

PD Dr. Matthias Perkams, Lehrstuhl für christliche Philosophie, LMU München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München, matthias.perkams@kaththeol.uni-muenchen.de

Religiöse Lebenswelt und philosophische Terminologie. Das Konzept der Existenz bei Avicenna und Anselm von Canterbury*

Nach einer bekannten und weitgehend akzeptierten These von Charles Kahn hat das Konzept der Existenz im modernen Sinn für die antike Philosophie keine entscheidende Rolle gespielt. Obwohl die griechische Sprache das Wort „sein“ (*einai*) durchaus im Sinne des deutschen „es gibt“ zu verwenden erlaubt und obwohl Platon und Aristoteles gelegentlich die Frage diskutieren, ob etwas Bestimmtes existiert, gilt ihr Interesse am Seinsbegriff doch in erster Linie dem, was Kahn „the veridical use“ des Wortes „sein“ nennt, also der Aussage, dass etwas wirklich der Fall sei. Kahn verbindet diese Feststellung mit der Überlegung, dass dieser Seinsbegriff vermutlich deswegen von Platon und Aristoteles bevorzugt worden sei, weil er einen idealen Referenzpunkt zur Formulierung wissenschaftlicher Aussagen biete, was er an einigen Beispielen aus Parmenides, Platon und Aristoteles belegt.¹

Demgegenüber habe das Verständnis von Sein als Existenz erst dann seine zentrale Bedeutung erhalten, als in der frühmittelalterlichen arabischen und christlichen Philosophie „die griechische Ontologie im Lichte einer Schöpfungsmetaphysik radikal revidiert wurde – d.h. unter dem Einfluss biblischer Religion“ (323). Diese Feststellung Kahns möchte der folgende Vortrag genauer untersuchen, indem er die zwei historisch entscheidenden Wegstellen in den Blick, an denen der Existenzbegriff erstmals in philosophisch zentraler Stellung aufzutauchen scheint, nämlich im christlichen Denken des Anselm von Canterbury und in der arabischen Philosophie des Ibn Sīnā, besser bekannt unter seinem latinisierten Namen Avicenna (ca. 980-1034). Das bemerkenswerte an diesen beiden Autoren ist im Lichte von Kahns These, dass beide ungefähr gleichzeitig, aber unabhängig voneinander mit einem Seinskonzept arbeiten, in dem der Existenzbegriff eine entscheidende Rolle spielt. Gerade wegen dieses unabhängigen Auftretens des Existenzbegriffs in der christlichen und der islamischen Kultur hat die Beschäftigung mit ihrem Werk auch in dieser Konferenz m.E. ihre Berechtigung. Sie ist nämlich ein Beispiel dafür, dass die Verwendung bestimmter philosophischer Konzepte von den Lebenswelten der Philosophen beeinflusst ist, die diese Begriffe verwenden: Sowohl bei Anselm als auch bei Avicenna dürften nämlich in der Tat ihre religiösen Vorannahmen ihre Interessen daraufhin gelenkt haben, Sein ganz wesentlich als Existenz zu verstehen.

Ich möchte freilich nicht bei dieser allgemeinen These stehenbleiben, sondern auf einige Besonderheiten der beiden Konzeptionen hinweisen, die sowohl die Vermutungen Kahns als auch den Zusammenhang von philosophischen Begriffen und Lebenswelt weiter qualifizieren sollen: Denn zum einen taucht das Existenzkonzept bei Anselm und Avicenna nicht im Kontext einer Schöpfungstheologie auf, sondern im Rahmen von Gottesbeweisen; nicht der Begriff möglicher Nicht-Existenz, sondern derjenige notwendiger Existenz ist dabei bei beiden prioritär. Zum anderen gibt es einen wichtigen Unterschied beider Ansätze, der auch für das Verhältnis von mittelalterlichem – sowie modernem – zum antiken Denken überhaupt von Relevanz ist: Denn während Avicenna das Existenzkonzept durch eine Auseinandersetzung mit und durch eine innere Ausdifferenzierung der antiken Position erreicht, war diese Position für Anselms Ansatz im Grunde bedeutungslos. Für ihn war in seinem christlich-klösterlichen Lebensumfeld vielmehr die Frage zentral, ob es Gott gibt – eine Frage, die so in der antiken Philosophie nie gestellt wurde und nicht gestellt werden konnte. Dagegen war Avicennas Gottesbeweis Teil eines philosophischen Gesamtunternehmens, das ganz offen in philosophischer Tradition stand und diese Tradition von innen her zu reformieren trachtete. Zum Aufweis dieser Thesen möchte ich nun zuerst einige Worte zu Anselms *Proslogion* und einige weitere zu Avicennas Metaphysik im *Kitāb-al-Šifā'* verlieren, bevor ich mich zu einem vorläufigen Resümee versteige.

I. Anselms Ansatz im *Proslogion* und *Monologion*

Das bekannteste Argument Anselms ist zweifelsohne sein Gottesbeweis aus dem *Proslogion*, der bis heute vielfach als die überzeugendste Formulierung des sogenannten „ontologischen Gottesbeweises“ gilt.² Schon diese Bezeichnung weist auf die zentrale Rolle des Seinsbegriffs hin: Die für Gott spezifische Art zu sein macht es, einmal gedacht, notwendig, dass er existiert – und Anselm zeigt uns, dass jeder Mensch diesen Begriff immer schon in seinem Denken hat. Das ergibt sich zunächst aus der Struktur seines Beweises, der die Form eines Austausches mit dem Toren hat, der gemäß Psalm 13, 1 und 52, 1 „in seinem Herzen sagt: Non est Deus – Es gibt Gott nicht“.³ Es ist wichtig, den lateinischen Text so zu übersetzen, denn nur so ergibt sich der Widerspruch, zu dem Anselm seinen Gesprächspartner und Leser hinführt: Wenn Du zugibst, einen Begriff von Gott zu haben, dann ergibt sich eben daraus, dass das so Begriffene nicht nicht existieren kann, dass Du also annimmst, dass Gott existiert, und Dir also selbst widersprichst, wenn Du behauptest „Es gibt Gott nicht“.

Anselm erreicht dieses Argumentationsziel bekanntlich, indem er als Synonym für Gott die Formel verwendet „das, im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden kann“ – *id quo nihil maius cogitari potest* (oder ein paar synonyme Formulierungen); genau diese Formel hat nach Anselms Meinung der im Kopf, der begreift, was mit „Gott“ gemeint ist.⁴ Dies vorausgesetzt, zeigt Anselm auf zweierlei Weise die Absurdität der Annahme, man könne den Sinn dieser Formel begreifen, ohne zuzugeben, dass das so Begriffene auch existiert: Denn 1. ist etwas, das auch in Wirklichkeit (*in re*) ist, größer als etwas, was nur im Intellekt (*in solo intellectu*) ist,⁵ und 2. lässt sich etwas denken, dessen Nicht-Existenz nicht gedacht werden kann; da dieses größer ist als etwas, dessen Nicht-Existenz gedacht werden kann, muss dies dasjenige sein, „im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden kann“.⁶ Es involviert daher einen Selbstwiderspruch zuzugeben, dass man diese Formel versteht und zugleich behauptet, dass mit ihr Gemeinte könne auch nur nicht existieren. Dieser vorbildlich konzise Argumentationsgang, der gerade einmal anderthalb Textseiten umfasst, ist sowohl für Anselms Existenzverständnis als auch für seine lebensweltliche Verhaftung höchst aufschlussreich: Denn einerseits erweist sich Anselms Argument als Ausbuchstabierung eines Bibelzitats. Der Tor aus dem Psalm ist deswegen ein Tor, weil er nicht bereit ist, die Implikationen aus seinen eigenen Begriffen zu ziehen. Die biblische Aussage wird damit, anstelle des ihres ursprünglichen Sinns moralischer Verwerflichkeit, als logischer Widerspruch in sich erwiesen, der eine de facto-Aufhebung der Rationalität des Menschen bedeutet.⁷ Zugleich zeigt gerade Anselms zweites Argument, dass diese Argumentation auf einem Begriff streng notwendiger Existenz ruht: Diese Annahme, deren Möglichkeit Anselm voraussetzt, erweist sich als einzig angemessene Füllung des Begriffs „Gott“, verstanden als das, „im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden kann.

Das Vorhandensein eines derartigen Notwendigkeitsbegriffs in Anselms Denken kann durch einen Vergleich mit seinem zweiten theologischen Hauptwerk, dem *Monologion*, weiter gestützt werden: Hier entwickelt Anselm ebenfalls in zwei Argumentationsgängen die Idee eines höchsten Seienden, das „allein durch sich selbst“ (*solum per seipsum*) ist.⁸ Hierzu geht Anselm aus von der Notwendigkeit eines höchsten Gutes für das Vorhandensein von etwas Gutem überhaupt (Kap. 1-2), woraus er dann auf den Seinsbegriff zurückschließt. „Alles was ist, scheint durch etwas Einziges zu sein“ (*quicquid est, per unum aliquid videtur esse*).⁹ Anselm beweist diese Annahme durch zwei einfache Distinktionen: Alles, was ist, muss entweder durch etwas Seiendes oder durch Nichts entstehen; dass es durch nichts entsteht, ist unmöglich; also muss es durch etwas Seiendes entstehen. Dieses Seiende, aus dem alles entsteht, muss nun entweder ein einziges oder mehrere sein. Letzteres ist unmöglich, denn

entweder ist dieses mehrere wieder durch ein einziges, oder ein einziges ist in diesem mehreren aktiv, so dass letztlich eines die Ursache von allem wäre. Denn dass verschiedene Dinge einander das Sein gäben, sei unmöglich.¹⁰ Wenn Anselm aus diesem Gedankengang auf die Existenz eines höchsten Seienden schließt, ist allerdings immer noch festzuhalten, dass er dieses an dieser Stelle nur als höchstes und bestes Seiendes, das aus sich selbst ist,¹¹ titulierte. Der Gedanke strenger Notwendigkeit, der im *Proslogion* anklingt, wird im *Monologion* nicht explizit ausgesprochen. Trotzdem denke ich festhalten zu können, dass der gerade kurz geschilderte Gedankengang ebenso wie die Überlegung im *Proslogion* darauf hinausläuft, dass ein einziges aus sich heraus Existierendes Seiendes angenommen wird, auf das eine logische Notwendigkeit zutreffen muss.

Ich möchte daher zum Abschluss dieses Schnelldurchgangs durch einige wichtige Passagen bei Anselm festhalten, dass Anselm den Existenzbegriff in erster Linie in Bezug auf das notwendig Existente gedacht hat. Für ihn war die Frage der Existenz als solcher anscheinend genauso unproblematisch wie für die griechischen Denker; das zeigt sich daran, dass sein Beweis vom Sein gewisser Dinge, also von einer nicht näher bestimmten wahren Existenz, ausgeht und von hierher die begriffliche, das heißt streng logische, Notwendigkeit eines höchsten Seienden entwickelt. Anders gesagt, kommt er auf den Existenzbegriff, indem er die internen Charakteristika des höchsten Seienden durchdenkt und feststellt, dass ein Nicht-Nicht-Sein-Können hierzu wesentlich gehört. Hinzufügen möchte ich, dass Anselm diesen Gedanken wesentlich – und ganz offen – aus seinem eigenen Lebensumfeld entwickelt: Das zeigt sich sofort bei Abschluss seines Beweisganges im *Proslogion*: „Und dies bist Du, Herr unser Gott. So wahrhaft bist Du also, Herr mein Gott, dass von Dir nicht einmal gedacht werden kann, Du seiest nicht“.¹² Anselms Gottesbeweis erfolgt also Hand in Hand mit einer Reflexion auf den Gottesbegriff, der einen Teil seiner religiösen Überzeugung ausmachte. Dies sollte nicht zu der Ansicht einiger Theologen führen, es handle sich gar nicht um einen Gottesbeweis. Vielmehr zeigt gerade die Tatsache, dass Anselm sich an einen biblisch fundierten Gottesleugner wendet, die zumindest theoretisch erkannte Notwendigkeit eines Beweises der Existenz Gottes – der sich andererseits anhand der Idee dieser Existenz selbst am besten führen lässt. Anselms christlicher Glaube und seine biblische Schulung führen ihn also über die Notwendigkeit eines Beweises hin zur Idee notwendiger Existenz, die bei ihm als Grundlage der Idee einer Existenz überhaupt angesehen werden kann.

II. Existenz und Essenz in Avicennas *Kitāb-al-Šifā'*

Wenden wir uns nun den Überlegungen Avicennas zu, zeigt sich interessanterweise ein durchaus ähnliches Bild, das aber durch einige höchst folgenreiche Konzeptualisierungen des Autors deutlich konturierter auftritt. Das liegt daran, dass Avicenna aus einem anderen Selbstverständnis heraus ein ganz anderes Projekt verfolgte als Anselm. Denn anders als der Mönch und Theologe Anselm versteht sich Avicenna dezidiert als Philosoph, genauer gesagt als Erbe und Weiterführer der klassischen griechischen Philosophie, die für ihn besonders mit dem Namen des Aristoteles verbunden ist. Das zeigt sich schon daran, dass sein Hauptwerk *Kitāb-al-Šifā'*, zu deutsch „Buch der Genesung“, eine enzyklopädische Darstellung der gesamten Philosophie bildet, deren Aufbau aufs engste das philosophische Curriculum der Aristoteles-Studien im spätantiken Alexandrien widerspiegelt.¹³ Beginnend von der Logik des Organon entwickelt Avicenna die einzelnen Themengebiete der Philosophie über Mathematik, Naturphilosophie und Psychologie bis hin zur *Metaphysik (al-Īlahiyyāt)*, die den Kulminations- und Zielpunkt aller Wissenschaften bildet und daher das Werk abschließt. Die zehn Abhandlungen zur *Metaphysik* sollen nicht weniger sein als eine systematischere Reformulierung des gleichnamigen aristotelischen Werkes. Von zentraler systematischer Bedeutung ist hierbei der Begriff *mawǧūd*. Als Übersetzung des griechischen *on* und Referenzpunkt des lateinischen *ens* kann man ihn mit „seiend“ übersetzen, von Avicennas Definition her bietet es sich jedoch eher an, es mit „existent“ wiederzugeben.¹⁴ Warum das so ist, wird aus meinen Ausführungen hoffentlich deutlich werden.

Die Definition von *mawǧūd* schließt unmittelbar an die Einführung dieses Begriffs als des primären Objekts der Metaphysik an. Diese ergibt sich für Avicenna daraus, dass Gott, weil er erst bewiesen werden muss, nur ein Gegenstand sein kann, der in der Metaphysik untersucht wird, nicht aber ihr eigentliches Objekt.¹⁵ Stattdessen führt er im dritten Kapitel der ersten Abhandlung der Metaphysik den Begriff *mawǧūd* als Objekt dieser Disziplin ein. Nach einer kurzen Übersicht über die Objekte der verschiedenen Wissenschaften hält er hierzu fest, es sei nicht möglich, „dass ihnen ein anderes gemeinsames Objekt zukommt, dessen Zustände und Eigenschaften sie wären, als das Existente. Einige von ihnen sind nämlich Substanzen, andere Qualitäten und wieder andere noch andere Kategorien, wobei kein anderer Wesensgehalt sie alle umfassen kann als der Wesensgehalt ‚Existenz‘“.¹⁶ Mit „Wesensgehalt“ (*haqīqa ma'nā* bzw. *ma'nā muhaqqaq*) ist ein Begriff gemeint, der nicht völlig unbestimmt ist, sondern zumindest über einen gewissen Gehalt verfügt, so dass er auf irgendeine Weise zu einem Gegenstand philosophischer Aussagen werden kann.¹⁷

Das ergibt sich aus dem ersten Argument, mit dem die Bedeutung dieses Begriffs für die Metaphysik begründet wird. Es geht aus von der Beobachtung, dass eine ganze Reihe von

Begriffen eine Rolle in der Wissenschaft spielen, die keiner einzelnen Kategorie zugerechnet werden können, z.B. das Eine, das Viele, das Übereinstimmende und das Verschiedene. Da sie aufgrund dieser Allgemeinheit nicht einer spezifischen Sache zugeschrieben werden können, „können sie auch nicht speziell zu einer Kategorie gehören, und es ist nicht möglich, dass sie zu den Eigenschaften von irgendetwas anderem als dem Existenten als Existenten gehören“.¹⁸ Mit der Formulierung „das Existente als Existentes“ (*mawǧūd bi-mā huwa mawǧūd*) schließt Avicenna ganz offensichtlich an das aristotelische *on hēi on* an: Gegenstand der Metaphysik ist nicht irgendein Seiendes oder das Seiende in einer bestimmten Hinsicht, sondern der Begriff des Seienden als solcher, der sich dadurch auszeichnet, dass nicht irgendeine Eigenschaft des Seins, wie die Kategorien oder die Transzendentalien, in die Bestimmung des Begriffs eingehen.

Das zweite Argument besteht in der Feststellung, dass das *mawǧūd* keiner Darlegung bedarf, um verstanden zu werden. Avicenna spricht hier davon, dass es „von der Lehre seiner Washeit und seines positiven Bestehens frei ist“. Das heißt, dass weder seine Essenz noch auch seine bloße Existenz in irgendeiner Weise bewiesen werden muss; es ist signifikant für die Selbstverständlichkeit, mit der Avicenna diese beiden Aspekte jedes begrifflich erfassbaren Gegenstandes unterscheidet, dass er sie bereits benutzt, um den Begriff des Seienden zu umschreiben. Sein Argumentationsziel an dieser Stelle besteht darin, darauf hinzuweisen, dass „existent“ als das Objekt der Metaphysik keiner Darlegung durch eine andere Wissenschaft mehr bedarf. Dies ist deswegen notwendig, weil es – wie Avicenna bereits im Zusammenhang mit dem Aufweis, dass Gott nicht das Objekt der Metaphysik sein kann, gezeigt hat – unmöglich ist, dass eine Wissenschaft ihr eigenes Objekt erst beweisen muss. Andererseits kann es aber keine Wissenschaft geben, die das Objekt der Metaphysik beweist, denn diese soll ja die erste und fundamentalste Wissenschaft sein. Insofern muss der Logik der Argumentation gemäß der Begriff „Existenz“ als das Objekt der Metaphysik keinen Beweis benötigen, wenn Metaphysik im von Avicenna intendierten Sinne möglich sein soll. Die Schwierigkeit hierbei ist nun, wie Avicenna aufweisen will, dass der Begriff „existent“ tatsächlich diese Voraussetzung erfüllt. An der gerade zitierten Stelle im dritten Kapitel geschieht das auffälligerweise nicht; vielmehr scheint Avicenna es einfach als klar anzusehen, dass der Begriff *mawǧūd* ein evidenter Begriff ist, der keiner Erklärung bedarf, um verstanden zu werden.

Eine genauere Darlegung des hier Intendierten ergibt sich allerdings aus den folgenden Kapiteln. Von besonderer Bedeutung ist hierbei das fünfte Kapitel, dessen Thema die Begriffe „existent“ (*mawǧūd*), „etwas“ (*šayy*) sowie „notwendig“ (*darūriyy*) sind. Avicenna beginnt

mit einer Darlegung des erkenntnistheoretischen Status dieser Begriffe. Sein Punkt ist, dass es gewisse Begriffe gibt, ohne die andere Begriffe überhaupt nicht erkannt werden können: Die Annahme, dass dies möglich sein könnte, führt entweder in einen infiniten Regress oder in einen Zirkel.¹⁹ Gerade deswegen ist es aber andererseits nicht möglich, diese Begriffe mit einer Definition im eigentlichen Sinne (*ta'rif*) zu erklären, sondern durch das Aussprechen gewisser Wörter werden diese Begriffe in Erinnerung gerufen bzw. es wird ein Hinweis (*tanbīh*) auf sie gegeben.²⁰ Avicenna zufolge müssen wir also davon ausgehen, in unserem Denken stets mit einer Reihe ganz allgemeiner, nicht begrifflicher Prinzipien zu operieren, die – um eine modernere Terminologie zu verwenden – im strengen Sinne apriorisch sind, aber sich gerade deswegen jeder Festlegung entziehen.

Der Rest des fünften Kapitels widmet sich dann den einzelnen allgemeinen Begriffen, die Avicenna vorher genannt hatte, insbesondere – und damit berühren wir genau das Thema dieses Vortrags – *mawǧūd* und *šayy*, den Vorläufern der Unterscheidung von Existenz und Essenz. Ich hatte diese Begriffe mit „existent“ und „etwas“ übersetzt, was nun anhand Avicennas Behandlung dieser Termini zu belegen ist. Zunächst zeigt er für jeden der beiden Begriffe exemplarisch, dass er sich nicht in ursprünglichere Begriffe auflösen lässt: Für *mawǧūd* ergibt sich dies daraus, dass die beiden Begriffe aktiv und passiv, die Eigenschaften alles Existierenden darstellen, zu ihrem Verständnis den Begriff „existierend“ bereits erfordern – weswegen die Masse der Menschen weiß, was „existierend“ bedeutet, ohne zu wissen, dass alles Existente notwendigerweise entweder aktiv oder passiv ist.²¹ Für *šayy* weist Avicenna den Versuch zurück, dieses Wort dadurch zu definieren, dass es das ist, wovon ihm etwas prädiziert werden kann. Dies, so Avicenna, ist nicht nur deswegen unmöglich, weil die Prädikation weniger bekannt ist als die Bedeutung von „etwas“. Es kann auch deswegen nicht der Fall sein, weil die Definition „das, wovon etwas prädiziert werden kann“ ihrerseits ein Synonym zu *šayy* beinhaltet, nämlich das Relativpronomen „das, was“ (arab. *alladī* oder *mā*).²² Das letztere Argument liefert m.E. das entscheidende Argument für die oben bereits vorgenommene Übersetzung von *šayy* mit „etwas“, anstelle der bis heute vielfach vorherrschenden Übersetzung mit „Ding“ (lat. *res*)²³. Was Avicenna meint, wenn er „die reine *šayy*“ (*al-šayy al-tāhir*; 30, 10 M.) als einen einfachen Begriff einführt, ist das reine „was“ eines Gegenstandes bzw. der Gegenstand in der Hinsicht, dass er in gewisse Sinnzusammenhänge eingeordnet werden kann, so wie es sich aus dem Synonym „das, was“ ergibt. All dies ist uns Avicenna zufolge nicht in Form einer Wesensdefinition klar, sondern in Form des schon angesprochenen „gewissen Hinweises“ (*tanbīh mā*; 30, 16).

Gleichwohl reichen diese Hinweise aus, um zu verstehen, dass *šayy* und *mawǧūd* zwei verschiedene Konzepte sind:

„Der Gehalt ‚existent‘ und der Gehalt ‚etwas‘ werden beide in den Seelen vorgestellt, wobei sie zwei Gehalte sind: ‚Existent‘, ‚positiv bestehend‘ und ‚wirklich‘ sind synonyme Namen für einen einzigen Gehalt. [...] Durch ‚etwas‘ und das, was seine Stelle einnehmen kann, wird in allen Sprachen auf einen anderen Gehalt verwiesen. Denn alles hat eine Wesenheit, nämlich das, wodurch es ist, was es ist. [...] Und dies ist das, was wir manchmal spezifische Existenz nennen, ohne dass wir damit die positiv bestehende Existenz meinen“.²⁴

Damit erreicht Avicennas Erläuterung der beiden Konzepte *šayy* und *mawǧūd* zu ihrem Ende: Ihr Unterschied liegt eben darin, dass *mawǧūd* das Vorhandensein eines Gegenstandes bezeichnet, *šayy* hingegen sein Etwas-Bestimmtes-Sein. Zum Abschluss meiner Argumentation dafür, dass Avicenna *mawǧūd* hier in der Tat als ein Existenzkonzept definiert, möchte ich noch kurz auf seine Begründung der Unterscheidung eingehen. Sie besteht, kurz gesagt, darin, dass wir von etwas Bestimmtem sinnvoll sagen können, es sei *mawǧūd*, denn dann „wird das Wirklich-Sein dieses Gehaltes verstanden“.²⁵ Die Funktion von *mawǧūd* besteht also modern gesprochen in der Behauptung, dass einem bestimmten Begriff mindestens ein Referenzobjekt zukommt; insofern entspricht es im Kern exakt dem bis heute gültigen Existenzkonzept.

Hiermit ist hoffentlich deutlich geworden, dass Avicenna, anders als Anselm, von einer sorgfältigen Konzeptualisierung seiner Kernbegriffe ausgeht, innerhalb derer auch das Existenzkonzept klar herausgearbeitet wird. Diese Vorgehensweise darf jedoch, wie in der Forschung schon bemerkt wurde, auch bei ihm nicht losgelöst von seinen theologischen Interessen verstanden werden. Das zeigt sich an seinem weiteren Vorgehen: Bereits im Kapitel 5 hält er fest, dass der Begriff „notwendig“ (*wāǧib*) ursprünglicher ist als „möglich“ (*mumkin*) und „unmöglich“, weil er „die unbezweifelbare Sicherheit der Existenz bedeutet“ und weil ‚existent‘ ein ursprünglicherer Begriff ist als ‚nicht-existent‘ (*ma‘dūm*).²⁶ Auf dieser Grundlage entfaltet er dann in den Kapiteln 6 und 7 seine berühmte Theorie vom „notwendig Existenten“ (*al-wāǧib al-wuǧūd*), das sich vom „möglich Existenten“ (*al-mumkin al-wuǧūd*) in seinem Wesen (*bedātihi*) unterscheidet.²⁷ Für unseren Zweck sind an dieser Theorie besonders Avicennas Feststellungen relevant, dass das notwendig Existente 1. keine Ursache hat und dass es 2. nur eines sein kann.²⁸ Der erste Punkt ergibt sich aus der Definition selbst, da etwas Verursachtes nicht in sich selbst möglich sein kann.²⁹ Der zweite folgt daraus, dass

sonst entweder ein notwendig Existentes vom anderen oder beide von einem dritten abhängen müsste; in jedem Fall wäre die These wieder erreicht, dass es nur ein notwendig Existentes gibt.³⁰ Beide Feststellungen enthalten ihre Relevanz im Zusammenhang mit einer dritten These, die Avicenna eher beiläufig im Laufe seiner Argumentation einführt, die aber für sein Argument zentral ist und dessen theistische Implikationen offenlegt: Im Hinblick auf das möglich Existierende hält er nämlich fest, dass dieses entweder existiere oder nicht existiere, wobei es aber für beide Zustände eine Ursache geben müsse.³¹ Diese Aussage hat mehrere bemerkenswerte Aspekte: Denn erstens grenzt sich Avicenna hier klar von der antiken Konzeption ab, die das Sein unkritisch als gegeben annahm; Avicenna verlangt hingegen, dass jede Existenz eine Ursache haben muss. Zweitens vertritt er sogar die stärkere These, dass auch jede Nicht-Existenz eine Ursache haben muss. Nicht nur die Entstehung der Welt verlangt also für ihn nach einer Erklärung, sondern eine solche muss auch dafür gegeben werden, wenn etwas Mögliches nicht existiert. Insofern lässt diese Aussage bereits den Nezzessarismus anklingen, der als charakteristisch für Avicenna gilt und in den nachfolgenden Jahrhunderten zu einem Gegenstand kontroverser Diskussionen wurde.

Für unser Thema ist an der Abhängigkeit alles möglich Existierenden von einer Ursache in erster Linie relevant, dass sie die Frage nach der Ursache für die Existenz von allem nicht streng notwendig Existierenden aufwirft. Diese Überlegung steuert offensichtlich direkt auf einen Gottesbeweis *e contingentia mundi* zu: Da die Welt als ganze im genannten Sinne möglich sein muss und es daher einer Ursache für ihre Existenz bedurfte, kann diese nur in etwas liegen, was selbst keine Ursache mehr hat. Dieses ist aber das oben bereits genannte notwendig Existierende, das ja, wie ebenfalls bereits erwähnt, eines sein muss.³² Insofern könnte man aus der Existenz der Welt auf die Existenz Gottes schließen. So nahe dieser Schluss liegen mag, Avicenna machte es sich nicht ganz so einfach: Denn in der ersten Abhandlung hält er zwar einen Widerspruch zwischen der Annahme, das möglich Existente existiere, und dem Fehlen einer Ursache fest. Zugleich verweist er aber darauf, dass die Endlichkeit der Ursachenketten an sich noch nicht bewiesen sei.³³ Dies stellt einen Vorverweis auf die achte Abhandlung dar, in der er einen kosmologischen Gottesbeweis im engeren Sinne gibt, der nämlich, im Anschluss an Buch *Alpha Elatton* von Aristoteles' *Metaphysik*, auf der Unmöglichkeit eines *regressus in infinitum* im Bereich der Wirkursachen beruht.³⁴ Die Frage nach der genauen Struktur seines Gottesbeweises wird zudem dadurch verkompliziert, dass er im vierten Kapitel der achten Abhandlung die Untrennbarkeit des Wesens Gottes von seiner spezifischen Existenzweise (*inniyya*) begründet³⁵ und damit die Möglichkeit nahelegt, auch eine apriorische Beweisführung für Gott zu geben, wie sie später

in nachanselmischen Versionen des ontologischen Gottesbeweises, z.B. von René Descartes, dadurch gegeben wird, dass die Untrennbarkeit der Essenz Gottes von seiner Existenz behauptet wird. Zumindest im *Kitāb-al-Šifā'* sieht Avicenna dieses Vorgehen offenbar nicht als eigenen Gottesbeweises an, sondern gebraucht es lediglich zum Aufweis der absoluten Einheit Gottes, die sowohl im Islam als auch in Avicennas neuplatonischen Vorlagen eine besondere Rolle spielte. Obwohl also der bevorzugte Gottesbeweis in Avicennas Hauptwerk eine Variante des kosmologischen Arguments bildet, zeigt sich eine enge Kohärenz zwischen Avicennas Gottesbild und seiner Konzeption der Existenz.

III. Schlussüberlegung

Es zeigt sich also, um zum Schluss zu kommen, dass sowohl bei Anselm als auch bei Avicenna das Existenzkonzept deswegen zentral ist, weil es zur Beschreibung eines notwendig Seienden, also Gottes, erforderlich ist. Demgegenüber spielt die Möglichkeit der Nicht-Existenz bei beiden nur eine sekundäre Rolle. Während sie bei Anselm gar nicht zentral ist, braucht Avicenna sie eigentlich nur, um die Abhängigkeit der Welt vom Notwendig-Existierenden zu belegen. Ohne die definatorische Isolierung der Existenz als Zentralaspekt des Seienden ließe sich das nämlich in so klarer Form nicht bewerkstelligen. Man muss daher m.E. die eingangs genannte These von Kahn so modifizieren, dass die Herausarbeitung des Existenzkonzepts historisch weniger von der Idee einer *creatio ex nihilo* abhing als von dem Versuch, einen kohärenten Gottesbegriff zu entwickeln. Die auffällige Kohärenz Avicennas und Anselms in dieser Hinsicht wird im Übrigen dadurch bestätigt, dass Avicennas These der notwendigen Einheit von Essenz und Existenz in Gott in der Neuzeit zum zentralen Paradigma des ontologischen Gottesbeweises wurde. Bis ins 18. Jahrhundert hinein prägten sie die philosophische Reflexion entscheidend mit.

Blickt man aus heutiger Perspektive auf diese Entwicklung zurück und vergleicht sie mit dem antiken Problembestand, hat man gleichwohl Grund, etwas überrascht zu sein. Denn gerade weil Avicennas Begriff von Existenz als etwas von der Essenz Unterschiedenem historisch neuartig ist, wird seine Annahme der Selbstevidenz dieser Konzepte systematisch fragwürdig: Wenn „seiend“ sowohl auf antike Weise im veridischen als auch auf avicennische Weise im existentiellen Sinn verstanden werden kann, dann meint Existenz eben nicht, wie Avicenna behauptet, „in allen Sprachen“ etwas anderes als Sosein, sondern beide Konzepte werden von uns häufig von vornherein als miteinander verstanden. Dann aber werden genau solche begrifflichen Unterscheidungen erforderlich, wie Avicenna sie für unmöglich erklärte, was

die Begründungsfunktion des Existenzkonzepts faktisch aufhebt. Insofern erweist es sich vielleicht in der Tat als ein kluger Zug des heiligen Anselm, dieses Konzept nur implizit zu gebrauchen, ohne die Welt als ganze durch den Unterschied von Essenz und Existenz zu erklären.

* Die folgende Version des Beitrags enthält aus technischen Gründen nur eine unvollkommene Transkription arabischer Begriffe und einen eingeschränkten Fußnotenapparat.

¹ Ch. H. Kahn, Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy?, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 58 (1976), 323-334.

² J. Mackie, The Miracle of Theism. Arguments for and against the existence of God, Oxford 1981, 41.

³ Anselm, Proslogion 2 (I, 101, 6f. Schmitt).

⁴ Nach Anselm, Proslogion 2 (I, 101, 7-15 Schmitt).

⁵ Anselm, Proslogion 2 (I, 101, 15-102, 3 Schmitt).

⁶ Anselm, Proslogion 3 (I, 102, 6-103, 2 Schmitt).

⁷ Vgl. Anselm, Monologion 4 (I, 17, 1f. Schmitt): Qui enim dubitat quod in natura sua ligno melior sit equus, et equo praestantior homo, is profecto non est dicendus homo.

⁸ Anselm, Monologion 3 (I, 16, 20 Schmitt).

⁹ Anselm, Monologion 3 (I, 15, 27-29 Schmitt).

¹⁰ Anselm, Monologion 3 (I, 15, 30-16, 17 Schmitt).

¹¹ Anselm, Monologion 3 und 4 (I, 16, 18-28. 17, 11-18, 3 Schmitt).

¹² Anselm, Proslogion 3 (I, 103, 3f. Schmitt).

¹³ Das wurde gezeigt von D. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition. An Introduction to Avicenna's Philosophical Works, Leiden u.a. 1988.

¹⁴ Eine konsistente Übersetzung des Wortes mit nur einem deutschen Wort durch den ganzen Text hindurch erweist sich als schwierig. Eine höhere Kohärenz als die bei Max Horten, Die Metaphysik des Avicenna, Halle 1907, der in seiner Übersetzung dauernd zwischen „Sein“ und „existent“ schwankt, ist aber möglich und wünschenswert.

¹⁵ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 2 (5, 13-6, 13 Madkūr; dt. 5-7 Horten).

¹⁶ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 2 (12, 12-14 Madkūr; dt. 18f. Horten).

¹⁷ Zum Wortgebrauch vgl. Avicenna, *Īlahiyyāt* I 5 (35, 3 Madkūr): *al-ta 'rīf al-muhaqqaq* = Wesensdefinition.

¹⁸ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 2 (13, 5-7 Madkūr; dt. 19 Horten, von dessen Übersetzung ich an dieser Stelle stark abweiche).

¹⁹ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 5 (29, 17-30, 2 Madkūr; dt. 46 Horten).

²⁰ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 5 (29, 5-16 Madkūr; dt. 45f. Horten).

²¹ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 5 (30, 6-10 Madkūr; dt. 46f. Horten).

²² Avicenna, *Īlahiyyāt* I 5 (30, 10-19 Madkūr; dt. 47 Horten, dessen Übersetzung hier aber ganz unbrauchbar ist, da sie auf einer Verwechslung der arabischen Worte für „Prädikation“ (*al-habar*) und für „gut“ (*al-hair*) beruht).

²³ Vgl. die Übersetzung der gerade diskutierten Stelle in Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina* I-IV. Édition critique de la traduction Latine médiévale par S. van Riet, Louvain/Leiden 1977, 34f.

²⁴ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 5 (31, 2-8 Madkūr; dt. 48 Horten).

²⁵ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 5 (31, 11-13, Zitat 13 Madkūr; dt. 48 Horten).

²⁶ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 5 (36, 4-6 Madkūr; dt. 59 Horten).

²⁷ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 6 (37, 6-10 Madkūr; dt. 61 Horten).

²⁸ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 6 (37, 11-14 Madkūr; dt. 61f. Horten).

²⁹ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 6 (38, 1f. Madkūr; dt. 62 Horten).

³⁰ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 6 (39-42 Madkūr; dt. 65-69 Horten).

³¹ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 6 (38, 11-39, 4 Madkūr; dt. 63f. Horten).

³² Vgl. P. Morewedge, Greek Sources of Some Near Eastern Philosophies of Being and Existence, in: ders. (Hg.), *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, New York 1982, 285-336, hier 314: „For Ibn Sīnā [...] to be an existent is to have been caused by the ultimate Being.“

³³ Avicenna, *Īlahiyyāt* I 6 (39, 11-15 Madkūr; dt. 63 Horten).

³⁴ Avicenna, *Īlahiyyāt* VIII 1 (327-331 Madkūr; dt. 474-480 Horten).

³⁵ Avicenna, *Īlahiyyāt* VIII 4 (343-349 Madkūr; dt. 498-501 Horten).