

# Über arabische Pseudo-Aristotelica : Beitrag zur Kenntnis des angeblich hellenistischen Wissens unter den Muslimen

Autor(en): **Dubler, C.E.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **14 (1961)**

Heft 1-4

PDF erstellt am: **30.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-145822>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# ÜBER ARABISCHE PSEUDO-ARISTOTELICA

*Beitrag zur Kenntnis des angeblich hellenischen Wissens unter den Muslimen<sup>1</sup>*

VON C. E. DUBLER, ZÜRICH

## *Inhaltsübersicht nach Kapiteln und Abschnitten*

I. Wie wurde das hellenische Wissen von den Muslimen rezipiert? . . . . .	34
II. Die Aristoteles-Kenntnisse in der Welt des Islams . . . . .	44
III. Die Aristoteles-Legende und die Pseudo-Aristotelica . . . . .	60
Alexandrien und die Pseudo-Aristotelica . . . . .	65
1. Die sogenannte Theologie des Aristoteles und verwandte Texte . . . . .	66
2. Die Weisheitssprüche und die <i>Secreta secretorum</i> . . . . .	72
3. Die weitgefaßten pseudo-aristotelischen <i>Naturalia</i> . . . . .	75
A. Die drei Naturreiche und Aristoteles . . . . .	77
B. Die angeblichen Stein- und Pflanzenbücher des Aristoteles . . . . .	78
C. Die Zoologie des Aristoteles und die arabischen Apokryphen . . . . .	82
a) «Das Buch der Tiere» des Ġâhiz . . . . .	83
b) «Das Buch der Beschreibung der Tiere und ihres Nutzens» von Ibn Bukhtîshû' . . . . .	86
Legende und Schriften . . . . .	88

Die klassische Antike Griechenlands ist vom Gegensatz von Persern und Hellenen erfüllt, der in Herodot eine einmalige Gestaltung erfuhr. Ein Grieche hat hier das Rätselhaft-Großartige der orientalischen Welt auf seine Art zu fassen gesucht, ohne sich den fremden Geist zu eigen machen zu wollen; vielmehr hebt der Hellene das Bewußtsein des eigenen Wertes, das ihn eindeutig vom unzivilisierten, barbarischen Fremden abhebt, hervor. Diese Glanzzeit der klassischen Antike fand vorerst ihre systematische, geistige Formulierung in Aristoteles, dessen Schüler Alexander der Große war. Nach dem Sieg über die iranischen Achämeniden will aber der mazedonische Großkönig gar nicht mehr, wie einst, die Überlegenheit der Griechen unter Beweis stellen, sondern er strebt

1. Die vorliegende Studie ist aus den Vorbereitungen zu einer gemeinsamen Vorlesung über die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie mit Prof. Dr. Rudolf Meyer hervorgegangen, dem ich auch an dieser Stelle für die zahlreichen Anregungen und Hinweise sehr herzlich danken möchte.

in seinem Reiche viel eher nach einer Verschmelzung des Hellenentums mit dem Orient, ein Unterfangen, wofür die Zeit damals noch bei weitem nicht reif war. In sehr veränderter Form und erst etwa ein Jahrtausend später ist diese Synthese in einem anderen Großreich durch den Islam verwirklicht worden. Nicht umsonst hat die legendäre Gestalt des zweigehörnten Alexander-Ammon, arabisch Dhû'l-Qarnayn = der mit den beiden Hörnern, als einer der alten Propheten im Koran Aufnahme gefunden. In der Zeitspanne von annähernd tausend Jahren, die zwischen dem mazedonischen Großkönig und Muhammad liegt, hatte das hellenische Denken, Erkennen und Wissen jene Form angenommen, die es für den Islam aufnahmefähig machte.

#### I. WIE WURDE DAS HELLENISCHE WISSEN VON DEN MUSLIMEN REZIPIERT?

In der Epoche zwischen Alexander dem Großen und Muhammad haben die beiden Antinome Ratio und Fides – Vernunft und Glaube – Gestalt erhalten. Der erste Begriff war von den Hellenen geprägt, während der zweite dem römischen Rechtsdenken entstammte und auf die orientalische Ideenwelt übertragen wurde. Ratio und Fides haben dem späteren antiken Denken, das bis zur Renaissance das geistige Sein aller Hochreligionen des Mittelalters entscheidend bestimmt hat, eine ganz bestimmte Wendung gegeben. Bedeutsam war dabei die Begegnung der griechischen Geisteshaltung mit dem mosaischen Glauben des Alten Testaments, die unter den Juden des hellenistischen Alexandrien erfolgte; aus ihrem Kreise ist ja dann auch weitgehend die legendäre Alexandergestalt des Pseudo-Kallisthenes hervorgegangen, die ihrerseits wieder die Voraussetzung für den bereits genannten arabisch-islamischen Dhû'l-Qarnayn lieferte, in der die Gestalt des mazedonischen Großkönigs zum Propheten erhoben ist<sup>2</sup>.

2. Allgemein dazu siehe F. Pfister, *Alexander der Große in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen*, Berlin 1956.

Fragt man ganz allgemein, auf welche Art, auf welchen Wegen und welche Teile des antiken Geistesgutes die Muslime übernommen haben, so kommt man sehr bald zur Feststellung, daß, abgesehen von einigen Rechtsbegriffen, historischen Daten und Fachausdrücken, kaum etwas von der römisch-lateinischen Kultur den Islam erreicht hat. Hingegen war die Aufnahmebereitschaft für das griechische Bildungserbe viel mehr vorhanden, wenn es auch nicht umfassend und in seinem antiken Sinne rezipiert wurde. Man wird umsonst nach den Rhetoren, Historikern oder Dramatikern der Hellenen in arabischer Sprache suchen, und von den Epen des Homer sind nur bescheidene Fragmente, die nie einen größeren Widerhall fanden, übertragen worden<sup>3</sup>. In erster Linie waren es gelehrte Schriften, und unter diesen solche mit praktischer Zielsetzung, wie Medizin und Geographie, die das Interesse der Muslime weckten; wobei die Philosophie nicht selbständig, sondern ergänzend im Schlepptau der Heilkunst und der Astrologie als praktische Welt- und Himmelskunde auftrat. Dabei galten für die Aufnahme des indischen Geistesgutes ähnliche Grundsätze. Diese besondere Entwicklung war die Folge eines Werdeganges von Jahrhunderten, der mit der Verlagerung des geistigen Mittelpunktes von Athen nach Alexandrien anhub. Hier, in Bibliothek und Museion, nahm das intellektuelle Wirken eine geradezu modern anmutende Wendung, indem nicht mehr ein Universalgedanke gehegt wurde, sondern durch die genaue Naturbeobachtung die Spezialwissenschaften eine vertiefte Aufmerksamkeit erhielten. Es war das Ergebnis der kompilatorischen Leistung des Aristoteles, dessen wissenschaftliche Methodik in der Verbindung von kausaler Logik und strenger Naturbeobachtung gipfelte und darin seine Überlegenheit gegenüber früheren Spekulationen bewies. Doch gerade durch diese Systematik wurde der Umfang der Kenntnisse derart erweitert, daß die einzelnen Wissenszweige nur noch von Spezialisten richtig betreut werden konnten. Diese besondere Entwicklung vom Universellen zum Spezialistentum hat der Alexandriner Gelehrsamkeit ihr eigenes

3. J. Kraemer, *Arabische Homerverse*, ZDMG, 106 (1956), 259 ff.

Gepräge verliehen, das in die praktische Auswertung der Sonderkenntnisse ausmündete.

Das Werk des Aristoteles stand dabei stets im Vordergrund, an erster Stelle seine logischen Schriften, die in der Philosophie das praktische Denkschema abgaben; Plato war hingegen nur mangelhaft und entstellt bekannt; dazu gesellte sich noch, daß die späteren Peripatetiker den Neoplatonismus tunlichst mit dem Aristotelismus auszusöhnen suchten, eine Tendenz, die noch lange in der Zeit des Islams nachwirkte.

Wer sich in der Spätantike oder im Frühmittelalter die Kenntnisse von früheren Gelehrten aneignen wollte, konnte dies nur sehr ungenügend durch die Vermittlung geschriebener Texte tun, denn trotz der recht bedeutenden Ausmaße der auf Papyrus niedergelegten Bibliothek von Alexandrien war diese, verglichen mit dem neuzeitlichen Buchwesen, sehr bescheiden. Jeder Lernbegierige war noch viel mehr als heute auf das Wort des Meisters angewiesen, denn der Kontakt erfolgte von Mensch zu Mensch, vom wissensdurstigen Buchliebhaber zum Buchbesitzer, der zugleich Gelehrter war und das, was er in Buchform besaß, in seinem persönlichen Wissen verkörperte. Alles war auf eine fließende Entwicklung, auf Kontinuität, die Jahrhunderte umfaßte, eingestellt, und niemand, mochte er noch so geistig veranlagt sein, konnte auf der gelehrten Suche über einen größeren Zeitraum hinweg in die Vergangenheit zurückgreifen.

Mas'ûdî, der arabische Polygraph aus dem 10. Jahrhundert, berichtet, daß die griechische Philosophie erst in Athen blühte, Augustus soll ihren Sitz nach Rom und Alexandrien verlegt haben, schließlich habe Kaiser Theodosius die römische Schule geschlossen und allein die Stadt am Nildelta zum Bildungszentrum der hellenischen Welt erhoben. Der Tatbestand ist ungenau wiedergegeben, aber das Wesentliche bleibt richtig festgehalten, indem Alexandrien bereits unter den Ptolemäern der Mittelpunkt der griechischen Wissenschaft geworden war und im Laufe des ersten Jahrhunderts nach Christus in Philo die Verbindung mit den alttestamentlichen Anschauungen der Juden erfolgte. Die mo-

notheistische Geisteshaltung mochte schon früher bestanden haben, doch sie erhielt in den Spekulationen des Philo von Alexandrien eine pythagoräisch-neoplatonische Wendung. Er gab dem einen, ewigen, unveränderlichen, leidenschaftslosen Gott Ausdruck, der fernab von der Welt des Phänomenologischen, gleichzeitig aber die erste Ursache alles Seins ist. Dieser Monotheismus paßte sich dem alttestamentlichen Gottesbegriff an, ohne unmittelbar von ihm abgeleitet zu sein, erklärte gleichzeitig den bestehenden Anthropomorphismus weg und gab einer möglichen Emanation der *Hochma*, Weisheit Gottes, Ausdruck, die zwischen Schöpfung und Offenbarung trat. Diese Anschauungen begannen auch außerhalb der jüdischen Kreise Anerkennung zu finden und erfuhren durch die psychologischen Unterweisungen des Aristoteles-Komentators Alexander von Aphrodisias, der von 198 bis 211 in Athen lehrte, eine beträchtliche Vertiefung durch seine aristotelisch gehaltene Fassung von *De anima*, ein Kernstück der späteren arabisch-islamischen Philosophie, die im Hochmittelalter auf die lateinische Scholastik einwirken sollte. Trotzdem Themistios der Widersacher dieser theistischen Aristoteles-Auslegung wurde, sind die neoplatonischen Theorien des Alexander von Aphrodisias der Ausgangspunkt, der in persönlicher Weiterbildung unter Distanzierung von einem deterministischen Glaubensgebäude zur Schulgründung des Ammonius Saccas, des Lehrers von Plotin (gest. 269), führte. Plotin gab seine Anschauungen an Porphyrios weiter, den Verfasser der für die Zukunft so entscheidenden aristotelischen *Isagogae*; gleichzeitig fand aber die Emanationstheorie seines Meisters in den *Enneaden* Ausdruck. Der zweite Teil derselben hat in den kommenden Jahrhunderten als *Theologie des Aristoteles*, eine pseudo-aristotelische Schrift neoplatonischen Charakters, große Verbreitung gefunden. Porphyrios (gest. 300), der in Rom lehrte, ist für die Einführung der wissenschaftlichen Methodik des Aristoteles in den Neoplatonismus, die noch sein Lehrer Plotin kritisiert hatte, verantwortlich. Er griff also bewußt auf Aristoteles zurück, und seine *Isagogae* sind inskünftig die maßgebende Einführung zum *Organon* des Aristoteles

geworden. Ihm folgte Jamblichus (gest. 330), der den Neoplatonismus als Grundlage einer heidnischen Theologie gebrauchte; schließlich Proklos (gest. 485), ein letzter Anhänger, der in noch höherem Maße Theologe war.

Neben dieser heidnischen Überlieferung erfolgte die Anpassung des Neoplatonismus an das Christentum durch Klemens von Alexandrien (gest. 215) und Origenes (gest. 254), der selbst ein Schüler des Plotin war. Dabei sahen weder die alten Vertreter der Kirche noch die des Museion die Verbindung der Philosophie mit der christlichen Religion gerne. Das hatte zur Folge, daß Origenes Alexandrien verlassen mußte, um im palästinensischen Caesarea eine neue Schule zu gründen. Mag diese in der Schriftauslegung auch nicht die Spezialisierung wie diejenige von Alexandrien erreicht haben, so sollte sie in der Ideengeschichte des Nahen Ostens doch eine entscheidende Rolle spielen, indem von ihr die Schulen der syrischen Kirchen ausgingen, deren erste um 270 von Malchion in Antiochien gegründet wurde. Sie ist in der Folgezeit nicht nur für die orientalischen Christen, sondern auch für Zoroastrier und Muslime zum Vorbild geworden. Von dort ausgehend wurde um 320 die Schule von Nisibis gegründet, die nicht mehr am vorwiegend griechisch sprechenden Mittelmeerufer, sondern im syrisch sprechenden Hinterland lag. In dieser Sprache wurden nun auch die theologischen und philosophischen Schriften niedergelegt, wodurch Kirche und Gemeinde in engeren Kontakt kamen. Im syrischen Bereich erfolgten aber auch die entscheidenden Überschneidungen herkömmlicher Kirchengläubigkeit und philosophischer Deduktion, die sich auf die Person Christi zuspitzten. Sie gipfelten in den Heterodoxien der Nestorianer, die 431 vom Konzil von Ephesus, sowie denjenigen der Monophysiten, die 448 vom Konzil von Chalcedon verworfen wurden. Mittlerweile war aber Nisibis in die Hand der iranischen Sasaniden gefallen und die Schule 373 von dort weiter nach dem Westen, in das syrisch sprechende Edessa, verlegt worden. Unter dem Schutz der persischen Herrscher sammelten sich in Nisibis die Nestorianer, die hier erneut ein Lehr-

und Lernzentrum eröffneten. Es entfaltete sich in der Folgezeit zum Mittelpunkt des orientalisches ausgerichtetes Christentums des syrischen Hellenismus. Außerhalb des Machtbereichs von Byzanz dehnte sich die nestorianische Kirche nach Arabien und Innerasien, einige Jahrhunderte später sogar nach Ostasien aus. Der Prophet Muhammad hat wahrscheinlich in seiner Jugend mit nestorianischen Mönchen Fühlung gehabt, und ihre Missionare pflegten gewiß mit den frühen Muslimen regen Gedankenaustausch. Die Nestorianer waren aber gleichzeitig die Ausbreiter der griechischen Philosophie, indem sie nicht nur die bedeutenden Theologen, wie Theodor von Mopseustia, sondern auch Aristoteles und seine angeblichen Schriften ins Syrische übertrugen. Ihnen war es dabei in erster Linie um die Selbstbehauptung gegenüber der ost-römischen Staatskirche zu tun, und daher ist die hellenistische Philosophie vor allem durch Vermittlung der syrischen Nestorianer der künftigen arabisch-islamischen Welt zugänglich gemacht worden, denn die Monophysiten bildeten keine derartigen Schulzentren, da ihre Wirkung vorwiegend vom Anachoretentum ausging, das viel mehr emotiv als intellektuell ausgerichtet war.

Neben der Theologie, die die Philosophie nahezu völlig aufzog, entfalteten sich, wie schon angedeutet, bereits in Alexandrien die praktischen Wissenschaften, wie Medizin, Chemie, Geographie, Astrologie, in deren Schatten und als deren Dienerin die Philosophie erschien. Dabei war auch sie nicht reiner Selbstzweck, sondern sie lieferte in der Logik das Rüstzeug für die jeweilige Spezialwissenschaft und formte darüber hinaus das gesamte Weltbild. Ohne Kenntnis der Philosophie konnten die Schriften der griechischen Ärzte nicht richtig verstanden werden, denn viele von ihnen, insbesondere Galen, beriefen sich oft auf Aussprüche des Aristoteles. Johann Philoponos, einer der späten Aristoteles-Kommentatoren, war gleichzeitig Vertreter einer neuen Medizinschule, und ist sein genaues Todesjahr auch unbekannt, so weiß man, daß er in Alexandrien lehrte, als 529 durch einen Erlaß von Kaiser Justinian die Akademie von Athen endgültig geschlossen wurde. Der

nächste bedeutende Vertreter der Alexandriner Ärzteschule war Paul von Ägina, der um 640, zur Zeit der islamischen Eroberung lebte. Er hatte die ununterbrochene medizinische Tradition von Galen her erhalten, dessen gewaltiges Werk er durch eigene Forschertätigkeit zu erweitern vermochte, doch diese erfolgte unter dem Einfluß ägyptischer Überlieferung, die stark vom okkulten Wissen der Astrologen und Alchemisten abhing.

Allen Einschränkungen und Anfeindungen von seiten des Basileus aus Konstantinopel zum Trotz hat sich aber das hellenistische Wissen erhalten, wenn es sich auch seinem Machtzugriff zu entziehen suchte. Dazu trug nicht zuletzt das geistige Interesse, das der Sasanidenherrscher Chusraw I. Nuschirwan (531–578) an den Tag legte, das Seinige bei. War auch der Aufnahme der Mitglieder der aufgelösten Akademie aus Athen im Perserreich keine Zukunft beschieden, so ist Chusraw I. doch die Gründung der Medizinschule von Ğunday-Sâpûr in der Nähe von Susa zu verdanken, wo in erster Linie das hellenistische Wissen der syrisch sprechenden Nestorianer gepflegt wurde, das sich hier fruchtbar mit indischer Gelehrsamkeit verband. Wie indische Arztkunst und Philosophie Hand in Hand, in schöngeistigem Schrifttum vereint, am Sasanidenhof zu wirken vermochte, wird an der Einleitung zur Pahlavi-Fassung des Buches von *Kalîla wa Dimna*, die der iranische Mediziner Burzôe verfaßte, deutlich<sup>4</sup>.

Die Unterrichtssprache war in Ğunday-Sâpûr Syrisch, und dies war noch so, als die ersten 'Abbasiden sich die dortigen Ärzte in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts nach Bagdad holten. Auch danach muß es noch lange die Sprache der Wissenschaft geblieben sein, wie es sich aus zahlreichen handschriftlichen Hinweisen, die sich bis ins 13. Jahrhundert erstrecken, erkennen läßt, nachdem das Arabische bereits in vollem Maße zum gelehrten Ausdruck befähigt war. Dieser Zustand war eigentlich schon um 832 erreicht, als der Chalif al-Ma'mûn das Bayt al-Hikma, Das Haus der Weisheit, eine Art Akademie zu Bagdad, die das ganze damalige Wissen hätte sammeln sollen, gründete. Unter den

4. Th. Nöldeke, *Burzôes Einleitung zu dem Buche Kalîla wa Dimna*, Straßburg 1912.

Übersetzern, die in ihr gewirkt haben, war Ḥunayn ibn Ishâq aus Hîra wahrscheinlich der bedeutendste. In seiner Jugend hatte er in Ğunday-Sâpûr bei Ibn Masawayh Medizin gehört, war aber, seiner Abstammung wegen, aus der Schule verjagt worden. Nun wandte er sich, im Rahmen des damals Möglichen, an Hand von Texten dem Studium des Griechischen zu, dabei war aber das Syrische seine Gelehrtensprache, denn Arabisch lernte er erst in fortgeschrittenem Alter. Er wurde gewahr, wie unzureichend die bisherigen Übersetzungen aus dem Griechischen ins Syrische waren, so daß sich nun sein ganzes Bemühen darauf richtete, bessere Übertragungen, die aber vorerst noch immer ins Syrische erfolgten, herzustellen. Dabei erkannte er, daß dieses Unternehmen nur in Zusammenarbeit zum Erfolg führen konnte, sich also die Gründung einer Übersetzerschule aufdrängte. Er selbst soll 16 syrische Übersetzungen des Sergius von Rashayn bearbeitet und 14 Traktate ins Arabische übersetzt haben. Durch seine Autobiographie, die *Risâla Ḥunayn ibn Ishâq*, sind Art und Methode seiner Übertragungen reichlich gut bekannt. Für die arabische Fassung der *Materia medica* des Dioskurides verwandte er einen syrischen Text, den er mit Hilfe seines Schülers Stephan ibn Basil mit dem griechischen Original kollidierte. An der Schule des Ḥunayn ibn Ishâq, die über seinen Tod hinaus weiterwirkte – er soll 873 oder 877 erfolgt sein – ist aber bereits eine verfeinerte, zu den Manuskripten greifende Textkritik deutlich zu erkennen. Sind auch viele spätantik-hellenistische Strömungen von den Muslimen nur fortgesetzt worden, so hat es in der Zeit der Hochblüte der arabischen Wissenschaft nicht an Gelehrten gefehlt, die mit bewundernswertem Klarblick zu den griechischen Originalen zu greifen vermochten, um so zum ursprünglichen Text oder zu dem, den sie dafür hielten, zu gelangen. Dadurch wurde das vorwiegend auditiv tradierte Wissen an Hand von Manuskripten zu korrigieren gesucht. So ist das alte hellenische Wissen auf gar mannigfachen Wegen, die sich noch dazu oft überschneiden, den Muslimen vermittelt worden, doch lassen sich dafür drei wesentliche Richtungen einigermaßen deutlich unterscheiden.

1. Die unmittelbare Übertragung eines griechischen Werkes ins Arabische erfolgte verhältnismäßig selten; dabei war die aus diesem Studium folgende Zusammenfassung oder Kommentar die Frucht aus einer unmittelbaren Begegnung mit dem hellenischen Geiste.

2. Arabische Gelehrte sprachen Grundsätze und Folgerungen aus, deren Ursprung sie nicht angeben, aber ihre richtige Deutung ist nur in Abhängigkeit vom Hellenentum möglich. Die Probleme sind nach der Art der Muslime gestellt, doch wären ihnen diese kaum eingefallen, wenn sie nicht vorher bereits die Griechen erwogen hätten, mögen sie auch von diesen einer anderen Lösung zugeführt worden sein. Ein glänzendes Beispiel dieser kritischen Betrachtungsart liefert Averroës, der auf Grund seiner ausgedehnten Aristoteles-Kenntnis dessen sogenannte *Theologie* als apokryph erkannte.

3. Das hellenische Wissen wurde dem Islam durch Zwischenträger vermittelt, und dies war der häufigste Fall, denn das griechische Denken hatte schon lange vor Muhammad bestanden und eine weltweite Ausbreitung gefunden. Die mengenmäßig wichtigsten Übermittler waren die syrisch-christlichen Wissenschaftler, deren Angaben in einzelnen Fällen sogar an Hand von griechischen Originaltexten verbessert werden konnten. – Ein anderer Weg führte über Indien, wohin, von Alexandrien aus, auf dem Seewege, hellenisches Wissen gelangt war. – Aber auch die von Alexander dem Großen im innerasiatischen Baktrien gegründeten Königreiche haben hellenische Geistesart auf dem Landweg nach Indien gebracht. Diese ist, umgeossen, denselben Weg in umgekehrter Richtung zurücklegend, den Muslimen auch wieder zugute gekommen. Die Vermittler waren dabei die Buddhisten in der Umgebung der Stadt Marw, aus deren Kreis die Barmakiden, die einflußreiche Wesiersfamilie der frühen 'Abbasiden, hervorging. Doch das leuchtendste Beispiel dieser indisch-innerasiatischen Überlieferung des Hellenismus im Islam ist um das Jahr 1000 die überragende Gelehrtengestalt des al-Bîrûnî aus Gazna. – Splitterhafte Angaben hellenistischen Wissens, die im einzelnen noch viel zu wenig erforscht sind, wurden

durch die Einwohner der Stadt Carrhae = Ḥarrân am oberen Euphrat vermittelt, wo sich in christlicher Umgebung eine heidnische Griechenkolonie erhalten hatte, deren hellenische Wissenschaft, vermischt mit alten mesopotamisch-babylonischen Kenntnissen, noch die Muslime erreichte. Aus ihren Reihen stammte unter anderen der bedeutende Astronome Thâbit ibn Qurra.

Aus allem bisher Gesagten geht deutlich hervor, daß den Muslimen das hellenische Wissen in keiner Weise rein, sondern mit zahlreichem fremdem Beiwerk versehen zugänglich war, das ihnen teils gelehrt, teils volkstümlich vermittelt wurde. Dem ungeachtet bleibt die Aufnahme des hellenistischen Geistesgutes durch den Islam und die Auseinandersetzung mit diesem eines seiner entscheidendsten ideengeschichtlichen Phänomene.

Innerhalb der Glaubensgemeinschaft Muhammad hat es bis zum 2. Jahrhundert der Hidschra (8. Jh. n. Chr.) noch keine eigentliche Theologie gegeben. Diese ist von der Mu'tazila recht eigentlich geschaffen worden, einer Geistesrichtung innerhalb des Islams, die den menschlichen freien Willen und die Endlichkeit der geschaffenen Welt verkündete. Sie legten ihren Spekulationen die Wahrheit der Einzigkeit Gottes zugrunde und folgerten daraus, daß es neben dem Einen Gott von Ewigkeit her nicht auch noch eine Vielheit von Eigenschaften geben könne, also auch nicht die Eigenschaft der Rede. Ihre These führte ganz von selbst zur weiteren Frage nach dem grundsätzlichen Unterschied zwischen dem ewigen Gott und den nichtewigen Eigenschaften. Dabei griff man, und das war ein entscheidender Schritt, zur Kategorie der Substanz und ihrem Gegenstück, dem Akzidenz, einem Begriffspaar, das die griechische Philosophie geprägt hatte. Von hier aus ist auch die dogmatische Auseinandersetzung mit den altgläubigen, orthodoxen, am Wortlaut hängenden Muslimen zu verstehen. Nachdem unter dem freigeistigen Chalifen al-Ma'mûn zu Beginn des 9. Jahrhunderts die Mu'tazila eine geradezu offizielle Anerkennung erfahren hatte, entzieht ihr der 'Abbasidenchalif al-Mutawakkil 847 den Schutz und brandmarkt sie als Irrlehre. Damit setzt

innerhalb der islamischen Welt eine antihellenistische, reaktionäre Bewegung ein, die von da an auf allen Gebieten ihr geistiges Gesicht geprägt hat. Mystik und Orthodoxie wurden zu den treibenden Kräften im Islam, nicht aber hellenischer Rationalismus, der nur noch einigen bevorzugten Geistern vorbehalten blieb<sup>5</sup>.

## II. DIE ARISTOTELES-KENNTNISSE IN DER WELT DES ISLAMIS

Um der Kenntnis des Aristoteles unter den Muslimen des 9./10. Jahrhunderts gerecht zu werden, muß man im Auge behalten, daß die materielle und geistige Kultur, die von der Spätantike ausgeht, um in den Islam auszumünden, eine ununterbrochene Kontinuität aufweist. Die genaue Verfolgung der geistigen Strömungen im religiös-philosophischen Bereich bietet dabei nicht geringe Schwierigkeiten, da der Neoplatonismus der Gnostiker, die christliche Heilslehre und der mosaische Glaube sich gegenseitig beeinflussen und bedingen; so war es im Alexandrien des 3. Jahrhunderts, wo den Kirchenvätern Klemens und Origenes der heidnische Plotin gegenüberstand. Damals war die Metropole am Nil noch der unbestrittene geistige Brennpunkt, aber der dort herrschende starre Schulzwang brachte eine Verlagerung des christlichen Zentrums nach dem Osten mit sich. Dabei hatten schon vorher zwei verschieden ausgerichtete Strömungen auf das damalige Denken eingewirkt. Einmal war es der iranische Dualismus, der durch Mani eine hellenistische Ausprägung erhalten hatte; seine Prophetenauffassung führte über die Klementinen, die heretischen Anschauungen der Ebioniten und Elkesiaten zu Kyrill von Alexandrien (gest. 444), dem letzten der griechischen Patriarchen, dem «Siegel der Väter», einem

5. Zum ganzen Problem vergleiche man immer noch H. H. Schaeder, *Der Orient und das griechische Erbe*, Neuausgabe in *Der Mensch in Orient und Okzident*, München 1960, S. 107 ff., und weiter De Lacy O'Leary, *How Greek Science passed to the Arabs*, London 1951; derselbe, *Arabic Thought and its Place in History*, London 1954; R. Paret, *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, Tübingen 1950, wo auch weitere Schriften vermerkt sind.

Titel, den sich zwei Jahrhunderte später Muhammad ähnlich als «Siegel der Propheten» zulegen sollte<sup>6</sup>. Zum anderen wurden die platonisch-neoplatonischen Grundlagen des Denksystems durch aristotelische Begriffe verändert, indem man die analytischen Methoden der Logik und später die Weltanschauung der Metaphysik auf die Bibel übertrug. Dadurch entstand der sogenannte neoplatonisch-aristotelische Synkretismus, der, mit vielen anderen Anschauungen vermischt, die ihre Wurzel teilweise sogar im alten Orient hatten, die geistigen Voraussetzungen der Epoche schuf. Wie sich in Alexandrien das altägyptische Erbe erhalten hatte, dessen Kenntnisse man fälschlicherweise dem Aristoteles zuschrieb, wurde später an den Schriften des Ĝâbir ibn Ḥayyân offenbar. Die Verbreitung seiner Wissenschaft verdankte sie dem spätantiken Esoterismus, der sich unter den Muslimen der ersten Jahrhunderte der Hidschra fortsetzte; die alchemistischen Anschauungen selbst sind aber ägyptischen Ursprungs<sup>7</sup>.

Will man nun die islamischen Kenntnisse des Aristoteles in ihrem geschichtlichen Verlauf überblicken, so hat man von Diogenes Laertios aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. auszugehen, dessen Angaben im kommenden Jahrhundert von Porphyrios, dem Schüler des Plotin, in Alexandrien gesammelt wurden. Seine Nachrichten, und diese Tatsache ist wichtig, sind den Arabern stets durch die Vermittlung der Syrer bekannt geworden. Zu diesen mehr oder minder guten hellenistischen Angaben gesellten sich unter den Muslimen vor allem gnomische Fragmente zum Namen des Aristoteles. So hat unter anderen auch Ḥunayn ibn Ishâq derartige im Kitâb al-nawâdir al-falâsifa, im «Buch der Kuriositäten der Philosophen», festgehalten; dabei handelt es sich um Sentenzen, die jüdische Vermittlung verraten und vom Alexanderroman abhängig sind. In der Folgezeit haben sich aber die Aristoteles-Kenntnisse der Muslime

6. H. H. Schaeder, *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*, ZDMG, 79 (N. F. 4, 1925), 192 ff. gibt eine vorbildliche Darstellung der Ideengeschichte.

7. P. Kraus, *Jâbir ibn Ḥayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Mém. Inst. d'Égypte, 44 (1943), 45 (1942).

vom 10. zum 12. Jahrhundert teilweise durch griechische Originaltexte verbessert. Mögen nun auch die Daten über den Stagiriten der wichtigsten arabischen Biographen im einzelnen verschiedenen Ursprung aufweisen, so war, auf das Ganze gesehen, die syrische Fassung des Ptolemaios Chennos ihre maßgebende Quelle<sup>8</sup>. Auch die erhaltenen Namen und Bezeichnungen des Aristoteles beweisen die Bedeutung des Syrischen für ihre Aufnahme ins Arabische. Die Umschriften Aristûâlîs und Aristâtâlîs, mit schwankendem, betontem Langvokal â und û, haben ihre Entsprechungen in denjenigen des Dioskurides; sie weisen darauf hin, daß diese Namen nicht unmittelbar aus dem Griechischen, sondern über das Syrische ins Arabische transkribiert wurden. Die gängigste Form ist das gekürzte Aristû, dem französischen Aristote vergleichbar. Im «Buch der Tiere» des Ğâhîz, von dem noch ausführlich zu sprechen sein wird, heißt er meistens Şâhib al-mantiq, «der Herr oder Meister der Logik», ein Beweis, daß diese Schriften damals als seine maßgebende Leistung angesehen wurden, was in Übereinstimmung mit der ganzen frühchristlichen Aristoteles-Überlieferung steht<sup>9</sup>. Darüber hinaus hat aber der Name in den legendären Weiterbildungen zahlreiche Veränderungen erfahren, wie z. B. in einem arabischen Alexanderroman aus dem Westen, in dem der Philosoph zum König Aristâlîs geworden ist<sup>10</sup>.

In Aristoteles verband sich die bereits antike Anschauung vom Arzt, der gleichzeitig Philosoph ist, denn sein Vater war Mediziner gewesen, und darüber hinaus sollte die ganze Familie angeblich von Asklepios abstammen. Diese besondere psychologische Verbindung vom Menschen, der körperliche Gebrechen zu heilen und gleichzeitig die Gedanken-

8. A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom V. zum VIII. Jahrhundert*, Leipzig 1910, der auf den Seiten 189 bis 199 die wichtigsten arabischen Biographen in Form von Stammbäumen auf ihre Quellen hin untersucht.

9. *Encyclopédie de l'Islam* (nouv. éd.) I, S. 651 und siehe weiter vorne, S. 84, Note 52.

10. E. García Gómez, *Un texto árabe occidental de la Leyenda de Alejandro*, Madrid 1929, S. 49, 56. Hier scheinen Ansätze zur Bildung einer Aristoteles-Sage bestanden zu haben, die sich aber nicht entfaltet hat; dazu vergleiche man weiter vorn, S. 61.

welt zu ordnen vermag, um dadurch zur höheren Weisheit vorzudringen, erhielt sich über die Jahrhunderte und erfuhr unter den Muslimen die Ausprägung im arabischen Ḥakîm, einem Ausdruck, dessen semitische Wurzel bereits diesen weitgespannten Ideenkomplex umfaßte. Und doch stimmte der Ḥakîm nicht mit dem antiken philosophierenden Arzt oder dem medizinkundigen Philosophen überein, denn die islamische Gestalt erwuchs nicht unmittelbar aus den Anschauungen des griechischen Altertums, sondern hatte unter den iranischen Sasaniden eine neue Prägung erfahren, indem sich hier die hellenische mit der indischen Weisheit durchdrang. Das Vorbild dieses von Indien geformten Gelehrtentyps war Burzôe, Oberarzt am Sasanidenhof des Chusraw I. Nuschirwan, der seinerseits in den Augen der Muslime zum idealen Herrscher der guten alten Zeit geworden ist. Burzôe hatte, wie schon angedeutet, das Tierfabelbuch von *Kalîla wa Dimna* aus Indien gebracht, es ins Pahlavi, in die damalige persische Schrift- und Amtssprache übersetzt und mit einem Vorwort versehen. In diesem pries er die Vorzüge der medizinischen Wissenschaft, die hier deutlich indisches Gepräge trägt, und brachte sie mit dem volkstümlichen Erzählungswerk in Verbindung<sup>11</sup>. Es ist auffällig, daß dieses Fabelbuch aus Indien und die wichtigsten Schriften des Aristoteles zu derselben Zeit, in der Epoche des 'Abbasidenchalifen al-Manşûr nach der Gründung von Bagdad (148 der Hidschra/ 765 n. Chr.), ins Arabische übertragen wurden, wobei beiden syrische Fassungen vorausgegangen waren. Dieser Herrscher war es auch, der allgemein die Übersetzung griechischer, syrischer und iranischer Werke ins Arabische förderte. Dabei tat sich Ibn al-Muqaffa' mit den Fabeln des Bidpai, dem bereits genannten *Buch von Kalîla wa Dimna*, durch seine vorbildliche arabische Prosa hervor. Schon mehr als zwei Jahrhunderte früher, etwa um 570, war der heute verlorene Pahlavi-Text durch den nestorianischen Missionar Budh ins Syrische über-

11. Zur Wurzel von arabisch Ḥakîm vgl. L. Gauthier, *La racine arabe HKM et ses dérivés*, Homenaje a F. Codera, Zaragoza 1904, 435 ff. Weiter siehe Th. Nöldeke, *Burzôe ...*, auf S. 40, Note 4.

tragen worden und hat sich bis in die Gegenwart erhalten; hingegen ist das Sanskritoriginal nicht auf uns gekommen, wenn sich auch verschiedene Geschichten in Panchatantra und Mahabharata wiederfinden. Im Islam erlebte das Buch seine größte Verbreitung in arabischer Sprache, und daraus entstanden im Mittelalter die lateinischen, hebräischen, persischen, griechischen und spanischen Übersetzungen. Analog erging es den Werken des Aristoteles, die, über einer syrischen Fassung, in arabischer Sprache eine weltweite Verbreitung erfuhren<sup>12</sup>, auch nach dem Okzident gelangten und in lateinischer Übertragung die christliche Scholastik entscheidend beeinflußten. Diese Schriften hatten aber im Laufe der Zeit Veränderungen und Umdeutungen erfahren, die alle mitüberliefert wurden. Dabei war für die Aristoteles-Tradition die syrische Epoche des 5./6. Jahrhunderts n. Chr. entscheidend, denn mit der wachsenden Bedeutung, die sein Name und seine Anschauungen im Gegensatz zum Neoplatonismus gewannen, bildete sich auch die neue Vorstellung eines Weisen, die nicht rein hellenisch zu sein brauchte, und in der sich volkstümliche und gelehrte Kenntnisse auf das innigste verbanden. Parallel dazu zeigte die Ostkirche eine allgemeine Entwicklung, die zur Erstarrung der offiziellen Theologie führte, da sie von äußeren, belebenden Kräften nicht mehr erreicht wurde. Um irgendeinem belanglosen Dogma Nachdruck zu verleihen, unterschob man es einem bedeutenden Kirchenmanne; und dadurch entstanden die zahlreichen Apokryphen. Es ergab sich zwangsläufig, daß die Mönche als Hüter des reinen Glaubens aller Dogmatik und schulgerechten Theologie mißtrauten; ja, der bedeutendste Kritiker der bisherigen Entwicklung, Symeon von Mesopotamien, der am Ende des 4. Jahrhunderts starb, verketzert wurde, dann aber unter falschem Namen als Pseudo-Makarios weiterlebte. Diese Bewegung hatte bereits in Alexandrien eingesetzt,

12. Dazu vgl. L. O'Leary, *Arabic Thought ...*, S. 107 ff., auf S. 44, Note 5; Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> soll sogar Aristoteles übersetzt haben, nach P. Kraus, *Die angeblichen Aristotelesübersetzungen des Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>*, Riv. delli Studi Orientali, XIV (1933), 1; R. Walzer, *New Light in the Arabic Translations of Aristotle*, Oriens, VI (1953), 91.



Abb. 1. Aristoteles der Weise (Fol. 96 a).

Die Farbaufnahmen verdanke ich der Freundlichkeit von Prof. Dr. David Storm Rice aus London.  
Die Kosten trägt ein großzügiger Gönner.



Abb. 2. Darstellung des Aristoteles und Ibn Bukhtishû<sup>c</sup>  
(Fol. 94a).



Abb. 3. Darstellung des Löwen, der nach den Angaben des Ari-  
stoteles und des <sup>c</sup>Abd Allâh ibn Gibrî libn Bukhtishû<sup>c</sup> beschrie-  
ben ist (Fol. 208a).

denn da ist der Alexanderroman des Pseudo-Kallisthenes entstanden, doch im syrischen Bereich ist sie viel ausgeprägter und allgemeiner geworden. Zieht man dazu noch in Betracht, daß der Name des Aristoteles erneut in aller Mund kam, ist es nicht erstaunlich, daß gerade damals zahlreiche pseudo-aristotelische Schriften entstehen konnten. Sind auch nicht allzu viele derselben auf syrisch erhalten, so treten sie um so eindeutiger in arabischer Fassung auf, um unter den Muslimen die meiste Zeit, als ob sie authentische Schriften des Stagiriten seien, zu zirkulieren. Den philosophisch Interessierten der 'Abbasidenzeit war auf arabisch vor allem das auf die Logik bezügliche *Organon*, das Rhetorik und Poetik umfaßte, zugänglich, doch dazu gesellte sich die Umformung desselben in den *Isagogae* des Porphyrios. Von den geistig-moralischen Schriften waren die *Metaphysik*, die *Nikomachische Ethik* und die nicht voll authentischen *Magna moralia* des Aristoteles bekannt. Völlig apokryph ist, wie schon erwähnt, die sogenannte *Theologie des Aristoteles*, die plotinisches Gedankengut verarbeitete. Staatsgedanken, die mit den Ideen des Plato zusammenhingen, scheinen dem Stagiriten nicht untergeschoben, und diese Tatsache ist um so erstaunlicher, als Sentenzen über Herrscher und Staat, die zu einer geschlossenen Schrift zusammengefaßt waren, wie die *Secreta secretorum*, unter dem Namen des Aristoteles zirkulierten. Von den naturkundlichen Schriften im weiteren Sinne waren auf arabisch *De anima*, *Physica*, *De coelo*, *De generatione et corruptione*, *De sensu* und die Zoologie zugänglich, doch dazu gesellten sich die apokryphen Mineralogie, Botanik und Mechanik sowie die zweifelhafte *Meteorologie*; schließlich erschien noch eine Tierkunde, die weit über den von Aristoteles niedergelegten Rahmen hinausging, alles Aspekte seines angeblichen Werkes, von denen noch ausführlich zu sprechen sein wird. Das von den Syrern dem Aristoteles zugesprochene Wissen war derart umfassend, daß die Muslime in einer gewissen Epoche es geradezu als Ergänzung zum Koran ansahen, doch dies war nur dadurch möglich, daß man alle Pseudo-Aristotelica als authentisch ansah. Die säuberliche Trennung der echten von den falschen Aristoteles-Schriften

ist in der Welt des Islams nur sehr selten und von sehr scharfsinnigen Geistern, wie z. B. von Ibn Rushd, durchgeführt worden.

Welches aber waren die realen Aristoteles-Kenntnisse unter den Muslimen? Wie schon weiter oben angedeutet, muß jede Betrachtung der Aristoteles-Vita von den Angaben des Diogenes Laertios ausgehen, die viele richtige Feststellungen enthält, neben zahlreichen Entstellungen aus früheren Quellen. Denselben Geist bewahren die von den Muslimen festgehaltenen Angaben, die trotz der Vermittlung der Syrer den Sinn für Quellenkritik durchaus nicht verloren, denn al-Mubashshir ibn Fâtik, und von diesem abgeleitet Ibn Abî Uşaybi'a betrachten die Verteidigungsrede des Aristoteles gegen die durch seine Feinde erhobenen Anklagen als Fälschung. Will man dem Aristoteles-Bios gerecht werden, so hat man sich zu vergegenwärtigen, daß es eine für jene Zeit charakteristische Lebensbeschreibung ist, da damals ein individuelles Lebensbild noch gar nicht festgehalten werden konnte. Immerhin lassen sich an der erhaltenen Biographie drei Gruppen von Quellen herauschälen: 1. Die offiziellen Dokumente, wie sein Testament und Ehrenbeschlüsse; 2. Selbstzeugnisse aus seinen Werken; 3. Einzelangaben der Zeitgenossen, in denen sich der literarische, politische und philosophische Kampf aller gegen alle spiegelt; wodurch das Bild des Aristoteles früh entstellt wurde. Im 3. Jahrhundert v. Chr. schrieb Hermippos maßvoll enkomiastisch, doch hernach hat sich die aristotelesfeindliche Stellungnahme breit gemacht. Damals griff man auch die Aristoteles-Briefe auf, die wahrscheinlich alle falsch sind, um das Bild des Stagiriten zu vervollständigen, doch später ist keine Zusammenstellung eines Bios aus den Primärquellen mehr erfolgt, wenn diesem auch keine substantiellen Erfindungen angefügt wurden. So haben noch die arabischen Autoren, von einigen Floskeln und leichten Umakzentuierungen abgesehen, den griechischen Charakter der Texte, von denen sie ausgingen, erstaunlich gut bewahrt, denn alles, was sie berichten, könnte auch im Diogenes Laertios gestanden haben. Damit steht wieder der hellenistische Aristoteles-Bios im Blickfeld, der den Eindruck erweckt, ein pe-

dantischer Auszug aus einem wesentlich umfangreicheren, grundsätzlich gleich gebauten Werke zu sein<sup>13</sup>. Wie verschieden davon ist die von Muslimen und Christen gebildete Aristoteles-Legende des Hochmittelalters, von der noch zu sprechen sein wird!<sup>14</sup>

Mit der Lebensbeschreibung Hand in Hand geht auch die Frage nach der Echtheit der Schriften des Aristoteles, denn gewisse Unterschiebungen erfolgten bereits zu seinen Lebzeiten, wie z. B. die *Magna moralia*, die tatsächlich dem theophrastischen Peripatos angehören<sup>15</sup>. Auch die später ins Syrische übertragene *Meteorologie* des Theophrast zirkulierte unter dem Namen des Aristoteles<sup>16</sup>. Dadurch wird offenbar, wie weit zurück die pseudo-aristotelischen Schriften teilweise reichen und welche Bedeutung für dieselben die syrischen Fassungen haben.

Überblickt man zusammenfassend die wichtigsten arabischen Bibliographien des Aristoteles, so stehen Ibn al-Qiftî's *Ta'rîkh al-ḥukamâ*, die Geschichte der Weisen<sup>17</sup>, und Abû Qâsim ibn Sâ'id al Andalusî's *Kitâb ṭabaqât al-umam*, das Buch der Kategorien der Völker, mit an wichtigster Stelle<sup>18</sup>. Sie geben neben der Lebensbeschreibung, die auf den bereits genannten hellenistischen Quellen beruht, auch eine ausgedehnte Liste seiner Schriften unter Einbezug weiterer Pseudo-Aristotelica, wie z. B. die märchenhaften Briefe aus Indien. Es wird sehr aus-

13. Dazu vgl. O. Gigon, *Interpretationen zu den antiken Aristoteles-Viten*, Museum Helveticum, 15 (1958), 147-193, wo auch das einschlägige Schrifttum zitiert wird.

14. W. Hertz, *Aristoteles in der Alexanderdichtung des Mittelalters*, Abh. der Philosoph.-Philolog. Cl. der königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 19 (1892), S. 1 ff., und weiter unten, S. 53.

15. R. Walzer, *Magna Moralia und die aristotelische Ethik*, Neue philolog. Untersuchungen, ed. W. Jaeger, VII, Berlin 1929, bes. S. 282 u. 284, wo gesagt wird, daß durch den Erweis der Unechtheit der großen Ethik und deren zeitlicher Fixierung der Erforschung der echt aristotelischen Ethik der Weg geebnet sei.

16. H. J. Drossaart Lulofs, *The Syriac Translations of Theophrastus' Meteorology*, in *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, 433.

17. Ibn al-Qiftî, *Ta'rîkh al-ḥukamâ*, ed. J. Lippert, Leipzig 1903, S. 27 bis 53 und dazu A. Müller, *Das arabische Verzeichnis der aristotelischen Schriften nach Ibn al-Qiftî*, in *Festschrift L. Fleischer*.

18. Abû Qâsim ibn Sâ'id al-Andalusî, *Kitâb ṭabaqât al umam*, ed. L. Cheikho, Beyrouth 1912, S. 26 bis 28.

fürhlich auf die späteren Ausleger, wie Themistios, Alexander von Aphrodisias, Porphyrios und die arabischen Übersetzer aus der 'Abbasidenzeit eingegangen. Ibn al-Qiftî sagt unter vielem anderen (S. 41): «... Das Kitâb al-ḥayawân, *das Buch der Tiere*, ist in 19 maqâla, Abschnitte, eingeteilt und wurde von Ibn Baṭrîq ins Arabische übersetzt, nachdem es vorher ins Syrische übertragen worden war. ... Die *Metaphysik*, deren Teile nach Buchstaben bekannt sind, erscheint nach griechischen Buchstaben angeordnet. ...», Feststellungen, die auch auf die Originaltexte zutreffen. Schließlich sei noch auf das Mukhtâr al-ḥikam, die Auswahl der Weisheit, des al-Mubashshir ibn Fâtik verwiesen, das in der mittelalterlichen, spanischen Übersetzung *Los Bocados de Oro*, die Goldbissen, hieß<sup>19</sup>. Neben zahlreichen Sentenzen und auf Aristoteles bezogenen lehrreichen Anekdoten beschreibt das Werk, ähnlich wie die weiter oben genannten arabischen Autoren, die äußere Erscheinung des Stagiriten (S. 184): «Aristoteles war an den etwas kahlen Schläfen weiß, seine Erscheinung schön, stark von Knochenbau; er hatte dichten Bart; kleine, dunkelblaue Augen; Adlernase, kleinen Mund und breite Brust. Er war eiligen Schrittes, wenn er allein war, aber bedächtig in Begleitung seiner Schüler. Er sah ständig, ohne je zu ruhn, Bücher ein; bei jedem Wort hielt er inne, schlug lange den Blick bei einer Frage nieder und gab kurze Antwort. Er erging sich im trockenen Land und in der Nähe der Flüsse und liebte es, verständigen Reden zu lauschen, sich mit Mathematikern und Dialektikern zu versammeln. Im Wortstreit war er sich selbst gegenüber gerecht und erkannte, wo das Zutreffende und wo der Irrtum war. In Kleidung, Essen, Trinken, geschlechtlichem Umgang und Bewegungen war er mäßig; in der Hand hielt er ein Stern- und Stundeninstrument (d. h. ein Astrolab). Er starb, als er 68 Jahre hatte.» Der reale Meister soll, antiken Quellen zufolge, von zartem Körperbau gewesen sein; einen Sprachfehler gehabt haben, den die Peripateti-

19. Abû 'l-Wafâ al-Mubashshir ibn Fâtik, Mukhtâr al-ḥikam, *Los Bocados de Oro*, ed. A. R. Badawî, Madrid 1958, S. 178 bis 184. B. Meißner, *Mubašširs Aḥbâr el-Iskender*, ZDMG, 49, (1895), 583 ff.

ker nachäfften; soll auf sein Äußeres, besonders auf Kleidung und Ringschmuck, mit viel Sorgfalt bedacht gewesen sein; weiter ging er nach mazedonischer Sitte glatt rasiert. Das christliche Mittelalter sah ihn hingegen im besten Falle als ehrwürdigen Greis, der ärmlich und nachlässig gekleidet einherging; später jedoch wurde er zum Zyniker und zum hochmütigen Wirrkopf. Trotz aller Abweichungen haben die Muslime eine Aristoteles-Vorstellung bewahrt, die der Realität viel näherkam, als die des Okzidenten. Im Bereich des Islams ist dieses Bild idealisiert worden, und die Gestalt wurde zu derjenigen des wahren Weisen erhoben. So hat die Buchmalerei der Muslime den islamischen Aristoteles festgehalten (Abb. 1 und 2). Man liest deutlich darauf: Bildnis des Aristoteles des Weisen; dabei wird die bereits erläuterte Bezeichnung al-Ḥakîm = der Weise gebraucht<sup>20</sup>. Mag auch die Vorstellung der Muslime sich von der Realität des Stagiriten entfernen, so kommt sie ihr doch viel näher als das Bild, das der christliche Okzident im Mittelalter von ihm entwarf, da es, einer «schwarzen Legende» zufolge, völlig entstellt erscheint<sup>21</sup>. Die Zusammenfassung des hellenischen Wissens durch Aristoteles und die von ihm angewandte Methode der analytischen Naturbeobachtung hatten seinen Ruhm nicht zu Unrecht begründet. Im Abstand von über einem halben Jahrtausend hatten aber nicht nur Ausleger und Übersetzer die in den Schriften festgehaltene Gelehrsamkeit entstellt, sondern der Ruhm des Stagiriten selbst hatte zur Folge, daß weite Kreise sich seines Namens bemächtigten. Dadurch konnten halbgelehrte Kenntnisse und volkstümliche Annahmen zu einem neuen Ganzen verschmelzen, so daß die Vorstellung des Aristoteles mehr und mehr verbildet wurde.

20. Alle hier wiedergegebenen Bilder entstammen der Handschrift des Brit. Mus. Or. 2784, die das Tierbuch des Ibn Bukhtîshûc enthält; sie ist beschrieben von Ch. Rieu, *Suppl. to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London 1894, S. 531 ff. – Für weitere Darstellung von Gelehrten durch die Muslime siehe Bishr Farès, *Philosophie et jurisprudence illustrées par les Arabes*, Mèl. Massignon, vol. II, S. 77 bis 118.

21. Dazu vgl. das für ein weiteres Publikum bestimmte Büchlein von A. Abel, *Aristote, la légende et l'histoire*, Bruxelles 1944.

Wie schon ausgeführt, übernahmen die Muslime vom Hellenismus vor allem die praktischen Wissenschaften, eine Entwicklung, die vor ihnen bereits unter den Sasaniden in der syrisch sprechenden Medizinschule von Ġunday-Sâpûr eingesetzt hatte. Neben anderen Aspekten ist diese praktische Zielsetzung an den wissenschaftlichen Illustrationen islamischer Werke zu erkennen, die eindeutig hellenistischer Herkunft sind<sup>22</sup>. Doch daneben kam auch die allgemeine Geisteswissenschaft mit der Bezeichnung ‘ulûm al-awâ’il, ‘ulûm al-qudamâ oder al-‘ulûm al-qadîma = antike Wissenschaften, unter die Araber, die sie in Gegensatz zu den neuen, islamischen Wissenschaften – insbesondere die Sharî‘a, das religiöse Gesetz – stellten. Die hellenistischen Werke hießen auf arabisch kutub al-awâ’il, die Bücher der Alten, die in erster Linie die Schriften der Philosophen enthielten<sup>23</sup>. Gefördert wurde diese Entwicklung im 9. Jahrhundert durch den Chalifen al-Ma’mûm, da griechische Texte in größerer Zahl unter den Muslimen bekannt wurden, ohne daß aber dadurch die früheren syrischen Fassungen, vor allem des Aristoteles, in Vergessenheit geraten wären. Vielmehr setzte nun, unter Ḥunayn ibn Ishâq und seinen Mitarbeitern, die Rektifizierung derselben an Hand der griechischen Originale ein. Die arabischen Autoren gaben vorerst den Namen faylasûf (Pl. falâsifa) – vom griechischen φιλόσοφος – allen jenen, die ihre Studien unmittelbar an den griechischen Texten ausübten, sei es als Übersetzer, Ausleger oder als selbständige Denker. Dieser Terminus war vom 3. zum 7. Jahrhundert der Hidschra (7.–13. Jh. n. Chr.) in Umgang, wandelte aber seine Bedeutung, da er mehr und mehr nur jene Gelehrten bezeichnete, die an Hand der griechischen Texte und Kommentare zu einer richtigeren Auslegung des Aristoteles gelangten, als es mit den syrischen Fassungen möglich war; sie sind fast wie eine gesonderte Sekte oder Schule des Denkens angesehen

22. K. Weitzmann, *The Greek Sources of Islamic Scientific Illustrations*, Arch. Orient. Memoirium Herzfeld, S. 244ff.

23. I. Goldziher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Jahrgang 1915, Phil.-hist. Klasse, Nr. 8, S. 3.

worden. Diese Gruppe von Schriften löste dann auch das Erwachen der Aristoteles-Studien im lateinischen Mittelalter aus.

Die Reihe dieser arabisch-islamischen Aristoteliker wird durch Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî (gest. 873) eröffnet. Er ging von der Denkart der Mu'tazila aus, wenn er diese auch nicht teilte, und gelangte dadurch zu einer wesentlich genaueren Auslegung des Aristoteles, dessen Schriften teilweise neu ins Arabische übersetzt worden waren. Dieser erste bedeutende Faylasûf, der des Griechischen mächtig war, war auch einer der wenigen, um nicht zu sagen der einzige, blutmäßige Araber unter ihnen. Zwar sah er die sogenannte *Theologie* des Aristoteles für echt an, aber im allgemeinen ist durch ihn die künftige Auslegung seiner Schriften orientiert worden, indem er von der in *De anima* niedergelegten Psychologie ausging, wie es schon Alexander von Aphrodisias empfohlen hatte. Bereits die syrischen Denker hatten diesen Weg angedeutet, ihn aber nicht konsequent entwickelt. Al-Kindî führte unter den Muslimen ebenfalls die Metaphysik ein, wenn ihm auch die aristotelische Problemstellung nicht klargeworden war. Da damals noch keine arabische Übersetzung der Schrift bestand, hat er den griechischen Originaltext einsehen müssen.

Der nächste bedeutende arabische Faylasûf war Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tarkhân Abû Naṣr al-Fârâbî (gest. 950). Türke von Abstammung war er, Ibn Khallikân zufolge, «ein berühmter Philosoph, wahrlich der bedeutendste, den die Muslime je gehabt haben; er verfaßte zahlreiche Werke über Logik, Musik und andere Wissenschaften. Kein anderer Muslim hat in der Philosophie denselben Rang erreicht; nur durch das Studium seiner Schriften ist Ibn Sînâ zu jener Vollendung gelangt, die sein Werk derart nützlich machte.» Als Türke mußte er sich erst gute Arabischkenntnisse aneignen, die es ihm erlaubten, beim christlichen Arzt Matta ibn Yûnus, damals schon ein Greis, Logik zu studieren. Um sein Wissen zu erweitern, begab sich al-Fârâbî nach Ḥarârân, kehrte aber bald nach Bagdad zurück, wo er nun die *De anima* des Aristoteles nicht weniger als 200 mal und dessen *Physik* vierzimal gele-

sen haben soll. Jedoch sein Hauptaugenmerk lenkte er auf die Logik, kommentierte dann das *Organon*, das, den Arabern zufolge, in neun Bücher eingeteilt war. Darüber hinaus interessierte sich al-Fârâbî für die politischen Schriften des Plato, die er teils fälschlich dem Aristoteles zuschrieb. Zahlreiche naturkundliche Schriften von diesem und die *Nikomachische Ethik* hat er ebenfalls kommentiert. Al-Fârâbî war ein starrer Verfechter der neoplatonischen Theorie, die annahm, daß die Lehren von Plato und Aristoteles im Wesentlichen übereinstimmten und nur in oberflächlichen Einzelheiten voneinander abwichen. Er hielt, wie al-Kindî, die sogenannte *Theologie* für echt aristotelisch, wenn sie im übrigen sein Denken auch kaum beeinflußt hat. Aus *De anima* folgert al-Fârâbî die Verneinung des Bestehens individueller Seelen, was ihm die schwersten Vorwürfe der islamischen Schriftgelehrten, wie später der christlichen Scholastiker des Hochmittelalters eintrug. Er erkannte nicht, wohin ihn die logischen Schlußfolgerungen aus dem Werke des Aristoteles führen konnten, da er diesen für orthodox hielt, weil er annahm, die Seele sei unsterblich. Al-Fârâbîs Kausallehre, an der die Verbindung von Plato und Aristoteles besonders deutlich wird, ist in seinen *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, den Gemmen der Weisheit, niedergelegt<sup>24</sup>. Weiter versucht er die koranischen Termini mit dem Neoplatonismus in Beziehung zu bringen und gibt der Auffassung, daß die aristotelische Lehre und die Offenbarung grundsätzlich übereinstimmen, Ausdruck. Die größte Schwierigkeit bietet dabei die Angabe des Aristoteles, daß die Materie ewig sei, und dies steht mit der Schöpfung im Widerspruch. Er meint aber, daß der Koran und der Stagirit recht hätten, denn bei beiden bedeute «Schöpfung» etwas Verschiedenes.

Der bedeutendste Denker, der in Asien aristotelisches und neoplatonisches Gedankengut innerhalb des Islams auszusöhnen suchte, war der Iranier Abû 'Alî al-Ḥusayn Ibn Sînâ (gest. 1036). Durch seinen Lehrer al-Nâtîlî wurde er auf Aristoteles aufmerksam gemacht, und nun ver-

24. R. Walzer, *The Rise of Islamic Philosophy*, Oriens, III (1950), 1 ff.; M. Alonso, *Fuṣūṣ al-Ḥikam de Alfarabi*, Al-Andalus, 25 (1960), 1 ff.

suchte er vergebens dessen *Metaphysik* zu verstehen, bis er den Kommentar des al-Fârâbî dazu las. In diesem Sinne ist Ibn Sînâ ein Schüler des letzten, doch gehört er im engeren Sinne bereits nicht mehr zu der hier betrachteten Überlieferung, wenn auch al-Gazâlî beide zusammen als Aristoteles-Ausleger ansieht. Ibn Sînâ geht es nicht mehr um ein richtiges Verständnis der aristotelischen Schriften, sondern er versucht mit Hilfe der Logik die verschiedenen Denkrichtungen als Muslim auszugleichen. Dabei betrachtet er die Philosophie neben der koranischen Offenbarung, wobei er hierin der erste bedeutende Autor war. Seine im Gedanklichen ausgleichende Kompilation ist durch das Streben nach präzisen Definitionen gekennzeichnet, die er für die Grundlage jeder wohlfundierten Überlegung hält. Die Tatsache, daß Ibn Sînâ Denker und Arzt zugleich war, spiegelt sich sicherlich im Titel al-Shifâ, die Heilung, seines enzyklopädischen Hauptwerkes. In doppelter Weise stellt Ibn Sînâ im islamischen Osten einen Abschluß dar, indem nach ihm die Philosophie dem heretischen Shi'itentum gleichgesetzt wurde, das zahlreiche vorislamische Reste erhalten hatte, die sich leicht mit den neoplatonischen Gedanken verbanden. Dadurch neigten die Shi'iten zu den Mystikern, die oft phantastische Theorien aufstellten; diese aber waren dem Studium der aristotelischen Lehren gewiß abträglich. Dazu gesellte sich das Emporkommen der streng orthodoxen Türken, die alles strikte ablehnten, was sich mit Shi'a oder Rationalismus in Verbindung bringen ließ. So ging im Osten durch die Verbindung von Mystik und Orthodoxie in den Schriften des al-Gazâlî der Philosophie der geistige Boden verloren. Im Westen hatte aber bereits um das Jahr 1000 Muslim b. Muḥammad Abû'l-Qâsim al-Mağrîtî die an hellenischem Gedanken gut so reiche Enzyklopädie der Ikhwân al-Ṣafâ nach al-Andalus gebracht, wo sich unter der Mithilfe der jüdischen Denker die Philosophie bei den Muslimen in der Person des Ibn Rushd aus Córdoba (gest. 1198) zu einer noch nie erreichten Höhe entfaltete. Dieser war aber der letzte in einer langen Reihe von hispano-muslimischen Denkern, unter denen Ibn Baġġa (gest. 1138) ein Zeitgenosse des al-Gazâlî war und in Spanien

unter den verhältnismäßig toleranten Almoraviden lebte. Er setzte das Werk des al-Fârâbî – wohlgemerkt nicht dasjenige des Ibn Sînâ – im Sinne, die Schriften des Aristoteles in herkömmlicher Weise neoplatonisch auszulegen, fort. Er verfaßte eigene Kommentare zur *Physik* und zu *De generatione et corruptione* des Aristoteles, wie auch zu den apokryphen *Meteora*. Viel tiefer in die Schriften des Stagiriten ist der bereits genannte Ibn Rushd eingedrungen, der ein leidenschaftlicher Bewunderer des Aristoteles war. Dank seinem Verstand drang er in den Geist desselben wie kaum ein zweiter ein, ohne daß diese Erkenntnisse aber unter den Muslimen von weittragender Bedeutung gewesen wären. Ibn Rushd lebte nämlich unter den unduldsamen Almohaden, deren Lehren auf den antiphilosophischen Schriften des al-Gazâlî fußten. Infolge ihrer intoleranten Religionspolitik wanderten zahlreiche Juden, die uneingeschränkte Bewunderer des Aristoteles-Kommentators waren, nach der Provence, dem christlichen Spanien und Sizilien aus. Dadurch wurden sie zu den maßgebenden Vermittlern seiner Lehren nach dem christlichen Okzident; durch sie ist auch der Name Averroës im lateinischen Mittelalter in Umlauf gekommen. Ibn Rushd erreichte innerhalb der Welt des Islams den größten Fortschritt in der Erkenntnis des authentischen Aristoteles, und damit verbunden kommt er auch der wahren Philosophie am nächsten; er scheute es aber auch nicht, sich mit Ibn Sînâ, dem lateinischen Avicenna, auseinanderzusetzen. Dabei handelte es sich in keiner Weise um eine persönliche Gegnerschaft, sondern stets um sachliche Kritik an mangelhaft durchgeführten Denkprozessen. Ibn Rushd, seiner Geistesart treu, glaubt keiner besonderen Methode zu bedürfen, um die höchste Weisheit zu erlangen, die ein rein intellektuelles Ziel in sich ist. Er milderte, so weit es in seiner Macht lag, den intellektuellen Mystizismus alexandrinischen Ursprungs, den die islamischen Peripatetiker unter den Namen des Aristoteles stellten. Damit gelangte er, ohne des Griechischen mächtig zu sein, auf rein reflexivem Wege zur Einsicht, daß die sogenannte *Theologie* nicht vom Stagiriten verfaßt sein konnte. Auch weiß er in den arabisch erhal-

tenen Fassungen der *Metaphysik* und der *Nikomachischen Ethik* neoplatonische oder platonische Anschauungen nachzuweisen. Methodisch verfuhr er, wie man schon früher mit den syrischen Fassungen verfahren war, indem ein Satz des Aristoteles gegeben wurde, dem sich unmittelbar der Kommentar anschloß. Hand in Hand mit der vertieften Kenntnis des Werkes ging auch die Popularisierung des Namens des Aristoteles, der unlösbar mit demjenigen des Averroës verbunden war; und die Verbreiter von diesem waren, wie bereits angedeutet, die Juden, die ihn als «die Seele und die Intelligenz des Aristoteles» bezeichneten. Hebräische Aristoteles-Handschriften findet man höchst selten ohne den Averroës-Kommentar<sup>25</sup>.

Ähnlich wie es eine Aristoteles-Legende gegeben hat, an der die Juden nicht unbeteiligt waren, so haben auch sie wohl in erster Linie für das Entstehen einer Averroës-Legende gesorgt. Diese machte nun den Aristoteles-Kommentator aus Cordoba, der ein orthodoxer Muslim war, zum Ketzer und Atheisten. Doch darüber hinaus konnte im europäischen Mittelalter Averroës zu einem heidnischen Imperator von Rom werden<sup>26</sup>, wie unter den Muslimen Aristoteles zu einem Herrscher legendär weitergesponnen erscheint<sup>27</sup>. Auch in al-Andalus geht die gelehrte Aristoteles-Forschung unter den Muslimen mit einer volkstümlichen Legendenbildung Hand in Hand.

Ebenfalls Ibn Rushd war Denker und Arzt zugleich, Theorie und Praxis verbanden sich derart bei ihm, daß eine Wesensverwandtschaft mit dem Stagiriten unverkennbar wird. Daher vermochte Ibn Rushd sich die Methoden des Aristoteles zu eigen zu machen, und daher auch das

25. M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Neudruck von Graz 1956, S. 671 ff.; M. Cruz Hernández, *Historia de la Filosofía Española, Filosofía Hispano-Musulmana*, Madrid 1957, vol. II, S. 207 ff. Allgemein vgl. G. Quadri, *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroës*, Paris 1960.

26. *The old English Versions of the Gesta Romanorum*, ed. of the Roxburghe Club by Sir F. Madden, London 1838, S. 73 ff., und dazu *De un cavallero Placidus que fué después cristiano e ovo nombre Eustacio* in *Dos obras didácticas y dos leyendas* der Bibliófilos Españoles, Madrid 1878, S. 109.

27. Siehe S. 46, Note 10.

tiefe Verständnis, trotz des zeitlichen Abstandes von annähernd andert-halb Jahrtausenden. Aristoteles und Pseudo-Aristotelica, wie schon bei den hellenistischen Syrern zu einer größeren Einheit verbunden, sind unter den Muslimen immer wieder gegeben durch den denkenden Philosophen, der gleichzeitig naturbeobachtender Arzt ist. Die Umstände bringen es mit sich, daß Aristoteles zum Sinnbild der Weisheit und sein Name zum Sammelbecken eines allumfassenden Wissens wird, das in gleicher Weise antike, altorientalische und indische Gelehrsamkeit aufnahm. Der syrische Hellenismus hat diese ungleichen Bestandteile bereits unter der Herrschaft der Sasaniden zu einer neuen Einheit verschmolzen, die weitgehend vom Islam als Erbe übernommen wurde<sup>28</sup>.

### III. DIE ARISTOTELES-LEGENDE UND DIE PSEUDO-ARISTOTELICA

Die legendäre Gestalt des Aristoteles im Islam und im mittelalterlichen Okzident ist auf das engste mit der spätantiken Alexandersage verknüpft. In ihr durchdringen sich die mehr oder minder historischen Angaben des Aristoteles-Bios mit den völlig irrealen Daten über den Stagiriten, dessen Person die unterschiedlichsten Formen annahm, meistens aber in Abhängigkeit und neben dem mazedonischen Großkönig auftrat. Sammelbecken für die älteren Angaben und Ausgangspunkt für die künftige Überlieferung wurde der Alexanderroman des Pseudo-Kallisthenes, der im jüdischen Milieu der Stadt Alexandrien niedergeschrie-

28. Dem ganzen Problem des arabischen Aristoteles hat sich neuerdings A. R. Badawî mit zahlreichen Textausgaben, die mit kritischen Bemerkungen versehen sind, zugewandt. Unter diesen seien, neben vielen anderen, genannt: *Aristoteles apud Arabes*, Kairo 1947; *Aristoteles, De poetica*, Kairo 1953; *Aristoteles, De anima u. a.*, Kairo 1954. Interessant ist z. B., daß Badawî den aus dem Syrischen ins Arabische übertragenen Text der *Poetik* des Mattà ibn Yûnis (es ist derselbe, den J. Tkatsch in der Wiener Akademie 1928 edierte) neben den Kommentaren von al-Fârâbî, Ibn Sînâ und Ibn Rushd herausgibt. Aristû 'ind al-'Arab = *Aristoteles apud Arabes* enthält in erster Linie die *Metaphysik* und die Kommentare des Ibn Sînâ zu derselben und zur sogenannten *Theologie* (siehe S. 66). Daran ist die unitarische Betrachtung des arabischen Aristoteles, dem auch die Pseudo-Aristotelica zugesprochen werden, durch A. R. Badawî deutlich erkennbar.

ben worden war. Die Gestalt des Aristoteles entwickelte sich vom Lehrer Alexanders zum allgemeinen Prinzen- und Fürstenerzieher, der auch in Staatskunst und Geheimwissenschaft bewandert war. Andererseits wandelte er sich auch zum Gefährten des Großkönigs, was für die spätere Legende von großer Bedeutung wurde. In der armenischen Übertragung des Romans aus dem 5. Jahrhundert ist Aristoteles gar zum Verfasser desselben geworden, und bei Jakob von Maerland (um 1255) ist er der Überlieferer der Nektanebus-Sage, jener Episode, die den mazedonischen Großkönig unmittelbar mit der altägyptischen Volkstradition in Verbindung brachte. Im Pseudo-Kallisthenes tritt Aristoteles als Berater und Gefährte des Herrschers auf, denn Alexanders Luft- und Tauchfahrt wurden gegen dessen Willen durchgeführt. Im erhaltenen griechischen Text begleitet Aristoteles den Alexander nicht auf seinen Zügen, wohl aber in der freien lateinischen Umarbeitung des Romans aus dem 9. Jahrhundert.

Firdawsî (gest. 1033), der Verfasser des großen iranischen National-epos, berichtet, daß Alexander den weisen Aristââlîs neben sich auf den Thron setzte und stets seinem Rate folgte. Danach wird er im Shâh-Namä nicht mehr genannt, bis Alexander sein Ende nahen fühlt und an Aristoteles schreibt, um sich über die Nachfolge im Reich bei ihm Rat zu holen. Von dieser Situation muß man ausgehen, um die im islamischen Westen erhaltene Fassung des legendären Kleinkönigs Aristâlîs zu verstehen, der an Dhû'l-Qarnayn einen Brief richtet, in dem er ihn ermahnt, Allâh für das gute Gelingen seiner Fahrten zu danken; danach begegneten sich beide, und Dhû'l-Qarnayn blieb mit seinen Truppen drei Monate bei Aristâlîs, «und er begann ihm zu berichten, was ihm alles begegnet war. Da sprach der König: ,Oh, Dhû'l-Qarnayn! Verweile an deinem Ort, bis der Tod zu dir kommt.‘ » In dieser Episode ist, in volkstümlicher Abwandlung, der Weise zum Berater und Lenker des Herrschers geworden, eine der Grundideen der sasanidischen Fürstenspiegel, deren arabische Übersetzungen entscheidend die islamische *Adab*-Literatur der frühen Bagdader Zeit bestimmten. Diese iranisch-

islamischen Züge treten noch deutlicher beim persischen Dichter Nizâmî (gest. 1180) auf, der den Aristû an der Spitze der sieben Hofweisen als Reichswezier nennt; die übrigen Hofweisen sind Bâlînâs (Apollonius von Tyana), Sokrates, Platon, Thales, Porphyrios und Hermes.

Aber nicht genug damit, denn Aristoteles wird auch mit der babylonischen Sage vom Lebensquell, den Alexander auf seinen Fahrten zu erreichen suchte, in Verbindung gebracht. Nachdem er ihn gefunden hatte, verirrte er sich im Reich der Finsternis und starb. Auch Aristoteles gelangte zum Born, konnte aber nur noch die Leiche mit dem Lebenswasser besprengen, wodurch allein dem Namen unsterbliche Dauer verliehen wurde. Doch war er weise genug, den Lebensquell nicht bekanntzugeben, da er erkannte, daß die Unsterblichkeit auf Erden nur endloses Leid bringen würde. Im Islam ist, wie es bereits Muhammad im Koran festgehalten hat, diese Rolle auf den Propheten Khidr übertragen.

Aristoteles wird auch mit dem Okkulten in Beziehung gebracht; dadurch wird er zum Zeichendeuter, Astrologen und Alchemisten, und über dieser Annahme hat sich manche altorientalische Erkenntnis an seinen Namen geknüpft erhalten. Dazu gehört seine Fähigkeit, jenen Wunderstein zu sehen, der, auf eine Waagschale gelegt, durch alle Waffen nicht aufgewogen werden kann, wohl aber durch ein Häuflein Erde. Beim genaueren Zusehen hatte aber Aristoteles auf einem Stein ein Menschaugenauge, das in der Sonne funkelte, erblickt; dieses ist mächtiger als alle Waffen, doch erliegt es einer Handvoll Staub. Die Erzählung ist dem Volksmund abgelauscht, fand bereits im 5. Jahrhundert im babylonischen Talmud Aufnahme und wurde anschließend im syrisch-hellenistischen Mesopotamien mit dem Namen des Aristoteles in Verbindung gebracht.

Schließlich sei noch die Beziehung von Aristoteles zum Tode Alexanders des Großen kurz betrachtet. Nach dem Pseudo-Kallisthenes ist der Herrscher an Gift gestorben, das aber in keiner Weise mit dem Stagiriten in Verbindung gebracht wird. Dieser soll beim Hinschied selbst nicht zugegen gewesen sein, aber das Testament Alexanders richtete

sich an Aristoteles. Dieser war, dem altfranzösischen Epos des Alexander von Paris zufolge, beim Tode des Mazedoniers in Babylon, so auch beim persischen Dichter Nizâmî. Dabei vermochte die Heilkunst des Aristoteles nichts gegen die Gifte oder das tödliche Übel auszurichten. In zahlreichen Fassungen beginnt der bärtige Philosoph sich in Klagen und Weisheitssprüchen an der Totenbahre zu ergehen. Diese Erweiterung entstammt anscheinend byzantinischen Quellen, deren Angaben sich zum Teil auf arabisch in den bereits erwähnten apokryphen Nawâdir al-falâsifa des Nestorianers Ḥunayn ibn Ishâq, des bedeutenden Übersetzers aus Hîra, erhielten; im 13. Jahrhundert wurden sie als «Buenos Proverbios», gute Sprichwörter, ins Spanische übertragen, und damals entstand davon auch eine hispano-judäische Fassung des Jehuda al-Kharisi (gest. vor 1235). Ḥunayn stellte aber diese Sentenzen nicht unter den Namen des Aristoteles, sondern legte sie 28 Weisen und Höflingen in den Mund. Der Polygraph Mas'ûdî nennt in seinen *Goldwiesen* (II, 251) bei einer ähnlichen Gelegenheit den Aristoteles ebenfalls nicht, doch tut es sein christlicher Zeitgenosse Sa'id ibn Baṭrîq, auch Eutychios genannt (gest. 940). Später hat der bereits erwähnte Mubashshir ibn Fâtik einen Auszug der Angaben des Ḥunayn erhalten. Dabei erinnere man sich, daß dieser Text vor allem auf syrischen Quellen fußt, in denen Aristoteles als oberster Philosoph erschien. Da Mubashshir aber mit Gewißheit wußte, daß der Stagirit bei der Bestattung Alexanders nicht zugegen gewesen war, hat er seinen Namen unterdrückt. Die Gewohnheit, bei den Sprüchen, die am Sarg des mazedonischen Großkönigs angeblich geäußert wurden, den Namen des Aristoteles nicht zu nennen, findet sich bei Shahrastânî (gest. 1145), al-Nuwayrî (um 1330), Ğâmî (gest. 1492) im Osten, und im Westen in der *Disciplina clericalis* des spanischen Juden Rabbi Moseh Sefardi von Huesca, der 1106 zum Christentum übertrat und den Namen Petrus Alfonsi annahm. Diese Schrift verbreitete sich nach England und strahlte, über verschiedene Varianten, auf die europäischen Alexanderromane des Spätmittelalters aus.

Die bisher betrachteten Züge der Aristoteles-Legende lassen deutlich erkennen, daß der Philosoph in ihnen nicht in einem historischen Verhältnis zum mazedonischen Großkönig erscheint. Vor allem unter iranischem Einfluß ist Aristoteles im Orient zum Idealbild des Großweizers geworden, der in den Jahren der männlichen Vollkraft steht; das Abendland hat ihn sich aber nur als griesgrämigen oder zürnenden Greis denken können. Im Osten ist die Gestalt des Aristoteles umgeprägt worden, und Wesenszüge von ihm sind in der islamischen Gestalt des Khidr ins Prophetische erhoben worden; im Westen hingegen blieb der Stagirit in erster Linie der Lehrer Alexanders des Großen. Trotz vereinzelter Ansätze ist es aber nicht zur Bildung einer geschlossenen Aristoteles-Sage gekommen, da seine Person zu wenig handelnd in den Lauf der Ereignisse eingriff und demzufolge farblos, als eine Gestalt mehr, neben der mächtigen Erscheinung des Großkönigs stand<sup>29</sup>. Im 12. Jahrhundert war dieser im Okzident zum Ritter ohne Furcht und Tadel geworden, und zur Zeit, als er in den Volkssprachen Form gewann, war Aristoteles der Weise und Gelehrte, Zauberer, Magier und Astrologe zugleich, Schriftsteller und Geistlicher, nicht aber Denker und Philosoph, sondern sein Wissen äußerte sich in Sentenzen, die ganz der damaligen Volksweisheit entsprachen<sup>30</sup>. Im Orient hingegen hatte sich Aristoteles weitgehend mit dem Weisen identifiziert, und es kam dabei oft so weit, daß sein Name gar nicht mehr ausdrücklich erwähnt wurde, wie z. B. in der 464. Nacht der Märchensammlung von *Tausendundeiner Nacht*. Die Erzählung handelt von Iskandar dhû'l-Qarnayn und dem genügsamen König, dem Motiv des indischen Asketen, der wahrscheinlich mit dem weiter oben genannten Aristâlîs gleichzusetzen wäre. Dieser König, der mit dem im Orient legendär weitergebildeten Aristoteles einmal gleichgesetzt wurde, suchte weder Reichtum noch Macht, sondern sein Wahlspruch war: «Die Genüge allein ist mir Genüge.» Da drückte ihn Iskandar nochmals an seine Brust, küßte ihn auf die Stirn und zog weiter. An

29. Für das bisher Gesagte vgl. S. 46, Note 10; S. 51, Note 14 und S. 59, Note 27.

30. A. Abel, *Le Roman d'Alexandre, Légendaire médiévale*, Bruxelles 1955, S. 91.

dieser Episode ist die späte Verquickung eines indischen Motivs mit dem Alexanderstoff im orientalischen Volksmund offenbar. Doch ganz allgemein muß man bei den Muslimen der Verbindung vom gelehrten hellenistischen Buchwissen mit der vulgären Tradition eingedenk sein, die zu den erstaunlichsten Mischformen und Verwechslungen führte. Ein solcher Fall liegt z. B. im Sokrates, der auf arabisch in der Tonne des Diogenes erscheint, vor. Aus derselben Tendenz heraus erwuchs auch die Erweiterung bio-bibliographischer Notizen griechischer Philosophen mit dem Zitat belehrender Sentenzen<sup>31</sup>, ein Brauch, der im Bereich des Islams derart beliebt war, daß Aristoteles-Legende und Pseudo-Aristotelica in gleicher Weise erweitert wurden.

#### ALEXANDRIEN UND DIE PSEUDO-ARISTOTELICA

Das geistige Milieu des spätantiken Alexandrien brachte die erste entscheidende Entwicklung der Aristoteles-Legende mit sich und gab gleichzeitig den Pseudo-Aristotelica, außerhalb des Peripatos, den anfänglich bedeutsamen Impuls; beide fanden ihren Niederschlag im hellenistischen Alexanderroman. Einerseits erwachsen hier die Pseudo-Aristotelica aus dem okkulten Wissen, das weitgehend altägyptisches Erbe war – es handelte sich um Gesteinskunde, Metallurgie und Alchemie –; dabei erfuhren all diese Kenntnisse ihre literarische Ausgestaltung durch den Pseudo-Kallisthenes. Andererseits gingen die Pseudo-Aristotelica auf Plotins Emanationstheorie zurück, die sein Schüler Porphyrios in den *Enneaden* festgehalten hatte und über einen syrisch-christlichen Umguß zur sogenannten *Theologie des Aristoteles* führte.

Im Pseudo-Kallisthenes und in Plotin, beides Früchte des spätantiken Alexandrien, liegt der Ursprung zahlreicher arabischer Pseudo-Aristotelica, deren Angaben oft auf recht dunkeln und verworrenen Wegen die Welt der Muslime erreichten und von diesen, weitergebildet und abgewandelt, später an das mittelalterliche Europa vermittelt werden

31. M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Beiheft zum Centralblatt für Bibliothekswesen, 5 (1889), S. 4 ff.

sollten. Dabei sind in arabischer Sprache drei große Gruppen apokrypher Aristoteles-Schriften zu unterscheiden:

1. Die *Pseudo-Theologie* und verwandte Texte.
2. Die Weisheitssprüche und Anekdoten, die eng mit den in den *Secreta secretorum* niedergelegten Staatslehren zusammenhängen.
3. In einem weiten Sinne die sehr vielfältigen pseudo-aristotelischen *Naturalia*.

Jede Gruppe für sich und sie alle als Einheit gesehen, sind aus der Verschmelzung hellenischer Kenntnisse und Namen mit solchen aus dem Orient hervorgegangen. Dadurch werden aber die Pseudo-Aristotelica zu sprechenden Zeugnissen der spätantiken und mittelalterlichen Mischkulturen; sie haben auch immer wieder da geblüht, wo verschiedenartige Zivilisationen sich durchdrangen<sup>32</sup>.

#### 1. DIE SOGENANNTHE THEOLOGIE DES ARISTOTELES UND VERWANDTE TEXTE

Der Text hebt an: «Erstes Kapitel des Buches des Philosophen Aristoteles, das auf griechisch Uthûlûğiyâ genannt wird, was die Darstellung der Gottesherrschaft bedeutet, ausgelegt (tafsîr) durch Porphyrios von Tyros; ins Arabische übersetzt durch den Christen ‘Abd al-Masîh b. ‘Abd Allâh b. Nâ’îma al-Ĥimşî (von Emessa, Homs in Syrien), verbessert für (den Chalifen Abû’l-’Abbâs) Aḥmad b. al-Mu’tasim billâh (833 bis 842) durch Abû Yûsuf Ya‘qûb b. Ishâq al-Kindî.» Was für Schlußfolgerungen lassen sich aus den hier aufgeführten Namen ziehen? Der letzte weist eindeutig darauf hin, daß ein Mitarbeiter des al-Kindî, des Faylasûf al-‘Arab (gest. nach 870), den Text korrigiert hat. Al-Ĥimşî, der in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts gelebt hatte, war für die Übertragung der syrischen Fassung ins Arabische besorgt gewesen,

32. Als einziges Beispiel sei hier auf M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Neudruck Graz 1956, verwiesen, der von S. 229 bis 275 über die Pseudo-Aristotelica handelt. S. 267 ff. spricht vom schwer zu klassifizierenden *Buch vom Apfel*, das bereits Maimonides als apokryph erkannte; man ist auf den hebräischen und lateinischen Text angewiesen, da das arabische Original nicht erhalten ist.

nachdem er sich auch noch anderen Aristoteles-Schriften zugewandt hatte. Es folgt daraus, daß dieser Text bereits vorgängig dem Stagiriten zugeschrieben worden war. Weiter wird Porphyrios als Ausleger genannt, der der Verfasser der im ganzen christlich-islamischen Mittelalter bekannten *Isagogae* war, die ihrerseits auf dem *Organon* des Aristoteles aufbauten. Es lag also der Schluß nahe, den Stagiriten auch als Autor der *Theologie* anzusehen. Tatsächlich war ja Porphyrios der Schüler des Plotin und daher der wichtigste Erhalter und Vermittler der Lehren seines Meisters. Bei genauerem Zusehen ist unschwer zu erkennen, daß die heidnische Emanationstheorie der *Enneaden* IV bis VI in der sogenannten *Theologie des Aristoteles* in christlichem Gewande erscheint. Der wirkliche Sachverhalt ist also der folgende: Porphyrios überlieferte getreulich in den *Enneaden* die Lehren des Plotin, dessen neoplatonisches Ideengut durch die christlichen Syrer auf Grund eines Fehlschlusses dem Aristoteles zugeschrieben wurde. Notwendigerweise mußte sich al-Kindî als arabischer Peripatetiker diesem Texte zuwenden; so tat es auch al-Fârâbî, dem im Bestreben, die Lehren des Plato und des Aristoteles miteinander auszugleichen, die ideologischen Schwierigkeiten gar nicht auffielen. Da al-Fârâbî grundsätzlich kritisch und antimystisch eingestellt war, konnten ihn die Auffassungen des Plotin kaum beeinflussen. Hingegen hatten diese großen Erfolg unter den Ikhwân al-Şafâ, den Lauteren Brüdern, die in der Mitte des 10. Jahrhunderts n. Chr. ganze Teile der sogenannten *Theologie*, mit pythagoräischen und ismaelitischen Lehrsätzen verbunden, in ihrer Enzyklopädie aufnahmen und über diesen Umweg zahlreiche sektiererische Bewegungen des Islams beeinflussten. Daneben haben sie innerhalb der Sunna, der muslimischen Orthodoxie, auf die ekstatischen Şûfî, die Mystiker, eingewirkt, sogar auf deren bedeutendsten Vertreter, Muĥî'l-Dîn ibn al-‘Arabî aus Murcia (gest. 1240). Auch Ibn Sînâ, al-shaykh al-ra’îs, «seine Eminenz», das Oberhaupt unter den muslimischen Philosophen, hat sich der sogenannten *Theologie des Aristoteles* zugewandt, «trotz der Einwände, die man, ihrer Echtheit wegen, gegen sie erhoben hat». Diese Äußerung des Ibn

Sînâ verrät deutlich den damals herrschenden kritischen Geist; unter Hintanstellung der möglichen Zweifel schiebt er aber das Werk, seiner tiefen philosophischen Gedanken wegen, die den Denkern zugänglich gemacht werden sollen, nicht beiseite. In der Folgezeit wandten sich in al-Andalus vor allem die jüdischen Denker Ibn Gabirol = Avicibrón (gest. um 1070) und Moseh b. Ezra (gest. 1130) der sogenannten *Theologie* zu, von denen aber der letzte nur die in der Enzyklopädie der Lauteren Brüder enthaltene Paraphrase gekannt haben wird. Bedeutsam ist auch die Angabe des Suhrawardî Maqtûl, der 1191, sehr jung an Jahren, auf Geheiß des Saladin in Aleppo hingerichtet wurde. In seinem Hauptwerk, *Ḥikmat al-ishrâq*, die Philosophie der Erleuchtung, zitiert er die sogenannte *Theologie* bei der Erwähnung der Himmelfahrt der Seelen und bringt diese Anschauungen mit denjenigen der altiranischen Mythen in Verbindung. Er betont dabei ausdrücklich, daß sie nicht von Aristoteles, sondern von Iflaṭûn, Platon, stammen, wobei eine Verwechslung des letztern mit Plotin in der arabischen Umschrift nicht von der Hand zu weisen ist. Schließlich sei noch der reiselustige Philosoph Muwaffaq al-Dîn ʿAbd al-Laṭîf b. Yûsuf al-Baghdâdî um 1200 erwähnt, der in seiner *Metaphysik*, einem der seltenen Werke dieser Art aus dem östlichen Islam, *De providentia* des Alexander von Aphrodisias, die *Metaphysik* und die sogenannte *Theologie* des Aristoteles und schließlich das *Liber de causis*, von dem noch ausführlich zu sprechen sein wird, kommentiert.

Zirkulierte mit dem Deckmantel des Aristoteles das Gedankengut des Plotin unter den Muslimen, so brachte der sorgfältige Vergleich der sogenannten *Theologie* mit einem vermeintlichen Traktat des al-Fârâbî die Gewißheit, daß dieses gar nicht dem zweiten islamischen Philosophen zuzuschreiben sei, sondern nichts anderes als eine Paraphrase der *V. Enneade* darstelle und damit den arabischen Grundtext zu der *Epistola de scientia divina* biete. Die Sprache und die arabischen Fachausdrücke lassen es als sicher erscheinen, daß beide Texte von demselben Autor verfaßt wurden, der das Gedankengut des Plotin einheitlich ins Arabi-

sche übertrug, dieses dann aber unter verschiedenen fremden Namen bei den Muslimen Verbreitung fand<sup>33</sup>.

Inhaltlich ähnlich, aber in der historischen Entwicklung völlig verschieden war das ebenfalls pseudo-aristotelische *Liber de causis*, dessen erste Belege gegen Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts auf lateinisch und nicht im arabischen Original nachzuweisen sind. Albertus Magnus meinte, es sei *ex dictis Aristotelis, Avicennae, et Alpharabii* hervorgegangen. Um 1250 verfaßte Roger Bacon Kommentare zu einer Reihe von Aristoteles-Traktaten, unter denen er auch die *Quaestiones super librum de causis* erwähnt, woraus eindeutig hervorgeht, daß er diese Schrift für authentisch hielt. An der Universität Paris wurde sie, zusammen mit vielen anderen, einer der offiziellen Texte des Aristoteles. Tatsächlich leitete sich aber das Buch von der *Elementatio theologica* des Proklos (410–485) ab, wie es nach 1268, als Wilhelm von Moerbeke das griechische Original übersetzt hatte, offenbar wurde; dieses war aber im Bereich des Arabischen unbekannt. Hier zirkulierte vielmehr, wie Albertus Magnus annahm, eine Schrift ähnlichen Inhalts unter der Autorschaft des al-Fârâbî mit dem Titel *Aristotelis epistola de principio universi esse*, von der er durch die Vermittlung des Juden David und durch eine Angabe in der *Metaphysik* des Ibn Sînâ Kenntnis erhalten hatte. Prüft man aber die Listen der Werke des al-Fârâbî nach, so findet

33. In der neuzeitlichen Forschung kommt F. Dieterici das Verdienst zu, als erster die Aufmerksamkeit auf das Problem gelenkt zu haben in *Die Theologie des Aristoteles*, ZDMG, 31 (1877), 117 ff., der die arabische Textausgabe und eine deutsche Übersetzung (Leipzig 1882/1883) folgten. Trotz nicht zu übersehender Unzulänglichkeiten lag hier eine sehr beachtliche gelehrte Leistung vor. Das im Text enthaltene Ideengut hat sinnvoll H. H. Schaefer, *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen ...* (vgl. S. 45, Note 6) ausgelegt. Die Ermittlung der *Epistola* als arabische Plotiniana ist P. Kraus, *Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la Paraphrase arabe des Ennéades*, Bulletin de l'Institut. d'Égypte, 23 (1940–1941), 263 ff. zu verdanken. Neuerdings hat sich den Texten und dem Problem A. R. Badawî in *Aflûtîn 'ind al-'Arab, Plotin bei den Arabern*, Kairo 1955, zugewandt, einer Schrift, der P. Thillet, *Arabica*, V (1958), 56 ff. einige Ergänzungen und S. 87 eine recht günstige Besprechung widmete. Allzu streng ist wohl die Rezension von G. L. Lewis in *Oriens*, 10 (1957), S. 395 ff. ausgefallen, der die übrigen Vorarbeiten reichlich gering einschätzt, wenn ihm auch die vorbildliche englische Übertragung des arabischen Textes in *Plotini Opera*, Tomus II, *Ennéades IV–V*, ed. P. Henry, H. R. Schwyzer, Paris-Bruxelles 1959, zu verdanken ist.

sich nirgends ein Titel, der dem *Liber de causis* entsprechen könnte. Darüber hinaus ist al-Fârâbî der Vorkämpfer in der Unterscheidung von Essenz und Existenz, während das abstrakt gefaßte Sein als wahrhafte Hypostase eines realen Wesens ist, wodurch sich der Autor des *Liber de causis* als getreuer Schüler des Proklos erweist, der Essenz und Existenz identifizierte. Somit konnte, abgesehen von chronologischen Fragen, al-Fârâbî unmöglich der Verfasser des *Liber de causis* sein. Für die Autorschaft kam anscheinend nur ein Nichtmuslim in Frage, der philosophisch gebildet und des Arabischen mächtig war. Nach einer kritischen Prüfung der in Frage kommenden Namen bleibt schließlich nur der Toledaner Jude Johann ben David übrig, der nach seiner Konversion zum Christentum Johann Hispanus hieß und 1166 als Erzbischof von Toledo starb. Danach hätte Gerhard von Cremona (gest. 1187) das *Liber de causis* ins Lateinische übersetzt und seiner Verbreitung im Okzident Vorschub geleistet. Ist damit die lateinische Fassung zeitlich festgelegt, so erhebt sich nun die Frage nach dem arabischen Original. Von demselben hat sich ein einziges Manuskript in Leiden erhalten, das am Samstag, den 24. November 1197 fertig geschrieben und am Mittwoch, den 4. Februar 1198 endgültig kollationiert war, d. h. im Todesjahr des großen Aristoteles-Kommentators Ibn Rushd, des lateinischen Averroës. Dieser aber hatte nichts von einem Kitâb al khayr al-mahd, dem arabischen *Liber de causis*, gewußt, das der Stagirit hätte verfaßt haben sollen. Vielmehr finden sich die ersten diesbezüglichen Angaben später, einmal beim bereits genannten Polygraphen und Philosophen ‘Abd al-Laţîf (1162–1231); dann in der nie genug gelobten Ärztesgeschichte des Ibn Abî Uşaybi’a (gest. 1270), der die Schrift unter den Werken des Aristoteles aufführt; schließlich wird sie mit derselben Autorschaft von Ibn Sab‘în (1218 bis 1271) in den Antworten auf die «Sizilianischen Fragen» von Kaiser Friedrich II. zitiert. Demzufolge ist das arabische Original erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts dem Aristoteles zugeschrieben worden, denn wäre es früher unter seinem Namen bekannt gewesen, hätte es unmöglich der Aufmerksamkeit eines al-Fârâbî, eines Ibn Sînâ oder eines Ibn

Rushd entgehen können. Besonders der letzte, ein leidenschaftlicher Sammler aller Schriften, die unter dem Namen des Aristoteles umgingen, hätte das *Liber de causis* unweigerlich erwähnt, wenn irgendwelche Kenntnisse davon zu ihm gedrungen wären; es ist also den muslimischen Peripatetikern unbekannt geblieben. Auf Grund der Autorschaft des Johann Hispanus, der auf arabisch schrieb, konnte das Werk unter den Muslimen bekannt gewesen sein, aber es zirkulierte sicher nicht unter dem Namen des Aristoteles. Der Name des Stagiriten war nämlich gerade damals durch Ibn Rushd und seine Anhänger allgemeiner verbreitet worden, so daß ihm um 1200 in al-Andalus sehr leicht ein philosophisches Werk untergeschoben werden konnte<sup>34</sup>. Erneut stellt man hier das Zusammenwirken von gelehrter und volkstümlicher Aristoteles-Kenntnis, die zur Bildung neuer Pseudo-Aristotelica führte, fest.

Die Entstehung derselben kann nun an Hand der theologischen Schriften in ihren maßgebenden Stufen festgehalten werden. Das neoplatonische Gedankengut hatte bei Plotin und Proklos im spätantiken Alexandria Form erhalten; die christlichen Syrer gossen es in Pseudo-Aristotelica um und gaben sie den Muslimen als solche weiter. Die arabischen Peripatetiker haben sich anschließend diesen Schriften mehr oder minder kritisch zugewandt. Neben den Lehren der Manichäer, Mazdakiten, Mandäer und Buddhisten hat auch die sogenannte *Theologie des Aristoteles* die muslimischen Mystiker nachhaltig beeinflußt. Ein ähnlicher geistesgeschichtlicher Prozeß, wie er unter den 'abbasidischen Chalifen im Osten erfolgte, fand auch auf hispanischem Boden statt, als um 1200 ursprünglich neoplatonische Schriften zu Pseudo-Aristotelica wurden

34. O. Bardenhewer, *Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen «Liber de causis»*, Freiburg i. Breisgau 1882, liefert die Textausgabe; dem ganzen Fragenkomplex hat sich neuerdings in zahlreichen Artikeln der Jesuitenpater M. Alonso zugewandt, die gesammelt sind in *Temas filosóficos medievales (Ibn Dâwûd y Gundisalvo)*, Pontificia Universitas Comillensis, Ser. Filos., vol. X, Comillas 1959; seine Folgerungen werden in Frage gestellt von M. T. d'Alverny, *Avendauth?*, Hom. Millas, I (Barcelona 1954), S. 19 ff. Weiter vergleiche man auch G. C. Anawati, *Prolegomènes à une nouvelle édition du De causis arabe*, Mém. Massignon, vol. I (1956), S. 73 ff., und die Besprechung von R. Walzer eines Werkes von Badawî in *Oriens*, 10 (1957), S. 393.

und sie, ins Lateinische übersetzt, die christliche Scholastik erreichten, um auch hier, mehr oder minder kritisch, auf ihre Echtheit geprüft zu werden.

Die arabischen Pseudo-Aristotelica theologischen Inhalts erweisen sich jedenfalls im Lauf der Jahrhunderte als Erzeugnisse einer religiös-sprachlichen Mischkultur, sei es die spätantik-hellenistische des Nahen Ostens, sei es die christlich-islamische der Iberischen Halbinsel im Hochmittelalter.

## 2. DIE WEISHEITSSPRÜCHE UND DIE SECRETA SECRETORUM

Zu den verbreitetsten arabischen Pseudo-Aristotelica gehören die vielen Ratschläge und Exempel, die in den Mund des Stagiriten als Lehrmeister Alexanders gelegt werden. Es versteht sich von selbst, daß diese meist volkstümlichen Weisheitssprüche räumlich, zeitlich und gedanklich von unterschiedlichstem Ursprung sind. Ihre sprachliche Ausgestaltung schwankt von der gnomischen Sentenz über Anekdote und Brief bis zum ausgedehnten Traktat, wie z. B. der im *Sirr al-asrâr*, dem Geheimnis der Geheimnisse = *Secretum secretorum*, niedergelegten Staatslehre.

Unter den Muslimen werden Gedanken über die persönliche Freiheit, deren Ursprung gewiß hellenisch ist, dem Aristoteles zugesprochen, als sich dieser weigert, Alexanders Weltherrschaftsplan gutzuheißen, indem er meint, das Vorhaben des Herrschers bringe zwangsläufig den Verlust der persönlichen Freiheit mit sich. «Alexander forderte Aristoteles auf, ihn nach Asien zu begleiten, doch dieser erwiderte: ‚Als Freier gefällt es mir nicht, mich der Sklaverei zu unterziehen<sup>35</sup>.‘»

Mubashshir ibn Fâtik bringt folgende Zitate<sup>36</sup>: «Man soll den Aristoteles gefragt haben: ‚Wovon geziemt es sich, daß man nicht spricht, auch wenn es die Wahrheit ist?‘ Er erwiderte darauf: ‚Vom Lob seiner selbst!‘» Hiermit ist eine allgemeinmenschliche Wahrheit festgehal-

35. F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom*, Leiden 1960, S. 103 und ähnliche Beispiele, SS. 89, 97, 101.

36. Vgl. S. 52, Note 19, Mubashshir ibn Fâtik ..., SS. 205, 206.

ten, während im folgenden Satz das islamische Weinverbot im Munde des Stagiriten erhärtet werden soll, was einen augenfälligen Anachronismus darstellt. «Es sprach Aristoteles: ‚Ich pflegte zu trinken, aber kein Wasser; doch als ich Allâh erkannt hatte, trank ich Wasser, aber keine anderen Getränke.‘» Sind hier islamische Glaubensgrundsätze in den Mund des Aristoteles gelegt, so geht diese Tendenz mit den politischen Lehren noch weiter, indem ja auch der Staat unmittelbar von Allâh abhängt. Ein klares Beispiel dieser Art bewahrt sogar noch das Alexanderbuch, das im 16. Jahrhundert auf Aljamiado in Aragón niedergeschrieben wurde<sup>37</sup>. Es würde hier zu weit führen, die literarische Übernahme der antiken, vor allem platonischen, und der iranischen Staatstheorien durch die Muslime zu verfolgen, aber es sei wenigstens der Christ Yuhannâ oder Ibn Yahyâ Baṭrîq erwähnt, der 815 das auf einem sasanidischen Fürstenspiegel fußende *Sirr al-asrâr*, das *Secretum secretorum*, den arabischen Pseudo-Aristotelica zugesellte. In ständiger Wechselrede richtet sich Aristoteles an Alexander, und hierbei kommen neben den Grundsätzen der Staatslehre die verschiedenartigsten Themen zur Behandlung, unter anderem z. B. Physiognomie und Diätetik. Dadurch entstand eine *Silva de varia lectio*, die sich in der ganzen Welt des Islams größter Beliebtheit und Verbreitung erfreute<sup>38</sup>. Auch in al-Andalus hielt man die Schrift für echt aristotelisch und betrachtete sie ganz im Rahmen der muslimischen Peripatetiker. Der bedeutendste von diesen war Ibn Rushd, den der spätere Mystiker Ibn al-‘Arabî aus Murcia sehr gut kannte. Trotzdem dieser dem Denker aus Córdoba größte Achtung zollte, befriedigten ihn dessen wissenschaftliche Methoden nicht, da sie seiner neoplatonischen Grundhaltung entgegenliefen. Zweimal – das erste beim Nennen von Aristoteles selbst, das andere al-Fârâbî bezüglich –, gibt Ibn al-‘Arabî seiner Auffassung Ausdruck, daß das philosophische Denken des Stagiriten nicht die Höhe, die man mit der Ekstase erlangt,

37. *Leyendas de José y de Alejandro Magno sacadas de manuscritos moriscos*, ed. F. Guillén Robles, Zaragoza 1888, S. 188.

38. Die arabische Textausgabe wurde von A. R. Badawî in *Fontes Graecae doctrinarum politicarum Islamicarum*, Kairo 1954, S. 65 ff. besorgt.

zu erreichen vermag, und anschließend äußert er sich über seine Schrift *Kitâb al-tadbîrât al-illâhiyya*<sup>39</sup>, das Buch der göttlichen Ordnung: «Der Anlaß für uns, dieses Buch zu verfassen, war folgender: Als ich den spirituellen Meister, den heiligen Abû Muḥammad al-Mawrûrî in der Stadt Morón besuchte, fand ich in seinem Hause das Buch *Sirr al-Asrâr*, das der Philosoph (d. h. Aristoteles) für Dhû 'l-Qarnayn verfaßt hatte ... und Abû Muḥammad sagte zu mir: ‚Dieser Autor handelt von den politischen Regierungen dieser Welt; ich wünsche, daß du ihn zu übertreffen suchst, indem du die Regierung des menschlichen Reiches, in welchem unsere Glückseligkeit besteht, studierst.‘ Ich willfahrte seiner Bitte, und dabei habe ich in meinem Buch viel mehr Ideen über die Politik niedergelegt als der Philosoph in dem seinen, ganz davon zu schweigen, daß ich besorgt war, mehrere Fragen über den Makrokosmos, mit denen der Philosoph sich gar nicht befaßte, zu beantworten. Dabei schrieb ich es in der Stadt Morón in weniger als vier Tagen. Der Umfang der Schrift des Philosophen ist ein Viertel oder ein Drittel der meinigen, die aber nicht nur dem Höfling, der dem Fürsten dient, zugute kommt, sondern auch von geistigem Nutzen für all jene ist, die sich auf dem Weg zum künftigen Leben befinden<sup>40</sup>.»

Doch nicht nur unter den hispanischen Muslimen war dieses pseudoaristotelische Traktat sehr verbreitet, sondern in der Toledaner Übersetzerschule wurde es ins Lateinische umgegossen. Die zahlreichen erhaltenen Handschriften, die der Kathedralsbibliothek von Toledo entstammen, sind ein sprechendes Zeugnis für die Beliebtheit der *Secreta secretorum* unter den hispanischen Christen<sup>41</sup>. Bald wurde dieses Pseudo-Aristotelicum auch diesseits der Pyrenäen bekannt und hat sich in der Volksliteratur des spätmittelalterlichen Europas breitgemacht<sup>42</sup>.

39. *Buch der göttlichen Ordnung*, ed. S. Nyberg, Leiden 1919.

40. M. Asín, *El Islam Cristianizado*, Madrid 1933, S. 352 bis 370.

41. J. M<sup>a</sup>. Millás, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la biblioteca catedral de Toledo*, Madrid 1942, SS. 47, 48, 73–76, 221.

42. R. Förster, *Handschriften und Ausgaben des pseudo-aristotelischen Secretum secretorum*, Zentralblatt für Bibliothekswesen, VI (1889). – R. Steele, *Secretum secretorum cum glossis et notulis*,

Der ganze Bereich des Islams nahm bereitwillig volkstümliche Wahr-  
sprüche und Sentenzen als arabische Pseudo-Aristotelica auf, und im  
besonderen Falle des *Secreta secretorum* erwies sich das mittelalterliche  
Spanien als ein wirksames Ausstrahlungszentrum derartiger Schriften  
nach dem übrigen Europa.

### 3. DIE WEITGEFASSTEN PSEUDO-ARISTOTELISCHEN NATURALIA

Bisher wurden jene Pseudo-Aristotelica betrachtet, die man gesamthaft  
als geisteswissenschaftlich bezeichnen könnte, doch nun sind noch die-  
jenigen zu prüfen, die in einem allgemeinen Sinne naturkundlichen In-  
halts sind. Dabei ist im Auge zu behalten, daß die Grenze zwischen bei-  
den Gruppen durchaus nicht streng gezogen werden kann. So bildet die  
Sternbeobachtung und ihre Deutung, in einem weiteren Sinne, einen Teil  
der Naturwissenschaft, doch hat sie in den *Secreta secretorum* ein nicht  
unbedeutendes Ausmaß<sup>43</sup>.

Im geistigen Gebäude, das unmittelbar von Aristoteles ausging, hatten  
die Naturbeobachtung und die aus ihr gewonnenen Erkenntnisse einen  
besonderen Platz. Daher war es möglich, daß die pseudo-aristotelischen  
Naturalia eine eigene, recht bedeutsame Entwicklung nehmen konnten.  
Sie wurden nämlich zum Sammelbecken vermeintlicher oder auch neu-  
er Naturerkenntnisse. So darf auch in der christlichen Scholastik die  
Fülle der von Albertus Magnus diesbezüglich aufgeführten Daten nicht  
allzusehr überraschen, denn er hat alle seine Angaben unmöglich selbst  
beobachten können. Sie sind vielmehr in einer ununterbrochenen Rei-  
he, im Laufe von Jahrhunderten, zusammengeflossen und haben durch  
ihn in seinen Schriften Form erhalten.

Naturkunde im weiteren Sinne beschränkte sich nicht auf die sicht-  
bare Welt, sondern umfaßte auch okkulte Naturkräfte, die sich in der

Oxford 1920, und von demselben *The Prose version of the Secreta secretorum*, Early English Text  
Society, London 1898.

43. Vgl. S. 73, Note 38, S. 86 des arabischen Textes.

Alchemie, der Astrologie oder allgemein in der Wahrsagerei offenbaren. All diese Wissensgebiete hatten ihren Ursprung sehr oft nicht im hellenischen Bereich, aber der weise Aristoteles hatte auch dieser mächtig zu sein<sup>44</sup>. Auf der anderen Seite schritt man zur praktischen Nutzanwendung der von den Hellenen ermittelten Naturgesetze, insbesondere der Physik. Dadurch konnte man den Aristoteles zum Erfinder aller möglicher Maschinen und mechanischer Automaten machen, die in alexandrinische Zeit gehören. Er soll auch, verschiedenen arabischen Quellen zufolge, die auf dem Leuchtturm von Alexandrien angebrachten Brennspiegel, denen außerdem noch geheime Kräfte innewohnten, ersonnen und aufgestellt haben<sup>45</sup>. In der okkulten wie in der praktisch angewandten Wissenschaft entstanden mit der Zeit zahlreiche und ihrem Ursprung nach recht verschiedenartige Pseudo-Aristotelica.

Wie die Legende bereits zu Lebzeiten des Aristoteles sich seiner bemächtigte, so entstanden auch schon sehr zeitig apokryphe, ihm zugeschriebene Werke. Bekannt ist z. B. die *Meteorologie* des Theophrast, die unter dem Namen des Aristoteles auf syrisch zirkulierte<sup>46</sup>. Dieses Streben, mehr oder minder bedeutsame naturkundliche Ermittlungen oder Schriften seiner Autorität zu unterstellen, hat nie aufgehört, solange man an Weisheit und Wissen von Aristoteles geglaubt hat. Dies geschah aber meistens im Zusammenhang mit Alexander dem Großen, so daß es auch nicht weiter erstaunt, daß die zahlreichen geographischen und völkerkundlichen Pseudo-Aristotelica mit der Alexandersage und den darin behandelten Zügen nach Osten und Westen des Dhû'l-Qarnayn zusammenhängen.

Ist auch die Entstehung pseudo-aristotelischer Naturalia im Laufe der Jahrhunderte fließend, so sind doch deutliche Höhepunkte der Bildung derselben innerhalb des arabisch-islamischen Bereiches an Hand der Angaben über die drei Naturreiche eindeutig zu verfolgen.

44. Dazu vgl. S. 45, Note 7 und die Angaben von M. Steinschneider nach S. 66, Note 32.

45. Dazu die Bemerkungen von F. Guillén Robles, S. XLIV in der Einleitung zu *Leyendas ...* (S. 73, Note 37); M. Asín, *Una descripción nueva del Faro de Alejandría*, Obras Escojidas, vols. II y III, Madrid 1948, S. 389 ff.

46. Vgl. S. 51, Note 16.

A. DIE DREI NATURREICHE UND ARISTOTELES

Für das aristotelische Denken ist die Kausalität der maßgebende Faktor. Diese erlaubte es, alle Dinge vom Mineral bis zur höchsten Intelligenz, die das All bewegt, in einen logischen Zusammenhang zu bringen, der eine möglichst befriedigende und rationelle Erklärung des wahrnehmbaren und gedachten Universums liefert. Dadurch schuf Aristoteles ein vollständig geschlossenes System, dessen Einheit kaum noch zu überbieten war, und so kam es auch, daß er in der Geschichte des menschlichen Denkens eine derart einmalige Rolle gespielt hat. Dieser durchdachte Aufbau der Natur beginnt beim Gestein und führt über immer vollkommeneren Daseinsformen zur Pflanze, zum Tier und schließlich zum Menschen. Im Gegensatz zu diesem wissenschaftlichen Denken der Hellenen steht die nichtkausale Ideenwelt der Muslime, deren letzte gültige Norm nur die Allmacht Allâhs ist. Bei ihnen werden die drei Naturreiche und ihre Gesetze zu Wundern der göttlichen Schöpfung in dem von Allâh regierten All. Diese allgemeine Auffassung ist vornehmlich in den islamischen Kosmographien des Hochmittelalters niedergelegt, die in vielen Einzelheiten sich der hellenischen Erkenntnisse bedienen, diese aber weniger rationell als auf Grund von Glaube und Analogie miteinander in Beziehung setzt. Unter den zahlreichen Kosmographen, die das Gesagte belegen können, sei hier nur Zakariyâ ibn Muhammad al-Qazwînî aus dem 13. Jahrhundert herausgegriffen. Bei der Darstellung der Verkettung der drei Naturreiche ist sein Grundgedanke durchaus aristotelisch, aber dessen Theorie ist weitergebildet, und die angeführten Beispiele zeugen von neuen Naturbeobachtungen, ganz davon zu schweigen, daß dem Werke ein anderes Ordnungsprinzip innewohnt. Zwischen Erd- und Pflanzenreich, beiden verhaftet, schieben sich die Trüffel ein; der Übergang vom Pflanzen- zum Tierreich ist durch Muscheln und Würmer, durch die Zweigeschlechtigkeit von Palme und Feige gekennzeichnet<sup>47</sup>. Ist der von al-Qazwînî bei der Darstel-

47. J. J. Clément Mullet, *Sur l'enchaînement des trois règnes de la nature, extr. de Kazwiny, Journal Asiatique*, Nov. 1840, S. 421 ff.

lung der Beziehung der drei Naturreiche befolgte Plan auch durchaus aristotelisch, so ist die gegebene Form noch höchstens als pseudo-aristotelisch zu bezeichnen.

#### B. DIE ANGEBLICHEN STEIN- UND PFLANZENBÜCHER DES ARISTOTELES

Mittelalterliche Lapidarien haben sich auf hebräisch, arabisch und lateinisch erhalten, die alle angeblich von Aristoteles verfaßt sein sollen. Aber auch Theophrast kommt als Autor derselben kaum in Frage, denn die von ihm über Mineralien erhaltenen Angaben sind nüchterne Mitteilungen eines Steinhauers, der nichts von wunderkräftigen Steinen und deren medizinischem Gebrauch weiß. Solche Daten sind hingegen von Dioskurides und Plinius, bei denen die Magie eine gewisse Rolle spielte, erhalten, um später durch Galen ergänzt zu werden. Beschreibungen von Steinen, denen Wetter- und Heilzauber innewohnte, sind in den dem Orpheus zugeschriebenen *Lithica* enthalten; ihr Ursprungsland ist Ägypten, das ein Zentrum des alten okkulten Wissens war. Der Verfasser dieser Lithotherapie muß ein recht gelehrter Arzt gewesen sein, der die einfachen Heilmittel der griechischen Medizin mit dem alchemistischen Wissen aus dem Niltal auf das beste zu verbinden wußte. Dieses Werk wurde nicht Theophrast, sondern Aristoteles selbst zugeschrieben, weil im Kreise der späteren Alexandersage viele Wundersteine zu integrierenden Bestandteilen derselben wurden. Durch die Vermittlung syrischer Übersetzer haben die muslimischen Kosmographen Qazwînî im 13. und Dimashqî im 14. Jahrhundert diese angeblichen Daten des Stagiriten aufgenommen, wie z. B. der folgende Text belegt: «Bahtah (= Stein): Aristoteles sagt: Dies ist ein Stein am äußersten Rande der Finsternis, in der keine Spur von Licht ist und die die Sonne nicht erreicht; und würde sie selbst zu der Finsternis gelangen, so würde sie sich von ihr abwenden. Dort befindet sich auch das Okeanos genannte Weltmeer. Es gibt große und kleine Stücke dieses Steins, dessen Farbe die des Goldmarkasits ist. Als Alexander an diesen

Ort gelangt war, erblickten seine Soldaten den Stein; da blieben sie mit offenem Munde stehen, ihre Pulsader schlug nicht mehr, ihr Geist geriet außer Fassung, und schon waren sie eine Beute des Todes. Da kam ein kleiner Vogel im Ozean aus dem Meere hervor und ließ sich gerade auf dieses Gestein nieder; sofort verließ die Leute, was ihnen zugestoßen war, weil ihr Blick auf diesem Gestein geruht hatte; und sie entfernten sich, ohne Schaden genommen zu haben. Hierauf befahl Alexander, die Gesichter zu verhüllen und Stücke von diesen Steinen in Tücher gewickelt mitzunehmen, baute aus ihnen die Mauern einer Stadt ohne Häuser, Wohnungen und Tore und zog dann weiter. Die Winde trugen den Staub zusammen und häuften ihn über sie, so daß sie außen von Ton beschmiert erschien, innen aber dem Blick zugänglich war, wenn man also außerhalb der Stadt weilte, einen nichts von dem traf, was Aristoteles im Steinbuch berichtet. Ein anderer erwähnt diesen Stein und nennt ihn Bâhit; auch ihn haben wir bereits genannt, aber hier den Bericht des Aristoteles wiedergegeben, weil er der Wahrheit mehr entspricht...» Vergleicht man damit die Angaben des Dimashqî, so wird man gewahr, daß dieser zwei Berichte miteinander verband, von denen einer das Pseudo-Aristotelicum über den Bahit-Stein bei Qazwînî ist. Dimashqî situiert den Fundort beim Lebensquell, Qazwînî hingegen bei der märchenhaften Kupferstadt, die er, angeblich Ptolemäus folgend, an die Mondberge verlegt. Diese Gestalt der Sage hat später im Iskandar-Namâ des persischen Dichters Nizâmî Aufnahme gefunden. Derartige Einschübsel lassen den Schluß zu, daß die Gesteinssagen früher ein Eigenleben besaßen und ursprünglich nichts mit dem Alexanderroman zu tun hatten. Diese Lapidarien waren es, die dem Aristoteles zugeschrieben wurden, und eine etwas unterschiedliche Rezension davon hat der Mineralogie des Tîfâshî im 13. Jahrhundert zugrunde gelegen. Doch schon vor dieser erneuten arabischen Fassung war das angebliche Steinbuch des Aristoteles «secundum translationem Gerardi Cremonensis (gest. 1187)» im Okzident bekannt geworden, um hier dem Albertus Magnus (gest. 1280) und der Enzyklopädie des Vincentius

Bellovacensius (gest. 1264) als Quelle zu dienen, denn aus diesem ursprünglich arabischen Bericht zogen beide ihre Kenntnisse von der Magnetnadel.

Es erhebt sich nun die Frage, wann dieses Steinbuch entstanden ist und ob es ein einheitliches Original dazu gegeben hat. Es sieht vielmehr danach aus, als ob es sich um eine miszellenhaft zusammengetragene Kompilation handle, bei der viel nichtantikes Wissen Aufnahme fand. Bestimmte Fragmente entstammen unfraglich den okkulten Kenntnissen aus dem Niltal, wie unter anderem der folgende Abschnitt: «... In Ägypten gibt es einen Stein, der, wenn ihn sich jemand auf den Rücken bindet, in ihm die Begierde zum Beischlaf erwacht, entfernt man ihn wieder, so weicht auch diese Begierde.» Die Aphrodisiaca hatten bereits in den medizinischen Traktaten eine Rolle gespielt, wieviel mehr in dieser nicht durch rationalen Geist geläuterten Kompilation. Der Name des Aristoteles war nicht mehr als eine Empfehlung für die syrischen Überarbeiter, deren Text im 10. Jahrhundert in der Enzyklopädie der Ikhwân al-Şafâ, der Lautern Brüder von Başra, Aufnahme fand und im 13. Jahrhundert zu Tîfâshî und Qazwînî gelangte. Jedenfalls ist der Ursprung des Werkes nicht hellenisch und auch nicht in Byzanz zu suchen, sondern die Wurzeln desselben ruhen im altorientalischen Wissen, in Indien und in Persien.

Über den Markasit berichtet Qazwînî, der hier einer Angabe des Ibn Sînâ folgt: «... Die Perser nennen ihn Ḥağar al-rûshanâî, was Stein des Lichtes bedeutet, wegen seines Nutzens für den Gesichtssinn ...», eine Angabe, die deutlich iranischen Ursprungs ist.

Dieses pseudo-aristotelische Traktat hat als Ganzes seine Heimat in den vormuslimischen syrisch-iranischen Medizinschulen, deren Mittelpunkt in Ğunday-Sâpûr gelegen haben mag. Dies wird allein schon dadurch nahegelegt, daß viele der arabischen Gesteinsnamen persischen Ursprungs sind. Das Fehlen unmittelbarer genetischer Beziehungen der islamischen Lapidarien zu den byzantinischen Schriften dieser Art ist schon an der inhaltlichen Armut des Steinbuches von Michael Psellos zu erkennen.

Der tatsächliche Autor des pseudo-aristotelischen Steinbuches war wahrscheinlich ein spätantik-mittelalterlicher Arzt, der mit den griechischen und persischen Quellen vertraut, aber syrischer Zunge war. Die Übersetzung ins Arabische ist möglicherweise von Ḥunyan ibn Ishâq oder seiner Schule erfolgt, wenn man sich nicht dahin versteigen will, ihn selbst als Verfasser oder Kompilator anzunehmen, da er mit der Alexander-Literatur des Pseudo-Kallisthenes, der Spruchweisheit wegen, in enger Berührung gestanden hat<sup>48</sup>. Damit ist auch für das pseudo-aristotelische Steinbuch der Bogen vom spätantiken Alexandrien zur syrischen Gelehrsamkeit des frühen Mittelalters geschlagen, der, über die arabische, zur lateinischen Fassung führte; diese ist es gewesen, die dann auf die Scholastik des europäischen Hochmittelalters einwirken sollte.

Ähnlich liegen die Verhältnisse bei der pseudo-aristotelischen Botanik, deren Autor niemand anderer als der Syrer Nikolaus von Damaskus (1. Jh. v. Chr.) war. Er fußte auf den Anschauungen des Empedokles (5. Jh. v. Chr.), der die Theorie der sich verbindenden und wieder lösenden vier Grundelemente entwickelte; so heißt es von den Pflanzen, daß ihnen drei Kräfte innewohnen, die aus der Erde, dem Wasser und dem Feuer stammen. Diese Pflanzenkunde wurde neu geordnet, ähnlich wie bei den Tieren in zwei große Gruppen eingeteilt, von Ḥunayn ibn Ishâq ins Arabische übersetzt und mit den Korrekturen des Thâbit ibn Qurra aus Ḥarrân versehen der Autorität des Namens des Aristoteles unterstellt<sup>49</sup>. Danach zirkulierte das Werk unter den Muslimen, als ob es eine authentische Schrift des Stagiriten gewesen wäre, erreichte al-Andalus und wurde in der Übersetzerschule von Toledo als *De plantis* ins Lateinische übertragen. Eine Fassung davon hat sich in einem aristoteli-

48. J. Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles mit literargeschichtlichen Untersuchungen ...*, Heidelberg 1912; Qazwîni, *Kitâb 'agâ'ib al-makhlûqât*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1849, S. 208 ff. M. Steinschneider, *Arabische Lapidarien*, ZDMG, 49 (1895), 244 ff.

49. Die arabische Textausgabe wurde von A. R. Badawî in *Aristotelis De anima ...*, Kairo 1954, S. 243 ff. besorgt. G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore 1953, vol. I, S. 226.

schen Sammelband, der der Kathedralsbibliothek von Toledo angehört hatte, erhalten. Der Übersetzer, Alfred von Sareshel, war ein Engländer aus dem ersten Drittel des 13. Jahrhunderts, der sein Werk dem Roger von Hereford widmete. Es ist erstaunlich genug, daß diese arabolateinische Version hernach ins Griechische rückübertragen wurde, was ganz eindeutig an den darin erhaltenen Arabismen zutage tritt<sup>50</sup>.

### C. DIE ZOOLOGIE DES ARISTOTELES UND DIE ARABISCHEN APOKRYPHEN

Sind über Botanik und Mineralogie keine authentischen Schriften des Aristoteles erhalten, so entstammt seiner Feder eine systematische Tierkunde, die für die Folgezeit stets vorbildlich gewesen ist. Auch sie ist ins Arabische übertragen worden, und es haben sich von ihr zahlreiche Handschriften erhalten; aber es ist nicht dabei geblieben, denn von diesem Texte ausgehend entwickelte sich die Forschung weiter, deren neue Erkenntnisse, um ihnen größere Glaubwürdigkeit zu verleihen, unter dem Namen des Stagiriten in der einschlägigen Literatur Aufnahme fanden. Man muß hier von einem Grundtext ausgehen, der sicher von Aristoteles stammt und dem sich im Laufe der Zeit fremde Nachrichten angliederten, die teils auf Naturbeobachtung, teils auf disparaten Angaben beruhten. Gibt es gerade in den arabischen Zoologien eindeutige Pseudo-Aristotelica, so finden sich auch Abschnitte, die wörtlich mit dem griechischen Text des Stagiriten übereinstimmen; doch zwischen beiden haben sich auch zahlreiche Angaben erhalten, die von ihm angeregt sein mochten oder eine Auslegung seiner Schriften darstellten, so daß das Verhältnis vom aristotelischen Grundtext zu den ausgesprochenen Pseudo-Aristotelica oft fließend ist. Diese allgemeine Feststellung soll nun im einzelnen an den Zoologien des Ġâhiz und des Ibn Bukhtîshû<sup>c</sup> im Bereich des Islams belegt werden.

50. Vgl. S. 74, Note 41, Millás ..., S. 60.

a) «Das Buch der Tiere» des Ġâhiz<sup>51</sup>

Innerhalb des arabischen Schrifttums nimmt der Polygraph Ġâhiz aus Baṣra eine einmalige Stellung ein, indem unter seiner Führung die arabische Prosa jene Vielfalt und Beweglichkeit erhielt, die es ihr ermöglichte, auf Jahrhunderte die Sprache der Gebildeten und der Gelehrten der islamischen Welt des Mittelalters zu werden. Inhaltlich haben seine Schriften alle Gebiete, die einen Muslim interessieren konnten, erfaßt und gestaltet. Daher ist er der erste bedeutende Former des *Adab*, der guten Bildung, bei der in umfassender Schau Natur- und Geisteswissenschaften umspannt wurden. Dieser Allgemeinbildung hat er unter seinen Glaubensgenossen eine menschlich gültige Form zu geben vermocht, ohne vorerst eine geschlossene Kosmographie zu umschreiben, wie sie einige Jahrhunderte später Gestalt gewann. Von diesem Gesichtspunkt aus ist Ġâhiz ein maßgebender Autor, der den Geist der Muslime im 9. Jahrhundert geprägt und wie es auf völlig verschiedene Art und in einem ganz anderen Sinne bereits über ein Jahrtausend früher Aristoteles unter den Hellenen getan hatte. Beide haben Werke verfaßt, die den Natur- und Geisteswissenschaften angehören; beide haben eine Zoologie verfaßt, aber so wie die des Griechen zum Musterbeispiel von methodischer Naturbeobachtung und Systematik wurde, so ist auch die des Muslims für seine Kultur typisch, indem sie mit ihrem mangelnden Rationalismus nichts als die Vielfalt der Schöpfung Allâhs im Tierreich zu preisen sucht. Gewiß ist das Buch nach Anlage und Methodik unwissenschaftlich, nicht aber in der Fülle des zusammengetragenen Stoffes, der anekdotische Angaben über die Tiere aus Koran und Prophetenüberlieferung, altarabischer Poesie und Fabel, literarisch-philologische Angaben mit rein zoologischen zusammenbringt. Indische und iranische

51. Die folgenden Zitate entstammen der Ausgabe des Ġâhiz, *Kitâb al-Ḥayawân*, VII Bde., Kairo 1366 H, 1947 n. Chr., wobei die Bände mit römischen, die Seiten mit arabischen Ziffern angegeben werden. – Für die Aristoteles-Zitate hat man zugezogen J. Barthélemy-Saint Hilaire, *Histoire des Animaux d'Aristote*, 3 vols., Paris 1883, dessen Einteilung in Bücher, Kapitel und Abschnitte hier befolgt wird.

Daten stehen neben denjenigen der Hellenen, und von diesen benützt Ğâhiz ausgiebig Euklid, Galen und Aristoteles, den er meistens, wie bereits angegeben, als Şâhib al-mantiq, Herrn oder Meister der Logik, bezeichnet. Die von al-Baghdâdî im Kitâb al-farq bayna al-firaq, dem Buch der Trennung der Teilungen, geübte Kritik, er habe lediglich den Stagiriten und andere arabische Zoologen plagiiert, ist gewiß unzutreffend, denn außer den recht häufigen Zitaten hat Ğâhiz in seinem Tierbuch auch zahlreiche eigene Naturbeobachtungen aufgeführt<sup>52</sup>.

Welches ist aber, auf Grund der Texte, das genaue Verhältnis des Ğâhiz zur Zoologie des Aristoteles? Hier lassen sich nun mehrere genaue Übereinstimmungen nachweisen, z. B. berichtet Aristoteles, *Zool.*, VIII, 19, 5–6 von den Schlangen: «Im Frühjahr, wenn sie aus ihrem Versteck (arab. : Nest) hervorkriechen, häuten sie sich und ebenso im Herbst (arab. : zu Anfang des Herbstes) ... Sie beginnen sich bei den Augen zu häuten, und daher glaubt man, daß sie darob blind werden ... Sie entledigen sich der Haut in einer Nacht vom Kopf bis zum Schwanz, und dabei erfolgt dies von innen nach außen, wie sich der Embryo aus der äußeren Haut schält.» Abgesehen von den geringfügigen Abweichungen, die in Klammern angegeben sind, entspricht der Text wörtlich Ğâhiz, *Ḥayawân*, IV, 223/24. Weiter erwähnt Aristoteles, *Zool.*, II, 2, 18, Schlangen mit angeblichen Hörnern, die aber nichts als eine Hautverdickung sind, was Ğâhiz, *Ḥayawân*, IV, 227 entspricht. Die Angabe des Aristoteles, *Zool.*, I, 1, 12, daß die Nahrung der Fische nur mit dem Wasser von ihnen aufgenommen wird, findet sich bei Ğâhiz dreimal wiederholt (V, 541; VI, 17; VI, 443). Eine ähnliche Repetition ergibt sich von Aristoteles, *Zool.*, IX, 2, 9, die von der Feindschaft, die zwischen dem Raben mit Esel und Stier besteht, weil er diesen die Augen aushackt, handelt, was bei Ğâhiz ebenfalls dreimal gesagt wird (III, 458; III, 499; VII, 97). Sehr aufschlußreich sind bei Ğâhiz die Angaben über

52. Unter den modernen Orientalisten hat sich vor allem Ch. Pellat mit Ğâhiz befaßt. Sein Tierbuch ist untersucht worden von M. Asín, *El «Libro de los animales» de Ğâhiz*, in *Isis*, 14 (1930), S. 1 ff. und neu herausgegeben in *Obras Escojidas*, vols. II–III, Madrid 1948, S. 31 ff.

den Elefanten, z. B. (VII, 124), daß derselbe mit Zähnen geboren wird, was Aristoteles, *Zool.*, II, 3, 21 entspricht; weiter sagt Ğâhiz, daß die Elefanten, laut Aristoteles, 400 Jahre alt werden (VII, 184), hingegen gibt dieser in *Zool.*, VIII, 11, 2 an, sie würden 200 oder 300 Jahre, aber *Zool.*, IX, 33, 2, sie würden 200 oder 120 Jahre alt; schließlich stimmt Aristoteles, *Zool.*, II, 3, 6 in der Beschreibung der männlichen Geschlechtsteile des Elefanten genau mit Ğâhiz, VII, 223, überein, dessen Text wie folgt lautet: «Das Glied des Elefanten ist klein, verglichen mit der Größe seines Körpers, und die Testikeln sind äußerlich nicht wahrnehmbar (Aristoteles fügt hinzu: Sie sind aber im Leibesinneren nahe der Nieren); daher erfolgt die Kopulation sehr rasch.» Und nun fügt Ğâhiz hinzu: «Wie merkwürdig es auch ist, was ich im Tierbuch des Aristoteles gelesen habe, so habe ich selbst festgestellt, was er berichtet hatte ...» Ähnliche Aristoteles-Zitate ließen sich bei Ğâhiz, wie z. B. über die zehn Falkenarten, den Winterschlaf, die Nahrung der Tiere, die genau mit dem Original übereinstimmen, nachweisen. Daneben gibt es aber einige Hinweise, die nur ungefähr mit dem Urtext des Stagiriten übereinstimmen, so z. B. Aristoteles, *Zool.*, IX, 2, 4, eine Stelle, die von der Feindschaft zwischen Adler und Schlange handelt, weil diese von den ersten gefressen werden; Ğâhiz, *Ḥayawân*, II, 50, spricht von der Gegnerschaft beider, weil der Adler die Schlange frißt, aber weil diese den Eiern und den Jungen des Adlers nachstellt. Handelt es sich um eine im Original verdorbene Textstelle oder um ein späteres Einschleusen, das bereits als pseudo-aristotelisch zu bezeichnen ist?

Dazu äußert sich Ğâhiz einmal selbst, indem er sagt (II, 55): «Es sagt Aristoteles in dem Buch, das man ihm über die Tiere zuschreibt, daß am Ort, an dem es von den Löwen handelt, folgendes von den Tatzenschlägen zu berichten ist.» Diese Angabe findet sich nun aber nicht in der aristotelischen Zoologie, und darüber hinaus drückt sich der muslimische Autor deutlich genug aus, daß ihm an dieser Stelle ein Pseudo-Aristotelicum bewußt ist. Solche finden sich bei Ğâhiz nicht selten, z. B. II, 318 sagt er, angeblich Aristoteles folgend, daß es sehr schwer sei, die

Jungen der Adler und Raben zu sehen und zu unterscheiden; dann fügt er hinzu: «Die Raben sind bei uns in Bašra selten, ohne Zugvögel zu sein, und ihre Jungen haben sie in den Spitzen der Palmen oder auf hohen Bäumen», woraus deutlich wird, wie er auch hier, wie bereits beim Elefanten, eine schriftliche Angabe seiner eigenen Beobachtung gegenüberstellt. Zahlreiche anekdotische Daten des Ğâhiz, wie die Feststellung, daß die Hyänen Ameisen fressen (IV, 34) oder die angebliche Feindschaft zwischen Spatz und Esel (V, 224), sind Pseudo-Aristotelica. Nicht so eindeutig ist die Angabe des Aristoteles, *Zool.*, VIII, 6, 1–2, daß kleine Reptilien mit Wein gejagt werden, während Ğâhiz, *Ḥayawân*, IV, 223 es mit Rautengeruch macht, wodurch die Tiere betrunken werden.

Betrachtet man alle diese Angaben des Ğâhiz kritisch, so muß man aus ihnen ableiten, daß ihm ein mehr oder minder getreues Tierbuch des Aristoteles bekannt war, denn sonst wären die teils wörtlichen Textübereinstimmungen nicht zu erklären. Daneben war ihm bewußt, daß unter dem Namen des Aristoteles eine Zoologie zirkulierte, die dieser nicht verfaßt hatte, somit ein Pseudo-Aristotelicum war. Zuzüglich wird auch noch mit einer nur mündlich weitergegebenen Kenntnis über die Tierwelt zu rechnen sein, die eventuell dem Stagiriten zugeschrieben wurde. Zu alledem gesellten sich die eigenen Beobachtungen des Ğâhiz, der im Zweistromland lebte, jenem Gebiet, das dem Sasanidenreich angehört hatte und in dem die syrische Wissenschaft zur vollen Entfaltung gedieh. Gewiß war er ein Nutznießer derselben, so daß es naheliegt anzunehmen, daß aus der Feder eines dortigen syrischen Christen eine pseudo-aristotelische Zoologie geflossen ist. Diese Annahme wird durch ein weiteres arabisches Tierbuch belegt.

b) «*Das Buch der Beschreibung der Tiere und ihres Nutzens*» von Ibn Bukhtîshû<sup>c</sup><sup>53</sup>

Die wissenschaftliche Persönlichkeit des ʿUbayd Allâh b. Ğibrîl b. Bukhtîshû<sup>c</sup> ist von derjenigen des Ğâhiz völlig verschieden, denn er gehört der ursprünglich syrisch-christlichen Ärztesfamilie aus Ğunday-Sâ-

53. Von diesem Werke bestehen zahlreiche Handschriften (Brockelmann, *Gesch. Arab. Lit.*,

pûr an, deren Mitglieder von den 'Abbasiden bereits vor 800 an den Chalifenhof von Bagdad gezogen worden waren<sup>54</sup>. Das vorliegende Tierbuch behauptet, unmittelbar von der Schrift des Aristoteles abgeleitet zu sein, von der sich aber nur ganz seltene Einzelangaben finden, so heißt es z. B. (Fol. 247 b), daß dem Aristoteles zufolge die Schlangen, und allgemein die Tiere, im Frühjahr gezeugt werden, was der *Zoologie*, V, 1 entspricht. Daß dem Autor aber eine pseudo-aristotelische Fassung derselben vorlag, ist aus der Bemerkung zu erschließen, die er zu den Löwen macht (Fol. 208 a/b und Abb. 3). Der Text sagt: «Wir erwähnten bereits im ersten Buch die Beschreibung des Löwen nach den Worten des Aristoteles und fanden sie im ‚Buch des Nutzens der Tiere‘ des ‘Abd Allâh b. Ġibrîl b. Bukhtîshû‘, und über das hinaus, was Aristoteles in seiner Beschreibung sagt, überliefern die Inder vom Löwen, der sich in ihrem Lande findet, daß er am Kopf eine dicke Flüssigkeit ausscheidet, die ähnlich wie der Moschus riecht ...» Sieht man nun näher zu, was für Aussagen dem Aristoteles zugeschrieben werden, so erkennt man, daß es sich stets um Pseudo-Aristotelica handelt, wie z. B. (Fol. 15 b) die Bemerkung, daß die Vögel den Samen nicht ausspritzen, oder (Fol. 194 b), daß dem Biber keine medizinischen Kräfte innewohnen. Im übrigen wird noch einige Male Galen (Fols. 81a, 88 b, 106 a, 127 b, 175 b) zitiert, sonst aber sind die Spuren hellenischer Wissenschaft kaum zu finden. Ähnlich wie in der Mineralogie, ist auch hier eine pseudo-aristotelische Zoologie verfaßt worden, die von einem Mediziner geschrieben wurde, dem die syrisch-hellenistische Überlieferung und die im Sasanidenreich zugänglichen Kenntnisse gegenwärtig waren. Dabei sind viele volkstümliche Daten, z. B. auch der Kopten, im Text aufgenommen worden, der, außer dem Namen, kaum noch aristotelische Angaben enthält. Auch in diesem Falle sind dem Namen des Stagiriten die unterschiedlichsten Kenntnisse zugesprochen worden, die die I, 636 ff.), von denen für die folgenden Ausführungen diejenige des Brit. Mus., London, Or. 2784 zugrundegelegt wird und deren Folienangabe man befolgt (vgl. S. 53, Note 20).

54. Weiteres zu demselben findet sich in meinem Artikel *Die «Materia Medica» unter den Muslimen des Mittelalters*, Sudhoffs Archiv, 43 (1959), 333.

Muslime dann übernahmen. Aus allem bisher Gesagten läßt sich der Schluß ziehen, daß unter diesen sehr verschiedenartige Zoologien des Aristoteles zirkulierten; von diesen standen die einen dem Original näher als die anderen, gewisse Fassungen entfernten sich sehr von ihm, um schließlich zu völlig pseudo-aristotelischen Schriften zu werden. Die Grundlage derselben war aber wieder eine Redaktion, die von den medizinkundigen syrischen Christen im Sasanidenreich niedergeschrieben worden war, in deren Text sich die verschiedenartigsten alten Angaben mit eigenen Naturbeobachtungen verbanden. Eine Präzisierung dieser Annahme kann nur an Hand einer sorgfältigen Prüfung der arabischen Manuskripte, die dem Aristoteles zugeschriebene Tierbücher enthalten, erbracht werden.

Wahrscheinlich waren es diese erweiterten Zoologien, die im Bereich des Islams größte Verbreitung fanden, auch nach der Iberischen Halbinsel gelangten und von Michael Scottus zwischen 1221 und 1223 ins Lateinische übertragen wurden, um im Okzident des 13. Jahrhunderts zu einem der beliebtesten naturkundlichen Bücher zu werden<sup>55</sup>. Die tatsächlichen Aristoteles-Zitate in den arabischen Zoologien und den davon abgeleiteten Übersetzungen werden oftmals kaum größer gewesen sein als diejenigen Angaben, die der *Physiologus* dem Texte des Stagiriten entnahm.

#### LEGENDE UND SCHRIFTEN

Mit der Zoologie hat sich der Kreis der arabischen pseudo-aristotelischen *Naturalia* geschlossen, der sich in die bereits vorgezeichnete Linie der Entstehung der übrigen Pseudo-Aristotelica einfügt. Die Voraussetzung derselben ist stets wieder in den Mischkulturen zu suchen, seien dies nun der synkretistische Geist des spätantiken Alexandrien, der syrische Hellenismus im Sasanidenreich vor Muhammad oder das christlich-islamische Hispanien des Hochmittelalters. Parallel zu dieser volkstümlichen Entstellung der Aristoteles-Kenntnisse geht auch eine gelehrte Erforschung seiner Schriften, wie sie in Bagdad mit den muslimischen

<sup>55</sup>. Vgl. S. 74, Note 41, Millás ..., S. 33.

Philosophen einsetzt und mit Averroës in Córdoba ihre Vollendung erreicht. Dabei waren stets von neuem Übersetzer und Ausleger am Werke, indem die vorislamischen Fassungen erst ins Arabische und diese vor der Scholastik ins Lateinische übertragen wurden. Nimmt al-Andalus in der Vermittlung der Aristoteles-Kenntnisse nach dem Okzident eine Schlüsselstellung ein, so hat es dieselbe auch für die Pseudo-Aristotelica inne. Diese treten aber nur in ihrer Abhängigkeit von der Aristoteles-Legende ins richtige Licht, die ihrerseits wieder allein in Beziehung zur Alexander-sage gewürdigt werden darf. Aber auch für die Mythologisierung des mazedonischen Großkönigs sind zwei Zeitpunkte und geographische Orte besonders entscheidend: zuerst der spätantike Schmelztiegel von Alexandrien und im Hochmittelalter die Iberische Halbinsel, weil sich in ihr das orientalische und das okzidentale Bild des Herrschers verbinden konnten<sup>56</sup>. Ähnliches gilt für Aristoteles: im spätantiken Alexandrien hat sich seinem Namen die erste große Menge von Fremdstoff angefügt, und in Spanien ist seine Gestalt noch nicht zum zynischen, alten Vielwiser des christlichen Okzidents geworden, sondern bewahrt die menschliche Fülle des weisen Arztes, wie ihn sich die Muslime vorstellten. Dieses Bild ist von einer alten kastilischen Romanze aus dem 13. Jahrhundert festgehalten, die vielleicht einem größeren Gedichte entstammte und noch am Hofe der Katholischen Könige um 1500 sich größter Beliebtheit erfreute. Wie sehr aber Vorstellung und Situation der Hauptpersonen allhispanisch waren, wird dadurch deutlich, daß sich die Romanze auch unter den Sefarden des Balkans bis in die Neuzeit erhalten hat. Diese aus Spanien emigrierten Juden haben also das Geistesgut der untergegangenen mittelalterlichen Konvivenz Hispaniens von Rassen und Glaubensbekenntnissen treu bewahrt<sup>57</sup>. Das Gedicht, das in keiner unmittelbaren Beziehung zum großen spanischen *Poema de Alixandre* steht, lautet:

56. Darauf hat sehr feinsinnig E. García Gómez, S. XVI seiner Einführung (vgl. S. 46, Note 10) hingewiesen.

57. R. Menéndez Pidal, *Romancero Hispánico*, 2 vols., Madrid 1953, vol. I, SS. 110, 159, 346; vol. II, SS. 26, 47, 334.

Morir se quiere Alixandre  
 del dolor de corazón;  
 envió por los maestros  
 cuantos en el mundo son.  
 Envió por Aristotil  
 el ayo que lo crió.  
 El ayo desde que lo supo,  
 cabalgó y no se tardó:  
 jornadas de quince dias  
 en cinco las caminó,  
 descabalgó de la mula,  
 cerca del rey se asentó.  
 Y tomóle por la mano,  
 luege el pulso le cató.  
 – ¿ Que vos parece, maestro,  
 deste mal que tengo yo?  
 – A mi parecer, señor,  
 que es gran mal de corazón;  
 faced vuestro testamento,  
 poned vuestra alma con Dios.

Alixandre lag im Sterben  
 Am Herzen schwer erkrankt;  
 Er schickte nach allen Meistern,  
 Die ihm auf Erden bekannt.  
 Nach Aristotil rief er,  
 Dem Lehrer, der ihn erzog.  
 Und dieser ritt eilends zu ihm,  
 Ohn' daß er es lange erwog:  
 Fünfzehn Tagemärsche  
 Legt er in fünf zurück;  
 Kaum vom Maultier gestiegen,  
 Läßt er beim König sich nieder.  
 Seine Hand hat er ergriffen,  
 Den Puls ihm wohl gefühlt.  
 «Was meint Ihr zu diesem Übel,  
 Das mich befallen, o Meister?»  
 «Mir scheint, o mein Gebieter,  
 Daß es ein schwer Herzeleid ist;  
 Sagt mir Euren letzten Willen,  
 Überlaßt die Seele dem Herrn.»

Diese Aristoteles-Gestalt, die dem sterbenden Großkönig beistehen will, tritt auch in der islamischen, im 16. Jahrhundert auf Aljamiado niedergeschriebenen Alexanderlegende auf, so daß die gemeinsame geistige Grundlage Hispaniens nicht zu verkennen ist<sup>58</sup>. Damit ist das volkstümliche Bild des weisen Aristoteles in Spanien, das sich weitgehend demjenigen der Muslime näherte, festgelegt, da der Stagirit bei diesen in der Legende Arzt, Fürstenberater und Gelehrter zugleich ist. Diese Vorstellung erhielt aber eine Stütze durch die Peripatetiker von al-Andalus, in erster Linie durch Ibn Rushd, dessen Aristoteles-Kommentare jedoch nicht so sehr bei seinen Glaubensgenossen, als vor allem

<sup>58</sup>. Vgl. S. 73, Note 37, *Leyendas ...*, S. 279.

bei den Juden und, durch deren Vermittlung, bei den Christen Widerhall fanden; diese Lehrmeinungen wurden aber entstellt, so daß sich hinter den Namen von Averroës und Aristoteles alle möglichen Irrlehren, die von der Scholastik bekämpft wurden, verbergen sollten. Über die verschiedenen Glaubensbekenntnisse hinweg haben sich im Namen des Aristoteles Gelehrsamkeit und Volkswissen durchdrungen, ein Prozeß, der im Laufe des 12. Jahrhunderts seinen Ausgangspunkt von der Iberischen Halbinsel genommen hat.

Innerhalb der islamischen Welt hatte die Erzählung indischen Ursprungs, in der der weise Fürstenerzieher sich von einer Frau betören läßt und von ihr so weit gebracht wird, sie auf sich reiten zu lassen, große Verbreitung gefunden. In dieser erniedrigenden Situation wird er von seinem Herrn überrascht; und daraus folgte ein belehrender Schluß, der verschiedene Formen annahm. Eine derartige menschliche Schwäche eines Weisen war bei den Muslimen ohne Minderung seiner sonstigen Eigenschaften denkbar, denn selbst der vorbildliche Prophet Muḥammad hatte sich solche Entgleisungen zuschulden kommen lassen, ohne daß dadurch sein Ansehen als Kündler von Allāhs Wort Schaden gelitten hätte. Dieses Motiv der Versuchung des Eremiten, Heiligen oder Weisen war von den Muslimen verschieden ausgestaltet worden, sie haben es aber anscheinend nie auf Aristoteles und Alexander übertragen. Dagegen taucht dieses Motiv im christlichen Okzident des 12. und 13. Jahrhunderts in mannigfachen Fassungen an diese Namen gebunden auf<sup>59</sup>, ohne daß man sich bisher eindeutig auf einen gesicherten Ursprung hätte festlegen wollen. Auf Grund alles bisher Gesagten wird aber deutlich, daß der Name des Aristoteles im Spanien des 12. Jahrhunderts durchaus geläufig war. Außerdem herrschte in al-Andalus das allgemein islamische Milieu, das die Verbindung des Namens des

59. J. Storost, *Zur Aristoteles-Sage im Mittelalter. Geistesgeschichtliche, folkloristische und literarische Grundlagen zu ihrer Erforschung*, Kraft-Festgabe, Monumentum Bambergense, München 1955, S. 298 bis 350, und Besprechung in *Orientalische Literaturzeitschrift*, 51 (1956), 401. Die Studie schließt mit der Frage nach dem Ursprung dieser Aristoteles-Sage, die man im folgenden zu beantworten sucht.

Stagiriten mit einer belehrenden Episode durchaus nahelegte. So konnte diese ursprünglich indische Anekdote sehr leicht der mittelalterlichen Aristoteles-Vita durch das fahrende Volk, aber auch durch die Gelehrten, die von der Toledaner Übersetzerschule nach Frankreich, England oder Italien zurückkehrten, mitgebracht und der damaligen europäischen Gedankenwelt eingefügt werden. Sie stieß hier aber auf eine geistige Haltung, die von derjenigen der Muslime grundlegend verschieden war, denn damals hatte im Okzident die christliche Moral bereits über ein Jahrtausend gewirkt, die es nicht zulassen konnte, daß einem Gelehrten oder Weisen derartige Fehlritte unterliefen. Doch nicht genug damit, daß man im Spätmittelalter vom griechischen Philosophen ein völlig legendäres Bild entwarf, dessen einzelne Bestandteile ihren Ursprung in Raum und Zeit weit verstreut hatten, sondern die Verzerrung ging in den aristotelesfeindlichen Kreisen noch weiter, indem sie behaupteten: Da Aristoteles erwiesenermaßen einen unsittlichen Lebenswandel geführt hatte, ist es unmöglich, daß er der Verfasser der *Nikomachischen Ethik* sei. Ohne den geringsten Versuch zu machen, der geschichtlichen Person des griechischen Philosophen auch in bescheidenster Art gerecht zu werden, allein gestützt auf die durch die christliche Moralität geprägte Legende, wurde die *Nikomachische Ethik*, eine gesichert authentische Schrift des Aristoteles<sup>60</sup>, zum Pseudo-Aristotelicum gestempelt.

Hieran wird noch einmal offenbar, wie unlösbar eng die volkstümlichen Kenntnisse mit der Gelehrsamkeit, die Legende um Aristoteles mit seinen echten und apokryphen Schriften im Mittelalter verhängt waren. Damit erscheint auch die Bedeutung der Pseudo-Aristotelica im richtigen Licht als Sammelbecken der verschiedenartigsten Kenntnisse, die sich nicht nur auf die Vermittlung antiken und orientalischen Wissens zum medievalen Islam und Christentum beschränkt, sondern diese apokryphen Schriften haben in der allgemeinen Geistesgeschichte ihren gesicherten Platz.

60. Dazu vgl. R. Walzer, *Magna Moralia* ..., auf S. 51, Note 15.