a29; K 7, 1064b3.

etc.; “first philosophy” deals with the theoretical validation or justification of the subject-matter of all the other sciences;<sup>8</sup> and “theology” deals with the existence, nature, and properties of the first being, or unmoved mover, or god (i.e., natural theology).<sup>9</sup>

To these three categories Avicenna added a fourth that was occasioned, or necessitated, directly by Islamic concerns, i.e., by questions asked or discussed in the context of a revealed monotheistic religion whose very claim to validity rested on prophecy and whose claim to obedience or adherence rested on the promise or threat of an afterlife. Avicenna answered these questions, in the context of his own system briefly described in the preceding section, by referring them to his theory of the human soul and its rational part, the intellect. That is to say, prophecy for Avicenna ultimately depends on the objective validity of the knowledge claimed by a prophet and hence on the epistemological processes of the human intellect,<sup>10</sup> while the concept of an afterlife can only have meaning if there is some part in the human constitution that can survive the death of the body, which is again the intellect.<sup>11</sup> This part of metaphysics that studies these questions Avicenna called its derivative divisions, while for greater clarity I have called it the metaphysics of the rational soul.<sup>12</sup>

Avicenna adhered to this plan of classification of the parts of metaphysics throughout his career with only minor amendments and adjustments. In a relatively early essay devoted to the *Divisions of the Intellectual Sciences* (*Aqsām al-ʿulūm al-ʿaqlīya*) he presents the following classification, which I reproduce with explanatory additions in italics reflecting the preceding discussion:

---

<sup>8</sup> See below, the quotation from Avicenna’s *On the Supernal Bodies* for elucidation and examples.

<sup>9</sup> For a detailed discussion of Avicenna’s understanding of these categories, their specific contents, and their place in his metaphysical system see Bertolacci (2002).

<sup>10</sup> See, most appropriately for the subject of this paper, Marmura (1964), 166–170.

<sup>11</sup> Avicenna’s complex theory of the afterlife has been discussed in detail by Michot (1986).

<sup>12</sup> Gutas (1988), 254–261, and cf. the contextualization of this part of Avicenna’s metaphysics in Bertolacci (2002), 28–29.

## I. Fundamental Divisions of Metaphysics

- |                               |                                                |
|-------------------------------|------------------------------------------------|
| A. <i>Universal Science:</i>  |                                                |
| i. <i>Being as such:</i>      | 1. Universals                                  |
| ii. <i>First philosophy:</i>  | 2. Principles of the sciences                  |
| B. <i>Theology:</i>           |                                                |
| iii. <i>Natural theology:</i> | 3. God and his attributes                      |
|                               | 4. Celestial beings                            |
|                               | 5. Divine providence and the governance of all |

## II. Derivative Divisions of Metaphysics

- |                                              |                                                              |
|----------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|
| iv. <i>Metaphysics of the Rational Soul:</i> | 6. Revelation and prophecy                                   |
|                                              | 7. Destination ( <i>ma'ād</i> ) and afterlife. <sup>13</sup> |

Avicenna thus views the subjects normally discussed in theology broadly defined as the proper object of metaphysics. And since metaphysics is one of the theoretical sciences and as such part of the Knowledge contained in the Active Intellect, its structure is also syllogistic and logic provides the means to its study. However, the significance of this classification for the purposes of the present discussion lies not so much in what it includes as in what it excludes. Not only in this classification, but also in the entire essay on the *Divisions of the Intellectual Sciences* and in all the other incidental discussions of the subject in Avicenna's other works, the Islamic discipline of theology, *'ilm al-kalām*, is nowhere to be found<sup>14</sup> – in marked contrast to al-Fārābī, for example, in whose *Enumeration of the Sciences kalām* figures prominently.<sup>15</sup> The implication for Avicenna, therefore, is that as a separate discipline it does not belong among the philo-

<sup>13</sup> In *Tiṣ' rasā'il*, 112–116. Cf. Gutas (1988), 253–254. For the relation of this classification of the parts of metaphysics to Avicenna's other works see Bertolacci (2002), 34–44.

<sup>14</sup> Except in the introduction to this work, where Avicenna uses *'ilm at-tawḥīd* as an example of the theoretical sciences together with astronomy, *'ilm al-hay'a*. But it is to be noted that although as an expression *'ilm at-tawḥīd*, the study of the oneness of God, was also used in some contexts to refer to Islamic theology, *'ilm al-kalām*, it never acquired a completely unambiguous reference to it. So Avicenna can include it here as an example of a theoretical science and merely claim that he was referring thereby to that part of metaphysics which does, indeed, study the question of the oneness of the Necessary Being.

<sup>15</sup> See below, note 30.

sophical sciences and hence, more importantly, that it does not represent any part of the Knowledge which reflects ontological reality. A further implication is even more intriguing: since *kalām* does not form part of that Knowledge, its acquisition is therefore not necessary for the posthumous happiness – or salvation – of the individual soul, regardless whether that soul belong to a Muslim or not.<sup>16</sup>

Since the specific science or *discipline* of *kalām* is not placed by Avicenna among the philosophical sciences as far as its subject matter is concerned, where does he classify it with respect to its *method*? He provides the answer in one of his relatively early essays, *On the Supernal Bodies*. In the introduction to the essay, in the process of explaining the difference between the various categories to which belong the study of a science and that of its principles, he says the following:<sup>17</sup>

Each one of the particular sciences has principles which the practitioner of that science admits as given and builds upon them, and insofar as he is a practitioner of that science he conducts no discussions with anyone who might refuse to acknowledge them or resist [to accept] them. Indeed, the principles of all sciences are contained in two disciplines: either, by way of demonstration, they are contained in First Philosophy (called divine science), or, by way of persuasion, they are contained in dialectic (*ġadal*). It is possible that the discipline called *kalām* in this age of ours may be close to the rank of dialectic, falling short of it only a little. This First Philosophy they call universal science because the thing which is the object of investigation in it is the universal existent insofar as it is universal existent. [. . .]

As for the particular sciences, they do not investigate the state of an existent insofar as it is an absolute existent but insofar as it is a certain [specific] existent. For example, the physicist investigates the body that is capable of motion and rest not insofar as it is an absolute existent nor insofar as it is an absolute substance, but insofar as it is an existent that has such and such characteristics – namely, capable of motion and alteration and rest; and he investigates also its principles which are proper to it insofar as it is as described, but he does not investigate the principle of its absolute existence; and he investigates

<sup>16</sup> As he says in the *Aqṣām* (*Tūs rasā'il*, 115), the non-philosophers acquire a certain “bodily” happiness in the afterlife, as described by religious law, the *ṣarī'a*, but *ṣarī'a* here would normally exclude *kalām*.

<sup>17</sup> In the passages translated below, square brackets represent my own explanatory additions to the text, parentheses the parenthetical material in the text itself.

its accidents which are proper to it in this fashion (e.g., mixing, separation, ascension, descent, etc.). Similar is the treatment of number by the arithmetician and of extension (*miqdār*) by the geometer. All of these [scientists] accept on authority their first and fundamental principles in the way in which the Islamic legal scholar (*faqīh*) accepts his from the scholar of *kalām* (which are, the necessary [truth of religious] knowledge of the very text of the Qurʾān, the Traditions of the Prophet, the consensus [of religious scholars], and [arguing by] analogy). If the legal scholar attempts to correct these fundamental principles, this will not be in his capacity as legal scholar, but insofar as he has turned into a *kalām* scholar. In the same way the physicist accepts on authority from the metaphysician the state of the first principle of bodies, i.e., matter and form, and then proceeds from there.<sup>18</sup>

The method, or logic, of *kalām* is thus explicitly asserted to belong to the discipline of dialectic, which is that logical discipline treated by Aristotle in the *Topics*, the Arabic translation of which was *Ġadal*.<sup>19</sup> If that is the case, we have to turn to Avicenna's treatment of dialectic to find out about his views concerning the work of the scholars of *kalām* and its validity.

Avicenna devoted a hefty volume in *The Cure* to the discussion of the *Topics*.<sup>20</sup> It is interesting to read his opening words in the light of what we have just read in the preceding quotation:

The most important thing for a human being is to occupy himself with that which will bring his individual self [or essence, *dāʾi*] to perfection and then to occupy himself with that which will benefit or preserve his species. The true human self [essence] is either the rational soul or its noblest part [i.e., the intellect], which is that aspect of his self whose perfection is the goal. Its perfection is acquired by means of knowledge, of which there are two sorts: one is knowledge plain and simple, and the other is knowledge about how to act.<sup>21</sup> The knowledge that is acquired is acquired by means of syllogisms that bring about certainty, and these are apodeictic.<sup>22</sup> It is necessary therefore that humans concern themselves in the first place with the knowledge of demonstration. [. . .]

<sup>18</sup> *Fī l-aḡrām al-ṣulwīya*, in *Tisʿ rasāʾil*, 41–42.

<sup>19</sup> And hence the scholars of *kalām*, the *mutakallimūn*, are referred to by Avicenna as “the dialecticians.” See the reference in Marmura (1991/92), 197.

<sup>20</sup> 336 pages in the Cairo edition of *al-Ġadal*.

<sup>21</sup> I.e., corresponding to the two main divisions of philosophy into theoretical and practical; see above.

<sup>22</sup> I.e., demonstration, the logical discipline presented by Aristotle – and Avicenna – in the *Posterior Analytics*.



But there exist other syllogisms which are useful in communal affairs (*al-umūr aš-šarikīya*), and still others which are sophistic. Those which are useful in communal affairs are of two sorts: those which primarily or most usefully concern universal matters, and those which primarily or most usefully concern particular matters. It is thus necessary to learn these sorts as well because of the benefit they contain – indeed because of the necessity which calls us to employ them in the affairs of the city (*al-umūr al-madaniya*) [. . .]. Now you know that those [syllogisms] which are useful to a community are in themselves temporally posterior to those useful to a person since the former are not necessary for [the acquisition of] personal benefits.<sup>23</sup>

The perfection of the human self that Avicenna mentions here in the first paragraph (the Aristotelian *entelecheia*) is referring, in the context of our discussion, to the survival of the rational soul, i.e., the intellect, in the afterlife. That should be, according to Avicenna, the primary concern of mankind. This is accomplished by the acquisition of knowledge or, as he specifies, of theoretical and practical philosophy; and this is acquired only by means of a syllogistic process that induces certainty, apodeictic or demonstrative syllogisms. In other words, as we already mentioned earlier, humans have to acquire the intelligibles contained in the Active Intellect and the only science or discipline that can teach one that is philosophy. *Kalām*, again, is excluded.

However, Avicenna continues, there are other syllogisms, i.e., other kinds of reasoning processes inferior to the demonstrative, which, though not useful for the primary concern of mankind, happiness of the soul in the afterlife, have other uses, namely, in the conduct of social affairs. These are the dialectical syllogisms, and since *kalām* is a dialectical discipline, this means that Avicenna sees its use only in a social or communal context, not a personal one. That this discipline is inferior to the demonstrative one is evident from the fact that it does not lead to certainty and that it is of no use to the attainment of personal benefits, i.e., the happiness of the individual soul.

How dialectic and hence *kalām* serve social needs can be seen from the continuing preliminary discussion in Avicenna's *Topics*. He specifies four uses for the discipline of dialectic, which can be summarized as follows:

---

<sup>23</sup> *al-Ġadal*, 7.8–8.9. Cf. also pp. 13–14.

1. Dialectic trains people in the acquisition and use of common-places (*topoi*) that are useful in discovering arguments (*huǧāǧ*) in every discussion.
2. It is useful in debates (*munāzara*) in that it enables people to produce syllogisms for both sides of an argument and hence lead to the truth in the matter.
3. It makes the common people or the masses (*ǧumhūr*) who are unable to follow demonstrative syllogisms aware of opinions that are appropriate for them.
4. It persuades the student to believe in the first principles of his science.<sup>24</sup>

From this it is seen that dialectic, or *kalām*, is useful for the masses, i.e., for those who cannot do philosophy. Assigning this role to *kalām* is a necessary implication of Avicenna's position regarding the survival of the soul: if the only way it can be accomplished is through the acquisition of Knowledge by means of demonstrative syllogisms, as he mentioned in the beginning of his *Topics*, then it follows that very few individuals – the philosophers in every generation – will attain that privilege. This would be too extreme a position to take, and although Avicenna may indeed have held it, he also had to find an alternative way of salvation for the masses. *Kalām* was there to supply this need. As for specifically how *kalām* is to lead the masses aright, Avicenna gives a hint about it in the opening words of his *Topics* cited above. The dialectical syllogisms which are useful in communal affairs, he says, are of two sorts: some concern universal matters and others particulars. By this he means that some formulate broad principles for the masses to believe in, like most of the theological principles in *kalām* (and, of course, in the theologies of other religions), while others work out the details concerning right belief and practice in everyday life, like the particulars in Islamic law (*fiqh*) and the canon law of other religions. In this way *kalām* ensures an orderly society and reinforces adherence to the religious law, the *šarī'a*, thus leaving open the possibility of afterlife for those of its members who are scrupulous in their observances.

From the point of view of its usefulness, therefore, *kalām* in

---

<sup>24</sup> *al-Ġadal*, 48.10–50.4.

Avicenna's view has only a social function to perform; as for its method, the most that it can be said about it is that by enabling one to acquire practice in developing arguments for a position and its opposite, it may lead one to a correct opinion which may subsequently be also verifiable in philosophy through demonstrative means.

Finally, if *kalām* is a dialectical discipline with such a method and social function, and if it is not, as we saw before, one of the theoretical disciplines investigated in philosophy, what is its precise subject matter which it treats in this way and for this purpose? Avicenna says the following in the introduction to his *Topics*:

Some people think that the dialectical syllogisms are dialectical syllogisms only through the fact that their subjects are premisses that are mostly true. Others think that the dialectical discipline is a dialectical discipline only through the fact that it yields true conclusions in the majority of cases. All these are false opinions because the dialectical syllogism is dialectical syllogism only through the fact that its premisses are accepted as given (*mutasallama*) or widely held (*māshūr: endoxa*). But it is not a condition for either of them that it be inevitably true; on the contrary, frequently is the untrue accepted as given and the false widely held.<sup>25</sup>

In this passage Avicenna is objecting to the theory, originated by the Alexandrian commentators on Aristotle before the rise of Islam, about the truth value of the five kinds of propositions. According to this theory, demonstrative propositions are all true, dialectical more true than false, rhetorical equally true as false, sophistical more false than true, and poetical all false. Avicenna, who earlier in his life had himself subscribed to this theory,<sup>26</sup> is here suggesting a different definition of dialectical propositions: they are not propositions which are mostly true *in themselves* but rather those which are widely *believed* to be all true. Now what makes this happen, Avicenna continues, i.e., what makes opinions to be widely held as true, are four things or reasons:

First, he says, opinions are widely held because they relate to public good (*al-maṣlaḥa al-ʿamma*) and are subscribed to by the leaders of a particular religion.

<sup>25</sup> *al-Ġadal*, 34.5–9.

<sup>26</sup> For the development of this theory see Gutas (1983), 256–257, 264–266, and cf. the discussion in Black (1990), 36–49, 86–94.

Second, they are widely held because they are arrived at by induction (*istiqrāʾ*);

third, because they are the product of feelings of shame, decency, and mercy;

and fourth, because they resemble truth so much that common people are unable to perceive the subtle ways in which they are discordant with truth.<sup>27</sup>

This being the case, the implication for *kalām* is that its subject matter cannot, of itself, lay claim to validity. Its propositions are merely accepted as given – given, that is, as he also states in the passage from *On the Supernal Bodies* above – by the Qurʾān and the Prophetic Tradition, and widely held, i.e., in Islamic lands. This, however, says nothing about their truth value.<sup>28</sup>

The conclusions we have just reached about Avicenna's opinion of the subject matter and method of *kalām* inevitably lead to a question which, though it does not properly belong to our topic, has to be answered briefly. If Avicenna had such a negative view of *kalām*, did he not then believe in the specificity of its claims concerning Islamic revelation? For if the premisses of *kalām*, *qua* dialectical, can have no claim to absolute truth, and if its method cannot lead to demonstrable certainty, what gave the Qurʾān and the Prophetic Traditions their validity in Avicenna's system?

The answer that Avicenna offered to this question was that he did, in fact, believe in the validity of the Islamic revelation, but he offered it in the terms of his own system. Prophetic revelation is valid because the prophet, endowed with a supreme ability to hit upon the middle terms of demonstrative syllogisms (i.e., endowed with the utmost *ḥads*, or intuition, as defined above), is able to acquire by himself and without any instruction all the philosophical Knowledge, or the intelligibles, contained in the Active Intellect. This Knowledge he then recasts and communicates to his society in symbolic terms

---

<sup>27</sup> *al-Ġadal*, 39.10–17.

<sup>28</sup> *Kalām*, therefore according to Avicenna, is not an apologetic discipline as historians of the development of the *kalām* state (cf. van Ess (1970), 24), or even as al-Fārābī himself had maintained (*Iḥṣāʾ al-ʿulūm*, 131ff.). It is rather a quasi-theoretical discipline which, however, is not reliable because its premisses are not certain, i.e., demonstrative, like those of philosophy, but dialectical. For the implications of this position by Avicenna (and other philosophers) see the penetrating study by Frank (1992), notes 26 and 28.

in order to ensure its comprehension by everybody.<sup>29</sup> Thus, although his transmission of this knowledge is in a different form from that of a philosopher, his acquisition of it is qualitatively identical, though at a much faster rate. For Avicenna therefore the principles of Islamic revelation are valid not because scholars of *kalām* say so or think that they prove so, but because his own theory of the soul and epistemology, and particularly his theory of intuition (*ḥads*), demonstrate so.<sup>30</sup>

In historical perspective, what Avicenna accomplished with regard to theology in the broad sense was to bring together and harmonize the different strands of discussion that had developed throughout the centuries about the subject matter of Aristotle's *Metaphysics* and to weave into this synthesis a philosophically fruitful analysis of issues that were specific to Islamic theology, *kalām*.<sup>31</sup> At the same time he differentiated clearly and unambiguously between the treatment of theological subjects in philosophical metaphysics and their treatment in *kalām* – in metaphysics they are treated on the basis of the *Posterior Analytics*, and in *kalām* on the basis of the *Topics* – thus defining precisely the subject matter and method of *kalām*. The extent of his success can be measured by the fact that in the East, Sunnī *kalām*, although never really threatened by its relegation to the dialectical limbo discussed here, on the one hand required the immense efforts of an al-Ġazālī and a Faḥraddīn ar-Rāzī to regain its composure, and on the other was forced to a compromise by becoming inevitably more “philosophical” and “logical” along the lines suggested by Avicenna, while Shi'ite *kalām* yielded in a more brazen fashion to his influence. In the West, Avicenna's synthesis occasioned reactionary and anachronistic philosophical rejoinders by Averroes, and the transmission of both philosophers' work into scholastic Latin theology resulted in a complex web of influence, assimilation, and rejection which the papers collected in this volume will go a long way toward further clarifying.

---

<sup>29</sup> Cf. Gutas (1998).

<sup>30</sup> For Avicenna's theory of intuition see Gutas (1988), 159–176 as emended and expanded in Gutas (2001).

<sup>31</sup> Recent scholarship is increasingly identifying with greater clarity the issues and concepts which Avicenna took over from *kalām* and discussed philosophically within the context of his own system. See Marmura (1991/92), Wisnovsky (2000), Wisnovsky (2003), and Alper (2004).

## BIBLIOGRAPHY

- Adamson, P., "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*," in: McGinnis and Reisman (2004), 87–111.
- Alper, Ö. M., "Avicenna's Argument for the Existence of God: Was He Really Influenced by the *Mutakallimūn*?" in: McGinnis and Reisman (2004), 129–141.
- Barnes, J., Aristotle. *Posterior Analytics*, Oxford 1975 (Clarendon Aristotle Series); 2nd ed. Oxford 1994.
- Bertolacci, A., "The Structure of Metaphysical Science in the *Ilāhiyyāt* (*Divine Science*) of Avicenna's *Kitāb al-Šifā'* (*Book of the Cure*)", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 13 (2002), 1–69.
- Black, D. L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden 1990.
- Ess, J. van, "The Logical Structure of Islamic Theology", in: G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970, 21–50.
- al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. 'U. Amīn, Cairo 1968.
- Frank, R. M., "The Science of *Kalām*," *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (1992), 7–37.
- Gutas, D., "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baḡdād", *Der Islam* 60 (1983), 231–267; repr. in Gutas (2000), no. IX.
- , *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden 1988.
- , "Avicenna: *De anima* (V 6). Über die Seele, über Intuition und Prophetie", in: K. Flasch (ed.), *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Stuttgart 1998, 90–107.
- , *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Aldershot 2000 (Variorum Collected Studies Series. CS698).
- , "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology", *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* 9 (2001), 1–38; repr. in: R. Wisnovsky (ed.), *Aspects of Avicenna*, Princeton 2001, 1–38.
- (forthcoming), "Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna," in: J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Philosophy, Islamic Theology. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven.
- Ibn Sīnā, *Fī l-aḡrām al-'ulūm*, in: *Tis' rasā'il*.
- , *Aqsām al-'ulūm al-'aqlīya*, in: *Tis' rasā'il*.
- , *aš-Šifā'*, *al-Manṭiq*, *al-Ġadal*, ed. A. F. al-Ahwānī, Cairo 1965.
- , *Tis' rasā'il*, Cairo 1326/1908.
- Marmura, M. E., "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology", in: W. S. McCullough (ed.), *The Seed of Wisdom. Essays in Honour of T. J. Meek*, Toronto 1964, 159–178.
- , "Avicenna and the *Kalām*," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7 (1991/92), 172–206.
- McGinnis, J., and Reisman, D. C., (eds.), *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, Leiden 2004.
- Michot, J. R., *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*, Louvain/Leuven 1986.
- Sabra, A. I., "Avicenna on the Subject Matter of Logic", *The Journal of Philosophy* 72 (1980), 746–764.
- Wisnovsky, R., "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*šay'īyya*)", *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000), 181–221.
- , *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca N.Y. 2003.

## DIE NEUBEWERTUNG DER LOGIK DURCH AL-ĠAZĀLĪ

Ulrich Rudolph  
(Universität Zürich)

Dass Ġazālī maßgeblich dazu beigetragen hat, die aristotelische Logik als Methodenlehre der islamischen Theologie und Rechtswissenschaft zu etablieren, ist seit langem unumstritten. Schon Ibn Ḥaldūn, der scharfsinnige Historiograph des 14. Jahrhunderts, sprach ihm den entscheidenden Anteil an diesem Prozess zu,<sup>1</sup> und die moderne Forschung ist dieser Einschätzung einmütig gefolgt.<sup>2</sup> Gleichzeitig wurden jedoch Zweifel daran laut, ob Ġazālīs Eintreten für die Logik auch konsequent gewesen sei. Denn so engagiert er für die Verwendung von Definitionen, Urteilen und Syllogismen plädierte, so wenig schien er dieses Plädoyer in seinen eigenen Werken in die Tat umzusetzen. Das brachte ihm eine Reihe von kritischen Kommentaren ein. Sie bezweifelten, dass er sich wirklich auf eine profunde Auseinandersetzung mit der Logik eingelassen habe, und stellten in Frage, ob ihm eine konsistente, methodisch fundierte Neuformulierung der islamischen Theologie (und Rechtswissenschaft) gelungen sei.<sup>3</sup>

Solche Vorbehalte wiegen schwer, aber sie sind bei der Auseinandersetzung mit Ġazālīs Werk nicht unbedingt überraschend. Denn

---

<sup>1</sup> Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima* III 41,2ff. u. 113,13ff./engl. Übers. III 51ff. u. 143ff.

<sup>2</sup> Stellvertretend für viele vgl. Gardet & Anawati (1981), 72ff. Damit ist nicht gemeint, dass sich Ġazālī als erster religiöser Gelehrter mit griechischer Logik befasst hätte. Wie Hallaq (1990), 318 Anm. 8 (mit weiteren Literaturhinweisen) angibt, sind schon bei Abū Bakr al-Ġaṣṣāṣ (gest. 980) und al-Ġuwainī (gest. 1085) stoische bzw. aristotelische Einflüsse nachweisbar. Außerdem setzte sich Ibn Ḥazm (gest. 1064) pointiert für die Übernahme der aristotelischen Logik ein. All das zeitigte jedoch kaum Folgen, weil sich die beiden zuerst Genannten nur zögerlich den griechischen Einflüssen öffneten, während Ibn Ḥazm einer minoritären Rechtsschule angehörte; zu ihm vgl. ausführlich Brunschvig (1971), 186ff., und Chejne (1984).

<sup>3</sup> So betont Watt (1962), 118 und (1971), 1040 b, dass Ġazālī zwar die philosophische Methodik in die Theologie integriert habe, aber inhaltlich keinen wesentlichen Beitrag zur Erneuerung der Theologie geleistet habe. Frank hingegen sieht inhaltlich gravierende Unterschiede zwischen Ġazālī und seinen Vorgängern (siehe unten Anm. 5, 6 u. 7); doch er bezweifelt (1987–1989), 276, dass diese Unterschiede durch eine profunde Auseinandersetzung mit der philosophischen Logik ausgelöst worden seien.

die Problemlage bei der Logik ist kein Einzelfall. Sie passt vielmehr in mancher Hinsicht zu dem Bild, das man bei seinen Äußerungen zu anderen sensiblen Themenkreisen, die im ausgehenden 5./11. Jahrhundert ebenfalls kontrovers diskutiert wurden, antreffen kann. Auch dort vermissen wir einen programmatisch aufgebauten, reflektierenden Text, in dem Ġazālī seine Absichten vollständig und systematisch dargestellt hätte. Auch dort begegnen uns statt dessen mehrere Präsentationen, die sich demselben Thema mit unterschiedlicher Akzentsetzung annähern. Überdies muss man stets damit rechnen, dass Ġazālī sich sprachlich nicht auf eine verbindliche Form der Darstellung (sei sie theologisch, philosophisch oder sufisch) festgelegt hat, sondern virtuos mit den verschiedenen terminologischen Möglichkeiten, die ihm tradiert wurden, umging.<sup>4</sup>

All das erschwert bekanntlich die Interpretation seiner Werke. Es führt dazu, dass seine Leser manchmal mit der Frage konfrontiert sind, ob hinter seinen vielfältigen Diskussions- und Argumentationsstrategien tatsächlich ein einheitliches Ziel steht. Das scheint indes der Fall gewesen zu sein. Denn die jüngeren Forschungsarbeiten belegen für bestimmte Themen, dass sich aus seinen variierenden Darstellungen sehr wohl klar definierte Absichten ablesen lassen. Das gilt nach allem, was wir inzwischen wissen, für die Kosmologie,<sup>5</sup> für die Kausalitätstheorie<sup>6</sup> und für die Lehre von der Seele.<sup>7</sup> Aber es dürfte ebenfalls auf die Logik zutreffen, zumal wir hier davon profitieren können, dass Ġazālī diesen Themenkreis eher häufiger und expliziter als andere Fragen behandelt hat.

Um das zu belegen, soll im Folgenden sein Verhältnis zur aristotelischen Logik noch einmal zusammenhängend beleuchtet werden.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Zu den Besonderheiten der Darstellungsweise Ġazālīs und den daraus resultierenden Schwierigkeiten für seine Interpreten vgl. Frank (1992), 31ff. und (1994), 86ff. sowie Marmura (1995).

<sup>5</sup> Davidson (1992), 129ff.; Frank (1992), *passim*.

<sup>6</sup> Abrahamov (1988); Frank (1992), 22ff. und (1994), 17ff. u. 36ff.; Perler & Rudolph (2000), 68ff. Dass Marmura (1995) nach wie vor eine andere Kausallehre bei Ġazālī vermutet, widerspricht diesem Eindruck nicht; denn auch er geht davon aus, dass man durch die vergleichende Interpretation der verschiedenen Äußerungen Ġazālīs eine durchgängige Gesamtsicht feststellen könne.

<sup>7</sup> Nakamura (1993), 14ff.; Frank (1994), 55ff.

<sup>8</sup> Das Thema ist bislang zweimal zusammenfassend behandelt worden: in einem aufschlussreichen Aufsatz von Brunschvig (1971) und in einem Beitrag von Hana (1974), der wenig hilfreich ist, weil er von falschen Voraussetzungen bezüglich der intellektuellen Entwicklung Ġazālīs ausgeht. Weitere wichtige Beobachtungen und Einsichten finden sich bei Marmura (1965 und 1975), Bernand (1990), Hallaq (1990)



Dabei geht es nicht darum, sämtliche Aspekte, die im Umfeld des Themas eine Rolle spielen, zur Sprache zu bringen. Vielmehr soll überlegt werden, welche grundsätzlichen Positionen und Motive Ġazālīs Einstellung zur Logik geleitet haben und welche Konsequenzen daraus für seine theologischen Konzeptionen erwachsen sind. Um dieser Fragestellung gerecht werden zu können, gliedern sich die Überlegungen in vier Punkte. Sie fragen zunächst danach, wie Ġazālī die aristotelische Logik beurteilte und wie er sie im Vergleich zu anderen, unter islamischen Theologen geläufigeren Methoden wahrnahm. Dann folgen einige Bemerkungen darüber, wie er die Logik in seinen eigenen methodischen Schriften, die zur Unterweisung von Theologen und Rechtsgelehrten gedacht waren, darstellte. Anschließend geht es darum, wie er die Logik in der Theologie und speziell in seinem bekanntesten dogmatischen Werk, dem *Buch über den mittleren Weg im Glauben* (*Kitāb al-Iqtisād fī l-ʿtiqād*), in der Argumentation einsetzte. Das wird der Anlass sein, die verschiedenen Ergebnisse abschließend noch einmal zu gewichten. Dabei sollen nicht nur die Eindrücke aus dem *Iqtisād* und den anderen besprochenen Texten resümiert werden, sondern auch angedeutet werden, an welchen Stellen noch weitere Einflüsse der aristotelischen Logik auf das theologische Denken Ġazālīs zu vermuten sind.

## I

Fragt man zunächst nach Ġazālīs Urteil über die Logik, so liegt es nahe, die Untersuchung mit einem Abschnitt aus seinem autobiographischen Werk *Der Erretter aus dem Irrtum* (*al-Munqid min ad-ḍalāl*) zu beginnen. In diesem Text, der um das Jahr 1107 entstanden sein dürfte,<sup>9</sup> legt Ġazālī Rechenschaft ab über die wichtigsten Stationen seines intellektuellen Lebens und unterzieht dabei die Wissenschaften, denen er nachging, einer eingehenden Bewertung. In diesem Zusammenhang heißt es:

---

und Frank (1987–1989, 1992 und 1994). Darüber hinaus habe ich sehr davon profitiert, dass mir Tony Street seinen umfangreichen Artikel über *Arabic Logic*, der inzwischen im *Handbook of the History of Logic* (hg. von D. Gabbay & J. Woods, Bd. I, Amsterdam 2004) erschienen ist, im Manuskript zur Verfügung gestellt hat. Dafür sei ihm an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich gedankt.

<sup>9</sup> Bouyges (1959), 70f.

Die Logik hat nichts mit der Religion zu tun, sie negiert sie nicht und sie bestätigt sie nicht. Gegenstand ihrer Untersuchung sind vielmehr die Methoden, mit denen man beweisen und folgern kann, die Bedingungen und die Zusammensetzung der Prämissen eines Beweises und die Bedingungen und die Anordnung einer korrekten Definition. Das Wissen besteht für sie entweder in einem Konzept (*taṣawwur*), das man mittels einer Definition erkennt, oder in einem als wahr akzeptierten Urteil (*taṣdīq*), das man mittels eines Beweises erkennt. Darin liegt nichts, was abgelehnt werden müsste. Die Theologen und die Theoretiker (in der Rechtswissenschaft) gebrauchen vielmehr dieselbe Art von Beweisen. Sie (d.h. die Logiker) unterscheiden sich von ihnen nur hinsichtlich der Ausdrucksweisen und der Termini und dadurch, dass ihre Begriffsbestimmungen und Klassifikationen ausgefeilter sind...<sup>10</sup>

In diesem Abschnitt finden sich schon einige für Ġazālīs Haltung charakteristische Züge. Zu ihnen gehört zunächst die Aussage, dass die Logik Methoden bereitstelle, mit deren Hilfe man argumentieren und beweisen könne. Sie zeigt, dass Ġazālī die Logik als ein formales Regelwerk ansieht, als ein unabhängiges und stets gültiges Instrument unseres Denkens. Das impliziert, dass sie sämtliche Formen des Denkens anleitet und nicht nur einer bestimmten Wissenschaft wie etwa der Philosophie als Propädeutik oder Teildisziplin zugeordnet werden kann.<sup>11</sup> Zweitens erklärt Ġazālī, etwas zu wissen heiße, einen Begriff (*taṣawwur*) mit Hilfe einer Definition oder ein Urteil (*taṣdīq*) mit Hilfe eines Beweises zu erkennen. Auch das ist eine signifikante Aussage. Sie belegt seine Affinität zu Avicenna, der diese Unterscheidung bereits betont und zum Ausgangspunkt seiner eigenen Darstellungen der Logik gemacht hatte.<sup>12</sup> Der für uns wichtigste Punkt in Ġazālīs Bewertung ist jedoch der dritte. Er betrifft unmittelbar das Verhältnis von Logik und Theologie und deutet an, welche Akzente hier für ihn vorrangig sind. Dazu heißt es, dass zwi-

<sup>10</sup> *Munqid*, 22f.; vgl. die dt. Übers. von Elschazli, 21f.

<sup>11</sup> Vgl. *Tahāfut*, 9,6ff. u. 11,14ff.; *Miṣyār*, 59,10ff.; *Mihakk*, 27,2ff.; *Mustasfā*, 19,2ff.; zur Sache Brunschvig (1971), 197f.; Marmura (1975), 105ff.; Bernard (1990), 240ff.

<sup>12</sup> Gleiches gilt für Ġazālī, dessen Erläuterungen immer von der Dichotomie Begriff (Definition) und Urteil (Beweis) ausgehen. In *Mihakk* (67,-4ff.) und *Mustasfā* (19 ult.ff.) versucht er sogar, die jeweils zu leistenden Erkenntnisakte sprachlich zu unterscheiden. Dort heißt es, dass man das Erfassen eines Begriffes mittels einer Definition als *māʾrifa* und das Erfassen eines wahren Urteils mittels eines Beweises als *ʿilm* bezeichne. Diese Differenzierung wird jedoch nur in diesen beiden Texten angewandt (vgl. *Mihakk* 116,15ff. und *Mustasfā* 67,8ff.) und in anderen Schriften nicht durchgehalten, so dass man weder bei *māʾrifa* noch bei *ʿilm* von einer präzisen terminologischen Festlegung ausgehen kann.

schen beiden Disziplinen keine Kluft und vor allem kein Gegensatz bestehe. Denn die Theologen und Logiker verwendeten letztlich dieselbe Art von Beweisen, nur dass sie im Falle der letzteren subtiler angelegt seien und mit anderen Termini bezeichnet würden.<sup>13</sup>

Diese Ansicht hat Ġazālī nicht nur im *Munqid*, sondern in zahlreichen Werken vertreten. Dabei räumt er durchaus ein, dass es Unterschiede zwischen den verschiedenen Beweismethoden gebe, betont aber gleichzeitig, dass diese Differenzen für die Argumentation als solche nicht relevant seien. Die islamischen Theologen (bzw. Juristen) verwenden zwar andere Termini als ihre philosophischen Kollegen. Die islamischen Theologen verwenden auch andere Prämissen als die Philosophen, denn sie können bei ihren Überlegungen nicht nur von rational demonstrierbaren Sätzen ausgehen, sondern müssen die Aussagen der Offenbarung mit einbeziehen. Sobald jedoch der eigentliche Vorgang des Rasonierens und Schlussfolgerns beginnt, gibt es laut Ġazālī keine substantiellen Differenzen zwischen den Methoden der beiden Seiten. Denn dann gehe es nur darum, die akzeptierten Prämissen logisch korrekt miteinander zu verknüpfen, was – zumindest im Idealfall – sowohl den Philosophen als auch den Theologen gelinge.<sup>14</sup>

Die Selbstverständlichkeit, mit der Ġazālī diese These vertritt, wirkt überraschend. Schließlich verwendeten die islamischen Gelehrten in ihrer Argumentation keine Syllogismen, sondern andere Beweisverfahren: den Schluss vom Sichtbaren auf das Unsichtbare (*istidlāl bi-š-šāhid ‘alā l-ġā’ib*) etwa, den man in der Theologie pflegte, oder den sogenannten Analogieschluss (*qiyās*), der im Rechtswesen eine entscheidende Rolle spielte und der ob seiner häufigen Anwendung zur wohl bekanntesten Argumentationsform im islamischen Kontext geworden ist.<sup>15</sup> Diese Verfahren sind jedoch für Ġazālī trotz ihres

<sup>13</sup> Vgl. *Maqāsid*, I, 3; zur Sache Brunschvig (1971), 200 f. und Marmura (1975), 103ff. In diesen Zusammenhang gehört auch die von Ġazālī mehrfach wiederholte Feststellung (z.B. *Ihyā’*, I 22,16f.), die Logik (*mantiq*) sei ein Teil der Theologie (*kalām*); dazu Frank (1994), 9f.

<sup>14</sup> *Miṣyār*, 60,15f.: *fa-innā sanu‘arrifuka anna n-naẓara fī l-fiqhīyāti lā yubāyīnu n-naẓara fī l-aqlīyāti fī tartībihī wa-šurūṭihī wa-‘iyārihī bal fī ma’āhidi l-muqaddimāti faqat*. Ähnlich *Miṣyār*, 202,10–12, wo Ġazālī auf die Frage, worin sich die rein rationalen Wissenschaften und die Rechtswissenschaft unterscheiden, antwortet: Nicht in der Form (*sūra*) der Beweisführung, sondern in deren Materie (*mādda*, d.h. in den Prämissen), und auch da nur zum Teil. Vgl. auch *Mustasfā*, 50,3f. u. 51,3f.

<sup>15</sup> Beide Argumentationsformen weisen eine ähnliche Struktur auf, da sie jeweils

abweichenden Vorgehens nicht grundsätzlich von einem Syllogismus verschieden. Sie weisen vielmehr, wenn man sie analysiert, eine vergleichbare Denkstruktur auf. Das gilt namentlich für den Analogieschluss, von dem Ġazālī immer wieder behauptet, dass er sich bei korrekter Anwendung problemlos in einen kategorischen Syllogismus umwandeln lasse.<sup>16</sup>

Ein Beispiel soll diese These illustrieren. Nehmen wir an, dass ein islamischer Rechtsgelehrter beurteilen soll, ob der Genuss von Dattelwein erlaubt oder verboten sei. Um ein Kriterium für seine Entscheidung zu haben, wird er zunächst einen älteren, vergleichbaren Rechtsfall suchen, in dem bereits ein anerkanntes Urteil (*hukm*) vorliegt. Ein solcher Fall kann zum Beispiel die Entscheidung sein, dass der Genuss von Traubenwein verboten ist. Sie wurde ausgesprochen, weil Traubenwein auf jene, die ihn genießen, eine berauschende Wirkung ausübt. Derselbe Effekt lässt sich nun aber auch bei den Personen nachweisen, die dem Dattelwein zusprechen. Also kann unser Rechtsgelehrter aufgrund der gemeinsamen *ratio legis* (*illa*) beider Fälle (= die berauschende Wirkung) urteilen, dass der Genuss von Dattelwein in Analogie zum Genuss von Traubenwein verboten ist.<sup>17</sup>

Dieses Resultat ist aus Ġazālīs Sicht korrekt und zulässig. Es kann aber nicht nur auf dem Wege des Analogieschlusses erreicht werden, sondern ebenso gut erzielt werden, indem man einen Syllogismus (der 1. Figur) anwendet. Um ihn zu ermöglichen, genügt es, wenn wir die *ratio legis* als Mittelbegriff in beiden Prämissen einsetzen und über sie eine allgemeine Aussage treffen.<sup>18</sup> Diese Formulierung ist ihr sogar angemessener, da die *illa* nicht nur im Falle von Dattel- und Traubenwein, sondern in allen vergleichbaren Fällen vorliegt. Die entsprechende Überlegung lautet dann: Jeder (Genuss von)

---

eine bestimmte Aussage über ein einzelnes Objekt mittels eines Vergleichsmoments auf ein anderes Einzelobjekt übertragen. Ġazālī behandelt sie deswegen auch gemeinsam (*Miṣyār*, 165ff.) in seinen Ausführungen über die Analogie (*tamīl*).

<sup>16</sup> *Miṣyār*, 165,13ff.; *Mihakk*, 90,6ff.; 109,3–6; 112f.; *Mustasfā*, 50,7ff.; 62,13f.; 64,9ff., dazu Brunschvig (1971), 200; Hallaq (1990), 320 u. 335f. Diese Behauptung war nicht neu, sondern wurde von den islamischen Philosophen seit al-Fārābī vertreten; zu ihm Rescher (1963), 36f., 43f. u. 93ff.; vgl. auch oben S. 5.

<sup>17</sup> Zum *qiyās* allgemein Hallaq (1997), 83ff.; das Beispiel bei Ġazālī, *Mihakk*, 90,10f. und *Mustasfā* 50,6f.

<sup>18</sup> Zum Aufbau des Syllogismus *Mihakk*, 90,13ff. und *Mustasfā* 50,11ff.; zur Notwendigkeit einer universalen Aussage *Mihakk*, 92,11ff. und *Mustasfā*, 51,15ff.

Dattelwein ist berauschend. – Alles Berauschende ist verboten. – Also ist jeder (Genuss von) Dattelwein verboten.<sup>19</sup>

Voraussetzung für die Gültigkeit eines solchen Syllogismus ist die Zulässigkeit seiner Prämissen. Deswegen erklärt Ġazālī an anderer Stelle ausführlich, welche Arten von Urteilen als sicher (*yaqīn*) gelten können und damit als Prämissen für einen demonstrativen Schluss in Frage kommen.<sup>20</sup> In unserem Beispiel liegen nach seiner Ansicht folgende Formen von sicheren Urteilen vor: Die erste Aussage gibt eine Tatsache wieder, die uns sowohl durch die Sinneswahrnehmung als auch durch die Erfahrung bekannt ist;<sup>21</sup> denn jeder Mensch kann durch Schmecken bzw. durch Probieren unzweifelhaft feststellen, dass Dattelwein eine berauschende Wirkung hat. Die zweite Prämisse wird dagegen durch die Überlieferung abgesichert; denn wie uns zuverlässige und überprüfbare Quellen berichten, hat der Prophet erklärt, dass alles Berauschende verboten sei.<sup>22</sup>

Insgesamt setzt Ġazālī also nicht auf die Konkurrenz der verschiedenen Beweisverfahren, sondern auf deren Harmonisierung. Er meint nicht, dass Analogieschlüsse notwendigerweise durch Syllogismen ersetzt werden müssten, sondern will syllogistisch demonstrieren, dass auch Analogieschlüsse beweiskräftig seien. Das klingt, zumindest in dem gerade angeführten Beispiel, durchaus plausibel. Aber es wirft ein neues Problem auf. Denn man fragt sich angesichts dieses Befundes, warum sich die islamischen Gelehrten überhaupt noch mit der philosophischen Logik befassen müssen. Warum ist eine Öffnung gegenüber der philosophischen Methodik und eine allgemeine Anstrengung

<sup>19</sup> *Mihakk*, 90,9f. und *Mustasfā*, 50,1f.

<sup>20</sup> *Mihakk*, 102–108; *Mustasfā*, 57–62; mit abweichender Klassifikation und Terminologie *Miʿyār*, 186–193. Nach der Einteilung in *Mihakk* und *Mustasfā* handelt es sich um folgende Klassen von Prämissen: (1) Axiome (*auwalīyāt*), z.B. der Satz vom ausgeschlossenen Dritten; (2) Selbstwahrnehmungen (*mušāhadāt bāṭina*), z.B. „Ich bin hungrig“; (3) Sinneswahrnehmungen (*maḥsūsāt zahira*), z.B. „Salz ist weiß“; (4) Erfahrungen (*taḡrībīyāt*), z.B. „Feuer verbrennt“; (5) gesicherte Überlieferungen (*mutawātīrāt*), z.B. „Mekka existiert“; (6) (unbezweifelbare) Vorstellungen (*wahmīyāt*), z.B. „Ein Körper hat sechs Seiten (d.h. drei Dimensionen)“. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Ġazālī im Unterschied zur älteren ašʿarītischen Theologie, aber in Übereinstimmung mit Avicenna das Erfahrungswissen als gesichert gelten lässt. Vgl. dazu Marmura (1975), 104f. u. 107f. und Frank (1994), 18.

<sup>21</sup> *Mustasfā*, 50,8f.; vgl. *Mihakk* 91,21ff.

<sup>22</sup> *Mihakk* 91,20f.; *Mustasfā* 50,8–10. Dass dieses Ḥadīṭ keineswegs allgemein anerkannt war und die Frage des Weinverbots sehr wohl unterschiedlich beurteilt wurde, verschweigt Ġazālī an dieser Stelle.

in Sachen Argumentations- und Beweisverfahren erforderlich, wenn die Theologen doch mit den verschiedenen traditionellen Methoden zu denselben Ergebnissen kommen können?

Diese Frage hat Ġazālī offenbar immer wieder beschäftigt. Er gibt auf sie nämlich nicht eine einzige Antwort, sondern belegt an einer ganzen Reihe von Gründen, dass die bisherige Argumentationspraxis den intellektuellen Erfordernissen nicht genüge und eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Logik unumgänglich sei. Einer von ihnen lautet schlicht, dass die islamischen Gelehrten den richtigen Aufbau der Schlussverfahren bisher nicht oder nicht ausreichend kennen.<sup>23</sup> Ein zweiter, dazu fast gegenläufiger Grund besteht darin, dass sie zu viele Schlüsse auf einmal anwenden wollen und dadurch die unterschiedlichen Beweisformen vermengen.<sup>24</sup> Drittens neigen manche Gelehrte dazu, ihre Prämissen für evident und offenkundig (*wāḍiḥ*) zu halten und sie deswegen nicht mehr zu nennen.<sup>25</sup> Viertens gibt es den Fall, dass Gelehrte ihre Prämissen bewusst verbergen, um andere über die (fragwürdige) Grundlage ihrer Argumentation zu täuschen (*talbīs*);<sup>26</sup> gerade dieser Vorgang, für den Ġazālī mehrere Varianten angibt, lässt sich nach seiner Ansicht unzählige Male in der Rechtswissenschaft und in der Theologie beobachten.<sup>27</sup> Fünftens kann man noch hinzufügen, was Ġazālī in einem anderen Zusammenhang moniert: dass nämlich viele Gelehrte den Status ihrer Prämissen nicht überprüfen. Sie akzeptieren einfach Meinungen, die allgemein verbreitet sind (*māshūrāt*), und glauben, auf ihnen sichere Beweise aufbauen zu können.<sup>28</sup>

Alle diese Mängel und Nachlässigkeiten stehen einem korrekten Gebrauch der Schlussverfahren entgegen. Aber darüber hinaus beobachtet Ġazālī bei seinen Kollegen noch eine weitere Schwäche, die vielleicht von allen Unzulänglichkeiten die gravierendste ist. Sie haben nämlich gar kein wirkliches Interesse, stichhaltige logische Verfahren zu verwenden. Denn ihnen liegt nichts daran, mit demonstrativen

<sup>23</sup> *Mihakk* 109,7; *Mustasfā* 62,15.

<sup>24</sup> *Mihakk* 109,9 u. 111,11ff.; *Mustasfā* 62,16f. u. 64,1ff.

<sup>25</sup> *Mihakk* 109,7f. u. 109,12ff.; *Mustasfā* 62,15 u. 62,17ff.

<sup>26</sup> *Mihakk* 109,8f. u. 110,1ff.; *Mustasfā* 62,16 u. 63,5ff.

<sup>27</sup> *Mihakk* 111,11: *wa-l-ḡalaṭu min hādā l-waḡhi fī l-fiqhīyāti wa-l-kalāmīyāti aḡtaru min an yuḡṣā*.

<sup>28</sup> *Mihakk* 108,6ff.; *Mustasfā* 61,19ff.; vgl. zum Thema auch *Mihakk* 121ff., wo mögliche Fehler beim Umgang mit Syllogismen diskutiert werden.

Methoden ihre Thesen zu überprüfen und vorurteilsfrei die Wahrheit zu ergründen. Was sie tun oder zumindest anstreben, ist vielmehr die Absicherung der Meinungen, die in ihrer Schule schon immer gelehrt wurden. Zu diesem Zweck beschränken sie sich in doppelter Hinsicht darauf, vermeintlich Bewährtes zu repetieren. Zunächst lernen sie die Thesen auswendig, die sie vertreten sollen, das heißt sie übernehmen ungeprüft die Lehren ihrer Vorgänger (*taqlīd al-maḍhab*); anschließend prägen sie sich die Argumente ein, die zur Verteidigung dieser Thesen besonders geeignet sind (*taqlīd ad-dalīl*).<sup>29</sup>

Wirkliche Einsicht ergibt sich auf diese Weise nicht, denn wirkliche Einsicht liegt für Ġazālī nur dann vor, wenn wir unsere Aussagen beweisen können. Das setzt voraus, dass wir uns über die Prämissen unserer Überlegungen Rechenschaft ablegen und genau prüfen, zu welchen Folgerungen sie uns berechtigen. Das Ideal ist somit klar: Ġazālī favorisiert bei aller Offenheit gegenüber den verschiedenen Argumentationsmöglichkeiten den Syllogismus. Denn der Syllogismus zwingt uns nach seiner Ansicht wie kein anderes Verfahren dazu, präzise über unsere Voraussetzungen und über unser Vorgehen nachzudenken. Er gilt, wie schon die einschlägigen Buchtitel anzeigen, in Ġazālīs Augen als *Die Richtschnur der Erkenntnis* (*Mīyār al-ʿilm*) und *Der Prüfstein des Denkens* (*Mihakk an-nazar*). Seine Ergebnisse werden für unbestreitbar erklärt, weil jeder denkende Mensch bei korrekter Durchführung des Schlussverfahrens gezwungen sein soll, die Conclusio zu akzeptieren.<sup>30</sup> Außerdem ist Ġazālī davon überzeugt, dass der Syllogismus unser Wissen tatsächlich vermehrt. Er tritt nämlich dem bekannten Einwand, die Schlussfolgerung wiederhole doch nur, was in den Prämissen bereits gesagt sei, entschieden entgegen. Nach seiner Ansicht besteht das Resultat eines Syllogismus darin, dass in uns ein Wissen aktualisiert wird, das uns zuvor, trotz seiner potentiellen Existenz in den Prämissen, nicht bewusst gewesen ist.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *Iqtisād* 169,5ff. Dort heißt es weiter, die Theologen suchten eigentlich nur nach geschickten Argumentationsstrategien (*tarīq al-hīla*). Fänden sie etwas, das ihre Glaubenslehre unterstütze, so erklärten sie: „Wir haben den Beweis (*dalīl*) gefunden.“ Stießen sie hingegen auf etwas, das ihre Position schwäche, so hieße es: „Da ist uns ein zweifelhaftes Argument (*ṣubḥa*) untergekommen.“ (169, 8f.) Eine ausführliche Besprechung dieser interessanten Stelle gibt Frank (1991/92), 232f. Weitere vergleichbare Aussagen Ġazālīs finden sich in *Ihyāʾ* I 94,19f. und *Mīzān* 125f. Vgl. auch *Iqtisād* 228,13f.

<sup>30</sup> *Mihakk* 91,18–20 u. 114,1ff.; *Mustasfā* 51,4–6 u. 65,8ff.; *Faiṣal* 68,13ff.

<sup>31</sup> *Mihakk* 115,2ff. u. 116,5ff.; *Mustasfā* 65ult.ff. u. 67,8ff. Nach Ġazālīs Darlegung

Von solchen Aussagen ist es nicht mehr weit bis zur Position der islamischen Philosophen. Sowohl das hier propagierte methodische Ideal als auch die Gewissheit, auf diesem Wege unsere Erkenntnisse beweisen zu können, hätten ebenso gut von Avicenna vertreten werden können. Doch Ġazālī weiß um diese Nähe und beeilt sich deswegen, sie zu relativieren. In diesem Sinne sind seine Bemühungen zu verstehen, seine Überlegungen über die korrekten Wege des Denkens aus dem speziellen philosophischen Kontext zu lösen und in eine größere, anthropologische Perspektive zu stellen.

Sie wird in seinem Hauptwerk vorgetragen, der berühmten Schrift zur *Erneuerung der religiösen Wissenschaften* (*Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*). Dort versucht Ġazālī, die Religion bzw. den Weg des religiösen Menschen nicht nur aus einer Perspektive, sondern unter Einbeziehung aller kultischen, spirituellen und intellektuellen Dimensionen darzustellen. In diesem Zusammenhang geht er auch auf das menschliche Denkvermögen eigens ein;<sup>32</sup> dabei heißt es schon bald nach der Eröffnung des Kapitels:

Wisse, dass die Bedeutung von Denken (*fikr*) lautet, zwei Erkenntnisse (*maʿrifatain*) im Herzen zusammenzubringen, um aus ihnen eine dritte Erkenntnis zu gewinnen.<sup>33</sup>

Das wird anschließend an einem Beispiel illustriert, nämlich der Frage, ob wir bei der Ausrichtung unseres Lebens das Diesseits oder das Jenseits vorziehen sollen. Die Antwort, die ein nachdenkender Mensch auf sie geben soll, lautet: Das Beständigere verdient es, (dem Unbeständigeren) vorgezogen zu werden. – Das Jenseits ist beständiger (als das Diesseits). – Also verdient es das Jenseits, (dem Diesseits) vorgezogen zu werden.<sup>34</sup>

Der Mensch denkt demnach, so ist man zu sagen versucht, von Natur aus syllogistisch. Die Methode, zwei Prämissen zusammenzubringen und aus ihnen eine Conclusio ableiten, ist keineswegs den

---

ist uns das Wissen, das die Conclusio enthalten wird, bei der Formulierung der Prämissen zum Teil bekannt. Denn wir kennen bereits die einzelnen Gegenstände, die in den Prämissen genannt werden, und können deswegen auch nach Erkenntnis über sie streben; aber die Verknüpfung zwischen ihnen wird uns erst durch die Conclusio klar. Vgl. auch *Iḥyāʾ* IV 426,8f., wo es heißt, das syllogistisch vorgehende Denken führe zur Vermehrung des Wissens (*takṭīr al-ʿilm*).

<sup>32</sup> Im *Kitāb at-tafakkur* (*Iḥyāʾ* IV 423ff.).

<sup>33</sup> *Iḥyāʾ* IV 425,-7; vgl. III 14,14-19.

<sup>34</sup> *Iḥyāʾ* IV 425,-4f.



Logikern oder den Philosophen vorbehalten, sondern wird von jedem, der richtig überlegt, regelmäßig praktiziert.<sup>35</sup> Folglich ist die Logik auch kein Privileg der Philosophen. Sie ist ein Denkinstrument, das allen, die es fassen können, zugänglich ist und das uns sämtliche Wissensgebiete erschließt. Das gilt, um es noch einmal zu betonen, auch für den Bereich des Religiösen. Denn Ġazālī meint zwar nicht, dass unser religiöses Wissen ausschließlich auf der Ratio gründe.<sup>36</sup> Aber er ist davon überzeugt, dass die theoretische Erkenntnis im Bereich der Religion ebenfalls eine zentrale Stellung einnehmen müsse. So heißt es einmal bei ihm, man könne durch korrekt ausgeführte, demonstrative Schlüsse sicheres Wissen über Gott gewinnen.<sup>37</sup> Ein andermal erklärt er, dass uns die Logik helfe, die verschiedenen Sinnebenen des Korans und der prophetischen Überlieferung zu unterscheiden und zu verstehen.<sup>38</sup> Darüber hinaus deutet Ġazālī an, dass selbst die prophetische Inspiration nicht außerhalb der Rationalität stehe, sondern Wissen vermittele, das den Gesetzen der Logik unterliege. Denn nur so kann man es verstehen, wenn er im *Ihyāʾ* behauptet, die Syllogismen könnten auf zwei Wegen erfasst werden: durch Lernen und Üben, wie es die meisten Menschen versuchen, oder dadurch, dass ein göttliches Licht im Herzen eintrete, wie dies bei den Propheten der Fall sei.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Von seiner Naturanlage (*fiṭra*) her ist jeder Mensch mit gesunden Verstandeskraften imstande, die wesenhaften Realitäten (*ḥaqāʾiq*) zu erkennen (*Ihyāʾ* III 14, 26).

<sup>36</sup> Um die ganze Wahrheit zu erkennen, bedarf der Mensch des Verstandes und der Offenbarung. Denn es gibt bestimmte Wissensbereiche (Gebote und Pflichten, Leben nach dem Tod, Jüngstes Gericht u.a.), in denen er auf göttliche Instruktion angewiesen ist. Vgl. z. B. *Ihyāʾ* III 17,8ff.; für eine Diskussion dieser Frage Frank (1994), 11f.

<sup>37</sup> *Iḡām* 112,2ff.

<sup>38</sup> *Faiṣal* 67f./dt. Übers. 69f. und 78,17ff./dt. Übers. 80f.

<sup>39</sup> *Ihyāʾ* IV 426,17f. Was Ġazālī exakt unter prophetischer Inspiration (*ilhām*) und was er unter mystischem Schmecken (*ḍauq*) versteht, bedarf noch einer genaueren Untersuchung. Die bisher in der Sekundärliteratur verbreitete Vorstellung, es handele sich dabei um reine Erleuchtungsvorgänge, die keinen Bezug zur Ratio aufwiesen oder gar oberhalb der Rationalität anzusiedeln seien, dürfte jedenfalls zu einfach sein. Für Ġazālī hat das Wissen, wie wir gesehen haben, grundsätzlich syllogistische (oder in Syllogismen umwandelbare) Strukturen. Das schließt nicht aus, dass es auf unterschiedliche Weise erworben werden kann; aber jeder dieser Erkenntniswege muss in einer Relation zur Logik stehen. Wie diese Relation im Falle der Inspiration gedacht ist, könnte sich in der gerade angeführten Stelle aus dem *Ihyāʾ* andeuten. Sie setzt voraus, dass Propheten eine syllogistisch geordnete Offenbarung erhalten, was unter anderen Vorzeichen im *Qistās al-mustaqīm* bestätigt

## II

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich ein relativ kohärenter Eindruck. Er besagt, dass Ġazālī den Syllogismus als Beweisverfahren grundsätzlich privilegiert, aber neben ihm auch andere Methoden zulässt – vorausgesetzt, deren Anwender geben sich Rechenschaft über ihr Vorgehen und wissen, dass jede sichere Erkenntnis letztlich aus zwei Prämissen und einer Conclusio besteht. Dasselbe Bild begegnet uns wieder, wenn wir im nächsten Schritt auf die Darstellung der Logik in Ġazālīs Schriften eingehen. Auch dort zeigt sich nämlich, dass unser Autor keine uniforme Methodenlehre propagiert, sondern für den reflektierten, an Syllogismen geschulten Umgang mit mehreren Argumentationsformen eintritt.

Die einschlägigen Texte sind recht zahlreich, denn Ġazālī hat sich zu Fragen der Methodik immer wieder geäußert. Das gilt bereits für sein Erstlingswerk über *Das Geprüfte (w. das Gesiebte) hinsichtlich der Wissenschaft von den Prinzipien* (*al-Manḥūl fī ʿilm al-uṣūl*), das offenbar noch vor 1085 unter der Anleitung seines Lehrers Ġuwainī entstanden ist.<sup>40</sup> Doch auch danach, als selbständiger und vielgefragter Gelehrter, hat Ġazālī regelmäßig Werke über die Formen des Argumentierens und Beweisens geschrieben. Sie umfassen, von einigen offenbar verloren gegangenen Schriften abgesehen, die Bücher *Die Heilung des Verdurstenden* (*Šifāʾ al-ġaṭīl*), das zu Beginn seiner Lehrtätigkeit in Bagdad entstanden sein dürfte; *Die Absichten der Philosophen* (*Maqāṣid al-falāsifa*) aus dem Jahre 1094; *Die Richtschnur der Erkenntnis* (*Mīyār al-ʿilm*) und *Der Prüfstein des Denkens* (*Mihakk an-naẓar*), beide wohl kurz vor seinem Abschied aus Bagdad verfasst, das heißt gegen Ende des Jahres 1095; *Die richtige Waage* (*al-Qistās al-mustaqīm*) aus dem Jahre 1103 sowie die Einleitung zu dem Rechtswerk *Der geläuterte Extrakt aus der Wissenschaft von den Prinzipien* (*al-Mustasfā min ʿilm al-uṣūl*),<sup>41</sup> das

---

wird (vgl. unten S. 86ff.). Interessant ist außerdem, dass selbst der Begriff des Schmeckens von Ġazālī nicht völlig von der rationalen Sphäre getrennt wird. Im *Iqtisād* 228,13f. wirft er jedenfalls einigen „selbsternannten“ Theologen vor, sie hätten ihre Disziplinen nur durch das Aufschnappen von Begriffen und nicht durch das Schmecken von Spekulation (*dauq an-naẓar*) erfasst. Zum Thema insgesamt vgl. die anregenden Überlegungen bei Abrahamov (1991), speziell 8ff. und Frank (1987–89), 274ff. sowie (1994), 25f.

<sup>40</sup> Bouyges (1959), 8f.

<sup>41</sup> Der Titel erklärt sich dadurch, dass Ġazālī zuvor das umfangreichere Werk *Die Reinigung der Prinzipien* (*Tahdīb al-uṣūl*) verfasst hatte (vgl. *Mustasfā* 10,5), das jedoch nicht erhalten ist.

im August 1109, zwei Jahre vor Ġazālīs Tod, fertiggestellt worden ist.<sup>42</sup>

In all diesen Texten versucht er, die Darstellung der philosophischen Logik mit der Behandlung der traditionellen „islamischen“ Beweisverfahren zu verbinden. Dabei wechselt durchaus die Perspektive, denn je nach Werk geht Ġazālī bei seiner Darstellung von einem anderen Ansatzpunkt aus. Im *Šifāʾ al-ġalīl* möchte er zeigen, dass die üblichen Verfahren der islamischen Juristen stichhaltig sind bzw. sein können; deswegen werden die Hauptformen des Analogieschlusses (*qiyās ʿilla* und *qiyās dalāla*) sowie die Reductio ad absurdum (*ḥulf*) am Maßstab des Syllogismus auf ihre logische Kohärenz hin untersucht.<sup>43</sup> Im *Mustasfā min ʿilm al-uṣūl* trennt Ġazālī deutlich zwischen beiden Themenbereichen; hier erläutert er in der Einleitung die Grundzüge der aristotelischen Logik und geht später im Hauptteil ausführlich auf den Analogieschluss ein.<sup>44</sup> Im *Miṣyār al-ʿilm* dominiert eindeutig die Darlegung der Syllogistik. Das ist auch nicht verwunderlich, weil dieser Text ausdrücklich als Einführung der Theologen in die philosophische Logik dient.<sup>45</sup> Doch selbst in diesem Zusammenhang verzichtet Ġazālī nicht darauf, alternative Methoden zu diskutieren, denn er flicht nach der Darstellung des kategorischen, des hypothetischen und des disjunktiven Syllogismus je ein Kapitel über die Reductio ad absurdum (*ḥulf*), die Induktion (*istiqrāʾ*) und die Analogie (*tamṭīl*) ein.<sup>46</sup> Ähnliches gilt schließlich für den *Miḥakk an-nazar*. In ihm werden ebenfalls die Regeln der Syllogistik mit einem kurzen Seitenblick auf die Induktion und die Analogie dargestellt.<sup>47</sup> Allerdings geht Ġazālī in diesem Werk, was die angestrebte Integration

<sup>42</sup> Zusammenstellungen der Werke bei Brunschvig (1971), 196; Marmura (1975), 109 Anm. 5 und Bernand (1990), 224f. u. 228f.; zu den Datierungen vgl. die Angaben bei Bouyges (1959) und Hourani (1959).

<sup>43</sup> Dazu Hallaq (1990), 336ff., der das Eröffnungskapitel des *Šifāʾ al-ġalīl* ins Englische übersetzt und analysiert hat.

<sup>44</sup> *Mustasfā* 19ff. bzw. 394ff.; dazu Bernand (1990), 224f. u. 243f. und Hallaq (1990), 318ff.

<sup>45</sup> In diesem Sinn wird die Schrift im *Tahāfut* 10,1 u. 11,15f. angekündigt. Wie Bernand (1990), 232ff. überzeugend nachweist, verfolgte Ġazālī diese Absicht allerdings schon in den *Maqāṣid al-falāsifa*. Denn auch dort beschränkte er sich nicht darauf, die philosophische Logik neutral darzustellen, sondern präsentierte sie in einer Form, die ihren Gebrauch in theologischen und juristischen Kontexten nahe legte.

<sup>46</sup> *Miṣyār* 158ff., 160ff. u. 165ff.

<sup>47</sup> *Miḥakk* 112f.

der Methoden angeht, einen Schritt weiter, indem er an mehreren interessanten Beispielen (Definition, Wissen, Akzidenz, Geschaffenheit in der Zeit, Gegensätze, Leben, Bewegung, Notwendigkeit) das Verhältnis zwischen philosophischer und juristischer (bzw. theologischer) Terminologie untersucht.<sup>48</sup>

Wie wichtig ihm die Verbindung zwischen der philosophischen Logik und dem traditionellen islamischen Argumentationsgut war, zeigt indes ein anderer Text noch deutlicher. Gemeint ist die Schrift, die den Titel *al-Qiṣṭās al-mustaqīm* (*Die richtige Waage*) trägt. In ihr legt Ġazālī eine Argumentation vor, die jeden Logiker in Erstaunen versetzen dürfte. Er geht nämlich so weit zu behaupten, dass Gott selbst in seiner Offenbarung, das heißt im Koran, den Menschen die Hauptregeln der Syllogistik beigebracht habe.<sup>49</sup>

Der Anlass für dieses Werk war ein anhaltender Streit mit einer schiitischen Gruppierung, den sogenannten Ismāʿīliten. Sie erklärten, der Mensch habe nur dann die Möglichkeit, Gott zu erkennen, wenn er sich der Führung eines unfehlbaren Imams anvertraue. Dem hält Ġazālī entgegen, dass es keine Erkenntnis sei, wenn man den Worten eines anderen Menschen blindes Vertrauen schenke. Erkennen heiße vielmehr, seinen eigenen Verstand zu gebrauchen und dabei die Argumente genau abzuwägen. Um das leisten zu können, bedürfe man jedoch einer Waage, und diese Waage seien die Regeln der Logik. Das wisse auch Gott, der uns deswegen im Koran die wichtigsten Prinzipien des Denkens gezeigt habe.<sup>50</sup>

Von dieser These ausgehend, entwickelt Ġazālī in *al-Qiṣṭās al-mustaqīm* die Grundzüge der Syllogistik. Dabei versucht er Schritt für Schritt zu demonstrieren, dass jeder der fünf Haupttypen dieses Verfahrens in mindestens einem Koranvers ausdrücklich oder implizit enthalten sei. Wie das gedacht ist, zeigen die folgenden, teils ingenösen, teils kuriosen Beispiele: In Sure 2 Vers 258 hält Abraham

<sup>48</sup> *Mihakk* 145ff. Dass sich der Text vorwiegend an die Rechtsgelehrten wendet, geht aus dem Kapitel über den disjunktiven Schluss hervor. Dort heißt es einleitend (97,–2f): „Die Theologen nennen ihn *as-sabr wa-t-taqīm*; die Logiker nennen ihn *aš-šarṭī al-munfaṣil*; wir nennen ihn *at-taʿānud*.“

<sup>49</sup> Eine Analyse der Argumentation geben Brunshvig (1971), 201ff. und Kleinknecht (1972); vgl. daneben Watt (1963), 69ff. und Marmura (1975), 102f.

<sup>50</sup> *Qiṣṭās* 41,6ff. Ġazālī verweist dabei (42 ult.) auf Sure 17 Vers 35, wo es heißt: „Und gebt, wenn ihr zumesst, volles Mass und wägt mit der richtigen Waage (*bi-l-qiṣṭās al-mustaqīm*)! So ist es am besten und nimmt am ehesten einen guten Ausgang.“

einem Ungläubigen entgegen: „Gott bringt die Sonne vom Osten her. Bring du sie vom Westen!“ Damit hat er nach den Vorstellungen Ġazālīs implizit die erste Figur des kategorischen Syllogismus gebraucht. Er meinte nämlich: Wer die Sonne aufgehen lassen kann, ist Gott. – Mein Gott vermag es. – Also ist mein Gott Gott.<sup>51</sup>

In Sure 6 Vers 76 wird von Abraham berichtet, er habe kurze Zeit in der Versuchung gestanden, einen Stern für seinen Gott zu halten. In diesem Zusammenhang heißt es: „Als nun die Nacht über ihn gekommen war, sah er einen Stern. Er sagte: ‚Das ist (wohl) mein Herr.‘ Als (d)er (Stern) aber (am Horizont) verschwand, sagte er: ‚Ich liebe die nicht, die verschwinden.‘“ Damit ist gemäß Ġazālī die zweite Figur des kategorischen Syllogismus zur Anwendung gekommen, denn Abrahams Argument lautete, wenn man es analysiert: Gott verschwindet nicht. – Der Stern verschwindet. – Also ist der Stern nicht Gott.<sup>52</sup>

Wenig später heißt es im 91. Vers derselben Sure: „Sie haben Gott nicht richtig eingeschätzt, als sie sagten: ‚Gott hat nichts (d.h. keine Offenbarung) auf einen Menschen herabgesandt.‘ Sag: Wer hat (denn) die Schrift herabgesandt, die (seinerzeit) Moses als Licht und Rechtleitung für die Menschen gebracht hat?“ Hinter diesem Argument soll die dritte Figur des kategorischen Syllogismus stehen, und zwar in der Form: Moses hat eine Offenbarungsschrift erhalten. – Moses ist ein Mensch. – Also hat ein Mensch eine Offenbarungsschrift erhalten.<sup>53</sup>

In Sure 17 Vers 42 lernt man ein weiteres Verfahren kennen. Dort wird erklärt: „Sag: Wenn es, wie die Ungläubigen behaupten, neben Gott andere Götter gäbe, würden diese danach trachten, einen Zugang zum Herrn des Thrones zu finden.“ Das ist – immer nach Ġazālī – ein exemplarischer Fall für einen hypothetischen Syllogismus. Wir wissen nämlich, dass die hier angesprochenen Konsequenzen nicht eingetreten sind. – Also können wir daraus schließen, dass es auch keine anderen Götter neben Gott gibt.<sup>54</sup>

Schließlich führt Ġazālī noch Vers 24 aus Sure 34 an, der lautet:

<sup>51</sup> *Qisṭās* 49,7ff. Der Ungläubige wird von Ġazālī in Übereinstimmung mit den Koranexegeten mit Nimrod identifiziert.

<sup>52</sup> *Ibid.* 55,4ff.

<sup>53</sup> *Ibid.* 59,4ff.

<sup>54</sup> *Ibid.* 62,3ff.

„Sag: Wer beschert euch (den Lebensunterhalt) vom Himmel und von der Erde? Sag: (Niemand anders als) Gott. Entweder sind wir rechtgeleitet, und ihr befindet euch offenkundig im Irrtum, oder umgekehrt.“ Damit soll uns der Koran den disjunktiven Syllogismus gezeigt haben, denn man kann folgern: Wir sind nun einmal rechtgeleitet. – Also müsst ihr (d.h. die Ungläubigen) im Irrtum sein.<sup>55</sup>

Ob die Argumente, die hier vorgetragen werden, zwingend sind, sei dahingestellt.<sup>56</sup> Ġazālī selbst scheint jedenfalls gewisse Zweifel an der Stringenz seiner Darlegungen gehegt zu haben. Er sagt nämlich an einer Stelle, er habe im *Qisṭās* bewusst einfacher als im *Miṣyār* und *Miḥakk* argumentiert, weil sein ismāʿīlitischer Gesprächspartner einen komplexeren Gedankengang nicht verstanden hätte.<sup>57</sup> Gleichwohl fügt sich das, was er in diesem Werk vorträgt, zu den Eindrücken, die wir bis jetzt erhalten haben. Insofern wird man sagen können, dass die Darstellung des *Qisṭās* zwar im Stil populär, aber der Sache nach nicht überraschend ist.<sup>58</sup> Denn wie wir gesehen haben, meint Ġazālī nun einmal, der Mensch erkenne in Syllogismen. Deswegen ist nur naheliegend, dass Gott sich im Koran, wenn er den Menschen die höchste Erkenntnis zuteil werden lässt, einer syllogistischen Redeform bedient.

### III

Von hier aus führt ein direkter Weg zu unserem dritten Punkt, das heißt zu der Frage, welche Verwendung die Logik in Ġazālīs Theologie findet. Sie soll, wie eingangs erwähnt, am Beispiel des *Buches über den mittleren Weg im Glauben (Kitāb al-Iqtisād fi l-iʿtiqād)* behandelt werden, das kurz nach *Miṣyār* und *Miḥakk* entstanden ist und allgemein als sein theologisches Hauptwerk gilt.<sup>59</sup> Auch dieser Text hat – wie das

<sup>55</sup> Ibid. 65, 3ff.

<sup>56</sup> Bekannt ist, dass sich Ibn Taymīya über den Text mokiert hat. Nach seiner Ansicht (*Radd*, 15) versucht Ġazālī im *Qisṭās*, Regeln aus dem Koran abzuleiten, die er ausschließlich bei Avicenna (und dieser wieder bei Aristoteles) gelernt hat.

<sup>57</sup> *Qisṭās* 72,6ff.

<sup>58</sup> Ġazālī verweist in späteren Werken auch auf seine Darlegungen im *Qisṭās*; vgl. *Faiṣal* 68,13f. u. 78,18f.

<sup>59</sup> Zur Datierung Bouyges (1959), 33f.; der Aufbau des Werkes wird von Gardet-Anawati (1981), 157ff. analysiert; zum Inhalt Watt (1963), 120ff. und vor allem Frank (1994), 28ff., der auch einen kurzen vergleichenden Überblick über weitere theologische Werke Ġazālīs gibt.

juristische Kompendium, der *Mustasfā* – eine methodische Einleitung. Sie fällt allerdings im Rahmen des *Iqtisād* sehr viel bescheidener aus.<sup>60</sup> Ġazālī erklärt seinen Lesern nämlich, die Feinheiten der Methodik bereits in früheren Texten beschrieben zu haben.<sup>61</sup> Deswegen könne er jetzt, im *Iqtisād*, auf komplizierte und schwerverständliche Prolegomena verzichten und sich darauf beschränken, mit Blick auf die anstehenden Erörterungen drei Beweisverfahren vorzustellen: den disjunktiven Schluss, den die Theologen *as-sabr wa-t-taqīm* (d.h. *Die Sondierung der Möglichkeiten und das Aufstellen einer Disjunktion*) nennen, den kategorischen Syllogismus und die *Reductio ad absurdum*.

Jedes dieser Verfahren wird im Verlauf der Einleitung kurz beschrieben.<sup>62</sup> Dabei zeigt Ġazālī durchaus sachgemäß die Unterschiede zwischen den verschiedenen Methoden auf. Gleichzeitig beharrt er jedoch darauf, dass sie letztendlich dieselbe gedankliche Struktur aufwiesen. Denn alle drei Beweisverfahren – und nicht nur der kategorische Syllogismus – seien darauf angelegt, aus zwei gesicherten Prämissen eine neue Erkenntnis (*farʿ* bzw. *daʿwā* oder *maṭlūb*) zu gewinnen.<sup>63</sup>

Diese Behauptung kann uns inzwischen nicht mehr überraschen. Interessant ist jedoch, auf welchem Wege sie diesmal begründet wird. Ġazālī muss nämlich, um seinen Anspruch aufrechtzuerhalten, sowohl den disjunktiven Schluss als auch die *Reductio ad absurdum* ihrer ursprünglichen Form entkleiden und so interpretieren, dass sie von zwei bereits vorhandenen „Wissen“ ausgehen und zu einem dritten, neuen „Wissen“ führen.

---

<sup>60</sup> Das Proömium zum *Iqtisād* enthält vier Teile; in den ersten drei erklärt Ġazālī, warum die Theologie wichtig sei, aber nicht von jedermann studiert werden müsse bzw. sollte, und erst im vierten Abschnitt (S. 15–24) geht er auf die uns interessierenden methodischen Fragen ein. Man könnte daher den Eindruck gewinnen, seine Behandlung der Methodik sei nicht originell, sondern stehe ganz in der Tradition älterer Darstellungen. Denn auch die Werke der früheren Theologen begannen jeweils damit, dass die verschiedenen Erkenntnismittel (Sinne, Überlieferung, Verstand) vorgestellt wurden. Tatsächlich weicht Ġazālī jedoch von diesem Schema ab. Denn seine Darstellung konzentriert sich im Unterschied zu früheren Darlegungen auf die Erklärung der verschiedenen Schlussformen (inklusive der Syllogistik) und greift die traditionell diskutierten Erkenntnismittel nur bei der Frage nach den zulässigen Prämissen auf (S. 20ff.).

<sup>61</sup> *Iqtisād* 15,9f. mit namentlichem Verweis auf *Mihakk an-nazar* und *Miṣyār al-ʿilm*.

<sup>62</sup> *Ibid.* 15,12ff.; 16,11ff.; 17,2ff.

<sup>63</sup> *Ibid.* 17,16–19,5; *farʿ* („Ableitung“) bzw. *fāʿida* („Gewinn“) heißt eine Erkenntnis, weil wir sie aus zwei zugrundegelegten Prämissen (*aṣlān*) gezogen haben; *daʿwā* („Behauptung“) heißt sie mit Blick auf einen theologischen Gegner; *maṭlūb* („Gesuchtes“) nennen wir sie, weil sie von uns erstrebt wurde (16,7–10).

Auch das gelingt ihm, wenn auch mit einiger Mühe. Denn er vermag in beiden Fällen Beispiele zu nennen, an denen sich die von ihm gewünschte Umwandlung zeigen lässt. Beim disjunktiven Schluss geschieht dies anhand des bekannten Argumentes: Die Welt ist entweder urewig oder in der Zeit entstanden. – Die Welt kann (aus Gründen, die andernorts dargelegt werden) nicht urewig sein. – Also muss die Welt in der Zeit entstanden sein. Dieses Argument lässt sich, so Ġazālī, in folgende Form überführen: Wir wissen erstens, dass die Welt entweder urewig oder in der Zeit entstanden ist. – Wir wissen zweitens, dass sie nicht urewig sein kann. – Daraus gewinnen wir drittens das neue Wissen, dass die Welt in der Zeit entstanden ist.<sup>64</sup>

Im Falle der *Reductio ad absurdum* geht es dann um die komplementäre Frage der Ewigkeit ohne Ende. Hier lautet das ursprüngliche Argument: Unsere Gegner behaupten, die Umdrehungen der Gestirne seien ohne Ende. – Wenn das zuträfe, müsste man folgern können, dass etwas Endloses (nämlich die Umdrehungen der Gestirne) abgeschlossen sei (wegen der abgeschlossenen Kreisbewegung). – Diese Konsequenz ist aber absurd. – Also muss auch die Behauptung unserer Gegner falsch sein. Diese Argumentation lässt sich laut Ġazālī in folgenden Syllogismus umwandeln: Wir wissen erstens, dass, wenn die Umdrehungen der Gestirne kein Ende hätten, das Endlose abgeschlossen wäre. – Wir wissen zweitens, dass das Endlose nicht abgeschlossen sein kann. – Daraus gewinnen wir drittens das neue Wissen, dass die Umdrehungen der Gestirne nicht endlos sein können.<sup>65</sup>

Auch an diesem Punkt kann man die Stringenz der Argumentation Ġazālīs bezweifeln. Wie im Falle des *Qistās al-mustaqīm* geht es hier weniger um die subtile Analyse von logischen Gesetzen als um den hartnäckig unternommenen Versuch, eine These durchzufechten. Für Ġazālī ist die Situation jedoch klar. Er meint, auf diese Weise einmal mehr seine Überzeugung, dass der Mensch in drei Schritten erkenne, unter Beweis gestellt zu haben. Das gibt ihm endgültig freie Hand, wenn nunmehr die verschiedenen thematischen Überlegungen des *Iqtisād* anstehen. Denn wenn es stimmt, dass sowohl der disjunktive Schluss als auch der kategorische Syllogismus als auch die *Reductio ad absurdum* letztlich immer auf zwei Prämissen und eine

<sup>64</sup> Ibid. 15ult.–16,5.

<sup>65</sup> Ibid. 17,5–15.



Conclusio zurückgehen, muss Ġazālī die Umkehrbarkeit dieser Argumentationsformen nicht mehr in jedem Einzelfall beweisen. Er kann sie vielmehr voraussetzen und gewinnt dadurch die Möglichkeit, die drei Methoden je nach Belieben in seinen Überlegungen einzusetzen.

Genau das geschieht denn auch, nachdem die Einleitung beendet ist und Ġazālī zu den eigentlichen theologischen Themen fortschreitet. Denn dort lässt sich beobachten, dass im Verlauf der Erörterungen über Gottes Existenz, Gottes Attribute und seine Beziehungen zu den Menschen alle drei Beweisverfahren angewandt werden.<sup>66</sup> Wann dabei welche Methode zum Zuge kommt, ist nicht vorhersehbar und hat keine innere Logik. Denn es besteht keine spezielle Verbindung zwischen einem bestimmten Thema und einer bestimmten Form der Argumentation. Wenn man überhaupt ein Spezifikum in Ġazālīs Vorgehensweise festhalten möchte, wird man eher sagen können, dass er im Verlauf einer längeren thematischen Erörterung gerne die Beweisführung variiert und mehrere Methoden nebeneinander einsetzt.<sup>67</sup>

Es ist deswegen auch müßig, in diesem Zusammenhang noch weitere Fragen zu stellen. Das gilt insbesondere für die statistische Prüfung, wie oft er den kategorischen Syllogismus im Vergleich zu den beiden anderen Verfahren anwendet. Ġazālīs Verhältnis zur aristotelischen Logik definiert sich eben nicht über den prozentualen Anteil von Syllogismen. Entscheidend ist vielmehr seine unverrückbare Überzeugung, dass hinter jeder logischen Operation, wenn sie von gesicherten Voraussetzungen ausgeht und korrekt durchgeführt wird, ein syllogistischer Denkvorgang steht.

---

<sup>66</sup> Mit Hilfe von kategorischen Syllogismen argumentiert Ġazālī unter anderem für (1) die Existenz Gottes (24,5ff.); da dies der erste Beweisvorgang überhaupt ist, werden hier auch die Prämissen ausführlich diskutiert; (2) die Existenz der Macht Gottes (80,4ff.); (3) die Behauptung, dass die menschlichen Handlungen der göttlichen Macht unterstehen (90,11ff.). – Mit disjunktiven Schlüssen argumentiert er z.B. für (1) die Urewigkeit Gottes (35,3ff.); (2) die Behauptung, dass Gottes Werke von seinen Attributen und nicht von seinem Wesen ausgehen (81,2ff.). – Die Reductio ad absurdum wird unter anderem eingesetzt in den Argumenten für (1) die Zeitlichkeit der Welt (32,1ff.); (2) die Unmöglichkeit der Existenz mehrerer Götter (74,5ff.).

<sup>67</sup> Besonders häufig ist die Verbindung der Disjunktion mit der Reductio ad absurdum (z.B. 35,11ff. u. 43,8ff.), aber es gibt auch Passagen, in denen kategorische Syllogismen mit einer Disjunktion (z.B. 80,4ff.) oder einer Reductio (z.B. 60,8ff.) kombiniert werden.

## IV

Damit sind die wichtigsten Elemente, die Ġazālī's Umgang mit der Logik kennzeichnen, beschrieben. Wie wir gesehen haben, reichen sie von der speziellen Affinität zur Syllogistik Avicennas bis hin zu dem Versuch, allen tradierten Methoden Geltung zu verschaffen, indem sie auf eine grundsätzliche, jeder menschlichen Erkenntnis immanente syllogistische Struktur zurückgeführt werden. Fraglich bleibt indes, wie wir diese Beobachtungen einordnen wollen. Denn bislang sind wir ja nur den Darlegungen, die Ġazālī uns vorgetragen hat, gefolgt. Wir müssen also noch prüfen, zu welchen theologischen Konsequenzen seine Überlegungen geführt haben, und das in einem doppelten Sinne. Denn es gab Konsequenzen, die Ġazālī mit seiner Hinwendung zur Logik erklärtermaßen anstrebte. Und es gab solche, die er mit seinem Vorgehen auslöste, ohne dass sie von seiner Seite ausdrücklich angekündigt worden wären.

Zur ersten Kategorie gehört die Annäherung zwischen der Theologie, der Jurisprudenz und den philosophischen Wissenschaften. Sie war zweifelsohne eines der wichtigsten Ziele, das Ġazālī verfolgt hat. Denn er behauptet nicht grundlos, dass die Methoden in den drei Disziplinen komplementär seien. Ihm liegt vielmehr daran, über die Vergleichbarkeit der Methoden den Anspruch zu lancieren, dass auch das Wissen, das in diesen Disziplinen erworben werden kann, komplementär sei. Deswegen ermahnt er seine theologischen und juristischen Kollegen, so präzise zu argumentieren, dass auch die Philosophen ihre Argumente akzeptieren. Deswegen erklärt er den Philosophen, dass ihr angebliches Monopol auf die Geheimnisse der Logik ein Trugschluss sei. Ġazālī möchte offenkundig die Wissenschaften, die er selbst betreibt, in einem höheren Wissenssystem zusammenführen und glaubt nicht ganz zu Unrecht, dass eine gemeinsame methodische Basis dafür die beste Grundlage sei.

Dieses Programm wirkt auf den ersten Blick elitär und begünstigt sicher den universalen Wissensanspruch der Philosophen. Aber man sollte sich in Erinnerung rufen, dass es nicht nur als eine Konzession an die Philosophie, sondern auch als eine Fortentwicklung religiöser Traditionen gedeutet werden kann. Was Ġazālī hier anstrebt, knüpft nämlich auch an bestimmte Thesen an, die in seiner theologischen Schule, der Aš'arīya, vertreten wurden. Zu denken wäre dabei etwa an die Weise, in der die älteren Aš'ariten den Akt des Glaubens des Menschen verstanden haben. Er ist nach ihrer Auffassung ein kog-

nitives Urteil (*taṣdīq*), das auf ein Wissen (*ʿilm* oder *maʿrifā*) zurückgeht. Dieses Wissen muss seinerseits wieder durch rationale Erwägungen gewonnen sein. Gläubig im uneingeschränkten Sinne ist daher nur jemand, der begründen kann, was er glaubt, und dafür bedarf er nach Ansicht der Ašʿariten der intellektuellen Einsicht.<sup>68</sup> Deswegen ist es in gewisser Hinsicht nur folgerichtig, wenn Ġazālī nun fordert, dass diese Einsicht durch die bestmögliche Methodik abzusichern sei.<sup>69</sup>

Hinzu kommt, dass Ġazālī auch an einem anderen Punkt versucht, die religiöse Tradition mit seinem intellektualistischen Konzept zu verbinden. Gemeint ist damit sein Bemühen, den Koran in das von ihm angestrebte umfassende Wissenssystem einzubeziehen. Auch dafür gibt es Vorbilder in der ašʿarischen Tradition. Denn auch die älteren Ašʿariten waren der Ansicht, dass kein Konflikt zwischen der Offenbarung und den Spekulationen des Verstandes bestehe. Sie meinten sogar, dass der Koran – als die höchste Form der Unterweisung des Menschen – die besten rationalen Argumente, die ein Theologe finden könne, enthalten müsse.<sup>70</sup> Trotzdem hat das, was Ġazālī nun vorträgt, eine neue Qualität. Denn er beschränkt sich ja nicht auf die allgemeine Behauptung, dass im Koran rationale Argumente zu entdecken seien. Seine These ist viel spezifischer. Sie besagt, wie wir anhand des *Qistās* gesehen habe, dass die gesamte Syllogistik auf den Koran zurück gehe. Damit wird die Harmonie zwischen Ratio und Offenbarung auf eine neue Stufe gestellt, denn auf diese Weise erhält die Logik einen göttlichen Ursprung und eine religiöse Würde, während die Offenbarung zum Paradigma für logisch korrekte Erkenntnisvorgänge erhoben wird.

Bis hierher ergibt sich alles, was wir gefolgert haben, aus Ġazālīs eigenen Worten. Denn bislang wurden nur die Punkte zusammengefasst, in denen Ġazālī selbst mehr oder minder explizit eine Beziehung zwischen seinem Umgang mit der Logik und seinen theologischen

---

<sup>68</sup> Dazu ausführlich Frank (1989), 37ff.; vgl. auch sein Resümee zum Thema (1991/2), 207.

<sup>69</sup> Hinzufügen muss man allerdings, dass Ġazālī die Vorstellungen der früheren Ašʿariten weiter entwickelte. Nach seiner Ansicht gibt es mehrere Glaubensformen, die Respekt verdienen. Eine basiert auf der ungeprüften Anerkennung einer Autorität (*taqlīd*). Eine andere gründet in eigener, durch Beweise abgesicherter Erkenntnis (*ʿilm* bzw. *maʿrifā*); für sie gilt die Forderung nach der bestmöglichen methodischen Absicherung, die nur durch den Gebrauch der Logik erfüllt werden kann. Zu beiden Formen sowie weiteren Unterteilungen vgl. Frank (1991/92), 213ff.

<sup>70</sup> Rudolph (1992), 74f.

Überzeugungen hergestellt hat. Er hat jedoch auch neue Überlegungen in die Theologie eingeführt, die er nicht in diesem Kontext nennt und die man trotzdem mit seiner Haltung zur Logik in Verbindung bringen könnte. Sie können hier nicht mehr in der gebotenen Ausführlichkeit diskutiert werden. Aber ich möchte dennoch zum Abschluss drei Beispiele dieser Art nennen, um einen Ausblick auf mögliche weitere Untersuchungen zu geben.

Eines von ihnen betrifft die Überlegungen, die Ġazālī zur Frage der Kausalität anstellte. Sie gehören ohne Zweifel zu den umstrittensten Thesen in seinem ganzen Oeuvre. Aber es dürfte inzwischen – trotz nach wie vor intensiver Forschungsdebatten – anerkannt sein, dass er sich auf diesem Gebiet den Vorstellungen der Philosophen angenähert hat.<sup>71</sup> Fraglos gilt dies für seine Annahme, dass Gott nicht jeden beliebigen Effekt in dieser Welt bewirken könne. Wie Ġazālī erklärt, bestehen nämlich auch für die göttliche Kausalität Grenzen, die durch die unwandelbare innere Struktur dieser Welt festgelegt sind. Zu ihnen zählt er unter anderem die Regel, dass Gott die Arten und Gattungen in der Schöpfung respektieren müsse. Sie hat zur Folge, dass die göttliche Verfügungsgewalt auf Wandlungsprozesse innerhalb der bestehenden Gattungen beschränkt bleibt, weil er keine Transformationen zwischen den Genera vornehmen kann.<sup>72</sup> Diese Regel galt nicht in der älteren aš‘arischen Theologie, und sie passt auch nicht zu dem strikten Occasionalismus, den die früheren Aš‘ariten lehrten. Aber Ġazālī vertritt sie, und vieles spricht dafür, dass hier ein Reflex auf seinen Umgang mit der aristotelischen Logik vorliegt.<sup>73</sup>

Ein zweites Beispiel ist die Art, wie Ġazālī den Schöpfungsvorgang deutet. Sie drückt sich vor allem in seinem berühmten Diktum, Gott habe *unmöglich* etwas Besseres, Vollständigeres und Vollkommeneres als die bestehende Welt erschaffen können, aus.<sup>74</sup> Auch diese These widerspricht den Vorstellungen, die wir von den älteren Aš‘ariten kennen. Denn sie verneinten zwar ebenfalls, dass Gott etwas logisch

<sup>71</sup> Vgl. dazu meinen kurzen Forschungsüberblick in Perler & Rudolph (2000), 71ff.

<sup>72</sup> *Tahāfut* 175,20–176,13.

<sup>73</sup> Perler & Rudolph (2000), 100ff.; Kukkonen (2000), 489 u. 493ff. Dass Ġazālī ontologische Strukturen im Sinne des Aristoteles anerkannte, wusste schon Ibn Haldūn; vgl. *Muqaddima* III 115,13ff./engl. Übers. III 146.

<sup>74</sup> *Ihyāʾ* 258, 23–26; zu den anhaltenden Diskussionen über diese Aussage vgl. Ormsby (1984).

Unmögliches erschaffen könne; aber von dieser Ausnahme abgesehen, nahmen sie für seine Schöpfermacht keinerlei Einschränkung an.<sup>75</sup> Ġazālī nennt dagegen Rahmenbedingungen, die den Schöpfungsvorgang konditionieren. Zu ihnen gehört die Vollkommenheit Gottes, die zur Folge hat, dass auch seine Geschöpfe so vollkommen wie möglich sein müssen. Außerdem meint er, und das ist die wichtigere Bedingung, dass Gott nur die Klassen von Entitäten erschaffen kann bzw. erschaffen konnte, die in der Welt, die er hervorgebracht hat, tatsächlich existieren. Gott war also bei seinem Tun an objektive Vorgaben (nämlich die *möglichen* Essenzen) gebunden. Er bewirkte das Optimale innerhalb eines konzeptuellen Rahmens, der bereits vor der Schöpfung feststand. Mit anderen Worten: Der Gott Ġazālīs erschafft nicht *ex nihilo*; er erschafft *ex possibili* und fügt sich auf diese Weise in die Vorgaben der aristotelischen Logik ein.<sup>76</sup>

Schließlich sei noch darauf verwiesen, dass Ġazālī im *Ihyā'* sowie in mehreren anderen Texten von der Existenz eines dritten Seinsbereiches ausgeht. Dabei handelt es sich um die sogenannte „Welt der Souveränität“ (*‘ālam al-malakūt*), die eine mittlere Position zwischen Gott und der sichtbaren Schöpfung, der „Welt der Herrschaft“ (*‘ālam al-mulk*), einnehmen soll. Diese Vorstellung wird in der Sekundärliteratur meistens im Kontext der sufischen Lehren Ġazālīs gedeutet. Dabei versteht man die „Welt der Souveränität“ als einen idealen geistigen Kosmos, der nur mit einer besonderen, dem Mystiker zur Verfügung stehenden Sehkraft erfassbar sei. Diese Interpretation ist sicher richtig, aber sie umfasst vermutlich nicht alle Aspekte, die Ġazālī mit der Annahme eines dritten Seinsbereichs verbindet. Denn der *‘ālam al-malakūt* dient nicht nur der mystischen Anschauung, sondern hat auch bei der rationalen Durchdringung des Seins und seiner Gesetzmäßigkeiten eine wichtige Funktion. Wenn die „Welt der Souveränität“ nämlich ein vollendeter geistiger Kosmos ist und das Modell für den *‘ālam al-mulk* darstellt, dann hilft sie uns nicht nur, einen spirituellen Weg zu Gott zu finden. Vielmehr garantiert sie dann auch, dass ihr Abbild, unsere sichtbare Welt, stabile und intelligible Strukturen aufweist, die unserer logischen Analyse zugänglich sind.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Gimaret (1990), 283ff.

<sup>76</sup> Zum Problemfeld ausführlich Frank (1987–89), 280ff. und (1992), 52ff.; vgl. daneben Nakamura (1993), 283ff. und Nagel (2001), 51ff.

<sup>77</sup> Wichtige Hinweise auf dieses Verständnis der „Welt der Souveränität“ geben Frank (1992), 43f. und (1994), 52 sowie Nagel (2001), 70ff. und (2002), 196ff., 205f. u. 213ff.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abrahamov, B., „Ibn Sīnā's Influence on al-Ghazālī's Non-philosophical Works“, *Abr-Nahrain* 29 (1991), 1–17.
- Bernand, M., „Al-Ghazālī, artisan de la fusion des systèmes de pensée“, *Journal Asiatique* 278 (1991), 223–251.
- Bouyges, M., *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazālī (Algazel)*, édité et mis à jour par M. Allard, Beirut 1959.
- Brunschvig, R., „Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'islam: Ibn Hazm, al-Ghazālī, Ibn Taimiyya“, in: *Oriente e occidente nel medioevo. Filosofia e scienze* (Atti dei convegni de l'Accademia Nazionale dei Lincei. 13), Rom 1971, 185–209.
- Chejne, A., „Ibn Hazm of Cordova on Logic“, *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), 52–72.
- Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their cosmologies, theories of the Active Intellect, and theories of human intellect*, New York/Oxford 1992.
- Frank, R. M., „Al-Ghazālī's Use of Avicenna's Philosophy“, *Revue des Études Islamiques* 55–57 (1987–1989), 271–285.
- , „Knowledge and Taqlīd“, *Journal of the American Oriental Society* 109 (1989), 37–62.
- , „Al-Ghazālī on Taqlīd. Scholars, Theologians, and Philosophers“, *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 7 (1991/92), 207–252.
- , *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī & Avicenna*, Heidelberg 1992 (Abh. der Heidelberger Akad. der Wiss. Phil.-hist. Klasse. Jg. 1992. Abh. 1).
- , *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, Durham/London 1994.
- Gardet, L. & Anawati, M. M., *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1981 (Nachdruck der Ausgabe 1970, erste Ausgabe 1948).
- al-Gazālī, Abū Hāmid, *Faiṣal at-tafriqa bain al-islām wa-z-zandaqa*, ed. S. Dağır, Beirut 1993.
- , [dt.:] *Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz*, übers. F. Griffel, Zürich 1998.
- , *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, I–V, Beirut o.J.
- , *Ilgām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām*, ed. M. al-Bağdādī, Kairo 1985.
- , *al-Iqtisād fi l-ītiqād*, ed. I. S. Çubukçu/H. Atay, Ankara 1962.
- , *al-Manḥūl min ta'līqāt al-uṣūl*, ed. M. H. Hītū, Damaskus 1970.
- , *Maqāsid al-falāsifa*, ed. S. Dunyā, Kairo 1961.
- , *Miḥakk an-nazar*, ed. R. al-'Ağam, Beirut 1994.
- , *Miṣyār al-'ilm*, ed. S. Dunyā, Kairo 1961.
- , *Mizān al-'amal*, Kairo 1963.
- , *al-Munqid min ad-ḍalāl*, ed. F. Jabre, Beirut 1959.
- , [dt.:] *Der Erretter aus dem Irrtum*, übers. 'A. Elschazli, Hamburg 1988.
- , *al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*, ed. M. M. Abū l-'Ilā, Kairo 1971.
- , *al-Qistās al-mustaqīm*, ed. V. Chelhot, Beirut 1991<sup>3</sup>.
- , *Šifā' al-ḡalīl fī bayān aš-šubah wa-l-muḥīl wa-masālik at-ta'īl*, ed. H. 'U. al-Kabīrī, Bagdad 1971.
- , *Tahāfut al-falāsifa*, ed. and transl. M. E. Marmura u.d.T. *The Incoherence of the Philosophers. A parallel English-Arabic text*, Provo 2000.
- Gimaret, D., *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris 1990.
- Hallaq, W. B., „Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnī Jurisprudence“, *Arabica* 37 (1990), 315–358.
- , *A History of Islamic Legal Theories. An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, London 1997.
- Hana, G. G., „Zur Logik al-Gazālīs“, in: W. Voigt (ed.), XVIII. Deutscher Orienta-

- listentag (1972), Wiesbaden 1974 (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Suppl. II), 178–185.
- Hourani, G. F., „The Chronology of Ghazālīs Writings“, *Journal of the American Oriental Society* 79 (1959), 225–233.
- Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, ed. M. Quatremère u.d.T. *Prolegomènes d'Ebn-Khaldoun*, I–III, Paris 1858 (Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres bibliothèques. 16–18)
- , [engl.:] *The Muqaddimah. An introduction to history*, transl. F. Rosenthal, I–III, New York 1958 (Bollingen Series. 43).
- Ibn Taymīya, *ar-Radd ‘alā l-Mantiqīyīn*, ed. S. Nadwi, Bombay 1949.
- Kleinknecht, A., „Al-Qiṣṭās al-mustaqīm. Eine Ableitung der Logik aus dem Koran“, in: S. M. Stern, A. Hourani & V. Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, London 1972, 159–187.
- Kukkonen, T., „Possible Worlds in the *Tahāfut al-Falāsifa*: Al-Ghazālī on Creation and Contingency“, *Journal of the History of Philosophy* 38 (2000), 479–502.
- Marmura, M. E., „Ghazali and Demonstrative Science“, *Journal of the History of Philosophy* 3 (1965), 183–204.
- , „Ghazali’s Attitude to the Secular Sciences and Logic“, in: G. F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany 1975, 100–111.
- , „Ghazālian Causes and Intermediaries“, *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995), 89–100.
- Nagel, T., *Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen*, Westhofen 2001.
- , *Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilszusage des sunnitischen Islams*, Göttingen 2002 (Abh. der Akad. der Wiss. zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse. Folge 3. Bd. 244).
- Nakamura, K., „Was Ghazālī an Ash‘arite?“, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* (Tokyo) 51 (1993), 1–24.
- Ormsby, E., *Theodicy in Islamic Thought: the Dispute over Al-Ghazzālī’s Best of all Possible Worlds*, Princeton 1984.
- Perler, D. & Rudolph, U., *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen 2000 (Abh. der Akad. der Wiss. in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse. Folge 3. Bd. 235).
- Rescher, N., *Al-Fārābī’s Short Commentary on Aristotle’s Prior Analytics*, Pittsburgh 1963.
- Rudolph, U., „Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-Aṣ‘arī’s und al-Māturīdī’s“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 142 (1992), 72–89.
- Watt, W. M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1962.
- , *Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazali*, Edinburgh 1963.
- , Art. „Al-Ghazālī“, in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Vol. II (1971), 1038b–1041b.





# FAḤRADDĪN AR-RĀZĪ'S CRITIQUE OF AVICENNAN LOGIC<sup>1</sup>

Tony Street  
(Cambridge University)

This study is a preliminary exploration of certain changes introduced into the modal syllogistic over the two and a half centuries following Avicenna's death. The study is inconclusive, serving merely to suggest an interesting line of future research in a body of material which has been left largely neglected by Arabists and historians of logic. Given the state of current scholarship, it is too early to say who among many logicians is the most important or the most representative in the work of the period. It is possible none the less to point out one interesting change that becomes evident by the mid-thirteenth century, and to find an argument in favour of that change. Unsurprisingly – given the title of this paper – the scholar advancing the argument is Faḥraddīn ar-Rāzī (d. 1210). The specific change I focus on here is one which is apparent on comparing the system put forward in the works of Avicenna<sup>2</sup> (d. 1037) with the one put forward in the much-studied *Logic for Šamsaddīn*<sup>3</sup> written by Nağmaddīn al-Kātibī (d. 1276). There are actually a number of differences between the system of Kātibī and that of Avicenna, but here I concentrate on one relating to syllogisms with *dātī* premises (*dātī* is explained below) and whether or not they are productive with possible minors. This difference creates only a few further differences between the two systems. But Kātibī's decision to differ from Avicenna seems to me to mark deeper changes relative to the perceived role and function of the syllogistic, the cultural significance of Aristotle,

---

<sup>1</sup> I am grateful to the Humanities Research Centre at the Australian National University for providing ideal circumstances in which to write this paper. Thanks are also due to the conferees at Ittingen for various helpful suggestions. Symbolism is explained in appendix one.

<sup>2</sup> For an outline of the system, with an exposition of all technical terms, assumptions and proofs, see Street (2002).

<sup>3</sup> Kātibī, *Šamsīya*.

and the importance of the theological concerns of the day for logic. And one argument for the moves Kātibī makes is given by Rāzī. In the following, I make a few general comments about how we have to go about the study of Rāzī's logic, and then sketch relevant aspects of Avicenna's and Kātibī's systems. I go on to state the argument advanced by Rāzī, and to note some of the differences among the three logicians. I conclude with some points relative to the development of post-Avicennan logic and the possible importance of theological concerns for that development.

### 1. *On studying Rāzī's logic*

Faḥraddīn ar-Rāzī was born in Ray, travelled extensively, especially east of Ray, and died in Herat in 1210. He studied under a number of teachers, including Maḡdaddīn al-Ġīlī, who in turn may well have studied under 'Umar ibn Sahlān as-Sāwī, a famous Avicennan logician. Rāzī produced important writings in theology, scriptural exegesis and jurisprudence, as well as logic. The great historian of Islamic intellectual culture, Ibn Ḥaldūn, accords him a prominent place in the history of logic in the realms of Islam. The relevant part of Ibn Ḥaldūn's *Muqaddīma* consists of two sections, one on the Arabic career of the *Organon*, the other on the integration of logic into Islamic theology.<sup>4</sup> Rāzī is the only logician who is mentioned in both sections, so Ibn Ḥaldūn clearly thinks Rāzī is uniquely important in the history of logic.

That makes it all the more astonishing that so few of Rāzī's logical works have been printed. I will not here go through all the works

---

<sup>4</sup> Not all editions of the *Muqaddīma* have the first piece, but it's the more valuable, in my opinion; see Quatremère's edition, which includes it. Both are included in Rosenthal's translation, *The Muqaddīmah* volume 3, 137–143 (on the reception of the *Organon*), 143–147 (on the acceptance of logic by the theologians). It seems to me that the two sections don't fit together very well, though I understand no one questions their authenticity, just whether the first one was really written to be part of the finished version of the *Muqaddīma*. They seem to me to sit together somewhat uneasily because while the second passage says that Aš'arites like Rāzī dropped their objections to logic among other things because they learned to live with the real extramental existence of universals and commonplaces, the first says that logic in the work of Rāzī became almost entirely formal in its interests (without, one assumes, any commitments regarding the existence of universals).

he wrote on logic, nor even all the works that have been printed. But the one that is most readily available is the *Gist of Pointers*,<sup>5</sup> an interesting little text which is however too short to give the reasoning behind Rāzī's various decisions. It is a fairly late work, and in it Rāzī refers to his *Probative signs* (*al-Āyāt al-bayyināt*) as his best presentation of the modal mixes.<sup>6</sup> Unfortunately I have not yet had the opportunity to look at a manuscript of *Probative signs*. But the reasoning behind the moves which matter for this study are given in Rāzī's early *Commentary on Pointers*.<sup>7</sup>

It is important to realise that Rāzī's logic is incomprehensible apart from Avicenna's system. Firstly, he accepts the Avicennan truth-conditions for the absolute proposition, and in consequence bids farewell to the square of opposition and doctrine of conversion assumed in the presentation of the assertoric syllogistic in the *Prior Analytics* (see appendix one for common assumptions). In other words, the base of the system being investigated is not Aristotelian in any more than an attenuated sense. Secondly, and more importantly, Rāzī accepts the propositional conditions under which Avicenna had investigated modality, particularly the *dātī* and *wasfī* readings. Rāzī disagreed with Avicenna (as did the indisputably Avicennan Sāwī and Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī), but in his logic these disagreements are offered – often in peremptory manner – in the spirit of repairing and extending Avicennan logic. So “critique” in my title is just that; we're not dealing with a diatribe here, as Rāzī's commentary is so often wrongly characterized.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Rāzī, *Lubāb*; this is an epitome of Avicenna's *Pointers and reminders*.

<sup>6</sup> Rāzī, *Lubāb*, 36.14.

<sup>7</sup> Rāzī, *Šarḥ*. The sections on the physics and metaphysics of the *Commentary* have been published, but not the section on logic. I am grateful to Uwe Vagelpohl for obtaining a copy of the manuscript for me.

<sup>8</sup> It is commonly said that Ṭūsī condemned Rāzī's commentary as more butchery (*ḡarḥ*) than exposition (*šarḥ*) – e.g. Fakhry (1970), 320 – following a comment in the introduction to Ṭūsī, *Šarḥ*, 112.1–6. What Ṭūsī actually says is that “a certain wit has called his commentary a butchery,” and then goes on to recognize the value of Rāzī's commentary. In any event, they're both working on the same problematic, at least in the logic.

2. *Avicenna's syllogistic*

Which means, then, that the only way into a study of post-Avicennan logic is by way of a description of Avicenna's system, which is presented in appendix two with references to the exposition in *Pointers and reminders*.<sup>9</sup>

Two points by way of introduction. Firstly, Avicenna's syllogistic is not set up to express all the propositions which make up his metaphysics. In saying this, I am basing myself among other things on the appraisal of Avicenna's system made by Rāzī which is given below. As a result, Avicenna's syllogistic is somewhat less interesting as a contribution to modal logic than as an interpretation of the system of the *Prior Analytics*. The system Avicenna puts forward is neat and in its own way perfect – and certainly unparalleled by any other peripatetic system I've seen described – but philosophically something of a disappointment.

Secondly, Avicenna's system makes use of a distinction between *dātī* and *wasfī* readings of a proposition.<sup>10</sup> Avicenna is mainly concerned in his syllogistic to investigate modalities and temporalities under the *dātī* reading of the proposition. The *dātī* reading is concerned with the things picked out at least once by the subject term as long as they exist as a substance (*mā dāma mawǧūda d-dāt*), and by the predicate according to the proposition's modality or temporality. This is probably best explained by way of example. *All sitting may be standing* is true as a *dātī* reading; each person who sits can at a later time stand, all other things being equal. Under this reading, all men are necessarily rational, all young men may be old men, all bachelors may be married men, and – to use the Avicennan example – all sleeping are waking. Avicenna contrasts it with the *wasfī* reading, which takes the things picked out by the subject just so long as they are described by the subject (*dawāma kawni l-mawḍū'i mawṣūfan bi-mā wuḍī'a ma'ahū*). So *all men are necessarily rational* is still true as a *wasfī*, but *all sitting may be standing*, taken as a *wasfī* (which is to say,

<sup>9</sup> Avicenna, *al-Iṣārāt*.

<sup>10</sup> A stumbling attempt to clarify these readings was made in Street (2000), where I equated them to divided and composite readings respectively. Aside from the fact that the sets of terms are derived in different ways, the *wasfī* reading is almost certainly a deeper level of modal involvement than the composite.

*all sitting may be standing while sitting*), is false. False too are the propositions claiming that all bachelors may be married men, and that all sleeping are waking. Avicenna uses the *wasfī* reading to give him a proposition that forms the square of opposition and issues in the conversions assumed in the assertoric system of the *Prior Analytics*, as well as allowing the moods of the second figure to go through. Beyond this he has only one further interest in the *wasfī* reading, which is that it provides a counter-example to Aristotle's rejection of Barbara XLL.<sup>11</sup> Post-Avicennan logicians are very interested in the *wasfī* readings, and it was common ground from the time of Sāwī that Avicenna makes indefensible claims for them. For Avicenna, however, the *dātī* is not only the focus of his attention, it is also the right reading to use to give an interpretation of Aristotle's modal syllogistic.

And so to the syllogistic with propositions in the *dātī* reading. Avicenna does not build his system on an assertoric syllogistic, but on temporal propositions in the *dātī* reading he calls absolutes (*muṭlaqāt*). An absolute proposition is true if the predicate has picked out at least once each thing picked out at least once by the subject. Classic examples are *all sleeping are waking*, and *no man is laughing* (because we all stop laughing at least once). In this temporality, a- and e-propositions can be true together, and the square of opposition for assertoric propositions does not apply. What is needed is a perpetual proposition to serve as the contradictory, because "always" and "at least once" are duals. So Avicenna builds his squares of opposition with absolutes and perpetuals, squares which are isomorphic with the ones produced by the modals, that is, by the possible and necessary propositions (see appendix one). Significantly, after the presentation of the squares of opposition for the absolute proposition, the perpetual disappears, and the necessary proposition is spoken of in some Avicennan texts mainly in terms of perpetuity rather than necessity. More significantly, Avicenna defends certain inferences (such as Barbara XMM) in ways which seem to blur the distinction between the possible proposition and the absolute.

The question arises whether there is any real difference between

---

<sup>11</sup> Avicenna takes the perpetual in the *wasfī* reading to be an absolute, because the strongest proposition in the *dātī* reading that can be inferred from it is a one-sided absolute.

the necessary and the perpetual on the one hand, and the possible and the absolute on the other. Fortunately, this is made explicit in a short epistle (about 20 pages) that Avicenna wrote to some Šīrāzī philosophers in response to questions they had sent him in Isfahan.<sup>12</sup> It is pretty clear from the questions that the philosophers in Shiraz really had no idea what Avicenna was doing. It may be that some of the questions proceed from eristically feigned ignorance, but many of the points are too basic to be anything other than simple requests for clarification. They are baffled by the relation between the modals and the temporals, and the answer Avicenna gives is extremely helpful.

In his definition of the possible, Avicenna says of the matter of the absolute and possible propositions (the matter is what underwrites the modality a proposition truly has) “that the absolute just shares the matter of the possible, so it is in one respect absolute and in another possible.”<sup>13</sup> If their matter is the same, what distinguishes one from the other? The mere futurity of the possible. Elsewhere he says,

Because you have judged that all J are possibly B, you have judged that B has an existence which is not now, and that existence is that by virtue of which J is possibly [B] – we have no regard for whether or not J is now B, but only for the existence (which is not now) by virtue of which [J] is possibly [B].<sup>14</sup>

This in fact sets Avicenna apart from Theophrastus, whose definition of the possible includes the condition that it not presently exist.<sup>15</sup> But Avicenna has much in common with Theophrastus, and we can see that using temporal frequency notions in defining modality is part of the philosophical currency of the time.

All of this means that the absolute and the possible proposition have similar truth-conditions.<sup>16</sup> There are problems in representing

---

<sup>12</sup> Avicenna, *al-Masāʾil*. Unfortunately I had not known of its existence until after finishing Street (2002); I think it clears up many of the problems I pointed out with the system. Thanks are due to David Reisman for alerting me to the text and its importance.

<sup>13</sup> Avicenna, *al-Masāʾil*, 88.20–21.

<sup>14</sup> Avicenna, *al-Masāʾil*, 96.3–6.

<sup>15</sup> Avicenna, *al-Masāʾil*, 97.1ff.

<sup>16</sup> This explains, I think, a problem I noted in Street (2001), 213 fn. 27, which is that later logicians like Muḥammad ibn Fayḍallāh aš-Šīrwānī ascribed to Avicenna the doctrine that possibles do not convert (see Street (2001), 214 and Šīrwānī, *Takmil*, f. 96a.6–9); what is meant is that Avicenna’s possibles are not genuine possibles, but disguised absolutes.

these, but the general idea is clear enough for present purposes. And even if this is a misreading of Avicenna, the most important thing is that this is how later logicians like Rāzī understood him.

### 3. *Kātibī and the Logic for Šamsaddīn*

I now jump ahead nearly two hundred and fifty years, to Nağmaddīn al-Kātibī and his text, *Logic for Šamsaddīn*. There are many ways in which the system Kātibī puts forward differs from the system we find in Avicenna's works. It differs in being absolutely unconcerned to find a way to understand Aristotle's system. Avicenna believes that the *dātī* reading is the right reading to give an interpretation of Aristotle's syllogistic, and does not mix his central *dātī* system with any *wasfī* readings. But Kātibī is unconstrained in this matter, and freely mixes them, among other things finding *wasfī* converses for necessary *dātī* propositions. I am here interested in that fraction of Kātibī's system which most closely corresponds with Avicenna's system. Before I examine that fraction, let it be noted that in reading post-Avicennan logicians, we have a valuable article by Rescher and vander Nat which describes Kātibī's system, and provides a semantics inferentially equivalent to it.<sup>17</sup>

Kātibī begins by attending to a matter that Avicenna never adequately treats, which is how to take the subject term. The system is, after all, a system of modalized and temporalized terms, and the subject term is the one term which seems to be modalized or temporalized the same way through all propositions. Kātibī has this:

*All J is B* is used occasionally according to essential reality (*bi-ḥasabi l-ḥaqīqa*), meaning that every possible individual which would be J were it to exist, would [also] be B in so far as it exists; that is, everything which implies J implies B. And occasionally *all J is B* is used according to extramental reality (*bi-ḥasabi l-ḥāriġ*), meaning that every J in extramental reality, whether at the time of the judgement, or before or after it, is a B in extramental reality.

The difference between the two considerations is clear: Were there no squares in extramental reality, it would be correct to say all squares are figures in the first sense, and incorrect in the second. But were

<sup>17</sup> Rescher & vander Nat (1974).

there no figures in extramental reality other than squares, it would be correct to say all figures are squares in the second sense, but incorrect in the first.<sup>18</sup>

Kātibī does not go on to say which way he intends to take the subject term, but it becomes obvious that he is taking it in the second sense, that is, such that the subject term refers to things in extramental reality.<sup>19</sup> Kātibī is Avicennan in accepting the Avicennan absolute as the base for his system, and in accepting that absolute and possible e-propositions do not convert.<sup>20</sup> The systematic divergence from Avicenna begins to become apparent at the treatment of *L* e-conversion, which for Avicenna converts as an *L* e-proposition. Kātibī has this:

Necessary and perpetual e-propositions convert as perpetual e-propositions. This is because if it is the case necessarily or perpetually that no J is B, then perpetually no B is J; were that not so, then some B is J by general absoluteness, which with the convertend produces some B is necessarily not B [for the necessary proposition] and some B is perpetually not B [for the perpetual proposition]. And this is absurd.<sup>21</sup>

Now, this is not the way Avicenna gives his proof for *L* e-conversion, because he wants to avoid using syllogisms for his early proofs, and so he tries to leave proofs involving these higher moves till later in his exposition. But he could use a proof like this, and remain consistent with his other principles; the difference is that he would get a stronger converse than Kātibī does (he would get an *L* e-converse). The reason Kātibī is limited to a perpetual is that he has to have an absolute (or stronger) proposition to serve as minor for the syllogism leading to an impossibility, because – and this is the main point – a possible proposition cannot serve as a minor in his system.

It is probably best to refer to the second appendix to note the rest of the changes, but here is a quick listing: Kātibī eliminates all *M* conversions, three first-figure mixes (*MMM*, *XMM* and *LML*) and three third-figure mixes (*MMM*, *XMM* and *LML*), weakens all conclusions of valid second-figures mixes from the Avicennan *L* to *A*,

<sup>18</sup> Kātibī, *Šamsīya*, 10.8–13.

<sup>19</sup> And that is the way Rescher & vander Nat (1974), 32ff., renders the subject term in the semantics for the system.

<sup>20</sup> Kātibī, *Šamsīya*, 16.5.

<sup>21</sup> Kātibī, *Šamsīya*, 17.4–6. See appendix two for the Arabic of the proof, and for a summary of other aspects of Kātibī's system.



and changes all *L* converses from the Avicennan account. Not massive differences, but quite a few, rigorously implemented, making space for the rejection of first-figure syllogisms with possible minors.

#### 4. *Rāzī and the Reason for the Changes*

Kātibī never says why he is making these changes. He does say that it is because of the sterility of first-figure syllogisms with possible minors, but he neglects to say why he insists on their sterility. But Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī (d. 1274), with whom Kātibī corresponded on logical questions, does:

Production from a possible minor with other propositions requires reflection. If we judge every B in a given way, as A or as not A, then we mean that judgement to fall on everything that is actually B, not on everything that might be B (*kullu mā yumkinu an yakūna B*), as we established beforehand. So if J in the minor can be B (*yumkinu an yakūna B*), yet not one of [the Js] becomes B at any time, but rather B is always denied of every one of them, though not necessarily, then the judgement on B will not extend to [the Js] in any way at all, whereupon the judgement on [the Js] may differ from the judgement on B. That is because what can be B may be divided into [1] what is actually described as B, and [2] what is never described as B, though not necessarily. The judgement on [1] is either essentially necessary, or non-necessary, while the judgement on [2] is incompatible with (*munaqīd*) the judgement [of actual existence]. It does not follow from our judgement on what is actually B that there enter under that judgement that which is possibly but perpetually not actually B. This problem only arises from claiming the possibility of the existence of a perpetual non-necessary universal judgement.<sup>22</sup>

This is neither surprising nor subtle. It would be interesting to know what the thinking was which led to the acceptance of the possibility of a perpetual non-necessary universal judgement to get more of a sense of the direction from which Kātibī's changes to the Avicennan system come.

The only candidate argument I have found in my reading to date is given by Rāzī, in the *Commentary on Pointers* to which Ṭūsī was

---

<sup>22</sup> Ṭūsī, *Šarḥ*, 395.6–21. Ṭūsī goes on to give an argument, which I cannot understand, against accepting the possibility of a perpetual non-necessary universal.

responding and interacting throughout his own commentary.<sup>23</sup> Here is the argument:

There is a matter for discussion at this point, which is whether there are any non-necessary perpetuals. Rigorous scholars agree that there are in particulars, such as the white complexion that some people happen always to have, or the fact that some do not write at all throughout their lives. They go on however to claim that the investigation as to whether [there can be non-necessary perpetual] universals does not fall on the logician. But I say that what is meant by necessity is not what is meant by perpetuity, otherwise their question as to whether there can be a non-necessary perpetual just amounts to asking whether there can be a non-perpetual perpetual – this is obviously nonsense.

What in fact is meant by necessity (*wuǧūb*) is something being in a state which prevents its non-existence. So what is meant must either be necessity of itself, or necessity however it may be, whether of itself or through another. If what is meant is necessity of itself, then there is no doubt that the perpetuity in universals is found without this necessity, because it has been established that the species of each one of the intelligences, souls and spheres is the determinate individual. Because they are perpetual in existence and not necessary of themselves, perpetuity is established in these species without necessity (*darūra*).

If, on the other hand, what is meant is necessity (*wuǧūb*) whether of itself or through another, then the judgement [regarding the co-extensiveness of necessity and perpetuity] does not just belong to the universal but also to the particular. Just as perpetuity is only found with necessity [in the universal], so too in the particular, since any given thing does not exist as long as it is not necessary (*lam yaǧīb*). Indeed, even that which is not perpetual does not exist without this [kind of] necessity. In short, everything exists, whether perpetually or not, whether universal or particular, only having come firstly to be necessary of existence [– whereupon the whole distinction becomes useless].

So it is apparent that perpetuity in universals may occur without necessity.<sup>24</sup>

That at least is why Rāzī accepts non-necessary perpetual universals. I have not yet found him giving another argument for them, though he insists at many points that a logician has to find space for a distinction between perpetuity and necessity, and for a corresponding distinction between their duals. Whether there is any metaphysical work for the distinction to do,

<sup>23</sup> I think Rāzī may be the first to come up with this argument; at any rate, ʿUmar ibn Sahlān as-Sāwī, an earlier and eminent logician from Rāzī's tradition, assumes precisely the opposite point; Sāwī, *Baṣāʾir*, 64.17–65.2.

<sup>24</sup> Rāzī, *Sharḥ*, ff. 66b.8–67a.6. For the Arabic text, see appendix three.

[. . .] you should realise that this is not among the investigations of a logician. Still, it is incumbent on the logician to define the distinction between the mode of the necessary and the mode of the perpetual, and whether or not they are mutually implicative.<sup>25</sup>

There is one problem about whether or not this is actually the argument we would like to find.<sup>26</sup> Ṭūsī would certainly have known that though this argument was used by Rāzī, it was not used to reject the productivity of syllogisms with possible minors. Quite the opposite: Rāzī accepts all of Avicenna's syllogisms with possible minors, quite unlike the Avicennan Kātibī.<sup>27</sup> But like Kātibī, Rāzī discusses how the subject term can be taken. And this is the important point at which he differs from Kātibī.

. . . [W]e do not mean by [the subject term] what is described as being J in extramental reality (*fī l-ḥārīḡ*), but rather something more general than that, namely, that for which the intellect makes the assumption that it is J, whether or not the J exists in extramental reality. So [for instance] we can say that every triangle [71b] is a figure even if there are no triangles in extramental reality.<sup>28</sup>

Rāzī is taking the subject term differently from Kātibī. In other words, both want to find space for the same modal distinctions, they just find that space differently.

### 5. *Concluding remarks*

As I said at the outset, I do not pretend that this study is anything more than a preliminary exploration of what seems to me to be

<sup>25</sup> Rāzī, *Lubāb*, 15.16–18.

<sup>26</sup> It is at any rate the same claim under dispute. Even though Ṭūsī talks about (possibly p and always not-p), while Rāzī is arguing for (possibly not-p and always p), the two are in fact talking about the same thing, since both accept substitution and agree on the effect of double negation, as is clear from their treatment of Baroco; see Rāzī, *Lubāb*, 43.17–18, and Ṭūsī, *Šarḥ*, 453ff.

<sup>27</sup> Whether he is entitled to them is not clear; his consistency, given his insistence on an *M* converse for an *X* proposition, seems to me to be in question. However, the technicality of Rāzī's treatment means that the question needs to be deferred till a proper study of his system can be undertaken.

<sup>28</sup> Rāzī, *Šarḥ*, ff. 71a.apu–71b.1. Rāzī goes on to say more about the subject term, referring to a distinction which I cannot understand. See appendix three for the Arabic text.

material demanding close investigation. Still, I think at this stage that three conclusions may be drawn, however tentatively.

The first conclusion has to do with what it means to say that this part of Aristotle's *Organon*, that is, the *Prior Analytics*, had ceased to matter for post-Avicennan logicians. Avicenna had developed his syllogistic in direct conversation with Aristotle, and each and every departure from the system in the *Prior Analytics* is signalled and defended. Further, the repair of the syllogistic Avicenna puts forward uses only *dātī* propositions, because he believes that the *dātī* is the right proposition to give an interpretation of Aristotle. In the writings of Rāzī and Kātibī, it is only the Avicennan system which is subject to inquiry, without reference to the Aristotelian system it modifies. Further, the implications their systems trace involve not only *dātī* but also *wasfī* propositions. The absence of Aristotle in their work is more than a mere failure to mention his name. There is no way to make Rāzī and Kātibī speak to Aristotle except indirectly, by way of the Avicennan system.

Secondly, we may conclude from consulting the works of Rāzī and Kātibī that the syllogistic mattered a great deal. Much more significant than the fact that they wrote detailed works on syllogistic is the fact that they carefully reworked the system they received to accommodate a distinction they perceived as being important, that is, the distinction between necessity and perpetuity. It is an indication of how seriously these scholars took the goods of Greek philosophy that they so laboriously adapted them to the needs of Muslim scholars. Further, it is clear that each scholar had to make his own peace with Avicenna's modal notions; Ṭūsī and Abharī, among others, had yet different ways to resolve these problems.

Lastly, we may speculate as to what it was that led to these modifications. The argument Rāzī has put forward against the Avicennan temporal-frequency model is a philosophical argument. As an opening move against an Avicennan philosopher, it is not compelling; the Avicennan will merely argue that Rāzī is pushing the syllogistic into places it was not designed to fit, making it deal with modalities which arise in particular stretches of metaphysical speculation. As a philosophical argument, it is not directly amenable to being classified as belonging to one or other theological school. But the proposition being argued for is congenial with what may be thought of as the controlling modal notion of the Aš'arites, which is, roughly, that what is always the case, here or in the heavens,

does not have to be the case.<sup>29</sup> Whatever motivated the way Rāzī fiddled about eristically with Avicenna's modal notions, what he ended up with was a logical system finding space for a distinction any Aš'arite would insist on.<sup>30</sup> His procedure in this sense resembles that followed by Ġazālī in the *Incoherence of the philosophers*, who by philosophical arguments found space for Aš'arite philosophical intuitions. It was a system modified in line with this distinction – the one developed by Kātibī – which made its way into the madrasa curriculum. It cannot be an accident that it was a modified system of this kind which ended up as the standard one the student had first to master. As I indicated at the beginning of this study, I think an interesting line of research commends itself at this point. Were there attempts to discuss in formal logical contexts Aš'arite modal notions? It is worth looking into, if for no other reason than that a syllogistic system they could fit into had been available at least from the time of the critique of Faḥraddīn ar-Rāzī.

---

<sup>29</sup> For the very difficult problems in assessing the modal theories of the Aš'arites, see Frank (2000).

<sup>30</sup> The whole story will ultimately make a chapter in the story of modal notions and the syllogistic, the western chapters of which have been sketched in Knuuttila (1993), especially 162–175.

## APPENDIX ONE

## SYMBOLISM AND ASSUMPTIONS

*Dātī propositions and symbolism*

$X_1$ : المطلقة العامة E.g.  $X_1bj^a$

All Js are at least once Bs. كل ج ب بالإطلاق العام

$X_2$  الوجودية الخاصة ، المطلقة الخاصة E.g.  $X_2bj^a$

Some Js are at least once Bs and at least once not Bs. بعض ج ب بالإطلاق الخاص

$A$  الدائمة E.g.  $Abj^a$

No Js are ever Bs. لا شيء من ج ب دائما

$M_1$  الممكنة العامة E.g.  $M_1bj^a$

Some Js are possible not Bs. بعض ج ليس ب بالإمكان العام

$M_2$  الممكنة الخاصة E.g.  $M_2bj^a$

All Js are possible Bs and possible not Bs. كل ج ب بالإمكان الخاص

$L$  الضرورية E.g.  $Lbj^a$

No Js are necessary Bs. لا شيء من ج ب بالضرورة

*Example of symbolism for modalized moods*

Barbara *LML*: كل ج ب بالإمكان و كل ب ا بالضرورة فكل ج ا بالضرورة

*Common assumptions: squares of opposition*

$X_1A$  contradictories (and  $M_1L$ ) E.g. Avicenna, *Išārāt*, 308ff., 317ff.

$X_1bj^a$  contradicts  $Abj^a$

$X_1bj^a$  contradicts  $Abj^i$

$X_1bj^i$  contradicts  $Abj^a$

$X_1bj^i$  contradicts  $Abj^i$

$X_2A$  contradictories (and  $M_2L$ ) E.g. Avicenna, *Išārāt*, 309ff., 319ff.

$X_2bj^a$  contradicts  $Abj^i \vee Abj^a$

$X_2bj^i$  contradicts  $Abj^i \vee Abj^a$

$X_2bj^a$  contradicts  $Abj^i \vee Abj^i$

$X_2bj^i$  contradicts  $Abj^i \vee Abj^i$

## APPENDIX TWO

## SYSTEMS

*Avicenna's system*

*X* conversions Avicenna, *Iṣārāt*, 321ff.

*X* e-conversion fails

$X_1$  a- and i-propositions convert as  $X_1$  i-propositions

$X_2$  a- and i-propositions convert as  $X_1$  i-propositions

*L* conversions Avicenna, *Iṣārāt*, 334ff.

*L* e-proposition converts as *L* e-proposition

*L* a- and i-propositions convert as *M* i-proposition

*M* conversions Avicenna, *Iṣārāt*, 338ff.

*M* e-conversion fails

$M_1$  a- and i-propositions convert as  $M_1$  i-propositions

$M_2$  a- and i-propositions convert as  $M_1$  i-propositions

First figure *XXX*, *XLX*, *LXL*, *LLL*, *MMM*, *MXM*, *MLM*. There are also two imperfect mixes: *LML*, *XMM*.

Second figure *LLL*, *XLL*, *LXL*, *MLL*, *LML*.

Third figure *XXX*, *LLL*, *LXL*, *XLX*, *MMM*, *XMM*, *MXM*, *LML*, *MLM*.

*Rāzī's system*

Same as Avicenna *except* for *X* conversion; Rāzī, *Lubāb*, 24.16–20.

*X* conversions

*X* e-conversion fails

$X_1$  a- and i-propositions convert as  $M_1$  i-propositions

$X_2$  a- and i-propositions convert as  $M_1$  i-propositions

*Kātibī's fragment*

*X* conversions Same as Avicenna; Kātibī, *Šamsīya*, 16.pu, 18.9.

*L* conversions Kātibī, *Šamsīya*, 17.4, 17.u.

*L* e-proposition converts as *A* e-proposition

$L$  a- and i-propositions convert as *hīnīya* i-propositions  
(i.e. all Js are at least once Bs while Js – which is a *waṣfī* reading)

$M$  conversions All  $M$  conversions fail; Kātibī, *Šamsīya*, 16.pu, 18.13.

First figure  $XXX$ ,  $XLX$ ,  $LXL$ ,  $LLL$ ,  $MXM$ ,  $MLM$  (Kātibī, *Šamsīya*, 23.12–14).

Second figure  $LLA$ ,  $MLA$ ,  $LMA$ ,  $LXA$ ,  $XLA$  (Kātibī, *Šamsīya*, 23.15–18).

Third figure  $XXX$ ,  $LLL$ ,  $LXL$ ,  $XLX$ ,  $MXM$ ,  $MLM$  (Kātibī, *Šamsīya*, 23.19–pu).

Proof for converse of  $L$  e-proposition Kātibī, *Šamsīya*, 17.4–6

أما الضرورية والدائمة المطلقتان فتتعمدان دائمة كلية لأنه [1] إذا صدق بالضرورة أو دائما لا شيء من ج ب فدائما لا شيء من ب ج [2] وإلا فبعض ب ج بالإطلاق العام [3] وهو مع الأصل ينتج بعض ب ليس ب بالضرورة في الضرورية ودائما في الدائمة [4] وهو محال

- [1]  $Lb^i$  (premise)
- [2]  $Xjb^i$  (i.e. not- $Ajb^i$ ; assumption)
- [3]  $Lbb^o$  (by 1 & 2; Ferio  $LXL$ )
- [4]  $\perp$  Therefore  $Ajb^o$ .

(Avicenna could have proved  $Ljb^o$  by assuming  $Mjb^i$  at 2, and using it with Ferio  $LML$  to lead to the absurdity.)



## APPENDIX THREE

## ARABIC OF RĀZĪ'S TEXTS

Following the manuscript, I have left out vocalization, though I have put in some consonantal pointing there omitted. I have also modernized the orthography of the *alif maqṣūra*, and of the *hamza*.

Rāzī on non-necessary perpeuals

Rāzī, *Šarḥ*, ff. 66b.8–67a.6.

وما هنا بحث وهو أن هل يوجد دائم غير ضروري أم لا أما في الجزئيات فالمحصلون اتفقوا أنه قد وجد فيه ذلك مثل ما يتفق لبعض الأشخاص أن يكون أبيض البشر دائما أو لا يكتب في مدة عمره قطو أما في الكليات فزعموا أن هذا البحث ليس على المنطقي وأنا أقول المراد بالوجوب ليس هو الدوام وإلا لكان قولهم هل يوجد الدوام من غير ضرورة نازلا منزلة ما إذا قيل الدوام هل يوجد من غير الدوام أم لا ومعلوم أن ذلك هذر بل المراد بالوجوب كون الشيء بحال يمنع عدمه فلا يخلو إما أن يكون المراد به الوجوب بالذات أو الوجوب كيف ما كان سواء كان بالذات أو بالغير فإن كان المراد به الوجوب بالذات فلا شك أن الدوام في الكليات يوجد من غير هذا الوجوب لأن العقول والنفوس والأفلاك قد ثبت أن نوع كل واحد منها في شخصه المعين لأنها دائمة الوجود وغير واجبة الوجود لذواتها فقد ثبت الدوام/67a في تلك الأنواع من غير ضرورة وإن كان المراد به الوجوب سواء كان بالذات أو بالغير فهذا الحكم فلا يختص بالكلي دون الجزئي فإن الدوام كما لا يوجد إلا مع الضرورة كذلك في الجزئي إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد بل الذي لا يكون دائما لا يوجد إلا مع هذه الضرورة وبالجملة كل ما يوجد سواء كان دائما أو غير دائم وسواء كان في الكلي أو الجزئي فإنه لا يوجد إلا وقد صار واجب الوجود أولا فظهر أن الدوام في الكليات قد يحصل من غير الوجوب

*Rāzī on the subject term*

Rāzī, *Šarḥ*, ff. 71a.apu–71b.4.

لا نعتني به ما يكون موصوفا بالجممية في الخارج بل ما هو أعم من ذلك وهو الذي فرض العقل له أنه ج سواء كانت الجممية موجودة في الخارج أو لم يكن فإننا يمكننا أن نقول كل مثلث/71b شكل وإن لم يوجد شيء من المثلثات في الخارج

I cannot understand what follows on from this passage.

ثم بعد هذه الشرائط قد يفهم ذلك على وجهين أحدهما كل واحد ما هو عند العقل ج بالفعل وقد فرضه العقل كذلك والثاني كل واحد ما الجممية حاصلة له بالفعل سواء كان ذلك حال الفرض أو قبله أو بعده وقد عرفت الفرق بينهما وأن هذا الثاني أعم من الأول وإن كان الأول هو المصطلح عليه في العرف

## BIBLIOGRAPHY

- Avicenna, *al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt*, ed. S. Dunyā, Cairo 1971, 2nd edition.
- , *al-Masāʾil al-ḡarība al-ʿiṣrīyā*, ed. M. T. Dāneshpažūh, in: M. Mohaghegh & T. Izutsu (eds.), *Collected texts and papers on logic and language*, Tehran 1974, 81–103.
- Fakhry, M., *A history of Islamic philosophy*, New York 1970, 2nd edition.
- Frank, R., “The non-existent and the possible in classical Ashʿarite teaching”, *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire* 24 (2000), 1–37.
- Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, ed. M. Quatremère, Paris 1858.
- , *The Muqaddimah. An introduction to history*, transl. F. Rosenthal, Princeton 1967, 2nd edition.
- al-Kātibī, Naḡmaddīn, *ar-Risāla aš-šamsīya*, in: A. Sprenger (ed.), *Bibliotheca Orientalis; a collection of Oriental works. No. 88. First appendix to the Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Mussulmans, containing the Logic of the Arabians*, Calcutta 1854.
- Knuuttila, S., *Modalities in medieval philosophy*, London/New York 1993.
- ar-Rāzī, Faḡraddīn, *Lubāb al-Iṣārāt*, ed. A. ʿAṭīya, Cairo 1355, 2nd edition.
- , *Šarḥ al-Iṣārāt*, Berlin MS Or. Oct. 1802.
- Rescher, N. & vander Nat, A., “The theory of modal syllogistic in medieval Arabic philosophy”, in: N. Rescher & R. Manor et al. (eds.), *Studies on modality*, Oxford 1974, 17–56.
- as-Sāwī, ʿUmar ibn Sahlān, *al-Baṣāʾir an-naṣīrīya fī l-mantiq*, ed. M. ʿAbduh, Cairo 1898.
- aš-Širwānī, Muḡammad ibn Fayḡallāh, *ar-Risāla fī takmil al-mantiq*, British Library codex Or. 12405.
- Street, T., “An outline of Avicenna’s syllogistic”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84 (2002), 129–160.
- , “Avicenna and Ṭūsī on the contradiction and conversion of the absolute”, *Journal of the History and Philosophy of Logic* 21 (2000), 45–56.
- , “‘The eminent later scholar’ in Avicenna’s Book of the Syllogism”, *Arabic Sciences and Philosophy* 11 (2001), 205–218.
- aṭ-Ṭūsī, Naṣīraddīn, *Šarḥ al-Iṣārāt*, at bottom of pages of Avicenna, *al-Iṣārāt*.

DIE DREIFACHE ANCILLA.  
HERMENEUTIK UND LOGIK IM WERK DES  
SAYFADDĪN AL-ĀMIDĪ

Gerhard Endreß  
(Ruhr-Universität Bochum)

„Sayfaddīn al-Āmidī sah im Traume den Kronzeugen des Islams, *Huġġat al-Islām*, al-Ġazālī, in einem Sarg liegen. Er enthüllte sein Gesicht und küsste ihn. Als er erwachte, nahm er sich vor, einiges aus seinen Werken zu lernen, und in wenigen Tagen konnte er dessen *Mustasfā* [eine große Einführung in die Grundlagen der Rechtswissenschaft] auswendig. – Nach al-Āmidīs Tode sah einer der seinen ihn selbst im Traum, und er fragte ihn: Was hat Gott mit Dir gemacht? – «Er hat mich Platz nehmen lassen», so berichtete er, «und mich aufgefordert: Beweise (*istadlil*) meine Einzigkeit aus der Präsenz (*ḥadra*, ‚Majestät‘) meiner Engel! Ich antwortete: Ein Zeitliches, so aufs vortrefflichste gebildetes, muss einen Schöpfer haben. Nun verhält sich das zweite und das dritte zum einen wie das vierte und das fünfte, und so fort – und [weil aus einem nur eines hervorgehen kann:] was darüber hinausgeht, ist mehr, als ein [Kontingentes] leisten und eine Kreatur sich anmaßen kann. Also wäre alles nichtig, also hat allein der Eine Bestand – groß ist seine Herrlichkeit, und gewaltig seine Herrschaft. Und Gott sprach zu mir: Geh ein ins Paradies.»<sup>1</sup>

Gott selbst fordert den Theologen heraus, zu zeigen, was sein *dalīl* vermag. Es ist ein Mann, der im Ausgang des 12. und in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts lebte, vom oberen Euphrat über Bagdad nach Damaskus und Kairo gelangte, als Meister des juristischen Arguments und des theologischen Disputs gerühmt, als Verteidiger des logischen *Organon* der Philosophen geschätzt, aber auch gescholten wurde. Die Wege zum Wissen sind mannigfach; der Vernunftbeweis ist einer davon, aber die Arten und Grade der Beweise

---

<sup>1</sup> as-Subkī, *Ṭabaqāt as-Šāfiʿīya* 8, 308. – Zur Argumentation s. al-Ġazālī, *Maqāṣid al-falāsifa*, 286f., 288f.; Našīraddīn aṭ-Ṭūsī, *Šarḥ al-Isārāt wa-t-tanbīhāt* 3, 246–8; Heer (1992), 111–25; Schubert (1995), 31f.; Horten (1912), 4.

sind vielfältig. Die Übersetzung ‚Beweis‘, ‚den Beweis führen‘, macht es sich schon zu einfach mit dem arabischen *dalīl* und *istidlāl*, scheint die vielerlei ‚Indikatoren‘, die der Jurist, Theolog oder Philosoph sich „zum Führer nimmt“, unter den Begriff der stringenten Schlussfigur, des Syllogismus, zu subsumieren. Indessen bauen die Kreise des Wissens auf mannigfaltigen Quellen der Autorität: Sie alle unterschreiben den Satz des Aristoteles, dass „jede Form von Lehre und jedes über den Verstand gehende Lernen von einer vorher schon vorhandenen Kenntnis ausgeht“, und sie können sich auf Aristoteles berufen, wenn sie die Herleitungsregeln der aus solchem Vorwissen gefundenen Erkenntnis „teils aus Schlüssen (*διὰ συλλογισμῶν*), teils über Heranführung (*δι’ ἐπαγωγῆς*)“ gewinnen. Das primäre Beweismittel der religiösen Gemeinschaft aber ist der Text der Offenbarung, die Beweisführung Textauslegung. Zur Ableitung von Handlungsmaximen im Recht, von Aussagen über Gott und die Welt im Dogma, schließlich von Universalien des Denkens in der Philosophie bilden sich je-eigene Diskurse, Disziplinen, epistemische Gemeinschaften. Sie sind zusehends, aber nie gänzlich integriert worden. Auch bei al-Āmidī stehen sie in einzelnen Lehrwerken nebeneinander – nicht unveröhnt und beziehungslos, denn in jeder einzelnen haben die Etappen der Organonrezeption und die Wechselwirkungen der Debatten zwischen Exegese und Grammatik, Grammatik und Recht, Recht und Logik, Logik und Jurisprudenz ihre Spuren hinterlassen; aber sie behalten ihre je-eigene Konzeptualisierung und Sprache, behalten vor allem ihre eigenen Problemstellungen, Fragen und Systematiken. Sie zeichnen sich daher durch ihre je-eigenen Beweismittel aus, *dalā’il*: überlieferte Texte im Recht, die Universalien überlieferter Texte in Jurisprudenz und Theologie, die Universalien der Vernunft in der Philosophie. Weil die Gültigkeit rationaler Universalien vor der Allmacht des göttlichen Willens in Frage steht, treten *‘aqlīyāt* und *naqlīyāt* zueinander in Konkurrenz, verweisen die Juristen sowohl Theologen als auch Philosophen auf die Autoritäten der Texte und der Textüberlieferung, sieht selbst die Philosophie im Islam in der Hermeneutik ihre erste Aufgabe. Aus den ersten Sätzen der aristotelischen Schrift *De interpretatione* werden umfangreiche, hermeneutische Prolegomena der Logik entfaltet.

Die Etappen der Integration zeigen sich dem Leser der Lehrbücher des Ġazālī (gest. 505/1111), des Fahraddīn ar-Rāzī (543–609/1149–1210) und ihrer Schulen im sunnitischen wie im schiitischen Osten an deren Systematik und zunehmender Komplexität. Wir haben es

mit mehrerlei Logik zu tun, deren Begriffe und Elemente man in Polemik und Verteidigung einander um die Ohren schlägt, die schließlich aber auch in friedlichem, scheinbar harmonischem Nebeneinander die Schubfächer des Lehrkanons füllen. Initiator des Integrationsprozesses auf der Seite der hellenistischen Philosophie, der *falsafa*, war al-Fārābī (gest. 339/950), der die religiösen Disziplinen und die rationalen Beweiswissenschaften in ein hierarchisches System brachte; verantwortlich für deren Fortgang war Ibn Sīnā (gest. 428/1037), der Themen und Probleme der islamischen Theologie im System der aristotelischen Wissenschaftslehre abhandelte. Sein großer Erfolg nicht nur bei Ärzten und Mathematikern – im frühen Islam den wichtigsten Abnehmern der ins Arabische übersetzten Philosophen – und bei der höfischen Administration (die ebenso wie die Mediziner die platonische Wissensehik pflegten), sondern auch bei den Gelehrten der islamischen Rechtsschule, stellt schon ein Jahrhundert nach seinem Tode im Osten des Mittelmeers alle Vorläufer und Konkurrenten in den Schatten.

Nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Systematik sind Ibn Sīnās Lehrwerke für die Folgezeit maßgeblich geworden. Eine neue Theorie der Wissenschaft, die Trennung zwischen logischer, physikalischer und intelligibler Existenz der Universalien, stellt die Klassifikation der philosophischen Fächer Logik, Mathematik, Physik und Metaphysik auf ein ontologisches Fundament. Die systematische Ökonomie seines enzyklopädischen Werkes, die das klassische Curriculum als Norm beibehält, und die Geschlossenheit der Darstellung, die unter den Titeln der klassischen Basistexte des Aristoteles und der Mathematiker das rechte Verständnis ihrer Lehre als philosophische Orthodoxie neu formuliert, die Behandlung zahlreicher Einzelfragen in einem Kranz von Monographien den großen Summen zuordnet, haben sein Ansehen und seinen Erfolg begründet. Das eklatante Ergebnis dieses Erfolges ist, dass Avicennas Werk auch die Quellenschriften des Aristoteles ablöst, ja verdrängt. Hinfort bleibt der arabische Aristoteles ein virtueller Text, eine Methodenlehre auf der Grundlage der *Analytica posteriora*, ein Weltbild, das den aristotelischen Kosmos mit dem *mundus intelligibilis* der Neuplatoniker harmonisiert.

Es war Avicennas Interpretation des philosophischen Weltbildes, welche die Philosophie des islamischen Ostens prägte; und es war al-Ġazālī's Kritik, die alle nachfolgenden Diskussionen zwischen Philosophie und Theologie im Islam bestimmte. Auf der einen Seite lieferte

er philosophische Argumente gegen die Philosophie in die Hände ihrer Gegner. Auf der anderen Seite hellenisierte seine Widerlegung die Sprache der Theologie selbst; sie machte philosophische Konzepte und Argumente dem theologischen Diskurs verfügbar. Hier hatte Ibn Sīnā vorgearbeitet, indem er auf der Seite der Philosophie die Positionen der dialektischen Theologie (des Kalām) verarbeitet hatte. In der Sprache der Philosophie wird der Kalām seinen Gegnern ebenbürtig. Es ist die Sprache von Avicennas Philosophie, dessen Hermeneutik, dessen Ontologie und dessen Enzyklopädie der Wissenschaften, die hinfort weit über die Kreise der Fachleute mathematischer und medizinischer Disziplinen wirken und, wenn nicht (noch nicht) in der Madrasa selbst Eingang, so doch unter ihren Lehrern eine zunehmende Leserschaft finden. Entsprechend sind Angriffe der traditionistischen *‘ulamā’* (Gelehrte der religiösen Schriftauslegung) gegen die hellenistischen Wissenschaften und ihre Philosophie fortan nicht so sehr gegen die Professionen der griechischen Wissenschaften gerichtet als vielmehr gegen Mystiker, die sich der Sprache der Emanationslehre bedienen, gegen Kadīs, die Bücher der alten Wissenschaften in ihrem Besitz haben, gegen Traditionsgelehrte, welche (u.a. bei christlichen Ärzten) Philosophie studieren und selbst vom Gift des Rationalismus infiziert werden.

Folglich wird aber auch die Verteidigung der Philosophie von den Mitgliedern derselben epistemischen Gemeinschaft unternommen, welche die Gewissheit des rationalen Beweises als unabdinglich ansahen – unerlässlich auch im Dienste des Islams.

Zunächst vor den Toren der Madrasa, aber zunehmend in den Schulen selbst verbinden die Lehrer der Scharia *ma‘qūlāt* und *manqūlāt*, gesellen sich die rationalen Wissenschaften zu den islamischen Disziplinen der Rechtsschule, bildet sich eine durch Philosophie verwissenschaftlichte Theologie: Klerikalisierung der Wissenschaften und Verwissenschaftlichung der Religion wird die Grundströmung des nachmongolischen Islam. Bei den *ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a* wird diese Entwicklung mit Zögern akzeptiert, prägt doch auch hier ihre Gegner nicht weniger tief als ihre Befürworter. Von Ideologen der Schia – die ihre Theologie mit dem Instrumentarium des rationalistischen Kalām schmiedete und die durch Naṣīraddīn zur Integration der *falsafa* fand – wurde solche Philosophie als Paradigma eines universalen Führungsanspruchs im religiösen Staat der Safawiden erneuert und systematisch formuliert.

Eine wachsende Zahl von Lehrern der Madrasa verbindet ihre

Profession – das Studium der Rechtsquellen und der Rechtsfälle, und die systematische Theologie des Kalām – mit philosophischer Bildung und nicht selten mit hoher Kompetenz in den mathematischen Wissenschaften, insbesondere in der Astronomie. Der soziale Hintergrund ist der Aufstieg einer Gelehrtenschicht von umfassender Kompetenz: der philosophier-scientist, zugleich philosophier-theologian, ist am Fürstenhof ebenso zuhause wie in der Madrasa. War die Philosophie in der Frühzeit ihrer Rezeption im Islam Sache der scientific community, so sind es von nun an die Lehrer der Rechtsschule selbst, welche die medizinischen und vor allem die mathematischen Wissenschaften betreiben; Philosophie wird in ihren Händen ein Mittel der Integration, das Ursprung, Ordnung und Ziel der Schöpfung auf den Begriff bringt.

Leben und Werk des Sayfaddīn al-Āmidī lassen diese Entwicklung in ihren Anfängen und ersten Ansätzen beobachten.<sup>2</sup> An die Lehrüberlieferung eines der großen Lehrer, an eine durch verzweigte Schülerschaft etablierte Schule können wir ihn nicht anbinden. Āmid, die Heimatstadt des Abū l-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Alī (geb. 551/1156), war das bedeutendste Provinzzentrum der Diyār Bakr im oberen Mesopotamien. Seit dem Beginn des 6./12. Jahrhunderts stand es unter der Hoheit der Artuqidn, einer türkischen Militärdynastie (zunächst Vasallen der Seldschuken), Zeitgenossen und Gegner der Kreuzritter von Edessa, bald den Zangiden von Mossul, schließlich den syrischen Ayyūbiden untertan. Eine zweite Linie dieses Hauses regierte im benachbarten Mayyāfāriqīn. Neben geachteten Lehrern der Rechtsschulen und anderen Vertretern islamischer Lehre spielten christliche Gelehrte eine wichtige Rolle in der intellektuellen Kultur der Ġazīra.<sup>3</sup> Aber zuhause studiert unser Āmidī zunächst nur ḥanbalitisches Recht beim Schulhaupt des *madḥab*, Ibn al-Munassī.<sup>4</sup> Im

<sup>2</sup> Biographische Quellen: Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* 3, 293–4; al-Qiftī, *Tārīḥ al-ḥukamāʾ*, 240–1; Ibn Abī Uṣaybīʿa, *ʿUyūn* 2, 174–5; as-Subkī, *Tabaqāt* 8, 306–8; Ibn al-ʿImād, *Šadarāt ad-dahab* 5, 144; al-Yāfiʿī, *Mirʾāt al-ḡanān* 4, 73; Ibn Wāsil, *Mufariḡ al-kurūb* 5, 35–41; *GAL* 1, 393 (2494), S 1, 678; s. auch die Einleitung von Ḥasan Maḥmūd ʿAbd-al-Laṭīf (ed.), Sayfaddīn al-Āmidī, *Ġāyat al-marām fī ʿilm al-kalām*, 8–11.

<sup>3</sup> Einen interessanten Einblick in die philosophische Tradition christlicher Ärzte von Mayyāfāriqīn gibt das Kolophon der ältesten Handschrift von al-Fārābīs *Mabādī ʾarāʾ ahl al-madīna al-fāḍila*; s. Endress (2001); zur Medizin siehe auch: ders. (1987), 443f.

<sup>4</sup> Ibn al-Munassī Abū l-Faṭḥ Naṣr b. Futyān b. al-Manī (nach al-Qiftī, *Tārīḥ al-ḥukamāʾ*, 240; Ibn Bint al-Manī al-Makfūf), *muḥaddiṯ* und *faqīh*, geb. 501, gest. im Ramaḍān 583/1187; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* 3, 294, am Ende des Abschnitts über al-Āmidī; *ad-Dahabī*, 4, 251; Ibn Raḡab, *Dayl*, 358.

Traditionismus, aber auch im pragmatischen Raisonement der Ḥanbaliten zuhause, ließ er sich in Bagdad vom Intellektualismus der Ašʿarīya einfangen, und damit von ihrer Hausmacht, der šāfiʿitischen Rechtsschule. Von dem Bagdader Šāfiʿiten Abū l-Qāsim ibn Faḍlān lernte er die Kunst der Disputation (*ḡadal*, *munāzara*) nach der Methode (*ṭarīqa*, oder *taʿlīqa*: dem Curriculum studiorum) des Šihābaddīn aš-Šarīf al-Marāḡī<sup>5</sup> und des Asʿad al-Mīhanī.<sup>6</sup> Hier erwarb er frühe Meisterschaft, die er in der Rechtswissenschaft, bald auch im Kalām übte. Früh auch erntete er Bewunderung für den Umfang seines präsenten Wissens; al-Ġazālīs *Wasīl* (über die Kasuistik, *furūʿ* des Rechts) soll er ebenso auswendig beherrscht haben wie (nach dem eingangs erwähnten Traumerlebnis) dessen Standardwerk über die Prinzipien der Rechtsfindung, *al-Mustasfā fī uṣūl al-fiqh*. Ebendort, in Bagdad, erwachte sein Interesse an den philosophisch-rationalen Wissenschaften; in Karḥ, der alten, schiitisch dominierten Westseite von Bagdad, nahm er von christlichen und jüdischen Lehrern Unterricht in Philosophie. Zwar mögen die Berichte über frühe Skandale um seine philosophischen Neigungen ein Topos der biographischen Literatur sein, aber ein Grenz- und Fremdgänger zwischen den Schulen und Strömungen seiner Zeit ist er gewiss aus Neugier und Leidenschaft gewesen. Dass er wegen eben dieser Neigungen nach zwanzigjähriger Tätigkeit in Kairo (seit 582/1185)<sup>7</sup> aus seiner Professur entlassen, ja dass Klage gegen ihn erhoben wurde, die ihn zur Flucht veranlasste, ist aber gut genug verbürgt. Aber auch Eifersucht gegenüber seinem Erfolg mochte hinter solchen Vorwürfen stehen, Anklage wegen *fasād al-ʿaqīda*, v. a. der Leugnung der göttlichen Attribute (*taʿṭīl*), und der Verbreitung philosophischer Lehren. Das in diesen Jahren entstandene Handbuch der Dogmatik, *Abkār al-afkār fī uṣūl*

<sup>5</sup> al-Āmidīs eigener Kommentar, *Šarḥ kitāb Šihābaddīn al-maʿrūf bi-š-Šarīf al-Marāḡī fī l-ḡadal*, wird verzeichnet von Ibn Abī Uṣaybiʿa, *Uyūn* 2, 175. Die *ṭarīqat aš-Šarīf* war in die šāfiʿitische Schule des Iraq eingeführt worden von as-Sadīd M. b. Hibat-allāh al-Salamāsī, Repetitor (*muʿīd*) an der Nizāmīya von Bagdad (gest. Šaʿbān 574/1179), s. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* 4, 237.

<sup>6</sup> Maḡdaddīn Abū l-Faṭḥ Asʿad b. Abī Naṣr M. al-Mīhanī (gest. 527/1132–3), *mudarris* an der Madrasa Nizāmīya von Bagdad von 507 bis 511/1113–17 und nochmals 517/1123, dann Inhaber eines Militärämtes; Lehrer einer berühmten *taʿlīqa* über die Streitfälle der Rechtsschulen (*ḥilāf*), s. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* 1, 207.

<sup>7</sup> Zunächst als Repetitor (*muʿīd*) der Madrasa beim Šāfiʿi-Mausoleum der Qarāfa aš-ṣuḡrā angestellt, war er seit 592/1195–6 *mudarris* für šāfiʿitisches Recht an der Zāfirī-Moschee von Kairo.



*ad-dīn* (voll. *Dū l-Ḥiġġa* 612/April 1216) zeigt ihn in der Auseinandersetzung mit einer Philosophie, mit der er vollkommen vertraut ist. Nach der Emigration im Jahre 613/1217 fand er im syrischen Hama ein gutes Professorengehalt (*ḡāmikīya*) im Dienste des Ayyūbiden al-Malik al-Manṣūr Muḥammad (reg. 587–617/1191–1221),<sup>8</sup> der ihm eine Madrasa errichtete. Nach dessen Tode ging er nach Damaskus und gewann die Gunst des Malik al-Mu‘azzam (reg. 615–24/1218–27, Sohn des Malik al-‘Ādil) – ihm ist sein großes Handbuch der *uṣūl al-fiqh* gewidmet.<sup>9</sup> Dort sammelte er um den Lehrstuhl der Madrasa al-‘Azīziya wiederum eine große Schülerschar von Intellektuellen aller Zünfte und wurde weithin berühmt für seine Meisterschaft gelehrter Disputation über die Fragen des Rechts, aber auch über die Themen der rationalen Wissenschaften – „denn es war ungewöhnlich“ – so ein zeitgenössischer Biograph – „dass jemand die philosophischen Wissenschaften lehrte.“<sup>10</sup>

Der Biograph ist der Arzt Ibn Abī Uṣaybi‘a (gest. 668/1270), der in seinem großen biographischen Lexikon „Die Generationen der Ärzte“ (*‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*) den Autor behandelte (2, 174.8–175.13), dessen Schüler er selbst war; er habe dessen *Kitāb Rumūz al-kunūz* – eine kürzere Darstellung der dogmatischen Theologie nach seinem großen *Abkār al-afkār* – bei ihm studiert, und zwar „wegen der tiefen Freundschaft zwischen ihm und meinem Vater“ (*‘Uyūn*, 2, 174.19). Ein anderer bedeutender Arzt und Lehrer der Medizin von Damaskus, Muḥaddībaddīn al-Daḥwār (gest. 628/1230), studierte mehrere seiner theologischen und philosophischen Werke bei ihm, darunter seine Verteidigung von Ibn Sīnās *Iṣārāt* gegen Faḥraddīn ar-Rāzī (Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn*, 2, 243 pu.–244.2).

Nach der Thronfolge des Malik an-Nāṣir Dāwūd (624–6/1227–9), dann des Malik al-Aṣraf Mūsā (626–31/1229–33) behielt er zunächst seine Professur, wurde aber kurz vor seinem Tode entlassen. Nach Berichten des ḥanbalitischen Theologen und Historikers Sibṭ Ibn al-Ġawzī (zeitweilig sein Schüler) wurde er wiederum wegen seiner philosophischen Neigungen verklagt – Neigungen, die sein Gönner, der

<sup>8</sup> Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn* 2, 174,11–14. Für ihn habe er seinen Kommentar zu Ibn Sīnās *al-Iṣārāt wa-t-tanbīḥāt* – zugleich Widerlegung von Faḥraddīn al-Rāzīs Kritik – verfaßt, datiert 12. Ġumādā II 605/1208, also noch vor seiner Emigration aus Ägypten; offenbar hatte er bereits früher die Gunst des Fürsten erworben.

<sup>9</sup> *Iḥkām al-ḥukkām fī uṣūl al-aḥkām*; s. Weiss (1992).

<sup>10</sup> Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn* 2, 174.18.

Malik an-Nāṣir geteilt hatte, die aber al-Ašraf zusammen mit Politik und Gesinnung der Vorgänger attackierte<sup>11</sup> –, 629/1232 entlassen und unter Hausarrest gestellt. Nach anderen – so nach dem zeitgenössischen Historiker Ibn Wāṣil und seinem jüngeren Zeitgenossen al-Qiftī (*qāḍī akram* von Aleppo, gest. 646/1248) – war der Grund (oder der Vorwand?) eine politische Intrige:<sup>12</sup> Er habe hinter dem Rücken der Ayyūbiden mit dem Artuqidenfürsten seiner Heimatstadt Āmid um einen Richterposten verhandelt – dies wurde ihm zum Verhängnis, als im Oktober-November 1232 (629/30) der Malik al-Kāmil zusammen mit al-Malik al-Ašraf Āmid eroberte und den Artuqiden absetzte.<sup>13</sup> Sayfaddīn al-Āmidī starb noch im selben Jahr (Dienstag, 4. Šafar 631/8. Nov. 1233).

In seinen letzten Lebensjahren zieht bereits die Bedrohung des Mongolensturms von Osten heran; seine Lebenszeit ist die der letzten Blüte akademischer Freizügigkeit. Mongolen, Mamluken und bald darauf die Osmanen ziehen die Zäune des politischen wie geistigen Provinzialismus höher.

Waren in der Lebenszeit des Āmidī die Grenzen noch offen für lernende, forschende und lehrende Mobilität, so waren die Bedingungen für die allerorten wachsenden Bemühungen um philosophische Theorie und rationale Methodenlehre sehr unterschiedlich, mitunter prekär. Stetig traten *kalām*, *falsafa* und *riyāḍiyyāt*, Theologie, Philosophie und die mathematischen Wissenschaften zueinander in Beziehung, doch erst im Laufe der kommenden zwei Jahrhunderte wuchsen sie – unter ihren bedeutendsten Lehrern – zu einer gemeinsamen Lehrtradition unter dem Dach der Rechtsschule zusammen. Hatte schon Fahraddīn ar-Rāzī die gesamte philosophisch-wissenschaftliche Enzyklopädie, ja auch Naturlehre und okkulte Gnosis in seine Lehre einbezogen, so finden wir zusehends glänzendere Fachvertreter der Logik, der Medizin, der Mathematik und der mathematischen Astronomie auf den Lehrstühlen der Hochschulen. Vor allem in den Schulen der Schia beobachten wir eine eindrucksvolle Kraft zur Integration.

<sup>11</sup> „Als er im Jahre 626 Herrscher von Damaskus wurde, ließ er bekanntgeben, daß kein *faqīh* sich mit etwas anderem beschäftigen dürfe als mit *ḥadīṯ*, *tafsīr* und *fiqh*; wer sich der Logik und den Wissenschaften der Alten widme, werde verbannt.“ Sauvaire (1895), 263.

<sup>12</sup> al-Qiftī, *Tārīḥ al-ḥukamāʾ*, 241; Ibn Wāṣil, *Mufarriḡ*, 5, 40f.

<sup>13</sup> Humphreys (1977), 209, 222; Quellenangaben nach Ibn Wāṣil und Sibṭ ibn al-Ġawzī *ibid.* Anm. 31 S. 449; ferner al-Qiftī, *Tārīḥ al-ḥukamāʾ*, 241.

Ein Zeitgenosse des Āmidī, auch er im Milieu der sunnitischen Rechtsschule, ist der als šāfi‘itischer *faqīh* wie als Mathematiker und Naturwissenschaftler gleich angesehene Kamāladdīn ibn Yūnus (551/1156–639/1242),<sup>14</sup> der nach Studien an der Bagdader Nizāmīya einen Lehrstuhl des šāfi‘itischen Rechts in Mossul bekleidete und Studenten aus der gesamten Dār-al-Islām anzog. Aber noch bleibt die *madrasa* primär Rechtsschule; die Lehre der *‘aqlīyāt* wird privatim<sup>15</sup> betrieben und nicht selten missbilligt.<sup>16</sup>

‘Abd-al-Laṭīf al-Baġdādī, der zum Studium bei Kamāladdīn ibn Yūnus ein Jahr (585/1189) in Mossul verbrachte, berichtet, dass der Meister sich dem Studium der okkulten Wissenschaften widmete; ferner, dass er sich vom *taṣawwuf* des Suhrawardī angezogen fühlte.<sup>17</sup> Beide Tendenzen sind schon bei Faḥraddīn ar-Rāzī erkennbar und blieben über die nächsten Jahrhunderte bestimmend für den geistigen Horizont der philosophischen Schulen.

Kamāladdīns bedeutendste Schüler verbanden wie er eine solide islamische Bildung mit hoher Kompetenz in den rationalen, den philosophischen und mathematischen Wissenschaften: Aṭīraddīn al-Abharī und Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī. Auch die Überlieferung und Ausarbeitung des *Organon* in seiner durch Avicenna und al-Gazālī geprägten Rolle als *ancilla theologiae* wird hier gefördert. Der Šāfi‘it al-Abharī (gest. 663/1265, Aš‘arit als Theologe) – einer seiner Schüler, der *adīb* und Biograph Ibn Ḥallikān, hat sein Loblied auf den kaum älteren *ṣayḥ* Kamāladdīn überliefert<sup>18</sup> – verfasste Handbücher der Logik, Summen der Philosophie und der philosophischen Theologie, die bis in unser Jahrhundert ihren Platz im Syllabus der Madrasa behaupteten, und ebenso vielgelesene Lehrbücher der Astronomie. In die „Gruppe der Schüler des Imams Faḥraddīn ar-Rāzī von hohem Rang, Verfasser von bedeutenden Schriften über Logik und

<sup>14</sup> Abū l-Faṭḥ Mūsā b. Yūnus; Suter (1900), 140–42 Nr. 354; Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn* 1, 306.

<sup>15</sup> *sirran*, z. B. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* 5, 314 (Kamāladdīn b. Yūnus gibt dem *muhaddiṯ* Ibn aṣ-Ṣalāḥ aš-Šahrazūrī Logikunterricht).

<sup>16</sup> Ibid. 316 ult.–317, 1: *kāna . . . yuttaham fī dīnīhī li-kawn al-‘ulūm al-‘aqlīya ġālibatan ‘alayh*.

<sup>17</sup> Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn* 2, 204.

<sup>18</sup> Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* 5, 311–18 die *tarġama* des Kamāladdīn ibn Yūnus, mit Zeugnissen des Abharī (S. 313) und des Ibn aṣ-Ṣalāḥ aš-Šahrazūrī (gest. 643/1245), ebenda 314.

Philosophie“ stellt Barhebraeus<sup>19</sup> den Abharī zusammen mit dem Ägypter Afḍaladdīn al-Ḥūnaḡī (gest. 646/1249),<sup>20</sup> mit einem weiteren Schüler des Ibn Yūnus: Sirāḡaddīn al-Urmawī aus Qonya (gest. 682/1283),<sup>21</sup> und mit dem Maghrebiner Quṭbaddīn al-Miṣrī (gest. 639/1242), Lehrer auch des Ṭūsī.<sup>22</sup> Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī (gest. 672/1274),<sup>23</sup> schiitischer Theologe (berühmter noch als Mathematiker und Astronom) kam wegen des Polyhistor nach Mossul; Theologie und Recht hatte er bei einem ägyptischen (ismailitischen?) Šayḡ studiert.<sup>24</sup> Unter den Mongolen Irans – der Mongolensturm machte seiner Episode bei den Ismailiten von Alamut ein Ende – wurde er der maßgebliche Dogmatiker der imamitischen Schia und der größte Mathematiker und Astronom seines Jahrhunderts.

Zuerst wird in den aš‘aritisch-šāfi‘itischen Schulen des Ostens die Tradition Faḥraddīn ar-Rāzīs weiterhin gefördert und tradiert – nach al-Abharī durch Naḡmaddīn al-Kātibī al-Qazwīnī (gest. 675/1276, Schüler auch des Ṭūsī), durch ‘Aḍudaddīn al-Īḡī (gest. 746/1345), durch seinen Schüler Sa‘daddīn at-Taftāzānī (gest. 792/1390), durch dessen Konkurrenten am Hofe Timurs, den Sayyid aš-Šarīf al-Ġurḡānī (gest. 816/1413) und – u. a. auch Schüler des letzteren – durch Galāladdīn ad-Dawānī (908/1502–3) (s. die chronologische Skizze in van Ess [1966], nach S. 33).

<sup>19</sup> Ibn al-‘Ibrī, *Tārīḡ muḡtaṣar ad-duwal*, 254.

<sup>20</sup> Muḡammad b. Nāmwar (gest. 646/1249), s. Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn* 2, 120; GAL <sup>21</sup>, 607, S 1, 838; verf. Kompendien der Logik und einen Kommentar zu Ibn Sīnās *Kulliyāt fī t-ṭibb*.

<sup>21</sup> Abū t-Taṇā’ Maḡmūd b. Abī Bakr, s. as-Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi‘īya* 8, 371; GAL <sup>21</sup>, 614f., S 1, 848f.; Sellheim (1976–87) 1, 154f., ließ sich nach Studium in Mossul in Qonya nieder; seine *Maṭālī‘ al-anwār* gehören – nächst den Werken des Abharī – zu den meistgelesenen und -kommentierten Lehrbüchern der Logik. Daneben schrieb er Kompendien über *fiqh*, *uṣūl al-fiqh* und *uṣūl ad-dīn*. – Auch ‘Abd-al-Ḥamīd b. ‘Īsā al-Ḥusrawšāhī (gest. 656/1254, s. Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn* 1, 173–74; Kaḡḡāla, *Muṣḡam al-mu‘allifīn*, 5, 103), von Ibn al-‘Ibrī (*Tārīḡ*, 254) unter den Schülern des Rāzī gerühmt, bewies solche doppelte Kompetenz, schrieb über šāfi‘itisches Recht und kommentierte Rāzīs *Āyāt al-bayyināt* ebenso wie Avicennas *Išārāt* und *‘Uyūn al-ḡikma*. Dem Damaszener Kollegen al-Amīdī unterstellt er Eifersucht gegenüber Rāzī als Motiv für seine ehrgeizigen Konkurrenzprojekte (Ibn Wāṣil, *Muḡarrīḡ*, 5, 36).

<sup>22</sup> Abū l-Ḥarīṭī Ibrāhīm b. ‘Alī, s. Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn* 2, 30; aš-Šafadī, *al-Wāfi* 6, 69f.; sein wichtigstes Werk ist ein Kommentar zu Ibn Sīnās *Qānūn*, der zwischen den Positionen Rāzīs, Avicennas und anderer Partei bezieht, GAL S 1, 824, Nr. 82 (f).

<sup>23</sup> Abū Ġa‘far Muḡammad b. Muḡammad b. al-Ḥasan; Suter (1900), 146–53; über seine Lehrer s. Ibn Faḍlallāh al-‘Umarī (gest. 1349), *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, 105 (nach Šamsaddīn b. al-Mu‘ayyad al-‘Urḍī, Sohn von Ṭūsīs Astronomie-Schüler al-Mu‘ayyad-fī-d-Dīn, GAL S 1:869).

<sup>24</sup> Bei al-Mu‘īn Sālim b. Badrān al-Miṣrī al-Mu‘tazilī, *fl. c.* 619–29 H.; s. *A‘yān al-Šī‘a*, 7, 172; Mudarrisī Zangānī (1956), 10f.

Vehikel der Diskussion, Annäherung und Abgrenzung zwischen Philosophen und Theologen ist das Studium der Grundwerke Ibn Sīnās. Die Ärzte lasen seinen *Qānūn fī ṭ-ṭibb*, der sich im islamischen Osten als systematisches Lehrbuch und umfassendes Handbuch der Medizin durchsetzte und damit den älteren *Malakī* des Mağūsī zusehends ablöste.<sup>25</sup> Die Ärzte lasen aber auch dasjenige Werk Avicennas, in welchem er die Fragen der Theologie an die Philosophie beantwortete und die Aussagen der Offenbarungsschriften als Allegorie absoluter Wahrheit in philosophische Konzepte fasste: das ‚Buch der Hinweise und Mahnungen‘, *al-Išārāt wa-t-tanbīhāt* – eine Theologie für Intellektuelle. Sie musste auch die Juristen-Theologen interessieren, ja faszinieren; in der Aneignung, vor allem aber in scharfer Kritik kam die Konkurrenz zwischen *falāsifa* und *‘ulamā’*, das Wettstreiten um den Definitionsanspruch in der islamischen Gesellschaft zum Austrag. Faḥraddīn ar-Rāzī kommentierte die *Išārāt*, indem er die Messlatte von al-Ġazālī Kritik daran legte. Das Ergebnis ist, wie später Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī in der Einleitung zu seiner Metakritik bemerkt, „nicht ein *šarḥ*, vielmehr ein *ğarḥ*“, nicht ein Kommentar, sondern eine Widerlegung.<sup>26</sup>

Dass es hier „Unklarheiten“, *tamwīhāt*, auszuräumen galt, brachte schon in der Generation von Rāzīs Schülern ein anderer *faqīh* auf den Punkt, ein Mann des *ğadal fī l-ḥilāf* – der Disputation zwischen den Rechtsschulen –, ein scharfer Kopf, der das Arsenal aller Waffengattungen des *istidlāl* beherrschte: eben unser Sayfaddīn aus Āmid, ein Fach- und Zeitgenosse des Rāzī, den aber keine direkte Lehrüberlieferung mit dem ‚Sohn des Predigers von Rayy‘ verbindet.

Mit seinem *Kašf at-tamwīhāt fī šarḥ at-Tanbīhāt* (das früheste seiner datierten Werke, verfasst 605/1208)<sup>27</sup> wendet sich al-Āmidī gegen die Angriffe im *Šarḥ al-Išārāt wa-t-tanbīhāt* des Faḥraddīn ar-Rāzī, angelegt als Literalkommentar, in dem auf die Lemmata Ibn Sīnās die kritischen Erklärungen des Rāzī, darauf die Metakritiken des Āmidī folgen. Ebenso angelegt ist – eine Generation später – Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsīs *Ḥall muškilāt al-Išārāt*, ‚Lösung der Schwierigkeiten‘

<sup>25</sup> Siehe Endress (1987) 2, 443f., 447; ders. (1992) 3, 122–4.

<sup>26</sup> Ibn Sīnā, *al-Išārāt wa-t-tanbīhāt* 1, 2.9.

<sup>27</sup> Nach Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn* 2, 175.7, verfaßt für den Ayyūbiden al-Malik al-Manṣūr von Ḥamāh; s. o. Anm. 8. – Ein kritisch kommentierendes Kompendium schrieb al-Āmidī auch zur umfangreichen Theologie des Rāzī: *Talḥīṣ al-Maṭālib al-‘āliya wa-naqḍuhū, aw al-Ma’āḥid ‘alā l-Imām ar-Rāzī* (MS Istanbul, Fayzullah, 1101).

des Buches, meist einfach als *Šarḥ*, ‚Kommentar‘, des Ṭūsī zitiert und gedruckt. Dieser Text wirkt ebenso schulbildend im Diskurs der ‚peripatetischen‘ Philosophie wie in der Dogmatik aṭ-Ṭūsīs ‚Abriss‘, *Tağrīd al-‘aqa’id*, und er gibt Anlass zu Disputationen, die in weiteren Texten der *Muḥākama*, der Arbitrage, ihren Niederschlag finden.<sup>28</sup>

Die Steine des Anstoßes sind seit al-Ġazālīs *Tahāfut al-falāsifa* die gleichen. Āmidīs Kritik am kosmologischen Gottesbeweis der Philosophen, in dem diese den *recessus ad infinitum* ad absurdum zu führen suchen, findet sich auch in einem kleineren Exposé der theologischen Positionen, *Ġāyat al-marām fī ‘ilm al-kalām*, verf. 603/1207; der Titel des Werkes ist eine Replik auf das gleichnamige Werk des Ḥaṭīb ar-Rayy, des Vaters von Faḥraddīn ar-Rāzī (ed. Ḥasan Maḥmūd ‘Abd-al-Laṭīf, Kairo 1391/1971, s. Einleitung des Hrsg.). Zum Thema des *ūbāt al-wāğīb*, Nachweis der notwendig-seienden Ersten Ursache, s. *Ġāyat al-marām*, 9ff., dazu die Parallelen in der 4. *qā’ida* „Existenz vs. Nichtexistenz“ (*al-mawğūd wa-l-ma’dūm*) des ähnlich angelegten, weitaus umfangreicheren *Abkār al-afkār* [s. unten], 1, fol. 40a–43b. Zu den charakteristischen Lehrmeinungen des Āmidī gehört, dass er als Effekt eines göttlichen Willensaktes ein Ewiges a parte ante (*qadīm*) zulässt, dies gegen die herrschende Auffassung der *falāsifa*, dass das Produkt der notwendig wirkenden Ursache (*al-fā’il bi-l-ṭğāb*) allein ewig sein könne, das Produkt einer Willenshandlung allein kontingent (*ḥādīt*).

Die Textsorte, mit der wir es vor allem zu tun haben, ist das systematische Handbuch. Wichtigste Vorläufer des Āmidī für die drei Disziplinen der *uṣūl al-fiqh*, *uṣūl al-dīn* und *ḥikma/falsafa* sind al-Ġazālī, Faḥraddīn ar-Rāzī und Ibn Sīnā. Nach dem Vorbild von Ibn Sīnās Systematiken schwelgen sie in komplexen Unterteilungen. Sie alle beginnen mit Prolegomena – die alexandrinischen *προτεχνολογούμενα* lassen von ferne grüßen – über Wesen, Ziele und Nutzen der Disziplin. Sie alle enthalten einen umfangreichen logisch-hermeneutischen Hauptteil, aber jede Disziplin hat ihr eigenes Organon. Zwar zeigt jedes der methodischen Regelwerke des Islams Einflüsse des aristotelischen *Organon*, aber diejenigen der frühen *uṣūl al-fiqh* und des älteren *kalām* sind vermittelt, twice removed, werden erst in den Corpora des Ġazālī und seiner Nachfahren sekundär durch Kapitel aus der

<sup>28</sup> Unter den Autoren solcher Arbitragen finden wir Ṭūsīs Schüler Quṭbaddīn ar-Rāzī al-Buwayhī (gest. 766/1365); weitere Kommentare und Streitschriften zu Ibn Sīnās *Iṣārāt* sind bei Maḥdawī (1954), 35f. zusammengestellt.

philosophischen Logik ergänzt. Eine Integration der Paradigmen findet noch nicht statt.

Die Wissenschaft der *uṣūl al-fiqh* leitet aus den Texten der Offenbarung und der Prophetentradition Kriterien des Handelns ab, bestimmt die Rolle und Hierarchie dieser als der primären Rechtsquellen und definiert Regeln der Rechtsfindung und der Schlussfolgerungen als sekundäre Rechtsnormen.<sup>29</sup> al-Āmidīs Werk *al-Iḥkām [Iḥkām al-ḥukkām] fī uṣūl al-aḥkām*<sup>30</sup> beginnt mit den ‚Indikatoren‘, ‚Beweismitteln‘ (*adilla*) der *ṣarīʿa*; es stellt sodann die Hermeneutik der dort begegnenden Aussageformen vor (bestimmte, unbestimmte, allgemeine und besondere). Nach grundsätzlichen Ausführungen über Möglichkeiten und Grenzen der Auslegung (*taʾwīl*) folgt die Methodologie des *qiyās*. Der *qiyās*, ‚Analogie‘ (eig. das ‚Messen‘ an einem Maßstück) ist nicht syllogistische Logik, auch wenn er Elemente des Syllogismus enthält: Die *causa legis* (arab. *ʿilla*) lässt sich in formalisierten Schlussverfahren als *Terminus medius* eines Syllogismus verstehen. Hier hatten die Pioniere systematischer Annäherung zwischen Wissenschaftslogik und Rechtslogik – al-Fārābī, dann Ibn Sīnā auf der Seite der Philosophen, al-Gazālī auf der Seite der Theologen – angesetzt. Um die Frage, ob Rang und Gültigkeit von Rechtsnormen nach den Kriterien der Logiker zu bewerten seien, ob der Jurist sich der Forderung nach zwei Prämissen – davon einer universal gültigen – stellen müsse, ob die Aburteilung gewisser Schlussformen in Fiqh und Kalām als inferiorer – dialektischer, eristischer, rhetorischer, poetischer – Syllogismen akzeptabel sei, darum beginnt heftiger Streit, um so erbitterter, als der Einzug der Logik in die Rechtsschule seit dem 13. Jahrhundert nicht mehr aufzuhalten ist.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Nicht zustimmen ist hier Weiss (1992), 34f., der eine „rootedness of theoretical jurisprudence in theology“ behauptet in dem Sinne daß „theological investigation necessarily precedes investigation in the legal domain“; s. dazu Krawietz (1995), 141: „In Āmidīs Theologie und Jurisprudenz ist jedoch nirgendwo von einem mit Notwendigkeit, d. h. denotwendig bestehenden Vorrang oder einer logischen Priorität der Theologie gegenüber der Jurisprudenz die Rede.“

<sup>30</sup> Gewidmet dem Malik al-Muʿazzam, dem ayyūbidischen Fürsten von Damaskus (reg. 615–24/1218–27), Gönner seiner letzten Wirkungsperiode; analytische Darstellung des Inhalts von: Weiss (1992). Ein kürzerer Abriss des Gegenstandes ist al-Āmidīs *Muntahā s-sūl [as-suʿūl] fī ʿilm al-uṣūl*.

<sup>31</sup> Der ḥanbalitische *faqīh* Ibn Taymīya hat die Konkurrenz der Logik der *uṣūl*

Zunächst hatte Logik im Sinne des *mantīq falsafī* keinen systematischen Ort im Lehrgebäude der *uṣūl*. al-Ġazālī hatte auch nach seiner Abkehr von Physik und Metaphysik der Philosophen der Logik als dem ‚rechten Maßstab‘ (*al-qistās al-mustaqīm*) in seinem Spätwerk *al-Mustasfā fī ‘ilm al-uṣūl* ein konzises Exposé der logischen Definitions- und Beweislehre gewidmet: hier als logische Prolegomena vorweg präsentiert<sup>32</sup> – sie sei nützlich für die universale Methodik der Wissenschaften, aber der Student der Jurisprudenz dürfe sie übergehen. Faḥraddīn ar-Rāzī lehrte Logik, doch in seinem großen Lehrwerk *al-Maḥṣūl fī ‘ilm al-uṣūl* gibt er ihr kein Kapitel.

Erst al-Āmidī baut wieder die Logik des *Organon* – ohne die systematische Integration, die ihr al-Ġazālī in seinem *Miṣyār al-‘ilm* gegeben hatte –, wenn auch nur als Anhang zu den kanonischen *uṣūl al-fiqh*, in seinen *Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* ein. Unter dem Oberbegriff des *istidlāl*, der ‚Gewinnung von Rechtsindikatoren‘, d.h. das Argumentieren und Herleiten allgemeiner Rechtssätze, bringt al-Āmidī auch eine knappe Darstellung des Syllogismus nach der Lehre der Aristoteliker. Bemerkenswert ist, dass er zu jeder Figur ein Beispiel aus der Rechtspraxis gibt.

Der zweite Hauptteil des Werkes – der zweite von vier ‚Fundamenten‘ (*qā‘ida*) der Prinzipien rechtlicher Ordnungen – behandelt den theologisch-juristischen Beweis *ṣarī‘a*-rechtlicher Normen, *ad-dalīl aṣ-ṣarī‘ī*. Dessen Quellen und Kriterien, also die *uṣūl al-fiqh* im engeren Sinne, werden in sechs Teilen erörtert: *aṣl* 1. das Offenbarungsbuch, *aṣl* 2. die Sunna des Propheten, *aṣl* 3. den Consensus (*iğmā‘*) der Rechtsgelehrten, *aṣl* 4. die für Schrift und Consens gemeinsamen Kriterien, *aṣl* 5. die Kriterien des Analogieschlusses (*qiyās*), und *aṣl* 6. die Bedeutung der Beweisführung (*istidlāl*) und ihre Arten (*Iḥkām*, Kairo: al-Halabī, 1967–8, 4, 361ff.; ed. Sayyid al-Ġumaylī, Bayrūt 1984, 4, 125–42; Zusammenfassung in B. G. Weiss, *The Search for God’s Law*, 655ff.). Im Rahmen des 6. *aṣl*

---

*al-fiqh* und der Logik der Philosophen, zwischen *dalīl ‘aqlī* und dem *dalīl ṣarī‘ī* zum Gegenstand einer Normenkontrollklage gemacht: *Da’ ta‘arud al-‘aql wa-l-naql*. Das große Werk richtet zwischen den intellektualen und den traditionellen Wissenschaften als konkurrierenden Rechtsquellen; al-Āmidī selbst wird darin wegen seiner aṣ-‘arītischen Lehrsätze – nicht wegen seiner Neigung zur Philosophie – abgebürstet. Das Erfordernis zweier Prämissen stellt er in seinem *Radd ‘alā l-mantīqīyyīn* in Frage; s. dazu den Beitrag von A. von Kügelgen im vorliegenden Band.

<sup>32</sup> al-Ġazālī, *al-Mustasfā* 1, 45ff.; für die Einzelheiten verweist al-Ġazālī auf seine Werke *Miṣyār al-‘ilm* und *Miḥakk an-naẓar*.



werden die Figuren des Syllogismus abgehandelt. Der Abschnitt hat keine strukturierte Gliederung. Der Autor definiert *istidlāl* als „Anführen eines Beweismittels (*dalīl*)“ welcher Art auch immer – Text, *igmāʿ*, *qiyās* o. a. – im allgemeinen oder aber mittels einer „besonderen Art“ von Beweismittel, denen nun hier sein Augenmerk gelten soll, und bei der es sich um keine der klassischen *uṣūl*, also weder um Textbelege noch um Folgerungen aus Konsens oder Analogieschluss handelt. Dazu gehören dialektische Methoden, die bei Fehlen eines positiven *dalīl* heranzuziehen sind; der Autor habe hierzu zahlreiche *Quaestiones* in seinem *Kitāb al-Muʿābahādāt* (heute verloren) abgehandelt (*Iḥkām* 366 pu./4, 126 ult.).

Es folgen ohne Ausweis gesonderter Gliederungspunkte

(a) ein Abriss der syllogistischen Termen- und Aussagenlogik („in kürzester Form“; für weiteres verweist der Autor auch hier auf seine „dieser Disziplin gewidmeten Bücher“) – eingeteilt in assertorische und hypothetische Syllogismen (*dalīl iqtirānī* ‚konjunktiv‘ bzw. *dalīl istiṭnāʿī* ‚disjunktiv‘);

b) eine detailliertere Diskussion des *istiṣḥāb al-ḥāl*, ‚Begleitung‘, das heißt Fortbestand eines Zustands bzw. einer Rechtslage – also einer ganz andersartigen Rechtsquelle, die ebenso wie der Syllogismus nur als Hilfsquelle anzusehen ist.

Der theologischen Hermeneutik ist das große Werk des Āmidī über die Prinzipien der Glaubenslehre, ‚Die Perlen der Gedanken‘, *Abkār al-afkār fī uṣūl ad-dīn*, gewidmet (verfasst 612/1216).<sup>33</sup> Die erste *qāʿida* ‚Basis‘ (f. 2a ff.) beginnt mit der Frage nach dem Wissen: Was heißt *ʿilm*? Die lange Diskussion der Antworten ašʿaritischer Vorläufer zeigt, dass die Problematisierung der Differenz zwischen Wort und Inhalt ein neues Thema war. Um zum Wissen zu gelangen, bedarf es der forschenden ‚Betrachtung‘, des *nazar*; nach deren Erörterung im zweiten Kapitel des Werkes (f. 15aff.) folgen im dritten „die Wege, welche zu den Gegenständen der theoretischen Untersuchung führen“ (f. 30aff.): Definition und Beweis. Unter den Beweisverfahren werden

<sup>33</sup> Benutzt und zitiert nach der Handschrift Istanbul: Aya Sofya, 2165–2166. Die Ausgabe von Aḥmad Muḥammad al-Mahdī (Kairo 2002) wurde mir erst nach Fertigstellung der vorliegenden Arbeit zugänglich. Die Referenzen am Rande des Druckes zitieren fol. 1b, 2a, 2b . . . als „L 2a, 2b, 3a . . .“ etc.

die Schlussfiguren des ‚rationalen Beweises‘ (*ad-dalīl al-‘aqlī*) – unterschieden vom ‚Traditionsbeweis‘ (*ad-dalīl al-sam‘ī*) – in knappster Form abgehandelt. Die Gültigkeit menschlicher Rationalität – die Kohärenz zwischen Gottes Weisheit und des Menschen Vernunft, al-Ġazālī's großes Thema – wird nicht zum Problem erhoben. Die Logik ist hermeneutisches Werkzeug, das Gleichsinnigkeit der Exegese und Verständigung über daraus abgeleitete Deduktionen ermöglicht; als solches wurde sie von den aristotelischen Philosophen übernommen, und auch al-Āmidī begründet daraus ihre Notwendigkeit in der Einleitung zur Logik seines philosophischen Werkes *an-Nūr al-bāhir*.

Auch dafür freilich ließ sich al-Ġazālī als Gewährsmann anrufen. Al-Ġazālī hatte den Juristen gegeben, was Ibn Sīnā für die Philosophen leistete: die Anwendung logischer Methoden auf die Gegenstände des islamischen Rechts. Beider Vorläufer war al-Fārābī, ihr Vorbild für Gliederung und Darstellung des Materials, ihr Vorarbeiter bis in die Einzelheiten des Beispielmaterials – Beispiele aus der Thematik von Kalām und Fiqh. Sein *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaġīr ‘alā taṭīqat al-mutakallimīn* folgt in der Anlage seiner detaillierteren Exposition den *Analytica priora* des Aristoteles, *Kitāb Anālūtīqā l-awwal wa-huwa l-Qiyās*, bringt jedoch durchweg rechtsrelevante Beispielfälle und schließt mit der Behandlung der rhetorischen Schlussfiguren und ihrer Reduktion auf die Figuren des assertorischen Syllogismus unter der Bezeichnung *qiyās fiqhī* – dies unter ausdrücklichem Bezug auf *Analytica priora* I 23 (68b11 οἱ ῥητορικοὶ συλλογισμοί).<sup>34</sup> Er setzt so den *qiyās* der traditionellen Rechtslogik in Beziehung zu bestimmten Beweismethoden der aristotelischen Syllogistik.<sup>35</sup>

Al-Ġazālī klassifiziert nach dessen Vorgang in seiner Logik, dem ‚Richtmaß des Wissens‘ (*Miṣyār al-‘ilm*), die ‚Materie des Syllogismus‘, d. h. die Aussageformen,<sup>36</sup> und darauf die Beweisverfahren nach ihrer

<sup>34</sup> *Fārābī'nin bazı mantıq eserleri*, 165–286; *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, ed. Dānişpažūh, 1, 152–258; hier bāb 10: *fi l-maqāyīs al-fiqhīya*, 184–94, entspr. ed. Rafiq al-‘Aġam, *al-Manṭiq ‘ind al-Fārābī*, 2: *Kitāb al-Qiyās* [etc.], 54–64. – Zum Thema und zur Gründung der Terminologie in den al-Fārābī vorliegenden Übersetzungen s. Lameer (1994), 233–58.

<sup>35</sup> So interpretiert er auch ein im Kalām diskutiertes Verfahren, das sog. „Schließen auf das Unsichtbare aufgrund des Sichtbaren“, *istidlāl bi-š-šāhid ‘alā l-ġā’ib*, als ‚Übertragung‘, ‚Extension‘ (*nuqla*), s. *K. al-Qiyās*, ed. Dānişpažūh, bāb 9, 175/ed. al-‘Aġam, 45; cf. Lameer (1994), ch. 7, 204–32.

<sup>36</sup> Der ‚juristische Syllogismus‘ wird als *qiyās fiqhī* vom ‚rationalen Syllogismus‘ *qiyās ‘aqlī*, der philosophischen Logik unterschieden bzw. zu ihm in Analogie gesetzt,

Stringenz: Der wahre Beweis (*al-burhān al-ḥaqīqī*) bringt notwendige und dauernde Gewissheit (*al-yaqīn ad-darūrī ad-dā'im al-abadī*), die aufzuheben oder der zu widersprechen absurd wäre.<sup>37</sup>

Der systematische Ort der Logik ist in der Theologie des Āmidī die Lehre vom Wissen, die der von den Gegenständen des Wissens im Kalām – Ontologie, Theologie, Eschatologie in der 4. bis 6. *qā'ida*, usw. – vorausgeht. Nach der 1. *qā'ida* über die Natur wahren Wissens (*fī ḥaqīqat al-ilm*) und der 2. *qā'ida* über den Skopos der rationalen Theologie (*fī l-nazar*) behandelt die 3. *qā'ida* „die Methoden, welche zur Ermittlung der Gegenstände des theoretischen Diskurses führen“ (*al-turuq al-muwaṣṣila ilā l-maṭlūbāt al-nazarīya*, f. 29b–40b). Diese Gegenstände sind, nach der seit al-Fārābī und Avicenna vertrauten Einteilung, Vorstellungen und Urteile, *taṣawwur* und *taṣdīq*. Sie werden gewonnen in Definition und Beweis: 1. Zur Bestimmung des Begriffs dient die Definition (*ḥadd*, f. 30b–32a), und zwar die wahre Wesensbestimmung gegenüber anderen Formen der Beschreibung (*Abkār*, f. 30a17ff.). 2. Der Verifikation des Urteils dient der Beweis (*dalīl*, f. 32a–40a).

Der allgemeine Begriff des *dalīl* ‚Indiz, Beleg, Beweis‘ umfasst zweierlei Art von Beweisverfahren (*faṣl* 1, ff. 32a–b): rationale (*ʿaqlī*) und nicht-rationale (*dalīl samʿī*, d.h. überlieferte Offenbarungs- oder anderer Schriftbelege). Der *dalīl ʿaqlī* ist der Syllogismus der philosophischen Termlogik (so schon nach dem Sprachgebrauch des Gazālī, dagegen heißt die Beweisführung der Juristen-Theologen dort *qiyās fiqhī* oder *qiyās šarʿī*). Nach der Satzstruktur des Syllogismus (*faṣl* 2, ff. 32b–33a), der Klassifikation der Prämissen (kategorische, hypothetische, *faṣl* 3, ff. 33a–b) und der Einteilung der Beweisverfahren in universal gültige und andere (*dalīl qaṭʿī*, *dalīl ḡayr qaṭʿī*, *faṣl* 4, ff. 34a–b) behandelt der Autor die Figuren des kategorischen und des hypothetischen Syllogismus (*al-qiyās al-iqtirānī* bzw. *al-qiyās al-istiṭnāʿī*) in knappster Form (*faṣl* 5: *aṣnāf ṣuwar ad-dalīl*). Es folgen: die Bedingung des stringenten Beweises, d. i. die Allgemeingültigkeit, *uṭṭirād* (*faṣl* 6, ff. 36a–b: *fī šarṭ ad-dalīl al-ʿaqlī*), schließlich die unvollkommenen Verfahren: Beweisverfahren, „von denen man meint, dass sie Gewissheit

so z. B. *Miṣyār al-ilm*, 156, die logische Disjunktion, *as-sabr wa-t-taqṣīm*, d.i. ‚Einteilung und schrittweise Elimination‘, als disjunktiver Syllogismus: *al-qiyās aš-šarʿī al-munfaṣil – wa-ḥuwa llaḏī yusammīhi l-fuqahaʿ wa-l-mutakallimūn as-sabr wa-t-taqṣīm*.

<sup>37</sup> al-Gazālī, *Miṣyār al-ilm*, 255.

einbringen, ohne dass dem so ist“ (*faṣl* 7, ff. 37b–40a). Unter diesen letzteren werden die logischen Methoden der Theologie und der Jurisprudenz abgehandelt.

Die Formen und Regeln des Syllogismus folgen der Systematik, die durch al-Fārābī und Ibn Sīnā begründet und durch al-Ġazālī übernommen wurde. Gegenüber den klassischen Strukturen des Organon sind einige Besonderheiten zu erkennen, die al-Āmidī von seinen Vorgängern übernimmt.

Hierher gehört die Einteilung der hypothetischen Syllogismen in konjunktive und disjunktive, *qiyās iqtirānī* und *qiyās istiṭnāʿī*. Der erstere ist der Syllogismus der aristotelischen Prädikatenlogik (term logic, Begriffsvariablen). Der zweite enthält inferentielle Regeln der Aussagenlogik (propositional logic, Satzvariablen), zuerst beschrieben als sog. *modus ponens* und analoge Verfahren (*modus tollens* etc.) bei den Stoikern. Er liegt vor, wenn – so al-Āmidī (*Abkār*, fol. 33a) – „die Teile der Prämisse bei der Analyse ein Aussageverhältnis (*nisba ḥabarīya*) ergeben.“

Al-Fārābī beschreibt sie in seinem *K. Anālūfiqā l-awwal wa-huwa l-Qiyās* unter den hypothetischen Syllogismen (*fī iḥṣāʾ al-maqāyīs al-ṣartīya*):<sup>38</sup> Auch sie bestehen wie die kategorischen aus zwei Prämissen, von denen der Maior die Form eines Konditionalsatzes hat, der Minor die Form einer Aussage, verbunden durch eine Ausnahmeartikel wie *ḡayr an(na)* („es sei denn“), *illā an(na)* („außer es gilt“), *lākin(na)* („aber“); zu unterscheiden sind zwei Arten, konjunktive (*mut-taṣil*) und disjunktive (*munfaṣil*), von jeder etliche Unterarten je nach der Form der enthaltenen Propositionen und je nachdem, welche Bestimmung „ausgenommen“ wird, also der Fall bzw. nicht der Fall ist und damit die Konklusion determiniert. In knapperer Form, und ohne die volle Klassifikation, gibt er dieselben Definitionen im *Kūtāb al-Qiyās aṣ-ṣaḡīr*:<sup>39</sup> für den konjunktiv-hypothetischen Schluss finden wir eins der nicht wenigen, juristisch-theologisch relevanten Beispiele, die nachmals al-Ġazālī und ebenso al-Āmidī von ihm übernommen haben: „Wenn die Welt nicht entstanden (*muḥḍat*) ist, so hat sie keinen Schöpfer; aber nun ist die Welt entstanden; also folgt: die Welt hat einen Schöpfer.“

<sup>38</sup> *al-Manṭiqīyāt li-l-Fārābī* 1, ed. M. Taqī Dānišpažūh, *faṣl* 14, 137–40; entspr. ed. Rafīq al-ʿAḡam, *al-Manṭiq ʿind al-Fārābī*, 2: *Kūtāb al-Qiyās*, 31–33.

<sup>39</sup> Ed. Dānišpažūh, 166–9; ed. al-ʿAḡam, 82–86.

Ibn Sīnā unterscheidet in seinen logischen Schriften vom *qiyās iqtirānī*, dem kategorischen Syllogismus, den hypothetischen als einen solchen, in dem eines der beiden ἄκρᾱ „ausdrücklich benannt“ wird, und bezeichnet ihn als *qiyās istiṭnāʿī*. Er charakterisiert ihn damit also als logischen Schluss, in dem das, was der Fall ist, von dem, was nicht der Fall ist, aus-genommen, herausgestellt, ausdrücklich gesondert wird (Logiker der Moderne sprechen vom rule of detachment):<sup>40</sup> Wenn *p*, dann *q*; nun gilt *p*; also *q*. Im Beispiel Āmidīs (so schon bei Diogenes Laertius u.a. als Beispiel Chrysipps):<sup>41</sup> Wenn die Sonne aufgeht, ist Tag; die Sonne ist aufgegangen; also ist Tag.<sup>42</sup>

Wie bei Ibn Sīnā<sup>43</sup> und seinen Vorgängern finden wir bei al-Āmidī eine differenzierte Einteilung der zwei Klassen (*Abkār*, ff. 36b–37a): (a) konjunktiver Syllogismus mit einer Prämisse „wenn *p*“ (*muqaddima muttaṣila*), (b) disjunktiver Syllogismus mit Prämissen der Form „entweder ist *p*, oder es ist *q*“ bzw. „entweder es ist nicht-*p*, oder es ist nicht-*q*“, *muqaddima munfaṣila*).

Shams C. Inati gibt in ihrer Übersetzung von Ibn Sīnās *al-Isārāt wa-t-tanbīhāt*<sup>44</sup> den Ausdruck *al-qiyās al-istiṭnāʿī* mit „repetitive syllogism“ wieder und begründet dies – unter Berufung auf Kwame Gyekye<sup>45</sup> – damit, dass der *minor* eine ‚Wiederholung‘ eines Elements des *maior* sei. Angesichts dessen, was Ibn Sīnā und andere Autoren selbst zur Definition aussagelogischer Figuren sagen, ist dies nicht angemessen. Vgl. auch Nabil Shehaby, *The propositional logic of Avicenna: a translation from al-Shifāʿ: al-Qiyās with introduction, commentary and glossary*, Synthese Historical Library (Dordrecht; Boston, 1973), 16ff., dazu Anm. 110: „It is plausible to assume that the Arabic translator . . . that the particles ‚and‘ and ‚but‘ used in the second premiss of the conjunctive and exceptive syllogisms respectively made him opt for *iqtirānī* and *istiṭnāʿī*.“ So schon Goichon, *Lexique*, p. 344. Nr. 15 s.v. *qiyās iqtirānī*; p. 32f. Nr. 73 s. v. *istiṭnā*: „L’exception consiste ici à mettre à part, en la choisissant pour la retenir, l’hypothèse, ou la condition, ou la conséquence estimée juste pour en tirer la conclusion, les autres hypothèses étant exclues“; cf. p. 33f. Nr. 76 *istiṭnā*?; p. 340f. Nr. 611, 2 *qiyās istiṭnāʿī*.

<sup>40</sup> Die Formel in *ṣāʿa Llāh* wird als *istiṭnāʿ* bezeichnet; cf. Lane, *Arabic-English lexicon*, s.r. *ṭny*.

<sup>41</sup> *Stoic. vet. fragm.* II: 68 §§ 207ff.

<sup>42</sup> Siehe M. Maróth (1989).

<sup>43</sup> s. *Isārāt*, 78 (ed. Forget).

<sup>44</sup> Shams Constantine Inati (transl.), *Ibn Sīnā, Remarks and Admonitions*, 131f. Anm. 15.

<sup>45</sup> Gyekye (1972): 82–92.

Der Schlussabschnitt des 3. Hauptstücks ist den mangelhaften Beweisen gewidmet (*fi-mā zunna annahū min al-adilla al-mufida li-l-yaqīn wa-laysa minhā*, ff. 37b–40a). Hier vereinigt al-Āmidī solche, die aus den aristotelischen Analytiken bekannt sind, mit solchen aus der Rechtslogik der *uṣūl al-fiqh* und leistet insofern eine Integration der logischen Methodologie, die er in seinem Handbuch der *uṣūl, Ihkām al-ḥukkām fi uṣūl al-aḥkām*, noch nicht unternommen hatte.<sup>46</sup>

Er beginnt mit (a) Induktion (*istiqrāʿ*) und (b) Schlüssen, in denen aus der Hinfälligkeit einer logischen Bedingung auf die Nichtexistenz des Bedingten geschlossen wird (*modus tollens* des hypothetischen Syllogismus). Er beschreibt sodann Verfahren und Kriterien der *uṣūl al-fiqh*: (c) *qiyās at-tamṭīl*, Analogieschluss: Schluss vom Prinzip (*asl*) auf den abgeleiteten Fall (*farʿ*) auf Grund der gemeinsamen ratio legis (*illa*). Die von der Jurisprudenz aufgestellten Kriterien genügen nicht den Wahrheitskriterien der Logik: (1) *aṭ-ṭard wa-l-ʿaks*, d. h. die Bedingung der Konsistenz: Korrekte Ermittlung der Rechtslage wird bestätigt durch Ko-Präsenz (Koextension) und Ko-Absenz (Koexklusion) des Rechtsgrunds (ratio legis, *illa*) und der Regel (Rechtsnorm, *ḥukm*). Die Kritik des Āmidī beruht auf dem Induktionscharakter des Kriteriums, das nicht erschöpfend sein kann und somit keine universalen Urteile erlaubt. Ebensovienig gewährleistet (2) *as-sabr wa-t-taqṣīm*, Sichtung, Disjunktion und sukzessive Elimination der nicht relevanten Rechtsgründe, eine richtige, weder unvollständige noch redundante Erfassung und Beurteilung. Es folgen: (d) *Qiyās al-farāsa*, Analogieschluss durch ‚Einsicht‘ auf Grund äußerer Merkmale, welche den Rechtsgrund induktiv erschließen. (e) Die Erschließung des Verborgenen aus dem Sichtbaren (*ilhāq al-ġāʾib bi-š-šāhid*) bei Anerkennung durch die Rechtsgelehrten und bei Vorliegen aller Kriterien der Definition, der Ratio, der Bedingung und des Beweischarakters. (f) Der Rückschluss vom Beweiswert des Faktischen auf die Erkenntnis des aus ihm erschlossenen Beweisobjekts (z. B. vom Wort Gottes auf die Wahrheit des Propheten); dieser hat jedoch als Zirkelschluss (*dawr*) keinen Beweischarakter.

Hermeneutik und Logik im Rahmen der Philosophie aus griechischer Tradition eröffnen al-Āmidīs Alterswerk *an-Nūr al-bāhūr fi l-*

<sup>46</sup> Überblick über Methoden und Terminologie bei Hallaq (1997), 83ff.

*ḥikam az-zawāhir*,<sup>47</sup> eine philosophische Summa nach dem Vorbild von Avicennas *Šifāʾ* und des kürzer gefassten *Nağāt*. Aus der Einleitung spricht die Verbitterung über den Mangel an Unterstützung und die Bedrängnis durch Intrigen, die ihn bislang – nun, „da die Blüte der Jugend dahin ist und das Signal zum Gehen kommt“ – gehindert haben, über den Weg zur Wahrheit durch Philosophie Rechenschaft abzulegen. Es nennt als Quelle summarisch „die Abhandlungen der griechischen Weisen und der göttlichen Philosophen“ (*maqālāt al-ḥukamāʾ al-yūnānīyīn wa-l-falāsifa al-ilāhīyīn*); und er nennt in der umfangreichen hermeneutischen Einleitung „den vortrefflichsten der Neueren“ (*afḍal al-mutaʾahḥirīn*, f. 4a pu.) als Zeugen für eine Aussage über das Verhältnis von Denken, Sprache und Schrift – es ist wohl kein anderer als Ibn Sīnā, denn Ibn Sīnās Philosophie ist im ganzen die Grundlage des Werks. Aber die Hinführung zur Philosophie ist anders begründet als bei Avicenna, die platonische Wissensethik des Kindī, des Rāzī und des Miskawayh (und, nach ihm, des Ṭūsī) kommen eher in den Sinn als die Prolegomena des großen Vorgängers: Philosophie weist den Weg zum Glück durch die Vervollkommnung des spezifisch Menschlichen, der vernünftigen Seele: die Ablösung von der Körperlichkeit durch Suche nach absolutem Wissen. Die Objekte des theoretischen Wissens sind teils der Materie verhaftet, teils in der Vorstellung davon trennbar, teils ganz subsistent – daraus ergibt sich die vertraute Klassifikation der Wissenschaften, Physik, Mathematik und Metaphysik (*an-Nūr al-bāhir*, f. 1b–2a).

Alles, was ist, hat an sich Existenz und Essenz, ob nun sinnlich wahrnehmbar oder allein intelligibel. Der Verstand muss die Dinge erfassen, wie sie eigentlich sind, und so durch Suche und Studium (*al-baḥṭ wa-n-naẓar* – so heißen im Schuljargon die Methodologien der Jurisprudenz und der Theologie) die Seele zur Vollkommenheit und zum ewigen Glück führen. Das Objekt des Studiums ist ein Sein an sich, außerhalb des denkenden Subjekts (*an-naẓar ilā wuğūdihī fī dātihī al-ḥāriğī ʿan al-ʿaql*), sei es als Objekt der Wahrnehmung, sei es als Objekt des Verstandes. Die intellektuale Existenz der Außenwelt ist vermittelt durch deren Spur in der Seele (*al-aṭar an-nafsī*, τὸ ἐν τῆ ψυχῆ παθήματα),<sup>48</sup> ein Zeichen (*dāll*) für ein Bezeichnetes (*madlūl*).

<sup>47</sup> Facsimileausgabe; die folgenden Stellenangaben nach der Handschrift Ismail Saib 631 (fol. 1b = Facs.-Ausg. S. 2 usw.).

<sup>48</sup> Aristoteles, *De int.*, 1, 16a3ff.

Das Material der Wahrnehmung, der ‚äußeren‘ und der ‚inneren‘ Sinne, wird dem Erkennenden als Objekt einer äußeren Existenz außer ihm selbst bewusst in seiner intellektualen Existenz, als Objekt des Denkens, bedarf jedoch der Gründung in einem sinnlichen oder intelligiblen Äußeren (*al-maʿnā l-maḥsūs*, *al-maʿnā l-ḥāriġī*) (*Nūr*, f. 3a–b).

So notwendig nun zur vollkommenen Erkenntnis – zur Vollkommenheit und zum Glück, dem höchsten Ziel – erst das Begreifen und die gültige Bestimmung im Verstande alles dessen führt, das noch nicht begriffen ist (*at-taḥṣīl fi l-ʿaql li-mā laysa bi-muḥaṣṣal*), so notwendig ist die Unterrichtung derer, die es noch nicht begriffen haben, über das Erkannte. Der Mensch bedarf der Teilhabe und der Vervollkommnung durch Zusammenarbeit (*li-ḥuṣūl al-muṣāraka wa-l-istikmāl bi-l-muʿāwana*, f. 3b10). Die Gegenstände der Erkenntnis (in Vorstellungen und Urteilen, wie sogleich auszuführen sein wird), die sich ja auf Objekte außerhalb des individuellen Denkinhalts (*damīr*) beziehen, müssen hierzu extrapoliert und müssen benannt werden: durch Sprache. Die göttliche Vorsehung hat dem Menschen Instrumente der sprachlichen Äußerung verliehen (f. 3b16), diskrete Laute, ‚Buchstaben‘ und deren Zusammensetzungen, sei es durch Festsetzung und Eingebung (*at-tawqīf wa-l-wahy*), sei es durch Institution (*wadʿ*) und Verbreitung der Mittel gemeinsamer Verständigung in der Gesellschaft in persönlicher Kommunikation wie auch in raumzeitlicher Distanz (f. 4a).

So wie die Sprache die Gegenstände des Denkens abbildet, so verhält sich die Schrift zur Sprache, doch in sekundärer Vermittlung. Āmidī folgt hier durchaus Ibn Sīnā, den er namentlich nennt.<sup>49</sup> Gleichwohl – so fügt unser Autor, ein islamischer Schriftgelehrter, hinzu – wäre denkbar, dass die Schrift der Sprache vorausginge. Aber das solle nur ein *Aperçu* (*šayʿ yasīr*) am Rande sein (f. 4b5ff.). Jedenfalls sei die sprachliche Äußerung dem Menschen die leichtere und unabdinglichere. – Die Schrift bezeichnet also den sprachlichen Logos (*an-nuṭq al-lisānī*). So gilt, dass die Dinge eine substantiale Existenz an sich (*fi l-ʿayān*), d. h. in der Außenwelt (*fi l-ḥāriġ min al-adḥān*) haben, sodann im Verstande (*fi l-ʿaql*), sodann im Wort (*fi l-laḫṣ*), sodann in der Schrift. Die letzteren beiden sind jedoch nicht eigentliche Existenz (*ġayr ḥaqīqatayn*), denn ihre Zeichen unterschei-

<sup>49</sup> *afdal al-mutaʿahḥiṣīn*, *Abkār* f. 4a pu., vgl. Ibn Sīnā, *aš-Šifāʿ*, *al-Manṭiq*, 1: *al-Madḥal*, 22f.; 3: *al-ʿIbāra*, 4f.



den sich im Gebrauch durch verschiedene Zeiten und Völkern nach deren Setzungen und Konventionen (*tawqīf, iṣṭilāḥ*) und sind für andere Sprachgemeinschaften nicht verbindlich. Das eigentliche Objekt des Wissens ist indessen die intellektuale Existenz und deren Abbildung (*aṭar, πάθος*) in der Seele; deren Erkenntnis ist der Weg zu Vollkommenheit und Glück (*Nūr* 4b–4<sup>2</sup>a).

Das Regelwerk der Logik verhält sich zum seelischen Logos (*an-nuṭq an-nafsānī*) wie die Grammatik zum sprachlichen (*an-nuṭq al-lisānī*). Logik behandelt die universalen Prinzipien aller Wissenschaften, Grammatik allein das konventionelle Verhältnis von Sprachzeichen zum Signifikat (*dalālat al-laḫḫ*). Aber Kenntnis der Grammatik ist aufgrund natürlicher Anlage und Erfahrung oftmals entbehrlich, nicht jedoch die Kenntnis der Logik – es sei denn, ein Mensch habe die Unterstützung göttlicher Gnade (*al-malakūt*). Auch der Logiker ist vor Irrtum nicht gefeit, aber dies nur, weil er sie nicht vollkommen meistert.

Das meiste des oben Gesagten kann man bei Ibn Sīnā wiederfinden, und kleine Seitenhiebe oder abweichende Tendenzen sind nicht dem rebellischen Geist des *ḡadal* verdankt, sondern dem Geist des Musterschülers, der sich mitunter einen klugen Zwischenruf leistet. Das gilt auch für die oben vorgestellte Einleitung über das Verhältnis von Wort und Gedanke, *an-nuṭq al-ḥārīḡī* und *an-nuṭq ad-dāḫīlī*, Grammatik und Logik. Zwar finden sich die detaillierten Überlegungen zu diesem Thema schon bei den christlichen Logikern des 10. Jahrhunderts, welche die Routine der alexandrinischen Kommentatoren zur Begründung von Wert und Rang der Logik ausgearbeitet hatten.<sup>50</sup> Aber auch wenn al-Āmidī in der Tat bei christlichen Lehrern studiert hat, so brauchte er für diesen Topos nicht über Ibn Sīnā hinauszugreifen. Allerdings setzt er andere Akzente, und er rangiert die philosophische Logik mit Sorgfalt als hermeneutische Wissenschaft neben die Grammatik der Schriftüberlieferung, ohne diese zu diffamieren. Gleichwohl fehlt bei al-Āmidī der grantige Ton, mit dem Ibn Sīnā die christlichen Logiker herunterputzt:

Der Logiker als Logiker hat es nicht in erster Linie mit den Sprachlauten zu tun, sondern nur im Interesse der Mitteilung und der Unterredung. . . . Es ist daher notwendig, einen Teil der logischen Kunst auf die

---

<sup>50</sup> Vgl. Endress (1986), 163–299, u.a. zum Traktat des Yaḥyā ibn ‘Adī über dieses Thema.

Untersuchung der Sprachlaute zu verwenden. Davon abgesehen, ist es nicht sinnvoll, zu behaupten, der Gegenstand der Logik sei die Untersuchung der Sprachlaute, und die Kunst des Logikers bestehe in der Erörterung der Sprachlaute, insofern als sie Begriffe bezeichnen. [...] Das Unverständnis und die Verwirrung in dieser Frage rühren daher, dass die Vertreter solcher Ansichten nicht begriffen haben, was denn in Wahrheit der Gegenstand der Logik ist und mit welchen Klassen des Seienden sie speziell befasst ist [es gibt nicht hier Sein in der Außenwelt, dort Sein im Geist, sondern die Dinge im Geist sind wiederum zweierlei: von außen bezogene Vorstellungen und solche mit Wesensmerkmalen, denen nichts außer ihnen entspricht] (Ibn Sīnā, *aš-Šifāʾ, al-Mantiq*, 1: *al-Madhal*, edd. Anawati, Ḥudayrī, Ahwānī, Kairo 1952, 22f.).

Al-Āmidī preist sowohl Sprachbegabung als auch Rationalität des Menschen als Werk der Vorsehung:

Weil nun die menschliche Species von der göttlichen Vorsehung mit der Gabe zur Artikulation einzelner Buchstaben und der entsprechenden Schriftzeichen in Zusammensetzung und im einzelnen begabt ist, erforderte es die Vorsehung des Ersten Prinzips für die Species des Menschen, dass die Zeichen für die distinkten Sprachlaute und ihre Modifikationen (in ihrer Funktion) als Zeichen für die Sinnelemente (*maʿānī*) eingesetzt werden, die im Geiste vorliegen, je nach ihrer unterschiedlichen Bedeutung – entweder durch (göttliche) Festlegung (*tawqīf*)<sup>51</sup> und Offenbarung (*wahy*) an einen einzelnen oder an eine Gemeinschaft, oder durch Inspiration und das Ergehen von Aufforderungen an sie oder unter ihnen zueinander, dies für sich selbst festzusetzen und anderen zu vermitteln, über die Dauer der Zeit durch Hinweis und Wiederholung, so wie es die Eltern dem Kind beibringen, oder wie man dem Tauben den Gedanken durch Fingerzeige kundtut.“ (*Nūr*, f. 3b16–4a4)

Ebenso ist der Gebrauch und die Konvention der Schrift ein Geschenk der Vorsehung, um auch Kommunikation über die Grenzen von Raum und Zeit hinweg zu ermöglichen. Die Gegenstände der Erkenntnis sind nun einerseits einzelne Vorstellungen, andererseits deren Verknüpfungen und Relationen im Urteil: *taṣawwurāt* und *taṣdīqāt*.<sup>52</sup> Das von al-Fārābī eingeführte und von Ibn Sīnā zu Grundelementen und Ordnungsprinzipien der logischen Hermeneutik erhobene Begriffs-

<sup>51</sup> Zur theologischen Diskussion über *wadʿ al-luġa*, ‚Setzung‘ vs. Konventionalität der Sprache s. Weiss (1974), 33–41; Endress (1986), 186–8.

<sup>52</sup> Arist., *De int.* 1.

paar, dazu dessen formalisierter Ausdruck in *ḥadd* und *rasm* (ῥος, ὑπογραφή) einerseits, im *ḥukm* (λόγος ἀποφαντικός) andererseits, werden vorgestellt und mit Beispielen illustriert. Aber nicht nur die Zeichen der Kommunikation erfordern eine soziale Konvention, sondern auch der rationale Diskurs bedarf einer Übereinkunft, einer Vereinbarung über Regeln:

Die menschliche Natur vermag nicht zur richtigen Bestimmung dieser Dinge zu gelangen, wie sie eigentlich sind [sc. durch Wesensbestimmung und Urteilsaufstellung], es sei denn auf dem Wege der Übereinkunft (*ittifāq*). Sonst gäbe es zwischen Verständigen keinen Dissens und keinen Widerspruch. Vielmehr muss es ein epistemisches Regelwerk (*qānūn ʿilmī*) geben, das auf diese (Wahrheitsbestimmungen) verweist und sie kundtut. Dieses muss erklären, welche Gegenstände und Formen in erklärendem Diskurs und Argument einen vollkommenen oder mittleren Grad (von Gewissheit) oder aber nur eine sophistische (Scheingewissheit) ergeben. Dieses (Regelwerk) ist nun die Logik. Zweck und Nutzen der Logik ist, zu bestimmen, aus welchen Gegenständen und Formen die Wege zum Wissenserwerb bestehen, dergestalt, dass sie den gesunden Verstand dazu bringen, ihm unbekannte Vorstellungen und Urteile zu akzeptieren und zu begreifen. Dieses Regelwerk verhält sich zum seelischen Logos (*an-nuṭq an-nafsānī*) wie die Wissenschaft der Grammatik zur sprachlichen Rede (*an-nuṭq al-lisānī*). Oftmals kann man der Kenntnis der Grammatik aufgrund der naturgegebenen Erfahrung entraten; aber ohne die Wissenschaft der Logik kann die menschliche Natur nicht auskommen, es sei denn, ein Mensch wäre von der Gottheit (*al-malakūt*) begnadet, doch das kommt selten vor. (*Nūr*, ff. 6b6–ult.) [. . .]

Die absoluten, universalen Dinge, insofern als für sie gilt, dass sie die Verhältnisse der äußeren Wirklichkeit darstellen, sind Gegenstände der Wissenschaft der Logik; in Bezug auf diese Gegenstände untersucht sie die Fragen der in ihnen bestehenden Verhältnisse; ihr Ziel ist die Unterscheidung des Vollkommenen vom Hinfälligen und vom Mittleren (im Grad der Gewissheit).“ (7b2–5)

Dies also, so schließt er, ist Gegenstand der Logik. Zweck und Nutzen der Logik besteht darin, zu zeigen, aus welchen Materien und Formen die Wege zum Erwerb des Wissens bestritten werden, und Wissen von zuvor unbekanntem Erkenntnisinhalten zu vermitteln: in Vorstellungen und Urteilen, in den sie bezeichnenden Definitionen und Aussagen, nach ihren mancherlei Klassen, und diese so zu demonstrieren, dass sie dem gesunden Verstande akzeptabel und einsichtig werden.

Gegenüber den knappen Logikkompendien seiner juristischen und dogmatischen *uṣūl*-Werke bringt al-ʿAmidī für den Studenten der *ḥikma*

ein vollständiges, umfangreiches *Organon* in neun Teilen: 1. *Īsāgūḡī wa-huwa l-madḡal* (Isagoge), 2. *fi l-aqāwīl aš-šāriḡa* (über Formeln, s.u.), 3. *fi bārāminiyās ay al-aqwāl ad-dālla ‘alā l-‘ulūm* (De interpretatione), 4. *fi ta’rif ṣuwar al-ḡuḡāḡ* (Analytica priora), 5. *‘ilm al-burhān* (Analytica posteriora), 6. *‘ilm al-ḡadal* (Topica), 7. *al-aqāwīl as-sūfistīqīya wa-hiya aqsiyat al-muḡālītīn* (Sophistici elenchi), 8. *fi riṡūrīqī ay al-aqsiya al-ḡitā-bīya* (Rhetorica), 9. *fi biṡūrīqī* (sic pro *biyūṡīqī*) *ay al-aqsiya wa-l-aqāwīl al-šīrīya* (Poetica).

Zu Beginn seiner *Isagoge* insistiert der Autor auf Natur und Bedeutung der Hermeneutik: „Es steht nun fest, das die logische Untersuchung *qua* logische den Bedeutungen der erklärenden Formeln gilt (*al-aqwāl aš-šāriḡa*, d. h. in Definition und Beschreibung) und den Argumenten (*al-ḡuḡāḡ*, in den Urteilen der Aussagenlogik). Aber dieses Regelwerk (*qānūn*) ist der natürlichen Auffassungsgabe schwierig, es sei denn durch Lernen und Lehren. Dazu bedarf es aber der Anrede und des Gesprächs, und dies erfordert, wie gesagt, die Betrachtung der Art und Weise, wie die Wörter die Sachen bezeichnen“ – die Semantik der einfachen und zusammengesetzten Ausdrücke also, die im folgenden abzuhandeln ist: *Simplicia*, Formeln und Urteile.

Die Gliederung der drei ersten Kapitel lässt sich auf die Logik von Ibn Sīnās *Kitāb al-Mašriqīyīn* zurückverfolgen.<sup>53</sup> An erster Stelle steht die Behandlung der einfachen Ausdrücke, insbesondere der *quinque voces* der porphyrischen Isagoge. An zweiter Stelle steht nicht, wie in der traditionellen Abfolge des *Corpus Aristotelicum*, die Kategorienlehre (sie wird im ersten, ontologischen Teil der *Metaphysik*, des 5. Buches des *Nūr al-bāḡir*, behandelt), sondern die Lehre von den komplexen Ausdrücken: sinnerschließende Formeln (*an-nāfi min al-murakkabāt*) zur Bezeichnung von Vorstellungen (*taṣawwūrāt*): die Lehre von der Definition – von der definitorischen Wesensbestimmung und anderen Beschreibungen bis zu den als Definitionen untauglichen Formeln (*al-ḡudūd al-fāsida*). Von Aristoteles in *Metaph.* Z sowie in den *Analytica posteriora* (entsprechend in Āmidīs *Burhān*-Kapitel) behandelt, stehen sie auch in der Logik von Avicennas *Kitāb al-Mašriqīyīn* zwischen der Erörterung der einfachen Ausdrücke und der Lehre vom Satz (Urteil, *taṣḡīq*), des Gegenstandes von Aristoteles’ *De interpretatione*.

<sup>53</sup> Ibn Sīnā, *Mantiq al-Mašriqīyīn*, 11ff.: *fi l-lafz al-mufrad wa-l-ma’nā l-mufrad*; 20ff.: *fi aṣnāf tarkībāt al-ma’ānī l-muḡtalifa*; 60ff.: *fi aṣnāf al-qadāyā*.

Es folgt die gesamte Logik in der gewohnten Anordnung. Bemerkenswert ist nicht nur, mit welchem Engagement und welcher systematischer Konsequenz der Jurist und Theologe die Logik als hermeneutische Grundlage des Wissenserwerbs vorstellt, wie er die Bedeutung der epistemischen Gemeinschaft als Prämisse dieses Studiums ausmacht. Bemerkenswert ist wiederum, in welchem Umfang – ähnlich wie in der knapperen Darstellung der *Abkār al-afkār* – die Schlussformen der theologisch-juristischen *uṣūl* in die Lehre vom logischen *qiyās* einbezogen werden – „nützliche Argumentationsformen, welche ebenso wie der Syllogismus dienlich sind, und solche, die keinen Nutzen haben“ (7. fann der 4. *maqāla*, *fī taḥqīq mā baqiya min aṣnāf al-ḥuḡaḡ an-nāfi'a manfa'at al-qiyās wa-ḡayr an-nāfi'a*).

Auch wenn eine Beziehung zwischen den drei Welten der *ḥikma* nur insoweit geleistet wird, als sie bei den großen Vorläufern, al-Fārābī, Ibn Sīnā und al-Ġazālī vorgegeben war, eine weitergehende Integration noch nicht in Angriff genommen wird – für die Vermittlung logischer Methodologie und für die Annäherung zwischen dem Rationalismus der *falsafa* und der religiösen Hermeneutik unter dem Dach der Madrasa hat al-Āmidī gewiss einen bedeutenden Beitrag geleistet. Dreifach, für die Deduktion der Rechtsnormen aus der Scharia, für die rationale Hermeneutik religiösen Wissens und für die absolute Wesenserkenntnis der Philosophie – nimmt er die Logik in Dienst und bahnt ihr damit den Weg als einer universalen Methodenlehre. Aber noch steht eine Würdigung des Gesamtwerks unseres Mannes aus Āmid aus.

## BIBLIOGRAPHIE

- al-Āmidī, Sayfaddīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Alī, *Abkār al-afkār fī uṣūl ad-dīn*, ed. Aḥmad Muḥammad al-Mahdī, al-Qāhira 1423/2002.
- , *Gāyat al-marām fī ‘ilm al-kalām*, ed. Ḥasan Maḥmūd ‘Abdallaṭīf, al-Qāhira 1971.
- , *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, al-Qāhira 1967–8.
- , *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, ed. Sayyid al-Ġumaylī, Bayrūt 1984.
- , *an-Nūr al-bāhīr fī l-ḥikām az-zawāhīr*, Facsimileausgabe nach den Handschriften Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, İsmail Saib, 631, 2866, 4624, 3302 (nur Band 1–3 und 5) besorgt von F. Sezgin: *Splendid light on bright wisdom: al-Nūr al-bāhīr fī l-ḥikām al-zawāhīr*, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, series C, vol. 67, Frankfurt am Main 2001.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, in zwei Bänden und drei Supplementbänden, Leiden 1937–49. [Abk.: GAL.]
- Brunschvig, Robert: „Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l’Islam: Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, Ibn Taimiyya“, in: *Oriente e Occidente nel medioevo: filosofia e scienze*, Roma 1971, 185–227 (Atti dei convegni/Accademia nazionale dei Lincei. Fondazione Alessandro Volta. 13); repr. in: Brunschvig, Robert, *Etudes d’Islamologie*, Paris 1976, t. 2, 304–27.
- , „Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d’après al-Gazālī“, *Studia Islamica* 34 (1971), 57–88; repr. in: Brunschvig, R., *Etudes* [s. o.], t. 2, 363–403.
- Endress, Gerhard, „Grammatik und Logik: arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit“, in: B. Mojsisch (ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam 1986, 163–299.
- , „Philosophische Ein-Band-Bibliotheken aus Isfahan“, *Oriens* 26 (2001), 10–58.
- , „Die wissenschaftliche Literatur“, in: *Grundriss der arabischen Philologie*, Bd. 2, ed. Helmut Gätje, Wiesbaden 1987, 400–506 und Bd. 3, ed. Wolf Dietrich Fischer, Wiesbaden 1992, 3–152.
- van Ess, Josef: *Die Erkenntnislehre des ‘Aḍudaddīn al-Īcī*, Wiesbaden 1966.
- al-Fārābī, *Fārābī’nin bazı mantıq eserleri*, ed. Mubahat Türker, in: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 16 (1958); = Mubahat Türker-Küyel (ed.), *Fārābī’nin Külliyâtı*, 1: *Fārābī’nin bazı mantıq eserleri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları 33, Ankara 1990; *al-Mantiqiyyât li-l-Fārābī*, ed. M. Taqī Dānişpażūh. *Fī l-maqāyīs al-fiqhīya*; Rafiq al-‘Ağam, *al-Mantiq ‘ind al-Fārābī*, 2, *Kitāb al-Qiyās* [etc.], Bayrūt 1986.
- al-Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad: *Maqāṣid al-falāsifa*, ed. Sulaymān Dunyā, al-Qāhira 1961.
- , *Miṣyār al-‘ilm*, ed. Sulaymān Dunyā, al-Qāhira 1383/1964.
- , *al-Mustasfā min ‘ilm al-uṣūl*, ed. Muḥammad Sulaymān al-Aṣqar, ğuz’ 1 + 2, Bayrūt 1417/1997.
- Gyekye, Kwame, „The term *istiḥnā’* in Arabic logic“, *Journal of the American Oriental Society* 92 (1972), 82–92.
- Hallaq, Wael B., *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge 1997; repr. 2002.
- Heer, Nicholas, „Al-Rāzī and al-Tūsī on Ibn Sīnā’s theory of emanation“, in: P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, NY 1992, 111–25.
- Horten, Max, *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Rāzī und ihre Kritik durch Tūsī*, Leipzig 1912.
- Humphreys, R. Stephen, *From Salādīn to the Mongols: the Ayyūbids of Damascus, 1193–1260*, Albany, NY 1977.
- Ibn Abī Uṣaybi’a, Muwaffaqaddīn Aḥmad b. al-Qāsim (m. 668/1270), *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, ed. Imra’alqays ibn aṭ-Ṭaḥḥān [d.i. August Müller], ğuz’

- 1+2, Kairo 1299/1882. [Nebst:] Vorwort, Lesarten, Indices [unter dem Titel]: Ibn Abi Useibia, hrsg. von August Müller, Königsberg 1884.
- Ibn Ḥallikān, Aḥmad ibn Muḥammad, *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ az-zamān*, ed. Ihsān ʿAbbās, Muğallad 1–8, Bayrūt 1968–1972.
- Ibn al-ʿIbrī, *Tārīḥ muḥtaṣar ad-duwāl*, ed. A. Šālihānī, Bayrūt 1958.
- Ibn Sīnā, *al-Isārāt wa-t-tanbihāt, maʿa š-šarḥ li-l-muḥaqqiq Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī*, Qumm 21403 h. [1377–9h.].
- , [=] *al-Isārāt wa-t-tanbihāt*, ed. J. Forget, Leiden 1892.
- , [engl.] Shams Constantine Inati (transl.), *Ibn Sīnā, Remarks and Admonitions, part one: Logic*, Toronto 1984 (Medieval Sources in Translation. 28).
- , *Manṭiq al-Maṣriqiyīn*, al-Qāhira 1910.
- , *aš-Šifāʾ, al-Manṭiq*, 1: *al-Madḥal*, edd. Anawati, Ḥuḍayrī & Ahwānī, al-Qāhira 1952; 3: *al-ʿIbāra*, ed. al-Ḥuḍayrī, 1970.
- Ibn Wāṣil, Ġamāladdīn Muḥammad b. Sālim, *Mufarrīğ al-kurūb fī aḥbār Banī Ayyūb*, ed. Ḥasanayn Muḥammad Rabīʿ, Ġamāladdīn aš-Šayyāl [u.a.], al-Qāhira 1954–77.
- Krawietz, Birgit, „Zum Verhältnis von Sprache, Recht und Theologie in der islamischen Rechtstheorie von Sayf al-Dīn al-Āmidī“, *Der Islam* 72 i (1995), 137–147.
- Krenkow, Fritz, „al-Amidī“, *Islamic Culture* 21 (1947), 3–6; repr. in: *Encyclopaedic survey of Islamic culture*, vol. 4: *Arabic Literature and Thought*, ed. Mohamed Taher, Delhi 1997, 240–244.
- Lameer, Joep, *al-Fārābī and Aristotelian syllogistics: Greek theory and Islamic practice*, Leiden 1994 (Islamic Philosophy, Theology and Science. 20).
- Mahdawī, Yahyā, *Fihrist-i nuṣṣahā-i muṣannaḡāt-i Ibn-i Sīnā*, Tehrān 1333 h.š./1954.
- Maróth, Miklós, *Avicenna und die peripatetische „Aussagenlogik“*, Leiden 1989.
- Mudarrisī Zangānī, M., *Sargudašt wa ʿaqāʾid-i falsafī-i Ḥwāğa Naṣīr-ul-Dīn-i Ṭūsī*, Tihirān 1335 h.š. /1956 (Intišārāt-i Dānišgāh-i Tihirān. 309).
- al-Qiftī, Ġamāladdīn ʿAlī ibn Yūsuf, *Tārīḥ al-ḥukamāʾ* [*Iḥbār al-ʿulamāʾ bi-aḥbār al-ḥukamāʾ*], Auszug des Muḥammad ibn ʿAlī al-Zawzanī = Ibn al-Qiftī’s Ta’rīḥ al-ḥukamāʾ. Auf Grund der Vorarbeiten August Müllers hrsg. von Julius Lippert, Leipzig 1903.
- aš-Šafādī, Šalāḥaddīn Ḥalīl b. Aybak, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, ed. Hellmut Ritter [u.a.], Istanbul, Leipzig [u.a.] 1931ff. (Bibliotheca Islamica. 6).
- Sauvaire, Henri, „Description de Damas“ [nach ʿAbd-al-Basīṭ al-Dimašqī al-ʿAlmāwī, *Muḥtaṣar*], *Journal Asiatique* s. 9, t. 6 (1895).
- Schubert, Gudrun, *Annäherungen: der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Šadr ud-Dīn-i Qomawī und Naṣīr ud-Dīn-i Ṭūsī*, Beirut/Stuttgart 1995 (Bibliotheca Islamica. 43).
- Sellheim, Rudolf, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden 1976–87.
- as-Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiya al-kubrā*, edd. ʿAbd-al-Fattāḥ M. al-Ḥulw & Maḥmūd M. al-Ṭanāḥī, Miṣr 1964–76.
- Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, Leipzig 1900.
- aṭ-Ṭūsī, Naṣīraddīn, *Šarḥ al-Isārāt wa-t-tanbihāt*, s.o. Ibn Sīnā.
- al-ʿUmarī, Ibn Faḍlallāh, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, Facs.-Ed. von F. Sezgin, Frankfurt am Main 1988.
- Weiss, Bernard G., „Al-Amidī on the basis of authority of consensus“, in: Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic civilisation presented to Niyazi Berkes*, Leiden 1976, 342–356.
- , „Āmidī on the basis of authority of juristic opinion“, in: Thabit Abdullah [etc.] (edd.), *Arab and Islamic studies in honor of Marsden Jones. Dirasat ʿArabiya wa-Islamiya*, Cairo 1997, 111–116.
- , „Medieval Muslim discussions of the origin of language“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 124 (1974), 33–41, 163–299.
- , „The primacy of revelation in classical Islamic legal theory as expounded by Sayf al-Dīn al-Āmidī“, *Studia Islamica* 59 (1984), 79–109.
- , *The search for God’s law: Islamic jurisprudence in the writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, Salt Lake City 1992.





## IBN ʿARABĪ ET LES CATÉGORIES

Denis Gril

(Université d'Aix-en-Provence)

Ibn ʿArabī (560–638/1158–1240) dans l'introduction de son œuvre maîtresse, les *Futūḥāt al-makkīya*, divise les sciences en trois catégories: la science rationnelle ou intellectuelle (*ʿilm al-ʿaql*), la science des états spirituels (*ʿilm al-aḥwāl*) qui constitue le soufisme à proprement dit et la science des secrets (*ʿilm al-asrār*). Cette dernière, selon l'auteur, embrasse toutes les sciences et ne peut être obtenue que par la contemplation (*mušāhada*) ou l'inspiration (*ilhām*). Evoquant les contestations qu'attire inévitablement ce genre de science, il met ainsi en garde son lecteur, précisant par la même occasion sa position à l'égard de la philosophie:

«O toi qui étudies ce genre de science, la science prophétique héritée des prophètes – que sur eux soit la paix –, lorsque tu prends connaissance d'une de ses questions, déjà mentionnée par un philosophe, un théologien ou un spécialiste de quelque science que ce soit, que cela ne soit pas un voile pour toi et ne te fasse pas dire de ce soufi ayant réalisé la vérité (*muḥaqqiq*) qu'il est un philosophe pour la simple raison qu'un philosophe a traité de cette question et a professé cette opinion, ou qu'il l'a empruntée à ce philosophe, ou encore qu'il n'a pas de religion parce le philosophe en question n'en avait pas. N'agis pas ainsi, ô mon frère; ne tient de tels propos que celui qui n'a rien acquis.<sup>1</sup> Toute la science du philosophe en effet n'est pas fausse; il se peut que cette question appartienne à ce qu'il a énoncé comme vérité, surtout si nous savons que l'Envoyé – sur lui la paix – l'a aussi enseignée. Ceci concerne tout particulièrement les sentences sapientiales, l'affranchissement des passions, la protection contre la ruse de l'âme et les mauvaises pensées. Si nous n'avons pas connaissance directe des réalités supérieures (*ḥaqāʾiq*), nous devons confirmer la parole de ce philosophe sur cette question précise et

---

<sup>1</sup> Comme science véritable.

considérer qu'elle est vraie, du moment que l'Envoyé, tel Compagnon, Mālik, aš-Šāfi'ī ou Sufyān at-Tawrī sont également de cet avis.

Si tu prétends que ce soufi a entendu une telle parole d'un philosophe ou bien en a pris connaissance dans leurs livres, une telle affirmation peut te faire tomber dans le mensonge et l'ignorance: le mensonge parce que tu n'en as pas été témoin; l'ignorance, car tu n'as pas discerné le vrai du faux dans cette question.

Si tu affirmes que ce philosophe n'a pas de religion, toute sa science n'en est pas pour autant fausse. Cela va de soi pour tout être raisonnable. La critique que tu adresses à ce soufi sur ce point te fait sortir de la science de la véridicité et de la religion et te fait entrer dans la cohorte des gens d'ignorance, de mensonge, de calomnie, de peu d'intelligence et de religion, de réflexion erronée et de déviation. Lorsque tu vois un songe, ne l'interprètes-tu pas et ne recherches-tu pas sa signification? C'est ainsi que tu dois prendre ce que te dit ce soufi. Recherche la guidance de ton âme et prépare-toi à recevoir le message jusqu'à ce que son sens t'apparaisse clairement. Cela vaut mieux que de dire le Jour de la Résurrection: '[Malheur à nous], nous étions dans une distraction à ce sujet, et même nous avons été injustes' (Coran 21: 97).»<sup>2</sup>

Si Ibn 'Arabī tient à avertir son lecteur de cette manière, en lui rappelant que sa source d'inspiration est celle de l'héritage prophétique, sans autre intermédiaire que la réception directe des vérités supérieures, c'est qu'il est bien conscient que maint exposé dans son livre et dans ses ouvrages précédents, ne manquera pas de rappeler les questions débattues par les philosophes de l'Antiquité ou leurs continuateurs musulmans, les *falāsifa*. Il lui arrive même parfois de signaler les rapprochements possibles entre certains points de sa doctrine et celle des philosophes. C'est le cas des catégories d'Aristote (*al-maqūlāt*) dont il signale à quelques reprises la place ou plutôt la correspondance qui pourrait leur être assignée dans sa métaphysique et sa cosmologie. En effet la logique pure n'a guère de place dans une méthode où l'acquisition du savoir met le raisonnement et la spéculation intellectuelle entre parenthèses. Pourtant l'exposé discursif du savoir reçu par le dévoilement (*kašf*) et l'illumination ne peut se passer d'une certaine terminologie philosophique. La référence aux catégories offre

<sup>2</sup> *Futūḥāt, muqaddima* I 32–3.

donc un exemple particulièrement significatif de la manière dont un spirituel s'approprie des concepts destinés sans doute à l'origine à un autre usage, pour les besoins de son exposé. On pourra donc, en analysant les quelques passages d'Ibn 'Arabī faisant allusion aux catégories, observer cet usage lointain de l'*Organon* et surtout s'interroger sur son intention.<sup>3</sup>

*Les catégories dans l'Inšā' ad-dawā'ir*

Dans son *Inšā' ad-dawā'ir* («La production des cercles»),<sup>4</sup> Ibn 'Arabī se propose d'expliquer, à l'aide de quelques schémas circulaires et tableaux, le degré (*martaba*) de l'Homme dans l'existence. Il s'agit bien sûr de l'Homme parfait ou universel (*al-insān al-kāmil*), représentant de Dieu (*ḥalīfa*) car il n'est dans l'existence de réalité supérieure (*ḥaqīqa*) ou subtile (*daqīqa*) avec lesquelles cet homme ne soit en relation et qui ne soient en relation avec lui par un lien subtil (*raqīqa*). L'auteur commence donc par expliquer ce que sont pour lui l'être et le non-être (*al-wuḡūd wa-l-'adam*). Ils sont la réalité même de l'existant (*al-mawḡūd*) et du non-existant (*al-ma'dūm*) et non une qualité ou encore l'affirmation ou la négation de la réalité de la chose (*'ayn aš-šay'*). Une même entité peut être dite à la fois existante et non existante de façon relative ou attributive (*bi-n-nisba wa-l-idāfa*). Zayd, existant en lui-même peut être simultanément existant au marché et non-existant chez lui. Ceci prouve que, contrairement à la blancheur et à la noirceur, qualités ne pouvant être attribuée simultanément à

<sup>3</sup> Sur les relations complexes d'Ibn 'Arabī avec la *falsafa*, voir l'article de Franz Rosenthal «Ibn 'Arabī between Philosophy and mysticism», *Oriens* 1988.

<sup>4</sup> Publié avec deux autres textes par H. S. Nyberg, Leiden Brill 1919, reproduction *Maktabat al-Muṭannā*, Baghdad. Le titre complet, indiqué dans l'introduction et résumant le contenu de l'ouvrage, est le suivant: *inšā' ad-dawā'ir al-iḥāṭiya 'alā muḍāḥāt al-insān li-l-ḥālīq wa-l-ḥalā'iq wa-tanzīl al-ḥaqā'iq 'alayhi fī anābīb ar-raqā'iq*: «La production des cercles embrassant la ressemblance de l'homme au créateur et aux créatures ainsi que la descente sur lui des réalités supérieures par les canaux des liens subtils», op. cit. p. 5. Comme il le déclare dans l'introduction, Ibn 'Arabī composa cet ouvrage à l'intention de son disciple 'Abdallāh Badr al-Ḥabašī. Il précise dans les *Futūḥāt al-makkīya* qu'il avait commencé à le rédiger lors de sa visite à 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī à Tunis en 598/1201 avant son départ pour le pèlerinage et qu'il se trouvait encore inachevé au moment de la première rédaction des *Futūḥāt*. Cf. I 98, début du chapitre 4 «sur la cause du commencement de l'univers et sur la place qu'occupe dans l'univers tout entier la hiérarchie des Noms les plus beaux» et I 120, chapitre 6.

la même entité, l'existence relative (*al-wuġūd al-idāfi*) n'est pas une qualité mais relève des attributions et des relations (*min bāb al-idāfāt wa-n-nisab*).

Qu'une même chose puisse être en elle-même existante et non existante s'explique par le fait que toute chose possède quatre degrés (*marātib*) dans l'existence: en elle-même, dans la science, dans la prononciation et dans l'écriture. L'existence de Dieu, du point de vue de la science que nous avons de lui, comporte les mêmes degrés, à l'exclusion de la science. Par ailleurs les choses et l'homme en particulier, peuvent être considérées du point de vue de la science, soit que Dieu a d'elles, soit que nous avons d'elles. On peut donc dire que l'homme est à la fois éternel et contingent, existant et non existant.

Sur le plan, non de la science, mais de la possibilité ou de l'impossibilité d'être, le non-existant est lui aussi de quatre sortes: l'inexistant absolu, comme l'associé, l'enfant et la compagne pour Dieu; l'inexistant pour qui l'obligation d'être l'emporte; l'inexistant dont l'existence est simplement possible; enfin l'inexistant dont l'existence d'un membre de son espèce peut être voulu par Dieu. La science ne peut s'attacher qu'aux trois dernières sortes de non-existants, mais non au néant absolu.

Si l'homme a la capacité de savoir, c'est qu'il a été créé selon la forme divine par laquelle la science divine éternelle s'attache à l'être contingent. Le monde, à son tour, a été créé selon la forme de l'homme. Ceci explique que la science puisse s'attacher à la non-existence relative. Tout en mettant en garde à plusieurs reprises son lecteur contre toute forme de comparaison illégitime (*tašbīh*) entre Dieu et la créature, il n'en énonce pas moins ce principe fondamental: celui qui est selon la forme d'une chose, cette chose est selon sa forme. De la même manière qu'il voit sa forme, il voit celui qui est selon sa forme; de la même manière qu'il se connaît lui-même, il connaît celui qui est selon sa forme. Pour éviter les confusions que pourrait entraîner cette affirmation, il précise aussitôt que, du point de vue de l'être, les choses se répartissent selon trois degrés:

L'être existant par sa propre essence et en lui-même, dont l'existence ne procède pas de la non-existence, celui qui a existé, déterminé, distingué et régi toutes les choses, l'Être absolu (*muṭlaq*) et non conditionné, Dieu le Vivant, le Subsistant par lui-même, celui qui veut et détermine.

L'être conditionné (*muqayyad*), existant par Dieu: l'univers et tout ce qu'il contient. Il n'était pas existant puis a été, sans qu'il n'y ait de

temps entre lui et son existenciateur, ni avant ni après, car seule la faculté représentative (*wahm*) imagine une distance entre l'existence du créateur et celle du créé.

Le troisième «être» est celui qui n'est qualifié ni d'existence ni de non-existence, ni de contingence ni d'éternité. Ces qualités en effet ne sont qu'attribution relative (*amr idāfi*), destinées à faire comprendre à l'intelligence une certaine réalité. En effet, si le monde disparaissait, on ne dirait plus de l'Être nécessaire qu'il est éternel, à plus forte raison si on évitait ce terme non scripturaire pour parler, comme le Coran, de premier et de dernier, d'extérieur et d'intérieur et de tous les autres noms divins d'attribution relative (*asmā' al-idāfiāt*). Sous ce rapport, cette «troisième chose» est comparable à la situation de Dieu sans l'univers, car on ne peut même pas dire d'elle qu'elle est existante ou non existante. Elle n'est pas non plus dans une relation d'antériorité, de postériorité ou de contiguïté avec l'univers. Elle n'en fait pas partie, mais elle est son principe et c'est à partir d'elle qu'il a été manifesté. Ibn 'Arabī la nomme la Réalité des réalités de l'univers (*ḥaqīqa ḥaqā'iq al-ālam*), le plus universel des universaux (*al-kullī al-āamm*) qui embrasse la contingence et l'éternité, se multiplie autant qu'il y a d'existants. Cette réalité est l'univers et n'est pas l'univers. Elle l'est en ce sens que la structure de l'univers repose sur elle par l'intermédiaire de la relation (*nisba*). L'auteur entend par ce terme: «l'adjonction (*indimām*) d'une chose à une autre dont procède alors quelque chose d'autre appelé une forme».<sup>5</sup> Il donne l'exemple d'un triangle produit par l'adjonction de certains éléments à d'autres formant trois angles. On a donc d'un côté des entités comme l'ange, l'homme, l'intellect et de l'autre des déterminations comme la quantité, le lieu, la situation (*wad'c*), la passion. C'est ainsi qu'apparaît à l'existence contingente le monde de la distinction des êtres (*ālam al-tafṣīl*): par l'adjonction les uns aux autres des choses particulières dépendant des genres universaux.

Cette troisième chose n'est pas l'univers puisque, contrairement à ce dernier, elle n'est pas venue à l'existence après n'avoir pas existé. Toutefois il y a une certaine analogie entre la science que Dieu en a et celle de l'homme à cause de la ressemblance (*muḍāhāt*) de l'homme à Dieu. Bien que la réalité de cette troisième chose échappe à toute expression obvie, il est néanmoins possible d'en donner une certaine idée par comparaison et représentation, ce qui la distingue de la réalité divine. La relation (*nisba*) de cette chose au monde est comme celle du bois à la chaise. La comparaison ne convient que si l'on considère non pas le bois comme réalité limitée mais comme réalité

<sup>5</sup> *Inṣā' ad-dawā'ir* p. 17.

intelligible totale: la lignité (*al-ʿūdīya*), que l'on retrouve dans la chaise et dans tout objet en bois. Dans la forme de l'objet entre d'ailleurs d'autres réalités de ce type comme la «quadrativité» (*tarbīʿīya*), la «rectangularité» (*istitāliya*) ou la «quantativité» (*kamīya*) etc. Toutes ces réalités, dans toute leur perfection, constituent les réalités premières (*al-ḥaqāʾiq al-uwal*) ou les genres supérieurs (*al-aḡnās al-ʿāliya*) et coexistent dans cette troisième chose appelée la Réalité des réalités, la Hylé (*al-hayūlā*) ou la Matière première (*al-māddat al-ūlā*) ou le Genre des genres. Cette diversité terminologique montre comment procède Ibn ʿArabī: il puise largement dans les concepts philosophiques existants s'il les estime capable d'éclairer le lecteur, tout élaborant son propre lexique quand la matière lexicale lui fait défaut.

Cette Réalité des réalités est inséparable de l'Être nécessaire, sans se confondre avec lui, puisqu'elle n'a pas d'existence propre. Mais quelle est la modalité de sa relation à l'univers? Selon une nouvelle division quadripartite, les êtres se répartissent entre Dieu ou l'Être absolu; les anges, êtres immatériels, susceptibles de prendre forme sans être pour autant conditionnés par l'espace; les corps célestes et terrestres et les substances individuelles (*al-ḡawāhir al-afṛād*) selon la terminologie des Aṣʿarites, précise-t-il; enfin l'accident, existant non déterminé par lui-même mais par dépendance, ne subsistant pas par lui-même mais se trouvant dans un autre être, comme la noirceur et la blancheur. De même nature sont «des êtres de relations» (*mawḡūdāt an-nisab*), résultant du rapport entre les existants et les accidents, tels le où, le comment, le temps, le nombre, la quantité, l'attribution, l'agir ou le subir. Ibn ʿArabī précise que les catégories, mentionnées pour la première fois au complet, se divisent en sous-catégories dont il donne quelques exemples.

Les dix catégories: substance, accident et les huit autres représentent donc l'ensemble des êtres existant. L'homme seul les réunit en lui de même qu'il embrasse la division quadripartite de l'Être. En effet «lorsqu'est insufflé dans l'homme le souffle de l'Esprit saint, il rejoint (*iltahaqa*) l'Être absolu d'une manière purement spirituelle et sanctifiée: cela est sa part de divinité (*hādā hazzu-hū min al-ulūhīya*)».

Ibn ʿArabī expose ici, comme il le fait souvent dans son œuvre, sa conception de l'Homme. Tel un livre, celui-ci comporte deux exemplaires (*nushātān*). L'un, extérieur, ressemble à l'univers et l'autre, intérieur, à la Présence divine. L'Homme est donc l'Universel absolu (*al-kullī ʿalā l-iṭlāq*) et la Réalité (totale) puisqu'il est réceptif à tous les êtres, éternels et contingents. Aucune partie de l'univers n'étant

susceptible de divinité tout comme la divinité n'est pas susceptible de servitude, l'homme possède une double relation: l'une par laquelle il a accès à la Présence divine et une autre par laquelle il a accès à la Présence créaturelle. Il est serviteur en tant qu'il est astreint à la Loi et en tant qu'il n'était pas puis a été, comme l'univers; il est seigneur, en tant que représentant de Dieu (*ḥalīfa*), créé selon la forme divine, «dans la plus belle des constitutions» (Coran 95: 4). Il est comme un isthme entre l'univers et Dieu et une ligne séparant les deux présences divine et créaturelle, comme la ligne séparant l'ombre du soleil. Sa réalité lui confère donc la perfection absolue dans la contingence et l'éternité. Il réunit la plus haute noblesse à la pire des bassesses car sa réalité embrasse Muḥammad et Abū Ğahl,<sup>6</sup> Moïse et Pharaon, selon le verset: «Nous avons créé l'homme dans la plus belle des constitutions puis nous l'avons renvoyé vers le plus bas qui soit» (Coran 95: 4–5).

Un premier schéma circulaire représente cette vision de l'être et de l'existence: il est constitué du fond qui représente la Présence éternelle puis d'une série de trois cercles concentriques délimités chacun par un double trait signifiant l'interface des réalités comprises dans ces cercles et plus particulièrement la double ressemblance de l'Homme à la Présence divine et à l'univers. Le cercle central est divisé en quatre parties représentant les diverses sortes d'existants: les intellects séparés, les corps et les substances, les accidents et la réalité ni existante ni inexistante.

Ce schéma est suivi d'un «tableau hylique» (*ḡadwal hayūlānī*), «cercle embrassant tous les êtres, de façon absolue et inconditionnée, comprenant toutes les réalités connues existantes, inexistantes ou inconnues, ainsi que la «vie intelligible», éternelle pour l'Être, éternelle et contingente pour l'être contingent».<sup>7</sup> Il est remarquable que la forme choisie par l'auteur pour figurer cette réalité soit celle d'un cercle ayant pour centre la substance, autour duquel se répartissent de façon rayonnante les neuf autres catégories. Le terme de substance est bien sûr à prendre de façon métaphorique puisqu'il signifie «toute essence subsistante par elle-même, éternelle ou contingente» et de même le terme d'accident, «toute essence non subsistante par elle-même». Ce tableau avec la substance en son centre, entourée

<sup>6</sup> Chef qurayshite et ennemi juré du Prophète.

<sup>7</sup> *Inṣā' ad-dawā'ir* p. 24.

des autres catégories permet de comprendre de façon analogique comment l'existence est donnée aux êtres par l'intermédiaire de la matière procédant de la Réalité des réalités. Cette matière possède sa propre forme mais ne saurait être pensée indépendamment des êtres, de même que les substances ne peuvent être perçues et distinguées les unes des autres sans les principes de détermination des êtres que représentent les catégories.

Un autre tableau explique encore pourquoi Ibn 'Arabī a recours aux Catégories pour exposer sa conception de la *materia prima*. Il s'agit d'un tableau des Noms divins répartis en trois colonnes; noms de l'Essence, des Attributs et des Actes. La colonne des noms des Attributs est divisée en sept sections correspondant aux sept attributs principaux: le Vie, la Parole, la Puissance, la Volonté, la Science, l'Ouïe, la Vue. Les Noms divins occupent une place centrale dans la doctrine du šayḥ al-akbar car leur connaissance permet de répondre à deux questions fondamentales: que peut-on connaître de Dieu et comment l'univers est-il venu à l'existence?

On ne peut connaître de Dieu que son existence et ses qualités et que tout ce qui convient aux êtres contingents ne lui convient point. On ne peut dire ni ce qu'il est ni comment il est puisqu'il n'a ni quiddité ni modalité. La science que les «savants par lui» (*al-'ālimūn bihī*) ont de lui n'est qu'un éclairage fugitif (*talwīḥ*) dans l'attente de la vision de Dieu promise aux élus le Jour de la Résurrection. On ne peut donc connaître Dieu que du point de vue du témoignage «pas de dieu si ce n'est Dieu» et non du point de vue de la réalité essentielle, contrairement à la substance dont nous savons qu'elle est une réalité indivisible, délimitée (*mutaḥayyiz*) et réceptive aux accidents. La connaissance que l'on peut avoir de Dieu est donc rigoureusement contraire à celle que l'on a de l'univers, d'où la mise en garde contre toute forme de comparaison (*tašbīḥ*) et représentation (*tamṭīl*). L'appel à la réflexion sur les Attributs divins montre que ceux-ci se situent, d'un certain point de vue, du côté des créatures. En effet, l'utilité principale du tableau des Noms divins est la qualification ou la «caractérisation» de l'homme par les Noms (*taḥalluq*) et la reconnaissance du degré des hommes spirituels par rapport aux «présences» (*ḥaḍarāt*) représentées par ces Noms. Sur le plan de la connaissance, les Noms divins se situent entre Dieu et les êtres existants dans un rapport analogique à celui de la Réalité des réalités représentée par la «forme hylique» (*al-šakl al-ḥayūlānī*). Dieu était de toute éternité alors que les Noms divins n'avaient en lui qu'une exi-



stence virtuelle. Le nom le Premier existait virtuellement en Dieu, car même si les choses n'existaient pas encore, Dieu ne pouvait pas cependant être qualifié de non-antériorité et ainsi en est-il de tous les Noms divins. «Le tableau des Noms divins, précise l'auteur, a un sens comparable à celui de la substance. La substance est le principe [des êtres existenciés] tout comme le principe de toutes les choses est l'Être de Dieu. N'étaient l'existence de ce principe divin et l'intelligibilité de cette matière hylique, la conséquence contingente de ce principe, qui est après ne pas avoir été, n'aurait pas été possible ni concevable».<sup>8</sup>

La suite du traité explique comment les Noms divins, non en eux-mêmes mais par leurs effets et les liens subtils (*raqā'iq*) qui émanent d'eux, sont «la cause du commencement et de la constitution de l'univers». Mis à part le nom *Allāh* qui embrasse l'ensemble des Noms, ceux-ci s'organisent autour de sept imams. Les cinq premiers sont identiques aux Attributs divins principaux, le sixième et le septième sont *al-Ġawād* et *al-Muqsit*: le Généreux et le Juste, les attributs de miséricorde et de colère. Il manque dans l'édition Nyberg un schéma montrant comment autour de ces imams, se regroupent des gardiens (*sadana*) et comment des liens de communication subtile s'établissent entre les Imāms et les Gardiens puis des gardiens à l'ensemble des mondes.

La perspective ontologique ou cosmogonique ayant toujours son correspondant sur le plan cognitif, l'énumération hiérarchique des différents types de dévoilement, intellectuel, psychique, spirituel et seigneurial, vise à montrer que les modalités de la réalisation spirituelle correspondent à la théophanie de chacune des présences des Noms divins. Seule, cependant, la théophanie suprême, celle de l'Essence (*al-tağallī al-dātī*), procure la connaissance par dévoilement de la Réalité des réalités, de la hiérarchie de ces réalités, de la réalité du Souffle (du Tout-Miséricordieux), de la Nuée, de la Réalité divine et de la réalité de la Nature universelle, autrement dit, de tous les principes de la manifestation des êtres, notamment les anges, intermédiaires entre l'effet des Noms divins et le monde de la manifestation formelle.

L'*Inšā' ad-dawā'ir*, avant les nombreux développements des *Futūḥāt al-makkīya* sur le sujet traite donc de métaphysique, d'ontologie et de

<sup>8</sup> Ibid. p. 32.

cosmogonie. Ces trois aspects de la doctrine du Cheikh restent chez lui indissociables puisqu'elle repose sur l'idée sous-jacente mais moins souvent exprimée qu'on ne le pense en général, que l'Être est essentiellement un. Il n'en est pas question d'ailleurs dans ce traité où Ibn 'Arabī se préoccupe d'élucider le principe de la distinction de l'Être. C'est au fond le thème central du traité, implicitement déclaré dans l'introduction puisque l'auteur nous dit vouloir y montrer la place de l'homme dans l'existence. Or l'Homme, double livre dont un exemplaire est à l'image de Dieu et l'autre à l'image du monde, constitue l'intermédiaire par excellence en réunissant l'ensemble des réalités ou des perfections divines et humaines. Tel Adam, il a reçu la science de tous les noms, les Noms divins en particulier dont on a vu qu'ils sont eux aussi un principe de médiation entre Dieu et ses créatures, selon des modalités rapidement esquissées ici, par l'intermédiaire des anges et des liens subtils qui réunissent le monde d'en haut et d'en bas. Mais il manque, pour que le monde ou l'univers prenne corps, un autre principe de médiation qui fasse lui aussi écran et transition entre le divin et la créature. La «troisième chose» ou «Réalité des réalités» constitue un principe d'explication métaontologique qui permet seul de penser simultanément Dieu et le monde, par delà l'être et le non-être. Il est aussi un principe d'explication cosmologique puisqu'il permet de penser la substance dans sa relation avec les accidents. L'intervention ici des catégories aristotéliennes, dans un rapport d'analogie clairement exprimé avec le principe divin de l'Être, est-elle un simple moyen pédagogique pour faire comprendre au lecteur familier de ces notions, qu'il existe *in divino* un principe d'explication du monde matériel? Il faut se souvenir ici que l'Homme dont le langage est la principale caractéristique, est le lieu où convergent tous les aspects de la Réalité et de l'Être. Le recours aux catégories, l'un des fondements de la logique aristotélienne, n'est-il pas une façon de dire que l'Homme, doué du langage et dépositaire de la Parole divine, anime par sa fonction de *ḥalīfa*, la structure logique de l'univers qui est aussi la forme ou l'image de Dieu. L'Homme et le Coran sont frères, dit ailleurs Ibn 'Arabī qui ne parle ici que des deux exemplaires du Livre. Comme on peut le constater, il reste souvent dans ses premiers traités proche de certaines formulations philosophiques, comme le montre ici le tableau «hylique» des catégories et la terminologie des universaux. Les *Futūḥāt* témoigne d'une immersion plus profonde dans l'univers coranique. On y trouve encore quelques allusions aux

catégories qui prolongent la voie tracée dans l'*Inšā' ad-dawā'ir*, mais dans un autre cadre et comme points de repère sans doute pour rappeler que la voie des hommes de Dieu et celle des philosophes se rencontrent lorsque leur source d'inspiration est la Sagesse divine.

*Les catégories dans les Futūḥāt al-makkīya*

Le chapitre 559, l'avant dernier du livre, renvoie dans une prose rimée très allusive au contenu des chapitres précédents. A propos du premier chapitre des *Futūḥāt* où l'Esprit (*ar-rūḥ*) apparaît à l'auteur auprès de la Ka'ba sous les traits d'un jeune homme et lui inspire la matière de son œuvre maîtresse, Ibn 'Arabī dit ceci de «l'Imām évident» (*al-imām al-mubīn*), généralement assimilé à la Tablette gardée, prototype divin du Livre où toute chose est écrite:

«C'est le lieu théophanique (*mağlā*) de ce qu'embrasse la science divine, où le comment et le combien prennent forme, où interviennent les accidents, où l'on agit selon les volontés et les intérêts et dont les réceptacles faibles subissent les effets; lumière éclatante et substance des substances, il reçoit les attributions créaturelles, les appuis essentiels, les situations déterminées par la sagesse divine et les lieux définis par les statuts». <sup>9</sup>

L'allusion est claire. Les mentions des catégories dans les *Futūḥāt* sont relativement nombreuses<sup>10</sup> et significatives de l'importance qu'elles pouvaient revêtir aux yeux de leur auteur. Evoquer en effet les catégories à propos du chapitre I qui affirme le caractère inspiré de l'œuvre, sous la double autorité d'une part de l'Esprit, inspirateur des prophètes et des livres révélés, d'autre part de la Ka'ba, centre spirituel, origine et orientation rituelle du Prophète arabe, recevant un Coran «en langue arabe claire», reflet de la «Table gardée», c'est affirmer que la philosophie a défini les structures fondamentales du langage et de la pensée en des termes qui coïncident avec le principe même de la Révélation.

<sup>9</sup> *Futūḥāt* IV 327.

<sup>10</sup> Je remercie Michel Chodkiewicz des références qu'il m'a indiquées. Je suis également redevable aux indications de William C. Chittick dans *les Illuminations de La Mecque* (Michel Chodkiewicz éd.) Paris 1988, p. 504 note 31 et *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, State University of New York Press, Albany 1998 p. 393 note 23.

Cette coïncidence est illustrée tout particulièrement par la doctrine du «Souffle du Tout-miséricordieux» (*nafas ar-raḥmān*). Cette expression est empruntée à un hadith où le Prophète dit «Le souffle du Tout-Miséricordieux me vient du côté du Yémen. Et les Anṣār vinrent».<sup>11</sup> Dans cette tradition qui annonce le secours que les «Auxiliaires» de Médine, d'origine yéménite, allaient apporter au Prophète, Ibn 'Arabī voit la rencontre du logos humain et du logos divin. La parole en effet débute par un souffle issu du cœur ou de l'intérieur de l'être puis se propage vers l'extérieur. Sur sa route, le souffle passe par les points d'émission des phonèmes (*maḥārīḡ al-ḥurūf*), selon les trois directions de l'espace ou les trois orientations vocaliques (u,a,i) de la lettre «descendante» (*al-ḥarf al-hāwī*) jusqu'à son arrivée à l'extérieur de la bouche. La composition des lettres produit les mots puis l'ensemble du discours. Analogiquement, les êtres sont produits ainsi par la Parole divine: «Les existants sont les paroles inépuisables de Dieu».<sup>12</sup> L'homme est lui-même parole, comme il est dit de Jésus qui en est la plus vivante illustration: «Sa parole, projetée vers Marie» (Coran 4: 171). Créé à l'image ou selon la forme de Dieu, l'homme est le seul être à avoir reçu dans toute sa perfection l'organe de la parole (*nutq*). Il est par ailleurs le résumé de l'univers et l'exemplaire du Livre divin, en tant qu'Homme parfait ou universel (*al-insān al-kāmil*) comme on l'a vu plus haut. Ce dernier occupe donc, entre Dieu et le monde, une position intermédiaire (*barzakh*), analogue à ce plan de réalité où le Tout-Miséricordieux (*ar-Raḥmān*) s'établit sur le trône ou encore à la «Nuée» (*al-ʿamāʿ*),<sup>13</sup> sorte d'écran à double face entre Dieu et sa création, assimilé plus ou moins au Souffle du Tout-Miséricordieux. Le souffle en effet est

<sup>11</sup> Ibid. II 390, début du chapitre 198. La proposition «Et les Anṣār vinrent» apparaît comme une explication et une confirmation de la parole du Prophète. D'après al-ʿAḡlūnī, al-ʿIrāqī déclare n'avoir trouvé nulle trace de cette version; cf. *Kāṣf al-ḥafāʿ* n° 659, I 217. Ibn Ḥanbal cite cette version, d'après Abū Hurayra: «n'est-ce pas que la foi est du Yémen et que la sagesse est yéménite. Je sens le souffle (ou le soulagement) de votre Seigneur du côté du Yémen», *Musnad* II 541.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> A la question d'un Compagnon qui lui demande: «O Envoyé de Dieu, où était notre Seigneur avant qu'il ne crée sa création? le Prophète répond: – dans une nuée sous laquelle se trouvait de l'air et au dessus de laquelle se trouvait de l'air. Il n'y avait pas alors de créature et son trône était sur l'eau», Ibn Māḡa, *Sunan, muqaddima* 13, éd. ʿAbd al-Bāqī, n° 182 I 65; v. aussi Tirmidī, *Ġāmiʿ, tafṣīr* s. 11: 1 et *Musnad* IV 11–2.

composé d'air et de vapeur et assure le passage entre l'intériorité du sens et l'extériorité des mots. La production des êtres à partir du Trône ou de la Nuée jusqu'au monde physique et celle de la parole humaine passe par une hiérarchie parallèle de degrés dont les Lettres sont la clé. C'est aussi par le Souffle du Tout-miséricordieux que les Noms divins exercent leur influence dans l'univers. Comme l'indique le verset: «Invoquez Dieu ou invoquez le Tout-miséricordieux. Quel que soit celui que vous invoquez, à lui appartiennent les Noms les plus beaux» (Coran 17: 110), l'homme se tourne vers le sens des Noms en invoquant le Tout-Miséricordieux et donc vers la forme divine. Il faut distinguer ici deux formes: celle qui provient du souffle de Dieu et celle qui provient du souffle de l'homme. Ibn 'Arabī pousse le plus loin possible l'analogie, tout en marquant les limites du divin et de l'humain. Les 50 sections du chapitre 198 abordent successivement la production des êtres du monde par l'intermédiaire des lettres et des sons, les différentes formes de l'invocation, les 28 noms divins dont le nombre correspond à celui des lettres de l'alphabet, classées selon l'ordre phonologique: de la lettre la plus intérieure à la plus extérieure et enfin quelques considérations supplémentaires sur le souffle du Tout-Miséricordieux.

La section 11 de ce chapitre est consacrée au premier des noms divins, *al-Bā'it* «Celui qui envoie» ou «qui ressuscite». C'est ce nom qui est chargé de faire venir à l'existence la «Tablette gardée» ou l'âme universelle et, corrélativement, de provoquer le souffle qui fera retentir la Trompette à la fin des temps. La Table gardée, précise l'auteur, contient 269200 versets, répartis dans des sourates comparables à celles des livres révélés. Elles sont au nombre de dix, correspondant aux dix catégories. La première, la sourate du principe (*al-aṣl*) contient tout les versets indiquant un être subsistant par lui-même; la seconde, tous les êtres ne subsistant pas par eux-mêmes; autrement dit: la substance et l'accident. Le nom des autres sourates peut être aisément mis en relation avec les autres catégories. La huitième, correspondant à la «situation» (*al-waḍf*), s'intitule toutefois «la sourate de la jonction, des statuts, des expressions claires, allusives ou esquissées, tout ce qui permet la compréhension réciproque ou encore le langage du monde et toute parole, c'est-à-dire les noms divins enseignés par Dieu à Adam. On voit donc comment l'une des catégories est adaptée ici au dessein de l'auteur. Son assimilation de la terminologie aristotélicienne va très loin puisqu'elle fait des prédicats du discours le moyen pour l'homme de saisir la réalité de l'écriture

principielle, résultat de l'hymen de l'Intellect premier et de l'âme universelle, symbolisé par le tracé du Calame supérieur sur la Table gardée. Ibn 'Arabī précise qu'à ces dix «sourates», on ne peut rien retrancher ni ajouter; le nombre dix prend ici une valeur d'universalité que l'Homme par son logos et ses catégories a pour mission d'assumer entre le divin et le créé. La supériorité du logos ou de l'intellect consiste en sa parfaite réceptivité à la Parole divine. Aussi précise-t-il, pour marquer la différence avec la philosophie, que «ces dix qui contiennent tous les versets du Livre, celui qui les connaît par dévoilement (*kašf<sup>am</sup>*), connaît Dieu et la création, tandis que celui qui les connaît par la preuve rationnelle (*dalālat<sup>am</sup>*) n'en a pas une science aussi parfaite que celle des hommes du dévoilement».<sup>14</sup>

La section 16 de ce même chapitre est consacrée au nom divin *al-Ḥakīm*, le Sage, qui commande l'existenciation de l'univers dans sa ressemblance de Dieu. Il n'est donc rien dans le monde qui n'ait son modèle en Dieu et toute la réalité du monde est contenue (*maḥṣūr*) dans dix aspects divins correspondant, tout aussi rigoureusement que les dix sourates du Livre primordial, aux dix catégories, selon le schéma suivant:

- 1 Essence = substance
- 2 Attributs = accident
- 3 Eternité = temps
- 4 Etablissement (sur le Trône) = lieu
- 5 Noms = quantité
- 6 Satisfaction et colère = qualité
- 7 Parole = situation
- 8 Seigneurie = attribution
- 9 Existenciation = action
- 10 Réponse à la prière de demande = passion

Ibn 'Arabī montre ailleurs comment les catégories, qui font partie des secrets divins déposés dans l'Homme, fondent la ressemblance ou la correspondance entre l'Homme et le macrocosme.<sup>15</sup> L'Homme et son langage, par sa structure logique et universelle, se retrouve

<sup>14</sup> *Futūḥāt* II 427, chap. 198, section 12.

<sup>15</sup> *At-Tadbīrāt al-ilāhīya*, éd. Nyberg, chap. 17 pp. 212-3.

donc à l'interface de Dieu et du monde. Cette position n'est qu'un aspect de la fonction que lui assigne le Coran, celle de *ḥalīfa*, représentant ou substitut (*badal*) de Dieu sur la terre. Il suffit de se rappeler que dans le Coran, l'investiture d'Adam dans cette fonction est directement liée à son enseignement par Dieu de «tous les noms» (2: 31). On pourrait donc rapprocher ce verset, souvent commenté par Ibn 'Arabī, de l'idée que le monde n'est que la manifestation de la réalité cachée de l'Homme par l'effet du Souffle du Tout-Miséricordieux, sorti du «cœur du Coran». Cette expression désigne, d'après une tradition prophétique,<sup>16</sup> la sourate *Yā-Sīn*, anagramme selon Ibn Arabī de *yā sayyid*: ô maître ou seigneur! Ces deux lettres isolées qui donnent son nom à la trente-sixième sourate du Coran ont été également interprétées comme l'abréviation de *yā insān*: ô homme!<sup>17</sup> ce qui convient tout aussi bien à l'idée que l'Homme, dépositaire en son être intérieur du verbe divin et interpellé par lui, est à l'origine du Livre du monde, structuré par les catégories prédicatives du langage humain:

«L'existenciation du monde est produite par un mouvement divin comparable à celui de la clé lors de l'ouverture d'une porte. Les êtres possibles (*al-mumkināt*), même si leur nombre est sans fin, peuvent être ramenés à dix choses, lesquelles sont les dix catégories».<sup>18</sup>

La même idée est exprimée dans un autre chapitre de la section des 114 demeures spirituelles (*manzil*, pl. *manāzil*) correspondant en sens inverse aux sourates du Coran.<sup>19</sup> Le *manzil* correspondant à la sourate *Yā-Sīn* est également celui de l'Expir du Tout-Miséricordieux (*at-tanaffūs ar-raḥmānī*); «à partir de cette demeure toutes les demeures divines ont été manifestées dans l'univers qui est tout ce qui est autre que Dieu, en haut et en bas, en esprit et en corps, en idée et sous forme sensible, extérieurement et intérieurement et à partir d'elle sont apparues les dix catégories».<sup>20</sup> Ibn 'Arabī n'en dit pas plus ici

<sup>16</sup> Cf. Tirmidī, *Ġāmi', ṭawāb al-qur'ān* 7 avec com. *Tuḥfat al-Aḥwādī* IV 46: «Toute chose a un cœur et le cœur du Coran est *Yā-Sīn*. Celui qui récite *Yā-Sīn*, Dieu lui inscrit pour cette lecture le mérite de dix lectures du Coran»; cf. également Dārimī, *Sunan, faḍā'il al-qur'ān*, II 456.

<sup>17</sup> Cf. Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān* XXIII 97.

<sup>18</sup> *Futūḥāt* III 279 chap. 360. Sont énumérées ensuite les dix délégations (*niyāba*) par lesquelles l'Homme, en tant que semblable à Dieu (*mi'l*), assume les modalités de l'existence représentées par les catégories.

<sup>19</sup> Cf. Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabī, le Livre et la Loi*, Paris 1992, chapitre 3 p. 87 sqq.

<sup>20</sup> *Futūḥāt* III 197, chapitre 348.

sur la manière dont les catégories conditionnent la manifestation de l'univers. Peut-on se fonder sur cette déclaration pour estimer qu'il concevait l'ordonnance du monde comme une structure logique? La réponse doit être nuancée car il affirme, dans ce même chapitre, que l'existence du monde dépend de l'Être nécessaire et que par conséquent toutes les parties de l'univers sont liées les unes aux autres par un lien qui, comme la science divine, échappe à l'entendement humain. Il cite en exemple le Coran dont l'ordonnance «ne suit pas une règle logique (*qānūn mantiqī*) et qui n'est soumis à aucune balance car il est la balance de toute balance (*mīzān kulli mīzān*)».<sup>21</sup> Entre la Parole divine et la parole humaine la différence est marquée par la double face de l'Homme. Les catégories permettent de penser le monde mais non son principe transcendant. La préoccupation majeure d'Ibn 'Arabī est d'expliquer le passage de l'un à l'autre, d'où la nécessité de l'intermédiaire du côté divin et humain. Dans ce domaine, l'analogie est possible et les catégories sont un moyen d'explication. C'est ainsi que la relation entre la «Nuée» ou le Souffle du Tout-Miséricordieux et le monde peut être comparée à celle de la substance et des accidents, formes manifestées du monde.<sup>22</sup> De même la structure quadripartite du monde trouve son principe dans les quatre attributs divins fondamentaux,<sup>23</sup> car les Noms divins sont avant tout des relations et des attributions (*nisab wa-idāfāt*) et ceux-ci peuvent être mis en relation avec les quatre catégories fondamentales (*ummahāt al-maqūlāt*): la substance, l'accident, le temps et le lieu.<sup>24</sup>

Faut-il donc considérer les catégories comme un instrument, un *organon*, à penser le monde et son origine? On peut le penser en effet en observant l'usage qu'en fait Ibn 'Arabī lorsqu'il détaille l'ordre du monde tel qu'il se reflète dans la Loi sacrée. L'*adab* ou attitude juste en toute chose comporte selon lui quatre degrés. Le premier, celui de la Loi (*adab aš-šarī'a*) qui seul nous intéresse ici, concerne tous les êtres de ce monde, leurs actes en tant qu'ils sont soumis à la Loi et l'ensemble des obligations ou comportements. Les êtres, les actes et les autres qualifications de la Loi correspondent respective-

<sup>21</sup> Ibid. III 200–1.

<sup>22</sup> Ibid. III 444, chapitre 371 section 9.

<sup>23</sup> Ici le Vivant, le Savant, le Voulant, le Disant (également dans *Inšā' ad-dawā'ir* p. 37) ailleurs, le Premier, le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur; cf. *Futūhāt* III 197–8.

<sup>24</sup> Ibid. III 441, section 7.



ment aux substances, aux accidents et aux autres catégories.<sup>25</sup> Or la Loi est l'expression d'une parole qui régit le monde des hommes. Sur un plan cosmique ou plus précisément sur celui de la correspondance entre le macrocosme et le microcosme, les catégories sont mises en relation avec divers organes ou activités de l'être humain.<sup>26</sup> Elles peuvent servir également à distinguer en l'homme la face immuable (*baqā'*) de la face évanescence (*fanā'*), correspondant respectivement d'un côté à la substance et de l'autre à l'accident et aux autres catégories. On ne peut ici que renvoyer à un long passage traduit par William Chittick où Ibn 'Arabī établit une différence entre les êtres définitivement sortis du non-manifesté: les substances et ceux qui y retournent sans cesse, n'étant que de simples attributions (*nisab*).<sup>27</sup> Elles sont non seulement un instrument pour penser l'organisation du monde mais aussi pour établir les distinctions nécessaires entre les plans ou les aspects de l'être. Leur fonction est donc ontologique tout autant que théologique mais leur connaissance repose plus, comme on l'a vu, sur l'expérience spirituelle de la Voie vers et en Dieu. L'observation vigilante de Dieu (*murāqaba*) ne peut que procurer une connaissance négative de Dieu par la négation des semblables. Tout ce que peut dès lors percevoir celui qui observe une telle attitude intérieure, se réduit à la perception d'une réceptivité à l'acte (*infī'āl*) ou «un acte visible émanant d'un agent inconnu». Ces deux catégories, l'action et la passion, restent dans ce cas la seule manière de penser Dieu de manière positive dans sa relation au monde.<sup>28</sup> Dieu lui-même, par l'intermédiaire d'un de ses noms: «Celui qui répond» (*al-Muğīb*) peut être pensé par la catégorie de la «passion» (*infī'āl*) car la réponse implique la soumission à une demande.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Ibid. II 481, chapitre 202.

<sup>26</sup> Ibid. I 121, chapitre 6; passage traduit par William Chittick dans *Les Illuminations de La Mecque* p. 90. La «position» est mise ici en rapport avec le langage et le chant (*lahn*).

<sup>27</sup> Ibid. III 10–11, chapitre 302. Cf. W. Chittick, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology* pp. 359–364.

<sup>28</sup> Ibid. II 211, chapitre 127.

<sup>29</sup> Ibid. IV 255, chapitre 558 (*ḥadrat al-iğāba*).

*Conclusion*

Sans doute William Chittick remarque-t-il avec raison que l'usage fait par Ibn 'Arabī des catégories «est caractéristique de la manière dont il emprunte à différentes écoles de pensée une terminologie bien connue tout en l'adaptant à sa propre vision de l'univers coranique». <sup>30</sup> Il y a cependant plus qu'une simple utilisation occasionnelle d'une terminologie familière à la plupart des *'ulamā'* de l'époque car l'usage qu'il en fait est plus ontologique que logique. Cette tendance n'est pas nouvelle et retrouve peut-être l'un des sens de l'oeuvre d'Aristote. <sup>31</sup> Il y ajoute une fonction cosmologique, comme on vient de le voir, ainsi que théologique et spirituelle puisque les catégories lui permettent d'exprimer la nécessaire distinction à l'intérieur de l'être humain et dans sa relation à Dieu entre l'immuable et le contingent, entre ce qui peut être attribué à Dieu, selon la Loi et la raison, et ce qui ne peut l'être. Mais les catégories jouent encore un rôle plus essentiel. En les associant d'une part à sa doctrine de l'Être dans le *Inšā' ad-dawā'ir* et de l'autre à sa conception de la Révélation dans les *Futūḥāt*, il les charge d'un double message. En effet, dans les passages où il assigne aux *maqūlāt* une place éminente, c'est surtout pour signaler leur place à côté de concepts comme la Réalité des réalités ou le Souffle du Tout-Miséricordieux. La mention des catégories tend alors à montrer que la doctrine exposée entretient de profondes relations avec celle des philosophes, tout en rappelant la supériorité de la voie prophétique fondée sur l'inspiration. Le second message est plus difficile à déchiffrer. Il faut revenir à l'objet des catégories, c'est-à-dire la parole humaine. Ibn 'Arabī ne s'intéresse pas à la logique comme science permettant à l'homme de parvenir à la vérité, car la découverte de la vérité passe pour lui, comme pour les soufis en général, par d'autres voies. L'homme par la parole dit le monde et Dieu par la Révélation dit ce que l'homme doit connaître de Lui et du monde. Or Dieu a révélé sa Parole dans un langage humain pour que l'homme, par analogie et transposition,

<sup>30</sup> *The Self-Disclosure of God* p. 393, note 23.

<sup>31</sup> D'après J. N. Mattock (article *Maqūlāt*, *EI*<sup>2</sup> VI 203–5), Avicenne considérait que l'objet des *Catégories* était «d'affirmer et non de prouver que dix choses constituent les genres supérieurs (*aḡnās 'āliya*) embrassant tous les existants . . . ». Il ne les considérait pas comme une partie indispensable de la logique.

puisse embrasser la Réalité ou la Vérité. La parole qui sort de l'homme par les phonèmes du langage comme elle sort de Dieu par le tracé des Lettres primordiales sur la Tablette gardée, constitue la limite et l'intermédiaire entre Dieu et le monde. Le logos des philosophes doit donc coïncider avec le Logos primordial qui est pour Ibn 'Arabī la Réalité muḥammadienne, l'intermédiaire par excellence. La structure du langage doit coïncider avec celle du monde et le monde lui-même n'est que la manifestation de ce par quoi Dieu se fait connaître à l'homme, c'est-à-dire ses Noms. Si Ibn 'Arabī, comme beaucoup de savants musulmans, ne s'intéresse guère à la logique comme moyen d'accéder à la vérité, c'est que la Vérité révélée s'est exprimée en arabe par la voix d'un prophète arabe. C'est donc cette langue, par sa phonétique, son écriture, sa grammaire et ses procédés stylistiques qui tient lieu pour lui de logique pratique. Il a néanmoins affirmé avec insistance que la Parole révélée et la logique d'Aristote devaient dans leur principe coïncider.

## BIBLIOGRAPHIE

- Chittick, W. C., *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology*, Albany 1998.
- Chodkiewicz, M., *Un océan sans rivage. Ibn ʿArabī, le Livre et la Loi*, Paris 1992.
- Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkīya* I–IV, Beyrouth s.d.
- , [français/anglais:] *Les Illuminations de la Mecque. Textes choisis/The Meccan Illuminations. Selected Texts*, ed. M. Chodkiewicz, Paris 1988.
- , *Inṣāʾ ad-dawāʾir*, ed. H. S. Nyberg, dans: *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*.
- , *At-Tadbīrāt al-ilāhīya*, ed. H. S. Nyberg, dans: *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*.
- Mattock, J. N., art. «Maqūlāt», dans: *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, VI 203–5.
- Nyberg, H. S., *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*, Leiden 1919.
- Rosenthal, F., «Ibn ʿArabī between Philosophy and Mysticism», dans: *Oriens* 31 (1988), 1–81.

# IBN TAYMĪYAS KRITIK AN DER ARISTOTELISCHEN LOGIK UND SEIN GEGENENTWURF

Anke von Kügelgen  
(Universität Bern)

## *Person und Wirkung*

Ibn Taymīya (1263–1328), darüber waren sich seine Zeitgenossen – Anhänger wie Gegner – einig, war eine Persönlichkeit von großem Format: Rechtsgelehrter, antischolastischer Theologe und Sufi moderater Prägung einerseits sowie überschäumender Kritiker und Moralist andererseits.<sup>1</sup> Er unterrichtete Koranexegese und Recht an verschiedenen Hochschulen in Damaskus zu einer Zeit, als die – islamisierten – Mongolen sich anschickten, die Stadt zu erobern. Er stellte ihre Konversion zum Islam infrage und beteiligte sich aktiv am Widerstand gegen die Aggressoren und alle, die sich mit ihnen verbündeten. Indes begehrte er grundsätzlich gegen jeden und jede Lehre auf, die – in seinen Augen – den Wortlaut oder den Geist von Koran und Sunna verletzten, und folgte damit den Maximen des ḥanbalitischen Dogmas.<sup>2</sup> Alles Religiöse und Metaphysische im weitesten Sinne, alles Moralische, Rechtliche und Soziale, was diesen beiden Quellen des Islams seines Erachtens fremd war, versuchte er zu entkräften und verteufelte es. Seine Kenntnis der verschiedenen Glaubensrichtungen sowie der Schulen des Rechts, der Theologie, der Mystik und der Philosophie, die sich im islamisch geprägten

---

<sup>1</sup> Zu Ibn Taymīyas Leben und Werk s. Laoust (1939a); idem (1971). Für ihr konstruktives kritisches Gegenlesen vorliegenden Artikels danke ich sehr herzlich Kurt Flasch, Klaus Kropfinger, Helga von Kügelgen, Reinhard Schulze und Lutz Wingert.

<sup>2</sup> Ibn Taymīya wuchs in einem Umfeld auf, das von der auf den *ḥadīth*-Sammler, Theologen und Rechtskundler Ibn Ḥanbal (st. 855) zurückgeführten Lehre geprägt gewesen ist, und lehrte überwiegend an ḥanbalitischen Schulen. In spezifischen Rechtsfragen wich Ibn Taymīya jedoch häufig von ḥanbalitischen Bestimmungen ab (Sirajul Haq [1943], 80–87), und auch in dogmatischen und vor allem methodischen Fragen hielt er sich nicht streng an die Grundsätze seiner ḥanbalitischen Vorläufer (Laoust [1939a], 483–486, et passim).

Raum bis in seine Tage herausgebildet hatten, war stupend.<sup>3</sup> Seine meist in Form von Traktaten oder Rechtsgutachten vorgebrachten Angriffe richteten sich nicht gegen tote Schuldogmen, sondern gegen Lehren und Personen, die zu seiner Zeit einflußreich waren. Das brachte ihn wiederholte Male in Schwierigkeiten, zumal seine Refutationen, so scharfsinnig sie bisweilen auch waren, doch häufig in scharfzüngige Polemiken oder gar Verleumdungen ausarteten. Mehrere seiner Zeitgenossen, die ihn teilweise trotz unterschiedlicher Meinungen als Gelehrten hochschätzten, vermerkten diesen offenbaren Mangel Ibn Taymīyas an Selbstbeherrschung, mit dem er sich und andere immer wieder in arge Bedrängnis brachte.<sup>4</sup> Seine Ausfälle brachten ihn sechs Mal für insgesamt etwas mehr als sechs Jahre ins Gefängnis.<sup>5</sup> Die Zeit im Gewahrsam konnte er indes meist zum intensiven Schreiben nutzen. Bloß während seiner letzten Haft wurden ihm nach einer gewissen Zeit sämtliche Schreibutensilien genommen; fünf Monate später verstarb er.<sup>6</sup>

Wer heutzutage Ibn Taymīya Hochachtung oder gar Sympathie entgegenbringt, der wird – in der Regel – sofort als Islamist abgestempelt. Ibn Taymīyas Schriften zu Dogma, Moral, Recht und Staat erfreuen sich in der Tat größter Beliebtheit bei den ḥanbalitisch geprägten Wahnhabiten, den Begründern und Bewahrern der islamischen Ideologie Saudi-Arabiens<sup>7</sup> sowie bei islamischen Fundamentalisten zahlreicher Länder, nicht zuletzt bei jenen, welche die Ermordung des ägyptischen Staatspräsidenten Sadat im Jahre 1981 planten und ausführten.<sup>8</sup> Die Orientierung an Ibn Taymīya ist unterschiedlich

<sup>3</sup> Laoust (1939a). Die Breite von Ibn Taymīyas Kenntnis der theologischen und philosophischen Schulen im Islam tritt – abgesehen von seinem logischen Hauptwerk – besonders deutlich in seiner umfangreichen Schrift *Dar' ta'arūḍ al-'aql wa-naql* zutage.

<sup>4</sup> Der große maghrebische Reisende Ibn Baṭṭūta (st.1377) gelangt gar zu dem Schluss, daß Ibn Taymīya trotz seiner großen Gelehrsamkeit „einen Sparren im Kopf hatte“ (*illā anna fī 'aqlihī šay'an*) (Ibn Baṭṭūta, *Rihla*, 95; Übers. Goldziher [1884], 189). Zur Frage, ob Ibn Taymīya möglicherweise geisteskrank war, siehe Little (1975); er verneint diese Frage mit überzeugenden Argumenten.

<sup>5</sup> Siehe bes. Little (1973).

<sup>6</sup> Laoust (1939a), 147–148; Laoust (1971), 977.

<sup>7</sup> Laoust (1939a), 506–540; Laoust (1979), 28–29; Esther Peskes hat allerdings zeigen können, daß der Begründer der Wahnhabīya, Muḥammad b. 'Abdalwahnḥāb (1703–1792), kein bloßer „Schüler“ Ibn Taymīyas gewesen ist, auch wenn er sich wiederholt auf ihn beruft (Peskes [1993], 2–3, et passim). Bezugnahmen wahnhabitischer Gelehrter Saudiarabiens auf Ibn Taymīya und dessen Schüler verzeichnet Guido Steinberg ([2002], 87–103, 337–341, 397–398, et passim).

<sup>8</sup> Als Beispiele seien ägyptische und syrische Fundamentalisten genannt. In Ägypten

stark; alle, welche sich im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert seinen Namen auf die Fahne schreiben, halten hoch, dass er wie kein anderer in allen Bereichen des persönlichen und sozialen Lebens allein die in Koran und den Prophetenworten festgesetzten Normen und Dogmen hat gelten lassen, und dass er die eigenständige Rechtsfindung auf der Grundlage ihrer Normen, den *ig̃tihād* propagierte, mithin gegen die unüberlegte Übernahme von Rechtsbestimmungen, den *taqlīd*, anging.<sup>9</sup> Im Unterschied zu seinen heutigen Verehrern hat Ibn Taymīya jedoch nie zum Kampf gegen seine eigenen Staatsoberhäupter aufgerufen, welche islamische Normen oder Dogmen missachteten. Seine Angriffe richteten sich vielmehr gegen die seines Erachtens unislamisch handelnden islamisierten Mongolen, die er als Ungläubige bzw. Apostaten apostrophierte, sowie gegen andere Religionen (vor allem das Juden- und Christentum), gegen „heterodoxe“ Glaubensrichtungen innerhalb des Islams (sufische Gruppierungen stark esoterischer Prägung oder intellektuellen Charakters),<sup>10</sup> gegen die Schia, gegen die Philosophie sowie gegen die rationalistisch argumentierenden *kalām*-Theologen; einige brandmarkte er als Ungläubige oder Häretiker, andere als „frevelhafte Neuerer“ (*bidʿa*).<sup>11</sup> Freilich ist Ibn Taymīyas Zurückhaltung gegenüber der

---

war es zunächst der vor allem durch seine Zeitschrift *al-Manār* einflussreiche, stark am Frühislam orientierte Reformers Rašīd Riḍā (st.1935), der die Publikation und Verbreitung von Ibn Taymīyas Schriften förderte (Laoust [1939a], 557–575; Adams [1933], 203–204); im Zuge der politischen Radikalisierung des Islamismus wurde Ibn Taymīya dann auch von Muslimen, die zum *g̃ihād* gegen die eigene Staatsgewalt aufriefen, und schließlich von Sadats Mördern und ihrem *spiritus rector* Muḥammad ʿAbdassalām Faraġ (1954–1982) für sich vereinnahmt (Sivan [1983]; Jansen [1985]; Jansen [1986]; Jansen [1987–88]; Sivan [1985], 96–104). In Syrien berufen sich die radikalen Gegner der ʿalawitischen (nuṣayritischen) Regierungselite auf ihn, wobei sie ihre Kritik auf Ibn Taymīyas *fatwā* gegen die Nuṣayrīs stützen (Sivan [1985], 104–107). S. a.u. Anm. 23.

<sup>9</sup> Zu Ibn Taymīyas Rechtskonzepten s. Sirajul Haq (1943); Jokisch (1996); Laoust (1962); zu seinen juristischen Schriften und zu seinen Einzelbestimmungen gewidmeten Rechtsgutachten s. Sirajul Haq (1943) und Jokisch (1996).

<sup>10</sup> Ibn Taymīya gehörte in jedem Fall dem „Orden“, der *ṭarīqa*, der Qādirīya an, soll laut ihm selbst zugeschriebenen Aussagen aber auch noch in andere Sufigemeinschaften initiiert gewesen sein (Makdisi [1973], 124).

<sup>11</sup> Laoust (1939a); für eine konzise Zusammenfassung s. idem (1979), 15–17; Sirajul Haq (1966), 812–818; Michel (1983). Eine der herausragendsten kritischen Leistungen Ibn Taymīyas ist sein *Minhāġ as-sunna*, das eine Antwort auf *Minhāġ al-karāma* des berühmten zwölferschiiitischen Gelehrten al-Ḥillī (st.1326) darstellt. Laoust kennzeichnet es als „l'une des contributions les plus imposantes de la littérature sunnite contre le chiisme“ (1979), 17, 19.

eigenen Staatsmacht in erster Linie wohl darauf zurückzuführen, dass der mamlukische Staat sich um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert in höchster Gefahr befand und nicht zusätzlich noch von innen gefährdet werden durfte.<sup>12</sup> Heutige Islamisten handeln deshalb in der Applikation seiner Forderungen auf ihre Regierungen sicherlich in seinem Geiste.

Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik fand in islamistischen Kreisen bislang wenig Beachtung. Eine Ausnahme stellt in dieser Hinsicht der wertkonservative marokkanische Islamist Muḥammad Yatīm (geb. 1956) dar.<sup>13</sup> Im Kontext der Debatte um die Vernunft, ihre Universalität oder Spezifität, gelangt er zu dem Schluss, Ibn Taymīya habe eine „islamische Erkenntnismethode“ (*manḥağ al-maʿrifa al-islāmīya*), eine „islamische Logik“ (*manṭiq islāmī*), begründet und habe sich dadurch als „eine der gewaltigsten philosophischen Persönlichkeiten in unserer Geschichte“ hervorgetan.<sup>14</sup>

Auf Aufmerksamkeit stoßen Ibn Taymīyas Schriften zur Logik – in einheimischen Kreisen – vor allem bei Philosophiehistorikern. Einige von ihnen treten mit einem deutlich islamapologetischen Anspruch auf, sind jedoch nicht islamistischen Gruppierungen zuzurechnen. Sie verwerfen denn auch nicht die moderne europäische Logik, sondern stilisieren Ibn Taymīya vielmehr zu einem Vorläufer des modernen Nominalismus und Empirismus; häufig genannt werden David Hume (1711–1776), John Stuart Mill (1806–1873).

Im Folgenden werde ich – nach einem kurzen Überblick über Ibn Taymīyas Logikschriften – Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik exemplarisch anhand seiner „Dekonstruktion“ der aristotelischen Definition darlegen.<sup>15</sup> Der Schwerpunkt liegt dabei auf jenen Aspekten seiner Kritik, welchen er eigene, konstruktive Positionen entgegenhält. Ausgehend davon wird im Anschluss daran kurz Ibn

<sup>12</sup> Zu diesem überzeugenden Schluss gelangt Sivan ([1985], 99–101) und weniger explizit auch Jansen ([1987–88], 395–396).

<sup>13</sup> Er ist das Oberhaupt der „Reform- und Erneuerungsbewegung“ (*ḥarakat al-iṣlāḥ wa-t-taǧdīd*) und seit gut zwanzig Jahren in der islamistischen Szene Marokkos aktiv. Er studierte Psychologie und unterrichtet Philosophie und „islamisches Denken“ (*al-fikr al-islāmī*) (Muḥammad Yatīm, *al-ʿAmāl al-islāmī wa-l-iḥtiyār al-ḥadārī*, ad-Dār al-Baydāʿ 41996, vorl. S. „al-kātib fī suṭūr“).

<sup>14</sup> Yatīm (1987), 18 (2. Spalte), 17 (1. Spalte), 24 Anm. 6.

<sup>15</sup> Ibn Taymīya selbst spricht bald von „griechischer“, bald von „aristotelischer“ Logik. Ich spezifiziere sie meist als „aristotelisch“, da Ibn Taymīya sich eindeutig auf sie bezieht und nicht etwa auf die stoische Logik und Erkenntnislehre.



Taymīyas Versuch umrissen, der aristotelischen Lehre der Syllogistik islamische Erkenntnismethoden entgegenzustellen. Abschließend frage ich, inwieweit es berechtigt ist, in Ibn Taymīya einen Vorläufer des neuzeitlichen Nominalismus und Empirismus zu sehen.

*Ibn Taymīyas Schriften gegen die aristotelische Logik*

Ibn Taymīya verleiht seiner Kritik an der aristotelischen Logik in mehreren Schriften Ausdruck, bald umfassend, bald lediglich punktuell. Sein bei weitem umfangreichstes Werk zu diesem Thema – es umfasst in der Erstausgabe von 1949 545 Seiten – ist *ar-Radd ‘alā l-mantiqiyīn* („Die Zurückweisung der Logiker“), das auch unter dem Titel *Naṣīḥat ahl al-īmān fī r-radd ‘alā mantiq al-yūnān* („Ratschlag an die Leute des Glaubens zur Zurückweisung der Logik der Griechen“)<sup>16</sup> bekannt ist.<sup>17</sup> Sie gilt zu Recht als einer der brillantesten und „verheerendsten Angriffe, der je gegen die Logik der frühen Griechen, die späteren Kommentatoren und deren muslimische Nachfolger geführt wurde“.<sup>18</sup> Ibn Taymīya verfasste diese Schrift während einer elfmonatigen Gewahrsamshaft im Jahre 1309/10 in Alexandria, während derer ihn mehrere angesehene Schüler des andalusischen Befürworters der aristotelischen Logik, Ibn Ḥazm (st. 1064), sowie der „Seinsmonisten“ Ibn ‘Arabī (st. 1240) und Ibn Sab‘īn (st. zwischen 1269–71) aufsuchten.<sup>19</sup> Sie stellt, so vermerkt er in seiner Einleitung, eine direkte Reaktion auf den Kontakt mit einem Bewunderer der Philosophie während eben dieses erzwungenen Aufenthaltes in Alexandria dar. Er habe nach einer kurzen Zeit des Respekts gegenüber der griechischen Logik (*al-mantiq al-yūnānī*) zwar bereits vor diesem Zusammentreffen gemerkt, dass sie nutzlos und fehlerhaft sei und habe „etwas dazu geschrieben“, doch erst jener Philosophenanhänger habe ihn dazu bewogen, das Unwissen und die

<sup>16</sup> Diesen Titel gibt as-Suyūṭī in seiner Zusammenfassung dieses Werkes an. Ibn Taymīyas kürzere Schrift zur Kritik an der Logik, so vermerkt er, habe er nicht in der Hand gehabt (*Ġahd*, 201; [engl.]: Hallaq, 3).

<sup>17</sup> Diese Handschrift wurde zum ersten Mal in Bombay 1949 ediert und ist 1977 in Kairo neu aufgelegt worden von ‘Abdassattār Naṣṣār und ‘Imād Ḥafāḡī.

<sup>18</sup> Hallaq (1993), xi. Zur Einführung und Verbreitung der Logik in der islamischen Welt siehe Rescher (1964); Madkour (1934); Madkour (1979).

<sup>19</sup> Laoust (1943), 144–146; idem (1979), 16. Der Begriff *waḥdat al-wuḡūd* („Seinsmonismus“) findet sich bei Ibn ‘Arabī noch nicht (William C. Chittick, *Imaginal worlds: Ibn al-‘Arabī and the problem of religious diversity*, Albany 1994).

Irrwege dieser Logik [ausführlicher] aufzuzeigen.<sup>20</sup> Die der Druckfassung zugrundeliegende Kopie, ein Unikat, stammt von einem Schüler Ibn Taymīyas und enthält zahlreiche Randglossen und Emendationen, die zu einem großen Teil von Ibn Taymīya selbst herrühren. Šiddīq Ḥasan Ḥān (st. 1890), Herrscher (*nawwāb*) über Bhopal (1871–90) und einer der Begründer der einflussreichen islamischen Gelehrtenbewegung im indischen Subkontinent *Ahl-i ḥadīṭ*, hatte sie aus dem Jemen in seine Privatbibliothek überführt.<sup>21</sup> Diese Handschrift wurde später von mehreren indischen Gelehrten kopiert.<sup>22</sup> Es scheint u.a. dieses Werk gewesen zu sein, welches die Aufmerksamkeit indischer Gelehrter schnell auf weitere Schriften Ibn Taymīyas lenkte und ihm in reformistischen Kreisen bald zu großem Ansehen verhalf.<sup>23</sup>

Ibn Taymīyas zweite Kritik an der aristotelischen Logik ist das offenbar ebenfalls nur in einer Handschrift überlieferte Traktat *Naqḍ al-manṭiq* („Der Widerspruch der Logik“).<sup>24</sup> Ibn Taymīya schrieb es

<sup>20</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 3–4; as-Suyūṭī, *Ḥahd*, 202; *Muḥtaṣar*, 47; [engl.:] Hallaq, 4 Nr. 3.

<sup>21</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, *qāf* (Einleitung). Zu Šiddīq Ḥasan Ḥān siehe Saecudullah, *The life and works of Muhammad Siddiq Hasan Khan, Nawwab of Bhopal (1248–1307/1832–1890)*, Lahore 1973. Im Rahmen der VW-Nachwuchsgruppe „Islamische Bildungsnetzwerke im lokalen und transnationalen Kontext (18.–20. Jahrhundert)“ erstellt Claudia Preckel ihre Dissertation zu diesem Gelehrten; ihre Arbeit steht kurz vor dem Abschluss.

<sup>22</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, *qāf* (Vorwort von as-Sayyid Sulaymān an-Nadwī). In einem von ihm über zwanzig Jahre zuvor publizierten Artikel gibt er an, es existiere noch eine weitere Handschrift in Sindh, ohne allerdings deutlich zu machen, ob sie von jener in Hayderabad unabhängig ist (Syed Sulaiman Nadvi [1927], 91). Aufgrund seines Vorwortes zu *ar-Radd* ist zu vermuten, daß die Sindh Handschrift ebenfalls eine Kopie des Hayderabader Manuskriptes darstellt („qāf“).

<sup>23</sup> Nizami (1990), 144. Der auch in islamischen und islamistischen Kreisen außerhalb Indiens sehr angesehene Gelehrte Sayyid Abū l-Ḥasan ‘Alī Nadwī (st. 1999, langjähriger Vorsitzender der *Nadwat al-‘ulamā’* in Lucknow und des All-India Muslim Personal Law Board) befaßte sich intensiv mit Ibn Taymīya und seinen Schriften zur Logik, wobei er allerdings dessen Kritik an den metaphysischen Lehren der Philosophen in den Vordergrund stellte (Nadwī [1973], 49, 53–63; *Tārīḫ-i darwāt wa-‘azīmat*, Laḥna’ū, Bd. 2, <sup>7</sup>1419/1998, bes. 219–258). Ich danke vielmals Jan-Peter Hartung (Erlangen) für diese Informationen und verweise auf seine Dissertation zu diesem Gelehrten: *Viele Wege und ein Ziel: Leben und Wirken von Sayyid Abū l-Ḥasan ‘Alī al-Ḥasanī Nadwī (1914–1999)*, Würzburg 2004.

<sup>24</sup> Die Herausgeber nennen keine weitere Handschrift und bei Brockelmann (1938) ist die Schrift nicht verzeichnet. Sie wurde bislang zwei Mal ediert. Die erste Edition von Muḥammad b. ‘Abdarrazzāq Ḥamza und Sulaymān b. ‘Abdarrāḥmān aṣ-Šanī‘ (Kairo 1951), die auf einer Abschrift einer in Medina aufbewahrten Handschrift beruht (*ibid.*, 9), beinhaltet *de facto* weit mehr als eine Kritik an der Logik: Ibn Taymīya behandelt darin u.a. die Lehren und Methoden der Altvorderen und kritisiert verschiedene theologische und mystische Schulen, die Schia und einige philosophische Ideen; erst auf den letzten 67 Seiten kommt er auf die griechische Logik

auf die Anfrage hin, ob es richtig oder falsch sei, die Logik als (religiöse) Pflicht anzusehen, welche Einzelnen in Stellvertretung der gesamten islamischen Gemeinschaft auferlegt sei (*farḍ kifāya*).<sup>25</sup> *Naqḍ al-manṭiq* scheint vor *ar-Radd* verfasst worden zu sein.<sup>26</sup>

Darüber hinaus geben ein Schüler und einer seiner Enkelschüler an, Ibn Taymīya habe noch ein weiteres Werk zum Zwecke der Widerlegung der Logik verfasst; sie nennen allerdings keinen Titel.<sup>27</sup> Möglicherweise meinen sie das kurze Traktat *Fī ḍabṭ kulliyāt al-manṭiq wa-l-ḥalāl fīhi* („Über die Bildung der Universalien der Logik und ihre Mangelhaftigkeit“) oder dieses und noch weitere in Ibn Taymīyas Sammlung von Rechtsgutachten als freistehende Kapitel (Sing. *faṣl*, Pl. *fuṣūl*) aufgenommene kurze Schriften zu Aspekten der Logik.<sup>28</sup>

Schließlich erstellte der große ägyptische Gelehrte as-Suyūṭī (st. 1505) eine Zusammenfassung von Ibn Taymīyas „Zurückweisung der Logiker“ unter dem Titel *Kitāb Ḡahd al-qarīḥa fī taḡrīd an-Naṣīḥa* („Das Aufwenden von großem Talent beim Herausschälen [des Kerns] der *Naṣīḥa*“);<sup>29</sup>

---

zu sprechen. Die zweite Edition – im Rahmen der *Maḡmū‘at al-fatāwā*, al-muḡallad at-tāsi‘ (neue Ausg. Bd. 5), 7–46 – beschränkt sich auf eben diese eigentliche Kritik an der Logik.

<sup>25</sup> Ibn Taymīya, *Naqḍ al-manṭiq*, 153.

<sup>26</sup> Ibn Taymīya vermerkt in der Einleitung zu *ar-Radd*, er habe, nachdem ihm klar geworden sei, daß die Logiker irrten, „etwas dazu geschrieben“ (3); leider nennt er den Titel der Schrift nicht. Wael B. Hallaq gelangt zusätzlich aufgrund der Tatsache, daß Ibn Taymīya in dem Traktat *Naqḍ al-manṭiq* die Axiome zu einem *a priori* Wissen erklärt, zu dem Schluss, es sei vor *ar-Radd* verfaßt worden (Hallaq [1993], xxxi). S.a. die folgende Anmerkung.

<sup>27</sup> Ibn Qayyim al-Ġawzīya, *Miftāḥ*, 172; s.a. an-Naṣṣār’s Einleitung zu as-Suyūṭī (*Sawn*, zayn). Ibn Taymīya selbst weist in *Naqḍ al-manṭiq* daraufhin, daß er verschiedentlich die Logik zusammengefaßt und einige ihrer Schwachstellen und Fehler aufgezeigt habe (184). Es kann sich dabei nur um kurze Texte handeln, nicht um *ar-Radd*, denn die eigentliche Kritik an der Logik, die er in *Naqḍ al-manṭiq* formuliert, stellt er als etwas bislang von ihm noch nicht Formuliertes vor.

<sup>28</sup> Ibn Taymīya, *Maḡmū‘at al-fatāwā*, al-muḡallad at-tāsi‘ (neue Ausg. Bd. 5), 137–153 (–170).

<sup>29</sup> Sie ist auch bekannt unter dem Titel *Muḥtaṣar as-Suyūṭī li-Kitāb Naṣīḥat ahl al-īmān fī r-radd ‘alā manṭiq al-Yunān*. Es existieren inzwischen vier Editionen: von ‘Alī Sāmī an-Naṣṣār (Kairo 1947; Nachdruck: Beirut, um 1981); von Su‘ād ‘Abdarrāziq und ‘Alī Sāmī an-Naṣṣār (Kairo 1970), Su‘ād ‘Abdarrāziq kollationierte – allerdings in unbefriedigender Weise – an-Naṣṣār’s Ausgabe mit dem Kairiner Manuskript und der Bombayer Ausgabe des *Radd* (Hallaq [1993], lvi); und zwei Editionen im Rahmen der gesammelten Rechtsgutachten von Ibn Taymīya: *Maḡmū‘ Fatāwā Ṣayḥ al-Islām Aḥmad b. Taymīya*, ed. ‘Abdallāh b. Muḥammad b. Qāsim und Muḥammad b. ‘Abdallāh b. Qāsim, 37 Bde., Rabat 1961, Bd. 9 [diese Ausgabe habe ich nicht eingesehen; as-Suyūṭī’s Eingangsparagraphen fehlen darin (Hallaq [1993], lvi)]; *Maḡmū‘at al-fatāwā*, al-muḡallad at-tāsi‘ [in Bd. 5], hier wird sie unter dem Titel

von ihr sind zwei Handschriften überliefert.<sup>30</sup> As-Suyūṭī fasste das Werk anhand von wörtlichen Zitaten zusammen. Wael B. Hallaq errechnete, dass er das ungefähr 138 000 Worte umfassende Buch auf ca. 32 000 Worte zusammenkürzte.<sup>31</sup> Dabei ließ as-Suyūṭī Ibn Taymīyas Einwände gegen metaphysische Lehren ebenso aus wie fast sämtliche Passagen, in denen Ibn Taymīya seine Gegner im Wortlaut zitiert; teilweise verkürzt er dadurch wichtige Erläuterungen Ibn Taymīyas zu seinen Hauptpunkten. Offenbar hatte er eine andere Handschrift vorliegen als jene, die Ibn Taymīya z.T. selbst noch emendiert hat, denn die oft sehr erhellenden Randglossen hat as-Suyūṭī nicht aufgenommen. Ibn Taymīyas Kritik an der Logik scheint indes nach as-Suyūṭī selten aufgegriffen worden zu sein; allerdings sind die in der islamischen Welt seit dem 16. Jahrhundert entstandenen Schriften zur Logik bislang unzureichend untersucht.

Ibn Taymīya bemüht sich in seinen Schriften zur „griechischen Logik“ keineswegs allein darum, ihre Inkohärenz aufzuzeigen und sie zu dekonstruieren, vielmehr meint er mit diesem Schlag auch alle religiösen Lehren *ad absurdum* zu führen, die seines Erachtens auf der aristotelischen Logik aufbauen. Ibn Taymīya sieht in der Logik, ihren Definitionen und deduktiven Schlüssen die Ursache dafür, dass viele Muslime, Philosophen, Theologen und Mystiker, in die Irre gegangen sind.<sup>32</sup> In seinen Augen gehen neben den Philosophen auch die

---

*Muḥtaṣar Naṣīḥat ahl al-īmān fī r-radd ‘alā mantiq al-Yunān* gar als Schrift Ibn Taymīyas ausgegeben (*Maḡmū‘at al-fatāwā*, 47, 172); as-Suyūṭīs Einleitung ist ausgelassen, nur seine Schlussbemerkung „das ist das Letzte, was ich von Ibn Taymīyas Buch zusammengefaßt habe . . .“ ist belassen worden (*ibid.*, 136); höchstwahrscheinlich ist diese Ausgabe der gesammelten Rechtsgutachten Ibn Taymīyas im Wesentlichen ein Nachdruck der Rabater Edition. Mit Blick auf Letztere konstatierte Hallaq, dass die beiden Herausgeber vermutlich an-Naššār's Ausgabe als Grundlage genommen hätten, diese aber mit Hilfe der Bombayer Edition von *ar-Radd* emendiert hätten (Hallaq [1993], lv–lvi). Weder die Herausgeber der Rabater noch jene der Kairiner Ausgabe der gesammelten Rechtsgutachten von Ibn Taymīya geben an, welche Texte genau sie herangezogen haben. Ich stütze mich in meiner Studie auf zwei Ausgaben, die Kairiner und jene von an-Naššār sowie auf die Übersetzung von Wael B. Hallaq ins Englische, der neben allen ihm verfügbaren Editionen des *Ġahd* und des *Radd* auch die Leidener Handschrift des *Ġahd* hinzugezogen hat (Hallaq [1993], lvi).

<sup>30</sup> Eine Handschrift liegt in Kairo, eine andere in Leiden (an-Naššār in seiner Einleitung zu as-Suyūṭīs *Ṣawn al-mantiq* und seinem *Muḥtaṣar* [as-Suyūṭī, *Ṣawn*, alif, zayn]). an-Naššār stützt sich allerdings allein auf die Kairiner Handschrift.

<sup>31</sup> Hallaq (1993), liv.

<sup>32</sup> In der Einleitung zu *ar-Radd* bezieht sich Ibn Taymīya nur auf die Philosophen: „Mir ist klar geworden, daß vieles von dem, was sie [*al-mutaḥsilīn*] erwähnen bezüglich der Grundlagen der Metaphysik (*al-ilāhīyāt*) und der Logik, die Basis der

späten *kalām*-Theologen, die Anhänger der verschiedenen schiitischen Richtungen und die „Seinsmonisten“ von falschen logischen Grundlagen aus und bringen aus diesem Grunde häretische Lehren hervor.<sup>33</sup> An Lehren, welche seines Erachtens auf falscher Logik beruhen, nennt er in *ar-Radd ‘alā l-mantiqīyīn* explizit philosophische Auffassungen wie die anfangs- und endlose Existenz der zehn Intellekte und ihre Gleichsetzung mit den Engeln, die Schöpfungsaktivität des aktiven Intellekts, Gottes Unkenntnis der Partikularia und Sein Unvermögen, sie zu verändern, die Entstehung der Welt als Emanation ohne göttlichen Willen und Kraft,<sup>34</sup> dass aus Einem nur Eines hervorgehen kann,<sup>35</sup> die platonische Ideenlehre und die aristotelische Lehre von der Existenz einer Urmaterie<sup>36</sup> bzw. von der Ewigkeit der Welt,<sup>37</sup> den notwendigen Kausalzusammenhang<sup>38</sup> – mithin zum großen Teil Fragen, die auch der Befürworter der aristotelischen Logik, al-Ġazālī (st. 1111), als inkohärent charakterisiert hatte.<sup>39</sup> Auf falschen logischen

---

Fehlerhaftigkeit (*fasād*) ihrer metaphysischen Lehren darstellt“ (4); as-Suyūṭī läßt in seiner Wiedergabe des Zitats die nähere Bestimmung „der Grundlagen der Metaphysik (*al-ūlāhīyāt*)“ weg, so daß nur die Logik als Basis der Fehlerhaftigkeit der metaphysischen Lehren erscheint (as-Suyūṭī, *Ġahd*, 202; *Muḥtaṣar*, 47; [engl.:] Hallaq, 4 Nr. 3). Ibn Taymīya macht jedoch im Verlaufe des Werkes und in anderen Schriften deutlich, daß er in der griechischen Logik die Basis für viele s.E. irrige Lehren sieht, die nicht im engeren Sinne der Philosophie zuzurechnen sind, wenngleich sie auch durch diese beeinflußt sein mögen.

<sup>33</sup> Ibn Taymīya kritisiert ihre Lehren, besonders die metaphysischen, auch in *Naqd al-mantiq* sowie in zahlreichen anderen Schriften, in denen er teils einen Rundumschlag gegen alles unternimmt, was ihm nicht mit den Lehren der islamischen Frühzeit in Einklang zu stehen scheint, wie in *Dar’ ta‘ārud’ al-‘aql wa-n-naql*, oder aber einzelne Schulen angreift; s. Brockelmann (1939), S. II, 120, 123–124; Laoust (1939a), passim; Hallaq (1993), xii–xiv, 121 Anm. 205.1. Vgl. u.a. Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 181–187; stark verkürzt: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 279; *Muḥtaṣar*, 95; [engl.:] Hallaq, 103–104 Nr. 166 und 167; Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 278–289, 307–308; auf diesen Seiten kritisiert er Lehren, die schwerlich auf logische Fehlschlüsse zurückgeführt werden können.

<sup>34</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 101–106; stark verkürzt: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 220–221; *Muḥtaṣar*, 58; [engl.:] Hallaq, 33–34 Nr. 45.

<sup>35</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 214–233.

<sup>36</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 66–67; verkürzt: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 215; *Muḥtaṣar*, 55; [engl.:] Hallaq, 25 Nr. 33, 34.

<sup>37</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 268.

<sup>38</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 147–148; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 249–250; *Muḥtaṣar*, 76; [engl.:] Hallaq, 68–69 Nr. 101.

<sup>39</sup> Algazel [al-Ġazālī, Abū Ḥamid Muḥammad], *Tahafut al-falāsifa* [Tahāfut al-falāsifa], ed. Maurice Bouyges, Beirut 1927; [engl., als Teil des Werkes von Ibn Rušd:] van den Bergh, *Averroes’ Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, Cambridge 1978 (Reprint). Zugleich war es aber al-Ġazālī, welcher die aristotelische Logik erfolgreich als Methode der *kalām*-Theologie etablierte (s. dazu den

Prinzipien beruhen, so Ibn Taymīya, auch die Theorie der „Seinsmonisten“, setzten diese doch die Existenz der Geschöpfe mit der Existenz Gottes gleich,<sup>40</sup> sowie ebenfalls Lehren verschiedener *kalām*-Theologen, u.a. der Atomismus und die „Leugnung der Weisheit“ in der Schöpfung Gottes.<sup>41</sup> Sein größter Vorwurf an die Philosophen sowie einige späte spekulative Theologen, intellektualistische Mystiker und Schiiten ist es, mit vielen ihrer Lehren die islamische Religion zu untergraben und Unwissen (*ḡahl*), Unglaube (*kufṛ*) und Gottlosigkeit (*ilḥād*) zu verbreiten.<sup>42</sup> Er schimpft sie bisweilen Polytheisten und charakterisiert ihre Theorien als schändlicher denn die Glaubensüberzeugungen der arabischen [vorislamischen] Polytheisten<sup>43</sup> und die der Juden und Christen.<sup>44</sup>

*Aufbau und Quellen seines Hauptwerkes ar-Radd ‘alā l-mantiqīyīn*

Ibn Taymīyas Kritik an der Logik und seinen Gegenentwurf stelle ich ausgehend von seinem Hauptwerk *ar-Radd ‘alā l-mantiqīyīn* dar, verweise aber auf Parallelstellen in as-Suyūṭīs Kompendium. Letzteres hat Wael B. Hallaq höchst kompetent ins Englische übersetzt,

---

Beitrag von Ulrich Rudolph in diesem Sammelband). Aus diesem Grunde polemisiert Ibn Taymīya wiederum heftig gegen al-Gazālī (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 14–15, 194ff. et passim).

<sup>40</sup> In *ar-Radd* greift er ihre Reduktion der Definition Gottes auf ein Einzelwort an (35–36), in anderen, speziell gegen die „Seinsmonisten“ gerichteten Schriften, bezieht er sich selten explizit, aber häufig implizit auf philosophisch-logische Grundlagen ihrer Lehren, so beispielsweise bei seiner Kritik an der Aufspaltung Gottes (Ibn Taymīya, *Ibtāl waḥdat al-wuḡūd*, 77) oder an ihrem Postulat der Einheit des Seins bei gleichzeitiger Unterscheidung zwischen den Wesenheiten (*māhīyāt*) und den Einzeldingen (*‘ayān*) (Ibn Taymīya, *Haqīqat madḥab al-ittihādīyīn*, 17). Siehe auch Knysh (1999), 87–111 („Ibn Taymiyya’s Formidable Challenge“) und unten Anm. 75. Zu Ibn Taymīyas Verständnis der *Waḥdat al-wuḡūd* s. M.U. Memon, *Ibn Taymīya’s struggle against popular religion*, The Hague 1976, S. 35–46.

<sup>41</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 269–270, 310–311. Ibn Taymīya klagt die *kalām*-Theologen und Philosophen pauschal an, in metaphysischen Fragen (*maṭālīb ilāhīya*) große und zahlreiche Fehler begangen zu haben (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 321, 520–523; as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 320; *Muḥtaṣar*, 121–122; [engl.] Hallaq, 148 Nr. 272).

<sup>42</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 98–100, 148, et passim; verkürzt in: as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 220, 250, et passim; *Muḥtaṣar*, 58, 76, et passim; [engl.] Hallaq, 32 Nr. 43, 69 Nr. 103, et passim.

<sup>43</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 101ff.; as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 220–221; *Muḥtaṣar*, 58; [engl.] Hallaq, 33 Nr. 45.

<sup>44</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 471; as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 340; *Muḥtaṣar*, 134; [engl.] Hallaq, 170 Nr. 313. Ibn Taymīya richtet diese Vorwürfe nicht nur an die Adresse der Philosophen, sondern auch an die der genannten übrigen Denkrichtungen (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 103ff., et passim).

ausführlich kommentiert und annotiert; hierauf wird jeweils auch hingewiesen. Von Hallaqs und einigen wenigen anderen Studien abgesehen, sind Ibn Taymīyas logische und erkenntnistheoretische Grundsätze bislang wenig beachtet worden.<sup>45</sup>

Ibn Taymīya führt seine Leser zunächst in den Gegenstand und die Begrifflichkeiten der Logik (*manṭiq*) ein, insbesondere in die Definition (*ḥadd*), den Syllogismus (*qiyās*) und die fünf Prädikabilien (*al-kullīyāt al-ḥams*), welche Porphyrius in seiner *Isagoge* erläutert.<sup>46</sup> Ibn Taymīya macht deutlich, dass diese Logik auf Aristoteles zurückgeht,<sup>47</sup> spricht in der Regel jedoch von „griechischer Logik“ oder einfach von „Logik“. Seine Kontrahenten bezeichnet er überwiegend als „Logiker“ (*manṭiqīyūn/ahl al-manṭiq*), rechnet dazu aber eben auch alle die Denker, die sich dieses Instrumentariums und sei es auch nur partiell bedienen. Ibn Taymīya untergliedert sein Werk *ar-Radd* nach vier Behauptungen der „Logiker“, die er Punkt für Punkt zu widerlegen sucht und zwar nach:

- 1.) Ihrer Doktrin, dass der angestrebte Begriff *nur* durch das Mittel der Definition gewonnen werden kann (*fi qawlihim inna t-taṣawwur al-maṭlūb lā yunālu illā bi-l-ḥadd*).
- 2.) Ihrer Doktrin, dass das angestrebte Urteil *nur* durch das Mittel des Syllogismus gewonnen werden kann (*fi qawlihim inna t-taṣḍīq al-maṭlūb lā yunālu illā bi-l-qiyās*);
- 3.) Ihrer Doktrin, dass die Definition zur Kenntnis der Begriffe führt (*inna l-ḥadd yufīdu l-ʿilm bi-t-taṣawwurāt*);
- 4.) Ihrer Doktrin, dass der beschriebene Syllogismus (*qiyās*) oder der apodiktische Beweis (*burhān*) zur Kenntnis der Urteile führen (*inna l-qiyās aw al-burhān al-mawṣūf yufīdu l-ʿilm bi-t-taṣḍīqāt*).<sup>48</sup>

Dieser klaren ‘Grobstruktur’ von *ar-Radd* steht eine unsystematische, stark repetitive und von zahlreichen Exkursen gekennzeichnete

<sup>45</sup> Zu nennen sind in erster Linie Sirajul Haq (1966), 805–812; Qadir (1968); Brunshvig (1976); al-ʿAbd (1977), 43–51; Naṣṣār (1978), 146–219; und Heer (1988).

<sup>46</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 4–7. Diese Erläuterung hat as-Suyūṭī nicht in sein Kompendium übernommen. In *ar-Radd* führt Ibn Taymīya auch die acht Bücher auf, welche im islamischen Raum als das Organon gelten (27–28).

<sup>47</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 15.

<sup>48</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 7; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 202–203; *Muḥtaṣar*, 47; [engl.] Hallaqs, 6. Ibn Taymīyas Formulierung ist verwirrend, bestehen Syllogismen doch aus Urteilen und sollen diese die Konsequenz begründen.

‘Feinstruktur’ gegenüber.<sup>49</sup> Etliche der Kritikpunkte Ibn Taymīyas sind bereits teils von griechischen Sophisten und Skeptikern,<sup>50</sup> teils von Stoikern,<sup>51</sup> teils auch von Peripatetikern selbst<sup>52</sup> sowie von *kalām*-Theologen zumindest ansatzweise formuliert worden. Bei vielen dieser Punkte wissen wir jedoch nicht mit Bestimmtheit, ob Ibn Taymīya sie selbst entwickelt oder übernommen hat.<sup>53</sup> Das gilt insbesondere für diejenigen der Sophisten und Skeptiker;<sup>54</sup> doch lässt Ibn Taymīya meist auch offen, ob, und wenn ja, auf welche muslimischen Kritiken an der Logik er direkt zurückgreift. In der Regel nimmt er nur ganz pauschal auf „die Denker (der Muslime)“ (*nuẓẓār [al-muslimān]*) und ihre Denunziation und Widerlegung der Logik Bezug.<sup>55</sup> Eine Ausnahme bildet das Werk *Kitāb al-Ārāʾ wa-d-diyānāt* des zwölfschiitischen Theologen und Philosophen Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā an-Nawbaḥtī (st. zwischen 912 und 922). Ibn Taymīya zitiert daraus die Stellen, in denen dieser Gelehrte die von den Logikern postulierte Notwendigkeit von genau zwei Prämissen für einen Syllogismus zu widerlegen sucht und allein die erste Syllogismusfigur für gültig erklärt.<sup>56</sup> Inwieweit Ibn Taymīya möglicherweise in anderen Kritikpunkten – ohne Namensnennung – auf an-Nawbaḥtī zurückgreift, lässt sich derzeit nicht ermesen, da bislang keine Kopie von dessen Werk aufgefunden wurde.<sup>57</sup> Des Weiteren greift Ibn Taymīya expli-

<sup>49</sup> Das wird von Bewunderern wie Ibn Taymīya gegenüber neutral eingestellten Wissenschaftlern gleichermaßen konstatiert (Sirajul Haq [1943], 77–78; Brunschvig [1976], 323; an-Naššār [1947], 147).

<sup>50</sup> an-Naššār (1947), 149–159. Er bemerkt, daß Ibn Taymīya keinen der Sophisten und Skeptiker beim Namen nennt, deren Meinungen aber durch die Schriften der *kalām*-Theologen und Kommentare der muslimischen Philosophen kannte. S.a. Hallaq (1993), xxxix–xlii.

<sup>51</sup> an-Naššār (1947), 159. Vieles deutet darauf hin, daß muslimische Denker mit einer Reihe stoischer Ideen vertraut gewesen sind, doch liegt die Überlieferungsgeschichte dieser Ideen noch im Dunkeln (*ibid.*; van Ess [1970], 27–40).

<sup>52</sup> Hallaq verweist auf Ariston von Keos (ca. 300 v. Chr.) mit Blick auf dessen Urteil, die Beschäftigung mit der Logik sei nutzlos und führe weder zur Tugend noch zur Reinigung der Seele ([1993], xl).

<sup>53</sup> an-Naššār (1947), 159. Er äußert die Überzeugung, Ibn Taymīya schöpfe vor allem aus den Werken von *kalām*-Theologen.

<sup>54</sup> Hallaq (1993), xxviii, xxxix–xlii; Naššār (1947), 159.

<sup>55</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 194, 198, 207; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 286–287, 295; *Muḥtaṣar*, 100, 106–106; [engl.:] Hallaq, 111 Nr. 183, 112 Nr. 185, 121–122 Nr. 207; et passim.

<sup>56</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 337–339, 331; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 325–326; *Muḥtaṣar*, 125; [engl.:] Hallaq, 154–155 Nr. 282/283.

<sup>57</sup> Hallaq (1993), xliii.



zit ein Argument des arabischen Philologen Abū Saʿīd as-Sīrāfi (st. 979) auf, das dieser im Jahre 938 in einer berühmten Debatte mit dem nestorianischen Logiker Abū Bišr Mattā (Matthäus, st. 940) über den Nutzen der Logik gegen diesen vorbrachte: nach Ansicht des Grammatikers ist die griechische Logik reine Konvention und steht nicht über der Kontingenz und Konventionalität der Sprache, wie es sein Gegner behauptet.<sup>58</sup> Weitere explizite Verweise auf muslimische Kritiken an der aristotelischen Logik fehlen; direkte Bezugnahmen sind aufgrund der nur spärlich überlieferten Quellen ebenfalls kaum auszumachen.<sup>59</sup> Wael B. Hallaq gelangte daher zu der Einschätzung: „Ibn Taymiyya’s critique then represents not so much the culmination of a tradition of anti-logical discourse as an ingenious and creative selection of already existing but disparate arguments.“<sup>60</sup> Mein Aufsatz soll jedoch nicht die Geschichte dieser Argumente untersuchen, sondern darlegen, mit Hilfe welcher Einwände es *Ibn Taymīya* gelingt, Inkohärenzen im logischen System seiner Kontrahenten aufzudecken und ihre erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundlagen anzugreifen, um ihnen die von ihm anerkannten Formen der Definition und logischer Schlüsse sowie seine eigenen epistemologischen Grundsätze entgegenzustellen.

*Ibn Taymīyas Kritik an der Definition: Allgemein*

Ibn Taymīya geht von der auf Aristoteles zurückgehenden Definition aus, die im islamischen Raum von den Philosophen und seit dem 11. Jahrhundert auch von den *kalām*-Theologen übernommen worden ist.<sup>61</sup> Die „vollständige Definition“ (*al-ḥadd at-tāmm*),<sup>62</sup> d.h. die „wahre Definition“ (*al-ḥadd al-ḥaqīqī*) vermittelt den Begriff von der Quiddität [eines Dinges] (*taṣawwūr al-māhīya*).<sup>63</sup> Die Quiddität eines

<sup>58</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 178; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 276; *Muḥtaṣar*, 93; [engl.:] Hallaq, 100 Nr. 159 (s.a. unten Ibn Taymīyas eigene Meinung zu Konventionalität von Logik und Sprache). Zu dieser Debatte s. Endress (1986), der sie ausführlich einleitete, übersetzte und annotierte.

<sup>59</sup> Hallaq (1993), xliii–xliv.

<sup>60</sup> Hallaq (1993), xlvii.

<sup>61</sup> van Ess (1966), 370–372. Zur „Definition“ bei den Philosophen im islamischen Raum siehe jetzt Kiki Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy – The Limits of Words*, London/New York 2003.

<sup>62</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 62.

<sup>63</sup> Bei Aristoteles (*Topik* I, 5 [101b 36]; VII, 5 [154a 31] und ihm folgend Ibn

Dinges wird dabei als erfassbar gedacht durch zwei wesenskonstituierende Elemente: durch essentielle Attribute, die das Ding mit anderen Dingen derselben Gattung (*ġins*) gemein hat (*ad-dātīyāt al-muštāraka*), sowie durch solche Attribute, die es nur mit seiner Art (*nawʿ*) gemein hat, d.h. durch es unterscheidende Attribute (*ad-dātīyāt al-mumayyiza*), den sogenannten artbildenden Unterschied (*faṣl*).<sup>64</sup> Als Beispiel dient Ibn Taymīya oft die aristotelische Definition des Menschen als einem „vernünftigen/sprechenden Lebewesen“ (*ḥayawān nāṭiq*).<sup>65</sup>

Ibn Taymīyas Kritik richtet sich gegen jedes einzelne Element dieser Bestimmung der Definition, er entwickelt sie aber auf der Grundlage der zwei genannten Behauptungen „der Logiker“: Erstens, ihrer Doktrin, dass (nicht evidente) Begriffe (*taṣawwūrāt*) nur durch das Mittel der Definition gewonnen werden könnten, und zweitens, ihrer Behauptung, dass die Definition zur Kenntnis der Begriffe führe.<sup>66</sup>

Gegen die Absolutheit der beiden genannten Aussagen „der Logiker“ argumentiert er auf niedrigster Ebene wissenschaftshistorisch mit dem Verweis, vor und nach „den Logikern“ seien zahlreiche Völker (*umam*) ohne diese spezifische Form der Definition ausgekommen.<sup>67</sup> Mit Blick auf die islamische Welt konstatiert er, dass weder die Rechtsgelehrten, noch die Grammatiker, Mediziner, Mathematiker oder Handwerker

---

Sīnā (*al-Isārāt*, 204; [engl.] *Remarks*, 70) heißt es: Die Definition ist „eine Rede, die die Quiddität (des Dinges) anzeigt“ (*qawl dāll ‘alā māḥiyat aš-šayʿ*).

<sup>64</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 4–5, 9; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 204; *Muḥtaṣar*, 48–49; [engl.] Hallaq, 8–9 Nr. 10. Aristoteles zu Gattung und Art in der Definition: *Topik* I, 8 (103b 15), VII, 5 (154a 28–29); *Zweite Analytik* II, 13. Wesentlich deutlicher ist die für die Definition maßgebliche Unterscheidung zwischen Gattung und Art von Porphyrius in seiner *Isagoge* formuliert worden. Ibn Sīnā, *al-Isārāt*, 204–207; [engl.] *Remarks*, 70–71).

<sup>65</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 8, 70, et passim; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 204, 216; *Muḥtaṣar*, 48, 55; [engl.] Hallaq, 7 Nr. 9, 26 Nr. 35. Porphyrius (*Einleitung*, 3 (3b)) fügt noch „sterblich“ hinzu, spätere Philosophen und *kalām*-Theologen folgen ihm darin (Ibn Sīnā, *al-Isārāt*, 207; [engl.] *Remarks*, 71), was Ibn Taymīya kritisiert, sei doch „sterblich“ ein Attribut, das alle Lebewesen kennzeichne, abgesehen davon, daß der Mensch im Jenseits ewig lebe (*ar-Radd*, 58, 57).

<sup>66</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 7, 14; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 202–3; [engl.] Hallaq, 6 Nr. 5, 6. Von *nicht-evidenten* (*ġayr al-badīḥiya*) Begriffen spricht Ibn Taymīya noch nicht bei der ersten Nennung, sondern erst bei der direkten Erörterung dieses Punktes; as-Suyūṭī läßt diese wichtige Spezifizierung ganz weg. In *Naqḍ al-mantiq* hingegen formuliert Ibn Taymīya die Doktrin präziser: „Der Begriff, der nicht evident ist, kann nur durch die Definition erreicht werden“ (*inna t-taṣawwūr allaḍī laysa bi-badīḥī lā yunālu illā bi-t-ḥadd*) (184).

<sup>67</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 27–28; mit vielen Auslassungen: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 207; *Muḥtaṣar*, 50; [engl.] Hallaq, 13 Nr. 19.

sie verwendeten, obwohl sie von den Dingen, mit denen sie arbeiten, Begriffe formen würden.<sup>68</sup>

Ansonsten befasst sich Ibn Taymīya jedoch im wesentlichen mit der Basis und der Zielsetzung der Definition seiner Kontrahenten. Er stellt ihre Auffassung von der Quiddität, vom Wesen eines Dinges grundsätzlich in Frage. Dabei wendet er sich zunächst gegen die Unterscheidung des Essentiellen (*dātī*) in das, was der Quiddität, und das, was der Existenz inhärent (*lāzim*) ist. Diese Unterscheidung, so Ibn Taymīya, beruhe auf zwei ungültigen Prinzipien (*mabnī ‘alā ašlayn fāsidayn*): Erstens der Unterscheidung zwischen Quiddität und ihrer Existenz und zweitens der Unterscheidung zwischen dem, was der Quiddität essentiell zukomme (*ad-dātī lahā*) und dem, was ihr inhärent sei (*al-lāzim lahā*);<sup>69</sup> diese Unterscheidung erklärt er für reine Willkür (*taḥakkum maḥḍ*).<sup>70</sup> Die erste Unterscheidung führt uns zum Problem der Universalien.

### Die Universalien

Ibn Taymīya versteht die Unterscheidung zwischen Quiddität und ihrer Existenz in den Einzeldingen dahingehend, dass den Quidditäten der Dinge (*ḥaqā’iq/māhīyāt al-ašyā’*) eine feste Realität außerhalb des Geistes zugeschrieben wird, die unabhängig von der Existenz der Partikularia ist.<sup>71</sup> In der Tat lehren sowohl einige Mu‘taziliten unter den *kalām*-Theologen als auch einige an sie anknüpfende Schiiten sowie einige Philosophen unter den Muslimen und auch die „Seinsmonisten“, dass die Dinge „im Augenblick ihres In-die-Existenz-Tretens“ nicht völlig neugeschaffen werden, sondern vielmehr bereits vor ihrem Dasein als „Nichtseiendes“ (*ma’dūm*) eine Wesenheit besitzen.<sup>72</sup> Darüber, von welcher Art ihre Quiddität vor ihrer Existenz

<sup>68</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 8, 31; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 203–204, 208–209; *Muḥtaṣar*, 48, 51; [engl.] Hallaq, 7 Nr. 8; 15 Nr. 21.

<sup>69</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 64; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 214; *Muḥtaṣar*, 54–55; [engl.] Hallaq, 23–24 Nr. 32. Zur Unterscheidung zwischen Quiddität und Existenz s. Goichon, A.-M., *La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris 1937; al-Attas (1995), 217–265; Horten (1912), 96ff.; van Ess (1966), 200; Hallaq (1993), 23–24 Anm. 32/1.

<sup>70</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 70.

<sup>71</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 64; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 214–215; *Muḥtaṣar*, 55; [engl.] Hallaq, 24 Nr. 33.

<sup>72</sup> van Ess (1966), 200, 192–200 (vor allem mit Blick auf die Mu‘tazila).

in den Partikularia ist und auf welche Art und Weise sie ins partikuläre Dasein übergehen, gehen die Meinungen zwischen den verschiedenen Denkschulen auseinander.<sup>73</sup>

Ibn Taymīya versteht unter diesem „Nichtseienden“, unter den Quidditäten vor ihrer realen Existenz in den Einzeldingen, „die Wesenheiten der Arten, Gattungen und der übrigen Universalien (*māhīyāt al-anwāʿ wa-l-aḡnās wa-sāʿir al-kullīyāt*)“.<sup>74</sup> Darunter fasst er explizit das „Nichtseiende“ der Muʿtazila, der Schia und der „Seinsmonisten“,<sup>75</sup> die platonischen Ideen (*al-muṭul al-aflātūnīya*), die Zahlen nach der Lehre des Pythagoras, die aristotelische Urmaterie (*al-hayūlā al-ūlā*) sowie die Zeit (*mudda*) und den Ort (*makān*).<sup>76</sup> Ibn Taymīya leugnet all diese Formen der Existenz von Quidditäten vor der Existenz von Einzeldingen. Mit anderen Worten, Ibn Taymīya kritisiert hier im wesentlichen den sogenannten radikalen Begriffs-Realismus. Doch ist er auch kein Anhänger eines gemäßigten Realismus, wonach die Universalien, welche die Menschen erkennen, *in*, aber *nicht abgetrennt* von den Dingen real existieren. Vielmehr bringt er unmissverständlich seine nominalistische Auffassung zum Ausdruck: „In Wahrheit ist es so, dass all jenes [die Quidditäten der Dinge] etwas ist, das im Kopf existiert und [dort] besteht, nicht [aber] außerhalb des Kopfes“;<sup>77</sup> doch geht auch er davon aus, dass „der Verstand die Universalien abstrahiert, wenn er sich einige ihrer Partikularia vorstellt“, d.h., dass die Universalien Abstraktionen von Einzeldingen sind.<sup>78</sup> Ibn Taymīya betont, auch er unterscheidet zwischen Quiddität

<sup>73</sup> van den Bergh (1960), 183; al-Attas (1995), 267–319; s.a. Hallaq (1993), xxiv–xxv.

<sup>74</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 64.

<sup>75</sup> Ibn Taymīya erläutert, daß die Muʿtazila und die Šīʿa jedes Nichtseiende eines Partikularen für extramental verankert angesehen hätten, während Aristoteles und seine Anhänger das nur für einiges Nichtseiendes gelten ließen (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 66). In einer anderen Schrift kritisiert er die Theorie der „Seinsmonisten“, wonach die Existenz der Partikularia auf den Partikularia gründe, die im Nichtsein (*ʿadam*) subsistierten (Ibn Taymīya, *Haqīqat madhhab al-ittihādīyīn*, 17); s.a. Hallaq (1993), xxiv–xxvii sowie oben Anm. 72, 73.

<sup>76</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 66–67; verkürzt: as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 215; *Muḥtaṣar*, 55; [engl.:] Hallaq, 24–25 Nr. 33, 34.

<sup>77</sup> *at-Taḥqīq anna dālika kullahū amr mawḡūd wa-tābīt fī d-dīhn lā fī l-ḥārīḡ ʿan ad-dīhn* (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 64; verkürzt in: as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 215; *Muḥtaṣar*, 55; [engl.:] Hallaq, 24 Nr. 33). An anderer Stelle drückt sich Ibn Taymīya ähnlich aus: *al-māhīya amr yaʿūdu ilā mā yuqaddaru fī l-adhān lā ilā mā yataḥaqququ fī l-aʿyān* (*ar-Radd*, 9).

<sup>78</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 59 (*al-ʿaql innamā yuḡarridu al-kullīyāt idā taṣawwara baʿḍa ḡuzʿiyātihā*), ähnlich *ibid.*, 82–83.

(im Sinne von Universalem) und Existenz, jedoch nur insofern, als dass die Quiddität (*al-māhīya*) dasjenige sei, „was sich in der Seele von dem Ding abzeichnet“ (*mā yatarassamu fī n-nafs min aš-šayʿ*), während „die Existenz das Ding selbst sei, das außerhalb davon [von dem, was in der Seele ist] existiert“ (*al-wuǧūd huwa nafs mā yakūnu fī l-ḥārīǧ minhu*).<sup>79</sup> Für Ibn Taymīya sind die Quidditäten qua Universalien daher nur subjektive Bewusstseinsgebilde: „Insofern als das in den Köpfen Vermutete, von jedem Einzelnen [bloß] in seinem Kopf vermutet wird, ist es unmöglich, dass die [in der extramentalen Welt] vorhandenen Wesenheiten jenem entsprechen“.<sup>80</sup> Aus diesem Grunde sind die intramental existenten Quidditäten seiner Auffassung nach auch nicht von echtem Nutzen.<sup>81</sup> Sie seien vielmehr reine Setzung und Erfindung (*muǧarrad waḍʿ wa-ḥtirāʿ*), könne sich doch die Vorstellung von der Quiddität im Kopf eines jeden Menschen unterscheiden. Als Beispiel führt er die Definition bzw. Beschreibung für Mensch einmal als einem „rationalen Lebewesen“ und das andere Mal als einem „lachenden Lebewesen“ an.<sup>82</sup> Ibn Taymīyas nominalistische Auffassung mündet somit in eine große Skepsis gegenüber den abstrahierten Universalbegriffen.

### *Essenz und Akzidens*

Mit Blick auf das zweite Prinzip, das Ibn Taymīya bei der Unterscheidung des Essentiellen in das, was der Quiddität, und das, was der Existenz inhärent ist, für ungültig hält, nämlich die Unterscheidung zwischen dem, was der Quiddität essentiell zukomme (*al-dātī*), und dem, was ihr akzidentell inhärent sei (*al-ʿaradī al-lāzim*),<sup>83</sup> stellt er vor

<sup>79</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 67; ähnlich: 64–65. as-Suyūṭī läßt in seiner Zusammenfassung „*nafs*“ aus und schreibt: „*al-wuǧūd mā yakūnu fī l-ḥārīǧ minhu*“ (*ǧahd*, 215; *Muḥtaṣar*, 55). Hallaq übersetzt: „existence is what exists of that matter outside the mind“ ([engl.:], 25 Nr. 34).

<sup>80</sup> *al-Muǧaddar fī l-aḥḥān bi-ḥasab mā yuǧaddiruhū kull aḥad fī dīhniḥ fa-yamtamīʿu an takūna l-ḥaqāʾiq al-mawǧūda tābiʿa li-dālika* (*ar-Radd*, 9–10).

<sup>81</sup> Ibn Taymīya spricht ihnen an einer Stelle jeden Nutzen ab (*ar-Radd*, 67), doch scheint das seiner Polemik geschuldet, denn er hält, wie noch zu zeigen sein wird, Abstraktionen, mithin Begriffe, für die Wissenschaften für unabdingbar.

<sup>82</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 67.

<sup>83</sup> Ibn Taymīya spricht in *ar-Radd* zunächst nur von der Unterscheidung zwischen dem, was der Quiddität essentiell zukomme (*al-dātī laḥā*) und dem, was ihr inhärent sei (*al-lāzim laḥā*) (64); bei der genaueren Erläuterung dieses Punktes wird

allem die Möglichkeit in Frage, eindeutig zwischen der Gattung (*ġins*), der Art (*naw<sup>c</sup>*) und akzidentellen, aber inhärenten Attributen der Quiddität unterscheiden zu können.<sup>84</sup> Weshalb, so fragt Ibn Taymīya, werde z.B. „vernünftig/sprechend“ (*nāṭiq*) als ein artbildendes unterscheidendes Wesensattribut des Menschen erachtet, während „gerade“ (*zawġ*) und „ungerade“ (*fard*) bei Zahlen nicht als *differentia specifica*, sondern als ein inhärentes Akzidens der Quiddität der Zahlen angesehen werde. Ibn Taymīya hält dieser unterschiedlichen Klassifizierung der Eigenschaft „vernünftig/sprechend“ mit Blick auf den Menschen und der Eigenschaft „gerade“ (*zawġ*) bzw. „ungerade“ mit Blick auf Zahlen entgegen, dass diese Attribute einem doch gleichermaßen in den Sinn kämen, wenn man an einen Menschen bzw. an Zahlen denke.<sup>85</sup> Er erklärt diese Unterscheidung für reine Setzung und Konvention (*muġarrad al-waḍ<sup>c</sup> wa-l-iṣṭilāḥ*),<sup>86</sup> für vollkommen willkürlich (*taḥakkum maḥd*),<sup>87</sup> an einer anderen Stelle sogar explizit für unmöglich.<sup>88</sup> Sie beruhe ausschließlich auf dem, was sich ein Mensch hypothetisch erdacht habe (*mā yafrīduhū fi dīhniḥi*).<sup>89</sup> Die Logiker würden auf diese Weise das einander Ähnliche (*al-mutamāṭil*) voneinander trennen und das sich voneinander Unterscheidende (*al-muḥtalif*) einander gleichmachen, und das widerspreche dem klaren Verstand (*ṣarīḥ al-ʿaql*).<sup>90</sup> Die Ursache ihres Fehlers sieht Ibn Taymīya darin,

---

deutlich, daß er „akzidentell inhärent“ (*al-ʿaraḍi al-lāzim*) meint (70). Ebenso auch an einer früheren Stelle, wo er im Rahmen einer Zurückweisung der Position al-Gazālīs diese Frage bereits einmal kurz streift; hier spricht er von der Nichtigkeit der Unterscheidung zwischen „inneren Wesenseigenschaften der Quiddität“ (*as-ṣifāt ad-dāṭiya al-muqawwima ad-dāhila fi l-māhīya*) und „inhärenten äußeren Eigenschaften“ (*as-ṣifāt al-ḥāriġiya al-lāzima*) (*ar-Radd*, 22). An wieder anderer Stelle greift er die Unterscheidung zwischen *dātī* einerseits und *ʿaraḍī* – mit dessen Unterunterscheidung in „der Existenz der Quiddität inhärent“ (*lāzim li-wuġūd al-māhīya*) und „der Quiddität inhärent“ (*lāzim li-l-māhīya*) – auf bzw. an (*ar-Radd*, 63, 69).

<sup>84</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 70–80; stark verkürzt: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 215–218; *Muḥtaṣar*, 55–57; [engl.:] Hallaq, 26–29 Nr. 35–39.

<sup>85</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 70–1, 68–9; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 215–6; *Muḥtaṣar*, 55–56; [engl.:] Hallaq, 26 Nr. 35.

<sup>86</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 24.

<sup>87</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 70–72; verkürzt in: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 216; *Muḥtaṣar*, 56; [engl.:] Hallaq, 26 Nr. 36.

<sup>88</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 76; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 217; *Muḥtaṣar*, 56; [engl.:] Hallaq, 28 Nr. 38 (er übersetzt „is incompatible“). An einer anderen Stelle fügt Ibn Taymīya hinzu, daß diese Unterscheidung bereits von jenen, die sie geprüft hätten (*muḥaqqiqūn*), für unhaltbar befunden worden sei (*ar-Radd*, 63).

<sup>89</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 24.

<sup>90</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 24. Diesen Vorwurf wiederholt Ibn Taymīya mehrfach

dass sie nicht deutlich zwischen dem unterscheiden, was sich in ihren Köpfen befinde, und dem, was in der Welt der Partikularia existiere.<sup>91</sup>

Ibn Taymīya kritisiert an der Unterscheidung zwischen Essenz und inhärentem Akzidens darüber hinaus, dass die Logiker eine Priorität (*at-taqdīm*) der Essenz und eine Posteriorität (*at-ta'ḥīr*) des Objekts und seiner inhärenten Akzidenzien postulieren:<sup>92</sup> „Wenn diese (= Priorität und Posteriorität) unvermittelt (*fiṭrīyan*) wären, dann würde die angeborene Intelligenz (*fiṭra*) sie ohne die Vermittlung durch eine sie (= die *fiṭra*) verändernde Autorität (*taqlīd*) wahrnehmen, [nämlich] so, wie sie alle unvermittelten Dinge (*al-umūr al-fiṭrīya*) wahrnimmt. In der angeborenen Intelligenz (*fiṭra*) verankert ist [indes vielmehr], dass diese inhärenten Eigenschaften (*lawāzīm*) allesamt dem Objekt (*mawṣūf*) inhärent sind; das mag einem nun in den Sinn kommen [bewusst sein] oder nicht.“<sup>93</sup> Ibn Taymīya argumentiert hier ausgehend von der „angeborenen Intelligenz“, der *fiṭra*, die, wie noch zu zeigen sein wird, das Rückgrat von Ibn Taymīyas Intellekt- und Erkenntnis-Verständnis bildet.

Nicht nur die Unterscheidung zwischen Essenz und inhärentem Akzidens, sondern auch den Essenz-Begriff selbst nimmt Ibn Taymīya unter Beschuss: die Auswahl der essentiellen Attribute, welche „die Logiker“ vornähmen, sei willkürlich und zirkulär (*yastalzimu d-dawr*). So fragt er, warum sie sich mit der Nennung eines unterscheidenden Attributs und mit dem unmittelbaren Genus (*ḡins qarīb*) zufrieden

---

(*ibid.*, 32), bisweilen bezieht er ihn auch nur auf den, wie er meint, unmöglichen bzw. äußerst schwierigen Versuch der Logiker, zwischen zwei sich gleichenden oder sich nahe kommenden Eigenschaften zu unterscheiden (*at-tafriq bayna l-mutamāṭilayn aw al-mutaqāribayn*) (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 29; as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 207; *Muḥtaṣar*, 50; [engl.] Hallaq, 14 Nr. 19), Ibn Taymīya spielt auch hier offenbar wieder auf die Unterscheidung an zwischen dem, was die Philosophen Differenz und dem, was sie Proprium nennen.

<sup>91</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 25.

<sup>92</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 71–73; as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 216–7; *Muḥtaṣar*, 56; [engl.] Hallaq, 26 Nr. 36. Die Behauptung seiner Kontrahenten, der menschliche Intellekt nehme die Gattung vor der Art wahr, führt Ibn Taymīya auf einen Mangel an Unterscheidung zwischen dem Mentalen und dem Extramentalen zurück. Wenn es jemandem so erscheine, dann sei das eine rein mentale Angelegenheit, müsse aber mit der Realität, der extramentalen Welt (*mā yuḡadu fī l-ḥārīḡ*), gar nichts zu tun haben (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 72; as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 216–217; *Muḥtaṣar*, 56; [engl.] Hallaq, 26 Nr. 36).

<sup>93</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 71; as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 216; *Muḥtaṣar*, 56; [engl.] Hallaq, 26 Nr. 36. Ibn Taymīya betont, daß nur Gott und kein Mensch alle *lawāzīm* kenne, und daß der Mensch infolgedessen die Dinge nur unvollkommen zu erfassen in der Lage sei (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 75).

gäben und weitere Attribute und Genera ausschließen<sup>94</sup> und erklärt die Wahl des *genus proximum* für Konvention (*amr iṣṭilāḥī*).<sup>95</sup> Mit Blick auf die Zirkularität stellt er fest: Einerseits werde postuliert, dass das Definiendum (*maḥdūd*) erst begriffen werden könne, wenn man dessen essentielle Eigenschaften (*ṣifātuhū ad-dātīya*) erfasst habe, andererseits werde postuliert, dass diese Eigenschaften erst durch die Kenntnis der Quiddität, mithin durch die Definition erfasst werden könnten.<sup>96</sup> Als Beispiel nennt Ibn Taymīya u.a., dass der Esel als ein „Iahendes Lebewesen“ und das „Iahen“ als der „Laut des Esels“ definiert werde, mithin eine von den meisten Philosophen nicht als echte Definition anerkannte Beschreibung (*rasm; descriptio*) durch ein Proprium (*ḥāṣṣa*) anstelle der artbildenden Differenz (*faṣl*)<sup>97</sup> – für das Argument der Zirkularität ist dieser Unterschied jedoch unerheblich. Das „Iahen“, so erklärt Ibn Taymīya, sei dem Esel zwar eigen, doch bringe diese Definition demjenigen, der den Esel nicht kenne, keinerlei Nutzen, da das Iahen eben nur dem Esel eigen sei. Umgekehrt wisse jener, der den Esel kenne, dass er iaht bzw. dass iaht, was ein Esel ist. Die Definition durch die artbildende Differenz (*faṣl*) oder das Proprium (*ḥāṣṣa*) führe also zu einem Zirkelschluss, werde doch das Definiendum durch es selbst definiert. Eine solche Definition erscheint Ibn Taymīya daher nutzlos und überflüssig.<sup>98</sup>

Ibn Taymīya zweifelt überhaupt an der Möglichkeit, die essentiellen Attribute eines Dinges nach der Weise „der Logiker“ erfassen zu können.<sup>99</sup> Er führt als Beispiel nicht nur die Definition des Esels bzw.

<sup>94</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 77–80; stark verkürzt: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 218; *Muḥtaṣar*, 57; [engl.:] Hallaq, 29 Nr. 39.

<sup>95</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 23.

<sup>96</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 73–76; stark verkürzt: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 217; *Muḥtaṣar*, 56; [engl.:] Hallaq, 27–28 Nr. 37; vgl. Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 10–11, 39–40; verkürzt: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 205, 211; *Muḥtaṣar*, 49, 52–53; [engl.:] Hallaq, 9–10 Nr. 12, 18 Nr. 27 und Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 59, 79–80. Er spricht auch noch deutlicher von *dawr qablī*, einem Zirkelschluss, [in dem das zu Beweisende] vorausgesetzt wird (*ar-Radd*, 10); als Beispiel führt er hier auch einzelne Worte bzw. Sprachzeichen (*alfāz*) an, wie „Brot“ oder „Wasser“, deren Bedeutung erst erfaßt werden könne, wenn sie dem Hörer bereits bekannt sei.

<sup>97</sup> Siehe beispielsweise Ibn Sīnā, *al-Iṣārāt*, 210–212; [engl.:] *Remarks*, 72–73.

<sup>98</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 59, et passim; s. Ibn Sīnā, *al-Iṣārāt*, 210–212; [engl.:] *Remarks*, 72–73. Ibn Taymīya behauptet, seine Kontrahenten hätten das Proprium durchaus in der Definition akzeptiert (*ar-Radd*, 9 Nr. 6; as-Suyūṭī, 204–205 Nr. 6; *Muḥtaṣar*, 49; [engl.:] Hallaq, 9 Nr. 11).

<sup>99</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 27–29; stark verkürzt: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 207–208; *Muḥtaṣar*, 50; [engl.:] Hallaq, 13–14 Nr. 19.



des Iahens *ad absurdum*, sondern auch die, dass „der Mensch ein vernünftiges/sprechendes Lebewesen“ sei. „Vernünftig“, so seine Rede gegen die Philosophen, sei keineswegs ein artbildendes unterscheidendes Wesensattribut des Menschen, wie sie behaupteten, sondern kennzeichne – sogar nach ihrer eigenen Lehre – ebenso sehr die Engel und die supralunaren Intellekte.<sup>100</sup> Ibn Taymīya gelangt zu dem Schluss, dass der gemeinsame Faktor (*qadr muštarak*) für eine Definition nicht durch Differenz oder Proprium – gemäß der Auffassung, welche „die Logiker“ davon haben – begriffen werden könne, sondern allein durch einen gemeinsamen Faktor, der nicht allein dem Definiendum eigen sei (wie beim Beispiel des Esels und dem Iahen).<sup>101</sup> Auf sein eigenes Definitionskonzept kommen wir in Kürze zu sprechen.

Aus der fundamentalen Kritik Ibn Taymīyas an der Annahme seiner Kontrahenten, dass den Universalien, eine extramentale Realität zukomme, wie beispielsweise dem „Menschen an sich“ und dass mit der Definition die Essenz von etwas, ergo wiederum Universalien, wie z.B. „Lebewesen“ und „Vernünftigkeit“ erfasst werden, wird deutlich, dass Ibn Taymīya die Realdefinition (Wesensdefinition/essentielle Definition) an sich problematisiert. Denn die Realdefinition, wie sie von Aristoteles formuliert und fast unverändert über Jahrhunderte hinweg – auch an islamischen Hochschulen – weitertradiert worden ist, postuliert, dass beide Seiten der Definition, das Definiendum und das Definiens real sind. Sie ist eine Ding-Ding-Definition.<sup>102</sup>

### *Die Nominaldefinition*

Ibn Taymiyya setzt dagegen die Nominaldefinition. Diese Entgegensetzung ist klassisch, nicht nur in der europäischen, sondern auch in der islamischen Geistesgeschichte.<sup>103</sup> Ibn Taymīya steht in dieser Hinsicht grundsätzlich in der Tradition der arabischen Grammatiker,

<sup>100</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 58.

<sup>101</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 59. Vgl. Ibn Taymīya (*ar-Radd*, 75): er betont hier, daß die Mehrzahl der muslimischen Denker sich bei einer Definition darauf beschränken würden, das Eigentümliche, Unterscheidende hervorzuheben. Allerdings zählt er dieses zu den „gemeinsamen Eigenschaften“, er meint also offenbar Eigentümlichkeiten, die mehrere Dinge gemein haben.

<sup>102</sup> Sehr anschaulich formuliert das Robinson (1965), 153–154.

<sup>103</sup> Bereits Aristoteles kannte auch die Nominaldefinition (Nobis [1972], 31), doch maß er ihr kein großes Gewicht bei (Robinson [1965], 8, 142).

die sich der Natur ihrer Wissenschaft entsprechend als „Nominalisten“ bekennen.<sup>104</sup> Indes ist Ibn Taymīyas Art der Präsentation der Nominaldefinition und der Vielfalt ihrer Methoden bemerkenswert. In der folgenden Skizze seiner in *ar-Radd* dargelegten Auffassung der Nominaldefinition bediene ich mich der von dem analytischen Philosophen Richard Robinson in seinem Werk *Definition* (1965) entwickelten Begrifflichkeit, da sie m.E. besonders geeignet ist, die Vielfalt und Aktualität der von Ibn Taymīya aufgezeigten Methoden der Definition deutlich werden zu lassen. Robinson unterscheidet innerhalb der Nominaldefinition zwischen zwei Arten, der „Wort-Wort-Definition“ und der „Wort-Ding-Definition“ und innerhalb dieser zwischen der „lexikalischen“ und der „stipulativen“ Definition.<sup>105</sup> Ibn Taymīyas Nominaldefinitionen sind überwiegend Wort-Ding-Definitionen, doch geht er im Rahmen eines Paragraphen über Übersetzung auch kurz auf eine „Wort-Wort-Definition“ ein.<sup>106</sup>

Mit Blick auf die „Wort-Ding-Definitionen“ finden sich bei Ibn Taymīya Überlegungen zu „lexikalischen“ und „stipulativen“ Definitionen, auch wenn Ibn Taymīya diese Unterscheidung nicht selbst trifft, sondern bloß von „lexikalischen Definitionen“ (*ḥudūd lafzīya*) spricht. Unter „stipulativer“ Definition ist jene Definition zu verstehen, welche den Sprachgebrauch normiert, also eine neue Beziehungsrelation erstellt, bei der einem Wort ein Objekt oder einem Objekt ein Wort bewusst und explizit zugewiesen wird.<sup>107</sup> Ibn Taymīya behandelt sie nur am Rande, charakterisiert sie aber als unabdingbar für alle Wissenschaften.<sup>108</sup> „Wer die Bücher der Grammatik, der

<sup>104</sup> Frank (1981), 318; Endress (1986), 210. Die Begriffe „Nominalismus“ bzw. „Nominalisten“ und „nominalistisch“ existierten damals noch nicht, wohl aber das Konzept; s.a.u. S. 215–220.

<sup>105</sup> Robinson (1965), 19.

<sup>106</sup> Ibn Taymīya nennt als Beispiel einen Araber bzw. Perser, der jeweils die Sprache des anderen nicht beherrscht und nach der Bedeutung arabischer bzw. persischer Bezeichnungen fragt. Ibn Taymīya betont, daß oftmals in der jeweils anderen Sprache nur eine annähernde Bedeutung des Wortes der Ausgangssprache vorhanden ist (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 48–49). Ibn Taymīya hat hier offenbar nicht nur eine Wort-Wort-Definition, sondern gleichzeitig auch eine Wort-Ding-Definition vor Augen, da er davon ausgeht, daß das Signifikat des arabischen oder persischen Wortes, nach dem gefragt wird, den beteiligten Personen bekannt ist; vgl. Robinson (1965), 17.

<sup>107</sup> Diese vor allem in den Wissenschaften verbreitete Definitionsart wird auch „imposition“, „propositive“, „invitatory“, „imperative“, „original“ definition (Robinson [1965], 61) oder „prescriptive“ definition (Abelson [1967], 314, 317–318) genannt.

<sup>108</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 49.

Medizin oder anderer [Wissenschaften] lese, der müsse wissen, was ihre Autoren mit jenen Bezeichnungen (*asmāʿ*) und mit der zusammengesetzten Rede (*al-kalām al-muʿallaf*) bezeichneten.“<sup>109</sup> Dabei ist sich Ibn Taymīya darüber im klaren, dass diese Bezeichnungen und Definitionen – er spricht zuvor von „Definitionen“ – von einzelnen Wissenschaftlern gesetzt worden sind und es daher selbst innerhalb einer Wissenschaft zahlreiche Definitionen für ein und denselben Begriff geben kann; er verweist auf die über zwanzig Definitionen für „Nomen“ (*ism*) bei den Grammatikern und die ebenfalls mehr als zwanzig Definitionen von „Analogieschluss“ (*qiyās*) bei den Rechtswissenschaftlern. Die Definitionen der Gelehrten, mit anderen Worten „stipulative“ Definitionen, sind für Ibn Taymīya daher auch keine absolut gesicherten Aussagen.<sup>110</sup>

Ausführlicher befasst sich Ibn Taymīya mit den im engeren Sinne lexikalischen<sup>111</sup> Definitionen. Er selbst unterscheidet drei Methoden: die des Synonyms (*ism murādīf*), die des Äquivalenten (*ism mukāfīʿ*) und die des Vergleiches, d.h. des Anführens von Ähnlichem bzw. Beispielen (Sg. *miṭāl*), dem *tamtīl*; bei letzterer Methode differenziert er zwischen dem direkten, sinnlich wahrnehmbaren Hinweis auf das Ding selbst (*taʿyīn*) und der (verbalen) Beschreibung (*waṣf*) einer seiner Eigenschaften (*ṣifa*); an einer Stelle behält er dieser (verbalen) Beschreibung auch ausschließlich die Begriffe des *tamtīl* („Angabe von Beispielen“) und *taʿrīf bi-l-qiyās* (Erläuterung durch Analogie) vor.<sup>112</sup> Er unterscheidet das Äquivalente vom Synonym, insofern es ihm nicht vollkommen entspricht, sondern eine andere Eigenschaft aufweist. Als Beispiel nennt er als Antwort auf die Frage „Was ist der gerade Weg (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*)?“ (Koran, 1:6–7) die „Definitionen“ „Islam“, „Gehorsam gegenüber Gott und seinem Gesandten“ sowie „das nützliche Wissen und die hehre Tat“.<sup>113</sup> Die „Äquivalenz“ wird heute in der Regel nicht mehr als eigene Methode begriffen, sondern vielmehr als ein „Wort-Ding-Definitionen“ entweder inhärentes oder optionales zusätzliches Mittel; als inhärent gilt die Äquivalenz

<sup>109</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 49.

<sup>110</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 8 Nr. 4; as-Suyūṭī, *Ḥahd*, 204 Nr. 4; *Muḥṭasar*, 48; [engl.:] Hallaq, 7–8 Nr. 9.

<sup>111</sup> Abelson spricht vom „linguistischen“ Definitionstypus ([1967], 314, 320–321).

<sup>112</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 56.

<sup>113</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 51.

bei der Methode der Synonyme.<sup>114</sup> Die Antworten, die Ibn Taymīya auf die Frage nach dem im Koran aufgezeigten „geraden Weg“ anführt, würden heute eher als „denotativ“, somit als „exemplifizierend“ aufgefasst werden, also in dem Sinne, dass etwas durch verbale Beispiele, auf welche das Wort angewendet wird, seien es Einzeldinge oder eine Sorte von Dingen, erläutert wird.<sup>115</sup>

Ibn Taymīya verstand das, was er selbst als Methode des Anführens von Ähnlichem bzw. Beispielen (*tamtīl*) bezeichnete, ebenfalls zum einen in diesem denotativen Sinne. Er erläutert sie u.a. am Beispiel der Definition „jener, der verspätet das rituelle Gebet durchführt“ für „denjenigen, der Unrecht handelt“ (*az-ẓālim*)<sup>116</sup> sowie am Beispiel des Vergleiches des Geschmacks von Wein mit dem Geschmack von Brot und Fleisch.<sup>117</sup> Zum anderen fasst Ibn Taymīya unter diese Methode bisweilen auch das, was heute mit „ostensiver“<sup>118</sup> oder ostentativer (deiktischer oder Hinweis-)Methode bezeichnet wird, also das Definieren durch den direkten Hinweis auf das Objekt; an einer Stelle bezeichnet er sie sogar als solche: „Spezifizierung (*ta’yīn*; „Vor-Augen-Führen“) geschieht durch die Präsenz des bezeichneten Dinges, damit es gesehen wird, wenn es zu den sichtbaren Dingen gehört oder geschmeckt oder gefühlt wird, etc.“<sup>119</sup> Er gibt das Beispiel, dass jemandem, der nicht wisse, was „Brot“ bedeute, es durch das Zeigen auf einen Brotlaib erklärt werden könne.<sup>120</sup> Ibn Taymīya macht deutlich, dass er diese „ostensive“ Methode, das Unbekannte selbst vorzuführen, der „denotativen“ Methode vorziehe, begreife doch beispielsweise jemand, der keinen Schnee kenne, diesen am besten durch eigene Anschauung.<sup>121</sup>

Ibn Taymīya gibt an, er folge in seiner Methode der Definition derjenigen muslimischen Denker aller Glaubensrichtungen (*tawāʿif an-nuzẓār min ǧamāʿ at-tawāʿif*), die nicht die Lehren des Aristoteles übernommen hätten.<sup>122</sup> Er betont, wie bereits angedeutet, dass diese

<sup>114</sup> Robinson (1965), 132–135.

<sup>115</sup> Robinson (1965), 108ff.

<sup>116</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 52.

<sup>117</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 42.

<sup>118</sup> Robinson (1965), 15.

<sup>119</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 55.

<sup>120</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 51–52; vgl. Robinson (1965), 117ff.

<sup>121</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 55–56.

<sup>122</sup> Er nennt ausdrücklich herausragende Männer der Muʿtazila, der Ašʿariya, der Karrāmīya und der Šīʿa (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 15–19; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 206–207

Methode im Gegensatz zu derjenigen der Logiker ein Ding nicht mit Hilfe des *genus proximum* und der *differentia specifica* gegeneinander bestimme, sondern mittels eines gemeinsamen Faktors. Diesen Faktor bezeichnet Ibn Taymīya als „die unterscheidende Eigenheit“ (*al-ḥāṣṣa al-mumayyiza al-fāṣila*) eines Dinges, die nicht allein dem Definiendum eigen sei, sondern die es mit anderen Dingen gemein habe (*ṣifa muštaraka*).<sup>123</sup> Ibn Taymīya fasst darunter weder eine Eigenheit wie das Iahen, ist es doch allein auf den Esel beschränkt, noch einen Gattungsbegriff wie „Lebewesen“ mit Blick auf den Menschen, da „Lebewesen“ sehr viel mehr umfasst als den Menschen.<sup>124</sup> Er beruft sich vielmehr auf die – aus der Rechtswissenschaft stammende – Methode der reziproken Implikation (*ṭard wa-ʿaks*), d.h., dass eine Definition deckungsgleich (*muṭṭarid*) und konvertibel (*munʿakis*) bzw. umfassend (*ḡāmiʿ*) und ausschließend (*māniʿ*) sein müsse.<sup>125</sup> Ibn Taymīya nennt das Beispiel eines Nicht-Arabers, der nach der Bedeutung des Brotes fragt, und dem daraufhin ein Brotlaib gezeigt wird: der Fragende verstehe daraufhin, dass „Brot“ ein Begriff sei, der alles einschließt, was Brot ist, gleich ob es die Gestalt eines Brotlaibes habe oder nicht.<sup>126</sup>

Die oben angeführten Beispiele der von Ibn Taymīya anerkannten Methoden der Definition haben indes gezeigt, dass Ibn Taymīya die reziproke Implikation keineswegs als die einzig gültige Methode anerkennt. Darüber hinaus vermeidet er Fallen, welche dieses Verfahren bereithält, nämlich eben beispielsweise „Esel“ durch das „Iahen“ zu definieren.<sup>127</sup> Abgesehen davon überrascht Ibn Taymīya die Lexikographen und die frühen *kalām*-Theologen, folglich jene, die er zu

---

[jedoch ohne die ausführlichen Zitate, welche Ibn Taymīya in *ar-Radd* anführt]; *Muḥtaṣar*, 50; [engl.] Hallaq, 12–13 Nr. 18).

<sup>123</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 10, 23. Ibn Taymīya spricht von „*al-ḥāṣṣa al-mumayyiza al-fāṣila*“, bezeichnet mit „*ḥāṣṣa*“ jedoch nicht „Proprium“ im Sinne der Logiker, sondern ganz allgemein eine ein Ding von einem anderen unterscheidende Eigenschaft; sie schließt die „Differenz“ (im Sinne der Logiker) ein, wie er an mehreren Stellen ausdrücklich sagt (*ibid.*, 15, 23).

<sup>124</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 11.

<sup>125</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 11–13, et passim. Zur Methode des *ṭard wa-ʿaks* („*coextensiveness-cum-coexclusiveness*“, „Methode der Verallgemeinerung und Umkehrung“) s.a. van Ess (1966), 384–394; [engl.] Hallaq, 10–11 Nr. 15 Anm. 1.

<sup>126</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 121; as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 235; *Muḥtaṣar*, 67; [engl.] Hallaq, 51 Nr. 69.

<sup>127</sup> Siehe oben S. 186. Zu dieser Falle und der Kritik an der Methode des *ṭard wa-ʿaks* s. van Ess (1966), 370.

seinen Vorbildern stilisiert, bei weitem an definitorischer Präzision: die bei jenen häufigen Tautologien nach dem Muster „Wissen ist, was wissend macht“,<sup>128</sup> unterlaufen ihm nicht.

*Menschliche Konvention und Selbstevidentes*

Ibn Taymīya unterscheidet die Definitionen nicht allein nach Art bzw. Methode, sondern auch mit Blick auf ihren „Ursprungsort“, auch wenn er selbst nicht diesen Ausdruck benutzt, sondern von „Klassen“ (*aṣnāf*) spricht.<sup>129</sup> In ausdrücklicher Anlehnung an die islamischen Rechtswissenschaftler unterscheidet er: 1) die Bezeichnungen (*asmāʿ*), deren Definition durch die Sprache bekannt sind; 2) jene Bezeichnungen, die nur durch die *ṣarīʿa* (hier: die Worte Gottes und des Propheten) bekannt sind, wie die ihrer Gebote und Verbote;<sup>130</sup> und 3) diejenigen Bezeichnungen, deren Definition durch den allgemeinen Brauch (*al-ʿurf* [*al-ʿādī*]) bekannt sind.<sup>131</sup>

Diese Klassifizierung der Definitionen nach ihrem „Ursprungsort“ möchte ich vor dem Hintergrund der Frage erörtern, inwieweit Ibn Taymīya Begriffe und Definitionen als menschliche Konvention und Setzung oder als unmittelbar durch die Sinneswahrnehmungen erfassbar begreift. Wir hatten gesehen, dass er „den Logikern“ vorwirft, ihre Definitionen beruhen auf „reiner Setzung und Konvention“. Seine soeben dargelegten Unterscheidungen zwischen den verschiedenen Methoden der Definition und diese Klassifikation zeigen, dass er keineswegs nur die Definitionen „der Logiker“, sondern alle menschlichen Definitionen für eine Übereinkunft und damit für fehlbar hält. Ibn Taymīyas Vorwurf richtet sich also offenbar nicht dagegen, dass die Definitionen „der Logiker“ auf Konvention beruhen, sondern

<sup>128</sup> van Ess (1966), 369.

<sup>129</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 52.

<sup>130</sup> Die Bedeutung dieser Dinge, so Ibn Taymīya, ist dem Menschen nur im allgemeinen bekannt, ihre genaue Bestimmung erfährt er bloß durch den Propheten (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 50).

<sup>131</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 52 (hier unterscheidet Ibn Taymīya diese Begriffe in Koran und Sunna, zuvor jedoch [ibid., 40] differenziert er – unter Berufung auf „die *fuqahāʾ*“ – ganz allgemein zwischen ihnen); s.a. Ibn Taymīya, *al-Īmān*, 80; [engl.:], 107. In manchen Fällen, wie z.B. bei dem, was durch den „Dirham“ und den „Dinar“ bezeichnet sei (*musammā*), würden sich die Gelehrten streiten, ob es durch *ṣarʿ* oder durch *ʿurf* festgelegt sei (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 27).

vielmehr dagegen, dass jene den Anspruch erheben, ihre Definitionen seien allgemeingültig und absolut sicher. Mit diesem Argument belebt Ibn Taymīya den uralten Streit zwischen Sprachwissenschaftlern und Logikern über die Frage, ob es ein sprachunabhängiges Denken gibt, und stellt sich auf die Seite derer, die eine Unabhängigkeit des Denkens von der (jeweiligen) Sprache leugnen. Vehement kritisiert er die Auffassung der Logiker, mit dem Instrument der Logik eine „Waage für die Wissenschaften und das Wesen der Dinge (*ḥaqāʾiq*)“ geschaffen zu haben. Er verweist darauf, dass ihre vermeintliche „Waage“ von einer Person, Aristoteles, geschaffen wurde, dem nun alle blind folgten, obwohl sie doch dem klaren Verstand (*ṣarīḥ al-ʿaql*) widerspreche.<sup>132</sup> Neben „Logik“ zählen für ihn u.a. auch Metrik und Grammatik zu den (menschlich) gesetzten, auf Konvention beruhenden Wissenschaften (*aṣ-ṣināʿāt al-waḍʿiyya/ṣināʿa waḍʿiyya iṣṭilāḥiyya*).<sup>133</sup>

Die arabische Sprache bestimmt er als „die Gewohnheit eines Volkes, die nur durch das Hören und deren Gesetze allein durch Induktion (*istiqrāʾ*) zu erlernen sind“,<sup>134</sup> und „das Benennen“ dementsprechend als „eine sprachliche, auf Konvention beruhende Angelegenheit“ (*at-tasmīya amr luḡawī waḍʿī*).<sup>135</sup> Trotz dieser Zuordnung von Logik und Sprachwissenschaft zu derselben Wissenschaftskategorie hält Ibn Taymīya die beiden nicht für ebenbürtig. Während er der Sprachwissenschaft zubilligt, dass ihre Setzung (*waḍʿ*) von Bezeichnungen weder dem Verstand noch dem Sein widersprächen und daher einen Nutzen darstellten, prangert er die Logik an, sowohl dem klaren Verstand wie auch den Gegebenheiten des Seins zu widersprechen.<sup>136</sup> In seiner Gegenüberstellung von Grammatik und aristotelischer Logik kommt indes eine – erkenntnistheoretisch wichtige – Unterscheidung zum Tragen, die in dem klassischen Streit keine Rolle spielte. Ibn Taymīya unterscheidet in *ar-Radd* zwischen der Wissenskategorie, die auf (menschlicher) Setzung und Konvention beruht, und einer Kategorie

<sup>132</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 26–27.

<sup>133</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 26.

<sup>134</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 26–27 (*innahā ʿāda li-qawm lā tuʿrafu illā bi-s-samāʿ wa-qawānīnūhā lā tuʿrafu illā bi-l-istiqrāʾ*, *ibid.*, 27).

<sup>135</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 40; verkürzt in *as-Suyūṭī*, *Ġahd*, 211; *Muḥtaṣar*, 53; [engl.:] Hallaq, 18 Nr. 27.

<sup>136</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 26.

von Wissen, die in der *ratio* gründet (*‘ulūm ‘aqlīya/al-‘aqlīyāt*).<sup>137</sup> In letzterer haben s.E. Konvention und Setzung keinen Platz:

„Das rationale Wissen wird durch das erfasst, was Gott den Menschen an Erkenntnisinstrumenten (*asbāb al-idrāk*) anerschaffen hat. Sie beruhen nicht auf einer von einer einzelnen Person erstellten Waage, denn in den rationalen Dingen kann man niemanden nachahmen [= gibt es keine Autorität]“. <sup>138</sup> Mit diesem Wissen, so fährt Ibn Taymīya fort, werden die „wahren Wissensdinge erfasst, die sich nicht durch Setzungen oder Konventionen verändern, wie die Kenntnis der Eigenschaften der Dinge und ihrer Wesenheiten. So gehören das Wissen (*‘ilm*) darüber, dass das Ding lebendig, wissend, mächtig, wollend, in Bewegung oder ruhend, sensibel oder unsensibel ist, nicht zu dem durch [menschliche] Setzung bestimmten Wissen, sondern zu den wahren, von Natur aus gegebenen Dingen, die Gott – er ist erhaben – seinen Dienern anerschaffen hat“. <sup>139</sup>

Ibn Taymīya konfrontiert seinen Leser in diesen Zeilen mit einem – auf den ersten Blick – verwirrenden Verständnis von *ratio* (*‘aql*), der auch keineswegs mit dem an vielen anderen Stellen von ihm verwendeten *ratio*-Begriff übereinstimmt (s.u.). Nicht anders steht es mit seinem *fiṭra*-Begriff – auch zu diesem finden sich in seinen zahlreichen Schriften unterschiedliche, teils sogar widersprüchliche Aussagen.<sup>140</sup> Erschwerend kommt zum einen hinzu, dass Ibn Taymīya nirgends eine systematische Darlegung seiner Erkenntnistheorie vorgenommen hat, und zum anderen, dass uns eine Chronologie seiner Schriften fehlt.<sup>141</sup> In der zitierten Passage beschränkt Ibn Taymīya das rationale Wissen offenbar auf das, was der Mensch durch seine Sinnesorgane wahrnimmt, mithin auf das, was ihm unmittelbar ein-

<sup>137</sup> *‘ulūm* (Plural von *‘ilm*) kann, wie aus dem folgenden Zitat hervorgeht, schwerlich als „Wissenschaften“ gefaßt werden; ich habe daher „Wissen“ im kollektiven Sinne als Übersetzung für *‘ilm* bzw. *‘ulūm* gewählt.

<sup>138</sup> *fa-inna l-‘ulūm al-‘aqlīya tu‘lamu bi-mā faṭara Llāh ‘alayhi banī Ādam min asbāb al-idrāk lā taqīfu ‘alā mīzān waḍ‘ī li-šahs mu‘ayyan wa lā yuqalladu fi l-‘aqlīyāt aḥad* (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 26).

<sup>139</sup> *al-umūr al-ḥaqīqīya al-‘ilmīya lā taḥtalifu bi-ḥtilāf al-awḍā‘ wa-l-iṣṭilāḥāt ka-l-mārifā bi-ṣifāt al-aṣyā‘ wa-ḥaqā‘iqihā fa-l-‘ilm bi-anna š-šay‘ ḥayy aw ‘ālim aw qādir aw murīd aw mutaharrik aw sākin aw ḥassās aw ḡayr ḥassās laysa huwa min aš-šinā‘āt al-waḍ‘īya bal huwa min al-umūr al-ḥaqīqīya al-fiṭrīya allatī faṭara Allāh ta‘ālā ‘ibādahū ‘alayhā* (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 26).

<sup>140</sup> Siehe hierzu Hallaq (1991), 54–66. Zu den unterschiedlichen Auffassungen der *fiṭra* in der Geschichte der islamischen Dogmatik s. Ibn Taymīya (*Risāla fi l-kalām ‘alā l-fiṭra*; [franz.:] Gobillot) und van Ess (1975), 101–114.

<sup>141</sup> Hallaq (1991), 66.



leuchtet. Er zählt es hier wie gesehen zu den „wahren“, „dem Menschen von Gott anerschaffenen Dingen“, somit zur *fiṭra*.<sup>142</sup> An anderer Stelle setzt er in *ar-Radd* – unter Berufung auf den Propheten Muḥammad und seine Gefährten – den *‘aql* (*ratio*) mit der „Naturveranlagung“, dem „Instinkt“ (*ḡarīza*) des Menschen gleich.<sup>143</sup> Es würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, all diesen Begriffen und ihren unterschiedlichen Verwendungen in Ibn Taymīyas Schriften nachzugehen. Entscheidend für seine Kritik an der aristotelischen Logik und den in ihrem Kontext formulierten erkenntnistheoretischen Gegenentwurf ist in erster Linie die Entgegensetzung von menschlich gesetztem, durch Konvention – oder auch Brauch – erworbenem (*muktasab*) Wissen, das s.E. mit Unsicherheit behaftet ist, und dem unmittelbar zugänglichen, unvermittelten Wissen, das er als sicher und „notwendig“ (*darūrī*) erachtet.<sup>144</sup> Dieses unvermittelte Wissen ist das, was der angeborenen Intelligenz des Menschen (*‘aql*, *fiṭra* oder *ḡarīza*) durch sinnliche Wahrnehmung evident ist. Dieses „Selbstevidente“ (*badīhī*) – von „Primärbegriffen“ (*awwalīyāt*) spricht er fast ausschließlich im Zusammenhang mit philosophischen Konzepten –<sup>145</sup> kontrastiert Ibn Taymīya in *ar-Radd* bisweilen auch mit dem, was der Mensch durch diskursives Denken (*nazar*),<sup>146</sup> durch Abstraktion<sup>147</sup> gewonnen hat, also demjenigen, was auch ihm gemeinhin als die Funktion der *ratio* gilt.<sup>148</sup> Die Unterscheidung zwischen evidentem und erworbenem Wissen gehört auch zur Basis der Philosophie in

<sup>142</sup> S.a. Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 316.

<sup>143</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 276.

<sup>144</sup> Siehe oben S. 194 Anm. 139 sowie Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 13, 115; s.a. [engl.:] Hallaq, 88 Anm. 137/3.

<sup>145</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 43–44. Hallaq verweist auf weitere Autoren ([engl.:], 10 Nr. 14 Anm. 1). S.a. Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 7, 13–14, et passim; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 203, 205–206; *Muḥtaṣar*, 48, 49; [engl.:] Hallaq, 6 Nr. 6, 11 Nr. 16.

<sup>146</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 13–14; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 205–06 Nr. 11; *Muḥtaṣar*, 49; [engl.:] Hallaq, 11 Nr. 16.

<sup>147</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 367–371; verkürzt: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 331–332; *Muḥtaṣar*, 128–129; [engl.:] Hallaq, 159–161 Nr. 293–296.

<sup>148</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 93ff.; 254–255; 368; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 331; *Muḥtaṣar*, 128; [engl.:] Hallaq, 159–160 Nr. 293; Hallaq (1991), 54, 62. Ibn Taymīya spricht auch davon, daß „die *ratio* (*al-‘aql*) auf der Richtigkeit und Gesundheit der *fiṭra* (*siḥḥat al-fiṭra wa-salāmatihā*)“ aufbaue (*ar-Radd*, 323). In seiner *Risāla fī l-kalām ‘alā l-fiṭra* scheidet Ibn Taymīya scharf zwischen *fiṭra* als angeborener Intelligenz, die vor allem die Existenz und das Schöpfertum Gottes erkennt, und dem diskursiven Denken (*nazar*) (345–349; [franz.:] Gobillot, 31, 49–53), allerdings schreibt Ibn Taymīya der *fiṭra* in diesem Traktat ein *a priori* Wissen zu (s.u. Anm. 160); s.a. unten Anm. 155.

der islamischen Welt. Indes sind sie sich über die Natur der Axiome keineswegs einig. Ibn Taymīya hingegen konstatiert in der Mehrzahl seiner Schriften, dass das Selbstevidente kein *a priori* Wissen ist. In seiner „Schrift über die *fiṭra*“ entwickelt Ibn Taymīya allerdings ein *fiṭra*-Konzept, das keiner Sinnesorgane bedarf. Die Existenz Gottes und Gottes Schöpfertum werden, so lehrt er hier, durch die *fiṭra* unmittelbar wahrgenommen, und zwar von allen seinen Geschöpfen, den belebten wie unbelebten.<sup>149</sup> Von dieser Ausnahme abgesehen vertritt Ibn Taymīya jedoch die Auffassung, dass der Mensch bei seiner Geburt nur mit äußeren und inneren Sinnesorganen ausgestattet ist, aber ohne jegliches Wissen. Selbst die durch die Sinnesorgane aktivierbare „angeborene Intelligenz“, eben die *fiṭra* bzw. der *‘aql* in diesem Sinne, erwähnt er nicht jedes Mal, setzt sie aber – im Kontext gesehen – immer voraus.<sup>150</sup> Unter sinnlicher Wahrnehmung fasst Ibn Taymīya sowohl die äußeren Sinne (*ḥawāss az-zāhira*) wie Geschmack, Farben, Geruch und Körper, welche diese Eigenschaften besitzen, als auch die inneren Sinne (*mašā’ir bāṭina*), welche von den inneren Wahrnehmungen wie Hunger, Satttheit, Liebe, Hass, Freude und Traurigkeit Begriffe bildeten.<sup>151</sup> Ibn Taymīya unterscheidet die Sinneswahrnehmungen noch in jene, die jeder Einzelne nur für sich selbst spürt und solche, die er mit anderen Menschen teilt; dazu zählt er auch die vielfach überlieferten Dinge (*mutawātirāt*), die nicht zu Allgemeinbegriffen abstrahierten Erfahrungen (*al-muğarrabāt*) und die Intuitionen (*ḥadsīyāt*).<sup>152</sup> Bereits die Sinne formen nach Ibn Taymīyas Verständnis also Begriffe (*taṣawwūrāt*) und „all diese Begriffe bedürfen keiner Definition“;<sup>153</sup> teils würden diese sinnlich erfassbaren Dinge

<sup>149</sup> Ibn Taymīya, *Risāla fī l-kalām ‘alā l-fiṭra*, 345, 348; [franz.:] Gobillot, 31, 49, 52–53, et passim; Hallaq bezieht sich auf andere Schriften Ibn Taymīyas ([1991], 65–66). Siehe auch unten Anm. 160.

<sup>150</sup> So schreibt er in *Naqd al-mantiq: Allāh alyraḡanā min buṭūn ummahātīnā lā na‘lamu šay’an wa-ḡā’la lanā as-sam‘ wal-absār wal-af’ida* („Gott holte uns aus den Bäuchen unserer Mütter als vollkommen Unwissende und schuf für uns sodann das Gehör, das Augenlicht und die Herzenseinsicht“) (Ibn Taymīya, *Naqd*, 194; Hallaq (1991), 58.

<sup>151</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 11 Nr. 9, 55–56; as-Suyūṭī, *Gahd*, 205 Nr. 9; *Muḥtaṣar*, 49; [engl.:] Hallaq, 10 Nr. 14.

<sup>152</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 93ff., 300–302, et passim; s.a. Hallaq (1991), 62–64. as-Suyūṭī nennt darüber hinaus noch die Begleitumstände (kontextuelle Evidenz) (*qarā’in*) als zur sinnlichen Wahrnehmung zählend (*Gahd*, 205–06 Nr. 11; *Muḥtaṣar*, 49; [engl.:] Hallaq, 11 Nr. 16.; vgl. Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 13–14; vermutlich unterschied sich das as-Suyūṭī vorliegende von dem uns überlieferten Manuskript). Zu *mutawātirāt* und *qarā’in* s. [engl.:] Hallaq, 11 Anm. 16 2) und 3).

<sup>153</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 11 (*ḥādīhī t-taṣawwūrāt ḡamī‘uhā ḡaniya ‘an al-ḥadd*), 55

als Individuelles, teils als Allgemeines erfasst.<sup>154</sup> Indes macht er hier eine Einschränkung, insofern er die unterschiedliche Erkenntnisfähigkeit (*idrāk*) von Menschen in Rechnung zieht: so sei etwas für den einen durch sinnliche Wahrnehmung evident, was der andere nur durch diskursives Denken (*naẓār*) erkenne. Er zählt daher sowohl das evidente wie auch das durch diskursives Denken erworbene Wissen zu den relativen, relationalen Dingen (*al-umūr an-nisbīya al-idāfīya*).<sup>155</sup> Indes lässt er keinen Zweifel daran, dass er es höher einschätzt, wenn das Wissen nicht über den Umweg des diskursiven Denkens erworben wird, sondern durch unmittelbare Wahrnehmung.<sup>156</sup>

Wir hatten in dem oben zitierten längeren Paragraphen (S. 194) gesehen, dass Ibn Taymīya Eigenschaften von Einzeldingen, wie, dass etwas in Bewegung oder ruhend ist, zum unvermittelten Wissen zählt. Daneben gelten ihm aber auch noch eine Reihe von weiteren Dingen als evident, die gemeinhin als des diskursiven Denkens bedürftig bzw. als von Einzeldingen abstrahierte Universalien gelten. So ist er der Überzeugung, dass „die *fiṭra* den richtigen Syllogismus ohne Vermittlung richtig konzipiert“ (*al-fiṭra tuṣawwiru l-qiyās aṣ-ṣaḥīḥ min ġayr taʿlīm*).<sup>157</sup> Darüber hinaus zählt Ibn Taymīya das dazu, was er als „reine Verstandesdinge“ (*al-ʿaqlīyāt al-maḥḍa*) bezeichnet. Als Beispiele führt er primäre arithmetische, geometrische und logische Prinzipien an, wie z.B. dass „eins die Hälfte von zwei ist“, dass „das Ganze größer ist als der Teil“ sowie dass „zwei Gegensätze unvereinbar sind“, d.h. den Satz vom Widerspruch.<sup>158</sup> Die mathematischen Axiome hält er für mentale Begriffe, die zwar aus der extramentalen Materie abstrahiert seien, jedoch hernach keinen Bezug mehr zur externen Welt hätten.<sup>159</sup> Er sieht sie überdies als universell an und betont

Nr. 2; leicht verkürzt: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 205 Nr. 9; *Muḥtaṣar*, 49; [engl.:] Hallaq, 10 Nr. 14.

<sup>154</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 11 Nr. 9.

<sup>155</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 13–14; nach einem offenbar etwas anders lautenden Manuskript: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 205 Nr. 11, 219; *Muḥtaṣar*, 49, 57; [engl.:] Hallaq, 11 Nr. 16, 31–32 Nr. 42. In seiner *Risāla fi l-kalām ʿalā l-fiṭra* führt Ibn Taymīya aus, daß die *fiṭra* beschädigt werden oder verloren gehen kann, und in diesem Falle müsse das diskursive Denken deren Aufgabe übernehmen (345–349, [franz.:] Gobillot, 49–53); Hallaq (1991), 56–58.

<sup>156</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 42, 55–56; et passim.

<sup>157</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 297; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 314; *Muḥtaṣar*, 117–118; [engl.:] Hallaq, 141–142 Nr. 254.

<sup>158</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 108–109, 133–134; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 238–9; *Muḥtaṣar*, 69–70; [engl.:] Hallaq, 56 Nr. 77–78; s.a. Hallaq (1991), 61–62.

<sup>159</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 133; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 236, 238; *Muḥtaṣar*, 67, 69; [engl.:] Hallaq, 52–53 Nr. 72, 55 Nr. 77.

dabei, dass ihre Universalität nicht durch Abstraktion aus der Beobachtung mehrerer Einzelfälle gewonnen zu werden brauche, sondern vielmehr die Beobachtung eines Einzelfalles genüge; nur in einer Schrift erklärt er die Axiome deutlich zu einem *a priori* Wissen.<sup>160</sup> Daraus ergibt sich allerdings eine Inkonsequenz in Ibn Taymīyas Universalienlehre, die wir bei der Erörterung der Syllogismen aufzeigen werden.

Ibn Taymīya schätzt nun aber keineswegs die mathematischen Prinzipien aufgrund ihrer Selbstevidenz für besonders wertvoll ein. Im Gegenteil, dadurch, dass ihre Prinzipien auf die mentale Welt beschränkt seien, erfüllten sie den für den Menschen eigentlichen wesentlichen Zweck nicht: die Gotteserkenntnis und somit die Förderung des Seelenheils.<sup>161</sup> Darüber hinaus kennzeichnet Ibn Taymīya die als Allsätze formulierten mathematischen, geometrischen und logischen Axiome bisweilen sogar als *bar* jeden Nutzens, da sie sich als solche nur auf die mentale Welt bezögen. Er macht hier geltend, dass sie eben im Einzelfall evident seien und nicht aus dem Allsatz deduziert werden müssten.<sup>162</sup> Ibn Taymīyas Trennung des unvermittelten und daher sicheren, notwendigen Wissens vom vermittelten und daher weniger sicheren Wissen bedeutet mithin nicht, dass er ersteres in jedem Falle letzterem vorzieht. Vielmehr zeigt er auch Felder auf, in denen allein das diskursive Denken (*‘aql*) zuständig sei, so bei der Interpretation des Koran und bei dem Abwägen verschiedener Meinungen von Gelehrten.<sup>163</sup>

Das Definieren zählt Ibn Taymīya also nicht zu den „wahren

<sup>160</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 316, 108–109. Hallaq wies darauf hin, daß Ibn Taymīya in *Naqd al-manṭiq* (202) im Gegensatz dazu die mathematischen Prinzipien zu einem dem Menschen angeborenen, mithin zu einem *a priori* Wissen (*‘ulūm awwālīya*) erklärt; eine Stelle in *ar-Radd* (302–303) könnte ebenfalls dahingehend interpretiert werden (Hallaq [1993], xxxi).

<sup>161</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 133, 134; *as-Suyūṭī*, *Ġahd*, 238; *Muḥtaṣar*, 69; [engl.:] Hallaq, 55 Nr. 77. Ibn Taymīya räumt ein, daß Arithmetik für das Errechnen der Erbschaftanteile, welche im Koran geoffenbart sind, nützlich sei, doch sei sie keine Wissenschaft, die man um ihrer selbst willen studiere, und vervollkomme eben auch nicht die Seele (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 136–137; *as-Suyūṭī*, *Ġahd*, 241; *Muḥtaṣar*, 71; [engl.:] Hallaq, 59 Nr. 81).

<sup>162</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 316–317; verkürzt: *as-Suyūṭī*, *Ġahd*, 317; *Muḥtaṣar*, 119–120; [engl.:] Hallaq, 145 Nr. 264, 265. Hallaqs Darstellung, daß Ibn Taymīya die mathematischen und logischen Axiome für die Kenntnis der extramentalen Welt für grundsätzlich irrelevant hielt, scheint mir zu apodiktisch gefaßt ([1993], xxix–xxx).

<sup>163</sup> Ibn Taymīya, *Risāla fī l-kalām ‘alā l-fīṭra*, 349, [franz.:] Gobillot, 53.

Wissensdingen“ (*al-umūr al-ḥaqīqīya al-‘ilmīya*), dem sicheren, notwendigen Wissen; dieses Wissen kann der Mensch vielmehr nur von den Einzeldingen und den ersten Prinzipien erlangen.<sup>164</sup> Ibn Taymīya erachtet das Definieren (in seinem Sinne) allerdings nicht für überflüssig, sondern dann für notwendig, wenn das Ding selbst nicht vorhanden ist.<sup>165</sup> Eine Definition kann das Definiendum jedoch nicht abbilden (*taṣwīr al-mahdūd*), es nicht in seiner Wesenheit erfassen (*ḥaqīqatihā bi-‘aynihā*),<sup>166</sup> sondern nur zwischen dem Definiendum und anderen Dingen unterscheiden (*tamyīz al-mahdūd ‘an ḡayrihī*).<sup>167</sup> In dieser Hinsicht setzt Ibn Taymīya Definition und Bezeichnung gleich, insofern die Bezeichnung das Ding nicht abzubilden vermöge<sup>168</sup> und ihr Nutzen ebenfalls darin bestehe, Dinge voneinander zu unterscheiden.<sup>169</sup> Allerdings betont Ibn Taymīya einen graduellen Unterschied in der Nützlichkeit zugunsten und einen zuungunsten der Bezeichnung. Er hebt hervor, dass die Bezeichnung auf das Ding selbst verweise, während die Definition immer nur auf ein Ähnliches rekurriere.<sup>170</sup> Andererseits räumt er ein, dass die Definition dasjenige näher erläutere, worauf der Name [nur] generell hinweise.<sup>171</sup> Diesen Nutzen schätzt Ibn Taymīya keineswegs als gering ein, denn er erachtet Definitionen nicht nur für jene Dinge als notwendig, die der Mensch nicht sinnlich wahrnehmen kann, sondern auch für diejenigen, in denen das unbekannte Ding nicht vorführbar ist oder der Fragende ablehnt, damit in Berührung zu kommen. Als Beispiel nennt er den Muslim, der den Weingenuss nicht selbst erfahren will.<sup>172</sup>

<sup>164</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 26.

<sup>165</sup> „Es ist daher klar, daß die Kennzeichnung des Dinges entweder durch Kennzeichnung seiner selbst geschieht oder durch die Erwähnung von etwas, das ihm ähnelt. Wer das Ding selbst kennt, der gibt sich, um es zu erkennen, nicht mit einer Definition zufrieden [= der braucht keine Definition, um es zu erkennen]“ (*Fa-tabayyana anna tā’rif aš-šay’ innamā huwa bi-tā’rif ‘aynihī aw bi-dīkr mā yuš-bihuhū. Fa-man ‘arifa ‘ayn aš-šay’ lā yaqtaširu/yaftaqiru fī ma’rifatihī ilā ḥadd*) (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 59–60; as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 213; *Muḥtaṣar*, 54; [engl.:] Hallaq, 22 Nr. 30); *ar-Radd* hat „yaqtaširu“, doch paßt „yaftaqiru“, die Lesung in as-Suyūṭīs Kompendium, besser.

<sup>166</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 48.

<sup>167</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 86.

<sup>168</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 34 (*imtanā‘a an tutaṣawwara l-mahdūdāt bi-muḡarrad al-ḥudūd kamā yamīnū taṣawur al-musammīyāt bi-muḡarrad al-asmā’*).

<sup>169</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 29, 34, 39, 62; as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 206, 208, 211, 214; *Muḥtaṣar*, 50, 53, 54; [engl.:] Hallaq, 12 Nr. 17, 14 Nr. 19, 19 Nr. 27, 22 Nr. 31.

<sup>170</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 42.

<sup>171</sup> *al-ḥadd tafṣīl mā yadullu ‘alayhī al-ism bi-l-iḡmāl* (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 34); ähnlich: *ibid.*, 79.

<sup>172</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 55–57, s.o. S. 190.

*Menschliche Konvention und göttliche Setzung*

An dieser Stelle möchte ich die Frage aufgreifen, inwieweit Ibn Taymīya die Definitionen und – aufgrund der von ihm postulierten Entsprechung – auch die Bezeichnungen wirklich als rein menschliche Konvention und Setzung und damit als anfechtbar begreift oder ob er Gott an ihrer Festsetzung beteiligt sieht. Das führt uns zur Frage nach der Herkunft der Sprache. Vor Ibn Taymīya hat es auf sie im wesentlichen fünf Antworten gegeben, die hier – um des besseren Verständnis seiner eigenen Position willen – kurz skizziert seien:<sup>173</sup> 1) Die „naturalistische“ Theorie, wonach Sprache ihren Ursprung hat in einer natürlichen Affinität zwischen den Ausdrücken und dem, was sie bedeuten. 2) Die „konventionalistische“ Theorie, derzufolge Sprache eine soziale Konvention (*iṣṭilāḥ*), ein Produkt kooperativer Benennung von Dingen ist, wobei die Wahl der Namen im Grunde auf Willkür beruht. 3) Die „revelationistische“ Theorie, welche die Sprache als ursprünglich dem Menschen durch Gott geoffenbart erachtet und Gott und nicht den Menschen als Namensgeber der Dinge betrachtet.

Während die „naturalistische“ Theorie nur wenige Gelehrte überzeugen konnte, hatten die beiden anderen Theorien bis weit ins zehnte Jahrhundert hinein viele Anhänger. Im Verlaufe des elften Jahrhunderts jedoch wurden sie als Aporien empfunden und in zwei Theorien aufgehoben: in einer 4) „revelationistisch-konventionalistischen“ Theorie, die besagt, dass Gott nur so viel Sprache geoffenbart hat, wie es brauchte, um die Zusammenarbeit und Konvention zwischen den Menschen zu ermöglichen, d.h. der Rest der Sprache ist ein Ergebnis des konventiellen Benennungsprozesses; und schließlich einem noch verbreiteteren 5) „agnostizistischen Kompromiss“,<sup>174</sup> demzufolge die „konventionalistische“ und die „revelationistische“ Theorie als gleichermaßen wahrscheinlich gelten.

Ibn Taymīya gilt als ein Verfechter der „revelationistischen“

---

<sup>173</sup> Diese Skizze beruht auf der unveröffentlichten Dissertation von Bernard G. Weiss (1966) und dem daraus erwachsenen Artikel (Weiss, 1974). S.a. Endress (1986), 180–188 sowie Ibn Taymīyas eigene knappe Zusammenfassung dieser Positionen (*al-Īmān*, 75–76; [engl.:] 102).

<sup>174</sup> Ich übernehme diesen Begriff von Haarmann (1974), 154; auf arabisch heißt die Lehre „*waqf*“ (wörtl. „Stehenbleiben“). Weiss spricht von „non-committal“ ([1974], 35).

Theorie.<sup>175</sup> Diese Einschätzung wird jedoch m.E. Ibn Taymīyas Auffassung von der Sprache nur vordergründig, d.h. bloß mit Blick auf den unmittelbaren Ursprung der Sprache gerecht. In der Tat bezieht er sich in *ar-Radd* und anderen Schriften auf einen Koranvers, der von allen „Revelationisten“ als Beweis für ihre Theorie angeführt wird, den Vers „Und er [Gott] lehrte Adam alle Bezeichnungen“ (Sure 2:31).<sup>176</sup> Ibn Taymīyas Auslegung dieses Verses zeigt indes, dass auch er hinsichtlich der Entwicklung der Sprache einen Kompromiss eingegangen ist, der es ihm erlaubte, Bezeichnungen als menschliche Schöpfung anzusehen. Sein Kompromiss deckt sich nicht ganz mit den Kompromissen seiner Vorgänger. Er behandelt ihn ausführlich im Rahmen einer Refutation der Unterscheidung zwischen „wörtlicher“ und „übertragener“ Bedeutung von Worten.<sup>177</sup> Gott, so sagt er, hat Adam alle Bezeichnungen gelehrt, aber nicht alle Sprachen, die auf der ganzen Welt bis zum Tage der Auferstehung gesprochen werden. Ebensowenig hätten die drei Söhne Noahs, welche Gott die Sintflut habe überleben lassen, alle Sprachen beherrscht, so dass sie auf sie zurückgeführt werden könnten.<sup>178</sup> Diese Aussagen schränkt Ibn Taymīya sogar kurz darauf noch weiter ein, denn er betont nun, dass Gott dem ersten Menschen und später ausgewählten Gesandten in ihrer jeweiligen Sprache all jenes gelehrt habe, was die Menschen brauchen und was er vom Menschen verlange, nicht jedoch die Sprachen in ihrer Gesamtheit.<sup>179</sup> Das Schwergewicht liegt hier deutlich auf der religiösen Botschaft. Die Bezeichnungen der Gebote und Verbote, das hatten wir gesehen, begreift Ibn Taymīya als von der Religion vorgegeben, mithin als göttliche Festsetzung. Die Sprachen hingegen betrachtet er als etwas, das sich historisch entwickelt hat und weiterentwickelt, d.h. einzelne Worte können s.E. ihre Bedeutung ändern. Im Unterschied zu den „Konventionalisten“ ist er jedoch nicht der Auffassung, dass, wie er sie versteht, alle Worte einer Sprache durch Setzung einer Gruppe von Gelehrten entstanden sind. Er hält vielmehr dafür, dass die Mehrzahl der

<sup>175</sup> Weiss (1966), 34–35; (1974), 40.

<sup>176</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 10 (Sure 2:31 *wa-ʿallama ʿAdama l-asmāʿa kullahā*; ähnlich Sure 2:33). S.a. Ibn Taymīya, *al-ʿImān*, 78–80; [engl.:] 105–107; Ibn Taymīya, *Masʿalat al-aḥruf*, bes. 48ff.

<sup>177</sup> Ibn Taymīya, *al-ʿImān*, 73–98; [engl.:], Kap. 8, 98–131.

<sup>178</sup> Ibn Taymīya, *al-ʿImān*, 77–80; [engl.:], 104–107.

<sup>179</sup> Ibn Taymīya, *al-ʿImān*, 79–80; [engl.:], 106–107.

Bezeichnungen sich ohne spezielle Übereinkunft bei einer Gruppe von Sprechern herausbildet und anschließend dieser durch Brauch etablierte Sinn (*al-maʿnā al-ʿurfī*)<sup>180</sup> Verbreitung findet. Dabei könne sich die Bedeutung, welche ein Wort von seiner ursprünglichen sprachlichen Bedeutung (*al-ḥaqīqa al-luġawīya*) her habe, verändern und könne die Bedeutung, welches es im täglichen Gebrauch erhalten habe, größere Verbreitung finden.<sup>181</sup> Unter dieser „ursprünglichen sprachlichen Bedeutung“ versteht Ibn Taymīya offenbar auch die Schöpfung und Setzung wissenschaftlicher Begriffe bzw. „stipulativer“ Definitionen sowie auch Neuschöpfungen nichtwissenschaftlicher Natur.<sup>182</sup>

Vergleichen wir diese Ausführungen mit jenen zu den drei „Ursprungsorten“ von Definitionen, so zeigt sich, dass Ibn Taymīya auch bei Bezeichnungen bzw. Bedeutungen unterscheidet zwischen solchen, welche sprachlich fixiert wurden, womit er offenbar in erster Linie „stipulative“ Setzungen kennzeichnet, und solchen, die er durch allgemeinen Sprachgebrauch entstanden sieht, also – nach unserer obigen Unterscheidung – die „lexikalischen“ Definitionen bzw. Bedeutungsgebungen. Diese beiden Bezeichnungs- bzw. Definitionstypen erachtet Ibn Taymīya demnach als menschlich geformt und somit auch nicht als absolut bindend. Den von ihm genannten dritten Typus hingegen, jenen, der *nur* durch die *šarīʿa* bekannt ist, hält er für unumstößlich und bindend, da die Sprache des Koran ungeschaffen, da sie Gottes Wort sei.<sup>183</sup> Es verwundert daher nicht, wenn Ibn Taymīya ausdrücklich die Bezeichnungen (*asmāʿ*), welche Gott laut Koran Adam gelehrt hat, mit den von Gott im Koran gesetzten „Grenzen“ (*ḥudūd*), d.h. den Verboten und im weiteren Sinne auch den Geboten in eins setzt.<sup>184</sup> Deren Kenntnis erklärt er zu einer religiösen Pflicht, die teils jedem Einzelnen (*farḍ ʿayn*), teils der Gemeinschaft obliege (*farḍ kifāya*).<sup>185</sup> Ibn Taymīya formuliert indes

<sup>180</sup> Ibn Taymīya, *al-Īmān*, 81; [engl.:], 108.

<sup>181</sup> Ibn Taymīya, *al-Īmān*, 81, 76; [engl.:], 108, 102–103.

<sup>182</sup> Ibn Taymīya, *al-Īmān*, 77; [engl.:], 103–104.

<sup>183</sup> Ibn Taymīya, *Masʿalat al-aḥruf*, 35–36, et passim.

<sup>184</sup> Ibn Taymīya verknüpft den Koranvers „Und er [Gott] lehrte Adam alle Bezeichnungen“ (Sure 2:31) unmittelbar mit Gottes Tadel der Beduinen, welche die *ḥudūd*, die er seinem Gesandten eingegeben hat, nicht kennen (Sure 9:97). Ibn Taymīya rechnet die *asmāʿ*, welche Gott Adam lehrte, und jene *ḥudūd* zu einer Gattung (*ġinṣ*) (*ar-Radd*, 10).

<sup>185</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 49, 51, 60; as-Suyūfī, *Ġahd*, 212–213; *Muḥtaṣar*, 53; [engl.:] Hallaq, 21–22 Nr. 30.



mit bestechender Klarheit auch hier das Problem der Historizität der Sprache, konstatiert er doch, dass viele Muslime die von Gott gesetzten Worte gemäß dem ihnen bekannten Sprachgebrauch verstünden, und nicht, wie es sich gezieme, entsprechend ihrer Bedeutung, welche sie zum Zeitpunkt der Herabsendung des Korans gehabt hätten. Ibn Taymīya setzt sich hiermit explizit von jenen Muslimen ab, welche im Koran nach dem „inneren“ (*bāṭin*), dem verborgenen Wort-sinn suchen. Der Sprachgebrauch des Propheten und seiner Gefährten stellt für ihn vielmehr ebenfalls einen äußeren (*ẓāhir*) Wortsinn ebenso wie jener der Epoche des jeweiligen Koranlesers dar.<sup>186</sup> Die hermeneutische Anstrengung, d.h. der *ig̃tihād* bzw. *taʿwīl*, die helfen soll, den Koran zu erschließen, ist bei Ibn Taymīya mithin auf eben den Sinn gerichtet, welcher den Bezeichnungen in der islamischen Frühzeit eignete.

Ibn Taymīya unterscheidet im wesentlichen zwei Methoden des *taʿwīl*. Eine davon ist die „Ermittlung des Rechtsgrundes“; hierauf kommt Ibn Taymīya ausführlich bei seiner Darlegung des Analogieschlusses als Gegenentwurf zum Syllogismus zu sprechen (s.u. S. 209–212). Eine andere die „Einführung einiger Arten in das durch jenen Namen Bezeichnete“ (*duḥūl baʿd al-anwāʿ fi musammā dālika l-ism*), wie z.B. die Interpretation von *ḥamr* („[Trauben-]Wein“) als Bezeichnung für alle berausenden Getränke; Ibn Taymīya umschreibt hiermit ein *pars pro toto*, das nicht auf rein sprachlicher Gewohnheit, sondern auf einem Konsens beruht, der auf eine bewusst gefällte Entscheidung von Rechtsgelehrten zurückgeht.<sup>187</sup> Beide Methoden lässt Ibn Taymīya allerdings nur für das deutlich Ausgesagte (*muḥkam*), für all jenes gelten, das ein Gebot oder Verbot enthält, nicht jedoch für das nur vage Umrissene, das Mehrdeutige (*mutašābih*),<sup>188</sup> wie die Engel, den Tag des Jüngsten Gerichts, Hölle und Paradies und Gott selbst.<sup>189</sup>

<sup>186</sup> Ibn Taymīya, *al-Īmān*, 87–88, 94–95; [engl.:], 117, 126.

<sup>187</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 53–54.

<sup>188</sup> *mutašābih*: wörtl. „einander ähnlich, gleich seiend“. Im Koran gibt es eine Reihe sich ähnelnder Verse, die jedoch jeweils in einem anderen Kontext stehen und deren Auslegung nach Meinung der Exegeten daher nicht eindeutig ist.

<sup>189</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 60; stark verkürzt: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 212–213; *Muḥtaṣar*, 53–54; [engl.:] Hallaq, 21–22 Nr. 29–30. Ibn Taymīya spielt hier auf Koran, 3:7 an, geht allerdings in dieser Schrift nicht näher darauf ein, wem er das Recht auf *taʿwīl* einräumt. Zu diesem Thema hat er das Traktat *al-Iklīl fi l-mutašābih wa-t-taʿwīl* verfaßt (in: Ibn Taymīya, *Maǧmūʿat ar-Rasāʾil al-kubrā*, Teil 2, 1–35).

Die Bezeichnungen und Definitionen, welche auf Gott und Muḥammad zurückgehen, nehmen bei Ibn Taymīya also einen Sonderstatus ein. Ihre Kenntnis erklärt er zum eigentlichen Ziel im Leben eines Muslims, denn nur sie führten ihn zur Vervollkommnung der Seele.<sup>190</sup> Indes lässt er, wie gesehen, auch solche Begriffe und Nominaldefinitionen gelten, die auf gezielter Übereinkunft oder einfachem Sprachgebrauch beruhen, solange sie nicht mit dem Anspruch auf Allgültigkeit und Gewissheit verwendet werden. Die Definitionstheorie der Logiker, welche den Anspruch hat, die Essenz eines realen Dinges vollkommen zu erfassen, kann Ibn Taymīya daher nicht gelten lassen. Ihre größte Gefahr sieht er freilich darin, dass sie von Muslimen auf religiöse Themen appliziert wird. Die Realdefinition seiner Kontrahenten betrachtet Ibn Taymīya insofern nicht als harmlose Verirrung des Geistes auf der Suche nach Wahrheit, sondern als blanken Irrweg und Irreführung (*ʿayn ad-ḍalāl wa-l-idlāl*),<sup>191</sup> als gefährliche Zeitverschwendung, die von den eigentlich notwendigen Dingen, dem – nur durch die Religion zu erlangenden – Seelenheil wegführe,<sup>192</sup> und den Verstand verderbe.<sup>193</sup>

### *Ibn Taymīyas Kritik am Syllogismus: Allgemein*

Im Unterschied zur Realdefinition kennzeichnet Ibn Taymīya den Syllogismus, wenn er auf richtigen Prämissen aufbaut, als ein gültiges *Instrument* der Urteilsfindung. Als solches hält er ihn indes für überflüssig, da nach seinem Dafürhalten der Analogieschluss denselben Zweck erfüllt.<sup>194</sup> Mit Blick auf den Gebrauch, welchen seine Kontrahenten vom Syllogismus machen, und angesichts der restri-

<sup>190</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 144–145, 150ff.; stark verkürzt: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 247, 252; *Muḥtaṣar*, 74, 77; [engl.:] Hallaq, 66 Nr. 94, 71 Nr. 106.

<sup>191</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 75; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 217; *Muḥtaṣar*, 56; [engl.:] Hallaq, 28 Nr. 37. Zu den koranischen Termini des Irrweges und der Irreführung s. Rahbar, Daud, *God of justice – A study in the ethical doctrine of the Qurʾān*, Leiden 1960, 86–90, 349–354; Toshihiko Izutsu, *The structure of ethical terms in the Koran – A study in semantics*, Tokyo 1959, 196–199, 201–204.

<sup>192</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 31; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 208; *Muḥtaṣar*, 51; [engl.:] Hallaq, 14–15 Nr. 20.

<sup>193</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 32.

<sup>194</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 116ff., 120–121, 355ff.; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 230–232, 235, 328–329; *Muḥtaṣar*, 64–65, 67, 126–127; [engl.:] Hallaq, 44–45 Nr. 59–60, 46–47 Nr. 61–62, 51 Nr. 68, 157–158 Nr. 287–289.

tiven Handhabung dieses Schlussverfahrens, urteilt Ibn Taymīya wesentlich schärfer über dieses Verfahren. Er schätzt den Syllogismus, wie er von „den Logikern“ gehandhabt wird, nicht bloß als nutzlos ein, sondern ebenso wie die Realdefinition als eine große Gefahr für das Seelenheil der Menschen (s.u. S. 214). Seine Hauptkritikpunkte an diesem Schluss- und Beweisverfahren sowie die Methoden, welche er dem Syllogismus entgegensetzt, sollen jetzt knapp umrissen werden.<sup>195</sup>

Ibn Taymīya hat die auf der aristotelischen Syllogistik fußende klassische Schlussregel vor Augen.<sup>196</sup> An ihrer Form, vor allem der ersten Figur des kategorischen Syllogismus (*qiyās aš-šumūl*), hat er nichts auszusetzen, betont vielmehr wiederholt deren Gültigkeit.<sup>197</sup> Er hält sie sogar für eine durch die „natürliche Intelligenz“, die *fiṭra*, unmittelbar zu begreifende Figur (*aš-šakl al-awwal al-fiṭrī*).<sup>198</sup> Seine Kritik richtet sich in erster Linie vielmehr zum einen gegen die Anforderungen, welche die Logiker an den Inhalt und die Zahl der Prämissen eines Syllogismus stellen und zum anderen gegen ihre Auffassung, dass allein der Syllogismus zu einem Urteil (*taṣdīq*) führen könne.

Der klassische Syllogismus erfordert genau zwei Prämissen und von diesen muss eine affirmativ und wenigstens eine universell sein.<sup>199</sup> Gegen die Forderung nach der Universalität einer Prämisse wendet Ibn Taymīya eine Reihe von Argumenten ein. Diese Argumente machen deutlich, dass er sich vor allem gegen die in einer solchen

<sup>195</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 88–545; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 219–343; *Muḥtaṣar*, 57–136; [engl.:] Hallaq, 30–174 Nr. 41–321. Zusammenfassungen bieten Sirajul Haq ([1966], 808–812); Brunschvig ([1976], 324–326); al-‘Abd ([1977], 48–51); Naššār ([1978], 180–219); Hallaq (1993), xxviii–xxxi.

<sup>196</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 6. Zu den Unterschieden zwischen der aristotelischen und der darauf aufbauenden scholastischen Syllogistik s. Patzig (1959).

<sup>197</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 167, 200, 293–294; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 266, 289; 313; *Muḥtaṣar*, 86, 101, 117; [engl.:] Hallaq, 88 Nr. 136, 114 Nr. 189, 141 Nr. 253. Die im Arabischen übliche Bezeichnung für den kategorischen Syllogismus ist *qiyās iqtirānī* (verbindender Schluss) oder *qiyās ḥamālī* (etwa: implizierender Schluss). Ibn Taymīya verwendet dagegen den Begriff *qiyās aš-šumūl*, vermutlich, wie Brunschvig meint, um zum Ausdruck zu bringen, daß er auf das Umfassende, das Universelle rekurriert ([1979], 324). Möglicherweise hat Ibn Taymīya diesen Ausdruck selbst geprägt (Hallaq [1993], xiv).

<sup>198</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 297; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 314; *Muḥtaṣar*, 117; [engl.:] Hallaq, 141–142 Nr. 254.

<sup>199</sup> Aristoteles, *Erste Analytik*, 34a 15–17, 41a 6; Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 107; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 221–222; *Muḥtaṣar*, 59; [engl.:] Hallaq, 34 Nr. 46.

Prämisse zum Ausdruck gebrachte Allgemeingültigkeit von Gattungsbegriffen, von Universalien im allgemeinen wendet. Er unterscheidet dabei – mit Blick auf das Feld, das die Logiker behandeln – implizit zwei Kategorien von Universalien und kennt darüber hinaus noch eine „dritte“, an die Offenbarung geknüpfte Kategorie von Universalien.<sup>200</sup>

*Drei Kategorien von Universalien respektive von Allsätzen*

Unter die erste Kategorie fallen all jene Universalien, welche die reale objektive Welt betreffen. Wir hatten bereits bei seiner Kritik an der Realdefinition gesehen, dass Ibn Taymīya die Universalien für bloß intramental existent hält, ihnen aber jegliche extramentale Existenz abspricht. Alles menschliche Wissen beginnt für ihn bei den Partikularia, den Einzeldingen. Die die extramentale Welt betreffenden Begriffe, mit welchen Prämissen gebildet werden, sind s.E. daher ausschließlich induktiv gewonnen. Allerdings verwehrt sich Ibn Taymīya gegen die von seinen Kontrahenten vertretene Auffassung, Induktion (*istiqrāʿ*) sei der Schluss vom Partikulären auf das Universelle.<sup>201</sup> Er versteht Induktion vielmehr als das Auffinden eines gemeinsamen Faktors in den Partikularia, indem von einem einzelnen Partikulären auf ein anderes, es begleitendes Einzelding geschlossen werde.<sup>202</sup> Mit Hilfe der Induktion aber sei es unmöglich, absolut sichere Universalien zu erkennen, da niemals alle Partikularia beobachtet werden könnten. Um die Unsicherheit von Allsätzen bzw. der sich auf die extramentale Welt beziehenden Universalien aufzuzeigen, führt er das Beispiel des Krokodils an. Es widerlege die Aussage „alle Lebewesen bewegen beim Essen ihren Unterkiefer“, bewege das Krokodil doch dabei seinen Oberkiefer. Dies ist ein weiterer Beleg Ibn Taymīyas für seine These, dass Gattungsbegriffe nur intramental existieren und der Realität bestenfalls nahekommen.<sup>203</sup> Ibn Taymīyas Kritik ange-

<sup>200</sup> Das konstatierte bereits Wael B. Hallaq ([1993], xxx, xxxii). Er erläutert auch sehr konzise die verschiedenen Universalien-Kategorien bei den Philosophen und „Seinsmonisten“ im Islam (*ibid.*, xx–xxvi).

<sup>201</sup> Siehe beispielsweise Ibn Sīnā, *al-Isārāt*, 367–369; [engl.:] *Remarks*, 129.

<sup>202</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 201; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 290; *Muḥtaṣar*, 102; [engl.:] Hallaq, 115–116 Nr. 192.

<sup>203</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 159–160; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 259; *Muḥtaṣar*, 82; [engl.:] Hallaq, 79–80 Nr. 119.

sichts seines Verständnisses der Gewinnung von Universalien und ihrer ausschließlich mentalen Existenz korrespondiert mit seiner Kritik am Anspruch „der Logiker“, durch einen Syllogismus zu neuem Wissen über die extramentale Welt zu gelangen, sei doch das Partikuläre immer vor, d.h. früher bekannt als das Universale, da es der Abstraktion vorangehe.<sup>204</sup> Implizit wirft Ibn Taymīya damit der Syllogistik bzw. den Logikern vor, Metaphysisches mit Logischem zu verschränken, d.h. aufgrund der metaphysischen Theorie, dass die Form bzw. die Gattung vor dem Einzelding existiere, das Individuelle aus dem Allgemeinen deduzieren zu wollen.

Ein weiteres Problem ergibt sich für Ibn Taymīya aus der Forderung der Logiker nach mindestens einer universellen Prämisse daraus, dass er Gottes Existenz als partikulär (*muʿayyan*) erachtet, da das Universelle Pluralität enthalten könne, wodurch die Einheit Gottes in Frage gestellt würde. Ibn Taymīya wirft seinen Kontrahenten somit vor, mit ihrem Schlussverfahren das eigentliche Ziel des Menschen, die Kenntnis Gottes, zu verfehlen.<sup>205</sup>

Als zweite Kategorie von Universalien, welche Ibn Taymīya implizit aufstellt, kann jene der mathematischen, geometrischen und logischen ersten Prinzipien gelten. Diese Prinzipien sowie mit ihnen gebildete Prämissen und daraus abgeleitete Schlüsse haben für ihn, wie bereits erläutert wurde, nur beschränkten Wert, da sie seines Erachtens nicht die externe, reale, sondern ausschließlich die mentale Welt betreffen (s.o. S. 197–198). Zudem seien die Schlussfolgerungen aus derartigen Allsätzen überflüssig, da sie auch ohne einen Syllogismus erlangt werden könnten.<sup>206</sup> Wael B. Hallaq weist mit Blick auf diese – in Ibn Taymīyas Augen – unwiderlegbaren Universalien auf eine Inkonsequenz hin. Ibn Taymīya erklärt diese ersten Prinzipien in der Regel zu einem aus der Beobachtung gewonnenen Wissen. Die Inkonsequenz besteht darin, dass er in ihrem Falle bereits das einmalige Wahrnehmen für ausreichend hält, um daraus ein unwiderlegbares Universales abzuleiten, während er den

<sup>204</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 113–114, 150–152, 344–345, et passim; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 227–228, 327; *Muḥtaṣar*, 62–63, 126; [engl.:] Hallaq, 41–42 Nr. 55–56, 155–156 Nr. 285. S. a. Hallaq (1993), xxix, xxxiii–xxxiv.

<sup>205</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 125, 150; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 237–238, 251; *Muḥtaṣar*, 68–69, 77; [engl.:] Hallaq, 54 Nr. 76, 71 Nr. 105.

<sup>206</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 107, et passim; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 221–222; *Muḥtaṣar*, 59; [engl.:] Hallaq, 34–35 Nr. 46.

übrigen, selbst aus einer großen Zahl von Einzeldingen abgeleiteten Universalien keineswegs Gewissheit zugesteht.<sup>207</sup> Die Tatsache, dass Ibn Taymīya in *Naqḍ al-mantiq*, seiner kürzeren und vermutlich früher als *ar-Radd* entstandenen Schrift zur Kritik an der aristotelischen Logik, die ersten Prinzipien zu einem *a priori* Wissen erklärte, zeigt an, dass es Ibn Taymīya nicht leicht fiel, die menschliche Erkenntnis der Axiome eindeutig zu bestimmen.<sup>208</sup> Seine Entscheidung gegen ihren a-priori-Status steht aber im Einklang mit dem gesamten Tenor seines Hauptwerkes zur Logik, nur den Einzeldingen in der extramentalen Welt eine reale Essenz und Existenz zuzugestehen.

Die dritte Kategorie von Universalien und mit ihnen gebildeter Allsätze, die sich in Ibn Taymīyas Traktaten zur Logik unterscheiden lassen, ist die von rechtlich relevanten Termini bzw. diesbezüglicher Koranverse oder Aussagen des Propheten. Es versteht sich, dass Ibn Taymīya diese Kategorie von Universalien bzw. universellen Aussagen für unwiderlegbar hält. Im Unterschied zu den anderen beiden Kategorien werden sie jedoch nicht von einem ontologischen Tatbestand abgeleitet und beinhalten auch keine Aussagen über die Beschaffenheit von Dingen, sondern gehören der Moralsphäre an; sie betreffen Gebote oder Verbote.<sup>209</sup> Als Beispiel nennt er die dem Propheten zugeschriebenen Aussagen: „Alles Berausende ist [Trauben-]Wein (*ḥamr*) und alles Berausende ist verboten“.<sup>210</sup> Freilich sieht Ibn Taymīya, sobald eine solche universelle autoritative Aussage vorhanden ist, keine Notwendigkeit zu einem Syllogismus, um zu wissen, dass auch Wein aus Honig oder Korn, oder anderen Naturalien verboten ist.<sup>211</sup> Ibn Taymīya übergeht hier allerdings, dass der Gedankenschritt, „Wein, der kein *ḥamr* ist, ist ein berauschendes Getränk“ von ihm implizit bereits mitgedacht worden ist. Es wird gleich zu zeigen sein, dass Ibn Taymīya jedoch gerade das Weinverbot als das Paradebeispiel für den Erweis der Gleichheit von Syllogismus und Analogieschluss anführt und dabei eben diesen Gedankenschritt berücksichtigt.

<sup>207</sup> Hallaq (1993), xxxii.

<sup>208</sup> Siehe oben Anm. 160.

<sup>209</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 112, 172–173; as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 225–226, 271; *Muḥtaṣar*, 61, 89–90; [engl.:] Hallaq, 39–40 Nr. 53, 94 Nr. 147.

<sup>210</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 110–112, 299, 355ff.; as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 225, 328–329; *Muḥtaṣar*, 61, 126–127; [engl.:] Hallaq, 38–39 Nr. 52, 157 Nr. 287–288. Ibn Taymīya bezieht sich auf die Überlieferung von Muslim (*kullu muskirin ḥamrun wa-kullu muskirin ḥarāmum*) (*Ṣaḥīḥ Muslim*, „Kitāb al-ašriba“, 7 [72–75]; Wensinck [1943], Bd. 2, 79).

<sup>211</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 110–112; as-Suyūṭī, *Ḡahd*, 225–226; *Muḥtaṣar*, 61; [engl.:] Hallaq, 39–40 Nr. 53.

Mit Blick auf die Beschränkung der Anzahl der Prämissen bedient sich Ibn Taymīya wieder des Arguments, dass „das Bedürfnis der Menschen“ (*ḥāğat an-nās taḥtalīf*), mit anderen Worten ihre Auffassungsgabe und Vorwissen, verschieden sei und wo einem eine Prämisse ausreiche, bedürfe der andere zwei, drei oder mehr.<sup>212</sup> „Die Logiker“ würden das eingestehen, ließen sie doch den verkürzten logischen Schluss (Enthymeme) sowie den Kettenschluss (Sorites) ebenfalls gelten.<sup>213</sup>

Sein Gesamturteil lautet daher, dass die Bildung von Syllogismen unnötig sei und, wenn sie mit dem Anspruch, neues und unwiderlegbares Wissen zu produzieren, vorgenommen werde, Fehler in die Welt setze und in die Irre führe.<sup>214</sup>

### *Der Analogieschluss*

Dem Syllogismus stellt Ibn Taymīya als Schlussverfahren den Analogieschluss (*qiyās at-tamṭīl*) gegenüber, welcher im islamischen Recht eine der Hauptmethoden der Rechtsfindung darstellt.<sup>215</sup> Der Lehre seiner Kontrahenten zufolge ist die Analogie dem Syllogismus unterlegen, da sie nur vom Partikulären aufs Partikuläre schließe.<sup>216</sup> Ibn Taymīya widerspricht dieser Einschätzung vehement und versucht über viele Seiten hinweg zu beweisen, dass beide Schlussverfahren einander ebenbürtig, ja – abgesehen von der Form – einander identisch seien und die Gewissheit ihrer Aussage nicht von der Form, sondern vom Inhalt abhängen.<sup>217</sup> Diese Auffassung ist vor dem

---

<sup>212</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 110; as-Suyūṭī, *Ğahd*, 224–225; *Muḥtaṣar*, 60–61; [engl.:] Hallaq, 38 Nr. 51.

<sup>213</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 187–188, 199; as-Suyūṭī, *Ğahd*, 280, 287–288; *Muḥtaṣar*, 95–96, 101; [engl.:] Hallaq, 104–105 Nr. 168, 112–113 Nr. 186.

<sup>214</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 344–345, 355–356; as-Suyūṭī, *Ğahd*, 327–329; *Muḥtaṣar*, 126–127; [engl.:] Hallaq, 155–158 Nr. 285–289.

<sup>215</sup> Zum Analogieschluss im islamischen Recht s. Bernand (1986) und die dort genannte Literatur; zum Analogieschluss in der *kalām*-Theologie s. van Ess (1966), 381ff.

<sup>216</sup> Ibn Sīnā, *al-Isārāt*, 368–369; [engl.:] *Remarks*, 129–130; s.a. Hallaq (1993), 117 Anm. 197 Nr. 1.

<sup>217</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 116 (*qiyās at-tamṭīl wa-qiyās aš-šumūl sawāʾ*), 121; as-Suyūṭī, *Ğahd*, 230, 234; *Muḥtaṣar*, 64, 66; [engl.:] Hallaq, 44–45 Nr. 60, 50 Nr. 67. Ein Syllogismus kann in einen Analogieschluss umgewandelt werden und umgekehrt (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 364; as-Suyūṭī, *Ğahd*, 331; *Muḥtaṣar*, 128; [engl.:] Hallaq, 159 Nr. 292).

Hintergrund zu sehen, dass der Analogieschluss, den Ibn Taymīya vor Augen hat, weiter entwickelt ist als jener, den Aristoteles und die muslimischen Logiker im Sinn hatten.

In seiner *Risālat al-qiyās*, in der Ibn Taymīya viele juristische Einzelfragen behandelt, umreißt er die Grundgestalt des *qiyās* zu Beginn mit den Worten:

Der gültige Analogieschluss ist jener, welchen die *šarī'a* gebracht hat. Er verbindet die Dinge, die einander ähneln und trennt zwischen den Dingen, die sich voneinander unterscheiden. Der erste ist der Analogieschluss des Einschlusses bzw. der Verallgemeinerung (*qiyās aṭ-ṭard*) und der zweite der Analogieschluss des Ausschlusses bzw. der Umkehrung (*qiyās l-ʿaks*).<sup>218</sup> [. . .] Der gültige Analogieschluss ist jener, in dem die 'Ursache' (*ʿilla*, *ratio legis*), an welcher das Urteil<sup>219</sup> im Ausgangsfall (*ḥukm fī l-aṣl*) hängt, [auch] im Zielfall (*farʿ*) vorhanden ist, ohne dass es im Zielfall einen Widerstand dagegen gibt, der das Urteil verhindern würde. Einem solchen Analogieschluss hält die *šarī'a* nichts entgegen. Ebenso steht es mit dem Ausschluss des Unterschiedes (*ilḡāʿ al-fāriq*), also, dass es zwischen beiden Formen [Ausgangs- und Zielfall] einen Unterschied (*farq*) gibt, welcher für das islamische Recht (*šarʿ*) relevant ist.<sup>220</sup>

In *ar-Radd ʿalā l-mantiqīyīn* beschreibt Ibn Taymīya den Ursprung und das Verfahren des Analogieschlusses ebenso, doch führt er das Verfahren – auf theoretischer Ebene – wesentlich weiter aus und macht die Gültigkeit eines Analogieschlusses nicht grundsätzlich von Koran und Sunna abhängig. *De facto* indes entstammen seine Beispiele überwiegend dem islamischen Recht und versucht Ibn Taymīya in keiner Weise, die Analogie als adäquates Schlussverfahren für die Gewinnung naturwissenschaftlicher oder sonstiger „profaner“ Erkenntnisse zu nutzen und sei es auch nur in prospektiver Absicht. Ibn Taymīya greift, um die technische Identität von Analogieschluss und Syllogismus aufzuzeigen, auf das Beispiel des Prophetenwortes „Alles

<sup>218</sup> Zur Methodik des *ṭard wa-ʿaks*, die auch *dawarān* genannt wird, s. van Ess (1966), 384ff.; Hallaq (1993), 46 Anm. 4.

<sup>219</sup> Ich wähle hier den Begriff „Urteil“ und nicht „Qualifikation“ (van Ess [1966], 439 s.v. „ḥ-k-m“) oder „Bestimmung“ (Jokisch [1996], 162 Anm. 6), um anzuzeigen, daß Ibn Taymīya *ḥukm* mit *taṣdīq* gleichsetzt.

<sup>220</sup> Ibn Taymīya, *Risālat al-qiyās*, 14; [franz.:] Laoust, 1939b, 114 (seine Übersetzung ist problematisch, da er *qiyās* hier mit „Syllogismus“ übersetzt und von „Prämissen“ spricht); Sirajul Haqq (1943), bes. 81–87.



Berausende ist verboten“ zurück bzw. auf das koranische Verbot von [Trauben-]Wein (*ḥamr*).<sup>221</sup> Er setzt „Alles Berausende ist verboten“ als den Obersatz (*al-qaḍīya al-kubrā*) und „Aller Nabīd-Wein<sup>222</sup> ist berausend“ als den Untersatz (*al-qaḍīya as-suḡrā*), woraus sich die *conclusio* (*naṭīḡa*) ergibt: „Aller [Trauben-]Wein ist verboten.“<sup>223</sup> Bei diesem Beispiel genügen in der Tat die hier als die beiden Prämissen gefassten Sätze den Anforderungen eines Syllogismus, ist doch einer von ihnen ein Allsatz und sind beide Prämissen, d.h. mindestens eine bejaht. Indes hat Ibn Taymīya hier gar nicht die eigentliche, mit Blick auf das Wein- bzw. Alkoholverbot übliche Analogie in einen Syllogismus umgewandelt, nämlich die Analogie, die vom koranischen Verbot des [Trauben-]Weins aufgrund seiner Eigenschaft des Berausens auf ein Verbot für alles Berausende schließt. Ibn Taymīya fährt folglich auch fort: So könne man denn auch sagen, dass „aller nabīd-Wein berausend und daher verboten ist in Analogie [zum Verbot] des Traubenweins (*ḥamr al-‘inab*)“.<sup>224</sup> Die entscheidende Identität, welche Ibn Taymīya zwischen dem Syllogismus und dem Analogieschluss sieht, besteht darin, dass beide ihr Urteil auf den gemeinsamen Faktor (*al-muṣṭarak*) gründen, der für das Ergebnis, für das Urteil ausschlaggebend ist. Im Syllogismus bildet er den Mittelbegriff (*ḥadd awṣaṭ*) und im Analogieschluss den Rechtsgrund (*‘illa, manāṭ, ḡāmi‘*)<sup>225</sup> oder auch den Hinweis (*dalīl*),<sup>226</sup> in diesem Falle „das

<sup>221</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 116; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 230–231; *Muḥṭaṣar*, 64; [engl.:] Hallaq, 44–45 Nr. 60; s.a. Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 111; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 225; *Muḥṭaṣar*, 61; [engl.:] Hallaq, 38–39 Nr. 52. Zum Verbot des *ḥamr* und den verschiedenen Auslegungen der Tragweite dieses Verbotes s. den zusammenfassenden Kommentar dazu von Faḥraddīn ar-Rāzī (st. 1210) (Gätje, Helmut, *Koran und Koranexegese*, Zürich/Stuttgart 1971, 264–276).

<sup>222</sup> Nabīd ist abgeleitet von *nabada*, d.h. „keltern“.

<sup>223</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 116; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 230–231; *Muḥṭaṣar*, 64; [engl.:] Hallaq, 44–45 Nr. 60. Die *conclusio* schreibt Ibn Taymīya nicht ausdrücklich aus, sie ergibt sich jedoch zwingend aus den beiden von ihm aufgestellten Prämissen.

<sup>224</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 116; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 230; *Muḥṭaṣar*, 64; [engl.:] Hallaq, 45 Nr. 60.

<sup>225</sup> Im Analogieschluss werden diese drei arabischen Begriffe synonym verwendet: *‘illa* (im Sinne von Rechtsgrund, *ratio legis*), *manāṭ* („Drehpunkt“) und *ḡāmi‘* (gemeinsamer Faktor, *tertium comparationis*); Ibn Taymīya verwendet alle drei (*ar-Radd*, 116, 212; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 230, 300; *Muḥṭaṣar*, 64, 109; [engl.:] Hallaq, 45 Nr. 60, 127 Nr. 221).

<sup>226</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 89–91, 116; [stark verkürzt:] as-Suyūṭī, *Ġahd*, 219, 231; *Muḥṭaṣar*, 57, 64–65; [engl.:] Hallaq, 31–32 Nr. 42, 45–46 Nr. 61. Zum Gebrauch des *dalīl* im Sinne von „gemeinsamer Faktor“ s. Hallaq (1993), 31 Anm. 42 Nr. 2, 44 Anm. 59 Nr. 1.

Berausende“.<sup>227</sup> Der „gemeinsame Faktor“ dient Ibn Taymīya auch als Beweis gegen den Vorwurf seiner Kontrahenten, die Analogie sei bloß ein Schluss vom Partikulären aufs Partikuläre. Diese Behauptung sei insofern falsch, kontert Ibn Taymīya, als der Rechtsgrund oder der Hinweis eben nicht auf einen Einzelfall verweise: vielmehr sei er „hinsichtlich jenes Universellen, welchen das Urteil darstellt, wie ein Partikuläres, jedoch wie ein Universelles hinsichtlich jener Partikularia, welche beurteilt werden“.<sup>228</sup>

*Die „Beweismethode Gottes“ und die „Methode der Propheten“*

Im Unterschied zu seinen Kontrahenten erachtet Ibn Taymīya Syllogismus, Analogie und Induktion außerdem keineswegs als die einzig möglichen Formen des Schließens.<sup>229</sup> Vielmehr, so schreibt er: „gibt es Schlüsse von einem Partikulären auf ein anderes, wobei die Existenz des einen die Existenz des anderen, und ebenso die Nichtexistenz des einen die Nichtexistenz des anderen nach sich zieht. Das gehört nicht zu dem, was ihr Syllogismus, Induktion und Analogieschluss genannt habt. Dieses sind [vielmehr] Zeichen (*āyāt*).“<sup>230</sup> Ibn Taymīya bezeichnet diese Schlussform auch als die „Beweismethode Gottes“.<sup>231</sup> Darüber hinaus nennt er als wichtiges Schlussverfahren auch noch das *argumentum a fortiori* (*qiyās al-awlā; via eminentiae*), welches er auch als „Methode der Propheten“ (*tarīqat al-anbiyā*)<sup>232</sup> kennzeichnet und ebenfalls zu den im Koran genannten rationalen Beweismethoden rechnet (*al-aqyisa al-aqliya al-burhāniya al-madkūra fi l-Qurʿān*).<sup>232</sup> Seine

<sup>227</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 116–117, 202–203; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 230–231, 291; *Muḥtaṣar*, 64, 103; [engl.:] Hallaq, 45 Nr. 60–61, 116–117 Nr. 195–196.

<sup>228</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 121, 203–204; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 234, 292 (hier fehlt die Erläuterung, daß jenes Universelle „das Urteil darstellt“); *Muḥtaṣar*, 66, 103; [engl.:] Hallaq, 50 Nr. 67, 118 Nr. 199.

<sup>229</sup> Er wendet sich damit explizit gegen „die Logiker“, welche die Schlussformen auf Syllogismus, Induktion und Analogie reduzieren (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 162; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 261–262; *Muḥtaṣar*, 83–84; [engl.:] Hallaq, 83 Nr. 126). Als Beispiel für die von ihm kritisierte Lehre s. Ibn Sīnā, *al-Iṣārāt*, 365; [engl.:] *Remarks*, 129.

<sup>230</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 163; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 262; *Muḥtaṣar*, 84; [engl.:] Hallaq, 84 Nr. 127. *Āyāt* bezeichnen im engeren Sinne die Verse des Koran; Ibn Taymīya faßt den Begriff hier, wie zu zeigen sein wird, in einem weiteren Sinne.

<sup>231</sup> *Istidlālūhū taʿālā bi-l-āyāt* (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 151; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 252; *Muḥtaṣar*, 77; [engl.:] Hallaq, 71 Nr. 107).

<sup>232</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 150, 157; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 252; *Muḥtaṣar*, 77; [engl.:] Hallaq, 71–72 Nr. 106–107.

Beispiele für die „Beweismethode Gottes“ sind überwiegend nichtreligiöser Natur. So verweise das Aufkommen des Tageslichtes auf den Sonnenaufgang, könnten Orte und Zeiten von der Lage der Sterne abgeleitet werden und seien umgekehrt auch Orte, wie beispielsweise die Ka'ba ein Indikator für die Himmelsrichtungen.<sup>233</sup> Diese Beispiele zeigen deutlich, dass Ibn Taymīya das Schlussverfahren mit Hilfe von Zeichen bzw. Indikatoren (*āyāt, dalīl, amāra*) vor Augen hat, welches die *kalām*-Theologen benutzten, die nicht der aristotelischen Logik gefolgt sind;<sup>234</sup> ein Vorgehen, das klare Parallelen zur Logik der Stoiker aufweist.<sup>235</sup> Es ist deutlich, dass bei dieser Methode das Zeichen und das Angezeigte von ihrem Wesen her nicht identisch sein müssen, sondern es bloß eine Verbindung zwischen beiden geben muss.<sup>236</sup>

Das zweite Schlussverfahren, das *argumentum a fortiori* (*qiyās al-awlā*), stammt ebenfalls aus einem theologischen Repertoire, dem der *salaf*, wie Ibn Taymīya betont, also dem der Muslime der islamischen Frühzeit.<sup>237</sup> Ibn Taymīya erläutert es mit den Worten: „Gott – Er ist erhaben – hat Keinesgleichen. Er und etwas anderes verbinden sich nicht zu einem Universellen, dessen Partikularia gleichwertig (*yastawī*) sind. Vielmehr kommt das, was über etwas anderes an Vollkommenheit ausgesagt wird, Ihm um so mehr zu (*bi-tarīq al-awlā*) und das, was etwas anderem an Unvollkommenheiten nicht zukommt, kommt Ihm erst recht nicht zu (*bi-tarīq al-awlā*).“<sup>238</sup> Die Beispiele, die Ibn Taymīya für diese Methode anführt, entstammen entsprechend dieser an Gott ausgerichteten Bestimmung alle dem Koran und beziehen sich hauptsächlich auf seine Eigenschaften.<sup>239</sup>

<sup>233</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 163–165; verkürzt: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 262–264; *Muḥtaṣar*, 84–85; [engl.:] Hallaq, 84–85 Nr. 128–131.

<sup>234</sup> Ibn Taymīya verweist darauf, daß sich die muslimischen Denker in der Begrifflichkeit nicht einig seien (*ar-Radd*, 165; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 264; *Muḥtaṣar*, 85; [engl.:] Hallaq, 85–86 Nr. 132. Er selbst spricht in der Regel von *āyāt. Dalīl* scheint Ibn Taymīya dem Mittelbegriff des Syllogismus bzw. „gemeinsamen Faktor“ des Analogieschlusses vorzubehalten (s.o. Anm. 226).

<sup>235</sup> van Ess (1970), 26–34. Zu den Parallelen zwischen der Logik der Stoiker und der *kalām*-Theologen s. *ibid.*, 27–28, 32–34.

<sup>236</sup> van Ess (1970), 27.

<sup>237</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 154; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 255; *Muḥtaṣar*, 79; [engl.:] Hallaq, 74 Nr. 111.

<sup>238</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 150, 350; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 252; *Muḥtaṣar*, 77; [engl.:] Hallaq, 71 Nr. 106.

<sup>239</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 150, 154–157, 350–351; verkürzt: as-Suyūṭī, *Ġahd*, 252, 255; *Muḥtaṣar*, 77, 79–80; [engl.:] Hallaq, 71 Nr. 106, 74–75 Nr. 111.

Ibn Taymīya erklärt die göttliche und die prophetische Methode als allen übrigen Schlussverfahren für überlegen, da sie der *fiṭra* des Menschen näher sei (*aqrab ilā l-fiṭra*).<sup>240</sup> Abgesehen von diesem Vorzug, schätzt er jedoch Induktion und Analaogie sehr hoch ein, vor allem insofern sie das Seelenheil fördern. Hier sieht er denn auch, wie eingangs bereits angedeutet, das große Defizit der Logiker:

„So ist deutlich geworden, dass ihr [der Logiker] Syllogismus nicht zu dem Erstrebten führt, wodurch die Seele vervollkommenet wird an Kenntnis der existenten Dinge und ihres Schöpfers.“<sup>241</sup>

Diese Aussage erweckt den Anschein, als kritisiere Ibn Taymīya am syllogistischen Verfahren vor allem, dass es von seinen Kontrahenten in letztlich nichtigen Wissensgebieten angewandt werde. Dieser Schein trägt jedoch. Sicher sieht Ibn Taymīya in Mathematik und Naturwissenschaften wenig Nutzen,<sup>242</sup> doch richtet sich seine Kritik in erster Linie gegen jene Muslime, welche die aristotelische Logik, ihre Definition und Syllogistik auf dem Felde der islamischen Religion zur Anwendung bringen. Die von ihm vorgetragenen Bedenken gegen ihre Universalienkonzepte und die darauf aufbauenden Schlüsse sind viel weitreichender als es in diesem Zitat zum Ausdruck kommt. Es ist allein die Form des Syllogismus, die er akzeptiert, doch auch deren Nutzen stellt er insofern in Frage, als er ihm die Form des Analogieschlusses als gleichwertig entgegenhält.

*Gesamteinschätzung der Kritikpunkte und logischen Prinzipien  
Ibn Taymīyas*

Fassen wir die wesentlichsten Punkte von Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik respektive seinen konstruktiven Gegentwurf zusammen, so ergibt sich, dass sie hauptsächlich gegen die Definitionslehre und die Syllogistik gerichtet ist. Ibn Taymīya sucht sowohl die

<sup>240</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 151, 165–166; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 252, 264; *Muḥtaṣar*, 77, 85; [engl.:] Hallaq, 72 Nr. 107, 86–87 Nr. 133.

<sup>241</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 157; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 257; *Muḥtaṣar*, 80; [engl.:] Hallaq, 77 Nr. 115.

<sup>242</sup> Im Unterschied zu vielen seiner Kontrahenten hält Ibn Taymīya die Physik der Mathematik für überlegen, da sie sich mit den Dingen in der extramentalen Welt befasst (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 133; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 238; *Muḥtaṣar*, 69; [engl.:] Hallaq, 55–56 Nr. 77). Zum Nutzen, den er der Mathematik abgewinnen kann, s.o. Anm. 161.

Möglichkeit der Realdefinition zu widerlegen, als auch das Postulat, sichere Allsätze über die reale Welt aufstellen zu können. Beide Refutationen gründen in seiner Universalienlehre: Ibn Taymīya zeigt sich als strenger Befürworter der Einzeldingontologie, d.h. die Universalien existieren ausschließlich intramental, sie haben kein Korrelat in der Außenwelt. An die Stelle der Wesensdefinition setzt Ibn Taymīya daher eine Nominaldefinition, und zwar die Nominaldefinition im Sinne einer „Wort-Ding-Definition“, wobei er eine beachtliche Spannbreite sowohl an Typen als auch an Methoden aufzuweisen hat. Dem Syllogismus hält er Schlussverfahren entgegen, die allesamt überwiegend durch die Exegese der Heiligen Schrift erprobt sind und kraft der göttlichen und prophetischen Autorität Absolutheitsanspruch haben: den Analogieschluss, die „Zeichen“ als „Beweismethode Gottes“ und die *via eminentiae* als „Methode der Propheten“.

Angesichts dieser Befunde möchte ich die vielfach zu findende Einschätzung aufgreifen, Ibn Taymīya sei ein „Nominalist“ und „Empiriker“ gewesen und habe als solcher den britischen Empirismus und den damit oft gekoppelten Nominalismus vorausgenommen. Diese Einschätzung formulieren einige Autoren vorsichtig, so etwa Wael B. Hallaq,<sup>243</sup> andere Autoren hingegen sind weit weniger zurückhaltend. Manche von ihnen belassen es bei sehr pauschalen und zugleich überschwenglichen Urteilen: In seinem Vorwort zu Ibn Taymīyas *Naqd al-mantiq* vermerkt ‘Abdarraḥmān al-Wakīl, Ibn Taymīyas Kritik an der Logik zeuge von einer seltenen „Genialität“ und er habe mit ihr die „heftige Revolution“ vorausgenommen, welche später u.a. Francis Bacon (1561–1626) und John Stuart Mill (1806–1873) ausgelöst hätten.<sup>244</sup> Eine Reihe von Ideenhistorikern bemühen sich dagegen um mehr Präzision. Das gilt insbesondere für C. A. Qadir, ehemals Philosophieprofessor am Government College in Lahore (Pakistan). In einem Artikel im *International Philosophical Quarterly* vergleicht er Ibn Taymīyas Auffassung von der rein mentalen Existenz der Universalien mit dem Nominalismus von James Mill (1773–1836) und Ibn Taymīyas

<sup>243</sup> Hallaq (1993), xlix. Vorsichtig in ihrem Urteil scheint auch ‘Afāf ‘Abdal‘azīz al-Qamarī [al-Gamrī?] in ihrer an der Universität Kairo verfaßten Dissertation *al-Mantiq ‘inda šayḫ al-Islām Ibn Taymīya – Muḥāwalat Ibn Taymīya an-naqdīya . . . kayfa kānat?!* zu urteilen. Mir ist jedoch nicht die Arbeit selbst, sondern nur eine Besprechung zugänglich gewesen (AAI [*Aḥbār al-‘ālam al-islāmī*] 970 [12. Ša‘bān 1406/21. April 1986]).

<sup>244</sup> Ibn Taymīya, *Naqd al-mantiq*, Vorwort von ‘Abdarraḥmān al-Wakīl, 5.

Kritik an der aristotelischen Logik gemahnt ihn bisweilen an den „frühen Russell“ und dessen Anwürfe gegen die alte Logik.<sup>245</sup> Mit Blick auf die Nominaldefinition bringt der ägyptische Philosophieprofessor ‘Alī Sāmī an-Naššār (1917–1980) Ibn Taymīya ebenfalls mit Bertrand Russell (1872–1970) sowie darüber hinaus wiederum mit John Stuart Mill in Verbindung. Zugleich, und damit stellt an-Naššār eine Ausnahme dar, verweist er jedoch auch auf die starke Abhängigkeit Ibn Taymīyas vom Definitions- und Universalienkonzept einiger *kalām*-Theologen, die ihrerseits möglicherweise von den Stoikern beeinflusst sind.<sup>246</sup> Eine vollkommene Übereinstimmung mit John Stuart Mill hinsichtlich der Ablehnung der Universalien als Grundlage des Wissens und der Propagierung der Induktion meint der den Ahl-i ḥadīṭ nahestehende Sayyid Sulaymān Nadwī (st. 1953)<sup>247</sup> ausmachen zu können; darüber hinaus kennzeichnet er ihn als einen Vorläufer der Humeschen Philosophie.<sup>248</sup> Nicholas Heer ist in seinem Aufsatz *Ibn Taymīyah’s Empiricism* diesen Behauptungen – mit direktem Bezug auf as-Sayyid Sulaymān an-Nadwī – nachgegangen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass einige der Lehren Ibn Taymīyas in mehrfacher Hinsicht große Ähnlichkeiten mit denen der britischen Empiristen aufweisen. Er nennt die Feststellung der Äquivalenz von Analogieschluss und Syllogismus, welche sich auch bei John Stuart Mill und Locke findet; die Abhängigkeit unseres Wissens von Induktion und Analogie ausgehend von der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung, die Mill und Hume herausstellen; sowie die auch von Mill und auch Locke vertretene Auffassung, dass selbst die Axiome der Mathematik und Logik von Partikularia abgeleitet sind.<sup>249</sup> Die Aufzählung derartiger Parallelen könnte noch weiter fortgesetzt werden.<sup>250</sup> Die Induktion als Schlüssel zur Erkenntnis findet sich auch

<sup>245</sup> Qadir (1968), 499.

<sup>246</sup> an-Naššār (1947), 157, 159, 162–163.

<sup>247</sup> Sayyid Sulaymān Nadwī war Rektor der „Islamischen Akademie“ (*Dār al-‘ulūm*) von Lucknow, 25 Jahre lang Leiter der Bibliothek (*Dār al-muṣannifīn*), 1946–1948 Kadi des Scharia-Gerichtshofes in Bhopal, und Herausgeber der in Aʿzamgarh erscheinenden Zeitschrift *al-Maʿārif*. Für diese Angaben danke ich vielfach Claudia Preckel (Bochum).

<sup>248</sup> Ibn Taymīya, *ar-Radd*, Vorwort, „fā“; „qāf“. In einem englischen Artikel äußert er sich ähnlich: „In reality he [Ibn Taymīya] was the first founder of Mill’s system of logic and the forerunner of Hume’s philosophy“ (Syed Sulaiman Nadvi, 1927, 89; auch abgedruckt in Ibn Taymīya, *ar-Radd*, Vorwort, „rā“).

<sup>249</sup> Heer (1988), 113.

<sup>250</sup> Ich beziehe mich im folgenden, so nicht anders angegeben, auf Johannes Hirschbergers konzise *Geschichte der Philosophie* (Bd. II).

bzw. schon bei Francis Bacon. Dass Begriffe nicht das innere Wesen der Dinge abbilden, sondern letztlich willkürlich, wenn auch möglichst zweckmäßig gewählte Namen (*nomina*) für die in der Sinnesempfindung gegebene Erscheinung sind, lehrte z.B. Thomas Hobbes (1588–1679). Die Unterscheidung zwischen den Erfahrungen der äußeren und inneren Sinne stellt u.a. John Locke (1632–1704) heraus. Ibn Taymīyas Differenzierung zwischen den Universalien, die sich auf die mentale und jene, die sich auf die extramentale Welt beziehen, könnte an Humes Unterscheidung zwischen „Vernunftwahrheiten“ und „Tatsachenwahrheiten“ erinnern.

Die Übereinstimmung dieser Grundannahmen ist sicher auf der einen Seite verblüffend, insbesondere jene, dass Ibn Taymīya die Abstraktion als eine rein psychologistische Tätigkeit verstand, die keine Wesensmetaphysik hinter sich hat. Auf der anderen Seite beziehen sich die genannten Parallelen jedoch auf „nackte“, aus dem Kontext ihrer jeweiligen philosophischen Systeme herausgelöste Lehren. Erweitert man den Fokus auf den konzeptionellen und weltanschaulichen Gesamtrahmen, so ergeben sich wahrhaft fundamentale Unterschiede: Mit Bacon werden Wissen und die Methoden der Wissensaneignung in den Dienst des technischen Nutzens gestellt. Hobbes ist vor allem an der Erfassung der Eigenschaften von Körpern gelegen, und er mathematisiert die Naturerkenntnis. Bei Locke deutet sich an, was von Hume vollendet wird: ein „vollkommener Psychologismus“. „Nicht mehr der objektive Seinsgehalt der Dinge, ihre Gestalt, ihr Wesen, ihr Sinngefüge entscheidet über die Zusammengehörigkeit der Merkmale, die wir zusammendenken, wenn wir einen Gegenstand definieren, sondern die psychischen Verhaltensweisen des vorstellenden Subjekts.“<sup>251</sup> Mill schließlich hält die These von der universellen Erklärungskompetenz der Naturwissenschaft hoch, derzufolge es nichts geben kann, das nicht naturwissenschaftlich erklärbar ist. Nominalismus bedeutet bei den Empiristen eine Abkehr vom Objekt und Hinwendung zum Vorgestellten. Nominaldefinitionen sind bei ihnen Wort-Wort-Definitionen, keine Wort-Ding-Definitionen.<sup>252</sup>

Betrachtet man Ibn Taymīyas eigene Konzeptionen von Wissen und seine Erkenntnisziele, so relativieren sich die Parallelen zu den

---

<sup>251</sup> Hirschberger (1991), 227.

<sup>252</sup> Robinson (1965), 9.

Empiristen hinsichtlich der genannten erkenntnistheoretischen Thesen und Methoden. Im Unterschied zu diesen ist es Ibn Taymīya gerade um das Objekt, genauer um das Einzelding zu tun. Ibn Taymīya sieht als eigentliches Erkenntnisobjekt eben nicht das Gedachte an, sondern das Ding selbst. Daher kritisiert er am aristotelischen Erkenntnis-konzept auch nicht an sich die Suche nach dem Wesen der Dinge, sondern vielmehr, dass das Wesen der Dinge von den Einzelobjekten mit Gewissheit abstrahiert werden könne. Nach seiner Auffassung hat jedes Ding seine spezifische Quiddität und diese kann nur über die direkte sinnliche Wahrnehmung erfasst werden. Das Wesen eines Dinges kann daher über diskursives Denken nicht wirklich begriffen werden. Durch Abstraktion, d.h. durch den Versuch, mehrere Einzeldinge aufgrund eines oder mehrerer gemeinsamer Faktoren miteinander zu verknüpfen, gewinnt der Geist zwar eine Vorstellung vom Wesen dieser Dinge, doch ist sie fehleranfällig und kann zudem individuell sehr verschieden ausfallen (s.o. S. 184–187, 189, 195–198). Abgesehen davon zeigt sich Ibn Taymīya ganz und gar nicht an der Förderung oder Weiterentwicklung der Empirie interessiert; auch wenn er beispielsweise die Physik nicht verteufelt.<sup>253</sup> Sein eigentliches und einziges Anliegen sind vielmehr das religiöse Wissen und jene Wissenschaften, die es zu erhellen vermögen.

Es bietet sich an, Ibn Taymīyas empiristische Ansätze nicht nur zu den Erkenntnistheorien der neuzeitlichen Empiristen, sondern auch zu denen seiner Zeitgenossen und Vorläufer in Beziehung zu setzen. Das ist bislang nur unzureichend geschehen und kann im Rahmen dieser Untersuchung auch nicht geleistet werden. Ein paar Hinweise auf das Spektrum von Parallelen müssen daher genügen. Nicholas Heer wies bei seiner Gegenüberstellung von Ibn Taymīyas Lehren und denen der britischen Empiristen darauf hin, dass die Möglichkeit, einen Analogieschluss in einen Syllogismus umzuwandeln bereits von al-Fārābī (st. 950) und al-Ġazālī (st. 1111)<sup>254</sup> aufgezeigt worden ist.<sup>255</sup> Am ausführlichsten geht ‘Alī Sāmī an-Naššār in seiner Studie „Die Untersuchungsmethoden bei den Denkern des Islam“ auf mögliche Vorlagen von Ibn Taymīyas erkenntnistheoretischen Grundsätzen ein. Er nennt wiederholt, jedoch pauschal, die *kalām*-Theologie als

<sup>253</sup> Siehe oben Anm. 242.

<sup>254</sup> Siehe den Beitrag von Ulrich Rudolph im vorliegenden Band.

<sup>255</sup> Heer (1988), 113.



Inspirationsquelle; es ist ihm aber kein Anliegen zu zeigen, in welchen Punkten es eine genaue Übereinstimmung mit einer bestimmten Lehre gibt und in welchen Fragen Ibn Taymīya möglicherweise von Vorläufern abweicht.<sup>256</sup>

Ein Kernpunkt des Empirismus, wonach alle Begriffe, auch die rationalen Axiome wie u.a. der Satz vom Widerspruch aus den Sinneserkenntnissen abgeleitet sind, findet sich im islamischen Raum bereits im 10. Jahrhundert und gehörte u.a. zur Lehre des berühmten šīʿitischen Theologen Naṣīraddīn Ṭūsī (st. 1274), mit dessen Schriften Ibn Taymīya wohl vertraut war.<sup>257</sup> Darüber hinaus herrschte breiter Konsens unter muslimischen Theologen über die Gültigkeit der ersten Prinzipien, gleich ob sie als *a priori* Wissen angesehen wurden oder nicht.<sup>258</sup> Ibn Taymīyas absolutes Vertrauen in die Sinneswahrnehmungen teilte er allerdings nicht ganz so einhellig mit ihnen, wengleich auch hier wiederum u.a. Naṣīraddīn Ṭūsī, wie Ibn Taymīya, davon ausging, dass die Sinne nicht irren können, sondern nur der Verstand.<sup>259</sup> Ein weiteres wichtiges Element, das Ibn Taymīya mit den britischen Empiristen teilt, nämlich die Auffassung, dass mit der Definition nicht das Wesen eines Dinges erfasst werden könne, findet sich, wie gesehen, bereits bei arabischen Grammatikern und *kalām*-Theologen,<sup>260</sup> auch wenn er diese an Präzision überragt. Die Leugnung einer extramentalen Existenz der Universalien, die mit dieser Auffassung einhergehen konnte, ist muslimischen Theologen ebenfalls nicht fremd. Der Universalienstreit in der arabischsprachigen Philosophie hat bekanntermaßen auch auf das lateinische Mittelalter großen Einfluss ausgeübt.<sup>261</sup> Allerdings sind die Kontroverse um die Universalien und die Positionen der zwei Hauptgegner, der „Realisten“ und der „Nominalisten“, bislang für die islamische Welt nur mit Blick auf die Philosophie, nicht aber hinsichtlich

<sup>256</sup> Naššār (1947), 162–163, et passim. Er schätzt Ibn Taymīyas Nominalismus, die Existenz der Wesenheiten (*māhīyāt*) auf den Kopf zu beschränken, als „eine Mischung aus Aristotelismus und Stoizismus“ ein (157).

<sup>257</sup> van Ess (1966), 188–189. Die Tatsache, daß Ibn Taymīya gut mit den Lehren Naṣīraddīn Ṭūsīs vertraut war, ist u.a. aus *ar-Radd* ersichtlich (Ibn Taymīya, *ar-Radd*, 15, 149; as-Suyūṭī, *Ġahd*, 207, 250; *Muḥtaṣar*, 50, 76; [engl.] Hallaq, 13 Nr. 18; 70 Nr. 103). S.a. Laoust (1939), 97.

<sup>258</sup> van Ess (1966), 189ff.

<sup>259</sup> van Ess (1966), 174; zu den verschiedenen Meinungen hierzu s. *ibid.*, 171–187.

<sup>260</sup> Siehe oben S. 179; Naššār (1947), 162–163.

<sup>261</sup> Knebel (2001), 180–182.

der Theologie angemessen aufgearbeitet worden.<sup>262</sup> So haben u.a. al-Aš‘arī (st. zwischen 935–6) und seine Schule, denen Ibn Taymīya verhältnismäßig nahe stand,<sup>263</sup> einen nominalistischen Ansatz gehabt. Al-Aš‘arī lehrte – gegen den Seinsbegriff als dem allgemeinsten Universalen gerichtet –, dass den Dingen nur das *Wort* „Sein“ gemeinsam wäre, dass „Sein“ aber selbst keine Entität sei, sondern dass vielmehr das Sein eines jeden Dinges mit seiner Wesenheit identisch sei.<sup>264</sup> Indes hat – im Unterschied zu Ibn Taymīya – das Universale für al-Aš‘arī gar keine Existenz, auch nicht intramental.<sup>265</sup>

Ibn Taymīyas Erkenntnistheorie bzw. seine Logik weist zweifelsohne empiristische Ansätze auf. Es gibt bislang keine Hinweise, dass sie in der islamischen Welt aufgegriffen und weiterentwickelt worden wären; doch harrt der Empirismus in der Zeit nach Ibn Taymīya noch eingehender Untersuchungen. Innerhalb des anti-scholastischen Diskurses sind mit den Hauptkritikpunkten Ibn Taymīyas an der aristotelischen Logik zwar auch seine empiristischen Ansätze weitertradiert worden, indes werden sie in diesem Rahmen in theologischer Absicht vorgetragen und nicht mit dem Ziel einer autonomen Erkenntniskritik.<sup>266</sup> Es erstaunt daher auch nicht, dass es neben den Stimmen, die Ibn Taymīyas Kritik an der Logik als einen Vorgriff auf die europäische Kritik an Aristoteles und den sich daraus entwickelnden Empirismus begreifen, auch solche gibt, die in ihm den Begründer einer „islamischen Logik“ (*manṭiq islāmī*) sehen.<sup>267</sup> Logik wird hier

---

<sup>262</sup> Die Begriffe „*wāqī‘īya*“ (Realismus) und „*ismīya*“ (Nominalismus) sind Lehnwörter und werden in den einschlägigen Wörterbüchern zur *kalām*-Theologie (Samīḥ Duḡaym, *Maḥsū‘at Muṣṭalahāt ‘ilm al-kalām al-islāmī*, 2 Bde., Beirut 1998) gar nicht und zur Philosophie (Ġamīl Ṣalībā, *al-Mu‘āḡam al-falsafī*, 2 Bde., Beirut 1982) nur mit Blick auf europäische Philosophen verwendet. Die „realistischen“ bzw. „nominalistischen“ Positionen muslimischer Autoren werden jeweils nur unter dem Stichwort „Universales“ (*kullī*) bzw. „Universalien“ (*kullīyāt*) behandelt. Zu den Positionen Ibn Sīnās und Ibn Rušds innerhalb des Universalienstreits, s. Hans-Ulrich Wöhler, *Texte zum Universalienstreit*, Bd. 1, *Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik*, Berlin 1992, 227–285; Alain de Libera, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996, 177–228; Marmura (1979).

<sup>263</sup> Laoust (1939a), 81–82, 94, et passim. Ibn Taymīya soll sich anlässlich einer Verurteilung seiner Glaubensüberzeugungen sogar einmal als Aš‘arī bezeichnet haben (Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, *ad-Durar al-kāmina*, I, 90).

<sup>264</sup> Horten (1912), 98–99; van Ess (1966), 208; Frank (1981), 318.

<sup>265</sup> „Das Universelle hat nach ihm [al-Aš‘arī] keine Existenz (er leugnet ‘das *ens logicum*’ wie die gebräuchlichste Ausdrucksweise lautet)“ (Horten [1912], 99).

<sup>266</sup> an-Naššār (1947), 220–227.

<sup>267</sup> Yatīm (1987), 18 (2. Spalte).

nicht als universales Instrument angesehen, das allen Menschen gleichermaßen eignet, sondern als ein spezifisches, welches durch die koranische Botschaft geformt und geschärft ist. Wer so argumentiert,<sup>268</sup> steht indes nicht mehr in der Tradition der arabischen Grammatiker, welche den Universalitätsanspruch der griechischen Logik mit dem Verweis auf ihre sprachliche Beschränktheit, d.h. auf ihre Gebundenheit an die Konventionen des Griechischen zurückwies.

---

<sup>268</sup> Yatīm (1987), 20 (1. Spalte).

## BIBLIOGRAPHIE

- al-‘Abd, ‘Abdallaṭīf Muḥammad, *at-Taḥkīr al-manṭiqī bayna l-manḥağ al-qadīm wa-l-manḥağ al-ğadīd*, Kairo 1977.
- Abelson, Raziell, „Definition“, in: Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York/London 1967, vol. 2, 314–24.
- Adams, Charles C., *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muḥammad Abduh*, London 1933.
- Aristoteles, *Erste Analytik, Zweite Analytik*, griechisch-deutsch, Organon Band 3/4, hrsg., übers. und mit Einl. und Anm. vers. von Hans Günter Zekl, Hamburg 1998.
- , *Topik (Organon V)*, übers. und mit Anm. vers. von Eugen Rolfes, Hamburg 1992.
- van den Bergh, S., „adam“, *Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle édition, tome I, 1960, 183.
- Bernand, M., „Kiyās“, *Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle édition, tome V, 1986, 236–240.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Literatur*, in zwei Bänden und drei Supplementbänden, Leiden 1937–49.
- Brunschvig, R., „Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens juristes de l’Islām: Ibn Ḥazm, al-Ğhazālī, Ibn Taymiyya“, *Etudes d’Islamologie*, Paris 1979, 303–327.
- Daiber, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2 Bde., Leiden [u.a.] 1999, (Stichw. „logic“, Bd. 2, S. 370–374).
- Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle édition, tomes I–, Leiden/(Paris) 1960–.
- Endress, Gerhard, „Grammatik und Logik – Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit“, in: Burkhard Mojsisch (ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam 1986, 163–299.
- van Ess, Josef, *Ğwischen Hadīṭ und Theologie – Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung*, Berlin/New York 1975.
- , „The logical structure of Islamic theology“, in: G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970, 21–50.
- , *Die Erkenntnislehre des ‘Aḍudaddīn al-Īcī*, Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner *Mawāqif*, Wiesbaden 1966.
- Frank, Richard M., „Meanings are spoken of in many ways: the Arab grammarians“, *Le Muséon* 94 (Louvain 1981), 259–319.
- Ğrār, Ğihāmī, *Mawsū‘at muṣṭalahāt Ibn Ruṣd al-faylasūf*, Beirut 2000.
- Goldziher, Ignaz, *Die Ğāhiriten: Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte – Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie*, Leipzig 1884.
- Haarmann, Ulrich, „Religiöses Recht und Grammatik im klassischen Islam“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplement II, 18. Deutscher Orientalistentag, Wiesbaden 1974, 149–169.
- Hallaq, Wael B., *Ibn Taymiyya: Against the Greek Logicians*, translated with introduction and notes, Oxford 1993. (Kommentierte Übersetzung von as-Suyūṭīs *Kitāb Ğahd al-qarīḥa fī tağwīd an-naṣīḥa*.)
- , „Ibn Taymiyya on the Existence of God“, *Acta Orientalia* 52 (1991), 49–69.
- Heer, Nicholas, „The priority of reason in the interpretation of scripture: Ibn Taymiyyah and the Mutakallimun“, in: Mustansir Mir (ed.), *Literary heritage of classical Islam – Arabic and Islamic studies in honor of James A. Bellamy*, Princeton 1993, 181–195.
- , „Ibn Taymiyyah’s empiricism“, in: Farhad Kazemi & R. D. McChesney (eds.), *A way prepared: Essays on Islamic culture in honor of Richard Bayly Winder*, New York/London 1988, 109–115.

- Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., Sonderausgabe Bd. 1, 14. Aufl., Bd. 2, 13. Aufl., Freiburg 1991.
- Horten, Max, „Die philosophischen und theologischen Ansichten von Lahigī (ca. 1670)“, *Der Islam* 3 (1912), 91–131.
- Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*, Beirut 1384/1964.
- Ibn Haḡar al-‘Asqalānī, *ad-Durar al-kāmina fī ‘aḡyān al-mi‘a at-tāmina*, ed. ‘Abd al-Wāriṭ Muḡammad ‘Alī, 2 vols., Beirut 1418/1997.
- Ibn Qayyim al-Ġawziya, *Miftāḡ dār as-sa‘āda wa-manṣūr wilāyat al-‘ilm wa-l-irāda*, ed. Maḡmūd Ḥasan Rab‘ī, Kairo 21358/1939.
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī, *al-Isārāt wa-t-tanbihāt ma‘a Ṣarḡ Naṣr ad-Dīn at-Ṭūsī, al-qism al-awwal*, ed. Sulaymān Dunyā, Kairo 21971.
- , [engl.:] Ibn Sīnā, *Remarks and admonitions, part one: logic*, transl. from the original Arabic with an Introduction and Notes by Shams Constantine Inati, Toronto/Ontario 1984.
- Ibn Taymiya, Taqīyaddīn Aḡmad, *Maḡmū‘at al-fatāwā li-ṣ-Ṣayḡ al-Islām Taqīyaddīn Aḡmad b. Taymiya al-Harānī*, ed. ‘Amir al-Ġazzār & Anwar al-Bāz, Kairo 21421/2001, 37 Teile in 20 Bdn.
- , „Risālat al-qiyās“, *Risālatayn fī ma‘nā l-qiyās li-Ṣayḡay l-Islām Ibn Taymiya wa-Ibn al-Qayyim*, ed. ‘Abdalfattāḡ Maḡmūd ‘Umar, ‘Ammān 1407/1987, 11–89.
- , [franz.:] Laoust, Henri, „Le Raisonement analogique en droit musulman“, in: *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Takī-d-dīn Aḡmad b. Taymiya, traduction annotée: 1) du Ma‘ārīḡ al-wuṣūl ilā ma‘rifat anna uṣūl ad-dīn wa furū‘ahu kad bayyannah ar-rasūl, et 2) d’Al-Kiyās fī-ṣ-ṣar’ al-islāmī*, Kairo 1939b, 113–216.
- , *Daṛ ta‘arūḡ al-aql wa-n-naql*, ed. Muḡammad Raṣād Sālim, Teil 1–11, Riyāḡ 1979–1983.
- , *al-Īmān*, ed. ‘Iṣām ad-Dīn aṣ-Ṣabābiṭī, Kairo 1414/1993.
- , [engl.:] *Kitāb Al-Īman – Book of Faith*, transl. Salman Hassan Al-Ani & Shadia Ahmad Tel, Bloomington (Indiana) 1999.
- , „Mas‘alat al-aḡruf allatī anzalaha Llāḡ ‘alā Ādam ‘alayhi as-salām“, *Maḡmū‘at ar-rasā‘il wa-l-masā‘il*, ed. Raṣīd Riḡā, 5 Teile in 2 Bdn., [Kairo], o.J., Teil 3 [Bd. 1], 35–164.
- , „Risāla fī l-kalām ‘alā l-fiṭra“, *Maḡmū‘at ar-rasā‘il al-kubrā*, al-ġuz’ at-tānī, Beirut 1972, 333–349.
- , [franz.] Gobillot, Geneviève, „L’épître du discours sur la fiṭra (Risāla fī-l-kalām ‘alā-l-fiṭra) de Taqī-l-Dīn Aḡmad Ibn Taymiya (661/1262–728/1328), Présentation et traduction annotée“, *Annales Islamologiques*, tome 20 (Caire 1984), 29–53.
- , *Naḡḡ al-manṭiq*, ed. Muḡammad b. ‘Abdarrazzāq Ḥamza & Sulaymān b. ‘Abdarrāḡmān aṣ-Ṣanī‘, al-Qāhira 1370/1951.
- , *ar-Radd ‘alā l-manṭiqiyyīn*, ed. ‘Abdaṣṣamad Ṣarafaddīn al-Kutubī, Bombay 1368/1949. (Auch bekannt unter dem Titel *Naṣḡhat ahl al-īmān fī r-radd ‘alā manṭiq al-yūnān*.)
- , „Ḥaḡīqat madḡab al-itṭihādīyīn“, *Maḡmū‘at ar-rasā‘il wa-l-masā‘il*, ed. Raṣīd Riḡā, 5 Teile in 2 Bdn., [Kairo], o.J., Teil 4 [Bd. 2], 1–101.
- , „Ibtāl waḡdat al-wuḡūd“, *Maḡmū‘at ar-rasā‘il wa-l-masā‘il*, ed. Raṣīd Riḡā, 5 Teile in 2 Bdn., [Kairo], o.J., Teil 1 [Bd. 1], 61–120.
- Jansen, Johannes J. G., „Ibn Taymiyyah and the Thirteenth Century: A Formative Period of Modern Muslim Radicalism“, *Quaderni di Studi Arabi* 5–6 (1987–88), 391–396.
- , *The Neglected Duty: the Creed of Sadat’s Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York 1986.
- , „The Creed of Sadat’s Assassins – The contents of ‘The Forgotten Duty’ analysed“, *Die Welt des Islams* 25 (1985), 1–30.
- Jokisch, Benjamin, *Islamisches Recht in Theorie und Praxis – Analyse einiger kaufrechtlicher Fatwas von Taqī-d-Dīn Aḡmad b. Taymiyya*, Berlin 1996.

- Knebel, S. K., „Universalien, I. Antike; Mittelalter“, in: J. Ritter, Karlfried Gründer & Gottfried Gabriel (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Basel 2001, 180–184.
- Knysh, Alexander D., *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition – The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York 1999.
- Laoust, Henri, „L’influence d’Ibn-Taymiyya“, in: Alford T. Welch & Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past influence and present challenge*, New York 1979, 15–33.
- , „Ibn Taymiyya“, *Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle édition, tome III, 1971, 976–979.
- , „Le réformisme d’Ibn Taymiyya“, *Islamic Studies* I/3 (Karachi Sept. 1962), 27–47.
- , „La biographie d’Ibn Taymiyya d’après Ibn Kathīr“, *Bulletin d’Études Orientales* (1943), 115–162.
- , *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-dīn Aḥmad b. Taimīya, canoniste Hanbalite*, Kairo 1939a.
- , *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Takī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya*, Kairo 1939b.
- Little, Donald P., „Did Ibn Taymiyya have a screw loose?“, *Studia Islamica* 41 (1975), 93–111.
- , „The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya“, *International Journal of Middle Eastern Studies* 4 (1973), 311–327.
- Madkour, Ibrahim, „La logique d’Aristote chez les mutakallimūn“, in: Parviz Morewedge (ed.), *Islamic philosophical theology*, Albany 1979, 58–68.
- , *L’organon d’Aristote dans le monde arabe*, Paris<sup>2</sup> 1969.
- Makdisi, George, „Ibn Taimīya: A Šūfi of the Qādiriya Order“, in: Sami A. Hanna (ed.), *The American Journal of Arabic Studies* I, Leiden 1973, 118–129.
- Marmura, „Avicenna’s Chapter on Universals“, in: Alford T. Welch & Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past influence and present challenge*, Edinburgh 1979, 34–56.
- Meyers Kleines Lexikon: Philosophie*, ed. Redaktion für Philosophie des Bibliographischen Instituts, Mannheim/Wien/Zürich 1987.
- Michel, Thomas, „Ibn Taymiyya’s critique of falsafa“, *Hamdard Islamicus* 6 (1983), 3–14.
- Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ al-Quṣayrī an-Naysābūrī, Abū l-Ḥusayn, *Šaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, 5 Bde., Beirut 1374–75/1955–56.
- Nadvi, Syed Sulaiman „Muslims and Greek Schools of Philosophy“, *Islamic Culture* 1 (1927), 85–91.
- Nadwī, Abū l-Ḥasan ‘Alī, „Naqd al-falsafa wa-l-manṭiq wa-‘ilm al-kalām wa-tarǧīḥ uslūb al-kitāb wa-s-sunna“, ta‘rīb: Sa‘īd al-A‘zamī an-Nadwī, *Maǧallat al-Ba‘t al-Islāmī* 18/10 (1973), 49–63.
- an-Naššār, ‘Alī Sāmī, *Manāḥiǧ al-baḥt ‘inda mufakkiri l-islām wa-naqd al-muslimūn li-l-manṭiq al-aristuṭālīsī*, Kairo 1947.
- Nizami, Khaliq Ahmad, „The Impact of Ibn Taimiyya on South Asia“, *Journal of Islamic Studies* 1 (1990), 120–149.
- Nobis, H. M., „Definition“, in: Joachim Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1972, 31–35.
- Patzig, Günter, *Die aristotelische Syllogistik: logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der „Ersten Analytiken“*, Göttingen 1959.
- Peskes, Esther, *Muḥammad b. ‘Abd al-wahhāb (1703–92) im Widerstreit – Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiyya*, Beirut 1993 (Beiruter Texte und Studien Bd. 56).
- Porphyrius, „Einleitung in die Kategorien“, in: Aristoteles, *Kategorien – Lehre vom Satz (Organon I/II)*, übers. und mit Einl. und erklär. Anm. vers. von Eugen Rolfes, Hamburg 1974.

- Qadir, C. A., „An early Islamic critique of Aristotelian logic: Ibn Taymiyyah“, *International Philosophical Quarterly* 8 (1968) 498–512.
- Rescher, Nicholas, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburg 1964.
- Robinson, Richard, *Definition*, Oxford 1965.
- Sirajul Haq, „Ibn Taimiyyah“, in: M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy, with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, 2 vols., Wiesbaden 1966, vol. 2, 796–819.
- , „Ibn-Taimiyya’s Conception of Analogy and Consensus“, *Islamic Culture – The Hyderabad Quarterly Review*, vol. XVII/1 (Jan. 1943), 77–87.
- Sivan, Emmanuel, *Radical Islam and Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven/London 1985.
- , „Ibn Taymiyya: Father of the Islamic Revolution – Medieval Theology & Modern Politics“, *Encounter* 60 (1983), 41–50.
- Steinberg, Guido, *Religion und Staat in Saudi-Arabien – Die wahhabitischen Gelehrten 1902–1953*, Würzburg 2002 (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 10).
- as-Suyūfī, Ġalāladdīn, „Muḥtaṣar Naṣīḥat ahl al-īmān fī r-radd ‘alā mantīq al-Yunān“, in: *Maġmū‘at al-fatāwā li-š-Šayḥ al-Islām Taqīyaddīn Aḥmad b. Taymiya al-Ḥarrānī*, eds. ‘Amir al-Ġazzār & Anwar al-Bāz, Kairo <sup>2</sup>1421/2001, 37 parts in 20 vols., part 9/vol. 5, 47–136.
- , *Kūṭab Ġahd al-qarīḥa fī taḡrīd an-naṣīḥa*, ed. ‘Alī Sāmī an-Naššār, al-Qāhira 1947. (Eine verkürzte Fassung von Ibn Taymīyas *ar-Radd ‘alā l-mantīqīyīn*.)
- , [engl.:] Hallaq, Wael B., *Ibn Taymiyya: Against the Greek Logicians*, translated with introduction and notes, Oxford 1993. (Kommentierte Übersetzung von *Kūṭab Ġahd al-qarīḥa fī taḡrīd an-naṣīḥa*.)
- Weiss, Bernard G., „Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 124 (1974), 33–41.
- , *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of „Wad‘ Al-Lughah“ and its development*, Princeton 1966 (unveröffentl.; Univ. Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan).
- Wensinck, A. J., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, vols. I–II, Leiden <sup>2</sup>1992.
- Yatīm, Muḥammad, „Ibn Taymīya wa-mas’alat al-‘aql wa-n-naql“, *al-Furqān* 3/8 (ad-Dār al-Bayḍā’ 1407/1987), 16–24.





## AT-TAFTĀZĀNĪ UND DIE PHILOSOPHIE

Wilferd Madelung  
(Oxford University)

Sa‘daddīn Mas‘ūd b. ‘Umar at-Taftāzānī (1322–1390) war vorzüglich Scholastiker, Schulmann und Lehrer. Seine Originalität als Denker ist beschränkt. Man darf ihn aber als einen Hauptvertreter der sunnitischen Restauration im Osten der islamischen Welt nach der Katastrophe des Mongolensturmes und des Falls des ‘Abbasidenkalifats in Bagdad (1258) ansehen. Die heidnische Mongolenherrschaft hatte zunächst die Rücksetzung und Schwächung der sunnitischen Orthodoxie, der unter den ‘Abbasiden staatlich geförderten Konfession, nach sich gezogen. Davon hatte neben anderen bisher verfolgten oder in ihrer Lehrtätigkeit beschränkten religiösen Strömungen die Philosophie Nutzen gezogen. Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī, dem die Mongolenherrscher die Neuordnung der staatlichen Kulturpolitik übertrugen, förderte das Studium der Philosophie und der Naturwissenschaften. Obwohl selbst Schiit, zog er viele der vorzüglichsten sunnitischen Gelehrten im islamischen Osten in seinen Schülerkreis. Als dann im 14. Jahrhundert die Mongolenfürsten selbst den sunnitischen Islam annahmen, blieben Studium und Lehre der Philosophie durchaus gestattet und wurden öffentlich ausgeübt. Diese geistige Freiheit im Osten stand in deutlichem Gegensatz zur Situation in den von den Mamluken beherrschten Gebieten im Zentralbereich des Islams, wo sich das Selbstverständnis sunnitischer Orthodoxie nach dem Sturz des ‘Abbasidenkalifats eher verengte und die Unduldsamkeit gegen Abweichungen verschärfte. Ein Phänomen wie Ibn Taymīya wäre im Osten kaum möglich gewesen und hatte auch nur wenig Einfluss dort.

Trotzdem kann man von einer sunnitischen Restauration im 8./14. in der östlichen islamischen Welt sprechen. Sa‘daddīn wurde 722/1322 in Taftāzān, einem Ort in der Nähe von Nasā in Ḥurāsān geboren.<sup>1</sup> Er entstammte einer Gelehrtenfamilie persischer, oder vielleicht

---

<sup>1</sup> Über seine Biographie siehe EI<sup>2</sup> s.v. „al-Taftāzānī“.

türkischer Abkunft;<sup>2</sup> sein Großvater war *qādī* gewesen. Er erhielt offenbar die übliche religiöse Erziehung. Als sein Hauptlehrer wird oft ‘Aḍudaddīn al-Īǧī (st. 754/1353) genannt, aber diese Schülerschaft bei seinem berühmten Vorgänger muss als zweifelhaft angesehen werden. In seinem Kommentar zu al-Īǧīs *Šarḥ al-Muḥtaṣar fi l-uṣūl* preist er diesen hoch, ohne ihn als seinen Lehrer zu bezeichnen. Außerdem soll er ein Schüler des Quṭbaddīn ar-Rāzī at-Taḥṭānī (st. 766/1364), eines Philosophen der Schule Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsīs, gewesen sein. Dies ist eher möglich, aber er kam mit Quṭbaddīn ar-Rāzī wahrscheinlich erst relativ spät in seiner Laufbahn zusammen, als er schon selbst ein bekannter Gelehrter war. Eine bedeutende Rolle in der Erziehung at-Taftāzānīs hat vielleicht ein anderer, wenig bekannter Gelehrter, Ḍiyā’addīn ‘Abd Allāh b. Sa‘d Allāh al-Qazwīnī al-Qirimī (st. 780/1379), gespielt, dessen wissenschaftliche Bildung und Interessen weitgehend mit denen at-Taftāzānīs übereinstimmten.<sup>3</sup> Ḍiyā’addīn al-Qazwīnī andererseits war ein Schüler al-Īǧīs.

At-Taftāzānī schrieb über die in der religiösen Madrasaerziehung wichtigen Fächer Grammatik, Rhetorik, religiöses Recht, Koranexegese, Logik und Kalāmtheologie, zumeist Kommentare zu bekannten Lehrbüchern älterer Autoren, aber auch einige eigene Werke. Sein erstes Buch, *Šarḥ at-taṣrīf al-‘Izzī* über arabische Formenlehre, verfasste er im Alter von sechzehn Jahren in Faryūmad in Ḥurāsān. Seine weitere Laufbahn kann man an den Daten und Ortsangaben für seine späteren Werke verfolgen. Er zog als Hofgelehrter von Ort zu Ort innerhalb des islamischen Ostens. Die letzten sechs Jahre seines Lebens verbrachte er hochgeehrt am Hofe Timurs in Samarqand. Dort ist er gestorben.

Das theologische Hauptwerk at-Taftāzānīs ist sein *K. Maqāsid aṭ-*

<sup>2</sup> Unter seinen Werken wird eine türkische Übersetzung in Versen von Sa‘dīs *Bustān* genannt. G. Sarton bezeichnet ihn als einen der größten persischen (oder türkischen) Gelehrten des 14. Jahrhunderts. Sarton (1927–48), III 1462.

<sup>3</sup> Ḍiyā’addīn ‘Abd Allāh b. Sa‘d Allāh b. Muḥammad b. ‘Uṭmān al-Qazwīnī, Ibn Ḥaǧar al-‘Asqalānī, *Inbā’*, I 282–4; idem, *ad-Durar*, II 309–10. Sein Vater war *qādī* auf der Krim gewesen. Die Angabe Ibn Ḥaǧars (*Inbā’*, I 283), daß er selbst Qādī al-Qirim genannt wurde, beruht vermutlich auf einem Versehen. Er studierte in seiner Heimatstadt Qazwīn und hörte bei ‘Aḍudaddīn al-Īǧī. Das war vermutlich in der Zeit, als al-Īǧī auf Einladung des Īlhāns Abū Sa‘īd in Sulṭāniyya tätig war, d.h. vor 736/1336. at-Taftāzānī war damals wohl noch zu jung, um bei al-Īǧī zu studieren. Ḍiyā’addīn war mit dem ḥanafitischen wie mit dem šafi‘itischen Recht vertraut und gab Rechtsgutachten ab für beide Schulen. Seit 767/1366 lehrte er in Kairo und starb dort im Jahr 780/1379.

*tālibīn fi usūl ad-dīn* mit seinem eigenen Kommentar, *Šarḥ al-Maqāšid*, eine Summe der Kalāmtheologie. In Anlage und Inhalt folgt das Werk dem Vorbild von ‘Abd Allāh al-Bayḏāwīs (st. 716/1316) *Ṭawālīf al-anwār*, das jetzt in englischer Übersetzung von E. Calverley und J. Pollock vorliegt, und ‘Aḏudaddīn al-Īǧīs *K. al-Mawāqif fi ‘ilm al-kalām*, dessen erkenntnistheoretischer Teil von J. van Ess eingehend untersucht worden ist.<sup>4</sup> Wie seine beiden Vorgänger vertritt at-Taftāzānī die moderne aš‘aritische Theologie, die viel Terminologie und Gedankengut der philosophischen Schule Avicennas aufgenommen hatte. Einflussreich in seiner Darstellung erscheint weniger al-Ġazālī als Fahraddīn ar-Rāzī mit seinem *K. Muḥassal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta’ahḥirīn* und Sayfaddīn al-Āmidī und sein *K. Abkār al-afkār*.

Aus aš‘aritischer Sicht betont at-Taftāzānī, dass das höchste Ziel der Kalāmtheologie die Erlangung und Bestätigung der Offenbarungswahrheiten des Glaubens für die Leute der Wahrheit und Gewissheit sind.<sup>5</sup> Zum Verhältnis der Kalāmtheologie zur Philosophie erklärt er allgemein, der Mensch besitze eine theoretische Fähigkeit, deren Vollkommenheit in der Erkenntnis der Wahrheiten in ihrer Wirklichkeit bestehe, und eine praktische Fähigkeit, deren Vollkommenheit in der Ausübung dessen liege, was zum Erwerb der Glückseligkeit in seiner irdischen wie seiner jenseitigen Wohnstätte gereiche. Religion und Philosophie stimmten in der Absicht der Vervollkommnung der menschlichen Seele in Hinsicht auf beide Fähigkeiten überein. Jedoch folge der Intellekt in der Religion seiner gottgewährten Rechtleitung (*hudā*), in der Philosophie dagegen seiner Willkür (*hawā*). Während die Weisen der Philosophie die theoretische und praktische Weisheit (*ḥikma*) niederlegten, um der Menge zur Erlangung der Vollkommenheit beider Fähigkeiten zu verhelfen, haben die großen Gelehrten der Religionsgemeinde die Wissenschaften der Kalāmtheologie und des Religionsgesetzes (*‘ilm aš-šarā’i wa-l-aḥkām*) ausgearbeitet. Die Kalāmtheologie entspricht somit in der Religionsgemeinde der theoretischen Weisheit in der Philosophie.<sup>6</sup>

Die Kalāmtheologie bildet wegen ihres Themas, nämlich der Divinität, die höchste und nobelste aller Wissenschaften. Darüber

<sup>4</sup> van Ess (1966).

<sup>5</sup> at-Taftāzānī, *Šarḥ* I, 170.

<sup>6</sup> at-Taftāzānī, *Šarḥ* I, 172–3.

hinaus bauen alle anderen religiösen Wissenschaften letztlich auf ihr auf und benötigen sie dringend. Ihre Beweise bieten Gewissheit, weil in ihnen Vernunft und Offenbarung (*šarʿ*) zusammenwirken. Was von den Altvorderen an Kritik an der Kalāmtheologie überliefert wird, ist so auszulegen, dass damit fanatische Rechthaberei (*taʿaṣṣub*) in der Religion, Verderbung des einfachen Glaubensbekenntnisses von Laien und Missleitung in die Täler des Irrtums durch Beschönigung der Lehren der Philosophie gemeint sind.<sup>7</sup> At-Taftāzānī spielt hier auf den Widerstand der Traditionalisten und Ḥanbaliten gegen die spekulative Theologie an. Mit Beschönigung der Lehren der Philosophie sind wohl in erster Linie die Muʿtaziliten gemeint, die wie die Philosophen die theologischen Grundwahrheiten ganz auf die Vernunft zu gründen suchten und der Offenbarung nur eine sekundäre Rolle einräumten.

Die philosophische Theologie heißt bei at-Taftāzānī, wie bei Avicenna, die göttliche Wissenschaft (*ʿilm ilāhī*). Ihr Subjekt ist ontologisch definiert als das Seiende, insoweit es vorgefunden wird. In der Kalāmtheologie wird diese Definition eingeschränkt auf das Seiende, insoweit es in Verbindung steht mit den Fragen, die auf Grundlage des Maßstabes des Islam (*qānūn al-Islām*) anfallen, d.h. des als Glaube und Religion bekannten Pfades und der als feststehend angenommenen Glaubenssätze aus dem Buch (Koran), der Sunna und dem Konsens. Als Beispiele solch maßgeblicher Glaubenssätze führt at-Taftāzānī hier an, dass der Eine die Vielheit hervorbringt, dass der (Offenbarungs)engel vom Himmel herabsteigt und dass der Welt das Nichts vorausgegangen ist und sie nach ihrer Existenz vergehen wird. Diese und andere Grundsätze, so stellt er fest, werden im Islam als feststehend anerkannt im Gegensatz zur Philosophie. Die Kalāmtheologie hält dabei in all ihren Untersuchungen an den Offenbarungsgrundsätzen fest und weicht nicht von den absolut feststehenden Wahrheiten ab aufgrund von Theorien mangelhafter Intellekte, die dem Maßstab der Philosophie folgen. Mit dieser Definition vom wahren Kalām des Islam wird auch der Kalām der Verkörperlicher Gottes (*muḡassima*), der Muʿtaziliten, Ḥārīgiten und ihresgleichen ausgeschlossen.<sup>8</sup>

Die Kalāmtheologie bezieht ihre Grundmaßstäbe also aus der

<sup>7</sup> at-Taftāzānī, *Šarḥ* I, 191.

<sup>8</sup> at-Taftāzānī, *Šarḥ* I, 192–3.

Offenbarung und benötigt die Philosophie eigentlich nicht. Da aber manche philosophischen Untersuchungen keine Glaubenswahrheiten schädigen und unter den islamischen Wissenschaften nur der Kalāmtheologie entsprechen, haben die späteren Kalāmtheologen sie in theologische Fragen eingemischt, um die Wirklichkeit breiter darzulegen und zu eventuellem Nutzen beim Entkommen aus geistigen Engpässen. Es sei aber nicht zu verkennen, fügt at-Taftāzānī hinzu, dass die Kalāmtheologie im Grunde nicht über die Themen des göttlichen Wesens und der Attribute Gottes, der Prophetie, des Imamats, des Jenseits und aller damit zusammenhängenden kontingenten Dinge hinausgehe.<sup>9</sup>

In diesem Zusammenhang betont at-Taftāzānī, dass „die Bestätigung des Notwendigen“ (*ūbāt al-wāǧib*) im Sinne der Erstellung des Beweises der Existenz Gottes zu den höchsten Fragen der Kalāmtheologie gehöre. Dazu komme die Frage, ob er der Ursprung der kontingenten Dinge durch freie Wahl oder durch notwendiges Hervorbringen ihrer aller entweder unmittelbar oder mittelbar sei. Die Behauptung, die Bestätigung des Notwendigen gehöre den Problemen der göttlichen Wissenschaft (der Philosophen), nicht der Kalāmtheologie an, sei offensichtlich falsch. Wenn dies der Fall wäre, so wäre diese philosophische Disziplin nicht nur eine islamische Wissenschaft, sondern sogar ihr Hauptthema und die Grundlage aller Prinzipien der Offenbarung.<sup>10</sup> Hier wird deutlich, welche Bedeutung die Ontologie Avicennas inzwischen in der Kalāmtheologie gewonnen hatte. Gott wird in erster Linie als der notwendig Seiende (*wāǧib al-wuǧūd*) definiert. Kurz heißt er einfach „der Notwendige“ (*al-wāǧib*). Das Vordringen ursprünglich philosophischer Terminologie und Begriffe ist auch sonst in at-Taftāzānīs Darstellung der Theologie deutlich.

Hinsichtlich der Logik stellt at-Taftāzānī an einer Stelle fest, die Kalāmtheologie bringe die Fähigkeit zur korrekten Erforschung der Offenbarungswissenschaften ebenso hervor, wie die Logik in den philosophischen Wissenschaften.<sup>11</sup> Danach wäre die Logik nicht unbedingt nötig in der Theologie. Angesichts der weitgehenden Vermengung von Kalāmtheologie mit Philosophie bei den späteren Aš‘ariten jedoch wird die Kenntnis der Logik bei at-Taftāzānī eine unumgängliche Voraussetzung für das Studium der Theologie.

<sup>9</sup> at-Taftāzānī, *Šarḥ* I, 200.

<sup>10</sup> at-Taftāzānī, *Šarḥ* I, 201.

<sup>11</sup> at-Taftāzānī, *Šarḥ* I, 179.

Tatsächlich hat at-Taftāzānī mindestens zwei logische Lehrtexte verfasst.<sup>12</sup> Der erste ist ein schon ziemlich früh in seiner Laufbahn geschriebener Kommentar zu der *Risāla aš-Šamsīya* des Nağmaddīn al-Kātibī (st. 675/1276), eines Philosophen der Schule Avicennas und aṭ-Ṭūsīs. At-Taftāzānī kommentiert das kurzgefasste Kompendium al-Kātibīs Abschnitt um Abschnitt, hält sich aber nicht genau an den Wortlaut. Gelegentlich verweist er, ziemlich kritisch, auf den Kommentar seines älteren Zeitgenossen Quṭbaddīn ar-Rāzī, ohne diesen selbst zu nennen.<sup>13</sup> Er zeigt sich wohl unterrichtet über die Entwicklung der Logikwissenschaft im Islam. Er bemängelt, dass die jüngeren Logiklehrer die „fünf Künste“ (*ṣināʿāt*), d.h. die aristotelische Apodiktik, Topik, Rhetorik, Sophistik und Dichtkunst,<sup>14</sup> trotz ihrer offenbaren Wichtigkeit vernachlässigten, während sie viel über relativ unnütze Themen wie Konversionen, Äquivalenz und attributive Konnektionen redeten.<sup>15</sup> Von den vor- und frühislamischen Logikern spricht er im allgemeinen als den Alten (*qudamāʾ*).

Aristoteles, den „ersten Lehrer“ (*al-muʿallim al-awwal*), nennt er nur nach einem Zitat Avicennas. Ob er seine Schriften gelesen hat, ist zweifelhaft. Er zitiert den Verfasser der Eisagoge (*ṣāhib Īsāğūğī*), aber es ist unsicher, wen er meint. Sein Zitat trifft weder auf Pophyrios, noch auf al-Abharī zu, dessen *Isāğūğī* in späterer islamischer Zeit meist mit diesem Titel gemeint war.<sup>16</sup> An frühislamischen Autoren

<sup>12</sup> Rescher (1964), 218 führt neben den hier genannten Schriften noch Glossen zu Quṭbaddīn ar-Rāzī at-Taḥṭānīs Kommentar zu al-Kātibīs *Risāla aš-Šamsīya* auf. Dieser Titel beruht offenbar auf einem Missverständnis von Brockelmanns Angaben (*GAL* S I 846) über at-Taftāzānīs Kommentar zur *Risāla aš-Šamsīya*.

<sup>13</sup> Quṭbaddīn hatte seinen Kommentar *Taḥrīr al-qawāʿid al-manṭiqīya fī ṣarḥ ar-Risāla aš-Šamsīya* im Jahr 729/1329 vollendet (vgl. Āgā Buzurg, III 288). Den früheren Kommentar zur *Šamsīya* des schiitischen Gelehrten al-ʿAllāma al-Ḥillī, *al-Qawāʿid al-ğaliya fī ṣarḥ ar-Risāla aš-Šamsīya*, zitiert at-Taftāzānī nicht. An einer Stelle spricht er von den Kommentatoren (*aš-šāriḥūn*) im Plural. Von al-Ḥillīs Kommentar, ediert von Fāris Ḥassūn Tabrīziyān (Qum 1412/[1992]), liegt eine im Jahr 679 (1280) datierte Handschrift vor (Āgā Buzurg, XVII 182). Quṭbaddīn hatte 713/1313 von al-Ḥillī die Lehrbefugnis (*iqāza*) für alle seine Schriften erhalten. At-Taftāzānī bemerkt an einer Stelle, der Einwand des Kommentatoren (Quṭbaddīn) sei „äußerst hinfällig“ (*fī ḡāyat as-suqūṭ*). Demnach ist es unwahrscheinlich, daß er Quṭbaddīn als seinen Lehrer ansah.

<sup>14</sup> Über die fünf *ṣināʿāt* vgl. etwa al-Fanārī, *Īsāğūğī ṣarḥī*, 2–3.

<sup>15</sup> Die Vernachlässigung der fünf letzten Bücher des Organon durch die neueren Logiker wird auch von Ibn Ḥaldūn kritisch erwähnt (*The Muqaddimah*, übers. von F. Rosenthal, III 142–3).

<sup>16</sup> Das Zitat bei at-Taftāzānī lautet: *ḍakara ṣāhib Īsāğūğī fī aḥir kitābih amahū yadkur fī l-ʿilm ḡāya liʾallā yakūna n-nazar ʿabaṭan wa-manṣaʿatuh li-yanṣaṭ an-nāzir ʿalā l-iqdām fih*. Lag at-Taftāzānī vielleicht eine Kopie von al-Abharīs Text mit diesem Zusatz vor?

nennt er mehrfach al-Fārābī. Die für ihn maßgebliche Logikwissenschaft beginnt aber mit Avicenna, den er oft einfach als den Scheich zitiert. An Theologen verweist er häufig auf den Imam, d.h. Faḥraddīn ar-Rāzī, und gelegentlich auf den Verfasser des *Kašf* (*Kašf al-asrār*), Afḍal-addīn al-Ḥūnaḡī (st. 646/1248), dessen Bedeutung im zeitgenössischen Logikunterricht von Ibn Ḥaldūn hervorgehoben wird.<sup>17</sup> Ferner zitiert er Našīraddīn aṭ-Ṭūsī als *al-Muḥaqqiq*, al-Kātibīs *Kitāb al-Ġāmiʿ* und seinen Kommentar zu al-Ḥūnaḡīs *Kašf al-asrār* (*Šarḥ al-Kašf*), und Quṭbaddīn ar-Rāzīs Kommentar *Šarḥ al-Maṭālīʿ* zu den *Maṭālīʿ al-anwār* des Sirāḡaddīn Maḥmūd b. Abī Bakr al-Urmawī (st. 682/1283).<sup>18</sup> Logik ist für ihn offenbar eine durch und durch islamisierte Wissenschaft griechischen Ursprungs und universaler, überreligiöser Geltung.

At-Taftāzānīs zweite Schrift zur Logik ist der erste Teil seines *Kitāb Ḡāyat taḥdīb al-kalām fī tahrīr al-mantiq wa-l-kalām wa-taqrīb al-marām min taqrīb al-Islām*. Dies ist eine äußerst kurz gefasste Darstellung der Logik und Kalāmtheologie, die er spät in seinem Leben für den Gebrauch von Anfängern im Theologiestudium und für seinen eigenen Sohn Muḥammad schrieb. Der Einschluss eines Teils über Logik in ein eigentlich der Theologie gewidmetes Werk verdeutlicht, wie fest er von der grundlegenden Notwendigkeit des Logikstudiums für die spekulative Theologie in seiner Zeit überzeugt war. Auf die theologische Ausrichtung des Inhalts deutet offenbar die Definition des Unterschieds zwischen univoken, analogen und äquivoken Ausdrücken, die at-Taftāzānī in seinem Kommentar zur *Šamsīya* nicht behandelt hatte.<sup>19</sup> Die Unterscheidung war in der damaligen Theologie bedeutsam in der umstrittenen Frage, wie Sein (*wuḡūd*) von Gott und den Geschöpfen ausgesagt werden könne. Es ist auch bezeichnend, dass anscheinend nur der Logikteil des Werkes erhalten ist. Der zweite Teil über die Kalāmtheologie wurde vermutlich als überflüssig neben at-Taftāzānīs *Šarḥ al-Maqāṣid* angesehen. Inhaltlich behandelt der kurz als *Tahdīb al-mantiq* bekannte Teil nicht durchweg die gleichen Themen wie die *Šamsīya* al-Kātibīs. Zitate älterer Autoren fehlen. Der Text

<sup>17</sup> *Muqaddimah*, Rosenthal, III 143.

<sup>18</sup> Der vollständige Titel von Quṭbaddīn ar-Rāzīs Kommentar lautet *Lawāmiʿ al-asrār* (Brockelmann, *GAL* I 467, S I 848). Er ist im Jahr 728/1328 verfasst (Āḡā Buzurg, XVIII 359).

<sup>19</sup> In der *Šamsīya* selbst und in al-Ḥillīs Kommentar werden diese Termini behandelt.

ist vielfach kommentiert und mit seinen Kommentaren bis in die neueste Zeit als Lehrbuch der Logik benutzt worden.

Eine dritte Schrift zur Logik unter dem Titel *Yakrūzī* ist at-Taftāzānī von C. Brockelmann unter Berufung auf den älteren Katalog der Bibliothek von Rampur irrträglich zugeschrieben worden.<sup>20</sup> *Yakrūzī*, Eintags(schrift), wird unter den indischen Muslimen ein kurzer Kommentar zu Aṭīraddīn al-Abharī *Eisagoge* genannt. Der Verfasser sagt am Ende seiner Einleitung, dass er seinen Kommentar im Laufe eines einzigen Tages verfasst habe. Dieser Verfasser ist nicht at-Taftāzānī, sondern Šamsaddīn Muḥammad b. Ḥamza al-Fanārī (st. 834/1430).<sup>21</sup> Brockelmann verweist weiter, unter Berufung auf den alten Katalog der Bibliothek von Rampur, auf eine Handschrift mit Glossen zum Text des *Yakrūzī* von Šamsaddīn Muḥammad b. Ḥamza al-Anšārī (so offenbar fälschlich statt al-Fanārī) unter dem Titel *al-Farā'id* (richtig: *al-Fawā'id*) *al-Burhānīya fī taḥqīq al-Fawā'id at-Taftāzānīya* (richtig: *al-Fanārīya*). Im neuen Katalog der Bibliothek von Rampur ist die Handschrift richtig identifiziert als die Glossen von Burhānaddīn b. Kamāladdīn b. Ḥamīd al-Bulḡārī zu al-Fanārī Kommentar.<sup>22</sup> In der Handschrift sind die Namen al-Fanārī und al-Fanārīya zu at-Taftāzānī und at-Taftāzānīya entstellt.

At-Taftāzānī wird auch eine polemische Streitschrift wider den Mystiker Ibn al-ʿArabī und sein *Kitāb Fuṣūṣ al-ḥikam* zugeschrieben, die unter dem Titel *Risāla fī waḥdat al-wuḡūd* in Istanbul 1294/[1877] veröffentlicht ist. Wie Bakri Aladdin unlängst nachgewiesen hat, ist das Werk, dessen ursprünglicher Titel wohl *Faḍīḥat al-mulḥidīn wa-naṣīḥat al-muwahḥidīn* war, ihm fälschlich unterschoben und in Wirklichkeit von einem seiner Schüler, ʿAlāʿaddīn Muḥammad b. Muḥammad al-Buḥārī (st. 841/1438), in Damaskus im Jahr (834/1431) verfasst.<sup>23</sup> Al-Buḥārī's ätzende Polemik gegen Ibn al-ʿArabī, offenbar

<sup>20</sup> Brockelmann, GAL S I 842. Der ältere Katalog der Bibliothek in Rampur, *Catalogue of Arabic Books in the Rāmpūr State Library* (1902), lag mir nicht vor.

<sup>21</sup> Mir liegt eine Lithographie des *Yakrūzī* ohne Angabe des Verfassers datiert 1302/[1885] vor. Es handelt sich um denselben Text wie in dem 1310/[1892–93] in Istanbul erschienenen *Isāgūḡī sarḥī Fanārī*.

<sup>22</sup> Intiyāz ʿAlī ʿArshī, *Catalogue of Arabic Manuscripts in Raza Library Rampur*, vol. IV, Rampur 1971, 252–3, ms. 3230 Maṭīq.

<sup>23</sup> Bakri Aladdin (1995), 15–30. Aladdins Untersuchung ist A. Knysh in seinem Buch über die Nachwirkung Ibn al-ʿArabī's entgangen, wo Knysh den Inhalt der *Risāla fī waḥdat al-wuḡūd* eingehend beschreibt und die Verfasserschaft at-Taftāzānī's nicht in Zweifel zieht (Knysh (1999), 141–65). Später in seinem Buch notiert Knysh



stark beeinflusst von Ibn Taymīya,<sup>24</sup> darf nicht einfach auf seinen Lehrer at-Taftāzānī zurückgeführt werden, dem solche geistige Kampfmittel fernlagen. Trotzdem kann sich al-Buḥārī nicht ganz zu Unrecht auf ihn berufen. At-Taftāzānī hat an einer Stelle seines *Šarḥ al-Maqāṣid* die Lehre von der Einheit des Seins (*waḥdat al-wuḡūd*) Ibn al-‘Arabīs und seiner Schule eindeutig verworfen als unvereinbar mit dem Verstand und dem Religionsgesetz. Seine ablehnende Einstellung ist umso bedeutsamer, als er zugleich die Erfahrungen islamischer Mystiker, einschließlich ihrer oft von der Orthodoxie als blasphemisch verurteilten ekstatischen Aussprüche, als aus echter Gottesvision entspringend verteidigt.<sup>25</sup> Den späteren Bewunderern Ibn al-‘Arabīs machte diese theologisch begründete, scharfe Unterscheidung zwischen der Lehre von der Einheit des Seins und echter Mystik erheblich zu schaffen.<sup>26</sup>

---

die starke Abhängigkeit der *Faḍīḥat al-Mulḥidīn* al-Buḥārīs von at-Taftāzānīs Schrift, ohne zu bemerken, daß es sich tatsächlich um dasselbe Werk handelt (Knysh (1999), 206).

<sup>24</sup> Knysh (1999), 147, 149.

<sup>25</sup> at-Taftāzānī, *Šarḥ* IV 59–60. Vgl. Aladdin (1995), 26–9, 32. Aladdin erklärt at-Taftāzānīs Verteidigung der Sufis gegen den Vorwurf, Inkarnation (*ḥulūl*) und Union mit Gott (*ittihād*) zu lehren, mit der Absicht, sich von Ibn Taymīya zu distanzieren.

<sup>26</sup> Aladdin (1995), 27–30.

## BIBLIOGRAPHIE

- Āgā Buzurg, *ad-Darī'a ilā taṣānīf aš-Ši'a*, Nağaf-Teheran 1355-/1936-.
- Aladdin, Bakri, *ʿAbd al-Ġanī al-Nābulusī: al-Wuğūd al-Ḥaqq*, Damaskus 1995.
- Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*<sup>2</sup> (= GAL), Leiden 1937-49.
- Calverley, E. und Pollock, J., *Nature, Man and God in Medieval Islam: ʿAbd Allah Baydawi's text Tawālī' al-Anwar min Matalī' al-Anzar along with Mahmud Isfahani's commentary Matalī' al-Anzar, Sharh Tawālī' al-Anwar*, Leiden 2002.
- EF<sup>2</sup>= *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden 1960-2004.
- van Ess, J., *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īǧī*, Wiesbaden 1966.
- al-Fanārī, *Īsāğūğī šarḥī Fanārī*, [Istanbul] 1310/1892-93.
- al-Ḥillī, al-ʿAllāma, *al-Qawāʿid al-ğaliya fī šarḥ ar-Risāla aš-Šamsīya*, ed. Fāris Ḥassūn Tabrīziyān, Qum 1412/[1992].
- Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, *ad-Durar al-kāmīna*, ed. Muḥammad Ġād al-Ḥaqq, Kairo 1986.
- , *Inbā' al-ğumr*, Beirut 1986.
- Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddīma*, [engl.] *The Muqaddimah*, transl. F. Rosenthal, London 1958.
- Knysh, A., *Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany 1999.
- Rescher, N., *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh 1964.
- Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore 1927-48.
- at-Taftāzānī, *Šarḥ al-Maqāsid*, ed. ʿAbd ar-Raḥmān ʿUmaira, Kairo 1984-89.

## LATEINISCHES MITTELALTER



# ERIUGENAS ADAPTION DER ARISTOTELISCHEN KATEGORIENLEHRE

Mischa von Perger  
(Universität Freiburg im Breisgau)

## I. *Die aristotelische Kategorientafel in „metaphorischer“ Theologie: Zu Peri physeon I, 456C–524B*

Er „sitze“ zur Rechten des Vaters, heißt es vom Sohn – vom ganzen Sohn: Wort und Fleisch. Die Rechte des Vaters ist die Macht des Vaters, die Stärke des Vaters. Der Sohn selbst ist deshalb die Rechte des Vaters. Wo also sitzt er? In sich selbst sitzt er und bleibt wesensgleich mit dem Vater, richtet über alles in Ruhe. Für Stephanus „steht“ er, kämpft im Verein mit seinen Soldaten, gibt ihnen Tapferkeit, damit sie auf Erden siegen – „Die Rechte des Herrn bewirkte Tapferkeit“<sup>1</sup> –, gewährt ihnen die Krone, seine Beisassen im Himmel zu sein. Sieh, wie er sitzt, wie er steht! Es ist eine mystische „Lage“: keine körperliche, keine örtliche, sondern eine geistige. Eine solche Lage erkenne der göttlichen Natur zu!<sup>2</sup>

In diesem Passus interpretiert Eriugena biblische Aussagen über Christus, die der aristotelischen Kategorie „Lage“ (situs) zuzuordnen sind. Eine eingehende Diskussion dieser Kategorie fehlt in der

---

<sup>1</sup> Ps. 118 (117), 15f.

<sup>2</sup> „Ad dextram patris ‚sedere‘ filius dicitur – totus filius: uerbum et caro. Dextra patris est potentia patris, fortitudo patris. Ipse itaque filius dextra patris est. Ubi igitur sedet? In se ipso sedet, consubstantialis patri manens, iudicans omnia quietus. ‚Stat‘ Stephano, militibus compugnans suis, dans eis uirtutem, ut uincant in terris – ‚Dextra domini fecit uirtutem‘ –, largiens eis coronam sessionis sibi in caelis. Vide, quomodo sedet, quomodo stat. ‚Situs‘ iste mysticus est: non corporeus, non localis, sed spiritualis. Talem situm diuinae naturae cognosce.“ Eriugena, *Peri physeon* II, 592 B–C. Die Interpunktion wurde gegenüber den Ausgaben von Sheldon-Williams und Jeaneau stark verändert. – Die noch heute im Glaubensbekenntnis tradierte Formel, wonach Christus „zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters“ *sitzt*, geht auf Ps. 110 (109), 1, auf Lk. 22, 69 und auf Kol. 3, 1 zurück; dass Christus zur Rechten Gottes *stehe*, sieht Stephanus vor seinem Märtyrertod (Apg. 7, 55f.). Paulinisch ist die Erwartung, dass die Erlösten zu Beisassen Christi erhoben werden (Eph. 2, 6: „consedere“).

Kategorienschrift, aber immerhin nennt Aristoteles Beispiele: aufgestellt sein, sitzen, stehen, liegen.<sup>3</sup> Unklar bleibt bei Aristoteles, wie die Bedeutung der Prädikate, die dieser Kategorie zuzuordnen sind, zu beschreiben wäre: Sind etwa Sitzen und Stehen als Körperstellungen derart zu verstehen, dass die Körperteile untereinander in eine bestimmte Anordnung gebracht werden? Oder ist das Sich-Verhalten eines Körpers zu einem Gegenstand gemeint, etwa zu einem Stuhl? Kompliziert wird die Sache dadurch, dass Aristoteles zwischen den verbalen und den nominalen Formen wie „stehen“ und „Stand“ kategorial unterscheiden will: die Nominalformen gälten „Setzungen (theseis)“ und gehörten insofern zur Kategorie der Relation, da eine Setzung immer die Setzung von etwas – und somit auf etwas anderes als sich selbst bezogen – sei; die Verbalformen, die von den Nominalformen hergeleitet seien (denominativa), sollen aber offenbar eine von der Relation unterschiedene Kategorie ausmachen, ohne dass das Unterscheidungskriterium klar benannt wird.

Dieses Kriterium dürfte kaum darin liegen, dass Aristoteles mit den Verbalformen nicht das In-einer-Lage-Sein, sondern das Sich-in-eine-Lage-bringen, also etwa das Sich-Setzen oder das Sich-Hinlegen meinte (dann könnte er nicht das Aufgestellt-Werden anführen, das vielmehr zur Kategorie „Erleiden“ gehören müsste). Die Unterscheidung muss vielmehr in der Verbalform selbst angelegt sein: Das Stehen ist das Stehen von etwas, eine Lage von etwas, aber „steht“ oder „stehend“ ist nicht „steht“ oder „stehend“ von etwas, denn dieses Etwas ist im finiten Verb schon enthalten. In der Aussage „Hans steht“ ist das Prädikat vollständig benannt (inklusive des Bezugs auf das Subjekt, dem es zukommt), in der Aussage „Dies ist ein Stehen“ jedoch nicht – wir fragen: Ein Stehen von wem oder was?

Falls dies die von Aristoteles gemeinte Unterscheidung ist, so wird sie verdeckt, wenn man der siebten Kategorie ihre Verbalform nimmt – „liegen“ (iacere) – und sie in Nominalform übersetzt: „Lage (situs)“. Eriugena kannte die griechischen Wörter für die Kategorien, und er kannte die Schrift *Categoriae decem* von (Ps.-)Augustinus, in der die siebte Kategorie „iacere“ genannt wird; doch kam es ihm offenbar in diesem Fall einmal nicht auf die genaue formale Entsprechung der Übersetzung an, er wählte gemeinhin die Übersetzung „situs“.

<sup>3</sup> Cf. Aristoteles, *Categoriae*, cap. 4, 2a 2f.; cap. 7, 6b 11–14.

Die Schwierigkeit, die so gefasste siebte Kategorie von derjenigen des Relativen abzugrenzen, war für Eriugena nicht besonders störend, weil es nach seiner Theorie ohnehin alle möglichen Implikationsverhältnisse und Überschneidungen zwischen den einzelnen Kategorien gibt.

Diese seine Kategorien-Theorie entwickelt Eriugena nicht als eigenständiges philosophisches Thema, sondern in theologischem Zusammenhang. Das erste Buch des Dialogs *Peri physeon* ist der Untersuchung der ersten von vier „Naturen“ gewidmet. Gegenüber den anderen dreien ist die erste ausgezeichnet als die schaffende, selbst aber ungeschaffene Natur. Unter diesen Begriff bringen die beiden Dialogpartner, Lehrer und Schüler, den christlich geglaubten Schöpfergott.

Der so zum Thema gewordene Gott stellt die Unterredner sogleich vor das Problem, wie von ihm zu sprechen sei. Von (Ps.-)Dionysios Areopagites ausgehend, resümieren Schüler und Lehrer die drei in aufsteigender Ordnung aufeinander folgenden Theologien (Weisen, von Gott zu sprechen): die affirmative – „Gott ist gut, weise etc.“ –, die negative – „Gott ist nicht gut, weise etc.“ (weil diese Ausdrücke nur Eigenschaften von Geschöpfen, nicht aber von Gott treffen) – und die hyperbolische – „Gott ist mehr als gut, mehr als weise etc.“ Die hyperbolische Redeweise gilt als die Gott angemessenste; sie ist der Form nach affirmativ, dem Sinn nach jedoch – insofern sie jeweils die einfachen Prädikate wie „gut“ und „weise“ von Gott fernhält, aber keine positiven Bestimmungen an deren Stelle setzt – negativ.<sup>4</sup>

In der Bibel finden sich allerdings zahllose Stellen, an denen nicht hyperbolisch, sondern affirmativ von Gott gesprochen wird. Um diesen Stellen gerecht zu werden, genügt zwar zunächst der Merksatz, dass die autoritativen positiven Aussagen über Gott niemals Eigenschaften Gottes zu fassen beanspruchen, sondern nur anzeigen wollen, man könne – metaphorisch – so über Gott reden, fasse aber dadurch gerade keine göttlichen Eigenschaften. Dennoch stellt sich die Frage, welche Forderungen wir an affirmative Aussagen von Gott stellen sollen – oder, welchen Maßstäben die Autoren der Bibel selbst gefolgt sind. Hier kommt die aristotelische Kategorientafel ins Spiel. Die Dialogpartner kennen diese Tafel und auch die Versuche

---

<sup>4</sup> Eriugena, *Peri physeon* I, 458A–462D.

christlicher Schriftsteller, die damit gegebene Differenzierung von Prädikaten normativ für die Theologie zu nutzen: in dem Sinne, dass bestimmte Kategorien für affirmativ zu brauchende Gottesprädikate taugten, andere aber nicht.

Aufgrund eines ausdrücklichen Zitats<sup>5</sup> ist sicher, dass Eriugena die entsprechenden Überlegungen kannte, die Augustinus in *De trinitate*, Buch V, anstellte. Diese Überlegungen ergeben folgendes Schema:

- (1) In rebus creatis atque mutabilibus
  - (a) quaedam dicuntur secundum substantiam
  - (b) quaedam dicuntur secundum accidens (accidens est, quod aliqua mutatione eius rei, cui accidit, amitti potest)
  
- (2) In deo
  - (a) nihil dicitur secundum accidens<sup>6</sup>
  - (b) quaedam dicuntur ad se/secundum substantiam/substantialiter
  - (c) quaedam dicuntur ad aliquid/secundum relativum/relative, non secundum accidens (e.g. „pater, filius, spiritus sanctus“)
  - (d) quaedam dicuntur temporaliter relative, non secundum accidens dei, sed secundum accidens eius, ad quod dici aliquid deus incipit (e.g. „dominus hominis“, „refugium factus nobis“)

Um die neun nichtsubstanziellen Kategorien überhaupt für die Theologie zu retten, entzieht Augustinus sie zunächst dem Bereich des Akzidentellen. Von den qualitativen und relativen Prädikaten z. B., die autoritativ auf Gott angewendet werden, könne keines in dem Sinne gelten, dass Gott die entsprechende Bestimmung („gerecht“, „Vater, Sohn und Heiliger Geist“) jemals verlöre oder nicht gehabt habe (a). Wenn aber alle Gottesprädikate ohne zeitliche Einschränkung – insofern „substanziell“ – von Gott gelten, dann gibt es immer noch zwei Typen von ihnen: diejenigen, mit denen wir Gott als absolutes Wesen kennzeichnen (b), und diejenigen, die

<sup>5</sup> *Ibid.*, 463B.

<sup>6</sup> Cf. Augustinus, *De trinitate* V i, 2: Gott ist „sine qualitate bonus“; auf ähnliche Weise werden die übrigen akzidentellen Kategorien verneint, wobei aber anstelle der Relation die „indigentia“ steht: Gott ist „sine indigentia creator“.



einen Bezug auf etwas anderes als auf das Bezeichnete selbst anzeigen (c). „Gott“ oder „der Gerechte“ gehören zum ersten, substantziellen Typus, „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ zum zweiten, relativen Typus.

In diesem Sinne gibt es substantzielle und relative Prädikate, die wir nach Ausweis der Bibel affirmativ auf Gott anwenden können. Aber auch dafür, dass in der Bibel oft zeitlich beschränkte, eine Änderung anzeigende Aussagen über Gott getroffen werden, hat Augustinus eine Erklärung: Hier würden relative Prädikate verwendet, die zwar akzidentell sind, aber genau besehen nicht auf akzidentelle Bestimmungen in Gott verweisen, sondern auf solche in seinem Relatum – in den Geschöpfen, v. a. in den Menschen (d). Wenn es etwa von Gott heißt, er werde der Freund eines Menschen, so besage das eine Relation zwischen Gott und dem Menschen derart, dass nicht in Gott eine Änderung eintritt, die ihn zum Freund des Menschen macht, sondern im Menschen eine Bekehrung zu Gott.

Alkuin hat die augustinische Einteilung der Gottesprädikationen weitgehend übernommen. Die Ausdrücke, in denen in der Bibel von Gott gesprochen wird, klassifiziert auch er anhand der aristotelischen Kategorien, und diese ordnet er drei Prädikationstypen zu: Keine Prädikation gelte für Gott im akzidentellen Sinne, wohl aber manche in „eigentlichem“ Sinne (*proprie*) – soweit dies überhaupt möglich sei –, andere im Sinne einer Relation (*relative*), die übrigen schließlich in „übertragenem“ Sinne (*translative*):<sup>7</sup>

Deus dicitur

- a) *proprie*: Prädikate aus den Kategorien „Substanz“, „Quantität“, „Qualität“ und „Tun“ (z.B. „substantia una, summa et ineffabilis“, „magnus“, „bonus“, „facere“)
- b) *relative*: Prädikate aus der Kategorie der Relation (z.B. „pater, filius, spiritus sanctus“)
- c) *translative*: Prädikate aus den Kategorien „Lage“, „Haben“, „Ort“, „Zeit“, „Leiden“

Von einer – neben der augustinischen – zweiten einflussreichen Abhandlung über die Möglichkeit, kategoriale Aussagen über Gott

<sup>7</sup> Alkuin, *De fide sanctae et individuae trinitatis* I 15, ed. Migne, col. 22C–24A.

zu machen, ist zwar anzunehmen, aber nicht mit Gewissheit zu sagen, dass Eriugena sie gekannt hat: Es ist die erste jener fünf kleinen theologischen Abhandlungen, die heute wie damals – mit nicht ganz sicheren Gründen – dem Boethius zugeschrieben werden (*De sancta trinitate*):

1. Secundum rem praedicationes: substantia, qualitas, quantitas
  - In quo sunt, ipsum esse faciunt, quod dicitur.
  - Ostenditur proprietas aliqua, qua designari res secundum se possit.
  - De eo aliquid, quod est esse, dicitur.
  - Esse aliquid rem ostendunt.
  
- 1a) Cum de rebus subiectis dicuntur, vocantur ‚accidentia<sup>8</sup> secundum rem‘.
- 1b) Cum de deo dicuntur, qui subiectus non est, ‚secundum substantiam rei‘ praedicatio nuncupatur.
  - „Deus“: substantiam quidem significare videtur, sed eam, quae sit ultra substantiam.
  - „Iustus“: qualitatem quidem significare videtur, sed non accidentem, sed eam, quae sit substantia, sed ultra substantiam.
  - „Magnus“: quantitatem quidem significare videtur, sed eam, quae sit substantia, sed ultra substantiam.
  
2. <Secundum extrinsecum aliquid praedicationes:> Ubi, quando, habere, facere, situs, passio, ad aliquid
  - Non quasi ipsa est res id, quod praedicatur, de qua dicuntur.
  - Ostendunt, quo sit illud aliis informatum rebus.
  - De eo nihil, quod est esse, dicitur, sed praedicatio exterioribus datur.
  - Quodam modo referuntur ad aliquid.
  - Quasi circumstantias rei monstrant.
  - Non esse, sed potius extrinsecus aliquid quodam modo affigunt.

---

<sup>8</sup> Diese Formulierung (Boethius, *De sancta trinitate*, cap. 4, ed. Moreschini, 177, 276) ist ungenau, denn sie sollte offenbar auch die Kategorie der Substanz einschließen; statt „accidentia“ müsste es also wohl „praedicationes“ heißen.

2.1 Ubi, quando, habere, facere, ad aliquid

2.1a) <In rebus subiectis sunt.>

2.1b) <In deo sunt, sed non ita.>

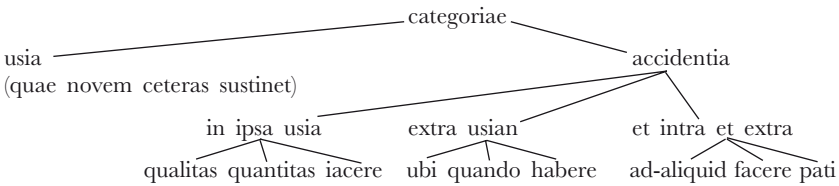
2.2 Situs, passio

2.2a) <In rebus subiectis sunt.>

2.2b) In deo non sunt.

Hier findet eine andere Einteilung der Kategorien als bei Augustinus statt. Der Autor stellt Substanz, Quantität und Qualität miteinander auf eine Seite: Die Prädikate, die diesen Kategorien zugehören, betreffen das Sein dessen, dem die Aussage gilt. Alle anderen Kategorien beschränken sich auf Äußerlichkeiten: Derartige Bestimmungen kämen demjenigen, dem die Prädikate zugesprochen werden, nur durch andere Dinge, also durch einen Bezug auf etwas außer sich, zu. Alle Kategorien, deren Prädikate eine Sache gemäß ihrer selbst kennzeichneten, kämen auch für Gottesprädikate in Frage; unter denjenigen Kategorien, deren Prädikate einen Bezug auf anderes implizierten, wären hingegen zwei für die Theologie nicht geeignet: Lage (situs) und Erleiden (passio).<sup>9</sup>

Als bloßes Interpretament für den aristotelischen Text, ohne theologische Intention, präsentieren die *Categoriae decem* von Ps.-Augustinus eine Einteilung der Kategorien:<sup>10</sup>



Die drei Gruppen der Akzidentien begründet der Autor damit, dass Qualität, Quantität und Lage unmittelbar mit der Substanz gegeben seien, während zwischen der Substanz und ihrem Ort, ihrer Zeit und ihrem Besitz eine deutliche Trennung bestehe; Relationen, wie etwa Verhältnisse komparativer Art (größer – kleiner), sowie Tun

<sup>9</sup> Boethius, *De sancta trinitate*, cap. 4–5.

<sup>10</sup> Ps.-Augustinus, *Categoriae decem*, § 51–54, ed. Minio-Paluello, 144, 19 – 145, 6.

und Leiden seien schließlich einerseits wiederum unmittelbare Bestimmungen der Substanz, andererseits hingen diese Bestimmungen alle von etwas gegenüber der Substanz Verschiedenem ab: von dem Korrelat bei Relationen, vom Objekt, auf das sich ein Tun erstreckt, oder vom Tätigen, der ein Leiden hervorruft.

Derartige altehrwürdige Lehren werden von Eriugena nicht direkt in Frage gestellt, aber durch die Anlage des Dialogs unterlaufen, und zwar auf doppelte Weise. Zum einen nimmt der Lehrer eine ganze Reihe eigener Einteilungen der Kategorientafel vor, ohne dass im Gespräch versucht würde, das Verhältnis dieser Einteilungen untereinander, geschweige denn zu den tradierten (etwa zur augustini-schen) zu klären. Dies fällt vor allem im Vergleich von Eriugenas Schemata zu demjenigen des von ihm nicht genannten Boethius auf, denn Eriugena bezeichnet eine bestimmte Gruppe von Akzidentien, bezogen auf die Substanz, als „circumstantiae“ oder „circumstantes“,<sup>11</sup> stellt diese Gruppe aber – unter Berufung auf Maximus Confessor – aus anderen Akzidentien zusammen als denen, die laut Boethius als „circumstantiae rei“ gelten sollen. Zum anderen liegt das Verstehensproblem des Schülers auf einer ganz anderen Ebene. Was ihn bewegt, ist der Zwiespalt zwischen der Einsicht, dass alle Aussagen, mit Hilfe welcher Prädikate auch immer, bestenfalls in übertragenem Sinne von Gott gelten können, und dem Vertrautsein mit den biblischen Texten, die ihm durch ebensolche Aussagen Gott nahegebracht haben. Dem Schüler fallen immer wieder Aussagen über Gott ein – oder er wird vom Lehrer darauf gestoßen –, die ihm lieb und teuer sind und deren Gültigkeit er nicht von abstrakten Sinnübertragungen, also Umdeutungen abhängig machen will. So ließe sich das erste Buch des Dialogs lesen: Der gesprächsweise Durchgang durch die zehn Kategorien ist für den Schüler insgeheim eine Suche nach unmittelbar gültigen Gottesprädikaten – eine Suche wider besseres Wissen. Diese Suche wird enttäuscht; der Schüler muss lernen, es radikal ernst zu nehmen, dass jede der verbürgten Aussagen über Gott eine „metaphorische“ ist.

Die Vielzahl der bisweilen terminologisch und thetisch schwer vereinbaren Theoreme, die Eriugena in den Dialog von *Peri physeon* I einbaut, lässt sich nur aufgrund eben dieser Dialogstruktur verstehen.

---

<sup>11</sup> Eriugena, *Peri physeon* I, 471C; s.u., 259, Schema IIb.

Sie seien deshalb zunächst in einer Zusammenfassung des Gesprächsverlaufs aufgeführt.<sup>12</sup> Der die Kategorien betreffende Gesprächsteil hat folgende Struktur:<sup>13</sup>

1. Problem: Inwiefern sind unter der dreifachen Bezeichnung

<sup>12</sup> Eine Prüfung und Kritik der einzelnen Theoreme muss hier unterbleiben. Nur soviel sei gesagt: Bei einigen Zügen dieser nicht-aristotelischen Ausdeutung der aristotelischen Kategorientafel lässt der Lehrer begriffliche Präzision vermissen, ohne dass der Schüler darauf aufmerksam wird. Das gilt vor allem von den Kategorien „Haben“ und „Relation“. Der Lehrer behandelt beide teils als wohlunterschiedene Kategorien, teils lässt er sie ineins fallen; eine eigens zu behandelnde Frage macht Eriugena aus diesem Widerspruch nicht. Die Kategorie „habitus“ wird als „habitudō“ interpretiert, als „Sich-zu-etwas-Verhalten“; und die Relation hat nicht den strengen Sinn wie nach der aristotelischen Definition (eine Bestimmung ist „relativ“, wenn sie nur als zweistellig zu verstehen und die zweite Stelle durch einen attributiven Ausdruck – etwa im Genitiv – anzugeben ist: „X ist ein Sohn“ – nämlich ein Sohn seines Vaters bzw. seiner Mutter), sondern bedeutet einfach, dass etwas zu etwas anderem in Bezug steht. So werden beide Kategorien faktisch ununterscheidbar. Cf. e.g. Eriugena, *Peri physeon* I, 464D: „kategoria relationis sive habitudinis“; 465B: „ipsa habitudo, quae dicitur ‚ad aliquid‘“; 466A: Die Ausdrücke „habitus“ und „habitudō“ werden als gleichbedeutend gebraucht; die *proportio* – ein zweistelliges Verhältnis – ist eine Art von *habitudō*; 466D: Die *habitudō* gehört zur Kategorie „πρός τι“. Auch bei Ps.-Augustinus fand die Ausdrucksweise, wonach etwas eine Qualität oder Quantität „hat“, systematisches Interesse und führte dazu, jene beiden Kategorien in die des Habens einzutragen (Ps.-Augustinus, *Categoriae decem*, § 147, ed. Minio-Paluello, 168, 2–6). Aber Eriugena sieht zudem umgekehrt im quantitativ und im qualitativ Bestimmten lauter Verhältnisse (*habitudines*; s.u., 2.2.6.1). – Eine begriffs- und quellenanalytische Untersuchung zu Eriugenas Fassung der Kategorien „Substanz“ und (weniger ausführlich) „Ort“ und „Zeit“ findet sich bei Marenbon (1980), 123–133.

<sup>13</sup> Ein durchgehendes Strukturschema von *Peri physeon* (bisher für die Bücher I–IV) bietet F. Bertin in seiner Übersetzung; cf. hier Bd. I, 44–64 (aus der „Introduction au livre I“). Bertin gliedert den Text nach thematischen Schwerpunkten, nicht nach Untersuchungsschritten. Dies wird vor allem daran deutlich, dass die größte formale Auffälligkeit von Eriugenas Kategorientraktat – nämlich dass die Unterredner die Kategorientafel nicht nur einmal, sondern zweimal durchgehen – keine Auswirkung darauf hat, wie Bertin die Hauptabschnitte setzt. Diese Hauptabschnitte, sieben an der Zahl, benennt er wie folgt: „1) La problématique des Catégories et les limites du langage: la dialectique de la théologie affirmative et de la théologie négative (458A–462D)“ – dem entspricht in meiner Gliederung der Abschnitt 2.1. „2) L’examen critique des huit premières Catégories et leur invalidation (463A–469A)“ – dem entspricht bei mir der Abschnitt 2.2. „3) La révision de la problématique catégoriale (469A–472B)“ – in methodischer Hinsicht sind hier zwei Probleme zu unterscheiden, die auf ein den folgenden großen Abschnitt begründendes drittes führen, deshalb unterteile ich diesen Abschnitt (2.3.1 und 2.3.2). „4) La délimitation du champ propre de chacune des Catégories (472C–474B)“ – diese Überschrift gilt auch für den folgenden von Bertin gesetzten Abschnitt: „5) La problématique érigénienne du lieu et du temps (474B–489B)“, und was folgt, ist ein Exkurs, der die Kategorie „Ort“ und ihre problematische Unterscheidung vom Körperlichen betrifft: „6) Exquisse d’une phénoménologie du sensible (489C–503D)“. Bertins Abschnitte 4–6 machen also einen einzigen Argumentationsgang aus (von mir als 2.3.3.1–8 gezählt).

„Vater, Sohn und Heiliger Geist“ die Verhältnisse (*habitus, habitudines, relationes*) zwischen den drei Substanzen Gottes zu verstehen, und nicht diese Substanzen selbst? Die Antwort liegt zunächst nur im autoritätsgestützten Ausschluss der nicht in Frage kommenden Möglichkeiten: Gregor von Nazianz sah nur die eine Möglichkeit, die Bedeutung der drei Bezeichnungen als die innergöttlichen Verhältnisse zu bestimmen. Die anderen beiden Möglichkeiten hätten nämlich seine häretischen Gegner zu falschen Folgerungen veranlasst: Wären etwa „Vater“ und „Sohn“ Namen für die göttliche Natur, so wäre aus der Namensverschiedenheit die Wesensverschiedenheit zu folgern (Christus als „hetero-usios“ gegenüber Gottvater), und wäre etwa „Vater“ der Name für die Tätigkeit Gottvaters, dann müsste Christus ein Geschöpf sein, insofern er aus der Tätigkeit – dem Schaffen – Gottvaters hervorgeht.<sup>14</sup> Erst das Nachhaken des Schülers führt dann auch auf die positive Begründung der These: Anders als etwa bei den Eigennamen „Abraham“ und „Isaak“, von denen der eine wie der andere eine Bezeichnung für ein und dieselbe – menschliche – Natur ist, gehören „Vater“ und „Sohn“ auch im nicht-theologischen Sprachgebrauch einer anderen Kategorie an: Es sind Zeichen für Relationen, nicht für Substanzen. Diese kategoriale Einordnung bleibt auch in der biblischen, theologischen Rede bestehen (456C–457D).

2. Folgeproblem: Es scheint demnach, dass wir – wie bei „Vater und Sohn“ – relationale Ausdrücke auf Gott anwenden können. Angesichts der Kategorientafel stellt sich dann die Frage, ob Prädikate aus allen zehn Kategorien auf den drei-einen Gott angewendet werden können, und dies womöglich „wahrhaft und im eigentlichen Sinne (*uere proprieque*)“. Aufgrund dieser Frage (457D–458A) wird der ganze Rest des ersten Buches dafür aufgewendet, die einzelnen Kategorien im Rahmen von negativer und affirmativer Theologie zu untersuchen (458A–524B). Dabei werden drei Abschnitte des Gesprächs

---

Unsere beiden Gliederungen treffen sich wieder in der Abgrenzung des Schlussabschnitts: „7) L'invalidation des Catégories de l'agir et du pâtir (504A–524B)“ – ich zähle diesen Abschnitt gemäß dem Dialogverlauf als 2.3.3.9/10, der Argumentationsweise nach aber wird hier, wie es in Bertins Überschrift zum Ausdruck kommt, ein früheres Schema wieder aufgenommen, und derselbe Abschnitt muss dementsprechend auch als Nachtrag zu 2.2 gelten (2.2.9/10).

<sup>14</sup> Eriugena benutzt hier den Anfang von cap. 22 der (von ihm selbst übersetzten) *Ambigua ad Iohannem* von Maximus Confessor (ed. Jeaneau, 153).

kenntlich: Eine Art metatheologischer Grundlegung (2.1) und zwei Durchgänge durch die Kategorientafel (2.2, 2.3).

2.1 Prolegomena zur negativen und affirmativen Theologie: Der Lehrer unterscheidet drei Typen von Aussagen über Gott: die formal und der Bedeutung nach negativen Aussagen („Gott ist nicht gut“), die formal und der Bedeutung nach affirmativen Aussagen („Gott ist gut“) und die formal affirmativen, der Bedeutung nach aber negativen Aussagen („Gott ist mehr als gut“). Alle affirmativ auf Gott angewendeten Prädikate, auch diejenigen, die Gott besonders angemessen zu sein scheinen wie „essentia“, „Güte“, „Wahrheit“ u. dgl., sind nicht im eigentlichen Sinne, sondern metaphorisch (metaphorice, translative) zu verstehen: Durch sie benennen wir die Ursache von Geschaffenem nicht aufgrund ihrer Eigentümlichkeit, sondern aufgrund des von ihr Geschaffenen, wir übertragen die Prädikate, die auf Geschaffenes Anwendung finden dürfen, auf dessen ungeschaffene Ursache, für die sie im eigentlichen Sinne nicht gelten (458A–462D).

2.2 Theologische These: Die zehn Kategorien und die einzelnen ihnen zugehörigen Prädikate sind uneigentliche Bezeichnungen für das göttliche Wesen; dies geht schon daraus hervor, dass die Kategorien nicht nur Geistiges, sondern auch Körperliches bedeuten, während doch soeben gezeigt worden ist, dass schon von den rein geistigen Prädikaten wie „essentia“, „Güte“ usw. nur in metaphorischem Sinne ein theologischer Gebrauch gemacht werden kann. – Diese These soll nun der Reihe nach für die zehn Kategorien verifiziert werden; tatsächlich erfolgt dies zunächst nur für die ersten acht (463A–469A).

2.2.1 *Usia/essentia*: Gott ist mehr als usia, wird aber doch „usia“ genannt, insofern er Schöpfer aller usiai ist (464A).

2.2.2–3 *Quantitas, qualitas*: Gott ist mehr als quantitas und qualitas, wird aber doch mit beiden Ausdrücken benannt, und zwar aus zwei Gründen: weil er der Schöpfer aller Quantitäten und Qualitäten ist, und weil der erstere Ausdruck für die Größe der Tugenden,<sup>15</sup> der letztere für die Tugenden selbst stehen kann – und in beiden Fällen greifen die Regeln der affirmativen und negativen Theologie (464A–C). – Der Schüler referiert zwei Typen von Quantität (wobei

<sup>15</sup> Eriugena, *Peri physeon* I, 464B: „quantitas saepe pro magnitudine uirtutis ponitur“; cf. Augustinus, *De trinitate* VI vii, 3f., ed. Mountain, 237: „<Deus> non . . . mole magnus est sed uirtute“.

er widersprüchlicherweise für den ersten Typ behauptet, er liege bei jeder Quantität vor):<sup>16</sup> zum einen die Quantität der dreidimensionalen Ausdehnung, zweitens die Quantität von Teilen in einem Ganzen, seien sie kontinuierlich oder diskret.

2.2.4 Problem: Ist auch die *relatio*, und somit das Verhältnis „Vater – Sohn – Heiliger Geist“, nicht zur eigentlichen Bezeichnung für Gott geeignet? Antwort: Auch hier kann es sich nur um eine übertragene Bezeichnung für Gott handeln; über ein Vater-Sohn-Verhältnis wie etwa das zwischen Abraham und Isaak – ein fleischliches, durch den Sündenfall ermöglichtes Verhältnis – ist das innergöttliche weit erhaben (464C–465C).

2.2.5 *Situs*: Gott ist an keinem Ort, hat also auch keine Lage. Er ist aber die Ursache etwa von einem „Stehen“ – insofern alles Geschaffene unveränderlich in ihm besteht – und von einem „Liegen“ – insofern alles in ihm ruht und nichts über ihn hinaus begehrt (465C–466A).

2.2.6.1 Problem: Die Kategorie „*habitus*/*habitus*“ hat einen so großen Umfang, dass sie ganz undeutlich ist. In jeder Kategorie kann man irgendeinen *habitus* finden, sei es eine *proportio* – ein Verhältnis zwischen zwei Dingen, etwa zwischen den vernünftigen und den unvernünftigen Wesen oder zwischen zwei Zahlen – oder sei es das eigentümliche Verhalten einer Sache.<sup>17</sup> Die in Verhältnissen zueinander stehenden Zahlen (*numeri*) gelten den Dialogpartnern als Beispiel für Substanzen wie auch für Quantitäten. Bei der Kategorie der Lage macht sich die des Verhältnisses dadurch geltend, dass die einzelnen Lagebestimmungen begrifflich aufeinander bezogen sind: Wer etwas als stehend bestimmt, grenzt es dadurch vom Liegen ab, das begrifflich ebenso präsent sein muss wie das Stehen (467A). Ortsbestimmungen und Größenverhältnisse liegen nicht in der Natur der Sache, sondern gehen auf deren Betrachter zurück, der Teile der Gegenstände bestimmt und sie ins Verhältnis zueinander setzt; die „Natur“ ist, als von Gott begründete, eine einzige, verhältnislose.<sup>18</sup> Auch für die Zeit gilt die Verhältnishaftigkeit der Teile. Tun

<sup>16</sup> Eriugena, *Peri physeon* I, 464A: „Omnis . . . quantitas tribus spatiis extenditur . . .“

<sup>17</sup> Hier zwingt Eriugena mit der Kategorie des „Habens“ den vor allem von Aristoteles psychologisch eingesetzten Begriff „*hexis*/*habitus*“ zusammen, indem er die Tugend als Beispiel für die Kategorie „*habitus*“ deutet: 466B.

<sup>18</sup> Bei 467B, ed. Jeaneau, 37, 1067, ist – gegen Sheldon-Williams und Jeaneau – sinngemäß „*fit*“ statt „*sit*“ zu lesen.



und Leiden schließlich sind aufeinander bezogen, sind zwei Seiten ein und desselben Vorgangs, unabhängig davon, ob dieser sich auf zwei Subjekte verteilt oder ob ein und dasselbe Subjekt – etwa in der Liebe zu sich selbst – ineins aktiv und passiv ist. Wieso also soll das „Verhältnis“, das sich doch in allen anderen Kategorien findet, eine eigene Kategorie ausmachen? – Antwort: Das Verhältnis hat – ebensowenig wie irgendeine andere – nicht deshalb eine eigene Stelle in der Kategorientafel, weil es getrennt von den anderen Kategorien aufträte. Vielmehr hat eine jede Kategorie eben deshalb, weil sie in allen anderen zu finden ist, ihre eigene Stelle: Sie kann auf keine andere reduziert werden (466A–468B).

2.2.6.2 Gott ist Ursache der Relation und wird in diesem Sinne durch sie bezeichnet; er ist aber kein Akzidens von etwas und es gibt keinerlei Akzidens in ihm: Er ist nicht das, was er ist, von einem anderen.

2.2.7–8 *Locus, tempus*: Gott ist Ursache von Ort und Zeit und wird deshalb in übertragenem Sinne durch diese Kategorien bezeichnet, als Ort und Zeit aller Dinge. Die Definitionen aller Dinge in Gott sind gleichsam deren Örtler, und als Anfang, Erstreckung und Ende aller Dinge ist er gleichsam deren Zeit. Doch gehören Ort und Zeit strenggenommen zur geschaffenen Welt, die ohne sie nicht sein könnte,<sup>19</sup> und sind selbst geschaffen. Als Ort aller Orte, der selbst keinen Ort hat, und als Ursache der Zeit ist Gott mehr als Ort und Zeit (468B–469A).

2.2.9–10 *Agere, pati*: Vacat. Ohne dass die Gesprächspartner selbst diese Lücke zu bemerken scheinen, unterbleibt vorerst die Anwendung der theologischen Hauptthese auf die letzten beiden Kategorien: Tun und Leiden.<sup>20</sup> Der Schüler hält an dieser Stelle die Aufgabe, die einzelnen Kategorien und ihre Anwendbarkeit in der Theologie zu bestimmen, für erledigt (469A).

2.3.1 Kategoriales Ordnungsschema (I): Die zehn Kategorien lassen sich in zwei Gattungen ordnen, Ruhe und Bewegung; diese wiederum unterteilen die oberste, allgemeinste Gattung, das All (*universitas*/*τὸ πᾶν*). Diese These stellt der Lehrer ausdrücklich der Ansicht

---

<sup>19</sup> Bei 468D, ed. Jeaneau, 39, 1135, muss die Klammer sinngemäß nach „universitas“ schließen, nicht erst nach „ualet“; ähnlich 91, 2820 (nach „quibus“, nicht erst nach „possunt“).

<sup>20</sup> Cf. Verf. (1999), 80.

entgegen, die zehn aristotelischen Kategorien seien die obersten Gattungen (469A–B).

2.3.1.1 Problem: Wieso sind Habitus und Relation der Bewegung zugeordnet? Sofern ein „Haben“ vollendet ist, etwa wenn jemand sich eine Tugend erworben hat, so ist es doch unbeweglich; und die Relation ist eine unveränderliche Beziehung: Wenn das eine Relatum gegeben ist, dann notwendig auch das andere. – Antwort: Habitus und Relation bedürfen eines Zugrundeliegenden und haben das natürliche Bestreben, in diesem zu sein und zu bleiben (469B–470B).

2.3.1.2 Folgeproblem: Wieso sind dann Ort, Quantität und Lage der Ruhe zugeordnet? Auch sie bedürfen doch eines Zugrundeliegenden, der Substanz. – Antwort: Sie bewegen sich nicht selbst und erstreben selbst nichts, sondern sind Ziel von Bewegung und Bestreben (470B–D).

2.3.2 Folgeproblem: Sind Quantität, Lage und Ort dann überhaupt Akzidentien und nicht vielmehr Substanzen? – Antwort: Kategoriales Ordnungsschema (II). Die vier von den „Dialektikern“ bestimmten Seinsweisen: das Zugrundeliegende (*subiectum*), das vom Zugrundeliegenden als dessen Prädikat Auszusagende (*de subiecto*), das im Zugrundeliegenden Seiende (*in subiecto*) und das sowohl vom Zugrundeliegenden Auszusagende wie auch in ihm Seiende (*in subiecto et de subiecto*),<sup>21</sup> sind auf zwei zu reduzieren: auf das Zugrundeliegende und das, was in ihm ist (Schema IIa). Aber das, was im Zugrundeliegenden ist, lässt sich nach zwei Funktionen differenzieren: Quantität, Lage und Ort sind, wie auch die Zeit, *periochai* (*circumstantiae*, *circumstantes*) der Substanzen, im Unterschied zu deren Akzidentien.<sup>22</sup> Ort, Quantität, Lage und Zeit umfassen die

<sup>21</sup> Eriugena stützt sich hier offenbar auf Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* IV, § 361f., der wiederum eine Stelle aus dem Anfang der Kategorienschrift bearbeitet (Aristoteles, *Categoriae*, cap. 2–3, 1a 20 – b 24). Ohne es wissen zu können, verwirft Eriugena mit der Rede von einer „ersten“ und einer „zweiten“ Substanz („*subiectum*“ – „*de subiecto*“) ein Element der Kategorienschrift, das deren Autor später selbst nicht mehr aufgenommen hat.

<sup>22</sup> Den Ausdruck „*periochai*“ übernimmt Eriugena von Maximus Confessor, aber dieser fasst damit nicht eindeutig die vier Kategorien Ort, Quantität, Lage und Zeit zusammen. Nach Maximus sind es nicht substanziale, sondern nur um die Substanz herum gruppierte Prädikate, durch die (in affirmativen Aussagen) angezeigt wird, dass Gott existiert, und durch die wir (in negativen Aussagen) erkennen, was Gott nicht ist; cf. *Ambigua ad Iohannem*, transl. Eriugena, cap. 30, ed. Jeaneau, 167. Die göttliche Substanz (*usia*) ist den Geschöpfen nicht zugänglich, da würden substanziale Prädikate nur in die Irre führen.

Substanz und machen deren Existenz erkennbar, während Relation, Qualität, Habitus, Tun und Leiden sowohl in der Substanz als auch in den anderen Kategorien auftreten (Schema IIb). So tritt die Qualität in der Quantität auf, etwa als Farbe in einem Körper; und die Substanz hat Qualitäten, wie z.B. bei den Gattungen ihre Unsichtbarkeit und Unerfassbarkeit.<sup>23</sup> Relationen sind den Substanzen teils äußerlich, wie bei Vater und Sohn, teils innerlich, wie bei dem Verhältnis zwischen Gattungen und Arten. Für das der Substanz äußerliche Haben stehen das Bewaffnet- und Bekleidetsein, für das ihr innerliche die „Kraft“ (virtus), mit der die Gattung ihre Einheit gegenüber den Arten, in die sie sich teilt, bewahrt, und ebenso die Art gegenüber den Individuen. Tun und Leiden schließlich finden sich bei den Körpern, die der Quantität zugehören, aber auch bei der Teilung und Vereinigung zwischen Gattungen, Arten und Individuen,<sup>24</sup> welche Vorgänge je nach Perspektive als Aktivitäten der Substanzen selbst oder als Operationen, denen sie durch die Vernunft des Dialektikers unterworfen werden, erscheinen (470D–472B).

2.3.3 Folgeproblem: Dieses Bild des Ineinandergreifens der Kategorien verwischt deren Eigentümlichkeiten (proprietas, propria sedes).<sup>25</sup> Folglich müssen alle Kategorien noch einmal im Einzelnen bestimmt werden (472B–504A).

<sup>23</sup> Bei 471C, ed. Jeaneau, 43, 1258–62, ist die Interpunktion zu ändern, so dass der doppelten allgemeinen These das doppelte Einzelbeispiel entspricht: „Quaedam uero in ipsa <scil. usia> sunt . . . , quae etiam extra eam in aliis kategoriis intelliguntur. Verbi gratia: Qualitas in quantitate, ut color in corpore; item qualitas in OΥΣΙΑ, ut in generibus inuisibilitas incomprehensibilitasque.“

<sup>24</sup> Anders als es Jeaneaus Interpunktion nahelegt, dürfte der Lehrer auch bei diesem Beispiel die Doppelheit der These, nicht nur deren eine Seite, betonen (472A–B, cf. ed. Jeaneau, 44, 1279–83): „De agendo autem et patiendi nemo dubitat: Cum uideamus corpora, cum ad quantitatem pertineant, et agere et pati, genera quoque et species ipsius OΥΣΙΑΕ, cum se in diuersas species numerosque multiplicent, agere uidentur . . .“

<sup>25</sup> Es ist irreführend, wenn Kurt Flasch isoliert für die Relation behauptet, sie werde hier von Eriugena zu einer „wesentlichen“, „substantiellen“, nicht mehr akzidentellen Kategorie aufgewertet, dann aber gerade Eriugena mit dem traditionellen Hiat zwischen Substanz und Akzidentien (zu denen die Relation doch weiterhin gehören soll) in Widerspruch, weil er diesen Hiat nicht verabschieden wolle. Im Dialog wird lediglich herausgestellt, die scheinbare Vermischung aller Kategorien (auch der Substanz) untereinander werde im Falle des Habitus besonders deutlich. Siehe Flasch (1974), bes. 9; 12. – Flasch behauptet: „Nachdem Eriugena uns gelehrt hat, Hypokeimena kämen durch die korrelativen Erstbestimmungen zustande, erklärt er doch, jede Relation inhärierte als Akzidens einer Substanz“ (ibid., 15). Übersehen wird hier, dass Eriugena jedwedes Wirken und Zusammenwirken von Bestimmungen, mitsamt deren Relationalität, als Akzidens einer Einheit von usia, dynamis und energeia deutet (505C–507D).

2.3.3.1 *Usia*: Allgemeinste Gattungen, Gattungen, Arten, spezielleste Arten (472C).

2.3.3.2 *Quantitas*: Anzahl, Strecken und Abmessungen von Teilen eines Ganzen, kontinuierlich oder diskret (472D).

2.3.3.3 *Qualitas*: Formen und Oberflächen von Körpern (natürlichen und geometrischen), im geistigen Bereich Wissensdisziplinen und Tugenden (473A).

2.3.3.4 *Relatio*: Proportionen und unabtrennbare Ausrichtungen (conuersiones) der Dinge aufeinander (473B–C).

2.3.3.5 *Situs*: Natürliche und künstliche Anordnungen; beim Körper seine Stellung, bei der Seele ihr Verhältnis zu ihren Vergehen (473C–474A).

2.3.3.6 *Habitus*: Sicherer Besitz von Fähigkeiten oder Fehlern. Da im Bereich der Körper keine Beständigkeit herrscht, kann hier auch kaum von der Kategorie „habitus“ die Rede sein (474A–B).

2.3.3.7 *Locus*: Die Abgrenzung (diffinitio) einer Sache nach einer bestimmten wissenschaftlichen Betrachtungsweise (disciplina) – die Orte sind in der Seele (474B–475B).

2.3.3.7.1 Problem: Ist es falsch, die Lebensräume von Menschen und Tieren oder die elementaren Bereiche Luft, Erde, Wasser, Äther und Himmelsphäre „Orte“ zu nennen? – Antwort: Körper gehören zur Kategorie „Quantität“ und sind somit kategorial von den Orten geschieden (475B–478C).

2.3.3.7.2 Folgeproblem: Wieso ist die Welt, in der so Vieles seinen Ort hat, kein Ort? – Antwort: Kategoriales Ordnungsschema (III). Zu unterscheiden sind zum einen diejenigen Kategorien, die stets der sinnlichen Wahrnehmung entzogen bleiben – und zu ihnen gehört der Ort: *usia*, *relatio*, *locus*, *tempus*, *agere*, *pati*; zum anderen diejenigen, die zwar ebenfalls für sich genommen unkörperlich und nicht wahrnehmbar sind, durch ein Zusammenwirken jedoch sichtbare Materie hervorbringen und so zu körperlicher Erscheinung kommen: *quantitas*, *qualitas*, *situs*, *habitus* (478C–480A).

2.3.3.7.3 Folgeproblem: Warum nennt man dann aber Körper „Orte“? – Antwort: Es handelt sich hier um eine Metonymie: das Enthaltene (ein Körper) wird nach dem Behälter (dem Ort) benannt. Sofern ein derart metaphorisches Sprechen seiner Metaphorik unbewusst folgt, liegt eine Unwahrheit vor. Die Kategorien sind geistige Realitäten, die sich im Körperlichen manifestieren, aber nicht körperlich sind; eine nicht als metaphorisch auftretende Behauptung wie

„Die Luft ist der Ort der Vögel“ ist eine falsche Verkörperlichung der Kategorie „Ort“ (480A–481B).

2.3.3.7.4 De loci natura (nach Maximus Confessor): Ort und Zeit sind die Begrenzungen alles Geschaffenen (481B–484A).<sup>26</sup>

2.3.3.7.5 Frage: Wenn der Ort die Begrenzung des Wesens eines Dinges ist, wieso soll er dann (nach den von Maximus referierten Definitionen)<sup>27</sup> diesem Wesen nicht innerlich, sondern äußerlich sein? –

<sup>26</sup> An dieser Stelle (483A–B) führt Eriugena die Möglichkeit der Menschen, das kategorial – hier vor allem: zeitlich und örtlich – bestimmte Sein zu überschreiten, mit ihrer Möglichkeit, ihre „Natur“ zu überschreiten, begrifflich ineins. Durch die Hinwendung zu den „ewigen Gründen“ (aeternae rationes), die nichts anderes sind als Gott selbst, könne es den Menschen gelingen, Ort und Zeit als die „Grenzen ihrer Natur“, und insofern ihre „Natur“ überhaupt, „zu überschreiten“ (transcendere terminos suae naturae/transcendere naturam). Bei Maximus Confessor, an einer – später zitierten – Stelle der *Ambigua ad Iohannem* (transl. Eriugena, cap. 3, ed. Jeaneau, 23, 68f.; cf. Eriugena, *Peri physeon* I, 524D) hatte Eriugena den Ausdruck „ἐκβαίνειν τῶν ὄντων τὴν φύσιν“ gefunden und durch „transcendere eorum, quae sunt, naturam“ übersetzt. Was dort aber generell als Unmöglichkeit des von Gott Geschaffenen hingestellt wurde – Eriugena wählt in der Übersetzung den Irrealis, „transcenderet“ –, gilt hier gerade als die vornehmste Möglichkeit der Menschen. Unter Rückverweis auf eine frühere Passage von *Peri physeon* I (449D–451B) erläutert Eriugena dieses menschenmögliche überkategoriale und übernatürliche Sein: Es bedeute nicht etwa den Untergang der (menschlichen, kategorial bestimmten) Natur, sondern, dass diese nicht mehr in Erscheinung trete, weil in ihr nur noch Gott erscheine: „Et hoc est ‚naturam transcendere‘: naturam non apparere, sicut aer . . . luce plenus non apparet, quoniam sola lux regnat.“ Die Interpunktion von Sheldon-Williams (128, 31: Doppelpunkt nach „transcendere“) ist hier derjenigen Jeaneaus (57, 1742: beiordnendes Komma) vorzuziehen.

<sup>27</sup> Eriugena, *Peri physeon* I, 481A (innerhalb eines Zitats aus Maximus Confessor): „Ipse itaque finis exterior locus uniuersitatis est, sicut quidam definiunt locum dicentes: ‚Locus est ipse extra uniuersitatem ambitus‘, uel ‚ipsa extra uniuersitatem positio‘, uel ‚finis comprehendens, in quo comprehenditur comprehensum‘.“ Die Quellen für die ersten beiden von Maximus referierten Definitionen sind bisher nicht bekannt. Die letzte enthält den wichtigsten Begriff der Aristotelischen Definition (*Physica* IV 4, 212a 20f.: „... τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος“; cf. 212a 6), wobei in Eriugenas Übersetzung der *Ambigua ad Iohannem* von Maximus noch richtig „finis comprehendens“ steht statt „finis comprehendens“ (Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem*, transl. Eriugena, cap. 6, 38, ed. Jeaneau, 94, 1438). Annähernd in der von Maximus gewählten Fassung ist diese Definition, wie Jeaneau im Quellenapparat anmerkt, bei Nemesius Emesenus zu finden (*De natura hominis*, cap. 3, ed. Morani, 41, 22 – 42, 1: „τόπος γάρ ἐστι πέρας τοῦ περιέχοντος, καθ' ὃ περιέχει τὸ περιεχόμενον“; den Zusatz „καθ' ὃ περιέχει“ bietet schon Plotin, *Enneas* VI, 4, 1, 7f.). Dass in der aristotelischen Definition unter dem „Umfassenden“ (comprehendens) jedenfalls ein Körper zu verstehen ist (cf. *Physica*, 212a 6), ist der Formel bei Nemesius und Maximus nicht mehr ohne Weiteres anzumerken, aber auch so ist schwer denkbar, dass diese Definition gelten könnte, wenn – in einem bedingten Sinne – auch dem All selbst (uniuersitas) ein „Ort“ zugesprochen wird (cf. *Physica* IV 5, 212b 11–22). Durch die Variante der Formel, die er in *Peri physeon* verwendet, scheint Eriugena diese Schwierigkeit zu vermeiden: Demnach wäre der

Antwort: Der Ort gehört zu demjenigen Unsichtbaren, das vernünftig erkannt wird und anderes – in diesem Fall: das Begrenzte, Definierte (diffinitum) – vernünftig erkennt. Das Erkennende steht immer über dem Erkannten und ist ihm gegenüber etwas anderes (484A–486A).

2.3.3.7.6 Folgeproblem: Ist der Verstand (intellectus) sein eigener Ort, indem er sich selbst erkennt und definiert? – Antwort: Das tut er nicht; Rück- und Vorverweis auf andere Stellen von *Peri physeon*<sup>28</sup> (486A).

2.3.3.7.7 Folgeproblem: Ist die Natur des Definierenden etwas anderes als die des Definierten (d.h. als der Ort)? – Antwort: Es ist ein Unterschied von Zusammenhängendem, wie der zwischen der Seele und den Künsten, die in ihr sind (486A–487A).

2.3.3.7.8 Folgeproblem: Ist die *usia* definierbar? – Antwort: Sie ist nicht definierbar (487A–C).

2.3.3.7.9 Wiederaufnahme der Hauptfrage (2.3.3.7.1): Der Ort ist kein Teil der Welt, er ist nicht körperlich (487C–489B).

2.3.3.7.10 Exkurs gegen die Leute, die den Körper und das Wesen des Körpers gleichsetzen: Keine *usia* ist vergänglich oder auflösbar (489B–494A).<sup>29</sup>

2.3.3.7.11 Exkurs zum Formbegriff: Ist die „Form“ als Art (unter einer Gattung) dieselbe Form, die die Materie formt? – Antwort: Die substanzielle Form (*species*) und die qualitative Form sind zu unterscheiden. Kategoriales Ordnungsschema (IV): Die *usia* ist das erste Zugrundeliegende, die Quantität ein zweites; am zweiten Zugrundeliegenden erscheinen die Qualitäten (494A–496B).

2.3.3.7.12 Zweifel: Ist nicht die *usia* die Ursache, die den Körper

---

Ort eines Gegenstandes seine eigene äußere Grenze, nicht die Grenze eines anderen Gegenstandes, der jenen umfasst. Aber Eriugena kommt es ja gerade darauf an, dass der Ort gegenüber dem darin befindlichen Gegenstand „größer“ ist. Die Veränderung des von Aristoteles geprägten Ausdrucks „*finis comprehendentis*“ zu „*finis comprehendens*“ dürfte also auf einem Versehen beruhen, nicht auf bewusster oder unbewusster Manipulation.

<sup>28</sup> Gemeint ist offenbar vor allem die Passage *Peri physeon* II, 586A–597C; dazu weiter unten, 261f.

<sup>29</sup> Hier erklärt Eriugena mithilfe eines Passus aus den *Categoriae decem* von (Ps.-) Augustinus (samt einer Glosse, die Eriugena offenbar dem authentischen Text zurechnet), dass unter „Körper“ eine bestimmte Struktur zu verstehen sei, die wir abstrakt fassen können, die aber auch mit einer Substanz verbunden sein kann (493A–494A).

hervorbringt? – Antwort: Die *usia* ist die Ursache, aber sie wirkt über ihre Qualität und Quantität (496B–498B).

2.3.3.7.13 Folgeproblem: Wie kann Unkörperliches Körperliches hervorbringen? – Antwort: Indem das eine Unkörperliche (die Form) das andere (die Materie) formt, wird durch die Akzidentien der Körper hervorgebracht (498B–504A).

2.3.3.8 *Tempus*: *Vacat*. Die Zeit wird von den Unterrednern unter Verweis auf 481B–484A (2.3.3.7.4), wo sie zusammen mit dem Ort als maßgebend für alles Geschaffene herausgestellt worden war, übergangen (504A); eine Definition der Zeit wird später *en passant* nachgetragen (507B).

2.3.3.9–10 *Agere, pati*: Die Bestimmung von Tun und Leiden gehen die Unterredner nicht direkt an, sondern, indem sie die zuvor (2.2.9/10) ausgelassene Frage untersuchen, ob Tun und Leiden Gott zukommen können.

2.3.3.9–10.1 Problem: Es ist kaum glaubhaft, dass die biblischen Aussagen, wonach Gott etwas tut und etwas erleidet, etwas bewegt und bewegt wird, etwas liebt und geliebt wird, bloß metaphorisch zu verstehen seien, so wie es für die anderen Kategorien erwiesen wurde (504A–505A).

2.3.3.9–10.2 Erste Lösung: Tun und Leiden sind in drei Komponenten differenzierbar: in den Tuenden oder Leidenden (*agens/patiens*), das Vermögen zu tun oder zu leiden (*posse agere/pati*) und die Realisierung von Tun oder Leiden (*agere/pati*). Diese Dreiheit ist in jedem einzelnen geschaffenen Wesen anzutreffen; sie ist in der essentiellen, unwandelbaren Dreiheit von *usia*, *dynamis* und *energeia* begründet und verhält sich zu dieser wie ein Akzidentens zu seiner Substanz. Akzidentien können für andere Akzidentien den Status von Trägern (Substanzen) einnehmen (kategoriales Ordnungschema V).<sup>30</sup> Gott aber kommen keine Akzidentien zu, also auch nicht Tun und Leiden (505A–508C).

2.3.3.9–10.3 Exkurs: Rückgriff auf die Lehre von der negativen

---

<sup>30</sup> Aristoteles hatte dargelegt, dass wir nicht nur das primär Quantitative (wie etwa eine Anzahl), sondern auch Gegebenheiten anderer Kategorien (wie etwa die weiße Farbe oder die Bewegung irgendeines Gegenstandes) quantitativ bestimmen (*Categoriae*, cap. 6, 5a 38–b 10). Bei Ps.-Augustinus ist daraus die Formel geworden, es gebe manches, das den Akzidentien akzidentell zukomme: „... sunt ... quaedam, quae accidentibus ipsis accidunt“ (Ps.-Augustinus, *Categoriae decem*, § 84, ed. Minio-Paluello, 151, 18f.).

und der metaphorischen Theologie von Dionysios Areopagites (508C–513C).

2.3.3.9–10.4 Zweite Lösung: Tun und Leiden sind auf Bewegung (motus) zurückzuführen. Bewegung aber kann, wie im Ausgang von deren Definitionen zu zeigen ist,<sup>31</sup> in Gott nicht sein (513C–516C).

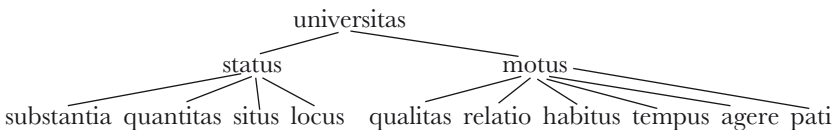
2.3.3.9–10.5 Zweifel: Soll etwa auch das Tun Gott – dem Schöpfer! – abgesprochen werden? – Dreifache Antwort:

- a) Auch ein Tun Gottes würde implizieren, dass Gott Bewegung zukäme.
- b) In Gott kann Tun nicht als ein Akzidens sein, sondern nur, insofern es mit Gottes Sein (esse) – dem einzigen wahrhaften Sein – identisch ist.
- c) „Bewegung“, „Liebe“ usw. sind Gottesprädikate nur, weil etwa Bewegung und Liebe Wirkungen sind, die in Gottes Schöpfung erscheinen (516C–524A).

2.3.3.9–10.6 Abschließende Antwort: In Gott gibt es keine Unterscheidung von Substanz und Akzidens, also ist sein Sein auch sein Tun und sein Leiden. Gottes Sein aber ist ein Nicht-Sein: ein Mehrals-Sein und der Grund allen Seins; Analoges gilt für Gottes Tun und Leiden (524A–B).

Die im Zuge dieser Diskussion erstellten Einteilungen der zehn Kategorien lassen sich in den folgenden Schemata veranschaulichen:

I. *Peri physeon* 469A–470D (s.o., 2.3.1)



<sup>31</sup> Der Lehrer spricht missverständlicherweise von einer „dreifachen Definition“ (tripliciter diffinire); tatsächlich handelt es sich um eine Definition der natürlichen Bewegung im Allgemeinen („Motus est uirtus naturalis ad suum finem festinans“) sowie um die Definitionen zweier Arten dieser natürlichen Bewegung (passio: motus ex altero ueniens ad alterum, cuius finis est impassibilitas; operatio actiua: motus, cuius finis est per se ipsum perfectio). Dass die Definitionen der beiden Bewegungsarten nicht vollständig analog zueinander gebaut sind, ist ein Versäumnis von Maximus, wie aus seiner Quelle (oder einer Bearbeitung dieser Quelle) ersichtlich ist; ergänzt nach Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, cap. 16, ed. Morani, 74, 8, müsste die vollständige Definition der zweiten Art ungefähr lauten: „motus ex se ipso ueniens, cuius finis est per se ipsum perfectio“.





Aus dieser Zusammenfassung dürfte eines leicht zu erkennen sein: Obwohl den Gesprächspartnern bekannt ist, dass der Urheber der Kategorientafel ein griechischer Philosoph namens Aristoteles war, hat offenbar keiner von ihnen die aristotelische Kategorienschrift gelesen. Bei der Interpretation dessen, was unter einer bestimmten Kategorie zu verstehen sei, verfahren sie offenbar sehr frei und, wenn wir heutigen Leser die Kategorienschrift daneben halten, auf geradezu abenteuerliche Weise unaristotelisch. Trotzdem gibt es einige Gemeinsamkeiten der Kategorienlehre aus *Peri physeon* und derjenigen aus der aristotelischen Kategorienschrift:

1. Die zehnstellige Kategorientafel gilt als vollständig, es gibt keine elfte oder zwölfte Kategorie.

2. Die zehn Kategorien gelten als voneinander verschieden; eine Einschränkung bei Eriugena – die er aber nicht offen ausspricht – betrifft lediglich die Kategorien Relation und Habitus.

3. Zwischen der ersten Kategorie, der Substanz, und den übrigen Kategorien gibt es ein ontologisches Gefälle: Der Substanz kommt in höherem Maße, weil durch keine andere Kategorie vermittelt, Sein zu. Allerdings ist diese Differenz für Eriugena keine einmalige, sondern eine, die sich auf verschiedenen Ebenen innerhalb jeder einzelnen Kategorie iteriert (siehe Schema V), ähnlich wie das Verhältnis zwischen Gattung und Art (die Art einer Gattung kann wiederum Gattung für andere Arten sein; das Akzidens einer Substanz kann wiederum Substanz für andere Akzidentien sein).

4. Die Annahme der Kategorientafel zieht die Aufgabe nach sich, jede Kategorie in ihrer Eigenheit zu bestimmen. Für Aristoteles bedeutet dies die Suche nach dem jeweiligen „*proprium*“, dem eindeutigen Erkennungsmerkmal der einzelnen Kategorien; Eriugena variiert dies durch das Konzept der „*proprietas*“ einer Kategorie: jede Kategorie habe einen besonderen funktionalen Ort im Zusammenhang mit den anderen Kategorien.

Die Hauptunterschiede zwischen der aristotelischen Kategorienlehre und derjenigen von *Peri physeon* I sind die folgenden:

1. Aristoteles situiert den Ambitus der zehn Kategorien nicht in einem bestimmten Gegenstandsbereich, für Eriugena aber ist klar, dass Aristoteles diese Begriffe nur auf das Geschaffene – im Unterschied zum ungeschaffenen Gott – bezogen wissen wollte; anders als etwa Plotin<sup>32</sup> nimmt Eriugena aber vom Geltungsbereich der Kategorien

<sup>32</sup> Plotinus, *Enneas* VI, 1, 1, 15–30.

nicht das Geistige aus, sondern bestimmt ihn gleichermaßen als das geistige wie das sinnlich wahrnehmbare Geschaffene. – In Buch II von *Peri physeon* wird klar, dass Eriugena auch das Feld des Geschaffenen weiter fasst, als dass es vollständig durch die Kategorien abgedeckt würde (s.u.).

2. Eriugena sieht die zehn Kategorien nicht als die obersten Gattungen an, sondern ordnet ihnen zwei höhere Gattungen, Bewegung und Ruhe, über; diese wiederum bilden die erste Einteilung der Allheit des Geschaffenen oder Seienden (Gott aber ist nichts von allem Seienden).

3. Die Kategorien verhalten sich inklusiv zueinander: Jede einzelne Kategorie hat ihre Funktion für eine jede andere und ist mit dieser gegeben. Z.B. sind Groß und Klein der Kategorie der Quantität zugehörig, aber dabei wesentlich durch ein Verhältnis zueinander (*habitus* = *habitus*) bestimmt.

4. Während Aristoteles die Kategorien lediglich zur Analyse der Dinge und der Art und Weise, wie wir über diese sprechen, heranzieht, spricht Eriugena ihnen eine Funktion auf drei Ebenen zu: *ante res* (als Seinsprinzipien), *in rebus* (als strukturgebende Komponenten) und *post res* (als Prinzipien, die von der Vergänglichkeit der an ihnen teilhabenden und durch sie konstituierten Dinge nicht betroffen sind und sie überdauern).

5. Die durch die Kategorien zu bezeichnenden allgemeinen Gegebenheiten (*universalia*) sind nicht nur den Dingen vorgeordnete Strukturen, sondern agierende Prinzipien; so kommen z.B. bestimmte Kategorien zusammen, um Körper hervorzubringen.

6. Die Zehnertafel ist nicht allein durch das ontologische Gefälle zwischen Substanz und Akzidenzien strukturiert, sondern lässt weitere Einteilungen und Hierarchisierungen (*ordines*) zu (Schemata I–V).

Im zweiten Buch von *Peri physeon* kommen die beiden Unterredner noch einmal, und nach wie vor in theologischem Zusammenhang, auf die Kategorientafel zurück: Die Ergebnisse des ersten Buches sollen rekapituliert werden. Der Schüler hat die These geäußert, Gott sei von allen Geschöpfen dadurch unterschieden, dass er erkenne, was er selbst ist, während Geschöpfe allenfalls erkennen könnten, dass sie sind, niemals aber, was sie sind. Der Lehrer widerspricht: Gott erkenne nicht, was er selbst ist. Diese Gegenthese solle keine Unwissenheit Gottes bezüglich seiner selbst besagen; abgesprochen werden solle ihm nur die Selbsterkenntnis in ganz bestimmter Hinsicht, nämlich hinsichtlich seines eigenen, wohlbestimmten, definierbaren

„Was“: Ein solches „Was“ komme ihm gar nicht zu und könne daher weder von ihm selbst noch von anderen erkannt werden, denn seine Unbegrenztheit (*infinitas*) schließe eine begriffliche Eingrenzung (*diffinitio*), wie es eine Was-Erkenntnis wäre, aus (586A–587D). Dass Gott der Frage, was er ist, nicht zugänglich sei, gilt dabei dem Lehrer nicht als eine ausschließlich Gott zukommende Besonderheit, sondern dies habe Gott mit jeder Substanz gemein; als Erläuterung dient die schon im ersten Buch herangezogene, von Maximus Confessor zunächst auf Gott gemünzte und von Eriugena auf die Substanz überhaupt ausgedehnte Lehre, die Substanz selbst lasse sich nicht definieren, sondern sei nur so zu erfassen, wie sie durch bestimmte Einschränkungen erscheine.<sup>33</sup>

Um dem Schüler vollends klarzumachen, dass es keineswegs eine Ungeheuerlichkeit sei, Gott bezüglich seines eigenen „Was“ Unkenntnis (*ignorantia*) zuzuschreiben, geht der Lehrer hier noch einmal – zum drittenmal innerhalb des Dialogs – alle zehn Kategorien durch: Da sich nichts kategorial Bestimmtes in Gott finde, müsse ihm bezüglich einer jeden Kategorie Unkenntnis seiner selbst zugeschrieben werden – bei der Substanz nicht anders, als bei den neun akzidentellen Kategorien. Die (lateinisch und griechisch gegebene) Liste der zehn Kategorien wird hier, da es um die Frage geht, was Gott von sich selbst erkennt, passenderweise durchweg aus Fragewörtern oder -sätzen gebildet: Was, wieviel/wie groß, wie beschaffen usw. (587D–593C).

Zur Klärung dieser These ist es notwendig, den Begriff einer „Unwissenheit Gottes“ zu differenzieren. Der vierte Typus von Unwissenheit, den der Lehrer unterscheidet, ist die zuvor behandelte: Gott „weiß nicht“, dass er zur Zahl des von ihm Geschaffenen gehöre (596C). An dieser Stelle erfährt die Kategorienlehre noch einmal eine starke Einschränkung ihres Geltungsbereichs. Die Philosophen „versuchten“, heißt es nun, das Geschaffene durch die zehn Kategorien zu umschließen. Tatsächlich aber sei durch eine sorgfältigere Untersuchung einiges zu finden, was außerhalb des Bereichs der Kategorien falle, und zwar sowohl solches, was substantiell oder akzidentell sei,

---

<sup>33</sup> Der Lehrer bezeichnet hier alle neun Kategorien außer der Substanz als „*circumstantiae*“, statt, wie im ersten Buch, durch diesen Begriff vier Kategorien (Ort, Zeit, Lage, Quantität) von den eigentlichen „Akzidentien“ zu unterscheiden. Cf. Eriugena, *Peri physeon* II, 586D, mit *Peri physeon* I, 471B–C (s.o., Schema IIb).

als auch solches, was in keiner Substanz und in keinem Akzidens sei. Den zuletzt genannten Bereich markiert der Lehrer durch drei Begriffe: Jenseits von Substanz und Akzidens sei das, was in den „verborgenen Gründen“ (*rationes occultae*) oder in den Möglichkeiten (*possibilitates*) oder in den Unmöglichkeiten (*impossibilitates*) sei (596C–D).

Den ersten dieser jenseits der Kategorien liegenden Bereiche kennen wir schon aus dem ersten Buch: Es sind die transkategorialen Gattungen „Ruhe und Bewegung“ sowie das Allgmeinste, das im ersten Buch „*universitas*“, hier nun „*universalis essentia*“ genannt und von der „*substantia*“, der ersten Kategorie (die sonst ebenso auch „*essentia*“ heißt), unterschieden wird (596D–597A; cf. oben, Schema I).

An den drei Begriffen, durch die Eriugena den zweiten Bereich des Geschaffenen, der durch die Kategorien nicht erfasst werde, bestimmt, fällt zweierlei auf: Zum einen ist es die nicht selbstverständliche Unterscheidung zwischen dem, was in seinen Gründen angelegt, aber noch nicht zur Erscheinung gekommen ist, und demjenigen, was möglich, aber nicht wirklich ist: Das Mögliche wird nicht durch ein „Noch nicht“ (*adhuc non*), und somit durch eine Antizipation von Künftigem, sondern allein durch das gegenwärtige Vermögen (werden können) und dessen gegenwärtige Nicht-Realisierung bestimmt. Zum zweiten verweist der Lehrer auf die aristotelische Schrift *De interpretatione*, als wäre das eine Monographie über das Mögliche und das Unmögliche. In Eriugenas Augen hat Aristoteles offenbar selbst den Geltungsbereich der Kategorien implizit eingeschränkt, indem er eine Schrift über den nicht kategorial auszulegenden Bereich des Möglichen und Unmöglichen verfasste (597B–C).

Wenn Gott Geist ist und diese Geistigkeit auch Christi „Fleisch“ umgreift, dann muss der Bibelexeget alle Aussagen über Gott, deren Prädikate eine körperliche Gegebenheit suggerieren, in den Bereich des Geistigen übertragen. Diese biblischen Aussagen haben als metaphorisch zu gelten. Die eingangs zitierte Auslegung des „Sitzens“ oder „Stehens“ Christi zur Rechten Gottes ist ein später Zusatz Eriugenas zum zweiten Buch von *Peri physeon*. Im ersten Buch hatte die grundlegende hermeneutische Diskussion dazu stattgefunden. Diese galt nicht etwa der Frage, ob und, wenn ja, in welchen Fällen – etwa bei körperlichen Prädikaten – eine derartige metaphorische Rede- und Interpretationsweise in der Theologie erlaubt sei. Vielmehr gingen die Unterredner aus umgekehrter Richtung der These nach,

es gebe überhaupt keine akzeptable Theologie, wenn sie nicht metaphorisch verfähre: Gott kommt nur in einer Übersetzung, durch ein Sich-uns-verständlich-Machen in unsere Sprache (und unser sprachlich verfasstes Denken). Der Totalitätsanspruch der Metaphorik in theologisicis ließ sich anhand der aristotelischen Kategorientafel – ergänzt um diejenigen Bereiche des geschaffenen Seins, die von den Kategorien nicht abgedeckt werden – plausibel machen. Nicht nur die einzelnen metaphorischen Reden über Gott, sondern vor allem auch die Vergewisserung über die Notwendigkeit und Potenz solcher Metaphorik ist Theologie.<sup>34</sup>

## II. Eriugena und die Kategorienlehre von Martianus Capella

Nach dem oben Dargelegten ist es kaum denkbar, dass Eriugena (vor der Abfassung von *Peri physeon*) die aristotelische Kategorienschrift, sei es im Original oder sei es in der Übersetzung von Boethius, gelesen hätte. Etwas wahrscheinlicher, aber doch unsicher ist Eriugenas Lektüre von *Peri hermeneias*. Immerhin wird der Leser von *Peri physeon*, wie soeben schon erwähnt, an einer Stelle direkt aufgefordert, *De interpretatione* zu lesen.<sup>35</sup> Aber irgendeine These aus dieser Schrift findet sich in *Peri physeon* nirgends aufgenommen. Für viele Einzelheiten des Kategorien-Traktats aus *Peri physeon* I sind noch keine Quellen gefunden worden. Punktuell beeinflusst ist dieser Traktat, bis hin zu ausdrücklichen Zitaten, durch Augustinus, *De trinitate*, (Ps.-)Augustinus, *Categoriae decem*, und Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* – um nur die Schriften zu nennen, in denen eine Rezeption der aristotelischen Kategorienschrift direkt oder indirekt zu fassen ist. Hierzu zählt aber auch, wie oben schon vermerkt, die menippeische Satire *De nuptiis Philologiae et Mercurii* von Martianus Capella.<sup>36</sup>

Die öffentliche Beschäftigung mit diesem Text ist das früheste – einige Jahre vor 851 anzusiedelnde – Faktum, das uns aus Eriugenas Biographie bezeugt ist.<sup>37</sup> Martian schrieb nach heutiger Kenntnis im

<sup>34</sup> Cf. hierzu Beierwaltes (1994), 62–67.

<sup>35</sup> Eriugena, *Peri physeon* II, 597C.

<sup>36</sup> S.o., Anm. 21.

<sup>37</sup> Prudentius von Troyes, *De praedestinatione contra Joannem Scotum*, cap. 17, ed. Migne, col. 1293D–1294A.

5. Jh. n. Chr., Eriugena aber hielt es anscheinend für möglich, dass er ein unmittelbarer Schüler Ciceros gewesen sei.<sup>38</sup> Neben Cicero und stoischen Autoren gehört das aristotelische Organon zu den Hauptquellen, auf die das vierte Buch Martians zurückgeht. Es ist der zweiten von den sieben freien Künsten gewidmet: der Dialektik. Die Anlage des Buches lässt unschwer das Grundschema des Organon erkennen: Auf die von Aristoteles eingeführten und von Porphyrios monographisch behandelten logischen Grundbegriffe Gattung, Art, Differenz, Proprium und Akzidens folgen die Kategorien, die Lehre von den Aussagen und Negationen sowie die Syllogistik.

Der unter Eriugenas Namen veröffentlichte Kommentar zu *De nuptiis* ist nicht bezüglich seiner Abhängigkeit von Eriugena, wohl aber bezüglich der Authentizität der überlieferten Redaktionen (für das hier interessierende vierte Buch sind es hauptsächlich zwei, bei einem einzelnen Lemma drei) umstritten.<sup>39</sup> Trotz einigen sachlich problematischen Stellen, und trotz einer Reihe kurzer Worterklärungen, die bei Eriugena und einem ihm zeitgenössischen anonymen Kommentar (unter dem Namen „Dunchad“ ediert) gleichlautend vorkommen, sehe ich vorerst keinen Grund, für das vierte Buch des Kommentars die Autorschaft Eriugenas – die zum Teil eine Kompilationstätigkeit gewesen sein dürfte – definitiv zu verneinen. Somit wäre dieses Buch des Kommentars das bedeutendste Zeugnis für die – vermittelte – Rezeption des aristotelischen Organon durch Eriugena, und neben den ersten beiden Büchern von *Peri physeon* das wichtigste Zeugnis für die – vermittelte – Rezeption der aristotelischen Kategorienschrift. In den Büchern VII und IX des Kommentars gibt es zwei auffällige Einträge, die auf das Jahr 859/60 als Abfassungszeit hinweisen;<sup>40</sup> *Peri physeon* dürfte später in den 860er Jahren entstanden sein.<sup>41</sup> Eriugena hatte jedenfalls die aristotelische Kategorientafel durchaus im Kontext einer Grundlegung der Logik kennengelernt, bevor er sie in einen theologischen Kontext hineinnahm.

Die beiden bisher vorliegenden Ausgaben von Buch IV der

---

<sup>38</sup> So heißt es am Anfang derjenigen Redaktion des Martian-Kommentars, die von C. E. Lutz ediert worden ist (ed. Lutz, 3, 11–15): „... Martianum . . . Marci . . . Tullii Ciceronis discipulum fuisse, sive vivente illo sive obeunte floruerit, quisquis eius scripta prospexerit non negabit.“

<sup>39</sup> Eine gute Einführung in die Problematik bietet Schrimpf (1973).

<sup>40</sup> Cf. Coulter (1941).

<sup>41</sup> Cf. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 188f.

*Annotationes in Martianum* (separat von B. Hauréau, 1862, und innerhalb einer Ausgabe des gesamten Kommentars von C. E. Lutz, 1939) waren zu ihrer Zeit verdienstvoll, können aber den Ansprüchen, die bezüglich sachlicher Richtigkeit an einen zitierfähigen Text gestellt werden, gerade in den philosophischen Teilen oft nicht genügen. Überdies sind sie schon kurze Zeit, nachdem die Ausgabe von Lutz erschienen war, durch die Auffindung eines Manuskripts entwertet worden, das z. T. eine bisher unbekannte Redaktion des Kommentars bietet, z. T. aber auch – und dies betrifft das vierte Buch – den Text einer der bekannten Redaktionen an vielen Stellen zu korrigieren gestattet. Ich lege deshalb im Anhang aus einer neu erstellten Arbeitsedition des vierten Buches 28 Passagen vor, die für die Kategorienlehre einschlägig sind. Im Pariser Manuskript, auf dem die Ausgaben von Hauréau und Lutz basieren, sind zwei Redaktionen von Buch IV überliefert, die erste davon unvollständig. Hauréau hat nur die vollständige Version (gelegentlich offenbar anhand der unvollständigen korrigiert) herausgegeben, bei Lutz stehen beide Redaktionen hintereinander. Das Oxforder Manuskript bietet die vollständige Version. Über das zeitliche Verhältnis der beiden Redaktionen zueinander lässt sich keine definitive Aussage machen, doch ist die vollständige im Allgemeinen stärker ausgearbeitet und vom Abschreiber offensichtlich bevorzugt worden; ich nenne deshalb bis auf Weiteres die unvollständige, nur in der Pariser Handschrift bezeugte Redaktion „editio prior“ (im Anhang ist dies der Text der linken Spalte), die vollständige, in beiden Handschriften überlieferte Redaktion „editio posterior“ (rechte Spalte).

Es handelt sich nicht um eine kontinuierliche Erläuterung der Darlegungen Martians zur Dialektik, sondern, wenn man die beiden überlieferten Redaktionen zusammennimmt, um etwa 155 isolierte Anmerkungen zu einzelnen Textstellen (naturgemäß ist die Zählung unsicher, da nicht immer klar wird, ob Eriugena die Erläuterungen zu mehreren nahe zusammenstehenden Ausdrücken Martians als einen einzigen, fortlaufenden Commentareintrag gelesen wissen wollte, oder ob er der Erläuterung jedes einzelnen Ausdrucks einen eigenen Abschnitt zuteilte). Oft bewegt sich der Kommentator dabei innerhalb der Lehre, die Martian in *De nuptiis* ausführt; bisweilen aber benutzt Eriugena auch Kenntnisse und Thesen, die er nicht dem Text entnommen haben kann, sondern die auf anderen Quellen oder auf eigenen Überlegungen beruhen müssen. Manche Passagen, etwa diejenigen zu den Antepaedicamenta, zur Kategorie der Quantität



und zu den Postpraedicamenta, lässt Eriugena ganz oder weitgehend unkommentiert. Einen Bezug zur Kategorienschrift weisen die folgenden Kommentareinträge auf: 14 (editio post.: Vorstellung der zehn Kategorien), 15 (die Bedeutung von Aristoteles als des Autors der Kategorienschrift), 38 und 39 (Univokation und Äquivokation), 67, 68, 70, 110 (Gattung und Art – gemäß der *Isagoge* von Porphyrios – als Grundbegriffe der Kategorienlehre), 82–103 (Einzelerläuterungen zum Kategorien-Kapitel), 108 (Nomen und Verb in der Aussage als Entsprechungen zu Substanz und Tätigkeit oder Leiden).

Ich gebe hier, nach der Reihenfolge der Kommentarabschnitte, eine Übersicht über die wichtigsten Punkte der Kategorienlehre, die in Eriugenas Martian-Kommentar zur Sprache kommen.

1. Comm. 82: Den zehn von Aristoteles kanonisierten Kategorien<sup>42</sup> liegt ein Sein zugrunde, das sich nicht kategorial bestimmen lässt und keinerlei Akzidens annimmt. Erst durch einen „Abstieg“ (descendere) wird diese *essentia* oder *usia* zur ersten Kategorie (*substantia* oder *hypostasis*). – Dieses Theorem ist dem Martian-Text nicht zu entnehmen. Da Aristoteles den Ausdruck „usia“ für das Subjekt der Kategorien („erste Substanz“) sowie für die erste Kategorie („zweite Substanz“) verwendet, lässt sich folgern, dass Eriugena den aristotelischen Text (und dessen Erläuterungen durch Boethius – in dessen Kommentar zur Kategorienschrift – und durch Ps.-Augustinus) entweder nicht gekannt hat, oder aber sich hier dezidiert gegen die aristotelische Doktrin und Terminologie wendet. Seine Quelle dürfte das vierte dem Boethius zugeschriebene *Opusculum theologicum* sein, wo sich sowohl die Zuordnung des lateinischen Begriffspaars „essentia – substantia“ zu dem griechischen „usia – hypostasis“ findet als auch deren Bestimmung als transkategoriale bzw. der ersten Kategorie angemessene Begriffe.<sup>43</sup> In *Peri physeon* ist die Terminologie in dieser Hinsicht schwankend, doch entspricht dem in comm. 82 Ausgeführten recht genau der Passus *Peri physeon* II, 597A.

2. Comm. 83: Im Rahmen einer Zeichentheorie, in der (nach der Anfangsthese von *De interpretatione*) drei Instanzen zu unterscheiden sind – das Zeichen (signum), das Bezeichnete (quod significatur =

<sup>42</sup> Cf. Eriugena, *Annotationes in Martianum* IV, comm. 15, editio pr. (cf. ed. Lutz, 81, 18): „... nullus scripsit ante illum <scil. Aristotelem> *Decem cathogorias*“.

<sup>43</sup> Cf. Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3.

res) und dessen Begriff (notio) –, hat laut Eriugena ein sprachliches Zeichen als Akzidens der bezeichneten Sache zu gelten; der Status des Begriffs bleibt hier offen.

3. Comm. 84: Anhand der beiden aristotelischen Kriterien: „von einem Zugrundeliegenden als dessen Prädikat gesagt werden oder nicht“ und „in einem Zugrundeliegenden sein oder nicht“,<sup>44</sup> macht Eriugena, durchaus im Sinne Martians, den Unterschied zwischen einem substantiellen Prädikat wie „Mensch“ (homo) und einem akzidentellen Prädikat wie „Wissenschaft“ (disciplina) deutlich. Martian hat allerdings das zweite Kriterium gegenüber Aristoteles präzisiert, es lautet bei ihm: „unabtrennbar (inseparabiliter) in einem Zugrundeliegenden sein oder nicht“. Eriugena übernimmt das Kriterium wie selbstverständlich in dieser Form (cf. auch comm. 87).

4. Comm. 85: Was die Hierarchie unter den Kategorien angeht, so rechtfertigt Eriugena nicht einfach das Vorgehen Martians, der die Qualität (und nicht, wie Aristoteles, die Quantität) nach der Substanz behandelt, sondern gibt jeweils ein Argument für die beiden anzutreffenden Anordnungen: Einerseits trete „natürlicherweise“ (naturaliter) zuerst die Quantität zur Substanz, und die übrigen Akzidentien seien gleichsam Akzidentien der Quantität.<sup>45</sup> Andererseits zeichne sich die Qualität durch ihren Begriffsumfang aus, insofern alle Prädikate „Qualität“ heißen könnten. Martian äußert sich nicht zu dieser Frage.

5. Comm. 86: Bei der sinnlichen Erkenntnis sind die kategorial zu bestimmenden Eigenschaften und ihr Träger aufeinander angewiesen: Wir könnten weder die kategorialen Eigenschaften ohne ihren Träger, noch diesen ohne seine Eigenschaften wahrnehmen. – Der durch dieses Theorem von Eriugena erläuterte Satz Martians ist nicht gerade deutlich; Willis versieht ihn in seiner Edition mit *cruces*.<sup>46</sup> Der Kommentator will den Satz eher mit Hilfe seines Theorems verständlich machen, als dass er das Theorem dem Satz entnehme. Es ist ein „idealistisches“ Theorem: Nicht nur die sprachlichen, kategorial zu ordnenden Ausdrücke, sondern auch das Gegebensein der Gegenstände, dem wir mit solchen Ausdrücken entsprechen wollen, ist durch die menschliche Seele bestimmt.

<sup>44</sup> Cf. Aristoteles, *Categoriae*, cap. 2, 1a 20–b 9.

<sup>45</sup> Cf. Eriugena, *Peri physeon* I, 494A–496B; s.o., Schema IV.

<sup>46</sup> Martianus Capella, *De nuptiis* IV, § 363, ed. Willis, 118, 9f.: „... et nonnulla sunt, †de quibus dicantur illa quae dicuntur in anima videbuntur.†“

6. Comm. 87: Von der ersten Substanz wird, wie schon bei Martian, festgestellt, sie könne in etwas – an einem Ort – sein, bleibe aber unabhängig (*separabilis*) von diesem Ort und könne sich ohne Weiteres anderswohin begeben. Anders ein Akzidens: Es ist an den Träger, in dem es ist, gebunden. – Wie er schon in comm. 83 deutlich machte, legt Eriugena Wert darauf, dass die sprachlichen Ausdrücke als Akzidentien der Dinge, die wir mit ihnen bezeichnen, anzusehen sind.

7. Comm. 90: Eriugena notiert aufmerksam, dass Martian sich nicht immer an eine präzise Verwendung von konkreten und abstrakten Ausdrücken hält: Streng genommen wären mit den *abstracta* (z.B. „Süße“, *dulcedo*) die kategorialen Eigenschaften, mit den *concreta* (z.B. „süß“ oder „Süßes“, *dulce*) die Dinge zu bezeichnen, die solche Eigenschaften haben.

8. Comm. 91: Die Lehre von den durch eine Einwirkung zustandekommenden und den nicht durch eine Einwirkung zustandekommenden Qualitäten, wie sie Eriugena hier skizziert, wird nicht ganz deutlich. Von „erleidbaren“ Qualitäten zu sprechen (*qualitates passibiles*), ist gut aristotelisch<sup>47</sup> und von Martian vorgegeben, aber den Begriff der nicht auf eine Einwirkung zurückgehenden Qualitäten (*qualitates impassibiles*) führt Eriugena selber ein. Klar ist, dass Eriugena sinnliche Qualitäten wie Süße und Bitterkeit, Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit nicht als Qualitäten der Dinge, die unter diesen Eindrücken wahrgenommen werden, sondern als in den Wahrnehmungsorganen erzeugte Qualitäten bestimmt wissen möchte. Unklar lässt er aber, was dann an Qualitäten bleibt, die den Dingen, die die Sinne affizieren, an sich zukommen sollen, und ebenso dem Medium der sinnlichen Wahrnehmung, etwa dem rezipierenden Körpersaft (*humor*). Konsequenterweise dürfte auch der *humor* nicht etwa an sich feucht sein, sondern nur verborgene Qualitäten (*qualitates occultae*) besitzen. – Schließlich führt Eriugena die „verborgenen“ Qualitäten, die für sinnenbegabte Wesen nur in Gestalt der *qualitates passibiles* der Sinne wahrnehmbar werden, auf eine unkörperliche Natur zurück, ein Gedanke, den Martian nicht zum Ausdruck bringt, der aber auf Eriugenas Kategorienlehre in *Peri physeon* vorausweist.

<sup>47</sup> Cf. Aristoteles, *Categoriae*, cap. 8, 9a 28–b 35.

9. Comm. 92: Eine Kategorie wie die der Qualität wird hier in zweierlei Hinsicht betrachtet: Zum einen ist die Qualität ein Begriff (notio) und insofern in sich vollendet, ohne Möglichkeit der Zu- oder Abnahme. Zum zweiten aber findet sich eine Qualität in einer bestimmten Substanz – Eriugena nimmt hier den Begriff der Teilhabe (participare) zu Hilfe –, und in einer solchen Konkretisierung kann eine Qualität in höherem oder in geringerem Grade auftreten.

10. Comm. 95: Bei der Erläuterung der Funktion relativer Ausdrücke greift Eriugena auf seine dreistellige Zeichentheorie zurück (s.o., Nr. 2, zu comm. 83). Ein relativer Ausdruck wie „Vater“ oder „Sohn“ ist Zeichen für etwas, hier für ein bestimmtes Akzidens. Mit dem, was durch das Prädikat bezeichnet wird, ist das Subjekt nicht immer identisch – etwa wenn das Prädikat („Sohn“) als Zeichen für ein Akzidens steht, das Subjekt aber („Mensch“) für eine Substanz.

11. Comm. 95 und 96: Wieder wirft Eriugena dem kommentierten Autor Mangel an Präzision vor, hier, weil er zweimal die Unterscheidung zwischen relativen und qualitativen Ausdrücken vernachlässige. Es gibt demnach Ausdrücke, die das Aussehen (forma) von relativen Ausdrücken haben, tatsächlich aber qualitative sind, weil sie ein doppeltes Kriterium nicht erfüllen: Sie lassen die Umkehrung des Verhältnisses, das sie ausdrücken, nicht so zu, dass die Form des Ausdrucks und der Kasus gleich bleiben. Im strengen Sinne relativ wäre etwa der Ausdruck „die Hälfte“ in Bezug auf den Ausdruck „das Doppelte“: Die Hälfte ist die Hälfte ihres Doppelten, und das Doppelte ist das Doppelte seiner Hälfte. Bloß qualitativ wäre hingegen der Ausdruck „die Wissenschaft“ (scientia) in Bezug auf den Ausdruck „das Wissbare“ (res scibilis): Zwar ist die Wissenschaft Wissenschaft vom Wissbaren, nicht aber ist das Wissbare Wissbares von der Wissenschaft, sondern allenfalls das durch die Wissenschaft Wissbare.

12. Comm. 97: Nachdem er auf strenge Beachtung der sprachlich-formalen Kriterien gedrängt hat, die zwischen relativen und qualitativen Ausdrücken bestünden, äußert sich Eriugena nun zu der sachlichen Signifikanz dieser Kriterien. Er tut dies anhand des Beispiels der angeblichen Relation zwischen Wissenschaft und wissbarer Sache. Hier wird als „Sache“ etwas Substantielles benannt und in Beziehung zu etwas gesetzt, das aktual gegeben sein kann, aber nicht muss; dieses letztere (die Wissenschaft) ist ein Akzidens. Das Akzidens (die Wissenschaft) ist zwar notwendig auf die Substanz (die wissbare Sache) bezogen, die wissbare Sache aber nicht notwendig auf ein aktuelles

Wissen (*scientia*); sie kann aktual-gewusst sein, aber auch nur potentiell-wissbar (beides entspräche dem Ausdruck „*scibilis*“). Es gilt somit nicht unbedingt, dass die wissbare Sache eine solche der Wissenschaft (des aktuellen Wissens) wäre. – Eriugenas Analyse des Beispiels entspricht völlig dem von Martian Dargelegten (und damit auch dessen aristotelischer Vorlage). Aber er schert aus dieser Tradition aus, indem er die Analyse als Argument dafür nimmt, dass Ausdrücke wie „Wissenschaft“ und „wissbare Sache“ nicht im streng kategorialen Sinne relative Ausdrücke seien.

13. Comm. 98–101: Die letzten ausführlichen Kommentare, die die Kategorienlehre betreffen, gelten dem schon von Aristoteles aufgeworfenen Problem, dass zwar nicht die Teile der ersten, wohl aber die der zweiten Substanzen in die Kategorie der Relation zu gehören scheinen. Aristoteles löst dieses Problem durch die Verfeinerung seiner Definition des Relativen.<sup>48</sup> Ebenso verfährt Martian und mit ihm sein Kommentator. Allerdings weicht Martian bei der Beschreibung des Problems mehr oder weniger, mit der Formel zu dessen Lösung ganz dezidiert von Aristoteles ab. Eriugena legt die Strategie Martians bündig dar. Ob er allerdings das Problem selbst im Sinne Martians erfasst (dessen Text hier sehr unsicher überliefert und schwer verständlich ist),<sup>49</sup> ist fraglich. Laut Eriugena ist nämlich letztlich die Frage zu lösen, warum die Teile von zweiten Substanzen in Bezug auf erste Substanzen relativ erscheinen können – nur erste Substanzen kämen nämlich überhaupt als ihre Relata in Frage –, und durch welche genauere Bestimmung von Relation man diesen Anschein auflösen kann. Bei Aristoteles sucht man vergeblich nach der Vorstellung, die Teile der zweiten Substanzen könnten Relata der ersten Substanzen sein. Die Überlegung, dass Hand oder Kopf als solche Hand und Kopf von einem bestimmten Wesen sind, führt nicht auf ein konkretes Einzelwesen (etwa Platon), sondern auf eine zweite Substanz (etwa die Art Mensch).<sup>50</sup> Ob nun aber die Gefahr besteht,

<sup>48</sup> Cf. Aristoteles, *Categoriae*, cap. 7, 8a 13–b 24.

<sup>49</sup> Cf. Martianus Capella, *De nuptiis* IV, § 378, ed. Willis, 124, 21–23: „nam quemadmodum Cicero prima substantia est, ita manus eius; manus vero (sed eius, non specialiter manus, ita secundae substantiae) relative dici non potest.“ Dieselbe Passage lautet in der Edition von Dick, 177, 6–8: „... manus uero non eius, sed specialiter manus; ita<-que> ut secunda substantia relatiue dici non potest.“

<sup>50</sup> Ausdrücklich gesagt ist das jedoch nicht. Cf. Aristoteles, *Categoriae*, cap. 7, 8a 25–28.

die Teile von zweiten Substanzen könnten als Relata von zweiten Substanzen gelten (Kopf und Hand etwa als Relata des Menschen), oder, sie könnten als Relata von ersten Substanzen gelten (Kopf und Hand als Relata des mit einem Kopf und zwei Händen versehenen Einzelmenschen, aufgrund dessen sie Teile des Menschen im Allgemeinen sind) – jedenfalls könnte Eriugena das Problem auf eigene Faust durch sein strenges Kriterium der formal konstanten Umkehrung auflösen: Kopf und Hand sind zwar Kopf und Hand des Menschen im Allgemeinen, evtl. vermittelt durch einen einzelnen, mit Kopf und Hand versehenen Menschen, aber jedenfalls ist nicht umgekehrt der Mensch im Allgemeinen, bzw. der einzelne, mit Kopf und Hand versehene Mensch, ein solcher von Kopf und Hand. Jedoch referiert Eriugena korrekt die Lösung, die Martian gibt: Aus den möglichen Relata für eine bestimmte Sache soll dasjenige, worin die Sache besteht, ausgeschlossen sein.

Eriugena rezipiert in seinem Kommentar die Kategorienlehre Martians, ohne sie durchgehend mit anderen Fassungen dieser Lehre zu vergleichen, insbesondere auch ohne Rekurs auf die aristotelische Grundschrift zu diesem Thema (deren Vorhandensein ihm gleichwohl bekannt ist). Nur für die Anordnung der Kategorienreihe erwähnt er zwei verschiedene Modelle und gibt auch für dasjenige, das Martian nicht gewählt hat, einen guten Grund an.<sup>51</sup> Andererseits erfolgt diese Rezeption nicht kritiklos: Eriugena plädiert dafür, die Kategorien der Qualität und der Relation, die er bei Martian miteinander vermischt sieht, präzise zu unterscheiden. Die Kategorien insgesamt haben für Eriugena viele Bedeutungsebenen: Es sind Klassen sprachlicher Zeichen, in der Seele geformte Begriffe und z. T. auch körperliche Sinnesindrücke, schließlich unkörperliche Wesen. Zudem sieht er die Kategorienlehre als Teil einer Ontologie von vermutlich Boethianischer Prägung an, wonach die Kategorien von einem transkategorialen Sein abhängen.

Gerade diese letzten, nicht direkt dem Martiantext zu entnehmenden Züge einer Kategorientheorie finden sich in Eriugenas Hauptwerk *Peri physeon* wieder: die Kategorien als unkörperliche Wesen und als eingeschränkte Manifestationen eines überkategorialen Seins. Aber im Kommentar zu Martian behandelt Eriugena die Kategorienlehre

---

<sup>51</sup> S.o., Nr. 4, zu comm. 85.

als gegeben, in *Peri physeon* als problematisch: Taugen die Kategorien für die Theologie?

Liest man die Martian-Glossen mit Blick auf das Hauptproblem, das in *Peri physeon* mit den Kategorien verbunden ist, nämlich auf die Frage nach der Relevanz oder Irrelevanz der Kategorien für die Theologie, dann sind es vor allem zwei Bemerkungen, die auf Eriugenas Lösung dieses Problems vorausweisen: die Unterscheidung zwischen der überkategorialen „essentia“ und der kategorialen „substantia“ (comm. 82), sowie die Bestimmung der allgemeinen (oder, aristotelisch gesprochen, der „zweiten“) Substanz als der „substantiellen Einheit vieler Individuen“ (comm. 93). Wenn es ein Sein jenseits aller kategorialen Bestimmungen – einschließlich der Substanz – gibt, demgegenüber die Kategorien als untergeordnet und eingeschränkt erscheinen, dann liegt die These nahe, Gott sei allenfalls mit dieser uneingeschränkten „essentia“, nicht aber mit der einen oder anderen Kategorie in Verbindung zu bringen. Und dann taugt auch der Begriff der „substantialis unitas“, den ein Fulgentius von Ruspe für das Wesen Gottes im Unterschied zu den drei verschiedenen, im Sinne bloßer Relationalität zu fassenden göttlichen Personen (Vater, Sohn und Geist) gebraucht hatte,<sup>52</sup> nicht mehr zu diesem Zweck: Das Wesen Gottes kann nurmehr als „essentia“ gelten, und der Substanzbegriff ist auf einer anderen Ebene, für die Unterscheidung der drei Personen, verwendbar, so, wie es etwa in Eriugenas Lesepredigt zum Prolog des Johannesevangeliums heißt: „Der Sohn besteht mit dem Vater in einer Einheit der ‚essentia‘ und in substantieller Unterschiedenheit.“<sup>53</sup>

<sup>52</sup> S.u., 283, Anm. 10 zum Anhang.

<sup>53</sup> Eriugena, *Omelia*, 286C, ed. Jauneau, 228, 18f.: „... filius subsistit cum patre in unitate essentiae et substantiali distinctione“.

## ZUM ANHANG

Remigius von Auxerre zitiert in seinem Martian-Kommentar sieben Mal namentlich aus Eriugenas Kommentar (oder Glossensammlung); diese Zitate betreffen allerdings nur die ersten drei Bücher.<sup>54</sup> Das vierte, der Dialektik gewidmete Buch des Kommentars ist jedoch in anderer Quelle bezeugt: Ein Glossator des Vergil-Kommentars von Servius verweist in der Handschrift Bern, Burgerbibliothek, ms. 363, häufig auf „Ioh<annes Scottus>“, darunter einmal ausdrücklich auf „De dialectica“. Der Verweis bezieht sich auf Eriugenas Bemerkung zum Stichwort „Hymen“. <sup>55</sup> Dieser Eintrag stimmt sachlich mit einem anderen aus dem ersten Buch überein, allerdings nur nach der ersten, im Oxforder Manuskript überlieferten Fassung dieses ersten Buches, nicht nach der zweiten Redaktion, wie sie im Pariser Manuskript greifbar ist.<sup>56</sup>

Eine dem heutigen Forschungsstand entsprechende Edition des Martian-Kommentars, der – zum Teil oder auch gänzlich über Redaktoren vermittelt – auf Eriugena zurückgeht, steht noch aus. Die hier vorgelegten Auszüge aus einer Arbeitsedition des vierten Buches sollen gegenüber der Textfassung, die Cora E. Lutz 1939 im Rahmen ihrer Gesamtedition des Kommentars vorgelegt hat, vor allem folgende Verbesserungen bringen:

1. Das zweite Manuskript (Oxford), in dem der Kommentar inklusive des vierten Buchs überliefert ist und das Lutz zur Zeit ihrer Edition noch unbekannt war, wird zur Konstituierung des Textes mit herangezogen.

2. Die beiden Redaktionen des ersten Teils des vierten Buches (bis einschließlich comm. 95), die bei Lutz gemäß der Pariser Handschrift

<sup>54</sup> Cf. Remigius Autissiodorensis, *Commentum in Martianum Capellam, Libri I-II*, ed. Lutz, 17; 25 (Anm. 5).

<sup>55</sup> Eriugena, *Annotationes in Martianum* IV, ad § 423, ed. Lutz, 105, 23–28. Cf. Contreni (1982); Edition der Glossen: 774–798, hier 778, Glosse 11.

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, lib. I, ed. pr., comm. ad carmen introductorium, v. 1, ed. Jauneau, 102, 15–20 (mit den Anm.); und cf. Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, cap. 12; transl. Eriugena, 222, 20 – 223, 27. In der zweiten Redaktion des ersten Buches werden – richtiger – drei „membranulae“ des menschlichen Körpers (statt nur zwei) unterschieden; cf. lib. I, ed. post., comm. ad loc., ed. Lutz, 3, 26 – 4, 3; und cf. Remigius Autissiodorensis, *Commentum in Martianum Capellam*, lib. I, comm. ad loc., ed. Lutz, 67, 3–10.



nacheinander abgedruckt sind, werden zum besseren Vergleich nunmehr in zwei Spalten nebeneinandergestellt.

3. Viele unsinnige oder offensichtlich fehlerhafte Stellen im Text der Handschriften werden – womöglich durch Vergleich der unterschiedlichen Redaktionen untereinander, mit dem Martian-Text oder mit den anderen beiden Kommentaren des 9. Jahrhunderts (von „Dunchad“ und Remigius von Auxerre) – korrigiert, und einige falsche Eingriffe, die Lutz in den handschriftlichen Text vornahm, werden rückgängig gemacht.

Das Pariser und das Oxfordter Manuskript sind, soweit heute bekannt, die einzigen, die den Martian-Kommentar als fortlaufenden Text bieten und dabei Buch IV enthalten.

Die Schreibweise des lateinischen Textes wurde modernisiert und vereinheitlicht. Der Kommentar enthält allerdings drei eigenwillige orthographische Vorschriften, die in der Edition – anders als in den Handschriften – durchgehend respektiert werden: Zu schreiben sei „condicio“ (nicht: „conditio“), „cathegoria“ (nicht: „categoria“), „retorica“ (nicht: „rethorica“, „rhetorica“ oder „rhetorica“).<sup>57</sup> Für die umstrittene Frage nach Eriugenas Autorschaft ergeben diese Regelungen keine Lösung.<sup>58</sup> Unter den irischen Schreibern, die u. a. Passagen von *Peri physeon* abgeschrieben haben, wurden nach langer Forschungsdebatte „i<sup>1</sup>“ als Eriugena identifiziert, „i<sup>2</sup>“ als ein enger Mitarbeiter von ihm. Nun schreibt aber i<sup>1</sup> „kategoria“ ohne -h-, i<sup>2</sup> dagegen „kathegoria“ mit -h-. Entweder müsste Eriugena seine Meinung in dieser Sache geändert haben, oder er ist nicht der Autor jener Bemerkung im Martian-Kommentar, oder man müsste doch i<sup>2</sup> mit

<sup>57</sup> „Condicio“: S.u., comm. 123. – „Cathegoria“: Siehe Eriugena, *Annotationes in Martianum*, ed. Lutz, 121, 3f. (ad lib. V, 469, ed. Willis, 164, 23 = ed. Dick, 234, 16). Demnach wäre zwischen *categoria* im Sinne von „Anklage“ (accusatio) und *cathegoria* im Sinne von „Typ prädikativer Ausdrücke“ (praedicamentum) zu unterscheiden; offenbar wollte Eriugena das Wort in der zweiten Bedeutung und Schreibweise auf das Verb ἡγεῖσθαι zurückgeführt wissen. – „Retorica“: Siehe *ibid.*, ed. Lutz, 107, 7 (prol. ad lib. V): „... ‚retorica‘ <im Ms. Cb korrigiert zu rhetorica>, ‚copiosa eloquentia‘, et sine aspiratione scribitur...“ Freilich ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass der Kommentator sich hier nicht ganz präzise ausdrückt und dass er eigentlich nur die Aspiration des -t-, nicht auch die des -r- verbieten will.

<sup>58</sup> Die sachliche und terminologische Nähe zwischen dem Kommentar zu Martians viertem Buch auf der einen und Schriften Eriugenas auf der anderen Seite liegt jedoch an vielen Stellen klar zutage. Cf. z. B. comm. 65 („syllogismus“ = „collectio“) mit *Peri physeon* I, 489C („dialecticas collectiones... considera“), und s.u., 286, Anm. 22 zum Anhang.

Eriugena identifizieren und nicht  $i^1$ . Andererseits verfährt  $i^1$  durchaus im Sinne der radikalen Interpretation der zweiten orthographischen Bemerkung und aspiriert in „retorica“ weder das -t- noch das -r-.<sup>59</sup>

Das Wort „isagog(a)e“ versteht und benutzt der Kommentator gelegentlich als pluralisch: Jeder einzelne der fünf Allgemeinbegriffe, die zu Anfang der Dialektik zu behandeln sind, stellt demnach eine *isagoge* dar.<sup>60</sup>

Im Pariser Codex (C) bildet Buch IV mit den übrigen Büchern eine einheitliche Abschrift, obwohl der Abbruch der ersten Redaktion und der Neueinsatz mit der zweiten es wahrscheinlich macht, dass der Abschreiber – oder einer seiner Vorgänger – die Vorlage wechselte. In der Oxforder Handschrift (M) beginnt dagegen mit Buch IV ein neuer, unabhängig von Buch I–III geschriebener Teil. Dort geht dem Buch eine Verso-Leerseite voraus, die Schrift ist gegenüber den vorigen Büchern eine andere, und auch die Lagenzählung am unteren Rand der Verso-Seiten erfolgt nun auf eine andere Weise: sie besteht lediglich aus römischen Ziffern zwischen zwei Punkten, während in Buch I–III komplexere Zeichen verwendet wurden. Eben diese Lagenzählung zeigt aber, dass dem vierten Buch ursprünglich doch auch andere Texte vorangingen (womöglich eine dazugehörige, heute verlorene Abschrift der Bücher I–III), denn die erste Ziffer lautet (auf dem achten Blatt) „VIII“.<sup>61</sup>

Verschreibungen und Varianten von einzelnen Buchstaben (insbesondere bei griechischen Worten und bei Namen) dokumentiere ich im kritischen Apparat nur in Auswahl. Korrekturen, die vom Abschreiber selbst stammen, sind nur bei Ms. C und nur in wenigen signifikanten Fällen verzeichnet. In Ms. M jedoch ist deutlich die

<sup>59</sup> Die Identifikation der Schreiber gelang Jeaneau/Dutton, *The Autograph of Eriugena*. Siehe dort 144, Abb. 20: In der dritten Zeile von unten des Eintrags am unteren Seitenrand steht, von  $i^1$  geschrieben, „kategoriarum“ (ms. Reims 875, fol. 58r). Der hiervon abweichende Usus von  $i^2$  ist an folgenden Reproduktionen festzustellen: Beierwaltes, *Eriugena*, Abb. nach p. 186: in der ersten und in der dritten bis vierten Zeile des Eintrags am unteren Seitenrand schrieb  $i^2$  zweimal „kategoriarum“ (ms. Bamberg, Ph 2/1, fol. 119r); vgl. auch Jeaneau/Dutton, loc. cit., 87, 10. – *Ibid.*, 132, Abb. 8: In der dritten Zeile des Eintrags am oberen Seitenrand hat  $i^1$  als erstes Wort „retorica“ geschrieben, und ebenso in der sechsten Zeile desselben Eintrags (ms. Reims 875, fol. 41r).

<sup>60</sup> Auch Isidor von Sevilla versteht den Titel der Schrift als pluralisch, bezeichnet aber die einzelnen fünf Universalien nicht als „isagoge“: *Etymologiae* II 25 (1).

<sup>61</sup> Am unteren Rand einzelner Seiten finden sich folgende Bezeichnungen: fol. 61v: „VIII“, fol. 64v: „in dialectica“, fol. 69v: „IX“.

Hand eines Korrektors von der des Abschreibers zu unterscheiden; sofern hier die unkorrigierte Lesart noch erkennbar ist (und nicht etwa durch Rasur entfernt wurde), sind alle diese Korrekturen im Apparat aufgeführt (M<sup>ac</sup> – M<sup>pc</sup>).

Die Handschriften bringen den Text des Kommentars fortlaufend, markieren aber die einzelnen Lemmata. Fehler, die den Abschreibern dabei unterliefen, habe ich nicht notiert, zumal die Abgrenzung der einzelnen Kommentareinträge voneinander nicht immer eindeutig zu erschließen ist. Diese Einträge habe ich durchgezählt, die Nummern stehen in eckigen Klammern. Die Abfolge der Lemmata ist in den Handschriften bisweilen durcheinandergeraten. Ich habe die richtige Anordnung gemäß dem Martian-Text hergestellt. Durch die Paragraphenzahlen von *De nuptiis* sowie durch die fettgedruckten Stellenangaben nach den Martianus-Editionen von Willis und (in Klammern) Dick werden die Lemmata identifiziert. Da Cora E. Lutz in ihren Editionen aller drei Martian-Kommentare des neunten Jahrhunderts die Stellenangaben nach Dick verwendet, kann der Leser alle Ausgaben leicht neben der hier vorgelegten benutzen.

Das Lemma eines Kommentarabschnitts steht jeweils in Kapitälchen. Innerhalb der Abschnitte sind wichtige Termini und Beispiele, die Eriugena dem Martian-Text entnimmt, kursiv gesetzt, ebenso auch weitere Lemmata, wenn sie syntaktisch oder sinngemäß mit dem voranstehenden Text verbunden sind und somit keinen eigenen Abschnitt bilden.

Die Abweichungen meines Textes von denen, die Hauréau und Lutz vorgelegt haben, sind nicht vermerkt, wohl aber diejenigen Emendationen, die ich daraus übernommen habe.

Der Text ist in beiden Manuskripten klar und deutlich geschrieben, nur an wenigen Stellen, etwa bei Korrekturen, bleiben Unsicherheiten. Die Handschriften habe ich nicht im Original, sondern anhand von Mikrofilmen kollationiert. Für die sorgfältig angefertigten Filme danke ich den Mitarbeitern der Bibliothèque nationale, Paris, und der Bodleian Library, Oxford.

## ANHANG

*Eriugena, Annotationes in Martianum sive Glosae Martiani,  
lib. IV (De dialectica), commenta selecta*

*Codices manuscripti*

C: Paris, Bibliothèque nationale, ms. 12960 (olim Saint-Germain-des-Prés, ms. 1110): Corbie, saec. IX; fol. 47r–115v: „Annotationes in Marcianum“. Exhibet librum I iuxta editionem posteriorem, librum IV iuxta ambas editiones.

- Ca (fol. 74r–76r): Liber IV (De dialectica), editio prior, fragm. („De dialectica“).
- Cb (fol. 76r–83r): Liber IV (De dialectica), editio posterior („Incipiunt haec pauca in dialectica Martiani“).

M: Oxford, Bodleian Library, ms. Auct. T. 2. 19: Metz (?), saec. IX: „Glosae Martiani“ (fol. Iv: „Remigius Autisiodorensis in Marcianum Capellam“; fol. 1r: „Incipiunt Glosae Martiani“). Exhibet librum I iuxta editionem priorem, librum IV iuxta editionem posteriorem.

- Fol. 54r–73v: Liber IV (De dialectica), editio posterior („Incipiunt haec pauca in dialectica Martiani“).
- M<sup>pc</sup>: Correctiones a secunda manu factae in M.
- Ma (fol. 60v 12–61r 3): Liber IV, comm. 89 (ad „Perceptis“, *De nupt.* § 367, ed. Willis 120, 3 = ed. Dick 170, 14), editio deleta.

*Editiones typis impressae*

Hau.: Hauréau, B., „Commentaire de Jean Scot Érigène sur Martianus Capella, manuscrit de Saint-Germain-des-Prés, n<sup>o</sup> 1110“, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres Bibliothèques* 20, 2 (1862), 1–39. Textus est libri IV iuxta editionem imprimis posteriorem e codice ms. Cb excerptus.

Lu.: *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, Cambridge, Mass. 1939, repr. New York 1970. Textus est totius operis e codice ms. C excerptus; exhibet ambas editiones libri IV.

Wi.: Willis, J., „Annotationes in Johannem“, *Classica et mediaevalia* 14

(1953), 233–236. Continet lectiones ad editionem Lutz corrigendam e codicibus mss. C et M excerptas.

*Commenta super librum Martiani ad commentum Eriugenaedendum utilia:*

Rem.: Remigius Autissiodorensis, *Commentum in Martianum Capellam*, ed. C. E. Lutz, vol. I: Libri I–II, Leiden 1962; vol. II: Libri III–IX, Leiden 1965.

Anon. („Dunchad“): Dunchad, *Glossae in Martianum*, ed. C. E. Lutz, Lancaster, PA. – Oxford 1944 (editio fundata in codice ms. C, fol. 25r–30v, qui tantummodo partes commenti exhibet; sed liber IV integer est).

*Alii libri adhibiti*

Aristoteles, *Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford 1949, <sup>7</sup>1980.

—, *De interpretatione*, translatio Boethii, ed. L. Minio-Paluello, in: *De interpretatione vel Periermenias*, Bruges – Paris 1965, 1–38 (Aristoteles Latinus [AL]. 1, 1–2).

Ps.-Augustinus, *Categoriae decem* (= Anonymus, *Paraphrasis Themistianae*), ed. L. Minio-Paluello, in: *Categoriae vel Praedicamenta*, Bruges – Paris 1961, 129–175 (AL 1, 1–5).

Boethius, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, ed. J.-P. Migne, in: *Manlii Severini Boetii Opera omnia*, vol. II, Paris 1891, col. 159–294 (Patrologiae cursus completus, Series Latina [PL]. 64).

—, *In Isagogen Porphyrii commenta*, ed. S. Brandt, Wien – Leipzig 1906 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. 48).

—, *De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, Leipzig 2000.

Calcidius, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink (et P. J. Jensen), London – Leiden 1962 (Plato Latinus. 4).

Fulgentius Ruspensis, *Opera*, ed. J. Fraipont, vol. I, Turnhout 1968 (CCSL 91).

Isidorus Hispalensis episcopus, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, tom. I libros I–X continens, Oxford 1911, repr. 1966.

Iohannes Scottus, *De diuina praedestinatione liber*, ed. G. Madec, Turnhout 1978 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis [CCCM]. 50).

Iohannes Scottus seu Eriugena, *Periphyseon, liber primus*; idem, *liber secundus*, ed. É. A. Jauneau, Turnhout 1996; 1997 (CCCM 161; 162).

- Martianus Capella, <*De nuptiis Philologiae et Mercurii*>, ed. A. Dick, Leipzig <sup>2</sup>1978; addenda et corrigenda iterum adiecit J. Préaux.  
 —, ed. J. Willis, Leipzig 1983.
- Porphyrus, *Isagoge*, ed. A. Busse, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4, 1, Berlin 1887, 1–22.  
 —, translatio Boethii, ed. L. Minio-Paluello, in: *Categoriarum supplementa*, Bruges – Paris 1966, 1–31 (AL 1, 6–7).

### *Sigla*

[. . .]	delevi
< . . . >	supplevi
M <sup>ac</sup>	lectio codicis M ante correctionem
add.	addidit
codd.	lectio codicum Ca Cb M
corr.	correxit
del.	delevit
exp.	expunxit
fort.	fortasse
iter.	iteravit
om.	omisit
M <sup>pc</sup>	lectio codicis M post correctionem
superscr.	superscripsit

<Iohannis Scotti (Eriugenae) *Annotationes in Martianum sive Glosae Martiani*, commenta selecta libri IV>

<Editio prior>

De dialectica

<Ad carmen introductorium (§ 327)>

[15] v. 7; **106, 5 (151, 5)**  
DEMUM: tandem,<sup>1</sup> quia nullus scripsit ante illum Decem cathedrias, quamvis summi philosophi praecesserunt eum.

<Editio posterior>

Incipiunt haec pauca in Dialectica Martiani

5 [14] v. 7; **106, 5 (151, 5)** Bis QUINQUE PROFATUS, id est: decem cathedrias<sup>2</sup> – id est: praedicamenta – uniuscuiusque vocis; 10 nam „profatus“ genitivus est. Cathedriae autem sunt substantia, qualitas, quantitas, relatio, situs, habitus, locus, tempus, agere, pati.

15 [15] DEMUM, id est: <tandem,<sup>3</sup> quia> post Dialecticam nullus scripsit Decem cathedrias ante illum Aristotelem, quamvis summi philosophi praecesserunt 20 <eum>. Aristoteles autem dicitur quasi ἀρης το τέλος, id est: ἀρης – virtus, το – articulus, τέλος – finis. ‚Aristoteles‘ igitur quasi ‚finis virtutis‘ interpretatur.

<sup>1</sup> Cf. anon. („Dunchad“), 15, 17: „DEMUM tandem.“

<sup>2</sup> Cf. anon. („Dunchad“), 15, 17: „Bis QUINQUE id est decem cathedrias.“

<sup>3</sup> Vide n. 1.

<Ad sermonem de loquendo/Ad isagogas (§ 343–354)>

[67] Isagogae – introductio<nes>. Et est prima pars artis dialecticae. Et sunt quinque numero: genus, species, differentia, proprium, accidens. Isagogae autem ‚introductio<nes>‘ dicuntur, quia nisi notitiam earum quis habuerit, ad decem genera rerum non potest ascendere. Sunt enim decem genera rerum, quae a Graecis ‚cathegoriae‘, a Latinis ‚praedicamenta‘ dicuntur: substantia, quantitas, qualitas, relatio, situs, habitus, locus, tempus, agere, pati.<sup>4</sup> In Periermeniis vero – hoc est: interpretationibus – quaeritur, quid nomen, quid verbum, et quomodo iunguntur sibi invicem,<sup>5</sup> quid affirmatio, quid negatio, quid oratio et quot species <eius>.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Cf. Porphyrius, *Isag.*, prolog., 1, 3–5; transl. Boethii, 5, 2–5.

<sup>5</sup> Cf. Mart., § 341, p. 110, 8 sq. (156, 14 sq.): „... quid sit nomen, quid verbum, quid ex his iunctum...“

<sup>6</sup> Cf. Aristoteles, *De int.* 1, 16a 1 sq.; transl. Boethii, 5, 3 sq.: „Primum oportet constituere, quid sit nomen et quid verbum, postea, quid est negatio et adfirmatio et enuntiatio et oratio.“ – Fortiter post „oratio“ aliquod dictum de *Analyticis* supplendum est. Cf. Mart., § 343, p. 110, 20–24 (157, 6–12): „... quot formae sint praedicativi generis... quae sit eiusdem ordinis ratio... conditionalis syllogismi quot primi modi... sint...“

Ca  
8–9 dicuntur] dicitur Ca 20 quid] aid (?) Ca 22 oratio] *An verba quaedam hic supplenda sunt?* Cf. n. 6.

[67] Isagogae – introductiones.

Et est prima pars artis dialecticae.

5 Et sunt quinque numero: genus, species vel forma, differentia, proprium, accidens. Isagogae autem dicuntur ‚introductiones‘, quia sine illis definitio non potest esse  
10 et per notitiam earum pervenitur ad decem cathegorias, id est: praedicamenta.<sup>7</sup>

15

In Periermeniis <vero> – hoc est: in interpretationibus – quaeritur, quid nomen, quid verbum,  
20 et quomodo iunguntur sibi invicem,<sup>8</sup> quid affirmatio, quid negatio, <quid oratio> et quot species <eius>.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Vide n. 4.

<sup>8</sup> Vide n. 5.

<sup>9</sup> Vide n. 6.

Cb M

17 Periermeniis] perhiermeniis M  
18 in] om. Ca Cb 18–19 quaeritur] crescitur M 22 <quid oratio>] *An plura verba hic supplenda sunt?* Cf. n. 6. quot] quid Cb M



<Ad § 344>

[68] **111, 3 (157, 17)** GENUS EST MULTARUM FORMARUM substantialis unitas.<sup>10</sup> Sursum est generalissimum genus – quod a Graecis ,ουσια‘, a nobis ,essentia‘ vocatur –,<sup>11</sup> ultra quod nullus potest ascendere.

[68] GENUS EST MULTARUM FORMARUM substantialis unitas.<sup>12</sup> Secundum quosdam sic definitur  
5 genus: Sursum est generalissimum genus, ultra quod nullus intellectus potest ascendere. Quod a Graecis dicitur ,ουσια‘, a nobis ,essentia‘.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Cf. Boethius, *In Isag.*, ed. secunda, III 9, p. 228, 18–23; „... indiuiduorum quidem similitudinem species colligunt, specierum uero genera; similitudo uero nihil est aliud nisi quaedam unitas qualitatis. ergo... substantialem... similitudinem specierum genera contrahunt et ad se ipsa reducunt.“ – De „substantiali unitate“, scil. Dei, multoties loquitur Fulgentius Ruspensis: *Dicta regis Trasamundi et contra ea responsionum liber unus*, p. 73, 86 sq.; p. 80, 358; p. 86, 590; p. 87, 623; *Ad Trasamundum libri tres* I 6, p. 103, 235. Cf. infra, comm. 70; 94.

<sup>11</sup> Cf. Boethius (?), *Contra Eut. (Opusc. theol. IV)* 3, p. 217, lin. 224.

<sup>12</sup> Vide n. 10.

<sup>13</sup> Vide n. 11.

Cb M  
8 ουσια] ουσια M<sup>ac</sup> 9 essentia] essentia M<sup>ac</sup>

Ca

Est enim quaedam essentia, quae comprehendit omnem naturam.<sup>14</sup> Cuius participatione subsistit omne, quod est; et ideo dicitur „generalissimum genus“. Descendit autem per divisiones per genera, per species usque ad specialissimam speciem, quae a Graecis „atomos“ dicitur – hoc est: individuum, ut est unus homo vel unus bos.<sup>15</sup>

Est enim quaedam essentia, quae comprehendit omnem naturam.<sup>16</sup> Cuius participatione subsistit omne, quod est; et ideo dicitur „generalissimum genus“. Descendit autem per divisionem per genera, per species usque ad specialissimam speciem, quae a Graecis „atomos“ dicitur – hoc est: individuum vel insecabile, ut unus homo vel unus bos.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Cf. Ps.-Augustinus, *Categoriae decem*, § 5, p. 134, 16–19: „Postremo . . . ingenti quodam et capaci ad infinitum nomine omne, quidquid est, comprehendens, <scil. Aristoteles> dixit οὐσίαν, extra quam nec inveniri aliquid nec cogitari potest.“

<sup>15</sup> Cf. Eriugena, *Peri phys.* I, 472C. Eriugena singulares homines vel boves „numeros“ vocare solet (cf. *ibid.*, 472A–B; *De divina praed.* 2, 3, p. 13, 78–88), sed saepe species individuas et „numeros“ pro eodem habere videtur.

Ca  
3 participatione] vel ὅ (*lege*: vel consistit], *i.e. glossa scribae cuiusdam in textum inserta*) add. Ca 9 atomos] athomos *codd.*

<sup>16</sup> Vide n. 14.

<sup>17</sup> Vide n. 15.

Cb M  
3 subsistit] consistit Cb M Rem. 5  
generalissimum] generalissimus  
Cb 9 atomos] athomos *codd.*

<Ad § 345>

[70] **111, 16 (158, 13)** FORMAS. Secundum Augustinum *species* differt a forma. Nam forma potest fieri genus, species autem proprie individua intelligitur.<sup>18</sup> *Animal* est *multarum formarum* substantialis unitas, forma est partitio substantialis. Homo est multorum hominum substantialis unitas.<sup>19</sup>

[70] FORMAS. Secundum Augustinum *species* differt a forma. Nam forma potest fieri genus, species autem proprie individua intelligitur.<sup>20</sup> *Animal* est *multarum formarum* substantialis unitas, forma est partitio substantialis. Homo est multorum hominum substantialis unitas.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Auctor strictius, quam oportet, dictum Ps.-Augustini intelligit, *Categoriae decem*, § 8, p. 135, 5–10: „... hominem, equum, leonem . . . ars dixit εἶδη“, quasi partes generis et rerum formas; dehinc superiora . . . „genera“ nuncupavit, ex quibus partes vel formae nascuntur. Eadem tamen genera „species“ vel εἶδη nominari possunt . . .“

<sup>19</sup> Cf. supra, comm. 68.

<sup>20</sup> Vide n. 18.

<sup>21</sup> Vide n. 19.

<Ad sermonem de eloquendo/  
Ad cathogorias>

<Ad § 361>

[82] **117, 5 app. (165, 22 app.)** <QUID SIT SUBSTANTIA.> Substantiam, non essentiam, hoc est: hypostasim, non ουσίαν <dicat>, quia ουσία ultra omnes cathogorias est et nullum accidens recipit, deinde descendit ad substantiam, hoc est: ad hypostasim; tunc recipit accidentia et primum locum habet in cathogoriis.<sup>22</sup>

[83] **117, 8 (166, 6) NON NOMEN**, ac si dixisset: ‚Non sonum dico significantem primam substantiam – nam illae sonus accidit –, sed illud individuum, quod significatur eo nomine.‘ Tria <enim> in omnibus consideranda sunt: signum et quod significatur – id est: res – et notio. Verbi gratia ‚Cicero‘ signum est; significat enim, quia nomen est. Res ipsa, quae significatur, prima <est> substantia et individua. Sed ipsa res iterum suam notionem in anima, ubi naturaliter subsistit, habet.

[82] QUID SIT SUBSTANTIA. Substantiam, non essentiam, hoc est: hypostasim, non ουσίαν dicit, quia ουσία ultra omnes cathogorias est et nullum accidens recipit, deinde descendit ad substantiam, hoc est: ad hypostasim; tunc recipit accidentia et primum locum in cathogoriis habet.<sup>23</sup>

[83] NON NOMEN, ac si dixisset: ‚Non sonum dico significantem primam substantiam – nam illae sonus accidit –, sed illud individuum, quod significatur eo nomine.‘ Tria enim in [nominibus vel in] omnibus consideranda sunt: signum et quod significatur – id est: res – et notio. Verbi gratia ‚Cicero‘ signum est; significat enim, quia nomen est. Res ipsa, quae significatur, prima est substantia et individua. Sed ipsa res iterum suam notionem in anima, ubi naturaliter subsistit, habet.

<sup>22</sup> Cf. Boethius (?), *Contra Eut.* (*Opusc. theol.* IV) 3, pp. 215–219, lin. 194–264; Eriugena, *Peri phys.* II, 597A.

Ca  
7 hypostasim] apostasiam Ca<sup>ac</sup> apostasim Ca<sup>pc</sup> M ουσίαν] usian Ca  
8 ουσία] usia Ca 16 dico] *post*  
15 nomen *exhibit codd.*, *transposui Remigium sequens* 17 nam] non  
Ca 18–19 illud individuum] in illud dividuum Ca 20 tria] quattuor *codd.*  
23 id est] et *codd.* 24–25 significat] significatur *codd.*

<sup>23</sup> Vide n. 22.

Cb M  
5 non] *om.* Cb 6 hypostasim] apostasim M 15 dico] *post* 14 nomen *exhibit codd.*, *transposui Remigium sequens* 19 tria] quattuor *codd.* 19 in – 20 omnibus] in nominibus vel rebus omnibus Rem. 20–21 consideranda] conservanda Cb M 22 id est] et *codd.* 23 Cicero] nomen est *add. et erasit* M 24 significat] significatur *codd.* 26 est] *om.* Ca M

<Ad § 362>

- [84] **117, 18 (166, 18)** DE SUB-  
 IECTO ET IN SUBIECTO . . . EST UT  
 DISCIPLINA. Nam disciplina ,*de*  
 5 *subiecto*‘ ideo dicitur, quia de spe-  
 ciebus suis praedicatur, id est:  
 proprie de septem liberalibus arti-  
 bus. Sicut enim homo praedica-  
 tur de omnibus hominibus, ita  
 10 disciplina de *retorica* et de ceteris,  
 et sicut homo dat suum *nomen* et  
*definitionem* suis speciebus, ita disci-  
 plina dat *retoricae* et aliis.  
 ‚Disciplina‘ autem dicitur eo,  
 15 quod discitur plene, id est: per-  
 fecte et proprie secundum rei  
 veritatem. Sic *retorica* disciplina  
 est et discitur secundum rei  
 veritatem.  
 20 ‚*In subiecto*‘ autem ideo dicitur  
 disciplina, quia per se *sine* ali-  
 qua substantia *non potest esse*.  
 Disciplina enim in aliquo sub-  
 iecto intelligitur, ut in *Cicerone*.  
 25 Homo autem non potest esse in  
 subiecto, quia nulla substantia –  
 id est: prima, ut Cicero, vel  
 secunda, ut homo – in aliquo  
 possunt esse *inseparabiliter*. Atque  
 30 in hoc discordant disciplina, quae  
 est de subiecto, et homo, qui est  
 de subiecto. Disciplina enim in  
 aliquo intelligitur atque ideo in  
 subiecto est; homo autem, quam-  
 35 vis de subiecto – id est: *Cicerone*  
 – praedicatur, in subiecto tamen  
 non potest esse.

Cb M (Cb comm. 84 post comm.  
 85 exhibet; ordo commentorum in  
 M est iste: 85, 89 [ed. deleta], 84)  
 4 disciplina<sub>2</sub>] disciplinam Cb 11  
 et<sub>2</sub>] suis M<sup>ac1</sup> suam (?) M<sup>ac2</sup> *exp. et*  
 et *add.* M<sup>Pc</sup> 30 discordant] discor-  
 dat Cb M 31 de] in *superscr. sed*  
 de *non del.* M 32 disciplina – 34  
 est] *om.* Cb<sup>ac</sup>

<Ad § 363>

[85] **118, 1 (167, 9)** A quibusdam<sup>24</sup> post substantiam *quantitas* ponitur, a quibusdam<sup>25</sup> QUALITAS. Sed qui ponunt quantitatem, considerant quantitatem primo omnium naturaliter substantiae accidere, ceterae praedicationes quasi accidentia quantitatis inveniuntur. Qui vero qualitatem post substantiam ponunt, latitudinem qualitatis considerant. Omnes enim praedicationes qualitatis nomen accipiunt.

Concordant igitur, quia homo de subiecto est et disciplina de subiecto; discordant, quia disciplina in subiecto est – id est: in  
5 Cicerone –, homo in nullo subiecto potest esse.

[85] A quibusdam<sup>26</sup> post substantiam *quantitas* ponitur, a quibusdam<sup>27</sup> QUALITAS. Sed qui ponunt quantitatem, considerant, quia quantitas naturaliter ante omnes categorias post substantiam est, ceterae praedicationes quasi accidentia quantitatis inveniuntur. Qui vero qualitatem post substantiam ponunt, latitudinem qualitatis considerant. Omnes enim praedicationes qualitatis  
10  
15  
20 nomen accipiunt.

<sup>24</sup> Scil. ab Aristotele et eum sequentibus, e. g. Ps.-Augustinus, *Categoriae decem*; Boethius, *In Cat.*; Isidorus Hisp., *Etym.* II 25, 1.

<sup>25</sup> Scil. ab ipso Martiano.

Ca  
15 accidentia] accidentiae *fort. recte*  
Ca M

<sup>26</sup> Vide n. 24.

<sup>27</sup> Vide n. 25.

Cb M (comm. 85 post comm. 83 exhibit)  
2 subiecto] subiec Cb 14 est] esse  
M 15 accidentia] accidentiae *fort. recte* Ca M

- [86] **118, 9 (167, 19)** ET NON  
 NULLA SUNT, DE QUIBUS DICANTUR  
 EA, QVAE DICUNTUR; IN ANIMA  
 VIDEBUNTUR, ac si dixisset:  
 5 ‚Non nulla sunt – id est: multa  
 subiecta sunt –,<sup>28</sup> de quibus  
 dicuntur cathegoriae, id est: praed-  
 dicamenta; et ea subiecta et in  
 anima intelliguntur.‘ Verbi gra-  
 10 tia *candor* oculis corporalibus sen-  
 tiri potest; simili modo bipedale.  
 Qualitas igitur, quae est candor,  
 et quantitas, quae est bipedale,  
 non solum in animo intelligun-  
 15 tur, sed etiam corporalibus sen-  
 sibus sentiuntur, quamvis neque  
 quantitas, quae est bipedale,  
 neque qualitas, quae est candor,  
 per se separatim ab aliquo sub-  
 20 iecto possint sentiri, nec ipsum  
 subiectum, in quo fiunt, per se  
 potest videri. Candor enim sine  
 corpore non videtur, et corpus  
 sine colore aliquo non videtur.  
 25 Ideo ergo dixit, quia substantia  
 sive prima, sive secunda, et praed-  
 dicamenta alia novem, quae de  
 illis praedicantur, semper in  
 animo sentiuntur vel intelligun-  
 30 tur. Verbi gratia quomodo pos-  
 sum sensibus corporalibus  
 relativa, ut ‚pater‘ et ‚filius‘ et  
 reliqua, nisi in animo intelligere?  
 In eo enim nomine, quod dici-  
 35 tur ‚pater‘, intelligo filium habere;  
 simili modo in ‚filio‘ intelligo; et  
 hoc in anima. Sic in ceteris intel-  
 ligendum est.

<sup>28</sup> Cf. anon. („Dunchad“), 27, 8:  
 „NONNULLA multa.“

Cb M  
 2 dicantur] di M<sup>ac</sup> 33 animo]  
 anima M

<De substantia>

<Ad § 364>

[87] **118, 17 (168, 11) QUAE**  
 NEC IN SUBIECTO INSEPARABILITER.

- 5 *Cicero enim prima substantia, quam-*  
*vis in aliquo loco fuerit, separari*  
*potest ab eo, et scitur, unde venit*  
*ad illum, et scitur, quo vadit, et*  
*per se potest esse, etiam si ab*  
 10 *illo loco, in quo fuerit, separe-*  
*tur. Non sic retorica: quamvis in*  
*subiecto sit, id est: Cicerone, et*  
*quamvis a Cicerone separari pos-*  
 15 *separatur, nec per se potest esse*  
*post separationem, nec, quo rece-*  
*dit, intelligitur. Igitur ‚Cicero‘,*  
*vel quodcumque aliud nomen*  
 20 *proprium fuerit vel appellativum,*  
*accidens est, quia nihil aliud est*  
*‚Cicero‘ nisi „vox significativa*  
*secundum placitum, cuius pars*  
*extra nihil significat“.<sup>29</sup> Propterea*  
 25 *dixit retro: „Non nomen, sed,*  
*quod eo nomine significatur“.<sup>30</sup>*  
 30 *Illa enim substantia, quae illo*  
*nomine significatur, quod secun-*  
*dum placitum ponitur, nulli alii*  
*accidit inseparabiliter; illud autem*  
*nomen, quod est ‚Cicero‘, potest*  
*accidere et potest separari a sub-*  
*stantia alterius personae – multi*  
*enim Cicerones fuerunt.*

<sup>29</sup> Cf. Aristoteles, *De int.* 2, 16a 19 sq.; transl. Boethii, 6, 4–6: „Nomen . . . est vox significativa secundum placitum sine tempore, cuius nulla pars est significativa separata.“

<sup>30</sup> Mart., § 361; vide supra, comm. 83.

Cb M  
 12 est] in *add.* M 22 placitum] *lacu-*  
*nam add.* Cb



<De qualitate>

<Ad § 367>

[88] **120, 2 (170, 12)**

<DISPOSITIO.> Omnis disciplina

dispositio est.

5

[89] **120, 3 (170, 14)** <PERCEPTIS.> ‚Perceptae‘ artes dicuntur, quae communi animi perceptione iudicantur.

Ideo perceptae artes ‚liberales‘ dicuntur, quoniam propter semet ipsas adipiscuntur et discuntur, ut in habitum mentis perveniant.

Et dum perveniunt ad habitum mentis <et> antequam perveniunt, ipsae disciplinae sola ipsa anima percipiuntur; nec aliunde assumuntur, sed naturaliter in anima intelliguntur.

Mechanicae autem artes non naturaliter insunt, sed quadam excogitatione humana.

[89] PERCEPTAE. Ideo hoc dixit, quia communi animi perceptione iudicantur et intelliguntur liberales artes.

Ideo enim dicuntur ‚liberales‘, quoniam propter semet ipsas adipiscuntur et discuntur, ut in habitum mentis perveniant.

Non sic ceterae artes, quia architectoria et medicina et mechanica non propter se appetuntur, sed propter aliud.

Et liberales artes, antequam apparuerint foris, prius sunt in habitu mentis; antequam perveniant foris, in ipsis disciplinis sola ipsa anima versatur nec aliquid in eis intelligitur, nisi quod naturaliter in ipsa anima intelligitur.

[89] PERCEPTIS. ‚Perceptae‘ artes dicuntur, quae communi animi perceptione iudicantur, ut septem liberales artes.

Perceptae igitur artes dicuntur ‚liberales‘, quoniam propter se ipsas adipiscuntur et discuntur, ut in habitum mentis perveniant.

Et dum perveniunt ad habitum mentis <et> antequam perveniunt, ipsae disciplinae sola ipsa anima percipiuntur; nec aliunde assumuntur, sed naturaliter in anima intelliguntur.

Non sic ceterae artes, quae imitatione quadam vel excogitatione humana fiunt, ut architectoria et ceterae.

Ca  
4 quae] quia Ca 9  
liberales] liberares  
Ca<sup>ac</sup> Cb 26 me-  
chanicae] moschanice Ca  
autem] *coneci* enim  
Ca

Ma (= editio com-  
menti 89 post comm.  
85 scripta et deleta in  
M)  
17–18 architectoria]  
architectoriae Ma

Cb M  
9–10 liberales] libe-  
reres Ca<sup>ac</sup> Cb 22  
aliunde] *iter*. Cb

<Ad § 368>

[90] **120, 9 (170, 22)** DULCE ATQUE AMARUM. Dulce posuit pro dulcedine et amarum pro amaritudine.

[91] **120, 18 (171, 10)** HAE QUALITATES ‚*passibiles*‘ dicuntur, quia naturalis humor, qui diffunditur per omnia <corpora>, patitur a *dulcedine* in melle, patitur <ab> *amaritudine* in absinthio.

Qualitates autem ‚*impassibiles*‘ dicuntur, quae a nullo afficiuntur, sed afficiunt humorem. Unus enim atque idem humor diffusus per omnia corpora ex qualitatibus occultis efficitur <diversus; intrans enim in absinthium, ut diximus, amarescit, intrans in mel dulcescit>, intrans in balsamum odoratur, <cum ipse humor per se nihil> patitur.

Ca  
15 quae] quia *codd.* 23 odoratur]  
colorem Ca

[90] DULCE ATQUE AMARUM. Dulce posuit pro dulcedine et amarum pro amaritudine, quia  
5 dulce non est qualitas, sed dulcedo; sic amarum et amaritudo.

[91] **120, 17 (171, 10)** ILLAE PASSIONES, HAE QUALITATES. <Hae> qualitates ‚*passibiles*‘  
10 dicuntur, quia naturalis humor, qui diffunditur per omnia <corpora>, *dulcedinem* in melle patitur, *amaritudinem* in absinthio.  
Qualitates autem ‚*impassibiles*‘  
15 dicuntur, quae nullo modo per se afficiuntur vel patiuntur, sed afficiunt humorem. Unus enim atque idem humor diffusus per omnia corpora ex qualitatibus  
20 occultis efficitur diversus; intrans enim in absinthium, ut diximus, <amarescit, intrans in mel> [non] dulcescit, intrans vero in balsamum odoratur, cum ipse  
25 humor per se nihil patitur – sicuti omnia corporea et incorporea per se ipsa nihil patiuntur, sed quando in variabili re fiunt, variantur et videntur quasi pati aliquid. Ignis enim per se non est  
30 calidus, sed illud, quod ab eo calificiatur, dicitur calidum esse. Sic aqua per se non est frigida neque humida, sed frigiditas vel  
35 humiditas ab aliquo alio corpore sentitur.

Cb M  
11 omnia] omni M<sup>ac</sup> omnem Cb  
M<sup>pc</sup> 15 quae] quia *codd.* 23 vero]  
enim M<sup>ac</sup> 25 nihil] nil Cb 32  
calificiatur] calificatur Cb M 34  
frigiditas] frigitas M

Quaeritur autem, cur praedictae liberales disciplinae passibiles qualitates non sunt. Ea ratio est, quia liberales disciplinae naturaliter insunt animae, ut aliunde venire non intelligantur, et ideo animum non afficiunt, hoc est: non corrumpunt, sed exornant; habitudines enim <disciplinarum> ornamenta sunt animae. Sed illae qualitates, dum per se ipsas incorporalis naturae sint, descendentes <verbi gratia> in humorem, quasi quaedam corpora sensibilia fiunt; non enim sentiri possent, si non veluti quaedam corpora fierent sensibilia.

Quaeritur autem, cur praedictae liberales disciplinae passibiles qualitates non sunt. Haec ratio est, quia liberales disciplinae 5 naturaliter insunt in anima, ut aliunde venire non intelligantur, et ideo animum non corrumpunt, sed ornant; habitudines enim disciplinarum ornamenta sunt 10 animae. Sed illae qualitates, dum per se ipsas incorporalis naturae sint, descendentes verbi gratia in humorem, quasi quaedam corpora sensibilia fiunt; non enim 15 sentiri possent, si non veluti quaedam corpora sensibilia fierent.

Ca  
10 animae] naturae Ca 16 possent] possunt Ca 16–17 quaedam] quaeda Ca

Cb M  
2 liberales] liberales Cb 9 ornamenta] ornamen Cb 11 incorporalis] incorporeales M

[92] **121, 9 (172, 7)** MAGIS IUSTUS. ‚Iustus‘, quando de perfecto iusto dicitur, non *recipit magis et minus*; quando autem de voluntate, tunc recipit magis et minus. Plus enim adipiscitur iustus fieri unus quam alter.

Similiter etiam de omnibus nominibus, quae a qualitate sumuntur, ut est ‚doctus‘. Nam quando *perfectum* doctum significat, non recipit magis et minus; <quando autem appetitionem doctrinae significat, recipit magis et minus.> Potest enim et doctus et doctior fieri, hoc est: potest perfectior appetitus esse unius quam alterius. In appetendo enim comparatio est.

Ca  
2–3 perfecto] *pio codd. corr.* Wi. perfecto Rem. + 4–5 voluntate] voluptate *codd. corr.* Wi. 19 appetendo] appetere Ca

[92] MAGIS IUSTUS. ‚Iustus‘, quando de perfecto iusto dicitur, non *recipit magis et minus*, vel quando per se intelligitur; 5 quando autem de voluntate accipitur, tunc recipit magis et minus. Plus enim iustitiae adipiscitur unus iustus quam alter. Similiter etiam de omnibus 10 <nominibus>, quae a qualitate sumuntur, intelligendum est, ut est ‚doctus‘. Nam quando *perfectum* <doctum> significat, non recipit magis et minus; quando 15 autem appetitionem doctrinae significat, recipit magis et minus. Potest enim et doctus et doctior fieri, hoc est: potest perfectior appetitus esse unius quam alterius. In appetendo enim fit comparatio. 20

Cb M  
2 perfecto] *pio codd. corr.* Wi. perfecto Rem. 3 vel – 4 intelligitur] *om.* Ca Rem. 5 voluntate] voluptate *codd. corr.* Wi. 7 iustitiae] iustitia M 10 nominibus] *om.* Cb M Rem. a] e Cb *om.* M qualitate] qualitates M 12 quando] *om.* M<sup>ac</sup> 13 doctum] *om.* Cb M Rem. 17 potest] post M<sup>ac</sup>

[93] **121, 16 (172, 17)** PER IPSAS: in ipsis, id est: ‚Quando in animo solam *notionem* qualitatis consideraveris, quoniam una ac *perfecta* est, ipsa qualitas non recipit per se ipsam magis et minus; similiter si consideraveris substantiam individuum, dico: Quoniam perfecta in semet ipsa est atque individua, non recipit magis et minus; si vero participationem qualitatis per substantias consideraveris, invenies magis ac minus.‘ Potest enim fieri quaedam substantia, quae plus participat eandem qualitatem quam alia. – Substantia individua est, circa quam considerantur qualitates, quantitates, loca, tempora et reliqua. Substantia generalis est multorum individuorum <substantialis> unitas.<sup>31</sup>

[94] CONTRARIUM est, quod appetit destruere, quod ex diametro ei opponitur.

<sup>31</sup> Cf. supra, comm. 68 cum n. 10.

Ca  
11–12 participationem] partitionem  
Ca Rem. 21 individuorum] dividuum Ca 23 CONTRARIUM] CONTRARIORUM Ca

[93] PER IPSAS SUBSTANTIAS, id est: in ipsis substantiis, ac si dixisset: ‚Quando in animo solam *notionem* qualitatis consideraveris, quoniam una ac *perfecta* est, ipsa qualitas non recipit per se ipsam magis et minus; similiter si consideraveris substantiam individuum, dico: Quoniam perfecta in semet ipsa est atque individua, non recipit magis et minus; si vero participationem qualitatis per substantias, invenies magis et minus.‘ Potest enim fieri quaedam substantia, quae plus participat eandem qualitatem quam alia. – Substantia individua est, circa quam considerantur qualitates, quantitates, loca, tempora et reliqua. Substantia generalis est multorum individuorum substantialis unitas.<sup>32</sup>

[94] CONTRARIUM est, quod appetit destruere illud, quod ex diametro, id est: ex medio, ei opponitur, ut *sanitas* et *inbecillitas*; nam si sanitas est, destruitur inbecillitas, et si inbecillitas est, destruitur sanitas.

<sup>32</sup> Vide n. 31.

Cb M  
2 ipsis substantiis] ipsas substantias  
Cb 4 notionem] notionem Cb M  
consideraveris] consideraberis M  
7–8 consideraveris] consideraberis  
M 10–11 individua] individuum  
Cb 13 substantias] consideraveris  
*add.* Ca Rem. 14 fieri] *om.* Rem.  
15 substantia] esse *add.* Cb M Rem.  
18 quam] *om.* M<sup>ac</sup> 21–22 substantialis unitas] unitas substantialis M<sup>ac</sup>

<De relativo>

<Ad § 374>

[95] **122, 21 (174, 11)** RELATIVUM. ‚Non hoc ipsum, quod est secundum substantiam, sed *hoc ipsum, quod dicitur*, id est: ipsa nominatio; et non solum nominatio, sed quod significatur per illam nominationem.‘ Non enim est nomen substantiae, sed nomen accidentis. Homo enim secundum naturam non est pater neque filius; accidit enim homini pater vel filius esse.

In hoc loco confundit duas categorias, qualitatis videlicet et relationis. Proprie enim ‚relativa‘ dicuntur, quae eodem modo *sibi* invicem *respondent* et verti possunt per *eosdem casus*. <Quicquid autem hanc *conversionem* non recipit, quamvis formam relativam habeat, proprie ad qualitatem pertinet.>

[95] RELATIVUM EST, QUOD HOC IPSUM, QUOD DICITUR, ac si dixisset: ‚Non hoc ipsum, quod est secundum naturam vel substantiam, sed *hoc ipsum, quod dicitur*, id est: ipsa nominatio; et non solum nominatio, sed quod significatur per illam nominationem.‘ Non enim est nomen [relativum] substantiae, sed nomen accidentis. Homo enim secundum naturam non est pater neque filius; accidit enim homini pater vel filius esse.

In hoc loco confundit duas categorias, qualitatis videlicet et relationis. Proprie enim ‚relativa‘ dicuntur, quae eodem modo *sibi* invicem *respondent* et verti possunt per *eosdem casus*. Quicquid autem <hanc> *conversionem* non recipit, quamvis formam relativam habeat, proprie ad qualitatem pertinet.

Ca

Cb M  
6 vel] sub *add.* M 10 illam] illorum Cb M 19 relativa] relativae Cb M 23 <hanc>] *supplevi e Rem.*

<Ad § 376>

- [96] **123, 14 (175, 13)** **QUAEDAM RELATIVA.** Hic iterum confundit relativa et qualitativa. Nam quae *respondent eisdem casibus*, vera relativa sunt; quae vero *mutant casus*, qualitativa sunt et non relativa. Ideo bis defini-  
 5 nit relativum;<sup>33</sup> una enim definitio pertinet ad relativa, altera vero ad qualitativa.

<Ad § 375>

- [97] **123, 18 (175, 19)** **NOSCIBILIS RES, vel scibilis.** *Scientia scibilis rei scientia est, et scibilis res a scientia scibilis est.*<sup>34</sup> Quae relative proprie non  
 10 dicuntur ideo, quia haec substantialiter intelliguntur, illa vero supra- dicta, id est: vera relativa, extra substantiam considerantur. Scire enim rem intelligo per ‚scientiam‘, scibilis autem res substantialis res est. Hic igitur notio substantiae, illic notio earum, quae extra substantiam sunt, quoniam duobus modis ‚scibilis‘ res dicitur, aut quia noscitur ab ali-  
 15 quo, aut quia possibilitatem noscendi habet, quamvis ab aliquo non noscatur. Atque ideo non recurrunt per eosdem casus. Nam *scientia scibilis rei scientia est, ‚scibilis‘ autem ‚res scientiae est‘, non possum dicere*, quia potest esse scibilis res et nesciri. Atque ideo sic recurrit: *Scibilis res a scientia scibilis est.* – *Noscibilis res* ergo vi atque potestate fit, *notio* vero  
 20 actu et opere; et ita est, ut et noscibilis res ‚notio‘ dicatur.

<sup>33</sup> Videlicet in § 374 et in § 375. Cf. comm. praeced.

<sup>34</sup> Cf. Mart., § 375, p. 123, 10 (175, 8): „nam quod dicimus ‚scientia scibilis rei est‘, non possumus dicere ‚scibilis res scientiae est‘, sed ‚scibilis res scientia scibilis est‘.“

Cb M

8 scientia] scientiae M 17 possum] possumus Hau. *textum Martiani sequens* 18 nesciri] nescitur Cb M 18 res<sub>2</sub>] *om.* Cb<sup>ac</sup> 19 noscibilis res] *conieci* possibilitas Cb M vi] vim Cb 20 noscibilis res] *conieci* possibilitas Cb M



<Ad § 378>

[98] **124, 22 (177, 7)** MANUS VERO NON EIUS. Ideo hoc addidit, ne quis aestimet manum, id est: partem primae substantiae, relative dici, sed <ad> ostensionem tantummodo totius partis, in quo est. Ideo dicit:  
 5 „Manus vero non eius“ secundum relationem, „sed specialiter manus“, hoc est: manus individua, id est: pars individuae speciei. Et sic dicendum est de omnibus partibus totius. Omnis enim pars totius est, sicut omne totum partium est; haec tamen non relative dicuntur. Quicquid ergo in ipsa substantia intelligitur non ut accidens, sed ut naturalis integri-  
 10 gritas,<sup>35</sup> quamvis in forma relativa videatur, non tamen relative intelligere debemus. Si vero aliquid extra totum intellexeris, sine quo illud totum fieri potest, relative potest dici.

[99] **124, 22 (177, 8)** ITA SECUNDA SUBSTANTIA, ac si dixisset: „Quemadmodum pars primae substantiae relative primae substantiae  
 15 dici non potest, ita eadem pars primae substantiae non potest relative dici secundae substantiae.“ Ut enim non possumus dicere ‚manus Ciceronis‘ relative, ita non possumus relative dicere ‚manus hominis‘, quoniam non possunt conversionem recipere, ut ita possint converti: ‚manus Ciceronis‘ et ‚Cicero manus‘, et ‚manus hominis‘ et ‚homo manus‘.  
 20 Demptra enim una parte totum perfectum non remanebit.

[100] **125, 4 (177, 14)** QUÆRITUR, quare *partes secundae substantiae* posunt relative dici primae substantiae, partes vero primae substantiae neque primae neque secundae. Et haec est ratio: <Pars> primae substantiae singularis est et individua, et sine ea totum suum intelligi non  
 25 potest. Ac per hoc ita pars est primae substantiae sicuti illa prima substantia. Manus autem in secunda substantia non ut unius et singularis pars intelligitur, sed generalis in generali homine; et quamvis pars generalis hominis generalis manus videatur esse, non tamen unum intellectum habent. Nam quod *manuatum* est, secunda substantia non a sua  
 30 natura accipit, sed a suo individuo, id est: a prima substantia; atque ideo refertur ei quasi sua pars, quam accipit aliunde.

<sup>35</sup> De „naturalis integritate“, scil. visus, Calcidius loquitur, *In Tim.* II 243, p. 254, 18.

Cb M

2 hoc] hec Cb<sup>ac</sup> 3 manum] manus Cb M 4 quo] conieci (intellege: „totius, in quo pars est“) qua Cb M 5 secundum] scilicet per fort. recte Rem. 7 sicut] sic Cb M correxī e Rem. 8 relative] revelative Cb 10 relative] relativa Cb M corr. Hau. 20 una] om. M<sup>ac</sup> 23–24 <pars> – substantiae] prima substantia Hau. 26 autem] enim Cb 29 secunda substantia] secundae substantiae Cb M

- [101] **125, 15 (178, 9)** EXCEPTO EO, ac si dixisset: ‚Si prima relativorum definitio permanserit, ut dicitur: ‚Relativum est, quod *alicuius* sit‘, potest fieri, pars secundae substantiae ut relative dicatur. Si vero aliter definiatur, ut relativum sit illud, quod ad aliquid refertur *excepto eo*,  
 5 *quod in aliquo est*, non invenietur aliqua substantia nec pars eius aliqua in relativis.‘ Verbi gratia <servus> vel filius vel simplum referuntur ita excepto eo, in quo sunt. Nam *servitus* non ad servum refertur, sed ad *dominum*; nec filiolas refertur ad filium, sed ad patrem; nec simplicitas refertur ad simplum, sed ad duplum; atque ideo ista sunt vera relativa. *Penna* autem ad nihil aliud referri potest nisi ad id, in quo est, id est: in *pennatum*. Ita de aliis partibus substantiarum intelligendum est.

<De oppositis>

<Ad § 386>

[102] **128, 8 (181, 18)** EDENTULUS: senex sine dentibus.

- 15 <Ad § 387>

[103] **129, 5 (183, 9)** A SUPERIORIBUS, id est: ab oppositorum tribus generibus, id est: relativis, contrariis, habitu et oratione.

<Ad sermonem de proloquendo / Ad periermenias>

<Ad § 392>

- 20 [108] **132, 15 (188, 10)** Ideo PRIMO ponitur NOMEN, quia praecedit substantia actum vel passionem; ideo *verbum* secundo ponitur, quia actus et passio substantiam sequuntur.

Cb M

1–2 relativorum] eorum M<sup>ac</sup> 3 secundae substantiae] secunda substantia Cb  
 M corr. Hau. 16 oppositorum] apositorum M 21 secundo] secundum Cb

<Ad § 398>

[110] **135, 3 (191, 26)** DEFINITIO, id est: species.

Cur differentiam post genus in secundo loco posuit, cum non sic fecit  
 in ordine isagogarum?<sup>36</sup> Nam in hoc loco videtur confundere priorem  
 5 ordinem introductionum. – Non irrationabiliter hoc fecit, quia diffe-  
 rentia facit speciem, species autem non facit differentiam, quia a genere  
 non pervenitur ad speciem nisi per differentiam vel accidens. Ordo  
 tamen naturalis exigit, ut species sequatur genus, sicut praedicat, nam  
 haec duo in substantia intelliguntur, ceterae vero quasi extra substantiam.  
 10 Quare accidens ante definitionem, id est: ante speciem posuit? Quia  
 accidens pro differentia accipitur propterea, quia saepe accidentia diffe-  
 rentiam specierum faciunt.

<Quare> proprium in fine? Quia discernit superiora, id est: speciem  
 a genere et differentiam ab accidente. Ideo proprium in fine isagoga-  
 15 rum ponitur.

---

<sup>36</sup> Cf. Mart., § 339.

## BIBLIOGRAPHIE

- Alcuinus, *De fide sanctae et individuae trinitatis ad gloriosum imperatorem Carolum Magnum Deo devotum libri tres*, ed. J.-P. Migne, in: *B. Flacci Albini seu Alcuini . . . Opera omnia*, tom. II, Paris 1863, col. 9–64 (Patrologiae cursus completus, Series Latina [PL]. 101).
- Anonymus, *Paraphrasis Themistiana* (Pseudo-Augustinus, *Categoriae decem*), ed. L. Minio-Paluello, in: *Categoriae vel Praedicamenta*, Bruges – Paris 1961, 129–175 (Aristoteles Latinus. 1, 1–5).
- Aristoteles, *Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford 1949, 71980.
- Aristoteles, *Physica*, ed. W. D. Ross, Oxford 1950, corr. <sup>6</sup>1977.
- Sanctus Aurelius Augustinus, *De trinitate libri XV*, ed. W. J. Mountain in Zusammenarbeit mit Fr. Glorie, 2 Bde., Turnhout 1968 (Corpus Christianorum, Series Latina. 50; 50A).
- Ps.-Augustinus, siehe Anonymus.
- Beierwaltes, W., *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a. M. 1994.
- Boethius, *De consolatione philosophiae; Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, München – Leipzig 2000.
- Cappuyns, M., *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain – Paris 1933, repr. Brüssel 1969.
- Contreni, J. J., „The Irish in the Western Carolingian Empire (According to James F. Kenney and Bern, Burgerbibliothek 363)“, in: H. Löwe (ed.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart 1982, 758–798; wieder abgedruckt in: Contreni, *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts*, Hampshire – Brookfield, Vermont 1992, cap. IX.
- Coulter, C. C., „The Date of John the Scot’s *Annotationes in Marcianum*“, *Speculum* 16 (1941), 487f.
- Flasch, K., „Zur Rehabilitierung der Relation. Die Theorie der Beziehung bei Johannes Eriugena“, in: W. F. Niebel & D. Leisegang (eds.), *Philosophie als Beziehungswissenschaft. Festschrift für Julius Schaaf*, Frankfurt a. M. 1974, erster Beitrag (separate Paginierung).
- Gregorius Nyssenus, *De imagine* (i.e.: *De officio hominis*), transl. Eriugena, ed. M. Cappuyns, „Le *De imagine* de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), 203–262.
- Isidorus Hispalensis episcopus, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, tom. I libros I–X continens, Oxford 1911, repr. 1966.
- Jean Scot, *Homélie sur le prologue de Jean*, ed. & transl. É. Jeuneau, Paris 1969 (Sources chrétiennes. 151).
- Iohannes Scottus seu Eriugena, *Periphyseon, liber primus*; dass., *liber secundus*, ed. É. A. Jeuneau, Turnhout 1996; 1997 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. 161; 162).
- Iohannes Scottus Eriugena, *Periphyseon (De Divisione Naturae), Liber primus*; dass., *Liber secundus*, ed. I. P. Sheldon-Williams in Zusammenarbeit mit L. Bieler, transl. Sheldon-Williams, Dublin 1968, <sup>2</sup>1978; 1972, <sup>2</sup>1983 (Scriptores Latini Hiberniae. 7; 9).
- Jean Scot Érigène, *De la division de la nature. Periphyseon, livres I–II*, transl. F. Bertin, Paris 1995.
- Jeuneau, É., & Dutton, P. E., *The Autograph of Eriugena*, Turnhout 1996 (Corpus Christianorum, Autographa Medii Aevi. 3).
- Marenbon, J., „John Scottus and the *Categoriae Decem*“, in: W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums*,

- Freiburg im Breisgau, 27.–30. August 1979, Heidelberg 1980, 117–134; wieder abgedruckt in: Marenbon, *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sydney 2000, cap. V.
- Martianus Capella, <*De nuptiis Philologiae et Mercurii*>, ed. J. Willis, Leipzig 1983.
- Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem, iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem* ed. É. Jeaneau, Turnhout – Leuven 1988 (Corpus Christianorum, Series Graeca. 18).
- Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, ed. M. Morani, Leipzig 1987.
- Perger, M. von, „Deliberativa theoria. Eriugenas dialogische Kunst der Erwägung“, in: K. Jacobi (ed.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen 1999, 63–99 (ScriptOralia. 115).
- Plotinus, *Enneas VI*, ed. P. Henry & H.-R. Schwyzer, Oxford 1982 (Plotini Opera. 3).
- Prudentius Trecensis episcopus, *De praedestinatione contra Joannem Scotum*, ed. J.-P. Migne, in: *Leonis IV, Benedicti III, pontificum Romanorum, ss. Eulogii, Prudentii, Toletani et Trecensis antistitum, Angelomi Luxoviensis, Opera omnia*, Paris 1881, col. 1009–1366A (PL 115).
- Remigius Autissiodorensis, *Commentum in Martianum Capellam*, ed. C. E. Lutz, vol. I: *Libri I–II*, Leiden 1962; vol. II: *Libri III–IX*, Leiden 1965.
- Schrimpf, G., „Zur Frage der Authentizität unserer Texte von Johannes Scottus' *Annotationes in Martianum*“, in: J. J. O'Meara & L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium, Dublin, 14–18 July 1970*, Dublin 1973, 125–139.



AEQUIVOCA ODER UNIVOCA? DIE ESSENTIELLEN  
NAMEN IN DER TRINITÄTSTHEOLOGIE DES  
SPÄTEN 12. UND FRÜHEN 13. JAHRHUNDERTS\*

Luisa Valente  
(Università degli Studi di Roma “La Sapienza”)

*Einleitung*

Als essentielle Namen – *nomina essentialia* – wurden in der Trinitätstheologie der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Wörter verstanden, die in der Rede über die Trinität die göttliche Essenz – *divina essentia* – bezeichnen (*significant* und *predicant*), nicht die drei Personen oder deren Eigenschaften.<sup>1</sup> Essentielle Namen sind zum Beispiel *divinitas*, *natura*, *essentia*, aber auch *Deus*, *bonus*, *magnus*, *iustus*. Diese Namen unterscheiden sich von Namen wie *Pater*, *Filius* und *Spiritus Sanctus*, welche, da sie die Personen bezeichnen, als *nomina personalia* gelten.<sup>2</sup>

*Aequivocatio* und *univocatio* sind Begriffe, die ursprünglich in das Gebiet der Logik gehören. Sie entstammen der boethianischen Übersetzung der aristotelischen *Categoriae* (Kap. 1), *De interpretatione* (Kap. 6) und *Sophistici Elenchi* und wurden im lateinischen Mittelalter sowohl in den Kommentaren zu diesen Texten als auch in den sogenannten *Fallaciae* behandelt.<sup>3</sup> *Aequivoca* und *univoca* entsprechen den griechischen Begriffen *homonyma* und *synonyma*. Anders als bei Aristoteles (*Categoriae* 1a1–11) werden die Adjektive *aequivocus* und *univocus* von den mittelalterlichen Denkern meist sprachlichen Entitäten und nicht

---

\* Diesem Beitrag liegt ein Abschnitt meiner Doktorarbeit *Doctrines linguistiques et théologie dans les écoles de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, Diss. Paris 1999, zu Grunde. Eine bearbeitete Version ist Valente (im Druck 1).

<sup>1</sup> Vgl. Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines*, Abs. 55 (ed. Glorieux, 198–199).

<sup>2</sup> Stephanus Langton, der in den letzten Jahrzehnten des 12. und in den ersten des 13. Jahrhunderts schrieb, unterschied außerdem auch die *nomina notionalia*. Diese sind Namen wie *generatio*, *filatio*, *processio*, welche die besonderen Eigenschaften der drei Personen bezeichnen. Vgl. *Glosae in quatuor libros sententiarum* (ed. Landgraf, 170); *Summa* (ed. Ebbesen und Mortensen, 60).

<sup>3</sup> Über die Begriffe ‚Univozität‘ und ‚Aquivozität‘ im Mittelalter vgl. Rosier (1988) und Ebbesen (1997).

Objekten der Realität zugeschrieben. *Aequivocus* zu sein heißt dann für einen Namen, grob gesagt, verschiedene Objekte aufgrund *verschiedener* Bedeutungen (Definitionen) zu bezeichnen; *univocus* zu sein heißt dagegen, verschiedene Objekte aufgrund *derselben* Bedeutung (Definition) zu bezeichnen. Die Begriffe ‚Äquivozität‘ und ‚Univozität‘ sind also relative Begriffe. Das heißt, ein und derselbe Name (klassisches Beispiel: *canis*) kann *äquivok* sein, weil er mit verschiedenen Bedeutungen in verschiedenen Kontexten benutzt werden kann (*canis* als Tier und *canis* als Sternbild); er kann aber auch *univok* sein, wenn er für verschiedene Individuen derselben Art benutzt wird (der *canis* Fuffi und der *canis* Lessie). Ein Name ist immer *äquivok* gegenüber demselben Namen, wenn er in einem uneigentlichen, übertragenen Sinn benutzt wird (ein Hund bellt; du bist ein Hund!).

Grundsätzlich lautet die Frage, die uns hier interessiert, wie folgt: Sind die *nomina essentialia*, wenn sie in der Theologie benutzt werden, *äquivok* oder *univok* gegenüber demselben Namen, wenn sie für die Geschöpfe benutzt werden – zum Beispiel in der Alltagssprache oder in der Sprache der *philosophia naturalis*?

Sicher umfassen die mittelalterlichen Überlegungen zur Univozität bzw. Äquivozität in der Theologiesprache nicht nur die *nomina essentialia*, sondern alle Wörter, mit deren Hilfe sich die Menschen über Gott äußern. Wir werden uns hier fast ausschließlich mit essentiellen Namen beschäftigen, weil die Magister des 12. Jahrhunderts zuerst in Bezug auf die essentiellen Namen die Frage nach der Äquivozität bzw. Univozität explizit behandelt haben.

In diesem Beitrag werde ich untersuchen, wie diese Frage in den Jahren 1180–1220 in den Pariser Theologieschulen behandelt und beantwortet wurde. Die Autoren, auf die ich meine Analyse hauptsächlich stütze, sind Praepositinus aus Cremona, Stephanus de Lingua Tonante Langton und Wilhelm von Auxerre. Es ist praktisch unmöglich, die Werke dieser Autoren genau zu datieren.<sup>4</sup> Man weiß mit

<sup>4</sup> Alanus ab Insulis' *Summa Quoniam homines* wird vom Herausgeber Glorieux um 1160 datiert (*Summa Quoniam homines* (ed. Glorieux, 116)), während sie für Nielsen (1982), 342–343, um 1180 geschrieben worden ist; die Zeitspanne, in der die Gelehrten die *Summa Qui producit ventos* des Praepositinus datiert haben, ist sehr breit. Lacombe (1927), 180 ff., hat an ein Datum zwischen 1206 und 1210 gedacht, aber Ottaviano (1928), 366–371, vertritt die These, dass sie im Zeitraum von 1178 bis 1210 entstanden ist. Nach Lotün (1942–1950), I, 50 ff., F. 1, soll die Entstehungszeit um das Ende des 12. Jahrhunderts liegen, wobei Van den Eynde (1951), 239–241, die Jahre 1188–1194 für möglich hält; Landgraf (1973), 154, aber beurteilt seine



Sicherheit, dass Praepositinus (1210) in den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts in Paris als Kollege von Petrus Cantor und Alanus ab Insulis arbeitete<sup>5</sup> und dass Stephanus Langton – der schon in den achtziger und neunziger Jahren des 12. Jahrhunderts schrieb und 1228 starb – von Praepositinus in vielfacher Hinsicht abhängig ist.<sup>6</sup> Wilhelm dagegen war etwas später tätig. Trotz der Datierungsschwierigkeiten zeigen die Texte, wie wir sehen werden, eine ziemlich eindeutige Folge von Einflüssen in der Richtung Praepositinus-Stephanus-Wilhelm. Jeder dieser Denker hat – zumindest was die hier zu behandelnde Frage angeht – eine wichtige Etappe in einer kontinuierlichen theoretischen Entwicklung zustande gebracht.

Dieser Beitrag besteht aus drei Teilen. Im ersten Abschnitt wird kurz die These der Äquivozität dargestellt, wie sie bei Alanus ab Insulis vertreten wird; die These der Äquivozität ist die Voraussetzung für die folgende Entwicklung. Ein zweiter Abschnitt wird Praepositinus gewidmet sein, der – anders als Alanus ab Insulis – die These der Univozität vertritt. In einem dritten Abschnitt werden Stephanus Langton und Wilhelm von Auxerre behandelt, da beide Autoren dem 13. Jahrhundert die Idee einer dritten Lösung vermitteln, die Äquivozität *und* Univozität gleichzeitig mit einbezieht.

### 1. Die Voraussetzung: Die These der Äquivozität bei Alanus ab Insulis

Der Ausgangspunkt der theoretischen Entwicklung, die hier dargestellt werden soll, ist die Theorie der theologischen Sprache, wie sie von Alanus ab Insulis und Simon von Tournai – Anhängern von Gilbertus Porreta – bearbeitet wurde.<sup>7</sup> Nach dieser Theorie, welche von der negativen Theologie der dionysianisch-erigenianischen Tradition

---

Argumente als ungenügend. Weder Pilarczyk noch Angelini, welche das 3. und das 1. Buch der *Summa* ediert haben, berühren die Frage der Datierung. Die Vielfalt an Versionen lässt an eine lange Bearbeitung denken, die möglicherweise mehrere Jahre lang gedauert hat. Die *Summa* und die *Quaestiones* Langtons sind ebenfalls sehr schwierig zu datieren, fallen aber anscheinend in die Jahre zwischen 1180 und 1200 (*Summa*, Einleitung, 25). Wilhelm von Auxerres *Summa aurea* wurde zwischen ca. 1215 und 1229 geschrieben (zu dieser Summe vgl. jetzt Ernst (1996), besonders Kap. X).

<sup>5</sup> Chronik des Otto von Saint Blaise, zit. von M. T. d'Alverny (1965), 17.

<sup>6</sup> Angelini (1972), 198.

<sup>7</sup> Valente (1995) und (1999), 189–220.

beeinflusst war, ist jede theologische Aussage uneigen (*impropria*) und auf eine Sinnübertragung (*translatio*) gegründet. Es ist selbstverständlich, dass nach dieser Theorie kein Wort in derselben Bedeutung für Gott und für die Geschöpfe benutzt werden kann. In der theologischen Sprache herrscht also eine radikale Äquivalenz: *iustus*, von einem Menschen gesagt, heißt ‚geschaffene Gerechtigkeit‘ (*iustitia creata*), aber von Gott gesagt, heißt *iustus* ‚ungeschaffene Gerechtigkeit‘ (*iustitia increata*), die nichts anderes ist als die göttliche Essenz selbst. Die Sinnübertragung (*translatio*) ist auf einer *convenientia effectuum* gegründet, das heißt: Gott kann *iustus* genannt werden, weil seine Essenz, gleich seiner Gerechtigkeit, die Ursache der geschaffenen Gerechtigkeit ist; die Benennung *iustus* für Gott ist also in einem Ursache-Wirkung-Verhältnis begründet.

Die folgende Passage aus der *Summa Quoniam homines* des Alanus ab Insulis synthetisiert diese These:

Item dictiones ideo invente sunt ad significandum naturalia; postea ad theologiam translate. Itaque secundum primam institutionem naturalia designant, secundum vero translationem divina significant. Itaque naturalibus proprie, divinis vero inproprie conveniunt. Auctoritates vero nomina transtulerunt a naturalibus ad theologica. Cum enim viderunt Deum totius bonitatis causam, totius originem iusticie, totius misericordie fontem, huiusmodi nomina: bonus, iustus, misericors Deo per causam assignaverunt.<sup>8</sup>

## 2. Die Univozität: *Praepositivus*

Im Laufe der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kann man eine graduelle Entschärfung des Kontrasts zwischen der These des allgemeinen, uneigentlichen Charakters der theologischen Sprache und der These feststellen, dass mindestens einige Wörter (das Verb *esse* und die essentiellen Namen) von Gott in ihrem eigentlichen Sinn (*proprie*) ausgesagt werden. Die erste These wurde von den Anhängern des Gilbertus Porreta vertreten, während die zweite These eher bei Petrus Lombardus<sup>9</sup> und Petrus von Poitiers zu finden ist. Im Laufe der Zeit versuchte man, diese beiden Gesichtspunkte kompatibel zu

<sup>8</sup> Alanus an Insulis, *Summa Quoniam homines* (ed. Glorieux, 141).

<sup>9</sup> Valente (1999), 167–172.

machen, und Praepositinus' Theorie der Univozität ist ein wichtiges Moment dieser Entwicklung.

2.1. *Titel und Struktur der Quaestio „Utrum nomina essentialia in eadem significatione convenient deo et creaturae“*

Wie alle anderen Magistri seiner Zeit behauptet Praepositinus, dass alle essentiellen Namen in der Trinitätstheologie die göttliche Essenz bezeichnen. Aber anders als viele – wenn nicht alle – Zeitgenossen behauptet Praepositinus, dass diese Namen, auch wenn sie von einem geschaffenen Wesen ausgesagt werden, die göttliche Essenz bezeichnen. Diese These wird als *solutio* einer *quaestio* seiner *Summa Qui producit ventos* dargestellt, deren Titel lautet:

Utrum illa nomina (*sc. nomina essentialia*) in eadem significatione convenient deo et creature; et utrum in hac generalitate: quodlibet est, comprehendatur deus; similiter, in hiis: omne iustum est, omne bonum est, et huiusmodi.<sup>10</sup>

Es handelt sich hier, wie man sieht, um verschiedene Fragen, die Praepositinus aber umfassend zusammen behandelt. Die erste Frage betrifft die Bedeutung der essentiellen Namen, nämlich ob die Bedeutung der Namen dieselbe sei, wenn sie von Gott und wenn sie von den Geschöpfen ausgesagt werden; in der zweiten Frage wird das Problem behandelt, ob die allgemeine Äußerung 'alles, was ist' (*quodlibet est*) auch Gott umfasst oder nicht; in der dritten wird gefragt, ob die universell quantifizierten essentiellen Namen (*omne bonum, omne iustum*) Gott und Geschöpfe gleichzeitig bezeichnen oder nicht. Wie wir sehen werden, bleibt die Vorgehensweise, verschiedene *Quaestiones* auf einmal zu behandeln, als ob es sich um eine einzige handeln würde, nicht ohne Folge.

Diese lange *questio* stellt einen Wendepunkt in der Debatte um die theologische Sprache in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts dar. Auf der einen Seite kritisiert hier Praepositinus explizit die These der Äquivozität, und Zielscheibe dieser Kritik sind mit großer Wahrscheinlichkeit die Porretaner und besonders Alanus ab Insulis; auf der anderen Seite wurde die Argumentation dieser *quaestio* später

---

<sup>10</sup> Praepositinus, *Summa Qui producit ventos* (ed. Angelini, 245, N.8.1.). Zu dieser *Quaestio* vgl. Valente (im Druck 2).

von Stephanus Langton und Wilhelm von Auxerre zum Teil akzeptiert und angeeignet.

Die *Quaestio* von Praepositinus hat die folgende, relativ geordnete Struktur:

- Titulus
- 8 auctoritates ad sic
- 9 rationes ad sic
- Responsio magistrorum nostrorum (quidam . . . ; alii . . .)
- Solutio Praepositini
- 2 auctoritates contra solutionem Praepositini
- Solutiones ad 2 auctoritates contra solutionem Praepositini
- 2 rationes contra solutionem Praepositini
- Solutiones ad 2 rationes contra solutionem Praepositini
- 1 ratio contra solutionem Praepositini
- Solutio ad rationem contra solutionem Praepositini

## 2.2. *Auctoritates ad sic*

Die acht *auctoritates ad sic*<sup>11</sup> sind bekannte patristische bzw. neutestamentliche Zitate, welche nach Praepositinus' Meinung unsinnig oder sogar falsch wären, falls die Wörter, die in ihnen benutzt werden, nicht in derselben Bedeutung gleichzeitig auf Gott und ein Geschöpf angewendet würden.

Als erste Autorität finden wir die berühmte Triade „Rerum quaedam sunt quibus fruendum est, quaedam quibus utendum est, quaedam que fruuntur et utuntur“. Diese Triade stammt aus Augustinus' *De doctrina christiana*<sup>12</sup> und ist von Petrus Lombardus als Strukturierungsprinzip für seine *Libri Sententiarum* benutzt worden. In der Tradition wird dieser Text so interpretiert, dass das Wort *res* sich auf die drei Personen bezieht („quibus fruendum est“), auf die Menschen und die Engel („que fruuntur et utuntur“) und auf die geschaffene Welt („quibus utendum est“).<sup>13</sup> Diese Interpretation des Satzes „rerum quaedam sunt quibus fruendum est, quaedam quibus utendum est, quaedam que fruuntur et utuntur“ ist nach Praepositinus nur sinnvoll, wenn man mit dem Wort *res* gleichzeitig Gott und die geschaffenen

<sup>11</sup> Praepositinus, *Summa Qui producit ventos* (ed. Angelini, 245, Z. 6–246, Z. 41).

<sup>12</sup> Augustinus, *De doctrina christiana* I, iii (ed. Martin, 8).

<sup>13</sup> Vgl. Petrus Lombardus, *Quatuor libri Sententiarum*, I, I, 2 (ed. Brady, 56).

Wesen umfassen kann. Man soll also zugeben, dass im Satz „*quaelibet res est*“ mit dem Wort *res* neben den Geschöpfen auch die drei Personen der Trinität gemeint werden. So Praepositinus:

„<Auctoritas ad sic 1> Ad quod sic. Augustinus dicit: ‘Rerum quaedam sunt quibus fruendum est, quaedam quibus utendum est, quaedam que fruuntur et utuntur’. Hec divisio congrua est; ergo divisum in eadem significatione convenit rebus dividendum. Ergo quibus fruendum est et quibus utendum est res sunt. Et ita in hac generalitate: quaelibet res est, comprehenduntur pater et filius et spiritus sanctus.<sup>14</sup>

In den anderen sieben *auctoritates ad sic* soll abgeleitet werden, dass mit den Wörtern *omne quod est, omne bonum, magna, bona, res, omnia* sowohl Gott als auch die Geschöpfe gemeint werden können.<sup>15</sup>

### 2.3. *Rationes ad sic*

Unter den *rationes ad sic* finden wir

- einige Argumentationen *per absurdum* (*rationes ad sic* 1, 2, 3). Hier werden Propositionen, die Praepositinus als falsch beurteilt (z.B. „Deus non est substantia“), aus der negativen Antwort auf die *quaestio* abgeleitet, so dass die positive Antwort – das heißt die These der Univozität – notwendig erscheint;<sup>16</sup>
- die Deduktion der Tatsache, dass das Wort *aliquid* Gott und den Geschöpfen eigen ist (*rationes ad sic* 4, 5); diese Deduktion wird durch eine Disjunktion als Prämisse (*ratio ad sic* 4) oder mit der Möglichkeit, für Gott und für die Geschöpfe das Demonstrativ-Pronomen zu benutzen (*ratio ad sic* 5), begründet;<sup>17</sup>
- eine Interpretation der boethianischen Definition von *persona* (*ratio ad sic* 6), aus der hervorgeht, dass sie sowohl für die Personen der Trinität als auch für die Engel und für die Menschen gilt.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Praepositinus, *Summa Qui producit ventos* (ed. Angelini, 245, Z. 6–246, Z. 11).

<sup>15</sup> Praepositinus, *Summa Qui producit ventos* (ed. Angelini, 246, Z. 11–41).

<sup>16</sup> Praepositinus, *Summa Qui producit ventos* (ed. Angelini, 246, Z. 42–247, Z. 57).

<sup>17</sup> Praepositinus, *Summa Qui producit ventos* (ed. Angelini, 247, Z. 58–66).

<sup>18</sup> Praepositinus, *Summa Qui producit ventos* (ed. Angelini, 247, Z. 67–76).

2.4. *Bemerkungen zu den auctoritates und den rationes ad sic*

Giuseppe Angelini hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die *auctoritates* und die *rationes ad sic* in dieser *Quaestio* des Praepositinus den *auctoritates* und *rationes contra* in einer vergleichbaren *quaestio* von Alanus ab Insulis entsprechen, deren Titel lautet: „Utrum aliquod nomen unica sui prolatione creatori et creature vere possit attribui, ut vere dicatur creator et creatura sunt, vel sunt substantie, vel sunt duo, et consimilia“. Die Antwort des Alanus ist natürlich negativ, da er die These der Äquivokität vertritt:

Nobis [. . .] videtur <n>ullum nomen quod Deo conveniat secundum quod Deus, creatori et creature unica sui prolatione vere possit attribui. Ut enim supra dictum est, aliam significationem habent vocabula in divinis, aliam in philosophi<ci>s. Itaque hoc verbum „est“ equivoce convenit creature et creatori, quia in diversis significationibus. Sed ut fere omnes communiter opinantur, <n>ullum nomen unica sui prolatione in diversis significationibus ponitur.<sup>19</sup>

Nun sind die *auctoritates* und *rationes contra* Alanus' These der Äquivokität größtenteils dieselben *auctoritates* und *rationes ad sic* wie für Praepositinus' These der Univozität, da diese beiden Magistri zwei genau gegensätzliche Positionen vertreten: Praepositinus, dass die essentiellen Namen univok seien, Alanus, dass kein Name von Gott und von Geschöpfen univok ausgesagt werden kann.<sup>20</sup> Wenn man die *quaestio* des Praepositinus mit der *quaestio* des Alanus ab Insulis im Detail vergleicht, scheint es, als ob die *quaestio* des Praepositinus ein bewusster kritischer Dialog mit den Positionen des Alanus sei.

Die bekannte augustinische Unterscheidung „Rerum aliae quibus fruendum est, aliae quibus utendum usw.“ zum Beispiel, die wir als erste der *auctoritates ad sic* bei Praepositinus gesehen haben, findet sich unter den *auctoritates econtra* bei Alanus.<sup>21</sup> Außerdem negiert Alanus explizit die These, die Praepositinus aus dieser Autorität ableitet, und zwar dass in der Formel *quaelibet res* die drei Personen der Trinität eingeschlossen seien. Alanus schreibt:

<sup>19</sup> Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines* (ed. Glorieux, 144 f.). Es sei hier bemerkt, dass in der Edition der Summe des Alanus die Wörter *ullus*, *ulla*, *ullum* systematisch als *nullus*, *nulla*, *nullum* verstanden werden müssen.

<sup>20</sup> Vgl. Angelini (1972), 150; Valente (im Druck 2).

<sup>21</sup> Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines* (ed. Glorieux, 145).

Si vero quis instet: quelibet res non est Deus; ergo <n>ulla res est Deus; propositionem concedimus, conclusionem negamus. Quia sub hac universalitate "quelibet res" non comprehenduntur nisi creature.<sup>22</sup>

Ein zweites Beispiel ist die Möglichkeit eines Vergleichs – *comparatio* – zwischen Gott und den Geschöpfen. Diese Möglichkeit beweist die These der Univozität nach Praepositinus, wie wir an seinen *auctoritates ad sic* Nummer 4 und 5 sehen:

<Auctoritas ad sic 4> Item Augustinus: 'Viderunt summi philosophi corpus esse aliquid, spiritum esse aliquid maius. Sed longe maior est qui fecit utrumque'. Ergo deus est maior anima et corpore. Ergo: corpus non est aliquod magnum; vel corpus et deus sunt aliquod magnum vel aliqua magna; sed non magnum, ergo magna. Et ita hoc vocabulum magna in eadem significatione convenit illis.<sup>23</sup>

<Auctoritas ad sic 5> Item dicit Plato: 'Porro ab optimo relegata est omnis invidia'. Ergo deus est melior creaturis; et creatura est bona; ergo et creator et creatura sunt bona; ergo primum.<sup>24</sup>

Die Möglichkeit des Vergleichs zwischen Gott und Geschöpf kommt dagegen unter den *rationes contra* bei Alanus vor, und als solche wird sie von diesem kritisiert. Nach Alanus' Meinung darf zwischen Gott und den Geschöpfen aufgrund der Äquivozität der theologischen Sprache kein Vergleich gemacht werden:

Item videtur convenienter posse negari Deum esse meliorem aliqua re; quia ubi est dissimilitudo dicendi non est ratio comparandi. Cum enim alio modo dicitur Sequana velox et alio modo animal, non est dicendum quod Sequana sit velocior animalī. Similiter cum alio modo dicitur Deus bonus, alio modo creatura, non est verum Deum esse meliorem aliqua creatura.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines* (ed. Glorieux, 147 ff.). Vgl. Simon von Tournai, *Disputationes*, Disp. XCII (ed. Warichez, 265).

<sup>23</sup> Praepositinus, *Summa Qui producit ventos* (ed. Angelini, 246, Z. 19–24).

<sup>24</sup> Praepositinus, *Summa Qui producit ventos* (ed. Angelini, 246, Z. 25–30).

<sup>25</sup> Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines* (ed. Glorieux, 148). Weiter im Text listet Alanus vier Arten auf, das Wort *bonus* zu gebrauchen: *essentialiter* in „Deus est bonus“, *denominative* in „Vidit Deus cuncta que fecerat et erant valde bona“, *ab usu virtutis* in „homo bonus“, et *bonum idest utile* (dieselbe Klassifikation der verschiedenen Bedeutungen des Wortes *bonus* findet sich in Simon von Tournai, *Disputationes*, Disp. XXXIX (ed. Warichez, 116f.). Nur nach der letzten Bedeutung kann man einen Vergleich zwischen Gott und Geschöpfen ziehen.

Im Allgemeinen sind Praepositinus' und Alanus' Positionen zu allen diesen Themen gegensätzlich; Alanus betont die Alterität und die Distanz zwischen Gott und der Welt:

[...] non est ratio, cum sub nullo genere rerum creature ad creatorem sit convenientia.<sup>26</sup>

Praepositinus dagegen ist der Nähe zwischen Gott und Welt gegenüber sensibler, und diese Haltung hat ihre sprachtheoretischen Folgen: nicht nur, dass die allgemeinen Termini (*omne quod est, quaelibet res, aliquid*) beide – Gott und die Geschöpfe – gleichzeitig umfassen können, sondern auch, dass Gott und den Geschöpfen die essentiellen Namen (*substantia, magnus, bonus, iustus*) in derselben Bedeutung zukommen.<sup>27</sup>

### 2.5. *Die Position der magistri nostri*

Nach den *auctoritates* und *rationes ad sic* folgt in der *Quaestio* des Praepositinus die Darstellung der Thesen einiger *magistri nostri*, die meinten – nach Praepositinus' Meinung fälschlicherweise –, dass es doch keine Namen gibt, die in derselben Bedeutung von Gott und den Geschöpfen ausgesagt werden können:

Ad hec MAGISTRI NOSTRI responderunt quod balbutiendo excelsa dei resonamus. Idcirco sancti patres, licet vocabula in alia et alia significatione conveniant deo et creaturis, tamen in plurali usi sunt vocabulis ad supponendum creatorem et creaturas, ut supra in dicta divisione rerum: alia sunt quibus fruendum est, et cetera; et illa alia: omne quod est, vel ingenitum et cetera.<sup>28</sup>

Praepositinus charakterisiert hier die Position dieser *magistri* als Thesen, die auf die konstitutive Inadäquatheit der menschlichen Sprache für das Reden über Gott und somit auf Äquivozität („*alia et alia significatio*“) abzielen. Diese Züge entsprechen im Allgemein den

<sup>26</sup> Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines* (ed. Glorieux, 145).

<sup>27</sup> Wie man aus den hier zitierten Texten merken kann, besitzen die Argumentationen des Praepositinus, vor allem in der Darstellung der *auctoritates*, einen starken logischen Charakter. Wir finden z.B. einen engen Zusammenhang zwischen seiner *Summa* und einigen logischen Werken aus der Zeit um die Jahrhundertwende, wie etwa dem Anonymus *Tractatus implicitarum*; vgl. Valente (1999), 235 ff.

<sup>28</sup> Praepositinus, *Summa Qui producit ventos* (ed. Angelini, 247, Z. 77–248, Z. 82).



Theorien der Porretaner, und es gibt insbesondere gewichtige Indizien dafür, dass Alanus ab Insulis einer der gemeinten *magistri nostri* von Praepositinus ist. Unter den Magistern, welche die Möglichkeit einer äquivalenten Benennung für Gott und die Geschöpfe akzeptieren, unterscheidet Praepositinus nämlich zwei Gruppen: Die einen denken, dass ein und dasselbe Wort im Plural nicht gleichzeitig für Gott und für ein Geschöpf verwendet werden kann, die anderen dagegen finden das mindestens „scheinbar“ möglich. Diese letzteren interpretieren die Autoritäten, bei denen ein Name im Plural für Gott und für ein Geschöpf verwendet wird, indem sie annehmen, 1) dass nur der Name, nicht seine Bedeutung, prädiziert wird; und/oder 2) dass der Name so zu verstehen ist, als ob er zweimal wiederholt würde:

Sed inter hos est differentia. Quidam enim nulla ratione recipiunt vocabulum in plurali numero dictum de deo et creaturis; et si in auctoritate inveniatur, exponunt. Alii vero recipiunt, quia hec facultas hoc exigat, ut vocabulum semel positum, equivoce sumatur. Verbi gratia. Cum hoc vocabulum *nativitas* aliter dicatur de eterna *nativitate*, aliter de temporali, dicimus tamen quod due sunt *nativitates* cristi. Inde concedunt: creator et creatura sunt due *substantie*, due *res*. Sed ibi non predicatur nisi terminus. Nam quasi in duabus significationibus recipitur, ut semel positum bis intelligatur, i.e. hoc est *substantia*, illud est *substantia*.<sup>29</sup>

Es ist nicht klar, wer die Magister sind, an die Praepositinus hier denkt. Sicherlich aber sind diese Thesen in Verbindung mit Alanus ab Insulis zu lesen. Die Position des Alanus scheint unter die der *alii* zu fallen, da Alanus zwar bestreitet, dass derselbe Name mit zwei Bedeutungen in einer einzigen Verwendung von Gott und von einem geschaffenen Wesen prädiziert werden kann, aber denkt, dass es Propositionen gibt, in denen es so zu sein „scheint“. Er denkt nämlich, dass „[. . .] et apud theologum et apud philosophum frequenter videntur dictiones unica sui prolatione sumi in diversis significationibus.“<sup>30</sup> Alanus interpretiert den Satz „*due sunt nativitates Christi*“ im Sinne von „*duo <sunt> quibus convenit hoc nomen nativitas*“ und „*per hoc quod dicitur due significatur iterandum esse intellectus*“.

<sup>29</sup> Praepositinus, *Summa Qui producit ventos* (ed. Angelini, 248, Z. 82–91).

<sup>30</sup> Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines* (ed. Glorieux, 146).

Das sind genau die beiden Interpretationen dieses Satzes, die die *alii* in der Klassifikation des Praepositinus geben. Das heißt höchstwahrscheinlich, dass hier Praepositinus den Alanus unter die eigenen Magister zählt, was die Theorie der theologischen Sprache betrifft („ad haec *magistri nostri* responderunt ...“), trotz aller Verschiedenheit zwischen ihren Theorien.

## 2.6. Die solutio des Praepositinus

In den Zeilen, die den oben zitierten folgen, stellt Praepositinus seine *solutio* als grundsätzlich verschieden von der *solutio* seiner Magister dar: „Ad hec magistri nostri responderunt. [...] Nobis autem videtur ...“ In seiner eigenen *solutio* sagt Praepositinus ganz klar, dass seiner Meinung nach die Wörter, die, wenn sie von Gott ausgesagt werden, die göttliche Essenz bezeichnen, in derselben Bedeutung auch von den Geschöpfen ausgesagt werden; sie können darum in einer einzigen Verwendung im Plural von Gott und den Geschöpfen gesagt werden. Diese Namen präzisieren also sowohl von Gott als auch von den Geschöpfen die göttliche Essenz, tun dies aber in verschiedenen Modalitäten:

Nobis autem videtur quod vocabula que dicuntur de deo secundum essentiam dicta de creaturis eandem essentiam significant; sed aliter et aliter. Ut cum dico: deus est iustus; hic predicatur divina iustitia, ita quod deus est illa iustitia. Et cum dico: homo est iustus; ibi predicatur divina iustitia, sed homo non est illa, sed particeps illius. Nihilominus quedam iustitia dicitur huic inesse, cuius causa est divina iustitia. Unde concedimus quod petrus est iustus iustitia creata et increata. Et ita duabus: increata tamquam efficienti causa, creata tamquam causa formali. Ut: iste albedine est similis, et similitudine est similis; albedine ut efficienti causa, similitudine ut formali. Similiter cum dico: deus est substantia et homo est substantia. Utrobique divina substantia predicatur, licet dissimiliter. Nam divina substantia ostenditur esse causa existentie illius, quia facit eum existere. Et ita de similibus. Et sic dici-mus vocabulum in eadem significatione dicitur de duobus, licet diverso modo. Nihilominus in plurali dicitur de illis: sed si alia et alia esset significatio, tunc non diceretur.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Praepositinus, *Summa Qui producit ventos* (ed. Angelini, 248, Z. 1–249, Z. 18). Die ursprünglich aristotelische Terminologie der *causa efficiens* und der *causa formalis* finden wir auch bei Alanus ab Insulis, vgl. *Summa Quoniam homines* (ed. Glorieux, 137).

Der Unterschied zwischen „Deus est iustus“ und „homo est iustus“ besteht nach Praepositinus nicht in der Bedeutung des Namens *iustus*, wie nach Alanus, sondern in der Art und Weise, wie dieser Name prädiiziert wird: Nicht nur im Satz „Deus est iustus“ bedeutet der Name *iustus* die göttliche, ungeschaffene Gerechtigkeit, sondern auch im Satz „homo est iustus“; aber der Satz „Deus est iustus“ drückt eine Identität zwischen Gott und Gerechtigkeit aus, wobei im Satz „homo est iustus“ eine Teilnahme (*participatio*) gemeint ist. Da derselbe essentielle Name univok für Gott und für ein Geschöpf verwendet wird, darf er im Plural in einer einzigen Verwendung benutzt werden.

## 2.8. Zusammenfassung und Konklusionen

Für Praepositinus haben also die essentiellen Namen, wenn sie von Gott ausgesagt werden, dieselbe Bedeutung, wie wenn sie von den Geschöpfen ausgesagt werden, und diese Bedeutung ist die göttliche Essenz. Es ist dann selbstverständlich, dass für ihn das Thema der Uneigentlichkeit (*improprietas*) der theologischen Rede und der theologischen Übertragung (*translatio*) unwichtig ist. Besitzen die Namen dieselbe Bedeutung in der Theologie und in der natürlichen Sprache, entsteht in der Theologie keine Übertragung; die theologische Sprache ist von keiner ureigenen, konstitutiven Uneigentlichkeit geprägt. Wie in der profanen Rede und Literatur gibt es auch in der Theologie manchmal metaphorische Aussagen, aber meistens haben die Wörter ihren eigentlichen Sinn.

Diese Lösung verbirgt eine große Schwierigkeit, die Praepositinus nicht wahrzunehmen scheint: Wie können die Menschen, wenn die Bedeutung der essentiellen Namen auch in der Rede über die Natur die göttliche Essenz ist, diese Bedeutung dann begreifen?<sup>32</sup> Die Vertreter der These der negativen Theologie – etwa Alanus und sein Kollege Simon von Tournai, die negative Sätze wie „Deus non est iustus“ für wahr halten – konnten diese Frage beantworten, indem sie sagten, dass die Wörter in der Theologie ihren theologischen Sinn aufgrund der Sinnübertragung und der Methoden der *remotio* und der *negatio* bekamen. Praepositinus aber schließt dies alles aus, indem

---

<sup>32</sup> Vgl. Angelini (1972), 148.

für ihn die Negationen der *nomina essentialia* von Deus (z.B. „Deus non est iustus“) falsch sind.<sup>33</sup>

Praepositinus' Trinitätstheologie scheint von einer mangelhaften Sensibilität für die grundsätzlichen epistemologischen und semantischen Fragestellungen der Theologie geprägt zu sein: Inwieweit und wie können die Menschen etwas über Gott wissen, inwieweit und wie können sie überhaupt etwas über ihn anhand ihrer naturgemäßen Sprache positiv sagen?<sup>34</sup> Seine Nachfolger, etwa Stephanus Langton und Wilhelm von Auxerre, sollten einem anderen Weg folgen, indem sie seine These der Univozität zwar zum Teil aufnahmen, sie aber in den allgemeinen Rahmen der ursprünglich porretanischen These des uneigentlichen, übertragenen Charakters der theologischen Rede integrierten.

### 3. Äquivozität und Univozität bei Stephanus Langton und Wilhelm von Auxerre

Die *quaestio* des Praepositinus ist unter zwei Gesichtspunkten mangelhaft. Wie wir gesehen haben, hat Praepositinus in einer einzigen *quaestio* mehrere Fragen zusammen behandelt: 1. ob die essentiellen Namen, 2. ob die allgemeinen Wörter, wie *res* oder indefinite Namen mit dem Zeichen der Universalität (*quidquid est, omne quod est*), und 3. ob die universell quantifizierten essentiellen Namen wie „omne bonum“ univok seien. Die Argumentation ist in der *quaestio* so dargestellt, als ob die positive Antwort auf diese Frage auch eine positive Antwort auf die anderen Fragen nach sich ziehen würde. Das ist aber inkon-

<sup>33</sup> Praepositinus, *Summa Qui producit ventos* (ed. Angelini, 249, Z. 54). Die Sache ist eigentlich etwas schwieriger: Simon und Alanus denken, dass Sätze wie „Deus non est iustus“ auf der Ebene der Sprache wahr und eigentlich sind (*proprietas dicendi*), während sie auf der Ebene des Seins falsch und uneigentlich (*improprietas essendi*) sind. Sätze wie „Deus est iustus“ sind dagegen für Alanus und Simon uneigentlich auf der Ebene der Sprache (*improprietas dicendi*), aber eigentlich auf der Ebene des Seins (*proprietas essendi*); vgl. Rosier (1995). Das Problem, wie der Mensch sich die Kenntnis über die Wahrheit der affirmativen Sätze auf der Ebene der *proprietas essendi* verschafft, bleibt also auch bei ihnen offen.

<sup>34</sup> Wie Giuseppe Angelini mit Recht bemerkt hat, sollen die subtilen sprachtheologischen Analysen von Praepositinus keine kohärente Theorie des theologischen Kennens und Redens—and ihrer Grenzen—aufbauen, sondern einen gewissen *corpus* von schon gegebenen und dogmatisch akzeptierten theologischen Sätzen verteidigen und rechtfertigen. Vgl. Angelini (1972), *passim*, bes. 22–27.

sequent und in der Tat werden nach Praepositinus diese Fragen getrennt.

Unbefriedigend ist auch die Antwort des Praepositinus auf die Theorien seiner Gegner, da er nicht auf die Einwände der *magistri* gegen seine *auctoritates ad sic* eingeht; es sind seine eigenen *rationes ad sic*, die Praepositinus weit mehr zu schätzen scheint, wie der Text selbst bezeugt: „Sed illis difficile est respondere ad rationes predicatas“.<sup>35</sup> Der Beweis der positiven Antwort auf die erste Frage der *quaestio* (ob die essentiellen Namen univok seien) stützt sich fast ausschließlich auf die *auctoritates ad sic*, wobei von den sechs *rationes ad sic* nur zwei die erste Frage angehen, alle anderen die zweite Frage (nach der Äquivokität der *nomina generalissima* ‚res‘ und ‚aliquid‘). Angesichts dieser Tatsache wird deutlich, dass der Grund für eine positive Antwort auf die erste Frage schwach ist. Hingegen ist die positive Antwort auf die zweite Frage stärker, und zwar, ob in solchen allgemeinen Formeln wie „quelibet res“ usw. auch Gott einbegriffen sei. Das ist besonders bemerkenswert, da die These der Univokität bei Langton und Wilhelm von Auxerre für diese allgemeinen Wörter beibehalten wird, wobei beide Magister für die essentiellen Namen die Porretaner-These der Äquivokität akzeptieren.

### 3.1. *Stephanus Langton und die Univokität der suprapredicamentalia*

Stephanus Langton denkt also, dass in der Diskussion um die Univokität in der theologischen Sprache die Antwort differenziert werden muss. Das heißt, für ihn ist die Erweiterung der positiven Antwort von der zweiten und dritten Frage auf die erste Frage der *quaestio* des Praepositinus nicht gerechtfertigt. Er schlägt nämlich zwei verschiedene Antworten vor: Die essentiellen Namen werden äquivok ausgesagt, wobei die „allgemeinen Termini“ wie *res* oder *aliquid* und die universell quantifizierten Pronomen wie „omne quod est“ univok von Gott und der Schöpfung ausgesagt werden.

Langton äußert sich sehr scharf gegen diejenigen, die meinen, dass nicht einmal ein allgemeines Wort wie *aliquid* dieselbe Bedeutung für Gott und für die Schöpfung hat:

<sup>35</sup> Praepositinus, *Summa Qui producit ventos* (ed. Angelini, 248, Z. 109).

Item, quorundam est opinio quod iste terminus ‘aliquid’ aliam habet significationem secundum quod dicitur de creatore et secundum quod dicitur de creaturis. Unde secundum eos haec est falsa ‘aliquid est deus’ in uno sensu, et ita oportet quod haec sit vera ‘nihil est deus’, cum sit eius contradictoria. Quod quia absurdum est dicere, dicimus quod iste terminus ‘aliquid’ in eadem communi significatione dicitur de creatore et creaturis.<sup>36</sup>

Nun ist die These der Wahrheit von „Nihil est Deus“ genau die These der Porretaner Simon von Tournai<sup>37</sup> und Alanus ab Insulis.<sup>38</sup>

Die Tatsache, dass allgemeine Wörter wie *res* oder *aliquid* univok von Gott und der geschaffenen Natur benutzt werden können, heißt nach Langtons Meinung aber nicht, dass alle Namen es können. Die *praedicabilia* nämlich, d.h. die Namen, die unter die eine oder die andere Kategorie fallen können, werden äquivok von Gott und den Geschöpfen ausgesagt:

Item notandum quod nomina dicta de Deo et de creaturis in diversis significationibus dicuntur. De illis autem dico quae significant praedicabilia. Concedimus enim quod hoc nomen ‘res’ in quadam generali significatione dicitur de deo et de creatura. [...].<sup>39</sup>

[...] licet hoc nomen ‘res’ univoce dicatur de creatore et creaturis [...].<sup>40</sup>

Zusammenfassend ist die Position Langtons die folgende: Die *praedicabilia* werden äquivok von Gott und von der Schöpfung ausgesagt (Langton zitiert an einer anderen Stelle sogar die dionysianische Formel der negativen Theologie),<sup>41</sup> allgemeine Wörter wie *res* und *aliquid* dagegen werden in beiden Fällen univok benutzt.

<sup>36</sup> Stephanus Langton, *Quaestio ‘De hoc nomine ‘deus’* (ed. Ebbesen und Mortensen, 203).

<sup>37</sup> Simon von Tournai *Disp.* XCII, spricht bezüglich dieses Satzes von einem Unterschied *sensus quem faciunt verba* vs. *sensus ex quo fiunt verba*. *Disputationes*, Disp. XCII, 265, Z. 11–15: „Licet [...] hec verba: nulla res est Deus, nihil est Deus, sint vera ex sensu quem faciunt, ut contraria his: quilibet res est Deus, quilibet est Deus; non tamen sunt vera ex sensu ex quo fiunt, secundum quam soliti sumus dicere.“ Über diesen Unterschied vgl. Valente (2004).

<sup>38</sup> Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines* (ed. Glorieux, 147 f.), akzeptiert den Satz im wortwörtlichen Sinne als wahr (*ex virtute significationis*), da er—wenn man ihn buchstäblich versteht—nur die *creaturae* negiert; Alanus denkt aber, dass er falsch ist, wenn man ihn nach dem üblichen Sinn (*ex violentia usus*) versteht. Vgl. dazu Valente (2004).

<sup>39</sup> Stephanus Langton, *Summa Qui producit ventos* (ed. Ebbesen und Mortensen, 37).

<sup>40</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>41</sup> „Iohannes Damascenus ait „Affirmationes de deo dictae sunt <in>compactae,

### 3.2. Summa Breves Dies hominis

Eine ähnliche Position ist in einer anonymen Summe enthalten, die lange Zeit Langton zugeschrieben worden ist (Codex Bamberg Patr. 136). Ihr *Incipit* lautet *Breves dies hominis*. Der Autor thematisiert interessanterweise die Verbindung zwischen der These des übertragenen Charakters der theologischen Sprache und der Frage nach der Univozität:

Cum autem dictum sit quedam nomina translative dici de deo, per contrarium sensum videntur haberi aliqua de illo proprie dici ut illa saltem que transcendent generalissima, ut unum ens aliquid, que non sunt data ex aliqua forma spiritali vel generali propria vel communi quo minus proprie conveniant deo. Unde secundo queritur an aliqua vocabula de creatore vel creatura dicantur in eadem significatione.<sup>42</sup>

Wie Langton antwortet auch dieser Autor, dass die allgemeinen Termini univok, alle anderen Namen äquivok in Bezug auf Gott und die Geschöpfe seien:

Dicimus nomina illa que transcendent generalissima non significare aliquid predicamentale vel esse data ex forma sed sola contenta sunt appellatione unde similiter conveniunt creatori et creature. Secus autem est de illis vocibus quibus predicamentalia designantur. Illa enim aliter de deo et aliter de creatura dicuntur.<sup>43</sup>

Es ist bemerkenswert, dass die Wörter *ens*, *aliquid*, *unum* als „illa quae transcendent generalissima“ bezeichnet werden. Dies könnte also eine der systematischen Stellen sein, aus denen sich die spätere Theorie der Transzendentalien gebildet hat.<sup>44</sup>

---

negationes autem sunt verae“ [...]. <Est> ergo sensus: affirmationes de deo dictae, sc. verae, sunt incompactae, i.e. sine compactione. Quia \ubi/ compactio, ibi est unius ad aliud coniunctio; nulla talis affirmatio de deo dicta vera est. Ita habent se affirmationes, „autem“ pro ‘sed’ aliter se habent negationes, quod omnes sunt verae; negationes i.e. remotiones: non est remotio nisi unius ab alio, et quaelibet talis dicta de deo vera est.“ (Stephanus Langton, *Quaestio* (ed. Ebbesen und Mortensen, 205 f.)); „Item si fiat tale argumentum: istud non convenit deo, ergo propositio in qua removetur a deo vera, sed iustitia creata non convenit deo, ergo haec vera in qua removetur a deo ‘deus non est iustus’ – respondendum: hoc nomen ‘iustus’ equivocum est. In una significatione significat iustitiam increatam, et secundum hoc falsa est ista ‘deus non est iustus’. Alio modo significat iustitiam creatam, et ita vera est, non tamen concedenda est, quia in illa significatione non est usitata.“ (Ibid., 206).

<sup>42</sup> Ms. Bamberg, Staatsbibliothek, Patr. 136, fol. 2rb.

<sup>43</sup> Ms. Bamberg, Staatsbibliothek, Patr. 136, fol. 2vb/3ra.

<sup>44</sup> Über die Theorie der *transcendentalia*, deren Ursprung üblicherweise mit der *Summa de Bono* Philipps des Kanzlers in Verbindung gebracht wird, vgl. Aertsen

### 3.3. Summa Huberti *oder* Summa Colligite Fragmenta

In dieselbe Richtung bewegt sich auch der Autor der sogenannten *Summa Hubertis*, deren *Incipit* lautet „Colligite fragmenta“. <sup>45</sup> Er beschreibt die These, nach der alle Namen außer den *suprapredicamentalia* äquivok seien (das ist die Position von Stephanus Langton und der *Summa Breves dies hominis*), als einen dritten Weg zwischen der These der Univozität (Praepositinus) und der These der Äquivozität (Alanus ab Insulis und Porretaner im Allgemeinen). Er selbst vertritt die These der Äquivozität der *predicamentalia* und lässt die Frage unbeantwortet, was die *suprapredicamentalia* angeht:

Solutio: super hac quaestione variae sunt opiniones. Quidam dixerunt omnia vocabula quae deo et creaturis conveniunt univoce et non aequivoce teneri, ut cum dicitur homo est bonus hoc nomen bonus secundum eos praedicat essentiam divinam ut causam bonitatis istius ex qua scilicet iste est bonus. Et praeterea significat quandam bonitatem creatam quae et illius bonitatis divinae est effectus qua et non ex qua est homo bonus. Alii econverso dixerunt omnia eis aequivoce convenire. Quidam vero quasi media via incedentes dixerunt suprapredicamentalia deo et creaturis convenire univoce eo scilicet quod inventa sunt ad significandam rem quamlibet quaecumque umquam potest excogitari. Sed praedicamentalia aequivoce et non univoce deo et creaturis assererentur convenire. Quia vero tutior et sanior videtur haec opinio dicatur quod aequivoce, de suprapraedicamentibus in dubio relinquentes. <sup>46</sup>

### 3.4. Wilhelm von Auxerre

Ähnlich wie die Autoren der eben genannten *Summae* scheint Wilhelm von Auxerre im ersten Buch der *Summa aurea* die verschiedenen Positionen seiner Kollegen über die theologische Sprache synthetisieren und harmonisieren zu wollen. Die Aufhebung des Kontrastes

---

(1996). Neuere Forschungen zur logisch-theologischen Theorie der *transcendentalia* in Ventimiglia (1998) und Valente (im Druck 3).

<sup>45</sup> M. Grabmann (1929) datiert dieses Werk in die sechziger oder siebziger Jahre, Betti (1955) zwischen 1194 und 1200. Horst (1964), 321–327, kritisiert die Argumente Betti und datiert sie 1215. Heinzmann (1964), 20–24, hält die Kritik von Horst nicht für überzeugend und datiert die *Summa* wie Betti 1194–1200. Die Lektüre der von Heinzmann edierten Passagen lässt an ein eher spätes Werk denken, da wir in ihnen ziemlich strukturierte *quaestiones* sowie die Terminologie der *articula fidei* finden.

<sup>46</sup> Ms. München Clm 28 799, zit. von Heinzmann (1974), 179, F. 21.



zwischen der These der Äquivozität und der These der Univozität wird hier explizit thematisiert und theoretisch gerechtfertigt.

Auf der einen Seite akzeptiert Wilhelm die negative Theologie der dionysianisch-eriugenianischen Tradition, auf der anderen Seite aber hat er ein starkes Bedürfnis nach positiver Wissenschaftlichkeit in der Theologie.<sup>47</sup> Diesem Bedürfnis entspricht seine These der (partiellen) Nennbarkeit<sup>48</sup> Gottes und der (ebenso partiellen) Univozität derselben Namen, wenn von Gott und von den Geschöpfen die Rede ist.

Die Position Wilhelm von Auxerres stellt noch expliziter als die von Stephanus Langton einen dritten Weg dar zwischen der These des Alanus und jener des Praepositinus. Die essentiellen Namen, sagt unser Magister, scheinen univok zu sein, da man in den heiligen Schriften oft Komparationen findet („Gott ist besser als der Mensch“), und solche Komparationen sind nur dann sinnvoll, wenn das betroffene Adjektiv bei beiden verglichenen Objekten dieselbe Bedeutung hat. Das ist, wie wir gesehen haben, eine der Argumentationen für die Univozität bei Praepositinus.<sup>49</sup> Auf der anderen Seite aber sagt noch Wilhelm von Auxerre, dass dieselben essentiellen Namen äquivok zu sein scheinen. Es ist z.B. klar, dass *iustus* von Gott die ungeschaffene Gerechtigkeit prädiziert, von dem Menschen die geschaffene Gerechtigkeit; zwischen den beiden Gerechtigkeiten gibt es kein gemeinsames Element:

[. . .] queritur utrum aliquod nomen dicatur univoce de Deo et de creatura. Quod videtur, quia multotiens invenitur in Sacra Scriptura: Deus est melior, iustior quolibet homine. Nulla autem collatio esset, nisi nomina ‘bonus’, ‘iustus’ univoce dicerentur de Deo et de creatura.

Sed videtur hoc esse impossibile, quia hoc nomen ‘iustus’ secundum quod dicitur de Petro, significat iustitiam creatam; sed quando dicitur

<sup>47</sup> Zu diesem Thema vgl. Maierù (1994), 34 ff.

<sup>48</sup> Wilhelm von Auxerre behandelt das Thema der Benennbarkeit Gottes explizit und gibt eine detaillierte Liste der Autoritäten *pro* und *contra*. Die Antwort des Magisters ist nicht eindeutig, da er versucht, mit beiden Positionen (*pro* und *contra*) zurecht zu kommen. Wilhelm erkennt nämlich in seiner *solutio* der Frage „Quomodo Deus dicitur habere nomen cum sit innominabilis“ verschiedene Gesichtspunkte: Gott ist benennbar, da er sich selbst benennen kann (*nominabilis sibi*), und außerdem ist er benennbar, da die Menschen ihn in der Schöpfung und durch die Schöpfung benennen können; er ist aber unbenennbar vom Menschen „an und für sich“, da die Menschen ihn nicht kennen können, wie er an sich und für sich ist. Vgl. *Summa aurea* (ed. Ribailleur, 38).

<sup>49</sup> Vgl. Anm. 23.

de Deo, significat iustitiam increatam. Sed iustitia creata et iustitia increata non conveniunt genere vel specie vel proprio vel accidente; ergo in nullo conveniunt; ergo creatum et increatum non univocantur in uno aliquo; ergo iustus non dicitur de Deo et de Petro univoce.<sup>50</sup>

Die Lösung Wilhelms ist, dass beide Antworten wahr sind: Diese Namen sind univok *und* äquivok. Eigentlich (*proprie*) sagt man *iustus* von Gott und vom Menschen äquivok („*equivoce dicitur*“). Da aber die geschaffene Gerechtigkeit und die ungeschaffene in ihren Folgen übereinstimmen, wird das Wort *iustus* univok von Gott und vom Menschen ausgesagt, zumindest was die Folge der Gerechtigkeit angeht:

Solutio. Re vera iustitia creata et iustitia increata in nullo conveniunt, nec in genere nec in specie nec in proprio nec in accidente, et ideo proprie *equivoce*<sup>51</sup> dicitur ‘iustus’ de Deo et de Petro. Sed quoniam aliquo modo conveniunt in effectu, ideo univocantur in hoc nomine ‘iustus’. Sicut enim iustitie create est reddere unicuique quod suum est, ita illud idem convenit iustitie increate, et ideo quia iustitia increata convenit cum iustitia creata in suo effectu essentiali, ideo univocantur [...].<sup>52</sup>

Auch wenn Wilhelm von Auxerre Praepositinus’ These der Univozität annimmt, ist Wilhelms Interpretation der *univocatio* so reduziert, dass sie nicht mehr mit der *aequivocatio* inkompatibel ist; sie ist nur noch eine blasse und partielle Korrektur der These der radikalen Äquivozität der theologischen Sprache. Die essentiellen Namen sind nämlich nur in einem sehr reduktiven Sinn univok, und zwar nur in dem Sinne, dass Gottes Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit des Menschen dieselben Folgen zeitigen (dasselbe gilt für die anderen göttlichen Attribute).

Es ist in der Tat ein völlig anderer, sehr reduzierter Begriff von Univozität, wie wir anhand einer Abstufung verschiedener Grade der Univozität sehen können, die Wilhelm innerhalb der Diskussion des Terminus *persona* darstellt:

Multiplex est univocatio. Est enim univocatio quedam per conformitatem, sicut hoc nomen ‘homo’ univocum est ad omnes homines, ‘album’ ad omnia alba. Secunda univocatio est secundum generalem

<sup>50</sup> Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* (ed. Ribailleur, 72, Z. 2–12).

<sup>51</sup> Das Wort *equivoce* wird interessanterweise von einer Handschrift ausgelassen.

<sup>52</sup> Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea*, I, vi (ed. Ribailleur, 72, Z. 17–23).

naturam intellectus; est enim intellectus ymago Dei (*sic ed.*; rei?) qui habet similitudinem cum qualibet re et propter hoc intellectus est ymago cuiuslibet rei. Unde utitur seipso sicut ymagine, cum se ipso intelligit omnia; et hoc modo est univocum hoc nomen ‘res’ ad personas creatas et increatas in illa divisione rerum: ‘Quedam sunt quibus fruendum, quedam sunt quibus utendum’. Tertia univocatio est per denominationem forme que est ex parte anime ut intelligibile, opinabile et similia, et hoc modo univocum est hoc nomen ‘notio’ ad proprietates personales. Quarta univocatio est secundum convenientiam effectuum, sicut dictum est superius de hoc nomine ‘iustus’, et hoc modo hoc nomen ‘persona’ univocum est ad personas creatas et increatas quia rationalitas creata et rationalitas increata conveniunt in effectum.[...] Quinta univocatio est per convenientiam in privatione vel etiam negatione, sicut non album est univocum ad omne quod non participat albedinem, et hoc modo hoc nomen “persona” univocum est ad omnes personas increatas [...].<sup>53</sup>

Wilhelm unterscheidet hier fünf Arten der *univocatio*, die gleichzeitig auf einer ontologischen, gnoseologischen und sprachtheoretischen Ebene beschrieben werden.

*Univocatio* liegt vor

1) aufgrund einer Gemeinsamkeit der Form (*conformitas*); so ist das Wort ‘Mensch’ univok gegenüber den verschiedenen Menschen wegen der gemeinsamen Menschheit, oder ‘weiß’ gegenüber den verschiedenen weißen Objekten wegen der gemeinsamen Weißheit;

2) aufgrund der allgemeinen Natur des Begriffes – der Begriff ist nämlich das Bild eines Objektes, und als Bild besitzt der Begriff eine gewisse Ähnlichkeit mit jedem Objekt und darf deswegen Bild jedes Objektes sein (wenn ich den Text von Wilhelm richtig verstehe).

3) Die dritte Art von *univocatio* besteht aus der Namensgebung einer Form, die sich nicht im Objekt selbst findet, sondern auf der Seite der Seele, ut *intelligibile, opinabile*.

4) Die vierte *univocatio* liegt im Zusammenkommen der Folgen (*convenientia effectuum*).

5) Die fünfte *univocatio* entsteht aus dem Zusammenkommen der Privation und der Negation (*non album*), die univok ist gegenüber allem, was nicht an der Weißheit teilhat.

Es ist hiermit klar, dass diese fünf Stufen der Univozität nach dem Prinzip der abnehmenden wirklichen Gemeinsamkeit der formellen

<sup>53</sup> Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* (ed. Ribailleur, 83 ff., Z. 33–84, Z. 58).

Elemente bei den verglichenen Objekten geordnet sind: Der höchste Grad ist die volle „Gleichförmigkeit“ (*conformitas*) der Individuen einer einzigen Spezies, welche dieselbe substantielle Form teilen; der letzte Grad ist die ausschließlich negative Einstimmigkeit der sogenannten *termini infiniti* wie *non album*.

Wilhelm schließt aus, dass es in der theologischen Sprache Univozität der ersten Art (*conformitas*) geben könne (es gibt keine *convenientia*, weder nach *genus*, noch nach *species*, noch nach *proprium*, noch nach *accidens*), und er stuft die verschiedenen Termini der theologischen Sprache in die anderen Arten von *univocatio* ein.

Auf die zweite Stufe stellt er die Univozität der allgemeinen Termini wie *res*. *Res* darf nur dann als univok für Gott und für die geschaffenen Wesen genommen werden, wenn es als ganz allgemeiner Begriff gemeint ist, das heißt, als leeres mentales Bild.<sup>54</sup> Zum Teil scheint sich hier Wilhelm die Erklärung des Praepositinus anzueignen, wenn er sagt, dass die Autorität „*Rerum quedam sunt quibus fruendum* usw.“<sup>55</sup> nur sinnvoll ist, insofern *res* univok für die göttlichen und die geschaffenen Personen gelten würde. Aber Praepositinus zog aus dieser Beobachtung den Schluss der allgemeinen Univozität der theologischen Sprache, während Wilhelm von Auxerre wie Langton diese begrenzte theologische Univozität in einen Rahmen einfügt, in dem die theologische Sprache als grundsätzlich äquivok beurteilt wird.

Auf die dritte Stufe stellt Wilhelm die Univozität des Wortes *notio*, wenn man damit eine der Eigenschaften meint, die die drei Personen der Trinität voneinander unterscheiden. Dieser Name würde nicht eine bestimmte Realität bezeichnen, sondern wäre eher aus einer intellektuellen Aktivität hergeleitet, ähnlich wie *opinabile* oder *intelligibile*. Diese Position scheint der Position des Praepositinus zu ähneln, der meinte, die personellen Eigenschaften wären nur *modi loquendi* und keine Realitäten an sich.

Auf die vierte Stufe – Univozität aufgrund des Zusammenkommens der Folgen (*convenientia effectuum*) – sollte man nach Wilhelm von

<sup>54</sup> Vgl. Stephanus Langton, *Summa* (ed. Ebbesen und Mortensen, 37): „[...] hoc nomen ‘res’ in quadam generali significatione dicitur de deo et de creatura. „In generali“ dico quia hoc nomen ‘res’ in speciali significatione [...] non dicitur de deo.“

<sup>55</sup> Das ist bei Praepositinus die erste der *auctoritates ad sic* zugunsten der Univozität, und bei Alanus eine der *auctoritates contra* die Äquivozität; vgl. oben, Abs. 2.2. und 2.4.

Auxerre die Univozität der essentiellen Namen wie *iustus* stellen, die nur wegen der *convenientia effectuum* univok sind. Dazu wird auch die Univozität des Namens *persona* gegenüber den ungeschaffenen und den geschaffenen Personen gezählt.<sup>56</sup>

An der fünften Stelle ist die Univozität des Wortes *persona* zu finden, wenn es für die drei Personen der Trinität gleichzeitig benutzt wird. In diesem Sinne besitzt dieses Wort nur eine negative Bedeutung, und zwar die Tatsache, dass sie voneinander unterschieden sind.

Wenn Wilhelm von *univocatio* der essentiellen Namen redet, meint er also, wie man sieht, etwas ganz anderes als die Identität der Bedeutung, die Praepositinus unter diesem Begriff verstand. Untersucht man dies genauer, wird man in Wilhelms Vorstellung der *univocatio* der essentiellen Namen sogar die zunächst dionysianisch-eriugenianische, später die porretanische These der uneigentlichen Benennung Gottes aufgrund der *similitudo effectuum* erkennen.

### Schluss

Abschließend kann man zur Entwicklung der Theorien über die theologische Sprache in den Jahren 1180–1220 Folgendes hypothetisch skizzieren: Die Frage nach der theologischen Sprache wird am Ende dieser Epoche nicht mehr nach den Kriterien ihrer Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit (*proprietas* bzw. *improprietas*) und ihres übertragenen Charakters (*translatio*) behandelt, wie dies bis in die Zeit von Alanus ab Insulis der Fall war. Im Gegenteil richtete sich zu diesem Zeitpunkt die Aufmerksamkeit auf eine Frage, die zuvor weniger wichtig war, nämlich ob die theologische Sprache univok oder äquivok sei. Alanus ab Insulis hatte sich offen für eine radikale Äquivokität ausgesprochen, wobei Praepositinus – wahrscheinlich als erster – die gegensätzliche These der Univozität vertrat. Nach Praepositinus setzt sich graduell eine dritte Lösung durch, nach der die theologische Sprache gleichzeitig äquivok und univok ist. Langton und einige Anonyme haben gegen Ende des Jahrhunderts diese Antwort vorgeschlagen und Wilhelm von Auxerre hat sie theoretisch gerechtfertigt. Ihm zufolge haben die Theologie-Magister in Paris an einer

---

<sup>56</sup> Zum Thema vgl. Stephanus Langton, *Summa* (ed. Ebbesen und Mortensen, 124 ff.).

Harmonisierung der Erklärung der Äquivozität und der Univozität weiter gearbeitet – auf der Suche nach einer befriedigenderen Aufhebung ihrer Inkompatibilität. Auf diesem Weg, der von den Theologen des 12. Jahrhunderts beschritten wurde, sind im Laufe des 13. Jahrhunderts neue Anregungen hinzugekommen, und durch den Begriff der Analogie<sup>57</sup> hat die Diskussion über die theologische Sprache eine neue Wende gefunden.

---

<sup>57</sup> Zu den Verbindungen des Begriffs der Analogie mit dem Begriff der Äquivozität, vgl. Ashworth (1972).

## BIBLIOGRAPHIE

- Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden/New York/Köln 1996.
- Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines*, ed. P. Glorieux, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge* 20 (1953), 113–368.
- d'Alverny, M.-Th., *Alain de Lille, textes inédits*, Paris 1965 (*Études de Philosophie médiévale* 52).
- Angelini, G., *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Prepositino*, Roma 1972.
- Ashworth, E. J., „Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context“, *Mediaeval Studies* 54 (1972), 94–135.
- Augustinus, *De doctrina christiana*, ed. J. Martin, Turnhout 1962 (*Corpus Christianorum Series Latina* 32).
- Betti, H., „De magistro Humberto Medionalensi“, *Antonianum* 30 (1955), 3–14.
- Ebbesen, S., „Texts on Equivocation“, *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 67 (1997), 127–199.
- Ernst, S., *Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozess ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre*, Münster 1996 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 46).
- Grabmann, M., „Note sur la Somme théologique de magister Hubertus“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1 (1929), 229–239.
- Heinzmann, R., *Die Summa „Colligite fragmenta“ des Magister Hubertus (Clm 28779), ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik*, München 1974.
- Horst, U., *Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun*, Mainz 1964 (Walberger Studien, Theologische Reihe I).
- Lacombe, G., *La vie et les oeuvres de Prévostin*, Kain 1927 (Bibliothèque Thomiste XI).
- Landgraf, A., *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Regensburg 1948; erweiterte französische Edition, vorbereitet von A.M. Landry, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scholastique naissante*, Montréal-Paris 1973.
- Lottin, D. O., *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, 6 Bde., Gembloux 1942–60.
- Maierü, A., „La concezione della scienza tra i secoli XII e XIII“, in: R. Martínez (ed.), *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Roma 1994, 23–39.
- Ottaviano, C., „A proposito di un libro su Prepositino“, *Rivista di filosofia neoscolastica* (1928), 366–371.
- Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae, Editio III*, ed. I. Brady, 2 Bde., Grottaferrata 1971–81 (*Spicilegium Bonaventurianum* 4–5).
- Praepositinus Cremonensis, *Summa Qui producit ventos*, Buch I, ed. in Angelini (1972), 199–303.
- Rosier, I., „Evolution des notions d'*equivocatio* et *univocatio* au XII<sup>e</sup> siècle“, in Eadem (ed.), *L'ambiguïté. Cinq études historiques*, Lille 1988, 117–130.
- , „*Res significata et modus significandi*. Les enjeux linguistiques et théologiques d'une distinction médiévale“, in S. Ebbesen (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen 1995 (*Geschichte der Sprachtheorie* 3), 134–168.
- Simon von Tourmai, *Disputationes*, ed. J. Warichez, Louvain 1932 (*Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et documents* 12).
- Stephanus Langton, *Glose in Quattuor libros sententiarum Petri Lombardi*, ed. A. Landgraf, Münster 1952 (repr. 1995; Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 37/1).
- , *Summa quaestionum theologiae und Quaestiones*, part. ed. S. Ebbesen und L. B. Mortensen, „A Partial Edition of Stephen Langton's *Summa* and *Quaestiones* with

- Parallels from Andrew Sunesen's Exaameron“, *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin* 49 (1985), 25–224.
- Valente, L., *Langage et théologie dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, in S. Ebbesen (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen 1995, 22–54 (Geschichte der Sprachtheorie 3).
- , „*Virtus significationis, violentia usus*. Porretan views on Theological Hermeneutics“, in A. Maierù und L. Valente (ed.), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language*. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics. Rome, June 11th–15th, 2002, Firenze, 2004, 163–184.
- , *Doctrines linguistiques et théologie dans les écoles de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, Diss., Paris 1999 (= *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, im Druck).
- , *Alain de Lille et Prévostin sur la question de l'équivocité du langage théologique*, in A. Vasiliu und J.-L. Solère (edd.), *Philosophie, théologie et littérature au XII<sup>e</sup> siècle: Alain de Lille, le « Docteur Universel »*, Paris, 23.–25. Oktober 2003, Turnhout, im Druck (Rencontres de philosophie médiévale).
- , „*Illa quae transcendunt generalissima*»: *elementi per una storia dei termini trascendentali nella teologia latina del XII secolo*, in P. Porro (ed.), *Metaphysica – sapientia – scientia divina: soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*. Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Bari, 9–12 giugno 2004, Bari, im Druck.
- Van den Eynde, D., „Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII<sup>e</sup> siècle“, *Antonianum* 26 (1951), 239–241.
- Ventimiglia G., „Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin: Denktraditionen, Quellen, Eigenheiten“, in J. A. Aertsen und A. Speer (ed.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Berlin-New York 1998, 522–528 (Miscellanea Mediaevalia 26).
- Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea*, ed. J. Ribaillet, Paris-Roma 1980–85.



*DE INTERPRETATIONE* IN DER REZEPTION DES  
12. UND 13. JAHRHUNDERTS

Peter Schulthess  
(Universität Zürich)

Es war und ist nicht einfach, zu einem solch bedeutenden Klassiker wie *De interpretatione* einen unbefangenen Zugang zu finden. Cassiodor und Isidor berichten von einer Tradition, die rühmt: Während Aristoteles sein *De interpretatione* fortgeschrieben habe, hätte er seine Feder nicht ins Tintenfass, sondern in den Geist getaucht.<sup>1</sup> Man liest heute den Text vielfach im Zusammenhang mit irgendwelchen Bezügen, Zitaten oder Interpretationen vorab ausschnittsweise. Oder dann liest man ihn in der Absicht, Aristoteles als Vorläufer moderner Thesen zu erweisen, z.B. in der logica moderna oder heute als Vorläufer von Frege etwa in Bezug auf die Asymmetrie der beiden logisch-syntaktischen Kategorien „Argument“ und „Funktion“, die zusammen etwas Wahres oder Falsches ergeben. Zudem gilt die Schrift seit der Spätantike durch ihre Kürze und Subtilität als schwer auslegbar. Cassiodor beklagt sich – seine Klage übernehmen wörtlich Isidor und auch noch Vinzenz v. Beauvais –, die Schrift sei extrem subtil und allzu abgesichert durch verschiedene Wiederholungen und Formen: „subtilissimus nimis, et per varias formas iterationesque cautissimus“.<sup>2</sup> Die konträren Auslegungen der Schrift durch die spätantiken Kommentatoren scheinen zu erklären, warum einige, wie Boethius berichtet, meinten, *De interpretatione* sei unauslegbar („exponi non posse“) und unerklärbar („inexplicabilis“).<sup>3</sup> Auch heute reißen diese Klagen nicht ab: Ross nennt *De interpretatione* „a rather crude theory“<sup>4</sup> oder T. C. William bzw. Anne Dickason monieren:

---

<sup>1</sup> „Aristoteles, quando Peri hermeneias scriptitabat, calamum in mente tinguebat.“ Isidor, *Etymologiarum*, lib. II.XXVII.

<sup>2</sup> Cassiodor, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, 1170C; Isidor, *Etymologiarum*, lib. II, 27; Vinzens von Beauvais, *Speculum doctrinale*, lib. III, c. XXXI.

<sup>3</sup> Boethius, *In de int.* II, 293f.

<sup>4</sup> Ross (1961), 8.

Tracing coherent philosophical arguments in *De interpretatione* is rather like finding shapes in a cloud (...). We can find some evidence for almost anything we hope to see, but the shape we think we find changes as we are looking at it.<sup>5</sup>

Von der Schwierigkeit zeugen auch die große Zahl von lamentablen Übersetzungen, die diversen Einteilungen im Laufe der Geschichte der Kommentierung<sup>6</sup> sowie die Zweifel an der Echtheit der Schrift, die der Herausgeber des corpus aristotelicum, Andronikos von Rhodos, äußerte.<sup>7</sup>

Ein Problem in Bezug auf das Verständnis der Schrift besteht darin, dass sie spätestens seit den neuplatonischen Kommentatoren (Ammonius, Simplicios, Philoponos, Olympiodor und Elias) in einen fixen Rahmen eingeordnet wird, in die Reihenfolge des sog. Organon: *Categoriae/De interpretatione/Analytica priora/Analytica posteriora/Topik/Sophistische Widerlegungen*,<sup>8</sup> wo sie dann eine bestimmte Funktion erfüllen muss. Boethius bestimmt die Anordnung und damit die Funktion der logischen Schriften des Aristoteles in Bezug aufeinander pädagogisch-didaktisch: Der Hauptgegenstand der Logik sei die in den *Analytica posteriora* und in den *Topica* enthaltene apodiktische und dialektische Argumentation. Pädagogische Absichten hätten Aristoteles motiviert, in diese Bücher mittels einer Untersuchung (*Analytica priora*) des gemeinsamen Themas der beiden Schriften, des Syllogismus, einzuführen. Aus denselben Gründen hätte er diesen *Analytica priora* ein Buch über die Propositionen, aus denen der Syllogismus zusammengesetzt ist, vorangestellt (*De interpretatione*) und diesem hinwiederum – aus demselben Grund – ein Buch über die „sermones aliquid significantes“ (*Categoriae*).<sup>9</sup> Diese Argumentationsweise wurde z.T. im Mittelalter übernommen.<sup>10</sup> Es stellen sich aber folgende Fragen:

- In welcher Anordnung und unter welchem Blickwinkel – einem pädagogisch-didaktischen oder sachlichen – gehören (wenn sie denn überhaupt zusammengehören) die logischen Schriften zusammen?

<sup>5</sup> Zit. Craig (1988), 1.

<sup>6</sup> Weidemann (1994), 57ff.

<sup>7</sup> Moraux (1973), 117–119.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Weidemann (1994), 68–71; Kapp (1965), 28ff.; Moraux (1973), 91, 100f.

<sup>9</sup> Vgl. Boethius, *In Porph.*, 13; auch: Boethius, *In Cat.* 161B–D.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. Abaelard, *LI*, 2.

Zu dieser Frage äußert sich Aristoteles nicht. Sind überhaupt alle Schriften einzelne Teile, die zusammengebaut werden können oder müssen? Die Schriften sind doch sehr unabhängig voneinander: So etwa braucht man *Categoriae* und *De interpretatione* eigentlich nicht, wenn man die *Analytica priora* liest. Die Abhandlungen verweisen (mit Ausnahme der beiden Analytiken) auch nicht aufeinander. *De interpretatione* z.B. wird bei Aristoteles nie zitiert.

- Im Blick auf welches Konzept von Logik gehören sie zusammen? Im Blick auf das peripatetische Konzept der Logik als instrumentum philosophiae (organon) oder das platonisch-stoische als Bestandteil der Philosophie (meros/pars),<sup>11</sup> im Blick auf ein wissenschaftstheoretisches als „scientia scientiarum“ (v.a. *Analytica posteriora*), oder im Blick auf ein Konzept von Logik als Argumentationstheorie, sei es ein formales bzw. semantisch-syntaktisches (*Analytica priora*) oder ein informales, pragmatisch-kommunikatives (*Analytica posteriora* oder Dialektik bzw. *Topik*) oder auf ein beide Aspekte gleichermaßen umfassendes als scientia disputandi integra? Aristoteles hat sich über die Logik oder Dialektik als Ganze kaum einschlägig geäußert.
- Kann man, wie es die arabische Kommentierung in Aufnahme spätantiker Traditionen tut,<sup>12</sup> durchaus auch ein acht- oder neunfaches Organon, also inkl. *Rhetorik* (bzw. den rhetorischen Syllogismus) und *Poetik* (mit Blick darauf, dass sie zur scientia sermocinalis gehört) ansetzen?

Bevor ich mich mit Philosophie im Mittelalter befasste, habe ich *De interpretatione*, dessen Inhalt Boethius wegweisend für die Folgezeit als: „de enuntiativa simplici oratione disputat et de eius elementis, nomine scilicet atque verbo“ angibt,<sup>13</sup> aus neuzeitlicher Perspektive als Begriffs- bzw. Urteilslehre gelesen. Vorläufer eines solchen Verständnisses von *De interpretatione* als Theorie der Urteilsakte oder der zweiten operatio intellectus schien Thomas von Aquin zu sein, der als Thema der

<sup>11</sup> Vgl. dazu Weidemann (1994), 70f.

<sup>12</sup> Bereits die spätantiken Aristoteles-Kommentatoren haben die Idee eines achtfachen Organon gefasst. Alfarabi hat dann diese Idee systematisch verwendet und Dominicus Gundissalvus hat sie dem Abendland überliefert. Vgl. dazu Marmo (1990), 145–198.

<sup>13</sup> Boethius, *In de int.* II, 9.

Schrift die „compositio vel divisio intellectus“ sieht.<sup>14</sup> Sie fügte sich so nahtlos ins synthetische Schema der Verstandesoperationen: Begriff (*Categoriae*), Urteil (*De interpretatione*), Schluss (*Analytica priora*) ein, welche eine Logik aufbauen, deren Zentrum der Schluss ist oder dann neuzeitlich der Begriff (Leibniz) bzw. das Urteil (Kant). Diese neuzeitliche Sicht stört aber der überflüssige Einleitungsteil in *De interpretatione* zu *nomen* und *verbum*, der doch eigentlich zum äußerlichen, sprachlichen Logos („Satz“, nicht „Urteil“) und zur Grammatik zu gehören scheint. Zum neuzeitlichen Konzept passte ebenfalls nicht, dass bei Aristoteles der Schluss das Herz der Logik ist: Bei Aristoteles kann erst davon her eine Urteilslehre als Theorie der protasis, d.h. der Prämissen für einen Schluss, und eine sog. Begriffslehre als Theorie der kleinsten unauflösbaren und bedeutungstragenden bzw. wahrheitsrelevanten Teile einer protasis, eben der Termini, angesetzt werden. Das aristotelische Konzept aber schien mir mit dem Ansatz der modernen Logik als Theorie der gültigen Argumente durchaus kompatibel zu sein. Dann aber passt die Kategorienschrift nicht mehr: Wie sie als Schrift über solche Termini zu lesen ist, insofern diese darin nicht einmal als Prädikate analysiert werden, war schlicht nicht einsehbar.<sup>15</sup> Nach Beschäftigung mit mittelalterlicher Logik interessierten mich v.a. die Einleitungsteile (C. 1–5) von *De interpretatione*: Die Signifikationstheorie und das Verhältnis von Logik und Grammatik, Wahrheit und Sinn, die in einer Logik als „sermocinalis scientia“<sup>16</sup> oder „art du language“ (Jolivet), aber auch in einem semiotischen Konzept von symbolischer Logik, grundlegend sind.

Meine These, die ich im Folgenden skizziere und so gut es angeht des immensen Materials, das zum Teil ungehoben ist, und des knappen Raums geht, zu belegen versuche, ist, dass im Ansatz der *logica moderna De interpretatione* eigentlich nicht als Schrift zwischen *Categoriae* und *Analytica priora* hingehört, sondern als Einführungsschrift

<sup>14</sup> Thomas von Aquin, *Prooemium zu den Analytica posteriora*, Nr. 4.

<sup>15</sup> Vgl. auch Kapp (1965), 30.

<sup>16</sup> Dass der Gegenstand des Triviums „sermo“ (als Übersetzung von „logos“) genannt wird und dass damit Dialektik, Rhetorik und Grammatik „scientiae sermocinales“ genannt werden, findet sich im 11. Jh. und 12. Jh. genauso wie in der arabischen Tradition von Alfarabi bei Dominikus Gundissalvi. Auch im 13. Jh. ist dies eine übliche Bezeichnung. (z.B. Lambert von Lagny, *Logica*, 3). Damit ist allerdings nicht viel ausgesagt: „sermocinari“ meint auch „disputieren“. Bei Abaelard allerdings ist „sermones“ kein pragmatischer, sondern ein semantischer terminus technicus.

in die Dialektik oder Logik insgesamt im weiten Sinne einer ars disserendi sive disputandi, d.h. eines Konzeptes von Logik als pragmatisch fundierter, die Logik der wissenschaftlichen Methode (quaestio disputata) einbegreifender Argumentationstheorie, zu gelten hat.

*Die Logik als allgemeine Argumentationstheorie (ratio disserendi) oder  
pragmatische Theorie des Diskurses (scientia disputandi)*

Von welchem Logikverständnis geht man also aus im 12. Jh.? Von Aristoteles kannte man zunächst lediglich die sogenannte logica vetus (*Categoriae* plus *De interpretatione*), dafür kannte man die Boethianischen Kommentare dazu sowie dessen übrige Schriften. Die aristotelischen Schriften der logica nova (die *Analytiken*, die *Topik* und die *Sophistischen Widerlegungen*) wurden erst im Verlaufe des 12. Jh. dem lateinischen Westen explizit in lateinischer Übersetzung bekannt, waren aber in Ansätzen insbesondere in den Schriften des Boethius sedimentiert. In der ersten Hälfte des 12. Jh.s wird die Logik gewöhnlich im Rahmen der von Cicero und Boethius herkommenden Tradition als (diligens) ratio disserendi verstanden.<sup>17</sup> „Disserere“ meint das Aus(einander)legen des Aneinanderreihens, Aufeinanderfolgens, Verknüpfens („serere“), also die Reflexion auf das Begründen, Erörtern, Erklären oder Vortragen, die Reflexion auf den rationalen Diskurs. Logik reflektiert dann die sorgfältige Methode des Auseinanderlegens oder -folgens in diskursiven Äußerungen, deren gemeinsames Band die Verknüpfung von Grund und Folge, bzw. Prämissen und Konklusion ist. Das „disserere“ oder „discurrere“ geschieht dabei im Diskurs der Disputation, des begründenden, rechtfertigenden und dialogischen Gesprächs, im Rahmen also einer pragmatisch-kommunikativen Handlung. Diese Auffassung von Dialektik bei Platon hat dann Aristoteles als Disputationstechnik, insbes. in der *Topik* formalisiert. So kann dann Augustin die Logik aus platonischen oder aristotelischen Ursprüngen „ars bene disputandi“ oder Boethius „scientia disputandi“ nennen.<sup>18</sup> Boethius fügt auch über den Topos ratiocinatio hinaus das Unterscheiden (internoscere) und die modi disputandi

<sup>17</sup> Cicero, *Topica* II.6; Boethius, *In Cic. top.*, 1045A/B, „diligens“ hat dabei denselben Akzent: Es meint die Reflexion bzw. Unterscheidung der Tätigkeit des legere (legen), des Sammels.

<sup>18</sup> Augustinus, *De dialectica* I, 83; Boethius, *In Porph.* II, 139.

als Gegenstände der Logik an.<sup>19</sup> Isidor fügt an die Bestimmung des disserere „rerum causas“ an, und zeigt damit, dass es in der Logik um disserere im Rahmen einer wissenschaftlichen quaestio geht:

Dialectica est disciplina ad disserendas rerum causas inventa. Ipsa est philosophiae species, quae logica dicitur, id est rationalis definiendi, quaerendi et disserendi potens. Docet enim in pluribus generibus quaestionum quaemadmodum disputando vera et falsa diiudicentur.<sup>20</sup>

Dominicus Gundissalvus fasst diese Momente zusammen zu: „scientia disputandi integra“.<sup>21</sup>

Was aber geschieht in einer disputatio? Das disserere ist ein probare, ein Begründen, ein Argumentieren in der sprachlichen Form einer argumentatio – im Rahmen einer Unterredung, in der verschiedene Meinungen vorkommen. Die Argumentatio wird nach Boethius' Formulierung in *De differentiis topicis* im Anschluss an Cicero<sup>22</sup> so definiert:

Argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem. Non vero idem est argumentum et argumentatio: nam vis sententiae ratioque ea quae clauditur oratione cum aliquid probatur ambiguum, argumentum vocatur; ipsa vero argumenti elocutio, argumentatio dicitur. Quo fit ut argumentum quidem virtus, et mens argumentationis sit atque sententia; quae argumentatio vero, per orationem argumenti explicatio.<sup>23</sup>

Ein „argumentum“ ist also ein Grund, der bezüglich einer zweifelhaften Sache Gewissheit der Wahrheit oder Überzeugung schafft, also wie z.T. im heutigen Sprachgebrauch eine Prämisse oder eine

<sup>19</sup> Boethius, *In Porphyry* II, 139: „Hinc igitur profecta est logicae peritia disciplinae, quae disputandi modos atque ipsas ratiocinationes internoscendi vias parat, ut quae ratiocinatio nunc quidem falsa, nunc autem vera sit, quae vero semper falsa, quae nunquam falsa, possit agnosci.“

<sup>20</sup> Isidor, *Etymologiae*, II.22.

<sup>21</sup> Die Logik definiert z.B. auch Dominicus Gundissalvus so: „Logica est ratio disserendi diligens“, in Aufnahme einer Tradition von Cicero, Augustin und Boethius scientia disputandi integra. „Diligens“ meint „integra“.

<sup>22</sup> Boethius, *In Cic. top.*, 1156D.

<sup>23</sup> Boethius, *De diff. top.*, 1174C. E. Stump übersetzt: „An argument is a reason (ratio) producing belief regarding a matter (that is) in doubt. Argument and argumentation are not the same, however; for the sense (vis sententiae) and the reason enclosed in discourse (oratio) when something (that was) uncertain is demonstrated is called the argument; but the expression (elocutio) of the argument is called the argumentation. So the argument is the strength (virtus), mental content (mens), and sense of argumentation; argumentation, on the other hand, is the unfolding of the argument by means of discourse (oratio)“, S. 30.

Menge von Prämissen, welche die Wahrheit oder Annehmbarkeit einer Konklusion rechtfertigt. Von einer „argumentatio“ ist es darin unterschieden, dass das argumentum der (Satz)sinn des Grundes ist, wenn etwas Zweifelhafes oder Unklares begründet (probare) wird; die argumentatio dagegen ist der sprachliche Ausdruck des ganzen Argumentes im Diskurs, der in Prämisse(n) und Konklusion ausfaltbar, auseinandersetzbare ist.<sup>24</sup> Die ganze Argumentation heißt manchmal auch „complexio“ und der begründete Übergang zwischen Prämissen und Konklusion „inferentia“.<sup>25</sup> Argumentationen sind also orationes (sprachliche Ausdrücke), in denen etwas bezüglich Wahrheit oder Falschheit Zweifelhafes (eine Aussage) aus etwas anderem bewiesen, d.i. gewiss gemacht wird. Das andere ist das argumentum oder probans, das Bewiesene oder zunächst Fragliche hingegen das probatum, also die conclusio. Dieser Gebrauch von „probare“ ist nicht schon mit den wissenschaftlichen Beweisen (apodeixis) zu identifizieren, sondern mit dem allgemeineren Begründen oder Rechtfertigen. Logik ist also Theorie der Argumentationen, d.h. der sprachlichen Ausdrücke – womit sie zur scientia sermocinalis zu rechnen ist –, welche begründend, rational in dem Sinne sind, als sie truth-preserving oder -conducting (wie man heute sagt) sind, d.h. wahre Aussagen eher in wahre als falsche Aussagen überführen. Wenn sie dies notwendig tun, sind sie notwendig gültig, wenn mit Wahrscheinlichkeit, sind sie induktiv gültig.<sup>26</sup>

Boethius nennt als Ausfaltungstypen des probare oder Überzeugungsmittel folgende: Syllogismus und inductio.<sup>27</sup> Mit „Syllogismus“ ist dabei das Kernthema der meisten aristotelischen Schriften des

---

<sup>24</sup> Man kann das Argumentum, das in der Topik das Gesuchte ist, auch als Mittelterm verstehen. Abaelard unterscheidet auch klar das argumentum von der conclusio: „Omne enim argumentum necessarium dicitur quod ita est adiunctum conclusioni (. . .).“ Abaelard, *Sup. Top.*, 309,12f.

<sup>25</sup> z.B. Cicero, *De inventione* 1.47.87.

<sup>26</sup> Russell vertrat dieses Logikkonzept in *Problems of Philosophy*, S. 41. „In addition to the logical principles which enable us to prove from a given premiss that something is *certainly* true, there are other logical principles which enable us to prove, from a given premiss, that there is a greater or less probability that something is true. An example of such principles – perhaps the most important example – is the inductive principle (. . .).“

<sup>27</sup> „Argumentatio est per orationem argumenti explicatio. Hujus autem species duae sunt, una quae syllogismus, altera quae vocatur inductio. Syllogismus est oratio in qua quibusdam positis et concessis, aliud quiddam per ea ipsa quae concessa sunt, evenire necesse est, quam sint ipsa quae concessa sunt.“ Boethius, *De diff. top.*, 1183A.

Organon (*Analytica*, *Topica*, *Sophistische Widerlegungen* und *Rhetorik*) gemeint: Die Definition des Syllogismus kommt nämlich in allen diesen Schriften an prominenter Stelle vor und macht wohl den Hauptgegenstand der aristotelischen Logik aus, die deshalb zurecht als Argumentationstheorie charakterisierbar ist. In der *Topik* z.B. definiert Aristoteles am Anfang den Syllogismus so:

Syllogismus ist ein Argument (logos, oratio), in welchem sich, wenn bestimmte Dinge/Aussagen vorausgesetzt sind, etwas von dem Vorausgesetzten Verschiedenes durch das Vorausgesetzte mit Notwendigkeit ergibt.<sup>28</sup>

Hier wird<sup>29</sup> das Notwendigkeitskriterium (der notwendige Wahrheitstransfer) hervorgehoben; es wird allerdings nicht spezifiziert, ob es sich um logische, physische oder semantische Notwendigkeit handelt. Insbesondere können auch so genannte materiale Konsequenzen oder Schlüsse mit einer Prämisse oder Enthymeme oder natürlich auch hypothetische Syllogismen sein. Gemeint ist in der Definition also noch nicht das gültige Argument, der gültige Syllogismus im engeren Sinne mit drei Termen, wie er in den *Analytica priora* thematisiert wird.

Im Anschluss an diese Definition unterscheidet Aristoteles in der *Topik* folgende Typen von Argumentation: Erstens den apodiktischen Syllogismus, der in den Wissenschaften vorkommt und der aus wahren, notwendigen und ersten<sup>30</sup> Sätzen schließt. Zweitens den dialektischen Syllogismus, welcher aus anerkannten oder plausiblen Meinungen (endoxa, probabilia), also demjenigen, was den meisten oder den Weisen so scheint, die Konklusion eintreten lässt. Drittens den eristischen oder sophistischen Syllogismus, der wiederum unterteilt wird in einen solchen, der nur aus scheinbar probablen Aussagen schließt und einen solchen, der nur scheinbar schließt.<sup>31</sup> Den ersten Typ untersucht Aristoteles in den *Analytica* (insbesondere in den

<sup>28</sup> Aristoteles, *Topik* I.1, 100a25–27. Nebenbei: Man beachte das Gewicht auf dem Unterschied zwischen Prämissen und Konklusionen. Eine logische Folgerung der Art „p, also p“ ist also kein Syllogismus.

<sup>29</sup> Im Unterschied zu Boethius, der aber noch die Induktion dazu nimmt, welche nicht notwendig ist.

<sup>30</sup> D.h. solchen, die aus sich selbst Überzeugung (fides, pistis) gewähren.

<sup>31</sup> Vgl. auch die vier Disputationsarten, die im Zusammenhang mit den Typen von Syllogismen in den *Sophistischen Widerlegungen* (c.2; 165a38ff.) aufgereiht sind. Vgl. Boethius, *De diff. top.*, 1181D.



*Analytica posteriora*), den zweiten in der *Topik*, den dritten (das Enthymen, welches sich allgemein oder in der Regel ergibt sowie das Exempel quasi als induktives Enthymem) in der *Rhetorik*<sup>32</sup> und schließlich den vierten in den *Sophistischen Widerlegungen*. In der *Rhetorik* wird die Untersuchung jeder Art von „syllogismos“ „Dialektik“, wohl im weiten Sinne von überhaupt Logik verstanden, genannt.<sup>33</sup> Dies führte dann allerdings auch dazu, dass in arabischer Tradition die *Rhetorik* im *Organon* zur Dialektik gerechnet wurde. Damit ist ein umfassender Begriff von Argumentationstheorie gewonnen, der semantische, formal-syntaktische, pragmatische und wissenschaftstheoretische Elemente umgreift, also heute informale, formale und induktive Logik bzw. Argumentationstheorie.

Boethius unterscheidet einen formalen von einem materialen Gesichtspunkt in der Argumentationstheorie:

Nam omnis argumentatio, omnisque syllogismus propositionibus struitur. (...) Ita in argumentationibus quas propositionibus compaginari atque conjungi supra retulimus, gemina erit speculationis et iudicandi via. Una quae propositionum ipsarum naturam discernit ac iudicat utrum verae ac necessariae sint, an verisimiles, an sophisticis applicentur, et haec quasi materiae speculatio est. Altera vero iudicii pars est quae inter se propositionum iuncturas compositionesque perpendit; haec quasi formam iudicat argumentorum.<sup>34</sup>

Die Unterscheidung in apodiktisches, dialektisches und sophistisches Argument ergibt sich also nicht aus der Berücksichtigung der Form, sondern der Materie bzw. der materialen Wahrheit der Argumente: Wenn man z.B. die wissenschaftliche Dignität von Prämissen einbezieht oder die pragmatische Hinsicht, was man mit den Argumenten macht und in welchem Verhältnis sie zu den Sprechern und Hörern, zu den Subjekten stehen: Sind sie plausibel oder von den meisten anerkannt?<sup>35</sup> Der dialektische Syllogismus ist nämlich nur auf dem Hintergrund der Debatte mit andern vollziehbar. Die Form der Argumente jedoch, die als Argumente auf Syllogismen (kategorischen

<sup>32</sup> Aristoteles, *Rhetorik* 1356b10–26. Überzeugung (pistis) ist eine Art Beweis (apodeixis) (ib. 1355a5). Vgl. Aristoteles, *Analytica posteriora* I.1, 71a9–11. Beispiel eines Enthymems: Er ist krank, denn er hat Fieber.

<sup>33</sup> Aristoteles, *Rhetorik* 1355a9.

<sup>34</sup> Boethius, *In Cic. top.*, 1046D–1047A.

<sup>35</sup> In dieser pragmatischen Hinsicht steckt auch epistemische Logik drin: Eine Aussage ist *bekanntermassen* wahr, falsch, ungewiss.

oder hypothetischen) beruhen,<sup>36</sup> d.h. der formal-syntaktische Aspekt des diskursiven Aneinanderreihens, wird vorab in den *Analytica priora* untersucht. Die Logik oder Dialektik im weiten Sinne ist also Theorie des Argumentierens, die neben der formalen Argumentationstheorie wesentlich eine pragmatisch-informale Theorie der Wissenschaft und des argumentativen Handelns enthält.

Die Logik als Argumentationstheorie im Allgemeinen, d.i. die *ars disserendi* wird nach Vorgabe von Cicero durch Boethius – gewissermaßen pragmatisch – in *inventio*, bzw. *inventiva* (welche insbes. in der *Topik* abgehandelt wird) und *iudicium*, bzw. *iudicativa* (*Analytica*) eingeteilt.<sup>37</sup> Die *inventiva* versucht die Argumentationen, bzw. vorab Argumente in Bezug auf einen problematischen Satz, der plausible Gründe dafür und dawider hat, zu finden; die *iudicativa* dagegen soll die bereits vorliegenden Argumentationen auf die Notwendigkeit ihres Überganges von den Prämissen auf die Konklusion sowie Prämissen und Konklusion auf ihre Wahrheit oder Probabilität hin überprüfen. Hier erhellt, inwiefern Boethius der Auffassung ist, dass die Logik nicht nur *pars*, sondern auch *instrumentum philosophiae* sei.

In Bezug auf den Ausdruck „*dialectica*“ nennt Boethius zwei Traditionen: Bei den Peripatetikern umfasst Dialektik nur die Argumentationen, die aus plausiblen Prämissen schließen, also den dialektischen Syllogismus.<sup>38</sup> Dann enthält die *Topik* die Dialektik. In der weiten Konzeption von Dialektik der Stoa und Ciceros hingegen, die die *Dialectica* als *ars disserendi*, *disserendi magistra* oder *diligens disserendi ratio* verstehen, wird darunter nur die *ars iudicandi*, nicht die *ars inveniendi* verstanden,<sup>39</sup> also lediglich die Erforschung der Wahrheit oder Falschheit des Diskurses. Cicero teilt gemäß Boethius diese *dialectica* dreifach ein (*trina partitio*) in: *definitio*, *partitio* (*divisio*) und *collectio* (*argumentatio*). Letztere hinwiederum unterteilt er in *demonstratio* oder *disciplina*, welche die notwendigen und wahren und „*dialectica*“ (hier im engeren Sinne), welche die probablen, und schließlich die „*sophistica*“, welche die falschen oder spitzfindigen, scheinbaren Argumentationen untersucht.

<sup>36</sup> Boethius, *In Cic. top.*, 1129D: „Argumentum vero omne aut in syllogismi ordinem cadit, aut ex syllogismo vires accipit.“

<sup>37</sup> Vgl. z.B. Boethius, *In Cic. top.*, 1045C.

<sup>38</sup> Boethius, *In Cic. top.*, 1182A; vgl. auch Boethius, *In Porph.* II, 13.

<sup>39</sup> Boethius, *In Cic. top.*, 1045B/C; 1047C.

Abaelard, den wir hier als exemplarischen Vertreter der *logica antiqua* für das 12. Jh. in Bezug auf die Untersuchung des Verhältnisses von Logikkonzept und *De interpretatione* herausgreifen wollen, ist gleichzeitig ein herausragender Initiator der zweiten Periode in der Geschichte der Philosophie, in der die Ausdrücke „folgen“, „Konsequenz“, „conditio“ oder „Inferenz“ intensiv diskutiert werden.<sup>40</sup> Er ist auch wie Boethius der Meinung, dass Logik sowohl Teil als auch instrumentum der Philosophie sei.<sup>41</sup> Sein Konzept von Logik bzw. Dialektik<sup>42</sup> greift zunächst auf die Tradition von Cicero und Boethius zurück: „Est autem logica Tullii auctoritate diligens ratio disserendi.“ Sofort präzisiert er im Zusammenhang mit seinem Verständnis von Philosophie als *scientia discernendi* (im Gegensatz zu Handlungswissen): „id est discretio argumentorum, per quae disseritur, id est disputatur.“<sup>43</sup> Es geht also nicht um eine heuristisch-praktische Disputationslehre, die wohl eher Thema der Rhetorik ist, sondern lediglich um die spekulative, d.i. theoretische Einsicht in die begründete Unterscheidung der Argumente bzw. Argumentationen in gültige (Abaelard verwendet die Termini „firmus“, „bonus“, „valet“) und ungültige („infirmus“). Logik ist jedenfalls Argumentationstheorie oder Theorie der Prinzipien jeglichen Argumentierens, nicht aber im praktischen Sinne des Handlungswissens (Wie soll ich argumentieren?), sondern ausschließlich im spekulativen (theoretischen) Sinne (Wie unterscheiden wir

<sup>40</sup> Nach Martin (1987), S. 377, ist die erste Periode im 3. Jh. v. Chr. anzusiedeln, wo die Inferenz im Zusammenhang mit der stoischen Logik diskutiert wird; die zweite Periode im 12. Jh. und die dritte im 20. Jh. Vgl. insbesondere Abaelards mehr als zweihundertseitige Analyse des Folgerns in der *Dialectica*.

<sup>41</sup> „Contra quos ipse Boethius nihil impedire dicit idem eiusdem et instrumentum esse et partem, sicut est manus humani corporis.“ Abaelard, *LI*, 1,16f.

<sup>42</sup> Für Abaelard ist *dialectica* mit *logica* identisch (z.B. Abaelard, *LN*, 506,21; auch 3,34ff.), außer in Abaelard, *Sup top.*, 214,14ff., wo er auf Boethius Unterscheidung eingeht.

<sup>43</sup> „Est enim scientia alia agendi, alia discernendi. Sola autem discernendi scientia philosophia dicitur. (...) Sub philosophia tres species contineri dicimus: physicam, ethicam, logicam. (...) Logicam vero idem dicimus quod *dialecticam* et indifferenter utroque nomine in designatione utimur eiusdem scientiae. Est autem logica Tullii auctoritate diligens ratio disserendi, id est, discretio argumentorum, per quae disseritur, id est disputatur. Non enim est logica scientia utendi argumentis sive componendi ea, sed discernendi et diiudicandi veraciter de eis, quare scilicet haec valeant, illa infirma sint. Nemo enim aliter logicam habet, nisi uniuscuiusque argumenti vim diiudicare valeat, cum scilicet is qui illud facit, vim ei exposuerat, quam vim componendo ipse intendit.“ Abaelard, *LN*, 506,3–507,7. Vgl. dazu Jacobi (2000), 58.

Argumente<sup>2)</sup>. Damit unterscheidet Abaelard sich von Wilhelm von Champeaux, der Rhetorik (neben Dialektik) in Aufnahme einer Tradition aus dem frühen Mittelalter zur Logik zählte. Abaelard aber drängt auf eine Trennung von Dialektik und Rhetorik; Rhetorik gehöre nicht einmal zur Philosophie.<sup>44</sup> Die *inventio* ist damit nicht vom *iudicium* getrennt z.B. als Wissenschaft vom Finden des Mittelterms, um zweifelhafte Sätzen zu entscheiden, sondern dient dem sorgfältigen Erfassen der Unterschiede in Argumenten. Die *Topik* wird nicht in erster Linie von der pragmatisch-heuristisch-rhetorischen Funktion der *inventio*,<sup>45</sup> des Findens von Argumenten her verstanden wie bei Wilhelm von Champeaux.<sup>46</sup> Logik oder Dialektik, deren Ziel die Argumentationen sind, lehrt die Unterscheidungen und damit das Wesen der Typen von Argumentationen.

Argumentationen sind für Abaelard *complexiones*, die ein *probans* (*quod probat*; *argumentum*) mit einem *probatum* (*conclusio*) verknüpfen. Dies geschieht in Übereinstimmung mit Aristoteles durch Syllogismus oder *inductio*. Sie sind ein sprachlicher Ausdruck (*oratio*), in dem das, was zweifelhaft war,<sup>47</sup> aus etwas anderem als *argumentum* bewiesen wird,<sup>48</sup> d.h. man gewinnt mit ihnen also die

<sup>44</sup> Abaelard, *Sup. top.*, 290,2ff.

<sup>45</sup> Abaelard, *Sup. top.*, 209,22–34: „Sunt autem istae partes logicae integrales non divisivae, quae sunt ratio inveniendi argumenta et ratio dijudicandi eadem inventa. Nemo igitur logicus esse potest nisi qui discretus est in inventione et iudicio argumentorum, nisi videlicet sciat quare sic invenienda sunt argumenta et eadem inventa sic confirmanda, si quis de ipsis dubitaverit an valeant an infirma sint; est itaque argumentum dijudicare, comprobare ipsum, id est confirmare si valeat, vel infirmare hoc ipsum, hoc est reprehendere, cum ostenditur non valere. Unde dijudicandi argumenta ratio duas habet species, confirmationem scilicet argumentorum et reprehensionem. Nam sicut bona confirmamus, ita falsa atque sophistica reprehendimus.“ Vgl. auch Abaelard, *LN*, 3f.

<sup>46</sup> Wie Johannes von Salisbury, *Metalogicon* III.9, 129,43–46 berichtet. Vgl. zum Thema Abaelard und Rhetorik: Mews (2003).

<sup>47</sup> Abaelard vermeidet hier den Ausdruck „res“ in der Definition der *argumentatio* bei Boethius (vgl. Abaelard, *Sup. top.*, 301,25–28), weil er der Meinung ist, dass die Logik nicht mit *res* befasst ist, sondern mit der Imposition der Wörter (Abaelard, *Dialectica*, 65,18) und weil eine *propositio* (*conclusio*) keine *res* signifiziert gemäß seiner Theorie des *dictum propositionis*.

<sup>48</sup> Abaelard, *Dialectica* 462,35–463,8: „Non est autem idem argumentum quod argumentatio. Id enim solum quod probat, argumentum dicimus. Totam vero complexionem probantis et probati argumentationem dicimus, ut totum syllogismum vel totum enthymema, ita scilicet ut in argumentatione argumentum quasi pars in toto contineatur. (. . .) Est igitur argumentatio oratio in qua id quod dubium fuerat, ex alio comprobatur argumento. Huius autem duae sunt species, syllogismus scilicet atque *inductio*; ex his vero aliae duae manant, enthymema scilicet atque exemplum.“

Überzeugung, dass etwas wahr ist, weil anderes wahr ist: „probare est fidem facere.“<sup>49</sup> Der Übergang ist einer, der Wahrheiten in Wahrheiten transferieren soll: Die Regeln des Überganges, die *regulae argumentandi*, sollen gewährleisten, dass man von wahren Sätzen nicht zu falschen kommt.<sup>50</sup> Damit kann die Logik auch als Wissenschaft vom Wahren und Falschen begriffen werden, insofern ihr Ziel, die Argumentation, die „*demonstratio veritatis aut falsitatis*“, also der Aufweis des Wahren oder Falschen ist.<sup>51</sup>

Die Analyse der Argumentationen bei Abaelard läuft über ihre Kraft zur Überzeugung beim Übergang, also beim Hineintragen der Prämissen in die Konklusion: *vis inferentiae*.<sup>52</sup> Eine Inferenz, dieser Übergang, der wahr, bzw. notwendig sein kann, hat die Struktur „*inferre hoc illud*“ und kann in der sprachlichen Form einer *consequentia*, einer *enuntiatio hypothetica* (heute eines Konditionals), ausgedrückt werden: „*si hoc est, illud esse*“.<sup>53</sup> Der Sinn (*sensus*) einer solchen *propositio hypothetica* ist „*sub consecutionis conditione proponi*“. Sie ist wahr, wenn sie eine notwendige *consecutio* ausdrückt, so dass das, was im *antecedens* gesagt wird, nicht wahr sein kann, ohne dass auch wahr ist, was im *consequens* ausgedrückt wird.<sup>54</sup> Wir

<sup>49</sup> Abaelard, *Dialectica*, 455,9.

<sup>50</sup> Abaelard, *LN*, 507,27ff.: „*Ad huiusmodi discretionones philosophi laborantes conati sunt ad certas regulas argumentationes reducere, ne quis indiscretus in argumentationibus falsas pro veris recipiat.*“ Vgl. auch *LI* 2,1: *De qua (scil. logica) etiam hac ratione conscriptam esse meminit atque eam ad certas argumentationum regulas reductam esse, ne nimium vagos falsis complexionibus in errorem pertrahat, cum id quod in rerum natura non invenitur, rationibus suis videatur astruere et saepe contraria in conditionibus suis colligere hoc modo: ‚Socrates est corpus‘, ‚corpus autem album, quare Socrates est albus.‘ Rursus: ‚Socrates est corpus, corpus autem nigrum, quare Socrates est niger.‘*“

<sup>51</sup> Abaelard, *Dialectica*, 145,10f.; 121,6; 152,27f.

<sup>52</sup> Vgl. dazu Jolivet (1982), 148–152.

<sup>53</sup> Abaelard, *Dialectica*, 330,29: „*Inferre*“ wird als begründeter Übergang von Prämissen(n) zur Konklusion verstanden. Bei einer notwendigen oder wahren Inferenz sagt man, dass die *complexio* (d.h. Prämissen: *propositio/assumptio, conclusio/illatum*) *firmus* ist. Rationale Argumente heißen heute noch englisch „*inference*“. Sie sind wahrheitserhaltend.

<sup>54</sup> Die Wahrheit des Arguments besteht in der *necessitas* des Konditionals: „*Sententia itaque hypotheticae propositionis in consecutione est, in eo videlicet quod alterum sequitur, vel non sequitur, ad alterum; consecutionis autem veritas in necessitate tenetur, in eo scilicet quod id quod in antecedenti dicitur, non potest esse absque eo quod in consequenti proponitur; veluti cum talis proponitur consequentia: ‚Si est homo est animal‘, haec consequentia inde necessario conceditur quod non potest esse ut homo existat nisi etiam animal fuerit.*“ (Abaelard, *Dialectica*, 271,26–34). „*Inferentia itaque in necessitate consecutionis consistit, in eo scilicet*

können das so ausdrücken: Logik oder Dialektik – für Abaelard ist das dasselbe – befasst sich also, wenn mit den notwendigen Argumentationen, dann mit den Eigenschaften der wahren Inferenz.<sup>55</sup> Das ist genau der Konnex, den heute das sog. Gültigkeitskriterium für Argumentationen erfüllt, dass nämlich – wie wir heute sagen würden – ein Argument gültig sei, genau dann, wenn das zu einem Argument gehörige Schlusskonditional, welches Prämissen und Konklusion in einem Konditional verbindet, logisch wahr sein muss. Die Wahrheit oder Falschheit der hypothetischen Propositionen herauszufinden, ist Aufgabe der *iudicatio* und kommt also der Untersuchung der Gültigkeit und Notwendigkeit der Argumentationen gleich. Auf diese Weise erhellt noch einmal, dass es dasselbe ist, zu sagen, die Logik behandle die Unterscheidung der Wahrheit und Falschheit oder sei eine Theorie der Argumente.

Wenn wir also die *vis inferentiae* einer Argumentation analysieren, beurteilen wir die *consecutio* als (zufällig oder notwendig) wahr oder falsch. Welches sind dann die Gründe für die Wahrheit? Der Unterscheidung zwischen den syllogistischen Inferenzen und den topischen (*locales*) entspricht diejenige zwischen perfekten und imperfekten Inferenzen (*inferentia perfecta*, *imperfecta*): Eine *inferentia perfecta* ist diejenige, welche nicht aus der Natur der Termini, sondern bloß aus sich selbst, d.h. aus ihrer eigenen *natura* oder *forma*, die eben die *complexio* ist, gültig ist (*valet*). Perfekte Inferenzen sind notwendig und unzweifelhaft. Ihre Notwendigkeit, welche, so würden wir heute sagen, die formallogische ist, weist Abaelard, lange vor Bolzano, durch das heute sog. semantische Allgemeingültigkeitskriterium aus: Ein Argument ist formal gültig oder perfekt, wenn gilt: Welche Termini du auch in die Argumentstruktur (*complexio*) einsetzest, die Argumentation kann nicht ins Wanken kommen. Da die materiale Wahrheit der Prämissen und die Bedeutung der Termini keine Rolle spielen, ist durch dieses Kriterium die formale Gültigkeit ausgezeichnet.<sup>56</sup> Die imperfekten Inferenzen dagegen, die wir auch wahr nen-

---

quod ex sensu antecedentis sententia exigitur consequentis, sicut in hypothetica propositione dicitur.“ (Abaelard, *Dialectica*, 253.28–31).

<sup>55</sup> „Et bene a dialecticis verae inferentiae proprietas attenditur (. . .).“ (Abaelard, *Dialectica*, 278,17). Ein wahres Konditional heißt heute noch englisch „implication“ oder „implies“. Russell (2001), 40.

<sup>56</sup> „(. . .) ex se tantum, non ex natura terminorum, haec inferentia perfecta est, quod, qualescumque terminos apponas, sive coharerentes, sive remotos, nullo modo cassari valet consecutio. Si enim dicas: ‚Si omnis homo est lapis et omnis lapis est

nen, sind wahr oder notwendig nur „ex natura rerum“ oder „ex proprietate sermonis“,<sup>57</sup> d.h. nicht bei beliebigen Termini, sondern nur bei bestimmten, deren Zusammenhang eben in der Natur des durch sie Bezeichneten fundiert ist. Im Beispiel: „Si est homo est animal“ oder „si est rosa, est flos“<sup>58</sup> ist die Inferenz bedingt wahr, nämlich nur dadurch, dass in rerum natura homo species von animal ist. Die imperfekten Argumente – heute würde man sagen: die materialen Konsequenzen – sind aber gültig durch den locus bzw. die maxima propositio.

Abaelard unterscheidet also bei den verae consequentiae diejenigen, deren Wahrheit allein aus der complexio folgt (formalgültige), von denjenigen, deren Wahrheit aus der natura rerum (auf welche sich die Termini beziehen, also: ex proprietate sermonis) folgt (material wahre). Letzteres sind die topischen bzw. lokalen Argumentationen,<sup>59</sup> die formal-gültigen sind die Syllogismen im engeren Sinne der *Analytica priora*.<sup>60</sup> Entscheidend ist, dass die syllogistischen nicht auf einen locus, der durchaus eine vis inferentiae ist,<sup>61</sup> zurückführbar sind, sondern auf der constructio beruhen.<sup>62</sup>

---

lignum, omnis homo est lignum' necessaria est et indubitabilis inferentia, quamvis nulla propositionum sit vera. Neque enim vel veritas propositionum veritatem exigit consequentiae vel falsitas falsitatem.“ (Abaelard, *Dialectica*, 255,31–38).

<sup>57</sup> Abaelard, *LN*, 508,14.

<sup>58</sup> Abaelard, *LI*, 366,8.

<sup>59</sup> „Ceterae quoque verae consequentiae, quarum inferentia ex rerum natura pendet, non in quorumlibet terminorum rebus verae consistunt, sed in his tantum quae naturam eius consecutionis servant. Cum enim vera sit huiusmodi consequentia: ‚si est homo est animal‘ ex natura speciei ac generis potes altero illorum mutato consecutionum destruere, si videlicet tale apponas in loco cuiuslibet cuius essentia ad alterum nullam consecutionis habeat naturam. Veluti si ‚hominem‘ mutes sic: ‚si est lapis est animal‘ vel ‚animal‘ sic: ‚Si est homo est lapis‘. Ista ergo consequentiae recte ex natura rerum verae dicuntur quarum veritas una cum rerum natura variatur; illae vero veritatem ex complexione, non ex rerum natura, tenent quarum complexionem necessitatem in quibuslibet rebus, cuiuscumque sint habitudinis, aequae custodit, sicut in syllogismo vel in consequentiis quae formas eorum tenent, ostenditur.“ (Abaelard, *Dialectica*, 256,8–24).

<sup>60</sup> „Syllogismi inferentia ita perfecta debet esse ut nulla rerum habitudo ad ipsam operetur, sed ex se ipsa adeo firma sit ut ex dispositione quoque antedendentium propositionum ipsa conclusionis veritas annuatur (. . .)“ Abaelard, *Dialectica*, 502,23–26; vgl. auch 232f.

<sup>61</sup> „Locum ergo generaliter definientes vim inferentiae dicimus.“ (Abaelard, *Dialectica*, 253,16).

<sup>62</sup> Vgl. Abaelard, *Sup. top.*, 309,12–19: „Omne enim argumentum necessarium dicitur quod ita est adiunctum conclusioni, sive ex natura rerum sive ex proprietate terminorum vel ipsius constructionis, quod non queat contingere id quod argumentum dicit sine eo quod conclusio proponit. At vero sola illa necessario antecedunt quae in sensu suo sensum consequentis includunt.“ Vgl. auch Abaelard, *LN*, 508,10–15.

Für Abaelard zieht der Syllogismus seine vis nicht aus einem locus; sonst wäre die ganze Logik Topik. Es gelingt ihm aber, die Topik in sein Konzept der Logik als theoretisch-spekulative Argumentations- bzw. Konsequenzentheorie (Theorie der notwendigen Inferenz) zu integrieren, ohne dabei auf die inventio oder auch disputatio bzw. die dialektischen Syllogismen zurückgreifen zu müssen. Andererseits gelingt es ihm auch, die Konsequenzenlehre nicht an die *Analytica priora* anzubinden. Abaelard begreift also Logik theoretisch-spekulativ als Theorie der Argumente, die Argumentationen in gültige und ungültige einteilt. Der Begriff des gültigen Argumentes ist also der zentrale Begriff, er umfasst *Topik* (imperfekte Inferenzen) und *Analytica priora* (perfekte Inferenzen). Das ist ein wesentlicher Schritt in Richtung auf eine einheitliche Theorie der notwendigen Argumente.

Für Abaelards Konzept der Logik als discretio argumentorum ist *De interpretatione*, welches die scientia propositionum ist, ein konstitutiver Teil, insofern Argumente nur im Rückgriff auf die Natur der Propositionen gefunden oder bestätigt werden können.<sup>63</sup> Sie ist für Abaelard eine signifikationstheoretische Schrift, welche die significatio der kategorematischen Terme und Propositionen untersucht. Abaelard unterscheidet die significatio rerum, welche die Kategorienschrift behandle, von der eigentlich logischen Signifikation, der significatio intellectuum, welche *De interpretatione* thematisiere und welche für den Aufbau des Begriffs des notwendigen Arguments von zentraler Bedeutung sei. Die significatio rerum ist die Relation von bestimmten voces auf bestimmte Klassen von Dingen. Die Kategorienschrift gehört für Abaelard eigentlich nicht direkt zur Logik. Sie kann bloß für die Unterscheidung von Fragen für die Logik oder für die Bestimmung von loci fruchtbar sein.<sup>64</sup> Die significatio intellectuum ist nicht von der res abhängig, sie bezieht sich zwar auch auf res, allerdings nur mittels intellectus (des Hörers, nicht nur des Sprechers), der sich seinerseits auf die res bezieht. Der Signifikationsbegriff ist hier also pragmatisch verstanden, im Rahmen des semiotischen Dreiecks (Sprecher, Hörer, Sache).<sup>65</sup> *De interpretatione* handelt von

<sup>63</sup> „Pars constitutiva utriusque partis logicae“, der *scientia inveniendi* und *iudicandi* nämlich, Abaelard, *LI*, 310,11–21.

<sup>64</sup> Abaelard, *LI*, 4; Abaelard, *LI*, 114. Die Kategorienschrift spielte im weiteren Verlauf der logica moderna keine bedeutende Rolle, umso mehr als auch die *Metaphysik* des Aristoteles nicht bekannt war.

<sup>65</sup> Abaelard, *LI*, 308,1–18.



der vox significativa, die interpretiert wird gemäß folgendem Interpretationsbegriff: „interpretari vocem non est eius rem assignare, sed intellectum aperire.“<sup>66</sup> Die significatio von Propositionen bezieht sich nicht auf res, sondern auf dicta propositionis. Diese dicta, die für Abaelards späte Lehre von zentraler Bedeutung sind,<sup>67</sup> sind auch für das Verständnis des Hauptthemas der Logik, der Inferenzen wichtig, weil in einer inferentia nicht Sachen verbunden werden und auch nicht intellectus, sondern dicta. Man könnte auch sagen: Es werden in der Logik Wahrheiten verbunden. Die logische Notwendigkeit ist keine intellektuelle und auch keine sachliche. Die Logik hat es nicht mit res zu tun, sondern mit der impositio vocum. Abaelard versuchte zu zeigen, dass die überkommene Vorstellung, dass Wörter grundsätzlich einfach etwas (res) bezeichnen, falsch ist. Die Analysis der Signifikation, der significatio intellectuum, ist so eine notwendige Voraussetzung der Logik als Theorie der logischen Notwendigkeit.

*Logik als Wissenschaftstheorie: Wissenschaft der Quaestio*

Verändert sich das Logikverständnis sowie die Einordnung und Deutung von *De interpretatione* nach dem Bekanntwerden der logica nova (*Analytiken, Topik, Sophistische Widerlegungen*)? Johannes von Salisbury, der fast alle bedeutenden zeitgenössischen Lehrer Frankreichs (so auch Abaelard) gehört hatte, verfasst eine Verteidigungsschrift zur Logik *Metalogicon* („Über die Logik“ oder „Für die Logik“), in der er zeigen wollte, dass die Logik es nicht nur mit dem Universalienproblem, sondern mit dem Argumentieren im Diskurs zu tun hat.<sup>68</sup> Er berichtet von der regen Tätigkeit der Logiker in der ersten Hälfte des 12. Jh.s. Folgendes:

Wenn jemand sich dem Studium der Alten zuwandte, wurde er ein der Lächerlichkeit preisgegebener Mann [. . .]. Jeder sargte seine eigenen und seiner Lehrer Entdeckungen sogleich ein. So war die Situation unerträglich. Studenten wurden bald weggeschwemmt in dem Sog, traten wie ihre Irrtums-Kommilitonen mit Füßen, was sie von ihren

<sup>66</sup> Abaelard, *LI*, 309,27f.

<sup>67</sup> Vgl. z.B. Abaelard, *LI*, 308,39f.; 327,18ff.; 365–370. Jacobi/Strub/King (1996).

<sup>68</sup> Vgl. Mews (2003), 39.

Lehrern gelernt hatten, und formierten und gründeten neue Schulen (novas sectas) [. . .]. Alles wurde renoviert.<sup>69</sup> Die Grammatik erneuert und die Rhetorik verachtet.<sup>70</sup>

Der erste Satz erklärt, weshalb die Kommentartätigkeit zu *De interpretatione* im 12. Jh. vor allem auf den Anfang des Jahrhunderts (z.B. Abaelard, Wilhelm von Champeaux, Alberich und seine Schule) konzentriert ist und weshalb die neu zugänglichen Schriften der logica nova nicht gleich intensiv kommentiert wurden. Johannes nimmt die Definition der Logik im weiten Sinne als ratio disserendi auf, nennt sie auch „rationalis“ im Sinne von „ministratoria rationum“<sup>71</sup> und ergänzt sie durchaus im Sinne seines Lehrers Abaelard mit „vel loquendi“. Im engeren Sinn lehre sie die rationes disserendi bzw. modi disputandi<sup>72</sup> die viae ratiocinandi oder die regula omnium sermonum.<sup>73</sup>

Johannes' Lehrer Adam Parvipontanus, der als einer der ersten die aristotelische *Topik* und die *Sophistischen Widerlegungen* in seine Logik (*Ars disserendi*, 1132) eingearbeitet hat, untersucht darin das disserere als disputare im vollen Sinne der *Topik* als „disserere in disputando“, bzw. „interrogatione et responsione“.<sup>74</sup> Im Unterschied zu Abaelard legt er also den Focus der Logik auf die Dialektik, die vom Dialog ausgeht, d.h. vom Wechselspiel von Frage und Antwort mit dem Ziel der gemeinsamen Wahrheitssuche bzw. Widerlegung falscher Ansichten. Aller Diskurs (disserere) beginne bei quaestio bzw. interrogatio und enuntiatio. Deshalb muss man zuerst etwas über „principia interrogandi vel enuntiandi“ wissen.<sup>75</sup> Hier zeigt sich deutlich die fundamentale Bedeutung einer Untersuchung der „enuntiatio“ im Rahmen des dialektischen Gesprächs, welche *De interpretatione* leistet, für die Logik als Disputationstheorie.

Dabei ist ganz klar, dass der usus verborum multiplex ist.<sup>76</sup> Es ist also die multiplicitas der Rede durch Distinktionen zu reflektieren. Bei Adam geht es um die disputatio im Allgemeinen sowie speziell

<sup>69</sup> „Nova fiebant omnia“: Das ist die Stelle aus der Apokalypse XXI.5.

<sup>70</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, I.3.

<sup>71</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, II.3.

<sup>72</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, II.3.8.

<sup>73</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, I.10.

<sup>74</sup> Adam Parvipontanus, *Ars disserendi*, IX.

<sup>75</sup> Adam Parvipontanus, *Ars disserendi*, XXVII.

<sup>76</sup> Adam Parvipontanus, *Ars disserendi*, LV.

in der Wissenschaft, bzw. Philosophie. Er unterscheidet drei genera disputandi: exercitativum ad usum (*Topik*), contentiosum ad vincendum (*Sophistische Widerlegungen*), inquisitivum ad sciendum (*Analytica posteriora*).<sup>77</sup> Im Unterschied zu den vier Arten der disputatio bei Aristoteles: doctrinalis, dialectica, temptativa und sophistica disputatio<sup>78</sup> wird die temptativa weggelassen, die wohl am ehesten zur Rhetorik gehört. Die aristotelische *Rhetorik* lag noch nicht vor und die Thematik selber wurde, wie Johannes berichtet, vernachlässigt.

In diesem Konzept von Logik als Theorie der Disputation sind neben dem pragmatischen Aspekt, dass immer zwei Gesprächspartner beteiligt sind,<sup>79</sup> folgende Teile wesentlich: propositio, quaestio, conclusio, argumentum, argumentatio<sup>80</sup> oder kürzer: positio, oppositio und responsio.<sup>81</sup> Die disputatio wird in einer Kurzformel verstanden als „ratiocinativa in locutione disceptatio, bzw. de diversis putatio“<sup>82</sup> bzw. ausführlicher in der Definition durch Johannes von Salisbury: „Est autem disputare aliquid eorum quae dubia sunt aut in contradictione posita, aut quae sic vel sic proponuntur ratione supposita probare vel improbare.“<sup>83</sup> Disputare setzt notwendig probare voraus. Die *Ars disserendi* steht in solchen Konzepten<sup>84</sup> unter vier Vermögen der Argumentation, deren Anwender „dialecticicus“, „orator“, „philosophus“ („demonstrator tantum de sola veritate“) sowie „sophista“ genannt werden. Gleichzeitig werden vier Arten von Argumenten (species argumenti) unterschieden: Neben dem Syllogismus, der vom Allgemeinen aufs Partikulare schließt und in Dialektik (ex probabilibus) und Philosophie (ex veris et primis) verwendet wird, die Induktion (vom Einzelnen zum Allgemeinen, z.B. in der Rhetorik), das Enthymem (das Unterlassen einer Prämisse, vorab in der Rhetorik) und das Exemplum (Rhetorik).<sup>85</sup>

<sup>77</sup> Adam Parvipontanus, *Ars disserendi*, XXX.

<sup>78</sup> Aristoteles, *Sophistische Widerlegungen*, 165a 38ff. Diese Unterscheidungen (quatuor genera disputationum) hat man im 12. Jahrhundert sofort nach bekanntwerden aufgegriffen, vgl. de Rijk, *LM*, z.B. 194, 269.

<sup>79</sup> „Dialectica est scientia disserendi probabiliter ad alterum. Disserere idem est quod disputare.“ (*Ars Emmerana*, de Rijk, *LM* II/II, 147,9f. Vgl. Johannes, *Metalogicon* III.10,31.

<sup>80</sup> *De arte dialectica*, de Rijk *LM* II/II, 122,26f.

<sup>81</sup> *Ars Emmerana*, de Rijk *LM* II/II, 148,3.

<sup>82</sup> *Ars Emmerana*, de Rijk *LM* II/II, 148,1.

<sup>83</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, II.4,11–14.

<sup>84</sup> De Rijk, *LM* I. 191, 282; II/II, 33; vgl. Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, II.3.

<sup>85</sup> Vgl. z.B. de Rijk I.280,15–24; II/II 193–195.

Es erstaunt vor diesem dialektischen Hintergrund nicht, dass sich in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts im Zusammenhang mit den Ergänzungen durch die *logica nova* und der zentralen Funktion der Logik für die Wissenschaft eine bestimmte Deutung und Stellung von *De interpretatione* innerhalb des Organon herausgeschält hat, wonach sie Introductio-Schrift sei,<sup>86</sup> welche, wie Johannes von Salisbury sagt, „rudimenta doctrinae“ oder „doctrinalia rudimenta“ enthalte, die nicht „de arte“, sondern nur „ad artem“<sup>87</sup> – und deshalb zuerst – zu lehren seien. Zu welcher ars oder doctrina aber führen sie hin? Die überraschende Antwort lautet nicht: zu den *Analytica priora*, also zur Syllogistik, sondern zur *Topik*,<sup>88</sup> genauer zu *Topik I–VII*, und dann weiter zu *Topik VIII*,<sup>89</sup> welche nach Johannes die Regeln der ganzen ars disputandi oder nach der *Topik* selbst die Art und Weise der quaestio („quomodo oportet interrogare“)<sup>90</sup> diskutiert. Innerhalb der Schriften des Organon verhalte sich *De interpretatione*<sup>91</sup> zur Kategorienschrift wie die Silben zu den Buchstaben des Alphabets (*De interpretatione* handelt von complexa; Kategorien von den incomplexa). Zu *Topik I–VII* verhalte sie sich dagegen wie die sillaba zur dictio, die *Topik VIII* verhalte sich zu den ersten Büchern der *Topik* wie die Konstruktorin von Argumenten („constructorius rationum“).<sup>92</sup> Die *Topik* insgesamt sei „prima in explicandis rationibus“, weil gelte: „sine eo non disputatur arte.“ *De interpretatione* ist also eine Einführungsschrift in eine *Topik*, welche selber am Grunde der Logik ist. Sie muss dialektisch gelesen werden. Aus diesen Gründen sei es, so Johannes, unverständlich, dass diese *Topik* bei den Vorfahren („maiores“) so wenig Beachtung gefunden hätte und sogar außer Gebrauch gekommen sei.<sup>93</sup>

Die Anordnung zeigt den wissenschaftstheoretischen Aspekt der Logik als ars disputandi. Fast das ganze menschliche Wissen (scientia humana) – damit ist nicht das Satzsystem, sondern der Akt des Forschens gemeint – bestehe, so Johannes, in der Untersuchung des

<sup>86</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, III.4,14. Zum Terminus „Introductio“ vgl. De Rijks Einleitung zu Petrus Hispanus, *Tractatus*, LXXXIXf.

<sup>87</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, III.5,10f.

<sup>88</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, III.6.

<sup>89</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, III.10.

<sup>90</sup> Aristoteles, *Topik*, 155b3.

<sup>91</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, III.4.

<sup>92</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, III.10,22.

<sup>93</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, III.5,30ff.

Beweisbaren (*investigatio probabilium*), welches aus der *Topik* als Quelle fließe.<sup>94</sup> Die Logik, die Unterstützung in jedem Wissensgebiet gewähre, sei für die Philosophie (also Wissenschaft) wie die Seele für den Körper, so dass gelte: „*iners est omnis philosophia, quae ad logicam non disponitur*“.<sup>95</sup> Zur Logik aber sei die *Topik* der notwendigste Teil (*maxime necessaria*), weil sie, insofern sie der *inventio* diene, *instrumentum efficax* aller Wissenschaft sei.<sup>96</sup> Die *Topik* gibt gewissermaßen dem ganzen Unterfangen der Logik den Namen: die Hilfsmittel zur Gewinnung von Schlüssen heißen in der aristotelischen *Topik* „*organa*“.<sup>97</sup> Schon in der Aristotelischen *Topik* wird zu Beginn als Ziel Folgendes genannt:

Vorhaben der Untersuchung ist: Ein Verfahren (*methodum*) finden, von dem aus wir werden Schlüsse ziehen (*sylogizare*) können über jede aufgegebene Streitfrage (*de omni problemate*) aus einleuchtenden Annahmen (*ex probabilibus*) und selbst, wenn wir Rede stehen müssen (*sustinentes disputationem*), nichts Widersprüchliches zu sagen.<sup>98</sup>

Darin zeigt sich: Da Wissen Wissen aus Gründen, aus Beweisen, aus Argumenten ist und diese eben im dialektischen Gespräch geprüft und in der *quaestio* untersucht werden, ist die Logik als *scientia disputandi* Wissenschaftstheorie: *ars artium* oder *scientia scientiarum*, insofern sie die Methodologie der *artes* bzw. *scientiae* enthält. Die Logik als *ars disputandi* erscheint hier als Grundlagendisziplin zur Wissenschaft, als Wissenschaftstheorie im Rahmen einer Buchwissenschaft. In solcher Wissenschaftstheorie geht es nicht um die Untersuchung der Natur, in der die Wahrheit latent ist, sondern der Bücher: Es geht um die Wahrheit in dem, was in der Tradition oder im dialektisch-forschenden Gespräch gesagt wird.

<sup>94</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, III.10,265ff.

<sup>95</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, II.6,6f.

<sup>96</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, II.5,10.

<sup>97</sup> Aristoteles, *Topik* I, 13–18; 105a21.

<sup>98</sup> Aristoteles, *Topik*, 100a18ff. Lat. Übersetzung von Boethius, in: Aristoteles Latinus V.1–3 (*Topica*, ed. L. Minio-Paluello, Brüssel/Paris 1969, S. 5. Vgl. Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, II.13,20f: „*Cum autem dialectica inquisitiva sit, ad omnium methodorum principia viam, habet.*“

*Gilbertus Porretanus*

Die drei wesentlichen Momente der Logik als *ars disputandi*, das Wissenschaftstheoretische, das Pragmatisch-Kommunikative sowie das von Abaelard hervorgehobene Signifikationstheoretische, welches in der *logica moderna* neben einem formal-semantischen ebenfalls einen pragmatisch-kontextuellen Aspekt<sup>99</sup> hat, kann man sehr schön bei der Anwendung der Logik bei Gilbertus Porretanus aufzeigen, der nach Grabmann Begründer der scholastischen Quaestionenmethode ist.<sup>100</sup> Er hat sie auf die Theologie angewendet und mithilfe von Boethius dargetan, dass man nicht mehr Theologie treiben kann ohne Dialektik, ohne *ars disputandi*.

In seinem Kommentar zu Boethius' *De trinitate* (*De trinitate*, ca. 1146/47) entwickelt Gilbert im Zusammenhang mit der Auslegung von Boethius' Prolog zum gleichnamigen Werk eine Theorie der quaestio vor allem in Termini von *De interpretatione* sowie der Boethianischen Topik. Boethius erklärt, dass er die Problematik (quaestio) der Trinität schon sehr lange untersuche (*diutissime investigata quaestio*) und sich bemüht habe, sie durch Argumente zu formieren oder zu strukturieren (*formata rationibus*). Gilbert erläutert im Prolog diese grundlegende wissenschaftliche Methodologie der quaestio *rationibus formata*. Ein (wissenschaftliches) Problem, eine quaestio, welche Boethius als „in dubitationem ambiguitatemque adducta propositio“<sup>101</sup> bestimme, bestehe, so Gilbert, aus einer „affirmatio“ und einer „negatio“. Eine weitere notwendige Bedingung sei, dass eine quaestio nur dann erfasst werde, wenn beide Teile Argumente für ihre Wahrheit zu haben scheinen und also damit je conclusiones sind: „utraque pars argumenta veritatis habere videtur“. Diese antinomische Situation, deren konstitutive Elemente die affirmatio und negatio, die contradictio und die Argumente pro und contra für die Wahrheit der beiden (kontradiktorischen) Teile der quaestio sind, sei auf drei Arten<sup>102</sup> möglich:

1. durch „multiplicitas sophistica“, d.h. durch fallaciae: Gilbert nennt die 6 Typen von fallaciae, die Boethius in seinem Kommentar

<sup>99</sup> Vgl. dazu: Schulthess (2001).

<sup>100</sup> Vgl. Marenbon (1988), 332–336; vgl. auch Boschung (2004).

<sup>101</sup> Boethius, *De diff. top.*, 1174C.

<sup>102</sup> Gilbert von Poitiers, *De trinitate*, 63.

zu *De interpretatione* aufzählt, genau an der Stelle, wo Aristoteles die *contradictio* definiert: *univocatio, aequivocatio, modus, pars, tempus, relatio*.<sup>103</sup>

2. durch „*orandi qualitas*“, z.B. durch Tropen, d.h. Worte, welche aus Gründen des Schmucks oder der Notwendigkeit von der Literalbedeutung auf eine andere übertragen werden.<sup>104</sup> Bsp: „*dies est laetus*“, „*dies non est laetus*.“ „*dies est laetus*“ ist wahr, wenn „*laetus*“ als Trop genommen wird, falsch in Literalbedeutung.
3. durch die Art der Gründe (*genus rationum, ex quibus sermo fit*): Er unterscheidet zwei *rationes communes*: solche *per se* wahren Sätze, die für alle Gebiete gelten (in der Rhetorik heißen sie „*loci communes*“, in der *Topik*: „*maxima propositio*“) von solchen, die nur für ein bestimmtes Gebiet gelten. Ein *transsumptives*<sup>105</sup> Argument ist eines, in dem ein Problem dadurch gelöst wird, dass man eine Terminologie aus einem andern Bereich wählt, welche klarer ist.<sup>106</sup> Wenn man z.B. nach der Gerechtigkeit in den Handlungen des Einzelnen gefragt wird und dann die Sache für den Staat erklärt und in Übertragung zu lösen versucht.<sup>107</sup>

Der antinomische Schein der *quaestio* kommt also durch sophistische Vernebelung (*fallacia*), durch „*figurata locutio*“ oder „*transsumptio*“ zustande. Eine *quaestio* wird durch solche verborgene *multiplicitas* der *vox, dictio* oder des *locus* entweder „*arte*“ (beim Sophisten) oder „*casu*“ in die Ambiguität geführt.

Mit welchen Hilfsmitteln (aus der Logik) wird nun ein solches Problem gelöst? In Gilberts Terminologie: Wie kann eine *quaestio informis* zwecks Auflösung zur *formata rationibus* gemacht werden? Welches sind die Erfordernisse dieser Formalisierung? Erstes Erfordernis der Auflösung der *quaestio* – und d.h. immer: der wissenschaftlichen Untersuchung – ist zunächst die Darstellung der *affirmatio* und *negatio* und der Argumente (*Argumentanalyse*) mit Hilfe der Theorie der

<sup>103</sup> Diese 6er-Liste von Fehlschlüssen, die im 12. Jhd. kursiert, geht zurück auf Boethius' Kommentar zu *De interpretatione* 17a, 34–37 (Boethius, *In de int.* II, 129–134) sowie Boethius, *Introductio ad syllogismos categoricos*, 778–780.

<sup>104</sup> Vgl. Rosier (1994), 4.3 und 4.4.

<sup>105</sup> „*Transsumptio*“ verwenden die Grammatiker für „*metalepsis*“.

<sup>106</sup> Man ist versucht, an Carnaps Begriff der Explikation zu denken.

<sup>107</sup> Boethius, *De diff. top.*, 1192A. Diese Theorie der *transsumptio* benutzt Gilbert zur Explikation der theologischen Methode des Redens über Gott.

contradictio in *De interpretatione*. Danach muss die Disambiguierung oder die Auflösung der „multiplicitas“ erfolgen. Auch dazu ist in *De interpretatione* Einiges gesagt.<sup>108</sup> Boethius erläutert die Möglichkeit der Acquivokation und Notwendigkeit der Disambiguierung in seinem Kommentar zu *de interpretatione* so: „qui dicit, ad unam quamlibet rem commodat animum“ und „ex uno nomine diversas res intelligunt“.<sup>109</sup> Für die Stoa ist jedes Wort ambig. Für Porphyry gelte, so berichtet Boethius: Wenn ein logos von außen gesehen wird, hat er nicht dieselben Eigenschaften, wie wenn er von innen gesehen wird. Wenn wir sagen: „animal rationale mortale ambulat“, dann ist der äußere logos verschieden von „homo ambulat“, von innen her aber derselbe. Umgekehrt sagen wir in: „Cato philosophus est“ von außen her dasselbe, nicht aber von innen her: Je nachdem, ob wir „Cato Uticensis“ oder „Cato Censorius“ meinen. Sprecher und Hörer meinen für sich immer eines (Fixes), d.h. die *propositio mentalis* ist eine, hingegen der äußere Ausdruck nicht. Die Mehrdeutigkeit liegt in den Wörtern und der pragmatisch-kommunikativen Signifikations-situation. Sie muss also für die Auflösung einer *quaestio* gehoben werden.

Als Formen der Mehrdeutigkeit gelten aber nicht nur die heterogenen Bedeutungen eines Wortes, sondern auch diejenigen der *oratio*, die Amphibolien. „Graecos Troianos vicisse“ hat zwei Bedeutungen und entsprechend differente Wahrheitsbedingungen. Man braucht also hier zur Präzisierung der Bedeutung notwendig neben der Reflexion auf die grammatische Form diejenige auf die logische Form, die Wahrheitsbedingungen eruiert, um aus den möglichen Sinnen die behauptete *significatio* ausfindig zu machen. Man gewahrt auch deutlich die Differenz von logischer und grammatischer Form bzw. Syntax: Die eine ist am sinnvollen, die andere am wahren Satz orientiert.<sup>110</sup> Die dritte Form der *multiplicitas* ist nach Boethius' *de divisione* „secundum determinationem“. Der Terminus signifiziert je nach Kontext (z.B. einschränkendes Adjektiv oder Tempus des Verbes,

<sup>108</sup> Z.B. Boethius, *In de int.*, cap. 5,8,11. Zum Ausdruck „multiplicitas“ vgl. Boethius, *De divisione*, 44–48. Erst Porphyry hätte gemerkt, so Boethius, dass das *oppositum* von „unum“ nicht „simplex“, sondern „multiplex“ sei: „Est ergo una oratio quae unum significat, multiplex quae non unum, sed plura.“ Z.B.: „Cato est philosophus.“ (Boethius, *In de int.* II, 106f.).

<sup>109</sup> Boethius, *In de int.* II, 40.

<sup>110</sup> Vgl. Schulthess (1999).



das von ihm prädiert wird) anders. Aus ihr u.a. entwickeln sich die Themen der *logica moderna*: *restrictio* und *suppositio*.

Ein zentrales Erfordernis neben der Argumentanalyse zur Lösung einer *Quaestio* bzw. einer wissenschaftlichen Frage, d.h. dann auch der wissenschaftlichen Methode, ist also die Disambiguierung, welche die *divisio*, eigentlich: *distinctio* der *voces* voraussetzt. Dazu gehört auch die Definitions- und Divisionslehre, die aus der heutigen Logik ganz verbannt ist. Das ist in den Augen der späteren (vor allem ihrer Verächter) auch der Kern der scholastischen Methode, dass sie sich in Begriffsklaubereien oder sophistischen Haarspaltereien ergeht. Eine solche Disambiguierung von umgangssprachlichen Sätzen als Thesen oder Prämissen in einer *Quaestio* erfordert eine semantische, syntaktische, pragmatische und kontextuelle<sup>111</sup> Signifikationsanalyse. Es scheint klar, dass hierin auch der Ursprung und die Notwendigkeit der Reflexion auf die möglichen *Suppositiones* der *Termini* im Kontext liegt, der *logica moderna* also, welche vorab die Signifikation der Terme im Kontext analysiert. Es geht um die Interpretation und den referenziellen Aufweis der „*forma veritatis*“, der logischen Form, in noch unanalysierten umgangssprachlichen Sätzen, die das Kleid der Argumentationen (Argumentationen sind *sermones*) ausmachen. Man muss also – nach der Argumentanalyse und der Feststellung von *affirmatio* und *negatio* – den in ihnen vorkommenden Aussagen eine logische Form zuweisen, d.h. sagen, unter welchen Bedingungen sie wahr sind. Diesen Prozess nennen wir heute Formalisierung.<sup>112</sup> Zudem ist eine informale Analyse (informale Logik) erforderlich, welche den Kontext der Konversation und seinen Einfluss auf die Signifikationsverhältnisse analysiert.

Diese Erfordernisse bei der Analyse der *Quaestiones* – sozusagen bei der wissenschaftlichen Forschung im Rahmen von Buchwissenschaften, wozu neben *Quaestio*-Analyse auch Text- und Sinnanalyse gehört – erklären, warum die Reflexion auf Signifikation (*univocatio* und *multiplicatio*) und *Suppositio*, auf die Syntax der Grammatik und Logik sowie auf den Kontext neben der traditionellen formalen Analyse der Schlüsse (*iudicatio* in den *Analytica priora*) neu einen zentralen Stellenwert in der Logik als *scientia disputandi* des 12.

<sup>111</sup> Vgl. Schulthess (2001).

<sup>112</sup> Vgl. die ausgezeichnete Arbeit von G. Brun (2003), die die Eigenständigkeit einer Theorie der Formalisierung gegenüber der Logik aufweist.

Jahrhunderts einnehmen und warum insbesondere die Signifikations- und Oppositionsanalyse von *De interpretatione* mit Ansätzen in der *Topik* und den *Sophistischen Widerlegungen* weiterentwickelt und ergänzt werden. Über die aristotelische Logik hinaus muss eine informal-pragmatische und formale Formanalyse umgangssprachlicher Argumentationen gefordert werden. Dafür ist selbstverständlich grammatische Analyse notwendige Voraussetzung der Logik: Logica moderna enthält gleicherweise Analyse der logischen wie der grammatischen Kategorien der lateinischen Sprache.<sup>113</sup> Sie ist durchaus auch als Logik des Lateins, der natürlichen Sprache und auch der Wissenschaftssprache ansprechbar.

Der Prozess des „rationibus formare“, der von der „quaestio informis“, bei der die multiplicitas und der locus unanalysiert bleiben und die forma veritatis verschleiern, zur „formata“ führt, kann also durchaus in Anlehnung an den heutigen Begriff „Formalisierung“ genannt werden, insofern die Sätze pragmatisch und kontextuell, semantisch und syntaktisch disambiguiert werden, ihre logische Form und Wahrheitsbedingungen sowie die Wahrheitsverhältnisse (Kontradiktion und Argumentation) herausgearbeitet werden. Basal ist aber, damit es überhaupt zu einer quaestio kommen kann, die Reflexion auf die formalgültigen Argumente und die Kontradiktion. Fallacie haben einen Platz inne in einem Feld, das nicht durch den Satz des Widerspruchs geregelt ist. Contradictio und Signifikationsverhältnisse sind in *De interpretatione* untersucht, welches also nicht als Schrift zwischen *Categoriae* und *Analytica priora* hingehört, sondern als Einführungsschrift in die Dialektik im weiten Sinne einer *Ars disputandi*, eines Konzeptes von Logik als pragmatisch fundierter Argumentationstheorie und Theorie der wissenschaftstheoretischen (Disputations)Methode gefasst werden muss. Vielleicht ist hier im Falle von Gilberts Analyse der quaestio der Ort, die These zu wagen, dass es nicht allein die

---

<sup>113</sup> Der zum Abaelard-Kreis gehörige Wilhelm von Lucca, welcher Abaelard als „eximius philosophorum“ (Wilhelm von Lucca, *Summa dialecticae artis*, 3.06, S. 46) anspricht, formuliert über das Verhältnis von Grammatik und Logik: „Dialectica vero tanquam a gramatica preparatas constructiones suscipiens, si quid in eis ambiguum fuerit ad fidem faciendum (argumentum) ei succedens. (...) Intellectu autem manifestato per gramaticam, que constructiones docet componere, et per dialecticam, quae argumenta contextit, dubio, si quid in eis fuerit, certificato.“ (1.04, S. 22) Grammatik ist „scientia construendi“, welche „apta iunctura doceat intellectum manifestare“ (1.03).

Entdeckung der logica nova ist, die die logica moderna entstehen lässt, sondern dass erst im Zusammenwirken mit den neuen wissenschaftlichen Anforderungen in den Schulen deren typische Themen aufkommen.

### De interpretatione in *Introductiones* oder *Summulae*

In diesem Ansatz der Logik als ars disputandi integra hat *De interpretatione* also die Funktion, Rudimente (z.B. significatio, contradictio) für die *Topik* als Leitwissenschaft der Logik freizulegen. *De interpretatione* wird damit im Bezug auf die Dialektik und nicht in erster Linie auf die *Analytica priora* gelesen. Sie ist nämlich keine *Introductio in categoricis syllogismis* – eine Schrift, die Boethius verfasste. Es geht dann in *De interpretatione* nicht darum, nur die Struktur der „protasis“ bzw. Prämisse im Blick auf eine formale Analytik oder Syllogistik zu behandeln, sondern um eine Einleitungsschrift in die ganze Logik als scientia disputandi (inkl. Dialektik und Topik).<sup>114</sup>

Wie sinnvoll aber eine dialektische Lektüre von *De interpretatione* ist, hat neuerdings Whitaker – freilich ohne Bezug auf das Mittelalter – aufzudecken versucht.<sup>115</sup> Im dialektischen Ansatz der Logik bei Aristoteles, in dem Logik ganz allgemein als eine Theorie der begründenden Antworten auf Fragen<sup>116</sup> angesprochen werden kann, muss wie Aristoteles in der *Rhetorik*<sup>117</sup> formuliert, eine Untersuchung der

<sup>114</sup> Das könnte sogar Boethius so gesehen haben, wenn er in seinem Kommentar zu *De interpretatione* von „totius dialecticae doctrina“ spricht (Boethius, *In de int.* II, 343,8f.).

<sup>115</sup> „The importance of the treatise will then become apparent: it does not take as its subject propositions, seen as the components of the syllogism, but rather contradictory pairs, which are central to the working of dialectic. It is meant to provide theoretical underpinning for dialectic, and so should be read closely with the *Topics* and *Sophistici Elenchi*, rather than with the *Categories* and *Prior Analytics*. I thus challenge the traditional view of the place of the *De interpretatione* in the *Organon*.“ Whitaker (1996), S. 2. Man müsste ergänzen, dass die traditionelle Ordnung des *Organon* zumindest im Mittelalter schon anders war. Vgl. dazu die ausgezeichnete Rezension von H. Weidemann (1998). Ergänzt wird Whitaker durch Robin Smith, der auch *Categoriae* zu den dialektischen Schriften zählt (Smith (1995), S. 29).

<sup>116</sup> Logik nach Aristoteles ist mit einem Ausdruck von Hintikka „art of interrogative reasoning“. Man kann sie vom Projekt der modernen Logik, nämlich „study of excellence in reasoning“ abgrenzen, welchem Hintikka „emphasis on the infallibility of inference“ zuspricht (Hintikka (1999), S. 2,6).

<sup>117</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, 1355a9.

Arten der Schlussverfahren, welche als Antwortversuche verstanden werden müssen, durchgeführt werden. Dazu gehören neben den *Analytica priora* oder der Theorie der formal-gültigen Argumente aber auch die *Topik*, in der die dialektische Interrogation das Medium des Argumentierens ist, wie auch die Fehlschlüsse, im weitesten pragmatischen Sinne sogar die *Rhetorik*, insofern Überzeugungen eine Art von Beweis sind.<sup>118</sup> In der *Topik* stellt Aristoteles, wie Ebbesen gezeigt hat, das Fairplay in Diskussionen oder Disputationen dar und in den *Sophistischen Widerlegungen* das Foulplay oder die unerlaubten Prozeduren, die bloß den Schein der Gültigkeit haben. Letztere Schrift ist also ein Manual unfairer Argumentationen, die nicht ungültige Schlüsse sind, sondern z.B. auf Fehlern in der *quaestio* (z.B. *begging questions*) oder Fehlern in der Strategie beruhen.<sup>119</sup>

Logik handelt also vom dialektischen Gespräch, ebenso wie von der *quaestio disputata*. Im Anschluss an Weidemann kann man unter Rückgriff auf *De interpretatione*<sup>120</sup> das dialektische Gespräch so beschreiben: Ein dialektisches Gespräch findet zwischen einem Fragenden (A) und einem Antwortenden (B) statt, wo A darauf zielt, eine von B vertretene These zu widerlegen. Er richtet an diesen Entscheidungsfragen der Form: „Ist es wahr, dass p?“. B beantwortet diese Fragen entweder mit „ja“ (also mit dem Satz p) oder „nein“ (mit dem p kontradiktorisch entgegengesetzten Satz: nicht-p). A versucht dann ausschließlich aus den von B erhaltenen Antworten das kontradiktorische Gegenteil der These, die B vertritt (z.B. p), abzuleiten.<sup>121</sup>

<sup>118</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, 1355a4.

<sup>119</sup> Ebbesen (1981), Vol. I, S. 6.

<sup>120</sup> Weidemann, 1998; vgl. auch Aristoteles, *De Interpretatione*, 20b22–30 (übersetzt von H. Weidemann): „Wenn eine dialektische Frage dazu auffordert, sie entweder mit dem Satz zu beantworten, in dessen Gestalt sie vorgelegt wird, oder mit dem anderen Glied der Kontradiktion, (deren eines Glied dieser Satz ist), und wenn dieser Satz (das eine) Glied einer einheitlichen Kontradiktion ist, so dürfte es auf (eine) die genannten Dinge (betreffende Frage) demnach keine einheitliche Antwort geben; denn auch die Frage ist (in diesem Falle) ja keine einheitliche, auch dann nicht, wenn sie (in der Gestalt eines Satzes vorgelegt wird, der als Behauptungssatz) wahr ist. Hiervon ist bereits in der *Topik* die Rede gewesen. Zugleich ist offenkundig, dass auch (eine bloße) „Was ist . . .?“ (-Frage) keine dialektische Frage ist; denn (in einem dialektischen Gespräch) muss (dem Antwortenden) ja die Möglichkeit gegeben sein, sich der gestellten Frage gemäß nach Belieben für die Behauptung des einen oder des anderen Gliedes einer Kontradiktion zu entscheiden. Vielmehr muss jemand, der (beispielsweise danach) fragt, (was ein Mensch ist, diese Frage dadurch) noch näher bestimmen, (dass er fragt, ob ein Mensch das und das ist oder nicht).“

<sup>121</sup> Weidemann (1998), S. 161.

Die dialektische Frage (*interrogatio dialectica*) beruht auf dem Wissen um die Kontradiktion von Aussagen und das Widerlegungsverfahren setzt den Satz vom Widerspruch voraus, d.h. dass von den beiden Gliedern eines kontradiktorischen Aussagenpaares das eine wahr und das andere falsch sein muss. Man versteht, warum der Satz vom Widerspruch in einer so verstandenen Logik bzw. nun eben Dialektik als höchstes Prinzip figuriert: Nicht, weil er bei der Form des indirekten Beweises vorausgesetzt ist, sondern „weil darauf alle Argumentierenden ihre Argumente zurückführen.“<sup>122</sup> Dies ist die Kernaussage in der *Metaphysik*, wo Aristoteles zeigt, dass ohne Berücksichtigung des Satzes vom Widerspruch kein sinnvoller Diskurs geführt werden kann. Der Satz vom Widerspruch wird im Rückgriff auf den Begriff der *significatio* formuliert, insofern Aussagen, die zum Widerspruch taugen, eindeutig sein müssen (keine Amphibolie) bzw. die darin vorkommenden Termini keine *multiplicitas* haben dürfen. Da wird deutlich, dass *De interpretatione*, welches eben hauptsächlich dieses Prinzip im Zusammenhang mit der „*interrogatio dialectica*“ behandelt, eine Einleitungsschrift in die Logik ist.

Aristoteles' *De interpretatione*, welches über die *oppositio* handelt, beginnt mit den Elementen der *oratio* bzw. des *logos* in Rücksicht auf die Gesprächssituation, in der eben der *logos* äußerlich ist und die pragmatische Kommunikations- oder Signifikationsituation einbezogen werden muss. So ist der Begriff des Signifizierens in *De interpretatione* ab ovo pragmatisch: „*significant aliquid*“ meint: „*constituit qui dicit intellectum et qui audit quiescit.*“<sup>123</sup> Es geht anschließend in Kap. 5 um die pragmatische Fassung der *oratio*, die im dialektischen Ansatz wichtig ist, um die *oratio enuntiativa* (*logos apophantikos*), d.h. um die *enuntiatio* und deren Formen: Behauptung oder Verneinung (*affirmatio* oder *negatio*).

Wenn man ein dialektisches Gespräch miteinander führen können will, dann müssen die beiden Gesprächspartner wissen, welche Aussagen kontradiktorisch entgegengesetzt sind und deshalb, was überhaupt eine „*contradictio*“ ist. Aristoteles definiert die Kontradiktion so:

Und wenn eine bejahende und eine verneinende Aussage einander entgegengesetzt sind, so wollen wir sie eine Kontradiktion (d.h. ein kontradiktorisches Aussagenpaar) nennen. Als einander entgegengesetzt

<sup>122</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, 1005b32ff.

<sup>123</sup> Aristoteles, *De interpretatione*, 16b21.

bezeichne ich (eine bejahende und eine verneinende Aussage) dann, wenn sie dasselbe demselben Gegenstand zu- bzw. absprechen, nicht in homonymer Weise (*homonymos/aequivoce*) freilich und was wir an näheren Bestimmungen dieser Art sonst noch hinzufügen, um uns lästiger Sophistereien zu erwehren.<sup>124</sup>

Die Definition der Kontradiktion setzt nun eben den Begriff der Signifikation und denjenigen der Einheit der Bedeutung (*unum significare, univocatio*) sowie den der *multiplicatio* (d.h. *aequivocatio, Amphibolie*) voraus, auf den Aristoteles in *De interpretatione* immer wieder zu sprechen kommt.<sup>125</sup> Die Theorie der Kontradiktion hängt unmittelbar mit der Signifikationstheorie sowie mit der Theorie der Fehlschlüsse zusammen. Die Eindeutigkeit ist gefordert, damit Aussagen überhaupt definit sein können (einen Wahrheitswert haben können) und also zum Widerspruch zureichen, aber auch, damit Schlüsse gültig sein bzw. Fehlschlüsse vermieden werden können.

Hier wird deutlich, dass das *unum significare* gleichsam Vorbedingung ist, damit sprachliche Ausdrücke in logische Beziehungen eintreten können und demzufolge auch Auflösungen von *Quaestiones* möglich sind. Darauf hat später Duns Scotus den Finger gelegt: Wenn wir nicht von *univoca* ausgehen, dann ist keine wahrheitsfähige Rede und auch kein gültiger Schluss möglich, da wir keinen Widerspruch festlegen können. Duns formulierte nämlich zwei Bedingungen an *univoke* Begriffe: Ein *univoker* Begriff ist so *einer*, dass seine Einheit (der Bedeutung) zum Widerspruch hinreichend ist, wenn man ihn vom selben bejaht und verneint (oder wenn man dasselbe von ihm bejaht oder verneint); ferner ist er so *einer*, dass dessen Einheit genug ist, dass er ein Mittelterm eines Syllogismus sein kann, so dass dessen Außenglieder, die in solch einem Mittelterm vereint sind, ohne Fehlschluss der Mehrdeutigkeit zum (Ab)Schluss gebracht werden, so dass sie miteinander vereint sind.<sup>126</sup>

Wir können auch heute sagen, das *Aequivokationsverbot* sei *conditio sine qua non* der Möglichkeit logischer Analysen.<sup>127</sup> Man unter-

<sup>124</sup> Aristoteles, *De interpretatione*, 17a34–37; üb. v. H. Weidemann.

<sup>125</sup> Aristoteles, *De interpretatione*, c. 5,8,11.

<sup>126</sup> „qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, afirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.“ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, q. 1–2, nr. 26.

<sup>127</sup> Vgl. Brun (2003), 123ff.

schätzt m.E. in der Forschungsliteratur die Bedeutung von *De interpretatione* für die Frage der univocatio und insbesondere auch der Kontradiktion.

Nach der Analyse der Signifikation und der Kontradiktion untersucht Aristoteles in c. 6–9 das für die Oppositionsschrift zentrale Thema: Paare von opponierten Aussagen. In Kap. 7–9 setzt er sich je mit einer bestimmten Klasse kontradiktorischer Aussagenpaare auseinander, für die nach seiner Ansicht die Regel der kontradiktorischen Opposita (von jedem kontradiktorischen Paar von Aussagen ist eine wahr und die andere falsch)<sup>128</sup> nicht gilt. In Kap. 7 sind die Ausnahmen der universellen Behauptungen thematisch, in Kap. 8 die versteckt komplexen Aussagen, die auf den aequivoken Termini („tunica“ für „homo“ und „equus“) beruhen. In dieser dialektischen Interpretation liest sich die Thematik des berühmten Kapitels 9 (futura contingentia) so: Von den beiden Kontradiktionsgliedern zukünftiger Gegensatzpaare wird sich in Zukunft das eine bewahrheiten und das andere als falsch erweisen, ohne dass bereits jetzt feststünde, welches von ihnen sich in Zukunft bewahrheiten und welches sich als falsch erweisen würde. Ab Kap. 10 geht es dann um die Zusätze zu den einfachen Aussagen und deren Auswirkungen auf die Opposition. In Kap. 10 z.B. sind Paare von einfachen logoi thematisch, die eine Kopula („tertium adiacens“ genannt) oder nomen und Verbalausdruck haben. Gleichzeitig geht es um infinite Zusätze zu nomina. Kap. 11 erörtert die Frage, unter welchen Bedingungen zwei Prädikate derselben Sache zugeordnet werden können und welche möglichen Fehlschlüsse daraus entstehen können (z.B. fallacia secundum accidens). Es geht wieder um die für die „dialectica interrogatio“ wichtige Frage der einheitlichen Bedeutung: „vox una“ meint noch nicht „affirmatio una.“ In Kap. 12 und 13 kommen die modalen Zusätze und deren Opposition zur Sprache. Kap. 14 schließlich ist ein umstrittener Zusatz.

Dialektisch liest sich *De interpretatione* als Klärung der Vorbedingungen des dialektischen Gesprächs: Der Aussagen, mit denen im dialektischen Gespräch gefochten wird, positio, oppositio und deren Verhältnis, contradictio, sowie der dazu geforderten Eindeutigkeit bzw. Mehrdeutigkeit von Ausdrücken (Termini oder Propositionen).

<sup>128</sup> Aristoteles, *De interpretatione*, 18a7–12; vgl. auch 17b29.

Bei einem solchen Verständnis erstaunt es dann nicht, dass innerhalb einer Summe *De interpretatione* als Einleitungstext bzw. Einleitung in die Logik neu geschrieben wird. Es sei gegenwärtig so, schreibt nämlich Johannes, dass „multi doctores“ *Introductiones* schrieben, die den Inhalt von *Peri hermeneias* konziser und luzider darlegten und ihr erst noch Ergänzungen anderer zum Verständnis der Logik notwendiger Dinge beigäben. *De interpretatione* ist also der Teil der Logik, der von den modernen doctores, also gleichsam von der logica moderna (Johannes nennt sie „cultus cotidianus“) Ergänzungen erfährt („aliunde conquisita adicere“). So entstehen die „summae artis“. Schon der „peripateticus palatinus“, Abaelard, habe zu Recht gesagt, es sei ein leichtes, ein Buch zu diesem Thema zu schreiben, das im Erfassen der Wahrheit („conceptio veri“) und der Eleganz der Worte dem Vorbild nicht unterlegen sei.<sup>129</sup> Das einzige, was ihm dann allerdings fehle, sei die *autoritas*.<sup>130</sup>

Die *Introductiones* oder Summen, welche auch in die logica nova einführten, verdrängten also im 12. Jh. die Lektüre von *De interpretatione*; die Schrift geht also auf in eine allgemeine Einführung in die Argumentationstheorie in den *Introductiones* oder Summen.<sup>131</sup> Ein Beispiel einer solchen Summe bzw. Introductio ist Wilhelm von Luccas *Summa dialecticae artis*, die typischerweise so aufgebaut ist: Den Inhalten von *De interpretatione* (cap. 1–8) folgt der Teil über die Argumentation (de argumentatione; cap. 9–12). Abgeschlossen wird die Summe durch die Themen definitio und divisio (c. 13). Weitere Logiken mit *De interpretatione*, welches z.T. mehr als die Hälfte abdeckt, als Spitze<sup>132</sup> und darauffolgend den Inhalten der logica nova sind z.B. *Introductiones montanae maiores*, *Introductiones montanae minores*, *Abbreuiatio montana*, *De arte dialectica*, *Ars emmerana*, *Ars burana*, *Tractatus de univocatione monacensis*.<sup>133</sup>

In Übereinstimmung mit der Beschreibung von Johannes haben viele Themen der logica moderna in *De interpretatione* Fundamente.

<sup>129</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon* III.4.

<sup>130</sup> Johannes formuliert hier wohl einen entscheidenden Grund, warum die Statuten der Artistenfakultäten im 13. Jh. in der Logik die Werke des Aristoteles und nicht *Introductiones* vorschreiben.

<sup>131</sup> Deshalb finden wir keine Spuren mehr davon bei Theologen, wobei auch die theologisch wichtige Problematik der Seeschlacht nicht mehr erwähnt wird. sie beinhalten *De interpretatione* und die Einführung.

<sup>132</sup> so dass sie dann typischerweise gar keine Kategorienlehre enthalten.

<sup>133</sup> In de Rijk, *LM* II.



Ein Logik-Text aus dem 15. Jh. (*Copulata tractatum parvorum logicallium*),<sup>134</sup> der der Frage nachgeht, wo im Organon die Themen der logica moderna vorhanden seien, behauptet, dass die zentrale Theorie der proprietates terminorum und ebenso der Tractatus *De distributionibus*<sup>135</sup> auf das erste Buch von *De interpretatione* zurückgehe. Ergänzen könnte man, dass die Probleme der *reduplicatio* (z.B. Propositionen mit „qua“, „insofern“) sowie restrictio auf *De interpretatione* (cap. 11) zurückgehen. Die Synkategoremata, die die logische Form konstituieren und also zu einer Theorie der Formalisierung gehören (z.B. die Negation oder bei Abaelard die Kopula<sup>136</sup> oder auch die Modalitäten) werden im zweiten Teil (früher: II. Buch) von *De interpretatione* thematisiert. Die Bedeutung, die *De interpretatione* als Einleitungsschrift zu einem solchen Konzept von Logik zukommt, zeigt sich auch darin, dass die Reibung von Theologie und Logik vorab an ihr passierte: Aber nicht mehr inhaltlich im Rahmen der Frage nach den futura contingentia (Cap. 9) wie im 11. Jh., sondern formal. Die verurteilten Thesen in Oxford im März 1277 sind z.B. vorab auf Probleme in *De interpretatione* zurückzuführen.

#### *Die Rezeption von de int. im 13. Jh.*

Zum Schluss folgen noch einige knappe Hinweise zur Bedeutung und Stellung von *De interpretatione* in Schriften und Lehre im 13. Jh. – in der Zeit der vollentwickelten logica moderna also. In der zweiten Hälfte des 12. und den ersten beiden Dekaden des 13. Jh.s gibt es kaum Kommentierungen von *De interpretatione*; es lagen allerdings viele Summen und *Introductiones* vor, die *De interpretatione* integrieren und neu schrieben. Mit der Institutionalisierung der Universität veränderten sich die Verhältnisse dann aber: „La caractéristique des auteurs du XIII<sup>e</sup> siècle est de prendre un nouveau départ en s'appuyant sur les sources peripatéticiennes plutôt que sur les discussions du XII<sup>e</sup> siècle.“<sup>137</sup> Robert von Courçon z.B. hat für Paris 1215 vorgeschrieben: dialectica vetus et nova in ordentlichen Kursen (ordinarie),

<sup>134</sup> Boehner (1952), S. 17.

<sup>135</sup> Vgl. z.B. Petrus Hispanus, *Tractatus*, XII.8.

<sup>136</sup> Abaelard, *LI*, 360,2–22.

<sup>137</sup> De Libéra (1996), 229.

Priscian (maior et minor); Rhetorik an Festtagen.<sup>138</sup> Ab den 30er Jahren setzt dementsprechend eine intensive Kommentierung der logica vetus et nova ein. Die Logik ist die wichtigste ars in der 1. Hälfte des 13. Jh. in Paris und *De interpretatione* avanciert dadurch zur bedeutendsten Schrift der Logik.<sup>139</sup>

Die Entwicklung der Kommentare verläuft über die drei Formen: Lektionskommentare (lectiones in den 30er bis 60er Jahren im Rahmen der lectio und Exegese), Quaestionskommentare (quaestiones ab den 70er Jahren, die systematisch und vom Text losgelöst sind) und *Sententiae* in der zweiten Hälfte des 13. Jh.s, also detaillierte Paraphrasen, welche den Sinn exponieren.<sup>140</sup> Die frühen Kommentare sind exegetisch; im Zusammenhang mit der Einführung der Quaestionsform an der Theologischen Fakultät werden sie Quaestionskommentare, die auch mit Sophismata ergänzt werden. Aus der quaestio disputata sind dann die *Sophismata* geworden.<sup>141</sup> Die *Sententiae* stehen im Zusammenhang mit der vermehrten Berücksichtigung der Quellen in der Antike (z.B. Ammonius, Alexander etc.) und in der arabischen Philosophie. In Paris wird dann gegen Ende des 13. Jhs. die *Logica moderna* in die Quaestionskommentare zur logica vetus integriert. Es ist wohl kein Zufall, sondern hängt mit der grundlegenden Bedeutung von *De interpretatione* für das Konzept der Logik zusammen, dass die Quaestionskommentare zu *De interpretatione* für die Themen und das Anliegen der logica moderna eine entscheidende Rolle im 13. Jh. spielen; in ihnen konnte die für die Forma-

---

<sup>138</sup> Chartularium, vol. I, no 20, S. 78. Das ist verständlich, wenn man daran denkt, was Johannes von Salisbury über die Autorität sagt und daran, was man vorschreiben würde, wenn man heute den Lehrplan für Logik in Universitätsstatuten zu entwerfen hätte. Man würde wohl z.B. Frege (z.B. „Sinn und Bedeutung“) lesen lassen.

<sup>139</sup> Das hängt neben der Bedeutung der Schrift für die modistische Logik und Grammatik auch mit dem Bekanntwerden der anderen Werke von Aristoteles zusammen und damit u.a. auch mit der Frage: Ist *De interpretatione* eine psychologische Schrift oder eine logische? Sind die *passiones animae* für alle dieselben? Die Frage wurde schon in der Spätantike intensiv debattiert und wird im Zusammenhang mit dem sog. Averroismus, genauer mit der These, dass es einen intellectus für alle gäbe, virulenter. Durch die vermehrte Kommentierung der weiteren aristotelischen Texte (insbes. *metaphysica*, *de anima*, *physica*, *ethica*) wird die Logik und damit auch *De interpretatione* in der Bedeutung aber etwas zurückgedrängt. Auch in Oxford werden in der zweiten Hälfte des 13. Jh. die drei Philosophien (Moral, Natur und Metaphysik) mehr geschätzt als das Trivium.

<sup>140</sup> Weijers (1995), 15.

<sup>141</sup> Weijers (1995), 67.

lisierungsfrage so entscheidende Thematik der significatio und suppositio sowie der Quaestionenansatz diskutiert werden.<sup>142</sup>

Die logica moderna war nicht in der Hauptsache eine formale Logik im heutigen Sinne, bzw. ein Ausbau der formalen Logik oder Syllogistik bei Aristoteles, sondern ihre Innovation bestand vor allem im Einbezug des Kontextes der Termini in der Lehre von den sogenannten proprietates terminorum, welcher eine syntaktische und pragmatische Dimension hat. Die Probleme der Formalisierung und die Reflexion auf die Disputation (wissenschaftliche oder dialektische, bzw. sophistische oder rhetorische) erfordern diese Innovationen. Das Logik-Konzept der logica moderna wird in den das Ganze der Logik oder Dialektik suchenden terministischen Summen greifbar, z.B. in den anonymen *Ut dicit, cum sit nostra, Dialectica Monacensis, Tractatus de proprietatibus sermonum, in omni doctrina, Tractatus anagnini, Summa Metenses*, aber auch in Lambert von Lagnys *Logica* oder *Summa lamberti*, Roger Bacons *Summulae dialectices*, Wilhelm von Shyreswoods *Introductiones* sowie Petrus Hispanus' *Tractatus*. Die Summen sind nicht zu verwechseln mit den sog. *parva logicalia*, den Monographien über *Suppositio, Syncategoremata, Distributiones, Appellationes, Restrictiones* etc., die Neues enthalten und also den Text der *logica antiqua* ergänzen. Wie die *Summulae* im 12. Jh. entstehen die Summen des 13. Jh.s aus der Reflexion auf die Logik als Dialektik, d.h. auf eine Logik des Diskurses, *logica disputandi*, die gleicherweise eine Logik der wissenschaftlichen Methode, der *quaestio disputata* wie pragmatische *scientia sermocinalis* ist. Die *Summa In omni doctrina* z.B. definiert die *dialectica* als „doctrina disputandi: idest: in qua docemur sillogizare<sup>143</sup> recte ad alterum. Hoc autem non fit nisi per sermones“.<sup>144</sup> Deshalb wird sie auch „sermocinalis scientia“ genannt. Die wissenschaftstheoretische Intention der logica moderna kommt in der Summe *Cum sit nostra*

<sup>142</sup> „We can safely conclude that discussion of questions concerning signification and semantic topics in general formed part of the courses on the De interpretatione in Paris during the years 1230–1250.“ Braakhuis (1997), 309.

<sup>143</sup> Der Syllogismus ist das Instrument der Dialektik (z.B. *Cum sit nostra*, de Rijk LM II/II, 417). Die Arten der Syllogismen werden in den überlieferten Aristoteles-Traktaten tradiert. Auch hier wird – wie im 12. Jh. – „Logica“ und „dialectica“ promiscue gebraucht, ein Unterschied findet sich höchstens manchmal darin, dass Dialektik nur von den dialektischen Syllogismen handelt: „Logica enim scientia est de omni syllogismo docens, dialectica de syllogismo dialectico vel apparenti dialectico.“ (Lambert von Lagny, *Logica*, 5).

<sup>144</sup> Ed. Bos (2001), S. 68.

darin zum Ausdruck, dass Logik „scientia scientiarum“ ist, welche „scit scire“;<sup>145</sup> oder bei Petrus Hispanus darin, dass seine *Tractatus* mit dem Topik-Anfang beginnen: „Dialectica est ars ad omnium methodorum principia via habens.“

Die Summen stellen die logica vetus et nova dar und halten durchaus am Aussage- oder Thesenbestand des corpus aristotelicum fest. Sie bilden aber dennoch eine Neuorganisation der logischen Subdisziplinen mit neuer Distribution der tradierten Texte. Zudem ergänzen einige die logica antiqua mit Teilen der logica moderna. Eine eigene Ordnung des Wissens (ordo disciplinae) wird also in ihnen gesucht. Der Text der Logik schreibt sich nicht mehr an den Rand, sondern schreibt sich von sich selbst her. De Libera nennt diesen Prozess „réécriture du texte aristotélicien“. Die Summen relativieren so in gewisser Weise das corpus aristotelicum. „Avec elles s’effectue la ‚submersion‘ du texte aristotélicien.“<sup>146</sup>

In diesem Ansatz der Summen figuriert *De interpretatione* durchaus wie im 12. Jh. als introductio in die ganze Logik. Auf diesen einleitenden Teil folgt z.B. in der *Summa in omni doctrina* der zweite Teil mit dem ersten Traktat: *De disputatione*. Er behandelt die wissenschaftliche und dialektische Argumentation: „Inquisitio cuiuslibet disputationis est ut trahitur aliqua questio vel in fidem vel in scientiam, vel in apparentem fidem vel scientiam“.<sup>147</sup> Darauf folgt die Theorie der Argumentation, also der Syllogismen, loci und fallacie. Von den für die logica moderna spezifischen Themen ist hier noch keine Rede; sie manifestiert sich nur im Logikkonzept. Petrus Hispanus dann beginnt seine Summe zuerst mit der logica antiqua und lässt dann die Themen der logica moderna folgen. Seine *Introductiones* orientieren sich aber typischerweise eher an Boethius’ *Introductio in categoricos syllogismos*, fügen allerdings gemäß den Usanzen seit dem 12. Jh. die Kapitel über sonus und vox hinzu – wohl, damit *De interpretatione* abgedeckt ist. Sie figurieren also vor der Darstellung von Porphyrs Einleitungsschrift. Lambert von Auxerre beginnt mit dem Kapitel „De propositionibus“ als Einleitungsteil. Er bringt darin alle Topoi aus *De interpretatione* zur Darstellung. Darauf lässt er die logica antiqua (zuerst Porphyrs *Isagoge*) folgen und schließt ab mit einem Kapitel

<sup>145</sup> *Cum sit nostra*, de Rijk *LM* II/II, S. 417,24f.; in Lambert von Lagny’s *Logica*, S. 5: „ars artium“.

<sup>146</sup> De Libera (1982), 219.

<sup>147</sup> Ed. Bos (2001), 94.

zu „*De suppositionibus et significationibus*“. Shyreswoods *Introductiones in logicam*, die keine Kategorienlehre, keinen Teil über *Analytica posteriora* sowie keine modale Syllogistik haben, beginnen mit den Topoi von *De interpretatione*: sonus, vox, verbum, oratio und propositio. Es geht in dieser *Introductio* aber um die natura terminorum, nicht um die proprietates terminorum, welche lediglich Akzidenzen der termini sind: suppositio, copulatio, appellatio, ampliatio, restrictio, distributio. Die natura reicht für den Syllogismus aus, dafür braucht es proprietates terminorum nicht. Diese braucht es für den sophistischen Syllogismus, weshalb das Lehrstück über die proprietates terminorum dann auch unmittelbar vor die fallacie gestellt wird. Diese Anbindung der Supposition an die fallacie oder an die propositio<sup>148</sup> ist typisch für die Summen. Dass die proprietates terminorum nicht am Anfang, sondern um die fallacie oder Argumentation gruppiert vorkommen, zeigt, dass die Summen ein Konzept von Logik oder Dialektik als ars disputandi im wissenschaftstheoretischen Sinne und im Sinne der Formalisierungsidee haben: Die Logik wird nicht von der Theorie der formal-gültigen Syllogismen her aufgefasst, sondern von dem dialektischen Konzept der ars disputandi her.

Die Auffassung von Logik als Dialektik bzw. ars disputandi und von *De interpretatione* als Einführung dazu findet sich auch in Texten anderer Literaturgattungen, die über Logik sprechen. Vinzenz v. Beauvais geht in seinem enzyklopädischen cursus (*Speculum doctrinale*) (vor 1259) durch die artes für junge Dominikaner in Paris in den 30er oder 40er Jahren davon aus, dass das Trivium „sermocinalis scientia“ ist, in der die ars, die am meisten Umfang in der Darstellung erhält, die Grammatik (liber 2) ist. An zweiter Stelle folgt die Logik (liber 3: de logica et rhetorica et poetica). Beeinflusst durch Alfarabis *De divisione scientiarum* bestimmt Vinzens Logik auch durch ihre Funktionen für die „cognitio incognitorum“ und das „iudicare“ und lehrt ein achtfaches Organon, das neben demonstrativen, sophistischen, topischen auch rhetorische und poetische Schlüsse hat.<sup>149</sup> In seinem dialektischen Ansatz der Logik beginnt er mit den „sex principia“ aus *De interpretatione*: Nomen, verbum, oratio, enuntiatio,

<sup>148</sup> Bei Roger Bacon werden die *proprietates terminorum* im Anschluss an *De interpretatione* behandelt; aber es ist nicht eindeutig, dass sie tatsächlich als proprietates der propositiones verstanden werden (265), Lewry ist jedenfalls nicht dieser Meinung; de Libéra schon.

<sup>149</sup> Vinzens von Beauvais, *Speculum Doctrinale*, cap. 1.

affirmatio, negatio, contradictio<sup>150</sup> und setzt dann nach Erörterung der enuntiatio mit der suppositio und appellatio an.<sup>151</sup> Es folgen dann die Kapitel: De quaestionibus, de argumentis, die Topik und dann erst die Syllogismen. Robert Kilwardby teilt den dialektischen Ansatz in seinem Werk *De ortu*; bei der Einführungsschrift *Compendium nos gravamen* (Codex Ripoll, 1230–1240) handelt es sich um eine Logik praemodistischen Typs.

### *Schluss*

Der Versuch, die Bedeutung von Aristoteles' *De interpretatione* für die entstehende sowie vollendete logica moderna auszutariieren, zeigt m.E., dass *De interpretatione* darin dialektisch als Einleitung in eine dialektisch verstandene Logik gelesen wurde. Es wird dabei auch klar, dass die logica moderna nicht so sehr als formale Logik mit Focus auf Semantik und Syntax angesetzt ist, schon gar nicht als Logik des Intellectes bzw. der intellektuellen Konstruktion, sondern grundsätzlich als dialektische Argumentationstheorie, als ars disputandi integra oder genauer als Theorie der begründeten Antworten auf (wissenschaftliche) Fragen. Sie enthält neben der formalen Argumentationstheorie oder Konsequenzenlehre eine semantische, syntaktische und pragmatische Analyse der Sprache der Argumentation und des Disputes, d.h. den Versuch einer Klärung der semantischen, syntaktischen und kontextuellen Voraussetzungen der (aristotelischen) Logik im Zusammenhang mit der natürlichen Sprache bzw. Grammatik. Dazu ist eine Reflexion auf die Formalisierung und damit auf das Verhältnis von (grammatischen) Sinnregeln in der Umgangssprache und Wahrheitsregeln in der Logik notwendig. Da sie insbesondere auch den wissenschaftlichen Disput anvisiert, ist sie auch scientia scientiarum und enthält die Logik der wissenschaftlichen Methode in sich.

Diese These erläutert einerseits, weshalb man so viele unüberwindliche Schwierigkeiten hat, die logica moderna in Termini der modernen Logik zu analysieren. Sie ist nicht lediglich formale Theorie der

<sup>150</sup> Vinzens von Beauvais, *Speculum Doctrinale*, cap. 31.

<sup>151</sup> Vinzens von Beauvais, *Speculum Doctrinale*, cap. 36f. Sie kommt wie bei Roger Bacon nach der „enuntiatio“.

gültigen Argumente. Es reicht nicht, ihr einen rein syntaktisch verstandenen „contextual approach“ zuzubilligen, sie hat auch einen pragmatischen<sup>152</sup> und insbesondere diskursiv-wissenschaftstheoretischen Anspruch. Erst in diesem Konzept erhalten die Traktate *De obligationibus* ihre Bedeutung und es kann sich die Verwirrung der modernen Logikhistoriker lösen, die fragen, ob die wichtigste moderne Termeigenschaft, die Supposition, nun zur Syntax oder Semantik gehört. Schon Bochenski hat beklagt, dass die Supposition nicht in heutige Nomenklatur übersetzt werden kann, da sie gleichzeitig syntaktische (Unterteilungen der personalen Supposition im Blick auf Quantifikation und Prädikation) und semantische (Suppositio materialis, formalis, personalis Funktionen erfüllt.<sup>153</sup> Die signifikations-theoretischen Erwägungen, die nicht im engeren Sinne zur Logik bzw. zum Logikkalkül gehören, sind im Blick auf die notwendige Disambiguierung und Formalisierung in einem wissenschaftlichen Problem durchaus vonnöten. Univozität ist in der heutigen Logik als Aequivokationsverbot stillschweigend vorausgesetzt. Die Formalisierungsproblematik spielt für den Logikkalkül selbst kaum eine Rolle, wohl aber für das Projekt, umgangssprachlich formulierte Argumente auf ihre Gültigkeit hin zu überprüfen.

Die logica moderna ist keine formale Logik im Sinne der formalen Theorie der gültigen Argumentationen, sondern eine Theorie der Argumentation – im weiten Sinne, indem alle Argumente, insbes. auch umgangssprachliche untersucht werden, die allerdings dem Prozess der Wissenschaft dienen, der versucht, die Wahrheiten mittels Begründungen zu finden, und dazu also das Wahre vom Falschen abscheiden muss und will. Logik als Theorie des wissenschaftlichen Diskurses hat als erste philosophisch-reflexive Aufgabe, die gestellte Frage überhaupt zu klären. Es muss vom obersten Gesetz der Logik her klar werden, was eigentlich genau ausgesagt, affirmiert werden soll und dazu muss deutlich sein, was nicht affirmiert bzw. negiert ist. (Was behauptest du genau?) Weil man im Diskurs von der alltäglichen Rede ausgeht, muss da die Formanalyse ansetzen und grammatische von logischen Elementen unterscheiden. Man muss Univokation herstellen. Das tut man, indem man fragt: Was sind genau die Wahrheitsbedingungen des Satzes? Daraus ergibt sich die

---

<sup>152</sup> Schulthess (2001).

<sup>153</sup> Bochenski (1978), 199.

logische Form. Logik macht nur im Bereich des Univoken Sinn, sonst kann man die Prinzipien der Logik nicht anwenden. Genau diese analytische Zurüstung oder Schärfung der quaestio wird in *De interpretatione* verhandelt. Danach können die Formen der Argumentation pro und contra studiert werden. In diesem Sinne ist *De interpretatione* also nicht einfach Analyse der Prämissen in ihre syntaktischen Kategorien, oder des Urteils in seine Begriffe, sondern Analyse der natürlichsprachlichen pragmatischen Behauptung im Blick auf ihre Eindeutigkeit, die Wahrheitsbedingungen und die Schlussrelevanz im Rahmen einer quaestio disputata. Damit erhellt auch – insbesondere in einem Zeitalter, das de Libera zurecht als „âge de dialectisation absolue“<sup>154</sup> nennt – die große Bedeutung der Logik für die Theologie als Wissenschaft: Es gibt keine theologische Wissenschaft ohne Logik. Insofern man nicht mehr lesen kann ohne zu disputieren, ist disciplina disputationis im theologischen Alltag nicht wegdenkbar.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> de Libera (1990), 60.

<sup>155</sup> Ich danke Peter Boschung (Zürich) für Anregungen und Diskussionen im Zusammenhang mit einigen hier verhandelten Topoi.



## BIBLIOGRAPHIE

- Abaelardus, Petrus, *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, Assen 1956.
- , *Philosophische Schriften*, ed. B. Geyer, Münster 1919–33. Bd. 1 = Logica ingredientibus (LI); Bd. 2 = Logica nostrorum (LN).
- , „Super topica glossae“, in: M. Dal Pra (ed.), *Scritti di Logica* Firenze (2.Aufl.) 1969, 205–330 (= Sup. top.).
- Adam Parvipontanus, *Ars disserendi*, ed. L. Minio-Paluello, Rom 1956.
- Augustin, *De Dialectica*, ed. B. D. Jackson, Dordrecht 1975.
- Averroës, *Commentaire moyen sur le De interpretatione*, ed. A. Benmakhlouf/S. Diebler, Paris 2000.
- Boethius, *In Isagogen Prophyrii Commenta*, ed. S. Brandt, Leipzig 1906 (In Porph.).
- , *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias* (2.ed.), ed. C. Meiser. Leipzig 1880 (In de int. II).
- , *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, Patrologia Latina, ed. J. P. Migne, Bd. 64. Paris 1847 (Reprint Turnhout 1979) (In Cat.).
- , *De differentiis topicis*, Patrologia Latina, ed. J. P. Migne Bd. 64. Paris 1847 (Reprint Turnhout 1979), engl. übers. v. E. Stump Ithaca/London 1978.
- , *In Ciceronis topica*, Patrologia Latina, ed. J. P. Migne Bd. 64. Paris 1847 (Reprint Turnhout 1979) (In Cic. top.), engl. übers. v. E. Stump, Ithaca/London 1988.
- , *De divisione liber*, Critical Edition, Translation, Prolegomena and Commentary by John Magee, Leiden/Boston/Köln 1998.
- , *Introductio ad syllogismos categoricos*, Patrologia Latina, ed. J. P. Migne Bd. 64. Paris 1847 (Reprint Turnhout 1979).
- Bocheński, J. M., *Formale Logik*, Freiburg/München 1978.
- Boehner, Ph., *Medieval Logic. An Outline of Its Development from 1250 to c. 1400*, Manchester 1966.
- Bos, E. P., *The Summa ‚In omni doctrina‘. Epistemology in Semantics. An Anonymous Early 13th Century manual of Dialectic*, Louvain-La-Neuve 2001.
- Boschung, P., „Boethius and the early medieval Quaestio“, Publikation erwartet 2004.
- Braakhuis, H. A. G., „The Chapter on the *Liber Peryarmanias* of the Ripoll ‚Students Guide‘. A Comparison with Contemporary Commentaries“, in: Lafleur, C./Carrier, J. (ed.), *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Autour du ‚Guide de l'étudiant de ms. Ripoll 109‘*, Actes du colloque international, Turnhout 1997, 297–324.
- Brun, G., *Die richtige Formel. Philosophische Probleme der logischen Formalisierung*, Frankfurt a.M. 2003.
- Cassiodor, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, Patrologia Latina, Bd. 70 ed. J. P. Migne Paris 1847 (Reprint Turnhout 1979).
- Chartularium universitatis parisiensis, ed. H. Dénifle, A. Chatelain, Paris 1889–1897.
- Cicero, *Topik*, ed. H. G. Zekl, Hamburg 1983.
- , *De inventione*, ed. H. M. Hubbell, London/Cambridge (Mass.) 1960.
- Craig, W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingence from Aristotle to Suarez*, Leyden 1988.
- de Rijk, L. M., *Logica Modernorum*, 3 Bde., Assen 1962–67 (= LM).
- Ebbesen, St., *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi. A Study of Post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, (3 Vols.), Leiden 1981.
- Gilbert von Poitiers, *De trinitate*, in: N. Häring (Hg.), *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto 1966, 53–182.
- Hintikka, J., „Is Logic the Key to All Good Reasoning“, in: ders. *Inquiry as Inquiry: A Logic of Scientific Discovery*, Dordrecht 1999, 1–24.

- Isaac, J., *Le Peri Hermeneias en occident de Boèce à Saint Thomas. Histoire Littéraire d'un traité d'Aristote*, Paris 1953.
- Isidor, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, Oxford 1971; zur dialectica vgl. die Ausgabe von P. K. Marshall, Paris 1983.
- Jacobi, K., „Peter Abaelard“, in: Th. Kobusch, *Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 2000, 54–66.
- , „Peter Abelard's Investigations into the Meaning and Functions of the Speech Sign ‚est‘“, in: Knuutila, S./Hintikka, J. (Eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht 1986, 145–180.
- Jacobi, K./Strub, Chr./King, P., „From intellectus verus/falsus to the dictum propositionis: The Semantics of Peter Abelard and his Circle“, in: *Vivarium* 34 (1996), 14–40.
- Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*. Liber primus, distinctio tertia, (Opera omnia III), ed. P. C. Balic, Rom 1954.
- Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, Turnhout 1991.
- Jolivet, J., *Art du langage et théologie chez Abaelard*, Paris 1982.
- Kapp, E., *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, Göttingen 1965.
- Lafleur, Cl. „Logique et théorie de l'argumentation dans le ‚Guide de l'étudiant (c. 1230–1240) du ms. Ripoll 109‘“, *Dialogue. Revue canadienne de philosophie* 29 (1990), 335–355.
- Lafleur, C., avec la collaboration de Joanne Carrier: *Le ‚Guide de l'étudiant‘ d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*. Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, f. 134ra–158va (Québec 1992).
- Lafleur, Cl., „Logic in the ‚Barcelona Compendium‘ (With Special Reference to Aristotle's ‚Topics‘ and ‚Sophistici Elenchi‘“, in: K. Jacobi (ed.), *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Leiden 1993.
- Lambert von Lagny, (Lambert v. Auxerre), *Logica (Summa Lamberti)*, ed. F. Alessio, Florenz 1971.
- de Libéra, A., „Textualité logique et forme summuliste“, in: L. Brind'Amour/E. Vance (eds.), *Archéologie du signe*, Toronto 1982, 213–234.
- , „La logique de la discussion dans l'université médiévale“, in: *Figures et conflits rhétoriques*, Bruxelles 1990.
- , *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996.
- Marenbon, J., „Gilbert of Poitiers“, in: P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, 328–352.
- Marmo, C., „‚Suspicio‘: A Key Word to the Significance of Aristotle's ‚Rhetoric‘ in Thirteenth Century Scholasticism“, in: *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin* 60 (1990) 145–198.
- Marenbon, *The Philosophy of Peter Abaelard*, Cambridge 1997.
- Martin, Chr. J., „Embarrassing Arguments and Surprising Conclusions in the Development of Theories of the Conditional in the Twelfth Century“, in: Jolivet, J./de Libéra, A. (eds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la logica modernorum*, Napoli 1987, S. 377–400.
- Mews, C., „Peter Abaelard on Dialectic, Rhetoric, and the Principles of Argument“, in: C. Mews/C. J. Nederman/R. M. Tomson (eds.), *Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100–1540. Essays in Honour of John O. Ward*, Turnhout 2003, 37–54.
- Moraux, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos von Rhodos bis Alexander von Aphrodisias*, Bd. 1: *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*, Berlin/N.Y. 1973, Bd. 2: *Der Aristotelismus im 1. u. 2. Jhd. n. Chr.*, Berlin/N.Y. 1984.
- Petrus Hispanus Portugalensis, *Tractatus, called afterwards SUMMULAE LOGICALES*. First Critical Edition from the Manuscripts with an Introduction by L. M. De Rijk, Assen 1972.

- Rosier, *La parole comme acte*, Paris 1994.
- Ross, A., *Aristotle's De anima*, 1961.
- Russell, B., *The Problems of Philosophy*, Oxford 2001.
- Schulthess, P., „Die Bedeutung von Bedeutung. Ein Annäherungsversuch aus früh-scholastischen Quellen“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46 (1999), 388–418.
- , „Kontext und Signifikation: Logik und Grammatik im Mittelalter“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 48 (2001), 328–361.
- Senko, W., *Repertorium commentariorum mediæ Aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliothecis Publicis Parisiis asservantur*, Warschau 1982.
- Smith, R., „Logic“, in: J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995, 27–65.
- Thomas von Aquin, *In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et posteriorum Analyticorum*, ed. F. Raymundi/M. Spiazzi, 2. A. Roma 1964.
- Vinzens von Beauvais, *Speculum Doctrinale*, Graz (Reprint der Ausgabe von 1624) 1965.
- Weidemann, H., *Aristoteles. Peri Hermeneias*, üb. u. erläutert von Hermann Weidemann, Berlin 1994.
- , „Essay Review“ von Whitaker, in: *History and Philosophy of Logic* 19 (1998), 161–165.
- Weijers, O., *La „disputatio“ à la Faculté des arts de Paris (1200–1350 environ). Esquisse d'une typologie*, Turnhout 1995.
- Whitaker, C. W. A., *Aristotle's De interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford 1996.
- Wilhelm von Lucca, *Summa dialecticae artis*, ed. L. Pozzi, Padua 1975.



LOGIK – EINE „WERTLOSE WISSENSCHAFT“?  
ZUM VERHÄLTNIS VON LOGIK UND THEOLOGIE  
BEI ROGER BACON

Dominik Perler  
(Humboldt-Universität zu Berlin)

But what is noteworthy is that we have talked more of words than of objects even when most concerned to decide what there really is: what objects to admit on our own account.

W. v. O. Quine, *Word and Object*, § 56

I

Im Jahre 1267 ließ der Franziskaner Roger Bacon, der unter chronischer Geldnot litt, Papst Clemens IV. eine umfangreiche Sammlung seiner wissenschaftlichen Schriften zukommen. Der unmittelbare Zweck dieser Sendung war klar. Der Papst sollte sich persönlich von der Wichtigkeit der Forschungsarbeiten überzeugen und den bedürftigen Absender finanziell unterstützen. Bacon verfolgte aber noch ein weiteres, weniger pekuniär ausgerichtetes Ziel. Der Papst sollte auf die dringende Notwendigkeit einer radikalen Wissenschaftsreform aufmerksam gemacht werden. Denn der ganze Wissenschaftsbetrieb, so stellte Bacon anklagend fest, sei korrupt, ja von eigentlichen „Sünden“ befallen.<sup>1</sup> Die erste Sünde bestehe darin, dass die Philosophie in die Theologie eingedrungen sei und nun in zweifacher Hinsicht über die Theologie herrsche. Zum einen bestimme sie immer mehr die *Inhalte*, mit denen sich die Theologie beschäftige. So gebe es in der Theologie „unzählige Quaestiones über die Himmelskörper, die Materie, das Seiende, die Abbilder und Ähnlichkeiten von den Dingen, über die Erkenntnis, welche die Seele durch diese hat, über das Zeitalter und die Zeit, über die Art und Weise, wie die Seele im Körper ist, wie sie und ein Engel sich örtlich bewegen, wie sie einen Ort einnehmen

---

<sup>1</sup> Vgl. *Opus minus* (ed. Brewer I, 322).

und Unendliches dieser Art, das in den Büchern der Philosophen abgehandelt wird.“<sup>2</sup> Zum anderen dominiere die Philosophie auch immer mehr die *Methoden* der Theologie. So würden Fragen zur Trinität oder zu den Sakramenten immer mehr mit Hilfe philosophischer Terminologie und Argumentationstechniken diskutiert. Den Grund für diese philosophische Unterwanderung sah Bacon darin, dass sich die Theologie seiner Zeit zunehmend an philosophischen Disziplinen orientierte – nicht etwa an den wichtigen und gewinnbringenden Disziplinen, zu denen Bacon die Optik und die Moralphilosophie rechnete, sondern an den „wertlosen Wissenschaften“ (*scientiae viles*). Zu diesen Disziplinen zählte Bacon ausdrücklich die Logik.<sup>3</sup> Verächtlich stellte er fest: „Darin gibt es nichts Gutes für die Seele, auch nicht für den Körper oder für das Schicksal [eines Menschen]. . .“<sup>4</sup>

Betrachtet man diese Aussagen, gewinnt man den Eindruck, Bacon habe ein konservativ geprägtes Reformprogramm verfolgt.<sup>5</sup> Es scheint, als habe er sich gegenüber der philosophischen Transformation der Theologie, wie sie sich im 13. Jh. durch die verstärkte Rezeption aristotelischer und anderer philosophischer Quellen abzeichnete, ablehnend bis feindselig verhalten.<sup>6</sup> Umso erstaunlicher ist es, wenn man dann zu seinem Spätwerk, dem *Compendium studii theologiae*, greift und feststellt, dass es mit logischer Terminologie und Argumentation geradezu durchsetzt ist. Der ganze zweite Teil dieses Werks ist ausschließlich Fragen gewidmet, die traditionellerweise zur Logik gezählt wurden:<sup>7</sup> Wie können Wörter etwas bezeichnen? Wie ist eine konnotative Bezeichnung möglich? Wodurch entstehen Äquivokationen? Wie kön-

<sup>2</sup> *Opus minus* (ed. Brewer I, 323): „... sunt infinitae quaestiones de coelestibus, et de materia, et de ente, et de speciebus et similitudinibus rerum, et de cognitione animae per eas, et de aevo et tempore, et quomodo anima est in corpore, et quomodo ipsa et angelus moventur motu locali, et quomodo habent locum, et infinita talia, quae determinantur in libris philosophorum.“

<sup>3</sup> *Opus minus* (ed. Brewer I, 324): „Sed sunt in usu eorum scientiae viles, ut grammatica Latinorum, logica, naturalis philosophia secundum unam partem ejus viliorum, et metaphysicae quaedam pars.“

<sup>4</sup> *Opus minus* (ed. Brewer I, 324): „In his non est bonum animae, nec corporis, nec fortunae . . .“

<sup>5</sup> Zu diesem Schluss gelangt Hackett (1997), 49.

<sup>6</sup> Verstärkt wird dieser Eindruck durch Bacons Behauptung in *Opus maius* II, 1 (ed. Bridges I, 33), die Theologie müsse die „scientia dominatrix“ sein und dürfe sich nicht von den anderen Wissenschaften beherrschen lassen.

<sup>7</sup> Vgl. *Compendium studii theologiae* II.2–6 (ed. Maloney, 64–118).

nen Sätze über Nicht-Existierendes einen Wahrheitswert haben? In seiner ausführlichen Erörterung dieser Fragen scheint Bacon genau das zu praktizieren, was er in seiner Programmschrift verworfen hat, nämlich einen inhaltlichen und methodischen Einbezug der Logik in die Theologie.

Nun könnte man vermuten, dass diese Diskrepanz einfach auf eine Entwicklung im Denken Bacons hindeutet; denn die an den Papst gerichtete Programmschrift entstand kurz vor 1267, das *Compendium studii theologiae* hingegen erst um 1292. Der ursprünglich logikfeindliche Bacon, so könnte man annehmen, ist im Alter milder geworden. Doch diese Annahme lässt sich sogleich zurückweisen, wenn man beachtet, dass sich Bacon bereits in der frühen *Summa de sophismatibus et distinctionibus* (wahrscheinlich zwischen 1240 und 1245 verfasst) und in den *Summulae dialectices* (wahrscheinlich nach 1250 redigiert) eingehend mit der Logik beschäftigt hat. Auch in *De signis* (vor 1267 geschrieben), einem Bestandteil des an den Papst gesandten Textcorpus, widmet er sich logischen Unterscheidungen und wendet sie sogar explizit auf theologische Fragen an.<sup>8</sup> Eine entwicklungsgeschichtliche Hypothese lässt sich somit kaum aufrechterhalten.

Angesichts der Tatsache, dass sich Bacon von den frühen bis zu den späten Werken immer wieder mit der Logik beschäftigt hat, stellt sich die Frage, ob wir hier nicht mit einer seltsam paradoxen Situation konfrontiert sind. Wie kann ein Autor die Logik einerseits als eine der „wertlosen Wissenschaften“ geringschätzen und ihr andererseits mehrere Werke widmen? Wie kann er einerseits eine klare Trennung von Logik und Theologie fordern und andererseits logische Distinktionen und Problemstellungen explizit in theologische Texte einbeziehen? Diesem Paradoxon möchte ich mich im Folgenden widmen, indem ich in einem ersten Schritt Bacons Logikverständnis und seine Kritik an bestimmten Formen der Logik näher betrachte. In einem zweiten Schritt werde ich dann anhand eines ausgewählten Problembereichs untersuchen, wie und wozu Bacon logische Distinktionen auf die Theologie angewendet hat. Dafür werde ich von einer Fragestellung ausgehen, die unmittelbar durch das *Organon* inspiriert war. Abschließend werde ich zu zeigen versuchen, welche Konsequenzen sich

---

<sup>8</sup> Einen Überblick über die verschiedenen Werke und Phasen, in denen sich Bacon mit der Logik beschäftigt hat, gibt de Libera (1997), 103–118. Zur Werkchronologie vgl. Perler (im Druck).

daraus für eine Bestimmung des Verhältnisses von Logik und Theologie ergeben.

## II

Bacon widmet sich in mehreren Schriften einer Klassifikation und Beschreibung der einzelnen Wissenschaften. Dabei räumt er der Mathematik (insbesondere der Teildisziplin der „perspectiva“, d.h. der geometrischen Optik) und dem Sprachenstudium einen besonderen Platz ein. Immer wieder betont er, genau bei diesen Disziplinen müsse die Ausbildung der Philosophen und der Theologen ansetzen, denn sie seien das Fundament für alle anderen Disziplinen.<sup>9</sup> Der Logik schreibt Bacon jedoch keine ausgezeichnete Rolle zu, weder im Kanon der Wissenschaften noch im Rahmen der wissenschaftlichen Ausbildung. Warum nicht? Im *Opus tertium* findet sich eine Antwort auf diese Frage. Bacon behauptet dort, der Logik komme keine besondere Bedeutung zu, weil wir sie von Natur aus schon beherrschen.<sup>10</sup> Er illustriert diese These mit einem Beispiel. Wenn einem Knaben zwei Äpfel angeboten werden, von denen der eine schöner ist als der andere, wählt der Knabe sogleich den schöneren – nicht etwa, weil er im Logikunterricht eine bestimmte Argumentationstechnik gelernt hat, die er auf diesen Fall anwendet. Vielmehr überlegt er von sich aus, einzig aufgrund seines natürlichen Urteilsvermögens: „Was schöner ist, ist auch besser; und was besser ist, ist auch eher zu wählen; also ist der schönere Apfel eher zu wählen als der weniger schöne.“ Der entscheidende Punkt besteht für Bacon darin, dass der Knabe durchaus eine vernünftige Überlegung anstellt und zu einem begründeten Urteil gelangt; er greift nicht willkürlich zu einem Apfel. Aber die vernünftige Überlegung vermag er einzig und allein aufgrund seines *natürlichen* Denkvermögens anzustellen, nicht aufgrund einer besonderen Logik-Ausbildung. Was für diesen Knaben gilt, trifft Bacon zufolge auf alle Menschen zu, unabhängig von ihrem Ausbildungsstand. Angesichts dieser Tatsache

---

<sup>9</sup> Vgl. *Opus maius* III und IV, 1 (ed. Bridges I, 66–74 und 97–98). In *Opus tertium*, cap. 28 (ed. Brewer I, 102) bezeichnet Bacon die Sprachenkenntnis als die „prima porta sapientiae“. Zur besonderen Stellung der Optik vgl. Lindberg (1997), zu jener des Sprachenstudiums siehe Rosier (1997), 81–91.

<sup>10</sup> Vgl. *Opus tertium*, cap. 28 (ed. Brewer I, 102–103).



stellt er lapidar fest: „Daher fehlen den Laien einzig die Vokabeln der Logiker, es fehlt ihnen aber nicht die Wissenschaft der Logik.“<sup>11</sup>

Bacon untermauert diese Feststellung, die er zunächst nur auf Erfahrungsbeispiele stützt, mit einer theoretischen Überlegung.<sup>12</sup> Wenn die Logik als eine besondere Wissenschaft des korrekten Argumentierens erfunden und von späteren Anwendern erlernt worden wäre, hätten die Erfinder für ihre Thesen argumentieren müssen, genau wie dies auch in anderen Wissenschaften der Fall ist. Sie hätten also argumentieren müssen, warum ein bestimmter Schluss gültig ist, ein anderer hingegen nicht. Dies bedeutet aber, dass sie bereits *vor* der Etablierung der Logik als einer Argumentationstheorie über die Fähigkeit zu argumentieren verfügen mussten. Also kann die Logik nicht einfach erfunden worden sein, sondern muss in den Menschen – auch in den angeblichen Erfindern der Logik – als eine grundlegende Fähigkeit bereits angelegt sein. Somit ist es überflüssig, danach zu streben, die Logik als eine besondere Wissenschaft zu etablieren. Eine solche Wissenschaft kann höchstens die Argumentationsregeln zusammenstellen, die alle Menschen aufgrund einer natürlichen Fähigkeit ohnehin schon anwenden. Sie stellt keine fundamentale Wissenschaft dar, sondern lediglich eine der „akzidentellen Wissenschaften“.<sup>13</sup>

Dieser Einwand erinnert natürlich an die berühmte *Menon*-Stelle, in der behauptet wird, Wissen könne nicht neu erworben werden, sondern sei im Wissenden bereits angelegt; aktuelles Wissen sei nichts anderes als eine Wiedererinnerung an bereits vorhandenes Wissen.<sup>14</sup> Diese allgemeine epistemologische These wendet Bacon auf ein besonderes Wissen – auf jenes von logischen Regeln – an, genauso wie er sie auch auf das Wissen von grammatikalischen Regeln bezieht.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> *Opus tertium*, cap. 28 (ed. Brewer I, 103): „Et ideo vocabula sola logicorum deficiunt laicis, non ipsa scientia logicae.“

<sup>12</sup> Vgl. *Opus tertium*, cap. 28 (ed. Brewer I, 104).

<sup>13</sup> *Opus tertium*, cap. 28 (ed. Brewer I, 105): „Et ideo patet quod logica et grammatica sunt accidentales scientiae, et non principales, quantum ad inventionem et doctrinam . . .“

<sup>14</sup> Vgl. *Menon* (82b–85e). Dank der lateinischen *Menon*-Übersetzung von Henricus Aristippus (vgl. *Plato latinus*, 23–27) war diese zentrale Textstelle im 13. Jh. bekannt.

<sup>15</sup> Er betont daher in *Opus tertium*, cap. 28 (ed. Brewer I, 105), nur die praktische Kenntnis von Sprachen, zu der jeder Mensch von Natur aus fähig ist, sei von grundlegender Bedeutung, nicht aber jene von grammatikalischen Theorien; vgl. dazu Rosier (1997), 98–99.

Seine These lässt sich zudem auf eine arabische Vorlage zurückführen. Avicenna, auf den sich Bacon explizit beruft,<sup>16</sup> hatte bereits festgestellt, dass es ein natürliches Wissen von der Grammatik und der darauf aufbauenden Logik gibt. Allerdings fällt auf, dass Bacon einen eigenwilligen Gebrauch von dieser Vorlage macht. Avicenna hatte nämlich in seinem Hinweis auf das natürliche Wissen betont, dass es defizitär ist:

Wenn aber die Natur und der Intellekt ohne eine Doktrin dafür [sc. für korrektes Argumentieren] ausreichen, wie dies bei vielen Dingen der Fall ist, kann es in den Meinungen nicht eine so große Verschiedenheit und Widersprüchlichkeit geben. Ein einziger Mensch würde sich dann nicht gelegentlich widersprechen und gelegentlich nicht widersprechen, wenn er gemäß seinem Intellekt vorginge. Die menschliche Natur ist diesbezüglich aber unzureichend, solange sie nicht eine Doktrin erwirbt . . .<sup>17</sup>

Offensichtlich trifft Avicenna eine Unterscheidung zwischen einem rein natürlichen Wissen und einem durch eine Doktrin – d.h. durch eine logische Theorie oder Lehre – gestützten und getesteten Wissen. Weil die erste Art von Wissen ungenügend ist und immer wieder Anlass zu Uneinigkeit und Widersprüchen in der Argumentation gibt, muss sie durch die zweite Art ergänzt und korrigiert werden. Avicenna zufolge ist es gerade die Unzulänglichkeit des natürlichen Wissens, die auf die Notwendigkeit einer logischen Schulung aufmerksam macht. Bacon hingegen beruft sich auf das natürliche Wissen, um die angebliche Überflüssigkeit des durch logische Schulung erworbenen Wissens zu zeigen. Damit verkehrt er natürlich die Intention Avicennas in ihr Gegenteil.

Selbst wenn man Bacon zugesteht, dass es in der Tat ein rudimentäres, natürliches Wissen gibt, das allen Menschen ein korrektes Argumentieren ermöglicht, ist sein Rekurs auf dieses Wissen nicht so harmlos, wie es auf den ersten Blick erscheint. Er unterscheidet

---

<sup>16</sup> *Opus tertium*, cap. 28 (ed. Brewer I, 104): „Et Avicenna dicit, in logica sua, quod rusticus Arabicus scit grammaticam per naturam; quod oportet, si logicam sciamus per naturam, quae posterior est.“

<sup>17</sup> Avicenna, *Logyca*, fol. 2rb: „Si autem natura et intellectus sufficiunt ad hoc sine doctrina, sicut fit in multis, non contingeret in sententiis tanta diversitas et contradictio, nec unus homo contradiceret sibi ipsi aliquando et aliquando non cum procederet secundum intellectum suum. Natura autem humana est insufficiens ad hoc quamdiu non acquirit doctrinam . . .“

nämlich nicht zwischen der *Ausarbeitung einer Theorie* und deren *Anwendung*. Ein vergleichendes Beispiel möge diesen Punkt verdeutlichen. Wir würden wohl alle zustimmen, dass jeder Mensch über die rudimentäre Fähigkeit zu singen verfügt. Wir würden aber auch zustimmen, dass es Gesangstechniken gibt, die in Konservatorien erlernt werden können und die in speziellen Lehrbüchern beschrieben sind. Heißt dies, dass die Verfasser dieser Lehrbücher nichts Neues erfunden oder erarbeitet haben, weil sie ohnehin von Natur aus bereits singen konnten? Keineswegs. Dies bedeutet nur, dass die Verfasser zwar einige Gesangstechniken bereits in rudimentärer Form anwenden konnten, aber trotzdem eine große Leistung erbrachten, indem sie eine Theorie für diese Techniken entwickelten – eine Theorie, die auch eine Erweiterung und Verbesserung der bereits angewendeten Techniken ermöglicht. Ähnlich verhält es sich auch mit der Logik. Selbst wenn jeder Mensch aufgrund seines natürlichen Denkvermögens immer schon basale Argumentationsregeln anwenden kann und somit über ein rudimentäres Wissen verfügt, heißt dies nicht, dass die Erfinder der Logik (z.B. Aristoteles als Erfinder der Syllogistik und der Topik) nichts Neues entwickelten. Die Erarbeitung einer Argumentationstheorie darf nicht einfach mit der rudimentären Anwendung der Regeln, die eine solche Theorie kodifiziert, gleichgesetzt werden. Daher stellt die Entwicklung einer bestimmten Argumentationstheorie, etwa der Syllogistik oder der Topik, durchaus eine innovative Leistung dar.

Noch ein weiterer Punkt ist zu beachten. Selbst wenn allen Menschen, auch den angeblichen Erfindern der Logik, ein rudimentäres Wissen von Argumentationsregeln angeboren ist, ist dieses Wissen nur in *potentieller* Form vorhanden. Damit in einer konkreten Situation korrekt argumentiert werden kann, muss dieses Wissen aber *aktuell* präsent sein. Es ist somit ein Übergang von einem potentiellen zu einem aktuellen Zustand erforderlich. Ein solcher Übergang erfolgt allerdings nicht spontan und auch nicht immer vollständig. Vielmehr sind bestimmte Techniken erforderlich, die eine schrittweise Aktualisierung des potentiellen Wissens ermöglichen, und genau diese Techniken vermitteln Logikhandbücher. Wer ein solches Handbuch liest oder sogar selber eines schreibt, lernt oder entwickelt also durchaus etwas Neues, nämlich ein bestimmtes aktuelles Wissen.

Schließlich gilt es noch einen dritten Punkt zu berücksichtigen. In seiner These, die Logik sei den angeblichen Erfindern wie auch allen anderen Menschen bereits angeboren, geht Bacon davon aus, dass

Logik eine rein *deskriptive* Disziplin ist; sie beschreibt lediglich die formalen Regeln, die wir in unseren Argumentationen ohnehin schon anwenden. Bacon zieht aber nicht in Betracht, dass Logik immer auch ein *normative* Disziplin darstellt. Genau auf den normativen Aspekt legten die Logiker des 13. Jhs. besonderen Wert, indem sie festhielten, die Logik sei die Disziplin, die das „wahre Reden“ (*vere loqui*) lehre und das falsche Reden zu vermeiden helfe.<sup>18</sup> Aus diesem Grund schenkten Petrus Hispanus, Wilhelm von Sherwood und andere Logiker des 13. Jhs. der Lehre von den Trugschlüssen besondere Beachtung. Sie wollten damit verdeutlichen, dass wir besondere Regeln beachten müssen, wenn wir in unseren Argumentationen nicht in die Irre gehen wollen. Es ging ihnen also nicht einfach darum, die impliziten Regeln, die wir (oder ein kleiner Junge, der zwischen zwei Äpfeln wählt) im Alltag anwenden, explizit zu machen. Vielmehr versuchten sie, ein System von Regeln zu erstellen, die wir beachten *müssen*, wenn wir nicht Opfer von Trugschlüssen werden wollen.<sup>19</sup> Und diese Regeln sind uns keineswegs angeboren, sondern müssen Schritt für Schritt erlernt werden.

Angesichts dieser Einwände ist Bacons These, die Logik sei uns immer schon angeboren und bedürfe nicht eines besonderen Platzes im Wissenschaftskanon oder in der wissenschaftlichen Ausbildung, sicherlich anfechtbar. Trotzdem scheint mir diese These in mindestens zweifacher Hinsicht bedeutsam zu sein. Zum einen bildet sie einen interessanten Kontrapunkt zu der im 13. Jh. vorherrschenden Auffassung, Logik sei die für alle anderen Disziplinen verbindliche Grundlagendisziplin. So eröffnete etwa Petrus Hispanus den ersten *Tractatus* zur Logik mit den Worten: „Die Dialektik ist die Kunst, die den Weg zu den Prinzipien aller Methoden ebnet. Daher muss die Dialektik beim Erwerb der Wissenschaften eine Vorrangstellung einnehmen.“<sup>20</sup> Genau dieser Auffassung widersetzt sich Bacon, indem

<sup>18</sup> So z. B. Wilhelm von Sherwood, *Introductiones in logicam* (ed. Brands und Kann, 2) in seinem Prolog.

<sup>19</sup> Daher betonten sie, dass wir die sophistischen *loci* kennen müssen, wenn wir den Fehlschlüssen – und damit einer sophistischen Argumentation – entgegen wollen. Die Auffindung dieser *loci* ist ein normatives Ziel. Vgl. Wilhelm von Sherwood, *Introductiones in logicam* VI (ed. Brands und Kann, 166–168); Petrus Hispanus, *Tractatus called afterwards Summule logicales* VII, n. 22 (ed. de Rijk, 96).

<sup>20</sup> Petrus Hispanus, *Tractatus called afterwards Summule logicales* I (ed. de Rijk, 1): „Dialectica est ars ad omnium methodorum principia viam habens. Et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior.“

er betont, dass die Logik keine besonderen methodischen Prinzipien bereitstellt und somit auch nicht das Fundament für andere Wissenschaften bildet. Die Logik als eigenständige Disziplin macht höchstens jene Prinzipien und Regeln explizit, die wir implizit ohnehin schon anwenden. Zum anderen ist Bacons These auch bemerkenswert, weil sie im Kern bereits jene Kritik an der Logik enthält, die im 16. und 17. Jh. in zahlreichen antischolastischen Traktaten formuliert wurde: Logisches Denken ist den Menschen bereits angeboren – durch das *lumen naturale rationis*, wie Descartes und Hobbes meinten – und muss nicht erst erworben oder mühsam trainiert werden.<sup>21</sup> Logische Übungen können zwar nützlich sein, aber sie dienen nur dazu, das potentiell vorhandene Wissen aktuell verfügbar zu machen und gegebenenfalls zu kodifizieren. Solche Übungen verhelfen aber keineswegs dazu, neues Wissen zu generieren oder gar neue Wissensbereiche zu erschließen. Daher sollte ihnen in der wissenschaftlichen Ausbildung nur eine untergeordnete Bedeutung beigemessen werden.

Angesichts dieser Geringschätzung der Logik könnte man erwarten, dass Bacon sie vollständig von der Theologie fernhalten möchte oder ihr in der theologischen Ausbildung höchstens eine untergeordnete Aufgabe zuweist, etwa die Aufgabe, bereits praktizierte Argumentationsformen in Handbüchern zusammenzustellen und den Studenten einzuprägen. Doch bereits ein kurzer Blick auf seine Werke widerlegt diese Vermutung. Wie ich bereits zu Beginn erwähnt habe, widmete sich Bacon im *Compendium studii theologiae* ausführlich logischen Problemen. Der ganze zweite Teil dieser Schrift befasst sich ausschließlich mit logisch-semantischen Einzelfragen. Für den dritten, nicht überlieferten Teil plante Bacon sogar eine explizite Anwendung logischer Analysen auf theologische Fragen.<sup>22</sup> Wie ist dies zu erklären? Im Prolog zum zweiten Teil des *Compendium* findet sich im Ansatz eine Antwort auf diese Frage. Bacon hält dort fest, das Augenmerk der Theologen müsse sich zwar auf die Heilige Schrift

---

<sup>21</sup> Vgl. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* I (ed. Adam und Tannery, Bd. 10, 361); Hobbes, *Elemente der Philosophie. Erste Abteilung: Der Körper*, Teil I: Berechnung oder Logik (ed. Schuhmann, 15). Zur Theorie vom „natürlichen Licht“, die augustinischen Ursprungs ist, vgl. Gaukroger (1989), 6–25; Schulthess (1998), 91–99.

<sup>22</sup> Bacon verweist in *Compendium studii theologiae* II.3, n. 83 (ed. Maloney, 82) auf diesen Teil, der entweder nicht überliefert wurde oder nie entstand, da Bacon 1292 starb.

richten, doch in den letzten fünfzig Jahren habe sich immer mehr eine Beschäftigung mit Quaestionen durchgesetzt, die philosophisch geprägt seien. „Sozusagen die ganze Beschäftigung mit Fragen der Theologie“, hält er fest, „ist philosophisch, hinsichtlich der Substanz ebenso wie hinsichtlich der Methode.“<sup>23</sup> Daher sei ein philosophisches – insbesondere ein logisches – Training erforderlich, um die angehenden Theologen auf den Umgang mit diesen Fragen vorzubereiten.

Man könnte in diesem plötzlichen Interesse an der Logik eine Abkehr von der früheren Position oder gar eine Anpassung an den herrschenden Zeitgeist sehen. Es scheint, als habe der alte Bacon wohl oder übel akzeptiert, dass die Theologie sich im ausgehenden 13. Jh. immer mehr logischer Argumentationstechniken und Methoden bediente, etwa jener Techniken, die bei der Erörterung theologischer Sophismata zur Anwendung kamen.<sup>24</sup> Eine solche Einschätzung wäre jedoch kaum zutreffend. Bacon betont nämlich auch in seinem Spätwerk, die Hauptaufgabe der Theologie bestehe in der Bibelauslegung.<sup>25</sup> Daher hält er unerschütterlich daran fest, dass sich Theologen vor allem die erforderlichen Sprachkenntnisse aneignen müssen, um die Bibel im Original lesen und auslegen zu können. Er vertritt also nicht die Auffassung, dass Bibelexegese durch logische Analyse ersetzt werden sollte. Vielmehr ist sie dadurch zu ergänzen. Das heißt: Durch die Diskussion präzise formulierter Fragen und durch eine genaue Analyse der in diesen Fragen verwendeten Termini ist die Bedeutung einzelner biblischer Aussagen zu erschließen. Wie diese Erschließung methodisch erfolgen soll, möchte ich nun anhand eines konkreten Beispiels verdeutlichen, das unmittelbar durch das *Organon* inspiriert ist.

---

<sup>23</sup> *Compendium II*, prologus (ed. Maloney, 48): „... quasi tota occupatio quaestionum theologorum est iam philosophica tam in substantia quam in modo.“

<sup>24</sup> Ein Beispiel für ein solches Sophisma ist der Satz *„Deus scit quicquid scivit“*. Die Theologen des ausgehenden 13. Jhs. unterwarfen diesen Satz einer detaillierten Analyse, indem sie fragten, worauf sich das Wort *„quicquid“* bezieht und wie das Tempus von *„scit“* bzw. *„scivit“* den Objektbereich des Verbs bestimmt. Vgl. Ebbesen (1992), 179–195, und Ebbesen (1997), 151–169.

<sup>25</sup> *Compendium II*, prologus (ed. Maloney, 48): „Quamvis autem principalis occupatio studii theologorum deberet esse circa textum sacrum...“

## III

Sämtliche mittelalterlichen Autoren, die sich mit dem *Organon* beschäftigten, sahen sich mit einem Problem konfrontiert, das Aristoteles an verschiedenen Stellen diskutiert: das Problem der Äquivokation von Wörtern. In den *Sophistischen Widerlegungen* findet sich eine Unterscheidung dreier Arten von Äquivokation.<sup>26</sup> Ein Wort ist äquivok (bzw. homonym), so hält er fest, (1) wenn es mehr als ein Ding bezeichnet (2) oder wenn es aus Gewohnheit für verschiedene Dinge verwendet wird (3) oder wenn es alleine etwas anderes bezeichnet als in Kombination mit anderen Wörtern. Diese Unterscheidung war den Autoren des 12. und frühen 13. Jhs. aufgrund der lateinischen Übersetzungen der *Sophistischen Widerlegungen* durch Boethius und Jakob von Venedig bekannt und wurde ausführlich kommentiert.<sup>27</sup> Wie viele andere mittelalterliche Interpreten nimmt auch Bacon sie auf und illustriert sie in den frühen *Summulae dialectices* mit Beispielen.<sup>28</sup> Die erste Art von Äquivokation findet sich beim Wort ‚Hund‘ (*,canis‘*), das je nach Kontext ein Tier oder ein Sternbild bezeichnet. Die zweite Art tritt beim Wort ‚rennt‘ (*,currit‘*) auf, das je nach Kontext im strengen Sinne für einen rennenden Menschen verwendet wird, im übertragenen Sinn hingegen für eine rasch schneidende Säge. Schließlich lässt sich die dritte Art von Äquivokation beim Wort ‚weiß‘ (*,albus‘*) feststellen, das allein genommen die weiße Farbe bezeichnet, in Verbindung mit dem Wort ‚Mönch‘ aber auch etwas Nicht-Weißes bezeichnen kann, etwa einen dunkelhäutigen Dominikaner. Für alle drei Arten von Äquivokation ist die Kontextabhängigkeit

<sup>26</sup> Vgl. *Soph. El.* 4 (166a14–19; Aristoteles latinus VI.1–3, 9). Bereits in *Cat.* 1 (1a1–2; Aristoteles latinus I.1–5, 5), wird das Problem der Äquivokation eingeführt und von jenem der Univokation sowie der Denomination abgegrenzt. Aristoteles spricht an dieser Stelle allerdings von äquivoken Dingen, für die es einen gemeinsamen Namen gibt („*Aequivoca dicuntur quorum nomen solum commune est . . .*“), während die Kommentatoren des 13. Jhs. von äquivoken Ausdrücken reden.

<sup>27</sup> Wie Rosier (1988), 103, zu Recht betont, müssen bis zur Mitte des 13. Jhs. zwei Rezeptionswege unterschieden werden: (a) die Rezeption in der *logica vetus*, die auf der Übersetzung des Boethius beruht und sich bei Abaelard, Adam Parvipontanus u.a. findet, (b) die Rezeption, die auf die Übersetzung des Jakob von Venedig sowie auf griechische Scholien zurückgeht. Dazu kommt natürlich nach 1269 (c) die Rezeption, die durch die Übersetzung Wilhelms von Moerbeke ausgelöst wurde. Vgl. zu den spätantiken Grundlagen dieser Rezeptionsschritte Ebbesen (1981), Bd. 1, 174–186.

<sup>28</sup> Vgl. *Summulae dialectices*, 3.3.2.1., nn. 438–450 (ed. de Libera II, 241–242).

von entscheidender Bedeutung: Ein und dasselbe Wort kann ohne eine neue sprachliche Einsetzung in unterschiedlichen Kontexten für unterschiedliche Dinge verwendet werden.<sup>29</sup>

Diese Unterscheidung dreier Arten von Äquivokation findet sich in ähnlicher Form auch bei anderen Autoren des 13. Jhs., etwa bei Petrus Hispanus und Wilhelm von Sherwood;<sup>30</sup> sie stellt einen Topos dar, mit dem jeder Autor in der aristotelischen Tradition vertraut war.<sup>31</sup> Bei näherer Betrachtung wirft sie allerdings mindestens zwei Probleme auf. Erstens ist unklar, warum es sich in allen drei Fällen um ein und dasselbe Problem handeln soll. Die Verwendung eines Wortes für mehrere Gegenstände ist doch eine ganz andere Sache als die Verwendung im übertragenen Sinn, und dies wiederum ist etwas anderes als der Gebrauch eines Wortes in Kombination mit anderen Wörtern. Was ist das gemeinsame Merkmal aller dreier Fälle, das es uns erlaubt, überall von einer Äquivokation zu sprechen? Der Verweis auf die Kontextabhängigkeit reicht zur Beantwortung dieser Frage nicht aus. Vielmehr muss geklärt werden, warum trotz der unterschiedlichen Art von Kontextabhängigkeit (die Verwendung des Wortes ‚Hund‘ in einem astronomischen Kontext ist ja eine andere Art von Kontextabhängigkeit als der Gebrauch des Wortes ‚weiß‘ in Verbindung mit anderen Wörtern) in allen drei Fällen eine Äquivokation vorliegt. Zweitens muss untersucht werden, wie sich die drei Fälle zueinander verhalten. Liegt in allen Fällen in gleichem Maße eine Äquivokation vor? Oder stellt der zweite Fall eine größere Äquivokation dar als der erste und der dritte wiederum eine größere Äquivokation als der zweite? Gibt es so etwas wie eine graduelle Abstufung von Äquivokation?

Genau diese Fragen greift Bacon in *De signis* und im *Compendium studii theologiae* auf und versucht sie zu beantworten, indem er eine systematische Klassifikation sämtlicher Arten von Äquivokation vornimmt. Eine solche Klassifikation setzt allerdings voraus, dass zuerst bestimmt wird, wodurch sprachliche Ausdrücke überhaupt äquivok

<sup>29</sup> Rosier (1988), 154, nennt daher treffend zwei Charakteristika der äquivoken Ausdrücke: das Fehlen einer zweiten Einsetzung und die kontextuelle Festlegung der Verwendung.

<sup>30</sup> Vgl. Petrus Hispanus, *Tractatus VII*, nn. 29–36 (ed. de Rijk, 99–104); Wilhelm von Sherwood, *Introductiones in logicam VI* (ed. Brands und Kann, 170–172).

<sup>31</sup> Dies weist Maloney (1984), 85–112 (besonders 86–91), detailliert nach.



werden. Bacon gibt daher zunächst eine allgemeine Umschreibung der Äquivokation, indem er festhält:

Wir wissen also, dass es bei jeder Äquivokation eine Verschiedenheit von bezeichneten Dingen gibt; auf so viele Arten also, wie es eine Verschiedenheit gibt, kann es eine Äquivokation geben.<sup>32</sup>

In dieser knappen Aussage kommen zwei Thesen zum Ausdruck, nämlich

- (i) die *Diversitätsthese*: Ein Wort ist äquivok, wenn es verschiedene Dinge bezeichnet;
- (ii) die *Pluralitätsthese*: Es gibt mehrere Arten von Äquivokation, je nach Art der Verschiedenheit der bezeichneten Dinge.

Es empfiehlt sich, diese beiden Thesen voneinander zu unterscheiden, auch wenn Bacon sie eng miteinander verbindet. These (i) formuliert nämlich nur die Grundbedingung für Äquivokation, während These (ii) darüber hinaus festhält, dass die Grundbedingung auf verschiedene Arten erfüllt sein kann, so dass auch verschiedene Arten von Äquivokation auftreten können.

Doch wie ist es zu verstehen, dass es verschiedene Arten der „Verschiedenheit von bezeichneten Dingen“ und damit auch verschiedene Arten der Äquivokation geben kann? Bacon beantwortet diese zentrale Frage, indem er die Möglichkeiten einer Verschiedenheit genauer betrachtet. Dies führt ihn zu folgender Klassifikation von sechs Äquivokationsarten:<sup>33</sup>

- (1) vollständige Verschiedenheit der bezeichneten Dinge: Ein Wort bezeichnet sowohl etwas Seiendes als auch etwas Nicht-Seiendes;
- (2) vollständige Verschiedenheit der bezeichneten Dinge, die indessen in Relation zueinander stehen: Ein Wort bezeichnet Schöpfer und Schöpfung, Form und Materie, Ursache und Wirkung;

<sup>32</sup> *Compendium* II.6, n. 130 (ed. Maloney, 110): „Scimus igitur quod in omni aequivocatione est diversitas significatorum: quot modis igitur est diversitas, tot modis potest esse aequivocatio . . .“ Vgl. auch *De signis*, n. 36 (ed. Fredborg u.a., 93–94).

<sup>33</sup> Vgl. *Compendium* II.6, nn. 131–139 (ed. Maloney, 110–116). In *De signis* lässt Bacon die letzte Art von Äquivokation weg; vgl. *De signis*, nn. 38–45 und nn. 81–87 (ed. Fredborg u.a., 94–98 und 109–110). Eine systematische Übersicht über die verwirrende Gliederung von *De signis* bietet Maloney (1984), 94.

- (3) partielle Verschiedenheit der bezeichneten Dinge: Ein Wort bezeichnet ein Ganzes und dessen Teile oder ein Universale und die darunter fallenden Einzeldinge;
- (4) geringere partielle Verschiedenheit der bezeichneten Dinge: Ein Wort bezeichnet eine Gattung und die unter sie fallenden Arten;
- (5) keine Verschiedenheit der bezeichneten Dinge, sondern nur eine Verschiedenheit der Bezeichnungsweise: Ein Wort (z.B. ‚*amans*‘) bezeichnet etwas als Partizip oder als Substantiv;
- (6) keine Verschiedenheit der bezeichneten Dinge oder der Bezeichnungsweise, sondern lediglich eine Verschiedenheit in der grammatikalischen Interpretation: Ein Wort wie z.B. ‚*episcopi*‘ bezeichnet etwas im Genitiv Singular (d.h. im Sinne von ‚des Bischofs‘) oder im Nominativ Plural (d.h. im Sinne von ‚die Bischöfe‘).

Bei dieser Klassifikation fällt natürlich auf, dass die sechs verschiedenen Arten von Äquivokation hierarchisch geordnet sind: Je geringer die *diversitas significatorum* ausfällt, desto geringer ist auch die Äquivokation.<sup>34</sup> Daher ist die erste Art die „größte Äquivokation“<sup>35</sup> und die letzte die geringste. Bei den beiden letzten Arten von Äquivokation liegt streng genommen keine *diversitas* mehr vor, sondern nur noch eine grammatikalische Mehrdeutigkeit. Trotzdem sollten sie nicht übersehen werden. Denn häufig entstehen Missverständnisse oder gar Fehlschlüsse, wenn die grammatikalische Mehrdeutigkeit nicht erkannt wird. Bacon illustriert dies anhand eines amüsanten Beispiels, das freilich bereits von früheren Autoren verwendet wurde.<sup>36</sup> Der Syllogismus ‚*Quicumque sunt episcopi sunt sacerdotes; isti asini sunt episcopi; ergo isti asini sunt sacerdotes*‘ ist korrekt, wenn ‚*episcopi*‘ sowohl im Obersatz als auch im Untersatz im Nominativ Plural aufgefasst wird. Dann lautet er nämlich: ‚Alle Bischöfe sind Priester;

<sup>34</sup> Bacon hält sogar fest, dass mit abnehmender *diversitas* die *convenientia* zunimmt. Somit lässt sich die Klassifikation in zwei Richtungen lesen: von 1 bis 6 als abnehmende Verschiedenheit (wobei in 5 und 6 überhaupt keine Verschiedenheit mehr besteht) oder von 6 bis 1 als zunehmende Übereinstimmung (wobei in 1 allerdings keine Übereinstimmung vorliegt, wie Bacon betont).

<sup>35</sup> Vgl. *Compendium* II.6, n. 131 (ed. Maloney, 110). In *De signis*, n. 38 (ed. Fredborg u.a., 94) spricht Bacon von der „purissima et maxima aequivocatio“.

<sup>36</sup> Vgl. *Compendium* II.6, n. 139 (ed. Maloney, 117). Es handelt sich um ein Schulbeispiel, das sich bereits in der *Summa Metenses* und in der *Dialectica Monacensis* findet; vgl. de Rijk (1967), Bd. II.1, 475, und Bd. II.2, 562.

diese Esel sind Bischöfe; also sind diese Esel Priester.' Freilich weist der Syllogismus dann eine antikerikale Spitze auf. Will man diese vermeiden, kann man ‚episcopi‘ im Untersatz als Genitiv Singular auffassen. Dann lautet der Untersatz entschärft ‚Diese Esel gehören dem Bischof‘, aber natürlich folgt dann nicht mehr der Schlusssatz. Entscheidend ist an diesem Beispiel, dass die grammatikalische Interpretation des sog. Mittelbegriffs wichtig ist für die Gültigkeit des ganzen Syllogismus.

Diese Feststellung, so könnte man nun bemerken, mag für Logiker interessant sein, die sich mit grammatikalischen Aspekten der Syllogistik befassen, und sie ist natürlich von entscheidender Bedeutung, wenn eine Theorie zur Vermeidung von Trugschlüssen entwickelt werden soll.<sup>37</sup> Die ganze Klassifikation der Äquivokationsarten ist zudem für jene Grammatiker und Logiker wichtig, die sich um eine Desambiguierung von Wörtern in verschiedenen Kontexten bemühen. Und natürlich ist die Klassifikation hilfreich, wenn die Gemeinsamkeit der drei von Aristoteles genannten Arten der Äquivokation erklärt werden soll. Was diese strukturell miteinander verbindet, ist die jeweilige Verschiedenheit der bezeichneten Dinge. Allerdings gibt es trotz der Verschiedenheit auch gewisse Übereinstimmungen. Im Falle des äquivoken Gebrauchs von ‚Hund‘, das für ein Tier und ein Sternbild verwendet wird, besteht eine Ähnlichkeit in den Konturen der bezeichneten Dinge. Man könnte daher gemäß (2) von einer Relation (genauer: einer Ähnlichkeitsrelation) zwischen diesen Dingen sprechen. Beim äquivoken Gebrauch von ‚rennt‘ liegt der Fall (3) vor. Dieses Wort wird nämlich für zwei verschiedene Arten des Rennens (Bewegung eines Menschen und einer Säge) verwendet, die unter dieselbe Gattung subsumiert werden können. Auch bei der äquivoken Verwendung von ‚weiß‘ liegt Fall (3) vor. Hier wird nämlich ein Wort für ein Ganzes (die weiße Farbe) und einen Teil (die weiße Farbe der Kutte als Teil des ganzen Mönchs) verwendet.

Doch warum sollte diese Klassifikation von Äquivokationsarten für Theologen relevant sein? Warum geht Bacon in einem Theologie-Kompendium ausführlich auf diese Spitzfindigkeiten ein? Diese Fragen

---

<sup>37</sup> Es ist daher nicht erstaunlich, dass das Problem der Äquivokation bei der Entwicklung der terministischen Logik eine entscheidende Rolle spielte. Diese Logik zielte nämlich darauf ab, Trugschlüsse zu vermeiden, die sich durch semantische Unklarheiten oder Mehrdeutigkeiten ergeben. De Rijk (1962), Bd. I, 22, betont daher, die Lehre von den Trugschlüssen bilde „the basis of terminist logic“.

lassen sich beantworten, wenn man die beiden ersten Arten von Äquivokation genauer betrachtet. Hinter der Rede von der „vollständigen Verschiedenheit“ (*diversitas absoluta*), die Bacon beiden Arten zuschreibt, verbirgt sich nämlich ein fundamentales theologisches Problem.

Betrachten wir zunächst die erste Art von Äquivokation. Dass ein und dasselbe Wort sowohl Seiendes als auch Nicht-Seiendes bezeichnen kann, mag zunächst Erstaunen hervorrufen. Es lassen sich aber sogleich Beispiele für einen solchen Fall anführen, wenn man die Verwendungsweise eines Wortes zu verschiedenen Zeitpunkten berücksichtigt. So könnte man sagen, dass das Wort ‚Caesar‘ zu Caesars Lebzeiten etwas Seiendes bezeichnete, nämlich den lebenden Menschen, nach seinem Tod hingegen etwas Nicht-Seiendes. Verschiedene Zeitgenossen Bacons führten dieses Beispiel an, um zu verdeutlichen, dass ein Wort unabhängig von der aktuellen Existenz oder Nicht-Existenz seines Referenzobjekts etwas bezeichnen kann.<sup>38</sup> So behauptete Richard von Cornwall, ein Wort verliere nicht seine Bezeichnungsfunktion, wenn das Referenzobjekt aufhöre, aktuell zu existieren, denn dieses Objekt habe nach wie vor ein „habituelles Sein“ (*esse habituale*). Ein Wort wie ‚Caesar‘ bezeichne dann das Objekt mit diesem besonderen ontologischen Status.<sup>39</sup>

Genau diese Theorie lehnt Bacon entschieden ab. Schroff nennt er Richard von Cornwall den „Berühmtesten in der törichten Menge“<sup>40</sup> und verwirft dessen Ansicht, ein Wort könne in gleicher Weise etwas aktuell Seiendes und etwas nicht aktuell Seiendes bezeichnen, als unhaltbar, ja als eine „Verrücktheit“.<sup>41</sup> Bacon zufolge verliert ein Wort seine Bezeichnungsfunktion, sobald das Referenzobjekt seine aktuelle Existenz verliert.<sup>42</sup> Diese These verdeutlicht, dass Bacon – modern

<sup>38</sup> Einen Überblick über diese reichhaltige Debatte bietet de Libera (1981) und (2002), 35–61. Zahlreiche Texte, die dieses Problem anhand des Beispielsatzes ‚Caesar est homo‘ diskutieren, sind in de Libera (1991) versammelt. In der ganzen Debatte wurde angenommen, dass der tote Caesar etwas Nicht-Seiendes ist, weil nur funktionierende Dinge oder Lebewesen (also lebende Organismen, nicht verwesende Leichen) im strengen Sinne zum Bereich des Seienden gehören.

<sup>39</sup> Wie de Libera (1981), 206–207, nachgewiesen hat, vertritt Richard diese Position im dritten Buch seines Sentenzenkommentars, in den Distinktionen 21–22.

<sup>40</sup> *Compendium* II.4, n. 86 (ed. Maloney, 86): „... vocatus est Richardus Cornubiensis, famosissimus apud stultam multitudinem.“

<sup>41</sup> Vgl. *Compendium* II.5, n. 128 (ed. Maloney, 106).

<sup>42</sup> Vgl. *Compendium* II.4, n. 85 (ed. Maloney, 86); *De signis*, nn. 134–135 (ed. Fredborg u.a., 125). Vgl. ausführlich dazu Maloney (1983), 147.

gesprochen – einen externalistischen Ansatz in der Semantik vertritt: Die Bezeichnung eines Wortes konstituiert sich durch die Relation zu einem äußeren Gegenstand, nicht etwa durch die Verbindung mit einer Vorstellung oder Repräsentation im Geist des Sprechers.<sup>43</sup> Freilich vertritt Bacon einen extremen Externalismus, da er nicht nur auf der Relation zu einem beliebigen äußeren Gegenstand insistiert, sondern auf der Relation zu einem *aktuell existierenden* Gegenstand. Er hält es für unzulässig, im Falle einer fehlenden Existenz (wie beim toten Caesar) einfach ein Objekt mit einem besonderen ontologischen Status anzunehmen, um die Bezeichnungsfunktion aufrecht zu erhalten. Dies hat freilich zur Folge, dass ein Wort wie ‚Caesar‘ nur scheinbar vor und nach dem Tod Caesars ein und dasselbe Ding bezeichnet. In Tat und Wahrheit bezeichnet dieses Wort nur solange etwas, als Caesar noch lebt. Zwar kann das Wort nach dessen Tod noch weiterhin verwendet werden, wie Bacon einräumt, aber dann muss ihm eine neue Bezeichnungsfunktion zugesprochen werden.<sup>44</sup> Und dann bezeichnet es streng genommen nicht mehr dasselbe wie vor dem Tod Caesars, sondern etwas vollständig anderes, nämlich einen verwesenden Leichnam.<sup>45</sup>

Diese Analyse der temporal variablen Bezeichnungsfunktion eines Wortes ist nun von unmittelbarer theologischer Bedeutung, ja sie ist sogar theologisch motiviert. Es war nämlich nicht so sehr das Wort ‚Caesar‘, das Bacon und seine Zeitgenossen zu einer semantischen Analyse animierte, als vielmehr das heikle Wort ‚Christus‘. Die zentrale Frage für die Autoren des 13. Jhs. lautete: Bezeichnet dieses

---

<sup>43</sup> Bacon könnte daher der in der heutigen Debatte berühmt gewordenen These Putnams zustimmen, dass Bedeutungen nicht im Kopf (oder im Intellekt) sind; vgl. Putnam (1975), 223–227. Eine Bedeutung hat ein Wort dadurch, dass es als Zeichen verwendet wird, und seine Zeichenfunktion gewinnt es durch die Relation zu etwas Externem (zum existierenden Gegenstand), nicht durch die mysteriöse Verknüpfung mit etwas Internem (der Vorstellung im Intellekt).

<sup>44</sup> In *De signis*, nn. 148–151 (ed. Fredborg u.a., 128–129) spricht Bacon von einer *impositio nova*. Vgl. Maloney (1983), 146–147, zum Problem der *impositio* ausführlich Fredborg (1981).

<sup>45</sup> Auf diesen Punkt machte schon Aristoteles in *De anima* II, 1 (412b10ff.) aufmerksam, wo er feststellte, ein Körper ohne die Seele werde nur noch homonym ‚Körper‘ genannt, genau wie eine Axt ohne die Schneidfähigkeit nur noch homonym ‚Axt‘ genannt werde. Ackrill (1972–73) spricht deshalb vom aristotelischen Homonymieprinzip. Ob Bacon sich von dieser Stelle in *De anima* anregen ließ, ist unklar. Aber auf jeden Fall übernimmt er den aristotelischen Grundgedanken: Der tote Caesar ist nicht mehr Caesar im eigentlichen Sinn und wird deshalb nur noch homonym (bzw. äquivok) ‚Caesar‘ genannt.

Wort im Satz ‚Christus lag drei Tage im Grab‘ etwas, obwohl Christus während der drei Tage tot war? Bacons Antwort auf diese Frage ist eindeutig: Da das Wort ‚Christus‘ nur eine Bezeichnungsfunktion hat, solange Christus lebt, kann es Christus nur vor der Kreuzigung und nach der Auferstehung bezeichnen.<sup>46</sup> Während der drei Tage, als Christus tot war, bezeichnete es nichts. Es scheint während dieser Zeit nur etwas Seiendes zu bezeichnen, weil es äquivok verwendet wird: Die Bezeichnung für etwas Seiendes wird einfach auf Nicht-Seiendes übertragen. Aufgrund dieser unzulässigen Übertragung ist streng genommen der ganze Satz ‚Christus lag drei Tage im Grab‘ weder wahr noch falsch. Ein Satz hat nämlich nur dann einen Wahrheitswert, wenn seine Termini etwas bezeichnen.<sup>47</sup>

Dieser unmittelbare Bezug zu einer theologischen Diskussion zeigt, dass die Analyse der ersten Art von Äquivokation keineswegs bloß eine semantische Fingerübung darstellt. Wenn Bacon behauptet, die größte Äquivokation bestehe darin, dass ein Wort gleichzeitig etwas Seiendes und etwas Nicht-Seiendes bezeichnet, zielt er damit auf ein theologisches Problem ab, ja er warnt die Theologen vor einem schwerwiegenden Fehler: Man darf ein Wort wie ‚Christus‘ nicht verwenden, ohne zunächst zu prüfen, ob dieses Wort in einem bestimmten Verwendungskontext überhaupt etwas Seiendes bezeichnet. Daher muss man auch bei der Exegese einzelner Bibelstellen immer fragen, ob die dort verwendeten Wörter überhaupt eine Bezeichnungsfunktion haben. Erst in einem zweiten Schritt kann man dann prüfen, wie sie etwas bezeichnen.

Wenden wir uns nun der zweiten Art von Äquivokation zu. Auch diese scheint zunächst nur für pedantische Logiker von Interesse zu

---

<sup>46</sup> Freilich formuliert Bacon diese These nicht so eindeutig. In *Compendium* II.5 geht er zunächst nur auf das Beispiel mit Caesar ein und verweist erst am Schluss (vgl. n. 128, ed. Maloney, 108) auf den umstrittenen Satz, ohne ihn im Detail zu diskutieren. Der Grund für die fehlende Erörterung liegt wohl darin, dass er plante, theologische Beispiele erst im dritten Teil des *Compendium* zu diskutieren. Da Bacon jedoch den Beispielsatz ‚Johannes est mortuus‘ in *Compendium* II.5, nn. 125–126 (ed. Maloney, 104–105) ausführlich diskutiert, lässt sich seine Behandlung des theologischen Beispielsatzes leicht rekonstruieren.

<sup>47</sup> Bacon gelangt zu diesem Schluss, indem er von der aristotelischen Bestimmung „oratio vera est vox significativa ad placitum“ ausgeht. Wenn ein ganzer Satz nichts mehr bezeichnet, weil seine einzelnen Teile – die kategoriale Termini – nichts bezeichnen, liegt keine *vox significativa* mehr vor. Also liegt auch keine semantische Einheit vor, die einen Wahrheitswert haben könnte. Vgl. *Compendium* II.5, n. 124 (ed. Maloney, 104).

sein. Denn wenn man ein Wort wie ‚Mensch‘ sowohl mit Bezug auf die Form als auch auf die Materie eines Menschen verwendet, so bezeichnet man zwei unterschiedliche Aspekte eines Menschen. Trotzdem bezeichnet man natürlich Aspekte oder Komponenten, die in enger Relation zueinander stehen. Denn ein Mensch ist weder bloße Form noch bloße Materie, wie jeder Aristoteliker sogleich einräumen würde, sondern eine hylemorphistische Einheit. Doch wo liegt hier die theologische Relevanz? Diese zeigt sich, sobald man jenes Beispiel näher betrachtet, das Bacon selbst als erstes Beispiel anführt, nämlich das Verhältnis des Schöpfers zur Schöpfung. Bacon hält fest, dass Ausdrücke wie ‚Seiendes‘, ‚Eines‘ oder ‚Gutes‘ sowohl auf den Schöpfer als auch auf die Schöpfung angewendet werden können.<sup>48</sup> Allerdings werden sie dann in unterschiedlicher Weise verwendet. Sagen wir vom Schöpfer beispielsweise, er sei gut, beziehen wir uns auf die Ursache; sagen wir hingegen von der Schöpfung, sie sei gut, beziehen wir uns auf die Wirkung. Der entscheidende Punkt besteht nun darin, dass wir das Wort ‚gut‘ auf zwei vollkommen unterschiedliche Dinge anwenden, die jedoch in einer Kausalrelation zueinander stehen.

Hinter dieser scheinbar harmlosen semantischen Betrachtung verbirgt sich wiederum ein brisantes theologisches Problem. Im 13. Jh. war es nämlich umstritten, wie wir mit einer einzigen Sprache über den Schöpfer und die Schöpfung sprechen können.<sup>49</sup> Gehören die beiden zu ein und demselben Bereich, so dass wir dieselben Ausdrücke in gleicher Weise auf sie anwenden können? Oder sind sie zwar nicht demselben Bereich zuzuordnen, jedoch zwei analogen Bereichen, so dass wir auch dieselben Ausdrücke in analoger Weise verwenden können? Oder sind sie zwei vollständig unterschiedlichen Bereichen zuzuschreiben, für die es keine gemeinsame Sprache gibt? Genau dieses theologische Grundlagenproblem greift Bacon auf und versucht es zu lösen, indem er betont, dass Schöpfer und Schöpfung zwar unterschiedlichen Bereichen zuzuordnen sind, dass aber aufgrund der Kausalrelation eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den beiden besteht, so dass zu ihrer Beschreibung auch ähnliche Ausdrücke verwendet werden können. Freilich warnt er vor einer vorschnellen

<sup>48</sup> Vgl. *Compendium* II.6, n. 132 (ed. Maloney, 110).

<sup>49</sup> Vgl. zur Entstehung dieser Debatte in logischen Kontexten Ashworth (1992) und (1997).

Gleichsetzung der beiden Bereiche und insistiert darauf, dass alle Ausdrücke, die auf Schöpfer und Schöpfung angewendet werden, stets äquivalente Ausdrücke sind. Daher ist ähnlich wie bei der ersten Art von Äquivokation auch hier eine gewisse Zurückhaltung angebracht: Man darf Wörter wie ‚Seiendes‘ oder ‚Gutes‘ nicht verwenden, ohne zunächst den Kontext zu bestimmen, in dem sie etwas bezeichnen sollen. Denn die Kontexte von Schöpfer und Schöpfung sind klar voneinander zu unterscheiden, auch wenn aufgrund der Kausalrelation eine gewisse Analogie zwischen ihnen besteht.<sup>50</sup>

#### IV

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für eine Bestimmung des Verhältnisses von Logik und Theologie? Inwiefern kann Bacon der paradoxen Situation entgehen, auf die ich zu Beginn hingewiesen habe? Es schien ja, als würde er die Logik als eine „wertlose Wissenschaft“ verdammen und sie von der Theologie fernhalten, ihr gleichzeitig aber eine zentrale Stellung einräumen und sie sogar explizit in die theologische Ausbildung einbeziehen. Dieses Paradoxon lässt sich auflösen, wenn man in Betracht zieht, dass Bacon auf verschiedene Aufgabenbereiche und Funktionen der Logik abzielt. Fasst man die Logik als eine Disziplin auf, die sich mit formalen Argumentationstechniken befasst und Theorien zur Kodifizierung solcher Techniken entwickelt, ist sie seiner Ansicht nach überflüssig und „wertlos“; sie stellt ja nur jene Regeln dar, die jeder Mensch aufgrund seines natürlichen Denkvermögens bereits anwendet. Versteht man unter der Logik hingegen eine Disziplin, die sich um eine kontextbezogene semantische Analyse von einzelnen Wörtern und ganzen Sätzen bemüht, ist sie durchaus sinnvoll – auch und vor allem für die Theologen. Sie macht nämlich auf verschiedene Verwendungsweisen von sprachlichen Ausdrücken aufmerksam und ermöglicht dadurch eine semantisch geschärfte Auseinandersetzung mit theologischen Fragestellungen.

Angesichts der positiven Bewertung der Semantik ist es nicht

---

<sup>50</sup> Daher lässt sich die äquivalente Verwendungsweise von Wörtern wie ‚Gutes‘ oder ‚Seiendes‘ auch als ein analoger Gebrauch verstehen, wie Bacon in *Compendium* II,6, n. 141 (ed. Maloney, 118) betont.



erstaunlich, dass A. de Libera die Ansicht vertritt, Bacon habe eine „sémantique des théologiens“ entwickelt.<sup>51</sup> Diese These ist zweifellos korrekt, scheint mir aber noch nicht das Spezifische des Baconischen Ansatzes zu treffen. Würde sich Bacon nämlich darauf beschränken, eine Semantik für Theologen vorzulegen, wäre er kaum innovativ; denn eine solche Semantik lässt sich bereits bei früheren Autoren ausfindig machen, prominenterweise bei Abaelard.<sup>52</sup> Mir scheint, dass Bacon darüber hinaus spezifische Interessen verfolgt. Auf drei Punkte möchte ich abschließend hinweisen.

Zunächst fällt auf, dass Bacon auf eine klare Unterscheidung zweier Bereiche der Logik abzielt: die Lehre von den formalen Regeln des korrekten Argumentierens und die semantische Analyse. Diese Unterscheidung ist zwar nicht neu. Man könnte sie ansatzweise bereits im *Organon* erkennen. Während nämlich in den *Ersten Analytiken* und in der *Topik* verschiedene Regeln des Schließens und damit auch des korrekten Argumentierens untersucht werden, konzentrieren sich *De interpretatione* und teilweise auch die *Kategorien* auf semantische Fragen. Doch die beiden Bereiche sind bei Aristoteles nicht streng voneinander geschieden. Ebenso wenig machten Bacons unmittelbare Vorgänger, z. B. Petrus Hispanus und Wilhelm von Sherwood, einen strengen Unterschied. Sie vereinten in ihren Logik-Handbüchern vielmehr beide Bereiche der Logik. Bacon grenzt sich von diesen Autoren ab, indem er sich ausschließlich auf die semantische Analyse konzentriert.<sup>53</sup> Wenn Logik überhaupt sinnvoll ist, dann nur zur Lösung semantischer Problemen wie etwa der Äquivokation oder der Konnotation einzelner Ausdrücke. Es ist daher nicht erstaunlich, dass sich Bacon an keiner Stelle mit den verschiedenen syllogistischen Figuren, mit topischen *loci* oder mit *obligationes* beschäftigt. Überspitzt ausgedrückt könnte man sagen: Er transformiert Logik in reine Semantik.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Vgl. de Libera (1997), 117.

<sup>52</sup> Dies hat Jolivet (1969) exemplarisch gezeigt. Zu anderen Vorgängern Bacons, die bereits logisch-semantische Analyseverfahren für theologische Probleme ausarbeiteten, vgl. die Beiträge in Jacobi (1993), Teil 6, und Valente (1995).

<sup>53</sup> Dies gilt freilich nicht für die frühen *Summulae dialectices*, in denen sich Bacon genau wie Petrus Hispanus und Wilhelm von Sherwood auch der Syllogistik und damit den Regeln des korrekten Schließens widmet. Es ist nicht zuletzt der konsequente Verzicht auf eine Analyse dieser Regeln in *De signis* und im *Compendium studii theologiae*, der verdeutlicht, dass Bacon von der terministischen Logik abgerückt ist.

<sup>54</sup> Wenn eine solche Transformation auch die Fokussierung auf ausgewählte

Zweitens zeichnet sich Bacons Ansatz dadurch aus, dass er die Kontexte betont, in denen sprachliche Ausdrücke verwendet werden. Ob wir einen Ausdruck wie ‚gut‘ in einem Kontext verwenden, in dem wir über den Schöpfer oder über die Schöpfung sprechen, ist für Bacon von entscheidender Bedeutung. Ebenso wichtig ist für ihn, ob wir einen Ausdruck in einem Kontext verwenden, in dem wir über Gegenwärtiges oder über Vergangenes reden. Daher postuliert er nicht in einem allgemeinen Sinn eine Semantik, er fordert vielmehr eine kontextualistische Semantik. Dies ist zwar ebenfalls kein vollkommen neuer Ansatz. Bereits die terministischen Logiker wählten ja einen „contextual approach“, wie L. M. de Rijk in seiner Pionierstudie zur *Logica modernorum* betont hat,<sup>55</sup> und P. Schulthess hat kürzlich nachgewiesen, dass unter dem Kontext nicht nur – wie de Rijk meinte – ein linguistischer Kontext, sondern auch ein pragmatischer Kontext zu verstehen ist.<sup>56</sup> Denn wichtig ist nicht nur, mit welchen anderen Termini ein bestimmter Terminus innerhalb eines Satzes verwendet wird,<sup>57</sup> sondern auch, von welchem Sprecher und zu welchem Zweck ein bestimmter Terminus überhaupt verwendet wird. Bei Bacon zeigt sich nun eine Akzentuierung des pragmatischen Kontextes. Wenn es nämlich wichtig ist, ob jemand über den Schöpfer oder über die Schöpfung spricht, muss zunächst der Gesamtkontext bestimmt werden, in dem ein Sprecher eine einzelne Aussage macht. Es ist also das zu berücksichtigen, was in der gegenwärtigen Linguistik der Verwenderkontext (*user context*) für eine sprachliche Äußerung genannt wird, und zwar einschließlich der Zeit und

---

Probleme ermöglicht, stellt sich doch die Frage, ob sie in systematischer Hinsicht überzeugend ist. Logik im Sinne einer Argumentationstheorie lässt sich nämlich nicht vollständig in eine Semantik integrieren oder auf eine „natürliche Logik“ reduzieren. Vielmehr baut sie auf semantischen Analysen auf. Dies verdeutlicht exemplarisch die Sophismata-Literatur des 13. und 14. Jhs., die sich zum Ziel setzte, ausgehend von der semantischen Klärung mehrdeutiger oder missverständlicher Sätze (bzw. der in solchen Sätzen verwendeten Termini) eine korrekte Argumentation zu ermöglichen (vgl. oben Anm. 24). Die semantische Analyse war dabei stets eine notwendige *Bedingung* für die Erarbeitung einer Argumentationstheorie, sie ersetzte eine solche Theorie aber nicht.

<sup>55</sup> Vgl. de Rijk (1967), Bd. II.1, 113–125, und de Rijk (1982), 162–164.

<sup>56</sup> Vgl. Schulthess (2001).

<sup>57</sup> Diese Verwendung in einem „propositional context“ ist bekanntlich entscheidend für die Festlegung der Supposition eines Terminus. Auch Bacon betont diesen Punkt in seinen frühen *Summulae dialectices* 2.2., n. 418 (ed. de Libera I, 266): „... suppositio non est proprietas nisi termini actualiter ordinati in oratione, et non extra.“

des Ortes des Verwenders.<sup>58</sup> I. Rosier hat unter dem treffenden Titel *La parole comme acte* bereits auf die pragmatische Dimension aufmerksam gemacht.<sup>59</sup> Mir scheint, dass diese Dimension gerade im Hinblick auf die methodische Rolle der Theologie noch weiter untersucht werden muss. Denn es waren theologische Beispiele, die Bacon dazu gebracht haben, den Akzent von einer satzimmanenten Semantik, die in den frühen *Summulae dialectices* noch im Vordergrund stand, in Richtung Pragmatik zu verschieben. Verkürzt ausgedrückt könnte man sagen: Die Theologie – nicht die Grammatik oder die terministische Logik – war die treibende Kraft für die Erschließung der pragmatischen Dimension.

Schließlich ist drittens zu beachten, dass Bacon einen methodischen Ansatz wählt, den man – wiederum mit einem modernen Ausdruck – das Verfahren des „semantischen Aufstiegs“ nennen könnte.<sup>60</sup> Im ganzen *Compendium studii theologiae* untersucht er an keiner Stelle Fragen wie „Was sind die wesentlichen Eigenschaften Gottes?“, „Wie kann die Existenz Gottes bewiesen werden?“ oder „Wie verhält sich Gott zur Schöpfung?“. Er widmet sich vielmehr dem Problem, wie man überhaupt über Gott reden kann und welchen semantischen Fallen man dabei entgehen sollte. Damit hebt er klassische theologische Probleme von einer metaphysischen Ebene auf eine sprachliche. Freilich werden diese Probleme dadurch nicht beseitigt, sondern transformiert, denn Bacon konzentriert sich auf die fundamentale Frage, wie theologische Ausdrücke überhaupt sinnvoll verwendet werden können. Welche Probleme treten bei ihrer Verwendung in unterschiedlichen Kontexten auf? Und wie lassen sich diese Probleme durch eine kontextbezogene Analyse lösen oder zumindest erklären? Mit diesem Ansatz postuliert Bacon weit mehr als eine „Semantik der Theologen“. Er stellt ein Programm vor, das auf eine sprachphilosophische Transformation der Theologie abzielt: Theologische Probleme sind primär auf einer semantisch-pragmatischen Ebene zu diskutieren. Nur so lässt sich – in Quines Worten – auch ein metaphysisches Ziel erreichen: „to decide what there really is: what objects to admit on our own account.“<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Vgl. Lyons (1995), 422.

<sup>59</sup> Vgl. Rosier (1994).

<sup>60</sup> Vgl. Quine (1960), 270–276.

<sup>61</sup> Quine (1960), 270, vollständig zitiert im Motto.

## BIBLIOGRAPHIE

- Ackrill, J. L., „Aristotle’s Definitions of *Psyche*“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 73 (1972–73), 65–75.
- Aristoteles latinus, *Categoriae*, in: Aristoteles latinus I.1–5, ed. L. Minio-Paluello, Leiden 1961.
- , *De sophisticis elenchis*, in: Aristoteles latinus VI.1–3, ed. B. G. Dodd, Leiden & Bruxelles 1975.
- Ashworth, E. J., „Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context“, *Mediaeval Studies* 54 (1992), 94–135.
- , „Analogy and Equivocation in Thomas Sutton, O.P.“, in: C. Marmo (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIIth–XIVth Century)*, Turnhout 1997, 289–303.
- Avicenna, *Logyca*, in: Opera, Venedig 1508 (Nachdruck Frankfurt a. M. 1961).
- Descartes, R., *Regulae ad directionem ingenii*, in: *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam und P. Tannery, „nouvelle présentation“, Bd. 10, Paris 1986.
- Ebbesen, S., *Commentators and Commentaries on Aristotle’s Sophistici Elenchi*, 3 Bde., Leiden 1981.
- , „*Deus scit quicquid scivit*. Two sophismata from Vat. lat. 7678 and a reference to Nominales“, *Cahiers de l’Institut du Moyen Age Grec et Latin* 62 (1992), 179–195.
- , „Doing theology with sophismata“, in: C. Marmo (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIIth–XIVth Century)*, Turnhout 1997, 151–169.
- Fredborg, K. M., „Roger Bacon on ‚impositio vocis ad significandum‘“, in: H. A. G. Braakhuis u.a. (eds.), *English Logic and Semantics*, Nijmegen 1981, 167–191.
- Gaukroger, S., *Cartesian Logic. An Essay on Descartes’s Conception of Inference*, Oxford 1989.
- Hackett, J., „Roger Bacon on the Classification of the Sciences“, in idem (ed.): *Roger Bacon & the Sciences. Commemorative Essays*, Leiden 1997, 49–65.
- Hobbes, Th., *Elemente der Philosophie. Erste Abteilung: Der Körper*, ed. K. Schuhmann, Hamburg: Meiner 1997.
- Jacobi, K. (ed.), *Argumentationstheorie. Scholastische Folgerungen zu den logischen & semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Leiden 1993.
- Jolivet, J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 1969.
- Libera, A. de, „Roger Bacon et le problème de l’appellatio univoca“, in: H. A. G. Braakhuis u.a. (eds.), *English Logic and Semantics*, Nijmegen 1981, 193–234.
- , *César et le phénix. Distinctiones et sophismata parisiens du XIII<sup>e</sup> siècle*, Pisa 1991.
- , „Roger Bacon et la logique“, in: J. Hackett (ed.), *Roger Bacon & the Sciences. Commemorative Essays*, Leiden 1997, 103–132.
- , *La référence vide. Théories de la proposition*, Paris 2002.
- Lindberg, D. C., „Roger Bacon on Light, Vision, and the Universal Emanation“, in: J. Hackett (ed.), *Roger Bacon & the Sciences. Commemorative Essays*, Leiden 1997, 243–275.
- Lyons, J., *Moderne Linguistik*, München 1995.
- Maloney, Th. S., „The Semiotics of Roger Bacon“, *Mediaeval Studies* 45 (1983), 120–154.
- , „Roger Bacon on Equivocation“, *Vivarium* 22 (1984), 85–112.
- Perler, D., „Roger Bacon“, in: P. Schulthess & Ch. Flüeler (eds.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie des 13. Jahrhunderts*, Basel: Schwabe (im Druck).
- Petrus Hispanus, *Tractatus called afterwards Summule logicales*, ed. L. M. de Rijk, Assen 1972.

- Plato latinus, *Meno*, ed. V. Kordeuter, London 1940.
- Putnam, H., „The Meaning of ‚Meaning‘“, in idem: *Mind, Language and Reality*, Philosophical Papers 2, Cambridge 1975, 215–271.
- Quine, W. v. O., *Word and Object*, Cambridge, Mass., 1960.
- Rijk, L. M. de, *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 Bde., Assen 1962 und 1967.
- , „The origins of the theory of the properties of terms“, in: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 161–173.
- Roger Bacon, *Compendium studii theologiae*, ed. Th. S. Maloney, Leiden 1988.
- , *De signis*, ed. K. M. Fredborg, L. Nielsen und J. Pinborg, *Traditio* 34 (1978) 81–136 [Kapitel aus dem dritten Teil des *Opus maius*].
- , *Opus maius*, ed. J. H. Bridges, 3 Bde., Oxford 1879–1900 (Nachdruck Frankfurt a. M. 1964).
- , *Opus minus*, in: *Fr. Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer, Bd. 1, London 1859 (Nachdruck Nendelin 1965), 311–389.
- , *Opus tertium*, in: *Fr. Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer, Bd. 1, London 1859 (Nachdruck Nendelin 1965), 3–310.
- , *Summulae dialectices*, ed. A. de Libera, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 53 (1986) 139–289, und 54 (1987) 171–278.
- Rosier, I., „Evolution des notions d'*equivocatio* et *univocatio* au XII<sup>e</sup> siècle“, in: I. Rosier (ed.), *L'ambiguïté. Cinq études historiques*, Lille 1988, 103–166.
- , *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1994.
- , „Roger Bacon and Grammar“, in: J. Hackett (ed.), *Roger Bacon & the Sciences. Commemorative Essays*, Leiden 1997, 67–102.
- Schulthess, P., „Die philosophische Reflexion auf die Methode“, in: J.-P. Schobinger (ed.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts 1: Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien*, Basel 1998, 62–120.
- , „Kontext und Signifikation: Logik und Grammatik im Mittelalter“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 48 (2001), 328–361.
- Valente, L., „Langage et théologie pendant la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle“, in: S. Ebbesen (ed.), *Geschichte der Sprachtheorie 3: Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen 1995, 33–54.
- Wilhelm von Sherwood, *Introductiones in logicam*, ed. H. Brands & Ch. Kann, Hamburg 1995.



LE DE PRIMO PRINCIPIO COMPLEXO DE  
FRANÇOIS DE MEYRONNES. LOGIQUE ET THÉOLOGIE  
TRINITAIRE AU DÉBUT DU XIV<sup>e</sup> SIÈCLE

Alfonso Maierù  
(Università degli Studi di Roma “La Sapienza”)

1. *Introduction*

Les recherches effectuées sur les rapports entre logique et théologie trinitaire ont concerné le traitement des paralogismes, qui montrent comment le syllogisme ne fournit pas de conclusion vraie lorsque les termes qu'on emploie appartiennent à la doctrine de la trinité. La définition trinitaire de référence est celle que donne le quatrième concile du Latran (1215), dans laquelle sont affirmées, à la fois, l'unité de la nature ou essence divine et la pluralité ou distinction des personnes (*ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura*).<sup>1</sup> Le premier syllogisme qui échoue est celui aux prémisses singulières, ou syllogisme d'exposition, comme celui-ci: « ce père engendre, ce père est l'essence, donc l'essence engendre » (*iste pater generat, iste pater est essentia, igitur essentia generat*).<sup>2</sup> La génération est attribuée au père et non à l'essence divine, selon la définition conciliaire citée (l'essence *non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat*);<sup>3</sup> la prémisses majeure est donc vraie, et la prémisses mineure aussi parce que les trois personnes et chacune d'entre elles sont l'essence, selon la définition conciliaire (*una quaedam summa res est, [. . .] quae veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus; tres simul personae, ac singillatim quaelibet earum*);<sup>4</sup> mais la conclusion est fautive: bien que Richard de Saint-Victor attribuât encore la génération à l'essence (en parlant du père

---

<sup>1</sup> Cf. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 432 (804).

<sup>2</sup> Le syllogisme est tiré du texte de Henri Totting de Oyta publié in Maierù (1981), 497.41–42. Knuuttila (1993), 349–350, utilise des exemples de paralogismes empruntés à Roger Roseth.

<sup>3</sup> Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 432 (804).

<sup>4</sup> Ibid.

comme de la ‘substance non engendrée’ et du fils comme de la ‘substance engendrée’),<sup>5</sup> ceci n’est pas vrai pour le décret conciliaire, qui adopte la position de Pierre Lombard,<sup>6</sup> selon laquelle la génération ne relève pas de l’essence. Pierre Lombard, à son tour, fonde sa thèse sur l’enseignement d’Augustin,<sup>7</sup> selon lequel rien ne peut engendrer soi-même (*Nulla enim res est, quae se ipsam gignat ut sit*).

Le syllogisme commun en matière trinitaire échoue lui aussi, puisque l’adoption de prémisses universelles ne fournit pas de meilleurs résultats, comme on peut le voir dans l’exemple suivant: « tout père est réellement distinct du fils, mais cette essence est le père, donc cette essence est réellement distincte du fils » (*omnis pater in divinis distinguitur realiter a filio, sed haec essentia est pater, ergo essentia distinguitur realiter a filio*).<sup>8</sup> En effet, comme on l’a vu, selon la doctrine conciliaire il existe une distinction (réelle) entre les personnes divines, mais il y a identité entre les personnes et l’essence. Dans ce cas aussi, les prémisses du syllogisme sont vraies mais la conclusion est fautive. Comme on peut le constater, dans les deux types de syllogismes, le fait que l’unité des termes extrêmes avec le moyen terme soit affirmée dans les prémisses ne suffit pas à garantir leur conjonction ou unité selon la vérité dans la conclusion. On en conclut qu’en matière trinitaire ne valent ni le principe qui règle le syllogisme d’exposition (« lorsque le moyen terme est singulier, les termes extrêmes doivent concorder entre eux »: *medio existente hoc aliquid, necesse est extrema coniungi*),<sup>9</sup> ni celui qui règle le syllogisme commun (« les choses qui sont identiques à une troisième sont identiques entre elles »: *quaecumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem*):<sup>10</sup> ce dernier, que l’on nomme souvent dans les textes examinés comme premier principe discursif parce qu’il soutient la forme syllogistique, est proprement le principe d’identité comparée, comme le veut le père Bartholomé Xiberta,<sup>11</sup> et n’est pas le premier principe.

<sup>5</sup> Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, 258–260 (VI, chap. 22).

<sup>6</sup> Petri Lombardi *Sententiae*, 78 (I, dist. IV, chap. 1, 1).

<sup>7</sup> Augustin, *De Trinitate*, I, 1, 1.

<sup>8</sup> Cf. le texte de Oyta in Maierù (1981), 497.47–48.

<sup>9</sup> Quant à l’origine du syllogisme d’exposition, les textes se réfèrent parfois à Aristote, *An. Priora*, I.

<sup>10</sup> Cf. Duns Scot, *Ordinatio*, I, dist. 2, pars 2, q. 1–4, n. 191 (*Opera omnia*, ed. Commissionis Scotisticae, II, 245–246); les éditeurs renvoient à différentes oeuvres d’Aristote, dont *Soph. El.*, 4, 168b31–32.

<sup>11</sup> Xiberta (1933): le principe est rapporté en exergue en ces termes: « Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se ».



Les recherches effectuées ont mis en relief le fait que ces inconvénients sont affrontés en étudiant le niveau de l'identité qui est postulée de fois en fois entre essence, personnes ou propriété (et sur les distinctions corrélatives acceptées), aussi bien que sur les propositions qui peuvent exprimer convenablement les différents niveaux d'identité. Les tentatives qui ont essayé de mettre de l'ordre dans ce domaine sont de deux types. La première consiste dans la proposition d'une syllogistique aux propositions mixtes, c'est-à-dire avec propositions exprimant différents niveaux d'identité. Cette tentative est conçue sur le modèle de la syllogistique modale d'Aristote (*Analytica priora*, I, 8–22). On peut indiquer Duns Scot comme le point de départ de cette solution pour son insistance sur le thème de la non-identité formelle en matière trinitaire et pour s'être maintes fois référé à la variation de la prédication dans le syllogisme en cette matière, en se rattachant aussi au modèle aristotélien de la logique modale, mais en négatif, c'est-à-dire en soutenant que l'unité de la conclusion doit être la même que celle qui est présente dans les prémisses afin d'éviter les erreurs.<sup>12</sup> Ses disciples, François de Meyronnes et Petrus Thomae, l'ont expressément proposé et ont formulé les règles d'une telle syllogistique.<sup>13</sup>

La seconde tentative, plus tardive, s'est orientée vers une nouvelle interprétation de la règle du *dici de omni et de nullo* donnée par Aristote dans l'ouverture du développement de la syllogistique (*Analytica priora*, I, 1, 24b28–30) de manière à l'adapter à la situation trinitaire, dans laquelle l'unité du moyen terme n'est pas toujours en mesure de garantir qu'une conclusion vraie soit déduite de prémisses vraies. A ma connaissance, le premier qui a avancé cette proposition a été Henri Totting de Oyta au cours des années 80 du XIV<sup>e</sup> siècle; le texte de Oyta a eu du succès dans les milieux germaniques, puisqu'il a été repris dans quelques commentaires aux Sentences. En élaborant sa proposition, qui consiste dans l'identification de différentes

<sup>12</sup> Cf. par exemple Duns Scot, *Ordinatio*, I, dist. 5, pars 1, q. un., n. 33 (*Opera omnia*, ed. Commissionis Scotisticae, IV, p. 29): « Adnotatio Duns Scoti: variatur praedicatio »; et Duns Scot, *Reportata Parisiensis*, I, d. XXXII, q. 3, n. 11 (*Opera omnia*, éd. Vivès, 22, 410): « quando praedicationes variantur, etsi medium non varietur, non sequitur conclusio, propter fallaciam accidentis, et propter quatuor terminos positos in tali illatione, ut dictum est supra; maiore enim existente de *necessario*, et minore de *contingenti*, non sequitur conclusio propter fallaciam accidentis ».

<sup>13</sup> Cf. Maierù (1991).

façons d'entendre l'universalité de la proposition, Oyta s'appuie sur l'autorité d'Averroès, qui avait soutenu, dans le commentaire moyen sur les *Premiers Analytiques* (I, 1), la différence entre proposition universelle et proposition sujette au *dici de omni*.<sup>14</sup>

## 2. Meyronnes et le premier principe

Venons-en maintenant au franciscain François de Meyronnes (environ 1288–environ 1328),<sup>15</sup> que nous avons déjà indiqué comme partisan d'une proposition de syllogistique aux prémisses mixtes en matière trinitaire. Cependant, je n'examine pas la syllogistique qu'il propose; ici, j'insiste sur sa position concernant le premier principe. Dans les discussions sur les rapports entre logique et théologie trinitaire, la préoccupation des chrétiens est surtout celle de rappeler que la formulation trinitaire n'est pas contradictoire et qu'elle ne s'oppose pas aux principes fondamentaux de la raison humaine. Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, des auteurs comme Duns Scot, Hervé de Nédélec et Pierre Aureol se sont engagés dans la sauvegarde des trois principes: celui de contradiction, dit communément premier principe; celui qui soutient la forme syllogistique commune, et celui qui soutient le syllogisme d'exposition.<sup>16</sup> Quant au premier, il faut dire que, lorsqu'au XIV<sup>e</sup> siècle on emploie la locution 'premier principe', on n'entend pas toujours la même chose. Le cas sans doute le plus célèbre est celui de Nicolas d'Autrécourt qui indique comme premier principe aussi bien le principe d'identité (dans la formule: « si quelque chose existe, quelque chose existe »: *si aliquid est, aliquid est*; mais le principe est rappelé aussi dans la formule: « aliquid est aliquid »), que celui de non-contradiction (« les contradictoires ne peuvent être vrais en même temps »: *contradictoria non possunt esse simul vera*).<sup>17</sup> Nous verrons que l'on appelle aussi premier principe celui qui soutient le syl-

<sup>14</sup> Cf. Maierù (1981).

<sup>15</sup> Pour les données relatives à la vie de François, cf. Rossmann (1972a), en particulier 32–33, et Rossmann (1980).

<sup>16</sup> Cf. Gelber (1974), 119–144.

<sup>17</sup> Cf. Nicolas d'Autrécourt, *Correspondance. Articles condamnés*, 152 (n° 58) et 84 (§ 2); pour la formule « Aliquid est aliquid », transmise par un franciscain anonyme, cf. Kaluza (1995), 205–206. Je remercie Christophe Grellard pour les indications qu'il m'a fournies.

logisme commun. Selon François de Meyronnes, le premier principe complexe est composé de deux principes, celui de non-contradiction et celui du troisième exclu.

Elève direct de Duns Scot à l'occasion du séjour parisien de Scot entre 1304 et 1307, François a exercé la fonction de lecteur dans différents couvents de son ordre avant d'être envoyé à Paris pour y lire les Sentences et y obtenir le magistère en théologie. La lecture parisienne des Sentences a eu lieu en 1320–1321; c'est à elle qu'est liée la *disputatio collativa*, une discussion scolastique qui concernait les bacheliers lecteurs des Sentences, qui intervenaient avec les questions que chacun d'entre eux devait proposer et examiner au cours de l'acte inaugural (le *principium*) de la lecture de chacun des quatre livres de l'œuvre du Lombard; il s'agissait donc d'une discussion qui ne voyait pas nécessairement les différents participants présents en même temps dans la même salle (parfois quelqu'un était présent et répondait directement) et en fonction de laquelle l'on échangeait des cahiers entre les différents *socii* pour la faciliter. Les actes de la discussion (quatre pour chaque participant) se déroulaient au cours de l'année de lecture. La discussion dont nous sommes en train de parler a eu comme acteurs principaux le bachelier bénédictin, Pierre Roger, futur pape Clément VI, qui lança le défi, et le bachelier franciscain, qui le releva; mais dans le texte qui a pu être reconstruit apparaît, tout en restant anonyme, un bachelier (*socius*) qui devrait être dominicain, et l'on mentionne celui des carmélites.<sup>18</sup> Dans notre cas, la lecture des livres des Sentences dut commencer avec le premier livre (mais la partie relative de la discussion est absente des manuscrits), suivie par la lecture du quatrième, et, ensuite, dans l'ordre, celle du second et du troisième.

François obtint le magistère pendant l'été 1323, en abrégant les temps prévus par les statuts de la faculté de théologie grâce à l'intervention de pape Jean XXII; ce dernier avait été sollicité par Robert d'Anjou, roi de Naples, auquel le frère provençal fut toujours lié. Après avoir soutenu, en tant que nouveau maître en théologie, sa première dispute générale et quodlibétique à Paris entre l'avent 1323 et le carême 1324, notre auteur passa à Avignon, et y fut aussi prieur

---

<sup>18</sup> Cf. François de Meyronnes-Pierre Roger, *Disputatio*; voir aussi les observations de Maier (1967), 255–284, et en particulier les *Addenda*: 503–507; pour les *socii* dominicain et carmélite voir respectivement 505 et 267 (*obiectioes carmelite*).

de sa province religieuse d'origine; c'est ici aussi qu'il fut impliqué dans le procès concernant Guillaume d'Ockham, pour lequel, en 1326, il rédigea son avis en forme de question (*quaestio de acceptatione*).<sup>19</sup>

Dans son œuvre, François apparaît comme un partisan convaincu de la distinction formelle, dont la première racine se trouve dans la spéculation trinitaire.<sup>20</sup> Au cours de la discussion collative il rappelle l'erreur d'Averroès, qui « tourna en dérision la foi chrétienne pour ce qui concerne l'article de la trinité, en affirmant qu'on ne peut 'sauver' la trinité en posant trois et un seul Dieu, parce qu'on arrive à former un agrégat, et donc une composition, qui est quelque chose de nouveau ». François poursuit en affirmant que la cause de l'erreur d'Averroès fut son incapacité à entendre que la trinité des personnes distinctes et la suprême simplicité de l'essence vont ensemble (*quia non potuit intelligere trinitatem distinctorum cum summa simplicitate*).<sup>21</sup>

D'autre part, selon François lui-même, la distinction formelle et la doctrine des formalités ou quiddités<sup>22</sup> dans son ensemble ont leur fondement dans le premier principe complexe. Au cours de la même discussion il affirme que « personne ne doit nier le premier principe dans aucun domaine, puisqu'il est évident une fois qu'on en a appris les termes (*per se notum ex terminis*) »; et il continue: « bien que d'autres le nient, comme le font tous ceux qui nient les raisons formelles, ceux qui les acceptent (*tenent eas*) ne peuvent pas le nier, puisque toute leur doctrine [des raisons formelles] est enracinée dans ce principe ». <sup>23</sup> Avec la discussion sur le premier principe complexe nous nous trouvons au cœur même des préoccupations doctrinales du Franciscain, qui a maintes fois repris la considération de ce principe.

---

<sup>19</sup> Publié dans Rossmann (1972a), 251–257: « Utrum deus possit acceptare hominem in puris naturalibus existentem tamquam dignum vita aeterna »; cf. Koch (1935), 375–376: « Decimus quartus articulus: Quod Deus potest acceptare actum tanquam ex condigno meritorium vite eterne qui est ex puris naturalibus elicitus, sicut si eliceretur ex caritate ».

<sup>20</sup> Ainsi Rossmann (1972a), 335.

<sup>21</sup> Meyronnes-Roger, *Disputatio*, 117–118 (n. 132).

<sup>22</sup> Cf. Roth (1936), 319; Meyronnes admet la distinction formelle entre les quiddités (305, 473) et, en Dieu, entre propriétés personnelles et essence, personnes et essence, propriétés personnelles et personnes, ainsi qu'entre attributs essentiels et essence (370); la même distinction est faite entre les attributs essentiels (492–507); et Rossmann (1972a), 39 note 22 (« rationes formales, rationes quidditativae, formalitates, quidditates »). Cf. aussi Kaluza (1988), 131–144, pour les critiques de Gerson aux scotistes et les positions de Meyronnes.

<sup>23</sup> Meyronnes-Roger, *Disputatio*, 214 (n. 316 a).

Les éditions anciennes de ces œuvres nous ont transmis un *Tractatus de primo principio complexo secundum doctrinam Magistri Francisci de Mayronis* en dix articles (incipit *Auditum audiui*); mais il existe aussi une tradition manuscrite de ce même ouvrage en douze articles, dont le huitième correspond à la partie finale du septième, alors que le douzième n'apparaît pas dans le traité en dix articles.<sup>24</sup> En outre, il existe une rédaction manuscrite du traité en dix-huit questions (incipit *Attendite*), qui doit encore être examiné attentivement et dont je n'utiliserai que la première question, dans laquelle on discute de la formulation même du principe.<sup>25</sup> Mais François a aussi consacré à ce thème la première question sur le Prologue de son commentaire parisien aux Sentences, connu sous le titre de *Conflatus* (« *Utrum primum principium complexum possit formari in theologia* »); et on peut dire que toute la production de l'auteur revient sur ce thème, comme cela émerge aussi de la *disputatio collativa* et de la question publiée par Bartholomé Roth dans sa monographie de 1936 (*Utrum theologus catholicus in theologicis sufficienter instructus possit articulum trinitatis defendere contra emulum veritatis*):<sup>26</sup> cette dernière question n'est en réalité rien d'autre que la première question du quodlibet parisien, dans une rédaction différente par rapport à celle imprimée en 1520.<sup>27</sup>

### 3. *La dispute collative*

Considérons maintenant les éléments fournis par la dispute collative. Pierre Roger propose la question suivante, à savoir si Dieu, considéré à partir du même point de vue (*sub eadem ratione*), est objet de

<sup>24</sup> Cf. Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Reg. lat. 373, ff. 1ra–5ra: l'a. 8 se trouve au f. 3ra–b (cf. Meyronnes, *Preclarissima*, 269M: « Sed adhuc dubitatur si est vnum tantum »); l'a. 12 se trouve aux ff. 4vb–5ra.

<sup>25</sup> Cf. Rossmann (1972b), 63: dans la note 194, l'auteur affirme que la question du prologue au *Conflatus* représente une « frühere Fassung » du traité, et que la question de Padoue, Biblioteca Universitaria, ms. 1258, f. 1ra–b (« Circa primum principium complexum neg<oti>ando queritur, utrum 'de quolibet affirmatio et negatio vera et de nullo ambo simul' sit primum principium complexum ») serait une version précédente de celle du prologue; en réalité, la question du ms. de Padoue correspond à la première question du traité inédit en 18 questions (incipit *Attendite*), que je cite par la suite suivant le ms. de la Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4385, ff. 55r–88v.

<sup>26</sup> Cf. Roth (1936), 336–347.

<sup>27</sup> Cf. Rossmann (1972b), 11–12.

connaissance théologique ici-bas et de connaissance intuitive dans l'autre vie (*utrum Deus sub eadem ratione sit obiectum habitus theologici viae et notitiae intuitivae patriae*); dans ce contexte, le bénédictin soutient que l'essence divine ne peut être contemplée sans la personne, même pas par intervention de la puissance absolue de Dieu (*essentia divina non potest videri sine persona, etiam de potentia absoluta*). Pierre Roger nie donc en Dieu la distinction formelle entre essence et personne.

De son côté, le franciscain informe que son *socius* estime inutile de chercher à sauver la 'règle de la non-contradiction', selon laquelle *de eodem et secundum idem non possunt contradictoria verificari*, étant donné que contre elle il existe des objections infinies, comme celle qui suit: Dieu et la déité sont tout à fait *idem*, cependant Dieu engendre et la déité n'engendre pas. François rapporte tout de suite quatre opinions relatives au premier principe complexe. Pour certains, il est vrai et irréfutable aussi bien en Dieu que dans les créatures et sans lui on ne peut rien connaître. Pour d'autres, au contraire, il est vrai en Dieu, qui est immuable, mais il ne l'est pas dans les créatures qui sont muables. Selon une troisième opinion, le principe est vrai dans les créatures mais ne l'est pas en Dieu, parce que certains arguments fondés sur ce principe ne peuvent trouver de solution dans le domaine théologique (*pro eo quod non possunt solvere aliquas rationes ex ipso deductas circa divina*). La quatrième opinion est celle de son *socius*, qui nie le principe aussi bien dans les créatures qu'en Dieu, opinion que jusque là personne n'avait jamais osé avancer (*quod nondum fuerit adtentatum*). Pierre Roger rapporte cette reconstruction (*quarta opinio est mea, ut dicit*), mais il ne semble pas modifier sa stratégie de la dispute.<sup>28</sup>

Enfin, il est opportun de rappeler le témoignage que Pierre Roger donne dans cette même dispute, selon lequel la doctrine de la non-identité entre essence divine et relation (entendue aussi bien comme distinction *a parte rei*, que comme distinction selon raison) a été trouvée afin de remédier à une triple difficulté: en premier lieu, afin d'éviter que des prédicats contradictoires se vérifient de l'essence et

---

<sup>28</sup> Cf. Meyronnes-Roger, *Disputatio*, respectivement 135–136 (nn. 175–176) et 164 (n. 231), et Maier (1967), 260, 269 et note 25. Knuutila (1993), 350, observe que la position de Petrus Rogerii est décrite par Anneliese Maier selon le point de vue de Meyronnes, « without paying attention, e.g., to Petrus Rogerii's idea of connecting the contradiction with infinite objects ».

de la relation (en effet, l'essence est communiquée alors que la paternité n'est pas communiquée, et il faut distinguer de manière appropriée entre essence et relation afin que ce que l'on attribue à l'une ne soit pas attribué à l'autre); en second lieu, afin de sauver le 'premier principe', qui, dans ce cas là, est celui qui régit le syllogisme commun (*quaecumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem*); en troisième lieu, afin de sauver le syllogisme d'exposition.<sup>29</sup>

De la production abondante de Meyronnes sur le premier principe complexe nous utilisons le traité édité, la première question du traité en 18 questions, et deux autres questions: celle qui ouvre le commentaire parisien aux Sentences et celle qui est publiée par Roth. Les points sur lesquels nous nous attardons sont: la formulation du premier principe et la science qui doit le traiter; la question de savoir s'il doit valoir en matière trinitaire, et s'il suffit à défendre l'article sur la trinité en assurant la 'pensabilité' de la trinité.

#### 4. *La formulation du premier principe*

Le principe connu comme principe de non-contradiction affirme, selon la formulation donnée par Aristote dans le quatrième livre de la *Métaphysique* (3, 1005b19–20), « qu'il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps au même sujet et sous le même rapport ». <sup>30</sup> Plus loin (7, 1011b23–24) Aristote formule le principe du troisième exclu, qui affirme « qu'il n'est pas possible non plus qu'il y ait un intermédiaire entre des énoncés contradictoires, mais il faut nécessairement ou affirmer, ou nier un prédicat quelconque d'un sujet ». <sup>31</sup> Les deux principes sont présents à travers des formules semblables dans d'autres œuvres d'Aristote. Il est opportun de rappeler ici les *Seconds Analytiques*, en particulier le premier livre, chapitres deux, dix et onze, dans lesquels le Stagirite examine les principes du syllogisme démonstratif, à partir desquels procède toute démonstration. Dans son commentaire à l'œuvre d'Aristote, Thomas d'Aquin se réfère à la *Métaphysique*, et à propos du chapitre onze (77a10–24), Thomas écrit qu'Aristote « fait [ici]

<sup>29</sup> Meyronnes-Roger, *Disputatio*, 87 (n. 71 f); cf. Maier (1967), 265.

<sup>30</sup> Cf. Aristote, *La Métaphysique*, I, 121–122.

<sup>31</sup> Aristote, *La Métaphysique*, I, 151.

deux choses: d'abord il montre comment se comportent les sciences démonstratives pour ce qui concerne le principe selon lequel il n'arrive pas d'affirmer et de nier en même temps (*circa hoc principium quod non contingit simul affirmare et negare*); en second lieu comment elles se comportent pour ce qui concerne le principe selon lequel 'pour chaque chose est vraie l'affirmation ou la négation' (*circa hoc principium « De quolibet affirmatio uel negatio uera »*). [. . .] En effet, ces deux principes se placent avant tous les autres, comme ceci est prouvé dans le quatrième livre de la *Métaphysique*.<sup>32</sup> Selon Thomas, les principes sont donc au nombre de deux et non d'un. Dans l'appareil des sources, le regretté p. R.-A. Gauthier reconnaît que le principe cité en premier par Thomas est celui de la non-contradiction alors que l'autre est celui du troisième exclu, pour lequel, cependant, le Moyen-âge adopta la formulation des *Premiers Analytiques*, I, 13 (32a27–28) dans la traduction de Boèce: « de omni enim affirmatio uel negatio »; cette formulation de Boèce apparaît déjà modifiée dans le commentaire de Robert Grosseteste, qui dit: « de quolibet affirmatio uel negatio ».<sup>33</sup> En réalité, la position de Thomas semble suivre celle de Grosseteste, selon laquelle il existe deux principes communs: l'un est nécessaire et ne peut pas être contredit (à savoir, *de quolibet affirmatio uel negatio*), alors que l'autre est impossible (*de aliquo eodem affirmatio et negatio*).<sup>34</sup> Pour ce qui concerne Duns Scot, on trouve, parmi les questions sur la *Métaphysique*, une question dont le titre inclut la formulation du principe de non-contradiction (« *Utrum hoc principium 'impossibile est idem simul esse et non esse' sit firmissimum* »), tandis que dans une autre qui demande si les premiers principes complexes sont connus par nature, est rappelée la formulation « de quolibet affirmatio vel negatio ».<sup>35</sup>

Dans les textes de François, le premier principe complexe est généralement donné avec la formulation suivante: « de quolibet affirmatio vel negatio vera et de nullo ambo simul ». Il en est déjà ainsi dans le titre de la première question du traité *Attendite* (en dix-huit questions), dans le corpus de la question sur le prologue du commentaire parisien, et, enfin, dans les deux versions du traité *Auditum audiui*

<sup>32</sup> Thomas d'Aquin, *Expositio*, 73–74 (I, 20. 15–22).

<sup>33</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Expositio*, 73.

<sup>34</sup> Cf. Grosseteste, *Commentarius*, 162 (I, 9).

<sup>35</sup> Cf. Duns Scot, *Quaestiones*, respectivement, 365 (IV, 3) et 193 (II, 1).



(aussi bien dans celle qui compte douze articles que dans la version éditée en dix articles). Dans la question éditée par Roth, par contre, il est donné avec la formulation: « non contingit idem negare et affirmare simul »,<sup>36</sup> qui est proche de la première que Thomas d'Aquin donne dans le passage cité.

La formulation propre à François est constituée des deux principes, celui du troisième exclu et celui de non-contradiction, placés en conjonction; il s'agit donc d'une proposition moléculaire formée par deux propositions atomiques, dont la première a un prédicat avec deux termes en disjonction (*affirmatio vel negatio*), tandis que la deuxième a les deux mêmes termes en conjonction (*ambo*, c'est-à-dire *affirmatio et negatio*); en outre, la première proposition est affirmative tandis que la deuxième est négative. Le traité *Auditum audivi* (a. 1)<sup>37</sup> précise que dans le premier principe le sujet est le terme *ens*, qui est sous-entendu, tandis que la copule qui joint le sujet au prédicat est représentée par le verbe sous-entendu *predicatur*, si bien que la formulation complète du principe est la suivante: « de quolibet ente praedicatur affirmatio vel negatio et de nullo ente simul predicatur affirmatio et (vel *ed.*) negatio ».

La question première du traité *Attendite* reconnaît clairement « qu'il ne s'agit pas d'un seul principe mais de deux, puisque l'on a une proposition affirmative et une proposition négative qui n'entrent pas dans la même démonstration, étant donné que se forment à partir de l'une un syllogisme affirmatif et à partir de l'autre un syllogisme négatif»: il s'agit, éventuellement, d'un seul principe *aliquo modo*,<sup>38</sup> c'est-à-dire *secundum quid*. A leur tour, la question sur le prologue du commentaire parisien et le traité affirment simplement que le principe a deux parties, « dans lesquelles les deux règles de la contradiction ont leurs racines » (comme le souligne le traité):<sup>39</sup> de la

<sup>36</sup> Roth (1936), 336.

<sup>37</sup> Cf. Meyronnes, *Preclarissima*, 268P-Q.

<sup>38</sup> Ms. Vat. lat. 4385, f. 56r: « Circa secundam partem questionis ponuntur quatuor conclusiones, quarum prima est: istud totum 'de quolibet affirmatio uel negatio et de nullo ambo simul' non est vnum principium simpliciter, sed duo, quia vna est propositio affirmatiua, alia negatiua. Item, vna copulatiua et alia disiunctiua. Item, non ingrediuntur eandem demonstrationem, cum ex altera fiat sillogismus affirmatiuus et ex altera negatiuus. Item, ex altera non sequitur nisi conclusio negatiua, licet ex altera tam affirmatiua quam negatiua. [. . .] Secunda conclusio est, quod sunt vnum principium aliquo modo, quia totum est una totalis copulatiua oratio. Item, quia constant ex eisdem terminis materialiter, sed aliter se habentibus ».

<sup>39</sup> Cf. Meyronnes, *Preclarissima*, respectivement 2N-O (question sur le prologue) et 268Q (traité, a 1).

première partie, c'est-à-dire de la proposition qui a le prédicat disjoint, dérive la règle « cuiuslibet contradictionis altera pars est vera »; de la deuxième partie du principe dérive l'autre règle, c'est-à-dire « contradictoria non possunt esse simul vera ».

Après avoir suivi l'auteur dans la formulation du premier principe, je ne suivrai pas le développement qu'il donne au sujet de ses quatre propriétés (*regula communissima, verissima, manifestissima, potentissima*: a. 2 du traité); je ne suivrai pas non plus la partie où l'auteur répond aux questions de savoir si le premier principe est dans l'intellect ou *in rerum natura* (a. 3), s'il est dans l'esprit divin (a. 4), et si c'est un acte de raison ou non (a. 5); je ne suivrai pas non plus la partie où l'auteur illustre la démonstrabilité ou non du principe (a. 6) et sa capacité démonstrative (a. 7), ou la réponse à la question de savoir si le principe est approprié (*adequatum*) à ses termes (a. 8), ni la réponse à la question de savoir si le premier principe est valable même lorsqu'on le modifie (a. 10). Je me limite à examiner le thème relatif à la science qui s'occupe du premier principe (a. 9), thème qui est plus amplement traité dans la première question du traité *Attendite*.

### 5. *La science qui s'occupe du premier principe*

Considérons d'abord la question inédite que nous venons de rappeler. En traitant du premier principe complexe en général, la première partie de la question introduit cinq conditions (dites préambules dans d'autres textes) pour l'enquête sur le principe: celui-ci concerne le premier sujet ou objet, et donc le premier terme (1), se forme dans la première science qui concerne justement le premier objet (2), et la première conclusion (3) et donc la première démonstration se déduisent à partir de celui-ci (4); sans lui, il n'est pas possible de connaître quoi que ce soit d'autre, tandis que le premier principe est connu en ignorant tout le reste (5).<sup>40</sup> Après ces conditions, qua-

<sup>40</sup> Ms. Vat. lat. 4385, f. 55v: « Istis autem premissis, ponuntur quinque (quatuor *ms.*) conditiones primi principii complexi, quarum prima est quod primum principium complexum formatur de primo subiecto, quia ordo principiorum est secundum ordinem terminorum, et ideo de priori termino potest formari prior complexio. Secunda conditio est, quod formatur in prima scientia, quia prima scientia est de primo subiecto, cum ordo habituum, sicut et distinctio, sumitur ex ordine obiecto-

tre vérités sont introduites: la première d'entre elles affirme que le premier principe *simpliciter* n'est pas formé en métaphysique, puisque celle-ci n'est pas la première science: la première science est, en revanche, la théologie, qui a pour objet la divinité; la *ratio divinitatis* est, en effet, antérieure à la *ratio entis* (vérité 2). Il s'ensuit que, puisque le premier sujet, c'est-à-dire la divinité, est naturellement intelligible (*non est cognoscibile per naturam*), le premier principe *est nobis de communi lege ignotum* (vérité 3), et que nous ne connaissons donc aucune conclusion déduite à partir de celui-ci (vérité 4).<sup>41</sup> Il s'ensuit aussi qu'il faut distinguer le premier principe *simpliciter* et le premier principe *quo ad nos*, puisque nous devons bien connaître ce dernier (concl. 1).<sup>42</sup> Dans la troisième partie, on soutient que le principe dont parle le titre de la question est donné comme principe *simpliciter* dans la *Métaphysique* d'Aristote, tandis qu'en réalité le principe *simpliciter* se trouve dans la théologie: le premier principe concerne le premier terme, et le premier terme en théologie n'est pas *entitas*, mais *diuinitas*; l'intellect divin (faculté première) connaît l'essence divine, qui est

---

rum. Tertia conditio est quod ex ipso deducitur prima conclusio, quia quarum demonstrationum principia sunt priora, et conclusiones priores, demonstrationis potissime cum termini conuertantur. Quarta conditio est, quod ex ipso constat prima demonstratio, quia prima conclusio non deducitur nisi ex prima demonstratione, cum sit essentialis ordinatio inter ista, ut omnia ista patent ex primo Posteriorum Aristotelis + sed apponitur istius principii +. Quinta conditio, quod sine ipso non contingit aliquid aliorum scire, ipsum autem contingit nosse aliis ignoratis. Prima pars istius conditionis probatur, quia omnis complexio scita aut est affirmatiua aut negatiua, et sic cadit sub affirmatione uel negatione in communi concepta, de quibus est primum principium; et non contingit scire inferius, suo ignorato superiori. Secunda pars probatur, quia termini istius principii sunt communissimi, et superiora contingit scire inferioribus ignoratis. Ista tamen conditio non est primi principii complexi in se, sed primi quo ad nos ».

<sup>41</sup> Ms. Vat. lat. 4385, f. 55v: « Quibus premissis, introducuntur hic quatuor veritates, quarum prima est quod primum principium simpliciter non formatur in metaphisica, quia ipsa non est simpliciter prima scientia, cum theologia, ut alibi patet, omnes alias scientias precedit. Secunda veritas est, quod istud principium formatur in theologia, quia ipsa est ante omnes alias scientias sicut ratio diuinitatis precedit omnes diuinas perfectiones tamquam obiectum, radix et fundamentum. Tertia veritas est, quod istud principium de communi lege est nobis ignotum, quia subiectum eius, scilicet diuinitas, sine quo non potest intelligi non est cognoscibile per naturam. Quarta veritas est, quod omnis conclusio deducibilis ex isto principio est nobis occulta, quia in omni conclusione deducta ex aliquo principio ponitur alter terminorum ex quibus istud principium constat; termini autem istius principii sunt nobis simpliciter ignoti ».

<sup>42</sup> Ms. Vat. lat. 4385, f. 55v: « Et tunc premissis istis, secuntur quatuor conclusiones, quarum prima est quod non est idem primum principium complexum simpliciter et quo ad nos, quia principium tale quo ad nos debet nobis esse notissimum, quod non contingit illi, cum formatur in scientia occultissima ».

son premier object, et forme à partir de celle-ci le premier principe.<sup>43</sup> Dans la quatrième partie, on soutient que le premier principe inclus dans le titre de la question est le premier principe complexe *quo ad nos*.<sup>44</sup> On se demande alors pourquoi Aristote en a parlé comme du principe *simpliciter*? François répond qu'il l'a fait parce qu'il ignorait qu'il existe une science antérieure à la métaphysique.<sup>45</sup>

Le procédé suivi dans l'a. 9 du traité édité est différent. Tout d'abord, quatre conclusions sont introduites: elles affirment (1) que le premier principe complexe est celui dont l'intellect (qui est « habitus principiorum ») a le premier *habitus*; (2) qu'il entre dans la première démonstration; (3) que c'est à partir de lui que se déduit la première conclusion; (4) que c'est à la première science qu'il revient de s'en occuper. Et le texte poursuit: « ceci étant, puisque la métaphysique est la première science, c'est-à-dire *quo ad nos ex puris naturalibus*, il faut noter que le principe revient à elle ». Ensuite sont exprimés deux doutes, et le deuxième (*sed adhuc dubitare*) se demande quel est le premier principe, qui est premier *simpliciter* et non *quo ad*

<sup>43</sup> Ms. Vat. lat. 4385, f. 56r-v: « Circa tertiam partem questionis est inquirendum si istud quod est positum in titulo questionis est primum principium complexum simpliciter. Dicitur quod sic, quia Aristoteles in quarto Metaphisice loquitur de ipso sicut de primo complexo principio. Sed contra: primum principium tale ut patuit non potest formari nisi in prima scientia, ista autem est simpliciter secundum omnes theologia, et non metaphisica; in theologia autem ut sic non formatur aliquod principium nisi de subiecto diuinitatis. Item, de primis terminis simpliciter, ut patuit, formatur primum principium simpliciter. Primus autem terminus simpliciter non est entitas sed diuinitas, que est fundamentum omnium diuinarum perfectionum. Item, prima potentia intellectiua simpliciter format de suo primo obiecto primum complexum principium, cum primo intelligat ipsum secundum omnem modum quo est intelligibile. Intellectus autem diuinus est prima potentia cuius primum obiectum est diuina essentia. Ergo de ipsa formabit tale principium solum. Item, primus actus intelligendi quo intelligitur aliqua complexio format eam de suo primo obiecto eodem modo; obiectum autem primi actus, qui est dei ut intelligentis complexionem, est tantum diuina essentia. Dicitur autem quod iste rationes non communicant nisi primum perfectionis ».

<sup>44</sup> Ms. Vat. lat. 4385, f. 56v: « Circa quartam partem questionis est inquirendum si istud quod est positum in titulo questionis est primum principium complexum quo ad nos. Dicitur autem quod sic, quia <est> de terminis primo a nobis conceptibilibus, cum entis ratio ponatur primum intellectus nostri obiectum. Item, communiora quo ad nos sunt priora secundum modum intelligendi <nostrum>, istud autem principium est communissimum ».

<sup>45</sup> Ms. Vat. lat. 4385, f. 56v: « Sed circa dicta occurrunt quatuor difficilia, quorum primum est quare loquitur Aristoteles de isto sicut de primo principio simpliciter in quarto Methaphisice. Dicitur quod quia ignorauit aliquam scientiam esse priorem metaphisica, in qua istud principium formatur, cuius opositum theologi sciunt ». Sur le rapport entre théologie et métaphysique, cf. Gilson (1952), 44-84.

*nos*; et on lui répond que ce premier principe est celui dans lequel la première propriété de la divinité est attribuée à l'essence divine, et rien de tout cela nous est naturellement connu (« illa autem passio et primum <subiectum> sunt nobis ignota naturaliter »).<sup>46</sup> Comme l'on voit, dans le traité, on s'en tient au premier principe 'pour nous', alors que la question du traité *Attendite* semble placer avant le point de vue du premier principe en absolu; mais le résultat est le même.

### 6. Premier principe et théologie

Dans le premier article du traité sur le premier principe, l'auteur fournit la formulation que nous avons examinée en l'attribuant à la *Métaphysique* d'Aristote, mais il rapproche tout de suite l'autorité du Philosophe à celles de Pseudo Denys, qui, selon François, en a parlé virtuellement (*in virtute*) dans le troisième chapitre de la *Theologia mystica*, et, surtout, de l'apôtre Paul, qui introduit le principe dans la deuxième épître aux Corinthiens, là où il affirme que sa prédication n'est pas oui et non (1, 18: « Pour la fidélité à Dieu, la parole que nous vous avons adressée n'est pas en même temps 'oui' et 'non' »), c'est-à-dire – explique François – n'inclut pas la contradiction, alors que, tout de suite après, Paul, « en voulant exclure l'opposé du premier principe du sujet de la théologie, dit que le Fils de Dieu n'est pas oui et non »,<sup>47</sup> (et voir v. 19: « En effet, le Fils de Dieu, Jésus

---

<sup>46</sup> Meyronnes, *Preclarissima*, 269P-Q: « NONUS articulus est: ad quem pertinet istud primum principium. Pro quo ponuntur quatuor conclusiones. Quarum prima talis est, scilicet quod primum principium complexum est illud de quo est primus habitus intellectus quia, cum intellectus sit habitus principiorum, oportet ergo quod primus habitus sit de primo principio, sicut prima conclusio formatur in prima scientia. Secunda conclusio est quod istud primum principium ingreditur primam demonstrationem, quia ordo totius est secundum ordinem suarum partium essentialium. Partes autem constitutivae et essentialis demonstrationis sunt principia, et oportet quod prima demonstratio constet ex primis principiis. Tertia conclusio: quod ex isto primo principio deducitur [est] prima conclusio scientifica, quia qualis est ordo in demonstrationibus talis est ordo in earum (eorum *ed.*) conclusionibus, cum immediate sequantur ipsas. Primum autem principium, ut patuit, ponitur in prima demonstratione (conclusionem, *ed.*). Igitur ex ista deducitur prima conclusio scientifica. Quarta conclusio est quod istud primum principium pertinet ad primam scientiam, quia scientia est habitus conclusionum, et ideo qualis est ordo conclusionum talis est ordo scientiarum. Patuit autem quod istud primum principium deducit primam conclusionem », etc.

<sup>47</sup> Meyronnes, *Preclarissima*, 268N.

Christ, que nous vous avons prêché [. . .] n'a pas été 'oui' et 'non'; mais seul le 'oui' a été en lui»). Le rapprochement d'autorités sacrées et profanes n'est pas inhabituel dans la tradition théologique;<sup>48</sup> il sert ici à l'auteur pour introduire de la manière la plus forte possible le premier principe en théologie, bien que dans le reste du traité on ne discute pas beaucoup des aspects théologiques.<sup>49</sup>

Au contraire, le thème des aspects théologiques est posé explicitement dans la première question sur le prologue du commentaire parisien aux Sentences: en effet, après avoir traité du premier prin-

---

<sup>48</sup> Cf. par exemple Abélard, *Sic et non*, 103–104 (prol.): «Haec quippe prima sapientiae clavis definitur assidua scilicet seu frequans interrogatio; ad quam quidem toto desiderio arripiendam philosophus ille omnium perspicacissimus Aristoteles in praedicamento Ad Aliquid [*Cat.*, 7, 8b21–24] studiosos adhortatur dicens, 'Fortasse autem difficile est de huiusmodi rebus confidenter declarare nisi saepe pertactata sint. Dubitare autem de singulis non erit inutile.' Dubitando quippe ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus. Iuxta quod et Veritas ipsa *Quaerite* inquit *et inuenietis, pulsate et aperietur vobis* [*Matth.* 7, 7] ».

<sup>49</sup> On trouve le thème de la trinité seulement dans l'a. 12 du traité transmis par le ms. Vat. Reg. lat. 373, ff. 4vb–5ra: «<D>uodecimus articulus est si istud principium secundum formam suam debite sumptum tenet in deo uniuersaliter. Dicitur quod istud principium, si simpliciter sumatur sicut debet et est traditum in forma, tenet uniuersaliter tam in deo quam in creatura, et nullam calumpniam patitur nisi sophisticetur, ut patuit per modificationes uel replicationes etc.

Sed remanet dubitatio, quia dicitur quod vbi vnum est tria dicunt aliqui quod non tenet istud principium, sicut in trinitate diuina, quia vnum esse plura est contra ipsum. Istud autem non valet, quia vnum essentialiter esse plura suppositaliter nulla est contradictio, cum vnitas et pluralitas non sint secundum idem, sicut esse vnum essentialiter est esse plura essentialiter. Quod autem istud principium magis sit verum ubi vnum est tria quam alibi declaratur quadrupliciter, et primo, quia termini primi principii in deo maxime sunt coniuncti, et idcirco maxime verificatur ibi illa complexio; secundo, quia quandocumque aliqua vnio competit aliquibus terminis ex rationibus eorum formalibus, ubicumque perfectius inueniuntur eorum rationes formales, inuenitur illa vnio modo perfectiori, cum ibi sit perfectior causa. Ratio autem entis et affirmationis et negationis perfectissime inueniuntur in deo, et istorum terminorum habitudo consurgit ex rationibus terminorum, sicut in omni propositione per se nota principia cognoscimus per terminos; tertio, quia ponere in ente perfectissimo illa que sunt summe absurda et falsissima est inconuenientissimum. Oppositum autem primi principii est absurdissimum, sicut ipsum est manifestissimum. Igitur etc.; quarto declaratur ista veritas sic, quia termini istius primi principii dicunt perfectionem simpliciter, cum sint transcendentis. Perfectiones autem simpliciter non sunt in deo orbate suis proprietatibus; et ideo est naturalis proprietas et intrinseca istarum perfectionum sic quod ex ipsis consurgat ista complexio per se nota. In deo autem maxime consurgit vbi minime sunt orbate, et sic istud principium in deo est verissimum, quod nos intuitiue tenere faciat *Jesus Christus. Amen* ».

cipe considéré en soi, François examine le rapport de celui-ci avec la théologie (*videndum est de eo in habitudine ad theologiam*). L'auteur avance en partant des deux règles auxquelles le principe donne lieu, la première avec prédicat disjoint, la deuxième avec prédicat copulé. En appliquant la première règle (*cuiuslibet contradictionis altera pars est vera*) à la théologie,<sup>50</sup> l'auteur introduit quatre conclusions, selon lesquelles (1) le premier principe ou sa vérité se trouvent formellement dans les créatures si on y trouve une conclusion tirée à partir de celui-ci (par exemple, la conclusion 'la créature est nécessaire ou n'est pas nécessaire, est contingente ou n'est pas contingente'); (2) pour la même raison le principe se trouve formellement en Dieu (en effet, on y trouve une conclusion tirée à partir de celui-ci, comme 'Dieu est éternel ou n'est pas éternel'); (3) le principe est en Dieu et dans les créatures « sub eadem ratione »: en effet, la conclusion 'Dieu est éternel ou n'est pas éternel' inclut nécessairement en soi la proposition « de quolibet ente affirmatio vel negatio vera »; et alors, ou bien le *de quolibet* s'ajoute à un terme universel, et il s'ensuit qu'il se dit non seulement de Dieu, mais aussi d'autre chose; ou bien il s'ajoute à un terme particulier (comme 'Socrate', dans « tout Socrate »), et il s'ensuit des *impossibilia*, puisque le signe universel répugne au terme particulier; (4) à partir de la conclusion précédente il s'ensuit que si le principe « sub eadem ratione formali » se trouve en Dieu et dans les créatures, dans les deux cas c'est précisément le même (*unum et idem*).<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Meyronnes, *Preclarissima*, 2N-O: « Ex istis sequuntur due regule. Prima ex prima parte principii, quod cuiuslibet contradictionis necessario altera pars est vera. Ista sequitur ex parte prima de disiuncto predicato. Secunda, quod contradictoria non possunt esse simul vera: ista sequitur ex parte secunda ».

<sup>51</sup> Meyronnes, *Preclarissima*, 2O-3B: « Et quantum ad hoc introducuntur quatuor conclusiones. Prima est quod illud principium vel eius veritas inuenitur formaliter in creaturis. Hoc probatur, quia vbiicumque fuerit conclusio deducta ex primo principio, ibi inuenitur primum principium; sed in creaturis fit talis deductio; ergo etc. Maior patet, quia in essentialiter ordinatis vbi est posterius ibi est prius; sed conclusio est posterior primo principio, quia est effectus eius. Minor probatur. Nam ista est vera in creaturis: 'creatura vel est necessaria vel non necessaria, contingens vel non contingens'. Iste conclusiones deducuntur ex primo principio. Secunda conclusio est quod veritas illius principii formaliter inuenitur et tenet in deo, quia vbi conclusio ibi principium, sicut prius. Sed in deo inuenitur veritas istius, scilicet quod deus est eternus vel non eternus, que sunt conclusiones primi principii. Ergo etc. Tertia conclusio est quod sub eadem ratione inuenitur in deo et in creaturis. Hoc probatur, quia propositio cuius subiectum includit impossibilia non potest esse vera. Nulla enim propositio vera potest formari de homine irrationali. Sed propositio

L'auteur considère ensuite la deuxième règle (*contradictoria non possunt esse simul vera*), en affrontant ainsi directement le thème de la contradiction en théologie trinitaire. Dans cette partie le procédé qu'il suit est différent. Ici, François ne fournit pas des enchaînements de conclusions, mais rappelle certaines opinions qu'il critique. La première opinion est celle de qui soutient que le premier principe ne vaut pas en Dieu en raison de l'infinitude de l'essence divine, qui fait en sorte que la même chose (*idem*) est communicable et incommunicable. Contre cette opinion il exprime une critique en deux points: (a) la plus évidente vérité complexe ne répugne pas à la première vérité in complexe (la vérité divine); au contraire, entre elles il y a conformité, puisque le principe est composé de termes, et l'ordre des propositions est fondé sur celui des termes; (b) pour confirmer ceci, l'auteur ajoute que, si l'on enlève le premier principe, tout ce qui s'ensuit disparaît: mais, puisque chacune de nos connaissances naturelles présuppose la vérité du premier principe, il s'ensuit que, si l'on nie le premier principe en Dieu, nous ne pouvons avoir aucune connaissance naturelle de Dieu (*ergo ea amota a deo, nullam cognitionem de deo naturaliter habere poterimus*). Il examine ensuite la distinction de raison et en indique l'insuffisance,<sup>52</sup> avant de proposer la distinction

---

istius conclusionis: 'deus est eternus vel non eternus' necessario includit istam: 'de quolibet ente affirmatio vel negatio vera'. Et tunc sic: aut istud signum 'de quolibet' additur termino vniuersali, et habetur propositum, quia istud non dicitur solum de deo, sed de alio; si <autem additur> termino particulari et singulari, tunc includit impossibilia, sicut quando dicitur 'omnis Sortes'. Signum enim vniuersale repugnat termino particulari. Ergo ex ea nihil sequitur, quod est falsum. Preterea, quandocumque termini sub eadem ratione formali se extendunt ad aliqua, et principium complexum ex illis. Sed affirmatio et negatio, utpote eternum et non eternum sub disiunctione accepta, dicuntur de deo et de creatura, et per consequens subiectum cui additur signum; sequitur ergo quod principium complexum dicitur de illis, hoc est primum principium; ergo etc. Confirmatur: predicatum primi principii est subiecto adequatum; sed omnis affirmatio et negatio sub disiunctione dicta de deo, dicitur et de creatura; igitur et subiectum. Sed ubi predicatum et subiectum sunt idem, ibi propositio est eadem; igitur primum principium complexum idem inuenitur in deo et creatura. Quarta conclusio sequitur ex tertia: ex quo enim <quod> sub eadem ratione formali inuenitur in deo et creatura, sequitur quod vnum et idem inuenitur in deo et creatura. Confirmatur, quia de quocumque verificatur vna pars contradictionis, ambe partes verificantur sub disiunctione. Sed cuiuscumque contradictionis quantumcumque particularis, utpote album et non album, siue quantumcumque vniuersalis, altera pars verificatur de deo, et similiter de creatura; ergo vtraque sub disiunctione accepta de deo et creatura verificatur. Et sic patet quod primum principium in eis inuenitur idem ». Pour « deus est eternus vel non eternus » cf. l'a. 10 du traité édité: Meyronnes, *Preclarissima*, 270A–B (Tertio).

<sup>52</sup> Meyronnes, *Preclarissima*, 3A–C.



formelle entre essence et propriété soutenue par la *schola nostra*,<sup>53</sup> cette distinction est dite ici « *distinctio ex natura rei* », « *distinctio secundum distinctas diffinitiones ab anima non fabricatas* », « *distinctio quidditativa* », comme l'a remarqué Roth,<sup>54</sup> qui a examiné à fond ce thème.

Je me limite à observer que dans la première partie de l'explication du principe en théologie, la validité du premier principe en Dieu est argumentée à l'intérieur de la doctrine de l'être; alors que dans la deuxième partie on tente d'une part de sauver la cognoscibilité de Dieu par l'homme à partir des moyens naturels dont il dispose, et de l'autre, de montrer que la distinction formelle est un instrument plus approprié afin d'éviter (cette fois sur un thème qui revient à la théologie chrétienne) que des prédicats contradictoires soient attribués au même sujet.

### 7. *La trinité démontrable en soi, indémontrable pour nous*

Que l'affirmation du premier principe en Dieu soit argumentée en la plaçant dans le domaine métaphysique est un fait qui peut être confirmé par la deuxième question du quodlibet parisien, concernant la démontrabilité de la trinité (« *Utrum articulus trinitatis sit demonstrabilis* »). François y soutient que l'article de la trinité est une vérité nécessaire, mais non évidente, et qui est donc démontrable, comme l'est toute vérité nécessaire non évidente:<sup>55</sup> toutefois, *en*

<sup>53</sup> Meyronnes, *Preclarissima*, 3C–D.

<sup>54</sup> Cf. Roth (1936), en particulier 304.

<sup>55</sup> Mayronnes, *Preclarissima*, 229L: « *Istis autem premissis preambulis ponuntur hic quatuor conclusiones. Prima, quod iste articulus trinitatis est veritatis necessaria, quia quicquid est in diuinis est necessarium et incommutabile, dicente propheta Malachia, III cap.: Ego dominus et non mutor. Secunda conclusio, quod ista veritas non est per se nota, quia illa veritas quod non est immediata non est per se nota, cum per medium insit, et sicut se habent res ad esse, ita ad vere et quidditatiue cognosci; et cum talis demonstraretur per medium, per medium est nata cognosci. Quod ista veritas non sit immediata probatur, quia non ideo deus est infinitus quia trinus, sed quia infinitus. Tertia conclusio est quod ista veritas est demonstrabilis, quia omnis veritas necessaria que non est per se nota est demonstrabilis [. . .]. Quarta conclusio est, quod ista veritas non est in se demonstrabilis propter quid, quia de subiecto simpliciter simplici nihil est demonstrabile, cum nullum simpliciter simplex habeat diffinitionem, et demonstratio propter quid fiat per diffinitionem; diuinitatis autem ratio est simpliciter simplex, ergo de ipsa nihil potest propter quid demonstrari* ».

soi, l'article de la trinité n'est pas démontrable *propter quid*, parce que la divinité est simple et indéfinissable, tandis que ce type de démonstration se fait par la définition; mais l'article de la trinité est en soi démontrable avec une démonstration *quia*, par une de ses propriétés (*a priori* ou *a posteriori*, puisqu'il existe un ordre dans les propriétés).<sup>56</sup> *Pour nous*, la trinité n'est pas démontrable en aucune façon. Tout d'abord, elle ne peut pas être démontrée avec une démonstration *propter quid*. Dans ce contexte l'auteur affirme qu'on peut distinguer quatre degrés de ce type de démonstration: selon les transcendants, selon la substance (genre suprême), selon la substance spirituelle (genre subordonné), selon l'espèce spécialissime (*in ratione deitatis*). Dans les trois premiers degrés la démonstration est métaphysique, et si elle n'est pas valable, c'est parce que le prédicat 'un et trois' résulterait attribué à tous ceux (être, substance, substance spirituelle) auxquels la même *ratio formalis* est attribuable; dans le quatrième, la démonstration n'est pas possible parce que l'homme ignore la *ratio deitatis*; et à qui demande si quelqu'un, ayant reçu par révélation la nouvelle quidditative de l'essence divine, peut démontrer la trinité par une démonstration *propter quid*, l'auteur répond que dans ce cas aussi cela est impossible, puisque la simplicité divine ne permet pas d'en avoir la définition, nécessaire – comme nous le savons – pour ce type de démonstration.<sup>57</sup> Enfin, la trinité ne peut être démontrée non plus par une démonstration *quia* par une de ses propriétés: en effet, nous ne connaissons par nature aucune passion *a priori* qui nous donne une connaissance évidente de la trinité; et quant aux passions *a posteriori*, qui sont connues à partir des créatures, elles permettent d'affirmer uniquement le créateur dans son indistinction (les trois personnes sont un seul principe de la création).<sup>58</sup> François conclut

<sup>56</sup> Cf. Meyronnes, *Preclarissima*, 229G–P, et voir 229H: « Quantum ad primum punctum premittuntur quattuor preambula. [. . .] Tertium preambulum, quod non omnis demonstratio a priori est propter quid, quia in passionibus est dare ordinem, sicut per posteriorem contingit demonstrare priorem, vt per susceptibile discipline quod homo sit susceptibilis rationis, aut per susceptibile grammaticæ quod sit disciplinabilis; ita e conuerso per passionem priorem potest demonstrari posterior, vt per hoc quod est esse finitum dicitur esse minorem deo de creatura, cum ista inequalitas sit passio finita in quantitate finita, que est passio creature, vt nunc supponitur ».

<sup>57</sup> Meyronnes, *Preclarissima*, 229Q–230B.

<sup>58</sup> Meyronnes, *Preclarissima*, 230B–C: « Quantum ad quartum punctum, si iste articulus est nobis demonstrabilis quia, ponuntur due conclusiones. Prima est quod ista veritas non est nobis demonstrabilis quia per passionem priorem, quia nulla passio

que l'article de la trinité peut être défendu contre les adversaires de la vérité, mais ne peut pas être démontré.<sup>59</sup> L'auteur répond à ceux qui rappellent les affirmations des philosophes platoniciens relatives à la trinité, qu'il s'agissait d'affirmations fondées sur la croyance, et peut-être sur la révélation, et qu'elles n'étaient en aucun cas le résultat d'une démonstration évidente.<sup>60</sup>

François donc distingue clairement le domaine de la foi de celui qui est accessible à la raison naturelle, et en particulier de celui de la connaissance scientifique. Si la démonstration des articles de foi n'est pas possible, la défense de leur vérité contre les objections des adversaires est, en revanche, possible.

### 8. *La défense de la trinité*

Ces dernières préoccupations sont au centre de la première question du quodlibet parisien éditée par Roth, où l'on se demande si le théologien catholique, bien instruit en théologie, peut défendre l'article de la trinité contre le sophiste (« *Utrum theologus catholicus in theologicis sufficienter instructus possit articulum trinitatis defendere contra emulum veritatis* »). L'argument *quod non* part de l'épître de saint Paul aux Colossiens (2, 4: « *Nemo vos decipiat* », en réalité 8: « *Garde à ce que personne vous capture avec des raisonnements philosophiques et avec de vaines ruses fondées [ . . . ] sur les éléments*

---

deitatis videtur nobis esse naturaliter manifesta vel nota, per quam possumus a priori habere euidentem noticiam de ista veritate. Ista enim passiones, vtpote infinitatem, necessitatem etc. ita cognoscunt similiter philosophi sicut nos, et tamen nihil tale pertinens ad trinitatem posuerunt in diuinis, cum tantum euidentia cogant<ut>. Secunda conclusio, quod illa veritas non est demonstrabilis quia per passionem posteriorem, quia illa passio posterior esset in habitudine ad creaturas, que sequitur habitudinem ad intra diuinarum personarum, et tamen talis habitudo ad creaturas non ducit in distinctionem, sed <ad> ydenptitatem essentie, cum pater et filius et spiritue sanctus sint vnum principium creature ».

<sup>59</sup> Meyronnes, *Preclarissima*, 230C: « *Dico ergo quod, licet veritatem istius articuli possimus defendere contra aduersarios veritatis, tamen ipsum non possumus deducere euidenter vt demonstretur, quemadmodum in politicis potest aliquis regnum sibi traditum a patribus defensare, quod non posset suis viribus acquirere* ». Ces textes ont été examinées par Paul Vignaux dans un admirable article de 1962 réédité dans Vignaux (1976): voir en particulier 261–263.

<sup>60</sup> Meyronnes, *Preclarissima*, 230D: « *Dicitur autem ad primam instantiam quod philosophi et specialiter platonici dixerunt aliqua credita et non euidenter demonstrata, sicut patet ex dictis eorum in libris, et forsan eis reuelata fuerunt* ».

du monde, et non sur Christ»: «Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum [. . .] elementa mundi, et non secundum Christum»), et affirme que contre les éléments de ce monde, c'est-à-dire les principes philosophiques, qui sont évidents, il ne peut y avoir aucune résistance raisonnable: la foi de la trinité ne peut donc pas être défendue. L'argument *contra* part de la première épître de saint Pierre (3, 15), qui invite les fidèles à être toujours prêts à satisfaire quiconque demande qu'ils rendent compte (*rationem reddere*) de la foi et de l'espoir qui se trouve en eux, et conclut en affirmant que qui satisfait la raison effectue une défense parfaite.

La question s'articule en deux parties. Dans la première on considère la manière dont on peut attaquer l'article de la trinité, alors que dans la deuxième, on considère si l'on peut se défendre de toute attaque. Considérons d'abord la première partie, qui énumère quatre obstacles qui s'opposent au développement (*declaratio*) de cet article. Le premier obstacle est le premier principe complexe (dans sa seconde partie: *non contingit idem negare et affirmare simul*), qui va contre l'article de la trinité. En réalité, essence et propriété sont réellement la même chose, mais tout en Dieu est la même chose du point de vue de l'essence, tandis qu'il y a distinction du point de vue des personnes; l'essence est communiquée, la personne ne l'est pas. Les extrêmes contradictoires sont attribués aux mêmes choses du point de vue réel, mais non parce qu'elles (*non tamen secundum quod*) sont réellement la même chose, mais «secundum quod non sunt idem convertibiliter, sicut dicit una via, aut secundum quod distinguuntur formaliter». <sup>61</sup> La distinction formelle a lieu lorsque quelque chose a une raison ou définition que l'on ne peut attribuer à un autre aspect de la réalité, avec lequel elle est tout de même réellement unie dans l'existence. Deux aspects de la même réalité sont formellement distincts entre eux lorsqu'ils ont quiddités et définitions différentes et non convertibles. <sup>62</sup>

<sup>61</sup> Cf. Roth (1936), 336–337.

<sup>62</sup> Cf. Meyronnes, *Preclearissima*, 44C (*Conflatus*, I., d. VIII, q. 1: «Vtrum in diuinis possit esse distinctio», 43A–44M): «Tertio videndum est quomodo distinctiones possunt inuestigari, et circa hoc sunt quatuor facienda. Primum est ostendere modum inuestigandi distinctionem formalem. Et quantum ad hoc dico quod quatuor sunt modi euidentes per quos inuestigatur formalis siue quidditatiua distinctio. Prima est via diffinitionis, secunda via diuisionis, tertia via descriptionis, et quarta via demonstrationis. Et de qualibet istarum dicendum est in speciali».

Les autres obstacles sont le premier principe discursif, le syllogisme d'exposition et le syllogisme commun. Quant au premier principe discursif (c'est-à-dire, « quecumque vni et eidem sunt idem inter se sunt eadem »), l'auteur admet qu'il doit être entendu dans le sens que l'identité des deux termes dans la conclusion est différente de l'identité qu'ils ont avec le moyen terme dans les prémisses: dans les prémisses il y a identité immédiate avec le moyen terme, dans la conclusion il y a identité médiante des deux termes entre eux.<sup>63</sup> Comme l'on voit, l'auteur accepte la variation d'identité entre prémisses et conclusion, ce qui constitue le présupposé de la syllogistique fondée sur des propositions mixtes, et, ce faisant, il s'écarte de son maître Duns Scot.<sup>64</sup> Du reste, dans son commentaire aux Sentences (ou *Conflatus*), distinction II, question 14 (« Utrum cum vnitatem diuinam essentiam stare possit pluralitas personarum ») notre auteur affirme que le principe dont nous parlons est celui qui soutient le syllogisme commun et grâce auquel toute forme syllogistique 'perfecte' est évidente (*per se nota*) et valable (*tenet*).<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Cf. Roth (1936), 339: « Et ideo alio modo possunt esse adinvicem (*sc.* extrema), quam sint cum essentia. Ymmo plus dico, quod quodcumque aliqua duo extrema comparantur ad medium tamquam eadem, semper alio modo sunt idem adinvicem et alio modo cum medio, quia adinvicem sunt idem mediate et cum medio immediate. Et ideo quecumque uni et eidem sunt eadem tamquam medio, aliter sunt adinvicem idem. Ista est vera ». Le Franciscain revient à plusieurs reprises sur la discussion du thème de la validité des formes syllogistiques en théologie trinitaire: cf. en premier lieu le texte du *Conflatus*, I, d. II, q. 14, ensuite le commentaire inédit sur la décrétale *De summa trinitate* (concile du Latran IV de 1215, cf. supra, note 1), pour lequel cf. Roth (1936), 436–439.

<sup>64</sup> Cf. Roth (1936), 351–353; pour Duns Scot, le principe doit être entendu dans le sens que la même identité qui existe dans les prémisses doit se retrouver dans la conclusion: cf. Duns Scot, *Ordinatio*, I, d. 2, pars 2, q. 1–4, n. 411 (*Opera omnia*, ed. Commissionis Scotisticae, II, 362): « Quaecumque aliqua identitate sunt eadem alicui, tali identitate inter se sic sunt eadem, quia non potest concludi aliqua identitas extremorum inter se nisi secundum illam identitatem sint eadem medio et medium in se sit sic idem; et per hanc propositionem sic intellectam 'tenet omnis forma syllogistica'. Omissa enim altera condicione, vel unitas medii in se vel extremorum ad medium, non est syllogismus, sed paralogismus accidentis ».

<sup>65</sup> Meyronnes, *Preclarissima*, 22F–23A, et cf. 22H: « Ideo dico quod illud principium (*sc.* 'quecumque vni et eidem sunt eadem inter se sunt eadem') nullatenus est negandum, cum per ipsum teneat omnis forma syllogistica perfecta que est per se nota, et si fallat in aliqua materia, tunc est inutilis coniugatio et non syllogismus perfectus. Et tunc dico ad argumentum quod fit contra personas diuinas, assumpto illo principio, quod cum persone diuine sint idem cum essentia diuina, necessario sunt idem inter se, sed tamen aliter. Nam sunt idem cum diuina essentia identice et essentialiter, non tamen sunt idem inter se identice, sed essentialiter, sicut dicit Hylarius de Trinitate, quod pater est illud quod filius ».

Ensuite, la discussion du syllogisme d'exposition est le lieu où le Maître franciscain introduit la syllogistique aux propositions 'mixtes', c'est-à-dire dont l'identité entre les termes n'est pas la même dans toutes les propositions, et où, en se rattachant à l'autorité d'Augustin (ou d'Augustin et de Hilaire de Poitiers), il propose quatre types de propositions (quidditative, dénomminative, identique, essentielle), qui peuvent former des syllogismes composés de propositions du même type, mais aussi de propositions mixtes: l'auteur fournit des règles pour les uns et pour les autres,<sup>66</sup> et conclut que dans les syllogismes ainsi obtenus il n'y a pas d'erreur ni pour ce qui concerne la matière ni pour la forme, mais il n'y a que des propositions mixtes.<sup>67</sup> Enfin, l'analyse du syllogisme commun et de ses difficultés supposées en théologie se clôt avec le renvoi aux règles des *mixtiones*.<sup>68</sup>

Une fois exclus les obstacles avec lesquels les infidèles pourraient attaquer l'article de la trinité, le Franciscain introduit une illustration (*declaratio*) de l'article fondée sur la comparaison entre le différent

---

<sup>66</sup> Roth (1936), 341: «Et ideo dico, quod beatus Augustinus libro de trinitate docuit formare quatuor genera propositionum circa divina. Quorum prime sunt propositiones quidditative, ut cum dicitur: Deus est ens aut substantia aut suppositum, quia ista dicuntur in quid de Deo sicut pertinentia ad primum modum perseitatis. Alie sunt propositione denominative, ut cum dicitur: Deus est sapiens, aut iustus, quia ista dicunt aliquid circa essentiam et directe non significant eam. Alie sunt ydemptice, sicut essentia est iustitia aut essentia est persona, quia ista predicatio fit in abstracto semper, quando utrumque extremum vel alterum est infinitum. Alie sunt essentielles, quia essentialiter verificantur, sicut cum dicitur: Pater est illud, quod Filius [. . .]. Constat autem, quod omnia, que sunt in divinis, sunt idem essentialiter. Et ideo de se invicem predicari possunt essentialiter et hoc datur intelligi, cum dicitur una persona de alia»; cf. aussi Meyronnes., *Preclarissima*, 22M (*Conflatus*, I, d. II, q. 14: Augustin et Hilaire de Poitiers); les références à Augustin les plus articulées (*De Trin.* et *Retractationes*) se trouvent 228H-I (*Quodl.*, q. 1, qui, sur ce point, conclut ainsi: «Et si quis nolit sic vocare has propositiones, non est curandum de volito, cum res sit eadem secundum doctrinam beati Augustini»).

<sup>67</sup> Cf. Roth (1936), 339–342; en particulier 342: «Et istis premissis faciliter solvuntur isti syllogismi dicendo, quod non peccat nec in materia <nec in forma> ut intuitu patet, sed procedunt secundum diversas mixtiones».

<sup>68</sup> Cf. Roth (1936), 343: «Dicunt tamen aliqui, quod forma silogistica non tenet in divinis quantum ad articulum trinitatis, quia ibi unum est tria. Et ideo premissa licet sint simpliciter vere, conclusiones tamen simpliciter sunt negande. Et cum istis de articulo trinitatis disputare est omnino supervacuum, quia tollimus medium disputationis, quod est silogistica forma. Concederent enim utramque premissarum et negabunt conclusionem et tunc nullus syllogismus tenebit nisi gratia materie et erit semper inutilis coniugatio. [. . .] Idcirco cum isti syllogismi nec peccent in materia nec in forma, habent veras conclusiones, que verificari possunt et sic oportet venire ad mixtiones secundum diversas regulas datas et dandas, quas hic propter brevitem obmitto. Possunt tamen intelligi ex regulis declaratis».

rapport qui existe entre nature et suppôt dans les créatures et en Dieu. Dans la nature il existe trois cas: celui d'une nature en un seul suppôt (soleil, lune); celui de plusieurs natures en plusieurs suppôts (étoiles de même nature, hommes); plusieurs natures en un seul suppôt (les neuf catégories accidentelles dans un individu substantiel). En revanche, en Dieu, il existe une seule nature en plusieurs suppôts, ce qui est impossible dans les créatures, chez lesquelles c'est la nature spécifique, et non la nature individuelle, qui a plusieurs suppôts.<sup>69</sup>

La deuxième partie de la question répond au problème de savoir si l'article de la trinité peut être défendu: on dit que si ce dernier ne peut pas être démontré, de la même manière il ne peut pas être défendu avec évidence. Mais l'auteur affirme contre cette position que (1) toute argumentation fautive contre la foi ou bien pêche dans la forme (et la logique intervient) ou pêche contre la matière, c'est-à-dire contre les termes de la raison qui n'ont pas d'évidence; (2) les propositions des infidèles sont fausses, et rien de faux n'est évident; (3) si les infidèles pouvaient fournir des raisons évidentes contre la foi, ils pourraient contraindre (déductivement) à l'infidélité; (4) rien de faux n'est démontrable, autrement on aurait une science de ce qui est faux.<sup>70</sup>

Puisque les argumentations fournies contre la foi ne sont pas démonstratives et ne sont pas évidentes, on conclut que le savant peut leur résister et le fidèle peut défendre cet article de foi.<sup>71</sup> La

<sup>69</sup> Cf. Roth (1936), 345–346.

<sup>70</sup> Roth (1936), 346: « Circa secundam principalem istius questionis videndum est, si iste articulus potest defendi. Et dicunt aliqui, quod sicut non potest evidenter demonstrari, ita nec evidenter defendi contra veritatis emulum in philosophis, quia ex hoc quod aliqua comparatio evidenter defenditur, confirmatur et sic possemus istum articulum ex puris naturalibus declarare <quod impossibile putant>. Sed illud stare non potest, sicut quadrupliciter declaratur: Primo quia omnis ratio falsa contra fidem aut peccat in materia aut in forma, cum sit contra veritatem, contra quam ratio sine peccato fieri nequit. Si peccat in forma, facile est videre illud peccatum per logycam. Si in materia, cum contingat terminos rationis, sic fidelis potest negare falsam propositionem, cum termini non ostendant evidentiam eius. Secundo quia nulla propositio falsa potest esse evidens, cum de falso nullus potest esse certus. [. . .] Tertio quia si infidelis posset rationes evidentes contra fidem facere, posset ad infidelitatem cogere, cum ratio evidens necessitet intellectum, ut oppositum eius, quod est certitudinaliter notum, non possit credi. Quarto quia nullum falsum est demonstrabile. Alioquin scientia posset esse de falsis. Sed cui libet rationi, que non est demonstrativa, potest doctus resistere, cum non convincat per evidentiam. Ergo fidelis potest istum articulum defendere ».

<sup>71</sup> Roth (1936), 346: « Ideo dico, quod licet fides catholica sit supra rationem,

foi est au-dessus de la raison, mais non contre la raison évidente, à tel point qu'on ne peut la défendre contre cette dernière. Enfin, pour résoudre avec évidence, il n'est pas nécessaire de montrer de manière évidente que ce que l'on refuse est faux, mais seulement que cela n'est pas vrai de manière évidente.<sup>72</sup>

C'est dans le cadre de l'emploi de la raison non démonstrative, mais probable, que se manifeste l'engagement de la raison en théologie en fonction soit apologétique soit constructive et explicative de la foi. Mais pour ce faire il est nécessaire de maintenir la validité universelle du premier principe.

---

non tamen contra rationem evidentem, ut defendi non queat. Unde multum eam vilificant, qui eam sic confirmant, ut rationi non posset convenire, quam Deus dedit pro lumine et directione. [. . .] Sed oritur difficultas, quia perfecte solvens propositum ostendit, declarat et sic iste articulus ostendi posset per naturam. Dicitur, quod perfecte et evidenter solvere non est propositum ostendere, cum falsum tenens evidenter et perfecte solvat rationes factas contra se, que non convincunt. Sed talis tantum ostendit, quod oppositum eius, quod ipse tenet talibus rationibus, non demonstratur et illud fidelis potest ».

<sup>72</sup> Roth (1936), 347: « Dicitur autem, quod ad solvendum evidenter non est necessarium ostendere evidenter negatum esse falsum, sed tantum quod non est evidenter verum ».



## BIBLIOGRAPHIE

- Aristote, *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, 2 vols., Paris 1940<sup>2</sup>.
- Denzinger, H. & Schönmetzer, A., *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone/Friburgi Brisgoviae/Romae 1974.
- Francisci de Mayronis *Preclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta [...] in quatuor libros Sententiarum. Ac quolibeta eiusdem. Cum tractatibus Formalitatum. Et de primo principio. Insuper Explanatione diuinorum terminorum. Et tractatu de Uniuocatione entis [...]*, ed. Mauritius de Portu Hybernas, Venetiis, Impensa Heredum Octauiani Scoti ac sociorum, 1520 (reprint Frankfurt a.M. 1966).
- , *Tractatus de primo principio complexo* (incipit *Attendite*), Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. lat. 4385, ff. 55r–88v.
- , *Tractatus de primo principio complexo* (incipit *Auditum audiui*), Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Reg. lat. 373, ff. 1ra–5ra.
- , *Utrum theologus catholicus in theologicis sufficienter instructus possit articulum trinitatis defendere contra emulum veritatis*, éd. dans Roth, B., 336–347.
- François de Meyronnes-Pierre Roger, *Disputatio (1320–1321)*, publ. par J. Barbet, préface de P. Vignaux, Paris 1961.
- Gelber, E. G., *Logic and the Trinity: A Clash of Values in Scholastic Thought, 1300–1335*, The University of Wisconsin, Ph.D. 1974.
- Gilson, É., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952.
- Ioannis Duns Scoti *Ordinatio*, in: *Opera omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, I–VII, Civitas Vaticana 1950–1973.
- , *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri I–V*, ed. R. Andrews et alii, St. Bonaventure, N.Y., 1997 (B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica, III).
- , *Reportata Parisiensia*, in: *Opera omnia*, éd. L. Vivès, XXII, Paris 1894.
- Kaluza, Z., *Nicolas d'Autrécourt ami de la vérité*, Paris 1995 (Histoire Littéraire de la France, XLII, 1).
- , *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècle*, Bergamo 1988 (Quodlibet, 2).
- Knuutila, S., « Trinitarian Sophisms in Robert Holcot's Theology », in S. Read (ed.), *Sophisms in Medieval Logic and Grammar*, Dordrecht-Boston-London 1993, 348–356.
- Koch, J., « Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozess », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 7 (1935), 353–380.
- Maier, A., *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, II, Roma 1967.
- Maierù, A., « Logica aristotelica e teologia trinitaria: Enrico Totting de Oyta », in: A. Maierù & A. Paravicini Bagliani (eds.), *Studi sul XIV secolo in Memoria di Anneliese Maier*, Roma 1981, 481–512.
- , « Logica e teologia trinitaria nel commento alle Sentenze attribuito a Petrus Thomae », in: J. Jolivet, Z. Kaluza & A. de Libera (eds.), *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904–1987)*, Paris 1991, 177–198.
- Nicolas d'Autrécourt, *Correspondance. Articles condamnés*, texte latin établi par L. M. de Rijk, introduction, traduction et notes par Ch. Grellard, Paris 2001 (Sic et Non).
- Peter Abailard, *Sic et non*, ed. B. B. Boyer & R. McKeon, Chicago/London, 1976–77.
- Petri Lombardi *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata 1971 (Spicilegium Bonaventurianum, IV).
- Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, éd. J. Ribailier, Paris 1958 (Textes Philosophiques du Moyen Age, VI).
- Robertus Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, ed. P. Rossi, Firenze 1981.

- Rossmann, H., *Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franz von Meyronnes OFM mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre*, Werl in Westf. 1972a (Franziskanische Forschungen, 23).
- , «Die Quodlibeta und verschiedene sonstige Schriften des Franz von Meyronnes OFM», *Franziskanische Studien*, 54 (1972b), 1–76.
- , «Meyronnes (François de)», in: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, fasc. LXVIII–LXIX, Paris 1980, coll. 1155–1161.
- Roth, B., *Franz von Mayronis O.F.M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, Werl in Westf. 1936 (Franziskanische Forschungen, 3).
- Thomas d'Aquin, *Expositio libri Posteriorum*, editio altera retractata cura et studio fratrum Praedicatorum, Roma/Paris 1989 (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, I\*2).
- Vignaux, P., *De Saint Anselme à Luther*, Paris 1976 (Études de philosophie médiévale, hors série).
- Xiberta, B.-M., «Enquesta històrica sobre el principi d'identitat comparada», *Estudis Franciscans*, 45 (1933), 291–336.

# GOTTESLEHRE UND LOGIK BEI WILHELM VON OCKHAM

Volker Leppin  
(Friedrich-Schiller-Universität Jena)

Die Wirkungsgeschichte Wilhelms von Ockham ist, zumal im zwanzigsten Jahrhundert, vorwiegend eine philosophische gewesen:<sup>1</sup> Der Franziskaner, der sich nach vermutlich nur sehr kurzem *artes*-Studium an einer Ordenshochschule nach Oxford aufgemacht hatte, um dort Theologe zu werden, kommt als solcher kaum mehr in den Blick.<sup>2</sup> Seine theologische Wirkung scheint vielmehr zwischen der Ablehnung durch die seinerzeitige päpstliche Kirche einerseits und dann auch durch die Reformatoren andererseits, geradezu zerrieben und bis heute auch in der Forschung nur wenig erschlossen.<sup>3</sup> Demgegenüber wurde er in der jüngsten Vergangenheit von philosophischer Seite neu als inspirierender Anreger entdeckt:<sup>4</sup> als eben jener *Venerabilis Inceptor*, als der er schon dem späten Mittelalter galt.<sup>5</sup> Will man sich Ockham nun von theologischer Seite nähern, wird es kaum sinnvoll sein, diese philosophische Seite einfach auszublenden. Es wird vielmehr darum gehen, sie in solcher Verknüpfung mit seinen theologischen Anliegen zu begreifen, dass auch philosophische Aussagen in ihrem Zusammenhang mit theologischen Intentionen lesbar werden.

Zu diesem Zweck will ich zunächst darstellen, wieso sich dem

---

<sup>1</sup> Zur modernen Ockham-Literatur siehe die umfassende Bibliographie von Beckmann (1992).

<sup>2</sup> Zum biographischen Zusammenhang siehe Miethke (1969), 1–136, sowie Leppin (2003).

<sup>3</sup> Im Gefolge der Versuche einer Rehabilitierung aus franziskanischer Warte sind allerdings einige Studien zu im engeren Sinne theologischen Fragen gefolgt: Junghans (1968); Bannach (1975); Schlageter (1970); Leppin (1995); Biard (1999); Müller (2000).

<sup>4</sup> Geradezu symptomatisch hierfür ist der beispiellose Erfolg von Umberto Ecos *Name der Rose*, hinter dessen Titelgestalt Wilhelm von Baskerville nach den Aussagen des Autors selbst Wilhelm von Ockham steht; vgl. zur mediävistischen Einschätzung dieses Romans Kerner (1987); zu Ockham darin besonders den Beitrag von Jürgen Miethke.

<sup>5</sup> Zu den sehr konkreten Hintergründen dieses Titels im nicht abgeschlossenen Promotionsverfahren Ockhams siehe Miethke (1969), 29–34.

Theologen Ockham überhaupt logische Probleme stellten. Dann werde ich auf das wissenschaftstheoretische Verhältnis von Logik und Theologie bei Ockham eingehen und schließlich auf zwei Anwendungskontexte: Gottes Handeln einerseits, das die Bedeutung der Logik für Ockham insofern zeigt, als es strikt an die Logik gebunden ist, und Gottes Sein andererseits, das die Logik an ihre Grenzen stoßen lässt. Da es sich dabei nicht allein um theologische, sondern in besonderer Schwerpunktsetzung um kirchenhistorische Ausführungen handelt, wird bei diesen Ausführungen freilich ein Logik-Begriff zugrunde gelegt, der auf seine Entsprechung zu modernen Logik-Theorien nicht geprüft wurde. Leitlinie für sein Verständnis ist im Folgenden schlicht Ockhams eigene *Summe der Logik*, in der diese Wissenschaft als die Lehre von den Begriffen, den Sätzen und den Schlüssen erscheint, also als eine Art sprachphilosophischer Gesamtentwurf.

1. *Von der Gotteslehre zur Logik:  
zum Stellenwert der Philosophie für den Theologen Ockham*

Wie eng verschränkt Philosophie und Theologie bei Ockham sind, zeigt die bloße Tatsache, dass das Universalienproblem im Kontext seines Oeuvres chronologisch erstmals in der vierten bis neunten *quaestio* zur zweiten *distinctio* des Ersten Buches des Sentenzenkommentars erscheint, also in seinem theologischen Hauptwerk. Ausgangspunkt dieser breit angelegten Überlegungen zu einem grundlegenden sprachphilosophischen Thema ist denn auch die theologische Frage: „Gibt es irgend etwas, was Gott und Geschöpf gemeinsam ist und univok und unter Bezug auf das Wesen von beiden ausgesagt werden kann?“<sup>6</sup> Es ist also das Problem von Univokation und Äquivokation, das Ockham noch einmal, wieder einmal auffrollt.

Um sich dieser Frage zu nähern, musste Ockham den Umweg über die Universalienlehre gehen: Um überhaupt zu wissen, ob wir unsere Begriffe univok oder äquivok verwenden, müssen wir zunächst wissen, in welchem Verhältnis unsere Begriffe überhaupt zur Realität stehen. Es ist dieses Thema, das nun in überraschender Gründlichkeit die folgenden Seiten des Sentenzenkommentars füllt: Die Frage nach

---

<sup>6</sup> „an Deo et creaturae sit aliquid commune univocum praedicabile essentialiter de utroque“ (Ockham, Sentenzenkommentar I d. 2 q. 4 [OT II 99,10f.]).

Univozität und Äquivokation wird in der auf sie ausgerichteten Frage gar nicht wirklich beantwortet, sondern Ockham mäandert die folgenden Fragekomplexe durch das Universalienproblem hindurch, ehe er in der neunten Frage neu ansetzt: „Ich frage, ob irgend etwas Allgemeines für Gott und Geschöpf univok sei.“<sup>7</sup> Schon dieser lange Umweg zeigt, wie sich das Problem gewissermaßen unter der Hand verselbständigte.

Das für die Universalienlehre entscheidende Ergebnis findet sich dabei schon in der *quaestio septima*: Das *universale*, der Allgemeinbegriff ist keine Realität außerhalb der Seele,<sup>8</sup> positiv formuliert: Das Allgemeine existiert allein im menschlichen Verstand: zwar nicht, wie die Bezeichnung „Nominalismus“ für Ockhams Denken suggeriert, im bloßen Namen, aber eben doch nur im Begriff.<sup>9</sup> Die Bedeutung dieser Quästionen des Ockhamschen Sentenzenkommentars aber geht über eine solche lehrhaft fassbare Definition weit hinaus. Die weitgehend systematisch ausgerichtete philosophische und theologische Forschung beachtet meines Erachtens zu wenig, dass hier nicht nur gewichtige Erkenntnisse inhaltlicher Art zu gewinnen sind, sondern dass es sich hier im Verlauf der intellektuellen Biographie Ockhams um eine Art Umbruch- oder Durchbruchstelle handelt. Hier geschieht in der akademischen Vita des etwa dreißigjährigen Franziskaners etwas höchst Bedeutsames: Es scheint, dass er zum ersten Mal von seinem eigenen Tun und Denken den Eindruck gewinnt, es sei etwas wirklich Neues.

Äußeres Indiz hierfür ist, dass die Gliederung des Sentenzenkommentars an dieser Stelle geradezu aus den Fugen bricht – die eigentliche Frage nach Äquivokation und Univokation wird fast verdrängt durch die gewichtigere Frage nach dem Status der Universalien, verschwindet thematisch geradezu aus diesem Vorlesungszusammenhang. Den Grund für die überraschende Breite der Behandlung der Universalienfrage aber gibt Ockham selbst an, wenn er erklärt, hier an eine Stelle gelangt zu sein, an der er von der *opinio communis* abweicht. Die Diskussionslage zur Universalienlehre nämlich stellt sich nach Ockham so dar:

<sup>7</sup> “. . . quaero utrum aliquod universale sit univocum Deo et creaturae” (Ockham, Sentenzenkommentar I d. 2 q. 9 [OT II 292,9f.]).

<sup>8</sup> Ockham, Sentenzenkommentar I d. 2 q. 7 (OT II 248,23–249,1).

<sup>9</sup> Zu der gleichwohl gegebenen realen Fundierung der Allgemeinbegriffe siehe Leppin (1998).

In der abschließenden Beantwortung dieser Frage stimmen alle, die ich eingesehen habe, überein, insofern sie sagen, dass die Natur, die auf irgendeine Weise allgemein ist – wenigstens der Möglichkeit nach und unvollständig –, real im Einzelding ist.<sup>10</sup>

Dem aber setzt er seine schon erwähnte klare Position entgegen: „Ich sage hierzu, dass keine Entität außerhalb der Seele . . . allgemein ist.“<sup>11</sup> Man wird diesen Vorgang in einer Zeit, in der Kriterium für theologisch und wissenschaftlich angemessenes Denken nicht unbedingt Kreativität und Originalität waren, nicht unterschätzen dürfen. Ockham entdeckt sich selbst als einen Neuerer – und wird damit geradezu zur intensiveren Auseinandersetzung mit der Philosophie gezwungen, und das hieß angesichts der am Begrifflichen orientierten Universalientheorie Ockhams: Er musste sich von nun an intensiver als bislang mit der sprachlich orientierten terministischen Logik auseinandersetzen. Auch wenn Ockham hier Vorläufer für sein eigenes Denken fand, bleibt die Feststellung bemerkenswert, dass wir hier bei Ockham eine Selbstwahrnehmung der kompletten Abweichung vom Konsens und damit der völligen Neuerung haben. Und es scheint angesichts dessen, dass der Sentenzenkommentar ja das älteste erhaltene Werk Ockhams ist, durchaus plausibel, an dieser Stelle überhaupt erst den Anstoß für eine eigenständige Auseinandersetzung mit philosophischen Themen zu sehen. Wenn wir heute Ockham als Gestalt der Philosophiegeschichte kennen und würdigen, dürfen wir ja dabei nicht vergessen, dass seine eigene Ausbildung in den *artes* eher kümmerlich war: Er dürfte die *artes* nicht an der Universität Oxford studiert haben, sondern an einem Ordensstudium,<sup>12</sup> vermutlich in London, verfügte also, als er mit der Theologie anfang, nicht einmal über den Abschluss eines Magister artium – das war aufgrund einer allerdings sehr umstrittenen Sonderregelung der Oxforder Statuten für Angehörige von Bettelorden möglich.<sup>13</sup> Und erst später – nach Abschluss seiner Sentenzenvorlesung – konnte er sich dann

<sup>10</sup> „In conclusione istius quaestionis omnes quos vidi concordant, dicentes quod natura, quae est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete, est realiter in individuo.“ (Ockham, Sentenzenkommentar I d. 2 q. 7 [OT II 225,17–19]).

<sup>11</sup> „Ideo aliter dico ad quaestionem quod nulla res extra animam . . . est universalis.“ (Ockham, Sentenzenkommentar I d. 2 q. 3 [OT II 248,23–249,1]).

<sup>12</sup> Vgl. hierzu Miethke (1969), 7f.

<sup>13</sup> Zu den Streitigkeiten siehe *Friars Preachers vs. The University* (ed. Rashdall, 195–215) samt den folgenden Quellen, sowie Leppin (1995), 246–254.

intensiver der Philosophie des Aristoteles zuwenden. Die derzeit plausibelste Annahme über die chronologische Reihenfolge seiner Schriften nämlich besagt, dass er hier den Auftrag eines philosophischen Lehrers für die nachwachsenden Franziskaner der Londoner Kustodie hatte.<sup>14</sup> Diesem ist er dann mit großem Engagement nachgekommen: In diesen Jahren, etwa 1320 bis 1324, hat er neben der allgemeinen Vorlesungstätigkeit sein logisches Hauptwerk, die *Summe der Logik* abgefasst.

Und dieses Werk wie auch andere Werke dieser Phase zeigen, dass Ockham sich hier in einem lebhaften intellektuellen Prozess des Ringens um die angemessene philosophische Theorie befand: Im Laufe der wenigen Jahre, die er als akademischer Lehrer in England wirkte – wenn die üblichen Datierungen stimmen, waren es nicht mehr als sieben Jahre – hat Ockham wenigstens zwei zentrale philosophische Lehren nicht allein mehrfach behandelt, sondern seine diesbezügliche Position erkennbar weiter entwickelt.

Das gilt zum einen für den ontologischen Status der Universalien, zum anderen für die zentrale Lehre der neuen Logiker, die Suppositionslehre. Philotheus Boehner, der trotz seiner apologetischen Tendenzen unzweifelhaft bedeutendste Vertreter der modernen Ockham-Forschung, hat aufgezeigt, dass Ockham den ontologischen Status der Universalien anfänglich mit dem Begriff des *fictum*, später aber mit dem der *intellectio* gedeutet hat.<sup>15</sup> Diese Verschiebung ist philosophisch nicht unerheblich: Die *fictum*-Theorie bedeutete, dass die Allgemeinbegriffe bloß vom Verstand Hervorgebrachtes seien, dass sie demnach auf den Verstand lediglich als dessen Objekt im Sinne der Hervorbringung und der Wahrnehmung zugleich bezogen seien. Dieser Annahme eines bloßen *esse obiectivum* aber stellte Ockham in seiner späteren *intellectio*-Theorie die Auffassung von einem *esse subiectivum* gegenüber, von einer gegenständlichen Existenz im Verstand und zwar als dessen eigene Denkvorgänge, die *intellectiones*. Sie stellten hiernach mindestens eine psychische Realität dar.

Handelt es sich bei dieser gedanklichen Neuerung um eine Absicherung des Verständnisses der Universalien gegenüber einer ontologisch

---

<sup>14</sup> Eine – im Ergebnis allerdings skeptische – Zusammenfassung der einschlägigen Argumente bietet Courtenay (1990).

<sup>15</sup> Boehner (1958).

zu schwachen Deutung, zeigt die Änderung der Suppositionslehre,<sup>16</sup> wie Ockham ein übernommenes Konzept, wohl nicht aus eigener Kraft, sondern vor allem durch Lektüre der Schriften Walter Burleighs,<sup>17</sup> seinem eigenen Denken anverwandelte. Die semantische Analyse mit Hilfe der Suppositionslehre diente den neuen Logikern dazu, zu erklären, wofür die Bestandteile mentaler oder gesprochener Sätze jeweils im konkreten sprachlichen oder gedanklichen Vollzug stünden. Eben diese Suppositionslehre hatte Ockham im Sentenzenkommentar noch so gefasst, dass er vier Formen von Supposition unterschied: personal, einfach, material oder signifikativ.<sup>18</sup> Während sich einfache und materiale Supposition ihrerseits wieder auf begriffliche beziehungsweise sprachliche oder schriftliche Zeichen bezogen, war mit den beiden anderen Suppositionsformen, also mit personaler bzw. signifikativer Supposition, ein Bezug auf außermentale Realität möglich. Nach seiner damaligen Deutung, zur Zeit des Sentenzenkommentars, bedeutet personale Supposition das Stehen für ein *subiectum*, schlicht gesagt: für einen Gegenstand, während signifikative Supposition das Stehen für den Bedeutungsinhalt meint<sup>19</sup> – diese Unterscheidung war nötig für die Interpretation akzidentieller Begriffe: Im Satz „Sokrates ist weiß“ etwa steht „weiß“ einerseits für den Gegenstand Sokrates, andererseits für seinen Bedeutungsinhalt, eben die Farbe Weiß, im ersten Fall also personal, im zweiten signifikativ. Bei Begriffen, die eine Substanz bezeichnen, also etwa im Satz „Sokrates ist ein Mensch“ hingegen fallen beide Bedeutungsarten zusammen.

An der Kompliziertheit des eben Ausgeführten ist schon zu merken, dass es eine Schwierigkeit dieses Definitionsansatzes darstellt, dass Ockham sprachlogische und ontologische Ebenen verwirrte. Und eben diese Verwirrung hat er in seiner *Summe der Logik* geklärt:<sup>20</sup> Der Sache nach bleibt lediglich die alte signifikative Supposition erhalten – freilich begrifflich als „personale Supposition“. Diese also bezeichnet jetzt das Stehen für den Bedeutungsinhalt, unabhängig von seinem ontologischen Status. Daneben sind dann denkerisch nur

<sup>16</sup> Siehe hierzu Schulthess (1992), 14–23.

<sup>17</sup> Zu ihm siehe Brown (1972).

<sup>18</sup> Ockham, Sentenzenkommentar II q. 10 (OT V 227,8–15).

<sup>19</sup> Ockham benutzt den Begriff *subiectum* sehr selten in der hier offenbar vorliegenden ontologischen Bedeutung – der häufigste Gebrauch sind Wendungen wie *subiectum scientiae* u.ä.

<sup>20</sup> Ockham, *Summa Logicae* I c. 64 (OPh I 195,4–9; 196,26f.38–40).



noch einfache und materiale Supposition nötig, eine vierte Kategorie gibt es nicht mehr, weil es Ockham nun reicht, eine sprachphilosophische Definition ohne jede ontologische Vorannahme zu formulieren.

## 2. *Theologie und Logik: die wissenschaftstheoretische Frage*

Der eben anhand der Suppositionslehre beschriebene Prozess lässt sich als Deontologisierung oder auch als Formalisierung beschreiben. Und eben diese Formalisierung stand zumindest auch im Dienste der Theologie; dies lässt sich an Ockhams theologischer Wissenschaftstheorie nachzeichnen.<sup>21</sup> Ockhams Ausgangsfrage war hierbei, ob die allgemeine Definition von Wissenschaft im strengen Sinne, wie man sie den zweiten Analytiken entnehmen konnte, auf die Theologie zutreffe:

Wissenschaftliche Erkenntnis ist eine evidente Erkenntnis eines wahren und Notwendigen, die geeignet ist, durch vermittels syllogistischem Diskurs auf es angewendete Prämissen verursacht zu werden.<sup>22</sup>

Der argumentative Problempunkt an dieser Definition war die Betonung der Evidenz: Der Glaube unterschied sich, dies stand schon lange fest und war durch die Auseinandersetzung mit den konsequenten Aristotelikern um Siger von Brabant im 13. Jahrhundert noch einmal ganz deutlich geworden, vom Wissen gerade darin, dass es ihm an Evidenz mangelte.<sup>23</sup> Nun hat Ockham zwar nicht der Theologie insgesamt jede Fähigkeit zu evidenter Erkenntnis abgesprochen, aber er hat doch erklärt, die entscheidende Wahrheitsfunktion der Theologie sei eben nicht die *scientia*, sondern die *fides infusa*, die, jedem Gläubigen in der Taufe eingegossen, die grundsätzliche Anerkennung, dass Gott die Wahrheit offenbare, bedeutete.<sup>24</sup> An dieser Stelle hat er recht unbekümmert Aristoteles kritisiert, indem er dessen Benennung von

<sup>21</sup> Leppin (1995).

<sup>22</sup> „Scientia (...) est notitia evidens veri necessarii, nata causari per praemissas applicatas ad ipsum per discursum syllogisticum“ (Ockham, Sentenzenkommentar Prolog q. 2 [OT I 87,20–88,2]).

<sup>23</sup> Siehe hierzu Leppin (2000).

<sup>24</sup> Ockham, Sentenzenkommentar Prolog q. 7 (OT I 196,20–199,7); zur Deutung siehe Leppin (1995), 191–194.

fünf Vernunftthabitus in der Nikomachischen Ethik für unzureichend erklärte und als sechsten den Glauben hinzu setzte, dem es zwar im Unterschied zu den anderen an Evidenz fehle, der aber gleichwohl wie sie die Erkenntnis von Wahrheit gewährleiste.<sup>25</sup>

Aber er ist nicht bei diesem trotzigen Bekenntnis zur Wahrheit der Theologie geblieben: Wenn die Evidenz das einzige Kriterium ist, das die Theologie von den anderen Wissenschaften unterscheidet, so bleibt ein anderer Punkt der eben zitierten Definition unberührt: die Herleitbarkeit der theologischen Sätze mit Hilfe des syllogistischen Diskurses. Mit dieser Formulierung, die Ockham nicht erfunden, sondern von seinem franziskanischen Vorgänger Robert Cowton<sup>26</sup> und durch diesen letztlich von Duns Scotus übernommen hat, ist die Logik gewissermaßen in eine Schlüsselstellung für Wissenschaftlichkeit hineingeraten. Und dies wird dann besonders deutlich – und auch besonders empfindlich –, wenn die mit der Evidenz verbundenen anderen Kriterien der Definition für die Theologie nicht gelten und gleichwohl an ihrem universitären Status als Wissenschaft nicht im engeren, wohl aber im weiteren Sinne nicht gerüttelt werden soll.

Das bedeutete auch einen Eingriff in die universitäre Verfassung des späten Mittelalters. Wenn eine der höheren Fakultäten proklamierte, dass für ihre Wissenschaftlichkeit nicht mehr nötig sei als die Logik, also ein Teilgebiet der *artes*-Fakultät, war damit implizit die Frage zu stellen, ob der gesamte übliche Vorbau des Theologiestudiums im bislang üblichen Maße denn überhaupt notwendig sei. Und diese Frage stelle ich nun nicht nur in der historischen Rückschau, sondern sie hat einen sehr realen Hintergrund: Eben zu Ockhams Zeit wurde den Bettelorden das Recht bestritten, mit einem bloßen Ausbildungsgang an der eigenen Ordenshochschule an der Oxforder Theologischen Fakultät zu studieren: Magister aus der *artes*-Fakultät meinten, ein solcher Weg gebe nicht das nötige philosophische Rüstzeug, um die diffizilen theologischen Probleme zu bewältigen.<sup>27</sup>

Dass Ockham es vor diesem Hintergrund mit einem Umbau des universitären Fächerkanons ernst meinte, bestätigte sein weiterer Denkweg: Schon im Sentenzenkommentar deutete er eine Art der

<sup>25</sup> Ockham, Sentenzenkommentar Prolog q. 7 (OT I 206,2–8).

<sup>26</sup> Siehe Cowton, Sentenzenkommentar (Theissing [1970]) 269,11–14; vgl. Leppin (1995), 37; zum Bezug auf Duns siehe ebd. 36f Anm. 120.

<sup>27</sup> *Friars Preachers vs. the University* (ed. Rashdall, 217); vgl. Leppin (1995), 247.

Wissenschaftseinteilung an, die er dann in den Schriften seiner Londoner Phase ausgebaut hat: Unter anderem mit der Begründung, dass die Logik allen anderen Wissenschaften die Wissenschaftlichkeit garantierte, stellte er sie als einzige Rationalwissenschaft den anderen Wissenschaften als den Realwissenschaften gegenüber. Dies war eine sprachphilosophisch und letztlich suppositionstheoretisch orientierte Gegenüberstellung: Die Rationalwissenschaft war jene, die sich ausschließlich mit Begriffen befasste, die für Begriffe standen, während in den Realwissenschaften von solchen Begriffen gehandelt wurde, die für reale Entitäten standen.<sup>28</sup>

Der Logik war damit im wissenschaftstheoretischen System Ockhams eine unvergleichliche Zentralität zugewachsen, die Ockham in seiner Londoner Zeit in der *Expositio Artis Logicae*, noch prinzipieller begründete und lehrte.<sup>29</sup> Für die Theologie aber bedeutete all dies eine bemerkenswerte Legitimität: Je stärker der Logik die Rolle einer Garantin der Wissenschaftlichkeit zukam, desto geringer war das Gewicht des Mangels an Evidenz für die Theologie und desto wesentlicher wurde es für die Theologie, in welchem Verhältnis sie zur Logik stand.

### 3. Gottes Handeln in den Grenzen der Logik

Ockhams Verständnis des Verhältnisses von Gotteslehre und Theologie kann man erst richtig nachvollziehen, wenn man sich seine *potentia*-Lehre vergegenwärtigt. Dabei stellt es ein derzeit schwer lösbares Problem dar, dass er die Gedanken der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* zwar offenkundig von früh an reichlich gebraucht, aber erst in seinen *Quodlibeta* präzise definiert hat, die mit Sicherheit nach dem Sentenzenkommentar und unter dem Eindruck des auf ihn zukommenden Häresieprozesses entstanden sind.<sup>30</sup> Hier findet sich im *Quodlibet Sextum, quaestio prima* folgende, berühmt gewordene Definition:

<sup>28</sup> Ockham, Sentenzenkommentar I d. 2 q. 4 (OT II 134,3–137,13).

<sup>29</sup> Ockham, *Expositio in libros artis logicae Prooemium* (OPh II 7); vgl. Leppin (1995), 107f.

<sup>30</sup> Zu den möglichen realhistorischen Hintergründen dieser Überarbeitung seiner Position siehe Leppin (2003) 144–149.

Vielmehr ist diese Unterscheidung so zu verstehen, daß „etwas können“ manchmal im Blick auf die von Gott angeordneten und eingesetzten Gesetze verstanden wird. Dann wird gesagt, Gott könne das gemäß der anordnungsgemäßen Macht tun. Anders wird „können“ in folgendem Sinne verstanden als: alles machen können, was nicht impliziert, daß ein Widerspruch entstünde – unabhängig davon, ob Gott angeordnet hat, daß er dies tun werde oder nicht.<sup>31</sup>

Die Lehre von Gottes Allmacht also gewinnt ihre Zuspitzung und inhaltliche Füllung durch einen Zentralsatz der Logik, den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch. Diesem Gesetz unterliegt Gott unweigerlich in all seinem Handeln. Damit aber wird die Logik nicht nur allgemein wissenschaftstheoretisch zu einem Zentralinstrument theologischer Arbeit, sondern auch aus Gründen der speziellen Gotteslehre: Die logische Überprüfbarkeit von Aussagen über Gott wird zum Mittel theologischer Arbeit.

Das heißt nun nicht, dass man nach Ockham die Theologie gewissermaßen aus der Logik heraus konstruieren könnte oder dürfte: Die Theologie bleibt eine Offenbarungswissenschaft, ja wird es gerade durch die wissenschaftstheoretische Bedeutung der *fides* als entscheidende Wahrheitsfunktion in besonderer Weise, ist doch die *fides infusa* auf die Offenbarung Gottes bezogen. Aber die Offenbarung wird gewissermaßen einer Konsistenzprüfung unterzogen, die verschiedene Auswirkungen haben kann. Ich verweise nur in aller Kürze auf zwei der markantesten Beispiele für die aus der Überzeugung vom an Logik gebundenen Charakter des göttlichen Handelns folgende logische Durchdringung theologischer Komplexe: die Eucharistielehre und die Prädestinationslehre.

Gerade bei der Eucharistielehre<sup>32</sup> wird deutlich, wie wenig es um Konstruktion theologischer Wahrheit aus der Logik geht: Was Ockham hier betreibt, ist ein sich hart an der Grenze der Selbstverleugnung bewegender Versuch, die Denkbarkeit der Eucharistielehre und das heißt: ihre logische Haltbarkeit zu begründen. Nur wenn sie denk-

---

<sup>31</sup> „Sed est sic intelligenda quod ‚posse aliquid‘ quandoque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur ‚posse‘ pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinaverit se hoc facturum sive non.“ (OT IX 586,22–26); zur *potentia*-Lehre Ockhams in ihrem geistesgeschichtlichen Kontext siehe Bannach (1975), sowie Courtenay (1990).

<sup>32</sup> Siehe hierzu nach wie vor Buescher (1950), und, mit überaus kritischem Unterton, Iserloh (1956).

bar ist, kann die offizielle Eucharistielehre, das heißt die Lehre von der Transsubstantiation akzeptiert werden – dann allerdings muss sie auch akzeptiert werden. Leitlinie seiner Darstellung im vierten Buch des Sentenzenkommentars ist daher der Nachweis, dass die Vorstellung, Christi Leib befände sich im Brot, nicht widersprüchlich ist. Entscheidend ist hierbei weniger die – später sehr umstrittene – eigene Quantitätslehre, die er entwirft, um sich die Gegenwart des Leibes Christi in den eucharistischen Elementen vorstellbar zu machen, als die Tatsache, dass Ockham nach längerem Abwägen ausdrücklich erklärt, die plausibelste Erklärung des Geschehens auf dem Altar sei eine Konsubstantiationslehre.<sup>33</sup> Aber lehrhaft entscheidet er sich dann für die Transsubstantiationslehre, weil die Kirchenlehre sie festgelegt hat, und: weil er in ihr zwar manches Unplausible aufdecken kann – aber keinen Widerspruch im strengen Sinne.<sup>34</sup> Und damit bleibt sie denkbar und innerhalb der Handlungsmöglichkeiten Gottes verstehbar.

Ist die Eucharistielehre vor allem wegen der steten Wiederkehr des Wunderbaren eine Herausforderung für den logisch denkenden Theologen, so stellt sich die logische Problemstellung der Präsenz und der Prädestination noch etwas anders:<sup>35</sup> Das aus der Allwissenheit resultierende philosophische Problem liegt auf der Ebene des Verhältnisses von Kontingenz und Notwendigkeit: Die Kontingenz kontingenter Wahrheiten liegt ja definitiv eben darin begründet, dass sie auch nicht-wahr sein könnten.<sup>36</sup> So ist in Ockhams Beispiel die Aussage „Petrus ist ein Fischer“ erst in dem Moment tatsächlich wahr, in dem Petrus diesen Beruf ergreift – er hätte aber auch einen anderen Beruf ergreifen können, und die Aussage wäre mithin nicht wahr. Wegen dieses Andersseinkönnens aber ist es, so Ockham im Anschluss an Aristoteles, philosophisch nicht möglich, dass eine solche kontingente Aussage zu einem Zeitpunkt evident gewusst wird, in dem das durch sie beschriebene kontingente Faktum noch nicht eingetreten ist. Man braucht neben den zu aller Zeit zur Verfügung stehenden Kenntnissen über das Wesen von Dingen noch Informationen über tatsächliche Ereignisse in der extramentalen Realität, die

---

<sup>33</sup> Ockham, Sentenzenkommentar IV q. 8 (OT VII 138,22–139,6).

<sup>34</sup> Ockham, Sentenzenkommentar IV q. 8 (OT VII 139,18–140,2).

<sup>35</sup> Vgl. hierzu Perler (1988).

<sup>36</sup> Ockham, Sentenzenkommentar I d. 38 q. un. (OT IV 584,3–19).

ihrerseits an Raum und Zeit gebunden sind und daher nicht zu aller Zeit zur Verfügung stehen.

Dieser philosophischen Einsicht aber steht das biblische Bekenntnis zur Allwissenheit und die dogmatische Lehre vom Vorherwissen aller Dinge durch Gott entgegen. Und ganz ähnlich wie in der Abendmahlsfrage entscheidet Ockham sich auch in diesem Falle für die biblische und kirchliche Autorität – und wird noch etwas unsicherer als im Zusammenhang der Eucharistielehre:

Man muss unzweifelhaft davon ausgehen, dass Gott mit Gewissheit und Evidenz alles weiß, was künftig kontingent eintrifft. Dies aber mit Evidenz zu erklären und die Weise, auf die Gott alles, was künftig kontingent eintrifft, auszudrücken, ist in diesem (irdischen) Stand für jede Vernunft unmöglich.<sup>37</sup>

Wieder bekennt Ockham sich keineswegs zu einem widervernünftigen Glauben, aber doch zu einem, der nicht vernünftig aufschlüsselbar ist. Die Glaubensinhalte entziehen sich hier nicht nur, wie in der Eucharistielehre, der rationalen Konstruierbarkeit, sondern sogar der rationalen Rekonstruierbarkeit: Sie sind nicht nur nicht aus der Vernunft abzuleiten, sondern mit ihren Mitteln auch nicht nachzuvollziehen.

Dieses Problem des Vorherwissens kontingenter Wahrheiten aber wird zugleich konkret und akut im Zusammenhang der Prädestinationslehre, da diese bei Ockham schon allein begrifflich unauflösbar mit der Präzidenzlehre verschränkt ist.

Denn weil Ockham einerseits keine explizite *gemina praedestinatio* lehrt, andererseits bei ihm dennoch das Schicksal des am Ende der Zeiten Verdammten schon vor aller Zeit feststeht, ist der zu Verdammende begrifflich präzise als ein „*praescitus*“ zu bestimmen, einer von dem Gott vorher weiß, dass er verurteilt werden wird. Nun ist die Aussage, dass jemand verdammt wird, unzweifelhaft kontingent, da der zum Heil gelangende Mensch auch verdammt sein könnte und umgekehrt.<sup>38</sup> Und damit stellt sich ein Problem, das Ockham in der *quaestio quadragesima* des ersten Buches seines Sentenzenkommentars mit Mitteln der Logik seziert. Der Sache nach besteht kein

---

<sup>37</sup> „... indubitanter est tenendum quod Deus certitudinaliter et evidenter scit omnia futura contingentia. Sed hoc eviderter declarare et modum quo scit omnia futura contingentia exprimere est impossibile omni intellectui pro statu isto.“ (Ockham, Sentenzenkommentar I d. 38 q. un. [OT IV 583,21–584,2]).

<sup>38</sup> Ockham, Sentenzenkommentar I d. 40 q. un. (OT IV 593,17–20).

Zweifel, dass Prädestination zum Heil und Vorherwissen zum Unheil auch anders sein könnten: Hierfür spricht die Freiheit Gottes, zu verwerfen und zu erwählen, ebenso wie die Freiheit des Menschen, ein Verdienst zu erbringen oder eben nicht.<sup>39</sup> Es handelt sich also in der Tat um kontingente Wahrheiten.

Logisch analysiert aber ist die Sache bedeutend komplizierter.<sup>40</sup> Denn der Satz „Es ist möglich, dass ein zum Heil Prädestinierter verdammt wird“, hieße ja: „Möglich ist: Ein zum Heil Prädestinierter ist ein Verdammter“. In diesem Sinne ist die Aussage offenkundig unsinnig. Sinnvoll aber wird sie bei suppositionslogischer Aufteilung. Dann wird deutlich, dass die Aussage „Ein zum Heil Prädestinierter kann verdammt werden“, suppositionslogisch gesprochen, über den, für den das Subjekt supponiert, also einen zum Heil Prädestinierten – etwa Petrus – eine Möglichkeitsaussage trifft: Für Petrus ist es prinzipiell möglich, dass er verdammt würde. Da er aber von Gott in einem unwandelbaren Ratschluss<sup>41</sup> prädestiniert ist, wird er nie verdammt werden. Das heißt: Das Prädikat „verdammt“ kann niemals tatsächlich für Petrus supponieren oder supponiert haben. In diesem aufgeteilten Sinne dann kann man die Aussage „Petrus kann verdammt werden“ logisch korrekt treffen. In extremer und höchst subtiler Weise wird hier also die moderne Logik dazu genutzt, eine klassische theologische Lehre zu stabilisieren. Und doch stößt auch nach Ockham der Theologe an die Grenzen der Logik.

#### 4. Gottes Sein als Grenze der Logik

Ockham hat die im Zusammenhang der Eucharistie- und der Prädestinationslehre angewandten Argumentationsmuster durchaus auch im Bereich der Lehre von Gottes Sein angewandt; das heißt: Auch hier werden Probleme, die sich dem Logiker in der Bearbeitung seines Stoffes ergeben, logisch aufgeschlüsselt. Dies zeigt sich exemplarisch am Umgang Ockhams mit der bei Petrus Lombardus schon vorgegebenen Frage, ob man im Blick auf die Hervorbringung Christi zugeben müsse, dass Gott sich selbst hervorgebracht habe.<sup>42</sup> Ockham

<sup>39</sup> Ockham, Sentenzenkommentar I d. 40 q. un. (OT IV 593,16–594,8).

<sup>40</sup> Ockham, Sentenzenkommentar I d. 40 q. un. (OT IV 595,6–596,9).

<sup>41</sup> Ockham, Sentenzenkommentar I d. 40 q. un. (OT IV 594,9–595,5).

<sup>42</sup> „utrum concedendum sit quod Deus se genuerit“ (Lombardus, Sentenzen I d. 4 c. 1 [S. 77, 21]).

formuliert diese Frage charakteristisch um, indem er nämlich fragte, „ob Gott Gott hervorgebracht hat.“<sup>43</sup> Die Auflösung des Pronomens machte die logische Problematik noch deutlicher, und Ockham hat diese Frage genutzt, um seine Suppositionstheorie zu erläutern und dann zu dem Schluss zu kommen, dass bei klarer suppositionstheoretischer Analyse der Satz „Gott hat Gott hervorgebracht“ durchaus zuzugestehen sei.<sup>44</sup> Nur: Er muss ebenso zugestehen, dass der Satz „Gott hat nicht Gott hervorgebracht“ gleichfalls logisch zutreffend ist, wenn in ihm das Subjekt nicht für den Vater, sondern für den Sohn supponiert.

Doch reicht dieses Verfahren für die Behandlung der Trinitätslehre nicht aus. Zu offenkundig ist es, dass eine strenge Anwendung der Logik auf die Trinitätslehre den Theologen in unrettbare Widersprüche bringen müsste. Ockham greift auf die schon von anderen thematisierten offenkundig unsinnigen Syllogismen im Bereich der Trinitätslehre zurück – so hatte etwa Duns Scotus den Syllogismus:

Dieser Gott ist der Vater  
*Der Sohn ist dieser Gott*  
 Der Sohn ist der Vater

als Beispiel eines scheinbar unsinnigen Syllogismus angeführt und durch seinen universalientheoretischen Konzept der *distinctio formalis* aufzulösen versucht.<sup>45</sup>

Zu den intellektuell unglücklichsten und unbefriedigendsten Passagen im Werk Ockhams gehört sein Versuch, solche trinitarischen Syllogismen in der *Summe der Logik* als nur einen bestimmten Anwendungsfall eines auch sonst begegnenden Fehlschlusses zu interpretieren, wenn er etwa folgende Syllogismen parallelisiert:<sup>46</sup>

Sokrates ist ein Mensch	Dieses Wesen ist der Vater
<i>Plato ist ein Mensch</i>	<i>Dieses Wesen ist der Sohn</i>
Plato ist Sokrates	Der Sohn ist der Vater

Wenn denn Ockhams Universalienlehre zutrifft, so ist es offenkundig, dass beide Fehlschlüsse nicht parallel sind, insofern das eine Wesen Gottes eine ontologische Größe darstellt, der „Mensch“ an sich aber

<sup>43</sup> „an Deus genuit Deum“ (Ockham, Sentenzenkommentar I d. 4 q. 1 [OT III 3,4f.]).

<sup>44</sup> Ockham, Sentenzenkommentar I d. 4 q. 1 (OT III 13,15–19).

<sup>45</sup> Siehe Leppin (1995), 239.

<sup>46</sup> Ockham, *Summa Logicae* III-4 c. 11 (OPh I 819,40f.; 821,94f.).



nach Ockhams Konzeptualismus gerade nicht außerhalb des erkennenden Verstandes existiert – hier verstellt Ockham sich selbst den Blick für das tieferliegende Problem des Verhältnisses von Theologie und Logik.

### 5. *Fazit*

Mit der Trinitätslehre ist eine entscheidende Grenzziehung für das Verhältnis von Theologie und Logik markiert, das Ockham selbst freilich nicht in der Deutlichkeit markiert, wie es implizit aus seiner Argumentation deutlich wird: Das Wesen Gottes ist so einzigartig, dass es gewissermaßen im Verhältnis zu allen anderen Entitäten vorlogisch strukturiert ist. Während das gesamte Handeln Gottes und damit auch die gesamte Schöpfung mindestens dem Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch unterworfen ist, weil selbst Gott nichts Widersprüchliches tun kann,<sup>47</sup> greift dieser Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch für die Rede von Gott selbst nicht.

Diese Einsicht aber hat nun Konsequenzen nicht nur für die Theologie Ockhams, sondern auch für sein Grundverständnis von Ontologie: Wenn es denn ein vorlogisch strukturiertes Sein gibt, heißt dies in der unvermeidlichen Konsequenz, dass Ockhams Logik nichts anderes sein kann als eine Denkregel, dass also seine stete Betonung der Logik in allen Denksammenhängen rein denkerisch-methodischen Charakter hat und gerade nicht die Logizität allen Seins behaupten will: Die logischen Denkregeln gelten als Seinsregeln nur für die Welt der Geschöpfe, aber nicht für das Sein schlechthin. Das Sein an sich ist mithin, kenntlich an Gott selbst größer und weiter als das dem denkenden Verstand zugängliche. Wenn also Ockham später gelegentlich als Rationalist verschrien wurde, so trifft dies zwar sicher seine Argumentationsweise, die oft von geradezu eisiger Kälte geprägt scheint – sie trifft aber nicht, und so war der Vorwurf doch in der Regel gemeint, sein Weltbild. Ockham weiß, und er weiß dies als frommer Franziskaner, dass es eine Realität gibt, die höher ist als alle unsere Vernunft.

---

<sup>47</sup> So explizit Ockham, *Quodlibeta* VI q. 1 (OT IX 586,24–26), aber auch in den früheren Schriften stets vorausgesetzt.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bannach, K., *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden 1975 (Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte. 75).
- Beckmann, J. P. (ed.), *Ockham-Bibliographie 1900–1990*, Hamburg 1992.
- Biard, J., *Guillaume d'Ockham et la théologie*, Paris 1999.
- Boehner, Ph., „The Relative Date of Ockham's Commentary on the Sentences“, in: idem, *Collected Articles on Ockham*, ed. E. M. Buytaert, St. Bonaventure, N.Y. u.a. 1958 (= 1992), 96–110 (Franciscan Institute Publications. Philosophy Series. 12).
- Brown, S. F., „Walter Burleigh's Treatise *De Suppositionibus* and its Influence on William of Ockham“, *Franciscan Studies* 32 (1972), 15–64.
- Buescher, G., *The Eucharistic Teaching of William Ockham*, St. Bonaventure, N.Y./Löwen 1950 (Franciscan Institute Publications. Theology Series. 1).
- Courtenay, W. J., „Ockham, Chatton, and the London studium: Observations on Recent Changes in Ockham's Biography“, in: W. Vossenkuhl & R. Schöffberger (eds.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 327–337.
- , *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990 (Quodlibeta. 8).
- Guillelmus de Ockham, *Opera Theologica*, ed. J. Lalor u.a., I–X, St. Bonaventure, N.Y. 1967–1986 (OT).
- , *Opera Philosophica*, ed. J. Lalor u.a., I–VII, St. Bonaventure, N.Y. 1974–1988 (OPh).
- Iserloh, E., *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*, Wiesbaden 1956 (Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte. 8).
- Junghans, H., *Ockham im Lichte der neueren Forschung*, Berlin/Hamburg 1968 (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 21).
- Kerner, M. (ed.), „... eine finstere und fast unglaubliche Geschichte“? *Mediävistische Notizen zu Umberto Ecos Mönchsroman „Der Name der Rose“*, Darmstadt 1987.
- Leppin, V., „Die Folgen der Pariser Lehrverurteilung von 1277 für das Selbstverständnis der Theologie“, in: J. A. Aertsen & A. Speer (eds.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin/New York 2000, 283–294 (Miscellanea Mediaevalia. 27).
- , „Does Ockham's Concept of Divine Power Threaten Man's Certainty in His Knowledge of the World?“, *Franciscan Studies* 55 (1998), 169–180.
- , *Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham*, Göttingen 1995 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. 63).
- , *Wilhelm von Ockham. Gelehrter-Streiter-Bettelmonch*, Darmstadt (2003).
- Miethke, J., *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.
- Müller, S., *Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham*, Tübingen/Basel 2000 (Tübinger Studien zu Theologie und Philosophie. 18).
- Perler, D., *Prädestination, Zeit und Kontingenz*. Philosophisch-historische Untersuchungen zu Wilhelm von Ockhams *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, Amsterdam 1988 (Bochumer Studien zur Philosophie. 12).
- Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*. 2 Bde., Grottaferrata (Rom) 1971/1981 (Spicilegium Bonaventurianum. 4).
- Schlageter, J., *Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham. Eine fundamentaltheologische Analyse seiner kirchenpolitischen Schriften*, Münster 1975 (= Diss. München 1970).

- Schulthess, P., *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Berlin 1992.
- The Friars Preachers vs. the University*, ed. H. Rashdall, in: *Collectanea* 2, ed. M. Burrows, Oxford 1890, 193–273.
- Theissing, H., *Glaube und Theologie bei Robert Cowton OFM*, Münster 1970 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. 42/3).



“THE IMPOSSIBLE, INsofar AS IT IS POSSIBLE”:  
IBN RUSHD AND JEAN BURIDAN ON LOGIC  
AND NATURAL THEOLOGY

Taneli Kukkonen  
(University of Victoria)

Abû l-Walîd Muhammad Ibn Rushd's (the Latin Averroës, d. 1198) commentaries on Aristotle attest to how the Andalusian philosopher and jurisprudent tinkered with the interpretation of his master's thought until the very end of his life. Ibn Rushd's seemingly ever-growing appreciation for the minutiae of Aristotelian lore came coupled with a penchant for formalisation. The long commentaries, the crowning achievement of a long and distinguished career, are lined with attempts to knock informal arguments into syllogistic shape.<sup>1</sup> Nowhere is this more apparent than in Ibn Rushd's commentaries on natural philosophy. Where Aristotle's reasoning is of the loose dialectical variety, Ibn Rushd comes up with an endless array of ingenious analyses that allow him to establish the syllogistic figures and moods involved.<sup>2</sup>

Yet not even the long commentaries always represent Ibn Rushd's final word on a given topic. During his final years, the Commentator embarked on yet another enterprise, discussing various outstanding questions (*masâ'il*) within the ambit of smaller independent treatises. The issues tackled were not of a marginal sort: Ibn Rushd was grappling with problems that challenged the very validity of Aristotle's philosophical approach. One set of logical questions has come down to us, as well as a set of physical questions.

---

<sup>1</sup> See Druart (1994).

<sup>2</sup> In a forthcoming study, Ruth Glasner gives an extensive survey of how syllogistic is employed in the *Physics* commentaries. Ibn Rushd's own explanation for the apparent disparity between Aristotle's scientific programme and his natural philosophy is that the latter is predicated on the liberal use of the so-called demonstration “through signs”, that is, the derivation of causes from effects. See, e.g., *Epitome*, 9.10–12; *In Phys.*, bk. 1, comm. 1, fol. 6L; and on this mode of demonstration, Elamrani-Jamal (2000).

The following presentation takes its cue from (I) Ibn Rushd's eighth physical *Question*, which presents a novel interpretation of the argumentative structure of the *Physics* proof for an immaterial First Mover. (II) An examination of the logical underpinnings of Ibn Rushd's proposed interpretation gives way to (III) a consideration of the theological concerns that fuelled Ibn Rushd's search for a structurally sound reading of Aristotle. (IV) From here, I move to John Buridan's comments on Aristotle's argumentation in natural philosophy, which are explicitly directed against the Commentator and his followers in the Latin world, most notably Thomas Aquinas. Supplementary materials from Nicole Oresme serve to illustrate the difference between the two types of explanation, a difference that is to an extent (V) paralleled by a division among current theorists of philosophical logic.

## I

Aristotle's most detailed proof for the existence of an unmoved mover, which takes up the entire eighth book of the *Physics*, forms an intricate web of argumentation.<sup>3</sup> Because of this, and because of the importance of the argument as a whole towards establishing something like an Aristotelian natural theology, there are few passages in the book that did not receive intense scrutiny in ancient and medieval times. Particularly popular seems to have been the so-called infinite power argument of the tenth chapter, whose exegetical history has already been charted in several excellent studies.<sup>4</sup>

For present purposes, it will suffice for us to concentrate on the passage proving the First Mover's incorporeality. According to Averroes, Aristotle accomplishes this by means of a composite syllogism, where the proposition conjoining the two syllogisms is that "no infinite motion can issue from a bodily force". This might already be considered self-evident, judging by the (equally self-evident) fact that such a motion would be delivered in an instant: that in turn would be absurd, since all motion (*kinēsis* in the restricted sense of *Physics* 5) by definition occurs over time. But for those who do not accept this,

---

<sup>3</sup> In William Graham's recent Clarendon translation and commentary Graham's own synopsis of the argument occupies no less than eight pages (1999, 183–190).

<sup>4</sup> See, e.g., Davidson (1979) and Sorabji (1988), 249–285; also Kukkonen (2002b).

the proposition may also be demonstrated by a separate argument. In the sixth treatise *On the substance of the celestial sphere* this is presented compactly thus:

If it is assumed that there exists a finite body that has an infinite force, for example, the celestial body, then it is possible to assume that there exists a body larger than the celestial body though this is impossible accidentally. To this <Aristotle> joins the premise [. . .] that the force of a larger body is greater than the force of a smaller body [. . .] From these premises he concludes that the force of this <imagined larger> body is greater than the force of the smaller body, that is, the force of the heavens [. . .] <the> conclusion, that there exists one infinite that is greater than another infinite, is absurd.<sup>5</sup>

What this amounts to is a proof “to” or “through” the impossible, the *qiyās al-khalf*: from a set of accepted premises, plus a contentious one, one derives something unacceptable, which in turn allows one to conclude that the contradictory of the questionable premise must be true.<sup>6</sup> What is accomplished in this particular instance is the recognition that a motion received through infinite time, such as the celestial rotation, must necessarily have its origin in an immaterial principle.

Ibn Rushd allows for the fact that this type of demonstration “arouses doubt in those not accustomed to it”, yet to him the procedure seems completely straightforward. It “is a valid proof, one about which there exists no doubt”.<sup>7</sup> What, then, are the potential pitfalls? In Ibn Rushd’s view, the first would be the inability to properly distinguish between the false and the impossible. While according to Aristotle it is true that “a falsehood is always concluded through falsehoods” (*Top.* 8.12, 162b13–14), it is not yet “the same to make a false hypothesis as it is to make an impossible one; an impossibility <only> follows from what is impossible” (*De caelo* 1.12, 281b15–16; cf. also *Met.* 9.4). While deriving something patently false from the opponent’s premises may provide us with amusement and

---

<sup>5</sup> *De subst.* VI, Hebrew ll. 54–64 (English tr., 129–130); cf. *Questions* VIII, paras. 5–6; and cp. Simplicius, *In Phys.*, 1321.33–1322.18. In what follows, I shall signal additions to the original text with the use of angular brackets, while portions cut out will be indicated with ‘[. . .]’.

<sup>6</sup> See Aristotle, *Topics* 8.2; *Prior Analytics* 1.44; *Posterior Analytics* 1.26; for Ibn Rushd, most pertinently *Talkhīs kitāb al-qiyās*, paras. 304–319 (pp. 304–313).

<sup>7</sup> *De subst.* VI, Hebrew ll. 44, 67–68.

some measure of satisfaction, it does not yet give us the requisite certitude to unequivocally assert the contradictory. So it is an impossibility that we are shooting for, to demonstrate the impossibility of an infinite force inhering within a physical subject.

But what if this was not the only impossible premise involved? What if Aristotle had slipped in one of his own? In that case the whole argumentative structure would threaten to topple, since one could then claim that the impossibility in the conclusion did not arise from the contested premise, but instead from what had been put forward by the Stagirite himself as an auxiliary hypothesis. Indeed, Ibn Rushd claims that the infinite power argument had drawn criticism for precisely this reason. The charge is worth quoting in its entirety:

A certain group of men disputed with Aristotle about the force of this kind of demonstration. They maintained that it is a corrupt demonstration because the possible propositions that Aristotle used are possibly false with respect to that which he sought to demonstrate by means of those propositions. They said: "This is the case, for example, with regard to the force of the largest sphere: if we assume it to be finite, then there can exist no greater force unless there exists a larger body – which is impossible. Thus, if we assert that whatever finite force we assume, we can assume a greater finite force, this is a proposition which is partially false and wholly impossible. And were we to say that for every finite body it is possible to assume a finite force that moves it, a similar situation would exist: for when we assume that the motion of the sphere is infinite, it follows that the force which moves the sphere must be infinite. Thus, our assumption that there can be a finite force which moves the sphere is both false and impossible."<sup>8</sup>

As the first sentence indicates, the challenge has a general dimension in addition to the particular one. The explicit question has to do with whether Aristotle's proof from infinite power is cogent; the implicit threat is that this spot of trouble might prove symptomatic of a larger problem in Aristotle's argumentative practices.<sup>9</sup> My interest lies primarily with the wider concern: I will therefore forego a

---

<sup>8</sup> *Questions VIII*, para. 6: here as elsewhere, I avail myself of Goldstein's English translation.

<sup>9</sup> Ibn Rushd goes on to link this passage with those most often seen as problematic from the point of view of theory of inference, that is, *Physics* 6.2, 232b21 and 7.1, 242a9–14: see *Questions VIII*, paras. 11–12.



detailed exposition of Ibn Rushd’s proposed solution to the infinite power problem.<sup>10</sup> But what is the more general issue?

## II

Hypotheses in service of a *reductio ad absurdum* occur frequently in Aristotle’s natural philosophical works; it would seem requisite that such thought-experiments employ possible, not impossible auxiliary hypotheses, for reasons stated earlier.<sup>11</sup> Now according to Aristotle, the difference between the two lies in the fact that a false but possible statement may at some time become true, whereas an impossible one never can. Ibn Rushd, who subscribed to a temporal-frequency analysis of the modalities, would concur.<sup>12</sup> Consequently, the Commentator considered problematic all those counterfactual hypotheses that involved either (a) the world as a whole or (b) more specifically, the heavenly spheres. For how can we postulate something untrue of the heavens or the world as a whole, when both are thought to be eternal? Judging by the afore-mentioned criteria, these would be impossible, not possible falsehoods, and any derived impossibilities would most naturally be laid on the doorstep of the one who put forward the hypothesis – that is, Aristotle.<sup>13</sup>

In a previous study, I have shown that this question originally arose as part of a controversy that took place around the end of the second century of the Christian era. At first, the discussion only involved Aristotle’s refutation of self-motion, but the debate quickly expanded from there.<sup>14</sup> By the time the debate reached the Arabs, it was well established that there was something fundamentally odd

<sup>10</sup> Goldstein’s notes to the *Question* provide an exhaustive guide.

<sup>11</sup> For non-reductive impossible hypotheses in the Aristotelian tradition see Martin (1999).

<sup>12</sup> For Aristotle, see *De caelo* 1.12, 281b3–15; for Ibn Rushd, his comments *ad loc.* as well as, e.g., *Tahâfut*, 93.8–95.3; see also Kukkonen (2000).

<sup>13</sup> To take the example of the infinite power argument, the outermost heaven is the largest body in the universe and encompasses every other. Where would the materials for it to grow come from? What would this imply for everything else inside it, if the existence of a void is considered to be impossible on independent grounds (cf. *De caelo* 1.9)?

<sup>14</sup> See Kukkonen (2002a); for the debate between Galen and Alexander, Rescher and Marmura (1965); for further reading, Simplicius, *In Phys.* 941–945 and 1038–1042.

in Aristotle's way of putting forward unrealised and even unrealisable hypotheses as an adjunct – not as a starting-point – for a *reductio*. Several attempts at a solution had also been put forward.

Following upon suggestions made earlier by Ibn Bâjja (d. 1138), Ibn Rushd's contributions to the ongoing discussion had to do primarily with his afore-mentioned penchant for formalisation. The Commentator was not satisfied to explain Aristotle's various problematic hypotheses away on an *ad hoc* basis, but instead preferred to see them as reflecting a unified approach.<sup>15</sup> Key to this was the "positing of the possible insofar as it is possible, not insofar as it is impossible."<sup>16</sup> According to Ibn Rushd, Aristotle systematically distinguished between degrees of impossibility: there are accidental as well as essential impossibilities, and the same rules apply for these as for the possibly and the impossibly false. From an accidental impossibility only an accidental impossibility follows, whereas an essentially impossible conclusion implies an essential impossibility lurking somewhere among the premises.

Imagining an essential impossibility would involve calling to mind something self-evidently contradictory, for example, that a man be irrational. The exercise would in effect refute itself. What would an "accidental" impossibility look like? The example Ibn Rushd gives in the context of *Physics* 8.10 goes as follows:

The proposition that Aristotle assumed in the first proofs, namely, his assumption of a body larger than the heavens, is possible with reference to a body *qua* body, but accidentally impossible with reference to the heavenly body by reason of the fact, for instance, that all other bodies are contained by the heavenly body, as Aristotle said when he gave the cause of the world's being one.<sup>17</sup>

An accidental impossibility is of course a falsehood: but it is only impossible insofar as the phenomenon is considered as it stands, while in some more general sense it may be considered possible. For example, a man is not able to fly insofar as he is man, but insofar as he is an animal he can fly.

<sup>15</sup> See, e.g., *Epitome*, 93.5–6; *Talkhîs al-samâ' wa- 'l-'âlam*, 274.7–8 and 290.3; and *In Phys.* bk. 4, comm. 72.

<sup>16</sup> The formulation is first used in Ibn Rushd's early compendium of the *Physics* (*Epitome*, 116.10–11) and stays constant thereafter: *wad' mumkin-an min gihha-ti mâ huwa mumkin, lâ min gihha-ti mâ huwa mumtana'.*

<sup>17</sup> *Questions* VIII, para. 10.

What is at stake here? In my view, Ibn Rushd's remarks are best understood as follows. Each time the Commentator asks us to consider "the impossible insofar as it is possible", what he is doing is in effect climbing back down Porphyry's tree. What comes into focus through this process of abstraction is the more general sort of being the creature under examination is – the species underlying the individual, the genus underlying the species, etc. The possibilities open to the wider kind can be examined independently, with the end results being brought to bear on the original question. What holds true for the genus, after all, will hold for every species subsumed under it. At the same time, the abstraction allows one to focus on just those features that matter with regard to the issue at question.

The claim, then, is that each time Aristotle asks us to consider an admittedly impossible assumption, the hypothesis in question is only accidentally impossible; what is more, the move rests on solid structural support. We are not dealing with any indiscriminate imaginings here, but a methodical examination into the layered – nested, if you will – structure of reality. The tack that Ibn Rushd takes is indicative of his desire to view Aristotle as a logician even when engaged in natural philosophy; while the direction in which he sees the solution as lying tells us something about his own general assumptions. Logic is an enquiry into the necessary and contingent properties of beings.

Adopting this line of explanation, Ibn Rushd is able to solve a number of cosmological puzzles that had vexed previous commentators. Whenever something apparently impossible is being postulated with regard to the cosmic system, this is always done in the general, not the specific sense, and the argument is meant to be handled on that level. For instance, Aristotle had let slip that every motion may be faster or slower than it actually is (*Phys.* 6.2, 232b21): to an astute commentator like Alexander of Aphrodisias this statement appeared patently false and wholly impossible, since after all the heavenly motions never do accelerate nor decelerate. Ibn Rushd can now claim that the statement holds true for motion in general – motion considered simply *as* motion – even if it is not possible for the heavenly motions in specific.

Such explanations abound in the long commentaries on the *Physics* and *De caelo*; I have dealt with some in a previous article.<sup>18</sup> To pick

---

<sup>18</sup> Kukkonen (2002a).

an example that has hitherto gone unexamined, in the fifth book of the *Physics* Aristotle offhandedly remarks that every motion can be of either even or uneven nature (*Phys.* 5.4, 228b18–19). According to Ibn Rushd, someone might ask whether this statement can possibly be meant universally, since after all, the heavenly motions do not countenance the slightest shred of diversity (cf. *De caelo* 2.6):

Et ad hoc dicendum est, quod hoc proprium est corporis coelestis, secundum quod coeleste, non in quantum motum. Et sermo in hoc loco est de motu, non secundum quod est motus alicuius corporis. Et, cum narravit quod unus motus numero recipit aequalitatem, et inaequalitatem, incoepit declarare ex hoc, quod motus sesei non possunt continuari.<sup>19</sup>

Talk is here of motion as such, not of motion insofar as it belongs to this or that mobile subject. A similar “digression”, as the Juntine editor deigns to call these, is used to cover a thought experiment in Aristotle’s treatise on time (*Phys.* 4.10–14), where Aristotle uses the hypothesis of several worlds to disprove the notion that time could simply be equated with the motion of the sphere.<sup>20</sup> Again, Ibn Rushd takes the argument apart in order to clearly show what follows from what; what is ultimately demonstrated is that the absurd conclusion follows from the straightforward equation of time with circular motion, not the auxiliary hypothesis concerning several universes.

Ibn Rushd may have been the first to hold that this “abstractive approach” is the key to understanding Aristotle’s hypothetical reasoning,<sup>21</sup> but he was not the last. In what may be Thomas Aquinas’s last work, his commentary on Aristotle’s *On the heavens*,<sup>22</sup> the Angelic doctor explains what he means by an argument proceeding “through

<sup>19</sup> *In Phys.* bk. 5, comm. 45, fol. 235C.

<sup>20</sup> “Si enim tempora essent coeli, tunc ipsa essent multa secundum numerum coelorum. Si igitur essent plures coeli, ut dicunt Antiqui, dicentes plures mundos esse, tunc necesse esset ut motus cuiuslibet eorum esset tempus. Ex quo sequeretur plura tempora esse insimul, quod est impossibile.” *In Phys.* bk. 4, comm. 93, fol. 176D–E.

<sup>21</sup> I know of only one author who does so independently of Averroes: William of Sherwood considers the proposition “this man, insofar as he is a man, is the worthiest of creatures” to be true when the statement is taken as reduplicative of the species. Cf. *Introduction*, ch. 5, 7.2 (pp. 111–112). I owe the reference to Allan Bäck, whose study of *qua* propositions includes a more detailed look at William: see Bäck (1996), 138–148.

<sup>22</sup> On the dating and methodology of this unfinished work see Weisheipl (1985), 177–201.

abstraction" (*per abstractionem*). In such an argument, every conclusion that is reached on the more abstract level can be applied to the more particular, whereas the contrary move is unfounded. For instance, anything that is impossible for mathematics will be impossible for natural bodies, but the contrary does not hold.<sup>23</sup> The explanation is provided in the context of an argument the Commentator had treated as involving a "possible" or "accidental" impossibility; here, as in many cases, Aquinas follows the lead of the Commentator in his explication of Aristotle. Aquinas takes the abstraction solution to be Aristotle's; what is more, he presents it as valid.<sup>24</sup>

Aquinas's reliance on Ibn Rushd seems to stem from his teacher, Albertus Magnus. In Albert's commentary on the *Physics*, we find reference to Ibn Rushd, e.g., in a passage where Albertus remarks that Themistius had questioned Aristotle's assumptions concerning the generability and corruptibility of the elements. This piece of evidence derives from Ibn Rushd's commentary on the second book of the work *On the heavens*; what is more interesting is that the Commentator once more has a systematic slant on the quandary. Themistius' puzzle had to do with "positing the impossible" (*positio impossibilis*); and the key to the solution lies in recognising the different levels of impossibility involved.

Declaratum est enim iam quod omne elementum est ingenerabile, et incorruptibile secundum totum, et secundum partes est generabile et corruptibile. Aristoteles igitur non posuit impossibile in doctrina, in quantum impossibile, sed in quantum possibile.<sup>25</sup>

Albertus takes over the exact same explanation to handle Themistius' objection: each of the parts of the elements are generated and corruptible, even if the whole isn't. Here as in other places, the logical dimension of the thought experiment seems to have escaped Albert's attention.<sup>26</sup> Not so with Thomas: Aquinas meticulously explicates the

---

<sup>23</sup> "Et hoc necessarium est: quia quaecumque impossibilia accidunt circa mathematica corpora, necesse est quod consequantur ad corpora naturalia. [. . .] Et ideo quaecumque inconvenientia sunt contra mathematica, sunt etiam contra naturalia: sed non convertitur." *In De caelo*, lib. 3, cap. 1, lect. 3, paras. 4–5; Aquinas takes his cue from Aristotle, *De caelo* 3.1, 299a12–18 (cf. *Phys.* 2.2, 193b31–35).

<sup>24</sup> Cf. Aquinas, *In Phys.* Bk. 4, cap. 8, lect. 12, n. 12; bk. 6, cap. 2, lect. 3, n. 9; bk. 8, cap. 3, lect. 5, n. 6.

<sup>25</sup> *In De caelo* bk. 2, comm. 104, fol. 167A.

<sup>26</sup> *In Phys.* lib. 2, tract. 4, cap. 10, 196.51–61.

argumentative procedures involved, and even invents some terminology that is not yet present in Ibn Rushd's commentaries. Thomas talks about "generic" and "specific" possibilities and impossibilities, which accords with the Porphyrean analysis we have given Ibn Rushd's treatment of the question.

### III

The analysis of Aristotle's infinite power argument developed in the eighth physical *Question* is then rooted in a solid theoretical framework, even if it is one largely foreign to us. But what prompted Ibn Rushd to go through Aristotle's argument with such a fine comb?<sup>27</sup>

The answer is close at hand: the Commentator tells us that this was the result of coming across certain modern philosophers, "who follow the doctrine of Ibn Sînâ."<sup>28</sup> According to Ibn Rushd, this group of thinkers had been led to believe that Ibn Sînâ's so-called 'Oriental philosophy' discloses an attack on what the Commentator considered to be the very fruit of Aristotelian philosophy – that is, the conviction that the sensible world receives its orderliness from, and remains dependent upon, immaterial principles. In his long commentary to the *Physics*, Ibn Rushd repeatedly asserts that the whole enterprise of natural philosophy serves as a pointer to the existence of a mode of being separate from matter. It is this lovely blossom that the Avicennians would destroy.<sup>29</sup> Contrary to popular conceptions (then as well as now), the 'Philosophy of the Easterners' would in fact lead us to believe that there is nothing in the world beyond the soul of the outermost sphere, i.e. no properly transcendent God.<sup>30</sup>

Thanks to the efforts of Carlos Steel and Guy Goldentops, we can do something to flesh out this outrageous claim. According to

---

<sup>27</sup> There is at least one precedent to this: Simplicius reports that Alexander of Aphrodisias agonised over the modal status of Aristotle's assumptions as well. See *In Phys.* 8, ed. Diels, 1325.8–1326.28.

<sup>28</sup> *Questions VIII*, para. 7.

<sup>29</sup> Cf. *In Phys.* bk. 1, c. 82; bk. 2, c. 22; bk. 8, c. 3.

<sup>30</sup> It has been a common misconception to interpret Ibn Sînâ's so-called 'Oriental Philosophy' in mystical terms: see Gutas (2000). The tradition at hand at least has the advantage of interpreting the 'oriental' doctrines of Ibn Sînâ in a more down-to-earth manner – indeed, excessively so, if we are to believe Ibn Rushd.

a treatise recently recovered in Latin, Ibn Rushd claims to have actually conversed with one of the remarkable fellows he is talking about. The report goes as follows:

When there was a revolution in the country of the Berbers, I met someone who had studied the books of that man. This person was a renowned specialist of those books, and he propagated them and praised Avicenna <for his theory> of the necessary being. But I noticed that an abominable opinion had developed in the science he had recently discovered [. . .] That man thought that it was impossible to prove the existence of a being separate from matter [. . .] and he thought that this was the viewpoint that Avicenna had secretly demonstrated in his Oriental Philosophy. He believed that Avicenna had explained the truth only in that Philosophy, whereas he had established in his writings many other theses to agree with his contemporaries. <Armed> with this opinion he attempted to abolish science and, what is even worse, to destroy the nature of being as a whole."<sup>31</sup>

All of this sounds terribly important – not to say improbable. A sect of radical Avicennians, claiming to be heirs to an esoteric tradition of philosophy culminating in godlessness (or else star-worship – presumably, “Sabeanism” – which in most Muslims’ eyes amounted to the same thing)? Surely not. And yet, is this not exactly what al-Ghazâlî had suggested was the logical outcome of the doctrines of the *falâsifa*? The condemning question of the Tenth Discussion of the *Incoherence of the Philosophers*, we will remember, was precisely this:

But as for you <philosophers>, what is there to prevent you from <upholding> the doctrine of the materialists – namely, that the world is eternal, that no body in the world is originated and no body annihilated, but <that> what occurs temporally is forms and accidents? [. . .] The causes of <all> these <temporal> events terminate in the circular motion, the circular motion being eternal, its source an eternal soul of the heavens. Hence, there is no cause for the world and no maker of its bodies, but the world continues eternally to be in the manner that it is, without a cause . . .<sup>32</sup>

The implication is that the philosophers’ world can easily be made into a self-satisfied entity rather like the “blessed god” described in Plato’s *Timaeus* (34b), ensouled in the sense of having a self-moving principle, but in need of nothing outside itself. Ibn Rushd, based on

---

<sup>31</sup> *De separatione*, 98–99.

<sup>32</sup> *Incoherence X*, 125.

hints by al-Ghazâlî, connects this to Ibn Sînâ's suggestion of a novel modal category that encompasses existents "possible in themselves, necessary through another". According to Ibn Rushd, from such a notion it is but a short step to declare that the world accounts for its own necessity.<sup>33</sup> The importance of impossible hypotheses in all of this lies in the fact that they serve to show up the deficiencies in the 'Western' philosophers' otherworldliness and thereby pave the way for a more corporeal theory of the First Mover.

No one to my knowledge has made any attempt to identify this shady group of Avicennian thinkers: indeed, such an identification may well be beyond our means at the present time. Nonetheless it would be interesting to know how much substance there is to Ibn Rushd's claims. If there really was an enclave of covert (if not overt) materialists grouped around whatever interpretation of Ibn Sînâ's celestial mechanics they had managed to concoct, then al-Ghazâlî's jeremiads against the philosophers might not have been so over-the-top as they sometimes appear to be. Conversely, if no such group existed, this, too, would be telling. It would tell us that Ibn Rushd was quick to take heed of al-Ghazâlî's prognostications, even when the evidence was not there to support it.

Whichever way one chooses to recount the story, it seems rife with the kind of irony that intellectual history sometimes affords. Galen, who apparently wanted to re-introduce Platonic self-movers into the Aristotelian natural philosophical framework, may inadvertently have given a freethinking sect the tools with which to dissect immaterial reality completely out of the picture. And Ibn Sînâ, whose elaborations on the supra-celestial hierarchies far outstripped those of his Islamic predecessors, may inadvertently have lent his name to just such a materialist movement. Then there is the possibility that what inspired this interpretation of Ibn Sînâ was precisely al-Ghazâlî's reading (which, it should be said, at times resembles nothing so much as the Devil reciting the Bible). This without touching upon the fact that in the course of his investigations into the controversy over God's infinite power Ibn Rushd seems to have mistaken Alexander

---

<sup>33</sup> The details of this get rather messy: for a primer, see *Tahâfut*, 419–421, and for a brief introduction to the way Ibn Rushd viewed the controversies Kukkonen (2002b). A more detailed account is offered by Davidson (1987), 311–335.



for a foe – Alexander, who by all accounts should have been the Commentator's staunchest ally . . .<sup>34</sup>

For now, it is enough to note that even as Ibn Rushd's concerns are logical, having mostly to do with the rules of correct inference, there is an underlying theological motivation for "getting it right". This is also the case with a rather different tack on the problem that was taken by a number of thinkers in the Latin West in the fourteenth century. From among these, I will spotlight John Buridan and Nicole Oresme for their systematic and imaginative qualities, respectively.

#### IV

By the time Ibn Rushd was writing his commentaries, the Latin world had long since established its own way of treating the *positio impossibilis*. Though substantially independent from the concerns of Aristotelian natural philosophy, this second tradition was also considered Aristotelian, as Eudemus was said to have been following the philosopher when he exhorted questioners to assume something impossible "in order to see what follows". Given that their task was put in these terms, it is perhaps not surprising that one of the major findings of the twelfth-century logicians would be that "from an impossibility, anything follows". The rule was considered problematic, but none of the suggested ways for getting around it met with universal acceptance.<sup>35</sup>

So it was that Jean Buridan, the 14th century arts master, could come to view the problem of Aristotle's impossible hypotheses in

---

<sup>34</sup> For this aspect of the story see Sorabji (1988), 266–273. Another reversal is that Ibn Rushd himself could be interpreted along materialist lines more readily than Ibn Sîna ever could, should we take his God to be the sum total of "kinetic code" embedded in the heavenly motions (for this term, see Kogan 1985, 180–201). The Byzantine Platonist Gemistos Plethon (d. 1452) could accordingly claim that the Aristotelian cosmology propounded by Averroes was liable to lead to godlessness and that "even the Arab Avicenna recognizes the absurdity of this argument". In Plethon's analysis, Avicenna adjusted his thought accordingly in a more Platonic direction: see *De differentiis*, para. 5 in Woodhouse (1986), 193–194.

<sup>35</sup> Iwakuma's, Courtenay's, Spruyt's, d'Ors's, Schupp's, Kaufmann's, and Read's contributions to the Jacobi volume offer a wealth of materials regarding these discussions: see Jacobi (1993), 101–259.

precisely these terms: they seem to serve no purpose, since from an impossibility any as well as all conclusions may equally be drawn.<sup>36</sup> The question is not one that Aristotle would have posed, nor does Buridan's outlook correspond to that of the earlier commentators. Most of these had followed the philosopher in focussing on questions pertaining to what, exactly, follows from what (that is to say, with the interpretive challenge of showing just how some desirable conclusion had been arrived at). Not so Buridan; for him, the real challenge lies in whether anything at all worthwhile can be said about that which is impossible.

Whatever the outcome, Buridan is clear on one thing: the solution propounded by "the Commentator, and many others" will not do. All talk of "common natures" (*rationes communes*), as opposed to concrete individuals, solves nothing, because it still leaves the primary and unqualified impossibility intact.<sup>37</sup> The objection had already been raised by Ibn Sînâ in the *Physics* of the *Shifâ'*. Even if man, considered as an animal, could fly, is he still not a man and does he therefore not remain unable to do so? The systematic import of this remark, as I construe it, is that dwelling on the lower reaches of the Porphyrean tree is liable to prove unfruitful, since the world – any world – only contains fully specified individuals: there are no 'animals-as-such' in the world, only birds and men. If an example cannot be found that would instantiate the required condition, then the exercise is futile.<sup>38</sup>

Buridan's own answer accordingly rests on the belief that this world is but one out of several God could have created. Aristotle's impossible hypotheses are rendered respectable by claiming that the philosopher shared this assumption. Whenever something apparently impossible is being postulated, the reference is not to this world but to another one that lies within God's power (*potentia divina*) to create. Instances of ostensibly impossible hypotheses abound in Aristotle, as Buridan is well aware of (his list of examples derives partly from Ibn Rushd): Buridan takes the occasion to proclaim his delight in

---

<sup>36</sup> "... michi videtur quod illa solutio nichil valeat quia ex eo quod est simpliciter impossibile omnia sequuntur": Buridan, *Quaestiones super octo Physicorum libros Aristotelis*, fol. 105b (in the Renaissance print, the corner of the page is erroneously marked "xcv").

<sup>37</sup> *Op. cit.*, fol. 105a–b.

<sup>38</sup> Cf. Kukkonen (2002a), 160–161, 171–173.

finding that for the most part, Aristotle can be seen to agree with, and even take part in, the true Catholic faith.<sup>39</sup>

Buridan operates with the by then familiar distinction between supernatural and natural possibilities: the corresponding separation of natural from logical necessities has important consequences for the practice of natural philosophy as a whole, as that which was formerly considered to be strictly impossible can now be seen as possible. For instance, in his *Questions on the Heavens* Buridan considers the question of whether the inner spheres could in principle move at a greater velocity than the outer. In a characteristic move, he contends: "I believe that the Prime Mover is God, who is simply infinite, and that He moves, not insofar as He can, but insofar as He wills <to do so>."<sup>40</sup> In other words, even if the appearances are saved by the current scientific explanation (the outermost heaven by nature moves at the fastest speed), this does nothing to diminish our belief in God's capacity for choosing another order. Similarly, as regards the possibility of there existing several worlds, Buridan claims that "it is known that while it is not possible that there exist another world outside of this one by nature, yet it is possible absolutely: for we hold by faith that although God created this world, he could have created another or several others."<sup>41</sup> This renders Aristotle's thought-experiment, which contends that "if there were several worlds, the earth of one of them would naturally be moved to the centre of the other", less than conclusive.<sup>42</sup> Since the existence of several worlds is possible through God's infinite power (*per potentiam divinam*), not through the agency of natural potencies (*per potentiam naturalem*),<sup>43</sup> there is no telling what the rules of nature in such an eventuality would connote.

To see just how far this kind of approach can be taken one need only glance at Nicole Oresme's (d. 1382) monumental work *On the*

<sup>39</sup> See Knuuttila (2000).

<sup>40</sup> "Tamen credo quod ille Primus Motor est Deus, qui est simpliciter infinitus, et movet non quantum potest sed quantum vult." *In De caelo*, lib 2, q. 20, ll. 180–181.

<sup>41</sup> "Tamen sciendum est quod, licet non sit possibile per naturam esse alium mundum ab isto, tamen simpliciter hoc est possibile, quia tenemus ex fide quod, sicut Deus fecit istum mundum, ita posset adhuc facere alium vel alios plures." *In De caelo*, lib. 1, q. 18, ll. 45–48.

<sup>42</sup> Cf. *De caelo* 1.8, 276b11–12; the parsing is taken from the Latin text used by Buridan.

<sup>43</sup> *In De caelo*, lib. 1, q. 19, ll. 71–73.

*heavens and earth.*<sup>44</sup> Although purportedly providing a commentary to Aristotle, Oresme takes the philosopher to task at nearly every turn for not distinguishing adequately between natural and absolute impossibilities. The examples are striking, and in some cases strikingly familiar. Oresme claims that God in his infinite power could produce another earth simultaneously with this one and locate it beyond the outermost sphere, (bk. 1, ch. 24, ll. 234–237); he says that the whole universe might shift its place (bk. 2, ch. 8); finally, and what is probably most controversial, Oresme contends that the earth might conceivably be in constant rotation, while the heavens lie stationary (bk. 2, ch. 25). All of these things are possible, because as acts of divine power they lie within the realm of conceivability. For instance, the hypothesis of a portion of the outermost heaven protruding further out than the rest is perfectly reasonable: even if “we assumed that the outermost heaven was not thus shaped or that nature could not make it thus, nevertheless, it is certainly possible to imagine this and certain that God could bring it about.” (bk. 1, ch. 24, ll. 296–299.) Similarly,

From the assumption that the sphere of the elements or of all bodies subject to change contained within the arch of the heavens or within the sphere of the moon were destroyed while the heavens remained as they are, it would necessarily follow that in this concavity there would be a great expanse and empty space. Such a situation can surely be imagined and is definitely possible although it could not arise from purely natural causes, as Aristotle shows . . . (ll. 299–305)

So Aristotle is useful, up to a point; but the proofs he adduces are in the end less than conclusive, just because the Philosopher does not adequately take into account the nature of divine possibilities and God’s infinite power.

The term ‘impossible’ according to Oresme has no less than three distinct senses: there is the absolutely, the naturally, and the conditionally impossible. (Bk. 1, ch. 30, 75–99.) Likewise, there are three different senses of possibility: firstly there is possibility in the completely general and commonsensical use of the word, secondly there is possibility in the absolute sense, and thirdly there is the sense of

---

<sup>44</sup> I was regrettably unable to consult the sole Sevilla manuscript of Oresme’s *Questions on the Physics* which would include an exposition of the controversial bk. 7, ch. 1; on Oresme’s *Physics* commentary in general, see Kirschner (1997).

the word 'possible' in which we say "it is possible that the total number of stars is uneven."<sup>45</sup> It is the second sense of the term 'possible' that holds most interest for us, for it is in accordance with it that we say for instance that "it is possible that there is another world and there is a complete void, or that the earth rests or moves and is put out of its proper place, or that it could be pierced through so that one can see from the other side, and other such things" (ll. 104–107). It is precisely this kind of possibility that lies within God's absolute power to realise, even as there is nothing within the common course of nature that could ever render it an actuality.

But even as the new model of modalities gained ground as a basis for practicing natural philosophy,<sup>46</sup> Ibn Rushd's explanations continued to find their use. To pick an example, to a late nominalist such as Marsilius of Inghen the problem with *Physics* 7.1 and Aristotle's impossible hypotheses most definitely is that because from an impossibility anything follows, "nothing can be proven through <the assumption> of the impossible". But Marsilius can still think that Aristotle's impossible hypotheses always have to do with the eternal (and hence, necessary) heavens; and he can still – seemingly unconscious of the whole preceding debate – reference the Commentator, who had said that the "common nature of motion" is not repugnant to rest.<sup>47</sup> Marsilius presents this solution and the fourteenth-century one side by side, with neither apology nor explanation. He prefers the new distinction between supernatural and natural possibilities, as can be seen from the way he chooses to handle the next doubts arising from Aristotle's argumentation.<sup>48</sup>

## V

Ibn Rushd seems to have been correct in claiming that the arguments where impossible hypotheses are used for constructive purposes,

---

<sup>45</sup> This would correspond to epistemic possibility: although the statement under consideration – here, the claim that the total number of stars is uneven – has a determinate truth-value, we may currently, and perhaps forever, be unable to determine it.

<sup>46</sup> See, e.g., Knuuttila (1993), 155–162.

<sup>47</sup> Marsilius von Inghen, *In Phys.* 7, fol. 73rb–vb.

<sup>48</sup> *In Phys.* 7, fol. 74rb.

though exceedingly common in Aristotle's natural philosophy, are structurally complex enough to confound those unaccustomed to them. As Christopher Martin notes, even modern commentators have been unwilling to recognize in Aristotle impossible postulates that would not be there solely in order to be refuted.<sup>49</sup> This is unfortunate, since it is in precisely these postulates, as well as in their medieval interpretation, that modern logicians might find something to pique their interest.

Recent decades have seen a rise in interest in various kinds of relevant logic. One of the purported advantages of this approach is that relevant logic fares rather better than classical accounts in dealing with the paradoxes of implication, whether material or strict (as is the case with the principles *ex falso/impossibile quod/quidlibet*).<sup>50</sup> The Latin logicians who had crossed the Little Bridge of the *Parvipontani* were engaged in projects that were roughly analogous. And – apologizing in advance for any perceived or real lapses into anachronism – I would venture to say that in his idiosyncratic manner, Ibn Rushd is grasping for something similar as well. He, too, wants a set of rules precise enough to deal with only that which is relevant to the task at hand, among the admittedly myriad conceptual relations that we can conceive of.

But the differences between the twelfth century Arabic and the fourteenth century Latin approaches are just as illuminating as their common background in the Eudemian practices of Aristotle. Buridan's objection to the Averroists was that the Commentator is not talking about any world that could conceivably find instantiation anywhere. Ibn Rushd, so I imagine, would counter by saying that that is not the point. His interest lies in elucidating certain conceptual relations, not in fleshing out possible worlds. And who is to say that the Commentator was not thereby truer to Aristotle's intentions? Certainly, in light of Oresme's flights of fancy, Buridan's contention that the Stagirite subscribed to a distinction between supernatural and natural possibilities becomes more than a little implausible. Furthermore,

---

<sup>49</sup> See Martin (1999).

<sup>50</sup> Stephen Read (1988) offers an introduction that is more historically sensitive than most: he, e.g., notes the importance of Buridan in laying emphasis on the principle *ex impossibile quodlibet* and thus securing its central place in debates that took place in the late fourteenth century (cf. p. 120).

while it can hardly be doubted that the fourteenth century approach shows more affinity with contemporary possible worlds semantics, recent efforts serve to remind us that the perceived link between conceivability and possibility has not exactly been rendered unproblematic.<sup>51</sup> Indeed, we have yet to solve the question of how to conceive of thought-experiments in the field of cosmology, when the subject is the universe as a whole.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> See Gendler & Hawthorne (2002).

<sup>52</sup> To take the problems associated with just one example, that of the so-called 'anthropic cosmological principle', see Barrow and Tipler (1986).

## BIBLIOGRAPHY

- Albertus Magnus, *De caelo et mundo* (*Opera omnia*, pt. 5), ed. P. Hossfeld, Aschendorff 1971.
- , *Physica* (*Opera omnia*, pt. 4), ed. P. Hossfeld, Aschendorff 1987–1993.
- Aquinas, Thomas, *Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis*, in the Leonine edition (*Opera omnia*, vol. 2), Rome 1884.
- , *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, in the Leonine edition (*Opera omnia*, vol. 3), Rome 1886.
- Barrow, John D., and Tipler, Frank J., *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986.
- Bäck, Allan, *On Reduplication. Logical Theories of Qualification*, Leiden 1996.
- Buridan, John, *Acutissimi philosophi reverendi Magistri Johannis buridani subtilissime questiones super octo physicorum libros Aristotelis*, Paris 1509 (repr. Frankfurt a.M. 1964).
- , *Ioannis Buridani expositio et quaestiones in Aristotelis De caelo*, ed. Benoît Patar, Louvain-la-Neuve 1996.
- Davidson, Herbert Alan, “The Principle that a Finite Body can Contain only Finite Power.” In S. Stein & R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religion and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, Alabama 1979, 75–92.
- Druart, Therese-Anne, “Averroes: The Commentator and the Commentators”, in L. P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington, D.C. 1994, 184–202.
- Elamrani-Jamal, Abdelali, “La démonstration du signe (*burhân al-dalîl*) selon Ibn Rushd (Averroes)”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 11 (2000), 113–131.
- Gendler, Tamar Szabó & Hawthorne, John (eds.), *Conceivability and Possibility*, Oxford 2002.
- Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad al-, *The Incoherence of the Philosophers. A parallel English-Arabic Text*, ed. and tr. Michael E. Marmura, Provo 1997.
- Glasner, Ruth, *Ibn Rushd’s Three Commentaries on Aristotle’s Physics*, manuscript (forthcoming).
- Graham, William, *Aristotle, Physics Book VIII. Translated with a commentary*, Oxford 1999.
- Gutas, Dimitri, “Avicenna’s Eastern (Oriental) Philosophy: Nature, Contents, Transmission”, *Arabic Sciences and Philosophy* 10.2 (2000), 159–180.
- Ibn Rushd, Abû l-Walid Muhammad (Averroes): *Aristotelis de coelo libri quatuor cum Averrois cordubensis commentariis*, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. 5, Venice 1562 (reprint Frankfurt a.M. 1962).
- , *Aristotelis de physico auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eisdem commentariis*, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. 4, Venice 1562 (reprint Frankfurt a.M. 1962).
- , *Averroes’ Questions in Physics*, tr. from the Hebrew and Arabic versions by Helen Tunik Goldstein, Dordrecht 1991.
- , *De Substantia orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary*, ed. and tr. A. Hyman, Cambridge, Mass. 1986.
- , *Epitome in Physicorum libros*, ed. J. Puig, Madrid 1983.
- , *Quaesita in libros logicae Aristotelis Abramo de Balmes interprete*, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. 1 part. 2b u. 3, Venice 1562 (reprint Frankfurt a.M. 1962).
- , *Tahâfut at-tahâfut*, ed. M. Bouyges, Beirut 1930.
- , *Talkhîs as-samâ’ wa- l-‘âlam*, ed. J. al-Dîn al-‘Alawî, Fez 1984.
- , *Talkhîs kitâb al-qiyâs*, ed. M. M. Qâsim et al., Cairo 1983.



- Jacobi, Klaus (ed.), *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Leiden 1993.
- Kirschner, Nicolaus Oresmes Kommentar zur Physik des Aristoteles, Stuttgart 1997.
- Knuuttila, Simo, *Modalities in Medieval Philosophy*, London 1993.
- , "Necessities in Buridan's Natural Philosophy." In J. M. M. H. Thijssen and J. Zupko (eds.), *The metaphysics and natural philosophy of John Buridan*, Leiden 2000, 66–76.
- Kogan, Barry, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Albany 1985.
- Kukkonen, Taneli, 'Alternatives to Alternatives: Approaches to Aristotle's Arguments *per impossibile*', *Vivarium* 40.2 (2002), 137–173. (= 2002a)
- , "Infinite Power and Plenitude. Two Traditions on the Necessity of the Eternal." In J. Inglis (ed.), *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*, Richmond 2002, 183–201. (= 2002b)
- , "Possible Worlds in the *Tahâfut al-Tahâfut*. Averroes on Plenitude and Possibility", *Journal of the History of Philosophy* 38.3 (2000), 329–347.
- Marsilius von Inghen, *Questiones subtilissime Johannis Marculi Inguen super octo libros physicorum*, Lugduni 1518 (reprint Frankfurt a.M. 1964).
- Martin, Christopher J., "Thinking the Impossible. Non-Reductive Arguments from Impossible Hypotheses in Boethius and Philoponus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17 (1999), 279–301.
- Oresme, Nicole, *Le Livre du ciel et du monde*, ed. A. D. Menut and A. J. Denomy, tr. by A. D. Menut, Madison, Milwaukee and London, 1968.
- Philoponus, John, *In Aristotelis physicorum libros quinque posteriores commentaria*, ed. H. Vitelli, Berlin 1888.
- Read, Stephen, *Relevant Logic. A Philosophical Examination of Inference*, Oxford 1988.
- Rescher, Nicholas & Marmura, Michael, *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion*, Islamabad 1965.
- Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, ed. H. Diels, Berlin 1895.
- Sorabji, Richard, *Matter, Space, and Motion. Theories in Late Antiquity and their Sequel*, London 1988.
- Steel, Carlos & Goldentops, Guy, "An Unknown Treatise of Averroes against the Avicennians on the First Cause", *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 64.1 (1997), 86–135.
- Weisheipl, James, *Nature and Motion in the Middle Ages*, ed. W. E. Carroll, Washington, D.C. 1985.
- William of Sherwood, *Introduction to Logic*, transl. N. Kretzmann, Minneapolis 1966.
- Woodhouse, C.M., *George Gemistos Plethon. The Last of the Helenes*, Oxford 1986.



# „BONUM EST MEL CUM FAVO.“ GERSON UND DIE NOTWENDIGKEIT DER LOGIK FÜR DIE THEOLOGIE<sup>1</sup>

Sigrid Müller  
(Katholieke Universiteit Nijmegen)

## 1. *Logik und Theologie – ein schwieriges Paar*

Wie kaum ein anderer seiner Zeit hat Johannes Gerson (1363–1429), Kanzler der Universität Paris in der Nachfolge Pierre d’Aillys, einflussreicher Teilnehmer des Konzils zu Konstanz und Autor einer Fülle bis heute gelesener geistlicher Literatur, über die Rolle der Logik in der Theologie reflektiert. Seit ihrer Integration in die Theologie schon bei Augustin, Anselm und Abaelard forderte diese zu einer Verhältnisbestimmung durch die Theologen heraus. Die einen gingen auf vorsichtige Distanz und reduzierten die Bedeutung der Logik auf ihre instrumentale Funktion für die Theologie – andere fügten sie in organischer Weise in ihr theologisches Denken ein. Auch in der Theologie, wie sie an den Universitäten betrieben wurde, finden sich dieselben Schwankungen. Eingesetzt im Rahmen einer philosophischen Grundlage akademischen theologischen Denkens durch Thomas von Aquin im Paris der siebziger Jahren des dreizehnten Jahrhunderts, wurde sie an derselben Universität 1340 wiederum in ihre Schranken verwiesen: Logik in ihrem strengen Sinn war nicht ausreichend für die rechte Interpretation der Bibel und führte bei ihrer ausschließlichen Anwendung zu theologischen Irrtümern. Mit dem Dekret wurde eine als „Occamistae“ bezeichnete Gruppe von Pariser Philosophen zurechtgewiesen.<sup>2</sup> Unter möglicher

---

<sup>1</sup> Diese Studie verdankt sich dem von der niederländischen Forschungsgemeinschaft (NWO) getragenen Forschungsprojekt „Thomism. Albertism. Nominalism. The Dynamics of Intellectual Traditions in the Late Middle Ages“ an der Universität Nijmegen. Für kritische Hinweise danke ich M. J. F. M. Hoenen.

<sup>2</sup> Für einen Überblick über die Forschungsdiskussion zum Pariser „Nominalistenstatut“ vgl. Kaluza (1994); Courtenay (1995). Dazu, dass die im Statut formulierten Vorwürfe nicht das Denken Ockhams selbst betreffen, sondern nicht weiter bekannte Vertreter einer bestimmten Argumentationsweise in Paris, vgl. Courtenay (1984).

Federführung von Johannes Buridan<sup>3</sup> wurde ein klarer Schnitt zwischen der Sprache der Philosophie, die ihre Sätze streng nach dem wörtlichen Sinn betrachtete und auf ihre logische Richtigkeit untersuchte, und der Sprache der Theologie gemacht. Die theologische und biblische Sprache enthielt figürliche Rede, Übertreibungen und Bilder, die, wenn man sie wörtlich nahm und nach logischen Kriterien beurteilte, schlichtweg falsch waren. Nicht der wörtliche Sinn, sondern der behandelte Gegenstandsbereich (*materia subiecta*) und die Intention des Autors (*intentio auctoris*) mussten deshalb in der Theologie die anzuwendenden Kriterien sein.<sup>4</sup>

Diese Auffassung, dass sich die Theologie und die Philosophie zweier verschiedener Sprachen bedienen, war nicht an sich etwas Neues. Sie konnte sich auf Augustin berufen, der sich in seinen *retractationes* selbst bezichtigt hatte, in früheren Werken philosophische Terminologie anstatt der biblischen gebraucht zu haben.<sup>5</sup> Aber die semantischen Engführungen, die im Statut von 1340 einigen Mitgliedern der Artistenfakultät vorgeworfen wurden, riefen eine erneute Besinnung auf diesen Unterschied und auf das *proprium* der Theologie hervor. Die Trennung zwischen einer philosophischen und einer theologischen Sprache setzte sich bei vielen Theologen im Umfeld der Pariser Universität spätestens um die Wende zum 15. Jahrhundert durch: Pierre d'Ailly argumentierte auf dieser Grundlage,<sup>6</sup> Marsilius von Inghen praktizierte diese Position in seinem Sentenzenkommentar,<sup>7</sup> Johannes Gerson jedoch brachte sie einprägsam auf den Begriff der „doppelten Logik“.

<sup>3</sup> Vgl. Kaluza (1994), 233–244 mit Fn. 72. Auf die Nähe der semantischen Grundvorstellungen des Statuts zu Buridans semantischen Theorien vgl. Thijssen (1997).

<sup>4</sup> Zum Text des betreffenden Artikels im „Nominalistenstatut“ vgl. Denifle (1891), Nr. 1042, und Kaluza (1994), 238–241 zur Neuinterpretation des Begriffs der *virtus sermonis* mit Hilfe der *materia subiecta* im Sinne einer von der Einzelwissenschaft abhängigen und so nur aus dem Kontext verständlichen wörtlichen Bedeutung.

<sup>5</sup> Augustinus, *Retractationes* I 13, 6: „[...] animam pro universa creatura incorporali posui non loquens more scripturarum“.

<sup>6</sup> Petrus de Alliaco, *Tractatus ex parte universitatis studii Parisiensis pro causa fidei contra quemdam fratrem Johannem de Montesono*, 75a–129a. Zum Argumentationszusammenhang vgl. Müller (2003).

<sup>7</sup> Vgl. Hoenen (2001); zum Aspekt der Logikkritik bei Marsilius vgl. außerdem Hoenen (2000).

### 1.1. *Die Ablehnung der Logik für die Theologie in Gersons De duplici logica*

In seiner Exegese zu Mk 1,5–6 „Ganz Judäa und alle Einwohner Jerusalems zogen zu ihm hinaus. . .“ zeigte Gerson, dass die Anwendung der Logik und des engen Wortsinnes auf diesen Satz den Apostel Markus einer Falschaussage überführen würde. Die einzige Lösung erschien ihm zu akzeptieren, dass man von einer doppelten Logik ausgehen müsse, die auch den Titel für die kleine Abhandlung abgab. Wie die Dialektik von der Philosophie gebraucht wurde, bediente sich die Theologie der Rhetorik als „ihrer“ Logik für die Analyse ihrer Texte.<sup>8</sup> Die Texte nämlich, die in der Theologie behandelt wurden, waren historische Erzählungen, prophetische und moralische Reden, welche dem Sprachstil des Alltags, der Moral und der Politik entsprachen und nicht dem der Natur- und spekulativen Wissenschaften. Im Gegensatz zu deren Logik, welche den engen Wortsinn zugrunde legte (*vim locutionis aut sermonis*),<sup>9</sup> schloss die Theologie auch den weiten Wortsinn ein – es war in der Theologie nicht möglich, einen Satz im wörtlichen Sinne falsch zu nennen.<sup>10</sup> Auch

<sup>8</sup> Auf die Vorlage für die Gersonsche Position, die Unterscheidung zwischen einer Logik der spekulativen Philosophie und einer Logik der Moral in Buridans Prolog zum Ethikkommentar, verweist Kaluza (1984), besonders 108–115.

<sup>9</sup> *De duplici logica* (III, 58). Zur Geschichte des Begriffs der *virtus sermonis* und verwandter Bezeichnungen vgl. Courtenay (1984). Gerson verwendet den Begriff an dieser Stelle (zu anderen Verwendungen vgl. Fn. 10) im engen Wortsinn, ebenso wie auch Marsilius von Inghen, den Begriff *vis sermonis* im Sinn der personalen Supposition der *termini* verstand. Dennoch greifen beide Autoren die Intention des Statuts von 1340, nämlich den wissenschaftsspezifischen Unterschied der Begriffe, auf. Zum Begriff bei Gerson vgl. Kaluza (1994). Zur Bedeutung des Begriffs bei Marsilius von Inghen vgl. Hoenen (2001) mit Fn. 10.

<sup>10</sup> *De duplici logica* (III, 59–60): „Et hoc est quod quidam non irrationabiliter dicunt quod theologia suam habet logicam et modum loquendi proprium et quod in ea nihil esse falsum de virtute sermonis debet admitti [. . .]“ Die hier „einigen“ zugeschriebene Regel wird von Gerson in *De sensu litterali Sacrae Scripturae* (datiert 1313–1314) (III, 334) als seine eigene wiedergegeben. Obwohl diese Überlegungen Gersons der im Statut von 1340 empfohlenen Verwendungsweise von *virtus sermonis* entsprechen, ist der hauptsächlichste Referenzpunkt Gersons für die Analyse theologischer Sprache Augustin, auf dessen Regeln in *De doctrina christiana* er verweist. Er reiht sich damit ein in eine lange Tradition des Schriftverständnisses, nach dem der wirkliche Sinn der biblischen Aussagen vom Autor her, d.h. dem Heiligen Geist, verstanden werden muss. In diesem Sinne hatte bereits Gersons Lehrer Pierre d’Ailly auf Thomas von Aquin, STh I q. 1 a. 10 resp. ad 3, berufen: „[. . .] concludit <S. Thomas> quod sensui litterali Scripturae sacrae nunquam potest subesse falsum.“ Vgl. Petrus de Alliaco, 103. Vor Ailly hatte an der Universität Paris in den Jahren 1374–75 Angelus Dobelin O.E.S.A. die *virtus sermonis* der Heiligen Schrift im Sinne ihrer Interpretation durch die Theologen erklärt und dadurch ausgeschlossen, dass es in der Bibel falsche Sätze geben könne. Vgl. Courtenay (1984) 125.

in der Zielsetzung waren die Logik der Philosophie und die der Theologie unterschiedlich: das eine Mal ging es um das Herausschälen des engen Wortsinns zur Erlangung einer spekulativen Wahrheit, das andere Mal um die rechte Wirkung auf Gefühl und Handeln um der praktischen Wahrheit willen.<sup>11</sup> Eine strikte Trennung war nötig zwischen den beiden „Logiken“, denn aus ihrer unreflektierten Vermischung konnten die größten Irrtümer entstehen.<sup>12</sup> Gerson konnte sich dabei auf Cicero berufen, der diejenigen als Sophisten und Schwätzer verurteilt hatte, die mit Hilfe der strengen Logik die Alltagssprache der Menschen zu analysieren versuchten. Eine ähnliche Gefahr sah er in seiner Zeit gegeben und verurteilte diese Haltung als Ausdruck theologischer Selbstherrlichkeit. Gersons Tiraden gegen die englische Sitte, strenge Logik und Philosophie in öffentlichen Akten, d.h. vor logisch und philosophisch Ungebildeten, zur Anwendung zu bringen, sind berühmt.<sup>13</sup> In solchem Verhalten sah Gerson die pädagogischen Ziele der Theologie verletzt. Diese sollte dem Nutzen ihrer Zuhörer, d.h. deren geistlicher Ertüchtigung (*aedificatio*) dienen, und musste sich deshalb in ihrem Stil ganz den Fähigkeiten ihrer Adressaten anpassen (*secundum auditorum qualitatem sermonis linguam <variare>*).<sup>14</sup> Gerade auch aus pädagogischen Gründen musste daher eine Verwendung der strengen Logik ebenso wie der Metaphysik oder Mathematik vermieden werden, wenn es um praktische Themen ging und die Zuhörer nur eine rein praktische Ausbildung besaßen wie Juristen oder Kanonisten.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> *De duplici logica* (III, 58): „Prima logica <i.e. logica subserviens scientiis speculativis> potissime respicit sermonis proprietatem [...] vim locutionis aut sermonis strictissima praecisione dijudicando [...] Illa <i.e. logica> enim inquit tantummodo veritatem in rebus prout veritas est adaequatio rei intellectae ad intellectum speculativum, ista <i.e. rhetorica> autem prout est adaequatio quaedam ad affectum seu practicum intellectum.“

<sup>12</sup> *De duplici logica* (III, 59): „Et quisquis istas logicas duas vellet confundere ita ut rhetoricam in speculativis et logicam priorem in practicis scientiis exigeret, ille in absurdissimos ineptissimosque errores totus corrueret.“

<sup>13</sup> Vgl. *De duplici logica* (III, 60).

<sup>14</sup> *De duplici logica* (III, 62–63): „Denique cur ob aliud appellantur theologi nostri temporis sophistae et verbosi, immo et phantastici, nisi quia relictis utilibus et intelligibilibus pro auditorum qualitate transferunt se ad nudam logicam vel metaphysicam aut etiam mathematicam ubi et quando non oportet [...] Ab hac mentis elatione et indiscretionem praedicandi longe fuit Johannes <Baptista> juxta inferius dicenda; quoniam secundum auditorum qualitatem sermonis linguam variavit“. Zur Bedeutung dieses Aspektes für die Theologiekonzeption Gersons vgl. Burger (1986) und Burger (2002).

<sup>15</sup> *De duplici logica* (III, 61–62).

Auch theoretische Gründe gab es für die strenge Trennung zwischen Logik und Rhetorik: die Bedeutung von Sätzen variierte je nachdem, ob man sie mit den Augen des Logikers betrachtete oder dem alltäglichen Sprachgebrauch entsprechend verstand. Sätze, die im logischen Sinne richtig waren, weil ihr Geltungsbereich nach den Regeln der Logik eingeschränkt werden konnte, mussten bei ihrer Übertragung in einen theologisch-moralischen Kontext, in dem sie als universal gültige Sätze aufgefasst wurden, zu einem falschen Verständnis führen. Umgekehrt waren Sätze, die zum Zwecke der Übertreibung verallgemeinerten, in der Umgangssprache problemlos verständlich, während sie logisch gesehen falsch waren.<sup>16</sup>

Doch bereits im Rahmen des klaren Positionspapiers von *De duplici logica* (datiert 1401), das sich in die Reihe der Schriften Gersons einordnen lässt, welche einen Beitrag zu den Bemühungen um eine Reform des universitären Theologiestudiums nach seinem unfreiwilligen Verbleiben im Amt des Universitätskanzlers von Paris darstellten, gibt Gerson erste Vorbehalte gegenüber der absoluten Trennung zwischen Theologie und philosophischer Logik zu erkennen. Die prinzipielle Trennung der beiden Logiken müsse durchaus aufgehoben werden, wo es der Sache nach nötig sei und beide einander helfen könnten. Die Entscheidung darüber aber dürften nur diejenigen fällen, die über Weisheit und Erfahrung verfügten und Experten in beiderlei Logiken waren.<sup>17</sup> Deshalb kann aus der grundsätzlichen Ablehnung der philosophischen Logik für die Theologie in *De duplici logica* noch kein Fazit hinsichtlich einer endgültigen Ablehnung der strengen Logik in der Theologie bei Gerson gezogen werden.

---

<sup>16</sup> *De duplici logica* (III, 60–61): „Juxta praedicta sumitur consideratio moralis quod praedicatores in sermonibus publicis detestando vitia et collaudando virtutes auctoritatem habent utendi locutionibus transsumptis secundum regulas quibus exponitur Scriptura, et juxta licentiam rhetoricae artis, ita ut quandoque dicatur aliquid universaliter vitiosum quod pro paucis aut non omnibus potest verificari; vel aliud tale pronuntiatur quod de virtute et regula logicae prioris esset falsissimum et scandalosum et injuriosum . . . Tertiam addo considerationem contra illos qui in locutionibus moralibus ponunt captiosos loquendi modos, in logica priori servatos licet veros . . . Exempli gratia, ponetur una indefinita quae apud morales aequivalet universali, quae tamen indefinita de vi logicae vera erat, et apud rhetoricum et politicum falsissima.“

<sup>17</sup> *De duplici logica* (III, 59): „Neque tamen nego quin vicissim logica una alterius opem quandoque requirat et quin pari quodam sensui ad veritatis unius inquisitionem plerumque concurrant. Sed quando, ubi et qualiter hoc fit, non cujuscumque sed sapientis et artificis est istud discernere, et ejus insuper qui utramque perfecte cognoverit et qui sciverit secundum materiae exigentiam cognitos inferre sermones.“

1.2. *Die Forderung nach der Logik zur Kontrolle theologischer Rede in Gersons Briefen an Barthélemy Clantier*

Der Verdacht, dass sich die strenge Logik für die Theologie als hilfreich erweisen könnte, bestätigt sich im Fall des Mystikers Ruysbroeck, zu dem Gerson in zwei Briefen an Barthélemy Clantier (datiert 1402 und 1408) Stellung nahm.<sup>18</sup> Johannes Gerson hatte Ruysbroecks Werk *De ornatu spiritualium nuptiarum* von Clantier erhalten und die ersten beiden der drei Bücher mit Zustimmung gelesen.<sup>19</sup> Das dritte Buch aber wurde von ihm in Grund und Boden verdammt. Nicht nur, dass der Autor Ungebildetheit vortäuschte, um seinem Werk den Status göttlicher Eingebung zu verleihen, machte Gerson misstrauisch, sondern vor allem auch, dass er im dritten Teil Themen behandelte, die über religiöse Gefühle und persönliche Erfahrung hinausgingen.

Zu diesen Themen gehörte die beseligende Schau Gottes. Bei seinen Aussagen darüber wich Ruysbroeck eindeutig von der theologischen Tradition ab,<sup>20</sup> welche die Glückseligkeit im Angesicht Gottes so beschrieb, dass sie aus zwei Akten, der Schau (*visio*) und der Freude (*fruitio*), bestand; Gott war in beiden Fällen Gegenstand der Wahrnehmung und der Freude und nicht wesensidentisch mit den beiden Akten. Um so weniger durfte man, so Gerson, eine mystische Schau Gottes während des Erdenlebens als eine Wesensidentität mit Gott beschreiben.<sup>21</sup> Abgesehen von dem pädagogischen Fehler, missverständliche Bilder über die Gottesschau vor einer Leserschaft

<sup>18</sup> Für eine ausführliche Darstellung der Textgrundlagen und des historischen Kontextes der Kritik Gersons an Ruysbroeck vgl. Combes (1945).

<sup>19</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (I) (II, 56): „Sunt [. . .] duae partes priores satis utiles.“

<sup>20</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (I) (II, 57): „Verum alia potior est ratio quae me ita sentire compellit. Siquidem tertia pars ejusdem libri prorsus repudianda rescindendaque est tamquam vel male explicata vel plane abhorrens et discrepans a doctrina sana doctorum sanctorum qui de nostra beatitudine locuti sunt.“

<sup>21</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (I) (II, 57): „Et si hoc est in beatitudine consummata, quod Deus non est visio et claritas nostra essentialis sed tantum objectalis, quanto magis hoc erit alienum in beatitudinis quadam assimilatione imperfecta quam fas haberemus degustare hic in via.“ Zu den Möglichkeiten der intuitiven Gotteserkenntnis in der Welt im Status des *raptus* vgl. *Centiloquium de conceptibus*, 70–71 (IX, 511–512). Erst in den letzten Lebensjahren revidierte Gerson seine Ansicht und ging von einer gnadenhaften, existentiellen Einheit der Seele mit Gott aus. Vgl. dazu Kaluza (1998). Zur damit verbundenen Entwicklung des Begriffs der mystischen Theologie bei Gerson vgl. Lazzeri (1994).



zu gebrauchen, die theologisch ungebildet war,<sup>22</sup> konnte bei genau-  
erem Hinsehen die Aussage Ruysbroecks zur mystischen Gottesschau  
auch als theologisch falsch entlarvt werden. Ein Mensch, dessen Seele  
bei der mystischen Schau Gottes mit Gottes Wesen identisch würde,  
wäre kein lebendiger Mensch mehr; die Seele hätte den Status in  
Gott, den sie vor der Erschaffung dieses Menschen gehabt hätte: es  
fände eine Wesenstransformation statt – eine Ansicht, die man nur  
als *insania* klassifizieren konnte.<sup>23</sup>

Obwohl Johannes Gerson sah, dass man den Aussagen des Mystikers  
auch eine andere Deutung geben könnte, schien deren Wortlaut doch  
zu bestätigen, dass Ruysbroeck die mystische Schau im Sinne die-  
ser Wesensumwandlung verstanden hatte. Gerson stellte daher die  
Frage, wie ein gottesfürchtiger und gebildeter Mensch einen so gro-  
ßen Irrtum begehen konnte. Seine Schlussfolgerung war, dass eine  
korrekte Behandlung theologischer Wahrheiten eine gute theologi-  
sche Ausbildung und Übung und zumindest das Studium der welt-  
lichen Wissenschaften, darunter vor allem der Logik, voraussetzte,  
damit sie nicht in gefährliche Irrtümer abgleiten konnte.<sup>24</sup> Seine  
Warnung an Mystiker wie Ruysbroeck war daher in Anlehnung an  
Horaz: *tractant fabrilialia fabri* – „Schuster, bleib’ bei deinen Leisten!“<sup>25</sup>  
Die mystische oder affektive Theologie, die von einem Ungebildeten  
(*idiota*) und einem alten Weiblein (*muliercula*) in höchster Form beherrscht  
werden konnte, wie Gerson in der beinahe zeitgleichen Schrift *De  
mystica theologia* (datiert Winter 1402–1403) formulierte, war grund-  
sätzlich verschieden von der spekulativen Theologie. Die erste rich-  
tete sich auf das Gute und setzte persönliche Erfahrung voraus, die  
zweite auf das Wahre und verlangte dauernde Übung in Grammatik

<sup>22</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (I) (II, 58): „Quod si defecti auctor in expli-  
cando sic ut palam aut errat aut deficit, sibi deputet qui non solum litteratis doc-  
tisque sed indoctis etiam et rudibus taliter locutus est.“

<sup>23</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (I) (II, 59): „[. . .] anima desineret existere in  
esse proprio et transformaretur in illud esse divinum ideale quale habuit ab aeterno  
in Deo [. . .]“ Dieses wesentliche Verständnis von *transformatio* wird von Gerson in  
*De theologia mystica* (III, 286) als *insania* bezeichnet.

<sup>24</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (I) (II, 62): „Addo ad haec quod . . . ex parvo  
lumine intellectus et parva instructione in studio litterarum etiam saecularium, quan-  
doque praesertim in logica, prolabantur aliquando in errores periculosissimos illi  
qui magnorum sunt erga virtutes affectuum [. . .]“ Diese Stelle wurde von Gerson  
im zweiten Brief an Clantier nochmals zitiert (II, 101–102).

<sup>25</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (I) (II, 62).

und Logik und Denkformen wie in der Philosophie.<sup>26</sup> Warum aber diese Studien nötig waren, geht vor allem aus dem zweiten Brief Gersons an Clantier hervor. Dort kommt zum Ausdruck, dass der alltägliche Sprachgebrauch mit seinen Mehrdeutigkeiten nicht ausreichend war, um die Wahrheit der Glaubenssätze zu bewahren. Da Worten eine gewisse Beliebigkeit bezüglich ihrer Verwendung anhaftete, konnte eine präzise Weitergabe des Glaubens nur gewährleistet werden, wenn die Worte genau in der Bedeutung gebraucht wurden, die durch die Tradition, die Sprachregeln der Kirche und den Konsens der Theologen verbürgt und festgelegt war.<sup>27</sup> Dazu bedurfte es nicht nur profunder theologischer Kenntnisse, sondern auch analytischer Fähigkeiten, wie sie im Philosophiestudium, vor allem in der Logik, vermittelt wurden. Diese Bedeutung der Logik hob Gerson auch an anderen Stellen hervor. Sie war für ihn zentral für alle Wissenschaften, da man mit ihrer Hilfe die Prinzipien für alle Methoden finden konnte. Vernachlässigte man sie, kam man vor allem in der Metaphysik und in der Theologie in größte Schwierigkeiten.<sup>28</sup>

Wenn nun die Logik in der Theologie einerseits in Schranken gewiesen wurde und Gerson sie andererseits zur Basis aller Wissenschaften erklärte, welcher Ort kam ihr dann in seinem philosophischen und theologischen Denken tatsächlich zu?

<sup>26</sup> *De theologia mystica* (III, 275–276).

<sup>27</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (II) (II, 97–99). Gerson wehrte sich dort gegen die Anwendung des Satzes „nomina autem sunt ad placitum“ als Argument für die beliebige Wortwahl in der Theologie, weil das zu einer unerwünschten *multiplicatio verborum* führte, und mahnte zur Einheit des Geistes, die sich in der Einheit der Sprache widerspiegeln sollte. In diesem Sinne lobte Gerson Bonaventura und Thomas von Aquin dafür, ihre Vorgänger durch geregelten und präzisen Sprachgebrauch auf einen gemeinsamen Nenner gebracht zu haben: „reducendo doctores omnes priores ad unam securamque locutionis proprietatem“. Die Verbürgung des rechten Wortsinnes der Bibel durch die theologische Tradition war für Gerson auch der zentrale Einwand gegen Wyclif und eine individualistische Bibelauslegung. Vgl. *De sensu litterali Sacrae Scripturae* (III, 334–335). Die hierarchischen Implikationen dieses Traditionsverständnisses bei Gerson trotz seiner konziliaristischen Bemühungen werden hervorgehoben von Meyjes (1999).

<sup>28</sup> *De duplici logica* (III, 58): „<Logica> quae ad omnium methodorum viam habere describitur ab Hispano“ *De modis significandi*, pars I, 30 (IX, 629): „Metaphysicus vero logica spreta semetipsum fallit crebro, quia logica ad omnium methodorum principia viam habet.“ Vgl. *De modis significandi*, pars II, 24 (IX, 636) und I, 43 (IX, 630): „Ex modis loquendi . . . logicalibus plurimae difficultates in quavis scientia, maxime in theologia, possunt terminari.“

## 2. Der Ort der Logik in der Philosophie bei Gerson

### 2.1. Die Theorie der modi significandi als Rahmen für die Einordnung der Logik

Der Zwiespalt in der Haltung gegenüber der Logik bei Gerson, wie er exemplarisch aus *De duplici logica* und den Briefen an Clantier zu erkennen war, findet seinen theoretischen Ausdruck in der Einbettung der Wissenschaften und ihrer Methoden in Gersons Theorie von den Bezeichnungsweisen. Jede Erkenntnis, so formulierte er am Anfang seiner Schrift *De modis significandi* (datiert 1426), beziehe sich entweder auf Sachen oder auf Zeichen; daher spreche man auch von den unterschiedlichen *modis significandi*. Das Bezeichnen (*significatio*) war eine Tätigkeit des Intellekts. Dieser brachte mit Hilfe des Zeichens Dinge zueinander in Beziehung, z.B. indem er sie miteinander verglich oder voneinander ableitete. Bezeichnen (*significare*) beschrieb Gerson daher als „etwas dem Intellekt gegenüber präsentieren“.<sup>29</sup> Es war Gerson wichtig zu betonen, dass dieses Zeichen-Schaffen (*signi factio*) keine Neuschöpfung des Gegenstandes selbst bedeutete,<sup>30</sup> sondern allein das Wirksamwerden des Gegenstandes als Zeichen<sup>31</sup> für etwas anderes in der Aktivität des Intellekts.<sup>32</sup> Dieses Wirksamwerden des Gegenstandes als Zeichen schuf in der Seele die verschiedenen Eindrücke (*intentiones*).<sup>33</sup> Als *modus significandi* bestimmte Gerson dann die Art und Weise, wie sich der Verstand bei der Zeichengebung dem Zeichen annäherte.<sup>34</sup> Jede Wissenschaft hatte ihre eigene Bezeichnungsweise.

<sup>29</sup> *De modis significandi*, pars I, 1–2 (IX, 625).

<sup>30</sup> *De modis significandi*, pars I, 7 (IX, 626): „Signum ad signatum dum comparatur per intellectum non causatur ad extra nova res absoluta et positiva sed bene in anima quae primas et secundas intentiones sibi format“.

<sup>31</sup> Dass jede extramentale Sache an sich schon Zeichen war, begründete Gerson schöpfungstheologisch, nämlich damit, dass jede Sache von Gott als dem ersten Zeichengeber so eingerichtet wurde, dass sie auf Gott als Wirk-, Exemplar- und Zielursache hinwies und in der Tätigkeit des Bezeichnens vom menschlichen Verstand erfasst werden konnte, soweit es sich um etwas Geschaffenes handelte. Vgl. *De modis significandi*, pars I, 4 (IX, 625–626).

<sup>32</sup> *De modis significandi*, pars I, 2 (IX, 625): „Significatio dicitur quasi signi factio; non quod res quae est signum fiat de novo per utentem signo, sed quia fit signum ad cognitionem alterius vel ut alterius per operationem intellectus.“

<sup>33</sup> *De modis significandi*, pars I, 7 und 20 (IX, 626–627).

<sup>34</sup> *De modis significandi*, pars I, 9 (IX, 626): „Modus significandi definitive est significatio cum quadam appropriatione seu proprietate significationis ad signum“.

Die Metaphysik zeichnete sich vor den anderen Wissenschaften dadurch aus, dass sie beim Zeichengeben nur die ersten Intentionen betrachtete, welche im menschlichen Verstand von Natur aus erzeugt wurden – das Seiende und seine transzendentalen Eigenschaften des Guten, Einen, Wahren und Etwas.<sup>35</sup> Die Begriffe (*conceptus*) anderer Wissenschaften wie der Grammatik, Rhetorik und Logik, welche Gerson zur sermozinalen Philosophie zusammenfasste, bezogen sich auf die zweiten, dritten oder gar vierten Intentionen.<sup>36</sup>

Innerhalb der sermozinalen Philosophie unterschieden sich die Wissenschaften nach ihren Bezeichnungsweisen demgemäß, dass die Grammatik die Kongruenz oder Inkongruenz als formalen Gesichtspunkt hatte, die Logik das Wahre oder Falsche, die Rhetorik dagegen die Eignung der Worte zur Überredung mit ihren drei Aspekten des Belehrens, Erfreuens und Motivierens.<sup>37</sup> Die Umgangssprache wurde dabei der Rhetorik zugeordnet, da sie kaum im logischen Sinn korrekte Sätze zuließ – wer nur die logische Bezeichnungsweise anwendete, wäre laut Gerson im Alltag zum Schweigen verurteilt.<sup>38</sup> Logik und Grammatik unterschieden sich darin, dass der Logiker nicht alle Satzteile, sondern nur Subjekt und Prädikat im Satz betrachtete, und dies allein im Hinblick auf die wörtliche Bedeutung. Der Rhetoriker dagegen übernahm Kriterien von der Grammatik, hatte aber zusätzlich die figurative Bedeutung von Begriffen zu beachten, wie sie auch in der Alltagssprache und in der Bibel überwogen. Daher war in keinem Fall ausschließlich die wörtliche Bedeutung von Sätzen, wie sie in der Logik betrachtet wurde, auf die Theologie anwendbar.<sup>39</sup>

Gegenüber der Metaphysik unterschieden sich die drei sermozinalen Philosophiebereiche auch durch einen unterschiedlichen Begriff von „Sache“ (*res*). Grammatisch und auch logisch haftete dem Begriff die Bedeutung der Beliebigkeit an – Gerson leitete ihn in diesem Zusammenhang von *reor, reris* (meinen, glauben) ab und wies darauf hin, dass es sich um einen Satz oder auch nur Satzbestandteil handeln könnte, um etwas Gedachtes, unabhängig von seiner Existenz,

<sup>35</sup> *De modis significandi*, pars I, 17 und 18 (IX, 627).

<sup>36</sup> *De modis significandi*, pars I, 20 (IX, 627). Zum Begriff und zur Entwicklung der sermozinalen Logik vgl. Schneider (1995).

<sup>37</sup> *De modis significandi*, pars I, 12 und 21 (IX, 626–627).

<sup>38</sup> *De modis significandi*, pars I, 14 (IX, 626).

<sup>39</sup> *De modis significandi*, pars I, 12–15 (IX, 626–627).

und dass diese Unsicherheit daher rührte, dass die Grammatik von Begriffen handelte, die durch willkürliche Einsetzung (*beneplacito impositoris*) entstanden und nicht von Natur aus (*naturaliter*) gebildet wurden wie in der Metaphysik.<sup>40</sup> Metaphysisch dagegen stand der Begriff *res* für Verlässlichkeit – dieses Mal wurde er von *ratitudo*, einem Synonym von *firmitudo*, *soliditas*,<sup>41</sup> abgeleitet – und bezeichnete ausschließlich eine Sache außerhalb des Verstandes.<sup>42</sup>

Die Logik war also dadurch gekennzeichnet, dass die von ihr auf ihre wahre Verbindung im Satz untersuchten Begriffe prinzipiell der beliebigen Festlegung unterworfen waren.<sup>43</sup> Ehe die Logik zur Anwendung kommen konnte, mussten die Begriffe daher immer zuerst definiert werden. Dies galt nicht nur für einzelne Streitfälle zwischen den Disziplinen, sondern auch für die Einzelwissenschaften selbst, die immer der Gefahr der Begriffsveränderung ausgesetzt waren. Daher plädierte Gerson um der Stabilität der einzelnen Wissenschaften willen dafür, dass die Begriffe in jeder Wissenschaft so beibehalten wurden, wie es der jeweiligen Tradition entsprach. Ohne gemeinsame Begriffe gäbe es keine ernsthaften wissenschaftlichen Disputationen mehr; die Auseinandersetzungen glichen dann Gefechten von Blinden.<sup>44</sup>

Die beiden genannten Eigenschaften der Logik, ihre Wahrheitsfunktion einerseits und andererseits ihre Angewiesenheit auf die

---

<sup>40</sup> *De modis significandi*, pars I, 23 (IX, 628): „Modus significandi semper fundatur in beneplacito impositoris unius aut plurium. Modus autem significandi metaphysicis naturaliter repraesentat; est enim verbum mentis ab altero nullo quam a rerum consideratione vel experientia sumptum vel abstractum.“ Zur Notwendigkeit der Bildung von Begriffen über die natürlich erkennbaren hinaus als Folge des Sündenfalls vgl. *Centiloquium de conceptibus* 86 (IX, 514).

<sup>41</sup> Fresne Du Cange (1994).

<sup>42</sup> *De modis significandi*, pars I, 22 (IX, 627–628): „res secundum grammaticum et etiam logicum dicitur a reor, reris, quia sic imponitur ad significandum, aut sic imaginatur . . . Res vero metaphysicis accepta dicitur a ratitudine quia rem positivam significat extra intellectum.“

<sup>43</sup> Gerson verwies in *De modis significandi* I, 32 (IX, 629) darauf, dass selbst die als sicher bezeichnete Metaphysik insofern eine Quelle der Unsicherheit darstellte, als sie sich im Unterschied zur Logik nicht notwendig an die *modi significandi* der Grammatik halten musste, auch wenn er den Metaphysikern ans Herz legte, so zu sprechen, wie alle anderen auch: „Meminerit tamen <metaphysicus> illius: loquendum est ut plures.“

<sup>44</sup> *De modis significandi*, pars I, 32–34 und 36 (IX, 629): „Conquisitores veritatis etsi possint ad invicem uti nominibus secundum novos significandi modos pro voluntatis arbitrio, hoc tamen non expedit passim fieri quoniam stabilitas scientiarum multum dependet a quid nominis terminorum. Faciunt denique tales ut ab aliis non intelligantur in linguagio quod sibi mutuo confixerunt, qui et mutant terminos quos posuerunt patres eorum.“

Festlegung der Begriffe durch die einzelnen Wissenschaften, begründeten ihre zweischneidige Position in der Philosophie. Einerseits waren alle philosophischen Disziplinen an sie als Grundlage gebunden, wollten sie methodisch richtig argumentieren, wahre Aussagen treffen oder mit anderen Disziplinen ins Gespräch kommen. Andererseits war die Logik auf Begriffe angewiesen, die größtenteils der Beliebigkeit der sprachlichen Einsetzung anheim gestellt waren. Sie war im Hinblick auf letzte Wahrheiten kein letztes Kriterium, weil sie nicht für die Inhalte selbst bürgen konnte, sondern nur für ihre rechte Verknüpfung im Satz.

## 2.2. *Das zentrale Anliegen: die Kompatibilität von Logik und Metaphysik*

Diese inhaltliche Beliebigkeit, die der Vernunft bei Luther den Namen einer Hure eintrug, weil man mit ihr alles beweisen konnte,<sup>45</sup> machte nach Ansicht Gersons eine enge Verknüpfung mit den Wissenschaften nötig, welche für die Inhalte bürgten, d.h. auch für die rechte Verknüpfung der Sprach- oder Verstandesebene mit den extramentalen Gegenständen. Deshalb war es für Johannes Gerson ein zentrales Anliegen, die Kompatibilität von Logik und Metaphysik zu erweisen. Zu grundsätzlichen Auseinandersetzungen zwischen beiden konnte es beispielsweise an dem Punkt kommen, an dem die Metaphysik vom Sein schlechthin sprach, das über alle *genera* erhaben war, während die Logik sich auf allerlei erdenkliche Weisen (univok, analog, aequivok, selbst unter Erfindung von Chimären) darauf beziehen konnte. In den Unterschieden von Logik und Metaphysik lagen also auch die theologischen Diskussionen über die Univozität des Seins, die Äquivozität in der Seele und die Definition Gottes als *genus* begründet.<sup>46</sup>

Dennoch waren Metaphysik und Logik für Gerson aus theologischen Gründen grundsätzlich kompatibel, da Christus als Inbegriff von Weisheit und Wissen über Gott dafür garantierte, dass jede Weisheit, die das Seiende betrachtete, mit allen Wissenschaften, so

<sup>45</sup> Predigt vom 17.1.1546, in Luther (1914), Bd. 51, 126,9. Für eine differenziertere Darstellung der Vernunftkritik bei Luther und in der protestantischen Theologie vgl. Zur Mühlen (1980).

<sup>46</sup> *De modis significandi*, pars I,44 (IX, 631). Zum polemischen Hintergrund dieser Passage vgl. Kaluza (1988). Zum Ungenügen des Gersonschen Versöhnungsversuches vgl. Hübener (1974).

auch der Logik, grundsätzlich übereinstimmte.<sup>47</sup> Die erkenntnistheoretischen Grundlagen für die Möglichkeit dieser Übereinstimmung waren jedoch, dass der Unterschied zwischen einer Sache an sich und ihrer Erscheinung als Objekt im Verstand des Menschen deutlich hervorgehoben wurde. Eine Wissenschaft setzte voraus, dass die Dinge Gegenstand der Betrachtung des Verstandes wurden, und zwar unter bestimmten Aspekten (*per rationes objectales seu formales*). Diese Aspekte konnten daher als Formen der Gegenstände verstanden werden, zwar nicht im realen Sinn, so doch im Sinne der Intentionen, welche die Grundlage für die Begriffsbildung oder für die intelligible Wahrnehmung darstellten.<sup>48</sup>

Gerson kam es nun auf dem Hintergrund des Streites zwischen Realisten und Nominalisten<sup>49</sup> darüber, ob die Wissenschaft von den Dingen oder von Sätzen handelte, darauf an herauszustellen, dass es nicht eigentlich eine Alternative zwischen einem außermentalen Ding und einem Wort oder Begriff (*dictio, conceptus*) als Gegenstand der Wissenschaft gab. Daher hob er die Parallelität von Dingen außerhalb und innerhalb des Verstandes hervor: auch Konzepte galten ihm als Dinge, selbst wenn sie nur als Akzidentien der Seele existierten, und ihre Fähigkeit, für sich selbst ein natürliches Zeichen zu sein, teilten sie ebenso mit den Dingen außerhalb des Verstandes. Worte, solange sie als natürliche Zeichen für sich selbst standen, waren in keiner Weise unmittelbarer als außermentale Dinge Gegenstand einer Wissenschaft, denn beide konnten unter dem Aspekt des

---

<sup>47</sup> *De modis significandi*, pars II (<introductio>) (IX, 632): „Et quoniam in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, constat quod sapientia quae considerat ens concordat cum omni scientia de quarum numero logica est. Concordemus igitur sapientiam suae metaphysicam cum logica seu sermocinali scientia sub considerationibus seu theorematibus quae sequuntur.“

<sup>48</sup> *De modis significandi*, pars II, 3 (IX, 633): „scientia vel sapientia quaelibet est habitus intellectus, quamvis intellectus respiciat res et ipsas accipiat quasi materiam vel objectum vel abstractum suae considerationis per rationes objectales seu formales quae se tenent ex parte intellectus. Secundum hanc considerationem dici possunt formae rerum non reales sed intentionales, conceptibiles vel intelligibiles.“

<sup>49</sup> Zu den von Gerson in diesem Kontext für die Opponenten verwendeten Begriffen der *formalizantes* und *terministae*, die sich auf die Skotisten einerseits und solche Nominalisten, die keine *suppositio personalis* erlauben, andererseits beziehen, vgl. Kaluza (1988). Zum späteren Aufkommen der schulspezifischen Bezeichnung *terministae* für die Nominalisten in Köln zwischen 1425 und 1453 vgl. Rutten (2003). Zu den doktrinären Hintergründen des zu Gersons Zeit aufkommenden Schulstreites des 15. Jahrhunderts vgl. Hoenen (2003a). Zur Bewertungen des Skotismus im Mittelalter vgl. Hoenen (2003b).

Wahren oder Guten Gegenstände der verschiedenen Real- oder Sermo- zinalwissenschaften werden.<sup>50</sup>

Wissenschaftsspezifisch wurde ein Wort erst, wenn es in bewusster Einsetzung dazu verwendet wurde, um als Zeichen für etwas anderes zu stehen. Der Wortlaut selbst war dann als das Material zu verstehen, das durch die Festlegung der Bedeutung (*significatio*) eine Form erhielt. Diese Form konnte entweder allgemein bleiben oder durch die Formgebung der *modi significandi* spezifisch geprägt werden. Die *modi significandi* verhielten sich zur allgemeinen Bedeutung (*significatio*) wie der spezifische Unterschied (*differentia*) zur Art (*genus*).<sup>51</sup>

Im Rahmen dieser Überlegungen zu den frei festlegbaren Bedeutungen ergaben sich für Gerson zwei Arten von Supposition: stand die Bedeutung der Begriffe in ihrer unspezifischen oder spezifischen Form (*significatio, modus significandi dictionis*) für Bezeichnungsweisen selbst, handelte es sich um die *suppositio materialis vel etiam naturalis*; wurde sie verwendet, um auf eine andere Sache zu verweisen, dann handelte es sich um die *suppositio personalis seu formalis*. Diese zwei Suppositionsarten ordnete Gerson nun wissenschaftsspezifisch zu: die erste wurde in den sermozinalen Wissenschaften (Logik, Grammatik, Rhetorik) verwendet, die zweite in der Ethik, Mathematik, Physik und Metaphysik.<sup>52</sup>

Die Realwissenschaften, darunter vor allem die Metaphysik, waren also für Gerson in gleicher Weise auf Dinge außerhalb des Geistes angewiesen wie auf die strenge Beachtung der Art und Weise, in der diese Dinge im Verstand wahrgenommen (als *rationes objectales*) oder bezeichnet wurden (in der Weise der *modi significandi*). Durch die Identifikation von Wahrnehmungs- und Bezeichnungsweisen im Verstand<sup>53</sup> wurde eine Brücke zur Verbindung von Metaphysik und Logik, von Real- und Sermo- zinalwissenschaften geschaffen. Diese Brücke war zentral für Gersons Einordnung des Streites zwischen den Skotisten und den Nominalisten im Hinblick auf das Wissenschaftsverständnis. Beide wichen von der „gesunden Mitte“ ab. Die Skotisten ihrerseits versuchten, Unterschiede in der Wahrnehmung auf Unterschiede in den Dingen selbst zurückzuführen. Die Eigenständigkeit

<sup>50</sup> *De modis significandi*, pars II, 5–7 (IX, 633).

<sup>51</sup> *De modis significandi*, pars II, 8–10 (IX, 633–634).

<sup>52</sup> *De modis significandi*, pars II, 11–12 (IX, 634).

<sup>53</sup> *De modis significandi*, pars II, 13 (IX, 634): „Modus significandi et objectalis ratio cognoscendi maxime per intellectum reperiuntur accipi pro eodem“.



der *modi significandi* oder der *rationes objectales* von den Gegenständen selbst wurde dadurch vernachlässigt. Vertreter einer so gearteten Realwissenschaft vertraten nach Gerson die häretische Ansicht, es gäbe eine Wissenschaft ohne einen Wissenden oder eine Sprache ohne einen Sprechenden und die Sachen als solche befänden sich im Verstehenden selbst, und sie missachteten das erste Prinzip, dass jede Wahrnehmung vom Wahrnehmenden abhängt.<sup>54</sup>

Dieser Kritik, die sich gegen die skotistische Identifikation von Betrachtungsweise und äußerem Gegenstand richtete,<sup>55</sup> fügte Gerson die Kritik an der gegensätzlichen Position der Nominalisten hinzu, welche für die Realwissenschaften keine *suppositio personalis* zuließen, sondern auf der materiellen Supposition in der Metaphysik beharrten.<sup>56</sup> Dies hatte ihnen von Seiten der Skotisten den Vorwurf eingehandelt, dass sie der Metaphysik den realen Bezug nähmen.<sup>57</sup>

Als den einzigen Weg, um die Skotisten und die Nominalisten in Eintracht zusammenzuführen, sah Gerson sein Modell, mit dem er in Analogie zu Form und Materie in der Physik die Betrachtungsweise des Verstandes den Dingen selbst zuordnete.<sup>58</sup> Beim Akt des Verstehens waren die Dinge in der Weise, in der sie wahrgenommen wurden

<sup>54</sup> *De modis significandi*, pars II, 16 (IX, 634): „Modus significandi vel rationes objectales si quaerantur penitus excludi in consideratione scientiarum quantumcumque realium, sicut est metaphysica vel physica, consequitur implicatio et insana deceptio cum erroribus absurdissimis et quandoque blasphemis et haereticis, ut quod scientia esset sine sciente, et res ab extra taliter omnino essent in intelligente, sicut errabant negantes primum principium ex hac radice: quoniam res intelligitur ab uno esse et ab alio non esse.“ Vgl. auch *De modis significandi*, pars I, 35 (IX, 629).

<sup>55</sup> Vgl. die Invektive in *De modis significandi*, pars II, 22 (IX, 635).

<sup>56</sup> *De modis significandi*, pars II, 21 (IX, 635): „Subtilitas metaphysicantium si vera sit, consistit in acuta resolutione entis secundum esse suum objectale personaliter sue formaliter acceptum; ruditas autem terministarum, si consistere velint in significatis seu modis significandi solum materialiter; inde provenit vel consurgit quod a metaphysicis rationabiliter contemnuntur.“

<sup>57</sup> *De modis significandi*, pars I, 35 (IX, 629): „Conquisitores veritatis nostri temporis . . . repugnantes eis vocant rudes et terministas nec reales in metaphysica, quasi sine terminis loqui possent.“

<sup>58</sup> *De modis significandi*, pars II, 2 (IX, 632): „Ens consideratum seu relictum prout est quid absolutum seu res quaedam in seipsa, plurimum differt ab esse quod habet objectaliter apud intellectum juxta diversitatem intellectuum et rationum objectalium, etiam prout rationes objectales non accipiuntur pro seipsis materialiter sed pro rebus quasi formaliter, ut . . . res ipsa diceretur quasi materia vel substractum vel subjectum rationis objectalis vel modi significandi. Quae consideratio clavis est ad concordiam formalistarum cum terministis.“ Weniger optimistisch darüber, ob sich der Streit zwischen *formalistae* und *terministae* lösen ließe, hatte sich Gerson in *Centiloquium de conceptibus* 97 (IX, 516–517) geäußert.

(*rationes objectales*) als Form, die Dinge für sich als Materie zu verstehen, so wie Gerson bereits die Bezeichnung (*significatio*) als Form dem Wort (*dictio*) als Materie zugeordnet hatte. Gegenüber den Skotisten hob Gerson damit die *rationes objectales* hervor. Damit korrigierte Gerson die Skotisten insofern, als dass der Aspekt, unter dem der Gegenstand vom Verstand wahrgenommen wurde, (d.h. die „Form“) von diesem selbst (d.h. der „Materie“) zu unterscheiden war und nicht mit dem Gegenstand selbst identifiziert werden durfte.<sup>59</sup> Gegenüber den Nominalisten wiederum hob Gerson die *modi significandi* hervor, d.h. die zentrale Eigenschaft der Verstandesbegriffe, Zeichen für andere Gegenstände zu sein. Durch diese Verbindung von Deutungsebene und realen Gegenständen wurde es der Metaphysik erst möglich, von den Dingen und von Gott reden zu können, ohne dass es sich nur um ein Sprachspiel handelte, und die Ebene der Sermozinalwissenschaften zu verlassen. Nur die Rücksicht auf die Zeichenfunktion der Begriffe einerseits und auf den Unterschied zwischen dem extramentalen Gegenstand als solchem und dem an ihm wahrgenommenen Aspekt andererseits konnte den Realitätsbezug der Metaphysik und die Harmonie von Real- und Sermozinalwissenschaften garantieren. Durch die Gleichsetzung des Aspekts, unter dem ein Gegenstand wahrgenommen wurde, (*ratio objectalis*) mit der Zeichenfunktion eines Begriffs (*modus significandi*) formulierte Gerson einen theoretischen Ausgangspunkt für ein gemeinsames Modell, in dem sich die widerstreitenden Parteien integrieren konnten. Gerson sah sich beim Entwurf dieses Modells nicht als Neuerer, sondern als authentischer Interpret der aristotelischen Logiktradition.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Vgl. *De modis significandi*, pars II, 4 (IX, 633): „Res enim non ratiocinantur in seipsis, nec praescindunt nec universalizantur nec signantur, nec abstrahunt nec abstrahuntur; quoniam istae sunt operationes intellectus, non rerum ipsarum quavis sint pro rebus huiusmodi operationes secundum suppositionem personalem et quasi formalem, nec non ex parte rei si ita placet loqui.“ Vgl. *De modis significandi*, pars II, 15 (IX, 634): „Modus significandi vel ratio objectalis quantumcumque spectent ad scientias reales non tamen excludunt operationes intellectus, quoniam modus significandi vel rationes objectales dicuntur relative ad intellectum, nec esse possent si nullus esset vel esse posset intellectus negotians“.

<sup>60</sup> *De modis significandi*, pars II, 37 (IX, 640): „Metaphysicalis inquisitio quaeritur inepte fieri de ente et suis passionibus si non praecessit sufficiens notitia de ente logicali seu de logica qualem tradit Aristoteles studiose: quod enim praecipiti via rectum deserit ordinem, ait Boetius, laetos non habet exitus.“ Auch den Hinweis auf den Vorzug des allgemeinen Sprachgebrauchs fand Gerson bei Aristoteles bereits gegeben: *De modis significandi*, pars II, 32 (IX, 639): „et Philosophus ait loquendum

3. *Der Ort der Logik in der Theologie*

Die Zwitterstellung der Logik zwischen notwendiger Grundlage aller Wissenschaften und Instrument, das für die Bestimmung der Inhalte der von ihr aufeinander bezogenen Termini auf andere Wissenschaften verwiesen war, zeigte sich auch in der Theologie, jedoch mit einigen Nuancierungen, die sich aus der inneren Unterscheidung der Theologie in eine mystische oder symbolische und eine spekulative ergaben. Diese Unterscheidung hatte damit zu tun, dass, wie in *De duplici logica* deutlich wurde, die Schriften der Theologie die verschiedensten Literaturgattungen enthielten. Die Sprache der Theologie musste deshalb verschiedene *modi significandi* verwenden. In der Regel schöpfte die Theologie aus dem Wortschatz der figurativen Alltagssprache und hatte die Rhetorik als ihre Hilfswissenschaft. Die Ablehnung der Logik für die Theologie allgemein, wie sie in *De duplici logica* formuliert worden war, schränkte Gerson bereits im Jahr darauf, in dem er auch die Auseinandersetzung mit der sich verselbstständigenden mystischen Theologie Ruysbroecks im ersten Brief an Clantier geführt hatte, auf den Bereich der mystischen Theologie ein, während die spekulative Theologie diese sehr wohl gebrauchen sollte.<sup>61</sup> Dies war auch der Tenor in der bereits ausführlich zitierten Schrift *De modis significandi*, welche wie viele der Spätwerke Gersons durch ihren zusammenfassenden Charakter und ihr harmonisierendes Bemühen gekennzeichnet ist.<sup>62</sup> Während in der symbolischen Theologie die Rhetorik die angemessene Methode war, musste die spekulative Theologie auch auf die Logik zurückgreifen.

Die Doppelrolle der Logik als notwendigem Hilfsmittel und ergänzungsbedürftiger Sermozinalwissenschaft zeigte sich daher nur innerhalb

---

esse ut plures“, und er beschuldigte die Skotisten, den Weg der von Aristoteles weitertradierten gemeinsamen Logik verlassen zu haben; vgl. *De modis significandi* I, 35 (IX, 629).

<sup>61</sup> Vgl. *De theologia mystica* (III, 275–276): „speculativa theologia ratiocinationibus utitur conformiter ad philosophicas disciplinas; ideo scholasticam eam vel litteratoriam quidam appellant [. . .] theologia mystica licet sit suprema atque perfectissima notitia, ipsa tamen potest haberi a quolibet fideli, etiam si sit muliercula vel idiota. De theologia vero contemplativa sive intellectiva aliter esse nullus ambigit, ad cuius adeptionem sicut metaphysicam, grammatica, logica et philosophica disciplina cum exercitio forti et claro ingenio requiruntur“.

<sup>62</sup> Nicht in allen Bereichen kann man jedoch von einer Übereinstimmung der Positionen Gersons in Früh- und Spätwerk ausgehen. Zu markanten Verschiebungen beispielsweise in der Gnadenlehre vgl. Burrow (1991).

der Aufgabenfelder der spekulativen Theologie. Als Werkzeug zur Wahrheitsfindung diente sie, wo syllogistische Fehlschlüsse mit ihrer Hilfe entlarvt werden konnten. Logische Regeln halfen beispielsweise zu erklären, warum Sätze über die Trinität wie „Das göttliche Wesen zeugt“ falsch waren, der Satz „Der Vater, der das göttliche Wesen ist, zeugt“ dagegen richtig. Ebenso konnte nur mit Hilfe der Logik angemessen über künftige kontingente Ereignisse gesprochen werden.<sup>63</sup> Das gesamte logische Wissen der Suppositionstheorien, Paralogismen, Ampliationen und Appellationen war Grundwissen für den Theologen, der Irrtümer vermeiden wollte. Wie die anderen sermozinalen, die spekulativen und praktischen Wissenschaften in den jeweiligen Feldern der Theologie zur Anwendung kamen, nahm die spekulative Theologie auch die Logik als Magd in ihre Herrschaft.<sup>64</sup> Sie diente ihr dazu, die Glaubenswahrheiten getreu weiterzugeben.

Während die Logik als Analysewerkzeug diente, war für die inhaltliche Festlegung der theologischen Begriffe die Richtschnur die allgemeine theologische Tradition (*communis schola doctorum*) mit der Wortwahl gemäß den traditionellen Theologiebüchern zuständig, denn die Kirchenväter waren laut Gerson bei der Festlegung von Begriffen große Metaphysiker gewesen.<sup>65</sup> In Glaubensdingen – wie in den Wissenschaften allgemein – durfte es keine babylonische Sprachverwirrung geben. Seit den ersten Konzilien der Kirchengeschichte war um Begriffe wie *homoousion* gekämpft worden. An diesen einmal festgelegten Begriffen hatte man festzuhalten. Die Beliebigkeit, mit denen Worte bezeichnen konnten, durfte kein Argument in der Theologie sein.<sup>66</sup> Im Alltag regelte der allgemeine Sprachgebrauch die Bedeutung und Verwendung der Worte – in Glaubens Themen oblag diese Aufgabe den Theologen. Eine falsche Wortwahl war zu verbieten, selbst wenn sich eine wahre Lehre dahinter verbarg, und eine rein philosophische Sprache war zu vermeiden.<sup>67</sup> Die Regel Augustins kam zur Anwendung,

<sup>63</sup> *De modis significandi*, pars I, 43 (IX, 630–631). Vgl. *Centiloquium de conceptibus* 56 und 94 (IX, 509 und 516).

<sup>64</sup> *De modis significandi*, pars II, 44 (IX, 641).

<sup>65</sup> *De modis significandi*, pars I, 38–39 (IX, 629–630); pars II, 24 (IX, 636).

<sup>66</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (II) (II, 97–98). Vgl. *De modis significandi*, pars I, 34 (IX, 629).

<sup>67</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (II) (II, 102). Mit dieser Begründung rechtfertigte Gerson, dass die Lehren des Raimundus Lullus in Paris verboten worden waren. Vgl. *De modis significandi*, pars I, 40 (IX, 630).

dass die Theologen die philosophischen Beliebigkeiten ausschließen sollten, indem sie sich an eine feste Sprachregel hielten.<sup>68</sup>

Die Theologen hatten nicht nur über die Einhaltung der Sprachgewohnheiten zu wachen, sondern auch gleichsam die Übersetzungsleistung von einer bildlichen Sprache in eine eindeutig verständliche zu erbringen, denn diese verständliche Sprache, in welcher die eigentliche Bedeutung der figürlichen theologischen Rede formuliert werden musste, war gerade nicht identisch mit deren wörtlicher Bedeutung im engen Sinn.<sup>69</sup>

Mit Hilfe der Logik und unter Rückgriff auf die durch die Tradition gesicherten theologischen Begriffe konnte die spekulative Theologie vor zweierlei Übergriffen schützen: vor Neuerungen spekulativer Theologen und vor dem unachtsamen Umgang mit theologischen Wahrheiten durch Vertreter der mystischen Theologie.

### 3.1. *Die Rolle der Logik als Garant der rechten Gotteserkenntnis gegenüber den Skotisten*

Die wichtigste Verteidigung der Tradition hatte nach Gerson gegenüber Fachleuten zu erfolgen. Gerade in der Theologie hatte es großen Schaden gegeben, weil versteckt unter dem Vorwand, Metaphysik zu betreiben, einige Theologen die allgemein gültige, auf Aristoteles zurückgehende Logik verlassen und neue Begriffe gebildet hatten. Eine Veränderung in Grammatik und Logik aber brachte immer eine Veränderung der Wissenschaft mit sich.<sup>70</sup> Dass es sich bei den von Gerson gerügten Realisten um Skotisten handelt, geht aus seinen Beispielen hervor, in denen Gerson die *formalizantes* kritisierte.<sup>71</sup> Diese nämlich übersahen bei ihrem Versuch, an den Dingen selbst zu formalisieren und zu „metaphysizieren“, dass die Veränderungen, die sich durch die verschiedenen Betrachtungsweisen des Verstandes ergaben, keine Unterschiede im Gegenstand selbst begründeten.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Augustinus, *De civitate dei* X, 23. Zur hohen Autorität Augustins in der theologischen Argumentation des Spätmittelalters vgl. Hoenen (1997).

<sup>69</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (II) (II, 98): „modus loquendi doctorum . . . debet . . . ad sensum proprium et non figurativum reverenter exponi. Alioquin frustra essent doctores in theologia constituti principaliter ad hoc officium elucidandi sacram scripturam“.

<sup>70</sup> *De modis significandi*, pars I, 42 (IX, 630).

<sup>71</sup> Für eine Auswahl an Textpassagen, die für die Auseinandersetzung Gersons mit den Skotisten relevant sind, vgl. Kaluza (1988), 127–144.

<sup>72</sup> *De modis significandi*, pars II, 4 (IX, 633): „Ens non mutatur in suo esse reali

Die Vernachlässigung dieser Regel führte im Hinblick auf die Gotteserkenntnis zu einschlägigen Irrtümern. Wer wie die Skotisten die Erkenntnisbedingungen nicht berücksichtigte, schrieb der Erkenntnis Gottes Wesenseigenschaften zu, die nur der kontingenten Wirklichkeit und Auffassungsgabe des Menschen entsprangen und sogar in analoger Weise nur unter Vorbehalt von Gott ausgesagt werden konnten. Ein Mangel an Kenntnis der Logik bzw. ihre sträfliche Vernachlässigung war der Grund für diese theologischen Fehler.<sup>73</sup> Wer die Logik dagegen beherrschte, wusste, dass man eine Sache anders wahrnehmen konnte, als sie de facto war, aber dass man aus dieser Wahrnehmung nie schließen durfte, dieses Anderssein in der Betrachtungsweise trafe auf die reale Sache selbst zu.

Es war daher zentral, dass auch in der Theologie, welche die Dinge im Hinblick auf Gott betrachtete, der zentrale Unterschied zwischen den zwei Existenzweisen einer Sache gewahrt wurde: ihrer realen einerseits und andererseits ihrer objektalen – so in der Begrifflichkeit der Metaphysik – bzw. als *modus significandi* in der Sprache der Grammatik, als *modus concipiendi* in der Logik und als *modus orandi* in der Rhetorik.<sup>74</sup> Auf Basis der zwei unterschiedlichen Existenzweisen ließen sich nach Gerson sowohl in der Ideenlehre als auch in der Universalienlehre die strittigen Ansichten zusammenführen.

Für die Ideenlehre ergab sich aufgrund dieser Basis, dass die Existenz aller Dinge in Gott vor der Schöpfung so erklärt werden konnte, dass diese Dinge in ihrer Existenzweise als *esse objectale* in Gott existierten und mit Gottes schöpferischem Wesen identisch waren. Dieses Verständnis von *esse objectale* galt es gegen die beiden Extreme zu bewahren. Auf der einen Seite tendierten die Skotisten mit ihrem formalen Verständnis des *esse objectale* dazu, die Erkenntnisdimension dieser Existenzweise zu leugnen und die unterschiedlichen Betrachtungsweisen mit Unterschieden in der Sache selbst zu identifizieren. Auf der anderen Seite standen die Logiker, welche in diesen Sätzen keine

---

neque diversificatur per mutationem vel diversitatem sui esse objectalis. Et hic est lapsus volentium formalizare vel metaphysicare de rebus in suo esse reali secludendo illud esse quod habent objectale, quasi si quis vellet intelligere sine intellectu vel ratiocinari sine ratione.“

<sup>73</sup> *De modis significandi*, pars II, 23 (IX, 635–636): „Et hic est lapsus logicam ignorantium vel spernentium qui ponunt in Deo contingentias a parte rei et formas seu formalitates quales sunt in creaturis et praecisiones et signa, cum sit in natura sua purissimus actus et unicus.“

<sup>74</sup> *De modis significandi*, pars II, 25 (IX, 636).

personale Supposition anwenden, d.h. nicht aus der Erkenntnis einer Sache auf deren Existenz schließen wollten und daher Sätze leugneten wie „Dieses Seiende wurde von Ewigkeit her erkannt; also hatte dieses Seiende von Ewigkeit her Wesen oder Existenz.“ Dabei ließen sie die reale Existenzweise der Dinge außer acht. Gerson dachte jedoch, diese könnten sich gerade aufgrund der Beliebigkeit sprachlicher Zeichen durch die Identifikation von *esse objectale*, *esse intelligibile* und *modus significandi* leicht von dem gemeinsamen Nenner überzeugen lassen.<sup>75</sup>

In der Universalienlehre galt dieselbe Argumentationsbasis. Durch kirchliche Dekrete und die verschiedenen Pariser Dekrete war immer wieder ausgeschlossen worden, dass es außerhalb Gottes reale Universalien geben könnte, weil dies die Gleichewigkeit der Kreatur mit Gott oder die reale Existenz eines ewigen Seins außer Gott bedeuten würde.<sup>76</sup> Das Urteil des Konstanzer Konzils gegen Johannes Hus und Hieronymus von Prag hatte gezeigt, dass es um das rechte Verständnis der Univozität des Seins gegen den Universalienrealismus ging.<sup>77</sup> In rechter Weise konnte man nämlich von einer Univozität des Seins nur sprechen, wenn Gegenstand der Sprache das objektale Sein solches Seienden war, das Gott und der Kreatur gemeinsam war, so wie Substanz und Akzidenz oder analoge Begriffe eine gemeinsame, univoke *ratio objectalis* haben konnten. Eine Grenze fand die Univozität dagegen bei den göttlichen Attributen, da in Bezug auf diese die *ratio objectalis* nicht dieselbe war. Im Unterschied zu Synonymen blieb die *ratio objectalis* nämlich nicht allein auf die Sprach- oder logische Ebene beschränkt, sondern bezog sich notwendig auf ihren außersprachlichen Gegenstand. Sie erfüllte gleichsam eine Doppelrolle nach innen und nach außen.<sup>78</sup>

Die Interpretation der aristotelischen Logik im Sinne der Theorie der *rationes objectales* oder *modi significandi* mit ihrer Doppelfunktion der

<sup>75</sup> *De modis significandi*, pars II, 26–28 (IX, 636–637).

<sup>76</sup> *De modis significandi*, pars II, 29–31 (IX, 637–639).

<sup>77</sup> *De modis significandi*, pars II, 32 (IX, 639). Zu Gersons politischer Verbindung von Prager Realisten und *formalizantes* als der Schule Platons im Kontext des Konstanzer Konzils vgl. Hoenen (2002).

<sup>78</sup> *De modis significandi*, pars II, 35 (IX, 639): „ratio objectalis non sistit in solo intellectu aut conceptibus sed tendit in rem extra tamquam in suum principale significatum vel objectum vel substractum, alioquin diceretur ens secundae impositionis vel intentionis vel rationis logicalis. Et ita ratio objectalis habet quodammodo duas facies vel respectus, ad intra scilicet et extra.“

Verstandeserkenntnis und des Zeichen-Seins für das real existierende Bezeichnete stellte für Gerson den Schlüssel zur Verteidigung der theologischen Tradition dar, die sich auf dem Hintergrund der Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern vor allem gegen die Skotisten und in geringerem Maße gegen die Nominalisten richtete.

### 3.2. *Die Funktion der Logik bei der Kontrolle der mystischen Theologie durch die spekulative Theologie*

Das rechte Verständnis der Univozität des Seins spielte auch bei der Verteidigung der Glaubenstradition gegenüber Vertretern der symbolischen oder mystischen Theologie eine Rolle. Die Univozität des transzendenten Seienden und seiner transzendenten Eigenschaften des Einen, Wahren und Guten war nach Gerson Gegenstand der in Kontemplation und Einsicht begabten Metaphysiker und Theologen. Ihr Bemühen bestand darin, das allgemeine Seiende von seinen kreatürlichen *rationes objectales* zu befreien und sich so Schritt um Schritt dem reinen Sein des Schöpfers anzunähern. Dies war die Schau Gottes im Spiegel und Gleichnis im Gegensatz zur unmittelbaren Gottesschau in der Ewigkeit, und nach Dionysius der Gegenstand der mystischen Theologie.<sup>79</sup>

Gerson unterschied nun zwischen der Begabung eines affektiven Glaubenseifers und der intellektuellen Durchdringung theologischer Sachverhalte, die für ihn zwei Arten der Kontemplation darstellten. Diese beiden Arten von Theologie waren einander nicht gleichgeordnet, sondern je nach Aspekt galt ihm die eine oder die andere als bedeutender. Der affektiven Gottesschau, die aus Liebe erfolgte und dem Glauben „Geschmack“ gab, maß Gerson eine größere Bedeutung zu als der trockenen und oft von Hochmut begleiteten wissenschaftlichen Annäherung an Gott, die kein Endzweck in sich selbst sein durfte, sondern in die brennende affektive Gottesliebe überleiten sollte.<sup>80</sup> Dennoch sprach er der wissenschaftlichen Art der

<sup>79</sup> *De modis significandi*, pars II, 36 (IX, 639–640). Zu den irdischen Begrenzungen einer solchen Theologie und zu ihren verschiedenen Stufen vgl. *Centiloquium de conceptibus* 42–47 (IX, 506–507).

<sup>80</sup> Dies entsprach dem Verhältnis von Glauben und philosophischer Vernunft nach Gerson. Vgl. *Centiloquium de conceptibus* 59 (IX, 510): „Conceptus complexi formantur in utero rationalis animae nobilius et generosius per semen fidei simplicis et incorruptae quam per semen solum philosophiae triplicis: naturalis, rationalis et



Kontemplation die entscheidende Rolle zu, wenn es um die in der Heiligen Schrift überlieferte Glaubenswahrheit ging. Als Weiser galt ihm derjenige, der beiderlei Kontemplation kannte.<sup>81</sup>

Es war die Aufgabe der spekulativen Theologie, etwaige Auswüchse einer affektiven Theologie, die sich auf das Terrain spekulativer theologischer Wahrheiten erstreckten, auf ihre Übereinstimmung mit der überlieferten Glaubenswahrheit zu überprüfen.<sup>82</sup> Das Problem bestand darin, dass man Worte nach Belieben gebrauchen konnte. Deshalb konnte jemand mit Fachausdrücken verschiedenster Wissenschaften um sich werfen, ohne von der Sache selbst etwas verstanden zu haben,<sup>83</sup> und umgekehrt konnte ein frommer Mensch zwar das richtige meinen, jedoch missverständliche Begriffe wählen, d.h. solche, die biblisch oder in der theologischen Tradition anders belegt waren und bei ihrer Verwendung in neuem Kontext vor allem bei theologisch Ungeübten zu Irrtümern führen mussten. Davor aber galt es die Theologie zu schützen.

Gegenüber religiösen Eiferern war die Grenze figurlicher Rede genau dort festzusetzen, wo sie die Sprachregelungen der Tradition verletzte.<sup>84</sup> Deshalb waren Gerson auch die Beginen und Begarden ein abschreckendes Beispiel: Eine allzu große Gottesliebe veranlasste sie, den Kopf zu verlieren (Gerson spielte mit der Ähnlichkeit von *amantes* und *amentes*), statt innerhalb der Grenzen ihres Erkenntnisvermögens zu verbleiben.<sup>85</sup> Dieser Hinweis hatte seinen Hintergrund in der Zeichentheorie Gersons: die Begriffe, die für Gott oder andere theologische Gegenstände benutzt wurden, waren nur Zeichen für diese Gegenstände. Alle Bezüge zu diesen extramentalen Dingen, die

---

moralis, quamvis hoc semen adjuvetur vehementer si receptum fuerit congruenter.“ Auf einen Zusammenhang zwischen mystischer Theologie und Philosophie bei Gerson verweist Krieger (1994).

<sup>81</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (I) (II, 61): „Nihilominus ubi de veritate fidei quaeritur tradita in sacris scripturis, magis interrogandi consulendique sunt theologi vigentes in contemplatione secunda quam idiotae pollutentes in prima.“ Vgl. *De modis significandi*, pars II, 43 (IX, 641): „Theologica perscrutatio sistere non debet in sola intelligentia vel illuminatione intellectus sed labi debet et liqueferi ad inflammationem affectus“.

<sup>82</sup> Für einen ausführlichen Überblick über die Bedeutung der Tradition bei Gerson und das Selbstbewusstsein der Theologen als Wächter der theologischen Wahrheit vgl. Meyjes (1999), 314–339.

<sup>83</sup> *Centiloquium de conceptibus* 36 (IX, 505).

<sup>84</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (II) (II, 99).

<sup>85</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (II) (II, 102).

durch das Zeichen hergestellt wurden, spiegelten stets in ebenso großem Maße die Aktivität des vernünftigen Seelenvermögens, der *ratio* und des *intellectus*, wider wie die Gegenstände selbst. Über diesen Zeichencharakter in der theologischen Erkenntnis und Rede aber reflektierten nur die Theologen. Sie alleine erfassten die Glaubensgegenstände mit der Einsicht des Verstandes (*per intelligentiam*). Die von religiösem Eifer Getragenen (*devoti*) dagegen bezogen sich auf diese Gegenstände nur mit Hilfe des Glaubens (*per fidem*).<sup>86</sup> Es war nach Gerson aber genau die Einhaltung der Logik, welche garantierte, dass die Dinge außerhalb des Verstandes (*res extra*) in rechter Weise auf die Betrachtungen des Verstandes zu beziehen waren: „Wenn der Verstand nämlich von einer Sache sagt, sie sei anders, als sie ist, so trügt er; denkt er sie aber anders bei sich, als sie nach außen erscheint, kann dies völlig wahr sein . . .“.<sup>87</sup>

Ebenso verhielt es sich, wenn in der mystischen Theologie natürliche Bezeichnungsweisen als Vorbild für die Rede über Gott dienten. War der Bezug auf Gott als den grundlegenden Bezugspunkt nicht gewährleistet und wurde die Sache nicht nur als Zeichen für Gott gelesen, sondern wurden die Zeichen mit den Dingen verwechselt, hing man Phantastereien und Irrtümern an. Ein Beispiel dafür waren für Gerson die Vergleiche Gottes mit den Eigenschaften von Tieren, die zu einer gottesfürchtigen Hingabe anleiten, bei Missbrauch aber auch zu Fehlschlüssen und Skandalen führen konnten.<sup>88</sup>

Eine dem Glaubenseifer entsprungene affektive theologische Sprache konnte die Wahrheit des Glaubens unter Umständen in Gefahr bringen. Das Fazit Gersons zum Verhältnis von spekulativer und mystischer Theologie und damit zur Rolle der Logik in der Theologie war daher: „Deshalb braucht es nicht nur den Honig, sondern auch die Wabe, d.h. den Geschmack der Hingabe und das Licht der Ausbildung zusammen“.<sup>89</sup> Kurzum: für eine aus religiöser Erfahrung und religiösem Gefühl geborene Kontemplation bedurfte es keiner Logik. Dafür hatte die Theologie ihre eigene, gültige, bildreiche Sprache und die Rhetorik als ihre „Logik“. Kam es aber zu einer Aussage in Begriffen, die das dogmatische Glaubensgut berührten,

<sup>86</sup> *De modis significandi*, pars I, 6 (IX, 626).

<sup>87</sup> *De modis significandi*, pars I, 8 (IX, 626).

<sup>88</sup> *De modis significandi*, pars I, 49–50 (IX, 631–632).

<sup>89</sup> Gerson a Barthélemy Clancier (I) (II, 62): „Quamobrem bonum est mel cum favo, sapor scilicet devotionis cum lumine eruditionis“.

durfte man nicht mit ungewohnten Ausdrücken – *novis verbis, sermonibus inusitatis* – das Gemeinte zum Ausdruck bringen. Vielmehr bedurfte es der Einhaltung theologischer Sprachregeln, die nur durch eine Ausbildung in der Theologie und Philosophie, dabei vor allem in der aristotelischen Logik, gewährleistet werden konnte.<sup>90</sup>

#### 4. Gerson und die Rolle der Logik in der Theologie des 15. Jahrhunderts

Gerson war ein Kenner der Logik und schätzte sie als Grundlage für die Wissenschaften insgesamt und für die spekulative Theologie im besonderen, in der er ihre Anwendung als Waffe gegen unvorsichtige Äußerungen mystischer Theologen ebenso ins Feld führte wie gegen neuerungssüchtige skotistische Theologen. Zugleich aber hob er hervor, dass sie sich nicht selbst genüge. Als Sermozialwissenschaft war sie mit Wörtern konfrontiert, die der beliebigen Festsetzung anheim gestellt waren. Für ihre Anwendung bedurfte es immer zuerst einer Definition der im Satz verbundenen Begriffe durch die jeweiligen Wissenschaften, denen diese angehörten. Gerson machte in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit in der spekulativen Theologie deutlich, die Begriffe im Einklang mit der kirchlichen und theologischen Tradition und im Unterschied zur Philosophie zu bestimmen.

Doch noch in weiterer Hinsicht hielt Gerson es für nötig, die Begrenztheit der Logik aufzuzeigen: als Sermozialwissenschaft war die Logik auf die materielle Supposition beschränkt. Deshalb konnte man mit Logik allein keine Metaphysik oder Theologie betreiben, die sich auf reale Dinge außerhalb des menschlichen Geistes bezog. Dies wandte er gegen die extremen Nominalisten ein, die keine personale Supposition erlauben wollten und so die Ebene der Sermozialwissenschaften nicht verließen. Andererseits war es auch nicht möglich, Metaphysik oder Theologie zu betreiben, ohne sich der Wahrnehmung und Zeichengebung im Geiste des Menschen bewusst zu sein und mit dem Anspruch, nur von den „realen Dingen“ außerhalb des

---

<sup>90</sup> Gerson a Barthélemy Clantier (I) (II, 61): „Postremo attendamus, precor, quo pacto sibi cavere habent omnes in sacris litteris non satis imbuti neque eruditi [. . .] ne subinde praesumant ipsi thelogicas arduasque materias novis verbis et pro sua aestimatione affectioneque repertis retractare. Nobis enim ad certam regulam loqui fas est, inquit Augustinus“. Vgl. Gerson a Barthélemy Clantier (II) (II, 99).

menschlichen Geistes zu handeln. Daher rührte seine Polemik gegen die theologischen Irrtümer der Skotisten.

Dennoch, und damit wurde Gerson gleichsam emblematisch für die Theologie des fünfzehnten Jahrhunderts, die Logik stand ihm trotz ihrer Scharnierfunktion in den Wissenschaften und ihrer Bedeutung für die Wahrung des Glaubens nicht insgesamt an höchster Stelle. Das zeigte sich bei ihm in einer Beschränkung der Logik auf die spekulative Theologie, und innerhalb dieser auf das Nötige – die Logik durfte nicht zum Selbstzweck werden, was ihn zur Kritik an den Sophisten seiner Zeit veranlasste, die zu unangemessenen Gelegenheiten logische Argumente anbrachten. Zum anderen aber hieß das, dass nicht nur die Logik, sondern auch die spekulative Theologie, der sie diente, nicht das letzte Ziel war, denn dieses bestand in der affektiven Annäherung an Gott, nicht in der reinen Verstandestätigkeit. Gerson markierte daher weniger in seiner Art der Verwendung der Logik in der spekulativen Theologie – in der man ihn als einen Mann der Mitte beschreiben würde – den Unterschied gegenüber der theologischen Tradition, als vielmehr in seinem breiteren Theologieverständnis, durch das nämlich ein theologischer Freiraum geschaffen wurde für die von ihm als wesentlicher bezeichnete mystische oder symbolische Theologie, die vom Einfluss der Logik frei war, auf einer symbolischen Sprache und auf Erfahrung beruhte und die Rhetorik als ihre „Logik“ hatte. Damit hob er sich deutlich auch von seinem Lehrer Pierre d’Ailly ab, der in anderen Bereichen, vor allem auch im Hinblick auf die augustinische Verteidigung einer geregelten theologischen Sprache, sehr starken Einfluss auf ihn ausgeübt hatte.

Durch die Unterscheidung der beiden Theologiearten und ihrer wechselseitigen Zuordnung schuf Gerson zwar kein Amalgam, aber doch eine Verknüpfung von zwei theologischen Linien. In der spekulativen Theologie sprach er der scholastischen Tradition des Thomas von Aquin und Bonaventura ihre Berechtigung zu, in der mystischen Theologie den außerakademischen Schriften der monastischen Traditionslinie, u.a. eines Dionysius, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor und dem *Itinerarium* Bonaventuras, und damit Schriften, die ihrerseits einen unterschiedlich akzentuierten Umgang mit der Logik besaßen.

In der Philosophie zeigte sich dieselbe harmonisierende Tendenz, welche in Gersons Bemühungen um die Konkordanz von Logik und Metaphysik, von Realisten und Nominalisten ebenso zum Ausdruck

kam wie in der Anknüpfung an die aristotelische Logik einerseits und in ihrer Deutung durch die Theorie von den *rationes objectales* und den *modi significandi*, die sich an ein eher platonisierendes Modell wie bei Boethius oder Albertus Magnus anlehnte.<sup>91</sup>

Im Hinblick auf die Theologie des 15. Jahrhunderts war Gerson wegweisend.<sup>92</sup> Der Rückgang des Interesses an spekulativen Fragestellungen und die Zunahme der praktischen im theologischen Schrifttum sind ein erstes Beispiel. Die Darstellung der Sentenzenkommentare, die in dieser Zeit durch viele Beispiele aus der theologischen Tradition angereichert wurden, entspricht dem Bemühen Gersons um die *communis opinio* und die getreue Weitergabe der Tradition. Der Kampf gegen die Häresien und die Laienbewegungen, die sich in Glaubensdingen allein auf die Bibel beriefen und die Notwendigkeit der kirchlichen Tradition für das rechte Bibelverständnis und ihre Interpretation durch die Theologen mit Hilfe der Logik leugneten, war ein weiteres Charakteristikum der Zeit. Schließlich hat aber auch die Fülle an so genannter „Erbauungsliteratur“ in der Volkssprache, die für das fünfzehnte Jahrhundert überliefert ist, ihre theoretische Begründung in der von Gerson hervorgehobenen Freiheit der symbolischen Theologie von der theologischen Fachsprache, welche die Regeln strenger philosophischer Logik beachten musste. Trotz seines expliziten Konservativismus schuf Gerson im Rückgriff auf die verschiedenen Traditionen sowohl die Grundlage für den Fortbestand einer elitären, reflektierenden Theologie auf dem philosophisch-logischen Stand ihrer Zeit, als auch Raum in der Theologie für eine selbstbewusste und in der „Logik des Alltags“ zum sprachlichen Ausdruck gebrachte persönliche Frömmigkeit und ein von dieser geprägtes Leben.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Zur Entwicklung von Gersons Verhältnis gegenüber Albertus Magnus und zu seiner Kritik an Albertus' *De intellectu et intelligibili* in Bezug auf die Vereinigung der Seele mit Gott unter dem Einfluss von Dionysius Areopagitas *De Caelesti Hierarchia* und von Augustin vgl. Kaluza (1988). In der Verbindung von Gedankengut konträrer philosophischer Denklinien ist Gerson kein Ausnahmefall. Ein deutliches Beispiel dafür sind die in Heidelberg verfassten Prinzipien des Marsilius von Inghen zum Sentenzenkommentar; vgl. dazu Hoenen (1993).

<sup>92</sup> Zur Bedeutung der von Gerson gewählten literarischen Form als Kennzeichen für das vielseitige außerakademische Engagement der Theologen im 15. Jahrhundert vgl. Hobbins (2003).

<sup>93</sup> Zur Einbettung der mystischen Theologie Gersons in den Rahmen seiner pastoralen Anliegen vgl. Grosse (1994).

## BIBLIOGRAPHIE

- Augustinus, Sanctus Aurelius, *De civitate Dei libri I–X*, Dombart, B.; Kalb, A. (eds.), Turnhout 1955 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 47).
- , *Retractationum libri II*, Mutzenbacher, A. (ed.), Turnhout 1984 (Corpus Christianorum Series Latina 57).
- Bianchi, L. (ed.), *Filosofia e teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Louvain-la-Neuve 1994.
- Burger, C., *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris*, Tübingen 1986 (Beiträge zur historischen Theologie 70).
- , „Jean Gerson. Theologie, die erbauen soll“, in: U. Köpf (ed.), *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 212–227.
- Burrows, M. S., *Jean Gerson and De Consolatione Theologiae (1418). The Consolation of a Biblical and Reforming Theology for a Disordered Age*, Tübingen 1991 (Beiträge zur historischen Theologie 78).
- Combes, A., *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 Bde., Paris 1945/1948/1959.
- Courtenay, W. J., „Force of Words and Figures of Speech: The Crisis over ‘virtus sermonis’ in the Fourteenth Century“, in: *Franciscan Studies* 44 (1984) 107–128.
- , „Was there an Ockhamist School?“, in: Hoenen (1995) 263–292.
- Denifle, H.; Chatelain, Ae. (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis II*, Paris 1891.
- Fresne Du Cange, C. du, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis VI*, Graz 1954 [unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1883–1887].
- Grosse, S., *Heiligungswißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*, Tübingen 1994 (Beiträge zur historischen Theologie 85).
- Hobbins, D., „The Schoolman as Public Intellectual. John Gerson and the Late Medieval Tract“, in: *American Historical Review* 108 (2003) 1308–1338.
- Hoenen, M. J. F. M., „Neuplatonismus am Ende des 14. Jahrhunderts. Die Prinzipien zum Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen“, in: Wielgus, S. (ed.), *Marsilius von Inghen. Werk und Wirkung. Akten des 2. Internationalen Marsilius von Inghen-Kongresses*, Lublin 1993, 165–194.
- Hoenen, M. J. F. M.; Schneider, J. H. J.; Wieland, G. (eds.): *Philosophy and Learning. Universities in the middle ages*, Leiden/New York/Köln 1995 (Education and society in the middle ages and renaissance 6).
- , „Propter dicta Augustini. Die metaphysische Bedeutung der mittelalterlichen Ideenlehre“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 64 (1997) 245–262.
- , „Marsilius von Inghen in der Geistesgeschichte des ausgehenden Mittelalters“, in: Hoenen, M. J. F. M.; Bakker, P. J. J. M. (eds.), *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*, Leiden/Boston/Köln 2000, 21–45.
- , „Virtus sermonis and the Trinity: Marsilius of Inghen and the Semantics of Late Fourteenth-Century Theology“, in: *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001), 157–171.
- , „„Modus loquendi Platoniorum“. Johannes Gerson und seine Kritik an Platon und den Platonisten“, in: Gersh, St.; Hoenen, M. J. F. M. (eds.): *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A doxographical approach*, Berlin 2002, 325–343.
- , „Via antiqua and via moderna in the fifteenth century: Doctrinal, institutional, and church political factors in the Wegestreit“, in: Friedman, R. L.; Nielsen, L. O. (eds.): *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*, Dordrecht 2003 [= 2003a], 9–36.
- , „Formalitates phantasticae. Bewertungen des Skotismus im Mittelalter“, in: Pickavé,

- M. (ed.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für J. A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Berlin 2003 [= 2003b] (*Miscellanea mediaevalia* 30), 337–357.
- Hübener, W., „Der theologisch-philosophische Konservatismus des Jean Gerson“, in: A. Zimmermann (ed.): *Antiqui und moderni: Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*, Berlin 1974 (*Miscellanea mediaevalia* 9), 171–200.
- Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, Mgr. Glorieux (ed.), Bde. I–IX, Paris/Tournai/Rom/New York 1960–1973.
- Kaluza, Z., „Le chancelier Gerson et Jérôme de Prague“, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 59 (1984), 81–126.
- , *Les querelles doctrinales à Paris: nominalistes et réalistes aux confins du XIV<sup>e</sup> siècle*, Bergamo 1988 (*Quodlibet* 2), 46–50.
- , „Les sciences et leurs langages. Note sur le statut du 29 décembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham“, in: Bianchi 1994, 197–258.
- , „Gerson critique d'Albert le Grand“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Freiburg (Schweiz) 45 (1998) 169–205.
- Krieger, G., „Theologica perscrutatio labi debet ad inflammationem affectus“. Der Zusammenhang von mystischer Theologie und Philosophie bei Johannes Gerson“, in: Craemer-Ruegenberg, I.; Speer, A. (eds.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Bd. 2, Berlin/New York 1994 (*Miscellanea mediaevalia* 22,2), 604–619.
- Lazzeri, V., *Teologia mistica e teologia scolastica: l'esperienza spirituale come problema teológico in Giovanni Gerson*, Mailand/Rom 1994.
- Luther, M., *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1914.
- Meyjes, P., *Jean Gerson. Apostle of Unity. His Church Politics and Ecclesiology*, Leiden/Boston/Köln 1999.
- Müller, S., „Interpretar a Santo Tomás. Principios hermeneúticos al comienzo de la *via moderna*“, in: *Communio* (Sevilla) 36 (2003) 325–359.
- Petrus de Alliaco, *Tractatus ex parte universitatis studii Parisiensis pro causa fidei contra quemdam fratrem Johannem de Montesono*, in: C. Duplessis D'Argentré (ed.), *Collectio iudiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi, usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notati I, Pars 2*, Paris 1728.
- Rutten, P., „Contra occanicam discoliam modernorum. The So-Called *De universali reali* and the Dissemination of Albertist Polemics Against the *via moderna*“, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 45 (2003) 131–161.
- Schneider, J. H. J., „Der Begriff der Sprache im Mittelalter, Humanismus und in der Renaissance“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 38 (1995) 66–149.
- Thijssen, J. M. M. H., „The Crisis over Ockhamist Hermeneutic and its semantic background: the methodological significance of the censure of December 29, 1340“, in: C. Marmo (ed.), *Vestigia, imagines, verba*, Turnhout 1997, 371–392.
- Zur Mühlen, K.-H., *Reformatorsche Vernunftkritik und neuzeitliches Denken: dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens*, Tübingen 1980 (*Beiträge zur historischen Theologie* 59).





## REGISTER

### *Personenregister*

#### *Autoren vor 1600*

- ‘Abbād ibn Sulaymān 20n  
‘Abd al-Ġabbār, al-Qāḍī 27n, 28n,  
36n  
al-Abharī, Aṭīraddīn 110, 125–126,  
232, 234  
Abū Bakr al-Ġaššāš 73n  
Abū Ġahl 153  
Abū Hurayra 158n  
Abū Ḥanīfa 20–26, 30, 32, 36  
Abū l-Huḍayl 28  
Abū l-Qāsim ibn Faḍlān 122  
Abū Šamir 26  
Adam Parvipontanus 348, 349n, 385n  
al-Ādamī, Abū ‘Uṭmān 21  
al-‘Aġlūnī 158n  
Alanus ab Insulis 305n, 306n,  
307–309, 312–317, 318n, 320,  
322–323, 326n, 327  
Alberich (Aubry) von Cîteaux 348  
Albertus Magnus 455, 495  
Alexander von Aphrodisias 29n, 31,  
37n, 364, 451n, 453, 456n,  
458–459  
Alkuin 243  
al-Āmidī, Sayfaddīn 20n, 117–143,  
229  
Ammonius 20n, 22, 25n, 31, 332,  
364  
‘Amr ibn ‘Ubayd 20–21, 33  
Andronikoš von Rhodos 332  
al-Anšārī, Šamsaddīn 234  
Anselm von Canterbury 469  
Ariston von Keos 178n  
Aristoteles 1–10, 12, 19, 22–23, 25,  
37n, 45–46, 48, 54, 59–60, 62, 66n,  
67, 69, 71, 73–75, 85, 88n, 91,  
94–95, 99, 103, 105, 110, 118–119,  
134, 136, 137n, 140n, 142, 148,  
156, 159, 164–165, 170, 172, 177,  
179–180, 182, 193, 205n, 210, 214,  
220, 232, 240, 250n, 252n, 256n,  
257n, 260–261, 263, 265, 267–268,  
269n, 271, 331–335, 338, 339n,  
342, 346n, 349, 350n, 351n, 353,  
357–361, 362n, 364n, 365, 368,  
381, 385, 389, 390n, 395, 433n,  
435, 439, 402n, 403, 409, 413–416,  
447–456, 459–464, 484n, 485n, 487  
al-Aš‘arī 7–8, 20n, 22, 25n, 26, 28n,  
37, 39–40, 220  
Augustinus, Aurelius 240, 242–243,  
245, 249n, 256n, 264, 310–313,  
335, 336n, 469–470, 471n, 486,  
487n, 493n, 495n  
Averroes 6, 31, 55, 71, 175n, 220n,  
404, 406, 447–460, 463–464  
Avicenna 5–6, 8, 24, 31–32, 34,  
47–51, 55, 59–71, 79n, 82, 88n, 92,  
99–114, 119–120, 123, 125–129,  
132–135, 137–140, 142–143, 164n,  
179n, 180n, 186n, 206n, 209n,  
212n, 220, 229–233, 380, 456–458,  
459n, 460  
al-Baġdādī, ‘Abd al-Qāhir 20  
al-Baġdādī, ‘Abd al-Laṭīf 125  
al-Bayḍāwī, ‘Abdallāh 229  
al-Bāqillānī 26n  
Barhebraeus s. Ibn al-‘Ibrī  
Barthélemy Clantier 474, 475n, 476n,  
486n, 487n, 491n–493n  
Bernhard von Clairvaux 494  
Boethius, A. M. S. 9, 22–23, 244,  
245n, 246, 264, 267, 331–333,  
335–337, 338n, 339–341, 342n,  
351n, 352, 353n, 354, 357, 366,  
385, 410, 495  
Bonaventura 476n, 494  
al-Buḥārī, ‘Alā’addīn 234–235  
al-Bulgārī, Burhānaddīn 234  
Cassiodor 331  
Chrysipp 135  
Cicero 12, 335–336, 337n, 340–341

- Clemens IV (Papst) 375  
 Clemens VI (Papst, Pierre Roger)  
   401n, 405, 406n, 407–408, 409n
- ad-Dahabī 121n  
 ad-Daḥwār, Muhaddībaddīn 123  
 ad-Dārimī 161n  
 ad-Dawānī, Ġalāladdīn 126  
 Diogenes Laertios 135  
 Dionysius Areopagita 241, 258, 490,  
   494, 495n  
 Dominicus Gundissalvi 334n
- Elias 46–47, 332  
 Eriugena (Johannes Scottus) 239–242,  
   244, 246, 247n–251n, 253n,  
   255n–257n, 260–280, 283n, 284n
- al-Fanārī 232n, 234  
 al-Fārābī 4–8, 19, 21n, 23, 26n,  
   28n, 31–32, 34, 37n, 45–55, 64,  
   70n, 119, 121n, 129, 132–134,  
   140, 143, 218, 233–234, 333n,  
   334n, 367  
 al-Farrāʾ 20  
 Franziskus von Mayronis 403–408,  
   410–411, 414–415, 417–420, 427
- al-Ġāhīz 27  
 al-Gazālī 2, 8, 20n, 71, 73–95,  
   111, 117–119, 122, 125, 127–134,  
   143, 175, 176n, 184n, 218, 229,  
   457–458  
 Gilbert von Poitiers 352–353, 356  
 al-Ġīlī, Mağdaddīn 100  
 Gregor von Nazianz 248, 274n  
 al-Ġurġanī, as-Sayyid aš-Šarīf 126  
 al-Ġuwaynī 73n, 84
- al-Ḥabašī, ʿAbdallāh Badr 149n  
 Ḥalīl ibn Aḥmad 35  
 Ḥasan al-Bašrī 40  
 Ḥassān ibn Ṭābit 35  
 Ḥaṭīb ar-Rayy 128  
 Heinrich Totting von Oyta 401n,  
   402n, 403–404  
 Henricus Aristippus 379n  
 Hervaeus Natalis 404  
 Hieronymus von Prag 489  
 Hilarius von Poitiers 424  
 al-Ḥillī, al-ʿAllāma 169, 232n, 233n  
 Hugo von St. Viktor 494  
 al-Ḥūnaġī, Afḍaladdīn 126, 233  
 al-Ḥusrawšāhī 126n
- Ibn Abī Ušaybiʿa 121n–127n  
 Ibn al-ʿArabī 9, 147–165, 171,  
   234–235  
 Ibn al-ʿIbrī 126  
 Ibn al-ʿImād 121n  
 Ibn Baṭṭūta 168  
 Ibn Ḥaldūn 73, 94n, 100, 232n, 233  
 Ibn Ḥallikān 121n, 122n, 125  
 Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī 220n, 228n  
 Ibn Ḥanbal 158n, 167  
 Ibn Ḥazm 8, 23, 31, 73n, 171  
 Ibn Iṣḥāq, Muḥammad 25  
 Ibn Māġa 158n  
 Ibn al-Muqaffaʿ 4, 19–23, 27–33,  
   36–39  
 Ibn Qayyim al-Ġawziya 173n  
 Ibn Raġab 121  
 Ibn ar-Rāwandī 20  
 Ibn ar-Rūmī 51  
 Ibn Rušd s. Averroes  
 Ibn Sabʿīn 171  
 Ibn Sīnā s. Avicenna  
 Ibn Taymiya 9, 88, 129n, 167–221,  
   227, 235  
 Ibn Wašīl 121n, 124  
 Ibn Yūnus, Kamāladdīn 125–126  
 al-Īġī, ʿAḍudaddīn 126, 228–229  
 al-ʿIrāqī 158n  
 Iṣḥāq ibn Ḥunayn 19n, 20  
 Isidor von Sevilla 276n, 331, 336
- Jakob von Venedig 11–12, 385  
 Johannes Buridan 448, 459–461, 464  
 Johannes Duns Scotus 360, 402n,  
   403–405, 410, 423, 436, 442  
 Johannes Gerson 15, 469–495  
 Johannes Hus 489  
 Johannes Rusbroek (Jan van  
   Ruysbroeck) 474–475, 485  
 Johannes von Salisbury 342n,  
   347–350, 351n, 362n, 364  
 Johannes XXII (Papst) 405
- al-Kātibī, Naġmaddīn 99–100,  
   105–107, 109–111, 113–114, 126,  
   232–233  
 al-Kindī 137
- Lambert von Lagny (Auxerre) 334n,  
   365, 366n  
 Luther, Martin 480
- al-Maġārī, Šihābaddīn aš-Šarīf 122  
 al-Maġūsī, ʿAlī ibn ʿAbbās 127

- al-Mahdawī, ‘Abd al-‘Azīz 149n  
 al-Malik al-‘Ādil 123  
 al-Malik al-Ašraf Mūsā 123–124  
 al-Malik al-Kāmil 124  
 al-Malik al-Manšūr Muḥammad 123,  
 127n  
 al-Malik al-Mu‘azzam 123, 129n  
 al-Malik an-Nāšir Dāwūd 123–124  
 Mālik ibn Anas 145  
 Marsilius von Inghen 463, 470, 471n,  
 495n  
 Martianus Capella 252n, 264–269,  
 271–275, 277–279  
 Mattā, Abū Bišr 179  
 al-Māturīdī 26n  
 Maximus Confessor 246, 248n, 252n,  
 255, 262, 264  
 al-Mihani, As‘ad 122  
 Miskawayh 137  
 al-Miṣrī, Quṭbaddīn 126  
 Muḥammad 22, 24–27, 153, 157,  
 195, 204, 208  
 Muslim ibn al-Ḥağğāğ 208n  
  
 an-Nāsi’ al-akbar 20n  
 an-Nawbaḥtū 178  
 Nemesius Emesenus 255n, 258n  
 Nicolas von Autrécourt 404  
 Nicolas Oresme 448, 459, 461–462,  
 464  
  
 Olympiodor 332  
  
 Paulus (Apostel) 415, 421  
 Petrus Abaelard 332n, 334n, 337n,  
 341–348, 352, 356n, 362–363,  
 385n, 395, 469  
 Petrus Aureoli 404  
 Petrus von Ailly 469–470, 471n, 494  
 Petrus Hispanus (Portugalensis) 350n,  
 365–366, 382, 386, 395  
 Petrus Lombardus 308, 310, 402,  
 405, 441  
 Philipp der Kanzler 322n  
 Philoponus 332  
 Porphyrius 3, 21n, 61, 142, 177,  
 180n, 232, 265, 267, 354, 366, 453,  
 456, 460  
 Platon 182, 271, 335, 457, 489n,  
 496n  
 Plotin 255n, 260  
 Praepositinus von Cremona 306–319,  
 322–324, 325n, 326–327  
 Prudentius Trecensis 264n  
  
 Pseudo-Augustinus 240, 245, 247n,  
 256n, 257n, 264, 267  
 Pseudo-Dionysius 241, 415  
 Pythagoras 182  
  
 al-Qazwīnī, Diyā’addīn 228  
 al-Qifṭī 121n, 124  
  
 ar-Rāzī, Faḥraddīn 2, 8, 20n,  
 33n–36n, 71, 99–102, 105, 107–111,  
 113, 118, 123–128, 130, 137, 211,  
 233  
 ar-Rāzī, Quṭbaddīn at-Taḥṭānī 128n,  
 228, 232–233  
 Remigius von Auxerre 274–275,  
 278–279  
 Richard von Cornwall 390n  
 Richard von Saint-Victor 401, 402n  
 Robert von Anjou 405  
 Robert Cowton 436  
 Robert Grosseteste 410  
 Robert Kilwardby 368  
 Roger Bacon 2, 365, 367n, 368n,  
 375–397  
  
 Sa‘dī 228n  
 aš-Šafādī 126n  
 aš-Šāfi‘ī 148  
 aš-Šahrzūrī, Ibn aš-Šalāḥ 125n  
 as-Salāmāsī, as-Sadīd 122n  
 aš-Šarīf al-Murtaḍā 33n  
 as-Sāwī, ‘Umar ibn Sahlān 100–101,  
 103, 107n  
 Sībawayhi 33–36, 39  
 Sibṭ ibn al-Ġawzī 123–124  
 Siger von Brabant 435  
 aš-Šimmazī, ‘Umar ibn Abī ‘Uṭmān  
 21–23, 25, 27, 30  
 Simon von Tournai 307, 313n, 317,  
 320  
 Simplicius 23, 332, 449n, 451n,  
 456n  
 as-Sirāfi, Abū Sa‘īd 179  
 aš-Širwānī, Muḥammad ibn Fayḍallāḥ  
 104n  
 Stephan Langton 305n, 307, 310,  
 318–319, 320n, 321n, 322–323,  
 326n, 327n  
 as-Subkī 117, 121n, 126n  
 Sufyān at-Tawrī 148  
 as-Suhrawardī 125  
 as-Suyūfī 171n–186n, 189n–191n,  
 193n, 195n–199n, 202n–209n,  
 211n–214n, 219n

- at-Ṭabarī 161  
 at-Taftāzānī, Saʿdaddīn 126, 227–235  
 Theophrast 37n, 104  
 Thomas von Aquin 333, 334n,  
 409–411, 448, 454–455, 469, 471n,  
 476n, 494  
 at-Tirmidī 158n, 161n  
 at-Tūsī, Naṣīraddīn 34n, 101, 107,  
 109, 117, 120, 125–128, 137, 219,  
 227–228, 232–233  
  
 al-ʿUmarī, Ibn Faḍlallāh 126n  
 al-Urmawī, Sirāgaddīn 126, 233  
  
 Vinzenz von Beauvais 331, 367  
  
 Wāsil ibn ʿAtāʾ 20, 33  
 Walter Burleigh 434  
 Wilhelm von Auxerre 306–307, 310,  
 318–319, 322–324, 326–327  
 Wilhelm von Champeaux 342, 348  
 Wilhelm von Lucca 356n, 362  
 Wilhelm von Moerbeke 385n  
 Wilhelm von Ockham 2, 14–15, 406,  
 429–443, 469n  
 Wilhelm von Sherwood 19, 21n, 31n,  
 365, 367, 382, 386, 395, 454n  
  
 al-Yāfīʿī 121n  
 Yaḥyā ibn ʿAdī 139n  
  
 az-Zamaḥṣārī 33n, 34n

*Autoren nach 1600*

- al-ʿAbd, ʿA. M. 177n, 205n  
 ʿAbd al-Laṭīf, H. M. 121n, 128  
 ʿAbd ar-Rāziq, S. 173n  
 Abelson, R. 188n, 189n  
 Abrahamov, B. 74n, 84n  
 Ackrill, J. L. 390n  
 Adams, C. C. 169n  
 Aertsen, J. A. 322n  
 Āgā Buzurg 232n, 233n  
 al-ʿAḡam, R. 132n, 134  
 al-Ahwānī, A. F. 21n  
 Aladdin, Bakrī 234n, 235n  
 Allard, M. 40n  
 d'Alverny, M. Th. 307n  
 Anawati, M. M. 73n, 88n  
 Angelini, G. 307n, 312, 318n  
 Aouad, M. 47n, 53n  
 ʿArṣī, I. ʿA. 234n  
 Ashworth, E. J. 9n, 328n, 393  
 al-Attas, M. N. 181n, 182n  
  
 Bäck, A. 454n  
 Bacon, F. 215, 217  
 Badawī, ʿA. 20n, 21n, 26n  
 Bannach, K. 429n, 438n  
 Barnes, J. 59n  
 Barrow, J. D. 465n  
 Beckmann, J.-P. 429n  
 Beierwaltes, W. 264n, 276n  
 van den Bergh, S. 182n  
 Bernard, M. 74n, 76n, 85n, 209n  
 Bertolacci, A. 63n, 64n  
 Betti, H. 322n  
 Biard, J. 429n  
  
 Black, D. L. 51n, 69n  
 Blank, D. 20n, 22n  
 Bochenski, J. M. 38n, 369  
 Boehner, Ph. 363n, 433  
 Boschung, P. 352n, 370n  
 Bouyges, M. 75n, 84n, 85n, 88n  
 Braakhuis, H. A. G. 365n  
 Brockelmann, C. 172n, 175n, 233n,  
 234  
 Brown, S. F. 434n  
 Brun, G. 355n, 360n  
 Brunschvig, R. 73n, 76n–78n, 85n,  
 86n, 177n, 178n, 205n  
 Buescher, G. 438n  
 Burger, C. 472n  
 Burnett, Ch. 3n  
 Burrow, M. S. 485n  
  
 Calverley, E. 229  
 Cappuyns, M. 265n  
 Carnap, R. 353n  
 Chejne, A. 73n  
 Chittick, W. C. 157n, 163–164, 171n  
 Chodkiewicz, M. 157n, 161n  
 Cohen, S. M. 22n, 25n  
 Combes, A. 474n  
 Contreni, J. J. 274n  
 Coulter, C. C. 265n  
 Courtenay, W. J. 433n, 438n, 469n,  
 471n  
  
 Dānišpażūh, M. T. 132n, 134  
 Davidson, H. A. 74n, 448n, 458n  
 Denifle, H. 470n

- Denzinger, H. 401n  
 Descartes, R. 383  
 Dhanani, A. 7n  
 Dooley, W. E. 29n  
 Dronke, P. 12  
 Druart, Th.-A. 447n  
 Duġaym, S. 220n  
  
 Ebbesen, S. 14n, 305n, 358, 384n, 385n  
 Eco, U. 429n  
 Elamrani-Jamal, A. 447n  
 Elschazli, A. 76n  
 Endreß, G. 26n, 33n, 121n, 126n, 139n, 140n, 179n, 188n, 200n, 219n  
 Ernst, S. 307n  
 van Ess, J. 20n–22n, 25n–27n, 70n, 126, 178n, 179n, 181n, 191n, 192n, 194n, 195n, 209n, 210n, 213n, 219n, 220n, 229  
  
 Fakhry, M. 101n  
 Faraġ, M. ‘A. 169n  
 Flannery, K. L. 31n, 32n, 37n  
 Flasch, K. 167n, 253n  
 Forget, J. 135  
 Frank, R. M. 8n, 70n, 73n–75n, 77n, 79n, 81n, 83n, 84n, 88n, 93n, 95n, 111n, 188n, 220n  
 Frege, G. 364n  
 Fresne Du Cange, C. du 479n  
 Funkenstein, A. 2n  
  
 Gabbaz, D. 75n  
 Gäl, G. 15n  
 Gardet, L. 73n, 88n  
 Gätje, H. 211n  
 Gaukroger, S. 383n  
 Gauthier, R.-A. 410  
 Gelber, E. G. 404n  
 Gendler, T. S. 465n  
 Gilson, E. 414n  
 Gimaret, D. 7n, 37n, 40n, 95n  
 Glasner, R. 447n  
 Glorieux, P. 15n  
 Gobillot, G. 194n–198n  
 Goichon, A. M. 135, 181n  
 Goldentops, G. 456  
 Goldziher, I. 168n  
 Goulet, R. 3n  
 Grabmann, M. 322n  
 Graham, W. 448n  
 Grosse, S. 495n  
 al-Ġumaylī, S. 130  
  
 Gutas, D. 4n, 6n, 59n–64n, 69n, 71n, 456n  
 Gyekye, K. 135  
  
 Haarmann, U. 200n  
 Hackett, J. 376n  
 Ḥafāġī, ‘I. 171n  
 Hallaq, W. B. 73n, 74n, 78n, 85n, 136n, 171n–186n, 189n–199n, 202n–215n  
 Ḥamza, M. b. ‘A. 172n  
 Ḥān, Ṣ. Ḥ. 172  
 Hana, G. G. 74n  
 Hankins, J. 459n  
 Hartung, J.-P. 172n  
 Hauréau, B. 266, 277  
 Heer, N. 117n, 177n, 216, 218  
 Heinrichs, W. 45n, 46n, 48n, 49n, 52, 53n–55n  
 Heinzmann, R. 322n  
 Hintikka, J. 357n  
 Hirschberger, J. 216n, 217n  
 Hobbes, T. 217, 383  
 Hobbins, D. 495n  
 Hoenen, M. J. F. M. 469n–471n, 480n, 487n, 489n, 495n  
 Horst, U. 322n  
 Horten, M. 117n, 181n, 220  
 Hourani, G. F. 85n  
 Hübener, W. 480n  
 Hugonnard-Roche, H. 3n  
 Hume, D. 170, 216–217  
 Humphreys, R. S. 124n  
  
 Imbach, R. 9  
 Immisch, O. 45n, 46n  
 Inati, Sh. C. 135  
 Iserloh, E. 438n  
 Izutsu, T. 204n  
  
 Jacobi, K. 12n, 31n, 341n, 347n, 395n, 459n  
 Jansen, J. J. G. 169n, 170n  
 Jeaneau, G. 239n, 248n, 250n, 253n, 255n, 276n  
 Jokisch, B. 169n, 210n  
 Jolivet, J. 334, 343n, 395n  
 Junghans, H. 429n  
  
 Kaḥḥāla, ‘U. R. 126n  
 Kaluza, Z. 404n, 406n, 469n–471n, 474n, 480n, 481n, 487n, 495n  
 Kapp, E. 332n, 334n  
 Kennedy-Day, K. 179n

- Kenny, A. 9n  
 Kerner, M. 429n  
 Kirschner, N. 462n  
 Kleinknecht, A. 86n  
 Kneale, W. & M. 38n  
 Knebel, S. K. 219n  
 Knuutila, S. 111n, 401n, 408n, 461n, 463n  
 Knysh, A. 176n, 234n, 235n  
 Koch, J. 406n  
 Kogan, B. 459n  
 Krawietz, B. 129n  
 Kretzmann, N. 9n  
 Krieger, G. 491n  
 Kropfingier, K. 167n  
 von Kügelgen, A. 130  
 von Kügelgen, H. 167n  
 Kukkonen, T. 94n, 448n, 451n, 453n, 458n, 460n  
  
 Lacombe, G. 306n  
 Lameer, J. 5n, 132n  
 Landgraf, A. 306n  
 Lane, E. W. 135n  
 Laoust, H. 167n–169n, 171n, 175n, 210n, 219n, 220n  
 Lazzeri, V. 474n  
 Leppin, V. 429n, 431n, 432n, 435n–437n, 442n  
 de Libera, A. 220n, 363n, 366, 370, 377n, 390n, 395  
 Lindberg, D. C. 378n  
 Little, D. P. 168n  
 Locke, J. 216, 217  
 Lottin, D. O. 306n  
 Lukasiewicz, J. 38n  
 Lutz, C. E. 265n, 266, 274–275, 277  
 Lyons, J. 397  
  
 Madkour, I. 171n  
 Mahdawī, Y. 128n  
 al-Mahdī, A. M. 131n  
 Maier, A. 405n, 408n, 409n  
 Maierū, A. 323n, 401n–404n  
 Makdisi, G. 169n  
 Maloney, Th. S. 386n, 387n, 390n, 391n  
 Marenbon, J. 247n, 352n  
 Marmo, C. 14n, 333n  
 Marmura, M. E. 63n, 66n, 71n, 74n, 76n, 77n, 79n, 85n, 86n, 220n, 451n  
 Maróth, M. 135n  
  
 Martin, C. J. 341n, 451n, 464  
 Matthews, G. M. 22n, 25n  
 Mattock, J. N. 164n  
 McGrade, A. S. 9n  
 Mews, C. 342n, 347n  
 Meyjes P. 476n, 491n  
 Michel, T. 169n  
 Michot, J. R. 63n  
 Miethke, J. 429n, 432n  
 Mill, J. 170, 215–217  
 Moraux, P. 332n  
 Mosel, U. 29n, 30n, 33n, 35n  
 Mudarrisī Zangānī, M. 126n  
 Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb 168  
 Müller, S. 429n, 470n  
  
 Nādir, A. 52n  
 Nadvi, S. S. 172n  
 Nadwī, A. ‘A. 216  
 Nagel, T. 95n  
 Nakamura, K. 74n, 95n  
 an-Naššār, ‘A. S. 171n, 173n, 177n, 178n, 205n, 216, 218, 219n, 220  
 vander Nat, A. 105, 106n  
 Nielsen, L. O. 306n  
 Nizami, Kh. A. 172n  
 Nobis, H. M. 187n  
 Nyberg, H. S. 149n, 155, 160n  
  
 O’Donnell, J. R. 21n  
 Ormsby, E. 94n  
 Ottaviano, C. 306n  
  
 Paret, R. 35n  
 Patzig, G. 205n  
 Perler, D. 74n, 94n, 377n, 439n  
 Peskes, E. 168n  
 Pinborg, J. 9n  
 Pollock, J. 229  
 Preckel, C. 216n  
 Putnam, H. 391n  
  
 Qadir, C. A. 177n, 215, 216n  
 al-Qamarī, ‘A. ‘A. 215n  
 Quatremère, E. 100n  
 Quine, W. V. O. 375, 397  
  
 Rahbar, D. 204n  
 Read, S. 14n, 459n, 464n  
 Reisman, D. 104n  
 Rescher, N. 78n, 105, 106n, 171n, 232n, 451n  
 Riḍā, R. 169n

- de Rijk, L. M. 13n, 19n, 22n, 23n,  
349n, 350n, 388n, 389n, 396
- Robinson, R. 187n, 188, 190n, 217n
- Rosenthal, F. 100n, 149n, 232n,  
233n
- Rosier, I. 305n, 318n, 353n, 378n,  
379n, 385n, 386n, 397
- Ross, A. 331
- Rossmann, H. 404n, 406n, 407n
- Roth, B. 406n, 407, 409, 411, 419,  
421, 422n–426n
- Rudolph, U. 74n, 93n, 94n, 176n,  
218n
- Russell, B. 216, 337n, 344n
- Rutten, P. 481n
- Sabra, A. I. 61n
- Sadat, A. 168
- Ṣalībā, Ğ. 220n
- aṣ-Ṣanīf, S. b. ʿA. 172n
- Sarton, G. 228n
- Sauvaire, H. 124n
- Schlageter, J. 429n
- Schneider, J. H. J. 478n
- Schöck, C. 20n, 26n, 28n, 33n
- Schoeler, G. 46n–50n
- Schrumpf, G. 265n
- Schubert, G. 117n
- Schulthess, P. 9n, 352n, 354n, 355n,  
369n, 383n, 396, 434n
- Schulze, R. 167n
- Sellheim, R. 126n
- Shehaby, N. 34n, 135
- Sirajul Haq 167n, 169n, 177n, 178n,  
205n, 210n
- Sivan, E. 169n, 170n
- Smith, R. 357n
- Sorabji, R. 448n, 459n
- Spade, P. V. 13n
- Steel, C. 456
- Steinberg, G. 168n
- Street, T. 75n, 99n, 102n, 104n
- Strohmaier, G. 55n
- Suter, H. 125n, 126n
- Tabrīziyān, F. H. 232
- Thijssen, J. M. M. H. 470n
- Tietz, R. 36n
- Tweedale, M. M. 12n
- Valente, L. 305n, 307n, 308n, 314n,  
320n, 395
- Van den Eynde, D. 306n
- Ventimiglia, G. 322n
- Vignaux, P. 421n, 427n
- al-Wakīl, A. 215
- Walzer, R. 45n, 46n, 52n, 55n
- Watt, W. M. 73n, 86n, 88n
- Weidemann, H. 332n, 333n, 357n,  
358, 360n
- Weijers, O. 364n
- Weisheipl, J. 454n
- Weiss, B. G. 123n, 129n, 130, 140n,  
200n, 201n
- Wensinck, A. J. 208n
- Whitaker, C. W. A. 357n
- Wingert, L. 167
- Wisnovsky, R. 6n, 71n
- Wöhler, H.-U. 220
- Wolfson, H. A. 27n
- Woods, J. 75n
- Würsch, R. 47n, 53n
- Xiberta, B.-M. 402
- Yatīm, M. 170, 220–221
- Zimmermann, F. W. 31n
- Zur Mühlen, K.-H. 480n

*Werkregister*

- ʿAbd al-Ġabbār, al-Qāḍī  
*al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*  
27n, 28n, 36n
- al-Abharī, Aṭīraddīn  
*Isāġūġī fī l-mantiq* 232, 234
- Abū Ḥanīfa  
*Risāla ilā ʿUṭmān al-Battī* 25n
- Adam Parvipontanus  
*Ars disserendi* 348–349
- Alanus ab insulis (Alain de Lille)  
*Summa quoniam homines* 305n, 306n,  
308, 312n–316n, 320n
- Albertus Magnus  
*De caelo et mundo* 461–462  
*De intellectu et intelligibili* 495
- Alexander von Aphrodisias  
*In Aristotelis Analyticorum priorum librum  
I commentarium* 31n

- In Aristotelis Metaphysica Commentaria*  
29n
- Alkuin  
*De fide sanctae et individuae trinitatis*  
243
- al-Āmidī, Sayfaddīn  
*Abkār al-afkār fī uṣūl ad-dīn* 122–123,  
128, 131, 138n, 143, 229  
*Gāyat al-marām fī ‘ilm al-kalām* 121n,  
128  
*al-Ihkām fī uṣūl al-aḥkām* 20n, 123n,  
129–131, 136  
*Kaṣf at-tamwīhāt fī ṣarḥ at-Tanbihāt*  
127  
*al-Mu’āḥadāt* 131  
*Mumtāhā s-sūl fī ‘ilm al-uṣūl* 129n  
*an-Nūr al-bāhir fī l-ḥikam az-zawāhir*  
132, 136–142  
*Rumūz al-kunūz* 123  
*Ṣarḥ kitāb Ṣihābaddīn al-ma’rūf*  
*bi-ṣ-Ṣarīf al-Marāḡī fī l-ḡadal*  
122n  
*Talḥīṣ al-Maṭālib al-‘āliya wa-naqduhū,*  
*aw al-Ma’āhid ‘alā l-Imām ar-Rāzī*  
127n
- Ammonius  
*In Aristotelis Categoriae Commentarium*  
22n, 25n  
*In Aristotelis De Interpretatione*  
*Commentarium* 20n, 22n, 31n
- Anonymus  
*Abbreviatio montana* 362  
*Ars burana* 362  
*Ars emmerana* 349n, 362  
*Categoriae decem* 240, 245, 247n,  
256n, 257n, 264, 282n, 283n,  
287n  
*Copulata tractatum parvorum logicalium*  
363  
*De arte dialectica* 349n, 362  
*De obligationibus* 369  
*Dialectica Monacensis* 365, 388n  
*Introductiones montanae maiores* 362  
*Introductiones montanae minores* 362  
*Summa breves dies homini* 322  
*Summa Huberti* 322  
*Summa Metenses* 365, 388n  
*Theologia mystica* 415  
*Tractatus anagnini* 365  
*Tractatus de primo principio complexo*  
*secundum doctrinam Magistri Francisci*  
*de Mayronis* 407  
*Tractatus de proprietatibus sermonum, in*  
*omni doctrina* 365–366
- Tractatus de univocatione Monacensis*  
362  
*Tractatus implicitarum* 314n  
*Ut dicī, cum sit nostra* 365
- Aristoteles  
*Organon* 1–9, 12, 15–16, 20n, 22,  
23n, 24–25, 29, 45–46, 59, 61,  
100, 110, 117, 125, 130, 140,  
149, 177n, 232n, 265, 332–333,  
338–339, 350, 357n, 363, 367,  
377, 384–385, 395  
*Categoriae* 3–4, 6, 8–10, 45,  
148–149, 164n, 240n, 252n,  
257n, 268n, 269n, 271n, 305,  
332–335, 356, 357n, 385n, 395,  
416n  
*De interpretatione* 3–4, 9–11, 19,  
21–22, 27, 45, 118, 137, 140,  
142, 263–264, 267, 291n, 305,  
331–335, 341, 346–348, 350,  
352–354, 356–364, 365n,  
366–368, 370, 395  
*Analytica priora* 3–4, 9, 11, 19, 22,  
26n, 37n, 101–103, 110, 132,  
136, 142, 205n, 332–335, 338,  
340, 345–347, 350, 355–358, 395,  
402–404, 410, 449n  
*Analytica posteriora* 4, 7, 12, 46, 59,  
61n, 66n, 71, 119, 136, 142,  
180n, 232, 332–333, 334n, 335,  
338–339, 347, 349, 367, 409,  
435, 449n  
*Topica* 4, 9, 11, 29n, 46, 66, 71,  
142, 179n, 180n, 232, 332–333,  
335, 337n, 338–340, 342,  
346–351, 353, 356–358, 395,  
449n  
*De sophisticis elenchis* 4–5, 9, 11, 19,  
26n, 27, 46, 142, 232, 305, 332,  
335, 338–339, 347–349, 356,  
357n, 358, 385, 402  
*Poetica* 4–5, 45–46, 61, 142, 232,  
333, 367  
*Rhetorica* 4–5, 45–46, 61, 142, 232,  
333, 338–339, 349, 357–358, 367  
*Physica* 255n, 364n  
*De anima* 364n, 391n  
*De caelo* 21n, 449, 451n, 453–455,  
461  
*Metaphysica* 29n, 62, 71, 142, 346n,  
359, 364n, 409–410, 413, 415  
*Ethica* 364n
- al-Aṣ‘arī  
*al-Luma’* 26n, 39, 40n



- Maqālāt al-Islāmīyīn* 20n, 22n, 25n, 26n, 28
- Augustinus  
*De civitate Dei* 487n  
*De dialectica* 335n  
*De trinitate* 242, 249n, 264, 352, 402n, 424n  
*De doctrina christiana* 310, 471n  
*Retractationes* 424n, 470
- Averroes  
*Tahāfut at-tahāfut* 175n, 451n, 458n  
*Talhīs K. Aristūṭālīs fī l-ʿIbāra* 31n  
*Talhīs K. al-Qiyās* 449n  
*Talhīs as-Samāʾ wa-l-ʿālam* 452n  
 [lat.:]  
*De separatione* 457  
*Epitome in Physicorum libros* 447n, 452n  
*In Phys.* 447, 452n, 454, 456n
- Avicenna  
*Aqsām al-ʿulūm al-ʿaqliya* 63–64  
*Fī l-aḡrām al-ʿulwīya* 63n, 70  
*Fī Maʿānī Kitāb as-Šīr* 49n  
*al-Isārāt wa-t-tanbīhāt* 34n, 49n, 102, 112–113, 123, 126n, 127–128, 135, 180n, 186n, 206n, 209n, 212n  
*al-Kullīyāt fī ṭ-ṭibb* 126n  
*Mantiq al-mašriqīyīn* 142  
*al-Masāʾil al-ḡarība al-ʿišrīniya* 104n  
*an-Naḡāt* 137  
*aš-Šifāʾ* 59, 66, 137  
*al-Madḡal (aš-Šifāʾ, al-Mantiq I)* 138n, 140  
*al-ʿIbāra (aš-Šifāʾ, al-Mantiq III)* 24n, 31n, 138  
*al-Qiyās (aš-Šifāʾ, al-Mantiq IV)* 34n, 50n, 51n  
*al-Burhān (aš-Šifāʾ, al-Mantiq V)* 48n, 50n  
*al-Ġadal (aš-Šifāʾ, al-Mantiq VI)* 66–69  
*aš-Šīr (aš-Šifāʾ, al-Mantiq IX)* 49n–51n  
*at-Ṭabrīʿiyāt* 460  
*al-Qānūn fī ṭ-ṭibb* 126n, 127  
*Tisʿ rasāʾil* 59, 64–65  
*ʿUyūn al-ḡikma* 126n  
 [lat.:]  
*Logyca* 380
- al-Bayḡdāwī, ʿAbdallāh  
*Ṭawālīʿ al-anwār* 229
- al-Bāqillānī  
*at-Tamhīd* 26n
- Boethius, A. M. S.  
*In Categorias Aristotelis libri quatuor* 287n, 332n  
*In Isagogen Prophyrii commenta* 9, 332n, 335n, 336n, 340n, 366  
*Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias* 22n, 23, 331n, 333n, 353n, 354n, 357n  
*Introductio ad syllogismos categoricos* 353n, 357, 366  
*De differentiis topicis* 336, 337n, 338n, 352–353  
*In Ciceronis topica* 335n, 336, 339, 340n  
*Contra Eutychem et Nestorium* 267n, 284n  
*De divisione liber* 354  
*De sancta trinitate* 244–245, 352  
*De consolatione philosophiae* 267
- al-Buḡārī, ʿAlāʾaddīn  
*Risāla fī waḡdat al-wuḡūd* 234  
*Faḡḡhat al-mulḡidīn wa-našḡhat al-muwahḡidīn* 234, 235n
- al-Bulḡārī, Burḡānaddīn  
*al-Fawāʾid al-Burḡāniya fī taḡḡiq al-Fawāʾid al-Fanāriya* 234
- Cassiodor  
*De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* 331n
- Cicero  
*Topica* 335n  
*De inventione* 337n
- Clemens VI (Papst, Pierre Roger)  
*Disputatio* (mit Franziskus von Mayronis) 405n, 406, 408–409
- Dionysius Areopagita  
*De Caelesti Hierarchia* 495n
- Eriugena  
*Annotationes in Martianum* 266, 267n, 274n, 275n, 278, 280  
*Peri physeon* 239n, 241, 246, 247n, 249n, 250n, 255n, 256n, 258–261, 262n, 263–265, 267, 268n, 269, 272–273, 275, 283n, 284n  
*Omelia* 273n
- al-Fanārī  
*Isāḡūḡī šarḡḡi Fanārī* 234n  
*Yakrūzī* 234

- al-Fārābī  
*al-Hurūf* 21n, 53n, 54n  
*Iḥṣāʾ al-ʿulūm* 64, 70n  
*Kitāb Anālūtiqā l-awwal wa-huwa l-Qiyās* 132–134  
*Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaḡīr ʿalā ṭarīqat al-mutakallimīn* 5, 132–134  
*Mabādiʾ ar-rāʾ ahl al-madīna al-fāḍila* 52n, 55, 121n  
*Qawḥ fi t-tanāsub wa-t-taʿlīf* 47n, 48n  
*Risāla fīmā yanbaḡi an yuqaddama qabla taʿallum al-falsafa* 45n  
*Risāla fi qawānīn šināʿat aṣ-šīr* 45n, 47n, 48n  
*Šarḥ li-kitāb Aristūṭālīs fi l-ʾIbāra* 19n, 23n, 26n, 28n, 31n, 37n  
*aṣ-Šīr* 47n, 48, 49n  
*Tahṣīl as-sāda* 55  
 [lat.]  
*De divisione scientiarum* 367
- al-Farrāʾ  
*Maʿānī al-Qurʾān* 20n
- Franziskus von Mayronis  
*Preclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta . . . in quatuor libros Sententiarum* 407n, 411n, 415n, 417n, 418n, 419–420, 421n–424n  
*Disputatio* (mit Clemens VI (Papst, Pierre Roger)) 405n, 406, 408–409  
*Conflatus* 407, 422n, 423, 424n  
*Attendite* 407, 410–412, 415
- al-Ġazālī  
*Fayṣal at-tafrīqa bayn al-islām wa-z-zandaqa* 81n, 83n, 88n  
*Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* 77n, 81n, 82–83, 94n  
*Iḡām al-ʿawāmm ʿan ʿilm al-kalām* 83n  
*al-Iḡṣād fi l-ʿtiqād* 75, 81n, 84, 88–91  
*al-Manḥūl min taʿlīqāt al-uṣūl* 84  
*Maqāṣid al-falāsifa* 77n, 84, 85n, 117n  
*Mihakk an-naṣar* 76n, 78n–80n, 81, 84–85, 86n, 88–89, 130n  
*Miṣyār al-ʿilm* 76n–79n, 81, 84–85, 88–89, 130, 132–133  
*Mīzān al-ʿamal* 81n  
*al-Munqid min ad-dalāl* 75–77  
*al-Mustafā min ʿilm al-uṣūl* 20n, 76n–81n, 84–85, 89, 117, 122, 130  
*al-Qiṣṭās al-mustaḡim* 83n, 84, 86–88, 90, 93, 130
- Šifāʾ al-ḡalīl fi bayān aṣ-ṣubah wa-l-muḥīl wa-masālik at-taʿlīl* 84–85  
*Tahāfut al-falāsifa* 76n, 85n, 94n, 111, 128, 175n, 457  
*Tahdīb al-uṣūl* 84n  
*al-Wasūṭ* 122
- Gilbert von Poitiers  
*De trinitate* 352
- Gregor von Nazianz  
*De opificio hominis* 274n
- al-Hillī, al-ʿAllāma  
*Mīnhāḡ al-karāma* 169  
*al-Qawāʿid al-ḡalīya fi šarḥ ar-Risāla aṣ-šamsīya* 232n
- al-Ḥūnaḡī, Afḍaladdīn  
*Kaṣf al-asrār* 233
- Ibn Abī Uṣaybiʿa  
*ʿUyūn al-ambāʾ fi ṭabaqāt al-aṭibbāʾ* 121n, 122n, 123, 124n, 126n, 127n
- Ibn al-ʿArabī  
*Fuṣūṣ al-ḥikam* 234  
*al-Futūḡāt al-makkīya* 147, 148n, 149n, 155–157, 160n, 162n, 163n, 164  
*Inṣāʾ ad-dawāʾir* 149, 151n, 153n, 155, 157, 162n, 164  
*at-Tadbīrāt al-ilāhīya* 160n
- Ibn Baṭṭūṭa  
*Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa* 168n
- Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī  
*ad-Durar al-kāmīna fi ʿayān al-miʿa at-tāmīna* 220n, 228n  
*Inbāʾ al-ḡumr* 228n
- Ibn Ḥaldūn  
*al-Muqaddima* 73n, 94n, 100, 232n
- Ibn Ḥallikān  
*Wafayāt al-ʿayān wa-ambāʾ abnāʾ az-zamān* 121n, 122n, 125n
- Ibn Ḥazm  
*at-Taḡrīb li-ḥadd al-manṭiq wa-l-madḡal ilayhi* 23n, 31n
- Ibn al-ʾIbrī  
*Tārīḡ muḡtaṣar ad-duwal* 126n
- Ibn al-ʾImād  
*Šadarāt ad-dahab* 121n
- Ibn Iṣḡāq, Muḡammad  
*Sirat rasūl Allāh* 25n
- Ibn al-Muqaffaʿ  
*al-Manṭiq* 19n–23n, 27n, 29n, 30n, 31, 37n, 39n

- Ibn Qayyim al-Ġawzīya  
*Mijlāh dār as-sa'āda wa-manṣūr wilāyat al-'ilm wa-l-irāda* 173n
- Ibn Raġab  
*Dayl* 121n
- Ibn Taymiya  
*Dar' ta'arud al-'aql wa-n-naql* 130n, 168n, 175n  
*Fī dabṭ kulliyāt al-manṭiq wa-l-ḥalal fihī* 173  
*Ḥaḡiqat madḡhab al-ittihādīyīn* 176n, 182n  
*Ibṭāl waḡdat al-wuġūd* 176n  
*al-Iklīl fī l-mutaṣābih wa-t-ta'wīl* 203n  
*al-Imān* 192n, 200n–203n  
*Mas'alat al-aḡruf* 201n, 202n  
*Minḡāġ as-sunna* 169n  
*Naqd al-manṭiq* 172–173, 175n, 180n, 196n, 198n, 208, 215  
*ar-Radd 'alā l-manṭiqīyīn* 9, 88n, 130n, 171, 172n, 173–214, 219n  
*Risāla fī l-kalām 'alā l-ḡira* 194n–198n  
*Risālat al-qiyās* 210n
- Ibn Wāṣil  
*Mufarrīġ al-kurūb* 121n
- al-Ġī, 'Aḡudaddīn  
*al-Mawāqif fī 'ilm al-kalām* 229  
*Ṣarḡ al-Muḡtaṣar fī l-uṣūl* 228
- Isidor von Sevilla  
*Etymologiae* 276n, 287n, 331, 336
- Johannes Buridan  
*Quaestiones super octo Physicorum libros Aristotelis* 460n  
*Quaestiones super De caelo* 461
- Johannes Duns Scotus  
*De dialectica* 274  
*Ordinatio* 360n, 402n, 403n, 423n  
*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* 410  
*Reportata Parisiensis* 403
- Johannes Gerson  
*Centiloquium de conceptibus* 474n, 479n, 483n, 486n, 490n, 491  
*De duplici logica* 15, 471, 472n, 473, 476n, 477, 485  
*De modis significandi* 476–492  
*De theologia mystica* 475n, 476n, 485n  
*De sensu litterali Sacrae Scripturae* 471n, 476n
- Johannes von Ruysbroek  
*De ornatu spiritualium nuptiarum* 474
- Johannes von Salisbur  
*Metalogicon* 342n, 347–351, 362
- al-Kātibī, Naġmaddīn  
*al-Ġāmī'* 233  
*ar-Risāla as-ṣamsīya* 99, 105, 106n, 113–114, 232  
*Koran* 25n, 33, 35–36, 38–40, 55, 66, 70, 86–87, 93, 148, 151, 153, 156–159, 161–162, 167, 189, 192n, 201–203, 212–213
- Lambert von Lagny (Auxerre)  
*Logica* 334n, 365, 366n  
*Summa* 365
- al-Maġūsī  
*Malakī* 127
- Marsilius von Inghen  
*Questiones subtilissime super octo libros physicorum* 463n
- Martianus Capella  
*De nuptiis Philologiae et Mercurii* 252n, 264, 269, 271n, 277
- al-Māturidī  
*at-Tawḡīd* 26n
- Maximus Confessor  
*Ambigua ad Iohannem* 248n, 252n, 255n, 264
- Muslim ibn al-Ḥaġġāġ  
*Ṣaḡīḡ Muslim* 208
- an-Nāṣī' al-akbar  
*al-Awsaṭ* 20n
- an-Nawbaḡtī  
*al-Ārā' wa-d-diyānāt* 178
- Nemesius Emesenus  
*De natura hominis* 255n, 258n
- Nicolas von Autrécourt  
*Epistulae et articuli condemnati* 404
- Nicolas Oresme  
*Questions on the Physics* 462n
- Petrus Abaelard  
*Dialectica* 341n–345n  
*Philosophische Schriften* 332n, 341–343, 345–347  
*Super topica glossae* 337n, 342, 345n  
*Sic et non* 416n
- Petrus von Ailly  
*Tractatus ex parte universitatis studii Parisiensis pro causa fidei contra quemdam fratrem Johannem de Montesono* 470n

- Petrus Hispanus  
*Tractatus (Summule logicales)* 350n,  
 363n, 365–366, 382, 386n
- Petrus Lombardus  
*Quatuor libri sententiarum* 310, 402n,  
 441n
- Philipp der Kanzler  
*Summa de bono* 322n
- Platon  
*Menon* 379
- Plotin  
*Enneas VI* 255n, 260n
- Porphyrius  
*Isagoge* 3–4, 6, 9, 21n, 22, 61, 142,  
 177, 180n, 232, 267, 366
- Praepositinus Cremonensis  
*Summa Qui producit ventos* 306n, 309,  
 310n, 311n, 313n–316n, 318n,  
 319n, 324n, 325n
- Prudentius Trecensis  
*De praedestinatione contra Joannem Scotum*  
 264n
- Pseudo-Augustinus  
*Categoriae decem* 240, 245, 247n,  
 256n, 257n, 264, 282n, 283n,  
 287n
- Pseudo-Dionysius  
*Theologia mystica* 415
- Pseudo-Langton  
*Summa breves dies homini* 322
- al-Qifī  
*Tārīḥ al-ḥukamāʾ* 121n, 124n
- ar-Rāzī, Faḥraddīn  
*al-Āyāt al-bayyināt* 101, 126n  
*Lubāb al-Īsārāt* 101, 109n, 113  
*Muḥassal afkār al-mutaqaddimīn*  
*wa-l-mutaʾalḥirīn* 229  
*Šarḥ al-Īsārāt wa-t-tanbūhāt* 101n,  
 105, 108n, 127  
*at-Taḥsīr al-kabīr aw Maḥāṭiḥ al-ġayb*  
 20n, 33n, 34n, 36n
- ar-Rāzī, Quṭbaddīn at-Taḥṭānī  
*Lawāmiʿ al-asrār* 233n  
*Šarḥ al-Maḥāṭiḥ* 233  
*Taḥrīr al-qawāʿid al-mantiqīya fī šarḥ*  
*ar-Risāla aš-šamsīya* 232n
- Remigius von Auxerre  
*Commentum in Martianum Capellam*  
 274n, 279
- Richard von Cornwall  
*Super libros Sententiarum* 390
- Richard von St. Viktor  
*De trinitate* 402
- Robert Grosseteste  
*Commentarius* 410
- Robert Kilwardby  
*De ortu scientiarum* 368  
*Compendium nos gravamen* 368
- Roger Bacon  
*Compendium studii theologiae* 376–377,  
 383–384, 386–388, 390,  
 392n–394n, 395, 397  
*De signis* 377  
*Opus maius* 376n, 378n  
*Opus minus* 375–376  
*Opus tertium* 378–380  
*Summa de sophismatibus et distinctionibus*  
 377  
*Summulae dialectices* 365, 377, 385,  
 395n, 396n, 397
- aš-Šafadī  
*al-Wāfi* 126n
- aš-Šarīf al-Murtaḍā  
*Amālī* 33n
- as-Sāwī, ʿUmar ibn Sahlān  
*al-Bašāʾir an-našīriya fī l-mantiq* 108n
- Sībawayhi  
*al-Kitāb* 34n, 35n
- Simon von Tournai  
*Disputationes* 313n, 320n
- Simplicius  
*In Aristotelis Categoriae Commentarium*  
 23n  
*In Aristotelis Physicorum libros quattuor*  
*posteriores commentaria* 449n, 451n,  
 456n
- aš-Širwānī  
*ar-Risāla fī takmil al-mantiq* 104n
- Stephan Langton  
*Summa* 305n, 307n, 320n, 326n,  
 327n  
*Quaestiones* 307n  
*Quaestio De hoc nomine 'deus'* 320n
- as-Subkī  
*Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya al-kubrā* 117n,  
 121n, 126n
- as-Suyūṭī, Ġalāladdīn  
*Ġaḥd al-qarīḥa fī taḥrīd an-našīḥa*  
 (= *Muḥtaṣar Našīḥat ahl al-imān fī*  
*r-radd ʿalā mantiq al-Yunān*)  
 171n–186n, 189n–199n,  
 202n–209n, 211n–214n, 219n  
*Šawn al-mantiq* 174

- at-Taftāzānī, Saʿdaddīn  
*Ġāyat tahdīb al-kalām fī tahrīr al-manṭiq wa-l-kalām wa-taqrīb al-marām min taqrīb al-Islām* 233  
*Maqāšid at-ṭalībīn* 228–229  
*Šarḥ al-Kašf* 233  
*Šarḥ al-Maqāšid* 229, 230n, 231n, 235  
*Šarḥ at-taṣrīf al-ʿIzzī* 228  
*Tahdīb al-manṭiq* 233
- Thomas von Aquin  
*Expositio libri Posteriorum* 334n, 410  
*Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis* 455n  
*In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio* 455n
- at-Ṭūsī, Naṣīraddīn  
*Ḥall muškilāt al-Isārāt* 34n, 101n, 107n, 109n, 117n, 127–128  
*Taghīd al-ʿaqāʾid* 128
- al-ʿUmarī, Ibn Faḍlallāh  
*Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* 126n
- al-Urmawī, Sirāgaddīn  
*Maṭālīʿ al-anwār* 126n, 233
- Vinzenz von Beauvais  
*Speculum doctrinale* 331n, 367–368
- Wilhelm von Auxerre  
*Summa aurea* 307n, 322, 323n, 324n
- Wilhelm von Lucca  
*Summa dialecticae artis* 356n, 362
- Wilhelm von Ockham  
*Summa logicae* 14, 15n, 430, 433–434, 442  
*Expositio in libros artis logicae* 437  
*Quodlibeta* 437, 443n  
*In libros Sententiarum* 430–432, 434, 435n, 436–437, 439–442
- Wilhelm von Sherwood  
*Introductiones in logicam* 19n, 31n, 365, 367, 382n, 386n, 454n  
*Syncategoremata* 21n
- al-Yāfiʿī  
*Mirʾāt al-ḡanān* 121n
- az-Zamaḥṣarī  
*al-Kaššāf* 33n



# STUDIEN UND TEXTE ZUR GEISTESGESCHICHTE DES MITTELALTERS

43. Schönberger, R. *Relation als Vergleich*. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik. 1994. ISBN 90 04 09854 2
44. Saarinen, R. *Weakness of the Will in Medieval Thought*. From Augustine to Buridan. 1994. ISBN 90 04 09994 8
45. Speer, A. *Die entdeckte Natur*. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert. 1995. ISBN 90 04 10345 7
46. Te Velde, R. A. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. 1995. ISBN 90 04 10381 3
47. Tuninetti, L. F. „*Per Se Notum*“. Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin. 1996. ISBN 90 04 10368 6
48. Hoenen, M.J.F.M. und De Libera, A. (Hrsg.). *Albertus Magnus und der Albertismus*. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters. 1995. ISBN 90 04 10439 9
49. Bäck, A. *On Reduplication*. Logical Theories of Qualification. 1996. ISBN 90 04 10539 5
50. Etzkorn, G. J. *Iter Vaticanum Franciscanum*. A Description of Some One Hundred Manuscripts of the Vaticanus Latinus Collection. 1996. ISBN 90 04 10561 1
51. Sylwanowicz, M. *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*. 1996. ISBN 90 04 10535 2
52. Aertsen, J.A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*. The Case of Thomas Aquinas. 1996. ISBN 90 04 10585 9
53. Honnefelder, L., R. Wood, M. Dreyer (Eds.). *John Duns Scotus*. Metaphysics and Ethics. 1996. ISBN 90 04 10357 0
54. Holopainen, T.J. *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*. 1996. ISBN 90 04 10577 8
55. Synan, E.A. (Ed.). *Questions on the De Anima of Aristotle by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley* 1997. ISBN 90 04 10655 3
56. Schupp, F. (Hrsg.). *Abbo von Fleury: De syllogismis hypotheticis*. Textkritisch herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und kommentiert. 1997. ISBN 90 04 10748 7
57. Hackett, J. (Ed.). *Roger Bacon and the Sciences*. Commemorative Essays. 1997. ISBN 90 04 10015 6
58. Hoenen, M.J.F.M. and Nauta, L. (Eds.). *Boethius in the Middle Ages*. Latin and Vernacular Traditions of the *Consolatio philosophiae*. 1997. ISBN 90 04 10831 9
59. Goris, W. *Einheit als Prinzip und Ziel*. Versuch über die Einheitsmetaphysik des *Opus tripartitum* Meister Eckharts. 1997. ISBN 90 04 10905 6
60. Rijk, L.M. de (Ed.). *Giraldus Odonis O.F.M.: Opera Philosophica. Vol. 1.: Logica*. Critical Edition from the Manuscripts. 1997. ISBN 90 04 10950 1
61. Kapriev, G. ...*ipsa vita et veritas*. Der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canterbury. 1998. ISBN 90 04 11097 6
62. Hentschel, F. (Hrsg.). *Musik – und die Geschichte der Philosophie und Naturwissenschaften im Mittelalter*. Fragen zur Wechselwirkung von ‘musica’ und ‘philosophia’ im Mittelalter. 1998. ISBN 90 04 11093 3
63. Evans, G.R. *Getting it wrong*. The Medieval Epistemology of Error. 1998. ISBN 90 04 11240 5
64. Enders, M. *Wahrheit und Notwendigkeit*. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berück-

- sichtigung seiner Antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius). 1999. ISBN 90 04 11264 2
65. Park, S.C. *Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin*. Mit besonderer Berücksichtigung der Analogie. 1999. ISBN 90 04 11272 3
  66. Tellkamp, J.A. *Sinne, Gegenstände und Sensibilia*. Zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin. 1999. ISBN 90 04 11410 6
  67. Davenport, A.A. *Measure of a Different Greatness*. The Intensive Infinite, 1250-1650. 1999. ISBN 90 04 11481 5
  68. Kaldellis, A. *The Argument of Psellos' Chronographia*. 1999. ISBN 90 04 11494 7
  69. Reynolds, P.L. *Food and the Body*. Some Peculiar Questions in High Medieval Theology. 1999. ISBN 90 04 11532 3
  70. Lagerlund, H. *Modal Syllogistics in the Middle Ages*. 2000. ISBN 90 04 11626 5
  71. Köhler, T.W. *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert*. Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis. 2000. ISBN 90 04 11623 0
  72. Trifogli, C. *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250-1270)*. Motion, Infinity, Place and Time. 2000. ISBN 90 04 11657 5
  73. Koyama, C. (Ed.). *Nature in Medieval Thought*. Some Approaches East and West. 2000. ISBN 90 04 11966 3
  74. Spruyt, J. (Ed.) *Matthew of Orléans: Sophistaria sive Summa communium distinctionum circa sophismata accidentium*. Edited with an introduction, notes and indices. 2001. ISBN 90 04 11897 7
  75. Porro, P. (Ed.) *The Medieval Concept of Time*. The Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy. 2001. ISBN 90 04 12207 9
  76. Perler, D. (Ed.) *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. 2001. ISBN 90 04 12295 8
  77. Pini, G. *Categories and Logic in Duns Scotus*. An Interpretation of Aristotle's *Categories* in the Late Thirteenth Century. 2002. ISBN 90 04 12329 6
  78. Senger, H. *Ludus Sapientiae*. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues. 2002. ISBN 90 04 12081 5
  79. Fitzgerald, M.J. *Albert of Saxony's Twenty-five Disputed Questions on Logic*. A Critical Edition of his *Quaestiones circa Logicam*. 2002. ISBN 90 04 125132
  80. Darge, R. *Suárez' Transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*. 2004. ISBN 90 04 13708 4
  81. Gelber, H.G. *It Could Have Been Otherwise*. Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350. 2004. ISBN 90 04 13907 9
  82. Bos, E.P. *Logica modernorum in Prague about 1400*. The *Sophistria* disputation 'Quoniam quatuor' (MS Cracow, Jagiellonian Library 686, ff. 1ra-79rb), With a Partial Reconstruction of Thomas of Cleve's *Logica*. Edition with an Introduction and Appendices. 2004. ISBN 90 04 14009 3
  83. Gottschall, D. *Konrad von Meigenbergs Buch von den natürlichen Dingen*. Ein Dokument deutschsprachiger Albertus Magnus-Rezeption im 14. Jahrhundert. 2004. ISBN 90 04 14015 8
  84. Perler, D. and Rudolph, U. (Eds.). *Logik und Theologie*. Das *Organon* im arabischen und im lateinischen Mittelalter. 2005. ISBN 90 04 11118 2
  85. Bezner, F. *Vela Veritatis*. Hermeneutik, Wissen und Sprache in der *Intellectual History* des 12. Jahrhunderts. 2005. ISBN 90 04 14424 2